

HERMANN BAHR
KRITISCHE SCHRIFTEN XVII

HERMANN BAHR
KRITISCHE SCHRIFTEN
IN EINZELAUSGABEN

Herausgegeben von
Claus Pias

HERMANN BAHR

SUMMULA

Herausgegeben von Gottfried Schnödl



© VDG Weimar 2010. Alle Rechte, sowohl der Übersetzung, des Nachdrucks und auszugsweisen Abdrucks sowie der fotomechanischen Wiedergabe vorbehalten.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über [<http://dnb.ddb.de>](http://dnb.ddb.de) abrufbar.

Satz mithilfe einer L^AT_EX-Klasse von Herbert Voss

ISBN 978-3-89739-660-9

Das Digitalisat dieses Titels finden Sie unter:

<http://dx.doi.org/10.1466/20101506.01>

INHALT

Epimenides	1
Geisterchor	23
Vernunft und Glaube	45
Pascal	99
Dostojewski	121
Walt Whitman	135
Vorbarock	149
Barock	153
Österreichische Musik	159
Das österreichische Problem	165
Anhang	197

S U M M U L A

VON

HERMANN BAHR



M C M X X I

IM INSEL-VERLAG ZU LEIPZIG

Epimenides

Des Epimenides Erwachen, als ein Zeugnis der allgemeinen Stimmung in und unmittelbar nach den Freiheitskriegen wichtig, der, erst innerlich widerstrebend, ja vor ihr flüchtend, doch auch Goethe zuletzt erlag, sie dann aber freilich ans Höchste, ans Tiefste seiner Weltbetrachtung anknüpfend und in ihr verwahrend, auch nachdem sie den anderen, flüchtiger Gesinnten, eiliger Wechselnden längst schon wieder ausgeraucht und verflogen war, ist überall voll Bezug auf uns von 1914, die wir ebenso vom gleichen Gemeindrang herrlich überwältigt worden, uns aber auch wieder ebenso darum betrogen zu sehen fürchten müssen. Und wenn Goethe seine Reue, den großen Augenblick, in dem er zögernd abseits stand, fast versäumt zu haben, schuldbewußt bekennt, aber nun kaum mehr verstanden, kaum mehr recht angehört wird, weil nun den anderen indessen ja der Augenblick, der für ihn die Stimme der Ewigkeit hat, längst schon wieder verstummt ist, so mag mancher unter uns, den es vielleicht auch beschämt hat, daß ihm andere an Eile der ersten Begeisterung zuvorkamen, sich mit ihm trösten, der, langsam bewegt, länger in der inneren Bewegung blieb, auch noch als die anderen, die Schnellen, schon den Atem wieder verloren hatten. Es kann geschehen, daß auch wir noch einmal Goethes bitteres Wort verstehen lernen: „Ich habe der Deutschen Juni gesungen, das hält nicht bis in Oktober.“ Und dann wird es an den Langsamen sein, ihre aufgesparte Kraft einzusetzen, daß der Deutschen unvergeßlicher August hält.

Es stehen da zwei Menschenarten einander gegenüber: die der ewigleeren, die es leicht haben, jeder Empfindung offen zu sein, was hätten sie denn auch ihr zu widersetzen? und die der erfüllten und darum abgeschlossenen Menschen, die nichts einlassen können, bevor sie es sich aneignen. Diese sind unfähig, sich von Impulsen

übrumpeln zu lassen. Jene sind | Säcke für jeden Affekt, der in 6
 sie geworfen wird, aber sie haben ein Loch, oben gehts hinein und
 unten wieder heraus, der Affekt geht bloß durch; diese sind Acker,
 die Saat muß erst keimen, aber dann wächst sie.

Goethe war ein einsaugender und aufsaugender Mensch, und
 alles hat in ihm erst sein eigener Saft werden müssen. Er sog noch
 an dem Phänomen Napoleon, als sein Volk aufstand. Dies kam ihm
 unerwartet, und er gehörte zu den Menschen, die sich erst fassen
 können müssen. Auch war er gewohnt, die ganze Welt schon „durch
 Antizipation“ zu besitzen. Er hatte sie schon, bevor er sie noch
 erlebte. Was ihm von außen her geschah, war sonst immer alles
 lange schon innerlich in ihm da. Hier aber hat ihm zum erstenmal
 das innere Vorbild gefehlt, dessen bloßes Abbild ihm sonst der
 Augenschein alles äußeren Erlebens stets war. Er sah sich zum
 erstenmal von außen überholt. Zum erstenmal kam ihm die Welt
 zuvor, die sonst immer nur sein eigenes Gemüt durch ein längst
 erwartetes und also gern empfangenes Gleichnis bestätigt hatte. Er
 hatte hier vielleicht zum erstenmal das Gefühl, alt zu sein; denn
 nur deshalb nimmt die Jugend alles so willig auf, weil ihr ja nichts
 unerwartet kommt: sie hat es längst vorgefühlt und braucht es
 dann bloß einzufügen, nichts kommt ihr unerwünscht. Dies aber
 kam ihm unerwünscht, und es war doch zu groß, er selbst aber
 auch für Großes zu empfänglich, als daß er es abweisen, abschütteln
 hätte können. Er sprach darüber nicht, aber er gab seiner Anzeige
 des „Epimenides“ im Morgenblatt vom 30. März 1815 das Motto
 Klopstocks bei: „Ehemals verlor mein fliegender Blick in des Lebens
 Künftiges sich, und ich schuf dann, was mir Wunsch war, fast zur
 Wirklichkeit. – – Nun erlebt ich, was sich über Gewünschtes erhob.“

Was sich über Gewünschtes erhob! Deutlicher wäre, Goethes Er-
 lebnis rein auszusprechen, wenn es hieße: was sich über Vorgedach-
 tes erhob. Goethen war die Welt angeboren | und alle Wirklichkeit 7
 bloß Erscheinung seines inneren Eigentums. Sie konnte ihm nichts
 sagen, was er nicht schon wußte, sie hat es ihm bloß bestätigt. Zum
 erstenmal sah er sich jetzt genötigt, von ihr zu lernen. Er gestand
 sich das selber nicht gleich ein. Es war eigentlich das einzige Mal in
 seinem Leben, daß ihn eine Wirklichkeit verdroß. Denn diese hob

ihn aus seinen Angeln. Er hätte zum erstenmal dem Leben fast lieber trotzig den Rücken gekehrt. Er trotzte so lange, bis er gewahr worden war, daß auch dies Unerwartete doch insgeheim seit langem schon, nur halb vergessen, in ihm bereit stand, wenn auch unter einem anderen Namen, und er nur den eigenen tiefsten Wunsch in den veränderten Zügen des weltgeschichtlichen Augenblicks nicht gleich erkannt hatte.

Goethe war von Natur höchst kommunikativ, in jedem Sinne: teilnehmend an allem, aber auch selber nach Teilnahme der anderen verlangend. Verbindung ist von Anfang an sein Element. Daß ein Geschöpf isoliert niemals zu sich kommt, sondern immer an anderen erst, merkt er bald, und schon als Knabe braucht er, um selbst produktiv zu werden, die Berührung anderer. Er ist sein Leben lang ein passionierter Briefschreiber gewesen: die geistige Gegenwart des Adressaten belebt ihn, und indem er sich mitteilt, wird er sich selbst inne. Er diktiert gern: während manche vor Zeugen ihre eigenen Gedanken nicht finden können, stört ihn der Sekretär nicht bloß nicht, sondern löst ihm erst die Zunge; er ist der geborene Erzähler, der den Hörer braucht, damit ihm was einfällt. Er liebt das Gespräch, es holt ihn erst aus ihm heraus, es bringt ihn erst für ihn selber hervor, im Gespräch erfährt er über sich selber mehr, als er sonst von sich weiß. Dieses fast frauenhafte Bedürfnis nach Mitteilung an andere, nach Austausch mit anderen, gar nicht um der anderen willen etwa, sondern seinetwegen, um sich an ihnen erst seiner selbst zu bemächtigen, ist es recht eigentlich auch, was ihn
8 zur Farben|lehre bringt: am Auge lernt er erst sich selber verstehen, aus dem Auge sich selber erklären, im Wesen des Auges, das immer erst, um tätig zu werden, berührt werden muß, das erst einen Reiz von außen zur Bewegung seiner inneren Kraft braucht, das erst leiden muß, um handeln zu können, findet er sein eigenes Wesen wieder, und nun geht ihm daran erst das Geheimnis aller Kunst, ja das Geheimnis des ganzen Lebens auf. Aber nun denke man sich den Zustand dieses durchaus auf Mitteilung angewiesenen, nach Austausch verlangenden, im höchsten Sinne geselligen Gemüts in einem Volke, wo jeder sich abzusondern liebt, gerade was ihn von den anderen trennt, hervorkehrt und ihre bloße Berührung schon

scheut, aus Angst, sich an sie zu verlieren. Der Jüngling Goethe macht eine lächerlich traurige Figur, jeden umarmend, stets wieder zurückgestoßen. Frau von Stein will ihn sich verwahren lehren. Er lernt es wohl auch, es ist die Zeit, in der er „feierlich“ wird, er spinnt sich ein. Gut ist ihm dabei nicht zumut gewesen, er sucht Trost in seinem Garten an der Ilm, den ihm der Herzog schenkt, er flüchtet zur Natur, um die er sich nun „in ihren allgemeinen physischen und ihren organischen Phänomenen emsig zu bemühen“ beginnt, er wird Anatom, Chemiker, Botaniker, Mineralog, er spricht die Natur an, sie soll ihm den Menschen ersetzen. Sie kann es so wenig, daß er sich in seiner Not nach Italien rettet. Heimgekehrt, ist er im „gestaltlosen Deutschland“ ganz allein. Er kann mit den Freunden nicht mehr reden, sie „verstehen seine Sprache nicht mehr“. Er zieht sich völlig in sich selbst zurück. „Man kann sich keinen isolierteren Menschen denken, als ich damals war und lange Zeit blieb“, schrieb er später über diese Tage, von denen er doch ein anderes Mal bekennt, er habe in seinem Leben nicht leicht „operosere, mühsamer beschäftigte“ zugebracht. Wenn ihn damals nicht der Anblick der großen, mit Krieg erfüllten, von Aufruhr bedrohten, klaffenden, kreißenden, umgewälzten Welt in Atem und innerer Bewegung | erhalten hätte, wer weiß, ob nicht der reichste, 9 flüssigste, fruchtbarste Deutsche damals gestockt, eingetrocknet und verdorrt wäre! Doch ihm war gegeben, immer wieder „den Wert einer klaren Wirklichkeit“ aufzufinden, er griff nach der nächsten, die sich ihm bot, und jede half ihm, weil er selber mithalf, ihr aus eigenem nachhalf. So hat er die Kampagne in Frankreich und die Belagerung von Mainz mitgemacht, immer „den Sinn des Tages“ verfolgend, immer aber dabei „den Busen von einer höheren Leidenschaft erfüllt“, der Leidenschaft für seine Farbenlehre. Sie blieb in der furchtbaren Einsamkeit, zu der er sich verdammt sah, sein einziger Freund, aber gerade sie wurde ihm auch wieder ein Anlaß, ein Anstoß, von neuem auf Gemeinsamkeit zu dringen!

Im Pulverdampf hat er sich in der stillen Beobachtung der Farbenspiele nicht stören lassen, hinter Weinbergsmauern von Verdun dem Fürsten Reuß an Refraktionserscheinungen die Grundsätze seiner Lehre dargetan und im Biwak bei Regen unter nasser Zeltdecke

dem braven Vogel seine Bemerkungen diktiert. Und während der Belagerung von Mainz entwarf er, die Zukunft seines Farbenunternehmens besinnend, den Plan einer „Gesellschaft verschiedenartiger Männer“, die er sich, Philosophen, Physiker, Mathematiker, Maler, Mechaniker und Färber, alle zu gemeinsamer Arbeit verbunden dachte, jeden von einer anderen Seite her auf seine besondere Weise mit seiner eigenen Kraft auf dasselbe Ziel losgehend und sich den anderen zur selben Tat anschließend, der ja keiner allein genügen könnte. Dies war ihm ein längst vertrauter Wunsch, den nun aber einmal öffentlich auszusprechen und mit dem tätig Ernst zu machen er voll Zuversicht unternahm, im Gefühl, Großes zu tun. Dies war es auch, denn es war der erste Versuch organisierter Arbeit, zunächst für die Wissenschaft. Was heute der größte Stolz der Deutschen ist, der Begriff der Organisation, aus dem Soldatischen ins Geistige ¹⁰ | sublimiert, war Goethen damals erschienen¹. Aber der erste, den er in seiner Freude damit zu beglücken meinte, sein Schwager und Jugendfreund Schlosser, ein wohlgesinnter, aber freilich viel enttäuschter und mißmutig entsagender Mann, verbat sich, ihn weiter anzuhören und lachte ihn aus: „Ich sei, meinte er, in meinen alten Tagen noch immer ein Kind und Neuling, daß ich mir einbilde, es werde jemand an demjenigen teilnehmen, wofür ich Interesse zeige, es werde jemand ein fremdes Verfahren billigen und es zu dem seinigen machen, es könne in Deutschland irgendeine gemeinsame Wirkung und Mitwirkung stattfinden!“ Goethe stand beschämt; es ist kein angenehmes Gefühl, ein freudig dargebotenes Geschenk von vermeintlich höchstem Werte mit Spott zurückgewiesen zu sehen! Und was wurde denn aus seinem Werke, wenn es ohne Helfer blieb? Er konnte nicht verstehen, daß ihn die Menschen nicht verstanden. Sie machten ihn nicht irre, er war des Rechten gewiß, er ließ davon nicht ab. Er packte seinen Entwurf still wieder ein, zog sich in seinen gewohnten paradoxen und ironischen Leichtsinn zurück, schied unbehaglich heiter vom Schwager und kehrte so einsam heim, als er einsam ausgezogen war.

¹ Er kündigt sich zum erstenmal in dem 1792 entstandenen Aufsatz „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“ an, „Naturwissenschaftliche Schriften“, elfter Band, S. 21 ff.

Er wurde nicht irre. Der große Gedanke jenes Plans, der neue Begriff wissenschaftlicher Organisation, verließ ihn nicht mehr. 1808 erschien sein „Entwurf einer Farbenlehre“, da hat er ihn in der fünften Abteilung ausgesprochen: „Überhaupt wäre es zu wünschen, daß die Deutschen, die so vieles Gutes leisten, indem sie sich das Gute fremder Nationen aneignen, sich nach und nach gewöhnten, in Gesellschaft zu arbeiten. Wir leben zwar in einer diesem Wunsche gerade entgegengesetzten Epoche. Jeder will nicht nur original in seinen Ansichten, sondern auch im Gange seines Lebens und Tuns, von | den Bemühungen anderer unabhängig, wo nicht sein, doch 11 daß er es sei, sich überreden. Man bemerkt sehr oft, daß Männer, die freilich manches geleistet, nur sich selbst, ihre eigenen Schriften, Journale und Kompendien zitieren; anstatt daß es für den Einzelnen und für die Welt viel vorteilhafter wäre, wenn mehrere zu gemeinsamer Arbeit gerufen würden.“ So stand da schwarz auf weiß, da war vorausgesagt, was nach zwei Menschenaltern erst erfüllt und uns eigentlich in diesem Kriege erst ganz bewußt geworden ist! Aber die Leser benahmen sich damals nicht besser als sein Schwager fünfzehn Jahre vorher, und wir haben heute noch kein Recht, es ihnen zu verargen, da auch wir uns gegen die Farbenlehre noch immer nicht besser benehmen. Goethes tiefstes Buch, das einzige, das ihn ganz enthält, der Schlüssel zum „Faust“ und zu den „Wanderjahren“, die Offenbarung Goethes, ist heute noch unerkannt. Es gilt für einen Irrtum, eine Laune, die man dem Dichter, dem Künstler lächelnd verzeiht. Daß seine Dichtung, seine Kunst auf diesem Irrtum, auf dieser Laune beruht, daß mit diesem Irrtum, mit dieser Laune auch seine Dichtung, seine Kunst fällt, daß eine tote Wurzel nicht lebendige Blüten treiben und Früchte tragen kann, wer denkt daran? Wer erkennt Goethes Dichtung, Goethes Kunst, Goethes in die Zukunft blickende Lehre? Wer kennt Goethe? Chamberlain. Und wenn es eben jetzt den Anschein hat, als ließen sich die Deutschen doch noch zur Farbenlehre bekehren, so sinds Techniker, denen wir das zu danken haben werden. Techniker wenden sich in ihrer Not jetzt an Goethe, Techniker kommen mit der alten dogmatischen Optik nicht mehr aus, sie genügt ihren Bedürfnissen nicht mehr, sie versagt vor ihren Fragen der Tat, vor

den praktischen Lichtproblemen, vor den Problemen der Lichtmessung, der Farbenmessung, der Verteilung und Verwandlung der Lichtkräfte. Und wo sie versagt und den handelnden Menschen im Stiche läßt, die beschworene Wissenschaft aller Katheder, siehe,
 12 da hilft ihm der Irrtum Goethes aus, der führt | zur Tat! Und vielleicht bringen uns so, was Philologen und Ästheten uns schuldig blieben, doch die Techniker noch: den wahren Goethe, den ganzen Goethe, den Dualisten Goethe! (Diese technischen Bemühungen um Goethes Farbenlehre und, wie Karl Horn in einem grundgescheiterten Aufsatz des Julihefts der Diederichsschen „Tat“ sagt, um eine „deutsche Lichtlehre“, gehen von der „Deutschen Gesellschaft für rationelle Malverfahren“ in München aus, deren Organ die „Technischen Mitteilungen für Malerei“ sind.)

Goethe war ganz unpolemisch. Fand er Widerstand, so ließ er sich auf ihn nicht ein, sondern ging um ihn herum. Widerstand war für ihn weder ein Anlaß, Gewalt anzuwenden, noch ein Anlaß, nachzugeben. Was so nicht gelang, hat er einfach anders versucht, so lange, bis es am Ende doch irgendwie gelang. Er konnte die teilnehmende Gesellschaft zur Farbenlehre nicht finden, so half er sich eben ohne sie. Das hat ihn zehn Jahre seines Lebens mehr gekostet. Er murrte nicht, er war gewohnt, in „einem anhaltenden Entsagen“ zu leben. Er seufzte zuweilen, tröstete sich aber mit einer Maxime. Widerstand war ihm immer nur ein Anlaß zu einer neuen Maxime. Stand die fest, so gab er sich zufrieden und richtete sich mit ihr ein. So stand ihm jetzt fest, in Deutschland auf Teilnahme nicht mehr zu rechnen, weil die Deutschen nichts miteinander zu tun haben wollen. Seit er das wußte, fand er sich damit ab, wie man sich mit dem Klima, den Jahreszeiten, dem Wetter abzufinden hat. Wie man sich zuweilen zur Geduld mahnt, indem man sagt: Im Winter ist es eben kalt und der Abend lang!, so erinnert er sich seitdem stets von Zeit zu Zeit daran, daß die Deutschen einander widerstreben. Das ist ein Refrain, der fortan in seinen Briefen, in seinen Gesprächen immer wiederkehrt, mit aller Ruhe. Er schreibt an Passow: „Ferner hat mich die Erfahrung gelehrt, daß man, besonders in Deutschland, vergebens mehrere zu einer Absicht zusammenruft! So viel Köpfe, so viel Sinne, ist

eigentlich die Devise unserer | Nation.“ Und ebenso an Woltmann: 13
 „Die Deutschen haben die eigene Art, daß sie nichts annehmen können, wie man's ihnen gibt: reicht man ihnen den Stiel des Messers zu, so finden sie ihn nicht scharf, bietet man ihnen die Spitze, so schreien sie über Verletzung. Sie haben so unendlich viel gelesen, und für neue Form fehlt ihnen die Empfänglichkeit. Erst wenn sie sich mit einer Sache befreunden, dann sind sie einsichtig, gut und wahrhaftig liebenswürdig. Als Autor hab ich mich daher jederzeit isoliert gefunden, weil nur mein Vergangenes wirksam war und ich zu meinem Gegenwärtigen keine Teilnehmer finden konnte.“ So kehrt dieselbe Klage immer wieder, fast mit den nämlichen Worten. Darum bleibt er auch ungläubig, als sich das deutsche Volk erhebt. Wie soll es sich des Bedrückers erwehren? Er traut ihm nicht zu, ihn loszuwerden, denn es müßte ja dazu doch erst sich selbst überwinden, der „innere Parteisinn“ ist sonst immer noch stärker als die äußere Not. Er konnte nicht mehr an die Deutschen glauben, deshalb hat er den großen Augenblick versäumt. Das Volk stand auf, die Jugend zog aus, der Sturm brach los, er aber fuhr indessen nach Teplitz ins Bad, „gewissermaßen als Flüchtling“, wie er an die Gräfin O'Donell schreibt, ließ sich, um „des Krieges Bitterkeit zu vertreiben“, ins Studium Chinas ein und war bald mit der Erzählung seines Lebens, bald mit der Zinnformation, bald mit allerhand lyrischen „außerzeitigen Scherzen“ beschäftigt, alles nur, um nicht, wie die anderen, „im Augenblick zu ersaufen“. Auf der Fahrt war er von Lützower Jägern, Studenten aus Jena und Halle, erkannt worden, sie traten um seinen Wagen, einer schrie: „Präsentiert das Gewehr! Der Dichter aller Dichter, Goethe, lebe hoch!“, mit Hurra und Hörnerklang fiel die Schar ein und bat ihn, ihre Waffen zu segnen. Er nahm die dargebotene Büchse und den Hirschfänger, legte seine Hand darauf und sprach: „Zieht mit Gott, und alles Gute sei eurem frischen deutschen Mute vergönnt!“ Es klang freundlich, aber ohne Zuversicht; er war | bereit, es ihnen 14
 zu gönnen, glaubte aber nicht daran, er kannte den deutschen Parteisinn zu gut. Noch nach der Schlacht bei Leipzig schrieb er an Knebel: „Sich voneinander abzusondern ist die Eigenschaft der Deutschen; ich habe sie noch nie verbunden gesehen als im Haß

gegen Napoleon. Ich will nur sehen, was sie anfangen werden, wenn dieser über den Rhein gebannt ist.“ Nicht „eine Eigenschaft der Deutschen“ nennt er ihre Neigung, sich voneinander abzusondern, sondern er sagt: „die Eigenschaft“. Er wagt noch immer nicht zu glauben, und nur zögernd fängt er nach und nach zu wünschen an, sein „Mißtrauen möge beschämt“ werden. November 1813 schreibt er an Karoline von Woltmann: „Die Heilung so vieler dem Vaterland geschlagener Wunden kann nicht sichrer vonstatten gehen, und aus so manchem Verderben ein frisches Leben nicht schneller hervordringen, als wenn die Deutschen sich nicht nur im stillen und einzelnen anerkennen und schätzen, sondern wenn sie es sich auch liebevoll und vertraulich bekennen und aussprechen; denn fürwahr der Unglaube und der Unwille der Volksglieder untereinander, die Mißhelligkeiten, welche aufzuregen und zu schärfen gar viele sich zum Geschäft machen, weil es ein leichtes ist, wogegen sich aber wenige fanden, welche Mäßigkeit und Billigkeit zu bewirken suchten, weil es schwer ist; der aus gleichgültigen Dingen hervortretende Konflikt zwischen Personen und Untersuchungen, welche gar wohl untereinander bestehen können, und was sonst noch alles die traurige Litanei unserer deutschen Literatur enthalten mochte, dieses zusammen hat mehr geschadet als der fremde Einfluß, denn es hat den wechselseitigen Glauben zerstört und so viele vertrauliche Bande gelöst. Kann die gegenwärtige große Epoche die deutschen Geister zu wechselseitiger Anerkennung stimmen, so bedarf die Nation kaum etwas weiter, um sowohl sich aus der Gegenwart herauszureißen, als der Zukunft getrost entgegen zu gehen.“ Da

15 klingt das erstemal ein neuer Ton erwachenden Vertrauens, | der das Jahr darauf in einem Brief an Frau von Grotthuß sich schon heller und herzhafter hervorwagt. Der Brief handelt von dem Buch der Frau von Staël, das, von der französischen Polizei verfolgt, nun erst erscheinen kann: „In dem gegenwärtigen Augenblick tut das Buch einen wunderbaren Effekt. Wäre es früher dagewesen, so hätte man ihm einen Einfluß auf die nächsten großen Ereignisse zugeschrieben. Nun liegt es da wie eine spät entdeckte Weissagung und Aufforderung an das Schicksal, ja, es klingt, als wenn es vor vielen Jahren geschrieben wäre. Die Deutschen werden sich darin

kaum wiedererkennen, aber sie finden daran den sichersten Maßstab des ungeheuren Schrittes, den sie getan haben. Möchten sie bei diesem Anlaß ihre Selbsterkenntnis erweitern und den zweiten Schritt tun, ihre Verdienste wechselseitig anzuerkennen, in Wissenschaft und Kunst, nicht, wie bisher, einander ewig widerstrebend, endlich auch gemeinsam wirken und, wie jetzt die ausländische Sklaverei, so auch den inneren Parteisinn ihrer neidischen Apprehensionen untereinander besiegen, dann würde kein mitlebendes Volk ihnen gleich genannt werden können.“

Man glaubt fast eine Abbitte herauszuhören. Er hat sein Volk verkannt. Nachdem er den „ungeheuren Schritt“ getan sieht, traut er ihm jetzt auch die Kraft zu, jene deutsche Eigenschaft der Absonderung, des ewigen Widerstrebens zu bezwingen und durch Selbsterkenntnis, durch Selbstüberwindung sich zur wechselseitigen Anerkennung, zu gemeinsamer Wirkung emporzuheben. Und wie goethisch ist es, dabei gleich wieder an „Wissenschaft und Kunst“ zu denken! Den Fürsten schien durch den Sieg ihre alte Macht neu bestätigt, dem Bürger Besitz und Boden wiedergewonnen, dem Volke Freiheit verheißen. Er aber glaubt den rechten Geist gefunden, ihm gibt es keine Niederlage, keinen Sieg als des Geistes, alles Erlebnis wird ihm zur inneren Tat. Er meint, die Deutschen verkannt zu haben, und – ahnt nicht, daß er sie wieder, und noch viel ärger, verkennt! |

16

Jetzt braucht ihn nur noch eine Gelegenheit leise zu schütteln, und die Frucht fällt reif vom Baume. Iffland bringt sie, der sich um ein Festspiel umsieht. Der ersten Antwort Goethes hört man den Schrecken an. Er fühlt sein Tiefstes aufgefordert und bangt davor zurück. Eilig sagt er nein, um aber nach zwei Tagen schon entschlossen ja zu sagen, nach vier Tagen den Entwurf bereit zu haben. So schnell hat er „alle seine Kräfte hervorgerufen“, sie konnten so schnell gehorchen, weil er ja bloß aufzuriegeln und alte, mit Gewalt so lange verschlossen gehaltene, zurückgedrängte, fortgewiesene Sehnsucht freizulassen hatte, die Sehnsucht nach Liebeskraft! Schon die „Natürliche Tochter“ enthielt die Verse:

„Diesem Reiche droht
Ein jäher Umsturz. Die zum großen Leben

Gefügten Elemente wollen sich
 Nicht wechselseitig mehr mit Liebeskraft
 Zu stets erneuter Einigkeit umfängen.
 Sie fliehen sich, und einzeln tritt nun jedes
 Kalt in sich selbst zurück.“

Aber die Deutschen hatten auf die Mahnung nicht gehört, da war der Dichter verstummt. Was ihm Liebeskraft hieß, das war für ihn so sehr Urbedingung, Wurzel, Grundstock, Trieb und Saft des Lebens, daß er an einem Volke, dem es fehlte, verzweifeln mußte. Wenn er nun dieses Volk unverhofft einmal aus seiner Art schlagen; wenn er es zum erstenmal verbunden sah, nahm er dadurch für bewiesen an, daß die verlorene Liebeskraft wiedergefunden war, und in diesem Augenblick hatte der „leidige“ Krieg für ihn auf einmal erst einen Sinn, jetzt sah er da nicht mehr nur die rohe Willkür der Gewalt, jetzt war ihm der Krieg eine Wohltat der Nation, und er mochte, wenn er jener Begegnung mit der ausziehenden Lützower Schar gedachte, sich im stillen vor den guten Jungen schämen, deren frischer Mut die Wahrheit ergriff, an der er taub und blind
 17 vorüber ins Bad fuhr. Der marmorkalte, marmorglatte Goethe, | von dem es noch immer heißt, er habe den größten Augenblick seiner Nation versäumt, hat ihn vielmehr, wenn auch zögernd, wenn auch später als die zugreifende Jugend, größer empfunden als irgendein Deutscher seiner Zeit, ja größer, als er war. Wäre der Augenblick so groß gewesen oder, wenn ihn die Nation mit Goethes Sinn erblickt hätte, so groß geworden, als er in den Gesichtern Goethes wurde, so trüge das ganze Jahrhundert, das damals begann, ein reineres Antlitz, und es hätte nicht, nach unsteter Willkür in ewiger Zwietracht, mit dem Einsturz Europas, verwüstet, selbstentleibt, zernichtet, enden müssen.

Der „Epimenides“ enthält ein Schuldbekenntnis, eine Deutung der Vergangenheit und eine Verkündigung der Zukunft. Demütig tritt der Dichter vor sein Volk, klagt sich an und erweckt Reue und Leid mit einer Gebärde, so voll von innerer Bewegung, so zart und still, wie noch kein deutscher Bekenner jemals vor dem Weltgericht stand:

„Wie selig euer Freund gewesen,
 Der diese Nacht des Jammers überschlieft,
 Ich konnt's an den Ruinen lesen;
 Ihr Götter, ich empfind es tief!
 Doch schäm ich mich der Ruhestunden,
 Mit euch zu leiden war Gewinn;
 Denn für den Schmerz, den ihr empfunden,
 Seid ihr auch größer, als ich bin.“

Aber wenn er seine Schuld fühlt, erkennt er sie doch auch als ihm auferlegt und von der unbekannten Macht, die lenkt, für ihn bestimmt, über ihn zu hohem Zwecke verhängt. Die Macht hat ihn schuldig werden lassen, damit er zum Werkzeug werden könne, das sie braucht. So spricht's der Priester aus, der dem beschämten Epimenides erwidert:

„Tadle nicht der Götter Willen,
 Wenn du manches Jahr gewannst:
 Sie bewahrten dich im stillen,
 Daß du rein empfinden kannst.“

Gerade seine Schuld ist es, wodurch ihm sein Gefühl unbefleckt 18 erhalten bleibt. Gerade weil er die Nacht des Jammers überschlieft, kann er, leidlos erwacht, was geschehen ist, reiner erblicken, tiefer empfinden, größer begreifen, als wer es selbst mit erlitten hat. Und so wird, was für ihn Schuld war, den anderen zum Heile, denn seine Schuld legt ihm die Pflicht auf, den anderen nun den Sinn ihrer Tat erst zu deuten. Er tritt das Amt des Dichters an, wie seine Schuld die ewige Schuld des Dichters war. Denn in allen Zeiten bleibt der Dichter ihren Taten und Leiden fern und ruht abseits, damit doch einer in der Welt da sei, der unbefleckt bleibt, ungestörten Herzens, unbestochenen Gewissens und untrüglichen Augenlichts, der ihr dann sagen kann, was geschehen ist und warum und wozu, von dem allein sie so lernen kann, was mit ihr war und was daraus für sie werden soll; sonst hätte sie vergeblich gelitten, vergeblich getan, sie wüßte damit nichts anzufangen. Dieser ewige Beruf des Dichters, der Nenner des Erlebten zu sein, hat freilich mit der Zeit recht nachgedunkelt, es war Klopstocks, Lessings, Goethes und Schillers höchste Tat, ihn wieder aufzuhellen, nach der Romantik aber ist er von neuem in tiefe Vergessenheit gestürzt. „Götz“

und „Werther“, gar der „Faust“ sind schon von den Mitlebenden so verstanden worden, die gegen den „Wilhelm Meister“ so taub blieben, wie die Nachkommen es noch heute für die „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter“ und die „Farbenlehre“ sind. Auch des „Epimenides Erwachen“ ist damals verhallt, und erst uns hat noch gewaltigere Not für seine Mahnung gereift. Niemals hat Goethe so lehrhaft, so deutlich gesprochen, aus der lebendigsten Empfindung des unmittelbaren Augenblicks, mit solcher höchster Aktualität, fast mehr Prediger als Dichter; und man hört ihm die Angst an, das ungeheure Schicksal könnte vertan werden. Besinnt euch, was ihr erlebt habt! Die Macht der Liebeskraft, die jede Wunde heilt, ohne
 19 die nichts | gedeiht: sie hat euch errettet, nachdem euch Zwiespalt vernichtet hatte! Besinnt euch! Nicht äußerer Gewalt, nicht dem Kriege, nicht dem fremden Eroberer wart ihr erlegen, sondern dem schleichenden inneren Feinde des Unglaubens, verlorener Hoffnung, entwichener Liebe. Das alte Haus der Christenheit, das heilige römische Reich,

„Die schönen Glieder, die in Liebesbanden
 Einträchtig sich zusammenfanden,
 Jahrhunderte als eins bestanden –“

sie waren unbezwinglich durch Gewalt, sie hätten jeder Not getrotzt,
 aber

„Ein Wink, ein Hauch den Bau zugrunde stößt,
 Wo sich von selbst das Feste löst“.

Der Dämon des Krieges ist ohnmächtig ohne den Dämon der List und Zwietracht: dieser, nicht jener hat euch gefällt! Der Dämon der List, heißt es schon in dem ersten Entwurf an Iffland, „überhebt sich über den Kriegsgott, ist seiner Wirkung viel gewisser als jener, und indem er sich einem geschickten Ingenieur vergleicht, beschreibt er die Wirkung seiner Abgesandten, wie die eines unterminierten Terrains, verachtet die alte Vorstellung der Zwietracht als eines gewaltsamen Wesens und spricht die wahre moderne Zwietracht aus, die solutionem continui“. Der Dämon des Krieges „rennt in sein Verderben“, wenn er nicht den Dämon der List mit sich hat. Dieser spricht es aus:

„Fürwahr, dein ungezähmter Mut
 Läßt sich zur Güte nicht erbitten!
 Du wirst mit einem Meer von Blut
 Den ganzen Erdkreis überschütten;
 Doch wandl ich dir nicht still voran
 Und folg ich nicht den raschen Pfaden,
 So hast du wenig nur getan
 Und wirst dir immer selber schaden.
 | Wer leise reizt und leise quält,
 Erreicht zuletzt des Herrschers hohes Ziel,
 Und wie den Marmor selbst der Tropfen Folge höhlt,
 So töt ich endlich das Gefühl:
 Du eilst mir vor, ich folge still,
 Und mußt mich doch am Ende schätzen;
 Denn wer der List sich wohl noch fügen will,
 Wird der Gewalt sich widersetzen.“

20

Und dann, sobald der Dämon des Krieges fort ist, noch deutlicher,
 zu den Seinigen:

„Der Kriegesgott, er wüte jetzt,
 Und ihr umgarnt ihn doch zuletzt.
 Zertret er goldner Saaten Halme
 Mit flügelschnellem Siegeslauf;
 Allein, wenn ich sie nicht zermalme,
 Gleich richten sie sich wieder auf.
 Die Geister macht er nie zu Sklaven,
 Durch offne Rache, harte Strafen
 Macht er sie nur der Freiheit reif.
 Doch alles, was wir je ersonnen,
 Und alles, was wir je begonnen,
 Gelingen nur durch Unterschleif.
 Den Völkern wollen wir versprechen,
 Sie reizen zu der kühnsten Tat;
 Wenn Worte fallen, Worte brechen,
 Nennt man uns weise, klug im Rat;
 Durch Zaudern wollen wir verwehren
 Und alle werden uns vertraun:
 Es sei ein ewiges Zerstören,
 Es sei ein ewig Wiederbaun!

 Leise müßt ihr das vollbringen,
 Die gelinde Macht ist groß;
 | Wurzelfasern, wie sie dringen,

21

Sprengen wohl die Felsen los.

 Und so löset still die Fugen
 An dem herrlichen Palast,
 Und die Pfeiler, wie sie trugen,
 Stürzen durch die eigne Last.
 In das Feste sucht zu dringen,
 Ungewaltsam, ohne Stoß!“

So birst der stolze Bau der alten Zeit, und jetzt erst kann der
 Dämon der Unterdrückung sein Reich beginnen. Er gesteht dem
 Dämon der Zwietracht:

„Die Mühe mir verkürzen,
 Das ist dein edelster Beruf;
 Denn was die Freiheit langsam schuf,
 Es kann nicht schnell zusammenstürzen,
 Nicht auf der Kriegsposaune Ruf;
 Doch hast du klug den Boden untergraben,
 So stürzt das alles Blitz vor Blitz;
 Da kann ich meinen stummen Sitz
 In sel’gen Wüsteneien haben.
 Du hast getan, wie ich gedacht,
 Ich will nun sehn, was du vollbracht.“

- Die feindlichen Triebe, die allen geistigen Bildungen und Ordnungen
 überall drohen, die bösen Kräfte der Verneinung, der Entzweiung
 sind niemals tiefer erkannt, die schleichenden Gifte, die das deutsche
 Volk in seinem Blute hat, niemals so rein dargestellt worden, es ist
 wirklich der geistige Inhalt der ganzen deutschen Vergangenheit,
 die, sobald sie nur versucht, Gestalt anzunehmen und festen Fuß
 zu fassen, immer gleich wieder von leisen, mehr leckenden als
 beißenden Zähnen angenagt, zersetzt und, ohne daß sie’s merkt,
 vernichtet, indem sie sich darüber noch freut, eingeweicht und,
 bevor sie’s weiß, aufgelöst wird, dann aber, wehrlos überfallen, um
- 22 Hilfe nach | Freiheit schreit, statt nach Eintracht. Wir erkennen
 schaudernd, wie nahe wir waren, auch wieder dem alten deutschen
 Schicksal zu verfallen! War denn nicht alles, was wir in den letzten
 dreißig Jahren erlebt, eine stete solutio continui? Und wie prahlten
 wir noch damit! Denn dies ist das Furchtbarste, daß, wenn einmal
 die zusammenfügende, zusammenhaltende stille Kraft des inneren

Zutrauens ein Volk verlassen hat, nichts dem Unterdrücker zu widerstehen vermag, abgesondert und vereinsamt, sich dann auch den guten Genien das Gemüt verwirrt; selbst Glaube und Liebe gehen dann irre. Das stellt Goethe in der Szene dar, die dem wackeren alten Zelter so stark ans Feingehör ging: „Die beiden Tugenden duckten sich wie getretene Hühner und, wie gesagt; mich hat die Szene in ungeheure Bewegung gesetzt. Und gefühlt haben sie's alle, Gott sei Dank! wenn sie's auch nie erkennen; es ist ein Griff in die Natur menschlicher Verderblichkeit (mors stupebit et natura), den sie rasend übelnehmen würden, wenn sie den Generalbaß wüßten.“ Und nach der zweiten Aufführung wieder: „Das Auftreten der Hoffnung ist von großer Gewalt. Diese Szene hat mich wieder tüchtig angepackt, wiewohl sie noch nicht vollkommen gegeben wird. Sie ist der geheime Leib, woran alle Glieder festgesetzt sind; – in Ruhe, aber ungeheuer.“ Aus der Antwort Goethes spricht das Glück, doch einen Hörer zu haben, der ihn verstand: „Daß du die Achse, worauf sich mein Stück herumdreht (doch wie ich hoffe ohne Knirschen und Knarren), so festgehalten und tief empfunden, freut mich sehr, ob es gleich deiner Natur ganz gemäß ist. Ohne diese furchtbaren Ketten wäre das Ganze eine Albernheit. Daß dieses Exempel an Frauen statuiert wird, macht die Sache läßlicher und zieht sie ins Gebiet der Rührung, doch wollen wir weiter nichts davon reden, sondern die Wirkung den Göttern anheimstellen.“ So behutsam er es aber auch angriff, es blieb doch höchst verwegen, einem Volk zu sagen: Auch in dein eigenes Gemüt war der Eroberer schon ein|gedrungen! Wer hätte heute diesen Mut, selbst mit einer 23 noch so „läßlichen“ Art?

Aber zum Schlusse, nachdem sich die Genien wiedergefunden, das geborstene Haus auferstanden, der erwachte Schläfer beschämt seine Schuld abgebeten, bringt der Genius der Einigkeit aus dem Munde des Geistes, „der alle Welten schafft“, das die Vergangenheit deutende, den Weg zur Zukunft weisende Wort:

„Von der Gefahr, der ungeheuren,
Errettet nur gesamte Kraft
Das, was ich lehre, scheint so leicht,
Und fast unmöglich zu erfüllen:
Nachgiebigkeit bei großem Willen!“

Enthalten diese Verse nicht alles schon, was wir mit den „Ideen von 1914“ meinen? Sprechen sie nicht das ganze Geheimnis aller Organisation aus? Scheinen sie nicht mit dem Finger auf uns zu zeigen? Reiner werden wir, wenn die ersten Glocken des ersehnten Friedens im beglückten Lande widerhallen, dem Herrn nicht danken, herzlicher uns nicht für allezeit einander angeloben können als mit den Strophen des Schlußchors:

„So rissen wir uns ringsherum
Von fremden Banden los!
Nun sind wir Deutsche wiederum,
Nun sind wir wieder groß.
So waren wir und sind es auch,
Das edelste Geschlecht,
Von biederm Sinn und reinem Hauch
Und in der Taten Recht,

Und Fürst und Volk, und Volk und Fürst,
Sind alle frisch und neu,
Wie du dich nun empfinden wirst,
Nach eignem Sinne frei!
| Wer dann das Innere begehrt,
Der ist schon groß und reich;
Zusammenhaltet euern Wert,
Und euch ist niemand gleich.

24

Nun töne laut: der Herr ist da,
Von Sternen glänzt die Nacht,
Er hat, damit uns Heil geschah,
Gestritten und gewacht.
Für alle, die ihm angestammt,
Für uns war es getan,
Und wie's von Berg zu Bergen flammt,
Entzücken flamm hinan!“

Aus eurer Zwietracht entstand der Krieg, diesen Feind in der eigenen Brust habt ihr erst überwinden müssen, der innere Friede gab euch den Sieg! ruft der Dichter seinem Volke zu. Echt goethisch, durchaus seinem polarischen Denken gemäß ist das: die Kraft, die stets das Böse will, schafft überall das Gute, der äußere Krieg bringt den inneren Frieden hervor. Wie das Auge sich in keinem Zustand beruhigen will, ja vielmehr eben den Zustand der Ruhe

geradezu flieht, wie es, wenn ihm das Dunkle geboten wird, sogleich das Helle, wenn ihm Hell entgegenkommt, sogleich Dunkel fordert und nicht abläßt, bis dieser eingeborene stille Widerspruch erhört, sein Verlangen nach Ergänzung gestillt ist, wie ihm jede bestimmte Farbe Gewalt antut, von der es sich nur durch tätige Opposition wiederherstellen kann, nur indem es uns, wenn wir eine grüne Brille weglegen, sogleich die Welt rot zeigt, so sieht Goethe überhaupt in allen Gegensätzen nur ein Alphabet der Totalität und führt jede Erscheinung, wo sie sich und wie sie sich auch zeige, stets entweder auf „eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen“ kann, zurück. Diese „ewige Formel des Lebens“ sucht und findet er auf allen Stufen | der Natur: „Das Geeinte zu entzweien, das 25 Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.“ Auch unser Inneres beherrscht dasselbe Gesetz, und wir können die „Absichten der Gottheit“ nur erfüllen, wenn wir, „indem wir von einer Seite uns zu verselbstigen genötigt sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen“ (womit der tiefste Sinn der Barocke ausgesprochen ist). Persönlichkeit will jeder, das höchste Glück der Erdenkinder, aber indem er sie sucht, wird er bald gewahr, daß er sie nicht findet, als wenn er „sich in anderen fühlen“, wenn er sich aufopfern, wenn er sich ins Ganze fügen lernt, das aber dann den angeschlossenen, eingefügten Teil sogleich wieder auf ihn selber zurückweist, denn wer nicht erst in sich selbst vollendet ist, mit dem weiß das Ganze nichts anzufangen, vollenden aber kann sich freilich jeder nur am Ganzen, im Ganzen erst – das ist auch eine von den „Antinomien der Überzeugung“, die Goethe „mit dem größten Vergnügen“ studiert hat, das ist eins von den „Geheimnissen, die in Prosa gewöhnlich absurd erscheinen, weil sie sich nur in Widersprüchen ausdrücken lassen, welche dem Menschenverstand nicht einwollen“. Das erhält uns ewig kreisend, bald von Sehnsucht über uns hinaus, bald immer wieder auf uns selbst zurückgelenkt, denn „das geringste Produkt der Natur hat den Kreis seiner Vollkommenheit in sich“, und „der geringste Mensch

kann komplett sein“, aber „die Menschheit zusammen ist erst der wahre Mensch, und der Einzelne kann nur froh und glücklich sein, wenn er den Mut hat, sich im Ganzen zu fügen“, und „was der Mensch auch ergreife und handhabe, der Einzelne ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wackern Mannes höchstes Bedürfnis. Alle brauchbaren Menschen sollen in Bezug untereinander stehen, wie sich der Bauherr nach dem Architekten und dieser
 26 nach Maurer und Zimmermann umsieht“. Wer nicht beides hat, den Sinn, sich und seine Kraft zum Höchsten auszubilden, aber auch den Sinn, sich mit dieser höchsten Bildung dann dem Ganzen dienend darzubringen, bleibt unerfüllt. „Wenn ich nun sage: Trachte jeder überall sich und andern zu nutzen, so ist dies nicht etwa Lehre noch Rat, sondern der Ausspruch des Lebens selbst.“ Wer diesen Ausspruch des Lebens nun aber auch noch vom Einzelnen weg auf das Verhältnis der Nationen, der Staaten, ja der Erdteile zueinander anzuwenden wüßte, hätte die höchste politische Weisheit erreicht: denn wie sich der Einzelne zur Nation gewiesen sieht, an der er, eben indem er sich überwindet, sich selbst erst vollendet, so lenkt ihr höchster Eigennutz die Nation zur Menschheit, an der sie, indem sie sich vermeintlich beschränkt, erst wahrhaft zu sich selber und zum Ziele kommt. Für jeden Einzelnen wie für alle Völker gilt das Apostelwort: „Dienet einander, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als gute Verwalter der mannigfaltigsten Gnaden Gottes!“ Auch dieses Apostelwort ist im Grunde ja nicht bloß Lehre oder Rat sondern der Ausspruch des Lebens selbst. Wir sollen dienen, aber ob wir es wollen oder nicht, wir müssen dienen, wir können gar nicht anders: wer nicht dient, gerät ins „Ewig Leere“, in den Raum, den sich Mephisto liebt, der Mensch aber erstickt darin.

„Des Epimenides Erwachen“ ist am 30. März 1815, am Jahrestage des Pariser Einzuges, zum erstenmal in Berlin aufgeführt und dann dort noch viermal wiederholt, im nächsten Jahr einige Male in Weimar und einmal auch in einem Leipziger Konzert gespielt worden, mit einem kühlen Achtungserfolg, dem Publikum nicht recht klar, auch Kenner befremdend und, wie Hettner in seiner berühmten Literaturgeschichte wohlgemut schrieb, „jedem warmen

Vaterlandsfreund ein Ärgernis“. Der Zeit fehlte das Ohr für die große Mahnung. Im ersten Enthusiasmus der Erhebung wäre sie vielleicht gehört | worden, aber der „hielt nicht bis in Oktober“. 27 Es war noch ein Glück, daß das Stück ganz unverstanden blieb. Wäre es verstanden worden, es hätte wie eine Satire gewirkt. „Und ringsumher ist keine Spur des Alten“, verkündet die Muse und preist als höchstes Glück „nach hartem äußern Kampf den innern Frieden“. Aber der hatte sich doch längst im stillen schon wieder fortgemacht, und die gelinde Macht, die geheime Macht, die schleichende, das Feste lösende, durch Unterschleif ungewaltsam ohne Stoß eindringende, das Gefühl ertötende, die Fugen vertiefende, die Glieder aushöhlende, kalt hauchende Macht war längst schon wieder am Werk. „Nachgiebigkeit bei großem Willen?“ Jeder verlangte Nachgiebigkeit von den anderen, für sich aber seinen Willen. Sich, nur sich sah jeder schon wieder, sich und seine Sache, nur auf sich bezog jeder den Krieg, sich und seine Sache berief er auf den Krieg, bewies er aus dem Krieg, sie glaubten einander gefunden zu haben, doch meinte jeder damit nur sich. Noch waren sie kaum den Dämon der Unterdrückung los und huldigten schon dem Dämon der Zwietracht wieder, die Wunden des Krieges waren noch nicht verharscht, die Feste des Friedens noch nicht verrauscht, da fühlten sich alle schon um den Preis des Sieges betrogen, dumpfer Unglaube, hämischer Mißwille, wütender Haß schossen wieder auf, und der innere Parteisinn ließ alle Liebeskraft ersticken. „Ich habe die Deutschen niemals verbunden gesehen als im Haß gegen Napoleon. Ich will nur sehen, was sie anfangen werden, wenn dieser nun über den Rhein gebannt ist“, hatte Goethe gefragt. Er sollte es bald sehen: sie fingen den alten Hader wieder von vorne an, und noch im Namen der großen Bewegung. Das Erlebnis wurde vergessen, sein Sinn unterschlagen, sein Geist ins Politische verzettelt, parteiisch verzerrt, die Leidenschaft vertan, die Flamme zu Qualm, so daß den Enkeln nach hundert Jahren nichts davon übrig war und sie verlegen nicht wußten, was sie eigentlich feiern sollten. | 28

Die Tat ist nichts, die kein Hauch beseelt. Das Geringste, mit großem Sinn gebraucht, wirkt fort; das Höchste, scheel benutzt, zerstiëbt. Nicht was wir erleben, sondern unser Geist ist es, der

uns bestimmt. In uns ruht das Schicksal, der Geist entscheidet erst die Tat. Was geschieht, erhält, lange nachdem es geschehen, erst vom Geiste Sinn, Wert und Siegel aufgedrückt.

August 1916

Geisterchor

Ein zusammenfassender, den ganzen Raum ausfüllender und nicht bloß den Inhalt der eigenen Zeit, sondern auch ihrer Vorbereitungen in sich tragender Mann, der nun auch noch die Kraft hätte, den gesamten Geist der Nation uns nicht bloß wie die alten Steinmetzen, etwa der des Naumburger Doms oder Tilman Riemenschneider, und die Meister des deutschen Barocks, Schlüter, Pöppelmann und Bähr, sehen oder wie die großen Musiker, Bach, Beethoven und Wagner, hören zu lassen, sondern ihn in klaren Worten auszusprechen, der also nicht bloß vor unserem Gemüte, vor dem Willen, sondern auch vor der still betrachtenden Vernunft Rechenschaft von ihm ablegt, ein solcher Mann der vollen Weite, des Ganzen, der cusanischen *Coincidentia oppositorum*, ist seit Goethe nicht mehr erschienen. Nietzsche war bloß das Verlangen danach, es hat ihn zersetzt, der Bogen riß; vielleicht weil ihm die liebende Geduld fehlte, die Selbstentsagung, Gegensätze still in sich nebeneinander ruhen zu lassen, oder auch nur weil er einfach ihre Spannung zuletzt nicht mehr aushielt. Aber ihm danken wir es doch, daß sich die Nachkommen allmählich wieder entsannen, was in allen großen Zeiten die deutsche Leidenschaft war: der Menschheit einen solchen zusammenfassenden, über alle Völker und über alle Zeiten ins Ewige greifenden Mann zu stellen oder doch ihn vorzubereiten, auf ihn hinzudeuten und die Sehnsucht nach ihm niemals erlöschen zu lassen. An Nietzsche wuchs ein neues Geschlecht auf, dieses uralten deutschen Verlangens wieder bewußt, das den Vätern in Vergessenheit geraten war; sie hatten ihn gar nicht einmal mehr vermißt. Uns aber, uns ist es eine solche Herzensnot geworden, den umfassenden Mann entbehren zu müssen, daß wir, freilich darin rechte Kinder einer Zeit, die sich in allem, wenn es an der Qualität fehlt, mit der Quantität zu behelfen sucht, als ob die

Zahl schöpferisch wäre, uns zu|nächst nach einem Ersatz umsehen 30
und versuchen, ob sich der fehlende Goethe nicht, bis die Nation
ausgeruht genug sein wird, um wieder einen solchen Sammler und
solchen Kenner des Menschegeistes hervorzubringen, einstweilen
sozusagen durch genossenschaftlichen Betrieb supplieren läßt. Es
gehört zu den wesentlichen Zügen des neuen Deutschtums, daß es,
unfähig den ersehnten Führer, den erwünschten geistigen Herrscher
hervorzubringen, dabei doch eine Reihe, eine Fülle von Denkern
hat, in welchen sich der Erwartete schon deutlich anzukündigen,
ja beinahe schon die Erwartung erfüllt scheint, von welchen ei-
gentlich jeder virtuell jener Führer wäre, keiner aber es wirklich
ist, keiner dazu kommt, von seiner inneren Sendung vollen Ge-
brauch zu machen, so daß er auch dafür erkannt und anerkannt
und danach wirken würde. Alles scheint an ihnen da, und was sie
verhindert, daß es in Kraft tritt, warum sie, bei so starker Wirkung
im einzelnen, dennoch des Herrschens ohnmächtig bleiben oder
doch ihre Macht sich immer nur in engen Kreisen dreht, niemals
auf die Nation und schon gar nicht über die Nation hinausstrahlt,
ist fragwürdig. Was etwa Troeltsch im Grunde fehlt, um dem pro-
testantischen Deutschland der Leibniz von heute zu sein, ist kaum
auszudrücken; wir wissen nur, daß er es nicht ist, und fühlen, daß
er es nicht wird, und glauben auch zu fühlen, daß er es nicht wer-
den kann, obwohl es den Anschein hat, daß er doch alles dazu
hätte. Oder der tiefste Kenner, Erkennen des deutschen Wesens,
mit dem feinsten Gehör für das letzte lautlose Geheimnis in den
Abgründen der deutschen Seele, für das leiseste Zittern kaum noch
flügger Wünsche, für die stummen Zeichen erster und schon wieder
enthuschender Vorahnungen, die dann oft aber nach Jahrhunder-
ten erst vernehmlicher wiederzukehren wagen, mit dem weitesten,
der seltenen Kunst des Zusammensehens von Vergangenheit und
Gegenwart in eins mächtigen Blick, der jede besondere Tat eines
Deutschen gleich auf den allgemeinen | deutschen Sinn zu beziehen 31
und ebenso wieder dem Walten deutscher Urkraft bis zur fernsten
Gestalt, in der sie verhaucht, zu folgen weiß, Konrad Burdach,
warum bleibt er, der geradezu berufen scheint, den heutigen Deut-
schen ihr Herder zu werden, eigentlich doch auf die Wirksamkeit

eines bloßen Gelehrten immer noch beschränkt? Es kann aber sein, daß anderen eher Kühnemann der Herder der deutschen Gegenwart, Eucken ihr Leibniz ist, und mancher sieht das Oberhaupt der Zeit in Scheler oder Foerster, wieder ein anderer in Buber oder Rathenau, in Harnack oder Meinecke, vielleicht auch in Sombart, Alfred oder Max Weber, Chamberlain, Gundolf, Simmel, die Liste würde zu lang, so viele sinds, die heute, wenn auch jeder nur in seinem Kreise, keiner für das ganze Volk, die Stelle des geistigen Herrschers einnehmen, den wir so nötig hätten. Und jeder von ihnen hat Augenblicke, wo er, wenigstens von Lesern derselben inneren Mundart, von seinen richtigen Lesern also, gar nicht mehr bloß als Ersatz, Abfindung oder Aushilfe, solange bis doch wieder einmal der Wahre kommt, sondern schon unmittelbar als dieser selbst empfunden wird, wenigstens der Funktion nach. Nur daß, auch für den richtigen Leser, dieser Augenblick wieder vorübergeht: alle die heute den zusammenfassenden Mann vorstellen, sind unfähig, sich durchaus auf ihrer Höhe zu halten, sie bleiben der umfassende Mann immer nur einige Seiten lang. Sie haben, scheint, alles dazu, sie sehen geistigen Herrschern zum Verwechseln ähnlich, sinds aber doch nicht. Man erinnere sich nur etwa, wie bei Kant oder Goethe jeder ihrer Sätze, selbst gleichgültiger oder in welchen die Kraft zu schlafen oder doch ein wenig einzunicken scheint, noch von einer Gebärde des Befehls, eines seiner selbst gar nicht bewußten, elementaren Befehls durchdrungen ist, die, auch wer ihr den Gehorsam verweigert, noch anerkennen muß, während wir diesen bloßen Statthaltern oder Parlamentären des Zeitgeistes, zustim-

32 mend oder absagend, jedenfalls doch immer unsere Bedingungen | stellen können: ihr geistiger Druck gibt nach, sie müssen mit sich handeln lassen, irgend etwas fehlt ihnen. Vielleicht liegt's daran, daß sie zwar ein vollkommenes Wissen um das Wesen des geistigen Führers haben, um alles, worauf es für ihn ankommt, um seine Pflichten, seine Würde, seine Bedingungen, das Wissen wohl, nicht aber dieses Wesen selbst, jedenfalls nicht angeboren, sondern erst mühsam erworben. Vielleicht[,] daß sie sogar zu viel um das Wesen des Umfassenden wissen, nämlich zu gut wissen, wie wenig doch auch er autochthon ist, wie wenig auch er aus sich selbst hat, wie

doch auch er immer nur ein Spiegel bleibt, freilich „schaffender“ Spiegel (diesen in den Paralipomenen zum „Faust“ so geheimnisvoll emportauchenden Begriff hat Goethe von Leibniz), und daß dies an ihrer Schwäche schuld ist, die wir ihnen ja bloß anzumerken brauchen, und schon sind wir sie los. Vielleicht aber auch, daß es ihnen bloß an dem eigenen inneren Entschluß fehlt, der zu jeder solchen Produktivität gehört: alle Produktivität höchster Art ist immer ein Gewaltakt des Willens, gewissermaßen zugleich geistige Notdurft, aber auch geistige Notzucht. Wie dem auch immer sei, das Phänomen des allumfassenden Mannes entbehren wir, der eine fehlt, sein Geschäft ist an eine Firma von vielen Teilhabern gelangt. Es geht anderen Völkern nicht besser: mit Dostojewski scheint das alte Geschlecht der Umfassenden ausgestorben.

Wenn Burdach alle an Intuition, Gefühl für die Atmosphäre von Menschen und Zeiten, Übersicht der Epochen, Einsicht in ihren unterirdischen Zusammenhang und Eignung zu der von Goethe geforderten Behandlung der „Wissenschaft als Kunst“ überragt, Troeltsch durch die Beweglichkeit, Empfindlichkeit, Empfänglichkeit seines überall angeregt bewegenden, alles einsaugenden, aufsaugenden, dann aber gleich wieder an sich säugenden, immer trächtigen Geistes, in dem Einatmen und Ausatmen, Systole und Diastole so glücklich abwechseln, hervortritt, Scheler vom geistigen Führer vor | allem das hohe Bewußtsein seiner Sendung, aber auch der ihm damit aufgebürdeten Verantwortung, den demütigen Ernst 33 des Auserwählten, fast die Strenge des Priesters hat, ist es die gelassen alle Vielfalt einende, jedem Unmaß wehrende, Ordnung gebietende, klare helle stille Verstandeskraft, im Auftrennen so stark wie dann wieder im Verbinden, dem Kleinsten bereit, vor Großem in Ehrfurcht unverzagt, ist es der feste Griff, ist es die behutsam auswählende, einfügende, anpassende, abschließende, zusammensetzende, ruhig meisternde Hand, was Ernst Cassirer auszeichnet. Für ihn beginnt freilich, scheint, der Geist erst in dem Augenblick, wo der Mensch sich vermischt, des Glaubens entraten zu können, und nicht fester auf eigenen Füßen zu stehen meint, als wenn er sich dazu vor allem einmal auf den eigenen Kopf stellt. Diese Stellung auf dem eigenen Kopf betrachtet Cassirer, sie, mit

allen ihren Vorübungen, Turnkünsten und Schwindelanfällen, ist sein Thema, mit dem Cusano fängt denn auch sein Hauptwerk an, der sich freilich in sie stets nur zur Abwechslung begab, um das Blut besser umlaufen zu lassen, dann aber aufatmend wieder in die gottverordnete Haltung zurückzukehren. Der Raum, in dem Cassirer bisher verweilt, ist ein Segment, Burdach und Troeltsch kreisen weiter, ihnen merkt man immer das Gefühl an, daß alles deutsche Denken im Augustinischen, ja im Platonischen ruht. Aber wenn er sich beschränkt, diesen engeren Raum kennt er dafür auch von Grund aus, den beherrscht er, und nicht die leiseste Regung, kein noch so geheimes erstes Vorzeichen, kein noch so verwandelter letzter Abglanz oder Nachhall entgeht ihm da, ja gerade dies ist es, wodurch er zuweilen so tröstend, geisterhebend und herzstärkend Sinn und Gemüt ergreift, daß er uns erkennen läßt wie doch in der Geistesgeschichte selbst die kleinste Bemühung niemals vergeblich bleibt, wie selbst ein redlicher Irrtum oft noch der Wahrheit dient, wie nichts in der Geistesgeschichte ganz verloren geht! Scheint in
34 ihr doch zuweilen ein | langes reiches Leben, so heftig ringend, am Ende wirklich nur dazu da, daß es der Menschheit ein Stichwort bringt, auf das sogleich der Nächste, schon längst ungeduldig im Dunkel wartend, rasch hervortritt: nun sagt dieser seinen Spruch auf, greift aber auch wieder nicht gleich, ein Dritter muß erst noch her, jetzt hört mans, aber falsch, doch gerade das Mißverständnis wird zuweilen wieder selber produktiv und gerade, was Goethe einmal die „zudringliche Einseitigkeit“ nennt, gerade das ist, gerade die Verzerrung, Entstellung, Übertreibung ist zuweilen, wodurch ein ungestümer Einzelner oft eine längst dargebotene, doch in ihrer Bescheidenheit unerkannte Wahrheit erst zur Geltung bringt, fast als ob die Menschen die Wahrheit nicht ertragen könnten, bevor sie mit etwas Irrtum legiert wird. Diese fortwährende Bewegung des Geistes, die bald einem aus sich selber anwachsenden Wogen gleicht, bald wieder eher etwas von auffliegenden, zerstiebenden und plötzlich weitab niederzündenden Funken hat, im Flusse selbst, im Fluge selbst zu erhaschen, zu erfassen, festzunehmen, festzuhalten, und ihr aber dabei doch den Fluß, den Flug nicht zu nehmen, sie noch immer fließen, noch immer fliegen zu lassen, so daß wir

am einzelnen Tropfen, am einzelnen Funken noch das hohe Meer, das ewige Feuer fühlen, hat Cassirer eine phantasievolle Verstandeskraft, in der sich zur Akribie der Detaillisten ein staunenswert synthetischer Blick gesellt. Den Einzelnen, das Einzelne sieht er sehr scharf, doch niemals einzeln, sondern immer im Ganzen, vom Ganzen aus und immer bezogen auf einen anderen, auf ein andres, welche Beziehung jeden und jedes doch erst zu dem Einen, Einzigen, Einmaligen macht, das sie sind, wie ja der ganze Satz erst, in dem es steht, einem vieldeutigen Worte den untrüglichen Sinn gibt, den es gerade hier hat. Jedem einzelnen Gedanken hören wir so seinen Denker, jedem Denker den allgemeinen Geist an, der sich dieses besonderen Werkzeugs bedient. Der Gedanke selbst, der Denker selbst würden sich | vielleicht darüber wundern, sie könnten sich kaum 35 wiedererkennen. Ihm aber kommt es gar nicht auf die Meinung oder den Willen des einzelnen Gedankens und des einzelnen Denkers an, sondern was sie selber gar nicht wissen, gibt sich ihm durch sie kund: der Wille der geistigen Entwicklung. Gibt er sich ihm kund? Oder wird er vielleicht doch nur von ihm unterlegt? Doch dies fragt man zunächst gar nicht, sondern folgt ihm willig: so fest ist hier überall eins ins andre verknüpft, so dicht das (mit Leibniz zu sprechen) „Verhängnis“, die güldene Kette dieses Jupiters so stark, nichts kann aus, nichts kann los, und so der Leser schließlich auch nicht, der sich selber bald auch mit in den Filz einverfittet sieht, wo jedes immer ebenso Folge wie selber auch wieder Anlaß ist, alles Wirkung ist, aber schon auch wieder gleich zur Ursache wird, keins für sich steht, keinen Augenblick: sondern eben am andren stellt sich jedes selbst erst her, eben im Ganzen, dadurch allein, daß es fortsetzt, aber auch selbst sogleich schon wieder fortgesetzt wird, kommt jedes erst zu sich, es hat nicht bloß Zusammenhang, sondern nichts als Zusammenhang ist es, scheint fast, es tritt nicht bloß in Beziehung, sondern es scheint, daß es durch Beziehung sich selbst erst erhält, in jedem Sinn: sich von der Beziehung empfängt und sich nur an der Beziehung bewahrt, bis man sich am Ende versucht fühlt, dreist zu sagen, die Beziehung macht es erst aus, durch die Beziehung allein entsteht es und nur an ihr, nur in ihr besteht es, es entsteht eigentlich also jetzt erst, in dieser Darstellung erst, und

es besteht jetzt erst, für uns, für den Betrachter – Geistesgeschichte wird hier nicht erzählt, sondern sie geschieht hier erst. So wenig in mir der einzelne Gedanke selber weiß, was er ist, weil er dazu doch nur im Zusammenhange meines ganzen Denkens von mir erst sozusagen ernannt werden muß, gerade so läßt uns Cassirer jeden dieser Denker, vom Cusanus zu Kant, von Luther und Leibniz bis auf Schelling und Hegel, nicht bloß reiner sehen, läßt uns nicht bloß
 36 mehr von | ihm sehen, als irgendeiner unter ihnen je selbst von sich gesehen hat, sondern er läßt ihn im gewissen Sinn überhaupt zum erstenmal sehen (worauf man freilich entgegenen könnte, mit demselben Rechte, daß er sie vielmehr verschwinden und für sie, bloß dem Scheine nach: durch sie, nur sich selber sehen läßt; aber wer will entscheiden, ob Shakespeare den König Richard erst erschaffen oder aber ihn dadurch beseitigt hat, und welcher von beiden, der künstlerische oder der geschichtliche, der wahre Richard ist, und schließlich auch noch, wo denn der geschichtliche zu finden ist? Man müßte sich da ja zuvor verständigt haben, was Wahrheit ist). Wie, was er bläst oder geigt, doch der Bläser oder Geiger beim Blasen und Geigen selbst nicht weiß, wenn er nur sein Blatt und noch nicht die Partitur kennt, so konnte Kant seine Kritik der Vernunft nicht erkennen, denn dazu gehört, daß man auch noch ihre Wirkungen kennt. Niemals kennt der Täter seine Tat, weil er ja nicht wissen kann, was sie noch alles dereinst verschulden wird. Und was wir auch sinnen und wie wir uns auch mühen mögen, keiner von uns erfährt bis zum Jüngsten Tag, was er ist und was er tut. Ich weiß ja noch nicht, was aus mir folgt. Ich weiß nicht, wer mir antworten noch was verhallen wird. Ich weiß von meiner Saat nichts, weder was aufgeht noch was eindorrt. Es kann sein, daß mein Österreich wird, so bin ich ein Seher; oder es bleibt unvollbracht, und ich war ein Narr. Nichts weiß ich von mir: denn alles hängt davon ab, ob ich die Partitur erraten habe.

Darin besteht im Grunde Cassirers Behandlung der Geistesgeschichte: er instrumentiert sie. Sein „Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ und jetzt wieder „Freiheit und Form“ (jenes 1911, dieses 1916, beide ebenso wie sein „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ bei Bruno Cassirer

in Berlin erschienen) sind Partituren. Und von welcher Klarheit bei solchem Reichtum! Von welcher Ordnung solcher Fülle! Von reinster Zeichnung, mit | sicherer Hand leicht der lautesten Farbig- 37
keit still gebietend! Und dabei welche Verwegenheit gar: in beiden Partituren ist der Chorgesang derselben Zeit, der aber denselben Stimmen nun das eine Mal zum Chorgesang der neuen Wahrheit, das andere Mal zum Chorgesang der deutschen Freiheit wird! Und welche Kühnheit, welche Vermessenheit, sich gelassen an die Partitur zu wagen, während doch das Chor noch lange nicht ausgesungen hat! Wenn eine neue Stimme, die nächste, morgen einsetzt, wird da nicht alles Verhältnis gestört? Stimmt denn irgendein Satz noch, wenn, was bisher drei Sätze hatte, auf einmal noch einen vierten hat oder das Finale gar zur Mitte wird? Ist dann nicht der Atem falsch verteilt, jedes Maß verfehlt, die Bedeutung hier übertrieben, dort unterbunden? Wird er nicht alles uminstrumentieren müssen? Aber wird es sich uminstrumentieren lassen? Oder ist er so gewiß, daß wir ausgesungen haben? Seine Behandlung der Geistesgeschichte ist vielleicht die einzige, die wir noch ertragen. Es ist die einzige, die uns nicht bloß einen Katalog, die uns Geschichte, lebendige Geschichte bringt. Es ist die einzige, die für uns heute noch möglich ist. Aber es ist eine, die vielleicht in der Zeit überhaupt nicht möglich ist! Erst müßten die Zeiten erfüllt, und das Denken auf Erden müßte verstummt sein, dann könnte jedem Denker erst und in jedem Denker auch wieder jedem seiner Gedanken erst der rechte Platz gewiesen werden. Was wissen wir denn, an wie vielen Gedanken Kants wir heute noch in seinen Büchern vorüber, wie viele wir falsch, wie viele wir hinein lesen? Wir fangen eben erst kaum wieder zu wissen an, von wie wenigen, auch unter denen, die ihn kannten, fast ein halbes Jahrtausend lang der heilige Thomas erkannt worden ist. Wenn aber morgen ein großer Denker starken Willens erscheint, wieder einmal ein baumeisterlicher Mann, und macht das Jahrhundert thomistisch? Oder umgekehrt ein betörender Zweifler, einer von den so wohlschmeckenden, so süß umstrickenden Sophisten bekehrte, | verkehrte die Zeit so, daß 38
ihr schließlich auch Kant noch zu dogmatisch wäre, selbst der Funktionsbegriff zum bloßen „Wortkram“ würde? Oder auch nur

ein neuer Ostwald träte vor, doch diesmal mit Geniekraft? Wird nicht der nächste Denker, er sei nun, was er auch sei, wieder die ganze Vergangenheit, indem er auf sie zurückstrahlt, von sich aus umformen und eine ganz andere Zukunft, als wir uns zu verheißen genötigt sind, bereiten? Muß nicht da das ganze Chor, sobald es einsetzt, gleich die Tonart wechseln, da doch seine Stimme die der Vorzeit bald verstärken, bald bedrängen wird, so daß hier ein fast erloschenes Motiv wieder aufflammt, dort ein überbautes scheu verstummt? Wird da nicht die thematische Führung überall bedroht? Ist nicht auf einmal die ganze Fuge damit aus den Fugen? Gerade die Methode Cassirers dringt jedem geschichtlichen Augenblick eine also fortwährende Revision ihrer eigenen Ergebnisse auf, gerade weil sie ja jenes „Verhängnis“ darstellt, gerade weil sie den vollkommenen Zusammenhang will, der doch aber – und nicht bloß er selbst im Ganzen, sondern dadurch auch jedes seiner einzelnen Glieder für sich – sogleich ein anderer ist, sooft wieder etwas angehängt und also ja nicht bloß ins Ganze, sondern, es geheimnisvoll bis an den Uranfang zurück durchwirkend, auch in jedes einzelne der in ewigem Leben sich unablässig fortverwandelnden Glieder eingehängt wird, gerade weil sie strebt, eine „Summe“ zu geben, zu der doch also jede neue Zahl erst wieder addiert werden muß. Ja man kann sagen: auch das Werk Cassirers ist doch selbst schon wieder eine solche neue Zahl, die nun der Summe, die es zieht, erst selber noch addiert werden müßte, und es selbst stört schon seinen eigenen, von ihm eben erst verkeilten Zusammenhang wieder, der nun erst wieder aufgetrennt werden muß, um jetzt auch es noch einzulassen. Es wäre denn, daß sein Werk gar nicht das seine, sondern ihm bloß diktiert ist, daß nicht er dem Chore gebietet, 39 noch das Chor sich selber, daß alle die Ge[danken aller der Denker niemals eigenmächtig noch eigenwillig, ja nicht einmal auch nur das Denken aus sich mitbestimmende, mitentscheidende Täter, sondern bloß ausführende, einen Auftrag verrichtende Vollstrecker des Geistes wären, eines unbekannt lenkenden, sich durch sie, die nichts davon zu wissen brauchen, darstellenden Geistes! Der Bläser weiß nicht, was er bläst, er hat das aber auch gar nicht not, er bläst dennoch richtig; und auch ohne die Partitur zu kennen, aus der er,

ihrem Sinne nach, in voller Bedeutung erst erkennen könnte, was er bläst, trifft er dennoch, was er zu blasen hat, er bläst getrost und trifft genau, weil er es einfach nach seinem Blatte, wie's da vorgezeichnet steht, gehorsam abbläst. Aber dann, um im Bilde zu bleiben, wäre Cassirer ja nicht der Komponist jenes Chorgesangs, noch auch nur sein Dirigent (so, wenn ich recht vermute, fühlt er sich), sondern dann ist sein Auftrag bloß, nach dem Gehör die Partitur aufzuschreiben, und wenn es ihm geschehen mag, daß er sich auch einmal dabei verhört, so hat ihm dafür vor keiner Zukunft mehr bange zu sein. Fällt jede Stimme frei in den Chorgesang der Menschheit ein, der es ja dann aber immer erst hernach würde, dadurch nämlich erst, daß zuzeiten immer wieder einer auftritt, der unter den Stimmen der Vergangenheit auswählt, so lange bis sich an ihnen sein eigenes inneres Thema (ob er es ihnen nun bewußt aufzwingt oder aber seine Gewaltbarkeit gar nicht merkt, sich selbst täuscht und wirklich meint, es von ihnen zu hören) durchführen läßt, dann ist dieser Chorgesang durch jeden neuen Einsatz einer frischen Stimme bedroht, die, wieder nur ihrer eigenen Lust gehorchend, die kunstvolle Fuge sprengt.

Cassirers Behandlung der Geistesgeschichte stammt von Herder und Goethe. In den Gesprächen ihres Straßburger Verkehrs mag da der eine sie halb dem anderen gegeben und halb auch wieder ihm aus dem Munde genommen haben. Nirgends ist sie reiner ausgesprochen als in jenen „Betrach|tungen über Farbenlehre und 40 Farbenbehandlung der Alten“, wo Zeiten, Völker, ja zuletzt die ganze Menschheit als ein einziger fort denkender Mensch erscheinen. Es kann nun aber sein, daß, was dieser eine Mensch in jeder Epoche denkt und wie er das in der nächsten wieder weiter denkt, umdenkt und überdenkt, daß dies dem freien Denken der Einzelnen unterliegt, die zwar eine Erbschaft antreten, aber sie nach Willkür verwalten können, daß also das Denken der ganzen Menschheit, wenn auch im Zusammenhange, doch von jedem einzelnen Denker in Freiheit mitbestimmt wird und daß es an jedem Punkte stets von dem nächsten neuen Denker abhängt, der es nach Willkür wenden kann. Oder aber es könnte doch auch sein, daß dieser eine Mensch, der in den Einzelnen gleichsam nur dekliniert zu werden scheint,

gewissermaßen einen einzigen Gedanken auszudenken, durchzudenken und bis ans Ende zu denken hat, daß ihm dieser Gedanke schon von Anfang an mitgegeben, daß alles menschliche Denken unänderlich vorbestimmt ist. Die Menschheit wäre zwar produktiv, den Geist hervorbringend, aber auf Geheiß, dem Künstler gleich, der auch schafft, aber genötigt dazu (des Künstlers Kraft bringt etwas hervor, ja: hervor; das heißt, sie bringt es zum Vorschein, es war versteckt, sie bringt es heraus, sie holt es hervor, sie bringt es an den Tag, etwas, das immer schon da war, längst, vor ihr schon da war, auch ohne sie schon da war, nur freilich unbemerkt). Und alle Denker hätten dann von sich zu sagen wie William Blake: Ich bin bloß der Sekretär, der Autor ist in der Ewigkeit! Und alle Geistesgeschichte wäre dann ein solches ungeheures Sekretariat Gottes. Für Goethe war sie's, er bekannte sich frei zur „Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist“, er sieht im Menschen, gar wenn es einer ist, der dem Zeitalter ein noch in nachfolgenden Geschlechtern kenntlich und 41 wohlthätig fortwirkendes Gepräge aufdrückt, immer das | „Werkzeug einer höheren Weltregierung, ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“. Er muß das, seit ihn ein Gespräch über den Kammerbühl zu seiner Verwunderung belehrt hat, daß sich mit Argumenten nichts beweisen, nichts entscheiden läßt, daß Gründe dazu nicht genügen und daß, damit wir aus Gründen schließen, immer erst noch etwas hinzukommen muß, nämlich unser eigener Entschluß. Er glaubte seitdem „einzusehen, daß es mehr Impuls als Nötigung sei, die uns bestimmt, auf eine oder die andere Seite hinzutreten“.¹ Ganz wie Hebbel in seinen Tagebüchern einmal bekennt: „Die einzige Wahrheit, die das Leben mich gelehrt hat, ist die, daß der Mensch über nichts zu einer unveränderlichen Überzeugung kommt und daß alle seine Urteile nichts als Entschlüsse sind, Entschlüsse, die Sache so oder so anzusehen.“² Weil er sich nun aber innerlich genötigt fand, auf Wahrheit, auf Gewißheit dennoch nicht verzichten zu können, weil er unfähig war, sich der eigenen

¹ Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. 10. Bd., S. 172 u. 173.

² Hebbels Tagebücher. Berlin, Grote, 1887. 2. Bd., S. 183.

Willkür, der eigenen Laune preiszugeben, weil er zwar an allen menschlichen Kräften und Mitteln irre werden konnte, nicht aber daran, daß der Mensch sich dennoch durchzufinden weiß, dennoch die Wahrheit auszufinden vermag, hat Goethe dieses Dilemma zwischen seiner zweifelnden Erkenntnis und seinem unbedingten Entschlusse, nicht zu verzweifeln, dadurch gelöst, daß er eben in jenem „Impuls“ das Walten einer höheren Macht, ein „unverhofftes Geschenk von oben“, das Gebot des ewigen Lenkers erkennen und sich ihm ruhig anvertrauen zu dürfen im Innersten gewiß blieb. Um sich eine Möglichkeit zur Wahrheit retten zu können, hat er zum Glauben flüchten müssen, zu demselben Glauben, aus dem allein doch auch Cassirers Darstellung ihre ganze Kraft zieht, auf dem sie beruht, durch den allein, und nur so lange wir ihn bekennen, sie Sinn hat und – gegen den sie sich aber doch entschieden ver|wahren, ja den sie wohl als ihre Perversion empfinden würde. 42 Sie will sich selbst sozusagen nicht Wort haben, sie läßt uns vor dem Dilemma stehen. Und da steht unsere ganze Zeit und weiß nicht aus noch ein, da sie doch, statt erkennend zu zaudern, nur handelnd zuzugreifen hätte! Keinen erregt es tiefer, keinen faßt es mit solcher Bangigkeit ahnungsvoller an als Ernst Troeltsch. Der weiß, daß hier der Weg zu den Müttern geht. Er hat es schon in seiner Kaiserrede „über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“¹ gestellt. Da fragt er: „Muß angesichts des Charakters der empirisch-historischen Forschung nicht doch der ganze Gedanke geschichtsphilosophischer und ethischer Maßstäbe aufgegeben werden?“ Und keinen Augenblick zaudert er sogleich zu beteuern: „Darauf wird ein energischer Lebenswille, der sich nicht zerdenken läßt, und um seiner selbst willen auf Sinn und Ziel des Werdens nicht verzichten kann, in engem Bunde mit der ethischen Überzeugung, daß es eine mit dem moralischen Bewußtsein selbst gesetzte Pflicht sei, an Sinn und Ziel zu glauben und ihren Inhalt stets von neuem zu suchen, ein nachdrückliches Nein antworten. Dieses Nein kann sich überdies wissenschaftlich darauf stützen, daß alle Versuche einer fingerfertigen Entwicklungsdialektik, die in der Geschichte spontan und kraft innerer Selbstgewißheit auftauchenden

¹ Gehalten in der Aula zu Berlin am 27. Januar 1916.

Ideale in bloß psychologisch herleitbare Illusionen, Produkte oder Reflexe aufzulösen, bei jedem wirklichen konkreten Erklären und Ableiten versagen. Die Erzeugung immer neuer, aus selbständiger und autonomer Vernunftregion stammender Normen und Ideale, die zwar überall vom Gegebenen ausgehen, aber es zugleich aus einer geheimen Produktionskraft des Geistes heraus verwandeln und berichtigen, ist eine zweifellose Grundtatsache des Geistes.“¹

43 Jetzt kommt er in einem Aufsatz über „Plenges Ideen von 1914“ und ihre „makro|skopische Methode“ darauf zurück, indem er einwendet, daß wir doch, wenn alles sich, wie diese Methode voraussetzt, naturgesetzlich notwendig entwickelt, im Grunde nichts mehr zu „sollen“ hätten. Alles Sollen wendet sich an unseren Willen, dessen Zustimmung oder Widerspruch aber höchst gleichgültig, ja sinnlos wird, wenn ja doch nichts geschieht, als was geschehen muß. Ist die Zukunft ein notwendiges Ergebnis der Gegenwart, das aus dieser so sicher vorausgesagt werden kann, wie sich die Gegenwart selbst, für Plenge, notwendig aus der Vergangenheit ergab, so versteht man das Pathos nicht, mit dem er die Nation an ihre Pflichten mahnt, noch seine Angst, sie könnte den großen Augenblick versäumen. Troeltsch hat ganz recht, wenn er den „Glaubenscharakter“ der Deduktionen Plenges betont, der sie „aus einer wissenschaftlichen Abhandlung zu einer geist- und charaktervollen Prophetie“ macht. In der Tat: „der leidenschaftliche Appell an die Erfassung der Lage und an das Aufgebot der richtigen ethischen Gesinnung hat doch wieder nur dann einen Sinn, wenn es sich um einen jetzt zu entscheidenden Glaubensakt handelt, der aus der Geschichte erhellt und substantiiert, aber aus ihr nicht begründet und notwendig gemacht werden kann“. Aber gerade darin, daß es ihn so drängt, seinen „Glaubensakt“ nun erst auch noch aus der Geschichte darzutun, an der Geschichte nachzuweisen, ist mir Plenge recht ein Kind unserer Zeit, wie denn auch ich selbst etwa nicht sagen könnte, ob ich mein Österreich aus der Erkenntnis seiner Geschichte will oder ob es erst meine Wille war, aus dem ich Österreich erkannt und mir meines geformt habe. Haben wir denn aber nur die Wahl,

¹ In Brauns „Annalen für Soziale Politik und Gesetzgebung“. 5. Bd., 3. Heft. 1917.

entweder unserer Einsicht ins Gesetz zu gehorchen, oder unseren Willen selbst zum gestaltenden Gesetze zu machen? Kann es nicht auch sein, daß das Gesetz, von dem ich die Geschichte bestimmt, beherrscht erkenne, wie das Gebot, das mein Wille hinwieder der Geschichte aufzunötigen drängt, daß sie beide derselben unbekann- 44
ten höheren | Macht gehorsam zu dienen hätten? Kann es nicht sein, daß am Ende gar nicht ich es bin, der in mir erkennt oder will, sondern mir, und jedem anderen auch, Erkenntnis wie Wille zugeteilt und angewiesen wird von oben, von demselben Lenker des Erkennenden wie des Erkannten, von ihm, der in uns allen durch uns an uns sich selbst vollstreckt? Was, nebenbei, doch auch die Grundfrage der Demokratie ist, die dann erst Statt und Stand hat und hält, wofern wir annehmen, daß im Willen der Einzelnen der Wille Gottes schlägt und darum alle Stimmen der Menschen gehört werden müssen, damit Gottes Stimme daraus erhört werden möge. So drängt unsere Zeit uns überall, was immer wir beginnen, worauf wir uns auch richten, wohin wir immer uns auch wenden, unerbittlich zum Glauben hin, der aber dann freilich, um nicht selbst sogleich wieder in die Willkür des Subjektiven oder in die Sinnlosigkeit des Mechanischen, wovor er uns doch aber erretten soll, zurückzusinken, wieder zur Kirche drängt, zur Sicherheit der Offenbarung. In jener Kaiserrede hat Troeltsch gesagt: „Das eigentliche Wagnis alles nicht bloß formalen Denkens besteht darin, daß wir einen aufblitzenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit zu betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen.“ Aber wird unsere Zeit dieses Wagnis wieder wagen? Und woher nimmt sie den Mut? Woher nähme sie gar die Kraft, das ungeheure Wagnis zu wagen? Sie müßte dazu vor allem doch erst einmal aus der neuen Wahrheit heraus, über die neue Wahrheit hinaus?!

Die Frage des Pilatus ist noch von jeder Epoche wieder gestellt worden, und noch keine hat sich bei welcher Antwort immer beschwichtigen lassen. Aber immerhin war man in der Frage selbst eins, alle, die nach der Wahrheit fragten, meinten dasselbe damit, jahrhundertlang. Jetzt aber ist auch von dieser Meinung nichts übrig, man ist auch an der Absicht auf | Wahrheit irre geworden, 45

der Wahrheit ist nur der Name geblieben. Die Veränderung begann, seit man an einem anderen Ort nach ihr zu suchen unternahm, wo man sie nie gesucht hätte, nämlich im Menschen selbst, als ob dies ihr Standort wäre. Da fand sich viel vor, überraschend viel und von einer überraschenden, tief beglückenden Art, es wurden Entdeckungen der höchsten Schönheit gemacht, deren sich zu rühmen die Menschheit allen Grund hatte und denen sie dann in der ersten Freude den teuersten Namen gab, zunächst gar nicht gewahrend, daß er damit einen ungewohnten Sinn bekam. Wahrheit, was immer sie darunter verstand, war ihr sonst stets die Gewißheit gewesen, die der Mensch zwar nicht hat, aber doch berühren, der er sich erkennend nähern zu können fest vertraut, wenn auch vielleicht in Ahnungen bloß, im Bilde bloß, durch Zeichen bloß, die sie ihm gibt, von draußen, von drüben, denn daß sie draußen ist, drüben ist, von ihm geschieden ist, wenn auch ihm erreichbar, sei es, daß er sich zumißt, sich ihrer zu bemächtigen, sei es, daß er ihr zumißt, sich ihm zu verkündigen, und daß sie für sich ist, etwas ist, was gar nicht erst den Menschen braucht, etwas ist, was auch schon vor der Erscheinung des Menschen war und auch noch nach dem Verschwinden des Menschen sein wird, etwas, das aus eigener Macht ist und in der Fülle dieser Macht auch ohne den Menschen wäre, selbst wenn es keinen Menschen gäbe, der es ahnend sucht, gestrost danach verlangt oder bange daran verzweifelt, dies liegt vom Anbeginn schon gleich im ersten Begriff, den der Mensch von der Wahrheit faßt. Beim ersten Blick, den der Mensch, erwachend, sich besinnend, in sich und auf die Welt tut, scheint zunächst, was er wahrnimmt, gleich unmittelbar die Wahrheit selbst: draußen ist sie und kommt auf ihn zu und tritt in ihn ein, er zweifelt nicht, daß er sie selbst, so wie sie ist, mit seinen Sinnen ergreift, daß der

46 Baum, den er sieht, einfach in ihn „hinüberwandert“.¹ | Es dauert lange, bis dieses unschuldige Vertrauen wankt und sich der erste Verdacht regt, nicht der Baum selbst, sondern bloß ein Zeichen von ihm sei es, was er erblickt, ein Zeichen, das der Baum ihm gibt, sein Auge vernimmt und ihm überbringt, und es dauert noch länger, bis er auch seinen eigenen Sinnen mißtrauen lernt und die

¹ Kant, Proleg. § 9.

„Subjektivität der sinnlichen Qualitäten“ entdeckt. Aber gerade daran kommt er nun erst zu sich selbst, gerade dadurch scheiden sich er und die Welt für ihn erst voneinander, „der Eindruck des Objekts und dieses Objekt selbst treten auseinander“, ¹ und damit tritt der Mensch aus der Welt in sich, das Paradies ist verloren. In sich selbst ausgesetzt, wird er zum erstenmal ungewiß, denn an seine Sinne sieht er sich gewiesen, und bald verrät sich, daß sie trügen: „die Unsicherheit der Sinne wird anerkannt“. ² Jetzt erkennt er, daß er durch sie nichts unmittelbar, sondern alles bloß in einem Spiegel sieht, und ihn schaudert, denn jetzt erkennt er auch, daß es kein reiner Spiegel ist. Dieser Spiegel empfängt ja nicht bloß und liefert nicht bloß ab, sondern was er empfängt, das schafft er, bevor er es übergibt, noch selbst erst um, er spiegelt nicht rein, er spiegelt in das Bild erst auch noch sich selbst hinein. So wird der Mensch nicht bloß der „Unsicherheit“ der Sinne, sondern auch ihrer „Selbsttätigkeit“, ³ ihrer eigenen Gegenwirkung, ihrer widersprechenden Antwort auf die Nachricht von draußen gewahr. Und wenn er, dem auf einmal die Welt verrammelt ist, jetzt in sein Inneres flieht, von den Sinnen weg zu seiner Vernunft, auch sie kann ihn nicht retten, denn auch von ihr erfährt er doch wieder nur sich, nicht aber was er erfahren will: die Wahrheit. Denn gerade jetzt faßt er den Begriff der Wahrheit erst, der in dem Augenblick gerade, wo der Mensch den ersten Argwohn gegen seine Sinne hat, recht eigentlich erst entsteht. Eben in diesem Gefühl der Unsicherheit, ⁴⁷ das ihm fortan das Zeugnis der Sinne verdächtig macht, eben in dieser Ungewißheit, vor der er so tief erschrickt, steckt doch auch eine Gewißheit wieder, steckt doch schon die Zuversicht, daß ihren unzuverlässigen Meldungen dennoch irgendein Verlaß unterliegt, daß hinter ihren Entstellungen etwas ist, eben das, was von ihnen entstellt wird, daß auch das falsche Zeugnis, das sie geben, gerade da irgend etwas Echtes bezeugt. Der Verdacht gilt nur den Sinnen, gilt der Reinheit ihrer Meldung, gilt ihren eigenen Zusätzen, Zutatzen zur Meldung, bestärkt aber nur gerade den unerschütterlichen

¹ Cassirer, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, S. 402.

² Goethe, „Naturwissenschaftl. Schriften“, Bd. 3, S. 111.

³ Goethe, ebenda, Bd. 3, S. 114.

eingeborenen Glauben des Menschen an irgend etwas, das außer ihm an sich noch vorhanden ist, und dies ist es, was er die Wahrheit nennt: das eben, was er in sich nirgends finden kann, ja nicht einmal suchen in sich, weil es doch auch schon vor ihm gewesen und auch noch nach ihm sein soll, dieses Unvergängliche, Standhafte, Stichfeste, Sturmhältige, Beharrende, das schlechthin seiner selbst in sich Gewisse, das nicht mehr durch ihn Bedingte, das ihn Überdauernde, das eine, das sich bewährt, meint er mit der Wahrheit. Ob er sie jemals erreichen kann, er in seine Höhle gebannt, mit dem ängstlich erstaunten Blick auf den unaufhaltsamen Zug der Schatten, daran mag er zweifeln, mag er verzweifeln, niemals aber daran, daß Wahrheit ist, daß etwas ist, was diese Schatten an seine Höhlenwand wirft, daß etwas ist, was sich in ihm abspiegelt. „Es wohnt uns die unerschütterliche Überzeugung inne . . . vom Vorhandensein gewisser Dinge außerhalb des Vorstellungssystems“, hat selbst du Bois-Reymond eingestanden, dem doch der Mensch, „im Gehäuse unserer Wahrnehmungen eingeschlossen und für das, was außerhalb ist, wie blindgeboren“, unfähig schien, auch nur „einen Schimmer davon“ zu haben. Aber freilich, jene Gewißheit, daß Wahrheit ist, was hilft sie mir in ihrer Unerschütterlichkeit, wenn ich unfähig bin, sie zu berühren? Was kann ich von einer Wahrheit haben, die nicht

48 für mich zu haben ist? Solcher Skepsis öffnet sich ein | Ausweg. Der Baum wandert nicht hinüber in mich, er schickt mir auch kein Bild von sich, es ist nicht einmal sein Schatten, er gibt mir nur ein Zeichen, das ich aber nicht einmal deuten kann, oder doch bloß auf mich zurück, nicht auf ihn. Wenn ich an der Wahrheit also verzagen muß, was bleibt mir? Wenn ich nicht aus meiner Höhle kann, was soll ich? Mir bleibt nur, den Schatten an der Höhlenwand zu betrachten. Und wer nur erst die Kraft oder die Schwäche zu solcher Resignation hat, dem lohnt sie's, den tröstet sie. Denn er gewahrt, daß er doch nicht ein bloßer Zuschauer ist, sondern schon auch mitspielen darf, mitwirken und einwirken, ja daß er gleich in den Schatten selbst schon mitgewirkt, auf ihren stillen Zug an der Höhlenwand schon eingewirkt hat, daß es, wenn er sie erblickt, schon gar keine reinen Schatten mehr sind, sondern eben von seinem Blick schon durchwirkt. Gerade die Wahrnehmung, daß

an jeder Erscheinung der Mensch selbst mit seinen Sinnen schon beteiligt ist, diese Wahrnehmung, erst als „Unsicherheit der Sinne“ empfunden und ihn dadurch so tief erschreckend, wird ihm dann allmählich zur Ermutigung, gar wenn er nun auch noch bemerkt, daß sich in diese „Selbsttätigkeit“ seiner Sinne von Anfang an gleich immer auch seine denkende Kraft mischt. In jeder Perzeption steckt ja schon eine Konzeption, alle Physik ist selbst schon Metaphysik, alles Faktische selbst, nach Goethes Wort, schon Theorie. Was immer der Mensch von außen empfängt, es ist, sobald er es empfängt, schon kein bloß Empfangenes mehr, denn eben indem er ein Zeichen empfängt, zeichnet er da gleich sich selber ein, niemals erleidet er die Welt bloß, immer wird er gleich selbst handelnd an ihr. Und wenn Meister Eckhart einmal sagt: „Dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen“, so gilt dieses abgrundtiefe, vieldeutige Wort auch schon im gemeinsten, im allernächsten Sinne: das Kind, das zum erstenmal die Welt erblickt, erschafft eine Welt! Und so kann der Mensch, an seiner Kraft zur Wahrheit verzweifelnd, sich immerhin noch | sagen: Dies sind Schatten, ich weiß nicht wovon, 49 vielleicht ist draußen etwas, es mag aber vielleicht auch bloß mein Eigenlicht sein, das sie wirft, das weiß ich nicht und weiß auch nicht, wodurch dabei die Täuschung entsteht, daß draußen etwas ist, wenn es doch nur mein Eigenlicht wäre, das die Schatten wirft, dies alles weiß ich nicht, so will ich es auch gar nicht mehr fragen, mir genügt das Reich der Schatten, die gehorchen mir, da kann ich gebieten, da will ich Herr und König sein! Oder mit den Worten Robert Mayers: „Was Wärme, was Elektrizität usw. dem inneren Wesen nach sei, weiß ich nicht, so wenig als ich das innere Wesen einer Materie oder irgendeines Dinges überhaupt kenne; das weiß ich aber, daß ich den Zusammenhang vieler Erscheinungen viel klarer sehe, als man bisher gesehen hat, und daß ich über das, was eine Kraft ist, helle und gute Begriffe geben kann.“ Diesem stillen Verzicht fehlt es nicht an Größe. „Derjenige,“ sagt Goethe, „der sich mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist der Vollkommenheit am nächsten.“ Doch gehört zu solcher Selbstbeschränkung eine Genügsamkeit, die der Mensch der alten Wahrheit als unerträgliche Demütigung und Selbsterniedrigung empfunden hätte.

Die neue Wahrheit begnügt sich mit einem Inbegriff von Beziehungen. Sie will Teilerfahrungen in Reihen ordnen, zusammenhängen und zusammenschließen, bis sie zusammenhalten, eine durchgreifende Beziehung hergestellt ist und so das Veränderliche dauernd, aus allen Teilen ein Ganzes wird. Aber „ob das Ganze der Erfahrung objektiv wahr und gültig ist“, fragt sie nicht, denn: „die Frage nach der Objektivität der Erfahrung überhaupt beruht im Grunde auf einer logischen Illusion“.¹ Und eigentlich versteht man aber am Ende doch nicht recht, warum sie so genügsam ist. Denn auch diese neue Wahrheit, so gedemütigt, so beschränkt, so zugestutzt, auch sie kommt ja dennoch ohne Glauben nicht aus, 50 auch sie braucht | den Glauben, ja sie setzt, um nur überhaupt beginnen, um ihren eigenen Begriff fassen zu können, schon Glauben voraus. Mach bekannt: „Ich bin überzeugt, daß in der Natur nur das und so viel geschieht, als geschehen kann, und daß dies nur auf eine Weise geschehen kann.“ Er ist „überzeugt“, aber beweisen läßt es sich nicht mehr als die Dreifaltigkeit, es ist ein Dogma. Und nirgends kann diese neue Wahrheit ganz auf das Dogma verzichten, da doch schon allein die Zuversicht, irgendeinen solchen Zusammenhang von Teilerfahrungen herstellen zu können, auf dem Dogma beruht, daß unsere Verknüpfungen gelten. Cartesius sagt einmal, Gott hätte doch auch anordnen können, daß eins und zwei nicht drei sind, nur hat Gott mir einen solchen Verstand gegeben, daß ein Ergebnis aus eins und zwei, das nicht drei wäre, von mir nicht begriffen werden könnte. Nun, wer seinen Verstand von Gott zu haben glaubt, kann sich dabei beruhigen, er hat eine Gewähr dafür. Wenn man aber der neuen Wahrheit diese Gewähr nimmt, wer verbürgt ihr dann noch die Gültigkeit auch nur ihres so dürftigen „Inbegriffs von Beziehungen“? Und wenn es doch aber ohne Dogma nun einmal nicht geht, warum dann eins, das sich so wenig lohnt? „Qui connait Dieu, connait tout,“ sagt Lacordaire, „qui ne le connait pas, ne connait rien.“

Wie der Begriff dieser neuen, statt um die *rerum natura* nur noch um den *modus cognoscendi* fragenden Wahrheit erst gewissermaßen ganz unversehens entsteht, lange braucht, bis er sich nur einmal

¹ Cassirer, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, S. 369.

selber begreifen lernt, allmählich dreister, bald ausschweifend wird, bis ihn dann Kant zurechtweist, seine Grenzen zieht, sein Gebiet absteckt, ihn freilich selbst zunächst nur erst mehr erahnend als entfaltend, auch sogleich wieder mißverstanden und eigentlich nach einem Jahrhundert erst erkannt, diese Baugeschichte der modernen Wissenschaft stellt Cassirer dar. Sein sicherer Blick für die ersten Zeichen, durch die sich Umwandlungen der Denkart lange vorher leise schon | anzukündigen pflegen, sein Gehör für jeden neuen 51 Affekt, dessen Ton alte Wahrheiten oft auf einmal seltsam anders klingen läßt, seine Witterung für das stille Keimen noch verborgener, viel später erst aufbrechender Gedanken, die er sozusagen im Mutterleibe schon belauscht, dann von ihrer Geburt an begleitet, aufwachsen, stehen und gehen lernen, den Eltern und der Schule entlaufen, sich auf eigene Faust versuchen und aus manchem Übermut schließlich doch still in ihren vorbestimmten Dienst bescheiden sieht, sein hoher Sinn, ausgreifend und eindringend zugleich, zärtlich auch beim Kleinsten verweilend, doch ohne sich je daran zu verlieren, immer der „Gesamtstimmungen des Denkens“ bewußt, gar aber die ruhig entschlossene Kraft, mit der er das Stimmengewirr der Zeiten beherrscht, das Nebengeräusch, womit der Einzelne nur gleichsam sein Instrument räuspert und sich auf seinen Einsatz vorübt, verstummen läßt und unbeirrt immer wieder die Höhe des überall durchstrahlenden Hauptmotivs gewinnt, wirken so kraftvoll milde zusammen, daß wir wirklich den Chor der abendländischen Menschheit zu vernehmen glauben. Wirklich wie Mahomets Gesang erklingt:

Und die Flüsse von der Ebne
 Und die Bäche von den Bergen
 Jauchzen ihm und rufen: Bruder!,
 Bruder, nimm die Brüder mit,
 Mit zu deinem alten Vater,
 Zu dem ew'gen Ozean,
 Der mit ausgespannten Armen
 Unser wartet ...
 Und so trägt er seine Brüder,
 Seine Schätze, seine Kinder
 Dem erwartenden Erzeuger
 Freudebrausend an das Herz.

Noch wäre viel zu rühmen an diesem curriculum vitae der neuen
52 Wahrheit, das seine drei Bücher geben: im „Erkenntnis|problem“ der
Abschnitt über den Cusaner (der kommt ja jetzt scheint in Mode,
wenn auch zunächst noch ungenannt; dieser sehr merkwürdige S.
Friedländer, der Prophet der „Ununterschiedenheit im Zentralpunkt“
kündigt ihn an), der Abschnitt über Kepler, der über den fast
verschollenen Burthogge, im „Substanzbegriff“ das leuchtend klare
sechste Kapitel, das von der Scheidung der subjektiven und der
objektiven Wirklichkeit, gar aber, in „Freiheit und Form“, der
Abschnitt über Goethe, wo wir sozusagen unter unsren Augen seine
Urpflanze durch Goethes Seele wandern sehen! Doch darf ich mir
nicht anmaßen, sein wissenschaftliches Verdienst zu würdigen, ich
darf nur sagen, wieviel ich ihm an reinster Geisteslust, innerer
Bereicherung, ja Beglückung verdanke, besonders aber auch für
den in mir erregten Widerspruch zu danken habe, durch den er
mich genötigt hat, nur erst noch recht fest in mir zu werden.

1917

Vernunft und Glaube

„Quin potius certissimum est atque experientia
comprobatum, leves gustus in philosophia movere
fortasse ad Atheismum, sed pleniores haustus ad
Religionem reducere.“

BACO.

(De dignitate et augmentis scientiarum. I 5.)

„Viele sind durch den Schein solcher Gründe zu
Atheisten geworden, welche bei genauerer
Erwägung sie von der Gewißheit des höchsten
Wesens am kräftigsten hätten überzeugen
können.“

KANT.

*(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des
Himmels. Vorrede.)*

„Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen
unquam inter fidem et rationem vera dissensio
esse potest . . . Omnem igitur assertionem veritati
illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse
definimus.“

VATICANUM. DENZ., 1797.

Vor dem Kriege währte das Abendland, seine Völker hätten Gemeinsamkeiten. Es gab Kosmopolis, das Reich der guten Europäer, die glitzernde Welt der Millionäre, Dilettanten und Ästheten, der vaterlandslosen Existenzen im Schlafwagen, an den blauen Küsten und in den großen Hotels, der entwurzelten Weltenbummler. Es gab die stolze Republik der Geister in Wissenschaft und Kunst. Es gab das Völkerrecht. Es gab die Humanität. Es gab Internationalen der Arbeit, des Handels, des Geldes, des Gedankens, des Geschmacks, der Sitte, der Laune. Es gab Zwecke, gab Ziele, den sämtlichen Völkern des Abendlandes gemein. Sie glaubten zu diesen gemeinsamen Zwecken doch auch ein gemeinsames Mittel zu haben: die menschliche Vernunft. Durch sie, hofften sie, würde die Menschheit dereinst der ganzen Wahrheit, die dem Einzelnen vielleicht unerreichbar bleibt, mit vereinten Kräften allmählich fähig werden. |

54

Alle diese Gemeinsamkeiten hat uns der Krieg geraubt. Sie sind weg. Oder waren sie schon vor dem Kriege weg, und wir hätten es nur erst jetzt bemerkt? Nicht der Krieg hätte sie zerstört, sondern sie wären es längst gewesen, und bloß ruchbar wäre durch den Krieg erst geworden, daß es sie gar nicht mehr gab, längst nicht mehr? Und das Abendland, Europa, Kosmopolis, die Republik der Geister, Wissenschaft und Kunst, das Völkerrecht, die Humanität, die Internationalen, das Reich der Zwecke, Vernunft und Wahrheit wären längst nur noch ein leerer Schein gewesen, wir hätten die ganze Zeit schon in lauter solchen gespenstischen Gespinsten bodenlos gelebt und müßten eigentlich dem Kriege danken, der sie zerblies und uns den Abgrund zeigt, über dem unser ganzes Tun immer schon hing, am Faden eines Selbstbetruges?¹

¹ Dazu Max Scheler, „Krieg und Aufbau“. Verlag der Weißen Bücher, 1916.

Wer wahrnimmt, wie jetzt, hier und dort, jeder recht zu haben meint und sich dabei selbst für sein Recht auf ganz eben dieselben Gründe beruft wie der Feind, sich dazu ganz eben derselben Beweise bedient wie der Feind, aber aus eben denselben Sätzen ganz anders schließt, mit eben denselben Beweisen zu ganz anderen Ergebnissen kommt und aus eben denselben Vernunft ganz andere Wahrheiten zieht als der Feind, muß der nicht an der Kraft der menschlichen Vernunft, an ihrer Fähigkeit zur Wahrheit, ja, ob denn überhaupt irgendwo noch Wahrheit sei, verzweifeln?

„Bedenken Sie,“ schrieb Friedrich der Große an d’Argens, „bedenken Sie, lieber Marquis, daß der Mensch mehr seinen Gefühlsregungen als der Vernunft gehorcht!“ Doch das wäre noch nicht das Ärgste, wenn nur nicht auch die Vernunft selber schon sich nicht gehorchte, wenn nur nicht auch die Vernunft, um überhaupt ihr eigenes Geschäft verrichten zu können, selber erst dazu bewegt werden müßte. Sie braucht immer erst einen Anstoß, einen Antrieb, den sie, wenn sie sich ihn selbst suchen muß, am liebsten freilich aus den „Gefühlsregungen“ nimmt. Goethe hat auch einmal,
55 an einem Gespräch über den Kammer|bühl, mit Verwunderung bemerkt, wie wenig seine besten Argumente, mit denen er jenen geheimnisvollen Berg für vulkanisch erklärte, dem Gegner dieser Erklärung bewiesen, und wie die Beweise, auf die sich dieser Gegner zur Widerlegung jener Ansicht und zur Behauptung seiner eigenen anderen Erklärung berief, wieder ihm selber nichts zu beweisen vermochten. Keiner konnte den anderen überzeugen, noch sich zum anderen bekehren, jeder blieb bei seiner Meinung, wenn auch jeder die Gründe des anderen anerkennen mußte, sie machten ihn aber nicht schlüssig. Es scheint, daß Gründe dazu nicht genügen, und damit wir aus ihnen schließen, erst noch etwas hinzukommen muß, nämlich unser eigener Entschluß. Das machte Goethe nachdenklich, und er „glaubte einzusehen, daß es mehr Impuls als Nötigung sei, die uns bestimmt, auf eine oder die andere Seite hinzutreten“. Und dies ließ, erzählt er, nun in ihm „eine milde, gewissermaßen versatile Stimmung entstehen, welche das angenehme Gefühl gibt, uns zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen hin und her zu wiegen und vielleicht bei keiner zu verharren“, wodurch wir, wie er meint,

sozusagen „unsere Persönlichkeit verdoppeln“.¹ Der abendländische Mensch, der sich nun schon bald ein Jahrhundert in dieser milden und versatilen Stimmung immer von einer Meinung zur anderen wiegt, bei keiner verharrend, und eben dies Unbeharren genießend, meinte doch auch damit seine Persönlichkeit zu verdoppeln, verdreifachen, vertausendfachen, bis er sie jetzt, schauernd, dadurch vernichtet sieht. Goethe hat recht: um zu schließen, müssen wir uns erst entschließen, aber uns zur Entschließung zu nötigen vermögen Gründe nicht, es bleibt uns immer noch frei, Gründen auch nein zu sagen, wir haben immer noch die Wahl, und damit wir uns entscheiden, gehört immer erst noch ein „Impuls“ dazu. Woher nehmen wir ihn? Goethe überläßt dies hier unserer eigenen Willkür, womit denn nun aller Wahrheit überhaupt entsagt wird. Wahr ist dann, wohin sich | zu wiegen meiner Laune jüst gefällt; und 56 ich weiß dabei, daß es gerade so lange nur wahr bleibt, bis mich meine Laune wieder davon weg und nach der anderen Seite wiegt. Als dem abendländischen Menschen dabei schließlich bange vor der Drehkrankheit wurde, fanden die Pragmatisten einen Ausweg, indem sie den Impuls aus dem Nutzen holten: wahr ist, was mich fördert, was mir hilft, was mir gut tut. Aber damit wurde mir wieder zugemutet, mich erst zu besinnen, was es denn sei, das mir nützt, das mir hilft, das mir gut tut. So war ich erst wieder genötigt zu wählen, und zu dieser Wahl war erst wieder ein Impuls not. Es schien am bequemsten, wenn ich ihn dem Instinkt, wenn ich mich meinen Trieben überließ. Das wurde denn auch der Gebrauch, den der abendländische Mensch vom Pragmatismus gemacht hat: wahr ist, was meinen Trieben dient. Es gab aber im abendländischen Menschen nur noch zwei Triebe: den nach Macht und den nach Geld. Wahr ist, was mir zur Herrschaft und zum Reichtum verhilft. Nietzsche hatte sich vermessen, die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu machen, der abendländische Mensch machte jetzt umgekehrt den mächtigsten Affekt zum Gebieter der Erkenntnis: seine Vernunft wurde der Herrschsucht und Gewinnsucht untertan. Die Vernunft ist noch überall dieselbe, sie steht auch überall in demselben Dienste, hüben und drüben ist es derselbe Wille, zu

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, 10. Band, S. 172 u.173.

beherrschen und zu gewinnen, der sich der Vernunft bedient. Sie dient ganz richtig, nur falschen Herren. Von den Impulsen aus, denen sie gehorcht, muß sie die Menschen dazu bringen, daß sie nicht mehr fähig sind, sich zu verständigen und an aller Wahrheit zu zweifeln. Der Irrtum ist nämlich, der Vernunft zuzumuten, sie könne die Wahrheit schaffen. Das kann sie nicht, diese Kraft hat sie nicht. Sie kann die Wahrheit finden, das ist ihre Kraft, sie kann zur Wahrheit führen, sie kann uns die Wahrheit bringen, aber nicht aus sich, nicht als ihr Geschöpf. Wir haben die Vernunft, um mit ihr
 57 die Wahrheit zu suchen, aber nicht in | ihr. Die Wahrheit ist schon immer da, lange vor aller menschlichen Vernunft; die Vernunft kann sie nur empfangen. Die Vernunft ist ein Spiegel der Wahrheit. Steht die Wahrheit vor dem Spiegel, so spiegelt er sie, und wir haben an dem Bilde, das unsere Vernunft wirft, den Widerschein der Wahrheit. Steht aber nicht die ewige Wahrheit vor ihr, sondern treten wir dazwischen und stellen uns selber vor sie hin, dann erblicken wir auch nur uns selbst darin. Wir stehen dann der Wahrheit im Licht, und was wir sehen, ist nur unser eigenes verzerrtes Antlitz, das Antlitz unserer Begierden. Welche Torheit, den Spiegel darum zu schmähen, die edle menschliche Vernunft!

Die Vernunft ist entwürdigt worden. Statt der Wahrheit zu dienen, läßt sie sich von unseren Affekten treiben. Wissenschaft hat sich zur Magd unserer Herrschsucht, unserer Gewinnsucht erniedrigt. Der Einzelne bemerkt das freilich gar nicht. Er meint vielmehr gerade jetzt aller Selbstsucht entsagt zu haben: er fühlt sich eingereiht in Staat und Volk; er will nichts mehr für sich, er bringt sich der Gemeinschaft dar. Das soll ja die „Idee von 1914“ sein, da haben wir, heißt es, 1789 überwunden: das Individuum, 1789 entbunden und für unbedingt erklärt, kehrt jetzt wieder heim, kehrt in Bindungen und Bedingungen zurück, will nicht mehr sein eigener Herr sein, schließt sich an, fügt sich ein, gibt sich auf, bringt sich dar und stellt sich in den allgemeinen Dienst. Das ist der Sinn der deutschen Freiheit, den uns 1914 erbracht hat.¹ So hören wir es überall. So fühlt es der Deutsche. Selbstsucht scheint überwunden.

¹ Siehe meinen Aufsatz: „Die Ideen von 1914“, in „Schwarzgelb“. S. Fischer, Berlin, 1917.

Von allem Eigensinn und Eigenwillen hat ihn der Krieg geheilt. Opfersinn, Hingebung und Liebe beseelen ihn. Wir haben nichts Schöneres, nichts Gewaltigeres erlebt, und der Glanz davon wird diesem Geschlechte nie verblassen, von der bloßen Erinnerung geht ein stilles Glück bis an das Grab mit uns. Wir sind anders geworden, wesentlicher als wir jemals waren, der Geist der Liebe hat um uns geweht, das vergift keiner. |

58

Und ist der Geist der Liebe nicht die Wahrheit? Dürfen wir nicht hoffen, uns ihr zu nähern? Ist es nicht ein großer Schritt zu ihr, daß wir unserem eigenen Sinn und unserem eigenen Willen entsagen, daß wir den Individualismus überwinden lernten?

Aber haben wir ihn denn überwunden? In den Einzelnen vielleicht. Sie flüchten vor ihm in die Nation, in den Staat, die doch aber auch wieder nur Individuen sind, wenn auch geheimnisvolle, von einer höheren, reicheren, mächtigeren Art. Ist der Individualismus damit ausgetilgt? Ist er nicht vielleicht bloß übertragen, von den Einzelnen weg auf das Volk, auf den Staat? Tritt er nicht, dort verschwunden, hier noch mächtiger wieder hervor? Ja scheint es nicht fast, als räche sich der Affekt und hole, was er sich in uns gebändigt versagen muß, an Staat und Volk mit ungezügelter Wut wieder nach? Wir hängen nicht mehr im Leeren, wir sind angefügt und eingereiht, wir fühlen uns sicher. Was aber sichert sittlich den Staat, was die Nation? Wo reihen sie sich ein? Wo hängen sie fest? Sie sind Individuen höherer Art, aber gerade weil ihre Kraft so groß ist, nur desto gefährlicher, wenn sie sich unbedingt wähnt. Was aber bedingt sie? Wie schützt sie sich vor sich selbst? Wer bindet sie? Und wenn die gesteigerte Vernunft des Staats, der Nation nun auch wieder, um schlüssig zu werden, nach Impulsen verlangt, wo holt sie sie sich als auch wieder aus denselben Affekten, auch wieder aus Selbstsucht, Gewinnsucht und Herrschaftsucht?

So leicht wie auf dem Kammerbühl hat sichs übrigens Goethe nicht immer gemacht. Dort verzichtet er einfach auf die Wahrheit, um sich heiter im Irrtum zu wiegen. In einer ernsteren Stunde hat er sich anders zu helfen gewußt. Da gestand er ein: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originellen Wahrheitsgefühls, das, im

stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer
 59 fruchtbaren Erkenntnis | führt. Es ist eine aus dem Innern am
 Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine
 Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und
 Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste
 Versicherung gibt.¹ Durch dieses Bekenntnis erhält jenes Gespräch
 über den Kammerbühl erst die notwendige Berichtigung und Er-
 gänzung. Hier wie dort geschieht „Erfinden, Entdecken im höheren
 Sinn“, geschieht „Erkenntnis“ nicht durch Gründe, nicht aus der
 Vernunft allein, sondern ihr muß sich, damit wir uns entschließen,
 immer erst noch eine Kraft gesellen, die zu der Erkenntnis „führt“.
 Aber diese „führende“, die Frucht der Erkenntnis bringende, zur
 Entschließung geleitende Kraft wird jetzt nicht mehr, als „Impuls“,
 mit einem Namen abgetan, der den Menschen zum bloßen Passi-
 vum und die Wahrheit zum Geschöpf von Trieben erniedrigte, hier
 ist jene Kraft mehr, hier gehört sie zu den Aktiven des Menschen,
 hier wird sie „bedeutende Ausübung, Betätigung“. Was aber übt
 sich in ihr aus, was betätigt sich durch sie? Ein Gefühl. Und kein
 zufälliges, und so „blitzschnell“ es wirkt, doch kein anfliegendes und
 verfliegendes, sondern ein Gefühl, das „im stillen längst ausgebildet“
 war, er nennt es das „Wahrheitsgefühl“. Womit schon gesagt ist, daß
 wir selbst dabei zwar mitwirken, aber nicht wir allein: als Gefühl
 ist es unser, aber was wir darin erfühlen, wird eben dadurch erst
 unser, wir hatten es noch nicht, wir erhalten es erst jetzt, unser
 Gefühl „führt“ uns erst dazu hin, es bringt uns die Wahrheit erst
 her, sie muß also schon vorhanden sein, immer schon, auch vor
 unserer „Betätigung“, auch außer uns, über uns, nicht erst durch
 uns, auch ohne uns, auch wenn wir sie nicht fühlten, auch wenn wir
 gar nicht wären. Und so zaudert er denn auch nicht, geradezu von
 einer „Offenbarung“ zu sprechen, was doch etwas schon voraussetzt,
 das sich offenbart.

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion. Das wird
 60 gern zitiert, als wäre der Sinn, an Wissenschaft und | Kunst habe
 man schon Religion und brauche dann also keine mehr. Es will aber
 sagen, daß man, um Wissenschaft und Kunst besitzen zu können,

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, 11. Band, S. 128.

erst Religion haben muß; jener Besitz zeigt also, daß man diese schon hat. Wissenschaft, wie Goethe sie begreift, ist Vorbereitung auf Offenbarung und Ausübung von Offenbarung. Deshalb haben auch für ihn „die Wissenschaften so gut als die Künste“ zu dem „überlieferbaren (realen), erlernbaren Teil“ noch einen „unüberlieferbaren (idealen), unlernbaren Teil“. ¹ Deshalb ist er auch ein solcher Widersacher der „gemeinen Wissenschaftler“, die „mehr ein sophistischer als ein wahrheitsliebender Geist zu beleben scheint“ ², der „Afterweisen“ ³, die es nur „durchaus auf Herrschen und Beherrschen absehen“ ⁴, des „wissenschaftlichen Gildewesens, welches, wie ein Handwerk, das sich von der Kunst entfernt, immer schlechter wird, je mehr man das eigentümliche Schauen und das unmittelbare Denken vernachlässigt“ ⁵. Deshalb nennt er die Wissenschaft auch immer mit der Kunst zusammen, denn beide beruhen ihm eben auf jenem „eigentümlichen Schauen“, eben auf jenem „unmittelbaren Denken“, weil beide Zeugnis von der ewigen Wahrheit geben. Zur Wahrheit aber glaubt er nur zu gelangen durch Betrachtung „mit vollem Geiste und aus allen Kräften“ ⁶, indem er „mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften in die Natur und das heilige Leben derselben einzudringen“ ⁷ versucht, nach dem Beispiele Platos und des Aristoteles, die „als befugte Individuen vor die Natur traten: der eine mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen, der andere mit Forscherblick und Methode, sie für sich zu gewinnen“ ⁸. Nur so hofft er „sich aus der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstückelung und Verwicklung der modernen Naturlehre wieder ins Einfache zu retten“ ⁹ (was hätte er gar zur „modernsten“ gesagt!). Selbst ein vollkommener Augenmensch, auf den „Gesichtssinn“, durch den er „die Außenwelt am vorzüglichsten ergreift“ ¹⁰, und also auf „das

¹ Ebenda, 11. Band, S. 260.

² An Knebel am 12. Januar 1798.

³ Naturwissenschaftliche Schriften, 11. Band, S. 116.

⁴ Ebenda, 11. Band, S. 117.

⁵ Ebenda, 11. Band, S. 252. Vgl. auch S. 100, 102, 103 u. 149.

⁶ Ebenda, 11. Band, S. 97.

⁷ Ebenda, 11. Band, S. 130.

⁸ Ebenda, 11. Band, S. 151.

⁹ Ebenda, 11. Band, S. 151.

¹⁰ Ebenda, 11. Band, S. 272.

- 61 Be|sondere, unseren Sinnen Angemessene angewiesen“, weiß er sich dadurch eingeschränkt, denn seine Mittel bleiben ihm so „die Metaphysik der Erscheinungen“ schuldig, weshalb er „die Begabten von Herzen segnet, die jene Regionen zu ihm heranbringen“. ¹ Denn er weiß: „Man kann in den Naturwissenschaften über manche Probleme nicht gehörig sprechen, wenn man die Metaphysik nicht zur Hilfe ruft: aber nicht jene Schule und Wortweisheit; es ist dasjenige, was vor, mit und nach der Physik war, ist und sein wird“. ² Er kennt die Schwäche der bloßen Erfahrung: „In der Naturforschung bedarf es eines kategorischen Imperativs so gut als im Sittlichen“³; Erfahrung allein bringt uns nicht weiter. „Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewußtsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit und, um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich, und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll“. ⁴ Und so wäre „das Höchste: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist“. Aber theoretisieren ist nun freilich nicht jedermanns Sache, dazu gehört eine Gabe, die selten ist: „Ideenvermögen“ gehört dazu. „Ein großes Übel in den Wissenschaften, ja überall, entsteht daher, daß Menschen, die kein Ideenvermögen haben, zu theoretisieren sich vermessen, weil sie nicht begreifen, daß noch so vieles Wissen hierzu nicht berechtigt. Sie gehen im Anfange wohl mit einem löblichen Menschenverstand zu Werke, dieser aber hat seine Grenzen, und wenn er sie überschreitet, kommt er in Gefahr, absurd zu werden. Des Menschenverstandes angewiesenes Gebiet und Erbteil ist der
- 62 Bezirk des Tun und Handelns. | Tätig wird er sich selten verirren; das höhere Denken, Schließen und Urteilen jedoch ist nicht seine

¹ Ebenda, 11. Band, S. 113.

² Ebenda, 11. Band, S. 124.

³ Ebenda, 11. Band, S. 131.

⁴ Ebenda, 1. Band, S. 12.

Sache.“¹ Gerade das macht Goethe zum Weisen (und macht ihn den „Afterweisen“ so unheimlich, ihr Trost ist noch, er sei doch eben bloß ein Dichter), daß er weiß, wie „noch so vieles Wissen“ nicht zur Wissenschaft genügt. Wissenschaft ist mehr, Wissen ist, wie hoch es steigen mag, noch immer nicht Wissenschaft. Wissen wird aus sich allein niemals zur Wissenschaft. „Wenn ein Wissen reif ist, Wissenschaft zu werden“², muß es erst noch durch eine „Krise“ durch. Wissen wird zur Wissenschaft erst durch „ideelle, umgreifendere Behandlung“. Damit Wissen zur Wissenschaft werde, muß es über sein eigenes Vermögen noch erst empor. „Das Wissen wird durch das Gewährwerden seiner Lücken, durch das Gefühl seiner Mängel zur Wissenschaft geführt, welche vor, mit und nach allem Wissen besteht. Im Wissen und Nachsinnen ist Falsches und Wahres. Wie das sich nun das Ansehen der Wissenschaft gibt, so wirds ein wahrlichenhaftes Wesen.“³ Verstand kann uns da nicht helfen, weil es ihm an Autorität fehlt: „denn er bringt nur immer seinesgleichen hervor, so wie denn offenbar aller Verstandesunterricht zur Anarchie führt“.⁴ Zur Wissenschaft wird Wissen erst, wenn ein lebendiges Ganzes daraus wird, und da nun „im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Äußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft notwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgendeine Art von Ganzheit erwarten“.⁵ Wissenschaft als Kunst verlangt aber den ganzen Menschen: „Um einer solchen Forderung sich zu nähern, so müßte man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschließen. Die Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, bewegliche sehnsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden | zum 63 lebhaften, fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen

¹ Ebenda, 11. Band, S. 140.

² Ebenda, 11. Band, S. 142.

³ Ebenda, 11. Band, S. 161.

⁴ Ebenda, 3. Band, S. 145.

⁵ Ebenda, 3. Band, S. 121.

kann.¹ Wissenschaft als Kunst ist weder der bloßen Beobachtung und Erfahrung noch dem Verstande, sondern nur allen Seelenkräften zusammen, die „Gott in der menschlichen Natur vereint“² hat, erreichbar, nur dem, der in sich „alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit“³ auszubilden weiß, und nicht bloß auszubilden, sondern dann auch noch zu gebrauchen zur lebendigen Tat, in der allein wir uns erst der Wahrheit bemächtigen können. Denn es gilt Goethen für ausgemacht, „daß man auf diesen höheren Stufen nicht wissen kann, sondern tun muß: so wie an einem Spiele wenig zu wissen und alles zu leisten ist. Die Natur hat uns das Schachbrett gegeben, aus dem wir nicht hinaus wirken können, noch wollen; sie hat uns die Steine geschnitzt, deren Wert, Bewegung und Vermögen nach und nach bekannt werden; nun ist es an uns, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn versprechen“.⁴

Wissenschaft als Kunst! Wissenschaft als Tat! Aber wird sie nicht gerade so ganz unserer Willkür ausgeliefert? „Nun ist es an uns, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn versprechen!“ Aber welche? Welche Züge denn? Wer bestimmt das? Wer bürgt uns für den versprochenen Gewinn? Was läßt uns gerade diesen Zug und nicht den anderen tun? Was entscheidet uns? Was lenkt unsere Wahl? Woran hält sich unsere Tat? Werden wir uns so nicht am Ende wieder gerade dort, wo wir uns vom Einzelnen zum Allgemeinen erheben, wo wir, überdrüssig „in Millionen Einzelheiten umherzutasten“⁵, den Sprung zum Ganzen wagen, wo nun Wissen endlich zur Wissenschaft werden soll, indem Wissenschaft zur Kunst wird, wieder eingestehen müssen, „daß es mehr Impuls als Nötigung

¹ Ebenda, 3. Band, S. 121.

² Ebenda, 11. Band, S. 74.

³ Ebenda, 11. Band, S. 75.

⁴ Ebenda, 11. Band, S. 143. Vgl. dazu 3. Band, S. 20: „Und, wo das Wissen nicht Genüge leistet, uns durch die Tat befriedigt.“ Ferner 11. Band, S. 75, wo er über den Mann der „sogenannten exakten Wissenschaften“ spottet, der „auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen wird, daß es auch eine exakte sinnliche Phantasie geben könne, ohne welche doch eigentlich keine Kunst denkbar ist“. Ebenso auch 6. Band, S. 302: „Und so sehr auch die Wissenden sich vor der Imagination kreuzigen und segnen, so müssen sie doch, ehe sie sich versehen, die produktive Einbildungskraft zu Hilfe rufen.“

⁵ Naturwissenschaftliche Schriften, 11. Band, S. 158.

sei“, was uns bestimmt, diesen oder jenen Zug | zu tun? Stehen wir 64
da nicht wieder am Kammerberg? Sind wir nicht mit allem Streben
unserer sämtlichen Seelenkräfte wieder so weit, uns bloß im Irrtum
„hin und her zu wiegen“? Müssen wir an der Wahrheit verzweifeln?
Aller Wissenschaft entsagen? Und können wir aber denn das?
Spricht nicht in uns doch immer wieder eine selbstgewisse Stimme:
Dies ist wahr und das ist falsch? Goethe sagt einmal: „Es ist nicht
das erstemal in meinem Leben, daß ich das, was anderen denkbar
ist, unmöglich in meine Denk- und Fassungskraft aufzunehmen
vermag.“¹ Warum hat er es nicht aufzunehmen vermocht? Was hielt
ihn ab? Was zwingt uns, so zu denken, wie wir denken? Was macht
es uns unmöglich, anders zu denken, als wir denken? Wie können wir
Überzeugungen haben und bereit sein, unser Glück, unsere Ruhe,
ja das Leben selbst einzusetzen für sie, wenn es doch bloß Impuls
ist, was uns sie gibt? Woher hat dieser Impuls eine so furchtbare
Kraft? Was macht ihn so stark, daß er erst gar keiner Beweise,
gar keiner Gründe mehr bedarf? Was in unseren Überzeugungen
überzeugt uns denn? Daß wir sie haben! Sobald wir sie haben, wird
uns offenbar, daß sie die Wahrheit sind. Ihr Beweis ist unser innerer
Zwang zur Zustimmung. Wir haben keinen anderen für sie, wir
brauchen aber auch keinen. Sobald sie sich uns offenbaren, sind
wir im selben Augenblick ihrer Wahrheit unmittelbar gewiß, diese
beweist sich selbst, schon dadurch allein, daß sie sich offenbart.
Goethe war doch auch seiner Überzeugungen von der Urpflanze,
von der Farbenlehre so ganz unmittelbar gewiß. Was gab da dem
Impulse solche Macht über ihn? Oder war es da vielleicht doch
mehr als ein Impuls, was ihn entschied?

Im „Entwurf einer vergleichenden Anatomie“ können wir ihn
bei der Arbeit belauschen und seine Methode sehen. Immer ist es,
wie Schiller schon in ihrem berühmten ersten Gespräch² sogleich
erkannte, eine „Idee“, von der er ausgeht; er kann gar nicht erfahren
ohne Idee, Erfahrung wird | ihm von selbst zur Idee. Hier ist es 65
die Idee eines Urbildes, nach dem alle vollkommeneren organischen
Naturen geformt seien. Dieses Urbild wünscht er nun, „wo nicht den

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, 9. Band, S. 261.

² Naturwissenschaftliche Schriften, 11. Band, S. 17.

Sinnen, doch dem Geiste darzustellen“. Einen solchen Typus aufzufinden glaubt er leicht, sobald wir einmal den Begriff davon haben: „Die Erfahrung muß uns die Teile lehren, die allen Tieren gemein und worin diese Teile bei verschiedenen Tieren verschieden sind, alsdann tritt die Abstraktion ein, sie zu ordnen und ein allgemeines Bild aufzustellen.“ Und indem er fortfährt, das Programm dieser Arbeit darzutun, bekennt er, welche Kraft es eigentlich ist, der er sich dabei anvertraut, auf welchem Grunde seine Wissenschaft, seine Wahrheit ruht. Er sagt: „Wir halten uns also schon der Wahrheit, Mannigfaltigkeit, Zweck- und Gesetzmäßigkeit unsers Objekts versichert; sind wir nun bedächtig und kräftig genug, mit einer einfachen, aber weitumfassenden, mit einer gesetzmäßig-freien, lebhaften, aber regulierten Vorstellungsart unserem Gegenstande zu nahen, ihn zu betrachten und zu behandeln; sind wir imstande, mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt, der aber oft sehr zweideutige Wirkungen hervorbringt, dem gewissen und unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen; könnten mehrere in einem Sinne auf den ungeheuren Gegenstand loswirken: so müßte denn doch etwas entstehen, dessen wir uns als Menschen zu erfreuen hätten.“¹

Die Kraft, aus der Goethe den Impuls zur Wahrheit schöpft, wird hier Genie genannt. Der Impuls muß also nicht, wie es nach jenem Gespräch über den Kammerbühl schien, immer ein willkürlicher sein, der uns dann freilich, sobald wir das bemerken, an der Wahrheit verzweifeln und uns nichts übrigläßt als jene versatile, sich zwischen den Meinungen wiegende, bei keiner verharrende Stimmung. Es kann auch einer sein, der uns zur Wahrheit bringt:

66 wenn er nämlich aus dem Genie kommt. |

Das klingt untröstlich. Wenn das Genie allein der Wahrheit mächtig ist, müssen wir auf Wissenschaft verzichten. Woran erkennen wir denn das Genie? Jeder Professor wird behaupten, er sei's. Es wären zu viele, sie wären uneins und wir nicht klüger. Und im Ernst: scheint es nicht absurd, zur wissenschaftlichen Forschung einfach geradezu nach dem Genie zu rufen, und gar noch gleich in der Mehrzahl? Aber in dieser ganzen Reihe von Aufsätzen zur Mor-

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, 8. Band, S. 74 und 75.

phologie werden der Wissenschaft in der Tat Aufgaben gestellt, die sich wirklich nur das Genie zumuten kann. Immer wird da wieder an die „Geistesaugen“¹ appelliert, immer soll, um der Erfahrung auszuhelfen, die „Phantasie“² herbei, ja zur „strengsten Kenntnis des Einzelnen“ wird, da sie nicht ausreicht, auch noch überdies „eine Art von durchdringender Allwissenheit“³ gefordert, und so wundern wir uns kaum mehr, wenn er sagt, er werde „aufs neue die organische Welt mit erhöhtem leidenschaftlichen Sinne zu fassen trachten“⁴ (da wir doch sonst Leidenschaft wohl dem Künstler, nicht aber dem Forscher zugestehen), und wundern uns auch nicht mehr, wenn er ein anderes Mal sein Forschen dreist mit dem Dichten vergleicht und vor Verdun, hinter Weinbergsmauern geschützt vor Kugeln, dem Fürsten Reuß, der ihn lieber von Tragödien und Romanen erzählen gehört hätte, mit großer Lebhaftigkeit seine Farbenlehre vortragend[,] bekennt: „denn es ging mir mit diesen Entwicklungen natürlicher Phänomene wie mit Gedichten: ich machte sie nicht, sondern sie machten mich. Das einmal erregte Interesse behauptete sein Recht, die Produktion ging ihren Gang, ohne sich durch Kanonenkugeln und Feuerballen im mindesten stören zu lassen“.⁵ Nichts ist bezeichnender für ihn als dieses: „Die Produktion ging ihren Gang.“ Ob es sich um das Schöne handelt oder um das Wahre, ihm ist immer „Produktion“, er kann beide nur schaffend erfassen. „In Ihrer richtigen Intuition liegt alles“, schreibt Schiller an ihn⁶, und wenn es in demselben Briefe heißt, er sei niemals „in Gefahr“, auf | den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloß sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt (was ja mit der Neigung Goethes, stets vor „aller

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, 8. Band, S. 218.

² Naturwissenschaftliche Schriften, 8. Band, S. 220. Und ebenso 6. Band, S. 361. Ebenso, zu Eckermann (am 27. Januar 1830) Herrn von Martius' „Einbildungskraft“ rühmend: „Im Grunde ist ohne diese hohe Gabe ein wirklich großer Naturforscher gar nicht zu denken.“

³ Naturwissenschaftliche Schriften, 8. Band, S. 218.

⁴ Naturwissenschaftliche Schriften, 8. Band, S. 221.

⁵ Campagne in Frankreich, am 31. August 1792. Ähnlich zu Eckermann (am 24. Februar 1825) über Byron: „Aber alles, was er produzieren mag, gelingt ihm, und man kann wirklich sagen, daß sich bei ihm die Inspiration an die Stelle der Reflexion setzt ... Zu seinen Sachen kam er wie die Weiber zu schönen Kindern; sie denken nicht daran und wissen nicht wie.“

⁶ Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, I, 4, am 23. August 1794.

subjektiven Einmischung“¹ zu warnen, stimmt), so muß er also doch einer anderen Einbildungskraft, als der ungeniale Mensch sie kennt, teilhaft gewesen sein, einer „unwillkürlichen“ und nicht „sich selbst gehorchenden“; aber wem gehorchte sie dann, wer lenkte sie? Wo diese Lenkung ihm fehlte, da hielt er sich zu keinem Urteil befugt: was er nur „durch Nachdenken“ kannte, das meinte er „nur im Allgemeinen“ zu kennen.² Seinem „Nachdenken“ muß, damit es fruchtbar werde, immer erst noch eine höhere Kraft zu Hilfe kommen. Und so bliebe denn in der Tat keine Wahl, als daß wir uns entweder Impulsen überlassen müßten und also der Wahrheit entsagen, um uns bloß von einer Meinung zur anderen hin und her zu wiegen, oder wir hätten Genies zu sein?

Um ihn aber nicht am Ende mißzuverstehen, müssen wir da doch erst fragen, welchen Sinn dieses Wort eigentlich für Goethe hat. Was meint er mit Genie? Worin besteht es ihm? Darüber gibt uns Rudolf Hildebrand Antwort, der treueste Gehilfe Grimms, der im Wörterbuch den Artikel „Genie“³ verfaßt hat. Seine Ausführungen sind in Chamberlains prachtvollem Goethebuch⁴ auf das glücklichste benützt und noch entscheidend ergänzt worden. Hildebrand belauscht das Wort, das erst im achtzehnten Jahrhundert auftritt, aber rasch empor kommt und bald die Herrschaft über die Zeit an sich reißt, von seiner ersten Erscheinung an und verfolgt es durch alle Wechsel seiner Bedeutung, und man weiß nicht, was man an dieser Arbeit mehr bewundern muß: den unheimlichen Fleiß, der das Schrifttum eines Jahrhunderts durchsucht hat, oder das feinste Gehör, das die leisesten Schwankungen der Intonation vernimmt, oder den hohen ordnenden Sinn, der in der verwirrenden

68 Fülle von tausend kleinen Einzelheiten und | abirrenden Zwischenfällen doch das in dem Worte sich entfaltende geheime Gesetz ahnungsvoll erkennt. Es braucht lange, bis es seinen „besonderen und engsten Sinn“ enthüllt und auf den „Menschengeist in seiner höchsten Erscheinung“ zu deuten wagt, „ausgehend vom Gebiete der Dichtung, dann erweitert auf alles Menschenwesen überhaupt“.

¹ Biedermann, „Gespräche“, V, S. 20.

² An Zelter, I, S. 172.

³ Grimms Wörterbuch, 4. Band, 1. Abteilung, 2. Teil.

⁴ Houston Stewart Chamberlain, „Goethe“, S. 650-661.

So schon bei Gellert, auch bei Lessing, dann aber übergreifend, ausschweifend, sich an sich selber berauschend, gar bei Lavater, der in den Fragmenten einmal ausruft: „Genie ist Genius. Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, singt, als wenns ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art diktiert oder angegeben hätte, der hat Genie.“ Hier tritt uns also das Genie entgegen, nicht als etwas, was der Mensch ist, sondern als etwas, was er hat, gleichsam (denn noch heißt es hier vorsichtig „als wenn“) eingegeben oder angegeben vom Genius, von einem Wesen höherer Art. Das ist ein ganz anderer Begriff, als [der,] den Jean Paul später entwickelt, [den] Schlegel und Schopenhauer noch steigern, für die Genies „bestimmte anatomisch-physiologisch ausgezeichnete Individuen“ sind, wie Chamberlain es formuliert, „begabt mit außergewöhnlicher Hirnentfaltung“ und also „dann kurzweg und ein für allemal und in jeder Beziehung Genie“, während bei Lavater sich das Genie bloß auf den Menschen herabsenkt, bloß zu Gaste kommt und also jeden heimsuchen, aber auch wieder verlassen kann. Es kommt in der „genialischen Stunde“, wie Herder in der Kalligone sagt, und wir werden „mitgenialisch mit ihm, fühlen uns seiner Art“. Ja Herder setzt ausdrücklich hinzu: „was irgend durch menschliche Natur genialisch hervorgebracht oder bewirkt werden kann – Wissenschaft und Kunst, Einrichtung oder Handlung –, ist Werk des Genius, der jede Anlage der Menschheit zu erwecken und zu ihrem Zweck zu fördern eben Genius ist ... Idole zu werden, ist weder der Wunsch der Genien, noch ihr Beruf; vollends mit sich, mit dem Werk | eines Einzelnen, das Geschäft 69 des Gesamtgenius beschlossen zu halten, ist ihnen undenkbar: denn es ist eng und eitel und antigenialisch“. In der „Geniezeit“ spuken dann beide Bedeutungen wirr durcheinander, die Lavaters wirkt noch nach und gibt jedem, an dem sich Genie zeigt, eine göttliche Weihe, die Jean Pauls kündigt sich schon an und füllt jeden mit Annaßung. Im neunzehnten Buch von „Dichtung und Wahrheit“ hat Goethe sie mit wohlgelauntem Ärger geschildert: „Nun aber schien auf einmal eine andere Welt aufzugehn: man verlangte Genie vom Arzt, vom Feldherrn, vom Staatsmann und bald von allen Menschen, die sich theoretisch oder praktisch hervorzutun dachten

... Das Wort Genie ward eine allgemeine Losung, und weil man es so oft aussprechen hörte, so dachte man auch, das, was es bedeuten sollte, sei gewöhnlich vorhanden. Da nun aber jedermann Genie vom andern zu fordern berechtigt war, so glaubte er es auch endlich selbst besitzen zu müssen. Es war noch lange hin bis zu der Zeit, wo ausgesprochen werden konnte: daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Tun Gesetz und Regel gibt. Damals manifestierte sich nur, indem es die vorhandenen Gesetze überschritt, die eingeführten Regeln umwarf und sich für grenzenlos erklärte. Daher war es leicht, genialisch zu sein, und nichts natürlicher, als daß der Mißbrauch in Wort und Tat alle geregelten Menschen aufrief, sich einem solchen Unwesen zu widersetzen.“ Dieses „Unwesen“, das er ja selber mitverschuldet, dessen titanischer Vermessenheit er im Prometheus den höchsten künstlerischen Ausdruck gegeben, ist dann gerade durch ihn auch wieder überwunden worden, mit Schiller zusammen. In der Verbindung Goethes und Schillers, legt Hildebrand dar, die ja zunächst „doch auch wieder mit einem genialen Tun der ersten Zeit begann, mit den Xenien, erhob sich ihnen aber zugleich der Geniebegriff zu seiner reinsten Höhe, wie eine Äußerung Goethes zeigt. „Doch
 70 leugne ich nicht, daß wir den Creator Spiritus wohl | zum Freunde haben müssen, wenn wir das nächste Jahr nicht zurück, sondern vorwärts treten wollen“¹, also das Genie wieder als schaffender Geist für sich, auch außer und über dem Menschengeniste gedacht, nicht in diesen mit allen seinen Mängeln aufgehend wie in der Genie-Periode, nicht als unverantwortlicher Gott, sondern als verantwortlicher Vertreter Gottes!“ Und Hildebrand beruft sich auch noch auf den (zuerst 1823 in Kunst und Altertum gedruckten) Satz Goethes: „Der herrliche Kirchengesang *Veni Creator Spiritus* ist ganz eigentlich ein Appell ans Genie.“ (Goethe hat den Kirchengesang übersetzt und in der Handschrift: „Appell ans Genie“ benannt. Loeper weist dazu noch auf einen Brief Goethes an Zelter hin, in dem es heißt: „Gegen Neujahr schüttle auch du dein Füllhorn, damit *Veni creator spiritus* mitten im Winter ein

¹ Goethe an Schiller, am 15. November 1796. Hildebrand im Wörterbuch, 4. Abteilung, I, Teil 2, Spalte 3420 und 3442.

Pfingstfest bereite.“¹) Hier setzt nun Chamberlain ein und zieht noch andere Stellen heran, vor allem die höchst merkwürdige: „Die besten Meister, in ihren glücklichsten Augenblicken, nähern sich der höchsten Kunst, wo die Individualität verschwindet und das, was durchaus recht ist, hervorgebracht wird.“² Chamberlain folgert daraus: „Auf der einen Seite wird also der heilige schaffende Geist angerufen, auf der anderen betont, die Individualität verschwinde, wo ein Höchstes geleistet wird ... Genie bedeutet demnach für ihn nicht eine höchste Potenz der Monade als Monade, sondern ein Durchsichtigwerden der Monade zugunsten eines Höheren. Und zwar gelingt dies nicht allein vermöge der innewohnenden Kraft der betreffenden Monade, vielmehr ist das Empfangen hier das eigentlich Entscheidende, und darum muß sich zu der Kraft die Demut gesellen ... Aus dieser Auffassung Goethes ergibt sich eine Erweiterung und zugleich eine Beschränkung: seine Vorstellung von Genie ist weit umfassender, allgemeiner, schwerer zu umschreiben als diejenige der Romantik; dagegen zieht sie in jedem einzelnen Falle engere Grenzen. Während jene das Genie als physiologisches | Hirnphänomen auffaßt und Schopenhauer es geradezu monstrum 71 nennt, d. h. auf deutsch ‚widernatürliches Ungeheuer‘, sieht Goethe im Genie eine allgemeine kosmische Kraft, einen überall um uns herum schaffenden Gottesseggen, an dem sämtliche geistbegabte Wesen teilhaben, nur daß dieser Segen nicht allerorten deutlich sichtbar hervortritt und es – um Goethes Worte mir anzueignen – ‚eine scharf-zarte Bemerkungsgabe‘ erfordert, ihm, wo er versteckt wirkt, auf die Spur zu kommen. Für Goethe bedeutet eben Genie die Äußerung einer über- und außerpersönlichen Gewalt – nenne man sie Naturkraft oder Gotteskraft –, die der einzelnen Monade sich bedient, insofern sie sich dazu tauglich erweist, und sei sie im übrigen, wie sie wolle; darum kann sich nach seiner Überzeugung Genie in einem Menschen mehr oder weniger bahnbrechen, einseitig und sporadisch, zu unsterblichen Schöpfungstaten heranführend

¹ Loeper in Hempels Ausgabe von Goethes Werken, III, S. 65. Der Brief an Zelter ist vom 26. Oktober 1820.

² Brief an Mannlich vom 6. August 1804.

oder zu bloßen ingeniösen Handlungen, Erfindungen, Einfällen, Beziehungen.“

Aber noch tiefer faßt Chamberlain den Geniebegriff Goethes, noch höher läßt er sich von ihm leiten „Zum Schluß noch eine richtigstellende Aufklärung. Denn hörten wir mehr als einmal von dem unzweideutigen Genie der Natur sprechen, so muß jetzt bemerkt werden, daß hiermit nur eine erste Stufe der Erkenntnis erstiegen wird; auf einer höheren gewinnen wir die Einsicht, daß der creator spiritus zwar in der Natur sich offenbart, nicht aber im eigentlichen Sinne des Wortes ‚Natur‘ ist. Genie ist nicht nur eine überindividuelle, sondern auch eine übernatürliche Kraft, ‚etwas Magisches, das wir weder selbst noch seine Wirkungen einem Begriffe unterordnen können‘. Die Monade, welche diese Kraft vermittelt, weiß nicht, wie es damit zugeht; ‚ich glaube, daß alles, was das Genie als Genie tut, unbewußt geschehe‘; sie dient einer höheren Gewalt. Das ‚durchaus Genialische‘ ist alles, was ‚ohne Vorsatz und Selbstbewußtsein‘ geleistet wird; das Bewußtsein ihres eigenen Tuns, das Vorherrschen
 72 eines richtenden | Eigenwillens lähmt die Monade, schließt sie gegen den creator spiritus ab; darum ‚bleiben treffliche Menschen hinter sich selbst zurück‘, wogegen diejenige begabte Monade, die den Eigenwillen bewältigt, dem einströmenden Genie sich öffnet und infolgedessen ‚über sich selbst hinausgeht‘. Nun aber entsteht der unvermeidliche Konflikt, denn um zu dienen, um zu vermitteln, muß die Monade vom Hause aus und auch durch Ausbildung und Übung außerordentliche Tüchtigkeit besitzen; ist sie nicht leistungsfähig, wie sollte sie einem Höchsten als Gefäß dienen; und so muß diese unbewußt schaffende zugleich ein reges Bewußtsein besitzen; soll die Monade unbewußt Höchstes leisten, so muß sie sich durch bewußte Arbeit dazu fähig gemacht haben. Diese Auffassung Goethes ist – allem genialem Gebaren gegenüber – sehr beachtenswert; er leugnet nicht die angeborenen Gaben, leugnet aber die Fähigkeit irgendeiner Monade ‚heiligen Geist‘ ohne andauernde Arbeit an sich selber zu übermitteln: ‚kein Werk des Genies kann durch Reflexion und ihre nächsten Folgen verbessert, von seinen Fehlern befreit werden; aber das Genie kann sich durch Reflexion und Tat nach und nach dergestalt aufheben, daß es endlich mu-

sterhafte Werke hervorbringt'. Noch im letzten Lebensjahre wollte Goethe einem jungen Dichter dieses Verhältnis auseinanderlegen, verzweifelte aber an dessen Fähigkeit, den subtilen Gedanken zu erfassen, und so besitzen wir nur die ausgestrichenen Worte im Briefkonzept: ‚Das Bewußtsein des Dichters ist eine schöne Sache, aber die wahre Produktionskraft liegt doch am Ende immer im Bewußtlosen und wenn das Talent noch so gebildet ist, – freilich alsdann desto besser‘.“

Die Zitate ließen sich überhäufen. Wo man immer ein Werk Goethes aufschlägt, es dauert nicht lange, bis man seinem Glauben an die „höhere Kraft“, seiner „Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser | Verstand ist“, ¹ begegnen. So 73 sei nur noch eines Gespräches mit Eckermann und einer Weisung der Wanderjahre gedacht, die zusammen Goethes Begriff der Wahrheit ganz ergeben. Dort heißt es: „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemandes Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt er handle aus eigenem Antriebe. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses. Ich sage dies, indem ich erwäge, wie oft ein einziger Gedanke ganzen Jahrhunderten eine andere Gestalt gab, und wie einzelne Menschen durch das, was von ihnen ausging, ihrem Zeitalter ein Gepräge aufdrückten, das noch in nachfolgenden Geschlechtern kenntlich blieb und wohlthätig fortwirkte.“² Und an einer bedeutenden Stelle der Wanderjahre wird mit Entschiedenheit vor jeder „Entfernung“ des Glaubens

¹ Zum Kanzler von Müller am 18. März 1828.

² Zu Eckermann am 11. März 1828.

vom „Überlieferten“ gewarnt: sie sei „höchst gefährlich bei der Unvollständigkeit besonders des eigenen Innern“.¹

Des Menschen eigenes Inneres ist „unvollständig“. Und nimmt es selbst seine sämtlichen Kräfte, Beobachtung, Sammlung, Verstand, Vernunft, Ideenvermögen und Phantasie, zusammen und bildet sie zur höchsten Einheit aus, erhöht die Wissenschaft zur Kunst und macht von beiden umfassenden Gebrauch in der belebenden Tat, es reicht noch immer nicht, des Menschen eigenes Inneres bleibt „unvollständig“. Es wird erst vollständig durch die „Gabe von oben“, durch das „unverhoffte Geschenk von oben“, durch den „göttlichen
74 Einfluß“. Und zur ganzen Wahrheit gelangt der Mensch aus | seinem eigenen Innern nie, sondern nur durch die „höhere Kraft“, durch den „Zug“ von oben, auf „Flügeln“,² nur wenn er „als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung“ dient.

Der Mensch braucht, da er sich, um schließen zu können, zuvor erst noch entschließen muß, einen „Impuls“. Er hat nur die Wahl, diesen Impuls entweder aus seinem Gelüste zu holen oder von Gott. In beiden Fällen empfängt der Mensch Erkenntnis, in keinem gibt er sich sie selbst. Er empfängt sie das eine Mal aus dem eigenen Chaos, das andre Mal von der ewigen Ordnung. Er hat nur die Wahl, von Willkür sich überwältigen zu lassen oder von der Wahrheit. Sankt Dionysius, erzählt Meister Eckehart, fragten seine Jünger, warum Timotheus sie alle an Vollkommenheit überhole. Da antwortete Dionysius: Timotheus ist ein gottempfangender Mensch. Wer darin gut bewandert ist, der überholt alle Menschen. Und ein anderes Mal sagt Meister Eckehart: „Denn sowie Gott den Grund inwendig mit der Wahrheit berührt hat, so stürzt sich das Licht in die Kräfte, und der Mensch kann dann zuweilen mehr, als ihn jemand lehren könnte.“ Und immer wieder lehrt Meister Eckehart, daß der Mensch die Wahrheit „erleiden“, daß Gott „das Wirken übernehmen muß“,

¹ Wanderjahre, 3. Buch, 13. Kapitel.

² Lehrjahre, 6. Buch, Bekenntnisse einer schönen Seele: „Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin ... ein Zug ... ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und ernsthafter ist, als wir nicht vermuten ... Und im kurzen war ich überzeugt, daß mein Geist eine Fähigkeit, sich aufzuschwingen, erhalten habe, die ihm ganz neu war ... Nun hatte ich ... Flügel bekommen.“

der Mensch aber sich stille halten und Gott wirken lassen, denn „dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen“.¹

Goethes Forderung, Wissenschaft als Kunst zu behandeln durch die Tat, zu der aber Genie gehöre, die Gabe von oben, ohne die wir der Wahrheit unfähig bleiben, die höhere Kraft, deren Beistand uns erst den rechten Gebrauch von unserer Vernunft machen läßt, diese Forderung sagt auch nur wieder: dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen. Wir bringen die Wahrheit nicht hervor, wir können sie nur zum Vorschein bringen. Nicht unser Geschöpf ist die Wahrheit, aber wir können ihres werden. Sie muß schon da sein, außer uns, über | uns, ohne uns, vor uns, von aller Ewigkeit her. An uns ist 75 es, daß sie dann auch unser werde. Sie sucht uns, suchen auch wir sie, so finden wir sie. Gott sucht den Menschen, sucht der Mensch auch ihn, so begegnen sie sich: dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen.

Auch Kant hat erkannt: dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen.

Seine Zeit maßte sich an, schon durch die Vernunft allein der ganzen Wahrheit fähig zu sein. Er wies sie zurecht, indem er ihr dartat, daß der Mensch, was er haben muß, von seiner Vernunft allein nicht haben kann, daß er sich aus der Vernunft die Wahrheit nicht geben kann, daß die Vernunft nicht fähig ist, die Wahrheit zu bewirken, sondern nur fähig, erst an der Wahrheit zu wirken, die sie, um dies zu können, also zuvor schon empfangen haben muß. Das ganze dritte Hauptstück des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik handelt davon. Er fand in seiner Zeit eine gottlose Vernunft, diese hat er untersucht, und es ergab sich ihm, daß der Mensch gottlos nicht finden kann, was er sucht. Es ergab sich die Notwendigkeit, nicht gottlos zu sein. Daß einer daraus auch umgekehrt schließen, und wenn die Wahrheit nur in Gott zu finden ist, lieber überhaupt darauf verzichten könnte, die Wahrheit zu suchen, hat sich der besonnene Kant wirklich nicht träumen lassen können. Dazu war dieser geborene Pietist auch seines lebendigen Gottes zu herzenstief gewiß. Aber den Menschen ist nicht zu helfen, sie

¹ „Deutsche Frömmigkeit.“ Eugen Diederichs, Jena 1917, S. 34.

hören aus jeder Wahrheit am liebsten doch immer wieder nur ihren eigenen Irrtum heraus.

Was Kant widerlegt hat, ist der Gott als „ein bloßes Selbstgeschöpf des menschlichen Denkens“, der Gott Spinozas. Das achtzehnte Jahrhundert, eingeklemmt zwischen ererbten Empfindungen, in denen die Wahrheit des alten Glaubens noch ganz unmittelbar lebendig geblieben war, und seinem | vermessenen Wahn, den 76 Glauben nicht mehr zu brauchen und mit der Vernunft allein auszukommen, machte sichs, um sozusagen ohne Gott zu Gott zu kommen, doch gar zu leicht, wenn es sich mit dem „Regressus vom Bedingten zum Unbedingten“ begnügt und so zur Beschwichtigung des Gemüts einen höchst bequemen, nach getaner Arbeit der ersten Bewegung in den Ruhestand versetzten und seither die Menschheit nicht weiter molestierenden Gott erargumentieren zu können glaubt, zum Sonntagsstaat für zärtliche Frauen und fürchtige Kinder. Diesen nur noch geduldeten, zum bloßen Begriff erniedrigten Gott der Rationalisten, die zu feig waren, Gott zu bekennen, weil sie ihn dann bei sich hätten aufnehmen müssen, aber auch zu feig, ihn abzuleugnen, weil sie vor einem so völlig sinnlosen, planlosen, der Willkür jedes Stärkeren preisgegebenen, aller Sicherheit beraubten, aus dem Leeren ins Leere stürzenden, bodenlosen Dasein doch erschrecken, hat Kant dem Jahrhundert ausgetrieben und die Menschheit vor die Wahl gestellt, entweder auf den Gebrauch der Vernunft zu dem, was der Mensch von ihr wissen will, überhaupt ein für allemal zu verzichten oder die Vernunft wieder dort anzuschließen, wo sie erst zu sich kommt, die Vernunft wieder in Gott einzuschalten, an dem erst, von dem aus erst sie sich bewegen kann, in Gott, den die Vernunft erst empfangen, erst in sich ausgetragen haben muß, um durch ihn erst selber dann tätig zu werden, dem sie dienen muß, um das irdische Leben zu beherrschen, indem sie es nach seinem Bilde, zu seiner Ehre, zum Gleichnis seiner ewigen Macht, Herrlichkeit und Gegenwart gestaltet.

In der Kritik der reinen Vernunft ist eine Stelle, wo man unwillkürlich an jenes Gespräch Goethes über den Kammerbühl erinnert wird. Kant tut da dar, daß „das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet“, ihm noch kein zwingendes

scheint. Diesem Begriffe eines höchsten Wesens das „als Urgrund aller Dinge schlechthin | notwendigerweise da sei“, diesem Begriffe, 77 meint er, „kann eine gewisse Gründlichkeit nicht gestritten werden, wenn von Entschließungen die Rede ist, nämlich wenn einmal das Dasein irgendeines notwendigen Wesens zugegeben wird und man darin übereinkommt, daß man seine Partei ergreifen müsse, worin man dasselbe setzen wolle; denn alsdann kann man nicht schicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genötigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität als dem Urquelle der Möglichkeit seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschließen, und wir lieber diese ganze Sache dahingestellt sein ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloß um Beurteilung zu tun ist, wieviel wir von dieser Aufgabe wissen und was wir uns nur zu wissen schmeicheln: dann erscheint obiger Schluß bei weitem nicht so vorteilhafter Gestalt“. ¹ Auch Kant sieht sich also, die Wahrheit suchend, plötzlich an einem Punkt, wo die schließende Vernunft nicht weiter kann, „es sei denn, daß sie sich entschlöße“, wozu nun aber etwas gehört, das uns „treibt, uns zu entschließen“, etwas, das, wie er gleich darauf sagt, „die Unschlüssigkeit der Spekulation durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringt“. Auch er merkt also wie Goethe, daß unsere Vernunft, um über die Wahrheit entscheiden zu können, an sich selbst nicht genug hat, sondern erst noch einen Impuls braucht. Da er nun aber in dem, was Goethe die „Verstandesvernunft“ nennt, und ihrer hilflosen Armseligkeit, so sehr er sie, vielleicht ohne das selbst zu wissen, überwinden will, worauf allein ja sein ganzes vernunftkritisches Unternehmen im Grunde zielt, selber dennoch stecken bleibt und ihm der Ausweg in Goethes Wissenschaft als Kunst, die tätige Wendung zur Gabe von oben, die Flucht zur Inspiration versagt bleibt, so bringt er es nicht weiter, als die Wahrheit aus den moralischen Gesetzen, deren sein glücklicheres Zeitalter noch unmittelbar gewiß war, zu „postulieren“, er bringt | es immer bloß zum hypothetischen Gebrauch der Wahrheit, sie 78

¹ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“. Großherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe im Insel-Verlag zu Leipzig. Der Werke 3. Band, S. 453, 455 und 457.

wird ihm niemals mehr als „ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“, und er muß sich noch immer, wie neunzehn Jahre vor der „Kritik“, zu derselben Entsagung bescheiden, in die damals seine „Demonstration des Daseins Gottes“ ausklang: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere.“¹ Auch er kam in der Erkenntnis bis an das Wort des Meisters Eckehart: dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen. Aber selbst hat er nicht empfangen.

Goethe hat empfangen, da und dort sind seine Werke von der lebendigen Wahrheit berührt, die Wahrheit ist ihnen eingesagt worden (man denke nur etwa an den ganz katholischen Ausdruck der Begegnung von Freiheit und Gnade: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen“). Unverständlich ist dabei nur, daß er von Erkenntnissen, die seine Kunst verkündigt, selbst persönlich keinen Gebrauch macht: die Wanderjahre lehren verzichten, worauf er selbst niemals verzichtet hat, der Schluß des Faust bekennt unseren Glauben, den er selbst gewürdigt, ja bewundert, aber auf sich nicht angewendet hat.² Bei Kant wieder ist es so, daß sich ihm zuweilen das Wort des rechten Glaubens schon aufzudrängen scheint, und doch unterläßt er es auszusprechen. Warum? „Die größten Menschen“, heißt es in Ottiliens Tagebuch einmal, „hängen immer mit ihrem Jahrhundert durch eine Schwachheit zusammen.“ Die Schwachheit ihres Jahrhunderts war sein titanischer Trotz. Das junge Bürgertum, seiner wirtschaftlichen Kraft bewußt, wollte durchaus alles nur sich selbst verdanken. Die Geschichte sollte noch einmal von vorne beginnen, die Welt ein zweites Mal erschaffen werden, eine Welt von des Bürgers Gnaden, in der, damit keiner
 79 sich | beklagen könne, ja schließlich auch für Gott Platz war, aber

¹ Ebenda der Werke 4. Band, S. 232.

² Vgl. Gundolf, „Goethe“, Berlin bei Bondi 1916, S. 729, 763, 781 und 782. Vgl. ferner Konrad Burdachs höchst bedeutenden und insbesondere über Goethes Verhältnis zum Glauben aufschlußreichen Akademievortrag „Faust und Moses“, Berlin 1912, bes. S. 739.

nur für einen, den dieser allmächtige Bürger höchstselbst eingesetzt hätte.

Zu den „größten Menschen“ des Jahrhunderts gehörte Friedrich Heinrich Jacobi nicht, doch war er reiner, inniger und ahnungsvoller als alle. So blieb er auch von ihrer „Schwachheit“ frei. Er hat das Wort des Meisters Eckehart nicht bloß erkannt, er hat es an sich selbst erlebt: „dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen“.

Auch Jacobi fand, daß die menschliche Vernunft, von Gott losgesagt und bloß auf das Vermögen ihrer eigenen Kraft angewiesen, immer an einen Punkt gelangt, wo sie nicht weiter kann, sondern um zu schließen, sich erst entschließen muß und dazu einen Impuls braucht. In seinem Gespräch mit Lessing, einem Dialog, der an Anmut und Würde, Freiheit und Laune, geistiger Leidenschaft und heller Heiterkeit die Platonischen fast erreicht, beschwört er den Freund, der sich den Sprung zu Gott nicht zumuten will: „Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst!“¹ Hier ists ausgesprochen: es gibt eine „elastische Stelle“, die zur Wahrheit „fortschwingt“, aber freilich nur den, der auf sie tritt, der Mensch muß selber hintreten, er muß „treten wollen“. Und so bekennt er ein andres Mal: „Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre.“ Und wieder: „Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist Glaube.“ Und: „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen?“ Und wieder: „Nicht weise, nicht | tugendhaft, 80 nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden und sich bewegen; organisiert sein und sich organisieren. Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu

¹ Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausgegeben von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther und Reichard, Band 6: „Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn“, herausgegeben von Heinrich Scholz, S. 91.

ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinde, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne – und besser!“ Und nochmals: „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es gibt einen Frieden Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe. Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen, Lebendigem sich zu erkennen geben, nur – durch erregte Liebe.“¹ Keiner der „größten Menschen“ des Jahrhunderts hat sich gewaltiger zur Wahrheit bekannt, hat sie kindlicher erfühlt als der sanfte Freund der Fürstin von Gallitzyn, Es ist zuweilen fast, als tönte Pascals eherne Stimme hier wieder: „Il n’y a rien sur la terre qui ne montre, ou la misère de l’homme, ou la miséricorde de Dieu; ou l’impuissance de l’homme sans Dieu, ou la puissance de l’homme avec Dieu. . . . Non seulement nous ne connoissons Dieu que par Jesus-Christ, mais nous ne nous connoissons nous-mêmes que par Jesus-Christ. Nous ne connoissons la vie, la mort que par Jesus-Christ. Hors de Jesus-Christ, nous ne savons ce que c’est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes.“²

Weder allein noch mit andern, weder durch die Vernunft noch durch irgendeine andere Seelenkraft noch durch alle zusammen ist der Mensch aus sich der ganzen Wahrheit mächtig. Seine Sehnsucht bleibt unerfüllt ohne Hilfe von oben. Dieser muß er erst gewiß sein, um überhaupt seine Vernunft richtig gebrauchen zu können.

- 81 Die menschliche | Vernunft setzt, um ihr Geschäft beginnen zu können, die Gnade schon voraus. Das hat Goethe bekannt, wenn er zur Wissenschaft „Genie“ fordert. Das hat er den Freunden immer wieder verkündet, am schönsten vielleicht in jenen feierlichen Frühlingstunden zu Dornburg am 29. April 1818, in seinen lichtgrauen Mantel gehüllt, bald bei den ersten Blüten des jungen Jahres verweilend, bald Steine mit seinem Hammer prüfend, einer geisterhaften Erscheinung gleich, er nannte sich da selbst den alten Merlin. „Mit

¹ Ebenda S. 52, 180, 168 und 171.

² Pascal, Pensées, Art. XX und XXII.

jeder neuen Äußerung“, erzählt der Kanzler Müller,¹ „nahm sein ganzes Wesen etwas Feierlicheres an, ich möchte sagen, etwas Prophetisches. Dichtung und Wahrheit verschmolzen sich ineinander, und die höhere Ruhe des Weisen leuchtete aus seinen Zügen. Dabei war er kindlich, mild und teilnehmend, weit geduldiger als sonst in Beantwortung unserer Fragen und Einwürfe, und seine Gedanken schienen wie in einem reinen ungetrübten Äther gleichsam auf und nieder zu wogen.“ Und wo weilten in dieser gesegneten Stunde seine Gedanken? Der Kanzler berichtet: „Er, dem über die heiligsten und wichtigsten Anliegen der Menschheit so selten ein entschiedenes Wort abzugewinnen ist, sprach diesmal über Religion, sittliche Ausbildung und letzten Zweck der Staatsanstalten mit einer Klarheit und Wärme, wie wir sie noch nie an ihm im gleichen Grade gefunden hatten. Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben, sagte er, ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und aber tausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehndend zum Himmel auf, der sich in unermessenen Räumen über ihn wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, daß er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermöchten. In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekannten | 82 Ziele; es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens, das zarte Band zwischen Poesie und Wirklichkeit.“

Der „Hebel unseres Forschens und Sinnens“ wird hier der Glaube genannt, und dies läßt uns Goethes höchst seltsames Verhältnis zu Gott erst recht verstehen. Er hätte sich lieber ohne Gott beholfen, er trotzte Gott. Aber er hat Gott dennoch nicht entbehren können. Ohne Gott zu suchen, fand er ihn. Er suchte sich, da fand er Gott: er fand, daß wir nur in Gott uns selber finden. Es ging ihm wie der heiligen Teresa, zu der Gott sprach: Mich findest du nur in dir, dich findest du nur in mir! Er hat die Wahrheit wollen, so kam er um Gott nicht herum, der die Wahrheit ist. Er hat erkannt, daß wir

¹ Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller. Cotta 1898, S. 30-33.

uns die Wahrheit nicht nehmen können, daß sie sich uns geben muß. Wir müssen glauben, wenn wir erkennen wollen, weil der Glaube der Hebel unserer Erkenntnis ist. Um nicht auf den Gebrauch seiner Vernunft, der der Glaube für ihre Bewegung, Entscheidung und Bestimmung unentbehrlich war, verzichten zu müssen, hat er sich unwillig zum Glauben bequemt. Er wollte nicht glauben, er wollte wissen, und nur als ein unentbehrliches Mittel zum Wissen nahm er schließlich, als alle anderen ihm versagten, sogar den Glauben hin. Der Glaube war ihm ein intellektuelles Bedürfnis. Er sah sich genötigt zu glauben, als er gewahr wurde, daß nur, wer zum Intellekt auch noch den Glauben hat, erst vom Intellekt etwas hat, da der Intellekt erst an den Glauben angeschlossen richtig funktioniert. Er konnte den Glauben nicht entbehren, weil er die Gabe von oben nicht entbehren konnte, die nur der Glaube bringt. Und so lehrt uns jenes Wort von dem Glauben als dem Hebel unseres Forschens und Sinnens auch den berühmten Satz im Westöstlichen Diwan erst verstehen: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch
 83 wolle, sind glänzend, | herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“ Und so verstehen wir auch erst, was er meint, wenn er, der sich zuzeiten als Spinozist, als dezidiierter Nichtchrist gefiel, die Menschwerdung Christi einmal „die große, den Menschen unentbehrliche Wahrheit“¹ nennt: sie war ihm unentbehrlich, weil er an sich erfahren hatte, daß der Mensch erst im Glauben an sie der Gabe von oben, der Gnade teilhaft wird, ohne die keiner Wissenschaft und Kunst erreichen kann, die Gnade, die der „Hebel“ der menschlichen Vernunft ist. Und auch, was

¹ Dichtung und Wahrheit, 2. Teil, 8. Buch.

Burdach¹ den „tiefsinnigsten Begriff Goethes“ genannt hat, jenes geheimnisvolle Wort der Disputation im Faust vom „schaffenden Spiegel“,² verstehen wir jetzt vielleicht erst recht: unsere Vernunft hat selber bloß die Kraft, die sinnliche Welt abzuspiegeln, selbst ist sie bloß ein Spiegel, aufnehmend und wiedergebend, aber einer, der dazu, von der Gnade berührt, auch noch „schaffend“ werden kann. Das mag uns auch erklären, warum Goethe persönlich ungläubig blieb, auch noch als er längst ein gläubiger Forscher, ein gläubiger Künstler geworden war: zu Wissenschaft und Kunst fand er den Glauben unentbehrlich; um zum „schaffenden Spiegel“ zu werden, hat er forschend und dichtend glauben gelernt, übrigens aber im täglichen Leben es, als geborener Pragmatist und immer „versatilen“ Stimmungen heiter zugetan, bei dem bequemen Titanismus der Geniezeit bewenden lassen. Er deutet das selber gelegentlich an, in den „Noten und Abhandlungen“ zum Westöstlichen Diwan, indem er, von Mahomet sprechend, der „heftig behaupte und beteuert“, kein Poet, sondern Prophet zu sein, nach dem Unterschied zwischen Poeten und Propheten fragt und nun fortfährt: „Beide sind von einem Gott ergriffen | und befeuert, der Poet aber vergeudet die ihm verliehene Gabe im Genuß, um Genuß hervorzubringen, Ehre durch das Hervorgebrachte zu erlangen, allenfalls ein bequemes Leben. Alle übrigen Zwecke versäumt er, sucht mannigfaltig zu sein, sich in Gesinnung und Darstellung grenzenlos zu zeigen.“ Ein Eingeständnis, an dem jedes einzelne Wort höchst merkwürdig ist: er bekennet, daß es Gott ist, der den Dichter ergreift und befeuert, der ihm die Gabe verleiht, er bekennet aber zugleich auch, daß der Dichter die Gabe Gottes bloß an Irdisches wendet, an Genuß, und zögert nicht auszusprechen, daß er sie damit „vergeudet“ und daß es noch andere Zwecke gibt, aber diese „versäume“ der Dichter. Vielleicht wirken die Wanderjahre und der Schluß des zweiten Faust mit so tief ergreifender und rührender Gewalt auf uns, weil sie ein letzter ungeheurer Versuch Goethes sind, über sich zu kommen, nichts mehr zu vergeuden, zu versäumen und doch noch der immer

84

¹ Konrad Burdach, „Deutsche Renaissance“, Verlag Ernst Siegfried Mittler, Berlin 1916, S. 94.

² Ausgabe des Insel-Verlages, S. 493 (Paralipomena, Zum ersten Teil, Auditorium).

anklopfenden Gnade würdig, doch noch aus dem Poeten ein Prophet zu werden.

Wenn Goethe den Glauben den „Hebel unseres Forschens und Sinnens“ nennt, so ist das ganz kantisch gesprochen. Im dritten Hauptstück des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik, in dem Abschnitt, der „von dem Ideal überhaupt“ handelt, heißt es: „So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein andres Richtmaß unsrer Handlungen als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffes von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.“¹ |

Hebel unsres Forschens oder Richtmaß der Vernunft, der Glaube gilt unsren großen Denkern für unentbehrlich, der Glaube macht uns zum „schaffenden Spiegel“, der Glaube läßt uns unser höchstes Schaffen empfangen. Er ist konstitutiv für unsere Vernunft. Erst an ihm, erst von ihm aus, erst durch ihn kommt sie zur Kraft und wird wirksam. So verstehen wir jetzt auch, wie Goethe geradezu sagen konnte: „Die Menschen sind nur so lange produktiv, als sie religiös sind.“² Es ist der Glaube, der allein sie produktiv

¹ Immanuel Kants sämtliche Werke, der Ausgabe des Insel-Verlags 3. Band, S. 443. Das Vaticanum lehrt: „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse . . . attamen placuisse eius sapientiae et bonitati alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare . . . Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.“ Denzinger 1785, 1786, vgl. 1799. Ich muß wohl nicht erst versichern, daß ich mich zur Lehre des Vaticanum bekenne, nicht zu den Meinungen Goethes und Kants.

² Zu Riemer am 26. März 1814.

macht. Es ist der Glaube, durch den allein unser Wissen erst zur Wissenschaft wird. Wissenschaft setzt den Glauben schon voraus. Sie wird durch ihn erst möglich. Nur durch das Tor des Glaubens geht unsre Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit ein. Wissenschaft ist unseren großen Denkern Offenbarung, von Gott eingegeben, von der menschlichen Vernunft angenommen und ausgetragen. Wer seine Vernunft gebrauchen will, gewahrt, daß er dazu den Glauben braucht. Damit sie „produktiv“ werde, muß er erst „religiös“ sein. Läßt er im Glauben nach, so läßt ihre Kraft ab, sie fängt zu flackern an, schwindet und erlischt, die Füllung ist verzehrt. Goethe wußte nicht, daß er damit nur einen augustinischen Gedanken aussprach. Augustinus sagt: „Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus.“¹ Und ebenso dann Anselm von Canterbury: „Neque enim quaero intellegere ut credam; sed credo ut intellegam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intellegam.“² Mit dieser Erkenntnis, daß der Mensch, um überhaupt ganz erkennen zu können, erst schon glauben muß, und daß die Vernunft, um von sich vollen Gebrauch zu machen, erst die richtende, bewegende, nachfüllende Kraft des Glaubens braucht, beginnt die christliche Wissenschaft, und an ebenderselben Erkenntnis landet Goethes wie Kants leidvoll rastloser Drang nach einer Wissenschaft der ganzen Wahrheit.

Selbstbetrachtung ergibt dem Menschen: ein unstillbares Verlangen nach Wahrheit, das Vertrauen, sie sei seiner Ver|nunft er- 86 reichbar, aber, sobald er sich dieser Vernunft nun bedient, ihr Unvermögen, aus eigener Kraft mit Sicherheit zu schließen, also die Notwendigkeit, frei zwischen Gegensätzen zu wählen, und damit die Notwendigkeit von Impulsen, die seine Wahl bestimmen sollen, oder die Notwendigkeit noch höherer, alle jene Gegensätze versammelnder und ihren Widerspruch ausgleichender, eintönender Sätze, jedenfalls die Notwendigkeit einer Nachhilfe, einer Beisteuer, einer Zutat von außen, deren Wesen und Wirken er sich freilich zunächst gar nicht erklären kann, auf die aber doch mit aller Sicherheit zu rechnen eben die Zuversicht jenes nicht zu beschwichtigenden und

¹ Migne 35, 1690.

² Proslogion 1. Migne 158, 227 B. C.

in allen Enttäuschungen immer nur noch wachsenden ungestümen Verlangens ihn zwingt. Selbstbetrachtung sagt dem Menschen, daß sein Verlangen nach voller Wahrheit unheilbar ist, aber auch, daß es unerfüllt bleibt, daß ihm die Kraft fehlt, sich der ganzen Wahrheit zu bemächtigen, und daß ihm den Teil von ihr, nach dem er eben greift, im nächsten Augenblick schon wieder ein anderer Teil davon aus der Hand schlägt. Selbstbetrachtung läßt den Menschen verzweifeln, es sei denn, daß er sich ermutigt, auf Hilfe von außen zu hoffen. Daß uns unsre Natur nötigt, uns eine Bestimmung anzumaßen, die wir selbst aus eigener Kraft nicht erfüllen können, zu der uns also erst verholten werden muß, das ist unser Problem. Es gehört nun auch zu den Maximen Goethes, immer „das Problem in ein Postulat zu verwandeln“.¹ Aus der Not eine Tugend machen nennt man das; dabei wird Tugend im höchsten Sinne verstanden: als Kraft, als Tapferkeit. Aus der Not sich Mut holen, Mut eben zu dem, was not tut. Not in ein Gebot verwandeln und das Gebot in Tat. Hier erinnern wir uns wieder des Goetheschen Begriffs einer Wissenschaft, die „getan“ werden muß. Haben wir Erkenntnis not und genügen selber mit unserer eigenen Kraft dazu nicht, ist uns zum vollen Gebrauche der Vernunft erst noch eine Hilfe von außen,

87 eine Gabe von oben, die | Gnade not; fühlen wir uns zur Wahrheit bestimmt, aber unfähig, sie selbst uns ganz zu schaffen, es sei denn, wir empfangen sie, so bleibt uns nichts übrig, als das Problem in ein Postulat zu verwandeln, tätig zu fordern, was wir nicht entbehren können, wenn wir nicht unsere Natur verleugnen wollen, und also uns zur Gnade zu bereiten, indem wir glauben. Es bleibt uns nur die Wahl, entweder der edelsten menschlichen Leidenschaft zu entsagen und auf die ganze Wahrheit, ja auf den wesentlichen Gebrauch unserer Vernunft zu verzichten oder zu glauben an einen lebendigen Gott, der den Heiligen Geist mit der himmlischen Gnade zu den Seinigen schickt, Licht in ihre Finsternis, ihren Herzen die Liebe bringt und ihrer Schwäche Kraft, ihrem gläubigen Verlangen den Frieden gibt. Glaube ist ein Postulat unsrer Vernunft. Wir wissen gar nicht den vollen Gebrauch von ihr zu machen, solange wir nicht glauben. Der Glaube hat es gar nicht nötig, sich erst, wie man

¹ An Zelter am 9. August 1828.

zuweilen sagen hört, mit der Wissenschaft zu „versöhnen“. Es gibt gar keine ohne ihn. Sie wird ja durch ihn überhaupt erst vor dem Irrtum sicher. Der Glaube macht den Menschen erst der ganzen Wahrheit mächtig. „Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.“¹

Goethe hat einmal eine Art Hierarchie der Forscher entworfen.² Sie beginnt unten mit den „Nutzenden, Nutzen Suchenden, Fordernenden“, die „das Praktische ergreifen“. Es folgen die „Wißbegierigen“, auch diese kommen noch mit dem klaren „Verstande“ oder wie er ein anderes Mal sagt mit der „Verstandesvernunft“³ aus, die nun aber auf der noch höheren Stufe der „Anschauenden“ nicht mehr genügt, die schon „die produktive Einbildungskraft zu Hilfe rufen müssen“. Und über ihnen thronen die „Umfassenden, die man in | 88 einem stolzem Sinne die Erschaffenden nennen könnte“. Das Wort ist gut gewählt: die Wahrheit muß „umfaßt“ werden, und das ist es gerade, was der Vernunft versagt bleibt, solange sie sich bloß auf sich selbst angewiesen sieht. Denn aus eigener Kraft vermag sie über keinen Widerspruch hinweg zu kommen, sie kann immer nur einen Teil der Wahrheit ergreifen, niemals aber zugleich auch das Gegenteil, das doch ebenso zur Wahrheit gehört.⁴ Die Vernunft steht immer vor einem Entweder-Oder, ihre Natur nötigt sie zu wählen, sie muß sich entscheiden, und indem sie wählt, indem sie sich entscheidet, hat sie schon nicht mehr die ganze Wahrheit, ein Teil der Wahrheit ist damit schon ausgeschieden. Die Vernunft hat das an sich, daß sie zu keiner Wahrheit Ja sagen kann, ohne zugleich einer anderen Wahrheit Nein zu sagen, und so bleibt ihr immer wieder bloß ein Stück der Wahrheit in der Hand. Über uns aber ist verhängt, nicht ruhen zu können, bis wir die ganze Wahrheit haben: die *coincidentia oppositorum*, in der alles bejaht und nichts

¹ Vaticanum, Denzinger 1799, vgl. ebenda I d und I e.

² Naturwissenschaftliche Schriften, Band 6, S. 301ff.

³ Ebenda, Band 11, S 75.

⁴ Darüber mehr bei Nicolaus Cusanus[:] Opera, Band I, S. 1 ff.: „De Docta ignorantia“.

verneint wird, in der nur noch Licht und keine Finsternis mehr ist, in die auch der Widerspruch kräftig einstimmt. Solcher Umfassung ist unsre Vernunft aus sich selbst unfähig. Sie kommt aus sich selbst immer am Ende bloß zur Einsicht, ihr eigenes tiefstes Verlangen selber nicht erfüllen zu können. Sie kommt aus sich selbst immer nur am Ende zur Einsicht, daß entweder alles, was sie sinnt, sinnlos ist und zur Ohnmacht verdammt bleibt oder ihr von oben geholfen werden muß. Zwischen völliger Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens und dem Glauben muß sie wählen. Wählt sie diesen, so wird sie bald eine tiefe Veränderung ihres Wesens gewahr: sie fühlt sich zum erstenmal sicher, sie schaut; die bloße Verstandesvernunft ist zur Gnadenvernunft geworden, und wo jene stets in Stücken steckenblieb, tut sich dieser die Ewigkeit auf.

Selbstbetrachtung bringt den Menschen ja zunächst bloß da-
89 hin, es als sein eigentliches Problem zu begreifen, daß das | tiefste Verlangen der menschlichen Vernunft, ihr Verlangen nach voller Wahrheit, ohne Hilfe von oben unerfüllt bleibt, und also zu versuchen, ob sich dieses Problem in ein Postulat verwandeln läßt: aus der Notwendigkeit dieser Hilfe von oben auf ihre Gewißheit zu schließen, an die Hilfe von oben zu glauben, auf sie zu hoffen und um sie zu bitten, freilich zunächst noch ohne Gewähr dafür, daß seine Forderung auch erfüllt, sein Glaube bestätigt, sein Gebet erhört wird. Genau so weit sehen wir die Griechen gelangen. Diesen natürlichsten Menschen ist der Drang nach Wahrheit angeboren, ja sie meinen, daß sie bloß die Hand auszustrecken haben, um die Wahrheit von jedem Baume zu brechen. Wo sie nur ein Phänomen ergreifen oder gar einen Reigen von Phänomenen, frohlocken sie, als wärs schon das Geheimnis selbst. Ihr Zutrauen zu den Sinnen ist herrlich, ihre Lust am Sehen, Hören, Tasten unerschöpflich, ihren spähenden Augen, ihren lauschenden Ohren, ihren spürenden Fingern wird alles gleich zum beglückenden Ereignis, sie wundern sich unablässig, ewige Kinder und geborene Dichter, und vielleicht kein anderes Volk auf der Erde hat jemals in allen Erscheinungen so lebendig Gott gefühlt, der ihnen nur freilich, weil ihrer heitersten Sinnlichkeit die Kraft der Besinnung, wenn auch nicht fehlte, so

doch nicht nachkam, die längste Zeit immer an der Erscheinung selbst haften blieb, so daß sie sich denn an einer wahren Übervölkerung mit Göttern gar nicht genug tun konnten. Da tritt ein Mann unter ihnen auf, den, wie er selbst sagt, das Erstaunen zum Philosophen macht: Plato hat in den Erscheinungen die Zeichen einer anderen Welt erblickt. Er ist der erste, der Gott, den die anderen schon überall gefunden zu haben glaubten, nun erst zu suchen beginnt. Er ist der erste, der nach Gott fragt weil er fühlt, daß er Gott braucht: er will denken und kann es nur in Gott, er ahnt die Denknotwendigkeit der Gnade. Er ist der erste, der von den ungenügenden Sinnen weg ins Innere der eigenen Brust zieht, | um hier die Fülle des Wahren, Schönen, Guten zu gewahren, 90
 wovon ihm aller Augenschein bloß ein trüber Abglanz ist. Indem er sich gegen die Sophisten wendet, steht die menschliche Vernunft zum erstenmal am Scheidewege. Die Sophisten wissen, daß die Vernunft aus sich allein der vollen Wahrheit nicht fähig ist, und so beschließen sie, auf sie zu verzichten. Auch Plato weiß, daß die Vernunft aus sich allein der vollen Wahrheit nicht fähig ist, nur folgert er anders daraus, denn er weiß noch mehr, er weiß, daß, wer der Wahrheit dennoch nicht entsagt, wer sich nicht abschrecken läßt, wer nicht an ihr verzagt, weil seine Begierde stärker ist als alle Gefahr, daß der Verwegene, der Tapfere, der *θυμοειδής* mit dieser uns genügenden Vernunft dennoch zur Wahrheit kommt, weil ihm auf einmal die Wahrheit selbst entgegenkommt: er fände sie nie, doch sie findet ihn, er kann nicht empor, da senkt sie sich herab. Plato weiß wieder, was die Griechen gleich anfangs wußten, die Sophisten aber nicht mehr: daß Wahrheit ist. Und die Lehre der Sophisten, daß sie der menschlichen Vernunft nicht erreichbar ist, macht ihn daran nicht irre. Er glaubt an die Wahrheit, und wenn seine Vernunft sie nicht erreichen wird, so hofft er, daß die Wahrheit ihn erreichen wird. Er weiß, daß der Mensch sich die Wahrheit nicht schaffen kann, aber er ahnt, daß er die Wahrheit empfangen kann. Er ahnt, daß Erkenntnis zugleich ein Tun, aber auch ein Erleiden ist: wir müssen uns ausstrecken nach der ewigen Wahrheit, gewärtig, daß sie selbst sich uns mitteile. Und so gibt er der Menschheit den Glauben an die Wahrheit, den Mut zur

Wahrheit, die Hoffnung auf Wahrheit wieder, und sie lebt seit ihm in Erwartung, daß die Wahrheit kommen wird. Dem Aristoteles merkt man es an, daß seine Zeit in Erwartung der Wahrheit ist: für ihren Empfang scheint er alles zu rüsten. Einen „baumeisterlichen“¹ Mann hat ihn Goethe genannt, und das ist er: alle Vergangenheit

91 trägt er von allen Seiten herbei, Stein um Stein in allen Maßen, | und bringt selber nun noch eine Kraft des Ordners, des Fügens, des Zurichtens, Einrichtens und Aufrichtens, des Anpassens, des Verbindens dazu, die die Menschheit bisher nicht kannte. Er kann nichts, was nicht schon vor ihm irgendeiner gekonnt hätte, aber er kann alles zusammen, wovon bisher jedes immer nur einzeln gekonnt worden war. Alle Sinneskräfte verbinden sich in ihm mit allen Seelenkräften, keine tritt vor, andre verdrängend, jede steht am rechten Platz und gönnt ihn auch der andren, keine seiner Gaben übertragt, er hat von jeder das rechte Maß, er macht von jeder den rechten Gebrauch, er ist ein vollständiger Mensch von der besten Mischung. So versammelt er ein ungeheures Wissen, dem, um zur Wissenschaft zu werden, zu jener Wissenschaft im höchsten Sinne, zu Goethes Wissenschaft als Kunst nur noch irgendein alles erst belebender, begeistender, beseelender Hauch fehlt, ein Sonnenstrahl von der fruchtenden Liebeskraft Platos.

Den Griechen folgen die Römer, ein nur von sich erfülltes, in sich eingeschlossenes, um sich kreisendes und also, da doch jede Begabung immer Abwendung von sich, Selbstentäußerung, Hingebung, Öffnung, Ausströmung ist, ein unbegabtes, ein verstocktes, ein trockenes, ein leerstehendes, ein fruchtloses Volk, selbstgewiß, aber auf die Gaben der anderen angewiesen und also zum Herrschen über andre genötigt, das einen ungeheuren Aufwand mit sich macht, aber unschöpferisch bleibt (den einen schöpferischen Mann, den es hervorbringt, das Wunder Caesar, wirft es wie eine Schande von sich ab), eine Episode bleibt, freilich in einem Riesenformat.

Und es folgt – Gott, wird selber Mensch, opfert sich, rechtfertigt die Menschheit, stellt sie nicht bloß wieder her, sondern nimmt sie zum Kind an, schickt ihr den Heiligen Geist und bleibt in ihr: zu den natürlichen Gaben des Menschen tritt die göttliche

¹ Naturwissenschaftliche Schriften, Band 3, S. 141.

Gnade, fortan jedem, der glaubt und sie will und in der Kirche sucht, erreichbar. Es ist ein ungeheures Erlebnis, vor dem alles verschwindet was die Menschheit bisher | erlebt hat. Sie beginnt 92 noch einmal wieder von vorne, jetzt ist ihr doch erst der Sinn des Daseins kund, und sie weiß jetzt, daß sie diesen Sinn erfüllen kann. Ihn soll sie hüten, die frohe Botschaft verbreiten, ihr ganzes Leben in den Dienst Gottes stellen. Nur eins ist not. Wem es fehlt, dem hilft alle irdische Weisheit nichts; wer es hat, der braucht sie nicht. Und wie der Mensch, nach Görres' Wort, immer wieder entweder vor Augenschein das Geheimnis oder aber über der unsichtbaren die sichtbare Welt vergißt, bricht jetzt eine Zeit an, die vor innerer Seligkeit blind für den äußeren Glanz der Erscheinungen wird. Aber die Kirche weiß, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist, in die der Herr den Menschen zur Prüfung, zur Übung, zur Heiligung gesetzt hat. Und so lenkt ihn die Kirche mit sanfter Macht wieder zur lieben Erde zurück, als einer Schule des Gehorsams, der Demut und des Opfersinns, und stellt das irdische Leben wieder her, aber freilich jetzt mit der Richtung zum Himmel, als Aufgabe, Pflicht und Thema, woran jeder seinen Sinn offenbaren mag, auf daß ihm danach Verdienst oder Schuld zugemessen werde, als ein Leben in der Welt, aber nicht von der Welt, in allem immer von Gott aus und wieder auf Gott zu, wieder zu Gott ein. Still stellt die Kirche die geborstene Menschheit wieder her, aber sie stellt sie jetzt unter das Kreuz. Versunkene Schönheit, versunkene Weisheit holt sie wieder aus dem Schutt hervor, als Zeugnis Gottes und zur Ehre Gottes. Sie hebt den Schatz der alten Zeit und bringt ihn Gott dar, und Gott nimmt ihn an, und Gott erwidert die Gabe, da wird sie nun licht; der Schatz fängt zu glühen und zu leben und zu blühen an, der alte Schatz wird neu, das Planlose sinnvoll, Sehnsucht zur Erfüllung: Wissen zur Wissenschaft.

Goethe sagt einmal: „Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströ|mungen, bald in 93 einzelnen Stimmen, in einzelnen Chören, bald fugenweise, bald in einem herrlichen Vollgesang vernehmen. Freilich müßte man mit

reinem, frischem Ohre hinlauschen und jedem Vorurteil selbstsüchtiger Parteilichkeit, mehr vielleicht als dem Menschen möglich ist, entsagen.“¹ Goethe war freilich, wenn auch unwissentlich, selber in solchem „Vorurteil“ befangen, auch für ihn, wie für sein ganzes Jahrhundert, blieb das Mittelalter eine finstere, verworrene Zeit, in der das Werk der Alten vergessen, alle Verbindung mit der Vergangenheit zerrissen, jener herrliche Lobgesang der Menschheit verstummt war. Wir wissen jetzt, daß er niemals heller, freudiger, inniger, zärtlicher, aber zugleich auch stürmischer, stolzer und gewaltiger erklang als aus dem Munde der gottestrunkenen Christenheit. Und wir wissen jetzt auch, daß das Mittelalter nirgends mit der Antike gewaltsam bricht, niemals sich anmaßt (wie später die vermessene Menschheit Rousseaus), die Vergangenheit auszustreichen und alle Geschichte zu verleugnen, sondern daß es, so zart als klug, überall das Herkommen schont, an die Gewohnheit anknüpft, überliefertes aufnimmt, das Alte sammelt, seinen Geist bewahrt, nichts verliert und nur alles der neuen Erkenntnis einzufügen, an ihr auszubilden und in ihr erst zu bewähren sucht. Troeltsch² (dem, mit Kaerst, das Verdienst zukommt, den lebendigen Zusammenhang des Mittelalters mit dem antiken Geist aufgezeigt zu haben, mit solcher Leidenschaft freilich, daß er, wie das schon Entdeckern in der ersten Freude leicht begegnet, schließlich überall nur noch Nachwirkungen der Antike sieht und darüber zum Beispiel an Augustinus fast zuweilen den Christen übersieht) sagt geradezu: „Man kann das Mittelalter eine fortgesetzte Renaissance der Antike nennen, indem es sich geistig durch immer stärkere Zufuhr und immer stärkere Ausnützung antiker Literatur entwickelte.“ Alle die Stücke, Teile, Brüche der Wahrheit, die nur jemals irgendeines der alten Völker

94 erahnt, erträumt, erlauscht, erschwärmt, | erhofft, mit den Sinnen oder mit dem Herzen oder mit der Vernunft erhascht, sich erdichtet oder sich errechnet hatte, jüdische wie heidnische, später dann auch

¹ Ebenda, Band 3, S. 132.

² Ernst Troeltsch, „Renaissance und Reformation“ in „Historische Zeitschrift“, 110. Band, S. 542. Troeltsch, „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter“, München 1915. – J. Kaerst, „Studien zur Entwicklung und Bedeutung der universalgeschichtlichen Anschauung“ in „Historische Zeitschrift“ 106^e, und 111. Band, besonders in diesem S. 266, 300. Vgl. Kaerst, „Geschichte des hellenistischen Zeitalters“.

noch arabische Tradition, den Gedankenzug der ganzen Menschheit versammelt es, und nun gerät er erst in Fluß, eins schließt sich nun zum andern, paßt sich an, ordnet sich ein, nichts bleibt ungenützt, die ganze Masse bewegt sich, belebt sich, gliedert sich, und siehe, was bisher toter Buchstabe war, erhält, ins lebendige Wort eingefügt, nun erst Wirkung, Sinn und Bedeutung. Niemals zuvor und niemals nachher hat die Menschheit allem Geiste mit solcher Macht Ja gesagt, niemals hat sie noch in Synthesen von solcher Weite, so furchtbarer Spannung, so verwegener Schwingung geschwelgt, niemals sich solcher Umfassungen so gelassen erkühnt, niemals Gewalt und Zartheit, Empfindung und Berechnung, Freiheit und Notwendigkeit so wohlgemut vereint, Himmel und Erde berühren sich, die ganze Schöpfung scheint versöhnt, die *Coincidentia oppositorum*, hier ist sie getan, die Menschheit hat einen ungeheuren Schritt gemacht, gleichsam als öffnete sich der liebe kleine Niketempel der Akropolis, und sie träte nun in einen unendlichen gotischen Dom: aus der holdesten Täuschung eines vergänglichen Augenblicks in alle Höhen und alle Tiefen der ganzen Ewigkeit. Wie kann sie das wagen? Wer gibt ihr die Kraft, wer haucht ihr den Mut ein? Was ist mit ihr geschehen? Wer hat sie verwandelt?

Es ist ihr geschehen, daß ihr Gebet erhört wurde. Der Psalmist: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam*.¹ Und das Licht ist ausgeschiedt, und die Wahrheit ist dem Menschen zugesagt worden. Erkenntnis gleicht ja dem Sehen. Indem wir etwas erblicken, handeln und leiden wir zugleich. Unser Auge muß es tätig ergreifen, aber was es ergreifen soll, muß es erst empfangen haben. „Das Auge“, sagt Goethe², „hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, | das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.“ Das Auge bringt uns nur, was wir erblicken: es erschafft es nicht, es holt und formt es nur. Wenn wir das Auge schließen und uns nun bloß seiner eigenen Kraft überlassen, bringt es auch Funken und Farben hervor, denen wir aber nicht trauen;

¹ Ps, 42, 3.

² Naturwissenschaftliche Schriften, Band I, S. XXXI.

wir wissen, daß sie trügen. Unsere Vernunft gleicht unserem Auge. Damit wir erkennen, muß auch sie zugleich handeln und leiden. Sie muß tätig nach der Wahrheit greifen, die sie nun aber nicht ergreifen kann, wenn sie sie nicht empfängt. Und wenn das Auge sein Dasein dem Licht zu danken hat, so dankt die Vernunft ihres der Wahrheit. Unsere Vernunft könnte die Wahrheit nicht finden, wäre sie nicht selbst uns von der ewigen Wahrheit gegeben, als ihr Organ, um ihresgleichen zu werden. Und wie sich das Auge am Lichte fürs Licht bildet, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete, so bildet sich unsere Vernunft an der Wahrheit für die Wahrheit, damit die menschliche Wahrheit der ewigen begegne. Jene „unmittelbare Verwandtschaft des Lichtes und des Auges“, von der Goethe spricht, kannten schon die Griechen: „allsehend“ nennt Pindar¹ den Strahl des Helios und „Maß meines Gesichts“. Das Licht also sieht uns an, und was wir sehen, mißt das Licht uns zu. Und so hat auch Plato schon an jener berühmten Stelle des „Staats“² das Auge „sonnenhaft“ genannt, und auch er vergleicht schon das Auge mit unserer Vernunft und die Sonne mit der ewigen Wahrheit. Wie das Auge sonnenhaft, ist unsre Vernunft wahrhaft. „Im Auge“, sagt Goethe, „wohnt ein ruhendes Licht.“ So können wir sagen, daß in der menschlichen Vernunft die Wahrheit ruht. Und wie nun aber das Auge, um von seiner Sonnenhaftigkeit Gebrauch zu machen, dazu noch erst die Sonne braucht, in der Nacht blind scheint, in der Dämmerung trübe blickt und erst im Lichte sehend wird, so ruht auch in unserer Vernunft die Wahrheit so

96 lange, bis sie | von der ewigen berührt wird: dann erst, von der ewigen Wahrheit angestrahlt, erwacht unsre Vernunft und kann sich nun erst ihrer Wahrhaftigkeit ganz bedienen. Aus eigener Kraft allein reicht sie zur vollen Erkenntnis so wenig als unser Auge zum Sehen: es braucht das Licht, sie braucht die Gnade. Gott muß in

¹ Fragment 74. Ich zitiere nach Otto Willmann, „Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit“, Paderborn 1916, S. 53.

² Politeia 508: „ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡς περ ἔκεί φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῇ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῇ μὲν νομίζειν ταύτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν.“

unsre Herzen leuchten, heißt im zweiten Korintherbrief¹, um die Erkenntnis seiner Herrlichkeit aufzuhellen. Und unter die Gnaden, die Wirkungen des Heiligen Geistes zählt Paulus Erkenntnis und Weisheit. Unsr Vernunft, der Nus, wird der ganzen Wahrheit erst mächtig, wenn dazu nun auch das Pneuma kommt, der Hauch von oben. Die Vernunft wie das Auge müssen, um ihre ruhenden Kräfte ausüben zu können, erst berührt, bewegt und bestimmt werden. Des Lichtes bedarf das Auge, der Gnade die Vernunft, um erst den rechten Gebrauch von sich machen zu können. Was wir mit geschlossenen Augen sehen, das Eigenlicht des Auges, genügt uns nicht; was wir bei geschlossener Vernunft erkennen, ihr Eigensinn, enthält die volle Wahrheit nicht. Selbst aber können wir unsre Vernunft nicht öffnen, wir sind zu schwach dazu, sie muß uns erst erschlossen werden, von der Wahrheit für die Wahrheit. So ruft der Psalmist: „Tue auf meine Augen, daß ich schauen kann die Wunder deines Gesetzes!“ Und so spricht Christus zur Schwester des Lazarus: „Wenn du glaubst wirst du die Herrlichkeit Gottes schauen!“ Der Glaube öffnet die Vernunft erst, da schlägt sie die Augen auf und kann nun erst ganz erkennen.

Der erste, der jenen ungeheuren Schritt vom bloßen Wissen zur lebendigen Wissenschaft, zugleich aber dann auch von ihr aus wieder zurück zur Umfassung des bisher verstreuten oder höchstens in losen Stücken angehäuften und aufgereihten Wissens tut, der erste, der Erkenntnis unmittelbar von Gott empfängt, sich, nun aber nicht, wie die Apostel und Jünger des Herrn, selbst Paulus noch, mit diesem überwältigenden | „Urerlebnisse“² und seiner Ver- 97
kündigung begnügt, sondern jetzt die ganze Menschheit herbeiruft, an seiner Gotteslust teilzunehmen und alles, womit sich der Mensch jemals der Wahrheit zu bemächtigen versucht hat, alle Vorahnungen, Vorgefühle, Vorübungen der Vergangenheit, die ganze Bildung seiner Zeit zusammenrafft, um sie jetzt um Gott zu scharen, mit

¹ II. Kor. 4, 6 und I. Kor. 12 4ff. „διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν ... καὶ διαρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν ἐστὶν τὰ πάντα ἐν πάνσιν... ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.“

² Vgl. Gundolf im ersten Kapitel seines „Goethe“.

Gott zu beleuchten und aus Gott anzufüllen, ist Augustinus. Durch ihn geschieht die wahre Renaissance: das Heidentum wird in Gott wiedergeboren, zum erstenmal denkt jetzt die Menschheit mit offener Vernunft. Und wie die Reihe der ahnenden Denker Aristoteles krönt, ist es nun auf der Höhe dieser schauenden Wissenschaft wieder ein baumeisterlicher Mann, der, zu menschlicher Sinneskraft und Seelenkraft noch Gotteskraft empfangend, Wunder der Vernunft tut: Thomas von Aquin, der Schüler Alberts des Großen. Diese beiden vollenden die Wissenschaft. Das von dem glücklichen Natursinn der Griechen Überlieferte, uralte Weisheit des Orients, von Arabern ahnungsvoll aufgegriffen, und die Kunde jüdischer Denker, Schwärmer und Ärzte schießt im gotterfüllten Gemüte dieser beiden Meister zusammen, wird in das Glaubenslicht gerückt und nimmt so zum erstenmal Form und feste Gestalt an. Alle sonst an einzelne Menschen verteilten, für unvereinbar geltenden Seelenkräfte finden sich in Thomas zusammen, und indem nun jeder aber an der benachbarten ihre Grenze gezogen, jeder ihr besonderer Wirkungsraum abgesteckt wird, scheint in ihm jede an den anderen noch über ihr natürliches Maß emporzuwachsen: Heiliger, Seher, Denker, Wissener und Dichter zugleich, so tief als klar blickend, den Abgründen der Verzückerung zugewendet, aber auch mit den Aufflügen der Betrachtung vertraut, weiß er die Gaben der Ahnung, des unmittelbaren Schauens, des Einfühlens und Erfühlens mit dem schärfsten Verstande, mit dem klarsten Urteil und mit der höchsten Besonnenheit, Sicherheit und Freiheit der ordnenden und gestaltenden Hand | zu verbinden; seine ganze Zeit scheint in diesem einen Manne versammelt, ihre ganze Geistesmacht zieht er in sich ein und bringt sie dann der Ewigkeit dar, von der ein belebender, verklärender, beseligender Strahl auf sie fällt und, was bisher Stückwerk war und gleichsam nur aus einzelnen losen Buchstaben bestand, nun ins Ganze, zum verständlichen Worte, zur erleuchtenden Sprache zusammenfaßt. Wer die Rede des heiligen Thomas zum erstenmal vernimmt, hat das Gefühl, in einen so mit Licht überschwemmten Raum von einer solchen fast vernichtenden Klarheit zu treten, daß er, geblendet, die Augen schließt; sie müssen sich erst gewöhnen, sonst ertrinken sie vor Fülle von Glanz. Selbst an den höchsten uns

sonst bekannten Beispielen der Weisheit gemessen, an Plato oder Kant etwa, bleibt seine Summa, bloß als gelehrte Leistung schon, dem Psychologen unbegreiflich. Wir fassen nicht, wie die Kraft eines einzelnen Mannes dazu reichen konnte. Wissenschaft scheint hier weit über ihr natürliches Maß hinaus gesteigert. Wodurch, das deutet uns ein geheimnisvolles Wort Taulers an, der von der „innerlichen Übung“, in der der Mensch „sich wahrlich mit Gott“ vereint, sagt, es wäre „durch sie die Vernunft geläutert und das Hirn gestärkt und jedes seiner Werke verordnet: Und darum, wenn der Mensch sich vorgewarnt hat seiner Werke und sich also auf die Tugend hat gestiftet, – wenn er dann zu der Wirklichkeit kommt, so werden die Werke tugendlich und göttlich“. Dieser Satz, den freilich ganz nur verstehen wird, wer ihn erst selbst erlebt hat, enthält die Methode, das wissenschaftliche Verfahren des heiligen Thomas: er geht zu Gott, um von ihm zu der Wirklichkeit zu kommen, um sich von ihm die Wirklichkeit zu holen.

Indem er die einzelnen Wahrheiten der Vergangenheit versammelt, aber auch ordnet und aufeinander bezieht, widersprechen sie nicht bloß einander nicht mehr, sondern eben von den andren erhält jede jetzt im ganzen erst ihren vollen Sinn, erkennt sich an den andren selber erst und weiß nun | erst, was sie soll: jede hat bisher 99 gleichsam ihre Stimme bloß für sich eingeübt, und indem sie sie jetzt zum erstenmal im ganzen hört, entzückt sie der ungewohnte Klang, und sie stimmt noch mächtiger ein, getragen und selber tragend, fragend und antwortend zugleich: es ist der Kontrapunkt gefunden. Aber noch mehr! Nicht bloß daß die Vernunft zum erstenmal zusammen denkt, was bisher bloß einzeln erdacht worden, nicht bloß daß, wie damals Aristoteles das ganze Heidentum, wie sich dann in Augustinus Heidentum und Christentum umarmt hat, jetzt Thomas die beiden, Aristoteles und Augustin, zusammen noch erst fugiert, nicht bloß daß so die menschliche Vernunft zum erstenmal vollen Gebrauch von sich macht, und nicht bloß von sich, sondern zugleich auch noch von allen andren geheimen Kräften, von den ahnenden und liebenden, den suchenden und findenden, den auftrennenden und zuschließenden, den gebietenden und gehorchenden, den schaffenden und empfangenden Kräften der menschlichen

Seele – nein, dies alles ist es noch nicht, hier ist mehr, hier glüht eine Kraft, hier strahlt ein Licht, die die Sprache der Menschen nicht nennen kann: diese höchste Vernunft horcht nun noch nach oben, und von oben wird ihr eingesagt. Sie hat die ganze bisherige Bildung der Menschheit erlebt und hat nun aber jetzt dazu noch auch das Urerlebnis der Gnade. Auf die versammelten Kräfte der Menschheit senkt sich nun noch die Gabe von oben herab.

Einen „Lehrling Gottes“ hat sich der heilige Thomas gern genannt. In einer seiner Handschriften steht am Rande der Seiten immer wieder: Ave Maria! Er hat betend philosophiert, er ist erhört, seine Gedanken sind von Gott bedacht worden. Vor ihm war die Vernunft entweder auf das einzelne draußen gerichtet oder in sich selbst hinein; und es gab Seher, die Gott unmittelbar schauten, in excessu mentis, da hörten sie geheime Worte, die doch kein Mensch aussagen darf.¹ Thomas aber kehrt vom Anblick der ewigen Wahr-
 100 heit zur Vernunft zurück, | und indem er nun wieder auf unsere Welt sieht, wird sie für ihn ein währendes Wiedererkennen Gottes; die Erde ist ihm nur noch ein lebendiges Bilderbuch der ewigen Wahrheit.

Er sagt selbst im ersten Teil der Summa: „Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum . . . Impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat . . . Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso . . . Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes secundum illud I. Joann. 3:

¹ II. Kor. 12.

Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est.“¹ Daß wir aber dieses „Zuwachses“, dieser, die Kraft unserer Vernunft steigernden „Illumination“, dieser, wie er sie ein anderes Mal nennt, „Infusion des göttlichen Lichts“² auch hier auf Erden schon teilhaft werden können, spricht er in der *Secunda Secundae* aus. Er fragt da, *utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitae possit pertingere ad visionem divinae essentiae*, und antwortet: *quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis: et sic nullo modo contemplatio praesentis vitae potest pertingere ad videndam Dei essentiam: alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio | hujus vitae pertingere ad visionem divinae* 101 *essentiae; unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae.*³

Eine Vernunft, der sich an Klarheit, Fülle, Kraft, Zucht, Takt, Bescheidenheit, Kühnheit, Rechtlichkeit, Ernst und Ordnung nur noch etwa die Kants vergleichen kann, und gerüstet mit der ganzen Bildung aller Vergangenheiten, beide nun aber, höchste Wissenskraft und reichster Wissensstoff, im Anblick der ewigen Wahrheit noch von der Gnade befruchtet, das ist Thomas. So verstehen wir auch erst das geheimnisvolle Wort Johannes' XXII. über ihn: „*Quot scripsit articulos, tot miracula fecit*“⁴; an seiner Vernunft sind Gottes Wunder geschehen. So hat ihn Francesco Traini auf dem Altar der Katharinenkirche zu Pisa gemalt: er thront im Lichte, darüber strahlt sein Licht der Heiland auf ihn aus, Licht strahlt rings aus

¹ *Summa theologiae* I, qu. 12, art. 2, 4, 5. Ebenso *Summa contra Gent.* III, 152: *Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat: et haec est cognitio fidei quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.* Vgl. auch *Summa contra Gent.* IV, 1.

² Ebenda I, qu. 12, art. 13.

³ *Summa* 112, qu. 175, De raptu, und qu. 180, art. 5.

⁴ Jos. Ant. Endres, „Thomas von Aquin“, Mainz 1910, Verlag Kirchheim, S. 101.

einem Kreise von Patriarchen und Propheten, Licht von Plato, von Aristoteles zu seinen Seiten auf ihn ein, er aber thront, zieht alles Licht an sich, zieht es in die Schrift auf seinem Schoße, die nun dieses eingesammelte Licht himmlischer und irdischer Weisheit in die Welt zurückwirft, dem Irrtum tödlich, den Glauben belebend.

Mit Thomas ist das große Beispiel höchster menschlicher, dann aber auch noch mit der Gnade Gottes angefüllter Vernunft gegeben, an dem sich nun der Zug inspirierter Denker, Dichter und Künstler entzündet, von Meister Eckhart, Tauler, Suso, der heiligen Teresa, der heiligen Katharina von Siena und der heiligen Katharina von Genua bis auf Ignatius und Suarez, von Dante und Petrarca bis Calderon und Cervantes, von Botticelli über Michelangelo (den Rodin „das äußerste Ende des gesamten gotischen Denkens“¹ nennt) zu Bernini, von dem bezeugt ist, daß er gewohnt war, sich die Schaffenskraft vom allerheiligsten Sakrament zu holen. Diese Männer und Frauen zeichnen sich durch einen ungewöhnlich starken |
102 Geist aus, den sie nun mit der ganzen Bildung ihrer Zeit versehen, dann aber demütig auf Gott richten, tief bei sich gewiß, daß der menschliche Geist, auch noch so stark und noch so reich, niemals der ganzen Wahrheit mächtig wird, solange diese nicht selbst sich auf ihn herabläßt, sich ihm einflößt und ihn mit sich ausfüllt. Wer diese Menschen bloß mit dem Verstande betrachtet, gewahrt immer nur ihre Bindung an den Glauben, übersieht aber ihre Füllung durch den Glauben: sie treten in eine Kette, da springt der Funken auf; sie geben sich der Wahrheit hin, dafür gibt sich ihnen die Wahrheit her. Fides quaerens intellectum, hat man gesagt. Hier kann man umgekehrt sagen: Intellectus quaerens fidem. Ihr Geist sucht den Glauben auf, weil nur der Glaube hat, was der Geist braucht: die lebendige Kraft zur vollen Wahrheit. Sie wenden das Wort des heiligen Anselm an: „Quod petunt, non est ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur.“² Ihnen ist der Glaube die Bedingung, die Voraussetzung der Vernunft und ihres richtigen Gebrauches.

¹ Rodin, „Die Kunst“ 1912, S. 206. Ich fand den Hinweis bei Troeltsch, „Renaissance und Reformation“, Historische Zeitschrift, Band 110, S. 528.

² Sancti Anselmi Libri Duo Cur Deus homo. Cap. 1, Migne 158.

Vernunft, bloß auf sich selbst angewiesen, genügt ihren eigenen Ansprüchen nicht: erst inspiriert wird sie der Wahrheit fähig.

Inspiriert wird sich die Vernunft nun aber einer solchen Macht und Herrlichkeit bewußt, daß es kein Wunder ist, wenn diese gotterfüllte Menschheit jetzt in einen wahren Rausch der Vernunft gerät und mit ihr alles wagen zu können meint. Noch in der Scholastik beginnt diese Vermessenheit; schon in ihr wird auch das Verhältnis der Vernunft zum Glauben bisweilen gefälscht, als ob jene diesem zu helfen hätte, statt er ihr. In der Renaissance bricht dann dieser anmaßende Stolz der an sich selber berauschten Vernunft gewaltsam aus. Als eine von der Hybris überwältigte Scholastik wird uns die Renaissance erst verständlich. Daß es ein Irrtum des 18. Jahrhunderts war, ihr Wesen in der Auferstehung der Antike zu suchen, wissen wir längst; die Wiedergeburt der Antike war | ja ¹⁰³ schon in Augustin und Thomas geschehen. Was in der Renaissance geschieht, ist, wie wir seit Burckhardt wissen, die Entdeckung des Menschen. Nur hat Burckhardt noch nicht erkannt, warum der Mensch gerade damals erst sich selbst entdeckt: das ungeheure Zutrauen, das die Menschheit des Abendlands seit Thomas zu sich selber hat, bereitet den Mut vor, sich nun auch einmal ganz auf sich selber zu stellen. Diese Menschheit, von Thomas belehrt, ihrer Vernunft die Kraft zur Wahrheit bei der Gnade zu holen, fühlt sich in ihrer überströmenden Erfülltheit so riesenstark, daß sie meint, alles zu können. Das Gefühl ihrer Gottähnlichkeit ists, das sie trunken macht. Woher sie es hat, vergißt sie dabei allmählich ganz. Sie vergißt, wem sie die Kraft verdankt, deren Überschwang sie beseligt. Sie vergißt, daß es die Gnade Gottes ist, in der sie sich so stark fühlt. Sie bedenkt nicht, daß ihr, um so stark zu bleiben, immer wieder Gnade nachgefüllt werden muß. Sie bemerkt das so lange nicht, als sie noch, wenn ich den ungebührlich drastischen Ausdruck wagen darf, sozusagen von den Zinsen der kapitalisierten Gnade leben kann. Daß die Wahrheit, von der gottbegnadeten Vernunft einmal erkannt, sich lange noch im stillen von Geschlecht zu Geschlecht vererbt und, aus der Vernunft schon wieder entweichend, noch immer vom Gemüt aufbewahrt und in frommen Werken ausgeübt wird, erhält die Täuschung der Selbstverblendeten, als ob

Vernunft auch durch sich allein der vollen Wahrheit fähig wäre. In der aufwärmenden Nähe des Pietismus kann sich ein anmaßender Rationalismus noch am längsten behaupten, bis ein unerbittlich wahrhafter Mann, Kant, den Trug entdeckt, das Vermögen dieser entgnadenen leeren Vernunft prüft und ihr nachweist, daß sie, von Gott entfernt, aus ihrer eigenen Kraft allein dem Menschen das nicht geben kann, was der Mensch doch nicht entbehren kann, daß die Vernunft, um auf die Lebensfragen des Menschen antworten zu können, Gott braucht, daß der Mensch ganz zur ewigen Wahrheit
 104 niemals kommt, es sei denn, | sie komme selbst ihm entgegen. Der Verlauf der nächsten Entwicklung gibt Kant recht: die „Wahrheiten“ überstürzen sich, jeder hat seine, keiner traut der des anderen, und Goethes Erfahrung bestätigt sich täglich, daß die Vernunft, an sich selbst gewiesen, keine zwingende Macht über uns hat, unfähig uns zu bestimmen ist und unsern Entschluß „Impulsen“ überlassen muß: der Impuls wird zum Herrn des von der Gnade „befreiten“ menschlichen Denkens, die Willkür regiert, der blinde Trieb, Laune, Lust, Leidenschaft, das dumpfe Chaos, und die Welt gehorcht dem Eigennutz, ganz nach der Schilderung des lustigen Bastard im König Johann, es ist wirklich, als wäre da schon unsre Zeit in ihrer Maienblüte der autonomen Vernunft Wort für Wort vorausgesagt:

That smooth faced gentleman, tickling Commodity,
 Commodity, the bias of the world,
 The world, who of itself is peised well,
 Made to run even upon even ground,
 Till this advantage, this vile-drawing bias,
 This sway of motion, this Commodity,
 Makes it take head from all indifferency,
 From all direction, purpose, course, intent!

Vernunft kann uns aus sich allein nicht helfen, es fehlt ihr die zwingende Kraft, sie braucht, um urteilen zu können, immer erst selber schon ein Vorurteil, an das sie sich hält, von dem aus sie schließt. „Die Überzeugung muß dem Beweise vorangehen und nicht umgekehrt“, sagt paradox Franz Haiser,¹ frei nach Goethes

¹ Franz Haiser, „Die Überzeugungskraft des ‚Beweises‘. Ein Kampf zwischen Stil und Freiheit um die Vorherrschaft“. Karl Konegen, Wien 1916, S. 10ff. Vgl. auch S. 121, 125 und öfter.

Erfahrung am Kammerberg. Die Vernunft braucht den Glauben, irgendeinen Glauben, um überhaupt erst wirken zu können. Sie kann erst lenken, wenn sie selbst gelenkt wird.¹ Sie muß erst selber dienen, wenn sie herrschen soll. Selbst ist sie leer, sie muß erst gefüllt werden. Die ganze Geschichte der Philosophie seit Kant hat ein schlechtes Gewissen, sie will nicht merken lassen, wie sie heimlich der Vernunft immer wieder irgendeinen Impuls einzuschmuggeln | 105 versucht, den der Philosoph sich bald aus einer Schwäche und ihrer Sehnsucht, bald aus Instinkten, die er einfach personifiziert, oder aber schließlich auch aus seiner ratlosen Verzweiflung selbst holt. „Ich weiß nicht aus noch ein; ich bin alles, was nicht aus noch ein weiß“, läßt Nietzsche den modernen Menschen seufzen. Nietzsche hatte vor den andren das voraus, daß er sich nicht belog: er allein hat Ernst mit der Autonomie der Vernunft gemacht. So blieb ihm freilich nichts übrig als der „Immoralist“ zu werden, der auch auf die Wahrheit verzichtet, der „auch sie nicht nötig“ hat, der nur noch „zur Macht und zum Siege“ will, der Wissenschaft und Kunst in den Dienst des „animalischen vigor“ stellt der nur sucht, was „stark macht“ und dabei selbst „ein Quantum Brutalität“, ja selbst die „Nachbarschaft zum Verbrechen“ nicht scheut und der in seiner Lauterkeit auch den Mut „zu seiner letzten Konsequenz“, den Mut zu dem Bekenntnis hat „daß, wenn es überhaupt etwas anzubeten gibt, es der Schein ist, der angebetet werden muß, daß die Lüge – und nicht die Wahrheit – göttlich ist“.² In der Praxis war man freilich noch konsequenter und hielt sich, statt erst lange zwischen den vielen Impulsen zu wählen, lieber gleich an ihren gemeinsamen sublimierten Ausdruck, der ihre sämtlichen Möglichkeiten enthält: an das Geld. Das war das Ergebnis der Autonomie: vom Glauben frei, wurde die Vernunft zum Knecht der Geldgier. „Einsiedler ohne Gott, Zweisiedler mit dem Teufel“ hat sich Nietzsche genannt, und das war jene ganze Zeit geworden.

Wir erlebten den „Bankerott der Wissenschaft“; sie hatte nur noch dem Nutzen, dem Geschäft, dem Erwerb zu dienen. Wir erlebten den Sturz der Kunst; aus der Führerin zur Schönheit

¹ Vgl. dazu Max Scheler, „Krieg und Aufbau“, bes. S. 257, 259, 261.

² „Der Wille zur Macht“, S. 749, 802, 981, 951, 1011.

wurde sie die Magd der Sinneslust. Wir erlebten den Fall von Recht und Pflicht; gut und böse, wie schön und häßlich galt nur noch auf Verabredung, nach Abstimmung. Wir verloren unser Ich; „das Ich ist unrettbar“, bewies uns Mach. Wir verloren das Vertrauen
106 zum Denken; auch die Logik | wurde degradiert. Wir verloren die Sprache; Mauthner hat uns auch diesen letzten Aberglauben zerstört. Und nichts blieb als Leibeslust und Leibesleid, für die nun unsere Vernunft das nötige Geld beschaffen soll. So sah die Menschheit des Abendlands aus, als sie diesen grausigen Krieg begann.

Betrachtung der menschlichen Vernunft ergab mir, daß sie dem Unternehmen, zu dem sie sich durch ihre Natur immer wieder genötigt sieht, ja von dem sie nicht ablassen kann, ohne sich zu verleugnen, dem Unternehmen der Wahrheit, sich in der Geschichte so lange nicht gewachsen zeigt, bis sie betend nach oben blickt und ihr die Gnade zu Hilfe kommt, daß sie dann, mit dieser Kraft von oben, Wirkungen vermag, deren sie niemals zuvor mächtig gewesen, aber auch gleich wieder ohnmächtig wird, als sie sich anmaßt, allein zu genügen und die Kraft von oben nicht mehr zu brauchen, daß also Vernunft aus sich selbst allein ihr eigenes Verlangen nach voller Wahrheit nicht erfüllen kann. Dieses Ergebnis meiner Betrachtung der Vernunft war mir ein großer Trost. Ich sah, daß es der ganzen Menschheit ergangen ist wie mir. Denn solche Betrachtung überhaupt anzustellen war ich ja nur dadurch veranlaßt worden, daß ich, reichlich so vernunftbegabt, als ein mittlerer Mensch sich rühmen kann, und guten Willens, doch auf der Höhe meines Lebens mir eingestehen mußte, nichts von allem, was mir auch nur einigermaßen wissenswert schien, wissen, auf keine der Fragen, die mich peinigten, antworten, meinen Wünschen keinen Grund, meinen Kräften kein Ziel, meinem Dasein keinen Sinn finden zu können, ein Rohr im Winde meiner Launen. Ich schämte mich. Dabei war ich mir aber doch bewußt, sagen zu dürfen, daß ich es mir ja keineswegs leicht gemacht hatte: ich bin zeitlebens allen Wahrheiten nachgerannt, wo nur immer sich eine blicken ließ. Es dauerte nur nie lange, keine hielt mir ja stand, ich hatte sie gleich wieder durchschaut. Ich trank von allen Brunnen

der Zeit und verschmachtete vor Durst. Aber wenn es nicht meine | 107
 Schuld war, was war denn also schuld? Verhält es sich denn wirklich
 so, daß unsere Vernunft dieses heiße Verlangen nach Wahrheit
 bloß erregen, niemals aber erfüllen kann? Da bin ich in der argen
 Herzensnot zu meinem Glauben heimgekehrt. Um Wahrheit, um
 innere Klarheit, um Gewißheit fing ich zu beten an, um mir, wenns
 möglich wäre, meine Vernunft zu retten, und mit ihr meine Freiheit,
 meine Würde, meine Menschlichkeit! Ich schrie Gott an um Licht
 für meine Vernunft. Denn ohne sie, was unterschied mich dann
 noch vom Tiere? Mich nicht vertieren zu lassen bat ich Gott.

Nicht der Wunsch, mich andächtigend zu betäuben, meine Ver-
 zweiflung einzuschläfern, in wogenden Entzückungen zu schwelgen,
 nicht ein Bedürfnis auszuruhen, nicht Müdigkeit oder Verzicht trieb
 mich heim. Das Getue monistischer Trunkenheit in auflösenden
 Allgefühlen war mir immer zum Ekel. Nicht aus Hysterie bin ich
 fromm, kein bloß aus meiner eigenen Angst erfeiberter wesenloser
 Glaube hätte mich beschwichtigt. Mit mir stand es so: da war
 mein Wille zur Wahrheit, da war meine Vernunft und ihr Anspruch
 auf Wahrheit, und sie konnten, der leidenschaftlichste Wille wie
 die gierigste Vernunft, alle beide die ganze Wahrheit nicht finden,
 von der sie doch nicht lassen konnten. Mit schönen Wallungen,
 schmachtenden Ahnungen, dumpfen Blähungen war ihnen nicht zu
 helfen. Sie wollten wissen. Ich muß wissen. Ich muß die Wahrheit
 haben. Diese geistige Not hat mich beten gelehrt. Um die Wahrheit
 ging ich an den Altar zum Empfang des Allerheiligsten. Ich wollte
 wissen, ob denn nirgends Wahrheit ist.

Und mein Glaube ward nicht zuschanden, mein Gebet ist erhört,
 meine Menschenwürde gerettet und das Wort des Apostels an mir
 erfüllt worden: „Wenn einer sich dünkt, etwas zu wissen, hat er noch
 nicht erkannt, wie man wissen muß; wenn aber einer Gott liebt, der
 ist erkannt von ihm.“¹ Ich fand in Gott all mein Verlangen gestillt,
 meine wilden Wünsche | schwiegen in Gelassenheit, und siehe, da 108
 wurde mir kund, „wie man wissen muß“. Ich lernte den rechten Ge-
 brauch der Vernunft: Erkenntnis ist Einstrahlung der Wahrheit aus
 Gott. In Gott ankernd, kommt der Mensch erst zustande, der ganze

¹ Paulus I. Kor. 8, 2 u. 3.

Mensch mit allen seinen edlen Gaben. Aus Christen Menschen zu machen vermaß sich eine fürwitzige Zeit; das Ergebnis ist in diesem Kriege ruchlos offenbar geworden: der Verlust aller Menschlichkeit. Wir müssen erst wieder Christen werden, um Menschen zu sein. Vom Glauben geht der Weg zur Humanität. Im Glauben, im bewußten tätigen Glauben, werden wir unserer sämtlichen inneren Kräfte, der ahnenden wie der schauenden, der fragenden wie der antwortenden, der empfangenden wie der schaffenden, erst mächtig. Der Mensch ist unfertig, bis er den Glauben ausübt. Und den Glauben ausübend, erfährt er auch erst die ganze Fülle, Herrlichkeit und Wundermacht der gesegneten menschlichen Vernunft und lernt den frommen Rat des heiligen Augustin verstehen: „Intellectum valde ama.“¹

Unserer Zeit wäre, um sie wieder einzurenken, eine Wissenschaftslehre not, die darzutun hätte:

1. das Vermögen und die Grenzen der gnadenlosen, unerfüllten, noch nicht auf Gott eingestellten Vernunft; wie weit sie aus eigener Kraft allein kommt und wo sie stockt;

2. die Notwendigkeit der unentbehrlichen Hilfe von oben, der Gnade, zur vollen und vor dem Irrtum gesicherten Erkenntnis der ewigen Wahrheit;

3. die Hilfe der Gnade zur Erkenntnis, auch der zeitlichen Wahrheiten;

¹ Augustinus Epistola 120 ad Consentium. – Wen es interessiert, welchen Weg mich Gott geführt hat, der sei auf meine Schriften „Inventur“ (S. Fischer, Berlin) und „Expressionismus“ (Delphinverlag, München) hingewiesen, hüte sich aber, worum ich auch den Leser dieses Aufsatzes bitten muß, etwa meine persönlichen Erfahrungen zu verallgemeinern, die mir halfen, aber keineswegs ansprechen, deshalb auch anderen helfen zu können. Und möge der Leser auch stets eingedenk der gegen Augustinus Bonnetty erlassenen Sätze sein: „Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant. Rationatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Rationis usus fidem praecedat et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.“ (Denzinger 1649, 1659, 1651.) Stößt also dem Leser hier irgendein Gedanke zu, der sich von diesen Grundwahrheiten entfernte, so will ich ihn ausdrücklich davor warnen, meiner Absicht zuzumessen, was nur durch die Nachlässigkeit oder Zweideutigkeit einer unglücklich gewählten Wendung verschuldet wäre, ganz gegen meinen Willen und zu meinem Schmerze.

4. die Wirkungen der begnadeten Vernunft (auch die Stärkung und Erleuchtung ihrer Einsicht in das Wesen der sinnlichen Erscheinungen);

5. die Vorbereitungen auf den Empfang der Gnade, Vorübungen durch Gebet, Betrachtung und Askese.

1917

Pascal

Wenn ich zagend versuchen will, Pascal, diesem hochgesinnten, über sein Jahrhundert hinausragenden, gewaltigen Mann nachzugehen bis auf den Grund, bis an seine Grenzen und in seine Schwächen hinein, bis dorthin, wo sein edler Geist sich selbst zerstört, so geschieht dies nicht aus eitler Neugier oder müßigem Fürwitz des dreisten Psychologen, sondern weil mir eben jene Selbstzerstörung Pascals typisch für seine Geistesart, aber eben diese Geistesart wieder der jetzt über uns, über dem ganzen Abendland hängenden so geheimnisvoll verwandt scheint, daß uns sein Beispiel warnen kann. Dieselben Gefahren wie ihm drohen auch uns, und zu dieser Stunde mehr als je. Sein tragischer Fall lehrt uns, wie das reinste Streben irre wird, sobald es sich für unbedingt erklärt, und daß an dem, der ohne Demut, selbst die Gnade verloren ist.

Im siebzehnten Jahrhundert, das, wie nur noch das dreizehnte, die sämtlichen Fragen des Lebens stellt, und jede bis ans Ende, bis ihr kein Ausweg mehr ist, keine Wahl mehr, kein Weiter, aber auch kein Zurück, sondern dann nur noch ein Empor, Darüber-Empor, kein Ausweichen oder Abbiegen, aber auch kein Abfinden oder Abmarkten, keine Beruhigung oder auch nur Beschwichtigung, kein Halt, kein Stand, sondern nichts als der unabweisliche Zwang, noch über alle diese Fragen empor auf eine Höhe zu gelangen, in der jene Gegensätze von unten keine mehr sind, sondern einander nun als unentbehrlich erkennen, ja jeder im anderen nur noch das eigene Komplement, da geschieht es dann, eben auf dieser höchsten Ebene des Barock, daß sonst tief verschleierte Wahrheiten sich plötzlich entblößen und, was ganze Jahrhunderte kaum dunkel ahnen, das eigentliche Paradox selber unseres zwischen emportreibendem Verlangen nach Gott und der niederziehenden Gewalt der

114 Erbsünde eingeklemmten Daseins aufgedeckt | wird. Von diesem

ungeheuren Augenblick ist in unserer diskursiven „Bildung“, die ja doch eigentlich immer nur in einem noch dazu meistens ganz unkritischen Weglassen besteht, das Entscheidende vergißt und summarisch bloß das den Sinnen Auffällige, durch Lärm oder Glanz Erstaunliche, das Kuriose behält, nichts als ein einziger Name, freilich himmlisch leuchtend, übriggeblieben: Blaise Pascal. Ein fast unheimlich mächtiges Ereignis: der stärkste Geist Frankreichs seit Montaigne, ein Wunder an innerer Kraft, des Verstandes wie des Willens, eine Art „Universalgenie“, logisches Genie, mathematisches Genie, physisches Genie, sprachliches Genie, sittliches Genie, religiöses Genie, und auch noch Genie des eigenen Lebenswandels, dazu durch Pflichtgefühl, Ehrgeiz, Schmerz, quälende Krankheit und Ahnung frühen Todes noch gesteigert, ein bis ins Heroische, bis ins Sublime reichender Mann, nach seinen Anlagen vielleicht, nach seinem eigenen Verlangen gewiß zur höchsten Erscheinung der barocken Zeit vorbestimmt, ihr reinster Denker, der nun aber, eben weil er im reinen Denken steckenbleibt, unfähig, in die Wirklichkeit einzuwilligen, eben darum von seiner Zeit weg, ja seiner Zeit mit Erbitterung entgegentritt, das von ihr Errungene verleugnet und sich dem Jahrhundert mit einer so hinreißenden Gewalt widersetzt, daß es sich nie wieder ganz davon erholt. Er ist mitten im Barock, in der Fülle, in der Blüte des Barock ein ganz unbarocker Mensch, in dem nun aber keineswegs etwa die vom Barock überwundene Vergangenheit wiederkehrt, sondern schon Zukunft vorausgeht, eine neue Geistesart. Er ist mitten im Barock schon achtzehntes Jahrhundert, der erste Fall eines Ideologen, der erste theoretische Mensch.

Dadurch wird vielleicht auch das Ansehen erklärlich, in dem dieser gläubige Katholik auch die beiden folgenden Jahrhunderte des Unglaubens hindurch selbst bei dem „Bildungsphilister“ bleibt, zu dem er doch wahrhaftig, seinem ganzen Wesen nach, an Gehalt und an Form, durchaus im schärfsten | Widerspruch steht. Un- 115 gläubige von der üblichen gemäßigten Art sind ja duldsam genug, Frauen und Kindern oder Schwärmern und Dichtern Frömmigkeit nachzusehen, ja sie haben oft eher fast eine stille Liebe für die „Poesie“, für den Märchenreiz mancher Heiligen, etwa des heiligen

Franziskus von Assisi; auch verstehen sie gelegentlich den Hauch mystischer Verzückung anschmeckend nachzugenießen; „sich zu einer Gottheit anschwellen lassen“, nennt Mephisto dieses Geistespiel, zu dem besonders der Meister Eckart jetzt sehr beliebt ist. Immerhin aber hält der „Bildungsphilister“, so tolerant er sich auch fühlt, stets an dem einen strenge fest, daß ein gläubiger Katholik doch natürlich niemals ein „Denker“ sein kann, eben weil er „glaubt“ und also ja nicht „voraussetzungslos“ ist, also die Voraussetzung der Philosophie, der voraussetzungslosen Wissenschaft, unerfüllt läßt. Daß, wie Goethe sagt, schon in jedem Urteil, das wir fällen, stets ein geheimer „Impuls“, den wir mitbringen, steckt, daß, wie jetzt wieder Keyserling so stark betont, damit überhaupt Erscheinungen möglich werden, immer schon vorher Entscheidungen dazu gehören, Entscheidungen von uns, ja daß selbst zwei mal zwei nur unter einer Voraussetzung vier ist, unter der zwar evidenten, doch unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung der Richtigkeit, der allgemeinen Gültigkeit unseres Denkens nämlich, das alles weiß ja der Bildungsphilister nicht. Wenn aber Pascal dieses Vorurteil gegen den gläubigen Denker dennoch überwindet, er ganz allein unter allen gläubigen Denkern, so glückt ihm das nur, weil er ein anderes Vorurteil für sich hat, ein noch mächtigeres: er ist als Jesuitenfeind berühmt geworden, und dem Jesuitenfeind wird alles verziehen. Dabei müßte dem „Gebildeten“ allerdings, wenn er nicht in allen Dingen so bodenlos unwissend wäre, doch eigentlich auffallen, daß, was Pascal in diesem weltberühmt gewordenen, heute noch unvergessenen Kampf seiner *Lettres Provinciales* den Jesuiten vorwirft,

116 im Grunde nur ihre Nachsicht für die | Schwächen der menschlichen Natur, ihr allzu mildes Verständnis fürs „Allzumenschliche“, ihre Menschenfreundlichkeit, und überhaupt, daß sie's dem Menschen zu leicht, zu bequem machen, ist, was doch eigentlich mit dem Bilde, das der „Gebildete“ von den Jesuiten hat, wenig stimmt. Wer heute diese Briefe, die noch immer an Gewalt des Ausdrucks ohnegleichen sind, ein Prunkstück forensischer, ja demagogischer Beredsamkeit, ruhig liest, staunt immer wieder, wie da die Rollen vertauscht sind: die Jesuiten, die der „Gebildete“ gewohnt ist, sich menschenfeind, ja lebensfeind und unduldsam gegen jede Freude,

ja gegen alle Wirklichkeit gehässig ergrimmt vorzustellen, ganz „schwarz“ („Es geht ein finstres Wesen um“, beginnt Hermann von Gilms berühmtes Gedicht gegen sie; und weiter:

„Es wohnt in einem öden Haus
Und sinnt auf neuen Zwang,
Und schaut es in die Welt hinaus,
So wird der Menschheit bang“),

diese Jesuiten zeigen sich hier als die besten Kenner des menschlichen Wesens mit seinen Bedürfnissen, des menschlichen Lebens mit seinen Forderungen, die besten Tröster, die besten Freunde des armen, sündigen Menschen; und eben darüber, daß sie das sind, über ihre Nachsicht, ihre Duldsamkeit, über ihr Mitleid mit uns ergrimmt Pascal so, daß ein kluger Franzose hat sagen können: Das Wort „jesuitisch“ in dem Sinne gebraucht, den Pascal ihm gibt, *il faudrait dire que le cœur humain est naturellement jesuite*: man müßte dann eigentlich das menschliche Herz selber einen geborenen Jesuiten nennen. In diesem Kampfe kämpfen die Jesuiten für die Menschlichkeit, und Pascal ist hier der Menschenfeind, der Lebensfeind, der Eiferer, der Zelot, der darauf besteht, dem Menschen die menschliche Natur auszutreiben, der fanatische „Pfaffe“, ja fast mit Zügen, wie Goethe den Savonarola gesehen: „ein fratzenhaftes, phantastisches Ungetüm, undankbar, störrisch, fürchterlich“. Und auch die Methode Pascals ist ja „pfäffisch“ im 117
übelsten Sinn: er lügt, fälscht, hetzt, unterschlägt, übertreibt, verdreht, verzerrt, verdächtigt, verleumdet, verhöhnt, und hat er den Gegner erst verächtlich gemacht, so ruht er nicht, bis er ihn auch noch lächerlich macht. Voltaire, hier ein ganz unverdächtiger Zeuge, weil ihm im Grunde beide Parteien gleich widerstreben, und einer, der selbst sich der Methode Pascals bei Bedarf ja mit Meisterschaft zu bedienen weiß, anerkennt, daß, wie „dans la question principale, les jesuites . . . avaient raison contre les jansénistes“, auch Pascal in der Sache durchaus unrecht hat, wenn die Provinciales gleich „un modèle d'éloquence et de plaisanterie“ sind: „Les meilleures comédies de Molière n'ont pas plus de sel que les premières Lettres provinciales. Bossuet n'a rien de plus sublime que les dernières. Il est vrai que tout le livre portait sur un fondement faux . . . Mais il

ne s'agissait pas d'avoir raison, il s'agissait de divertir le public.“ Das Ergebnis war, daß der Geisteskampf der Zeit durch Pascal ein „sujet des plaisanteries“ wurde, ein Divertissement für Spötter und Müßiggänger. Darin bestand auch recht eigentlich der Erfolg Pascals. Es war gewiß nicht seine Absicht, es war aber auch kein Zufall: es lag in seiner Natur, überhaupt mit den Menschen zu verfahren wie der Komödiendichter. Die Komödie mißt jeden an seiner Idee. Dem, was er sein sollte, stellt sie gegenüber, was er wirklich ist, und da muß man lachen; denn gemessen an dem, was er in sich ist, und nun verglichen mit dem, was er von sich realisiert, wird jeder komisch. „Erfahrung fast immer eine Parodie auf die Idee“, hat Goethe gesagt. Dies nun auf die Jesuiten anzuwenden, aber dabei so zu tun, als ob, was ein allgemeines Gesetz ist, dem jedes Geschöpf unterliegt, nur ihnen allein eigen, ihre Erfindung, ja gewissermaßen eine besondere Bosheit von ihnen wäre, das ist der Kunstgriff der Provinciales. Und daß er dann selber aber grandios das Unmögliche versucht, von diesem allgemeinen Gesetz sich selbst
 118 auszunehmen, daß er | es nicht ertragen kann, selbst auch eine Parodie auf seine Idee zu werden, daß er sich anmaßt, der leisen Differenz, Entstellung, Läsion, oder wie man immer die seltsame Deklination, Derivation nennen will, die das Geistige stets erleidet, sobald es sich zu realisieren versucht, sobald es erscheinen will, selbst entgehen zu können, das ist die Tragik Pascals.

Jene Moral d'accommodement, die Pascal an den Jesuiten so haßt, die morale facile, die morale des casuistes, die sich übrigens, was er verschweigt, auch bei den Dominikanern ganz ebenso, ja die sich schon beim heiligen Augustinus findet, besteht im Grunde nur in einer Anerkennung jener leisen Deklination. Sie nimmt zur Kenntnis, daß alles Geistige, gar alles Sittliche bei der Umschaltung ins Wirkliche stets ein wenig von sich abgelenkt und bis auf einen gewissen Grad fast zu seiner eigenen Parodie wird. Und sie nimmt nicht bloß Kenntnis davon, sie nimmt auch Rücksicht darauf; sie zieht sie mit ins Kalkül. Sie will den immer strauchelnden Menschen deshalb nicht verzweifeln lassen; sie sucht ihn, wenn er immer wieder strauchelt, immer wieder aufzurichten; sie sucht ihm immer wieder Mut zum Leben zu geben. Pascal aber will ihm den Mut

zum Leben, zu diesem Leben auf Erden nehmen, ihm und sich selber auch. Denn ihm ist der Sinn fürs Lebendige versagt. Ihm fehlt der Sinn für Natur, ihm fehlt der Sinn für Geschichte, ihm fehlt der Sinn für Kunst. Jeder Lebenssinn fehlt ihm. Sainte-Beuve hat von ihm gesagt: „Il ne sent pas la poésie, il la nie.“ Und so leugnet er auch die Kunst überhaupt: „Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux.“ Und so leugnet er auch die Natur: in seinem gewaltigen Werk verrät nichts, daß er jemals die Nachtigall schlagen gehört hätte, jemals den Flieder blühen gefühlt. Immer krank wächst er auf; von Schmerzen gequält, in einer überhitzten geistigen Atmosphäre. Sein Leben läßt ihm nichts übrig als seinen Geist. Das ist aber nun noch ein Geist besonderer Art; es ist der 119 mathematische Geist, der überall durchaus auf das Quantitative angewiesen bleibt, mit der Qualität aber, die Goethe „den anderen Pol des erscheinenden Daseins“ nennt, nichts anzufangen weiß, weshalb er sich von vornherein genötigt sieht, nach den Phänomenen lieber gar nicht erst zu fragen, sondern gleich geradeswegs, um nochmals mit Goethe zu reden, „im abstraktesten Sinne seine innere Welt aufzubauen und die äußere zu gewältigen“. Niemand hat nämlich den mathematischen Geist tiefer erkannt und bloßgelegt, bloßgestellt als Goethe, dem dies ja durch die Polemik mit Newton aufgedrungen war. Es geht nämlich im Grunde zwischen Goethe und Newton um ganz eben dasselbe wie zwischen den Jesuiten, den Kasuisten, ja dem Barock und Pascal, dem Port-Royal und dem Jansenius, nur daß es sich das eine Mal um das Farbenwesen handelt und das andere Mal um das Menschenwesen selbst; aber es geht beide Male darum allein, ob es der Erscheinung erlaubt sein soll, noch anders als ihre Formel zu sein, die mathematische oder die sittliche Formel, oder ob die Erscheinung in der Formel aufgehen muß, ja auch nur überhaupt jemals rein aufgehen kann; es geht um Anerkennung der Wirklichkeit. Goethe fand es „eine unbestrittene Wahrheit, daß, so rein und sicher die Mathematik in sich selbst behandelt werden kann, sie doch auf dem Erfahrungsboden sogleich bei jedem Schritte periklitert und ebensogut wie jede andere ausgeübte Maxime zum Irrtum verleiten, ja den

Irrtum ungeheuer machen und sich künftige Beschämungen vorbereiten kann“. Behutsame Mathematiker wissen das auch selbst sehr gut: Lord Kelvin hat einmal gesagt, seine Wissenschaft handle nur vom Leblosen; „sobald ich von einem Lebendigen spreche, bin ich nicht mehr auf meinem Gebiet“. Pascal aber versucht, auf das Urlebendigste seine Formel des Leblosen anzuwenden, und wenn Goethe gesagt hat, mit Newton werde man „die Farbe fürs ganze Leben los“, so wagt Pascal den grandiosen Versuch, den ganzen
 120 | Menschen loszuwerden. Ein „erstarrtes *Aperçu*“ nennt Goethe Newtons Optik. Aber in Pascal gar ist ein ungeheures Erlebnis „erstarrt“, das höchste, dessen ein Mensch teilhaft werden kann: die Begegnung mit Gott.

Pascal wuchs in unserem Glauben auf, aber nach Art der Weltkinder, ohne viel Gebrauch davon zu machen. Erst mit dreiundzwanzig Jahren wurde er von Jansenisten zur Ausübung des Glaubens bekehrt. Diese erste Konversion bleibt aber zunächst noch ganz intellektuell. Auch fährt er ruhig in seinen wissenschaftlichen Arbeiten fort, ja gerade jetzt verkehrt er in der „Welt“ mehr als je zuvor. So vergehen acht Jahre, bis er, einunddreißigjährig, in der Nacht vom 23. auf den 24. November 1654 von ungefähr halb 11 Uhr abends bis eine halbe Stunde nach Mitternacht entrückt wird und Gottes Gegenwart erlebt. Jenes erschütternde „*Memorial*“, in seinem Stammeln von einer Glut wie kein anderes seiner Werke, bezeugt dies. Es ist der Paulinische „*Raptus*“. Er ward entrückt. Er hat vielleicht den Augenschein, er hat gewiß die Berührung Gottes erlebt.

Als Moses vom Berge kam aus der Gegenwart Gottes, da leuchtete sein Angesicht. Und so kehrt aus der Berührung Gottes die heilige Katharina von Siena, kehrt die heilige Teresa, kehrt der heilige Ignatius leuchtend mit erneuter Kraft zur Arbeit an den Menschen ins irdische Dasein zurück, auf das Feld unserer Heiligung durch die Tat der Liebe. Und leuchtend tritt aus dem Lichte Gottes der heilige Franziskus, die blutigen Zeichen davon an Händen und Füßen, wieder unter die Menschen, noch zärtlicher fortan den Avernier Berg, den Sonnenschein, Wald und Tier, alle diese seine „Brüder“ und die süße Lust dieser ganzen gottdurchdrungenen Wirklichkeit

lobpreisend bis zum letzten Atemzug. Und leuchtend geht der alternde Bernini vom täglichen Empfang des Sakraments verjüngt an sein seitdem in fast beklemmender Fülle wachsendes Werk. Und so leuchten auch jene spanischen Dichter | geistlichen Standes, die, 121 wie Richard Wagner einmal an Liszt schreibt, „nach vollkommen ideeller Überwindung des Lebens dann dies selbe Leben mit einer Sicherheit, Reinheit, Deutlichkeit und Wärme schildern konnten wie nie vorher, da sie im Leben standen; ja die graziösesten, launigsten Schöpfungen sich aus jener geistlichen Zurückgezogenheit zutage brachten“.

Diese Reihe begnadeter Männer und Frauen kehrt aus der Verückung auf Erden freudig an ihr Tageswerk heim. Der Himmel hat sie nur gestärkt für die Welt, und mit neuem Mut gehen sie wieder in den guten Kampf, voran Paulus, dem gerade das Erlebnis Gottes solche Leidenschaft zur Liebestat an den Menschen erregt, daß er seitdem predigend, mahnend, zurechtweisend, ob gelegen oder ungelegen, durch die Welt zieht, ja bereit ist, „selbst dem Verderben geweiht zu sein, hinweg von Christus, für seine Brüder“! Diesen unheimlichen, eigentlich fast verrückt klingenden Wunsch (im neunten Kapitel des Briefs an die Römer) erklärend, sagt der heilige Chrysostomus: „Ita totam mentem eius demerserat amor Christi, ut etiam hoc, quod ei prae ceteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus id ipsum, quia ita placeret Christo, contemneret.“ Die beiden Stellen sieht der heilige Thomas von Aquin in seiner Summa, II. 2. Quaestio 182, an als Beweis seiner Lehre, daß, wenn auch ihrer Art nach, die vita contemplativa höher als die activa stehe, doch zuweilen jemand durch Werke des aktiven Lebens mehr Verdienst gewinnen kann als ein anderer durch Werke des kontemplativen, wenn er nämlich „propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur, propter ipsius gloriam interdum sustinet a dulcedine divinae contemplationis ad tempus separari“. Und daß Gott auch den Begnadeten die „Süßigkeit seiner Betrachtung“ zuzeiten wieder entzieht und sie zurück in die Welt weist, geschieht, wie die selige Angela von Foligno aus seinem Munde vernahm, damit in der Welt ihr Hunger und die Sehnsucht und das Heimweh nach ihm nur immer noch wachse. |

Aber eine andere Reihe begnadeter Männer und Frauen hinwieder empfindet die Berührung Gottes so, daß sie fortan das irdische Leben kaum mehr ertragen können, daß sie sich lebensunfähig macht. Ihr höchstes Beispiel ist die heilige Katharina von Genua. Das höchste Beispiel der anderen Art, der lebensfreudigen, lebensstätigen, die nun aus dem Himmel, der ihr offenstand, gleichsam ein Stück Ewigkeit in die Zeit herab den Menschen mitbringen will, ist das Barock, eine lebendige Leiter zwischen Himmel und Erde sozusagen, aus der Verzückung immer gleich wieder zur irdischen Tat, aber noch mitten in der irdischen Tat schon wieder empor, das ganze Dasein des Menschen immer auf der Brücke zwischen Ewigkeit und Zeit.

Pascal aber ist durchaus unbarock, sein Angesicht leuchtet nicht, er will nicht den Hunger nach Gott, er will die Sättigung in Gott, er will aus der Begegnung mit Gott nicht mehr zurück, er kann von der Entrückung nicht mehr los, sie hat ihn lebensunfähig gemacht. Wer darf sich vermessen, mit ihm zu rechten? Erst wenn er nun aus seiner besonderen Art ein allgemeines Gesetz macht, auch von jedem anderen dasselbe fordert und alle noch in der Welt und an der Welt Tätigen von der Gemeinschaft ausschließen will, schaudern wir zurück. Er selbst hat doch einmal den Unterschied zwischen den ersten Christen und den späteren aufgezeigt: jene hatten schon ihr Leben hinter sich und traten, nachdem sie seinen Trug durchschaut, aus dem Leben aus, wenn sie in die Kirche eintraten; wir aber, wenn wir in die Kirche treten, haben doch das ganze Leben noch erst vor uns! Kann es Gottes Wille sein, daß wir schon als Kinder die kaum erblickte Welt wieder verlassen?

Pascal will gewissermaßen den Zustand der Ekstase fixieren. So glaubt er Gott am besten zu dienen. Aber indem er das seiner Natur, der Besonderheit dieses einen Pascal, der die Welt überwunden hat, dieses täglich von Leiden gepeinigten Kranken, dieses in der

¹²³ Abstraktion heimischen Mathematikers, | Gemäße zur allgemeinen Maxime macht und die Kirche zum Kloster verengt, was soll da dann aus uns werden? Was soll aus den anderen werden, die nicht mit seinem Erlebnis begnadet worden sind, denen Gott nicht von Angesicht begegnet ist? Sind sie verdammt? Hier klingt doch der

furchtbare Wahn des Jansenius an (von dem sich Pascal selber übrigens frei hielt), daß Christus nicht für alle Menschen gestorben ist. Unser Herr aber saß am Tische der Zöllner und Sünder, unser Herr verhiess auch dem, der sich ihm erst in der letzten Stunde verdingt, keinen geringeren Lohn, unser Herr hat seine Apostel in die ganze Welt geschickt.

Stellen wir uns einmal Pascals Kirche vor, zu der nur vollendete Heilige zugelassen werden (katholisch dürfte sie sich ja dann kaum mehr nennen) und die Welt also ganz sich selbst überlassen, ihrem eigenen von jenen nur himmelwärts gewandten Heiligen unberührten Sinn! Fragen wir gar nicht, was dann aus der Welt wird. Aber was wird aus den Heiligen? Die Kirche ganz entweltlicht, nur noch eine Sekte weltabgekehrter Büsser, und die Welt den Unfrommen eingeräumt, ganz ihrem irdischen Sinn überlassen – was geschähe da? Das haben die Freunde Pascals an sich selber erlebt. Diese frommen Männer und Frauen von Port-Royal, den Abbé von Saint-Cyran, den gelehrten Antoine Arnauld, den Verfasser des berühmten Buches *De la frequente Communion* und seinen Neffen de Sacy, den Übersetzer der Bibel, die ehrwürdige Mère Angelique, Pascals Schwester Jacqueline, sie alle ekelte vor dem Treiben der sündigen Welt, sie entflohen ihr, um fortan als Büsser mönchisch nur der Betrachtung zu leben. Ihre Selbstzucht, die Glut ihrer Andacht, ihre Kraft der Entsagung sind bewundernswert, wenn sich auch in ihre Demut zuweilen ein Gran von Stolz und einer leisen Neigung zum Sektieren, einer Versuchung, sich auserwählt zu fühlen, mischt. Ihr Beispiel steckt an, Weltflucht wird Mode, Herren und Damen vom Hofe kokettieren mit dem Kloster, und der weltliche Katholik, der noch draußen sein Tagewerk treibt, ¹²⁴ fühlt sich im stillen selber beschämt. Durch diese frommen Männer und Frauen von Port-Royal wird zum erstenmal in Frage gestellt, ob es überhaupt möglich ist, in der Welt fromm zu sein, ob der Gläubige sich mit dem irdischen Leben, sich auf das irdische Leben überhaupt einlassen darf, ob sich in der Welt das Gute, Wahre, Schöne behaupten kann, ohne sogleich, eben durch diese Selbstbehauptung schon, Schaden zu leiden an sich selbst, wie das Beispiel der Jesuiten ihnen zu beweisen scheint. Und gerade diese frommen

Männer und Frauen von Port-Royal, diese fanatischen Gesinnungsethiker, die sich nur an den Sinn ihrer Taten halten, ohne nach der Wirkung zu fragen, diese stolzen Verächter der jesuitischen Verantwortungsethik, die nicht bloß für den Sinn, sondern auch für die Wirkung ihrer Taten eintreten können will, sollten nun aber am eigenen Leib erleben, daß sich auch in der Weltflucht das Gute, Wahre, Schöne nicht immer behaupten, daß auch der Weltflüchtige gezwungen werden kann, von seiner Gesinnung etwas nachzulassen. Das war in der Zeit der Fronde, da wurde das Kloster von Plünderung bedroht. Dürfen, sollen die frommen Männer sich wehren? Die Waffen nehmen zur Verteidigung? Schießen, ja töten? Nein, sagt da de Sacy, der ehrwürdige Greis, auf keinen Fall. Lieber sterben als töten! Aber dann wird das Kloster gestürmt, vertilgt, die letzte Zuflucht des reinen Glaubens! Doch der alte de Sacy gibt nicht nach, an das Pauluswort erinnernd: „Töten, um einen Bösen zu hindern, heißt zwei daraus machen.“ Ganz Tolstoi. Schließlich bewaffnen sie sich aber doch und – beweisen so, daß sie praktisch, wenn es darauf ankommt, selber auch Jesuiten sind: die Wirklichkeit ist stärker und zwingt auch sie, ein Gebot, das ihnen für unbedingt gilt, zu brechen. Wozu sie freilich nicht erst nötig gehabt hätten, die Welt zu fliehen: denn wer erst einmal zugibt, das Unbedingte den Bedingungen der Welt zu fügen, wer erst einmal
 125 die Welt anerkennt, kann | ruhig in ihr bleiben. Mehr verlangt sie ja doch von ihm gar nicht.

Was die frommen Männer und Frauen von Port-Royal damals erlebten, das ist niemals gewaltiger dargestellt worden als in Dostojewskis größtem Roman; es ist das Thema der Karamasoff. Aljoscha, der Held, beginnt durchaus als Pascal. Auch ihn quält die Furcht vor jener Deklination des Geistigen in der Wirklichkeit; auch er ist, sobald er an Gott und Unsterblichkeit glaubt, sogleich entschlossen, fortan ganz nur der Unsterblichkeit zu leben: „einen halben Kompromiß nehme ich nicht an“, und da geschrieben steht: Verteile dein Gut und folge mir nach!, sagt auch er: Da kann ich doch nicht statt mein Gut bloß zwei Rubel geben und statt Ihm nachzufolgen, mich begnügen, in die Kirche zu gehen; so scheint auch ihm Weltflucht notwendig, er will ins Kloster. Und es ist an einem Russen aber

eigentlich höchst merkwürdig, daß auch er alles das, womit die Welt sein Gewissen bedroht, was er von ihr fürchtet, weshalb er sie flieht, nicht besser zu nennen weiß als „jesuitisch“. Das Wort kehrt immer wieder. Er hat Angst, „auf den Jesuitenweg zu geraten“; so nennt er das, was ihm das schlimmste scheint. Und es ist seltsam, aber von einer ungeheuren Wahrheit, daß er gerade darin, in seinem Jesuitenhaß, mit seinem sonst ganz anders gestimmten, ganz anders gesinnten Bruder Iwan übereinstimmt, dem Westler, dem Freigeist, dem gottlosen theoretischen Menschen, der die Erzählung vom „Großinquisitor“ ersinnt (das wird immer übersehen, daß Dostojewski den Großinquisitor ein „Poem“ Iwans nennt: erdacht ist dieses „Poem“ natürlich von Dostojewski, doch im Charakter des Iwan, als Ausdruck Iwans, nicht Dostojewskis, oder doch nur eines Teils Dostojewskis, jenes Teils, dem er sich eben durch die Karamasoff entrungen hat). Dann rollt das grauenhafte Schicksal Dmitris, des dritten Bruders, ab, bis dieser als Mörder seines Vaters verurteilt ist, zu zwanzig Jahren Sibirien. Aljoscha weiß, daß der Bruder unschuldig | ist; er weiß auch, daß der Bruder innerlich 126 noch lange nicht reif ist, dieses ungeheure Kreuz zu tragen, daß es für ihn, so wie er nun einmal jetzt noch ist, gar nicht ein Kreuz, das er auf sich nimmt, daß es also gar nicht „sein“ Kreuz wäre. Wenn aber Dmitri Gelegenheit hat, auf dem sibirischen Transport nach Amerika zu flüchten, so glaubt Aljoscha zu wissen, daß der unglückliche Bruder in sich gehen, bereuen, innerlich umkehren und die Kraft seines Schuldbewußtseins (denn wenn er auch nicht der Mörder ist, so trifft doch auch ihn die Schuld am Morde mit: hier wirkt das russische Gefühl der Allverschuldung ein) ihm zur Wiedergeburt verhelfen wird. So rät ihm Aljoscha zur Flucht. Diese Flucht ist nur durch Bestechung, durch allerhand „Unehrenhaftes“, durch Gebrauch unsittlicher Mittel möglich. Und Aljoscha, sonst so rein, rät ihm, ja drängt ihm geradezu diesen Gebrauch unsittlicher Mittel auf, ja Aljoscha gibt sich selbst dazu her. Der Bruder, als er ihn so argumentieren hört, sagt: „So sprechen eigentlich Jesuiten, nicht? Sieh mal, wie weit wir beide gekommen sind, was?“ Und jetzt heißt es im Roman weiter: „Ja, so reden Jesuiten“, sagte Aljoscha lächelnd. „Darum liebe ich dich auch so, Aljoscha, weil du immer

die ganze Wahrheit sagst und nichts verheimlichst', rief Mitja froh aus. ‚Sieh mal, jetzt hab ich dich auf dem Jesuitenwege ertappt! Abküssen müßte man dich dafür, aber kräftig, weißt du das auch, Junge?‘“ Niemals war Dostojewski von Tolstoi so fern wie hier, an der höchsten Stelle seines größten Werkes; ein Abgrund tut sich hier zwischen den beiden auf: die ganze Welt der Wirklichkeit, eben der Abgrund, der Pascal von den Jesuiten trennt, und nicht bloß von den Jesuiten, sondern auch überhaupt von der Kirche mit ihrem großen reinen Sinn für die Wirklichkeit, die wir überwinden sollen, zuweilen erleiden müssen und niemals ableugnen können. Tolstoi ist ein Abkömmling Pascals, und Dostojewski ist, hier wenigstens, durchaus der Abkömmling des Barock, des ihm ganz unbekannten
 127 Barock, | dessen tiefsten Sinn er aus seiner eigenen inneren Not wiederentdeckt.

Auch Dostojewski muß, sein Werk bezeugt, Gott einmal ganz nahe gewesen sein. Vielleicht als er, zum Tode verurteilt, schon an den Pfosten gebunden stand, der Kugel gewärtig. Auch er sah sein Erlebnis, als er dann daranging, es in seinem Wandel zu verwirklichen, immer wieder von jener „Deklinaton“ bedroht; auch er fand sich immer wieder daran, in der „Erfahrung“ zur „Parodie auf seine Idee“ zu werden. Und wie jeder, dem dies begegnet, wehrt er sich zunächst, es zuzugeben. Daher sein Jesuitenhaß, sein Haß der katholischen Kirche. Die katholische Kirche ist Christus unter uns fortlebend, Christus auf Erden, Christus in der Zeit. Jener Christus als inneres Erlebnis und dieser Christus als Erscheinung in der Welt decken sich niemals ganz. In den Hiatus, der sich daraus ergibt, hat auch Dostojewski als Denker so wenig einwilligen wollen wie Pascal. Erst als Dichter ist er, wie jeder wahrhafte Künstler in den schöpferischen Augenblicken, über die seiner Erkenntnis gezogenen Grenzen ausgebrochen; denn eben dadurch allein wird ja der Künstler schöpferisch, wird er gestaltend, daß sein Geist einen Hauch der Wirklichkeit erleidet, gerade dieser Anhauch erst macht ihn zum Bildner. Der „Jüngling“, der „Idiot“, die „Dämonen“, die „Karamasoff“, alle seine Werke sind im Grunde nur ein fortwährender Disput Dostojewskis mit dem Pascal in der eigenen Brust. Pascal spricht aus Iwan Karamasoffs Bekenntnis, „die von Gott erschaffene

Welt nicht akzeptieren“ zu können. Und wenn Iwan sagt; „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, ich schicke ihm nur die Eintrittskarte ergebenst zurück“, was heißt denn die Weltflucht Pascals schließlich anderes, als daß eben auch er dem lieben Gott die Eintrittskarte zur Welt zurückschickt? Und wenn Pascal *la maladie l'état naturel du chrétien* nennt, so hat kaum irgendein Mensch gerade dieses Christentum mehr praktiziert als Dostojewski; auch er ist immer krank, denn | das Leben selber macht ihn krank, der Ekel und 128 Abscheu vor dem Leben, ein Ekel, noch weit grauenhafter als der aller romantischen Pessimisten, etwa Byrons, und ganz ohne die grandiose Gebärde ihrer titanischen Weltverachtung, die für Pascals und Dostojewskis Gefühl des nur einfach trostlos schmierigen Lebens ein allzu lächerlicher Aufwand von Pathos wäre. Was ihnen das Leben so furchtbar macht, wird einmal im „Jüngling“ mit einer ingrimmigen Deutlichkeit ausgesagt: „übrigens haftet der Wirklichkeit immer etwas von Schusterhaftigkeit an, selbst wenn sie aus einem noch so reinen Streben nach dem Ideal hervorgeht.“ Das ist es, was Pascal und Dostojewski nicht ertragen können. Das Streben des Menschengesistes mag noch so rein sein, was aus dem Ideal dann in Wirklichkeit hervorgeht, hat etwas „Schusterhaftes“; indem der Geist realisiert wird, erhält er irgendeinen unreinen Zusatz, den können sie nicht ertragen. Jede Wirklichkeit enthält für den Geist diesen Zusatz von „Schusterhaftigkeit“; jede Pflanze selbst, an der Urpflanze gemessen, ist „schusterhaft“, Erscheinung ist immer schon „schusterhaft“, ja sie wird eben durch diese „Schusterhaftigkeit“ erst möglich (weshalb auch der Künstler vor jedem seiner Werke, vor jeder Selbstverwirklichung, vor jeder Gestalt seiner Idee dann immer so tief zurückschrickt, denn er sieht sich da selber „schusterhaft“; hier wurzelt auch die Verlockung zum „Idealisieren“, wodurch die Kunst allerdings das „Schusterhafte“ wieder los wird, damit aber auch ihre Wirklichkeit). Diese „Schusterhaftigkeit“, mit der sich Dostojewski als Denker so wenig aussöhnen kann als Pascal, hat er als Dichter überwunden; nachdem Aljoscha „auf den Jesuitenweg“ geraten ist, sagt er (im letzten Kapitel des Romans, der sich hier so geheimnisvoll aus tragischem Entsetzen in ein stilles Idyll zu retten weiß) zu dem Knaben Kolja, gleichsam zur Zukunft der Menschheit

selbst: „Sie werden im Leben ein sehr unglücklicher Mensch sein. Aber im ganzen werden Sie doch das Leben segnen.“ Indem er
 129 das Leben, an | dem er so leidet, das Leben in seiner verhaßten Wirklichkeit, dieses „schusterhafte“ Leben am Ende doch segnen lernt, ist Dostojewski den Pascal in sich los: jetzt hat auch er das Leuchten. Und damit ist er aber auch den heimlichen Skitaletz in sich erst los. Gegen den Skitaletz war er schon immer im Kampf. Der Skitaletz, das ist der Unrusse, der sein Vaterland verläßt und es an Europa verrät, der Westler, der theoretische Mensch. Eigentlich bedeutet das Wort einen, der „keinen Verbleib hat“, der es nirgends aushält. Ungefähr dasselbe, was Maurice Barrès mit seinen *Déracinés* meint. Der Skitaletz, der *Déraciné*, der theoretische Mensch ist unfähig, sich in eine Wirklichkeit zu fügen, die von der Vorschrift des Geistes abweicht. Aber es handelt sich dabei keineswegs um die Wahl zwischen Primat der Idee oder Primat der Wirklichkeit; es handelt sich hier nur um die Erkenntnis allein, daß Idee, sobald sie auf Erden zu wirken beginnt, in dem Augenblick, wo sie sich anschießt, nicht mehr Utopie zu bleiben, eben dadurch, daß sie durch lebendige Tat verwirklicht wird, einen Zusatz erfährt: sie sieht verwirklicht anders aus. Dies macht es schwer, sie wiederzuerkennen. Sie gar aber auch in dieser irdischen Verwandlung noch anerkennen kann nur die Demut.

In der menschlichsten Stunde des Gottesmenschen, am Ölberg, hat auch Er das eigentlich Menschliche: den Schauer vor dem wirklichen Gesicht des eigenen Gedankens, erlebt. Der Sinn Seines irdischen Lebens ist, für die Menschen durch die Menschen zu sterben. Dies ist Sein Wille, dies ist Seine Sendung, zu nichts anderem ist Er in diese Welt gekommen. Jetzt aber, da sein göttlicher Wille geschehen soll, erlebt der Menschensohn den Schauer vor der eigenen Verwirklichung. „Mein Vater, wenn es möglich ist, laß diesen Kelch vorübergehen, aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Niemals ist der Menschensohn so völlig Mensch gewesen als in dieser Stunde, da der Sohn des lebendigen Gottes sich zum
 130 Anblick des häßlichen Gesichts der Wirklichkeit demütigt. | Die liebsten Jünger, die er wachen hieß, sind eingeschlafen. Die täglich ihn im Tempel lehren hörten, kommen mit Schwertern und Knüt-

teln, um ihn zu fangen wie einen Räuber. Judas küßt ihn. Und alle Jünger verlassen ihn und entfliehen. Der Entschluß Gottes, seinen lebendigen Sohn für die Menschen sterben zu lassen, ist in all der ungeheuren Größe seiner unermesslichen Liebe noch nicht so furchtbar als das grausige Detail der Verwirklichung.

Das tiefe Grauen jedes rein gesinnten Menschen vor dem häßlichen Detail jeder Verwirklichung, der „Schusterhaftigkeit“, die sie bringt, der „Parodie auf die Idee“, lernt Dostojewski durch seine große Demut überwinden, die ihn die Welt als sein Kreuz auf sich nehmen heißt, die Welt wie sie ist, also nicht ihre Leiden bloß, sondern auch ihre Freuden, beide dem Menschen als Übung und Prüfung auferlegt, ganz wie ein altes Gebet, das auf den heiligen Ignatius zurückgeht, Gott anfleht, weder um Reichtum noch um Armut, weder um Ehre noch um Schande, weder um Hoheit noch um Niedrigkeit, weder um Gesundheit noch um Krankheit, weder um langes Leben noch um frühen Tod, sondern um das allein, was der Wille Gottes uns bestimmt, wie er es uns bestimmt, wann und wo er es uns bestimmt, und um die Kraft dazu, arm zu sein, als wären wir reich, und reich zu sein, als wären wir arm, Lust zu tragen, als wär es Leid, und uns in Gott der Schande zu rühmen wie hoher Ehren, weil doch in Gott, der allein die Wahrheit ist, dies alles aufhört. Die Schwester Pascals, Jacqueline, hat eben dies ganz kurz ausgesprochen: *Fais par vertu ce qu'il faut que tu fasses par nécessité*. Das ist das ganze Geheimnis. Der höchste Verstand reicht nicht aus, es zu fassen; das kann nur die Demut.

In Pascal aber war den reinsten Kräften eine verderbliche beige-sellt: Superbia, sozusagen die Berufssünde der Geistigen. Gerade weil die Geistigen so stark spüren, daß in jeder Erscheinung schon eine Entscheidung von uns steckt, ist es ihnen unerträglich, daß in jeder Erscheinung doch auch wieder noch | etwas steckt, das sich 131 unserer Entscheidung entzieht, daß wir eben den Erscheinungen also, deren Herren wir sind, doch auch wieder dienen müssen. Auch Dostojewski hat vielleicht erst aus Abscheu vor dem Skitaletz seine Superbia bezwingen gelernt. So verzichtet er auf Macht, Ruhm und Glanz in der Welt, nicht aber auf Wirkung, Arbeit und Dienst in der Welt. Weil er die Demut hat, hat er die Liebe. Noch als er zum

letztenmal öffentlich erschien, in der Puschkin-Rede, rief er aus:
 „Demütige dich, stolzer Mensch! Arbeite, müßiger Mensch!“

Schon Pascals zarte Schwester Jacqueline erzählt von seiner *fantaisie de vouloir exceller en tout*, und in allen Schilderungen seines Wesens kehrt dieses *besoin d'exceller* wieder. In diesen Worten klingt die Definition an, die der heilige Thomas von Aquin von der *Superbia* gibt: *inordinatus propriae excellentiae appetitus*. Und an einer anderen Stelle: *Immoderate tendere in excelsa*. Und ebenso schon der heilige Augustin: *Perversae celsitudinis appetitus*. Wann aber wird der Trieb des Geistes *inordinatus immoderatus*? Darauf antwortet der heilige Augustinus: wenn er verlangt *supergredi modum conditionis suae*. Damit ist das Innerste Pascals aufgedeckt: denn es heißt das dem Menschengeste zugewiesene Maß überschreiten, wenn er sich anmaßt, von jener Deklination oder Deviation alles Geistigen, sobald es sich zu verwirklichen unternimmt, verschont zu bleiben. Ihr sich vielmehr mutig zu stellen, Aug in Aug, zum Kampfe zu stellen mit ihr, wie mächtig sie sich auch zeige, niemals nachzulassen in diesem Kampf bis zum letzten Atemzug, das ist recht eigentlich das Thema des Geistes auf Erden. Trug ist die Welt und das Leben ein Traum; an uns aber ist es, mitten in diesem Trug die Wahrheit zu tun und wach zu bleiben in unserem Traum. Dies war das ungeheure Wagnis des Barock.

Mit Pascal aber beginnt eine neue Geistesart, und unsere ganze Geistesgeschichte besteht fortan nur in immer neuen Variationen.
 132 Sie schließt in Pascal noch daraus, die Welt zu | fliehen. Im achtzehnten Jahrhundert folgert sie schon anders und erkühnt sich, jene Deklination vom Geiste zu bezwingen durch Gewalt; durch Gewalt am Wirklichen selber alle Wirklichkeit auszutilgen, einzuschmelzen und aufzuzehren in Geist; aus Pascal wird der Jakobiner, der nicht ahnt, daß er dabei sich selbst betrügt, weil doch eben, indem er zur Gewalt greift, der Geist schon um den Geist betrogen ist, indem damit in den Geist selber schon Wirklichkeit aufgenommen und dieser Geist der Gewalt nur noch maskierte Sinnlichkeit ist (was ursprünglich schon in dem Augenblick beginnt, wo der Geist „sentimental“ wird, mit Rousseau). Das Zeitalter des „Betriebs“ hat

zuletzt in der Tat den Geist völlig „verwirklicht“: der Geist nahm die Wirklichkeit an und gab sich selber auf.

Sittliche Maximen erleiden in ihrer Anwendung auf das tägliche Leben Abweichungen; es zeigt sich, daß auch hier Erfahrung leicht zur Parodie auf die Idee wird. Darin eben besteht unsere Prüfung: die Kraft, mit der wir die Idee vor der Verführung zur Parodie verteidigen, zeigt, was wir wert sind. Pascal flieht vor der Prüfung. Andere, von derselben Superbia, auch gelassener Anerkennung dieser alles Geistige deformierenden Gewalt des Wirklichen unfähig, aber nicht willens, auf die Welt zu verzichten, meinen, die Schuld müsse vielmehr offenbar an den sittlichen Maximen selber liegen; Maximen, die bei der Berührung mit der Wirklichkeit deformiert werden, zeigen eben dadurch, daß sie falsch sind, und es gilt eben, die richtigen zu finden, solche nämlich, die die Berührung mit der Wirklichkeit aushalten. Es beginnen die sogenannten ethischen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts: ein Versuch, die hergebrachten sittlichen Maximen auszutauschen gegen lebensfähigere.

Ein Deutscher, mit einem Engländer im Gespräch über Oskar Wilde, sagte: Wir Wilden sind doch bessere Menschen, wir hätten niemals einen großen Künstler sein Laster so furchtbar büßen lassen! Der Engländer erwiderte: Das ist ein deut|sches Mißverständnis; ¹³³ wir haben ihn nicht sein Laster büßen lassen, sondern dafür, daß er daraus einen Grundsatz, ja eine Tugend machen wollte; wir sind bereit, uns mit jeder Unsittlichkeit praktisch abzufinden, niemals aber damit, daß Unsittliches zur sittlichen Maxime werden soll. Der Deutsche schwieg betroffen und hat seitdem sein Urteil über den englischen Cant revidiert. Auch der englische Cant ist ja nur ein freilich vielleicht etwas zweideutiger Versuch, Anerkennung der Sittlichkeit mit Anerkennung der Wirklichkeit auszusöhnen.

Oskar Wilde ist ein Pascal, nur à rebours. Beiden ist die sündige Natur des Menschen unerträglich; so wendet sich Pascal von der Natur ab, und Wilde wendet sich der Sünde zu. Es ist bei beiden dieselbe Superbia.

Geh hin und sündige nicht mehr! sagt unser Herr. Jenes sanften „Geh hin!“, mit dem da die Sünderin entlassen wird, wäre Pascal unfähig. Dieses unbedingten „Sündige nicht mehr!“ wäre Wilde

in der Zeit vor seiner Umkehr unfähig gewesen. Beide ganz aus demselben Stolz. Unser Herr aber hatte die verzeihende Milde der Liebe mit der unerbittlichen Strenge des Gebots zusammen.

Dem Guten, Wahren, Schönen wird, sobald es in der Welt erscheint, ein unreiner Zug beigemischt. Um es vor dieser Entstellung zu bewahren, flieht Pascal aus der Welt. Andere geben nicht der Welt die Schuld, sondern dem Guten, Wahren, Schönen selbst: ein Gutes, Wahres, Schönes, das sich in der Welt nicht zu behaupten vermag, eine Maxime, die sich nicht durchführen, ein Ideal, das sich nicht verwirklichen läßt, hätten eben dadurch schon bewiesen, daß sie falsch sind; dies eben sei das Zeichen der wahren Idee, daß sie rein erscheinen kann. Indem nun eine solche Idee gesucht wird, wird sie von vornherein immer mehr der Welt angepaßt; eben aus Unerbittlichkeit, weil man eine Idee verlangt, die nicht nötig hätte, sich auf ein Kompromiß mit der Welt einzulassen, wird die Idee selbst
 134 schon kompromittiert; weil die Idee doch in der | Welt niemals rein erscheint, versucht mans lieber gleich mit unreinen Ideen, weil man sich nicht demütigen will vor der Wirklichkeit, demütigt man lieber die Idee selbst. Der Superbia frevelndes Verlangen supergredi modum conditionis endet damit, daß der Mensch tief unter den modus conditionis suae herabsinkt. Unser Leben ist ein Kampf mit der Sünde. Das Barock nahm ihn freudig auf, sich tapfer mit der Sünde schlagend, Wunden nicht fürchtend; mancher fiel im Kampf, da sprang der nächste für ihn ein, der Kampf hielt an. Pascal floh den Kampf. Da dies auch noch zu beschwerlich schien, ergab man sich später lieber gleich; man kämpfte gar nicht mehr erst, sondern ergab sich der Sünde.

Der Katholik der barocken Zeit steht zur Welt wie der Künstler zu seinem Stoff. Der Stoff soll zum Ausdruck des Künstlers, zur Gestalt seines Willens werden. Das gelingt nie ganz, und es gelingt nie rein: immer bleibt im Künstler etwas zurück, ein Teil seines Willens bleibt immer unausgedrückt; und immer kommt etwas dazu, gleichsam der Wille des Stoffes, an dem ein letztes Widerstreben nie ganz bezwungen wird, auch das höchste Kunstwerk kann in irgendeinem leisen Zug die „Schusterhaftigkeit“ nicht völlig verleugnen. Der Ulrik Brendel in Rosmersholm sagt, seine besten Werke kenne

niemand, denn er habe sie nie geschrieben. Seine besten Werke hat nämlich noch keiner geschrieben; das Bild, das er eigentlich meint, hat noch kein Maler gemalt; das Lied, das er in seiner Seele hört, hat noch keiner gesungen. Aber an diesem Unvermögen eben, sich jemals ganz und rein auszudrücken, wird der Künstler immer von neuem produktiv. Je stärker er es empfindet, je heftiger ihn der Widerstand des Stoffes erbittert, desto sicherer weiß er sich vor der Versuchung, dem Stoffe nachzugeben, der die leichthändigen Künstler zuweilen erliegen, Knechte dessen, über den sie herrschen sollen.

Der Katholik hat keinen Willen als den Willen Gottes. Die Welt ist sein Stoff. Ihr den Willen Gottes einzuprägen, | ihr die Gestalt 135 des göttlichen Willens zu geben, überall an ihr Gott aufzuzeigen, dazu fühlt er sich da. Doch auch diesem, dem sittlichen, dem Künstler der Tat bleibt das Los des Künstlers nicht erspart: auch ihm gelingt die Tat nie ganz, und sie gelingt nie rein; auch sie läßt im Täter immer irgend etwas zurück, das unausgedrückt bleibt, und auch sie bringt noch selber etwas dazu, sie mischt einen weltlichen Zug ein, so daß man wieder sagen kann: Das was einer mit seiner Tat eigentlich meint, hat noch keiner getan. Wie nun Ulrik Brendel darum seine schönsten Werke lieber gleich überhaupt nicht schreibt, so machts Pascal, wenn er, weil den Willen Gottes in der Welt zu tun nie ganz und nie rein gelingt, deshalb allem Tun in der Welt entsagen will. Was würde dann aus der Welt? Aber solche Männer der Verzweiflung an der Möglichkeit sittlichen Tuns in der Welt sind ihr notwendig als aufschreckendes Beispiel, ohne das die leichthändigen Täter, die sich allzu rasch, allzu gern abfinden mit dem Unreinen in jeder irdischen Tat, überhandnehmen in ihr. Pascal sagt mit Ibsens Brand: Alles oder nichts! Das ist ein falscher Grundsatz, aber man muß handeln, als wäre er wahr! Wir müssen den Willen Gottes unbedingt tun, auch wenn unsere Tat dann die Bedingungen der Welt erleidet! Und daß sie dann immer wieder die Bedingungen der Welt erleidet, soll uns nun aber kein Anlaß sein zu Pascals Verzweiflung an der Welt, zu Pascals Flucht aus der Welt, sondern ein Anlaß, den Willen Gottes, den in der Welt ganz und rein zu tun niemals völlig gelingt, jeden Tag von neuem

mit der Zuversicht zu tun, daß er uns einmal doch ganz und rein
gelingen muß! Dann hätten wir das heroische Christentum des
barocken Zeitalters wieder, dessen ungeheure Weltfreudigkeit aus
einer tief pessimistischen Welterkenntnis aufblüht, ein Christentum,
das unablässig kämpft in dieser Welt, aber nicht um diese Welt:
der Kampf ist hier, der Sieg erst drüben!

März 1920

Dostojewski

Einer sagt dem anderen nach, Dostojewski sei, so groß er ist, doch zu sehr Russe, um unmittelbar auf uns wirken zu können. Jeder glaubt es seiner Bildung schuldig, das Totenhaus, den Raskolnikow, allenfalls noch die Karamasoff zu kennen, wird aber abgeschreckt durch irgend etwas Fremdes, grauenhaft anlockend Barbarisches darin, vor dem er lieber noch zur rechten Zeit flieht. Es scheint, daß in diesen Werken das Geheimnis einer Nation enthalten ist, das, wer ihr nicht angehört, ja doch niemals erfüllen wird. Dieser Meinung bin ich jetzt durchaus nicht mehr; ich fand, daß es unser aller Geheimnis ist. Auch auf mich hat er anfangs fremd gewirkt, ganz anders, als wir es von unseren Dichtern gewohnt sind. Ich blieb befremdet, solange ich ihn an dieser Gewohnheit maß. Ich war mit ihm vertraut, sobald ich nicht mehr an die Kunst dachte, sondern an mein Leben. Da erinnerten mich seine Gestalten sehr stark; ich wußte freilich lange nicht, woran. Allmählich besann ich mich, und es ergab sich, daß sie mich an Menschen meines Lebens erinnerten. Wo war ich nur dieser Menschenart schon begegnet? Nicht bloß in Dalmatien, an Lastträgern in Cattaro, an Schiffern und Fischern der Inseln, an Matrosen unseres Lloyd, sondern auch auf dem anderen Ufer, in Malamocco, in Chioggia. Da ist unser alter Freund, der Blinde, der morgens täglich mit seinen Wassertieren nach dem Lido laht und in seiner welken Hand ein paar arme Rosen für meine Frau mitbringt, weil er spürt, daß sie ihn freundlich anblickt; und er hat uns mit seinen Gefährten bekannt gemacht, lauter solchen schweigsamen, dankbaren, ergebenen Alten, einer hat Eier, einer Muscheln, einer Münzen für uns, ich darf ihnen aber nichts dafür schenken, da wären sie beleidigt, aber wenn ich ihnen etwas später was schenke, sind sie nicht beleidigt, es darf nur kein Entgelt sein. Wir können nicht viel mit ihnen sprechen, denn die Mundart ist

| uns fremd, sie selbst aber sinds gar nicht; sie heimeln uns an, 137
ich würde mich ihnen in Leid und Freud lieber anvertrauen als
meinen städtischen Freunden, ja mir ist, als hätten wir irgendein
tiefes Geheimnis miteinander. Und an der Nordsee fand ich sie
wieder, in Holzschuhen klappernd; und tief im Winter ging ich
heuer einmal aus der Ramsau über die Schwarzbachwacht nach
Reichenhall, den ganzen langen Weg war da kein Mensch zu sehen,
bis ich auf einen alten Bauer kam, der trieb sein Pferd, das einen
Schlitten mit Säcken zog, ich schloß mich an, der war auch von
Dostojewski. Und so fand ich Menschen Dostojewskis in Hallstatt,
an den wunderlichen bösen Zwergen mit den großen Kröpfen, fand
sie an Bettelmönchen, fand sie an spanischen Landstreichern und
Hexen von der Art, die Zuloaga malt; und überall in Erdenwinkeln
an Bauern, Handwerkern, Strolchen, Steinklopfern, Kindern und
Narren. Alle diese franziskanischen Gestalten, so verschiedener
Rassen, so verschiedener Zonen, so verschiedener Vergangenheit
und Gegenwart, haben aber das miteinander gemein, daß ihnen
gleichsam nur äußerlich ein Individuum angeschrieben oder aufge-
klebt ist, keiner ist eigentlich eine Person, er ist nichts als Mensch,
in irgendeine allgemeine Form eingerollt; öffnen wir diese, so sind
wir gleich in seiner Tiefe, ja gewissermaßen noch tiefer, nämlich
im Urgrund der Menschheit, aus dem empor sich sonst dann erst
der besondere einzelne Mensch aufbaut. Der fehlt an ihnen, sie
sind bloß Menschenstoff, mit irgendeinem Mantel behängt, aber
das besondere innere Gerüste, worauf der Kulturmensch so stolz
ist, fehlt. Es fehlt auch in den Versen Walt Whitmans; auch sie
sind alle bloß Wellen des Meers, eine verschlingt die andere, es
bleibt nichts davon als das Meer. Solche Wellen der Menschheit,
von denen uns nichts als die Menschheit bleibt, sind Aljoscha und
der Fürst Myschkin und der alte Staretz Sossima; an ihnen ist
mir zuerst bewußt geworden, daß ich die Welt Dostojewskis schon
kannte, von Malamocco und von meinen Bauern her. Merk|würdig 138
war mir aber nun, daß auch bei seinen anderen Menschen, solchen
nämlich, die keineswegs wie jene sozusagen im Urwesen stecken
geblieben, sondern ganz persönlich ausgeprägt sind, fast immer ein
Augenblick kommt, wo auch sie genau so wirken wie jene, wo ihnen

ihr gleichsam nur vorgeschobenes Individuum wieder weggezogen wird und auch von ihnen nichts mehr als der Urstoff übrig bleibt. (Dadurch wirkt ja zum Beispiel die letzte Wanderung und das Ende des Stepan Trofimowitsch, des albernen Intellektuellen in den Dämonen, so überwältigend groß.)

Jeder Mensch enthält die ganze Menschheit. In unseren großen Augenblicken, den Augenblicken der Liebe, der Selbstaufopferung, der Entrückung aus unserer irdischen Enge wird das jedermann inne. Wie könnten wir uns sonst auch in anderen wiederfinden, oft besser als in uns selbst? Wie könnte der Dichter, der Schauspieler, ja jeder Künstler sich so tausendfältig immer wieder in neue Gestalten verwandeln, hätte er sie nicht in sich? Er hört sie sprechen, er sieht sie handeln, und sie sprechen anders als er erwartet hat, sie handeln anders als er will, sie werden anders als er sie geplant hat: sie zwingen ihn, Empfindungen und Handlungen geschehen zu lassen, deren er selbst nicht fähig ist. Aber woher nimmt er solche ihn selbst überraschende und überwältigende Empfindungen und Handlungen, wenn nicht aus sich, aus seinem eigenen unbekannten, tief verborgenen Selbst? Und wie könnte sonst irgendein Mensch an einem anderen teilnehmen, wie ihn verstehen wollen, wie sich anmaßen, jemals anderen gerecht zu werden, wenn er nicht an irgendeiner Stelle selbst schon eben jener andere wäre? Nur indem uns ein anderer Mensch dort berührt, wo wir dasselbe sind wie er, können wir mit ihm fühlen, können wir ihn erkennen, können wir ihn richten.

Jeder Mensch enthält die ganze Menschheit. Indem er sich nun aber formt, sich Grenzen steckt, sich auf einen festen Punkt
139 zusammenzieht, muß er unter seinen eigenen Möglich|keiten wählen, er muß absondern, was er festhalten will, er muß entlassen, was er von seiner Fülle nicht brauchen kann; aus ihr holt er sich heraus wie der Bildhauer aus dem Stein die Gestalt. Jede Gestalt ist ein Verlust, ist Verarmung und Verengung. Aus der ganzen Menschheit wird ein einzelner Mensch gemacht, irgendein Teil unterwirft sich die anderen, diesem Teil wendet sich nun alle Kraft zu. In den Mythen aller Völker ist die Erinnerung an ein Paradies lebendig geblieben, an ein goldenes Zeitalter, das noch keinen Haß unter

den Menschen, keinen Krieg kennt, an die Seligkeit jener Urzeit, da jeder Mensch noch die ganze Menschheit war. Und in allen Völkern ist immer noch die Sehnsucht nach einer Wiederkehr jener hellen Jugendzeit lebendig, als ob es der Mensch irgendwie tief in sich wüßte, daß er zwar, um Gestalt anzunehmen, dem ganzen Menschen entsagen, sich absondern, sich in einen Teil, ein bloßes Stück von sich, ein Fragment zusammenziehen muß, daß aber dies für ihn bloß eine Prüfung ist, die er überwinden wird, um dann mit gesammelter Kraft, mit errungener Gestalt wieder zum ganzen Menschen zurückzukehren. Dies meint der ewig die Menschheit sanft begleitende, in starken Zeiten ungeduldig hervorbrechende Glaube an das dritte Reich der Verheißung.

Jeder Mensch enthält die ganze Menschheit. Aber aus diesem Stoff holt er nun seine Gestalt hervor, sie scheint ihm des Lebens höchste Lust und letzter Sinn, doch gerade sie will er keinem anderen gewähren, von jedem anderen fordert jeder, daß er nicht bloß eine einzelne Gestalt der Menschheit, sondern die ganze Menschheit sei. Wir messen unseren eigenen Wert daran, wieviel von uns wir zur Gestalt bringen, und wir messen jeden anderen daran, wie wenig er von der ganzen Menschheit verliert. Persönlichkeit achten wir an uns am höchsten, und Persönlichkeit lassen wir an anderen nicht gelten. Jeder will selbst ein einziger sein, ein einmaliger Mensch, wie noch keiner je war und keiner je mehr sein wird, jeder rühmt sich seiner | Eigenheit und hegt sie, jeder liebt an sich, was 140 ihn von den anderen unterscheidet, das macht ihn stolz und froh, aber eben das haßt jeder an anderen. Man gefällt anderen bloß gerade so viel, als man ihnen gleicht, und alle Weltklugheit läuft ja bloß darauf hinaus, daß wir die anderen nicht merken lassen, worin wir anders sind als sie, und eben das also verbergen lernen, was uns an uns selbst im stillen für das Höchste, für das Liebste gilt, ja wodurch und wofür allein wir zu leben glauben. Nichts empört den erwachenden Jüngling so, als daß man ihm nicht gönnen will, dieser ganz besondere, nie dagewesene, bloß in diesem einen Exemplar vorhandene Mensch zu sein, zu dem er sich bestimmt fühlt, und gegen nichts wehrt er sich dabei so, als wenn auch noch ein anderer ebenso besonders und einzig sein will. Erst wer älter wird, vieles

erlebt hat und anfängt, an seiner Weisheit irre zu werden, kommt allmählich darauf, daß die anderen vielleicht ganz recht haben, ihm seine lieben Eigenheiten zu verdenken, ja, daß vielleicht bloß dieser ihr Widerstand allein ihn bewahrt hat. Goethe läßt den Geistlichen, zu dem Wilhelm Meister seinen Harfenspieler bringt, über „die Mittel, vom Wahnsinn zu heilen“, sagen: „Es sind eben dieselben, wodurch man gesunde Menschen hindert, wahnsinnig zu werden. Man erregt ihre Selbsttätigkeit, man gewöhne sie an Ordnung, man gebe ihnen einen Begriff, daß sie ihr Sein und Schicksal mit so vielen gemein haben, daß das außerordentliche Talent das größte Glück und das höchste Unglück nur kleine Abweichungen von dem Gewöhnlichen sind, so wird sich kein Wahnsinn einschleichen, und wenn er da ist, nach und nach wieder verschwinden . . . Es bringt uns nichts näher dem Wahnsinn, als wenn wir uns vor anderen auszeichnen, und nichts erhält so sehr den gemeinen Verstand, als im allgemeinen Sinne mit vielen Menschen zu leben.“ Einen Geistlichen läßt Goethe dies aussprechen, denn es ist eine christliche Wahrheit: dem Christentum ist jeder Mensch heilig, weil er die
 141 ganze Menschheit | enthält, und jeder ist ihm sündig, weil er von der Menschheit zu sich abirrt, und jeder kann erlöst werden, wenn er aus sich wieder zur ganzen Menschheit zurückkehrt, wenn er, wie es Heinrich Suso nennt, „sich entbildet von der Kreatur“, wenn er „sich entwirft“. Der tiefste Begriff des Christentums ist der der Erbsünde: dadurch, daß ein Mensch geboren wird, ist er schon schuldig, dadurch, daß er sich absondert und für sich sein will (wie es bei Heinrich Suso heißt: der Teufel hat Eva verlockt, daß sie „etwas sein wollte“); Gott muß Mensch werden und selbst das Menschenleid auf sich nehmen, das Leid der Individuation, um die Menschenschuld abzubüßen, aber seitdem verlischt die Hoffnung nicht mehr, daß der Mensch sich überwinden, von sich erlösen und so mit Gott vereinen kann.

Jeder Mensch enthält die ganze Menschheit, freilich weiß er es aber nicht, denn nur einen geringen Teil von uns haben wir inne. Erziehung, Gewohnheit, Beispiel, Umgebung, Beruf, die Nötigung, andere über uns zu täuschen, ja auch uns selbst, der Wunsch, mit den Forderungen, die die Welt an uns stellt, übereinzustimmen,

das Bedürfnis, uns bequem handhaben zu können, alles wirkt zusammen, um uns eine besondere Rolle zuzuweisen und uns so darin zu bestärken, als wären wir wirklich nichts anderes mehr. Nur ein starker Schlag des Schicksals, ungeheures Glück oder tiefstes Leid, reißt zuweilen für einen Augenblick unser Inneres auf und läßt uns vor dem Getümmel von Menschen erschauern, das wir sind. Dann erkennen wir, einen Augenblick lang, was alles in uns versammelt ist, unfäßlich für das winzige Ich, das wir uns herausgefischt haben, erkennen es und wenden uns ab; wir können den furchtbaren Anblick nicht ertragen, wir wenden uns ab und verkriechen uns in unserer Enge wieder. Wie ein solches großes Schicksal tritt Dostojewski seine Gestalten an und sprengt ihre Form, reißt ihre Tiefen auf und stößt sie in das Chaos zurück, dem sie sich entwunden haben; et stellt den Urzustand wieder her. |

142

Im Gebet geschieht es, daß der einzelne sich zerfließen fühlt, und so spiegeln Dichter der Entrückung solches Verschweben aus der Individuation wider: der heilige Franziskus, wenn er die Sonne grüßt, oder Novalis in den Hymnen an die Nacht, Wagner im Tristan. Aber bei Dostojewski wirkt es mit einer grauenhaften, fast nicht mehr zu ertragenden Gewalt, weil diese Gestalten, die er auflöst, in Erz gegossen sind. Er hat den höchsten Sinn für Gestalt, die höchste plastische Kraft, das höchste Gefühl für die absurde Verknüpfung, die einen Menschen eben zu diesem einen, einmaligen, in aller Vergangenheit und aller Zukunft beispiellosten Menschen macht. Denn das, woran wir einen erkennen, das „Unterschiedliche“, wie Meister Eckart sagt, ist immer etwas Unbeschreibliches, unseren Sinnen Unfaßliches, unserem Verstande durchaus Absurdes. Wenn wir einen in seine sämtlichen Eigenschaften zerlegen und diese dann wieder zusammenfügen, erhalten wir ihn nicht, es fehlt noch etwas: er nämlich fehlt. Die Summe seiner sämtlichen Eigenschaften ergibt ihn nicht, er ist mehr. Damit aus ihnen er werde, muß, indem sie verknüpft werden, noch irgend etwas dazu kommen, was den menschlichen Verstand übersteigt, ja auf ihn, wenn er es ahnt und sich nicht davor in Ehrfurcht rettet, aufreizend lächerlich wirkt. Das erbittert ja Freunde gegeneinander so, denn der Freund ist alles, was wir an ihm verstehen, aber er nimmt sich heraus, dann

noch etwas dazu zu sein, etwas was wir immer, immer wieder fühlen müssen, aber niemals, niemals erkennen können, weil es keinen Zugang für den menschlichen Verstand hat. So kann man sagen, daß jeder unerkannt durchs Leben geht, unerkannt ins Grab sinkt; und auch er selbst erfährt sein eigenes Geheimnis nie. Dieses Geheimnis, diese innerste Verknüpfung und Verknotung, dieses Absurde des Einzelmenschen stellt Dostojewski mit einer Kraft dar, wie nur noch Shakespeare und Balzac. Jede Gestalt dieser Dichter ist ein Unikum, auch ihrem eigenen Schöpfer gegenüber,
 143 wodurch | sie sich z. B. von den Gestalten Goethes unterscheiden: auch diese sind mehr als ihre sämtlichen Eigenschaften, aber was noch dazu kommt, ist Goethe, sie haben alle Goethes Augen, wie alle Lippen, die Leonardo malt, das Lächeln Leonardos haben. Aber Shakespeares, Balzacs und Dostojewskis Gestalten wissen von ihrem Schöpfer nichts mehr. Und nun geht aber Dostojewski her und schlägt ihren Knoten durch. Er löst sie auf, läßt ihnen aber dabei das Unauflöslche jeder Erscheinung. Er nimmt ihnen einen Augenblick ihr Antlitz ab, aber gleich darauf bindet er es ihnen wieder vor.

Stendhals Julien oder Balzacs Rubempré oder Ibsens Hjalmar haben kein geringeres Leben als irgendeine Gestalt Dostojewskis, aber der Unterschied ist: sie bleiben in ihrer Gestalt eingeschlossen und können nicht mehr heraus; aus dem ewigen Flusse geschöpft, durch die bildende Kraft des Künstlers geballt, stehen sie dann in ihrer Form still, und wir hören nur allenfalls, wie das Element, gefangen, gebändigt, leise zuweilen noch glucksend an die starre Wand schlägt. Dieses innere Klopfen der Gestalten an ihrer Form ängstigt uns oft bei Hauptmann so, gar am Emanuel Quint: jetzt und jetzt fürchten wir, daß die Form davon zerbrechen wird, und wissen nicht, warum wir es aber doch zugleich auch fast wünschen. Wagner freilich führt seine Gestalten durch die Macht der Musik aus der Enge der Gestalt hervor und erlöst sie von sich selbst, ihr Wesen überwoigt ihre Form, die Gestalt zergeht in ihre Essenz, Isolde wird zur Liebe, Kundry zur Buße, nichts als Liebe bleibt von Isolden, nichts als Buße von Kundry zurück, des Meisters Eckart leuchtendes Wort wird Ereignis: „Auf denn, edle Seele, so geh denn

aus dir, so weit, daß du gar nicht wieder zurückkommst, und geh ein in Gott, so weit, daß du gar nicht wieder herauskommst!“ Aber bei Dostojewski kommt sie wieder heraus, sie kehrt zu sich zurück: das ist es, wodurch Dostojewski die Menschheit auf einen neuen Weg, wodurch er uns ins Freie bringt, das ist es, wodurch er uns in | der größten Krise des europäischen Gewissens die einzige Rettung 144 zeigt.

Erzene Gestalten löst Dostojewski wieder in die ganze Menschheit auf und zieht dann aber im nächsten Augenblick die ganze Menschheit wieder in dieselbe Gestalt ein: fortwährend nimmt bei ihm unter unseren Augen das Chaos Gestalt an, es wird hart, gleich aber erweicht sich die Gestalt und zerfließt, aber schon gerinnt der Fluß wieder, und in solchem unablässigen Wechsel scheint bald die Menschheit in einer Gestalt, bald wieder die Gestalt in der Menschheit zu verschwinden, die Menschheit atmet Gestalten ein und aus, jede Gestalt Dostojewskis ist ein ununterbrochener Zug von Geburten, Toden und Wiedergeburten. Daraus erklärt es sich auch, warum er so stark erotisch wirkt, denn eben dieses Entweichen und Wiederkehren der Gestalt, die von ihrem austretenden Inhalt überschwemmt wird, dann aber aus den absinkenden Fluten wieder emportaucht, erleben wir sonst nur in den Augenblicken der Liebeslust, wenn der Liebende, wenn die Geliebte nichts mehr als Verlangen sind, alles Eigene verlischt und uns aus den vertrautesten Zügen das Urgesicht der Menschheit fremd und ungestalt anstarrt, bis dann allmählich erst, von der seligen Selbstvergessenheit erwachend, aus dem Urweibe wieder die verschwundene Gestalt der Geliebten erscheint und staunt, an ihrer Seite den wiedergeborenen Freund zu finden. Der schrecklichsten Gewalt solcher Augenblicke erinnern wir uns unwillkürlich bei Dostojewski, denn er verfährt wie Eros: er taucht seine Gestalten in den Urgrund des Daseins hinab, ins Grenzenlose, Uferlose, wo noch nichts Form hat, in die tiefe Nacht, und wenn sie dort erloschen sind, hebt er sie drüben wieder empor und läßt es wieder tagen.

Gestalten ganz scharf abzuheben, fest einzugrenzen und in ihrer ausschließenden Einzigkeit darzustellen, dann aber einem Schicksale zuzutreiben, das ihre Form zersprengt und sie wieder | in das 145

Element auflöst, bis auf einen letzten Faden, an dem sie sich zu sich selbst zurückziehen, ist Dostojewskis Art. Damit sagt man schon, daß er das Problem unserer Zeit darstellt. Während wir nämlich eben noch in Persönlichkeit schwelgten, jeder seiner Besonderheit stolz, anders als die anderen, in sich verbohrt, ist uns plötzlich darin zu enge geworden, wir finden uns verarmt, wir fürchten auszutrocknen, und dieselbe Leidenschaft, mit der wir uns eben noch immer mehr einzogen und verengten, ergreift uns jetzt nach Ausdehnung, Enteignung und Ergießung. Wir spüren ein stärkeres Leben in uns, als unsere Gestalt fassen kann, zu ihm wollen wir aus ihr hinaus, über den geringen Teil von uns hinweg, in dem wir gefangen liegen. Das kündigen jene seltsamen, überall aufleuchtenden Zeichen einer neuen Religiosität an; Züge des dreizehnten und des vierzehnten Jahrhunderts hat unsere Zeit, mit ihrer irren Sehnsucht, die nach jeder Mystik greift, um Expansion, Explosion, Effusion. Aber solche Zeiten, wo jeder aus sich wegstürzt, um drüben ins wahre Wesen unterzutauchen, gewahren schauernd, eben wenn sie das Wesen zu berühren glauben, daß sie ins Wesenlose fallen: dieser Schwindel erfaßt uns schon! Indem nun Dostojewski niemals größer ist, als wenn seine Gestalten auf der Flucht aus ihren Grenzen, von ihrem Inhalt überströmt, in ihm verschwindend, sich selbst entsunken, plötzlich aus dem Element wieder emporgespült und in ihr armes Ich zurückgeworfen werden, läßt er uns das tiefste Geheimnis des irdischen Zustands ahnungsvoll berühren, nämlich daß alles Leben größer ist als jede Gestalt, in die es sich drängt, daß es aber nur an Gestalten erscheinen kann, daß es also, die Gestalt verlierend, damit auch sich selbst verlieren muß, daß alles Werden immer wieder ins Sein flüchtet, daß alles Lebendige zur Gestalt verdammt bleibt, daß wir niemals „hinüber“ gelangen können, ohne uns und unsere ganze Welt zu vernichten, und daß unsere wirkliche Existenz

146 am innersten Rande des Ichs ist, | noch vom Ich gehalten, aber den Blick schon im Abgrund – dieses Schweben ist der Mensch. Alle lebenssicheren Zeiten haben das im inneren Gebrauch. So geben die Griechen dem Apoll den Dionysos mit. So kehrt der heilige Franziskus aus Verzückungen zu seinen zärtlich gehegten Tieren heim. So genießt der spanische Dichter in mönchischer Einsamkeit

alle Lust und Laune der verschränkten Sündenwelt; eines seiner Stücke nennt er „In diesem Leben ist alles Wahrheit und alles Lüge“, eben in diesem Gefühl, daß es ein Leben am Rand ist, mit dem Fuß noch im Trug, doch schon hinüber gebeugt. Kant hat das dann formuliert, Goethe hat es bewußt gelebt. Es geht nur den Menschen immer wieder verloren, und erst wenn die Not am höchsten ist, findet es einer wieder. Höher kann unsere Not nicht mehr steigen, und siehe, da steht schon Dostojewski für sie bereit.

Ich weiß nicht, was Dostojewski für die Russen bedeutet. Ich weiß nur, was er im ganzen der Weltliteratur ist: der Letzte (denn er war ja jünger als Wagner), der in seiner Kunst dargestellt hat, was es mit unserem Leben ist und wie wir möglich sind. Tolstoi ist ja, solange er in der Kunst blieb, niemals ins Innere des Lebens eingedrungen, und als er es fand, nicht mehr in den irdischen Trug zurückgekehrt; er war immer entweder ganz hier oder ganz dort, niemals in der Schwebelage dazwischen, die den ganzen Menschen gibt. Kunst in diesem höchsten Sinne genommen als Darstellung der Zwienatur des Menschen, sind Wagner, Whitman und Dostojewski unsere letzten Künstler gewesen. Und mit einer notwendigen und unvermeidlichen Übertreibung kann man sagen, daß Dostojewski der Dichter ist, an dem allein jetzt Europa sich wiederfinden und aufrichten kann.

Was vom Individuum gilt, gilt ebenso für die Nation. Auch in ihr verkürzt und verengt sich die Menschheit und verarmt, auch im Wesen der Nation ist es, absurd zu sein. Und wie jedes Individuum zwischen Ausdehnung und Einziehung | schwebt, drängt es jede gesunde Nation bald zur Menschheit hinaus, bald wieder in sie selbst zurück. In sich selbst allein vertrocknet sie; sie muß immer wieder an der Menschheit Atem holen. Entfernt sie sich dabei zu weit von sich und verliert den letzten Faden, an dem sie dann wieder zur Beruhigung in sich selbst zurück kann, so zerrinnt sie. Individuen und Nationen sind gleich trügerisch, aber ein der Menschheit unentbehrlicher Trug, denn sie sind es, woran allein die Menschheit erscheinen kann. Es war der Irrtum des Rationalismus, dies zu verkennen. Indem er von der Nation absah, zog er dem Menschen, während er ihn über die Wolken zu heben glaubte, nur

unter den Füßen den Boden weg. Die russischen Rationalisten werden Westler genannt. Dostojewski mußte, mit seiner tiefen Einsicht in die Zweifaltigkeit des menschlichen Wesens, ihnen notwendig widerstreben und geriet dabei in die Gesellschaft der Nationalisten, die freilich die menschliche Natur ebenso mißverstehen, bloß auf der anderen Seite. Das Individuum wie die Nation lebt nur im Gleichgewicht von Expansion und Konzentration. Da es damals die Westler waren, die dieses Gleichgewicht störten, konnte Dostojewski, vor Angst, die losgerissen im Winde treibende Seele seines Volkes müsse verströmen und entdampfen, übersehen, daß sie, von den Nationalisten in die Enge getrieben, in sich ersticken muß. Übrigens meint er, wenn er wider das Ausland für Rußland spricht, im Grunde stets einen anderen Gegensatz: den zwischen Verstand und Gefühl. Leben ist zu tief, um ausgedacht zu werden. Es setzt sich in Gefühl um, vor dem der Verstand ratlos steht; er kommt ihm mit seinen Wahrheiten nicht bei. Sie sind unbrauchbar zur Tat, sie bringen nichts hervor. Was uns tätig macht, wodurch wir bewegt und bestimmt werden, was in uns treibt, diese geheime Kraft gibt sich uns unmittelbar kund. Wir haben eine innere Notwendigkeit, die uns diese Handlung gebietet, jene verwehrt, ohne wahrnehmbaren Grund. | Verletzen wir dieses Gesetz, so leiden wir noch in der Erinnerung daran; ihm zu gehorchen macht uns froh, selbst bei bösen Folgen für uns; insgeheim stimmen wir alle Goethes vermessenem Wort zu: „Lieber schlimm aus Empfindung als gut aus Verstand!“ Dieses innere Gesetz läßt sich erst gar nicht mit uns ein, es fragt uns nicht erst, es wirkt, wenn wir uns genau beobachten, wie eine von außen uns zusprechende, uns anherrschende Stimme gleichsam eines höheren Genius oder des Geistes unserer Ahnen oder der Volksseele, wie man nun immer sagen will; als ein übermächtiges Wesen empfinden wir es. Erfahrung zeigt aber, daß in Menschen, die sich dagegen taub stellen, um lieber auf das Urteil des Verstandes zu hören, wirklich mit der Zeit diese innere Uhr verstummt; dann schlägt in ihnen gar nichts mehr, der Verstand kann es nicht ersetzen. In ihrer Not sehnen sich solche gewichtlose, unversicherte, jedem sinnlichen Eindruck wehrlos preisgegebene Menschen nach jener Festigkeit und Gewißheit der Entschließen-

gen zurück, die der Intellekt nicht gewähren kann. An wen aber sollten sie sich da wenden als an die noch unversehrten Schichten, die man das Volk nennt? Volk nennt man, was noch nicht vom Intellekt angefressen ist, was noch unverbrauchte Kraft hat, was noch unmittelbar aus der Empfindung lebt. Alle großen geistigen Krisen enden so immer mit einer Flucht ins Volk. (Dante! Goethe, Herder mit dem Sturm und Drang! die Romantik!) Natürlich geht der Intellektuelle, der den Rest seiner lebendigen Kraft vor dem Intellekt retten will, in das Volk, das er zunächst hat: in sein eigenes. So entsteht das Mißverständnis aller Nationalisten, der russischen, wie der deutschen, wie der lateinischen, als ob gerade nur in ihrem eigenen, in diesem einen Volk die Heilkraft verborgen wäre. Sie ist in allem Volk. Man läßt sich nur durch den Doppelsinn dieses Namens verführen, der bald das Ganze der Nation, bald den vom Intellekt unberührt, in seiner Empfindung unversehrt gebliebenen, das angeborene | Gesetz bewahrenden Teil bezeichnet. Diesen muß 149 der Intellektuelle finden, um zu gesunden. Der Franzose Gauguin findet ihn auf Tahiti. Richard Wagner erfrischt sich in Venedig mit Gondolieren. Dostojewski wundert sich in Florenz, wie sehr italienische Bauern seinen Russen gleichen. Daß es gemeine Leute sind, daß sie noch das Gleichgewicht der inneren Kräfte haben, daß sie Volk sind, darauf kommt es an; der nächste Gassenbub tut es auch. Nun aber die heilende Kraft, die in allem Volk ruht, dem einen zuzuschreiben, an dem gerade man sie selbst gefunden hat, ist der Irrtum aller Nationalisten, des Dostojewski wie des Lagarde wie des Barrès (ich nenne diese drei, weil sie in ihrer politischen Gesinnung einander oft geradezu bis aufs Wort gleichen). Dostojewski muß dies übrigens irgendwie selbst insgeheim empfunden haben, an manchen Stellen seiner Puschkin-Rede ist er schon ganz nahe daran, es auszusprechen, daß wir bloß ins Volk einkehren müssen, ganz gleich in welches. Sein Nationalismus haßt nicht. Vom russischen Volk erwartet er vielmehr, daß es den anderen die „Allversöhnung“ bringen wird. Er rühmt die „hohe synthetische Begabung“ der Russen. Er findet im russischen Volk noch das Gefühl lebendig, daß der Mensch „nicht wie ein gewöhnliches Erdentier nur sein Leben friste, sondern mit anderen Welten und der Ewigkeit verbunden

sei“. Das fehlt ihm im übrigen Europa, das er in Erwerb und in Genuß versunken sieht, und in Zwietracht. „Sowohl der Franzose wie der Engländer sieht in der ganzen Welt nur sich allein und in jedem anderen ein Hindernis auf seinem Wege; und ein jeder will bei sich allein das vollbringen, was nur alle Völker mitsammen vollbringen könnten, mit vereinten Kräften.“ Er bemerkt nicht, daß er von den Franzosen, von den Engländern eben nur die Intellektuellen kennt und daß sein Kampf gegen die „Westler“ doch überall in Europa gekämpft wird, ganz ebenso, wenn auch unter anderen Namen. Überall lösen sich einzelne vom allgemeinen Schicksal los,
150 verleugnen die inneren | Stimmen und trauen sich zu, aus dem bloßen Verstande zu leben; überall setzt sich ihnen die Lebenskraft des unversehrten, seine inneren Gewiðheiten ehrfürchtig bewahrenden Volkes entgegen; und überall wird sich, wo nur irgendein Volk zu sich selbst kommt und sein inneres Gesetz erfüllen lernt, dieselbe „synthetische Begabung“ offenbaren. Wie wir aus unserer inneren Anarchie gerettet werden könnten, das ist heute das Thema Europas. Es ist das einzige Thema Dostojewskis. Er glaubt bloß zu Russen zu sprechen, doch er spricht von uns allen. Denn jene allversöhnende Gemeinsamkeit, auf die er in seinen reinsten Gesichtern, in, wie er sie nennt, „unseren Stunden Christi“ gehofft hat, ist ja schon da: in der schöpferischen Sehnsucht aller Nationen, Volk zu werden.

1913

Walt Whitman

Väterlich stammt Walt Whitman von englischen Quäkern, mütterlich aus Holland. Die Sekte der Quäker läßt keine Kirche, läßt selbst die Heilige Schrift nicht gelten, ihr ist die Wahrheit nirgends als auf dem eigenen Seelengrund, unser „inneres Licht“ muß uns leuchten; so nennen sie sich auch gern „Kinder des Lichts“. George Fox, ihr Stifter, war 1672 nach Amerika gekommen, und Walt fand als Kind Erinnerungen an den starkgläubigen Mann im Volk noch überall lebendig; in ihrer Luft wuchs er auf, selber ein solches „Kind des Lichts“.

Die Whitmans brachten sich als Farmer oder Handwerker fort. Walts Vater wird als ein gewaltig großer Mann geschildert, von stiller, schweigsamer Art, in sich gekehrt und friedfertig, aber wenn er doch einmal gereizt und aufgestört wurde, von unbändig ausbrechender Wildheit; Neigung dazu scheint er auf den Sohn vererbt zu haben, der übrigens sonst mehr nach der Mutter geriet, einer einfachen Frau, die kaum ordentlich lesen und schreiben konnte, doch eine wunderbare, fast magische Macht über Menschen besaß.

Der kleine Walt war der Reihe nach Gassenbub, Schuljunge, Schreiber, Laufbursch bei einem Arzt, Setzerjunge, dann aber auf einmal selber schon Schulgehilfe, gleich darauf Herausgeber einer Landzeitung, zugleich aber auch in eigener Person ihr Kolporteur, im Sommer Landarbeiter, dann wieder Zimmermann wie sein Vater, eine Zeit auch Baupolier, für Arbeiterhäuser tätig, aber zwischen allen diesen Berufen immer wieder gern einmal feiernd, lunternd, streichend, am Meeresstrand, in Waldesdickicht oder auch in der noch viel tieferen Einsamkeit der großen Städte; denn Arbeitslust und Abenteuersucht, gelassener Verstand und treibendes Verlangen, Stetigkeit und Beweglichkeit, Eifer und Faulheit, Leidenschaft und

eine gewisse Schwere mischen sich seltsam in | dem noch lange Zeit 152
 mit sich selber unbekannten Jüngling, den vielleicht nur ein immer
 schon leise mahnendes Vorgefühl seiner höheren Sendung davor
 bewahrt hat, einfach ein betriebsamer Volksredner und erfolgrei-
 cher Journalist zu werden. Wir hören, daß er ein heißhungriger
 Leser war, der in den Bibliotheken von New York wahllos alles
 verschlang, ebenso ein beredsamer Gast öffentlicher Versammlun-
 gen, ja bald eine Art Stadtfigur, durch seine Freundschaft mit den
 Omnibuskutschern stadtbekannt, denen er, hoch oben auf ihrem
 Kutschsitz, gern aus Homer oder Julius Cäsar vordekamierte, mit
 gewaltiger, den brausenden Straßenlärm an Gebrüll überbietender
 Stimme. Er blieb über die Jahre hinaus ganz jung und behielt
 auch als Mann noch was von einem Kind, wozu nun aber seine
 Bedächtigkeit, Gelassenheit, äußere und innere Behäbigkeit wieder
 nicht recht stimmte. Er war ein langsamer Mensch, innerlich und
 äußerlich schweren Schritts, ja fast plump, und alles an ihm von
 solchem Gewicht, so massiv und breit, daß man ihn mit einem
 Elefanten verglichen hat. Bei großer Sinnlichkeit war er von der
 größten Reinheit, immer freudig, niemals lüstern; er trank gern,
 betrank sich nie und war, auch ohne zu trinken, immer in einer
 gelinden Trunkenheit. Freundschaft mit Männern war ihm ein Be-
 dürfnis, Frauen mied er nicht, aber man hatte das Gefühl, daß für
 ihn die Frau sich nicht wesentlich vom Mann unterschied.

Er dachte nicht daran, den Beruf des Dichters zu wählen. Auch
 gibt es eigentlich überhaupt nur ein einziges Gedicht von ihm:
 die „Grashalme“ sind ja fortwährend dasselbe Gedicht, von dem
 ihm nur immer noch etwas auf der Zunge liegenbleibt, so daß er
 sich genötigt fühlt, es dann immer wieder noch einmal von vorn
 zu dichten; und bis ans Ende hat er es doch immer noch nicht
 ausgedichtet. Es ist zum ersten Male 1855 erschienen, damals von
 ihm selber mit eigener Hand gesetzt. | 153

1862 wurde sein Bruder verwundet. Walt kam zu ihm in das
 Feldspital und machte nun den Krieg als Pfleger mit, oder eigentlich
 mehr als Tröster und, wie er selbst einmal sagt, „Missionär auf
 seine Art“. Denn es zeigte sich, daß er eine wunderbare Kraft besaß,
 durch seine bloße Gegenwart zu helfen und zu heilen. Wenn der

große, langsame Mann im grauen Rock mit dem losen, weichen, die breite Brust öffnenden Hemdkragen, prangend von immer frisch schimmernder Wäsche, still ans Bett eines Kranken trat, war sein bloßer Blick, der Druck seiner starken Hand, das Wunder seiner Nähe schon Arznei, er sprach nicht erst viel, er brachte höchstens Blumen mit, er saß da, er war bloß da, das war schmerzstillend und trostbringend genug. Walt hat damals seinen wahren Beruf entdeckt: Kamerad zu sein, Kamerad der ganzen Menschheit. Die „Grashalme“ sind im Grund auch nichts als ein schriftliches Zeugnis davon.

Nach dem Krieg war er Schreiber im Departement des Innern zu Washington. Ein Ausbruch sittlicher Entrüstung, wie derlei gegen einsame Menschen stiller Art überall gelegentlich angezettelt wird, vertrieb ihn von diesem Posten. Durch Freunde bekam er einen anderen und wurde dann bald von der Brotarbeit ganz befreit. Seitdem für sich lebend ist er, gar nach seinem Schlaganfall (1873), allmählich fast eine mythische Gestalt geworden. Ins Abendrot seines Lebens strahlte schon die Morgenröte des Weltruhms herein. Er wurde sehr bewundert und geliebt, wenn die meisten auch nicht recht wußten, warum. Auch heute, hundert Jahre nach seiner Geburt, siebenundzwanzig Jahre nach seinem Tod, wissen sie's eigentlich noch immer nicht. Er gleicht auch darin Goethe, daß er, sehr berühmt, doch unerkannt geblieben ist.

Weltberühmt ist er unerkannt geblieben, eigentlich bis auf den heutigen Tag: die wachsende Bewunderung bleibt immer noch ein
154 fast ängstliches Erstaunen, man erliegt seiner ungeheuren Gewalt, die man sich aber noch immer durchaus nicht erklären kann. Es geht uns mit seinem Werke, wie's seinen Freunden mit ihm selber ging: sie fühlten ihn wirken, und konnten doch nicht sagen, wodurch. Es ist vielleicht auch ihm mit ihm selbst nicht anders ergangen: er empfand sich als ein Wunder von namenloser Schönheit, Wucht und Fülle, das er aber selber auch durchaus nicht begreifen konnte. Das hat ihn produktiv gemacht: er hat sich Tag für Tag immer wieder um sich selbst befragt und hat sich bei keiner Antwort jemals beruhigen können. Ein Tagebuch dieser Fragen und dieser Antworten sind die „Grashalme“, ein Tagebuch, das immer wieder von

neuem fragen muß, weil ihm keine Antwort je genügt. Sein eigenes Phänomen ist ihm hier zum Problem geworden, er sucht sich selber unablässig ab, horcht sich ab, klopft sich ab und wird doch niemals in sich eingelassen. So kann er mit Recht von sich sagen: „Camerado, dies ist kein Buch! Wer dies berührt, berührt einen Menschen!“ Es gibt vielleicht kein anderes Buch, das so ganz Mensch geblieben, in dem so gar nichts von diesem Menschen erst zu Buch geworden, an dem das Buch selber eigentlich so grenzenlos gleichgültig, so völlig nebensächlich, ja fast eher zuweilen störend ist. „Die Worte meines Buches gar nichts, der Trieb darin alles!“, ruft er selbst einmal aus, und ein anderes Mal nennt er es den „Niederschlag von dreißig Jahren“. Es geht wirklich wie ein Unwetter nieder mit Blitz, Donner, Wolkenbruch, Hagelsturm und dann wieder Sonnenschein und Abendglanz durcheinander. Es ist eigentlich kein Produkt, sondern der produktive Zustand, das Produzieren selbst. Daher das Entsetzen, ja Grauen, das eigentlich noch jeder zuerst davor empfand. „Ein Ungetüm“ hat es Emerson in seinem Brief an Carlyle genannt, „ein Ungetüm von nie gesehener Art, mit schrecklichen Augen und Büffelpower, aber unleugbar amerikanisch“. Als Whitman schon hoch in Jahren war, ist er, auf einer seiner Vortragsreisen nach dem | Westen, einmal von Freunden durch eine Stadt, und 155 nachdem man ihm alle anderen Sehenswürdigkeiten gezeigt hatte, schließlich auch in das Stadtgefängnis geführt worden. Es traf sich, daß dort zurzeit Indianer gefangengehalten wurden, sie lagen sonst, um ihre Freiheit bang, von der Enge bedrückt, wie betäubt, Tag und Nacht teilnahmslos dumpf auf der Erde, stier vor sich hin, ohne auf Fragen Antwort oder irgendein Zeichen von sich zu geben, oder sich auch nur nach dem Besucher umzuwenden. Als aber Walt eintrat, siehe, da fuhren sie vom Boden empor, erschreckt, doch sichtlich freudig erschreckt, ja jauchzend, und umringten ihn und tanzten um ihn und sangen laut. Man wunderte sich, was sie denn auf einmal hätten. Sie konnten es nicht sagen und tanzten und lachten und sangen vor Freude nur immer wieder. Walt aber sprach: „Sie haben vielleicht den Wilden in mir erkannt, irgend etwas in mir, was mit ihrer eigenen Natur stimmt.“ Und das ists, was auch der Leser der „Grashalme“ zunächst empfindet: den Wilden, die

Rothaut in Whitman, spürt er, denn wie mitten im Urwald, in einer Urwildnis ist er ja hier, weit weg von allem, was wir sonst als Kunst, Literatur oder Poesie gewohnt sind. Lokalreportage in ungeheuren Dimensionen wärs noch am ehesten zu nennen, doch von biblischer oder mythischer Art, eine fast groteske Mischung von New York Herald mit Edda, den Büchern der Könige und den Upanischaden. Denn das abschreckend Neue dieses ganz autochthonen Werkes erinnert doch irgendwie zugleich auch wieder an Urältestes, hier scheint das Ende der Menschheit an ihren Anfang zurückzukehren, der Mensch wieder zum Kinde geworden, Urzeit schlägt zum erstenmal wieder die staunenden Augen auf!

Mit allem, was wir heute Kunst, Poesie, Literatur nennen, hat dies nichts gemein. Es ist kein Gedicht in unserem Sinn, es ist eher das Dichten selbst. Das hat allerdings einen seltsamen Reiz: wir sehen einem gleichsam beim Dichten, bei der Zurüstung zum
 156 Dichten zu, wir belauschen ihn bei der Emp|fängnis des Gedichts, und wir sehen ihn schwanger werden, doch es kommt zu keiner Geburt: keine Gestalt tritt hervor, vom Dichter abgelöst, um fortan ihr eigenes Leben zu leben, aus eigener Kraft. Und wir sind doch gelehrt worden, eben in dieser Entlassung von Gestalten in ihr eigenes Leben aus eigener Kraft das Kennzeichen der Kunst zu sehen. In unserem Sinn gestaltet Whitman nicht, und der Vorwurf der Formlosigkeit von allem Anfang an und immer wieder gegen ihn erhoben trifft zu. Nur ist diese Formlosigkeit nicht eine Schwäche Whitmans, sondern der Ausdruck seines Wesens: es liegt nicht so, daß er Form nicht kann, sondern daß er Form nicht will, weil er Form nicht wollen kann, weil Form, Gestalt ja gerade das ist, was er nicht will!

Was ist Form? Formen, gestalten heißt wählen, heißt sich entscheiden, eins ausscheiden aus vielen und dieses eine nun auch abscheiden, vor allem anderen begrenzen. Form ist Beschränkung, Sonderung, Vereinzelung. Form ist darum immer Verarmung, Form ist Verzicht. Gestalt, auch in ihrer Vollkommenheit, ja dann erst recht, ist immer nur ein Teil. Dieser Teil kann ein Gleichnis des Ganzen sein, er fängt das Ganze dann gewissermaßen in sich ein: es liegt in ihm gefangen. Das gibt gerade den höchsten Kunstwerken

jenen tragischen Leidenszug: sie scheinen das Unrecht zu fühlen, das sie tun, sie fühlen sich wider die Natur, und sie haben gleichsam Angst vor der Rache, vor der Strafe. „jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn“, hat Goethe gesagt. Wort ist nämlich auch Gestalt, so kann es auch niemals die ganze Wahrheit enthalten, es schränkt die Wahrheit ein, es bringt nur einen Teil von ihr, und der andere Teil, den es, um den einen auszusprechen, weglassen muß, um den uns jedes ausgesprochene Wort betrügt, ist es, der nun den „Gegensinn“ erregt, um die ganze Wahrheit wiederherzustellen. Indem wir sprechen, lügen wir schon. Jeder Künstler fühlt das, gar der Dichter fühlt es. Keiner aber hat es je gewaltiger gefühlt | als 157 Whitman, der doch eben niemals bloß den Teil will, sondern immer gleich das Ganze, dessen Wesen es ist, daß er alles zusammen will, und mit einemmal, auf einen Griff, der durchaus nicht verzichten kann und daher in jedes Wort, das er spricht, weil er nicht lügen will, nun jenen Gegensinn, den jedes ausgesprochene Wort erregt, im selben Atem gleich selber mit in das Wort, das er ausspricht, schon hineinnimmt. *Coincidentia oppositorum* hats der alte Nicolaus Cusanus genannt: eine Balance voneinander eben durch ihren Gegendrang und ihren Gegendruck wechselseitig haltenden, stützenden und tragenden Gegensätzen, deren Widerstreben allein die Ruhe des Ganzen erhält, ist die Welt. Und das muß das Urerlebnis gewesen sein, durch das Whitman recht eigentlich erst produktiv geworden ist. Es darzustellen ist sein ganzes Werk ein einziger, sich unablässig wiederholender, sich an sich selbst immer wieder erneuernder Versuch. Alle Gestalt ist doch immer, eben indem sie ein Einzelnes bejaht, schon ein Verneinen alles anderen. Whitmans Urerlebnis aber war, daß er allem Ja sagen muß. Und so muß er ja, was immer er sagt, gleich immer auch noch den Gegensatz dazu sagen. Nicht irgendeine der Erscheinungen aus ihrer Flucht zu holen, um diese eine festzuhalten, in der zarten Hand des Künstlers zu bergen, zu bewahren, erstarren zu lassen und als ein liebes kleines Abbild des ungeheuren Flutenden zu hegen, kann ihm genügen, sondern eben diese Flucht, diese Flut, das Fluten selbst des Ganzen aller Erscheinungen will er ergreifen,

will er stauen, will er ballen. Eine große Fuge der Erscheinungen traut er der Gewalt seiner Sprache zu.

Allem sagt er ja. Nicht aber etwa bloß pantheistisch dem Ganzen! Sondern jeder Erscheinung sagt er in ihrem vollen Ausmaß von ganzem Herzen ein schallendes Ja. Doch auch ihrer Entgegnung sagt er sogleich ein ebenso herzhaftes Ja; selbst jedes Nein noch bejaht dieser Alljasager! Wird auch der Entgegnung wieder entgegnet, so
 158 bejaht er auch dies mit | derselben Freudigkeit, wodurch er ja zu jener ersten Erscheinung zurückkehrt, aber schon auf einer höheren Ebene freilich, und so steigt er, eben an diesem Ja zu jedem Satz und jedem Gegensatz, immer höher, immer höher und baut sich in immer gewaltigeren Bögen von immer wachsender Spannung den ungeheuren Dom seiner zuletzt in schwindelnder Höhe mit mathematischer Sicherheit ruhenden Welt auf, ein Konstrukteur des Flutenden, ein Ingenieur des Chaos.

Hat man in seiner erschreckenden Formlosigkeit erst die versteckte Form entdeckt, eine ganz neue Form freilich, eine nämlich, die stets in alles gleich auch noch das Nein davon mit hineinnimmt, so staunt man, wie sich in ihr nun alles gliedert, einreihet und anordnet, mit der Klarheit mathematischer Lehrsätze.

Die beiden ersten Verse schon enthalten alles: One's-Self I sing, a simple separate person. Yet utter the word Democratie, the word En masse. Seine Selbstherrlichkeit zu verkünden drängts ihn, die er zunächst ganz physisch empfindet: „I find no sweeter fat than sticks to my own bones. Ich bin wie ich bin. Wenns niemand auf der ganzen Welt bemerkt, so sitz ich zufrieden da, und wenns die ganze Welt bemerkt, so sitz ich zufrieden da.“ Selbstverkündigung, Selbstverherrlichung, Selbstbeglückung! Und er kann auch da leicht zufrieden sitzen, denn in sich sitzt er im Zentrum der Welt: To me the converging objects of the universe perpetually flow. Alle Strahlen des Weltalls strömen ihm zu, strömen auf ihn, strömen in ihn ein, bis er, überströmt, selbst überströmend, ausruft: „Walt Whitman, ein Kosmos!“ Und er selber, sogleich, vergilts ihnen: er selber strahlt der Welt flutend die seine zurück. So wird er aber gewahr, daß er zur Selbstentfaltung doch irgend etwas außer sich braucht, einen Gegensatz, ein Unselbst, von dem er sich

abheben, an dem er sich darstellen kann: das macht ihn schöpferisch. Damit er selber ein Besonderer sein kann, a simple separate person, muß ein anderer da sein, der | anders ist; je mehr andere sind, und je mehr anders sie sind, desto reiner tritt an ihnen, tritt durch sie sein eigenes Selbst hervor: aus seinem Drang zur Selbstdarstellung kommt er zur Anerkennung der übrigen Welt, der Kosmos Whitman braucht einen zweiten Kosmos außer sich, um seinen eigenen daran zu zeigen, aus Selbstsucht kommt seine Liebe! Das Wunder, das er in sich fühlt, fühlt er nun an aller Kreatur, seine Selbstverherrlichung wird ihm zur Weltverherrlichung. Und nicht etwa Verherrlichung des Ganzen da draußen in irgendeinem monistischen Dunst, sondern Verherrlichung jedes besonderen einzelnen Geschöpfes, wie gewaltig oder unscheinbar es auch sei, Grashalm oder Sternenlauf, fern oder nah, Freund oder Feind, gut oder schlecht – alle diese Begriffe schrumpfen weg vor seinem schallenden „Ja“ zur ganzen Welt, und zur Summe nicht nur, nein, auch zu jeder einzelnen der zahllosen Individuationen! I will not have a single person slighted or left away . . . Pleas'd with the native and pleas'd with the foreign, pleas'd with the new and old . . . The insignificant is as big to me as any . . . In all people I see my self, none more and not one a barleycorn less, and the good or bad I say of myself I say of them. (Song of myself, 19, 20, 30 und 33.) Aber wenn sein „Ja“ keinen Unterschied macht, wenn er selbst das Böse anerkennt, wenn er sagt, daß zu seinem Mahl auch die Dirne, der Schmarotzer, der Dieb eingeladen sind, wenn er auch die Versagenden, die Lebensuntüchtigen zu sich ruft (Vivat to those who have failed! – Song of myself, 18), wenn er sich geradezu den Sänger der Verworfenheit, the poet of wickedness nennt (Song of myself, 22), so hat das nichts von Lust am Bösen, von „Satanismus“, von Baudelaire, es ist auch im Grunde gar nicht moralisch gemeint, sondern eher erkenntnistheoretisch: er schließt auch den Satan noch in die Schöpfung Gottes ein. „Alles ist wahr“, überschreibt er ein Gedicht, das in die Beteuerung ausklingt: that all is truth without exception; and henceforth I will go celebrate anything | I see or am and sing and laugh and deny nothing. Alles ist wahr „in its place“ (Song of myself, 16). Denn alles, was an seiner Stelle steht,

ermöglicht es einem andern erst, an der Gegenstelle zu stehen, jedes hält irgendeinem andern das Gegengewicht, und aus diesem Gewicht und Gegengewicht an seinem Ort erhält sich die Welt: alles ist wahr, denn alles ist eigentlich nur Replik, die Schöpfung ist ein unablässiges Antworten aller auf alle, der Chorgesang stockt, ja wankt, wenn auch nur eine Stimme darin den Einsatz verfehlt! Er tut aber gar nicht groß mit dieser Entdeckung, ihm ist gar keine, denn jeder Augenschein zeigt es doch, jedermann weiß es eigentlich, wie ja, was wahr ist, stets jedermann weiß: These are really the thoughts of all men in all ages and lands, they are not original with me. If they are not yours so much as mine, they are nothing or next to nothing.

Sein eigenes Selbstgefühl nicht bloß für sich, sondern nun noch über sich hinaus auch für jedes andere Geschöpf zu haben, an den anderen also das andere nicht etwa bloß zu „tolerieren“, sondern sich des anderen an den anderen zu freuen aus Eigennutz, ja noch mehr: eben das Anderssein der anderen gerade zu fordern, weil man es für sich selber braucht, weil man, was man selber ist, doch erst dadurch, daß die anderen anders sind, wird, weil man also doch allein an den anderen erst zur eigenen Erfüllung kommt, dies hat, seit es Menschen gibt, irgendwie noch jeder erlebt, wenn es auch freilich den meisten stets unbewußt bleibt, und alle Denker, alle Dichter haben es irgendwie gefühlt, aus den ältesten Zeiten bis in unsere herab, da Beer-Hofmann seinen Jaákob dem feindlichen Bruder sagen läßt: „Gott braucht mich so – und anders dich! Nur weil du Edom bist – darf ich Jaákob sein!“ (Schließlich auch wieder nur eine Variante des ersten Briefes Petri: „ὥς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος“; im Regenbogen der Gnade Gottes erscheint jede Farbe, doch erst an der anderen; sie brauchen einander jede für sich.) Aber

161 dieses Urerlebnis der Mensch|heit, sich über die Zeiten hin immer wieder von Volk zu Volk erneuernd, erhält nun von Whitman noch seinen ganz persönlichen Akzent, zunächst dadurch, daß er alles von den Sinnen aus erlebt, dann aber auch, weil es ihm nicht genügt, am anderen erkennend teilzunehmen, weil er noch mehr will, nämlich selbst an seiner eigenen Person den anderen erleben, weil ihm das Bedürfnis nach Selbstverwandlung eingeboren ist. Walts Erkenntnis

beginnt immer als sinnliches Erlebnis, er denkt von den Augen und Ohren aus, er ist einer von den sinnlich-übersinnlichen Freiern, die mit dem Phallus philosophieren, seiner Caritas geht Eros voraus, und wenn er einmal die seltsame Wendung *amorous love* gebraucht, so verrät er damit sein letztes Geheimnis: seine Weltliebe beruht darauf, daß er in alle Kreatur verliebt ist, sinnlich verliebt, weshalb er auch von allen verkannt wurde, deren Verliebtheit im Sinnlichen steckenbleibt, während es aber seiner Sinnlichkeit eigen war, immer von selbst sogleich in Geistigkeit umzuschlagen. Und wie Sinnliches ihm immer sogleich zu Geist wird, so wandelt hinwieder Geist ihn immer sogleich auch sinnlich um: was er denkt, dazu wird er auch selbst, und jede Teilnahme seiner Seele macht sogleich auch sein Leib mit, er ist der geborene Schauspieler. Wenn er einen leiden sieht, leidet er nicht bloß mit, sondern er wird, mitleidend, selber zu dem, der leidet, er nimmt mit dem Leid gleich auch die Person des Leidenden an. *I am the man, I suffer'd, I was there . . . I do not ask the wounded person how he feels, I myself become the wounded person, My hurts turn livid upon me as I lean on a cane and observe.* (*Song of myself*, 83.) Es ist im Grunde nichts als das typische Schauspielererlebnis, nur aufs Elementare gebracht, in den Urzustand des Dionysischen zurück, dann aber noch bis ins Kosmische gesteigert, in alles Geschaffene flutend und alles Geschaffene überflutend, aus eigener Umgestaltung alles, ja zuletzt selbst Ungestaltetes noch gestaltend, unersättlich nach Masken bis zur nackten Wahrheit. |

162

In der zunächst immer von seinen Sinnen erfaßten, dann freilich aber immer sogleich auch die Seele mit allen ihren Kräften alarmierenden, doch niemals jenen sinnlichen Beginn ganz verleugnenden Liebe sieht er *the base and finale too for all metaphysics*: er blickt auf alle Weisen, auf alle Heiligen der Vergangenheit zurück, und der Ursprung all ihrer Weisheit und all ihrer Heiligung ist ihm *the dear love of man for his comrade, the attraction of friend to friend*. Liebend erfährt er nämlich, daß auch der Kamerad, auch der andere, jeder andere, jeder Mensch, und nicht bloß der Mensch, sondern jedes Geschöpf, Tier, Pflanze, Stein, Luft, Meer, Stern, alles, alles, ein ebenso unerschöpfliches Wunder ist wie er selbst;

und er erfährt, daß alle Kreatur, die Möglichkeit zu jeder Kreatur in ihm enthalten ist. Wir können in seinen Gedichten das Erlebnis Schritt für Schritt belauschen: erst ist es rein sinnlich, er sieht alles, hört alles, saugt alles mit seinen Sinnen ein, aber indem er so mit seinen Sinnen teilnimmt an der Kreatur, indem er mitfühlt mit aller Kreatur, verwandelt er sich selbst in alle Kreatur, er wird selbst zum anderen, er ist in solchen (goethisch zu sprechen) Diastolen nicht mehr er selbst, nichts mehr von sich selbst, ist der andere, ist alles andere (fast komisch sind oft die langen Verzeichnisse von allem, was er dann ist!), er ist jetzt „nicht mehr eingeschlossen zwischen seinem Hut und seinen Schuhen“, er dringt über sich ins Weltall hinaus, teilt sich an alles aus, tritt in alles ein, lebt alles mit und bringt davon die Gewißheit zu sich zurück, daß in dieser Fülle der Erscheinungen nicht zwei gleich sind, aber jede gut, jede gleich gut! Durch Mitleid also nicht bloß, sondern auch durch Mitfreude wissend, nämlich wissend, daß er selber ein „Kosmos“ ist, aber nicht bloß er, sondern ebenso jeder Grashalm auch, und daß jeder solche Kosmos, jeder solche Grashalm, um das Wunder seiner Eigenheit, seiner Einzigkeit ganz zu fühlen, selbst der anderen Eigenheit und

163 Einzigkeit braucht. Und dieses sein ureigenstes Er|lebnis – daß er sich mit allem identifizieren, in alles verwandeln kann und so die ganze Menschheit, und noch Sonne, Mond und Sterne dazu, schon in sich enthält, wie sie hinwieder ihn enthalten – sieht er als etwas durchaus Amerikanisches an, und für Amerikas Sendung: darin allen anderen voraus zu sein und dahin durch sein Beispiel auch alle anderen zu führen. All truths wait in all things, überall erwartet dich dieselbe Wahrheit, aus allem blickt dich Gott an! Dies hat nun aber nichts mit Pantheismus zu tun, und nicht bloß mit dem Wald- und Wiesenpantheismus unserer monistischen Oberlehrer nicht, sondern mit keiner Art von Selbstvergötterung, in der ja zuletzt immer auch das Selbst wie der Gott erlischt, während hier eben aus dem überschwellenden Hochgefühl der eigenen Individuation die Summe der sämtlichen überhaupt möglichen anderen Individuationen auch bejaht, ja gefordert und (wie Friedlaender das ausdrücken würde) zu jedem Gewicht das Gegengewicht gesucht, aber eben durch diesen „Gegensatzcharakter der Welt“ doch auch ein Jenseits

des „Weltkontrastes“: der Schöpfer, unabweislich wird. Und es hat ebensowenig mit Buddhismus zu tun, da doch auch der Buddhist jeder Art zuletzt zum Erlöschen Gottes mit dem erloschenen Selbst gelangt. Nicht die geschaffene Welt als Schein überwinden will Walt, sondern in allem Schein die lebendige Wahrheit erblicken: das Auge Gottes, um von diesem Anblick dann wieder getrost in sich selbst zurückzukehren, an sein Tagewerk im irdischen Leben. The thoughtful merge of myself and the outlet again nennt er es einmal, einfacher läßt sich das Geheimnis der mystischen Schau gar nicht sagen: merge, das ist Entselbstung, Überwindung des Unterschiedes, Untertauchen, ist, in der Mundart Friedlaenders, „der absolute Nullpunkt auf der Skala der Weltunterscheidung“; und outlet again, das ist die Systole nach der Diastole, das Einatmen nach dem Ausatmen, die Rückkehr ins Selbst, zur Tat, in die Welt, in die Verwandlungen, in den Unter|schied, zur Spaltung in Ja und 164 Nein, deren „Balance“ allein ja Sinn und Trieb, Leid und Lust, Ernst und Spiel alles Lebens ist. Und in dieser seiner Rückkehr gerade, der Rückkehr aus der Tiefe an die Fläche, für die der Auftauchende ja dann erst eine ganz neue, nie gekannte Zärtlichkeit hat, hat er etwas von den großen Menschen der barocken Zeit, Bernini etwa, wenn der, jeden Morgen, vom allerheiligsten Sakrament weg wieder in seine Werkstatt trat, an das holde Farbenspiel des Traums im Irdischen zurück, den doch nur, wer schon drüben war, den erst der Wache richtig träumt.

Ganz wie zu sich selbst steht Whitman nun aber auch zu seiner Zeit, steht er zu seinem Volk, zu seinem Lande. The Modern man I sing! verkündet er gleich in seinem ersten Gedicht, voll Stolz auf seine Zeit, aber von ihr aus dann alle Zeiten, der Vergangenheit wie der Zukunft, mit derselben liebenden Ehrfurcht umfangend. I will not sing with reference to a day, but with reference to all days. Denn wie sein eigenes Selbst zur Entfaltung seiner Fülle den Gegensatz des anderen braucht, so wird auch jede Zeit das, was ihr Wesen ist, doch erst am Wesen aller anderen Zeiten. Und wenn er sein Volk, wenn er sein Land über alles liebt, so lehrt ihn gerade diese Liebe nun auch jedes andere Volk und Land in seiner besonderen Eigenart lieben, ja diese Fremdart begehren, da

doch alle diese Besonderheiten eben aneinander erst entstehen und eben aneinander nur sich erhalten können. Er ist ein Nationalist, aber aus Nationalismus gerade braucht er für seine Nation das Gegengewicht der anderen Nationen, an deren Anderssein allein der Selbstsinn des eigenen erst erscheinen kann. Und so wird er aus Nationalismus Kosmopolit, aber freilich nicht von der verwaschenen und verwischenden Art, sondern die gleiche Gültigkeit sämtlicher Besonderheiten und ihre Notwendigkeit füreinander anerkennend. Salut au monde! heißt das gewaltigste seiner Gedichte, wahrhaft ein

165 Kuß der ganzen Welt, beethovenisch instrumentiert. Da dehnt sich | der Erdkreis in ihm, Within me latitude widens, longitude lengthens, in ihm sind Zonen, Meere, Wasserstürze, Wälder, Vulkane, Massen, er hört das All pulsen, er sucht die Weltkugel mit seinen Blicken ab, und da grüßt er alle Bewohner der Erde, wer es auch sei, der Reihe nach nennt er sie alle, von der Tochter oder dem Sohn Englands über den Tschechen, den Ungarn, den steirischen Bauer, den rheinischen Werkmann, die streifenden Juden, die Mekkapilger, Chinesen und Japaner bis zu den fernsten Inseln, zu wollhaarigen Horden, zu verachteten Tiernmenschen hin und allen, allen, allen ruft er zu:

Health to you! good will to you all, from me and America
sent!
Each of us inevitable,
Each of us limitless – each of us with his or her right upon
the earth,
Each of us allow'd the eternal purports of the earth,
Each of us here as divinely as any is here.

Und kein Volk, wie weit hinten in der Menschheit es auch stehe, soll ausgeschlossen, denn für jedes wird auch einst seine Stunde gekommen sein! „Ich ziehe keinen den andern vor, ich sage kein Wort gegen euch dort hinten, auch Ihr werdet zur rechten Zeit schon vorn, werdet an meiner Seite sein! ... Mitfühlend ist mein Geist um die ganze Erde gereist, ich habe nach Genossen und Liebenden ausgeblickt und fand sie für mich überall bereit, irgendwas Göttliches muß mich mit ihnen ausgeglichen haben! ... Salut au monde! Wohin Licht und Wärme dringt, dahin dring auch ich, wohin Vögel fliegen, flieg auch ich! Euch allen, in Amerikas

Namen, streck ich senkrecht die Hand hoch, ich gebe das Zeichen, um hinter mir in Sicht zu bleiben für ewig, für alle Heimstätten von Menschen!“

Das ist die Demokratie, in der er die Sendung Amerikas fühlt, von der er sich the continent indissoluble, von der er sich the most splendid race the sun ever shone upon, von der | er sich divine 166 magnetic lands erhofft, aus der er inseparable cities with their arms about each others necks aufblühen sieht, die Demokratie, die er mit einer halb sinnlichen, halb kindlichen Zärtlichkeit ma femme anspricht, die Demokratie, die für ihn nichts als Anwendung der Liebe, der lebenslänglichen Liebe von Kameraden, der mannhaften Liebe von Kameraden, nichts als Liebespraxis ist. (For You o Democracy; in Calamus.) Sie hat mit äußeren Formen und Einrichtungen nichts zu tun. I hear it was charged against me that I sought to destroy institutions, But really am neither for nor against Institutions . . . Only I will establish the institution of the dear love of comrades. Seine Demokratie besteht nicht in Gesetzen, sie kommt aus dem Herzen. Sie setzt eine höhere, noch nicht sehr verbreitete Menschenart voraus, der Achtung vor jeder Kreatur, ja Teilnahme für sie, bis zur Selbstverwandlung in sie gesteigert, nicht ein Sittengebot, nicht eine „ideale Forderung“, sondern ein ganz unmittelbares, beseelendes, gütigendes Erlebnis wäre! Seine Demokratie gibt durch ihn nur ein Urwort der Menschheit weiter, das niemals ganz verklungen, aber freilich von der Tat noch niemals erhört worden ist: I speak the pass-word primeval, give the sign of democracy. Seine Demokratie ist mehr Erotokratie.

Februar 1919

Vorbarock

Erst des Römers klarer Machtsinn, mit Weltblick begabt, lernt ahnen, daß über Völker zu herrschen nur vermag, wer ihnen in seiner Herrschaft die Vollendung ihrer Eigenart bringt. Wie, während bei den Griechen die Polis noch den Einzelnen ganz verschlingt, die Römer die ersten sind, die die Würde des Einzelnen als eines Unersetzlichen begreifen, so wenden sie den eigenen Freiheitssinn nun auch auf ihr Verhältnis zur Welt an, erkennen den unterworfenen Völkern Eigenart und Eigensinn zu und öffnen den fremden Göttern Rom. Mit dem Imperium Romanum entsteht der Begriff einer Weltgemeinde, der *civis Romanus* ist der erste Weltbürger, damit ist der Seelenraum für das Christentum da, für ein Reich der Liebe, wo jeder, was er will und kann, alles nur gebraucht, um den anderen damit zu dienen. Es folgt jener ungeheure Versuch einer Weltherrschaft durch den Geist, und hier ist es ein junges, kaum erst gebändigtes Volk, das, über das enge Dasein in Stämmen empordrängend, zunächst mehr erfühlt als erkennt, daß es seinen eigenen Sinn niemals in sich selbst erfüllen kann, daß es über sich hinaus muß, daß es selber nur ein Weg, sein Ziel aber nicht in ihm ist, sondern draußen, drüben, in seiner Selbstüberwindung. Dieses Volk hält es niemals in sich aus, es wird ihm immer erst wohl, wenn es aus sich in die Welt tritt. In allen großen Zeiten tut der Deutsche den entscheidenden Schritt über sich hinaus: das ist der Schritt vom König Heinrich zum Kaiser Otto, von Barbarossa zu Friedrich dem Zweiten. Der Natur dieses Volkes scheint ein unüberwindliches Bedürfnis nach Totalität eingepflanzt, so sehr, daß es sich niemals in seiner Eigenart beruhigen, sich niemals mit seiner Eigenart begnügen kann, sondern, um sich selber ganz erfüllt zu fühlen, zu sich selber nun auch noch seinen eigenen Gegensatz braucht: es nimmt in sich immer auch noch sein eigenes Nein mit

hinein und | wähnt, daß es sich selbst ganz erst sozusagen in seiner 168
 Entselbstung hat. Bis zur tragischen Schuld verirrt sich dieser den
 Deutschen beherrschende Liebessinn: bis in den Wahn der Stauer
 zuletzt, weltlicher Macht auch was allein der geistlichen gehört,
 anzumaßen. Ihr Imperialismus ist ein Versuch, in den Kaiser auch
 noch den Papst hineinzunehmen. Theodor von Sickel sagt einmal,
 das Kaisertum Karls IV. sei schon mehr eine politische Idee als eine
 politische Macht. Schon Konrad Burdach hat bemerkt, daß dieser
 Satz mehr enthält und höher trägt, als Sickel bewußt gewesen sein
 mag: er trifft die ganze Bedeutung Karls und urteilt die Stauer
 ab. Karl erst hat erkannt, daß das Kaisertum, bisher immer wieder
 mißbraucht als politische Macht, mehr ist, daß es sein Wesen ist,
 Idee zu sein, und daß es richtig nur als Idee zu gebrauchen ist, als
 Urbild, an dem und nach dem eine neue Geistesart Gestalt anneh-
 men kann. Gerade das ist die Größe Karls (die jetzt ganz erkennen
 und überblicken zu können wir übrigens nur Burdach verdanken).
 Des ersten Luxemburgers und der Přemisliden Sohn, in Paris erzo-
 gen, der Gemahl einer französischen Prinzessin, deutscher König
 und König von Böhmen, den aber Petrarka, sein Freund, einmal
 geradezu einen Italiener nennt, ist Karl doch eigentlich unter allen
 Kaisern allein der echte Kaiser gewesen, das erste Beispiel eines
 aller Volksart ganz entwachsenen, in sich alle Völker verbindenden,
 durchaus übernationalen Menschen (und die Männer seiner böhmi-
 schen Hofkanzlei sind Erscheinungen des guten Europäers von einer
 Reinheit wie nachher nur noch Napoleon und Goethe). Das Wort,
 das der Menschheit seit Jahrhunderten schon auf den Lippen liegt,
 das aber selbst in den Kreuzzügen noch immer wieder in einem
 rauhen Röcheln erstickt, in Karl ist es endlich ausgesprochen, es
 ist wirklich ein Übermensch erreicht: der Mensch, in dem das Blut
 dem Geist gehorcht – ja fast noch mehr möchte man sagen: ein
 Mensch, dem der Geist nicht bloß das Blut gebändigt hat, sondern
 dann auch noch | wieder selbst zu rotem Blut in seinen Adern 169
 geworden ist. Keiner hätte das aus sich allein vermocht, aber Karl
 ist ja sozusagen eine ganze Versammlung von Menschen, er ist der
 Schluß einer langen Reihe von Versuchen oder Entwürfen einer
 neuen geistigen Mischung, er ist nur das höchste Beispiel einer

Menschenart, die zu seiner Zeit auf einmal überall auftaucht, in Avignon, in Oxford, in Nürnberg, in Bologna, in Padua, aber auch in Prachatitz, er ist nur die reife Frucht der franko-italienischen Blüte. Es war wieder Burdach, der zuerst darauf hinwies, wie seltsam es ist, daß diese neue Menschenart zunächst an Emigranten erscheint: im Exil Dantes, im Exil der Päpste; auch Karl wächst im Exil auf. Es ist, als hätte der Stoff zu dieser neuen Geistesart, die ja nur durch unablässige Sublimation zu gewinnen war, erst in der Verbannung von allem Eigensinn gereinigt werden müssen, so durch und durch, daß zuletzt kaum ein verglühender Abendschein von ihm übrigblieb. Aber als es so weit ist und alles für den neuen Menschen bereit scheint, gerade da geschieht etwas sehr Merkwürdiges, geschieht das Unbegreifliche: dieser den Völkern entrungene Weltsinn schlägt plötzlich, wie wenn er sich zu viel zugemutet hätte, wie wenn ihm schwindelte vor ihm selbst, abgeschreckt um und schlägt in den Urinstinkt zurück, ja noch mehr: dieser Urinstinkt, längst vergessen, wird jetzt erst wieder entdeckt, er kommt zu neuer Kraft und er rächt sich: er, des Geistes Untertan, wird Herr über ihn. Burdach hat zuerst den Sinn der selbst von Burckhardt und Nietzsche noch mißverstandenen Renaissance erkannt, er hat sie als nationale Bewegung erkannt, aber selbst er hat uns noch nicht erklärt, wie denn in dem Augenblick gerade, wo, hoch über dem Nationalen, die Freiheit einer gemeinsamen Weltkultur erreicht scheint, eine solche Wendung, Abwendung, ja sozusagen Selbstentwendung überhaupt auch nur möglich war und noch dazu gerade den Trägern jener Weltkultur möglich war: denn eben diese
 170 sind, eben die | besten unter den ersten guten Europäern jener Zeit laufen zuerst zum Nationalismus über; Rienzo und Petrarca sind die merkwürdigsten Beispiele dieser inneren Selbstverkennerung, Selbstzersetzung der Renaissance, des tiefsten von allen Problemen der problematischsten aller Epochen. Im Munde Rienzos und Petrarkas fängt Rom, das höchste Wort der Weltgeschichte, jetzt auf einmal zu schillern an, es färbt ab, es wechselt den Sinn, es war ein Friedenswort, jetzt schallt es Krieg, es hat die Welt bedeutet, hat die Menschheit versammelt, jetzt engt es sich ein, es zieht sich auf Italien zurück (in Petrarkas Hymnus auf Italien ist gerade das

so rührend, wie da noch beide Bedeutungen ineinander klingen, Welt und Vaterland). Aber auch in Deutschland sind gerade die Humanisten die ersten Nationalisten. Es ist ein unbegreiflicher Augenblick. Von allen Seiten scheinen alle Kräfte des Mittelalters gesammelt auf einen einzigen Punkt zu drängen: der Mensch ist so vergeistigt, daß er sich zutraut, auch hier schon nur noch im Geiste zu leben, er hat den alten Adam abgetan, er ist Gottes Kind, selbst ein Glied des mystischen Leibes wie jeder andere Gläubige, mit allen verwachsen in den Einen, und so kann sie nichts mehr trennen, denn jeder ist in seiner besonderen Art doch nur derselbe. Der Augenblick ist so überwältigend groß, daß es kein Wunder nimmt, wenn die Menschheit das dritte Reich anbrechen glaubt. Aber in diesem Augenblick gerade, an diesem der Eingöttlichung der Menschheit so nahen Punkt erlischt der Segen, irgendein geheimer ungeheurer Frevel scheint geschehen, und aus dem schon ganz spiritualisierten Menschen springt der Urinstinkt wieder auf, der Mensch sagt dem Geist ab und überläßt sich den Sinnen, und so tritt er aus der Weite der Welt zurück, er geht wieder seinem Blute nach, die Menschheit teilt sich in Völker ab: die Renaissance, die letzte Sammlung, wird zur großen Trennung (Hus wie Luther sind, sowohl selber seelisch als auch in ihren Wirkungen, nur als Nationalisten zu verstehen, und das acht|zehnte Jahrhundert weiß 171 noch nicht, daß es in seinen höchsten Augenblicken nur eine freilich noch irre Vorahnung eines wiederkehrenden Mittelalters ist).

Auf eine neue Menschenart scheint das ganze Mittelalter zu deuten, auf einen Menschen von größeren inneren Räumen, auf den übernationalen Menschen. Er erscheint, und die Zeit wendet sich von ihm ab. Erst das Barock besinnt sich wieder auf ihn.

Herbst 1918

Barock

In meiner Kindheit war Barock noch kein Stil, sondern erst ein Schimpf. Grimms Deutsches Wörterbuch sagt: „Barockisch soll das französische baroque, bizarre unserer Sprache bequemen“; und Schluß. Gar aber uns Österreichern galt unseres eigenen Wesens reinsten Ausdruck die hundert Jahre josephinischen Geistes lang als höchster Ungeschmack. Adalbert Stifter jauchzte, als sich vor etwa siebzig Jahren in meiner so lieb verzopften Vaterstadt ein kühner Linzer das erste „gotische“ Haus erbauen ließ, und der gewaltige Bischof Rudigier von Linz, entschlossen einen Mariendom aufzurichten, schwankte nur zwischen dem „byzantinischen“ Stil und dem „gotischen“ (für den er sich schließlich entschied; der Kölner Baumeister Vincenz Staß wurde berufen): Rudigier, selber auferstandenes Barock in Person, und Stifter, doch alles eher als „gotisch“!

Aber so stark war das Vorurteil der Zeit, unter dessen Druck doch selbst ein Mann von der Freiheit Jakob Burckhardts die Teresa Berninis, vielleicht das höchste Werk des siebzehnten Jahrhunderts, noch so verkennen konnte, daß er die Ruhe seines großen Blicks verlor und schmähend ausrief: „Hier vergißt man freilich alle Stilfragen über der empörenden Degradation des Übernatürlichen“ (der wackere Schweizer hat auch sonst zuweilen einen Schuß Ruskin). Nur Stendhal, ja der allerdings, der Einsame, der sich nicht mehr als hundert Leser wünschte, die sich übrigens auch erst dreißig Jahre nach seinem Tod einfanden, erkannte schon damals, daß „kein Meißel eines Griechen jemals etwas dem Haupte der heiligen Teresa Gleiches“ vermocht hat. Und noch merkwürdiger ist, wie rein der junge Goethe, das Land der Griechen mit der Seele suchend, in dieser ganz anderen Gesinnung dennoch die Bedeutung des Barock auf den ersten Blick durchschaut hat. Er schreibt über ein Spiel der

Jesuitenschüler in Regensburg, das einzige Beispiel des Barocktheaters, das er jemals sah: „das Ganze . . . hat mich von der Jesuiten großer Klugheit aufs neue überzeugt, und es ist nicht Klugheit, wie man sie sich in abstracto denkt, sondern es ist eine Freude an der Sache dabei, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauch des Lebens entspringt.“ Und ein paar Tage später schreibt er wieder: „Jesuitenkirchen, Türme, Dekoration überhaupt! Etwas Großes in der Anlage, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflößt. Gold, Silber, Metall und Pracht, daß der Reichtum die Bettler aller Stände blenden möge, und hier und da etwas Abgeschmacktes, daß die Menschheit versöhnt und angezogen werde.“ Die zwei Sätze geben eigentlich einen Umriss des ganzen Barock (und wie stark das Erlebnis noch nach Jahren in ihm fortgewirkt hat, beweist Paläophron und Neoterpe, beweist Pandora, beweist die Barockkomposition des zweiten Faust; man kann geradezu sagen: was für den jungen Goethe Pindar und Shakespeare, das ist dem alten die barocke Tradition). Doch der wirkliche Goethe blieb ja noch fünfzig Jahre nach seinem Tod unwirksam, die Deutschen machten sich einen aus Gips zurecht und gerieten aus einem falschen Griechentum durch eine falsche Gotik über eine falsche Renaissance in eine falsche Moderne, bis zur Explosion des Expressionismus, dieses Wutschreis nach irgend etwas, das endlich einmal echt wäre! Nichts hat Stich gehalten seit hundert Jahren, jede Generation hat die Kunst in einem anderen Zeitalter gesucht, es bleibt wirklich nur noch das siebzehnte Jahrhundert übrig: Barock ist an der Reihe. Wird es auch wieder nur ein Schlagwort sein, nur eine Mode?

Auf das Barock als Kunststil hat zuerst vor einem Menschenalter der Österreicher Albert Ilg hingewiesen. Seine Schriften, durch die das österreichische Barock für Österreich erst entdeckt wurde, sind heute noch lesenswert; an ihrem Mißbrauch zu Ringstraßenpalästen für Börsenritter war er unschuldig. Dann kam Gurlitts kluges Buch über den Barockstil. Und | ich wars, der in dem Pasquill „Wien“¹⁷⁴ das Barock als angewandte Weltanschauung, als Lebensstil gezeigt hat. Jahre vergingen, bis Joseph Nadlers unvergleichlich reiche „Literaturgeschichte der deutschen Stämme“ erschien, die stärkste germanistische Leistung seit Scherer, die erste Geschichte des bay-

rischen und österreichischen Barocktheaters (zu der schon Nagl und Zeidler in ihrer fleißigen deutsch-österreichischen Literaturgeschichte angesetzt hatten). Und dann hob Kokoschkas drohende Kunst ihr Medusenhaupt, dessen nachtentstiegene Züge, so furchtbar fremd, doch immer geheimnisvoll an irgend etwas erinnerten: wars uralte Vergangenheit, deren wir uns nur nicht mehr recht entsinnen konnten, wars ferne Zukunft, die wir doch unbewußt schon selber ahnungsvoll in uns trugen, oder wars eine Zukunft, in der eine längst vergessene Vergangenheit wiederkehrt, um erst jetzt ihr letztes Wort, ihre ganze Wahrheit zu sagen, wars Abkehr von allem, was bisher für Kunst gegolten, oder wars Heimkehr in unseren eigensten Kunstbesitz, dem wir nur selber so lange Zeit untreu gewesen? Und wie schon alles Neue, so stolz es darauf ist, doch immer einen geheimen Ehrgeiz hat, sich zu datieren, um sich den Schein von Altehrwürdigkeit zu geben, so war auch diese Kunst der Neuesten sogleich auf Ahnen erpicht, die ganze Kunstgeschichte wurde wieder einmal umbetont: Greco löste den Velasquez ab, Rembrandt überwuchs, Tintoretto trat empor, und Bernini sitzt jetzt auf Michelangelos Stuhl, alle Glocken läuten das neue Barock ein, Wilhelm Hausenstein zieht den Strang, sein Buch über den „Geist des Barock“ hat alles, um die Haupturkunde dieser neuen Kunstgesinnung zu werden, von einer ansteckenden Geistesmacht vielleicht wie vor dreißig Jahren Richard Muthers einer ganzen Generation den Star stechendes Werk.

175 Hausenstein kann schreiben, und sehenden Auges! Es ist sehr selten, daß sich das einmal trifft. Er hat eben wieder in | der erstaunlichen Schrift über Grünewald seine hohe Begabung gezeigt, den Blick unmittelbar das Wort ergreifen zu lassen (sie setzt freilich, was vielleicht ebenso selten ist, dann auch noch einen Leser, der lesen kann, voraus). Man merkt auch deutlich, daß das Barock ganz unversehens über ihn gekommen ist, es hat ihn, wie jedem geschieht, der dem Barock einmal den kleinen Finger reicht, einfach nicht mehr ausgelassen; Bücher, von denen ihr Autor überwältigt worden ist, sind immer die besten. Er fühlt die ganze Spannweite des Barock, seine „wesentliche Zweideutigkeit“ (was eigentlich noch viel zu wenig sagt: hunderttausenddeutig ist es!), das Spielerische

seines Tiefsinns und den ungeheuren Ernst seines Spiels, seinen zuletzt doch immer in Traum oder Schein exzedierenden Naturalismus (schon Schmarsow sprach einmal von der „abgefeimten Natürlichkeit“ Berninis), sein Bedürfnis, von allem der „Ausbund“ zu sein und doch eben darin wieder ganz Augenblick, ganz Zufall, ganz Vergänglichkeit; überall jeder Erscheinung ins Herz zu dringen, aber doch immer an der Haut zu bleiben; den Zufall ganz wesentlich zu nehmen und zugleich dem Wesen selber noch einen Hauch des Zufalls zu lassen; nichts zu sein, wovon es nicht auch im selben Atemzug der Widerspruch wäre, ganz unkonstruktiv, ganz unmechanisch, ganz Laune, ganz Einfall, ganz Impromptu, doch von der höchsten Berechnung zu sein. „Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn“, sagt Goethe, was nun nicht bloß vom Wort, sondern vom Ausdruck überhaupt gilt, ja von jeder Erscheinung schon: alles was sich mitteilt, ist immer nur ein Teil, und so muß es den Gegensinn erregen, weil uns eingeboren ist, überall aufs Ganze zu dringen; wenn die Natur uns Blau sagt, antwortet unser Auge Gelb, um die verletzte Totalität wiederherzustellen. Ohne Friedlaender-Mynona noch zu kennen, wußte das der Künstler des Barock, als wenn er Nicolaus Cusanus auswendig gelernt hätte. Er war so polarisch, daß in ihm selber, indem er schuf, schon der Gegen|sinn gegen sein Geschöpf erregt und auch 176 dieser Gegensinn selbst noch geschwind am Schaffen mitbeteiligt, gleich in das Geschöpf mit hineingenommen wurde. Meisterhaft, mit welcher Klarheit Hausenstein das erkennt, mit welcher Freiheit er es darstellt. Und die ganze Zeit scheint er dabei auf ein erlösendes Schlußwort zu deuten, das Merkwort, Stichwort des Barock, das man in jeder Zeile seines Buches schon zu hören glaubt, er aber dennoch ungesagt läßt. Von der „verschlingenden Dialektik des Barock“ spricht er, vom „uferlosen barocken Fluidum“, vom „Theater der Bewegung“, auf das es zielt, von seiner Liebe zum Stucco, wodurch es fähig wird, „gegenüber jeder Aufgabe Sophist zu sein“, vom „Unreellen des Barock, seinem Zusammenhang mit dem Jahrmarkt“, und verschweigt doch noch immer das deutlichste Merkmal: nämlich, daß durch seinen Geist jede Kunst zu Schauspielkunst wird, weil ihm (siehe Calderons „Welttheater“, das mit

dem „Leben ein Traum“ zusammen ja das ganze Barock enthält) der Mensch selber nur ein Schauspieler, das Leben selber nur ein Schauspiel vor dem lieben Gott ist. Hausenstein denkt nicht daran, „einen Hellenismus aus dem Barock zu züchten“. Der wäre nur eine Mode mehr, die „Verwirrung der Epoche“ noch vermehrend. Er weiß auch, daß das „dialektische Wagnis“ nur auf dem sicheren Grunde des festen Glaubens möglich ist; unsere Zeit aber sucht nur immer Religion. Er weiß, daß Form uns nicht helfen kann, solange wir keine Sache haben. Er weiß, „daß nur die malen dürften, die eine Sache haben“. Das ist dasselbe, was ich meine, wenn ich gern, vor unfruchtbarem Kosen mit Erinnerungen an das alte Barock unserer Ahnen warnend, darauf dringe, wir hätten uns jetzt unser eigenes Barock zu schaffen, ein zweites Barock; jenes ist nordsüdlich gewesen, Latein verdeutschend, unseres müßte westöstlich sein, Rom und Byzanz verbindend, mit Raum für Walt Whitman und Dostojewski zugleich.

- 177 Dies Buch legt erst den Grund zur Erforschung des Barock. | Von ihm aus wird nun zu fragen sein, vor allem, wann das Barock denn eigentlich begann (ich vermute: schon in Avignon; schon Petrarca und Rienzo sind Barock, und Karl IV. und sein Kanzler Johann von Neumarkt auch; nur wird dieser von Cusanus datierende Beginn des Barock zunächst noch nationalistisch denaturiert), dann wie die Geistlichen Übungen des heiligen Ignatius sozusagen die Prolegomena des Barock werden, wie das Barock nun eine Kunst nach der anderen durchnimmt und durch das Barocktheater, seinen höchsten Ausdruck, zur Lebensform des Abendlands wird (bis in die französische Revolution hinein; ja noch Napoleon selber ist eine Barockfigur); endlich, wie sich jedes Volk, ja jeder Stamm das Barock nun in seine Mundart übersetzt: spanisches, französisches (der ganze Pascal ist eine Notwehr gegen das Barock), Rembrandt-Barock, Stuart-Barock, Schweizer, Danziger, bayrisches, schlesisches, österreichisches, sächsisches Barock, jedes eine Welt für sich.

Januar 1920

Österreichische Musik

Was einer ist, erfährt er zeitlebens selber so wenig, als es von der Mitwelt bemerkt wird. Das bringt erst der Tod heraus. Erst wenn beide, er selber wie seine Zeit, vorüber sind, ergibt sich, was er für seine Zeit und was diese Zeit wieder unter den Zeiten war. So hat auch Österreich erst sterben müssen, um uns seinen letzten großen Ausdruck: das leuchtende Dreigestirn Bruckner, Hugo Wolf und Mahler, rein erkennen zu lassen.

Mich hat mein immer gnädiges Schicksal allen dreien in den Weg geführt. Ich war ein Linzer Knirps von kaum vier Jahren, als ein loses, noch sehr backfischelndes Tantchen in unserem Hause Klavierunterricht bei dem unbeholfen untertänigen, bäurisch plump devot sich in einem fort verbeugenden, ewig ein blaues Sacktuch schwingenden und in seiner Verlegenheit hauptsächlich die lieben Hände der ebenso talentlosen als koketten Schülerin frenetisch herzenden Domorganisten nahm, den sie ganz so lächerlich fand, wie zwanzig Jahre später wir Studenten, die doch seine Meisterschaft schon innig ehrten, und wärs auch nur aus ungeduldigem Widerspruch gegen den unerträglich beckmessernden Hanslick, dennoch über Bruckner brüllen mußten, wenn er, halb Imperator, halb Dorfschulmeister und dabei bewußt mit seiner Komik noch selber spielend, an der schwarzen Tafel den Baß „aufkraxeln“ ließ. Dies war um dieselbe Zeit, als meinem guten Vater doch endlich die Geduld riß und ich, obdachlos, von einem gutmütigen Kameraden aufgelesen wurde, der schon einen anderen ebenso vazierenden Gast bei sich hatte, den blutjungen Hugo Wolf: ich seh ihn noch im fahlen Morgen-grau, wenn wir, etwas unsicher, heimkamen, in seinem unglaublich langen, unglaublich weißen Nachthemd vor mir, aus dem Schlaf geschreckt, meckernd, eine flackernde Kerze und irgendein Buch in der gespenstischen Hand, aus dem er | uns dann, während wir die

Stiefel auf den Boden schmissen, vorzulesen begann, am liebsten aus der Penthesilea, oft aber auch aus „Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung“, bald wie eine Katze schnurrend vor Behagen, bald wieder, an komischen Stellen, leise wie eine Schlange pfeifend, skurril und doch fast unheimlich zugleich; wir aber schnarchten schon. Zwanzig Jahre vergingen, bevor ich von Mahler die Weihen der Musik empfangte: sein Tristan, sein Fidelio (denn wer sie von ihm gehört hat, weiß, wie sehr sie sein wurden!) hat in dem Irrwisch jeder Sensation, der ich in meiner impressionistischen Jugend war, die ersten Ahnungen der Ewigkeit, hat in mir verblendetem Augenmenschen erst das innere Gehör erweckt; durch ihn lernte ich das Nietzsche-Wort erfüllen, daß ohne Musik das Leben ein Irrtum wäre! So bin ich diesen dreien tief im Gemüt verhaftet für alle Zeit. Auch darf ich sagen, daß ich sie doch keinen Augenblick je verkannte. Nur mißverstand ich ihr beglückendes Erlebnis damals. Wir haben es alle damals mißverstanden. Es schien uns die Verheißung, Versicherung, Verbürgung einer neuen Menschheit, die für uns anbrechen, aus uns aufbrechen sollte. Diese drei kündigten uns an, was wir zu werden hätten. Durch sie wurde die Jugend, es wurde das Österreich Franz Josefs zum ersten Male wieder einer lebendigen Kraft, eines inneren Gehalts, einer Sendung gewiß. Als Vorzeichen eines Österreichs, das nun erst, eben aus ihnen erst auferstehen sollte, deuteten wir sie uns. Sie deuteten uns in die Zukunft. Die Gewähr, daß wir noch, daß wir wieder eine Zukunft hätten, gaben sie uns. Darum ging von ihnen so viel Erhebung, so viel Freude, so viel Beseligung aus, weil an ihnen eine ganze Generation wieder den Mut zum Glauben an sich fand, der in der müde tändelnden Skepsis des liberalen Wien längst abgewelkt, abgefault war; aus jenen aber blies Frühlingssturm! Nein. Es ergab sich ja bald, daß der neue Glaube trog. Aber er hat uns wenigstens ein Leben vorgelogen, während man an | jener liberalen Wahrheit nicht 180 einmal anständig hätte sterben können. Darum segnen wir heute noch diese drei. Sie sind dahin. Nach ihnen ist dann doch schließlich auch Franz Josef dahin. Zuletzt ist noch Österreich selber dahin. Und jetzt, seit kein Österreich mehr ist, erkennen wir erst, was jene drei waren: nicht Ankündigung, sondern der Abschied. Nicht,

wie wir damals meinten, wie sie wohl selber meinten, Revolte neuer Kraft, die hervorzubrechen drängt, Anruf zum Beginn, sondern der Gruß eines Sterbenden, der noch einmal seine letzte Kraft, der gleichsam sein Unsterbliches zusammennimmt, zum Ende. Sie waren Österreichs Euthanasie, sie waren unser Liebestod. In Bruckner ist Österreich, das echte, das barocke, das weltweite, das Österreich Fischer von Erlachs und Hildebrands, das Österreich des Prinzen Eugen und der Türkenkriege, von dem schon das Maria Theresiens ein feiger Abfall und das Kaiser Josefs ein gehässiger Selbstwiderruf aus dem Ressentiment der Schwäche war, in Bruckner ist es wie durch ein Wunder auf einmal wieder da, noch ganz unverseht, als wären die letzten hundert Jahre bloß ein böser Traum gewesen, sich fröhlich die hellen Augen auswischend und wieder ganz naiv, von einer zweiten Unschuld sozusagen, wieder Kind geworden. In Hugo Wolf weiß es sich schon, aber es will sich nicht verloren, es gibt sich nicht verloren, sondern rafft mit einem prachtvollen Todestrotz wider besseres Wissen noch einmal seinen ungeheuren Lebenswillen auf. In Mahler lächelt es sich selber mit seinem letzten, schmerzverklärten, todeswunden, todesweisen Liebesblick zu: „Sterben, sagt Novalis, ist ein echt philosophischer Akt“, diesen hat Mahler in Musik gesetzt.

Nicht Beginner, wie wir damals meinten, waren die drei, sondern die Vollender Österreichs. Kein Vorwort, sondern unser Testament. Was an Österreich unvergänglich war, die drei bewahren es auf. Erst seit wir das erkennen, sind wir für sie reif. Und es ist kein
181 Zufall, daß erst jetzt allmählich ihr Antlitz enthüllt wird. |

Das Bruckner-Buch, das wir immer von August Göllicher erwarteteten, bringt uns jetzt Ernst Decsey. Es ist seiner Biographie Hugo Wolfs wert. Und Bruckners erhabene Gestalt unter dem Schutt von Vorurteil, Mißgunst und Unverständnis, selbst der Freunde, ja gerade der Freunde, geduldig auszugraben, war vielleicht noch schwerer. Denn Bruckner blieb lange Zeit selbst seinen Nächsten, gar den Enthusiasten, vielleicht auch sich selber durch das Wagner-Erlebnis verdeckt oder doch verstellt. Das war ja für ihn etwas Ungeheures gewesen, es entschied ihn; aber es entschied ihn nur zu seinem Selbst. Als er in meiner Vaterstadt, in eben dem Jahr, wo

ich geboren wurde, zum ersten Male den „Tannhäuser“ hörte, da mag ihm, der schon an die Vierzig war, eigentlich überhaupt erst bewußt geworden sein, was Musik ist und was gar ihm Musik werden konnte. Wir haben kein reineres Beispiel von der aufscheuchenden, aufrüttelnden, aufsprengenden Macht Wagners, der den Menschen ihr innerstes Geheimnis entriß. Die, bei denen sich da zeigte, daß sie keins hatten, konnten ihm das dann niemals wieder verzeihen. Andere suchten sich darüber hinwegzutäuschen, indem sie gleichsam an der durch die Begegnung mit Wagner verschuldeten Explosion ihres eigenen Nichts noch eine Art Scheinfeuerwerk entzündeten. Den Echten aber ließ das Wagner-Erlebnis noch etwas Eigenes zurück, das gerade dadurch nun erst ganz frei geworden war, frei zu sich selbst. Ein solcher Befreier zur Entdeckung des eigenen Selbst war Wagner auch für Bruckner, der in seiner Demut, seiner Einfalt ohne Wagner vielleicht sich selbst gar niemals bemerkt, der jedenfalls den Mut, so ganz anders als alles, was er kannte, so ganz anders als was damals für „erlaubt“ galt, so ganz nur er selbst zu sein, noch jahrelang nicht gefunden hätte. Den verdankt er Wagner; wir hätten ohne Wagner vielleicht überhaupt keinen Bruckner, es wäre ihm ohne Wagner vielleicht niemals eingefallen, | 182 ganz von sich Gebrauch zu machen. Daß ihm aber Wagner niemals ein Verführer, ja keinen Augenblick auch nur eine Gefahr wurde, das verdankt Bruckner sich selbst. Er war ein so durchaus wahrhafter, selbstwüchsiger, gerader Mensch, daß er, nur erst einmal durch das Wagner-Erlebnis aufmerksam geworden auf sich selbst, niemals mehr abirren konnte von sich selbst. Wenn er zuweilen zu wagnern scheint, ist es gar nicht Wagner, den man hört, sondern der gemeinsame Stammvater von beiden: das Barock. In Wagner steckt ja das Dresdener Jugenderlebnis der Frauenkirche Bähres und des Zwingers Pöppelmanns gerade so stark, wie in Bruckner die Florianer Herrlichkeit der Carlones. Und Bruckner uns endlich durchaus als Universalerber des Barock gezeigt zu haben, das ist Decseys großes Verdienst (wenn er sich auch dabei zuweilen in den Worten vergreift und gelegentlich von „Gotik“ oder „Mittelalter“ in Bruckner spricht, wovon dieser doch nicht mehr enthält als jeder barocke Künstler, auch die Carlones, auch Mozart sogar, weil doch

eben daraus erst die volle Spannung des Barock entsteht, daß es immer auch noch seinen Gegenpol mit in sich hineinzunehmen die verwegene Kraft und Sicherheit hat).

Von Hugo Wolf spricht Hermann Hefele an Gehalt und Gestalt so seltsame, ja bedeutende Schrift über „Das Gesetz der Form“. Knappe zehn Seiten nur handeln darin von Hugo Wolf, aber sie schlagen das Herz seiner Kunst auf. Hefele war dem edlen Hugo Faßt freund, dem Treuesten der Treuen Wolfs, und so hat er vielleicht einen reineren, jedenfalls einen helleren Hugo Wolf erlebt, als wenn er ihn in Person, auf der doch immer schon ein Schatten der heranschleichenden Nacht lag, gekannt hätte. Wir, die noch ihn selber kannten, hören auch seiner Musik das Romantische noch an, dessen Selbstüberwindung sie ist. Hefele, der von ihm nur die Musik kennt, imaginiert aus ihr den Menschen dazu. So
183 verdanken auch wir eigentlich erst | ihm den wahren Hugo Wolf: zum empirischen Hugo Wolf den Decsey so wunderschön erzählt hat, gibt uns Hefele das Bild des ideellen; so haben wir ihn jetzt ganz. Als einen hellen harten Mann sieht ihn Hefele, sieht ihn ohne das „Embonpoint aller romantischen Behaglichkeit“, sieht die Fülle des „Formverlangenden“ in seiner Seele, das „schwere Gewicht seiner überlegenen Geistigkeit“, die Strenge, mit der er sein „geistiges Leben unter das Gesetz der Form“ beugt. So wird er ihm „der erste und einzige, der mit den Grundsätzen des klassischen Geistes an die Aufgabe des musikalischen Gestaltens herantrat, der die Musik mit dem Geistig-Formalen zu verketten wagte, der nicht mehr Gefühle und Stimmungen wiedergeben wollte, sondern Typen des Geistes und Richtungen der natürlichen Anlage, die großen Tatsachen der geistigen Ordnung und die gewordenen und geformten Komplexe ihrer Entwicklung“: und seine Musik wird ihm so zuletzt geradezu „die Schwester der griechischen und italienischen Kunst, des römischen Rechts und der klassischen Bildung“. Aber formende Willenskraft, beherrschende Geistigkeit und die bindende Gewalt lateinischen Sinns, das sind doch auch wieder nur die Grundzüge des österreichischen Barock!

Und wie Wolf Frühbarock, ist Mahler Spätbarock, jenes Spätbarock, dessen Sinnenseligkeit schon vor Seelenleid zerbricht! Die

jugendlich zugreifende, selber in ihrer fröhlichen Verwegenheit zu kühnen Synthesen etwas barocke Mahlerschrift Hans Ferdinand Redlichs nimmt Mahlern vielleicht noch ein wenig gar zu sehr romantisch – es ist immer wieder dasselbe Mißverständnis: wo die Glocken der tiefen Seele klingen, glaubt man gleich „romantisches Mittelalter“ zu hören, und ich frage mich zuweilen, ob nicht die Romantik selber auch schon sich selbst am Ende mißverstanden und „gotisch“ nannte, womit in Wahrheit von ihr Barock gemeint war (besonders Novalis bestätigt mir diesen Verdacht!). Der Reiz dieser neuen Mahler|schrift ist, daß man ihr ein ganz unmittelbares 184 Erlebnis anfühlt. Hans Ferdinand Redlich wuchs ja sozusagen in Mahlerluft auf: sein Oheim ist jener Fritz Redlich, in dessen Gödinger Heim das „Lied von der Erde“ geboren wurde, und sein Vater ist Josef Redlich, der berühmte Rechtslehrer, der letzte Finanzminister unseres alten Österreich, der einst in allen Fehden für Mahler tapfer mitgefochten hat. An Mahler setzt sich Hans Ferdinand also gleichsam mit sich selbst, mit seiner eigenen Jugend, mit den Elementen seines inneren Lebens auseinander. Das gibt ihm die merkwürdigsten Einsichten, Hellsichten, mit denen er freilich noch nicht immer recht Ordnung zu halten weiß. Er sieht in Mahler den „reziproken Wert zu Nietzsche“, nennt ihn den ersten, der „ironische höhnische Musik gemacht“, ja „Ironie in Musik umgesetzt“ hat, und seine „metaphysische“ Musik den „Behälter, in den er seine transzendentalen Erkenntnisse, die erst musikalisch erkämpft werden mußten, goß“, seine „Naivität“ aber „die eines der erst wiederum zum Kinde Gottes geworden ist“. Und so findet er „die Linie Schubert, Bruckner, Hugo Wolf mit Mahler als Spitze: die Manifestation totalösterreichischen Geistes“. Der ist nun allerdings jetzt nur noch als Musik in der Welt vorhanden, wir „Totalösterreicher“ sind ganz zu Musik geworden, vielleicht ist aber das erst unser wahres Leben!

1920

Das österreichische Problem

I

Unsere Patrioten hatten immer eine seltsame Scheu, das Vaterland bei seinem Namen zu nennen, sie sprachen nie von Österreich, sie sagten dafür: die Monarchie; wunderbarlich emphatisch klang. Der Umsturz hat ihnen recht gegeben. Denn in dem Augenblick, wo der Monarch weg war, war auch Österreich weg; das Auto, das den Kaiser Karl über die Grenze brachte, hat auch Österreich entführt. Ungarn blieb zurück, Böhmen blieb zurück, die Erblande blieben zurück, aber von Österreich blieb nichts zurück. Man sagt, daß Österreich „zerfiel“. Nein: es war gar nichts mehr da, das erst noch „zerfallen“ hätte können. Mit dem Monarchen war auch Österreich verschwunden. So spurlos verschwunden, daß man sich fragen muß, ob es denn und was von ihm denn überhaupt noch vorhanden gewesen. Denn daß von einem Staat, wenn ihn sein Oberhaupt verläßt, überhaupt nichts mehr übrigbleibt, ist doch nicht recht verständlich. War denn aber Österreich noch ein Staat?

Als Franz Josef, achtzehnjährig, im Dezember 1848 den Thron bestieg, begann er mit einer Proklamation, in der es hieß: „Fest entschlossen, den Glanz der Krone ungetrübt zu erhalten, aber bereit, Unsere Rechte mit den Vertretern Unserer Völker zu teilen, rechnen Wir darauf, daß es mit Gottes Beistand und im Einverständnis mit den Völkern gelingen werde, alle Länder und Stämme der Monarchie zu einem großen Staatskörper zu vereinigen.“ Für den jungen Kaiser gab es offenbar also damals zwar eine glänzende Krone, es gab eine Monarchie, es gab darin Länder und Stämme, es gab Völker, und unter jener Krone diese Länder und Stämme nun im Einverständnis mit den Völkern zu einem Staat zu vereinigen, hoffte der Jüngling mit Gottes Beistand: einen Staat gab es offenbar

also auch damals noch nicht. Der Staat, jetzt für | Kaiser Karl ein 186
Präteritum, war für Franz Josef damals ein Futurum. Ist er jemals
ein Präsens gewesen?

1848 klagten alle Völker über die nicht mehr erträgliche Staats-
gewalt: ein Staat also, den es noch gar nicht gab, übte Gewalt;
unerträgliche sogar. Heute noch hört man zuweilen sagen, Öster-
reich wäre vielleicht selbst 1916 noch zu retten gewesen, wenn es
sich entschlossen hätte, den unterdrückten Völkern einen Anteil
an der Staatsgewalt zu geben: ein Staat also, den es nicht mehr
gab, war immerhin noch stark genug, seine Völker unterdrücken
zu können. Was ist das für ein merkwürdiger Staat, den es stets
entweder noch nicht oder nicht mehr gibt und den das aber nicht
hindert, seine Gewalt zu mißbrauchen? Und wenn es schon 1848
in Österreich keinen Staat gab, seit wann gab es ihn nicht mehr?
Oder gab es ihn vielleicht überhaupt nie? Wäre dieses einst so
mächtige Reich, der Schutz Europas vor Türkennot und Franzo-
sennot, der Schirm, unter dem des bayrischen Stammes höchste
Geistestat, das Barock, die schönsten Blüten trug, etwa niemals
ein Staat gewesen, ja wäre dies eben: kein Staat zu sein, gerade
sein Reiz, dies eben seine geheime Kraft gewesen? Und wäre dies
etwa auch der Grund, weshalb der Fremde, der nach Österreich
kam, so viel er hier zu bewundern, ja zu lieben fand, es sich doch
niemals recht erklären und niemals das Gefühl loswerden konnte,
daß irgend etwas Entscheidendes, Unentbehrliches, wodurch alle
jene Kräfte, jene Tugenden erst tätig und wirksam würden, diesem
geheimnisvollen Österreich schließlich doch fehlte? Auf alle diese
Fragen, die sich unwillkürlich jeder Österreicher einmal gestellt
hat, die aber niemals mit Ernst, Geduld und Entsagung bestan-
den zu haben den Deutschen Österreichs, die sich doch rühmten,
das österreichische Staatsvolk zu sein, zum tragischen Verhängnis
geworden ist, antwortet zum erstenmal Josef Redlichs Werk „Das
Österreichische Staats- und Reichsproblem“, dessen erster Band
eben erschienen ist. Sein Titel sagt zu wenig. Es | ist im Grunde 187
der erste Versuch einer inneren Geschichte Österreichs.

Österreich hat mit seinen Biographen kein Glück gehabt. Seine
Geschichte wurde meistens von abgefallenen Österreichern geschrie-

ben, als Racheakt. So schon von Hormayr, ärger noch von Anton Springer, einem kenntnisreichen, aber „kleindeutsch“ erbitterten, parteiischen Mann, der das Ressentiment des Prager Deutschen sein Lebtage nicht überwand; er hat Österreich immer nur von der „Kleinseite“ gesehen, mit einem bösen Blick für alles, was davon irgend aus der liberalen Satzkonstruktion fiel. Sein Buch, von 1863 bis 1865 erschienen und bald ein Hausbuch des deutschen Bürgertums, besonders in den Provinzstädten, ist schuld, daß meine Generation in voller Unkenntnis, ja in Verachtung Österreichs aufwuchs; „das schmachlichste Pamphlet gegen Österreich“ hat es Richard Kralik mit Recht genannt. Aber Kralik selber, Dichter und Denker, der herrlichste Visionär Österreichs, immer zu den Sternen Habsburgs aufblickend, dieser edle, durch das Innige, Herzliche, Freudige seines reinen Wesens uns allen so teure Mann, ist wieder in der hellen Freude seiner Entdeckung Österreichs, des großen alten kaiserlichen, des prangenden, ewig festlichen, strahlenden, nie den stillen Leidenszug in Österreichs geheimnisvollem Antlitz, nie, wie trüb, selbst an Ehrentagen, an Freudentagen der Glanz in Österreichs heißen Augen brennt, nie das tief Dämonische des Hauses Habsburg gewahr worden: das streng verwahrte Geheimnis Habsburgs, welch furchtbar vermessenem Spiel im Grunde doch dieses Österreich, weitaus vermessener, schon in seinen Dimensionen, als etwa des Perikles Spiel mit Athen, und daß es eben durch diese Vermessenheit seines jede Herausforderung der Wirklichkeit wagenden Geistes allein erst den ungeheuren Einsatz wert war, hat Kraliks dankbar ehrfürchtiger Sinn in frommer Scheu nie berührt. Auch Heinrich Friedjung war arglos, doch der wieder in einer
 188 anderen Art: er ahnte nicht, daß Österreich jemals auch noch | einen anderen Beruf gehabt haben könnte, als der providentiellen Größe Hohenzollerns zu dienen; auch schrieb er immer mit einem Augenaufschlag zum preußischen Generalstab.

Vor diesen allen hat nun Redlich voraus, daß ihm eine Lust an fragwürdigen Dingen angeboren ist, ein Sinn für alles Problematische, mit dem er zunächst das Problem des modernen Staats überhaupt aufgreift, um bald gewahr zu werden, daß es gerade für das Problematische dieses Problems kein besseres Beispiel als

Österreich gibt, weshalb er nun, um es sozusagen am eigenen Leibe zu erleben, sich in die Politik stürzt und aus allem, was er da von dem Problem über zehn Jahre lang als Abgeordneter des Deutschen Nationalverbandes und dann noch als der letzte Finanzminister des zerstäubenden Reichs erlitten, am Ende Österreichs jetzt in diesem Buch den Schluß auf Österreichs Wesen zieht. Der „Gebildete“ erscheint in Österreich geschichtlich zunächst entweder als Geistlicher oder als Jurist, allenfalls auch noch zwischen diesen beiden in irgendeiner Kunst dilettierend; jeder österreichische „Gebildete“ geht innerlich heute noch auf eine dieser Grundformen zurück, auf den Benediktiner, über den sich allmählich eine Schicht von Humanismus gelegt hat, auf den Juristen, der seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts die sogenannte „zweite“ Gesellschaft trägt, oder auf die Mischung von beiden: den Literaten. Redlich ist ein geborener Jurist, aber aus der großen Industrie geboren, daher hat er wohl den Zug, der ihn von Anfang an vom typischen österreichischen Juristen unterscheidet: während dieser etwas Absolutistisches hat und sich, wenn nur die Begriffe stimmen, darin durch keine Wirklichkeit stören läßt, kann Redlich schon in jungen Jahren ein wachsendes Gefühl für Relativität nicht beschwichtigen, er merkt die geschichtliche Bedingtheit auch der Rechtsbegriffe, der Rechtsformen, und Recht, besonders Staatsrecht, das es ihm angetan hat, geschichtlich entstehen zu belauschen, wird seine Leidenschaft. Die kann dem jungen Studenten freilich weder | Adolf 189 Exner in Wien noch Windscheid in Leipzig stillen, und so hofft er, was ihm die Rechtsgelehrten versagen, bei den Geschichtsforschern zu finden: er stürzt in Maurenbrechers Seminar, bald aber von Leipzig fort nach Tübingen zu Dietrich Schäfer. Daß sein angeborener Instinkt für Geschichte so noch mit historischer Methode versehen ward, war der einzige Gewinn davon. Aber auf seine Fragen hatte die deutsche Wissenschaft damals noch keine Antwort, weder die der Geschichte noch gar die des Rechts, die sich begnügte, langsam die hergebrachten Vorstellungen des einst alles politische Denken des deutschen Bürgertums beherrschenden Rotteck-Welkerschen Staatslexikons ins Neupreußische sacht umzubiegen, den überlieferten Liberalismus allmählich bismarckisierend. Der einzige Gierke

wäre für ihn der rechte Lehrer gewesen, und er wäre vielleicht Gierkes bester Schüler geworden, aber daß so durchaus wie füreinander bestimmte Menschen im Leben meistens aneinander vorbeigehen, gehört zu den Unbegreiflichkeiten, über die zu hadern uns nicht zusteht. Was Redlich die ganze Zeit über in Deutschland vergeblich suchte, fand er erst, als ihn sein Genius nach England zog, wo man ja heute noch jeden Tag die Brunnen des öffentlichen Rechts lebendig fließen sehen kann. Hier, wohin er schon 1891 als blutjunger Doktor zum erstenmal und dann jedes Jahr wieder im Sommer kam, um sein Werk über „Englische Lokalverwaltung“ (Leipzig, Duncker und Humblot, 1901), später das über „Recht und Technik des Englischen Parlamentarismus“ (Leipzig, Duncker und Humblot, 1905) vorzubereiten, hier ging ihm, was er ahnend immer schon dunkel vorgefühl, durch Anschauung zur Erkenntnis, hier ging ihm der große Gegensatz zwischen dem thesesianisch-josefinischen „Obrigkeitsstaat“ und dem schon in den ständischen Verhältnissen der barocken Zeit keimenden, nur dann seit Maria Theresia, gar aber nach der Überwindung der 48er Revolution
190 immer wieder durch die Macht der Bureaukratie verhandelnden | „Volksstaat“ auf, ein Gegensatz, der, einmal begriffen, nicht bloß auf die Wissenschaft, sondern auch auf unser ganzes politisches Denken entscheidend eingewirkt, uns erst die ganze Bedeutung der österreichischen Gemeindefreiheit recht würdigen gelehrt, aber dann, zuerst von Hugo Preuß in vollem Wert erkannt und tätig übernommen, auch die deutsche Politik mitbestimmt hat. Wenn es sein guter Genius war, der ihn nach England zog, wo zunächst der Kreis der Oxfordder Jungliberalen um Lawrence L. B. Hammond und Hilaire Belloc den eifrigen Schüler Albert Venn Diceys und Francis Ysidro Edgeworths aufnahm, später die Freundschaft Sidney Webbs und seiner Frau Beatrice ihn mit der Gruppe der sozialistenden Intellektuellen, der „Fabier“, verband, so riß nun sein Dämon ihn in die Politik: 1907 trat er in den Reichsrat, den ersten des allgemeinen Wahlrechts. Die Deutschen, schon damals in ihren radikalen Nichtsalsnationalismus verrannt, trauten ihm von Anfang an nicht, die Tschechen horchten verwundert auf; daß da wieder einmal einer österreichisch sprach, hat eigentlich niemand

recht begreifen können: er war im Reichsrat so mutterseelenallein wie Lammasch im Herrenhause. Die beiden rief dann Kaiser Karl, als Österreich schon überall angebrannt war, um Hilfe. Zu spät. Es brannte ab. Da setzte sich Redlich still hin und schrieb auf, was mit Österreich eigentlich niedergebrannt ist: der einzige große Versuch auf dem Kontinent, einen übernationalen Staat zu schaffen. Es sieht im Augenblick nicht so aus, als ob der Versuch so bald noch einmal wiederholt werden sollte. Kommt aber unverhofft einst eine Zeit, die sich nicht warnen läßt und es dennoch wieder wagen will, so wird sie sich erinnern, daß Österreich schon eine Vorform des übernationalen Staats war und warum dieser erste Glockenguß zersprang. Indessen mag Redlich, sobald er uns Österreich aus- erzählt haben wird, sich von seinen österreichischen Träumen in Amerika drüben erholen, wohin er, noch von Eliot eingeladen, an der Harvard-Universität öster|reichisch-ungarisches Staatsrecht zu 191 lehren, schon 1910 ging, 1913 als Gast der Carnegie Foundation for Advancement of Teaching wiederkam und nächstes Jahr zurückkehren soll, um am Lowell-Institut in Boston über Österreich, unser verstorbenes unsterbliches Österreich, vorzutragen.

Ein übernationaler Staat also wäre Österreich gewesen? Nein, das war es nie. Bis 1740 war es übernational, aber da war es noch durchaus kein Staat, nicht einmal ein Ansatz zu derlei, was man allenfalls einen Staat nennen mag. Bis 1740 war es der Großgrundbesitz Habsburgs, aus Ungarn und allerhand anderen ständischen Verwaltungen bestehend, die nichts gemein hatten als den Herrn und, seit der Pragmatischen Sanktion, die Pflicht, demselben Herrn untrennbar und unteilbar zu bleiben. Erst Maria Theresia versucht, aus diesem Agglomerat von Grundstücken einen Staat zu schaffen. Das gelingt ihr nicht. Sie schafft keinen Staat, sondern zunächst nur einen Staatsapparat: die Bureaukratie. Diesen Staatsapparat verstärkt Kaiser Josef dann noch so sehr, daß es ihm die Tschechen bis zum heutigen Tage nicht vergessen können und seine Denkmäler büßen lassen. Unter dem guten Kaiser Franz wird der Staatsapparat wieder erträglicher, für österreichisches Empfinden wenigstens, weil er zur Person wird: die ganze Bureaukratie zieht sich da gleichsam in die Person des Kaisers zusammen. Nach seinem Tode wird durch

das Gleichgewicht zwischen Metternich und Kolowrat der Apparat, nachdem er sich noch eine Zeitlang automatisch fortbewegt hat, in dem alten Baron Kübeck stillgestellt, und die Revolution findet eigentlich weder einen Staat noch einen Staatsapparat, sondern nur noch verdrossene Ständekraft und den Rest eines Kaisers vor; bloß auch noch die Armee abzustellen war versäumt worden, von Österreich war damals nichts mehr als Radetzky noch übrig und die Völker, die Länder.

192 Wo das Bürgertum bei seiner Erhebung einen Staat vorfindet, hat es eine Revolution leicht: der Staat wird einfach | von dem neuen Herrn übernommen und funktioniert unter ihm morgen ganz ebenso wie gestern noch unter dem alten. Die Wiener Revolution von 48 war eigentlich in dem Augenblick erledigt, als sie bemerkte, daß kein Staat da war: es gab nichts, was hätte können übernommen werden. Sie bemerkte, daß in dem Augenblick, wo man dem Kaiser den Gehorsam kündigte, Österreich verschwunden war. Es gab nur noch eine Revolution und den Radetzky. Grillparzer sprach es aus: „In Deinem Lager ist Österreich!“ Gerade die Revolutionäre waren es darum, die damals erkannten oder doch instinktiv empfanden, daß, um der Revolution, die sich ihr durchaus verwestlichtes politisches Denken ja nur als gewaltsamen Handstreich von unten vorstellen konnte, Sinn und Macht zu geben, erst etwas geschaffen werden mußte, was dann revolutioniert werden konnte, daß die Voraussetzung der Revolution war, einen Staat zu schaffen. Der Staat erscheint bei uns geschichtlich immer wieder als eine Forderung der Revolution: erst der thesesianisch-josefinischen Revolution gegen die Landesherrschaft der Stände, dann der Wiener Revolution und unmittelbar darauf der unter Bach von der deutschen Bureaukratie versuchten Revolution gegen Österreichs geschichtliche Form, gegen die Gleichberechtigung seiner Völker und für die Vorherrschaft der sogenannten „Gebildeten“, in Wahrheit der sich bureaukratischer Aufsicht anvertrauenden Oberschicht des deutschen Bürgertums. Wer von irgendeiner Seite her, sei's aus Ressentiment gegen die Stände, sei's als geborener Revolutionär, sei's als geborener Bureaukrat, sei's als geborener Bourgeois, sei's aus deutscher Begeisterung, seinem Volke die Macht über alle anderen zu sichern, in dem al-

ten staatsfreien Österreich einen „Staat“ aufrichten will, läuft nun dem „Liberalismus“ zu, der in Österreich, wie vieler Mundarten er sich auch bediente, vom Anfang bis ans Ende bloß aus einem einzigen Gedanken bestand: eben aus dem Staatsgedanken. Daß dieser Staatsgedanke | von vornherein in Österreich ungeschichtlich, 193
daß er revolutionärer Herkunft, daß sein Organ früher als er selber da war, daß hier der Staat erst von den Staatsdienern geschaffen worden ist, und zwar sogleich als ein Machtmittel eines einzelnen österreichischen Volkes, als ein Machtmittel der deutschen Österreicher, die nun aber noch dazu damals nicht bloß daheim, sondern auch im Deutschen Bund herrschen wollten, dies macht den ganzen Gang der österreichischen Entwicklung seit 48 Fremden durchaus unverständlich.

Während man in Kremsier über die Verfassung Österreichs beriet, stand im Tiroler Landtag ein braver Mann auf, der von jenem Reichstag nichts wissen wollte, dem das alles ein törichtes „Experiment“ und für Österreich „die uralte Verbindung des Volkes durch die geheiligte Person des Monarchen“ genug schien. Er sprach damit schlicht das Wesen Österreichs vor Maria Theresia aus, in dem für einen Staat sozusagen kein Platz war. Was hätte der auch sollen? Jener Grundbesitz Habsburgs, der noch nicht einmal auf einen gemeinsamen Namen gebracht war, der einfach „die Länder“ hieß, wurde von den „getreuen Ständen“ bestellt, die als zuverlässige „Hausmeier“ auf den Höfen des habsburgischen Familienguts saßen. Es lag diesem gewaltigen, die Welt in seinem stolzen Sinn hegenden Hause fern, sich selbst um das Gut zu kümmern; derlei kleine Sorgen überflog der Ehrgeiz seines unersättlichen, am liebsten Unmögliches begehrenden Machtwillens, dem, in den großen Zeiten des Hauses, kaum der Weltraum selber eben noch knapp auszureichen schien: es erniedrigte sich niemals bis zum Wunsche, zu regieren, es wollte herrschen. Daß aber die Stände wirklich „getreu“, daß aus den einst so hochmütigen „Rittern und Landmännern“ wirklich zuverlässige „Hausmeier“ geworden waren, dafür hatte das Haus längst gesorgt, zuweilen durch Schwert und Hochgericht (auch was in Böhmen nach der Schlacht am Weißen Berge geschah, war ja weder als Germanisierung noch Katholisie-

194 rung gemeint, es | war einfach Erziehung des Adels aus ständischem Trotz zum Vasallengehorsam, eben Zucht verlässlicher Hausmeier) oder gelegentlich später auch noch durch Mischung mit gelenken irischen, welschen, spanischen dienstwilligen, ehr- und geldgierigen Abenteurern. Das Gut war in Ordnung gehalten, die Lieferung des Bedarfs gesichert, und was die Stände, wenn sie nur lieferten, sonst daheim trieben, fragte Habsburg nicht; daheim waren die Stände die Herren, über Justiz und Polizei wie Steuern und Landesdefension; die ständische Verwaltung hat selbst Ferdinand II. sogar in Böhmen geschont. „Durchsetzung des Geschlechts und Selbstbehauptung des Geschlechts“ hat Erich von Kahler „den einzigen Grundsinn“ Habsburgs genannt (in seiner Schrift „Das Geschlecht Habsburg“, dem einzigen mir bekannten Versuch, dem singulärsten Fürstenhause des Abendlandes sein Geheimnis abzulocken). Diese Selbstbehauptung aber wird durch eine Phantasie, der jede Mäßigung durch Rücksicht auf die Wirklichkeit, in der überhaupt der bloße Begriff von derlei wie Wirklichkeit zu fehlen scheint, unheimlich gesteigert zur grenzenlosen Selbsterweiterung bis, fürs eigene Gefühl wenigstens, an die Sterne; die richtigen Habsburger konnten schließlich nur noch mit Astrologen leben, kein anderer Raum war ihnen weit genug. Darum scheint in manchen von ihnen auch der Mensch schon so ganz verdünnt, weil in ihnen nur noch ein ganz geringer Teil ihres inneren Lebens Menschlichem zugekehrt blieb. Sie wären jedenfalls den Saturn zu belagern eher bereit gewesen als für den Gedanken, einen österreichischen Staat anfertigen zu lassen. Wenn der weit vom Stamme gefallene Kaiser Josef dies unternimmt, ist es das erste Zeichen, daß die bildende Kraft des Hauses zu sinken beginnt. Aber eben weil diese bildende Kraft Habsburgs um 1848 schon so tief gesunken und der berauschende Glanz, der von seinem bloßen Namen ausging, erloschen
195 war, hatte jener wackere Tiroler unrecht | mit seinem Vertrauen, „die uralte Verbindung des Volkes durch Monarchen“ genüge noch. Daß sie nicht mehr genügte, daß zwar in allen Völkern das Gefühl dieser uralten Verbindung, das Gefühl gemeinsamer Schicksale seit 1526, das Gefühl einer inneren Nötigung, auch künftig beisammen zu bleiben, noch lebendig, aber als Ausdruck dieses Gefühls die

Person des Monarchen nicht mehr ausreichend war, daß, da der Monarch nicht mehr die Kraft hatte, in Person die ganze Wölbung zu tragen, ein neuer Pfeiler eingesetzt werden mußte, das ist das Problem, das insgeheim irgendwie schon Maria Theresia und ihren Josef aufgeschreckt hatte, jetzt aber, 1848, ausgebrochen war. Man erkennt, daß die Person des Kaisers nicht mehr stark genug ist, um auch ferner zu leisten, was sie jahrhundertlang geleistet hat, und man fragt sich also, wodurch man sie denn ersetzen soll. Wäre damals Radetzky nicht gewesen, so hätten sich „die Länder“ frei vom Kaiser erklärt und, bei der Lebendigkeit, mit der sie jene Nötigung, beisammen zu bleiben, damals, vor dem Erwachen des Nationalismus, noch empfanden, den Ersatz für den Kaiser irgendwie schon aus eigener Kraft beigebracht, und wir hätten heute noch die „Vereinigten Staaten Österreichs“, die damals in den besten österreichischen Köpfen spukten. Aber Radetzky war. Solange Radetzky war, konnten die Länder sich der Person des Kaisers, wenn ihr gleich die Kraft fehlte, der Ausdruck jener noch allen österreichischen Völkern unentbehrlichen Gemeinschaft des Schicksals zu sein, nicht entledigen. Dadurch wurde das Problem umgebogen. Es galt nicht mehr, aus gemeinsamer Kraft der Völker jenen neuen Ausdruck ihrer Gemeinsamkeit zu schaffen, der fortan zu leisten hätte, was bisher die Person des Kaisers geleistet hatte, es galt nicht mehr, einfach einen Ersatz für den Kaiser zu schaffen, es galt nicht mehr, das Österreich Habsburgs in ein revolutionäres Österreich umzuformen, sondern da durch Radetzky der Kaiser geboten, aber doch seiner geschichtlichen Funktion, die Völkergemein|schaft 196 auszudrücken, unfähig war, galt es jetzt, zugleich den Kaiser zu behalten und dennoch aber auch jenen notwendig gewordenen Ersatz für ihn zu schaffen, eine Form für ein noch habsburgisches, zugleich aber auch schon revolutionäres Österreich zu finden und das Reich, indem außen alles beim alten blieb, zugleich innen doch wirklich von Grund aus zu verjüngen. Auch das hätte noch gelingen können; Wilhelm dem Oranier ist Schwereres gelungen. Aber um zu gelingen, mußte dieser Versuch, den dekorativ beibehaltenen Monarchen und seinen Ersatz gegeneinander auszuwägen, aufrichtig gemeint sein, von beiden, vom Monarchen wie von der Revolution.

Man hat den Eindruck, daß es in Kreamsier wirklich aufrichtig versucht worden ist, mit dem ehrlichsten Willen und einem kindlich reinen Glauben an Österreich. Aber dann wird der Kreamsierer Reichstag auseinandergejagt, das Ministerium Bach übernimmt es, ein neues Österreich zu verfassen, nicht durch Verständigung zwischen den Gegensätzen, nicht durch Ausgleich, sondern durch Vertuschen: dieses „Ministerium lauter Premiers“, wie man es genannt hat, sucht an den Problemen Österreichs vorbei-, zwischen den Problemen Österreichs durchzukommen, indem es den Weg einer radikalen Unaufrichtigkeit geht. Es kann ihn ruhig gehen, solange hinter dieser radikalen Unaufrichtigkeit noch immer eine sichere Wirklichkeit steht; Radetzky. Er stirbt 1858. Es folgt daraus 1859, mit den Niederlagen von Magenta und Solferino; das Ministerium der Premiers fällt. Aber es ist doch eigentlich nur der Mantel, der damit fällt: der Geist des Ministeriums Bach, sich um das Wesen Österreichs herumzudrücken, indem man sich jeden Tag vor einem anderen seiner Probleme hochachtungsvollst verbeugt und im übrigen durchaus auf den ruhigen Gang der Staatsmaschine verläßt, dieser Geist, der nie verriet, wieviel von ihm jener Premiers und wieviel davon Franz Josefs persönlichstes Eigentum war, ist in Österreich bis ans Ende lebendig geblieben, ja darüber hinaus; auch

197 | unser Rumpförsterreich lebt ja nur von ihm allein, wofern man dies noch leben nennen kann. Er besteht darin, die Probleme für Advokatenkniffe, Demagogenscherze, die man zur Volksbelustigung, zur Volksbeschwichtigung ja selber mitmachen kann, mitmachen soll, für durchaus unwirklich zu halten, als einzige Wirklichkeit aber den maschinellen Staatsbetrieb anzusehen und also mit der Erhaltung richtiger Maschinisten, mit der Herrschaft der Bürokratie dafür gesorgt zu haben, daß man sich schon immer wieder von einem Tag zum nächsten halbwegs heil hinüberbringt. Dem Hause Habsburg ist eine grandiose Verachtung der Wirklichkeit eigen: in seiner großen Zeit erlag es gern dem Reiz, nur in der Idee zu leben; zuletzt hat es nun zur Abwechslung einmal versucht, ganz ideenlos nur noch maschinell zu leben.

Kreamsier und Bach, in diesen Namen stehen die beiden Grundmächte Österreichs einander gegenüber. Dort ist das vortheresiani-

sche, das unlogische, das geschichtlich von unten aufgewachsene, das verborgene, das bisher stumme, das nun zum erstenmal seinen Ausdruck sucht; hier ist es ein Österreich des Verstandes, das niemals war, das es nur „in den Akten“ gibt, ein auf die Bedürfnisse der Bureaukratie reduziertes, ein Österreich, das sich bequem regieren läßt, das Österreich, das der Hofrat brauchen kann. In Kremsier hat der alte Palacky gesagt: „Wir müssen Österreich so konstruieren, daß die Völker gern in Österreich existieren; das sei uns die leitende Idee!“ Dieser fast kindisch einfältig klingende Satz enthält das ganze Problem jener Zeit, ja des neuen Österreich überhaupt. Das alte war durch die persönliche Kraft Habsburgs zusammengehalten. Diese Kraft hatte sich erschöpft. Was hielt also nun die Länder noch zusammen? Erinnerung allein konnte nicht länger genügen; schon ein Jahrhundert lang hatte Österreich nur noch von Erinnerung gelebt, von Erinnerung an das, was es einst gewesen; die ganze Kunst Metternichs bestand darin, Erinnerung immer wieder zu beleben, am stärksten durch den Wiener Kongreß. Erinnerung nun in den Völkern noch mit einem Gefühl ihres Behagens an dieser geschichtlichen Gemeinschaft zu verbinden, mit einem Glücksgefühl, mit dem Gefühl, „gern“ in dieser Gemeinschaft zu sein, was nun freilich nur möglich war, wenn jedes Volk in ihr zu seinem Recht kam und fortan sich in seiner Eigentümlichkeit ausleben, sich selber bestimmen durfte, das war es, wodurch allein jetzt von unten hinauf ersetzt hätte werden können, was in seinen großen Zeiten Habsburg selber aus eigener Kraft von oben herab vermocht hatte. Den Zwang von oben hat Kremsier durch Zustimmung von unten ersetzt; Bach vertraute doch lieber auf den Radetzky. In der Not sich immer wieder, wenn auch unwillig, auf Kremsier zu besinnen oder doch zu tun, als besänne man sich darauf, im übrigen aber durchaus an Bach, an der Herrschaft der Bureaukratie, wenn auch mit allerhand liberalen Verkleisterungen, zuletzt gar noch durch das allgemeine Wahlrecht, festzuhalten, doch dabei zu vergessen, daß es ja längst den Hintergrund Bachs nicht mehr, daß es keinen Radetzky mehr gab, darin bestand die Regierung Franz Josefs. Als Kaiser Karl dann Ernst damit machen

wollte, Österreich endlich einmal so zu konstruieren, daß die Völker gern in Österreich existieren, wars zu spät.

Als am 7. März 1849 die Deputierten des ersten österreichischen Reichstages das Kremsierer Schloß, den alten Sommersitz der Olmützer Erzbischöfe, versperrt, mit Wachen besetzt fanden, rings alles von Waffen starren, an den Straßenecken aber das Kaiserliche Manifest, das, sie heimschickend, eine Verfassung „oktroyierte“, sahen, da schlug die Schicksalsstunde Habsburgs. Mit dem Reichstag zu Kremsier war eigentlich schon Österreich selber aufgelöst. Es ging seitdem nur noch als Gespenst um. Ein zähes Gespenst gleich in Stadions Gemeindegesetz spukt es wieder und wieder im Oktoberdiplom, selbst im Februarpatent noch; ja bis zu Taaffes Sturz
199 steht es immer an der Türe, leise klopfend. Aber dem großen | Österreich wird nie mehr „Herein!“ gesagt. Warum eigentlich nicht? Die Wissenden gaben unter vier Augen alle zu, daß in Kremsier der einzige Versuch eines möglichen Österreich gemacht worden ist. Warum blieb es der einzige? Das hängt mit einem österreichischen Prinzip zusammen, mit der „Vorstellung“ nämlich, daß, wie Redlich sagt, „nicht die Regierung, nicht die Minister, nicht der ‚leitende Staatsmann‘ sich persönlich mit eigenen Kräften und Schmerzen um die Lösung der politischen Probleme des Staates zu bemühen hätten, sondern daß dies durchaus die Aufgabe der in Österreich miteinander streitenden Völker und Parteien sei. So wie Schmerling darauf wartete, daß die Ungarn das Reichsproblem lösen würden, und für diesen Fall bereit war, solche Lösung befriedigt anzunehmen, so warteten seit Jahren die österreichischen Ministerpräsidenten darauf, daß die Völker sich ‚ausgleichen‘, auch ihrerseits gewillt, ein derartiges Geschenk des Himmels nicht unwillig aufzunehmen. Bis dies aber geschehen würde, pflegten seit Dezennien unsere Staatsmänner beharrlich die Zumutung naiver Kritiker, daß Ausgleichs zu schaffen eigentlich deren eigenste Aufgabe, die Pflicht der Regierung wäre, selbst wieder mit würdiger Gelassenheit, aber energisch abzulehnen“. Man sieht: Österreich, das ja bekanntlich seit der Dezemberverfassung von 1867 „konstitutionell“ regiert wurde, doch nur zum Schein, insgeheim aber

„absolutistisch“, ist noch insgeheimer auch „absolutistisch“ nur zum Schein regiert worden, am insgeheimsten nämlich gar nicht.

Redlich ist der erste, der die Beratungen im Ausschusse des Kremsierer Reichstages in ihrer ganzen Bedeutung erkannt hat. Hier liegen in der Tat vom ersten Tage an die sämtlichen Motive, die fortan die österreichische Politik bewegen, hier liegen die beiden Pole der Entwicklung, hier liegt, an ihrem Widerspruch, als Föderalismus und Zentralismus, sogleich die Spannung bloß, die, wenn sie den Völkern unerträglich wurde, das Reich zerreißen mußte, die aber, so zwischen den | Völkern abgewogen und ausgewogen, daß 200 jedes ein ihm gerade noch erträgliches Maß erhielt, dann selber den Völkerstaat hätte tragen können.

Rührend ist der gute Wille dieser „Revolutionäre“, den nur zuweilen schon ein fernes Wetterleuchten nationaler Ungeduld leise stört; sie merken nur selber noch kaum, daß der junge Nationalismus (in dessen Erscheinung Redlich das eigentümliche Merkmal sieht, das 1848 wesentlich von 1789 unterscheidet) heimlich schon mitten unter ihnen steht. Als echte Österreicher zeigen sich auch alle Völker sogleich durch ihre Neigung, um die Wette radikal zu sein; es ist für uns charakteristisch, daß es in Österreich niemals eine konservative Partei gab; es gab wahrscheinlich niemals auch nur einen konservativen Österreicher, der Sinn des Erhaltens, des Bewahrens fehlt. Primär ist sichtlich in den Abgeordneten aller Völker das lebendige Gefühl „für die politische Persönlichkeit des Erblandes als organischen Teils, nicht als mechanischer Provinz der Monarchie“: die Liebe zum „Landl“, wie wir Oberösterreicher sagen, ist im Österreicher, welcher Nation immer, das erste und das letzte, doch ist sie mehr als bloß Erdgefühl, Schollengefühl, mehr als bloß Liebe zum Wald und Berg, zu den Feldern und Fluren und Flüssen der Heimat, es klebt auch Blut daran, das Blut der Ahnen, das einst fürs „Landl“ floß, auch Liebe der großen Erinnerungen ist darin, ein Hauch von Geschichte liegt darauf. In dieser Liebe zum „Landl“ wurzelt auch unser eifersüchtiger Sinn für die Gemeinde, den Keim aller Freiheit (am stärksten freilich in den Alpenländern, wie denn in jedem richtiggehenden Oberösterreicher etwas von einem allerdings dabei höchst patriarchalischen Kom-

munalanarchisten steckt); es ist kein Zufall, daß das Beste, was wir politisch in Österreich haben, das Gemeindegesetz Stadions ist, das man in Deutschland kaum recht kennt und ohne das man weder österreichische Dinge noch österreichische Menschen je ganz
201 verstehen kann (davon handelt Redlichs | kleine Schrift „Das Wesen der österreichischen Kommunalverfassung“, 1910). Wie sich aber nun auch in diesen angestammten österreichischen Sinn für die Gemeinde, fürs „Landl“ schon in Kremsier zuweilen eine leise Regung des bald aus seinem Morgenschlummer erwachenden Nationalismus mischt, noch unbewußt, immerhin so stark, daß einmal sogar, und zwar nicht bloß bei dem Deutschen Dr. von Löhner, sondern auch bei dem sonst durchaus historisch denkenden Palacky, der Gedanke der „nationalen Autonomie“, der Gedanke nationaler Bindungen statt der geschichtlichen auftaucht, vielleicht aus Furcht vor der allen Völkern gleich verhaßten bürokratischen Zentralgewalt, wie die Deutschen, so sehr auch sie diese bürokratische Zentralgewalt fürchten und unter ihr zu leiden haben, dennoch zuweilen geheime Liebesblicke mit ihr tauschen, dadurch angelockt, daß die Zentralgewalt sich ihre Träger ja aus dem deutschen Bürgertum holt, wie sich unterirdisch schon leise die große Wendung ankündigt, mit der das Nationalgefühl, das zunächst noch ganz arglos nur Schutz für die Sprache, die Bräuche, die Denkmäler der Väter gesucht hat, plötzlich aggressiv wird und ungeduldig, bloß den angestammten Besitz zu hüten, nach Expansion, nach Eroberung verlangt wie die Revolution unter der demokratischen Schminke von 1789 so von Tag zu Tag immer mehr ihr wahres Gesicht, das nationalistische, zeigt, wie der allen Völkern gleich unerträgliche Druck der in alle Töpfe guckenden bürokratischen „Vielregiererei“ doch alle noch einträchtig zusammenhält und damals allen, auch den Deutschen noch, die Sicherung vor der Bürokratie, die Sicherung eines möglichst großen „staatsfreien“ Raumes für den Bürger weitaus das Wichtigste scheint, und wie zuletzt dann aber dennoch immer wieder dies alles von dem Instinkt, zusammenzugehören und ein Ganzes zu sein, aus dem kein Stück los kann, ohne sich selbst zu vernichten, überwältigt wird, dieses bunteste Gespinnst, worin kein
202 Faden fehlt, an | dem Österreich zuletzt noch hing, entwirrt Redlich

mit einer Kunst, für die kein Wort der Bewunderung stark genug ist.

Warum dieses Kremsierer Verfassungswerk, das „bis zum Ende der habsburgischen Dynastie der einzige große Reformplan geblieben ist, der im Zeichen des freien Vertrages der Völker zustande kam“, warum dieser „erste Versuch, ein großes internationales Reich als Verkörperung des neuen Fundamentalsatzes von der nationalen Gleichberechtigung auf der Grundlage eines starken demokratisch-bürgerlichen Konstitutionalismus zu errichten und dabei doch auch die bis dahin das Reich repräsentierende Dynastie und mit ihr die europäische Großmachtstellung des Reiches zu erhalten“, warum dieses „einzige große politische Denkmal des gemeinsamen Willens zum Staate, welches im kaiserlichen Österreich die Völker durch ihre Vertreter geschaffen haben“, unwirksam und fruchtlos war, wodurch es vereitelt, wodurch denn Österreich im Grunde immer wieder verhindert, wodurch dieses Reich, eben da der Augenblick seiner Erfüllung gekommen, ein solches übernationales Reich im Gedränge der einander bedrohenden Nationalstaaten als Vorform, als erster Entwurf, als kleines Modell des künftigen, aus der Überwindung des Nationalismus emporsteigenden vereinigten Abendlandes unentbehrlich schien, zerstört worden, das ist das eigentliche Thema Redlichs, das dieser erste Band zunächst bis zum Februarpatent durchführt: unsere sämtlichen Probleme passieren da, neue Hoffnungen tauchen immer wieder auf, um, bald durchschaut, immer wieder mit derselben Enttäuschung abzuschließen, alles wird erneut, und es bleibt immer beim alten, keiner von den bedeutenden Männern der an ungewöhnlichen Begabungen, die nur mit sich nichts anzufangen wußten, und Österreich mit ihnen nichts, so reichen Zeit fehlt, mancher, uns nur ein klingender Name bisher, erhält hier zum ersten Male Licht, Farbe, Gestalt, aber in die Mitte tritt, mit einer Unerbittlichkeit ohnegleichen, doch ganz still und zart, ja liebevoll gezeichnet, der arme Franz Josef.

II

203

Der liebe alte Gustav von Warsberg erzählte gern von seiner schönsten Zeit, da die Kaiserin Elisabeth auch auf ihn einen Strahl ihrer

Freundschaft für seinen Bruder Alexander, den edlen Dichter der „Odysseischen Landschaften“, fallen ließ. Alexander hatte sie nach Korfu gebracht, dafür durfte Gustav ihr dann das Achilleion einrichten helfen; der Glanz dieser Erinnerung verklärte den Abend seines Lebens. Daß er sich bei seinen Schilderungen, nach der umständlichen Art alter Leute, gehen ließ und oft ins Nebensächliche verlor, war mir willkommen, gewann doch eben dadurch das Bild der sagenhaften, entrückten Frau erst recht Gegenwart und Nähe. Den täglichen Verlauf ihrer Stunden mit dem eigentümlichen Hauch gerade der Alltäglichkeit kennenzulernen, hatte für mich einen seltsamen Reiz. „No und abends“, erzählte der alte Herr, „sind wir dann immer alle noch gemütlich bißl beisammen gesessen und haben geplauscht, meistens ist halt über den Kaiser geschimpft worden, weil der doch wirklich gar nichts von ihr verstanden hat, aber sie hat ihn dann immer eher noch in Schutz genommen: Laßt ihn schon in Ruh! hat sie gesagt, er kann ja nichts dafür, daß er ein geborener Korporal ist!“

Die hohe Frau in ihrer einsamen Traumexistenz hat ihren offenbar ganz traumlosen Gemahl kaum anders sehen können, und man spürt zunächst fast eine Neigung, ihr zuzustimmen. Aber er hatte doch, schon in der Unwirklichkeit, die sein Wesen geheimnisvoll umgab, gar wie wir ihn in den letzten vierzig Jahren kannten: immer in derselben leicht vorgeneigten, aus Huld und Hochmut gemischten Haltung von vulgärer Würde, mit derselben Handbewegung grüßend, eigentlich mehr in die Luft als das Volk grüßend, wenn er im offenen Wagen von Schönbrunn durch die Mariahilferstraße nach der Hofburg fuhr, immer desselben elastischen Schrittes, wenn er öffentlich erschien, immer mit demselben: „Es war sehr schön, 204 es hat mich sehr gefreut“ sich entfernend, mit seiner | legendären Pünktlichkeit, mit dieser maschinell betriebenen Erscheinung, in der für persönliche Regungen durchaus kein Platz ausgespart schien, er hatte da doch fast auch wieder etwas Gespenstisches, das sonst jedenfalls Korporälen nicht eigen ist. Vielleicht hat sich die Kaiserin täuschen lassen: vielleicht war auch der Korporal bloß eine Maske. Was aber sollte dadurch maskiert werden? Ein nicht hoher, nicht großer, nicht starker, aber unendlich zäher, starrer, harter,

unnachgiebiger, eifersüchtiger, selbstsüchtiger Wille. Keinen gnädigeren Kaiser hat Österreich gehabt, und wer jemals in Audienz bei ihm war, fand kein Ende, seine Güte, Herablassung und Milde zu rühmen. Aber die mit ihm arbeiten mußten, fürchteten alle seine Gewohnheit, wenn er unwillig wurde, plötzlich aufzustehen, ans Fenster zu treten und ganz leise mit schnellem Finger an der Scheibe zu trommeln: auf dies Zeichen war der Minister ihm Luft und die Menschheit wurde zu Staub; aus dem gütigen Franz Josef trat auf einmal irgendein spanischer Habsburger hervor. Wenn er ein geborener Korporal war, dieser Korporal war aber aus dem Hause Habsburg geboren. Habsburgs gewaltiger Sinn zu beharren lebte noch in seinem Eigensinn fort, stark genug, alle Menschen, die in seine Nähe kamen, alle Kräfte seiner Völker, alle Ideen seiner Zeit nicht zu bezwingen, aber zu verbrauchen.

Es ist erschütternd, in Josef Redlichs ruhiger, klarer, die Fülle von ungestalten Einzelheiten zum Bilde meisternder Darstellung, die niemals den Verfasser, immer nur die Dinge selber reden läßt, zu sehen, wie viel Erkenntnis der Probleme, wie viel Einsicht, sie zu lösen, wie viel guter Wille, wie viel Bereitschaft, wie viel Übereinstimmung der Völker, welcher Reichtum an staatsmännischer Reife, welcher Schatz ungewöhnlicher Begabungen immer wieder an Franz Josef zunichte geworden ist. Hätte diese Kraft, alles um sich herum entkräften zu können, nun auch noch einen eigenen Willen hinter sich gehabt, er wäre, zum Heil oder zum Unheil seiner Völker, | ein großer Regent geworden. Doch er wollte selber nichts, es sollte nur auch kein anderer was wollen dürfen. Daraus bestand er und darauf bestand er. Allen Willen, dem er begegnete, 205 unschädlich und unwirksam zu machen, war sein Sinn, es war der Inhalt seines Lebens. Jeden Willen empfand er als unerträglich; er empfand ihn als Tyrannei, und er war alles eher als ein Tyrann. Sein Ideal, ihm selber vielleicht nicht ganz klar, wäre ein Land gewesen, wo überhaupt nicht regiert würde, gewiß nicht vom Volke, doch eigentlich auch nicht von ihm, sondern wo das Regieren sozusagen automatisch aus sich selbst besorgt würde, durch eine verborgene, unbekannte, anonyme Macht, deren Erlässe auszufertigen und mit seiner Unterschrift zu versehen das Amt des Regenten wäre. Diesem

Ideal ist ja seine Bureaukratie zuzeiten ziemlich nahe gekommen. Gestört fand er sich darin bloß immer wieder von der lebendigen Wirklichkeit. In jeder Art von Wirklichkeit oder Lebendigkeit hat er darum stets gleichsam einen persönlichen Feind gesehen.

Im Jüngling, wie Redlichs zart strichelnde Meisterhand ihn zeigt, tritt uns schon der ganze Mann entgegen, selten ist jemand so jung schon fertig gewesen. Er hat sich kaum mehr entwickelt, er hat nur allmählich sich besser verwalten gelernt, und er hat sich dann noch sozusagen systemisiert. Irgend etwas in seiner Natur muß schon unserer österreichischen Art tiefverwandt gewesen sein, er hätte sich ihrer sonst nicht so rasch bemächtigen können. Jeder seiner Ratgeber, jeder, den er ins Vertrauen zieht, ja bald die ganze Politik nimmt von ihm an, er färbt auf alle ab, es gibt zuletzt kaum eine Partei, die nicht in ihrem Denken, in ihrem Gehaben, in ihren Mitteln irgendwie franziscojosefinisch angehaucht ist. Österreichisch ist gleich die Sicherheit, mit der er von Anfang an auftritt, immer „fest entschlossen“, den „konstitutionellen Tendenzen, die selbst in hochgestellten Kreisen unumwunden ausgesprochen werden, nicht nachzugeben und eine Repräsentationsverfassung, welche
206 in Österreich zu den Unmöglich|keiten gehört, nicht zu bewilligen“. Das ist der Refrain in jenen Protokollen der Ministerkonferenzen: „Seine Majestät geruhten Allerhöchst ihre entschiedene Willensmeinung wiederholt auszusprechen, eine Repräsentativverfassung nicht bewilligen zu wollen.“ So reinen Wein eingeschenkt liebt der Österreicher. Aber er liebt auch, wenn sich dann zeigt, daß man eben doch nachgeben muß, die Ungeduld, mit der Franz Josef es in solchen Augenblicken stets gar nicht erwarten kann, „in der ihm zeitlebens eigenen leidenschaftlichen Hast“, was er eben noch verschworen, eiligt mit ebenderselben Entschiedenheit dennoch zu tun. Diese Eile seiner „Wendungen“ (seine ganze lange Regierung bestand aus lauter solchen plötzlichen „Wendungen“) gefiel dem Wiener, der in jedem zweiten Satze zu versichern pflegt: „Da muß doch aber was geschehn!“ Und zeigte sich bald darauf immer wieder, daß ja mit der raschen „Wendung“ im Grunde gar nichts gewendet, daß zwar etwas geschehen, aber damit nichts getan war, und der Kaiser zwar nachgegeben, aber darum keineswegs das,

worin er nachzugeben schien, aufgegeben hatte, so war der Wiener gleich bereit, nun, da der Kaiser seinen guten Willen gezeigt, selber auch seinerseits wieder nachzugeben: es blieb unter irgendeinem neuen Namen stets alles beim alten. Das klingt nicht sehr seriös, aber dem Kaiser war es voller Ernst; und er ist schließlich damit fast siebenzig Jahre lang ausgekommen. Indem man Ja sagt, Nein zu tun, den Bedürfnissen oder Forderungen der Völker niemals laut zu widersprechen, aber immer im stillen zu widerhandeln und alles, was man nicht will, dadurch zu verhindern, daß man sich sogleich anschickt, es zu tun, aber auf eine Art, wodurch es um allen Sinn und die gehoffte Wirkung kommt, dieser Maxime, die dem jungen Franz Josef gleich in den Anfängen des Ministeriums Bach instinktiv aufgeht, hat er sich, bei wachsender Erfahrung immer kunstgerechter, bis an sein Ende mit dem besten Erfolg bedient. Merkwürdig bleibt eigentlich dabei nur, daß sich | auch 207 unsere stärksten politischen Begabungen, von Bach bis Körber, dazu gebrauchen ließen: er muß eben irgendwie doch noch stärker als sie gewesen sein, oder jene Maxime fand insgeheim in ihnen selbst, in uns allen ihren inneren Halt.

Redlich hat das hohe Verdienst, das Ministerium Bach und die ganze „Reaktion“ der fünfziger Jahre zum erstenmal durchschaut und wesentlich erkannt zu haben. Sie ist durchaus nicht, wofür man sie, wofür sie sich selber gern ausgab: eine „Restauration des alten habsburgischen Herrschertums“, mit ihr kehrt keineswegs, wenn sie sich gleich den Anschein gibt, die Zeit des guten Kaisers Franz zurück, sondern mit ihr beginnt etwas von Grund aus Neues in Österreich, etwas ganz Unösterreichisches, etwas eigentlich auch ganz Unhabsburgisches: ein „durchaus persönliches Regime“, die „Epoche der völlig ungehemmten kaiserlichen Machtpolitik“, die Verbindung des zentralistischen Absolutismus im Innern mit „einer ausgesprochen dynastischen Prestigepolitik nach außen“. Ich weiß noch, wie befreit ich, Redlichs gelehrigster, wenngleich durch Übertreibungen ihm selber oft unbequemer, ja vielleicht fast unheimlicher Schüler, aufatmete, als zum erstenmal, in Gesprächen mit dem so produktiv beredten Freunde, der Druck der hergebrachten Verwechslung Bachs mit Habsburg, der franziscojosefinischen

Bureaukratie mit dem alten Österreich von mir genommen wurde! Für meine Generation, für die zwischen 1860 und 1880 Geborenen, ist es nämlich ein Verhängnis gewesen, daß wir, noch unmittelbar unter den Nachwirkungen dieses säbelrasselnden (dabei die Fortbildung der Armee vernachlässigenden) Schreiberschreckensregiments aufwachsend, von Eltern und Erziehern verleitet wurden, es für „das alte Österreich“ anzusehen, von dem doch dieses allerneueste wahrhaftig nicht einen einzigen Zug, sondern nur zuweilen die Grimasse gehabt, an dem es uns aber ein für allemal die Freude verdorben hat. So sind die meisten von uns blind für Österreich geworden, 208 auf | Lebenszeit blind für jede österreichische Wirklichkeit, manch einer gar blind für alle Wirklichkeit überhaupt, ja für den bloßen Begriff von Wirklichkeit, dafür, daß es in der Welt so was wie Wirklichkeit überhaupt geben könnte. Denn von aller Wirklichkeit abzusehen, Wirklichkeit einfach gar nicht zuzulassen, sich auf die Vermutung, daß etwas, wenn es auch „nicht in den Akten“ war, dennoch vorhanden sein könnte, gar nicht einzulassen, diesen grandios absurden Versuch einer Weltschöpfung auf dem Papier durch kaiserlichen Befehl unternimmt das Ministerium Bach. Sozusagen als Schulaufgabe. Der Staat, den schon Maria Theresia durchaus haben wollte, von dem ihr aber nur ein Rudiment: das „Staatsorgan“ blieb, soll nachgeliefert werden. Das Bürgertum antwortet eine Zeit später mit einer Parodie darauf, den „Gründerjahren“, wo ganz ebenso plötzlich über Nacht von ein paar genialen Journalisten am Stammtisch eine neue Gesellschaft, ein neues Wien improvisiert wird. Beide Male begnügt man sich, eine Fassade vorzutäuschen, hinter der sich in der „Gründerzeit“ die Hochfinanz, damals aber der Kaiser verbarg, mit dem ausgesprochenen Wunsch, ein „rein persönliches Regime“ zu führen, mit dem brennenden Ehrgeiz, „sein eigener Ministerpräsident zu sein“. Der Grundsatz: *le roi regne, mais il ne gouverne pas* ist ihm zeitlebens unfählich geblieben; umgekehrt hätte er sichs allenfalls noch eher gefallen lassen, und wenn es heißt: *minima non curat praetor*, so verstand dagegen er sich auf die *minima* gerade weitaus am besten und weitaus am liebsten. Als er einmal eine seiner „Kundmachungen“ im verstärkten Reichsrat einfach zu verlesen befahl, jede Diskussion darüber aber

verbot, vergaß er nicht, wie das Protokoll bemerkt, ausdrücklich hinzuzufügen: „höchstens die Vorbringung eines Dankes und deren Annahme per acclamationem“, und ferner: „die Sitzung werde erst nach der Mittagsstunde abzuhalten sein, damit nicht entstellte Berichte in die Abendblätter dringen; das Abendblatt der Wiener Zeitung | habe den Text des a. h. Handschreibens zu veröffentlichen“ 209 – der erste Habsburger mit einem Blick fürs Abendblatt! Bismarck hat einmal gesagt: „Der Kaiser von Österreich hat viele Minister, aber wenn er will, daß etwas geschieht, muß er es selbst machen.“ Bismarck kannte nur aber den Grund nicht: den Minister, durch den etwas geschehen wäre, hätte Franz Josef ja noch in derselben Stunde davongejagt. Er war nicht bloß sein eigener Ministerpräsident, er war auch noch sein eigener Präsidialist, er war sein eigener Bureauchef; nur dann auch noch Kaiser zu sein, dazu ließen ihm so viele Geschäfte kaum Zeit, und er hat auch dafür eigentlich wenig Sinn gehabt. Seiner Vorliebe für die minima war irgendwie auch die Neigung verwandt, wenn er die Wahl hatte zwischen einem bedeutenden Menschen und einem unfähigen, mit instinktiver Sicherheit den unfähigen vorzuziehen; er war auch darin der ideale Wiener. Er hatte eine fast rührende Schwäche für unbegabte Leute, besonders wenn sie, sich ihrer Unbegabung selber bewußt, ihn vor ihr warnten, aber dann, wessen sie sich unmächtig fühlten, dennoch auf Befehl gehorsamst übernahmen, wie jener unglückliche Benedek, der jedesmal im voraus ganz genau wußte, daß er versagen würde, der das auch jedesmal dem Kaiser treuherzig vorausgesagt und der dann auch jedesmal wieder pünktlich pflichtschuldigst versagt hat. Die Gestalt Franz Josefs gewinnt zuweilen fast etwas Sublimes dadurch, daß in ihm das Haus Habsburg zum erstenmal völlig verwienert erscheint.

Unfähige zog der Kaiser vor. Zuweilen wurden ihm aber durch die Not der Zeit starke Begabungen aufgedrängt. Es zeigte sich dann, daß er doch noch stärker war als sie: er hatte die Kraft, schon auch mit ihnen fertig zu werden. Gleich jenes Ministerium Bach, eine Versammlung der besten österreichischen Köpfe, ist ein Beispiel. Im Reichstag zu Kremsier dort und im Ministerium Bach hier war Geist, Mut, Talent, Gewissen und guter Wille genug zur

210 Ordnung Österreichs | nicht nur, sondern des ganzen Abendlands beisammen. Wer in den Protokollen nachliest, staunt immer wieder, wie damals schon alle Notwendigkeiten erkannt, alle Hilfen gefunden sind: aber vergeblich. Irgendein geheimer Frost liegt auf dem Österreich Franz Josefs. Irgendwie wird hier alles immer wieder geheimnisvoll denaturiert. Das Rechte wird klar erkannt, dann wird es zuweilen sogar auch noch getan, aber bei dieser Umschaltung in die Tat geht damit irgend etwas Geheimnisvolles vor, so daß, bis es geschieht, inzwischen auf einmal daraus Unrecht geworden ist, dadurch nämlich, daß es immer nur halb, zur anderen Hälfte zugleich aber immer doch auch das Gegenteil davon geschieht. Diese schon immer unserer Stammesart, uns allen eigene Neigung, niemals Nein, eigentlich aber doch auch niemals ganz Ja, sondern beides so zu sagen, daß das Nein, indem man es ausspricht, schon fast wieder ein Zugeständnis und das Ja durch den Ton, den es hat, schon im selben Atem wieder zurückgenommen wird, ist von Franz Josef virtuos ausgebildet und, indem er ihr nun noch den Hintergrund seines starren Selbstwillens gab, ist daraus ein politisches System geworden. Wenn der Mathias im „Bruderzwist“ es den „Fluch von unserm edeln Haus“ nennt, „auf halben Wegen und zu halber Tat mit halben Mitteln zauderhaft zu streben“, so beschuldigt er damit das „edle Haus“ falsch, was Grillparzer selber auch ganz gut weiß, der ebendort gleichsam das ganze Wesen Ferdinands, vielleicht des echten aller Habsburger, in den einen Satz ballt: „Da schritt ich denn zur Tat, dem besten Rat.“ Es klingt eher, als hätte Grillparzer bei jenen Worten des Mathias unmittelbar an Franz Josef gedacht, den nur eins davon nicht trifft: „zauderhaft“ war Franz Josefs Streben nie, von Anfang an bis zum Ende wich er keinen Schritt von der ihn beherrschenden Idee, der Herr zu sein, ab, ein in seiner Machtvollkommenheit so durchaus unbeschränkter Herr wie nur irgendeiner des achtzehnten Jahrhunderts. Aber eben zu 211 | diesem Ziel, das er niemals aus dem Auge ließ, schienen ihm die halben Wege, die halben Mittel die besten. Unbeirrt auf sein Ziel loszuschreiten, aber als ob er dabei seinen Völkern entgegenkäme, das war die neue Methode, sein persönlichstes Eigentum. Wie fest er an ihr hielt, nur darin hat er noch einmal die ganze

Kraft Habsburgs gezeigt. Wenn der Graf Szecsen, ein seltener Fall: echtster Ungar und bester Österreicher zugleich, einmal in einer Beratung verlangt hat, daß die Mitwirkung der Landtage zwar eine „entscheidende“ sein müßte, „allein Seiner Majestät ein ausgleichender Einfluß zur Beseitigung des Drucks der Majoritäten zu wahren wäre“, so hat er damit nicht bloß offenbar dem innersten Willen Franz Josefs Ausdruck, er hat damit zugleich auch eine geradezu klassische Formel des ganzen franziscojosefinischen Systems gegeben. Landtage, deren „Entscheidung“ dann aber wieder von Seiner Majestät „ausgeglichen“, ein Parlamentarismus, wo der „Druck der Majoritäten“ dann aber wieder „beseitigt“ wird, und dies nun ganz ebenso durchaus überall angewendet, auf alle Fragen des österreichischen Lebens, die kleinsten wie die größten, das war im Grunde das „österreichische Staats- und Reichsproblem“, wie Franz Josef es sah. Daß er bei dieser Methode blieb, in ihr fest blieb, ihr treu blieb, daß es ihm gelang, in diese Methode so viele Jahre lang auch die klügsten, die redlichsten, die mutigsten seiner Staatsmänner einzufangen und einzuspannen, daß er sein absolutes Regime mit erst konstitutioneller, seit dem allgemeinen Wahlrecht aber gar demokratischer Fassade bis ans Ende durchgehalten hat, ist eine Leistung des „Korporals“, der man immerhin eine gewisse, freilich sorgfältig versteckte Größe nicht absprechen kann. Man fragt sich unwillkürlich, ob seine bewährte Methode, wenn er noch den Umsturz erlebt hätte, nicht vielleicht stark genug gewesen wäre, auch die Republik wieder „auszugleichen“ und auch den „Druck“ von Arbeiterräten und dergleichen sachte schon wieder irgendwie zu „be|seitigen“. Aber Kaiser Karl, dem „reinen Toren“, der sich 212 nicht von Hofräten, sondern von seinem jungen arglosen Herzen beraten ließ, hat für die franziscojosefinische Methode von Anfang an jedes Verständnis gefehlt; für sein neues Österreich war es nur indessen schon zu spät geworden.

Wer unter Franz Josef aufgewachsen ist, verrät das stets durch irgendeinen inneren Knacks oder doch Bug; alle sind irgendwie von ihm insgeheim wie stigmatisiert, ganz unversehrt ist keiner geblieben: man kratze, noch so leise, Karl Renner und Franz Josef erscheint. Wie Redlich diese Läsion an allen franziscojosefinischen

Menschen aufzeigt, das ist von einem unbeschreiblichen Reiz; und kaum irgendein Regent hat ja je so viele Männer so rasch verbraucht wie Franz Josef, der mit derselben Ungeduld Pläne wie Menschen fallen ließ, mit der er sie eben erst aufgegriffen hatte. Keiner, der einmal in seiner Nähe war, hat sich je wieder ganz davon erholt; nicht bloß von Einzelnen gilt das übrigens, sondern auch von den Parteien: man möchte fast sagen, daß mit der Entwicklung der parlamentarischen Politik allmählich jede der österreichischen Parteien immer mehr dem Kaiser Franz Josef ähnlich sieht. Und mit wachsender Verwunderung gewahrt man dabei doch immer wieder, wie reich an Begabungen, auch an ausgesprochen politischen Begabungen, dieses alte Österreich war, und ganz vergeblich! Kübeck, dessen Bedeutung, auch noch für die fünfziger Jahre, Redlich zum erstenmal voll erscheinen läßt, Andrian, Kleyle, der genialische Stadion, Bach selber, Bruck, Leo Thun, Heinrich Clam, Schwarzenberg, Windischgrätz, der alte Plener, Schmerling und der völlig vergessene, von Redlich erst wieder nach Gebühr erkannte Hans von Perthaler, eigentlich ein geborener großer Journalist, der nur um ein Jahrzehnt zu früh kam, aber auch der alte Palacky, auf dem noch ein Segenshauch Goethes ruht, und Karl Havlicek, von allen politischen Erziehern des tschechischen Volkes der gewaltigste
 213 zugleich und der liebens| würdigste, ihm ähnlich der Kroat Gaj, Jellacic, von den Ungarn Anton Szescen (von dem das tapfere Wort stammt: „Recht gibt Kraft!“) und Josef von Eötvös, Bildnis an Bildnis zieht da vorüber, und so „sprechend“ jedes, wie Redlich es da gleichsam unter unseren Augen erst entstehen zu lassen mit einer fast magischen Gewalt vermag!

Aber nicht bloß die Kraft so vieler Begabungen, so vieler Ideen, so vieler Verheißungen ist von Franz Josef verbraucht worden, sondern auch ein ganzes Volk: das der österreichischen Deutschen. Ihre Aufgabe war vorgezeichnet: sie hatten nationale Politik zu treiben, wie jedes der anderen österreichischen Völker auch. Sie mußten in den Ländern, wo sie in der Minderheit waren, sich Selbstbestimmung und Selbstverwaltung erkämpfen, was nur gelingen konnte, wenn sie dort, wo sie die Stärkeren waren, eben diese Selbstbestimmung und Selbstverwaltung selber den schwächeren Völkern

gaben. Erfüllten sie, was ihnen ihr eigener nationaler Vorteil gebot, so hätte sich daraus von selbst jenes übernationale Reich ergeben müssen, das die besten Österreicher als die geschichtliche Sendung Österreichs erkannten oder doch empfanden. In diesen besten Österreichern war noch aus der Zeit her, wo Habsburg dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation die Kaiser gestellt hat, ein Drang ins Weite lebendig, sie waren noch Deutsche von der alten, die ganze Menschheit umarmenden Art, die es in der Enge der eigenen Nation nicht aushält, von der ausschweifend weltsehnsüchtigen Art. Und sie waren doch auch, wenn nicht immer dem Bekenntnisse, so doch ihrer inneren Form nach, Katholiken, für deren Gefühl ja die Christenheit eine Lebensgemeinschaft und jedes einzelne der christlichen Völker wie jeder einzelne Christ selber ein besonderes Glied desselben mystischen Leibes ist. Inneres Gebot des eigenen Vorteils: sich national zu sichern, indem sie mit den anderen Völkern Österreichs zusammen die nationale Sicherung aller begründeten, und dieser ja gerade den deut|schen Österreichern geschichtlich 214 überlieferte Sinn, aus sich heraus und noch über sich hinaus auf fremde Volksart einzugehen, der sich im bayrisch-österreichischen Barock ein Denkmal von unvergeßlich durch die Jahrhunderte hin fortwirkender Schönheit gesetzt hat, ließen gerade die österreichischen Deutschen wie vorbestimmt erscheinen, die Form Österreichs zu finden: einen gemeinsamen Ausdruck gleichberechtigter Völker bei völlig geschützter innerer Freiheit. In Kremsier schienen sie dazu bereit. Daß sie's nicht blieben, daß sie dem geschichtlichen Beruf der österreichischen Deutschen: ein übernationales Reich zu schaffen und damit ein Vorbild, sozusagen ein erstes kleines Modell künftiger Vereinigten Staaten Europas, untreu wurden, daß sie das Recht der österreichischen Völker, nicht das der anderen bloß, sondern vor allem auch ihr eigenes nationales Recht verrieten, und verrieten an ein Phantom, dadurch ist das neue Österreich, das sich in Kremsier anzukündigen schien, verhindert, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer wieder verhindert und schließlich das alte Österreich zerstört worden; und in einem Fetzen vom alten Österreich hungern und frieren wir deutschen Österreicher jetzt, verwesend.

Wenn man sagt, unser altes Österreich sei zersprengt worden durch den Haß seiner Völker, den immer wilder aufschäumenden Haß ihrer Erbitterung über das eine vorherrschende Volk, das „Staatsvolk“, die Deutschen, so schreit jeder österreichische Deutsche heute noch empört auf: Wann hätten wir in Österreich je geherrscht, wir, die wahren Stiefkinder Österreichs, immer wieder genarrt und betrogen? Das Merkwürdige ist nun, daß der Deutsche, der so spricht, ganz ebenso recht hat, wie wer die österreichischen Deutschen des unerträglichen Mißbrauchs ihrer Herrschaft zeihet, denn dies gerade ist ihr tragischer Fluch, aber doch immerhin auch ihre tragische Schuld gewesen, daß sie sich einreden ließen, an ihnen sei es, den „deutschen Charakter“ Österreichs zu bewachen, den es
 215 | dabei gar nicht gab! In ihrem Namen ist, an welchen Nationen immer, jedes Unrecht in Österreich geschehen, auf sie hat sich jede Vergewaltigung der Nationen berufen, sie hatten die Idee der nationalen Gerechtigkeit immer gegen sich. Und wenn sie sich das wenigstens hätten bezahlen lassen, durch irgendeinen Vorteil für ihr eigenes Volk! Wenn nur wenigstens schließlich in der Tat das deutsche Volk über Österreich geherrscht hätte! In der Tat ist aber auch jener „deutsche Charakter Österreichs“ auch wieder nur eine Kulisse gewesen, hinter der, als einzige Wirklichkeit der letzten siebenzig Jahre Österreichs, jedem Volke mit den anderen drohend, eins gegen das andere ausspielend, ihre Launen und Leidenschaften gegeneinander abwägend, der Wille Franz Josefs stand, der Wille zu beharren.

Der Fluch der Deutschen in Österreich, dessen sie sich aber selber mitschuldig machten, war, daß den Völkern Österreichs angewöhnt wurde, die Herrschaft der Bureaukratie für eine Herrschaft des deutschen Volkes anzusehen. Unser Bauer hatte niemals das Gefühl, ein Deutscher zu sein: er war Tiroler oder Steirer oder Salzburger, und er war des Kaisers. Ein Bürgertum von der Art etwa, wie sie sich draußen schon früh in freien Reichsstädten entwickelt hat, hatten wir kaum. Der Sohn eines Bauern oder eines Handwerkers, wenn er die Begabung und den Ehrgeiz aufzusteigen in sich fühlte, wurde geistlich oder ein „Studierter“. Dieser Stand der „Studierten“ von geringer Herkunft, sich anfänglich bloß durch

die noch seltene Kunst des Lesens und Schreibens und eine gewisse damit verbundene, dem ritterlich erzogenen Adel fremde geistige Beweglichkeit und Behendigkeit, bald auch durch die Kenntnis des allmählich in den Welthändeln immer mehr Bedeutung und Wichtigkeit erlangenden römischen Rechts empfehlend, in der Nähe der Großen lebend, ihnen bald unentbehrlich, doch zunächst lange noch in einer zweideutigen Stellung, halb Bedienter, halb Vertrauter, vor Schlägen nicht | sicher, als Mitwisser von Geheim- 216 nissen gefährlich, dieser neue Stand des an den hohen Schulen, in den städtischen Kanzleien, an den Höfen der Fürsten ausgebildeten gelehrten Beamtentums hatte bei der Unfähigkeit des Adels, Geist nun auch noch sozusagen in Kleingeld umzuwechseln, wie das immer geschehen muß, wenn Ideen verwirklicht, Entwürfe des Staatsmannes Erscheinungen werden sollen, seinem Geschäft den Zauber einer Geheimwissenschaft zu geben gewußt, der Kameralist löste den Astrologen ab, es entstand eine Art Freimaurerei der gelehrten Bildung, die nun, als Maria Theresia mit weiblicher Ungeduld das Agglomerat habsburgischer Allodien über Nacht in einen „Staat“ umkommandiert sehen will, ihren großen Augenblick gekommen fühlt. Der thesianische Versuch eines Staats mißlingt, aber Österreich erhält einen neuen Herrn, das Imperium des bürokratischen Zentralismus beginnt, allen österreichischen Völkern gleich verhaßt. Er drängt schon unter Maria Theresia den Adel „aus seiner privilegierten Herrschaftsstellung in den Zentralstellen, im Kabinett und am Hofe der Monarchen zurück“, er setzt unter Kaiser Franz, die Schwäche des mittleren und kleinen adeligen Grundbesitzes ausbeutend, sich selber als „eine neue bürgerliche Gentry“ durch, er wird zur sogenannten „zweiten Gesellschaft“, die junge Kraft der Industrie und der Hochfinanz, besonders auch der jüdischen, an sich ziehend, er ist es, dem allein im Grunde die Revolution von 1848 gilt, der sich von ihr an seinem Leben bedroht sieht, den die Kremsierer Verfassung entthront hätte; und der nun aber im letzten Augenblick noch durch den Einfluß, den der Freiherr von Kübeck, der letzte Hofkammerpräsident, siebzighjährig, auf den jungen Kaiser gewinnt, gerettet wird, um fortan bis ans Ende die Macht über Österreich zu behaupten, mit dem

Wesen Franz Josefs allmählich so durchaus verwachsend, daß man ja nicht recht weiß, ob der Kaiser durch Addition sämtlicher Hofrä-
 217 te oder die Bureaukratie durch Division des Kaisers | entstanden ist. Aber dieser Imperialismus von Bureaukraten kann noch immer 1848 nicht vergessen, er spürt noch immer die Todesangst in allen Gliedern, und sie bringt ihn auf einen genialen Einfall: er erfindet den „deutschen Charakter“ Österreichs und spannt an diesem Phantom das deutsche Bürgertum Österreichs für sich ein. Das ist der Dienst, den ihm der Liberalismus besorgt. Und so wird fortan aller Haß, den der bureaukratische Despotismus an allen österreichischen Völkern erregt, immer den Deutschen gebucht. Wen immer seitdem, in Galizien oder in Dalmatien oder in der Bukowina, jemals ein Hofrat, noch dazu meistens ein böhmischer oder polnischer, angeschnauzt hat, der ballte gegen das deutsche Volk die Faust. Daß unseren Slawen und Romanen das Deutschtum immer nur in der Person des österreichischen Bureaukraten erschien, daß das bureaukratische Regime, das doch auf uns mit derselben Wucht lastend lag, von allen anderen Völkern als unsere Herrschaft empfunden wurde und daß wir uns vom Liberalismus verlocken ließen, den bureaukratischen Zentralismus gegen jeden Angriff zu schützen, als wären wir selber getroffen, das hat, bis tief in den Balkan hinab, alle Wut gerechter Erbitterung gegen Beamtenwillkür auf den deutschen Namen abgelenkt.

In Österreich ist 1848 ein Aufstand gegen die Bureaukratie, für das alte, das vortheresianische, das geschichtliche Reich, das erneut auferstehen soll, aus dem Absolutistischen ins Konstitutionelle übersetzt. Das versucht der Kremsierer Entwurf. Aber gerade dieser Übersetzung widerstrebt durchaus Franz Josefs autokratischer Sinn, dessen ganzes „System“, später erst ausgebildet, sich schon damals sogleich verrät, wenn er zunächst für jenen Kremsierer Entwurf, den er nicht zuläßt, eine Verfassung oktroyiert, die den „ganzen geistigen Inhalt“ des Kremsierer Werks „herübernimmt“. Warum dann nicht gleich den Kremsierer Entwurf? Weil dieser ein freier
 218 Ausdruck des Volkswillens ist und weil, wenn der Volkswille | schon durchaus geschehen muß, er wenigstens „oktroyiert“ werden soll. Er geschieht übrigens, wenn auch „oktroyiert“, dennoch nicht, die März-

verfassung wird durch das Silvesterpatent wieder aufgehoben, und damit tritt in der Person des greisen Kübeck der bürokratische Geist die Herrschaft über Österreich an. Kübeck sprach einmal (im Herbst 1848, in einem Brief an die Kaiserin Maria Anna) gelassen die Wahrheit aus, daß „die fast allgemeine Meinung, daß Österreich eine absolute Monarchie gewesen, in vielfacher Beziehung ein Irrtum ist“, da der Kaiser doch „als König von Ungarn und Großfürst von Siebenbürgen durch Institutionen beschränkt“ und auch in den übrigen Ländern „an ständische Institutionen gebunden“ gewesen: „Die in der dem Monarchen ausschließlich verpflichteten Armee konzentrierte Macht und die Klugheit der österreichischen Regenten hatte bis zum Jahre 1825 die beschränkenden vielfachen Institutionen schlummern gemacht und den Kaiser in den Schein der Stellung eines absoluten Monarchen versetzt.“ Hätte nur irgendeiner unserer „Demokraten“ je von der österreichischen Geschichte, der wirklichen, so viel gewußt, als dieser eine Satz des alten Bürokraten enthält! Das ganze Problem der Erneuerung Österreichs steht darin, nämlich: dem Kaiser jenen „Schein der Stellung eines absoluten Monarchen“ zu nehmen, indem man sich auf jene „beschränkenden vielfachen Institutionen“ besann, die „schlummernden“ weckte, dann aber freilich ihren alten Sinn an den neuen wirtschaftlichen Kräften zu bewähren verstand: der kürzeste Weg zur Freiheit ging in Österreich damals durch die vortheresianische Vergangenheit. Kübeck hat es freilich anders gemeint: ihm war für den Kaiser der „Schein“ eines absoluten Monarchen zu wenig, er traute dem „Schlummer“ der beschränkenden Institutionen nicht recht, und in der „absoluten Monarchie“, die im geschichtlichen Österreich zu sehen er für einen „Irrtum“ erkannte, hat er die Rettung aus der Revolution und das Heil des neuen Österreichs erblickt. Und 219 eigentlich ist die ganze Regierung Franz Josefs seitdem immer durchaus von diesem bürokratischen Absolutismus Kübecks beherrscht geblieben, an dem unverbrüchlich festzuhalten der Kaiser mit starrem Willen fortfährt, indem er sich durch keine Regung des immer wieder zuweilen aus dem Schlummer aufblinzelnden geschichtlichen Österreichs stören läßt und den er nur gelegentlich mit allerhand zeitgemäßen Verblümungen ausschmückt. Das Okto-

berdiplom von 1860, der „Staatsstreich des hohen Adels gegen die regierende Wiener Bureaukratie“, war ein solches Aufblinzeln des geschichtlichen Österreichs. Ebenso Hohenwart 1870. Und noch ein letztes Mal Taaffe.

Von der großen Revolution fasziniert, greift das Bürgertum des Abendlands überall die Schlagworte von 1789 gierig auf und bemerkt nicht, daß unter denselben Schlagworten in jedem Land, nach dem eingeborenen Sinn und der geschichtlichen Form des Lands, etwas ganz anderes geschieht. Österreich unterscheidet sich in seiner geschichtlichen Form von den Nachbarn schon dadurch, daß das Haus Habsburg, den Blick auf die Welt gespannt, einen österreichischen „Staat“ für uns nötig hält. Ihn in Eile nachzuliefern gelingt auch Maria Theresien nicht. Aber unter seinem Namen entsteht dafür ein neuer Machtapparat: die Bureaukratie, durch den, da sein Material aus der Oberschicht des deutschen Bürgertums genommen wird, das Bürgertum früher als in irgendeinem anderen der europäischen Länder Anteil an der Herrschaft erhält, es wird geheimer Mitregent des Absolutismus. Indem, in der Person des „Studierten“, der Bürger zur Macht eingelassen und ganz im stillen über den mit äußeren Ehren abgefundenen Adel geschoben wird, ist auf Hintertreppen ein diskretes Einverständnis zwischen dem höheren deutschen Bürgertum und der Dynastie hergestellt, das fortan für Österreich charakteristisch bleibt, aber entscheidend erst wird, als Franz Josef seinen Versuch einer in Österreich ganz
 220 unbe|kannten, nach seiner geschichtlichen Entwicklung ausgeschlossenen, in seiner geschichtlichen Form unmöglichen Autokratie wagt. Dadurch gerät das deutsche Bürgertum Österreichs in die Stellung der „bevorzugten“ Nation. Es wird von den anderen Nationen abgedrängt; statt mit ihnen und allen voran, steht es seitdem, offen oder heimlich, zur Autokratie, der es dabei doch im Grunde selbst nicht traut, von der es ausgenützt wird, ja, sich betrogen fühlt und doch nicht loskommen kann, durch den Schein einer Macht verlockt, die sie doch noch wirklich an sich zu reißen immer wieder von neuem hofft. Für diesen unheilvoll verworrenen Zustand, aus dem, da die Deutschen die Kraft, jener „Bevorzugung“, jener geheimen Teilung der Gewalt zwischen Habsburg und dem

deutschen Bürgertum entsagen zu lernen, so wenig fanden als die Kraft, sich zu dieser Gewaltherrschaft offen zu bekennen, ja sie auch nur sich selber einzugestehen, ihnen schließlich kein Ausweg als zur deutschen Irredenta Schönerers übrig blieb, ist Schmerling, mit dessen Februarpatent dieser erste Band von Redlichs Werk schließt, die wahrhaft symbolische Gestalt: durch ihn nähern, in ihm treffen sich der Kaiser und das deutsche Bürgertum. Die beiden temperieren einander nun. Das deutsche Bürgertum wird kaiserlich angehaucht, der Kaiser bürgerlich. Schmerling ist es ja, der der Autokratie Franz Josefs sozusagen den Regenschirm Louis Philipps in die Hand drückt. Ganz leise verändert sich das Bild des Kaisers allmählich, es wird umbetont: der Gebieter, auf dem im Jüngling der Akzent lag, tritt zurück, der pflichttreue Beamte tritt immer mehr vor, und für Elisabeth bleibt nur noch der Korporal.

Seit Österreich zerging, sind die deutschen Länder Österreichs eigentlich nur noch aus alter Gewohnheit beisammen. An ihr hat Wien ein Interesse, schon das übrige Niederösterreich kaum, noch weniger gar Oberösterreich, Salzburg, Tirol, Kärnten und Steiermark. Was uns noch allenfalls zusammenzuhalten scheint, ist eigentlich nur ein gewisses Gefühl, nicht | Abschied nehmen zu 221 können. Josef von Eötvös hat einmal gesagt: „Es liegt in der Natur des Menschen, daß er da, wo er eine Vergangenheit gesehen, immer noch auf eine Zukunft hofft, und die Hoffnungen der Vaterlandsliebe können nur mit ihren Erinnerungen verschwinden: denn wo wir geliebt, da glauben wir an eine Unsterblichkeit.“ In wie vielen unter uns aber Erinnerung an Österreich so mächtig geblieben ist, daß sie noch auf das Vaterland hoffen, läßt sich in einer Zeit, wo jedermann nur heil über den nächsten Tag hinwegzukommen denkt, kaum sagen. Auch wird selbst das lebendigste Gefühl für Österreichs Unsterblichkeit, für Österreichs Unentbehrlichkeit in Europa, für Österreichs Weltnotwendigkeit doch auf die Frage nicht antworten können, wer denn Österreich wieder aufrichten soll, welcher Nation denn die Kraft, die Selbstüberwindung, die Zuversicht, nachzuholen, was seit Kremsier versäumt worden ist, zuzutragen, welche denn jung genug wäre, sich über sich empor ins Übernationale zu wagen. Zunächst sieht keine danach aus.

EDITORISCHE NOTIZ

Diese Ausgabe der „Summula“ folgt dem Text der Erstauflage im Insel Verlag, Leipzig 1921.

Der ursprüngliche Seitenumbruch ist im Text durch „ | “ markiert und die Zahl der neu beginnenden Seite jeweils in der Marginalspalte vermerkt. Ergänzungen des Herausgebers sind in eckige Klammern gesetzt.

Offensichtliche Satzfehler wurden berichtigt. Orthographische Besonderheiten wurden nur dann berührt, wenn aus Schreibweisen im übrigen Text ersichtlich ist, dass es sich um Fehler handelt. Um der Entstehungsgeschichte der Texte Rechnung zu tragen, wurden orthographische Varianten nur innerhalb eines Artikels vereinheitlicht. In die Interpunktion wurde nur eingegriffen, wenn Verständnisschwierigkeiten entstehen könnten. Eine Ausnahme bildet die stillschweigende Ersetzung doppelter Anführungszeichen („...“) durch einfache („...‘) innerhalb bereits geöffneter Anführungszeichen. Die in der Erstauflage als Endnoten geführten Anmerkungen in „Vernunft und Glaube“ wurden in Fußnoten umgewandelt. Alle anderen Eingriffe in den Text werden ausgewiesen.

Korrigiert wurden demgemäß folgende Stellen:

- S. 25 selbst gleichgültige oder in welchen statt selbst gleichgültiger oder in welchen
- S. 26 Stellung auf dem eigenen Kopf statt Stellung auf den eigenen Kopf
- S. 28 in jedem Sinn: statt in jeden Sinn:
- S. 36 Aber immerhin war man in der statt Aber immerhin warm an in der
- S. 61 am 15. November 1796 statt am 15. Novemebr 1796

- S. 62 und zieht noch andere Stellen heran, vor allem **statt** und zieht noch andere Stellen an, vor allem
- S. 78 mit dem klaren „Verstande“ oder **statt** mit dem klaren Verstande“ oder
- S. 80 θυμοειδής **statt** θυμοειδής
- S. 85 αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως **statt** αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως
- S. 97 eam hominem ope revelationis **statt** eam hominem ope-revelationis
- S. 104 il ne sent pas la poésie **statt** il ne sent pas la poesie
- S. 104 von vornherein genötigt **statt** von vorneherein genötigt
- S. 106 seiner Summa, II. 2. Quaestio 182 **statt** seiner Summa, II. 2. Quaestio 182
- S. 106 Die beiden Stellen sieht der heilige Thomas **statt** Die beiden Stellen zieht der heilige Thomas
- S. 111 rief Mitja froh aus **statt** rief Mitjä froh aus
- S. 117 wird sie von vornherein immer **statt** wird sie von vorneherein immer
- S. 126 und uns so darin zu bestärken **statt** und uns so darin zu bestärken
- S. 129 von uns hinweg, in dem wir **statt** von uns hinweg in dem wir
- S. 139 wir sehen einem gleichsam beim **statt** wir sehen einen gleichsam beim
- S. 142 a single person slighted or left away **statt** a single person slighted or left away
- S. 151 der problematischsten aller Epochen **statt** der problematischsten aller Epochen
- S. 170 um am Lowell-Institut in Boston **statt** um am Lovell-Institut in Boston
- S. 178 In dieser Liebe zum „Landl“ wurzelt **statt** In dieser Liebe zum „Landl“, wurzelt

ÜBERSETZUNGEN

Von Katharina Natalia Piechocki (Französisch) und Alfred Dunshirn
(Altgriechisch und Latein)

- S. 13 solutionem continui : Auflösung des Zusammenhangs
- S. 15 solutio continui : Auflösung des Zusammenhangs
- S. 16 mors stupebit et natura : Tod und Natur werden staunen
- S. 23 Coincidentia oppositorum : Zusammenfall der Gegensätze
- S. 41 Qui connait Dieu ... : Wer Gott kennt, kennt alles ... wer
ihn nicht kennt, kennt nichts
- S. 41 rerum natura : Natur der Dinge
- S. 41 modus cognoscendi : Art des Erkennens
- S. 43 curriculum vitae : Lebenslauf
- S. 45 Quin potius ... : Vielmehr ist es ganz unzweifelhaft und
durch Erfahrung bewiesen, dass kleine Verkostungen in der
Philosophie vielleicht zum Atheismus führen, aber vollere
Schlucke zur Religion zurückführen.
- S. 45 Verum etsi ... : Aber auch wenn der Glaube über der
Vernunft steht, kann es dennoch niemals zwischen Glauben
und Vernunft eine echte Uneinigkeit geben ... Wir setzen
also fest, dass jede Behauptung, die der Wahrheit des er-
leuchteten Glaubens entgegengesetzt ist, gänzlich falsch
ist.
- S. 61 Creator Spiritus : Schöpfer-Geist
- S. 61 Veni Creator Spiritus : Komm Schöpfer-Geist
- S. 62 monstrum : Ungeheuer
- S. 71 Il n'y a rien ... : Es gibt nichts auf der Welt, das nicht
entweder die menschliche Erbärmlichkeit oder die göttliche
Barmherzigkeit zeigt. Entweder die menschliche Machtlosig-
keit ohne Gott oder die menschliche Macht mit Gott ... es
ist nicht nur so, dass wir Gott durch Jesus Christus kennen,

sondern uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus. Das Leben und den Tod kennen wir nur durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wird nicht, was unser Leben, unser Tod und Gott ist, noch wissen wir, wer wir selbst sind.

- S. 75 *Eadem sancta mater ...* : Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott als Anfang und Ziel aller Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann ... und dass es dennoch seiner Weisheit und Güte gefiel, sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Weg dem Menschengeschlecht zu offenbaren ... Dieser göttlichen Offenbarung ist es zwar zuzuschreiben, dass dasjenige, was in den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts von allen unbehindert, mit fester Gewissheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann. Dennoch ist nicht aus diesem Grund die Offenbarung als absolut notwendig zu bezeichnen, sondern deshalb, weil Gott aus seiner unbegrenzten Güte den Menschen zu einem übernatürlichen Ziel hinordnete, nämlich zur Teilhabe an den göttlichen Gütern, welche das Begreifen des menschlichen Denkens gänzlich übersteigen.
- S. 76 *Credimus, ut ...* : Wir glauben, damit wir erkennen, und nicht erkennen wir, damit wir glauben.
- S. 76 *Neque enim ...* : Denn ich suche nicht zu begreifen, damit ich glaube; sondern ich glaube, damit ich begreife. Denn auch das glaube ich, weil: Wenn ich nicht glaube, werde ich nicht begreifen.
- S. 78 *Neque solum ...* : Und nicht nur können Glaube und Vernunft niemals untereinander uneinig sein, sondern sie leisten einander auch wechselseitig Hilfe, wenn die rechte Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist und von dessen Licht erleuchtet das Wissen um die göttlichen Dinge pflegt, der Glaube aber die Vernunft von Fehlern befreit und bewahrt und sie mit vielfacher Erkenntnis ausstattet.

- S. 78 De Docta ignorantia : Die belehrte Unwissenheit
- S. 80 θυμοειδής : [der] mutgestaltige
- S. 84 Emitte lucem . . . : Sende Dein Licht und Deine Wahrheit.
- S. 85 ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν . . . : In Bezug auf Wissen und Wahrheit ist es, wie es dort zwar recht ist, Licht und Sehen für sonnenhaft zu halten, es sich aber nicht recht verhält, sie für die Sonne zu halten, auch hier zwar recht, diese beiden für ‚guthaft‘ [gutartig] zu halten, aber nicht recht, eines von ihnen für das Gute zu halten; sondern man muss die Haltung des Guten noch höher ehren.
- S. 86 διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν . . . : Es gibt Unterteilungen der Gnadengaben . . . und es gibt Unterteilungen der Wirkungen, und es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt . . . Denn dem einen ist durch den Geist ein Logos von Weisheit gegeben, einem anderen ein Logos der Erkenntnis gemäß demselben Geist.
- S. 86 Nus : Vernunft
- S. 86 Pneuma : Hauch [auch: Geist]
- S. 89 in excessu mentis : im Überschreiten des Denkens [auch: im Außersichsein des Geistes]
- S. 89 Dicendum ergo . . . : Man muss also sagen, dass, um Gottes Wesen zu schauen, eine Ähnlichkeit seitens des Sehvermögens erfordert wird, nämlich das Licht des göttlichen Glanzes, das die Vernunft stärkt, um Gott zu schauen . . . Es ist unmöglich, dass eine geschaffene Vernunft durch ihre natürlichen Anlagen Gottes Wesen schaut . . . Also kann eine geschaffene Vernunft Gott nicht durch sein Wesen schauen, außer wenn Gott sich durch seine Gnade der geschaffenen Vernunft verbindet, sodass es [das göttliche Sein] von ihr erkannt werden kann . . . Weil also die natürliche Kraft einer geschaffenen Vernunft nicht ausreicht, um Gottes Wesen zu schauen, ist es erforderlich, dass ihr zusätzlich aus göttlicher Gnade eine Kraft zu erkennen erwächst. Und diese Vermehrung der Erkenntniskraft nennen wir Erleuchtung der Vernunft, sowie wir das Erkennbare selbst Licht oder Leuchten nennen. Und das ist jenes Licht, über welches in

der Apokalypse (Kap. 21, 23) gesagt wird, dass ‚die Helle Gottes sie erleuchten wird‘, nämlich die Gemeinschaft der Seligen, die Gott schauen. Und durch dieses Licht werden sie gottförmig, d. h. Gott ähnlich nach I. Johannes 3: Wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein und wir werden ihn sehen, wie er ist.

- S. 90 Oportet igitur ... : Es ist also erforderlich, dass noch über die natürliche Erkenntnis des Menschen in ihm eine Erkenntnis hinzugefügt wird, welche den natürlichen Verstand übersteigt: Und das ist die Erkenntnis des Glaubens, die damit befasst ist, was mit dem natürlichen Verstand nicht geschaut wird.
- S. 90 Secunda Secundae : Zweiter Teil des zweiten Teiles
- S. 90 utrum vita ... : ob das der Beschauung gewidmete Leben im Zustand dieses Lebens zur Schau des göttlichen Wesens gelangen könne
- S. 90 quod in hac ... : dass in diesem Leben jemand in zweifacher Weise sein kann. Einerseits der Wirklichkeit nach, insofern er nämlich wirklich die Sinne des Körpers benutzt: Und so kann die Beschauung im gegenwärtigen Leben auf keine Weise zur Schau des göttlichen Wesens gelangen: Andererseits kann jemand in diesem Leben der Möglichkeit nach sein und nicht der Wirklichkeit nach, insofern nämlich seine Seele dem sterblichen Körper verbunden ist als Form; aber so, dass er nicht die Sinne des Körpers benutzt oder auch die Vorstellung, sowie es bei der Entrückung geschieht; und so kann die Beschauung in diesem Leben zur Schau des göttlichen Wesens gelangen; deshalb ist es die höchste Stufe der Beschauung im gegenwärtigen Leben, welche Paulus in seiner Entrückung innehatte, gemäß der er sich in einem Zwischenzustand zwischen gegenwärtigem und zukünftigen Leben befand.
- S. 90 Quot scripsit ... : So viele Wunder tat er, wie er Artikel schrieb.
- S. 91 Fides quaerens intellectum : Der Glaube auf der Suche nach der Vernunft

- S. 91 Intellectus quaerens fidem : Die Vernunft auf der Suche nach dem Glauben
- S. 91 Quod petunt . . . : Was sie anstreben, ist nicht, dass sie durch den Verstand zum Glauben gelangen, sondern dass sie sich an der Einsicht und Beschauung dessen, was sie glauben, erfreuen.
- S. 93 That smooth . . . : diesem glattmaulichten Stutzer, diesem kizelnden Schmeichler, Interesse – Interesse, der die ganze Welt aus ihrem ebenen natürlichen Lauf heraushebt, und ohne alle gerade Richtung, Absicht und Regel forttreibt. [Übersetzung nach Christoph Martin Wieland; William Shakespeare: Leben und Tod des Königs Johann (II. Aufzug, 6. Szene). Zürich 1763.]
- S. 94 vigor : (Lebens-)Kraft
- S. 97 Intellectum valde ama : Schätze die Vernunft sehr
- S. 97 Etsi fides sit . . . : Auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, kann dennoch niemals eine echte Uneinigkeit oder Unstimmigkeit zwischen ihnen gefunden werden, da beide aus derselben unveränderlichen Quelle der Wahrheit, aus Gott, dem besten und größten, entspringen und einander so wechselseitig Hilfe leisten. Die Vernunfttätigkeit kann Gottes Existenz, die Geistigkeit der Seele, die Freiheit des Menschen mit Gewissheit beweisen. Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben vorher und führt den Menschen zu ihm mit Hilfe der Offenbarung und Gnade.
- S. 101 Lettres Provinciales : Briefe in die Provinz
- S. 102 il faudrait dire . . . : man müsste dann eigentlich das menschliche Herz selber einen geborenen Jesuiten nennen
- S. 102 dans la question . . . : in der Hauptfrage hatten die Jesuiten . . . nicht die Jansenisten Recht
- S. 102 un modele d'eloquence e de plaisanterie : ein Modell der Beredsamkeit und des Scherzes
- S. 103 Les meilleures comédies . . . : Die besten Komödien Molières sind nicht reizvoller als die ersten Briefe in die Provinz. Bossuet ist nicht sublimier als diese. Es ist zwar wahr, dass

das gesamte Buch auf einem falschen Grundsatz beruht ... doch es ging nicht darum, Recht zu haben, sondern das Publikum zu unterhalten.

- S. 103 sujet des plaisanteries : Unterhaltungsthema
- S. 103 Divertissement : Unterhaltung
- S. 103 Läsion : Schädigung
- S. 103 Moral d'accommodement : Schlichtungsmoral
- S. 103 morale facile ... morale des casuistes : die leichte Moral, die Moral der Kasuisten
- S. 104 Il ne sent pas la poesie, il la nie : Er fühlt die Poesie nicht, er leugnet sie.
- S. 104 Quelle vanite ... : Welch Eitelkeit ist doch die Malerei, die Bewunderung durch Ähnlichkeit mit den Dingen erzielt, die man im Original nicht bewundert.
- S. 105 Raptus : Entrückung
- S. 106 Ita totam ... : So tauchte seine Liebe zu Christus sein gesamtes Denken unter, sodass er sogar dasjenige, was ihm vor allem übrigen liebenswert war, nämlich mit Christus zu sein, verachtete, um so Christus zu gefallen.
- S. 106 vita contemplativa ... activa : das beschauliche [auch: der Beschauung gewidmete] Leben ... [das] tätige [Leben]
- S. 106 propter abundantiam ... : aufgrund der Überfülle göttlicher Liebe, damit sein Wille erfüllt werde, es bisweilen wegen seines Ruhmes erträgt, dass er von der Süßigkeit der göttlichen Beschauung für ein gewisse Zeit sich entferne.
- S. 108 De la frequente Communion : Über die häufige Kommunion
- S. 108 Mère : Mutter
- S. 112 la maladie l'état ... : die Krankheit der natürliche Zustand des Christen
- S. 113 Déracinés : Entwurzelte
- S. 114 Fais par vertu ... : Mach aus Tugend, was du aus Notwendigkeit machen musst.
- S. 114 Superbia : Hochmut
- S. 115 fantaisie de vouloir exceller en tout : die Einbildung, in allem herausragen zu wollen
- S. 115 besoin d'exceller : die Notwendigkeit, herauszuragen

- S. 115 Superbia : Hochmut
- S. 115 inordinatus propriae ... : ungeregeltes Begehren der eigenen Vortrefflichkeit
- S. 115 Immoderate tendere in excelsa : Unmäßig in die Höhe zu streben
- S. 115 Perversae celsitudinis appetitus : Streben nach verkehrter Hoheit
- S. 115 inordinatus immoderatus : ungeregelt, unmäßig
- S. 115 supergredi modum conditionis suae : das Maß des eigenen Zustandes zu übersteigen
- S. 116 à rebours : umgekehrt
- S. 141 One's-Self I sing ... : Eines Ich sing' ich, eines schlichten Einzelnen, / Doch offenbar' ich das Wort Demokratie, das Wort En masse!
- S. 141 I find no ... : Ich finde kein süßeres Fleisch als das an meinen Knochen klebt
- S. 141 To me the ... : Zu mir strömen fortwährend die sich annähernden Dinge des Universums
- S. 142 I will not have ... : Ich will nicht einen Menschen übergangen oder weggelassen haben ... Zufrieden mit dem Eigenen und dem Fremden, zufrieden mit dem Neuen und Alten ... das Unbedeutende ist mir gleich gut wie jedes ... In allen Menschen sehe ich mich Selbst, nichts mehr und um kein Gerstenkorn weniger, und das Gute oder Schlechte, das ich über mich sage, sage ich über sie.
- S. 142 Vivat to those who have failed! : Vivat denen, die versagt haben!
- S. 142 the poet of wickedness : den Sänger der Verworfenheit
- S. 142 that all is truth ... : dass alles ohne Ausnahme wahr ist; und fortan will ich alles feiern, was ich sehe oder bin und lachen und nichts bestreiten
- S. 142 in its place : an seinem Platz
- S. 143 These are really ... : Das sind wahrhaft die Gedanken aller Menschen zu allen Zeiten und in allen Ländern, sie rühren nicht von mir. Wenn sie nicht deine so sehr sind wie meine, sind sie nichts oder so gut wie nichts.

- S. 143 ὥς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος : wie gute Verwalter der vielfältigen Gnade
- S. 144 amorous love : sinnliche Liebe
- S. 144 I am the man ... : Ich bin der Mann, ich litt, ich war dort ... Ich frage die verletzte Person nicht, wie sie sich fühlt, ich selbst werde die verletzte Person, meine Schmerzen wenden sich wütend gegen mich, während ich mich auf einen Stock stütze und beobachte.
- S. 144 the base and ... : den Grund und das Ziel aller Metaphysik
- S. 144 the dear love ... : die zärtliche Liebe des Menschen für den Gefährten, die Anziehung zwischen Freund und Freund.
- S. 145 All truths wait in all things : Alle Wahrheit wartet in allen Dingen
- S. 146 The thoughtful ... : die denkende Vermischung meines Selbst und [dann] wieder der Austritt
- S. 146 The Modern man sing! : Den Neuen Menschen sing' ich!
- S. 146 I will not sing ... : Ich will nicht mit Bezug auf einen [bestimmten] Tag singen, sondern mit Bezug auf alle Tage.
- S. 147 Salut au monde! : Gruß an die Welt!
- S. 147 Within me latitude widens, longitude lengthens : In mir werden Breitengrade breiter und Längengrade länger
- S. 147 Health to you ... : Heil euch! Wohlwollen euch allen, von mir und Amerika übersandt! / Jeder von uns notwendig, / Jeder von uns grenzenlos – jeder von uns mit seinem oder ihrem Recht auf der Welt, / Jedem von uns die ewigen Inhalte der Erde gewährt, / Jeder von uns so göttlich hier wie jeder andere hier.
- S. 148 the continent indissoluble : den unauflöslichen Kontinent
- S. 148 the most splendid ... : das glänzendste Geschlecht je von der Sonne beschienen
- S. 148 divine magnetic lands : göttliche, magnetische Länder
- S. 148 inseparable cities ... : unzertrennliche Städte, eine den Arm um den Nacken der anderen geschlungen
- S. 148 ma femme : meine Frau
- S. 148 For You o Democracy; in Calamus : Für dich, O Demokratie; im Kalamus

- S. 148 I hear it was ... : Ich höre, dass gegen mich eingewendet wurde, ich begehrte Illusionen zu zerstören, Aber ich bin wirklich weder für noch gegen Institutionen ... Ich will bloß die Institution der zärtlichen Liebe unter Gefährten begründen.
- S. 148 I speak the ... : Ich spreche das Losungswort ursprünglich aus, gebe das Zeichen der Demokratie
- S. 163 Embonpoint : Korpulenz
- S. 170 for Advancement of Teaching : für Förderung der Lehre
- S. 185 le roi regne ... : der König herrscht, doch er regiert nicht
- S. 185 minima non curat praetor : um die kleinsten Dinge kümmert sich der Prätor nicht
- S. 186 per acclamationem : durch Zuruf

PERSONENVERZEICHNIS

Unsichere Identifizierungen und fehlende Angaben sind durch „?“ gekennzeichnet. Anspielungen wurden, soweit möglich, aufgelöst.

A

Adam, 152
 Albertus Magnus (um 1200-1280), 87
Aljoscha Karamasoff s. Fjodor Michailowitsch Dostojewski, 109, 110, 112, 122
 Andrian-Werburg, Ferdinand Leopold von (1835-1914), 189
 Angela von Foligno (1248-1309), 106
 Anselm von Canterbury (um 1033-1109), 77, 92
 Apoll, 129
 Argens, Jean-Baptiste de Boyer Marquis d' (1703-1771), 47
 Aristoteles (384-322 v. Chr.), 52, 81, 87, 89, 91
 Arnauld, Antoine (1612-1694), 108
 Arnauld, Marie Angélique (1591-1661), 108
 Augustinus von Hippo (354-430), 27, 76, 84, 87, 89, 93, 98, 103, 115

B

Bach, Alexander von (1813-1893), 171, 175, 176, 184-186, 189
 Bach, Johann Sebastian (1685-1750), 23
 Bacon, Francis (1561-1626), 45
 Bähr, George (1666-1738), 23, 162

Bahr, Alois (1834-1898), 159
 Balzac, Honoré de (1799-1850), 127
 Barrès, Maurice (1862-1923), 113, 132
 Baudelaire, Charles-Pierre (1821-1867), 142
Beckmesser s. Richard Wagner, 159
 Beer-Hofmann, Richard (1866-1945), 143
 Beethoven, Ludwig van (1770-1827), 23, 147, 160
 Belloc, Joseph Hilaire Pierre René (1870-1953), 169
 Benedek, Ludwig August von (1804-1881), 186
 Bernini, Gian Lorenzo (1598-1680), 92, 106, 146, 153, 155, 156
 Biedermann, Gustav Woldemar von (1817-1903), 59
 Bismarck, Otto von (1815-1898), 168, 186
 Blake, William (1757-1827), 33
 Blanca Margarete von Valois (1317-1348), 150
 Bois-Reymond, Emil Heinrich du (1818-1896), 39
 Bondi, Georg (1865-1935), 70
 Bonnetty, Augustinus (1798-1879), 98
 Bossuet, Jacques Bénigne (1627-1704), 102

- Botticelli, Sandro (1445-1510), 91
 Braun, Heinrich (1854-1927), 35
 Bruck, Karl Ludwig von
 (1798-1860), 189
 Bruckner, Josef Anton (1824-1896),
 159, 161, 162, 164
 Buber, Martin (1878-1965), 25
 Burckhardt, Jacob Christoph
 (1818-1897), 93, 151, 153
 Burdach, Konrad (1859-1936), 24,
 26, 27, 70, 74, 150, 151
 Burthogge, Richard (1638-1698),
 43
 Byron of Rochdale, George Gordon
 Noel (1788-1824), 58, 112
- C**
 Calderón de la Barca, Pedro
 (1600-1681), 91, 129, 130,
 156, 157
 Carlone, Bartolomeo (?-1717[?]),
 162
 Carlone, Carlo Antonio
 (1635-1708), 162
 Carlone, Diego Francesco
 (1674-1750), 162
 Carlyle, Thomas (1795-1881), 138
 Cartesius d.i. René Descartes, 41
 Cassirer, Bruno (1872-1941), 29
 Cassirer, Ernst (1874-1945), 26-29,
 31, 32, 34, 38, 41-43
 Cervantes Saavedra, Miguel de
 (1547[?]-1616), 91
 Chamberlain, Houston Stewart
 (1855-1927), 6, 25, 59, 60, 62,
 63
 Chrysostomus, Johannes
 (344/354-397/407), 106
 Clam-Martinic, Jindřich Jaroslav
 (1826-1887), 189
 Cola di Rienzo (1313-1354), 151,
 157
 Cotta, Johann Friedrich
 (1764-1832), 72
- Cusanus d.i. Nikolaus von Kues, 23,
 27, 29, 43, 79, 140, 156, 157
- D**
 Dante Alighieri (1265-1321), 91,
 132, 151
 Décsey, Ernst (1870-1941),
 161-163
 Denzinger, Heinrich Joseph
 Dominikus (1819-1883), 45,
 76, 78, 98
 Descartes, René (1596-1650), 41
 Dicey, Albert Venn (1835-1922),
 169
 Diederichs, Eugen (1867-1930), 7,
 66
 Dionysius Areiopagites (um 500), 66
 Dionysos, 129, 144
Dmitri Karamasoff s. Fjodor
Michailowitsch Dostojewski,
 110, 111
 Dostojewski, Fjodor Michailowitsch
 (1821-1881), 26, 109-114,
 121, 122, 126-133, 157
 Duncker, Carl Friedrich Wilhelm
 (1781-1869), 169
- E**
 Eckermann, Johann Peter
 (1792-1854), 58, 65
 Edgeworth, Francis Ysidro
 (1845-1926), 169
Edom s. Richard Beer-Hofmann,
 143
 Eliot, Charles William (1834-1926),
 170
 Elisabeth von Böhmen (1311-1330),
 150
 Elisabeth von Österreich
 (1837-1898), 180, 181, 196
Emanuel Quint s. Gerhart
Hauptmann, 127
 Emerson, Ralph Waldo
 (1803-1882), 138

Endres, Josef Anton (?-1924), 91
 Eötvös, Joseph von (1813-1871),
 189, 196

*Epimenides s. Johann Wolfgang
 Goethe*, 1, 2, 11-13, 19

Eros, 128, 144

Eucken, Rudolf (1846-1926), 25

Eugen von Savoyen (1663-1736),
 161

Eva, 125

Exner, Adolf (1841-1894), 168

F

Faißt, Hugo (1862-1914), 163

Faust s. Johann Wolfgang Goethe,
 6, 13, 26, 70, 74, 75, 154

Ferdinand I. von Österreich

(1793-1875), 171

Ferdinand II. (1578-1637), 173, 187

Fidelio s. Ludwig van Beethoven,
 160

Fischer, Samuel (1859-1934), 49,
 98

Fischer von Erlach, Johann
 Bernhard (1656-1723), 161

*Fjodor Karamasoff s. Fjodor
 Michailowitsch Dostojewski*,
 110

Foerster, Friedrich Wilhelm
 (1869-1966), 25

Fox, George (1624-1691), 135

Franz I. von Österreich (1768-1835),
 170, 184, 185, 192

Franz Josef I. von Österreich
 (1830-1916), 160, 165, 166,
 175, 176, 180-184, 186-189,
 191, 193-196

Franziskus von Assisi
 (1181/1182-1226), 101, 105,
 126, 129

Friedjung, Heinrich (1851-1920),
 167

Friedlaender, Salomo (1871-1946),
 43, 145, 146, 156

Friedrich I. (um 1122-1190), 149

Friedrich II. (1194-1250), 149

Friedrich II. von Preußen
 (1712-1786), 47

G

Gaius Iulius Caesar (100-44 v. Chr.),
 82

Gaj, Ljudevit (1809-1872), 189

Gallitzin, Amalie von (1748-1806),
 72

Gauguin, Eugène Henri Paul
 (1848-1903), 132

Gellert, Johann Fürchtegott
 (1715-1769), 60

Geoffrey of Monmouth (um
 1100-um 1154), 72

Gierke, Otto Friedrich von
 (1841-1921), 168, 169

Gilm zu Rosenegg, Hermann von
 (1812-1864), 102

Göllerich, August (1859-1923), 161

Görres, Joseph (1776-1848), 82

Goethe, Johann Wolfgang
 (1749-1832), 1-21, 23-27,
 32-34, 38, 40, 42, 43, 47, 48,
 50-66, 68-70, 72-79, 81-83,
 85-87, 94, 101-105, 125, 127,
 130-132, 137, 140, 145, 150,
 153, 154, 156, 189

*Götz von Berlichingen s. Johann
 Wolfgang Goethe*, 12

Grabbe, Christian Dietrich
 (1801-1836), 160

Greco d.i. Domínikos
 Theotokopoulos (um
 1541-1614), 155

Grillparzer, Franz (1791-1872), 171,
 187

Grimm, Jacob (1785-1863), 59,
 153

Grimm, Wilhelm Carl (1786-1859),
 59, 153

- Grotthuß, Sophie von (1763-1828), 9
- Grünewald, Matthias (um 1475/1480-1528), 155
- Gundelfinger, Friedrich Leopold (1880-1931), 25, 70, 87
- Gundolf, Friedrich d.i. Friedrich Leopold Gundelfinger, 25, 70, 87
- Gurlitt, Cornelius Gustav (1850-1938), 154
- H**
- Haiser, Franz (1871-1945), 94
- Hammond, John Lawrence Le Breton (1872-1949), 169
- Hanslick, Eduard (1825-1904), 159
- Hardenberg, Georg Friedrich Philipp von (1772-1801), 126, 161, 164
- Harnack, Adolf von (1851-1930), 25
- Hauptmann, Gerhart (1862-1946), 127
- Hausenstein, Wilhelm (1882-1957), 155-157
- Havlíček, Karel (1821-1856), 189
- Hebbel, Christian Friedrich (1813-1863), 33
- Hefe, Hermann (1885-1936), 163
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 29
- Heinrich I. (876-936), 149
- Heinrich XI von Reuß-Greiz (1722-1800), 4, 58
- Helios, 86
- Hempel, Gustav (1819-1877), 62
- Herder, Johann Gottfried (1744-1803), 24, 25, 32, 60, 132
- Hettner, Hermann (1821-1882), 19
- Hildebrand, Rudolf (1824-1894), 59, 61
- Hildebrandt, Johann Lucas von (1668-1745), 161
- Hjalmar s. Henrik Johan Ibsen*, 127
- Hohenwart, Karl Sigmund von (1824-1899), 195
- Homer, 136
- Hormayr, Josef von (1782-1848), 167
- Horn, Carl (1874-1945), 7
- Humblot, Pierre (1779-1828), 169
- Hus, Jan (um 1370-1415), 152
- Huysmans, Joris-Karl d.i. Georges Marie Charles Huysmans (1848-1907), 116
- I**
- Ibsen, Henrik Johan (1828-1906), 117, 118, 127
- Iffland, August Wilhelm (1759-1814), 10, 13
- Ignatius von Loyola (1491-1556), 91, 105, 114, 157
- Ilg, Albert (1847-1896), 154
- Isolde s. Richard Wagner*, 127
- Iwan Karamasoff s. Fjodor Michailowitsch Dostojewski*, 110-112
- J**
- Jaákob s. Richard Beer-Hofmann*, 143
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819), 70-72
- Jansen, Cornelius (1585-1638), 104, 105, 108
- Jansenius d.i. Cornelius Jansen, 104, 105, 108
- Jean Paul d.i. Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), 60
- Jellačić von Bužim, Josef (1801-1859), 189
- Johann von Luxemburg (1296-1346), 150
- Johannes, 90

Johannes von Neumarkt (um
1310-1380), 157
Johannes XXII. (Papst)
(1245/1249-1334), 91
John s. William Shakespeare, 94
Joseph II. von Österreich
(1741-1790), 153, 161,
169–171, 173, 174
Judas, 114
Julien s. Stendhal, 127
Julius Cäsar s. William Shakespeare,
136
Jupiter, 28

K

Kaerst, Julius (1857-1930), 84
Kahler, Erich von (1885-1970), 173
*Kalligone s. Johann Gottfried
Herder*, 60
Kant, Immanuel (1724-1804), 25,
29, 30, 37, 42, 45, 67–71,
75–77, 88, 91, 93, 94, 130
Karl August von
Sachsen-Weimar-Eisenach
(1757-1828), 4
Karl I. von Österreich (1887-1922),
165, 166, 170, 176, 188
Karl IV. (1316-1378), 150, 151, 157
Katharina von Genua (1447-1510),
91, 107
Katharina von Siena (1347-1380),
91, 105
Kelvin, William Thomson
(1824-1907), 105
Kepler, Friedrich Johannes
(1571-1630), 43
Keyserling, Hermann Alexander
(1880-1946), 101
Kirchheim, Franz (1803-1853), 91
Kleist, Heinrich von (1777-1811),
160
Kleyle, Franz Joachim von
(1775-1854), 189

Klopstock, Friedrich Gottlieb
(1724-1803), 2, 12
Knebel, Karl Ludwig von
(1744-1834), 8, 52
Körber, Ernest von (1850-1919),
184
Kokoschka, Oskar (1886-1980), 155
*Kolja s. Fjodor Michailowitsch
Dostojewski*, 112
Kolowrat-Liebsteinsky, Franz Anton
von (1778-1861), 171
Konegen, Karl (1842-1903), 94
Korach, 85
Kralik, Richard (1852-1934), 167
Kübeck von Kübau, Carl Friedrich
(1780-1855), 171, 189, 192,
194
Kühnemann, Eugen (1868-1946),
25
Kues, Nikolaus von (1401-1464),
23, 27, 29, 43, 79, 140, 156,
157
Kundry s. Richard Wagner, 127

L

Lacordaire, Jean Baptiste Henri
(1802-1861), 41
Lagarde, Paul de (1827-1891), 132
Lammasch, Heinrich (1853-1920),
170
Lavater, Johann Caspar
(1741-1801), 60
Lazarus, 87
Leibniz, Gottfried Wilhelm
(1646-1716), 24–26, 28, 29
Leonardo da Vinci (1452-1519), 127
Lessing, Gotthold Ephraim
(1729-1781), 12, 60, 71
Liszt, Franz (1811-1886), 106
Löhner, Ludwig von (1812-1852),
179
Loeper, Johann Ludwig Gustav von
(1822-1891), 61, 62

- Louis-Philippe I. von Frankreich (1773-1850), 196
- Lowell, John d.J. (1799-1836), 170
- Luther, Martin (1483-1546), 29, 152
- M**
- Mach, Ernst (1838-1916), 41, 95
- Mahler, Gustav (1860-1911), 159-161, 163, 164
- Mahomet s. Johann Wolfgang Goethe*, 42, 75
- Mannlich, Johann Christian von (1741-1822), 62
- Maria, 87
- Maria Anna von Österreich (1803-1884), 194
- Maria Theresia von Österreich (1717-1780), 161, 169-172, 174, 176, 185, 192-195
- Martius, Carl Friedrich Philipp von (1794-1868), 58
- Mathias s. Franz Grillparzer, 187
- Maurenbrecher, Karl Peter Wilhelm (1838-1892), 168
- Mauthner, Fritz (1849-1923), 95
- Mayer, Julius Robert von (1814-1878), 40
- Meinecke, Friedrich (1862-1954), 25
- Meister Eckhart d.i. Eckhart von Hochheim (um 1260-1328), 40, 66, 69, 70, 91, 101, 126-128
- Mendelssohn, Moses (1729-1786), 71
- Mephisto s. Johann Wolfgang Goethe*, 19, 101
- Merlin s. Geoffrey of Monmouth*, 72
- Metternich Klemens Wenzel Lothar von (1773-1859), 171, 176
- Michelangelo Buonarroti (1475-1564), 91, 155
- Migne, Jacques Paul (1800-1875), 77, 92
- Mittler, Ernst Siegfried (1785-1870), 74
- Molière d.i. Jean-Baptiste Poquelin (1622-1673), 102
- Montaigne, Michel Eyquem de (1533-1592), 100
- Mose, 70, 105
- Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791), 162
- Müller, Friedrich von (1779-1849), 65, 72, 73
- Müller-Grote, Carl (1833-1904), 33
- Muther, Richard (1860-1909), 155
- Myschkin s. Fjodor Michailowitsch Dostojewski*, 122
- N**
- Nadler, Josef (1884-1963), 154
- Nagl, Johann Willibald (1856-1918), 155
- Napoleon Bonaparte (1769-1821), 2, 9, 20, 150, 157
- Neoterpe s. Johann Wolfgang Goethe*, 154
- Newton, Isaac (1643-1727), 104, 105
- Nietzsche, Friedrich (1844-1900), 23, 48, 94, 95, 151, 160, 164
- Nike, 85
- Novalis d.i. Georg Friedrich Philipp von Hardenberg, 126, 161, 164
- O**
- O'Donell von Tyrconnel, Christine (1788-1867), 8
- Ostwald, Wilhelm (1853-1932), 31
- Otilie s. Johann Wolfgang Goethe*, 70
- Otto I. (912-973), 149

P

Palacký, František (1798-1876),
176, 179, 189
*Paläophron s. Johann Wolfgang
Goethe*, 154
*Pandora s. Johann Wolfgang
Goethe*, 154
Pascal, Blaise (1623-1662), 72,
99–105, 107–109, 111–118,
157
Pascal, Jacqueline (1625-1661),
108, 114, 115
Passow, Franz Ludwig Carl
Friedrich (1786-1833), 7
Paulus von Tarsus (?-nach 60), 86,
87, 90, 91, 97, 105, 106, 109
Penthesilea s. Heinrich von Kleist,
160
Perikles (um 490-429 v. Chr.), 167
Perthaler, Johann von (1816-1862),
189
Petrarca, Francesco (1304-1374),
91, 150, 151, 157
Pindar (522/518-nach 445 v. Chr.),
86, 154
Platon (428/427-348/347 v. Chr.),
27, 39, 52, 71, 80–82, 86, 88,
91
Plener, Ignaz von (1810-1908), 189
Plenge, Johann Max Emanuel
(1874-1963), 35
Pöppelmann, Matthäus Daniel
(1662-1736), 23, 162
Pontius Pilatus (1. Jhdt.), 36
Preuß, Hugo (1860-1925), 169
*Prometheus s. Johann Wolfgang
Goethe*, 61
Puschkin, Alexander Sergejewitsch
(1799-1837), 115, 132

R

Radetzky von Radetz, Josef Wenzel
(1766-1858), 171, 174–176

Raskolnikow s. Fjodor

Michailowitsch Dostojewski,
121
Rathenau, Walther (1867-1922), 25
Redlich, Fritz (1867-1921), 164
Redlich, Hans Ferdinand
(1903-1968), 164
Redlich, Josef (1869-1936), 164,
166–170, 177–180, 182–184,
188, 189, 196
Reichard, Karl ?, 71
Rembrandt Harmenszoon van Rijn
(1606-1669), 155, 157
Renner, Karl (1870-1950), 188
Reuther ?, 71
Richard III. s. William Shakespeare,
29
Richard III. von England
(1452-1485), 29
Riemenschneider, Tilman (um
1460-1531), 23
Riemer, Friedrich Wilhelm
(1774-1845), 76
Rodin, Auguste (1840-1917), 92
Rotteck, Karl Wenzeslaus
Rodeckher von (1775-1840),
168
Rousseau, Jean-Jacques
(1712-1778), 84, 115
Rubempré s. Honoré de Balzac, 127
Rudigier, Franz Joseph
(1811-1884), 153
Ruskin, John (1819-1900), 153

S

Sacy, Louis-Isaac de (1613-1684),
108, 109
Sainte-Beuve, Charles Augustin
(1804-1869), 104
Savonarola, Girolamo (1452-1498),
102
Schäfer, Dietrich (1845-1929), 168
Scheler, Max (1874-1928), 25, 26,
46, 94

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854), 29
- Scherer, Wilhelm (1841-1886), 154
- Schiller, Friedrich (1759-1805), 12, 56, 58, 61
- Schlegel, Friedrich (1772-1829), 60
- Schlosser, Johann Georg (1739-1799), 5
- Schlüter, Andreas (1659-1714), 23
- Schmarsow, August (1853-1936), 156
- Schmerling, Anton von (1805-1893), 177, 189, 196
- Schönerer, Georg Heinrich von (1842-1921), 196
- Scholz, Heinrich (1884-1956), 71
- Schopenhauer, Arthur (1788-1860), 60, 62
- Schubert, Franz Peter (1797-1828), 164
- Schwarzenberg, Felix zu (1800-1852), 189
- Seuse, Heinrich (1295/1297-1366), 91, 125
- Shakespeare, William (1564-1616), 29, 94, 127, 136, 154
- Simmel, Georg (1858-1918), 25
- Simon Petrus (?-um 67), 143
- Sombart, Werner (1863-1941), 25
- Spinoza, Baruch de (1632-1677), 67, 74
- Springer, Anton Heinrich (1825-1891), 167
- Stadion, Franz Seraph von (1806-1853), 177, 179, 189
- Staël, Anne Louise Germaine de (1766-1817), 9
- Staretz Sossima s. *Fjodor Michailowitsch Dostojewski*, 122
- Stass, Vincenz (1827-1913), 153
- Stein, Charlotte Albertine Ernestine (1742-1827), 4
- Stendhal d.i. Marie-Henri Beyle (1783-1842), 127, 153
- Stepan Trofimowitsch s. Fjodor Michailowitsch Dostojewski*, 123
- Stifter, Adalbert (1805-1868), 153
- Suso d.i. Heinrich Seuse, 91, 125
- Suárez, Francisco (1548-1617), 91
- Szecsén von Temerin, Anton (1819-1896), 188, 189
- T**
- Taafe, Eduard (1833-1895), 177, 195
- Tannhäuser s. Richard Wagner*, 162
- Tauler, Johannes (um 1300-1361), 88, 91
- Teresa s. Gian Lorenzo Bernini*, 153
- Teresa von Ávila (1515-1582), 73, 91, 105, 153
- Theodor von Sickel (1826-1908), 150
- Thomas von Aquin (1225-1274), 30, 87–91, 93, 106, 115
- Thun-Hohenstein, Leo von (1811-1888), 189
- Timotheus (?-um 97), 66
- Tintoretto d.i. Jacopo Robusti (1518-1594), 155
- Tolstoi, Lew Nikolajewitsch (1828-1910), 109, 111, 130
- Traini, Francesco (14. Jhdt.), 91
- Tristan s. Richard Wagner*, 126, 160
- Troeltsch, Ernst (1865-1923), 24, 26, 27, 34–36, 84, 92
- U**
- Ulrik Brendel s. Henrik Ibsen*, 117, 118
- V**
- Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y (1599-1660), 155

Vogel, Paul Joachim Siegmund
(1753-1834), 5
Voltaire d.i. François Marie Arouet
(1694-1778), 102

W

Wagner, Richard (1813-1883), 23,
106, 126, 127, 130, 132,
159-162
Warsberg, Alexander von
(1836-1889), 181
Warsberg, Gustav von (1838-1916),
180, 181
Webb, Martha Beatrice
(1858-1943), 169
Webb, Sidney James (1859-1947),
169
Weber, Alfred (1868-1958), 25
Weber, Maximilian Carl Emil
(1864-1920), 25
Welcker, Carl Theodor Georg
Philipp (1790-1869), 168
*Werther s. Johann Wolfgang
Goethe*, 13
Whitman, George Washington
(1829-1901), 136
Whitman, Luisa Van Velsor
(1795-1873), 135

Whitman, Walter (1819-1892), 122,
130, 135-143, 145-148, 157
Whitman, Walter Sr. (1789-1855),
135
Wilde, Oscar (1854-1900), 116
Wilhelm I. von Oranien-Nassau
(1533-1584), 174
*Wilhelm Meister s. Johann
Wolfgang Goethe*, 13, 65, 70,
75, 125
Willmann, Gustav Philipp Otto
(1839-1920), 86
Windisch-Grätz, Alfred I. zu
(1787-1862), 189
Windscheid, Bernhard (1817-1892),
168
Wolf, Hugo (1860-1903), 159, 161,
163, 164
Woltmann, Karl Ludwig von
(1770-1817), 8
Woltmann, Karoline von
(1782-1847), 9

Z

Zeidler, Jakob (1855-1911), 155
Zelter, Carl Friedrich (1758-1832),
16, 59, 61, 62, 78
Zuloaga y Zabaleta, Ignacio
(1870-1945), 122