THE
UNIVERSITY
OF CHICAGO
LIBRARY

Der werdende Mensch

Aufsätze über Leben und Schrifttum

von

Gustav Landauer

1. – 5. Tausend

Gustav Kiepenheuer Verlag
Potsdam 1921

IM LETZTWILLIGEN AUFTRAG
DES VERFASSERS HERAUSGE-
GEBEN VON MARTIN BUBER

COPYRIGHT BY GUSTAV KIEPENHEUER VERLAG 1921

Die Welt will werden: wenn wir unſern Geiſt und damit unſre Exiſtenz anders auffaſſen, ſind wir noch nicht die Tiere, als die wir offenbar angelegt ſind. Sie wird wohl auch in dem, was wir Palme oder Kriſtall oder Tiger oder Mikrobe nennen, aber ſie will Menſch werden, ſie will alles werden.

Aus hinterlaſſenen Aufzeichnungen für eine erweiterte Neuausgabe von »Skepſis und Myſtik«.

Vorwort

In dieſem Bande ſind die wichtigſten Aufſätze Landauers über Gegenſtände des Lebens und des Schrifttums vereinigt, unter Ausſchluß ſomit der Darlegungen über den Aufbau des Sozialismus und der Äußerungen zu politiſchen Fragen, die zwei weiteren Bänden zugeteilt worden ſind. Nicht aufgenommen wurden Beſprechungen einzelner Bücher — mit wenigen Ausnahmen von beſonderer Bedeutung für Landauers Anſchauungen und ihre Entwicklung ‹es ſind ältere Aufſätze darunter, deren Gegenſtand Landauer ſpäter anders gegenüberſtand, die aber für ſeine Art und ſein Werden zu charakteriſtiſch ſind, als daß ſie hätten wegbleiben dürfen› —, ſowie die zahlreichen Theaterkritiken.

Etwa ein Drittel der Aufſätze iſt Landauers Zeitſchrift »Der Sozialiſt« entnommen worden, der Reſt 15 andern periodiſchen Publikationen ‹Zeitſchriften, Zeitungen und Sammelbüchern›, ſowie hinterlaſſenen Handſchriften.

Vorbemerkungen zu einzelnen Aufſätzen

Muſik der Welt. Kapitel der von Landauer geplanten erweiterten Neuausgabe des Buches »Skepſis und Myſtik, Verſuche im Anſchluß an Mauthners Sprachkritik« ⟨Berlin 1903⟩.

Gott als Band. Die erſte Anekdote erſchien unter ihrem Sondertitel 1908 in der Neuen Rundſchau, die zweite war zuſammen mit einem Neuabdruck der erſten dem von Karl Joſef Friedrich herausgegebenen »Buch der Gottesfreunde« zugedacht, iſt jedoch unveröffentlicht geblieben.

Gott und der Sozialismus. Entgegnung auf Johannes Nohls Aufſatz »Fichtes Reden an die deutſche Nation und Landauers Aufruf zum Sozialismus« ⟨Der Sozialiſt vom 1. Juni 1911⟩.

Von der Ehe. Entgegnung auf Erich Mühſams Aufſatz »Frauenrecht« ⟨Der Sozialiſt vom 15. September 1910⟩, der ſich gegen Landauers Aufſatz »Tarnowska« ⟨in dieſem Buch auf S. 50 wiederabgedruckt⟩ wendete.

Sind das Ketzergedanken? Der Titel erklärt ſich daraus, daß der Aufſatz in einem von einer Gruppe junger Zioniſten herausgegebenen Sammelbuche »Vom Judentum« ⟨1913⟩ erſchien.

Zum Beiliſprozeß. Aus dem »Kiew« überſchriebenen Sonderheft des »Sozialiſt« vom 5. November 1913. In den das Heft eröffnenden Geleitſätzen ſchreibt Landauer: »Sozialismus iſt Arbeit an der Menſchheit, die, innen und außen, Wirklichkeit werden ſoll, und ſolange Völker, die ſie ſelbſt bleiben und doch die Menſchheit bilden, andere Völker dulden und ſich mit ihnen zum Bunde vereinen ſollen, gegen ein einziges Volk Unrecht begehen oder begehen laſſen, ſo lange iſt der Weg zur Menſchheit verſperrt.«

Lew Nikolajewitſch Tolſtoi. Aus dem Tolſtoi gewidmeten Weihnachtsheft 1910 des »Sozialiſt«.

Peter Kropotkin. Am Schluß des III. Abſchnittes war im

»Sozialiſt« ein vierter als letzter angekündigt, der aber nicht erſchien und anſcheinend auch nicht geſchrieben worden iſt.

Martin Buber. Aus dem Buber-Sonderheft der Neuen Blätter.

Strindbergs Hiſtoriſche Miniaturen, Strindbergs Traumſpiel und *Strindbergs Geſpenſterſonate* ſind die fertiggeſtellten Teile eines von Landauer geplanten Buches über Strindberg, das aus Anfang 1917 in Berlin gehaltenen Vorträgen entſtand. Das Nachwort des Aufſatzes über die Hiſtoriſchen Miniaturen war nicht für das Buch, ſondern nur für den Vorabdruck in der Monatsſchrift »Der Jude« beſtimmt. Der einleitende Teil des Aufſatzes über die Geſpenſterſonate erſchien im »Forum«, der Reſt lag in einer — von Landauer offenbar noch nicht für den Druck durchgeſehenen — handſchriftlichen Faſſung vor.

Fragment über Georg Kaiſer. Landauer hatte eine Schrift über Kaiſer im Sinn, die ebenſo wie das Strindberg-Buch im Verlage Kiepenheuer erſcheinen ſollte. Das Fragment hat er in den »Masken« veröffentlicht.

Anſprache an die Dichter. Aus dem erſten Band des Sammelbuches »Die Erhebung«, herausgegeben von Alfred Wolfenſtein.

Muſik der Welt

⟨1905⟩

Ich bin die Muſik der Welt ...
Alfred Mombert.

Wollen wir ein Bild haben für das Leben, das die Welt im Menſchen findet, alſo für all ſein Daſein, ſein Wahrnehmen der äußern Dinge und ſein Mitwirken und Gegenhandeln, ſein Fühlen, ſein Sinnieren und Träumen, ſein Wüten und Lieben, ſein Denken und Feſtſetzen: all das, wie es als Inneres da ist, ſo wäre etwa folgendes zu ſagen. All unſer Daſein ſetzt ſich aus Momentpunkten zuſammen, nicht Raumpunkten oder Atomen, ſondern Gefühlspunkten, deren einer ſofort dem andern Platz macht, und ſo immer und immer weiter. Es ist aber nicht ſo, daß jeder Punkt ſofort verſchwindet und dann einer kommt, der wieder gleich geht, und ſo fort: das ist keine Vorſtellung, die ſich ausdenken läßt, es wäre ja gar nichts, wenn es ſo wäre. Jeder Gefühlspunkt hat vielmehr ſein natürliches Weiterklingen und Abebben und iſt erſt dadurch wirklich, daß er dieſe leiſe, verfliegende Dauer hat, die man Erinnerung oder Selbſtbewußtſein ⟨conscientia sui⟩ nennen könnte, wenn dieſe Worte nicht meiſt ganz anders gemeint würden. Man vergegenwärtige ſich nur, wie man ſtill für ſich eine geiſtige Sache oder ein Erlebnis bedenkt, es iſt, wie wenn der Wind in Stößen gegen das Geſicht weht, das man der Luft entgegenhält: da iſt eine allgemeine Luft, in der man daſteht, das iſt das Ganze des früheren Lebens, das wie eine verhauchte, unendlich dünne und doch wie ſtehende Einheit und Atmoſphäre iſt, und da ſind Bewegungen und Erſchütterungen des Augenblicks, die noch da ſind, wenn ſchon der neue Stoß herankommt, und wenn der dritte kommt, iſt der zweite noch ganz ſicher da und der erſte ſchon im Verduften,

und wenn der vierte kommt, iſt der dritte noch gewiß und der zweite im Verſchwinden und der erſte nur noch ein ganz fernes, unſäglich zart verfliegendes Wölkchen, und da iſt nun ſchon der fünfte, der vierte iſt auch noch lebendig, der dritte will zergehen, der zweite iſt ein Hauch und der erſte iſt dahingegangen ins Allgemeine des Lebens, an das die Stöße heranwehen. Denken wir uns dieſe Stöße nun durch Orgelpfeifen hindurchgehend, hören wir die Töne, die ſo entſtehen und abklingen, die noch da ſind, wenn der zweite laut herbeieilt, und ſo ein Konzert bilden, wo ein ewiges raſches Kommen des Neuen und langſames Gehen des Alten ist. Aber das Konzert ist noch viel, viel mannigfaltiger: denn jeder Ton, der den alten die Kraft nimmt und ſie ins Dunkle hinunterſchiebt, haucht zugleich noch viel älteren, die längſt begraben und verſchüttet ſchienen, neues, wenn auch nur geiſterhaftes und erborgtes Leben ein: alle die Gefühlspunkte ſind ewig lebendig und ewig wiederkommend, und ewig läuten ſie wie ferne Glocken, die vergeſſen worden ſind und nun gefügig und gefühlig im Winde hängen, in unſer neues Leben hinein. Der Wind weht von Zorn, und die Glokken der Liebe und der Wonne, der Inbrunst und der Verſunkenheit läuten doch ſilbrig zitternd durch das Getöſe hindurch, und zugleich erwachen alle alten Wüte und zerren an ihren Strängen, und der Wind weht von Sehnſucht, und die Verlaſſenheit kommt aus der erſten Kinderzeit und läutet, und alle Herzen, die je in der eigenen Bruſt gehangen waren, kommen ins Schwingen und läuten, und alle Gedanken der Beſonnenheit wachen auf und rufen dazwiſchen. Was iſt das für eine ungeheure, unendliche, weltenweite Symphonie! Und doch eine, die nur ganz ſelten fortiſſimo wird, man muß ſchon ein krankhaft oder genialiſch geſteigertes Erleben haben, damit alles Leben in einem aus den Gräbern und Abgründen her wild durcheinander ſchreit, in den gewohnten Gleiſen aber iſt unſer deutliches Erleben eine ziemliche Ruhe, wenn wir ſchon nie wiſſen, ob nicht der nächſte

Moment das Tiefste, Begrabenste und Ungeahnteſte heraufbringt.

Nun aber habe ich bisher ſo geſprochen, als ob der Menſch nichts wäre, als ein einſames, nachdenkliches und nachfühlendes Weſen, in dem es von Ideenaſſoziationen und Erinnerungen ſpukt. Aber wenn ich ſchon eine Welt bin, die aus Welten und Welten und Aberwelten beſteht und wo jede Innenwelt immer neue Welten heraufruft, die an mir verklingen wollen: da ſind ja noch Welten von Welten draußen, die ſich durch meine Organe und durch meine Sinne mit mir verbinden, verſchwiſtern, vermählen, mich neu machen, ſich neu machen, mich wandeln, ſich wandeln, neue Welten holen und ſchaffen, alte herbeirufen wollen. Und ſo groß und im Fernſten immer ferner gehend das unendlich Große iſt, ſo groß und im Feinſten immer feiner werdend iſt das, was die Menſchenkinder das unendlich Kleine nennen. Auch die Gefühlspunkte, die meinem inneren Gefühl ein Letztes und Äußerſtes vorſtellen, ſind nicht eine gegebene Größe, die ſich mit anderen ſolchen Größen zum Ich verbindet, ſie ſind in ſich und für ſich wieder eine ganze Welt, die aus Ewigkeiten zuſammengeſetzt iſt. Wir müſſen es faſſen, daß die Teilbarkeit des Ichs ins Unendliche geht, daß wir nur bei den Körpern von Atomen und bei der inneren Welt von Gefühlspunkten reden, weil die Aufmerkſamkeit erlahmt und die Beobachtung nicht mehr mitkann, und weil wir für unſer Reden und unſer Wiederholen des Einmaligen, anders ausgedrückt: für unſere Erkenntnis der Welt überhaupt Bewegung und Richtung und Kreuzung durch Raum und Dinge und Punkte erſetzen müſſen. Da wir nun hier von der Welt als Geiſt nicht in den einfachen und kindlich falſchen Ausdrücken ſprechen wollen — alles Einfache iſt falſch und das Wort: simplex sigillum veri iſt freilich überwältigend einfach —, daß wir ſo blaſſe und unbeſtimmte Wendungen wie Fortbewegung, Weitergehen, Fließen und dergleichen noch ferner gebrauchen, da wir nach

Möglichkeit vom unendlich Komplizierten ein Bild geben wollen, müſſen wir die Raumſprache und Sinnenbilder zu Hilfe nehmen und reden von Gefühlspunkten, als ob wir den Wellen des Ozeans Menſchennamen geben wollten, um von ihnen erzählen zu können. Wer es für einen Moment im Gefühl haben kann, was das heißt: die Unendlichkeit der Welten, was für eine Unendlichkeit von Unendlichkeiten das iſt, und wer dabei ſpürt, wie ſeltſam ſtill es doch eigentlich für gewöhnlich dabei zugeht, den überkommt es vielleicht wie ein Begreifen, warum doch alles einander ſo ſonderbar fremd bleiben muß, woher zwiſchen den unendlichen Welten dieſe unendlichen, unausmeßbaren und nie zu überbrückenden Abſtände ſind, weshalb es nicht ein Ich der Welt gibt, ſondern ſo ungeheuerlich und grauenhaft viele. Nicht zu reden von dem Allerweltsaufklärbecken des Monismus, in das heute alle ſeichten Wäſſerlein einmünden: vielleicht kommt ſelbſt das große Symbol des Monotheismus, wie es ſich von Platon bis Meiſter Eckhart geſtaltet hat, dem Grauen und dem Abgrund der Welt nicht ſo nahe bei wie die letzte Geſtaltung des Polytheismus, ich könnte auch ſagen: die urſprüngliche, denn faſt alles, was man elementar und primitiv nennt, iſt kein Beginn, ſondern ein Letztes und eine Krönung, deren Herkunft nur meiſt unbekannt geworden iſt. Daß die Welt, die ja nichts Seiendes iſt — Seiendes iſt nur der farbige Abglanz, den das Leben hinter ſich läßt —, ſondern Werdendes, ihr Werden nicht in einem Ziel und nicht auf einem Wege findet, ſondern in vielerlei Geſtaltungen, die trotz Liebe und Haß und allem Verbindenden gegen einander in marmorner Starrheit abgeſchloſſen ſind: das ſcheint mir das große Weltbild des Polytheismus auszuſagen, das freilich unſerer durchaus ſentimentalen und gebändigten Zeit ſehr entfremdet iſt. Es iſt alles mit einander verwachſen und verwoben, und ſo bin ich wirklich die ganze Welt, und in der ganzen Welt gibt es durchaus nichts Unausgefülltes und Leeres, aber ich bin immer nur ich und bin

niemals du. Du —: das bist du Mitmensch, das ist der Kristall und die Palme und der Sternenhimmel. Ob ich dich mit du anrede oder mit Er oder mit Sie: es ist immer es, das Fremde, das eben darum fremd ist, weil ich es nur als mich selbst und mir Gleiches in mich aufnehmen kann.

Versteht man nun, nach diesen kümmerlichen Bildern, die ich hier geben konnte, warum es die Musik ist, die die beste Menschensprache ist? Warum sie unser eigenes Wesen und damit das Innerste der Welt am tiefsten erschließt? Es wird noch einer kommen, der die umgekehrte neunte Symphonie schreibt: wo erst gesprochen wird und begriffen, bis dann über den Gesang hinweg die Instrumente in ihrer wunderbaren, über alles Begreifen deutlichen sprachlosen Sprache dazwischen weinen und jauchzen und rufen: Ihr Freunde, nicht diese Töne! Und nun werden die Worte und die Bilder überschüttet und übergipfelt von Klängen und Melodien und Harmonien und von der über alles deutlichen Dramatik des Kampfes und Sichfindens der Töne und der Welten in der Musik.

Gott als Band

Zwei Anekdoten

1. Ein Gottſucher

⟨1908⟩

Es gab einmal einen Menſchen, der einen Sparren hatte, die wenigen, die ihn für ihren Freund hielten, nannten ihn den Gottſchnüffler. Eines Abends im erſten Herbſt, als er große Einſamkeit um ſich getan hatte, als er am offenen Fenſter ſtand, als er den ſpärlichen Geräuſchen, die ſich da und dort erhoben, taub war und als er durch einen dünnen Nebel hindurch die goldene Saat der Geſtirne in der ungeheuren ſchwarzen Schlucht des Himmels ſchaute, war ihm etwas wie eine Erleuchtung gekommen, und er trat ins Zimmer zu ſeiner Lampe zurück und hielt beide Hände vors Herz, als ob ihm da etwas weh täte. Von da hoben ſich die zwei blaſſen Hände vor die Stirn und ſanken nach vielen langen Minuten erſt wieder, als es ihm gelungen war, für ſein Erlebnis einen Gedanken und Worte zu finden. Dieſer Gedanke aber hieß etwa: Wer Gott ſuchen wolle, müſſe darauf aus ſein, ein Element und eine Gleichheit zu finden. Man dürfe nämlich nicht hinter dem Rücken der Welt ſuchen ein Eines, in dem alle Dinge und Wirklichkeiten verſchwänden wie im Hut eines geſchickten Zauberers, es lohne nicht, eine andere Welt zu ſuchen als die mannigfaltige unſerer Sinne und unſerer Seele, all das Verſuchen laufe doch nur auf Täuſchung und noch ärgere Vermenſchlichung hinaus, wenn es einen Gott gäbe, müſſe er eine ſpürbare Exiſtenz und Wirklichkeit ſein, und wenn etwas wäre, was alle Dinge, ſeien ſie ſonſt noch ſo anders unter einander, gemeinſam hätten, was man in allem träfe, was alles verband, dann ſei das Gott, und einen andern könne man nicht haben und nicht wollen.

Und ſo machte er ſich denn ans Vergleichen und verglich viele Menſchen und Tiere und Pflanzen und all die lebloſen Dinge und Unſichtbarkeiten der Wirklichkeit mit einander. Aber was er allgemeines und kettendes fand, waren zunächſt nur leere, von Menſchen für die Zwecke der Wiſſenſchaft gemachte Abſtraktionen oder übertragene Menſchlichkeiten, nämlich ſolche Worte wie Materie oder Geiſt oder Energie, denen jede Qualität, jede Wirklichkeitswahrheit zu praktiſchem Behufe künſtlich ausgelaugt waren. Und da murmelte er immer: »Ich ſuche doch Wirkliches, Daſeiendes, Herzhaftes! Ich ſuche ein Band. Gott iſt ein Band. Das All iſt ja da, es hält doch zuſammen und purzelt nicht ein. Und was es erhält, muß überall dabei ſein, und wenn denn nun alle Welt für uns zur Wahrnehmbarkeit und Empfindung geworden iſt, muß traun auch Gott zu ſpüren und zu ſchmecken ſein. Ich werd' ihn ſchon kriegen! Werd' ihn ſchon kriegen!« So dachte er auch an die frühen, griechiſchen Denker, die Gott ein Waſſer oder eine Luft oder ein Feuer oder einen Äther genannt hatten, und hieß ſie in ſtillem Vergnügen ſeine kindlichen Väter. In eifrigem Lernen und eigenem Forſchen verfolgte er die friſchen Wege der Naturwiſſenſchaft und erwartete viel von den neuen Deutungen des elektriſchen Weſens und von den Entdeckungen unbekannter Strahlungen, von denen er ſagte, Lebeweſen mit andern und fremden Sinneswerkzeugen hätten ſie aus Verſehen aus der Taſche und in unſern Dunſtbezirk fallen laſſen. Nie dachte er daran, ſich denen anzuſchließen, die krähten oder flüſterten, das Weltall ſei Gott. Er wußte ja doch, daß man den Gott nur darum ſuchte, weil die Welt ſo ſei, wie ſie ſei, wenn die Welt Gott wäre und nicht die ebenſo rätſelvolle wie wundervolle, nicht weniger unſinnige als ſinnreiche, desgleichen verruchte und liebevolle Welt, dann brauchte man ja eben nichts Göttliches und wäre man füglich, gerade wenn ſie Gott wäre, gar nie auf den Wunſch und Gedanken gekommen, von einem Gott zu träumen oder zu reden.

Sie iſt nicht Gott, ſagte er wohl, ſie iſt mehr und weniger als er, Gott iſt nur ein Teil von ihr und ein Meiſter über ſie. Aber wenn ich den Gott erſt habe, ſoll mir auch der Satan nicht entwiſchen, der mit ſeinen hölliſch ſcharfen Feuerfingern das Band verbrennt und zerſchneidet.

Niemand weiß, auf welchen Weg und zu welchem Ende er noch gelangt wäre, wenn nicht beſorgte Bürgersleute ihren vermögenden Verwandten ins Irrenhaus gebracht hätten, wo er bald wirklich erkrankte und zur großen Befriedigung der Ärzte und zum Kummer ſeiner Angehörigen nach wenigen Jahren völligem Blödſinn und einige Zeit ſpäter dem Tode verfiel.

Ich gehörte nicht zu den Freunden und auch nicht zu den Verſchwiſterten und Verſchwägerten des ſeltſamen Gottſuchers, aber ich war einmal mit ihm zuſammen, hörte ſeine ruhige und klare Rede, hinter der wohl exploſible Unruhe und ängſtlich flatterndes Sehnen zu merken war, und ich ſagte ihm damals ungefähr folgende Worte, nachdem ich aus einer Mappe eine Radierung von Rembrandt gezogen und zwiſchen uns auf meinen Tiſch gelegt hatte: »Der Gott, den du ſuchſt, iſt der alte Schöpfergott, der in der Welt dauernd drin iſt und in jedem Detail aller Dinge ſteckt und ſich doch zu allem verhält wie ein Schaffender zu ſeinem Werk. Drüber und drin, jenſeits und doch auch auf allen Oberflächen und in allen Tiefen, ein Element, in das alles getaucht iſt, ein Band und ein dirigierender Geiſt: wovon du ſprichſt, iſt das Verhältnis des Künſtlers zu ſeinem Werk. Wenn du als Ehrlicher und Starker, ohne Sentimentälität und frei von Menſchlichkeit und Enge, empfinden und aufzeigen kannſt, daß die Welt ein reines und vollendetes Kunſtwerk iſt, daß irgendwo oder irgendwie — denn die Modalität hat der Menſch erfunden, weil's ihm in Raum und Zeit zu eng und zu viel Wirrſal war, nun ſagt er irgendwie und lebt in dieſem Wort der Sehnſucht wie in der Fremde, die zur Heimat ward — daß irgendwie alſo ein Höheres iſt, für das alle Dinge Himmels und

der Erden wie die Modelle für den Künſtler ſind: daß alle Gegenſätze und alle Schroffheiten, alle gegen einander ſchreienden Töne in Muſik auflöſt, wie hier Rembrandt alles in Licht und Schatten noch einmal in ſeine Seele verwandelt hat, dann haſt du Gott gefunden. Denn wer das Kunſtwerk ganz und inſtändig kennt, der hat auch den Künſtler und braucht ihn nirgends ſonſt zu ſuchen und kennt ihn auch, wenn er ſo anonym iſt wie dein Gott, der ſich doch wohl nie bewogen fühlen wird, ſich zu ſeinem Werk nun gerade Menſchen gegenüber zu bekennen, denen es ja auch immer, wenn ſie aufrichtig waren, ein zweifelhaftes und verdächtiges Opus war. Aber ſind wir denn nicht auch bloß Figuren im Stück? Puppen ſeiner Erfindung? Wenn wir zwei hier wie Fauſt und Gretchen von Gott und Weltband uns beſprechen, iſt's nicht noch toller, als wenn Fauſt und Margarete nach ihrem Herrn und Macher, nach Johann Wolfgang Goethe forſchen wollten? Du findeſt das oft, dieſes Heraustreten der Kunſtgeſtalten aus dem Rahmen, in den tief und tollen Werken der deutſchen Romantiker, es war der kleinere Sinn deſſen, was ſie Ironie genannt haben. Der größere Sinn aber war gerade der, daß es nur in ſolcher Ironie gelingen kann, uns aus den Dimenſionen des Werks, in das wir gebannt ſind, wie an dem eignen Zopf hoch, in die Ewigkeit zu werfen. Die Myſtik? Auch ſie iſt nur eine beſondre Form dieſer Narrenweisheit, der großen Weltironie des Menſchen. Willſt du die wahre Welt oder den Sinn der Welt oder den Gott erkennen, oder wie du ſagſt, das Band und das Gleiche oder das Elementare, dann darfſt du nicht mehr mitſpielen, ſondern müßteſt ein Zuſchauer ſein können. Warum wohl iſt den Erwählten, keineswegs dem Volke, Liebe, das heißt Selbſtentäußerung, Armut und lauter ſchweres Weggehn auf die Herzen geladen worden? Oft wußten's die Apoſtel ſelber nicht, aber die Stärkſten ſagten's grad heraus, die ſeien Eſel, die da glaubten, es ſei die Laſt der Heiligkeit fürs warme Wohl der

Menſcheneinzelnen hier oder dort verliehen worden. Nicht um den Menſchen unter Menſchen ſorgten die Myſtiker und die Nachfolger Chriſti, als ſie die Demut und Entſagung lehrten, und die Erweckten Indiens, die aufs Nirwana wieſen. Sie lehrten Praxis für den Egoismus derer, die erkennen, die Gott haben und Gott ſein wollten. Ein Weg von der Bühne weg ſollte all dieſe Abtötung ſein, eine Technik, in den überweltlichen Zuſchauerraum, ins Herz des Weſens zu gelangen. Aber freilich, in den Tragödien ſpielen auch die Leichen noch mit, und ſchreibende und redende Myſtiker kommen mir manchmal wie Schauſpieler vor, die ſich wundervoll tot geſtellt haben, die aber doch vor den Vorhang treten und von Menſchenliebe und Eitelkeit nicht frei ſind, wenn man ſie herausruft. Was ſie träumen, iſt oft tiefſte Ironie und wahrer Salto mortale und Überſchwang aus totem Leben in den Lebenstod, doch wenn ſie ſprechen, ſind ſie wohl manchmal auch von dem gemeinern Sinne der Ironie umwittert. Trotz all dem Zweifel und unſäglicher Unmöglichkeit aber will mir doch ſcheinen: Wer auf der Suche iſt, kommt nimmermehr zum Finden. Wer aber gar nichts ſucht, nicht den Gewinn und nicht die Erkenntnis und nicht den Gott, dem mag vielleicht ein Blitz, ein Nichts aufzucken, das ihm Gott iſt und ihn Gott macht. Da mag noch himmliſch ſein, was er dann redet, wenn er vom Tod erwacht Mitmenſchen ſucht und nur noch dichtend Worte ſtammelt. Den ewigen Tod im Nu erlebte wohl der ſchweigſamſte und darum größte Myſtiker, der dann ſo helle, harte, trockene Worte ſprach: Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere, was ich dir diesmal überſetzen will: nicht mehr mitſpielen, nur noch zuſchauen. Und ſchauen wie ein Blinder, dem die große Welt ein innerliches Licht geworden iſt.«

Es war nicht lange nach dieſem Geſpräch, daß der Mann, der Gott faſt wie mit der Laterne geſucht hatte, von der Familie ein wenig wie unter die Zuſchauer verſetzt wurde. Viel-

leicht iſt er, ehe ſein armes Menſchenhirn in Wahrheit erkrankte, göttlicher Momente habhaft geworden. Freilich hat nie jemand etwas davon erfahren, und ein Mann, der geſund in dem Hauſe geweſen und vermöge eines ſeltenen Glückes auch geſund wieder herausgekommen war und der ihn viel beobachtet hatte, berichtete mir, er ſei aus dem völligen Schweigen des Denkens oder der Verſunkenheit in das Schweigen ſeiner Krankheit und dann in das Schweigen des Todes gefallen.

2. Ein Gottfinder

⟨1915⟩

Die ſeltſamſte Antwort, die vielleicht je auf die geläufige Frage »Wie geht es?« gegeben wurde, erhielt im Jahre 1828 ein Höfling, der ſächſiſche Kammerherr von Beulwitz. Gerichtet hatte er die teilnehmende Frage nach dem Befinden an einen faſt achtzigjährigen, aber verdienten und angeſehenen Mann, der ſich mit einer tiefen Verletzung des Gemüts, einer Wunde, die ihm das Schickſal geſchlagen hatte, zur Sammlung und, wenn es ſein konnte, Geneſung und Erheiterung in eine Einſiedelei zurückgezogen hatte. Dort in der Stille erreichte ihn nach einigen Wochen die teilnehmende Frage, die der Kammerherr im Auftrag eines Fürſten an ihn richtete: wie er ſich wohl nunmehr befinde? Er ließ einige Zeit verſtreichen, richtete, wie er es gewohnt war, ſeine großen Augen ſo ſchauend auf die äußere Welt, die ihn umgab, als blicke er nirgends anders hin als in ſich ſelbſt hinein, und erteilte dann die folgende Antwort:

Tröſtungen ſolcher Art, die der Menſch mit ſeiner Zunge reden könne, Belehrungen, Gründen, ſei er wie immer, ſo auch diesmal ausgewichen. Was ein bekümmertes Gemüt gern vernehmen möge, ſei nicht die abgeleitete und ableitende Stimme von Menſchen, ſondern unmittelbare Rede der Gegenſtände. So pflege er nicht mit Begriffen Ball zu ſpielen und trügeriſch wallende Luft mit dem Ohre zu atmen, er höre überall nicht

bloß mit den Ohren, ſondern mit allen Sinnen und zumal mit den Augen, denn die Welt ſei keine dröhnende Klappermühle, wie der Mund des ſchwatzenden Menſchen, ſondern wenn ſie rede, gehe es ſtill her, und nur zu dem Stillen, der ſich ihr ganz eröffne, rede ſie ihre geheime und ſichere Sprache.

Ihm ſei vom Schickſal ein Schlag verſetzt worden, plötzlich und ſcharf, wie der Dolchſtich eines Mörders. Und verletzlich wie er ſei habe er ſich von der Welt zurückgezogen wie in ſich ſelbſt hinein. Nun aber habe er Mut gefaßt, um ſich zu ſchauen: und ſiehe da! eine köſtlichere Wundſalbe könne es nicht geben als das Gewahren: denn man gewahre nicht, was fort, ſondern was geblieben ſei, nicht das An- und Abtreten der einzelnen Menſchen in der Folge der Geſchlechter, ſondern das Zuſammenwirken dieſer Geſchlechter. Er ſehe um ſich in Niederlaſſungen, Gärten und Feldern und Weinbergen die gedeihliche Arbeit von Jahrhunderten, weitergegeben von Geſchlecht zu Geſchlecht: und ſo gehe es ihm nunmehr, wie es ſeine Augen gewahrten: daß er als unauslöſchliche Wirklichkeit vor ſich ſehe, die vernünftige Welt ſei von Geſchlecht zu Geſchlecht auf ein folgerechtes Tun entſchieden angewieſen.

Was für Kriege, was für Zerſtörungen ſeien durch dieſe Täler und Höhen gewütet! Und von all dem Verderben, das die Plötzlichkeit, die Trennung, die Gewalttat gebracht habe, ſei gar keine Spur mehr zu ſehen. Nichts ſei da als Friede, Fleiß, Arbeit.

Dies alſo die wahre Weltgeſchichte, die man mit Augen ſehe, wenn man die Arbeit der Lebenden und die ins Leben der Sichtbarkeit vererbte Hinterlaſſenſchaft der Geſchlechter betrachte: in die lieblich-anmutige Natur hineingeſtellt eine zu ihr paſſende und grün und fruchtbar gedeihlich mit ihr verwachſene vernünftige Welt.

Daran wolle er ſich halten und darin finde er ſeinen heiterernſten Troſt, ſodaß es ihm in der Welt nunmehr zu Mute ſei,

wie es der Spruch über dem Tore der Burg besage, in die er sich zurückgezogen:

Freudig trete herein und froh entferne dich wieder!

Ziehst du, als Wandrer, vorbei, segne die Pfade dir Gott!

Täuschung der Geteiltheit, vergänglich die rohe Wut der Menschen wie des Schicksals, der Tod ein Trug, bleibend die stetige Folge der Tätigkeit der eine Einheit bildenden Geschlechter.

»So war es vor, so wird es nach uns sein, damit das hohe Wort eines Weisen erfüllt werde, welcher sagt: die vernünftige Welt ist als ein großes, unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.«

Der diese Antwort auf die Frage nach seinem Befinden erteilt hat, war Exzellenz Johann Wolfgang von Goethe, sie ist unter dem Namen »Aufenthalt in Dornburg« in seinen Werken zu lesen.

Gott und der Sozialismus

⟨1911⟩

1. Veranlaſſung

Es geht um Sachen, nämlich um Anſchauungen, die einander entgegenſtehen, und nicht um einen Autor und ſeinen Kritiker. Alſo beachte ich hier nicht, daß Johannes Nohl ſeine Anſchauungen innerhalb einer Anzeige meines Büchleins »Aufruf zum Sozialismus« ausgeſprochen hat, und daß es nicht üblich ſein mag, daß ein Autor auf ſolches Referat antwortet. Nur ſei von vornherein geſagt: Nohl vermißt in dem Buch manches, was darin ſteht, er gibt manchen Wendungen eine Deutung, die ihm entſpricht, aber nicht meiner deutlich betonten Meinung, er macht meine Meinung über Religion »erſichtlich«, indem er eine kleine Stelle zitiert, während er einen ganzen Abſchnitt und viele zerſtreute Stellen, in denen ich dieſe Meinung mit voller Deutlichkeit ausgeſprochen habe, nicht beachtet, er hätte ſchließlich, da er nicht bloß ein Leſer, ſondern ein Schreiber iſt, meine früheren Schriften zum beſſeren Verſtändnis eines Buches, das ein Vortrag iſt und vieles nur mit raſchem Wort erwähnt, was im Geiſte des Verfaſſers feſtſteht, heranziehen können: »Die Revolution« ⟨Frankfurt a. M. 1907⟩, »Dreißig ſozialiſtiſche Theſen« ⟨»Zukunft« Nr. 15, 1907⟩, »Skepſis und Myſtik« ⟨Berlin 1903⟩, Vorbemerkung und Anmerkungen zu meiner Ausgabe des Meiſters Eckhart ⟨Berlin 1903⟩. Scheut ſich auch ein Propagandiſt nicht, manches wiederholt zu ſagen, nämlich ſo oft noch einmal, wie er es aus äußerer oder innerer Veranlaſſung in neuer Geſtalt erlebt, ſo gibt es doch entſcheidende, tief ruhende Dinge, die einmal Form gewonnen haben und nicht gern variiert werden. Doch mag ich Nohl Dank ſagen, daß er auch für manche dieſer Dinge äußere Veranlaſſung gegeben hat, ſie wieder vor mich zu ſtellen,

zu prüfen und neu zu ſagen. Äußere Veranlaſſung dazu iſt nicht nur ſein Aufſatz: was er vertritt, regt ſich allenthalben, ſehen wir zu, ob zum Guten oder zum Argen.

2. Stiliſtiſches

Johannes Nohl ſchreibt in einem gemeſſenen, abſichtlich dem Gebiete des inneren und äußeren Erlebniſſes, dem Gefühl und der Erfahrung entrückten Stil. Er wahrt Haltung und ſpricht autoritativ. Spricht er als einzelner Denker, der um Lebens und Fühlens willen einen Halt geſucht und gefunden hat, von den letzten und abgründlichſten Dingen, ſo wählt er dafür eine Art des Ausdrucks, als ob er von uns Menſchlein ſternenweit entfernt, dafür aber mit dem Geheimnis der Geheimniſſe in ſelbſtverſtändlicher Sicherheit und Brüderſchaft lebte. Mit unverkennbarer Abſicht ſagt er »Wir«, wenn er von ſich und ſeiner Bedürftigkeit ſpricht, es iſt nicht die Mehrzahl der Majeſtät, ſondern die Mehrzahl und Alleinheit der in Gott verbundenen Chriſtengemeinde, deren Mund er darſtellt. Dieſe Haltung und Künſtlichkeit iſt einem Dichter nachgebildet, einem Lyriker, der ſich ſelbſt zur Rolle und zum Schauſpieler und damit, wünſcht er, zugleich zum göttlichen Sänger und zur hohen Geſtalt, zum Weihevollen und Geweihten, zum Prieſter und zum Gotte, zum Mythusdichter und ſelber zum Mythus gemacht hat. Iſt dieſe Haltung ſchon beim Dichter gefährlich, indem ſie Innigkeit und Unmittelbarkeit ertötet, Eitelkeit und Feierlichkeit, Kunſt und Künſtlichkeit, Stil und Poſe, Poeſie und Mache, Ewigkeit und Mode in bedenkliche Nachbarſchaft und Verquickung bringt, ſo iſt ſie von einem, der in Begriffen die Wahrheit erörtern will, von ihm aus zu widerraten und von uns andern aus, an die er ſich dergeſtalt wendet, zurückzuweiſen.

Kein Zweifel, daß Johannes Nohl ſeine Anſchauungen in ernſtem Leben erkämpft und daß er erſt nach äußeren und inneren Erfahrungen ſich an beſtimmte literariſche Erſcheinungen

angeſchloſſen hat. Auch hat er gewiß pſychiſche Gründe, warum er die pſychologiſche Entſtehung, d. h. die relative Bedeutung ſeiner Anſchauungen über das Abſolute uns im Inhalt wie ſelbſt im Ton ſeiner Rede vorenthält. Dieſe Vermutung, die man auf Grund ernſthafter Hingabe an ſeinen Aufſatz gewinnen kann, ändert aber nichts daran, daß ſeine Darlegungen, gerade weil er ſie von dem Grunde des Erlebens ablöſt, etwas Lebloſes und Starres und geradezu Literaturmäßiges und Papierenes bekommen. Wer mit Schwung und Kraft ein Gefühl ausſtrömen läßt, wer die begleitenden Töne der Not und Überraſchung, des Leids und des Jauchzens, des Suchens und des Hilfeſchreis nicht unterdrückt, der wird auf unſer Miterleben ſympathiſch wirken, und wir werden verſtandesmäßige Klarheit und ſichere Definition nicht von ihm verlangen. Und wiederum, wer kalt und feſt in der gegründeten Sprache einer der Prüfung zugänglichen Wiſſenſchaft redet, von dem werden wir nicht begehren, daß er uns ſein Herz öffnet, damit wir wiſſen, wie das entſtanden iſt, was in der Form des Gedankens zu uns kommt. Und wenn wir beſcheiden ſind, werden wir am wenigſten verlangen, was immer nur wenige leiſten: daß ſie das doppelte Leben des leidenſchaftlichen und innigen Fühlens und des klaren und ſicheren Denkens in ſich und ihrer Darſtellung vereinigen. Wohl aber tut weder das eine noch das andere: wo wir Gefühl und Ausdruck einer beſonderen einmalig-individuellen Bedürftigkeit erwarten, da ſtoßen wir auf gipſerne Maske, wo wir Erlebnis ſuchen, bekommen wir Literatur, und wo wir klare, ſcharfe, feſtgehaltene und definierte Begriffe verlangen, ſtoßen wir auf Worte, die jeglichen greifbaren Sinns bar ſind, weil ihnen eins von zweien fehlt: Gefühl und vernünftige Klarheit.

3. Geſchichtliches

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwachte in Deutſchland wieder Gefühl, Leidenſchaft, Innigkeit, Natur und Freiheit: ſie wurden wach, das heißt, ſie bedienten ſich der Sprache des Bewußtſeins. In der Sprache der Verborgenheit, des unausſprechlichen Gefühls, in der ſprachloſen Sprache, flutenden Bewegtheit und formgerechten Dramatik der Muſik nämlich hatten ſie immer ihren Ausdruck gefunden: es iſt da keine Lücke bis zu Bach, Händel, Gluck, Haydn, Mozart und Beethoven. Die Dichter fingen im achtzehnten Jahrhundert an, zu Natur und Freiheit und Kraft und Form zu erwachen, ihnen folgten die Philoſophen, jetzt ſollen, meine ich, die Baumeiſter der Geſellſchaft daran kommen. Die Dichter ſtanden unter dem Einfluß Rouſſeaus und Shakeſpeares, der Bibel und des Griechentums, der Volksdichter aller Völker und der Renaiſſance, Spinozas und des freien Aufſchwungs der Naturforſchung.

Zugleich mit den deutſchen Philoſophen kam der zweite Trupp Dichter, der mit ihnen und allerlei Halbnaturen, die zwiſchen Philoſophie, Wiſſenſchaft, Dichtung und Politik hin und her ſchwankten, untrennbar verbunden iſt und den man mit dieſen letzteren zuſammen unter dem Namen der Romantiker zuſammenfaßt. Alle dieſe, die Philoſophen Fichte und Schopenhauer, Schelling und Hegel, Novalis und Schleiermacher, Jacobi und Baader und die ſämtlichen Romantiker ſind in ihrer Beſonderheit nur recht zu verſtehen, wenn man weiß, daß für ihre Stellung und Art zweierlei Bedingung iſt: erſtens die großen deutſchen Dichter, die ihnen vorausgehen und dem deutſchen Sprachgeiſt Freiheit und Naturgewalt gegeben haben, und zweitens die ſeltſame und einzige Erſcheinung Kants, der mit ſeiner Wirkung auf Große und Kleine, auf Starke und Schwache vollendet hat, was die großen Dichter zugleich taten:

ſie haben dem Gefühl Sprache, der Sprache Gefühl gegeben, er hat das Vertrauen auf das Verſtandesdenken, auf das Wiſſen, auf die Dogmen in jeglichem Bereich erſchüttert.

So war die Zeit reif zu großen und kleinen, zu gewaltigen und ſchwächlichen Verſuchen, dem Weltgefühl und der Innigkeit einen neuen, je nachdem begrifflichen oder ſymboliſchen Ausdruck zu ſuchen. Gleichviel, ob begrifflich oder ſymboliſch, das iſt zuletzt nur ein Gradunterſchied: man ſuchte, die Welt geiſtig auszudrücken, das Abſolute und Geſamte der Welt in Sprache zu faſſen, Bildkraft war am Werke, die emporgeſtiegene Seelengewalt einzuordnen in ein Weltregiment, eine Weltordnung, einen Sinn des Ganzen. Überall, wo ſich Formdrang und Bildſchöpfung betätigen wollen, ſieht ſich dieſer philoſophiſche Trieb nach Material um, denn nichts kommt von nichts, wer ein Faß bauen will, muß trockenes Holz haben, und wer eine Geſtalt ſchaffen will, braucht zur Verfügung bereit liegendes totes Material.

Von allem Material, das bereit lag, war das Chriſtentum das geeignetſte: weil es das toteſte, das der Umbildung, Neuſchaffung und Neubelebung bereiteſte war. Und ſo haben denn all dieſe Philoſophen und Romantiker die alten Gefühlswerte, die alten Symbole, die alten Dogmen genommen, um aus ihnen ihr Weltbild zu formen. Fichtes, der der Größte der Großen war, gewaltiges Ringen war es im Beginn, neues Denken in neuer Sprache, ohne Anſchluß an totes Material, zu geben: daher ſeine Abſtraktionsgewalt und Konkretloſigkeit, daher die Ahnung einer ungeheuren Fülle in etwas, das wie leer ausſieht, daher ſchließlich die Wucht ſeiner unvergleichlichen Sprachfeſtigkeit (keine Sprache iſt ſeiner nüchternen Rieſengewalt zu vergleichen und gewiß nicht meine) von dem Augenblick an, wo er dennoch zur Benutzung der Tradition übergeht und das unmögliche Ringen um Traditionsloſigkeit aufgibt.

Je größer bei dieſen Männern die individuelle Kraft war,

um ſo mehr waren ihnen die Überlieferungen des Chriſtentums nur breiter Stoff für ihre Geſtaltungen, je größer dagegen ihre Verzweiflung an ſich ſelbſt, d. h. ihre Schwäche und ihr Anlehnungsbedürfnis war, um ſo raſcher gaben ſie ihre Selbſtändigkeit preis und verſanken in ihrem Stoff. So erklärt ſich die romantiſche Umkehr zum Katholizismus: des Ringens mit dem, was ihnen urſprünglich nur Material war, müde, der Bildkraft beraubt, ließen ſie die alten Bilder gelten, wie ſie nun einmal waren, und verfielen in ein wüſtes und peinlich zu beſchauendes Gemenge aus Symbol, Gefühlsinbrunſt und Abgötterei.

Nun gab es aber noch eine andere Schar, die nicht von der neuen Kraft herkam und ſich nicht der chriſtlichen Sprache zur Formung des Neuen bedienen wollte, ſondern die vom alten Chriſtentum herkam und dieſes wieder zur ſymboliſchen Sprache mit Hülfe neuer Philoſophie beleben wollte. Zu dieſen gehörte ſchließlich Franz Baader, auf den Johannes Nohl verweiſt: er hat nicht die Philoſophie mit Chriſtentum, ſondern er hat den Katholizismus mit Philoſophie zu beleben unternommen, und ſeine Bedeutung beſteht darum vor allem in ſeinem Einfluß auf ſolche, die durch ihn zu einer ſymboliſchen Erfaſſung der Dogmen, des Kultus und der Legenden ihrer Konfeſſion befähigt und dadurch freier gemacht wurden, wie z. B. Nikolaus Lenau.

All dieſen, teils großen teils kleinen Verſuchen, ſoweit es ſich nicht um Verfall in pure Götzendienerei oder Begnügen mit bloßem Gefühlslallen handelt, iſt gemeinſam, daß ſie unſer Fühlen und Leben, unſer Gewiſſen und unſre Aktivität, unſern Freiheitsdrang und unſern Ordnungsſinn auf eine Weltordnung, auf ein Abſolutes, daß ſie das Vielfache und Bewegte auf das Eine und Ewige zurückführen wollen, daß irgendwie dieſes Eine und Ewige identiſch ſein ſoll entweder mit der geſamten Weltgeſchichte oder mit der beſten Kraft unſres geiſtigen Weſens. In den mannigfachſten Formen, Deutungen und Verkleidungen begegnen wir immer wieder der Dreieinigkeit: dem

Vater oder dem Urgrund aller Dinge, dem Sohn oder der geſchaffenen und wachſenden und geteilten Natur, dem Geiſt, der die Natur in ſich aufnimmt und zum Urgrund zurückträgt, welch letzterer durch dieſen Weg oder Wandel zu ſich ſelbſt, zu Bewußtſein und Liebe, zur eigenen Steigerung gekommen iſt.

Alle, von denen wir hier ſprechen, mit Ausnahme von einem, haben das geſamte Leben, das private, das Familienleben, das Leben der Gemeinden und Völker in Abhängigkeit von dieſem Abſoluten geſehen: der Menſch, die Menſchenkorporation und die Menſchengeſchichte ſind Formen, Stufen, Wege zur Vollendung und Herrlichkeit. Die eine Ausnahme war Schopenhauer, der kein Abſolutes in der Entwicklung anerkannte, dem alle Menſchenverbindung nur um gemeiner Notdurft und Praxis willen geſchah, und der in Hinſicht auf das Abſolute, das auch für ihn das Ziel des Lebens war, ganz und gar Individualiſt war: mit der Erlöſung, d. h. dem Aufgehen im Abſoluten hatte ihm nur der Einzelne zu tun, und er iſt ſich ſein langes Leben lang nicht darüber einig geworden, ob dieſer Einzelne ſich privatim und einzeln erlöſte, oder ob er, wenn er nur recht abgründlich den Willen verneinte, gleich für die ganze Welt der Erlöſer, der Heiland und Vernichter wäre.

Johannes Nohl nun gehört mit ſeinen Betrachtungen, von denen ich hier ausgehe, nicht zu Schopenhauer, ſondern in die vorhergenannte Reihe, und zwar ſchwankt, vielleicht nicht er, aber gewiß ſeine Darſtellung, in einer ganz ungreifbaren Art zwiſchen der philoſophiſch geneigten Konfeſſion und der chriſtlich ſprechenden Philoſophie hin und her. Ich aber ſtehe gar nicht in dieſem Lager, bei keiner von all dieſen Richtungen mit meinem Sozialismus, für mich ſteht der Sozialismus nicht mehr und nicht weniger — man verſtehe das jetzt ſchon wohl! ich komme darauf zurück — nicht mehr und nicht weniger in Verbindung mit Anſchauungen oder Lehrgebäuden von den letzten

Dingen ſteht mir der Sozialismus, als das Heben der Hand oder des Fußes, das zum Behuf irgendeiner zweckmäßigen Bewegung geſchieht. Wie man bis zu näherer Erörterung will: ſo hoch ſteht mir der Sozialismus nicht, ſo hoch er mir ſteht, daß ich ihn ans Abſolute anbinde, oder aber, ſo hoch ſteht mir der Sprachausdruck für das Weltgefühl nicht, daß ich das Wollen für die Lebensordnung der Menſchen, für den Sozialismus, von einer Übereinſtimmung in dieſen Ausdrucksmöglichkeiten abhängig mache. Eine Verbindung beſteht ja zwiſchen allem in der Welt und ſo auch zwiſchen Sozialismus und Weltgefühl und ſeinem Ausdruck, es muß nur geſehen werden, welcher Art dieſe Verbindung iſt. Ich will im weiteren klar ſagen, was es mit dieſer Verbindung unſeres Lebens und unſerer Weltanſchauung für mich auf ſich hat, und dabei habe ich zu zeigen, daß in Nohls Ausführungen gar keine Klarheit und beinahe poſitive Trübung zu finden iſt und daß er mit ſchillernden Worten ein bedenkliches Spiel treibt, das ich verwerfe.

4. Sprachkritik

Es iſt das unvergängliche Verdienſt Fritz Mauthners, die Kritik der Sprache, die ſchon immer jeder echte Denker, wenn auch manchmal mehr gegen ſeine Gegner, als gegen ſich ſelbſt, geübt hat, zu Zuſammenhang und Klarheit gebracht zu haben. Was hier Sprachkritik genannt wird, beſagt, daß all unſer Denken ein Erinnern iſt, das mit Hilfe von Lauten, die wir mit unſerm Sprachwerkzeug hervorbringen und zum Gehörorgan ſchicken, feſtgehalten wird. Wir ſagen: »Der Apfel ſchmeckt« und erinnern uns oder andere dabei an ein vielfach verſchlungenes Gewirr von Sinneseindrücken, das wir mit dem überaus vereinfachenden Sammelzeichen »Apfel« feſthalten, und ebenſo an unſer Erlebnis des Schmeckens. Alles Schmecken, das wir je erfahren haben, kann mit Hilfe des Worts »ſchmeckt« verblaßt wiederkommen, dieſe Vielheit wird eingeengt dadurch, daß wir

nur an den Geſchmack des Apfels erinnert werden ſollen. Wie aber der Apfel ſchmeckt, können wir nur ganz unbeſtimmt ausdrücken ‹ſauer, ſüß, mehlig, ſaftig›, der ſpezifiſche Geſchmack weder aller Äpfel ‹denn Gemeinſames iſt da› noch gar eines beſtimmten Apfels iſt ſprechbar. Es gibt alſo Erlebniſſe, die ſprachlos ſind, es gibt auch Erlebniſſe einmaliger Natur, an die wir uns aber in normalem Zuſtand nur höchſt unbeſtimmt erinnern, viel unbeſtimmter, als jede Erinnerung im Vergleich mit dem Originalerlebnis ſchon ſowieſo iſt.

Denken wir uns nun, die ſämtlichen Erinnerungen an unſere ſämtlichen Erlebniſſe ſeien lauter einzelne Würfel, deren Seitenflächen die Eigenſchaften hätten, ſchnell an einander zu kleben und ſich ſchnell wieder von einander zu trennen, und denken wir uns ferner dieſe Maſſe Würfel in einem Behältnis ‹unſerm »Gedächtnis«› durcheinandergeſchüttelt, ſo iſt klar, daß ſich immer neue und vorher unbekannte Kombinationen, Zuſammengehörigkeiten, Verbindungen, Einheiten ergeben müſſen, daß aber durch dieſes Spiel nicht ein einziger neuer Würfel entſtehen kann. Das heißt: wir können über unſere Erlebniſſe urteilen, da wir ſie immer wieder neu gruppieren können: aber durch Denken und Begriffebilden kommen wir zu nichts, was unſern vorhergegangenen Erlebniſſen das geringſte Neue hinzufügen könnte.

An ſich ſind unſre Erlebniſſe nicht auf Erfahrungen und noch weniger auf Sinneseindrücke eingeſchränkt. »Erfahrung« und »Eindruck« klingen paſſiv, aber wir verhalten uns in ihnen holend, und unſre ganze Aktivität gehört zu unſern Erlebniſſen. Ich ſchränke die Erlebniſſe aber nicht einmal auf unſer individuelles Leben ein, da die Erinnerung nur die andere, die »innere« Seite der Tatſache iſt, daß nichts, was in der Welt iſt, je aus der Welt verſchwinden kann, da alſo in allem irgendwie Erinnerung an alles liegt, weil alles ſchon mit allem in Berührung kam. Zugegeben alſo, für unſer leiblich-ſeeliſches Leben und

unſre Verbindung und Verwandtſchaft mit der Welt müſſen »Erinnerungen« dieſer vom Unendlichen kommenden, vorgeburtlichen Art eine Bedeutung haben, hinter die die Wiſſenſchaft vielleicht bis zu gewiſſem Grad auch einmal kommen wird. Feſthalten müſſen wir nur, daß die Worte und Wendungen unſrer Sprache uns nicht direkt an das Unterbewußte oder Unbewußte erinnern können, nicht an die Geſamtheit oder den Weltberührungskomplex, der wir ſind, ſondern nur an die einzelnen Vorgänge, die wir in unſerm Individualleben aus der Umwelt oder durch immer undeutlicher werdende Tradition aus der Vergangenheit erfahren haben. Die Sprache macht aus den Bewegungsvorgängen unſerer Wahrnehmungen Erinnerungszeichen an konkrete Dinge, und Erinnerungen haben wir im Bewußtſein nur mit Hilfe dieſer materialiſtiſchen Sprache. Mit Hilfe dieſer Sprache können wir dagegen ſprechen von allem und jedem, von der Welt und dem Geiſt und dem Jenſeits der Welt und unſrer Einheit mit allem, aber wir können kein Wiſſen und keine Erinnerung davon ſprechen, ſondern müſſen uns auf einem ſehr indirekten Weg, der über unſere Erfahrungserinnerungen geht, behelfen. Davon nachher, ſicher iſt, daß, je weniger ein Sprachzeichen an deutliche und beſtimmt abgehobene Erlebniſſe erinnert, um ſo mehr Möglichkeit zu Vieldeutigkeit, zu Trug und Selbſtbetrug, zu Mißbrauch gegeben iſt. Man ſollte meinen, das Wort »Apfel«, das hier als Beiſpiel gebraucht wurde, könnte jeden nur an die Früchte des Apfelbaums, die er je im Leben getroffen habe, erinnern. Aber es erinnert auch an Äpfel, die wir nur aus Lehrbüchern kennen, wo alſo ſchon Treu und Glauben und erhöhte Kritik nötig iſt, und es erinnert an das Märchen vom verderblichen Apfelbiß im Paradies, an Erbſünde, Schuld, Schlange, Teufel, Gott, ewige Strafe uſw. Man ſieht alſo: jedes Wort in jeder beſonderen Anwendung hat eine beſtimmte, jeweils zu prüfende Entfernung von Sicherheit, Zuverläſſigkeit und Eindeutigkeit. Bei

jedem Sprachzeichen und jeder Verbindung von Sprachzeichen kann ſich die Notwendigkeit ergeben zu prüfen: woran ſie erinnern, d. h. was ſie bedeuten, ob ihr Sinn eindeutig iſt, ob der Sprecher ſie klar und gleich gebraucht, ob der Hörer dasſelbe verſteht, was der Sprecher meint.

Ehe ich dieſe Kritik auf Johannes Nohls Sprache anwende, ſei noch eines geſagt. Wenn ich den Apfel mehlig nenne, iſt klar, daß ich ſeine Konſiſtenz mit Mehl vergleiche. All unſer Sprechen iſt aber ein Gleichnisſprechen, auch in den vielen Fällen, wo das nicht ſo deutlich iſt. Sage ich »Der Baum blüht«, ſo vergleiche ich den Baum mit einer bewußt wollenden Individualperſon, die etwas tut oder vollbringt, ganz aus ſich, von innen heraus. Sage ich, daß der Baum Äpfel trägt, ſo vergleiche ich ihn geradezu mit einem Menſchen, der etwas von ſeinem Körper Getrenntes von ſich weghält. Schon für unſre Erkenntnis des wirklichen Naturgeſchehens iſt es von allergrößter Bedeutung, daß uns der manchmal tiefſinnige, manchmal dichteriſche, manchmal kindiſche, aber immer bildlich-gleichnishafte Charakter all unſerer Naturerfaſſung zu Bewußtſein kommt.

Reden wir aber gar nicht von der äußeren Natur, ſondern von Vorgängen in unſerm Innern, ſo braucht man nur ſcharf auf dieſe eben gebrauchten Worte »in« »unſerm« »Innern« zu achten, um zu merken, daß wir da völlig Sprachloſes und Unſprechbares dadurch zu bildlichem Ausdruck bringen, daß wir das ſchlechterdings Unvergleichliche mit äußeren materiellen Vorgängen in Vergleich ſetzen. Da iſt es nun die hohe Kunſt ſchon der Umgangsſprache des wahren Erlebniſſes und dann der Dichterſprache, die Dichterſprache nur ſein kann, wenn ſie wahr und lebendig iſt, durch dieſe Bilderſprache ſo an die Innerlichkeit zu erinnern, daß das Seeliſche des einen ſich dem innern Leben des andern wie leibhaft und greifbar offenbart, daß das Fremde ihm wie eigen, daß das Eigene ihm ſicher und zweifellos wird.

Die Gefahr der Lüge und der Täuſchung oder beſſer ganz allgemein zu ſprechen: der Verwirrung und Unſicherheit iſt ſchon da, wenn eine Mehrzahl Menſchen gleichzeitig dasſelbe äußere Erlebnis hat. Da braucht nur einer durch Phantaſie, Schalkhaftigkeit, Hysterie oder ſonſtwie die andern zu übertreffen, ſo können ſie wähnen, Eindrücke zu haben, die ſie in Wahrheit nicht haben. Die Gefahr der Verwirrung und Unſicherheit wird größer, wenn einer andern von äußern Vorgängen berichtet, die ſie nicht mitangeſehen haben. Aber in beiden Fällen iſt oft Beſinnung und Prüfung leicht möglich. Schlimm jedoch iſt es, daß das Vertrauen auf die Offenbarung des Innern, ſelbſt des eigenen Innern, ſtets auf die Bildſprache angewieſen iſt, die an ſich ſelbſt täuſchend und verführeriſch iſt, weil ſie dazu verleitet, bildlich Geſagtes wörtlich zu nehmen oder falſch zu deuten, und die überdies die Möglichkeit, in ihr zu täuſchen und zu verwirren, immer in ſich trägt. Der Menſch belügt ſich und die andern, wo es um die Seele oder den Charakter oder das Weſen geht. Da iſt es gut, daß es für das Wiſſen von ſich ſelbſt und in beſten Augenblicken auch für das Wiſſen um die andern eine Erkenntnis gibt, die nicht Laut wird: ſprachloſe Verſunkenheit. Daß aber auch »Sprachloſigkeit« nur ein bildlicher Ausdruck iſt, daß der ſprachloſe Verkehr mit den andern und auch mit ſich ſelbſt immer noch Verkehr, alſo Entzweiung und Zeichen, und daher Sprache, wenngleich nicht Lautſprache iſt, ſei hier nur erwähnt, aber nicht ausgeführt. Auch die allertiefſte Myſtik und Verſunkenheit in ſich-ſelbſt, auch die allerhöchſte Ekſtaſe oder Außerſichfahrt, auch was wir völlige Bewußtloſigkeit nennen, iſt immer noch Entzweiung, immer noch Bewußtheit, immer noch Ich mit Sich und Ich über Nichtich. Ob einer von ſich iſt oder in ſich, ob er ſich verliert und aufgibt oder alles in ſich vereint und beſchließt, — vom Abſoluten mag er träumen und dichten — er iſt nur relativ ein anderer als im Alltag, er ſpricht und denkt, er geſtaltet ſich im

Vergleich zur Welt mit Hilfe von weltlichen Gleichniſſen. Und wenn wir im Widerwillen vor der lauten, fehlbaren, groben und täuſchenden Sprache im Verkehr mit dem Mitmenſchen zu ſtummen Zeichen der Verſtändigung und Einung kommen, auch dann erleben wir nicht in Wahrheit das Göttliche, gehen wir wohl vom Menſchen weg, aber mehr zu unſerm lieben Bruder dem Tier als zu dem fernen Traum dem Gott. An einen ſo unentrinnbaren Zwang, bei all unſrer herrlichen und herriſchen Sehnſucht in unſern Grenzen zu bleiben, mag der Dichter Richard Dehmel gedacht haben, als er das Wort von »unſrer menſchlichen Tiergöttlichkeit« gebildet hat.

In unſern Grenzen müſſen wir bleiben, damit iſt ſchon geſagt, daß, was die Offenbarung der Seele beſchränkt, erſt recht gilt für jeden Verſuch, uns mit Hilfe der Sprache über die Welt der Vielheit und Zweiheit zur Welt der ſtillen Ewigkeit und Einheit zu erheben. Ob es Propheten oder Philoſophen oder Dichter tun — Dichter werden ſie immer ſein. Sie werden immer die Erinnerungen an unſre laute, glitzernde, farbige, bewegte und geteilte Welt, die Erinnerungen an das Verhältnis des einen lieben Ich zum fremden Draußen, die Erinnerungen auch an all unſre Ablehnungen benutzen müſſen, um mit mannigfaltigen, einander ablöſenden und einſchränkenden, ſtützenden und widerſtreitenden Gleichniſſen und mit vielen »Nicht ſo, ſondern anders — und wieder nicht ſo, ſondern noch anders«, mit Ach und Krach, mit Luſt und Schmerz, mit Sehnſucht und Ekel, mit Liebe und Haß, alſo mit lauter wunderſchönen Relativitäten vom Abſoluten zu ſprechen.

5. Ausrufe

Wie aber ſpricht Johannes Nohl von dieſen letzten und ſchwerſten Dingen? Er mag ein Berufener ſein, eben darum, weil das ſein mag, muß ihm jetzt geſagt werden, daß er ſehr unberufen und ſehr unzulänglich vieldeutige und wahrhaft ſee-

kranke Worte uns für ſtandfeſte und ſichere Pfeiler hat geben wollen. Er ſpricht — im Anſchluß an meine Ausführungen —. davon, daß die Menſchen, um ſogenannte Verhältniſſe umzugeſtalten, ſich ſelber wandeln müßten, und ſagt, ſie müßten ſich, da die Verkehrtheit ſich feſtgeſetzt hätte, das Gute mit leidenſchaftlicher Phantaſiekraft vorſtellen und müßten ſich mit ganzer Innigkeit und Seelengewalt dem als gut Erkannten zuwenden. Nun aber weiter. Anſtatt zu erklären: die Kraft des Gebets in allen Religionen beruhe auf nichts anderm als auf dieſer Einkehr in ſich ſelbſt und Abkehr von der ſchlechten Gewöhnung, — wird umgekehrt dieſes »leidenſchaftliche Imaginieren« Gebet genannt, und nun ſind wir in der Theologie drin und kommen nicht mehr heraus. »Alles Gute iſt zu jeder Zeit möglich, aber nur, wenn die Menſchen es mit Gott wollen.« Die ſchlechten Sätze ſind daran zu erkennen, daß ſie ohne weiteres umkehrbar ſind. Nohl hätte in ſeiner Sprache ebenſowohl ſagen können: Zu Gott können wir jederzeit kommen, aber nur, wenn wir gut ſind. Was oder vielmehr, da Nohl auf das männliche ſtatt ſächliche Geſchlecht in dieſen Bezeichnungen ‹der Gott, der Ewige uſw.› Gewicht legt, wer iſt dieſer Gott? Innig gut ſein, das Rechte wollen genügt nicht, ſagt Nohl, wer oder was muß noch dabei ſein? Er gibt zu, nichts Äußeres oder Oberes, hat er denn ein Recht, nur einfach uns zu Gott zu weiſen und vorauszuſetzen, wir wüßten ſchon, wie wir nun zu ihm kommen und beten könnten? »Uns« ‹ihm und den Seinen› »kommt die Gerechtigkeit aus einer ganz andern Welt«! Alſo die innigſte Innerlichkeit, die heiligſte Ergriffenheit genügt nicht, ein Jenſeits muß ſein, und, merken wir nun, Glaube muß ſein. Dann aber gibt er wieder zu, einer bindenden Weltanſchauung bedürfe es nicht. Ja, er iſt eben völlig ungreifbar, ganz unverſtändlich, und auch mit dem Gefühl kann ich durchaus nicht erfaſſen, was ihm Gott iſt. Wenn er ſagt: »beſonders erfreut waren wir durch L.s Auffaſſung vom Eigentum, die, ſo wie er

ſie andeutet, mit dem chriſtlichen Begriff von Beſitz und Genuß durchaus harmoniert«, ſo klingt mir aus dieſer Rede keineswegs bloß die inſtändige Liebe zu dem feinen und gewaltigen Manne Jeſus von Nazareth, ſondern ein pfäffiſcher Anſchluß an Kirchenlehren und kanoniſches Recht. Aber auch ſonſt höre ich allerlei Klänge, die an geängſtigte Gemüter aus der Zeit des Teufels- und Dämonenglaubens erinnern. Ich fühle wohl, was für eine Sorte Chriſtentum das iſt, die ſo von Sünde und Materie befreit, wie die Pſycho-Analyſe von eingewurzeltem Unrat befreien ſoll! Bei uns in Süddeutſchland nennt man den Eiter »Materie«, und für Nohl ſcheint wahrhaftig die Materie etwas ſehr Leibhaftes zu ſein, ein teufliſches Prinzip, Ahriman, der Dämon der Finſternis und des Höllengeſtanks, der mit Ormuzd, dem wohlriechenden Lichtgott, im ewigen Kampf liegt. Was Fichte Gott nennt, das weiß ich, er ſagt es deutlich genug und ſagt auch, was er als Götzendienſt verabſcheut, was Spinoza Gott nennt, weiß ich erſt recht und ich kenne aus ſeinen Worten ſeine »geiſtige Gottesliebe«. »Die Macht der immer trennenden Materie«, meint Nohl, ſolle mit Gottes Hilfe gebrochen werden, und ohne ihn gehe es nicht. Ich muß geſtehen, bei ſolchen Worten ſehe ich allerlei Wüſtenheilige und Höhleneinſiedler vor mir, die ſich mit Verſuchern und böſen Geiſtern herumſchlagen. Die Materie wird da am allerwenigſten gebrochen, wo man mit ihr wie mit einem böſen Prinzip ſtreitet, damit wird ihr abſolutes Sein anerkannt. Die Macht der Materie haben mir erleuchtete Geiſter wie Spinoza und Berkeley genugſam gebrochen. Mit ihnen ſehe ich in völliger Heiterkeit die Materie ſchlechterdings überall und ſchlechterdings nirgends, und in bezug auf »Materie« muß ich geſtehen, daß ich zwiſchen Stein, Eiterbeule, Denken, Himmeln, Sündigen, Wolluſt und Gebet nicht den geringſten Unterſchied ſehe. Vom Standpunkt des Idealismus aus iſt alles Materielle, alles Vergängliche nur ein Gleichnis, nur die Sprache des Einen und Ewigen mit ſich

ſelbſt. Daraus ergibt ſich mir nicht, daß es Materie und Geiſt, Hölle und Himmel gibt, darin finde ich nur, daß alles Gleichnisſprache des Geiſtes iſt ‹nicht etwa, daß alles beſeelt iſt›, auch die ſcheinbar ſchnödeſte und windigſte Materie.

Darum, meine ich, kann ſich unſre menſchliche Sprache, die in Gleichniſſen einhergeht, ſo erſtaunlich mit der Natur decken, weil ſie nur eine zweite Potenz des Weges iſt, den die Natur ſelbſt nimmt, um zu uns, um zu ſich ſelbſt zu kommen: auch ſie redet, indem ſie ſich materialiſiert, in lauter Gleichniſſen. Nur daß nie die Beſcheidenheit vergeſſen werde: daß wir die Natur meinen, wenn wir ſprechen, iſt ſicher, ob aber die Natur mit ihren Geſtaltungen das meint oder iſt, was wir von ihr ſprechen, wäre ſelbſt dann noch unſicher, wenn wir alle das nämliche ſprächen. Nur aber, daß in der Beſcheidenheit auch der Wagemut nicht abhanden komme: nehmen wir zuſammen, was wir von den Allwelterinnerungen in unſrer Tiefe und was wir nun von der Deckung der Sprachgleichniſſe des Menſchen und der Natur ſagten, ſo dürfen und ſollen wir verſuchen, in unſern Abſtraktionen nicht etwa Sammelnamen für Ähnlichkeiten, ſondern Gleichniſſe für wahrhafte Gleichheiten und Einheiten, Ideen im platoniſchen Sinn zu finden. Treffliches darüber ſagt Conſtantin Brunner in ſeinem großen Werke »Die Lehre von den Geiſtigen und vom Volke« ‹Abſchnitt »Pneumatologie«›. Ich zweifle nicht, daß wir auf dieſem Wege zu ſehr fruchtbaren Ergebniſſen in der ſtändig notwendigen Umdeutung der Wiſſenſchaft kommen, deren Sprache materialiſtiſch ſein muß und bleiben ſoll und noch lange nicht materialiſtiſch genug iſt.

Hier iſt aber der Ort nicht, weiter von dieſen letzten Dingen zu reden. Vom Sozialismus iſt ja doch eigentlich die Rede, alſo von ganz etwas anderm, von Vorſchlägen und Vorſätzen, das Zuſammenleben der Menſchen, die Grundlagen der Geſellſchaft zu ändern. Und Nohl ſcheint uns ſagen zu wollen, obwohl er es keineswegs deutlich ausſpricht, aber er ſcheint es

vor allem in die Fragen, die er an mich ſtellt, zu legen: die Geſellſchaft könne erſt geändert werden, wenn die Menſchen in einem Geiſte geeint wären, der kein Naturtrieb — Natur, o weh! Teufel, Sünde! — ſondern ſo etwas wie Wiſſen von Gott, Glauben, Kultusgrundlage wäre. Das iſt der entſcheidende Punkt, und hier trenne ich mich völlig von Johannes Nohl und bin ſein abgeſagter Gegner.

6. Fragen und Antworten

Es wird gefragt: Wie iſt das? Die Menſchen ſind in der Verkehrtheit, ſie werden aufgefordert, ſich in Bünden, in Siedlungen zu gerechtem Leben zuſammenzuſchließen, liegt da nicht ein Widerſpruch? wie ſoll das möglich ſein? Dieſe tatſächliche Verkehrtheit iſt zum größten Teil unbewußt, wie ſoll ſie bewußt werden, da jeder nur mit ſeinesgleichen zuſammenkommt? — Es wird weiter gefragt: die Ehe, die wahre Ehe, der Lebensbund zu zweien wird geprieſen, aber wie kommt man zu ſolcher Liebe und Ehe? — Ich werde ferner gefragt: ob mein Begriff vom Geiſt nicht doch gar zu unbeſtimmt wäre? Ob der Geiſt nur ein »geſteigerter ſublimierter Naturtrieb« wäre und ob daraus die Gerechtigkeit hervorgehen könnte? Wie denn in meiner Ausdrucksweiſe Geiſt und Wahn zuſammenhingen oder ſich unterſchieden?

Die Antwort des Verfaſſers, an deſſen Ausführungen ich hier anſchließe, iſt, ſoweit ich verſtehe, die, daß der Geiſt, der das Unmögliche, die Beſſerung, die Reue, die Wandlung und völlige Umkehr doch möglich mache, weit über der Natur und geradezu gegen ſie ſtehe: die Natur und Materie widerſtreben dem Guten, Rettung ſei nur in Gott. So alſo wäre auch der Sozialismus eine Möglichkeit nur durch die geheimnisvolle und doch bewußt vor ſich gehende Verbindung der Menſchen mit dieſem überirdiſchen und überweltlichen Gotte.

Da das nun eine wahrhaft entſcheidende Auffaſſung des Ver-

faſſers iſt, muß ich um der Aufrichtigkeit willen ſagen: ſeine Frage am Schluß, die er beinahe mit Ja zu beantworten ſcheint: Wird Landauers Buch die Welt umgeſtalten? hätte er von ſich aus mit einem entſchiedenen Nein erledigen ſollen, — oder aber er hätte wenigſtens am letzten Ende ſeiner Betrachtungen mit dem Zweifel beginnen ſollen, ob wirklich der Sozialismus abhängig ſei von einer ſolchen im Bewußtſein erreichten Vollkommenheit, ob das, was ſich doch ziemlich beſcheiden Sozialismus nennt, denn überhaupt eine ſo allerhöchſte Vollendung ſei, da ja eben Sozialismus eine mit einer Vielheit von Menſchen zu ſchaffende Wirklichkeit, aber nicht die Wortgeſtalt eines Träumers und Dichters ſein ſoll.

Der Widerſtreit zwiſchen dem Verfaſſer und mir ſcheint in der Tat der zwiſchen Natur und Nichtnatur zu ſein. Ich ſpreche aber nicht von einem Gegenſatz zwiſchen Natur und Geist oder Natur und Gott, ſondern davon, daß ich der Natur vertraue und das Beſte und Heiligſte des Menſchen nicht in der Bewußtheit finde, daß der Verfaſſer dagegen der Natur tief entfremdet iſt und auf den Sproſſen der Bewußtheit, der Literatur, der Überlegung und Beſinnung aus tiefem Schachte emporzuklimmen ſcheint, — er glaubt zu Gott und von der Natur weg, ich meine, auf dieſem ſchweren und ſonſt ungewöhnlichen, in unſrer Zeit nicht vereinzelten Pfade könnte er denn doch zur Natur unterwegs ſein.

Wie man zur Ehe kommt? Ich geſtehe, daß ich lächle. Die Vorſtellung der Geologen, daß die Geſteinſchicht unſrer Erde nur eine dünne oberflächliche Haut ſei, unter der das tiefe, feuerflüſſige Innere gäre und brauſe, wird falſch ſein, ich gebrauche ſie als Bild für meine Meinung, daß alles, was mit Worten und Begriffen in unſerm Bewußtſein vorgeht, nur unſre Oberfläche, unſer zuletzt Erworbenes, Unſicheres, noch nicht Einverleibtes und Eingeſeeltes iſt, daß unter dieſer dünnen — darum auch verletzlichen — Haut unſres Bewußtſeins das feu-

rige Meer unſres wahren Weſens und wahren Lebens iſt. Gewiß verläuft all unſer Leben in der Form des Bewußtſeins, weil all unſer Leben Oberflächenleben iſt, und nichts kommt aus unſrer Tiefe herauf, um unſer Schickſal zu geſtalten, ohne irgendwie vom Oberbewußtſein gedeutet oder gewußt zu werden. Aber in all dieſem Wiſſen wiſſen wir, daß wir unſer Beſtes nicht wiſſen, und wer eine Antwort auf die Frage weiß, wie der Menſch zur Ehe komme, der könnte ebenſogut das Dichten mit Hilfe des Nürnberger Trichters oder die Güte mit Hilfe der Pſycho-Analyſe zuſtandebringen wollen. Nur erwähnt ſei, damit ich nicht auf einem Gebiete mißdeutet werde, auf das ich mich hier nicht begebe, daß ich den Ausdruck »das Unbewußte« für unſre dem Oberbewußtſein unbekannte Tiefe nicht akzeptiere. Damit, daß »ich« etwas nicht weiß, iſt noch lange nicht geſagt, daß es nicht von ſich ſelber weiß. Nur daß dieſes Wiſſen — ohne das kein Sein denkbar iſt — ganz etwas anderes iſt als unſer Wortwiſſen.

Wie wir zur Ehe oder zur Gerechtigkeit oder zur Gemeinde und zum Menſchenbunde, wie wir alſo zum Sozialismus kommen, — ſo wie der Verfaſſer fragt, haben wir, meine ich, darauf keinerlei Antwort. Wir ſind von je in der Welt und haben Erfahrungen genug in unſerm Gemüte angeſammelt, daß unſre Menſchennatur einiges Vertrauen auf ſich ſetzen darf. Wir haben — wir alle — Sehnſucht, Gewiſſen, Reinlichkeit, Friedfertigkeit, Güte in unſern meilentiefen Schächten aufgeſtapelt, beim einen etwas tiefer, beim andern etwas weniger tief verſenkt: und der kleine Unterſchied iſt groß genug, daß vielen ihrer Lebtag nicht viel vom Guten nach oben kommt.

Das iſt die Aufgabe der Sozialiſten und der durch ſie herbeigerufenen, herbeigeführten Völkergeſchehniſſe: die Lockerung der Verhärtung in den Gemütern vorzubereiten, auf daß Verſchüttetes wieder nach oben komme, auf daß wahrhaft Lebendiges, das jetzt völlig tot ſcheint, wieder hervorbreche oder emporwachſe.

Alles Gute, das in die Welt kommt, kommt daher, daß es da iſt: in der Welt, in den Menſchen. Nennt es Gott oder Tier oder Menſch oder gar nicht — nur redet nicht ſo, als ob unten der Teufel und oben der Gott wäre. Redet um Gottes willen nicht ſo, als ob ihr Gottes Schwager wäret und zu uns kämet, um uns Grüße von ihm zu beſtellen.

Was ich Sozialismus nenne, iſt keine Vollkommenheit. Ich glaube an keine ſolche Vollkommenheit und habe ſolchen Glauben nicht nötig. Nicht von oben, nicht von außen, nicht von unten und nicht von innen wird den Menſchen und ihrer Geſellſchaft je eine Vollkommenheit kommen. Vollkommenheit iſt nur in unſeren Worten, weil da Gegenſätzlichkeit und runde Dinglichkeit iſt. Vollkommenheit iſt in der Utopie, im Ideal, in der aus Traum und Wort gewölbten Wunderkuppel des Dichters. Gut, im äußerſten Sinne des Wortes, kann es zwiſchen den Menſchen nie werden, zwiſchen keinerlei Menſchen, es gibt keine ſakramentalen Ehen und keine himmliſchen Geſellſchaften.

Der Sozialismus knüpft nicht ans Abſolute an und geht nicht aufs Abſolute aus. Wenn ich von unſeren Zeiten geſagt habe, ſie ſeien Zeiten der Negation, ſo lag darin keinesfalls die Verheißung eines nahen Zeitpunktes, wo wir die Wahrheit der Welt in Sprache faſſen könnten. Die Kritik, die in unſern Köpfen ſcharfe Meſſer ſchwingt, können Ehrliche und Starke nicht nach Wunſch und Sehnſucht zur Stumpfheit bringen wollen. Wir leben in den Zeiten der Negation und des Individualismus, einzelne finden ein geiſtiges Gebilde, bei dem ſie ſich beruhigen, ſei es Reſignation oder Überſchwang, eine Religion, die uns alle eint, gleichviel, wie ſie ſich nenne, iſt nicht zu erwarten.

Was ich Geiſt, verbindenden Geiſt oder Gemeingeiſt nenne, iſt etwas, was ich in mir ſpüre, in allen Menſchen vorhanden weiß und in beſtimmten Perioden der Menſchengeſchichte beſonders ſtark hervortreten ſehe. Er iſt nie etwas anderes als

Natur, wäre aber in wiſſenſchaftlicher Sprache gewiß nicht Naturtrieb zu nennen, da dieſer Geiſt vielmehr eine komplizierte Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geſchlechter, Intereſſewahrung und Vernunft iſt. Dieſer Geiſt lebt als Gleiches in den Individuen und ſchafft darum in den hohen Zeiten aus der Spontaneität, der Freiwilligkeit heraus Gemeinden, Korporationen, Verbände.

Die Religion bringt das Leben der Menſchen, das private und das öffentliche, in Verbindung mit einem jenſeits des Lebens und jenſeits der Welt liegenden Zweck. Wir leben um einer Beſtimmung, um einer Aufgabe willen, wir ſollen der Welt etwas hinzufügen, oder die Welt von irgend etwas ablöſen, oder die Welt irgendwo hinaufbringen. Es iſt ein Ziel geſteckt, der Welt, der Menſchheit, dem einzelnen Menſchen, jeder einzelnen Menſchentat und jeder Regung unſeres Herzens. Irgendwo in Nirgendwo, jenſeits der Sternenwelt, hängt eine Glocke, für jede Menſchenſeele eine. Die ſpricht ihre klingende Sprache mit bei allem, was wir tun, und bei jedem Motiv und immer verſchieden. Sie läutet ſilbern ruhig, wenn Adam Meier ſeinen Haferbrei zum Frühſtück verzehrt, ſie gibt zitternde Töne, wenn er ein Täubchen ißt, und Sturm läutet ſie, wenn Adam oder der Adamſohn ein Menſchenleben vernichtet.

Von dieſer Weltordnung oder moraliſchen Bedeutung des Weltgeſchehens und Menſchenlebens weiß ich ſchlechterdings nichts. Das alles ſind Aberglaubenreſte aus der Zeit, wo die Welt im Menſchengeiſte klein war, wo die Geſtirne für die Erde und die Erde für den Menſchen und dieſer für den Himmel geſchaffen war.

Die Zeiten, wo der Geiſt ſich als Motiv ſeines eigenen natürlichen Waltens eine in Worte gefaßte Vorſtellungswelt ſchafft, in der eine abſolute Bedeutung unſeres Handelns verſinnlicht iſt, nenne ich die Zeiten des Wahns. In dieſen Zeiten iſt der Geiſt ſich nicht ſelbſt genug, er leitet ſich ab von der abſoluten

oder moraliſchen Weltordnung. Er weiß nicht, daß er ſelber dieſes Glaubensgebäude und dieſen Gott geſchaffen hat, er glaubt, Gott habe ihn geſchaffen.

Wenn der Sozialismus von einer Einigung der Menſchen darüber abhängig wäre, wozu der Menſch lebe, wäre es wahrhaft traurig um ihn beſtellt. Der Sozialismus iſt im Vergleich mit dieſen kühnen Fragen und unvergleichlich kühneren Antworten eine ſehr beſcheidene Angelegenheit. Er knüpft an unſern ſehr gemeinen Lebensdrang, an unſern Hunger an und will die Menſchen dazu bewegen, dieſem Hunger, zu deſſen Stillung Teile der andern Natur durch unſre Menſchennatur hindurchgehen müſſen, nicht in der Weiſe Genüge zu tun, daß die einen Menſchen den andern Menſchen das wegnehmen, was ſie durch Arbeit der Natur abgerungen haben, daß ſie im Gegenteil poſitive Einungen ſchaffen zum gemeinſamen Ausbeuten der Natur. Wenn einer zu dieſen brüderlichen Gefühlen gegen die Volks- und Menſchheitsgenoſſen Sicherheit, ſagbare Sicherheit über den Sinn der Welt und des Lebens braucht, kann er mir wahrhaft leid tun. Das Gefühl, daß die Sippe, dann der Stamm, dann das Volk eine ſolidariſche Einheit bildet, iſt in der Geſchichte entſtanden, wiederholt entſtanden, hat Höhezeiten und Niedergangszeiten gehabt, iſt nie ganz geſchwunden geweſen und ſteht allewege mit Vernunft und Zweckmäßigkeit in genauer Verbindung. Steht überdies in unlöslicher Verbindung mit unſerm natürlichen Wiſſen um die Einheit der Menſchheit im relativen Gegenſatz zu allem, was ſonſt in der Welt iſt. Dieſes Wiſſen iſt gewiß nicht erſt durchs Chriſtentum in die Welt gekommen, wir haben auch vorher Augen zu ſehen und Naſe zu riechen und Sympathie gehabt. Aber das Chriſtentum hat dieſes Wiſſen zur ſtarken Sprache gebracht und hat dadurch, daß es dieſes Wiſſen mit tiefen Symbolen und feſtgefügtem, glänzendem Wahn verknüpfte, eine gewaltige Macht geübt.

Es iſt aber zu dieſem Thema Sinnlichkeit und natürliche Sympathie einerſeits, Chriſtentum andrerſeits noch etwas zu ſagen. Daß die Sinnlichkeit und die durch die Sinne gelenkten unabweislichen Naturtriebe dazu neigen, ſich rückſichtslos durchzuſetzen und in Wildheit und Unbeſonnenheit über Leichen und Leiden der Mitmenſchen hinwegzuſtürmen, iſt kein Zweifel. Daß aber andrerſeits die Sinne nicht bloß der Entzweiung, ſondern ebenſo der Verbindung und Verſchmelzung der Menſchen dienen, ſollte ebenſo bekannt ſein. Sitzt auch die Seele des Menſchen nicht in der Naſe, ſo iſt doch ſicher, daß durch die Sinne, durch die uns bekannten und durch unbekannte gegenſeitige körperliche Beziehungen die Menſchen nach Wahl und Vorliebe zueinander gebracht werden, und daß alle Menſchen im Vorzug vor der übrigen Natur ſinnlich miteinander verbunden ſind. Das Chriſtentum nun mit ſeiner durchaus unſinnlichen, den Sinnen feindlichen Tendenz hat dieſe Naturgrundlage der von kleinen Verbindungen aus allmählich ſich höher organiſierenden Menſchheit völlig aufgegeben und untergraben und hat die ganz allgemeine, abſolute, ununterſchiedene Menſchenliebe gefordert. Als dieſe Lehre einer ſpäten und fertigen Ziviliſation zu friſchen, ungebrochenen, ſinnlich natürlichen Völkern kam, ergab ſich das zauberhaft ſchöne Bild des Mittelalters, wo Farbe und Licht, Sinnlichkeit und Geiſtigkeit beiſammen waren, wo auf die feſten und noch nicht erſchütterten Gemeinden, Korporationen und Bünde der vorchriſtlichen Zeit die Symbole und der Geiſt des Chriſtentums wirkten. Was für eine erſtaunlich reiche und ſeltſam innig-lebendige Verbindung von Sinnen und Spiritualismus iſt ein chriſtliches Münſter! Aber nur der verſteht das Mittelalter recht, der es als dieſe Verbindung von Chriſtentum und Natur, von Chriſtentum und geſunder Volkskraft, von Chriſt und Antichriſt verſteht. Sowie das Chriſtentum ſich auf ſich ſelbſt beſann und ſich von der Verbindung mit dem Sinnenleben der Völker zurückzog — mit der

Reformation — begann ſich deutlicher zu zeigen, was auch in den früheren Jahrhunderten ſchon da war und oft verhängnisvoll genug gewirkt hatte. Die Sinnlichkeit ſtellte ſich immer ſtärker in den Dienſt der leidenſchaftlich blinden Ichſucht und immer weniger in den Dienſt der Sympathie. Die Sinnlichkeit bekam das böſe Gewiſſen, einmal weil ſie verläſtert wurde, dann aber auch, weil ſie nur noch mangelhaft, nur noch einſeitig funktionierte. So entwickelte ſich das Chriſtentum immer mehr zu einer Anſtalt zur Vorbereitung der Gleichheit im himmliſchen Jenſeits, auf Erden waltete die Ungerechtigkeit, der die Sinne dienten. Die Zeit ſoll erſt wiederkommen, in der die Sinne und die natürliche Sympathie freigeſprochen ſind und von der ſinnlichen Liebe und der Familie her ihre Ströme über das ganze Gemeinſchaftsleben der Menſchen ausſenden. Keineswegs eine Verderbnis des urſprünglichen Chriſtentums durch die Kirchenentwicklung iſt ſchuld, daß das Chriſtentum keine Praxis hat, ſondern die urſprüngliche Unſinnlichkeit und Unwirklichkeit, der Abſolutismus der Chriſtuslehre hat dieſe Kirchen- und dieſe Staaten- und Völkergeſchichte zur notwendigen Folge gehabt. Der Sozialismus hat die Aufgabe, das unſinnliche, abſolutiſtiſche Chriſtentum zu den Sinnen, zur Relativität, zum ganz gemeinen Leben und dadurch zur Erfüllung zu bringen.

Das Chriſtentum hat die Sinne heruntergebracht und hat dieſen mit der Erbärmlichkeit eng verſchwiſterten Sinnen die Erde überlaſſen, der Geiſt flog dünn und leicht, ohne Erdenſchwere himmelwärts und verflog ſich. Wir Sozialiſten aber wollen den Sinnen und allem irdiſchen Leben den Makel und das Manko nehmen und wollen dem Geiſte die Natur und die Wirklichkeit geben, auf daß er als verbindender Geiſt die Menſchen zu ihrer Gemeinſamkeit führe.

Wir Sozialiſten wollen den Geiſt ſinnlich und leibhaft machen, wir wollen ihn ans Werk laſſen, und wir werden gerade da-

durch die Sinne und das Erdenleben vergeiſtigen. Was iſt denn die Kunſt, die geiſtigen Menſchen ſchon ſeit Jahrhunderten wieder an die Stelle der Religion getreten iſt — wieder, denn ſo war's doch wohl auch im klaſſiſchen Griechenland — was iſt ſie anderes, als Geiſt gewordenes Sinnenleben und ſinnlich wiedergeborener Geiſt? was anderes als der Sinn der Welt, verkörpert in der Welt der Sinne? Schaffen wir den Sozialismus, greifen wir die wirtſchaftliche Not an der Wurzel an, gründen wir, wie es ganz unausbleiblich iſt, den Völkerfrieden und die Menſchheit, — was bleibt uns dann übrig für die Not und Wildheit und Leidenſchaft und das lechzende Verlangen, für die Tragik, die wir brauchen, um Lebendige zu ſein, als mit all unſern Sinnen und Gluten im Geiſte zu leben?

Man ſieht, nicht bloß eine, nein, mancherlei Beziehungen ſind da zwiſchen Religion, Weltanſchauung, Philoſophie oder wie man es nennen will, und unſerm Sozialismus. Unſer Wille und Weg, aus dem Raube, der Niedertracht und dem Schlendrian auszuſcheiden, bricht tief aus unſerm Weſen, unſrer Natur, unſerm Charakter hervor, aus derſelben Tiefe, in der unſre Sehnſucht und Frage nach der wahren Welt wohnt und uns Gleichniſſe ſchenkt, die dieſer Wiſſen, jener Wahn heißt, gleichviel. Aber man ſoll nie vergeſſen, daß der Sozialismus das gemeine Erdenleben lebendiger Menſchenindividuen angeht. Dieſe hiſtoriſch, räumlich, zeitlich begrenzte Welt wird nach ihren eigenen Prinzipien gelenkt, nach den Prinzipien der Relativität, und nicht nach Anweiſungen des Abſoluten, in dem es ja wohl Hiſtorie und Raum und Zeit und Individualleben und ſelbſt Heiligkeit nicht mehr geben wird. Es geht nicht an, daß man morgens nach dem Frühſtück Welt und Materie überwindet, und nach dem Mittagsſchlaf weit hinter der Sternenwelt dem Ewigen ein Stelldichein gibt. Es geht nicht an, daß man uns ein aus brüchigen, fadenſcheinigen und nur vor Alter und Gebrauch glänzenden Worten gewebtes Gewand über

den Stuhl legt und uns ſagt: lieber Sohn, lege dieſes Glaubensſyſtem als Rüſtung an, ehe du als Streiter des Herrn ausziehen magſt. Das vielmehr iſt das Große am Sozialismus: daß er uns von den Wortgebäuden weg zum Bau der Wirklichkeit führt. Daß er Menſchen eint in klar begriffener Notwendigkeit, was zu tun iſt, um dem Moment zu entſprechen, Menſchen, die im Wort und Wahn nicht einig ſind und nicht einig ſein wollen. Wir ſind noch lange nicht am Ende mit Kritik und Analyſe und der Erſchütterung kindlich-ſchöner, aber falſcher Geiſtgeſpinſte durch die Naturforſchung. Nicht Vorläufer, ſondern verſpätete Epigonen ſind die, die uns jetzt da und dort zuverläſſige, fertige und erprobte Weltanſchauungen und Religionen anbieten, um den Drang nach dem Poſitiven zu befriedigen. Alle mögen ſie brauchen, die der Sehnſucht voll ſind, alle, nur wir nicht, wir Sozialiſten nicht: denn uns gelüſtet nicht mehr nach dem Poſitiven in Worten, und wäre es der ſeligſte, von der Geſchichte verklärte Wahn, uns verlangt nach dem Poſitiven durch unſere Tat, durch unſer Leben. Aedificabo! Ich will erbauen! heißt der Wahlſpruch des Sozialiſten. Eines war die Erbauung im Chriſtentum, ein andres iſt die Erbauung des Sozialismus.

Von der tieriſchen Grundlage

⟨1918⟩

Unter Vorſtellungskraft verſteht man die Fähigkeit, ſich Objekte, die an andern Orten ſind oder in der Vergangenheit waren, oder wohl auch Kombinationen, die möglich wären, aber nicht wirklich ſind, vorzuſtellen. Mir fehlt aber in unſrer Sprache ein Wort für die ohne Zweifel vorhandene und wichtige Gabe, ſich in etwas Vorhandenes, das uns durch Sinnenwahrnehmung bekannt iſt, ſo hineinzuverſetzen, als ob wir es ſelbſt wären. Dieſe Form der Phantaſietätigkeit, die uns cum grano salis das gegenſtändliche Objekt in ein ſeelenhaftes Subjekt verwandelt, will ich hier Ichphantaſie nennen. Mir ſcheint dieſe Ichphantaſie, die uns ermöglicht, uns vorzuſtellen, wie man lebt, gleichviel, ob man ein Menſch iſt oder ſonſt was, und die auf der andern Seite große und wichtige Gebiete unſres eigenen Daſeins als unrealiſierbar bezeichnen muß, wichtig für die Erkenntnis deſſen, was wir unſer Menſchenleben heißen, und für unſre Stellung in der Natur. Eine Roſe oder ein Lindenbaum zu ſein, kann ich mir, wenn ich die Wahrheit ſage und nicht Märchen affektiere, nicht vorſtellen. Ich weiß nicht, wie ich blühen und die Blätter abwerfen und Augen anſetzen ſoll, weiß nicht, wie man das macht, und was man dabei empfindet. Bei dieſer puren Negation aber merke ich etwas, was mich, mein ſogenanntes Ich angeht. Mit einiger Mühe und Ungenauigkeit kann ich mir, beſonders wenn ich auf dieſen Gebieten an Störungen leide, vorſtellen, wie mein Herz ſchlägt, wie ich verdaue, wie ich atme. Ich atme — nun ja, für eine Weile kann ich es laſſen und auch ſonſt mit dem Willen ein wenig eingreifen, ſchön, ich tue es. Ich verdaue, an der vordern und hintern Leibesöffnung ſpielt der Wille, der tun und laſſen kann, etwas mit, auf dem langen Weg dazwiſchen ſehr wenig. Ich herzſchlage — das behauptet auch die

Sprache nicht. Aber ſie erlaubt mir wieder, zu ſagen: ich wachſe, wiewohl ſie nicht ſo weit geht, das Wachſen tranſitiv zu machen. Ich bin eben wirklich nicht dabei, wie ich meine Haare und Nägel wachſe und den Samen meiner Hoden erneuere, und bei noch gar vielem der Art nicht. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn die Sprache der Nord- und Mitteldeutſchen zwiſchen »mir ſchwitzt« und »mich ſchwitzt« ſchwankt, aber durchaus nicht ſchriftdeutſch lügen will: ich ſchwitze. Dem Wiſſenſchafter zugegeben: ich weiß auch nicht in den Einzelheiten, wie das vor ſich geht, wenn ich ſage: ich gehe, ich eſſe, ich denke, ich fühle, ich will, ich ſpreche. Aber hier geht es gar nicht um wiſſenſchaftliche Analyſe unſrer Funktionen, ſondern um die Tatſachen unſres Selbſtbewußtſeins. Es geht gerade darum, daß ich nicht in demſelben Sinne, wie ich von meinem Denken und Fühlen und Tun rede, ſagen kann, daß ich ſchwitze. Wenn man ſich mit ſeinem Willen und Laſſenkönnen nicht ſelber dabei weiß ⟨oder glaubt⟩, kann man nicht behaupten, man tue etwas. Ich kann das auch ſo ausdrücken, daß ich ſage, mein Schwitzen ſei mir kaum etwas anderes als eine irgendwie nachträgliche Sinnenwahrnehmung eines objektiven Vorgangs am eigenen Leib, mein Fühlen und ſolche ſubjektive Betätigungen ſind für mein Selbſtbewußtſein etwas anderes, eben das, wofür wir das Wort Ich brauchen.

Nun mache man mir aber einmal den folgenden Verſuch nach, das Ergebnis kann nicht zweifelhaft ſein. Ich lag im Wald und hörte den Vögeln zu: die Droſſel flötete, der Pirol ſchmetterte ſein Signal, der Specht hämmerte mit ſeinem Kopf. Von dem, was ich hörte, gingen mir die Gedanken zu dem, was ich ſonſt geſehen hatte und aus Mitteilungen wußte. Wie das Weibchen brütet, wie die Eltern dann hin und her fliegen, wochenlang unermüdlich, und den Kindern ins Neſt täglich Hunderte von Fliegen und anderen Kerbtieren ſorgſam im Schnabel lebendig zutragen. Ich behaupte nun: all das iſt Leben und

Tätigkeit einer Art; die ich mir unmittelbar in der Ichphantaſie vorſtellen kann. Ich brauche keinerlei Wiſſenſchaft und keine Löſung der Gartenlaubenfrage: Inſtinkt oder Überlegung? um mir in lebendiger Verwandlung aus dem Sinnenmäßigen ins Innerliche vorzuſtellen, ich wäre der Pirol, der von Erlenwipfel zu Wipfel fliegt und ſein Signal ruft, hunderte Male an einem Nachmittag, ich weiß, daß das in mir Pirol eine überindividuelle Nötigung unüberwindlichen Zwanges wäre, und welch Glücksgefühl überkommt mich Menſchen bei dieſem Wiſſen, daß es Überindividuelles in der Welt gibt, das ganz individuell und nur individuell iſt, mir iſt geboten, zu rufen und zu ſingen, ich muß, aber dieſes Gebot lebt nur in mir, und dieſe Zwangsgewalt iſt meine Freiheit, wie es uns Claudius ſo herrlich eingeprägt hat:

In dir ein edler Sklave iſt,
Dem du die Freiheit ſchuldig biſt.

Liebe Gottnatur, wie danke ich dir, daß du beim Inſtinkt nicht den Umweg über Staat und Bureaukratie gemacht haſt, daß das Tier ohne Geſetze das Gebot ausführt, und daß der Zwang, den ein Ganzes aufs Einzelweſen ausübt, da nicht der Vermittlung des Schutzmanns bedarf! Unterricht der Kleinen zur Erweckung und Ausbildung der ererbten Befehlsgewalten iſt zwar da, mehr, glaube ich, als bisher beobachtet worden iſt, aber wiederum danke ich, daß dieſer Unterricht in den Inſtinkten nicht die Form der ſexuellen Aufklärung angenommen hat, zu der die Menſchheit jetzt, wie es ſcheint, greifen muß. Etwas Lebendiges aber von dieſer Gewalt und Freiheit des Inſtinkts muß noch in uns erhalten ſein, denn, wie geſagt, die Ichphantaſie des Menſchen kann ſich einbilden, der Specht zu ſein, der nicht einen Hammer als Werkzeug in der Hand ſchwinge, ſondern mit dem Kopf und dem weit vorgewachſenen Schnabel drauf los ſchlage, die Schwalbe zu ſein, die im allgemeinen gewohnt iſt, die Fliegen, die ſie ſchnappt, im Flug zu verzehren, auf ein-

mal zu einer beſtimmten Jahreszeit aber die Leidenſchaft verſpürt, ſie ſorgſam lebendig im Schnabel durch die Lüfte zu tragen und ſie den Jungen ins Neſt heimzubringen.

In ſeinen eigenen Funktionen alſo hat jeder unter uns Geſchehniſſe, die ihm viel fremder und unbegreiflicher ſind als zum Beiſpiel der ekſtatiſche Geſang eines Singvogels oder das Familienleben irgend eines Tiers. Daß ich das Schwänzchen hochhebe und ein Häufchen fallen laſſe, kann ich mir viel leichter vorſtellen, als daß ich mit der Tätigkeit meines Dickdarms oder der Gallenblaſe oder der Milz und Leber oder gar des Hirns perſönlich zu tun habe. All ſolche Tätigkeiten und Organismen nun, in die ich mich hineinverſetzen kann, als ob ich es wäre, haben — die Vorſtellungskraft der Ichphantaſie iſt nur eine andre Nuance — etwas mit Sympathie oder Liebe zu tun. Ich kann nicht leugnen, daß ich das Haſenpaar, das ich auf einer Wieſe um einen Baum herum tanzen ſah, während das kleine Häslein zuſchaute, recht innig in mein Herz geſchloſſen habe, und zu dem wilden Schwan, der ein paar Meter über dem Waſſer eines geraden Fluſſes mit mächtigem Ausgreifen der Flügel ganz allein, wie von einer unſichtbaren Schnur gezogen, einem fernen Ziele zuflog, habe ich eine Neigung, der Ehrfurcht und Pathos geſellt ſind.

Am nächſten in der Natur alſo ſteht uns die tieriſche Selbſtbetätigung, in deren Innerlichkeit wir uns hineinverſetzen können. Für die Welt, in die wir nicht ſo unmittelbar eingehen können, fehlt es uns aber durchaus nicht an Empfindung. Sie offenbart ſich uns, indem wir ſie ſchauen oder ſonſt mit den Sinnen aufnehmen, durch Schönheit und Erhabenheit. Wenn wir die Roſe und den Lindenbaum ſchauen, regt ſich unſre Herzlichkeit, und wir erkennen nicht bloß die Notwendigkeit und den Sinn dieſer Funktionseinheiten an, ſondern auch ihre Ähnlichkeit mit dem, was uns als tieriſche Lebenstätigkeit wie etwas eigenes vertraut iſt. Das Wachſen der Geſteine, die chemiſchen

Prozeſſe, das Fallen der Meteore, die Bahnen der Geſtirne ſind mir fremd, aber doch nicht ſo fremd, daß die dichtende Phantaſie ſich nicht auch in dieſe Bewegungen verſetzen könnte, ja ſogar die Ahnung der Möglichkeit einer Liebe auch zu dieſen Tätigkeiten lebt in mir, ſo, wie wir ahnen, daß da Funktionen zu einer geſchloſſenen Einheit, zu etwas wie einem Organismus zuſammengeballt ſind, ſo haben wir die Gabe der Sympathie zu dieſen Weltverkörperungen, wir ſind ſchon ſo geſchaffen, daß wir für unſre Liebe zum Ganzen Exemplare und Repräſentanten brauchen, die ihrerſeits Ganze ſind, auf Stufen der Mikrokosmen ſteigen wir zum Makrokosmus oder Himmel empor, und der Sohn iſt liebend zu uns herabgekommen, daß wir in einem Einzelnen ein Gleichnis des Ganzen, im Sohn den Vater lieben lernen.

Es hat aber ſeinen überaus einfachen und allernächſtliegenden Grund, daß im chriſtlichen Mythus der Repräſentant der allumfaſſenden Liebe ein Menſchenſohn iſt: ziehen uns Fäden der Sympathie zu Tieren und ſchließlich zu aller Welt hin, ſo muß das Band, das mich Menſchen mit dem andern Menſchen verbindet, überaus ſtark ſein. Sympathie iſt ja doch die Kenntnis oder Witterung von einem Gleichen, das in den mannigfachſt verſchiedenen Geſtalten der Natur waltet, und wo könnte für den Menſchen mehr von dieſem Gleichen ſein als in der Menſchheit?

Man macht Einwendungen und ſagt, die Sache verhalte ſich ganz anders. Gerade weil uns das Leben der Tiere nur ungenau, nur ahnungsweiſe bekannt ſei, könnten wir eine Art ſpieleriſche Sympathie zu ihnen empfinden, die nur ſo lange gelte, wie wir praktiſch nichts mit ihnen zu tun hätten. Aber im Menſchlichen kennten wir uns gut aus, und da kämen neben der unleugbaren Sympathie auch ſtarke Antipathien von Natur aus vor. Eine Antipathie beſtünde zwiſchen der weißen und der gelben Raſſe, den Neger könnten wir im wahrſten Sinn des

Wortes nicht riechen, Juden und Nichtjuden vertrügen ſich im Grunde nicht und ähnliches mehr.

Aber das iſt ja nur ein anderer Ausdruck für das, was ich ſage! Daß, ſowie das Praktiſche, das heißt: der Kampf um Leben und Behaglichkeit, der Egoismus ins Spiel kommt, alle Ichphantaſie und Sympathie ausgeſpielt haben, wird keiner leugnen. Ein Franziskus oder ein ruſſiſcher Muſchik kann Sympathie noch zu ſeinen Läuſen aufbringen, von mir muß ich geſtehen, daß ich, ähnlich wie man es von Silvio Pellico und anderen Gefangenen weiß, einmal im Staatskloſter eine Art Freundſchaftsverhältnis zu einer Stubenfliege hatte, die in der peinlich ſaubern Zelle herangeflogen kam, wenn ich den Daumen mit etwas weichem Brot darauf ausſtreckte, und ſo auf meiner Hand ihre Nahrung holte, daß ich noch jetzt eine oder zwei Winterfliegen gern im Zimmer hege, daß ich aber im Sommer einen unerbittlichen Kampf gegen die ekelhafte Plage führe. Ekelhaft — da haben wir den ſtärkſten Ausdruck der Antipathie, die Sympathie aber iſt unvoreingenommene Wahrheit, ich empfinde ſie, wenn ich mich in das fremde Leben hineinverſetze, ohne daß die Tierchen mir irgendeinen Nutzen bringen, bei der Antipathie hat ſich der Egoismus eingemiſcht. Genau ſo iſt es mit den fremden Völkern. Wie groß iſt unſer Staunen und unſre Rührung, wenn wir an primitiven Völkern, die wir unbeteiligt in ihrem Leben beobachten, in dem Grundlegenden des Lebens bei aller Verſchiedenheit der äußern Formen und meinetwegen auch der Hautgerüche unſre Gefühle vorfinden, und je gelber der Chineſe iſt und je ſchwärzer ſein glattes Haar, um ſo inniger iſt unſre Sympathie für ein Volk, das Laotſe und die chineſiſche Lyrik und die chineſiſche Malerei hervorgebracht hat, und das Jahrhunderte lang das Schießpulver gekannt, aber es nur zu Feuerwerken benutzt hat. Für das Verhältnis der Juden zu den Chriſten iſt ewig der echte Ausdruck das Geſpräch des Kloſterbruders mit Nathan. »Daß unſer

Herr ja ſelbſt ein Jude war«: liegt in dieſer Beſinnung nicht unſägliche Sympathie? Und wie dann der Chriſt den Juden für einen Chriſten, der Jude den Chriſten für einen Juden erklärt: iſt das nicht die Erkennung und Umarmung der nach der Erſcheinung Ungleichen im weſenhaft Gleichen?

Die Menſchen haben es noch nicht gelernt, ſo miteinander zu tun zu haben, als ob ſie nichts imteinander zu tun hätten. Die Kunſt und Einrichtung des gegenſeitigen In-Ruhe-Laſſens muß gelernt und geſchaffen werden, eher wird es keinen Völkerbund und keine Menſchheit geben.

Der Ausdruck aber, daß die Antipathie, ſagen wir ruhig: der Haß in Zuſammenhang ſteht mit den praktiſchen Beziehungen der Lebensgier, iſt mir noch zu unbeſtimmt. Ich glaube, auf dem Wege der Ichphantaſie oder des Hineinverſetzens auch Sicherheit über den Urſprung des Haſſes in der Natur zu gewinnen. Laſſe ſich alſo der Leſer noch eine Tiergeſchichte gefallen!

Wir haben eine Katze, welche eine echte Katze iſt. Ich habe noch nicht bemerkt, daß ſie eigentliche Liebe zu uns Menſchen hätte oder ſich anders als egoiſtiſch um uns kümmerte. So führt ſie im Haus und ums Haus herum ihr eigenes Leben, und unſre Anweſenheit ſtört ſie dabei nicht ſonderlich, das iſt der Grad des Familienſinns, zu dem ſie es uns gegenüber gebracht hat. Öfter hat ſie am hellen Tag in unſrer Gegenwart eine Maus gefangen und dann ſtundenlang mit der Lebenden ihr bekanntes Spiel getrieben, bis das Spielzeug tot war. Jetzt hat die Katze ein kleines Kind, vier waren es erſt, zwei haben wir verſchenkt und eines hat ein fremder Kater, der lange ums Haus geſtrichen war und dann in einem unbewachten Augenblick wie ein Räuber einbrach, geholt und ohne Zweifel aufgefreſſen. Ich bin überzeugt, daß das Entartung im Zuſammenhang mit der Domeſtikation iſt und in der wilden Natur nicht vorkommt. Dagegen kommt ein andrer Kater, den wir für den Vater halten, manchmal zu Beſuch und ſpielt ſehr nett mit Mutter

und Kind.) Dies einzige Kind, das ſie noch hat, iſt jetzt etwa ſieben Wochen alt. Vor einigen Tagen, nachdem die Alte ſtundenlang unbeweglich auf einem Raſenfleck geſeſſen und gelauert hatte, kam ſie aufgeregt herein und brachte ihrem kleinen Kätzchen eine Maus, eine tote Maus, ſie hatte ſie, ganz gegen ihre Gewohnheit, ohne die Spur eines Spiels ſofort nach dem Fangen totgebiſſen. Und nun legte ſie die Maus vor das Katzenkind hin, und kaum war das mit dem Mäuſeſchwänzchen in Berührung gekommen, als es allerliebſt mit der kleinen Leiche zu ſpielen anfing. Die Alte ſaß daneben und ſah zu. Nach einer Weile, etwas mehr als einer halben Stunde, hatte ſie offenbar genug von dem Spiel des Kindes mit dem toten Ding, ſie nahm die Maus und tat mit ihr, was ſonſt das Ende vom Lied war, wenn ſie ſelbſt ſo ein Tierchen zu Tod geſpielt hatte: ſie fraß es auf. Am Tag darauf ſahen wir außen vor dem Haus eine andre totgebiſſene Maus liegen, konnten aber nicht feſtſtellen, was damit geſchehen war. Wieder ein Tag, und die Alte kommt nachmittags in die Stube und bringt wieder eine Maus mit: diesmal aber lebte das Tierchen, allerdings nicht mehr ſehr kräftig. Sie brachte es wieder ihrem kleinen Kind und ſah ruhig und vertrauend zu, wie das ſofort nach Katzenart mit der Maus ſpielte, ſie hie und da laufen ließ, wieder einfing und ſo weiter. Das Ende habe ich, da es nicht zu meiner Gewohnheit gehört, Artikel über Tierleben zu ſchreiben, nicht mitangeſehen.

Aber ich kann verſichern: niemals, weder früher noch bei dieſen Gelegenheiten, habe ich im Verhältnis der Katzen zu den Mäuſen das Geringſte geſehen, was wie Haß der Katze gegen die Maus ausgeſehen hätte. Wenn ich mich dagegen, was ich durchaus kann, in die Empfindung der kleinen Maus oder etwa der Vögelchen verſetze, die ſich in Scharen gegen einen Raubvogel zuſammentun, um ihn mit Geſchrei und Geflatter zu vertreiben, worauf ſie, wenn er wirklich flieht, ihn

verfolgen und hetzen, ſo habe ich ein Nachahmungs-, Mitlebensgefühl, das aus Furcht und Haß zuſammengeſetzt iſt.

Das geht, ich zweifle nicht daran, ſo durch die ganze Natur und durch die Menſchheit mit: kein Haß ohne Furcht. Ich glaube nicht, daß der Löwe die Antilope haßt, ich glaube nicht, daß der Habicht den Haſen haßt, Haben- und Freſſenwollen kann mit zärtlichem Spieltrieb und Gefühlen der Sympathie verbunden ſein, das iſt nicht bloß ſo von der Katze zur Maus hin ſondern bis zum Menſchen das Verhältnis des Jägers zur Beute, aber ich glaube, daß in der Furcht der Kleinen vor den Großen, der Schwachen vor den Starken etwas ſitzt, was Haß erwecken kann oder ihm benachbart iſt. Die Unterlegenheit, die Schwäche, die Furcht, überflügelt oder in die Enge getrieben oder irgendwie geſchädigt und unterdrückt, am freien Leben verkürzt zu zu werden, erzeugt den Haß und die Taten des Haſſes.

Auf die Kompliziertheiten unſres Geſellſchaftslebens, wo Furcht und Haß zwiſchen Einzelnen wie Völkern mit der Ungleichheit der Lebensbedingungen, mit Armut und Furcht vor Armut zuſammenhängen, will ich in dieſer Betrachtung, die auf tieriſch-natürliche Grundlagen hinweiſen will, nicht eingehen. Ich weiß ſehr wohl, daß vieles einen anderen Schein bekommt, ſowie die Natur Menſchengeſtalt annimmt. Ich weiß, daß zwiſchen uns Menſchen längſt Taten des Haſſes geſchehen, ohne daß Haß empfunden wird, ſo wie ja auch umgekehrt der verwichene Herr Liſſauer und die Gummiſtempelhelden, die mit ihm fühlten, Haß empfinden konnten, ohne ſich nach eigenen Taten des Haſſes zu ſehnen. Ich weiß, daß wir uns Organiſationen und mechaniſch-bureaukratiſche Apparate erfunden haben, deren Funktionieren uns jede Empfindungsnotwendigkeit abnimmt, ich weiß auch, daß bei uns Menſchen ſich die Furcht in das Machtgefühl, der Stärkere und zur Herrſchaft Berufene zu ſein, maskieren kann, wie es ja auch in einer Gegend des Menſchlichen, die der Natürlichkeit näher liegt, vor-

kommt, daß weiche weichende Angſt ſich in ſehr ſtarken, protzenhaft forzierten Tönen äußert, ich weiß, daß es unter Menſchen für jede Tat des Haſſes eine Ideologie und mehrere Oberlehrer gibt, ſie zu rechtfertigen.

Das und noch einiges weiß ich. Ich weiß aber auch, daß wir Menſchen alle unter unſern Kleidern, unſern Uniformen und mannigfachen Maskierungen wirkliche und nackte Menſchentiere ſind. Ich weiß, daß in der Zeit, die man die Renaiſſance nennt, in Wahrheit ſo etwas wie Wiedergeburt unterwegs ſein wollte, weil in der Gegend von Giordano Bruno ein hinreißendes, mit Mythos trächtiges Chriſt-Heidentum den göttlich beflügelten Geiſt enthuſiaſtiſch der tieriſch ſchönen Leibesnatur vermählen wollte, daß aber die Reformation alles verpfuſchte und verheuchelte, weil ſie ſchließlich nur an unſern Kleidern und ſogar nur an den Sonntags- und Staatskleidern herumflickte. Ich weiß, daß eben das die Gefahr auch der beſten Unzufriedenen und nach der Menſchheit Begierigen iſt: im Geſellſchaftlichen, Formalen, Maskenhaften zu bleiben und nicht zu wiſſen, daß wir froh und zuverſichtlich bei unſrer Tierheit einkehren müſſen, um unſer echtes, vom Geiſt der Gattung gebundenes und daher freies Menſchentum zu finden.

Tarnowska

⟨1910⟩

In Venedig ſteht ſeit etlichen Wochen eine internationale Dirne vor Gericht, die mit Hilfe von zwei Zuhältern, die neben ihr auf der Anklagebank ſitzen, einen dritten Geliebten, aus Gründen, die aus Geſchlechtlichkeit und Geldgier gemiſcht ſind, umzubringen verſucht hat. Das beſonders Komiſche an der Sache iſt, daß ſie ihn alle drei nicht wirklich ermordet haben, die eigentliche Tötung blieb dem Arzt vorbehalten, der den Verwundeten, als er ſchon auf dem Wege der Herſtellung war, wiſſenſchaftlich um die Ecke gebracht hat.

Es iſt zu fürchten, daß der Leſer über den Ton dieſer Eingangsworte entrüſtet iſt, er wird es beſonders ungehörig und eigentlich unverzeihlich finden, daß in dieſem Zuſammenhang, wo es ſich um eine »moderne Tragödie« handelt, das Wort komiſch vorkommt.

Die geſunden, natürlichen und altmodiſchen Worte, die hier gebraucht ſind, ſtehen abſichtlich da, weil es hohe Zeit iſt, daß Geradheit und Natur ſich jeder Teilnahme an modiſchen Krankheitsprozeſſen entſchlagen.

Zunächſt alſo hat die Ermordung des Grafen Komerowski gar nichts Trauriges für uns andere. Soll die ganze Menſchheit oder eine große Nation ans Sterbebett eines Mannes gerufen werden, ſo muß er für die Menſchheit oder das Volk etwas geleiſtet haben, an dieſer geſunden Regel können die modernen Mißbräuche, die mit Telegraphen und Zeitungen getrieben werden, nichts ändern. Wo es ſich nicht um bedeutende Perſonen handelt, bleibt das Mitgefühl mit Fug auf den Kreis der Familie und der Freunde beſchränkt, dieſer geſchloſſene kleine Verband hat die Aufgabe, ſeine Angehörigen, obwohl ſie nicht mehr taugen als andere, zu bevorzugen, weil er ſie nämlich beſſer kennt: jeder hat es in der Übung, den andern Angehöri-

gen mit ſeiner eigenen Innerlichkeit zu vergleichen und ihn alſo in ſein Herz zu ſchließen. Das iſt, was man Liebe nennt, allgemeine Menſchenliebe gibt es nur in der Art, daß man gerechterweiſe anerkennt, alle andern ſeien ebenſo viel wert, wie die Bevorzugten, die man ja eben als Repräſentanten der Menſchheit nimmt. Allerweltsliebe im Sinne wirklicher Herzlichkeit aber gibt es nicht, wo ſich ſo etwas zu finden ſcheint, fehlt es an jeder Ausſchließlichkeit, Innigkeit und Wärme, iſt allgemeine Liebloſigkeit da.

Eine gewiſſe Teilnahme geht über den Kreis der Familie und Freundſchaft hinaus, ſie findet ſich auch innerhalb der Gemeinde und des Landkreiſes, wo es ſich aber nicht um einen bedeutenderen oder beliebteren Menſchen oder um einen beſonders ergreifenden Vorfall handelt, bleibt ſie durchaus kühl und heißt mit anderem Namen Klatſch.

Aus der freien Liebesverbindung, die moderne Technik und moderne Abgeſchmacktheit, der Witz der Erfinder und der Aberwitz derer, die alle Erfindungen mißbrauchen, mit einander eingegangen ſind, iſt nun der Allerweltsklatſch im wörtlichen Sinne, der Erdballklatſch und die kosmopolitiſche Heuchelei entſprungen. Allabendlich lieſt der Hausvater von einem Eiſenbahnunglück in Indien, China, Japan oder Nordamerika aus der Zeitung vor, und allabendlich ſtöhnt die Gattin: Wie traurig! wie gräßlich! die armen Menſchen! Man muß es dieſer Frau Müller, geborenen Schulze aber in geziemendem Ernſte ſagen, daß ſie nur traurig ſein kann, wenn ein Müller oder Schulze unter die Räder kommt, alle andern ſind ihr völlig gleichgültig, und ſo iſt es in Ordnung. Alles tieriſche Leben ruht auf Bevorzugung und Gleichgültigkeit, alle menſchliche Geſellſchaft gründet ſich auf Bevorzugung, Gleichgültigkeit und Gerechtigkeit. Kommt eine dieſer drei Stützen ins Wanken, ſo taugen ſie alle drei nicht mehr, und die modernen Menſchen, die ohne die Ausſchließlichkeit und Abgeſchloſſenheit der Liebe und Familie,

ohne die Fremdheit und gute Sitte des Einanderinruhelaſſens und ohne die Gerechtigkeit der Gemeinde- und Geſellſchaftseinrichtungen ihr Leben führen wollen, ſind komiſch entartete Säugetiere.

Es wird an der Zeit, daß wir uns mit allen Waffen, des Spottes, der Satire, der Schonungsloſigkeit und Aufrichtigkeit, gegen dieſen modernen Moder und die Verwechſelung mit ihm zur Wehr ſetzen. Wir haben mit all dieſem faulen Geſtank, mit dieſen Exzeſſen der Schwäche nichts weiter zu tun, als daß wir beſonders typiſche Fälle, deren Schmutz in all ſeinen einzelnen Geſtalten jedem zeitungleſenden Menſchen der Erde unter die Naſe gehalten wird, herausgreifen und analyſieren.

Das Schlimme iſt freilich, daß dieſe Exzeſſe der Haltloſen und Entwurzelten verkuppelt ſind mit dem Radikalismus derer, die der Geſellſchaft neue Grundlagen ſuchen. Es iſt in dieſen Blättern öfter der Unterſchied zwiſchen Produktiven und Produkten gemacht worden. Es ſei im Zuſammenhang dieſes konkreten Beiſpiels noch einmal dieſe Formulierung fruchtbar gemacht.

Der modernen Zeit iſt der verbindende Geiſt verloren gegangen, und ſind die Bünde der Freiwilligkeit und Selbſtverſtändlichkeit, die dieſer Geiſt ſchafft, teils untergegangen, teils ſinnlos und locker geworden. Solche Gefüge der Freiwilligkeit ſind Ehe, Familie, Berufsverband, Gemeinde uſw. Unter Menſchen, die ſo recht modern ſind, muß man fürchten, einem Schrei der Entrüſtung oder Verachtung zu begegnen und für einen rechten Philiſter angeſehen zu werden, wenn man Ehe und Familie für eine ſchönheitsvolle Einrichtung und Grundlage der Menſchenkultur hält, die der Zukunft ebenſo wie der Vergangenheit angehört. Schon das Wort »Vater« hat in dieſen Kreiſen, die durchaus von entarteten, entfeſſelten und entwurzelten Weiblein regiert werden, einen üblen Klang. Sie behaupten, die Natur habe dafür geſorgt, daß das Kind eine Mutter, aber

keinen feſtzuſtellenden Vater habe, und ſo wollen ſie die Promiskuität, das Mutterrecht, auf deutſch die kultur- und würdeloſe Schweinerei begründen. Man nennt das heutigen Tags auch Mutterſchutz oder freie Liebe.

Freiheit heißt, daß der Menſch tun kann, was er will, und ſo iſt echte Liebe immer frei geweſen: ſie hat ſich durchgeſetzt und in Leben und Tod behauptet. Freie Liebe iſt für den, dem echte Liebe zuteil wurde, eine ganz überflüſſige Häufung von Worten: Liebe iſt immer frei geweſen.

Tun, was man will? Ja, bitte, tut es nur! Es wird ſich dann erſt die Hauptſache zeigen: was euer Wille, euer Weſen, eure Art iſt.

Nun, es hat ſich gezeigt, was dieſe Art Produkte des Verfalls und der Geiſtloſigkeit unter Liebe verſtehen. Sie verſtehen darunter die Befriedigung gewiſſer Muskulaturbedürfniſſe, die in Verbindung mit Illuſionen, Träumen und Rauſchgefühlen ſtehen, und haben herausgefunden, daß man, wenn man nur genügend »frei« iſt, dieſer Befriedigung die ungeahnteſte Mannigfaltigkeit und Abwechſelung in den Formen geben kann.

Dem Produkt des Verfalls iſt alles fraglich, alles Problem geworden, Freiheit, die ja lediglich das Verhältnis eines erfüllten und vom Geiſte gebundenen Menſchen zur Außenwelt bedeutet, iſt ihm zur inneren Eigenſchaft, zum Erſatz all der Sicherheiten, die er nicht hat, geworden. Er hat gar nichts in ſich, als Freiheit. Allem, was man irgend tun oder ſich ausdenken kann, ſteht der arme Ausgehöhlte mit der Frage: »Warum nicht?« gegenüber. Warum ſoll ich eigentlich nicht morden, ſtehlen, betrügen, faulenzen, lumpen? Warum ſoll ich Mann nicht mit dem Manne lieben, da ich doch dabei die aufregendſten körperlichen und die ſchwärmeriſchſten ſeeliſchen Gefühle habe?

Für alle dieſe Produkte gilt der tiefe und meiſterhaft in die entſcheidenden Worte geprägte Spruch aus Richard Dehmels

»Lebensmeſſe«, den man hier langſam und Wort für Wort leſen möge:

»Es kommen Viele
vor Sehnſucht nie zum Ziel,
gern bis zum Äußerſten geht der Menſch
in ſeiner Ohnmacht, und Tat wird Untat.
Doch immer treibt ihn
die Sehnſucht nach Ruhe:
raſtlos raſt er von Bruſt zu Bruſt,
Schoß zu Schoß,
und ſucht nichts als den Menſchen,
der dem Schickſal gewachſen iſt.«

Unter dieſen Menſchen der Ohnmacht finden ſich überaus viele liebenswürdige, feine, hingebende, begeiſterungsfähige Naturen. Doch ſind ſie faſt alleſamt ganz und gar auf den Konſum, auf das Verzehren der Außenwelt angewieſen. Sie ſind immer auf der Jagd nach Senſationen, Impreſſionen, Erlebniſſen und müſſen die Welt mit immer ſteigender Heftigkeit in ſich hineinpumpen, um nicht wie ein ausgeleerter Sack am Boden zu liegen. Die meiſten von ihnen haben die größte Neigung, ſich für längere oder kürzere Zeit radikalen, nihiliſtiſchen, terroriſtiſchen oder anarchiſtiſchen Richtungen anzuſchließen.

Wir können nicht die Abſicht haben, ſie lieblos von uns entfernen, »von den Rockſchößen abſchütteln« zu wollen. Wir wollen nur ausſprechen, was iſt.

Der Verfall und die Herabgekommenheit unſerer Zeit äußert ſich längſt nicht mehr bloß in den Beziehungen zwiſchen den Menſchen, den Verhältniſſen und Einrichtungen der Geſellſchaft. Vielmehr iſt es ſchon ſo weit gekommen, daß die Körper und Seelen der Menſchen begonnen haben, krank zu werden. Die am empfindlichſten ſind, und das ſind oft die beſſeren, ſind zuerſt ergriffen worden. Die Nervoſität, die Nervenſchwäche, die Hyſterie und mehr ſolche Erſcheinungen ſind ſoziale

Krankheiten, und die Heilungen, die gegen ſie verſucht werden, z. B. die geradezu verbrecheriſchen oder wahnſinnigen Pſychoanalyſen, ſind oft ſchlimmere Verfallserſcheinungen als die Krankheiten ſelbſt.

Sind alſo die Kranken und Entwurzelten, aus denen die innere Leere und Machtloſigkeit ſchreit, zu uns gekommen, ſo wollen wir ſie ruhig bei uns behalten und auch die Gefahr, von ihnen »kompromittiert« zu werden, nicht fürchten. Aber wir wollen uns nicht mit ihnen verwechſeln laſſen. Wir wollen ihnen, die es jetzt ſchon in allen Klaſſen gibt, das Rätſel ihres Daſeins löſen, vielleicht wird bei manchem eine Stelle getroffen, von der dann die Geneſung und Stärkung ausgehen kann.

Und ſo war auch heute der Tarnowska-Prozeß benutzt worden, um an ihn dieſe Bemerkungen zu ſchließen. Unſere ganze verweibte moderne Welt verfolgt ihn mit fieberhafter Spannung, berühmte Schauſpielerinnen und Romanſchreiberinnen reiſen hin, um Studien zu machen. Die moderne Welt ſieht ſich ſelbſt im Spiegel. Was ſieht ſie? Hautreize, Nervenkitzel, Abſinthräuſche, Männer, die das Bedürfnis haben, wollüſtig unter der Frauenpeitſche zu liegen, und das alles verbunden mit äußerer Eleganz, großen Geldbedürfniſſen und dekorativen Talenten.

Die Schwäche regt ſich an der Schwäche auf, und die Bücher und artiſtiſchen Darbietungen, die aus dieſem warmen Miſtbeet erwachſen, werden wiederum üppig in Kraut und Farbe geſchoſſene Schwäche ſein.

Stellen wir uns feſt, daß wir ein Bund der Geſunden ſind, keine ſolchen, aus denen die ſcheußliche moderne Welt heraus wirkt, ſondern ſolche, die den Kraftüberſchuß haben, daß ſie durch ihr privates und öffentliches Leben dem immer weiter um ſich greifenden Siechtum entgegenwirken.

Von der Ehe

⟨1910⟩

Kamerad Erich Mühsam hat sich in seinem Aufsatz »Frauenrecht« auf einen Boden gestellt, auf den ich ihm nicht folgen will. In den Äußerungen, gegen die sich zu wenden er ohne Zweifel das Recht hat, auch wenn er völlig unrecht haben sollte, habe ich nicht im geringsten vom Rechte der Frauen gesprochen. Gewiß, alle die Rechte, die er für sie verlangt, und noch einige mehr sollen die Frauen haben, bis auf das Recht, Kinder zu haben, über deren Vater sie in einigem Zweifel sind. Auch dieses Recht sei ihnen gewährt, und ich zweifle nicht, daß sich jederzeit sogenannte Männer finden werden, die ihnen zur Ausübung dieses Rechtes behilflich sein wollen.

Ein Recht haben heißt nicht durch Gewalt gehindert werden, etwas zu tun oder zu lassen. Also kann mich nichts treffen, was davon handelt. Ich brauche keine Gewalt und rufe sie nicht an.

Mühsam begibt sich aber schon auf das Gebiet der Freiheit, wenn er von den Konventionen, der Sitte, den Urteilen und Vorurteilen unserer Gesellschaft spricht. Da steht schon Recht gegen Recht: die Philister haben das Recht, Meinungen zu haben, ihren Umgang zu wählen, ihre Acht auszusprechen, und die Antiphilister haben das Recht, sich nichts darum zu kümmern.

Ja, kann er antworten, man braucht aber zu dem, was andre denken und tun, auch wenn sie dazu berechtigt sind, nicht stillzuschweigen, man kann sich regen und aufregen, dagegen angehen usw.

Sehr richtig, und das habe ich getan. Und habe von dem Recht Gebrauch gemacht, nach eigenem Denken zu wählen, woran ich nicht vorbeisehe und was andrerseits für mich — zur Zeit — keine sonderliche Bedeutung hat.

Mühſam hat meine Bemerkungen ganz aus ihrem Zuſammenhang herausgenommen, hat ſie ſo, wie ſie nun waren, an ſeinen Meinungen, die einem andern Zuſammenhang angehören, gemeſſen und hat gefunden, daß das zweierlei war und nicht zuſammenpaßte. Und da hat er wiederum recht. Es bleibt mir alſo die Aufgabe, was ich ſagte, noch merklicher in den Gedankengang zu tun, in den es gehört, und entſchieden zu bitten, es da zu laſſen, wohin es gehört. Ich habe den herzlichen Wunſch, mit dieſen Äußerungen in einer ſehr ernſten Sache zu wirken, auch auf ſolche, die fürs erſte noch zucken. Wirkſam können Gedanken nur ſein, wenn ſie verſtanden werden. Ich will mich bemühen, noch deutlicher zu ſprechen.

•

Von Ehe und Familie ſpreche ich und ſage, daß ſie völlig freiwillige Bünde ſind und daß auf ihnen die Kultur beruht, die wir bauen helfen wollen. Dagegen habe ich von Monogamie und Polygamie gar nicht geredet. In Wahrheit iſt Monogamie die Einehe, das heißt die Lebensgemeinſchaft zwiſchen einem Mann und einer Frau, und Polygamie iſt die Vielehe, das heißt die Lebensgemeinſchaft zwiſchen einem Mann und mehreren Frauen oder einer Frau und mehreren Männern. Was dagegen unſre Modernen, in ſeltſamer Mißdeutung der Worte, »Polygamie« oder auch polygamiſche Veranlagung zu nennen belieben, ſind eheloſe Liebesverhältniſſe. Ich ſage an ſich nichts für und nichts gegen ſie, nur wenn ſie uns als ſozialiſtiſcher Erſatz der veralteten »bürgerlichen« Ehe angeprieſen werden, gehören ſie in meinen Zuſammenhang, der von der ganz wirklichen Herſtellung einer ganz wirklichen Geſellſchaft handelt, dazu iſt die Ehe nötig.

Die Ehe, alſo könnte es auch die Vielehe ſein. Es fällt mir gar nicht ein, etwas gegen ſie zu ſagen und etwa die mohammedaniſche Kultur gegen die unſre herabzuſetzen. Eine Geſellſchaft hoher Kultur kann ebenſogut auf der Vielehe wie auf

der Einehe beruhen, und die Polygamie iſt ein ebenſo feſtes Gebilde der Ordnung wie der bei uns überlieferte Kern und Urbeginn der Geſellſchaft.

Ich brauche aber von ihr nicht weiter zu reden, weil ſie unſrer Vergangenheit und Gegenwart nicht angehört. Was die Kommuniſten wollen, iſt nicht das nämliche wie die Vielehe, iſt urſprünglich ein drittes Ordnungsgebilde, das ich Gemeindeehe zu nennen vorſchlage, und iſt heutzutage wie der ganze Kommunismus zu zerfahrenem Dilettantismus entartet.

Die Einrichtung der Ehe iſt dadurch ſo unaustilgbar und ſeit langem das feſte Fundament jeder Geſellſchaftsordnung, weil ſie viel weniger als die darauf ſich ſtützenden weiteren Verbände der Zuſammengehörigkeit Zufälliges und Künſtliches an ſich hat. Mag der Gemeingeiſt, der Gemeinden oder Intereſſevereinigungen irgendwelcher Art ſchafft und erfüllt, noch ſo gewaltig ſein, mögen die herrlichſten Kunſtwerke als ihre Wahrzeichen erſtehen, all die Notwendigkeit, die ihnen eingeprägt iſt, entſtammt doch immer dem Element der Liebe. Die Liebe aber hat ſich unlöslich mit der Ehe verbunden und hat ſie, die ja auch nur ein geſellſchaftliches Zweckgebilde zu praktiſchem Behuf iſt, mit der Notwendigkeit tieriſch-göttlicher Natur erfüllt. All unſre Innigkeit, all unſer Heiliges, all unſre Phantaſie und Myſtik, all unſre Religion wohnt in dieſem Bund der beiden Geſchlechter mit der aus ihrer Vereinigung erwachſenen Nachkommenſchaft, und ſo auch all unſre Brunſt und tieriſche Wonne. Das hat gar nichts damit zu tun und wird gar nicht dadurch beeinträchtigt, daß Mann oder Frau vor der Ehe oder neben der Ehe etwa manchmal noch in mehr oder weniger ſtarker anderweitiger Erotik aufſchäumen. Von unſern traurigen Witzbolden und elenden Schwankfabrikanten brauchen wir uns nicht einreden zu laſſen, daß jede holde kleine Neigung oder ſinnlich gefärbte Freundſchaft oder aufflammende Leidenſchaft ein Ehebruch wäre. Wenn ein reifer Mann und ein zur großen

Liebe erwachſenes Mädchen — gleichviel ob die romantiſche Sehnſucht und Brautſchaft ihnen zuteil wurde oder ob die Liebe erſt in der Ehe kam — ſich zur Ehe zuſammengetan haben, dann wird ihr Gemeinſchaftswille und ihr Einverſtändnis ſo feſt, daß ſie untrennbar verbunden ſind, obwohl jeder ein Menſch für ſich iſt und auf jedem Gebiet eigene Dinge erleben kann, auch ſolche, die dem andern Teil wehtun und wehtun müſſen. Wir leiden unter vielen falſchen und ſchlimmen Konventionen, aber keine ſchlimmere Konvention als der Ehebruch und die aus ihm folgende Trennung der üblichen Art. Etwas anderes iſt, was ich die Vorehe nennen möchte: unreife Menſchen haben ſie in unſern Zuſtänden oft nötig und kommen in dieſem verfrühten Bunde oft erſt zu ſich ſelbſt und aus ihm heraus zur wahren Ehe.

Alles, was als idealer Himmel über der Praxis unſres Geſellſchaftslebens ſich wölbt: all der Wahn, der in Religion, Philoſophie und Kunſt, im ſoldatiſchen Marſch oder im revolutionären Hymnus lebt, iſt daher ſo gewaltig, der Gemeingeiſt iſt dadurch ſo allen künſtlichen und gewalttätigen oder ſchlauen Gemächten überlegen, daß dieſe echte Geſellſchaft ſich gründet auf das Gefüge der Ehe und daß in der Ehe etwas waltet und Geſtalt geworden iſt, was zugleich Menſchenzweck und Naturgewalt iſt: der vehemente und unbezwingliche Trieb der Geſchlechter zu einander, das Gedächtnis und Verlangen des Mannes zum Weib und des Weibes zum Mann.

Da unſer Geiſt Gedächtnis iſt und da nichts in uns, dem Gedächtniſſe, ſo ſtark iſt, wie die Gedächtniſſe der Natur, die wir ſind, iſt es kein Wunder, daß es uns nicht geht wie dem Tiere, in dem das Gedächtnis des Geſchlechts immer wieder erwacht und immer wieder verſinkt. Das Tier hat Brunſtzeiten und nachher iſt der Liebestraum wieder vorbei, andere Gedächtnisgewalten oder Inſtinkte haben ihn verdrängt. Der Menſch aber hat allezeit und überall das gegenwärtige Gedächtnis des

Geſchlechts und überträgt darum die Erotik auf alles, Mann und Frau begatten ſich aus dem Grunde der Liebe, nicht bloß zu dem Zwecke der Fortpflanzung, im Verhältnis zu Kindern und Kindeskindern lebt die Geſchlechtsliebe, und ſo denken wir mit erotiſcher Färbung alles, was wir denken: das Geſchlecht regt ſich in uns beim Betrachten eines Baumes, bei der Aktivität des Sinnens oder Schaffens, bei der Freundſchaft von Mann zu Mann oder von Frau zu Frau. Da iſt von keinerlei Konträrempfindungen die Rede oder was alles heutzutage von eilfertigen und dienſtwilligen Halbwiſſenſchaftlern, von ſolchen und für ſolche erfunden worden iſt, die ein überaus Weſentliches nicht in ihrem Denken oder ihrer Natur haben: die Abſtufung und den Gradunterſchied: die Harmonie.

So ſehen wir dieſes Doppelte: wie ſchon von Natur aus, von unſrer Art Gedächtnis aus, die Liebe all unſer individuelles Tun und Regen durchdringt, ſo erfüllt noch einmal von der Ehe aus die Liebe all unſre Gemeinſchaftseinrichtungen.

Ehe und Familie ſind gar nicht von einander zu trennen. Was in Vergangenheit, Gegenwart und der Zukunft, wie ich ſie wünſche und wie ich an ihr bauen helfe, neben den Gewalteinrichtungen des Staates und den Beraubungseinrichtungen der Schmarotzerei an echter Geſellſchaft noch oder ſchon da iſt, gründet ſich auf das Zuſammenwohnen, Zuſammenwirtſchaften und Zuſammenſorgen von Mann und Frau für ſich und ihre Kinder.

Iſt alles, was Menſchen mit einander vorhaben, in den Zeiten des Gemeingeiſtes von Liebe gefärbt, ſo gibt es doch, noch einmal ſei es in dieſen Zuſammenhang geſtellt, keine Allerweltsliebe. Die Geſellſchaft gründet ſich nicht und ſoll ſich nicht gründen ⟨mit meinem Willen ſoll ſie es nicht⟩ auf eine Gleichheit der Gefühlsſtärke zu allen Menſchen hin, wo keine Abſtufung deutlicher und entſchiedener Art iſt, kann nichts ſein, als Schwäche und Verfall. Mein Haus, meine Burg! Mein Haus, mein Hof

und Garten, meine Frau und meine Kinder — meine Welt! Auf dieſes Gefühl, auf dieſe ausſchließliche Zuſammengehörigkeit, auf dieſen freien Bund, auf dieſe kleine Gemeinſchaft, auf dieſe Naturgemeinſchaft wünſche ich alle daraus erſtehenden größeren Körperſchaften, zunächſt die Gemeinde und den Berufsverband aufzubauen. Auch ſie werden dann allen andern draußen in der andern Welt zurufen: Unſre Gemeinde, laßt ihr andern uns in Ruhe, wir ſind frei und autonom in dem was uns angeht. Und ſo immer ins Breitere gehend die umfaſſenderen Vereinigungen.

Was wir Sozialiſten wollen, die wir nicht den Staat, ſondern die Geſellſchaft bauen wollen, das heißt die Vereinigung nicht aus dem Zwang, ſondern aus dem Geiſte, das iſt gegründet auf das freie, ſelbſtändige Individuum. Es iſt nicht eine Forderung an irgendwelche Gewalten, ſondern eine gewaltige Tatſächlichkeit der Natur, daß jede Einzelperſon wie in leerer Luft für ſich daſteht. In ihr verkörpert ſich die Welt, ſie bezieht alles auf ſich, ſie läßt alles an ſich herankommen, durch ſich hindurchgehen und nährt ſich von ihm.

Wie, auf Grund welchen Triebes kann ſich dieſer Egoiſt trotzdem mit den Mitmenſchen in Freiheit zu Gemeinſamkeit verbinden? Nimmermehr bloß aus Klugheit, aus Nützlichkeit, aus verſtändiger Berechnung der gemeinſamen Intereſſen. Er muß von etwas durchdrungen, ganz erfüllt, hingeriſſen und überwältigt werden.

Von Zeiten zu Zeiten iſt etwas der Art mit dämoniſchem Zwang über die Menſchen gekommen: eine Religion.

Mit jeder echten Religion war der Kommunismus verbunden, und echten Kommunismus gibt es nur unter Religiöſen. Daher kommt es, daß es wirklichen, vernünftigen, menſchenmöglichen Kommunismus heute nur noch in verſprengten religiöſen Sekten gibt.

Dem religiöſen Kommunismus iſt die Einzelperſon und eben-

ſo auch die kleine Geſtalt der Einzelfamilie, die nicht eine juriſtiſche, d. h. moraliſche oder künſtlich-geſellſchaftliche, ſondern eine natürliche Perſon zweiter Potenz, ein neues Individuum iſt, verhaßt und widerwärtig. Dieſe Ausſchließlichkeit oder Egoismus der Einzelnen und der Familie wird durch die Gottesgewalt des Einsfühlens mit dem All zernichtet. Nicht eine Allerweltsliebe ſetzt ſich durch, das Unmögliche kann auch die Religion nicht ſchaffen, und Religion iſt Stärke und Auftrieb, nicht Verfall und Schwäche. Aber die Gemeinde, die ſich um den Tiſch des Herrn verſammelt, iſt das Band, das die Einzelnen zu feſtem Gefüge verbindet, und zwiſchen die Gemeinde und den Einzelnen darf ſich nichts eindrängen. Der Privatbeſitz der Einzelnen hört auf, es iſt alles in einer gemeinſamen Kaſſe verſammelt, oder es gibt überhaupt kein Geld mehr, es wird gemeinſam gearbeitet und gemeinſam gezehrt. An die Stelle der Ehe zwiſchen Mann und Frau tritt die völlige Weiber- und Kindergemeinſchaft der religiös zu einander erglühten Gemeinde.

So war Kommunismus und Liebesgemeinde immer mit einander, immer mit der Religion verbunden.*)

*) Die Forderung der Güter-, Weiber- und Kindergemeinſchaft findet ſich bekanntlich ſchon in Platons Staatsutopie, wohin ſie aller Wahrſcheinlichkeit nach auf allerlei Umwegen aus orientaliſchen Sekten gekommen iſt. — In einer Unzahl »ketzeriſcher« Sekten des Chriſtentums wurde dieſe Regel gelehrt und gelebt. Einen beſonders deutlichen Ausdruck fand ſie im ſechzehnten Jahrhundert in der pantheiſtiſchen Sekte der Libertiner in Genf. Eine Libertinerin, Benoite Ameaux, die Gattin eines Ratsherrn, verteidigte ſich vor dem Genfer Konſiſtorium z. B. folgendermaßen: Die Gemeinſchaft der Heiligen ſei nur dann vollkommen, wenn alle Dinge gemeinſam ſeien: Güter, Häuſer und der Leib. Es ſei ebenſo hartherzig, wenn ein Weib einen Mann, der nach der Geſchlechtsvereinigung mit ihr begehre, zurückweiſe, wie wenn einem Armen das Eſſen und Trinken verweigert werde. — Bei den Mormonen, dieſer ſehr merkwürdigen, im neunzehnten Jahrhundert entſtandenen Sekte, iſt die Vielweiberei mit einer ſeltſamen Verachtung der Frau verknüpft; die Weiber ſollen nur dadurch am vollen Segen der Erlöſung teilhaben, daß ſie einem Heiligen verſiegelt, d. h. angetraut werden, und um chriſtlicher Barmherzigkeit willen iſt der Heilige gehalten, mehrere Seelenfrauen zu nehmen.

Was ſich heutzutage, beſonders unter den ſogenannten kommuniſtiſchen Anarchiſten, Kommunismus und freie Liebe nennt, iſt dilettantiſche Schwärmerei ohne jede Exiſtenzmöglichkeit und ohne Wirklichkeits- und Verwirklichungsſinn. Der Kommunismus und die Liebesgemeinde oder Gemeindeehe der Religiöſen iſt zuzeiten immer wieder möglich und vernünftig geweſen: auch darin, in dieſer dritten Form der Ehe, iſt feſte Ordnung, liegt die Möglichkeit zu größeren Bünden, die ſich darüber aufbauen, begründet. Aber doch iſt dieſer wirkliche und von dämoniſchem Geiſt getragene Kommunismus immer wieder geſcheitert, kaum je über den Verſuch hinausgekommen. Er iſt nicht am Staat und nicht an der Kirche zugrunde gegangen, das waren nur oft äußere Helfer innerer Notwendigkeit. Das Nachlaſſen der religiöſen Gewalt trug die Schuld: die Natur warf die Religion übern Haufen.

Warum iſt auch der echte Kommunismus auf die Dauer nicht lebensfähig? Weil dieſes eine noch mächtiger iſt als das Wehen des religiöſen Wahnes: die Natur. Die Natur, die uns Individuen als Wirklichkeiten geſchaffen hat — hier wird in Bildern geſprochen, worin ſoll ſonſt geſprochen werden? daß es eine perſonifizierte Natur, die geſchaffen hat, nicht gibt, braucht mir keiner zu ſagen —, die Natur, die ſich und ihre Urtriebe nicht überſpringen, nicht mit religiöſem Sturmesbrauſen auf die Dauer zuſammenwehen läßt. Es gibt Individuen, und das Individuum findet das All und die Menſchheit in ſich ganz allein, es braucht die Mitmenſchen nicht anders, als es alle Welt braucht: durch die Sinne zur Kenntnis, als Nahrung zum Verzehr, ſo braucht das Individuum die Welt, ſo iſt es die Welt. Die halbe Welt: denn die Welt iſt ganz erſt im Menſchenpaar, in Mann und Weib. Die Natur läßt ſich nicht durch Geiſtgeſtalt, ſelbſt der dämoniſch-zwingendſten Art, erſetzen, was ſie ſelbſt ſchon als ewige Notwendigkeit geſchaffen hat: die Liebe, die uns über unſer Individuelles hinaustreibt, iſt nie auf die Dauer das Kind

des Geiſtes, immer wieder ſtellt ſich das wahre, das umgekehrte Verhältnis her: daß der Geiſt und ſeine Phantaſien und ſeine ſozialen Verkörperungen aus der Liebe, der ſondernden und ausſchließlichen Liebe entſpringen. So muß ſich immer wieder die Religion der Natur fügen und muß die Individuen und Individualehen als Grundform der Geſellſchaft gelten laſſen. Die chriſtliche Liebe, die Allerweltsliebe wird ſoziale Wirklichkeit nur in der Gemeindeliebe, und die Einrichtungen dieſer chriſtlichen Liebe werden immer wieder zunichte gemacht von der Einrichtung der natürlichen Geſchlechtsliebe: der Ehe.

Was aber in allen Zeiten ſich immer wieder durchſetzt, gilt für unſre Zeit ganz beſonders. Wir haben keine Religion und können darum zu keinem Kommunismus den Verſuch machen. Unſer Sozialismus gründet ſich auf die Individuen, unſere Gemeinden ſollen ſich auf die Familien gründen. Unſer Gemeingeiſt kann von keinem andern Wahne ſeine Innigkeit, ſeine Feſtigkeit, ſeine Leidenſchaft und Tatſchaft haben als von dem ſondernden und ausſchließlichen Naturwahne der Geſchlechtsliebe. Wie er das macht, braucht hier nicht gefragt zu werden. Hier iſt nicht von Vorgängen im Bewußtſein des Individuums die Rede, ſondern von dem Hin und Her zwiſchen den Menſchen. Doch war ſchon auf das Gedächtnis hingewieſen worden, das in immer leiſeren Abſtufungen die Liebe aus der Ehe in die Gemeinde, das Volk; die Menſchheit hinüberträgt. Wem das zu geheimnisvoll klingt, der dürfte das nämliche mit andern Worten zum Ausdruck bringen, wenn er ſagt, daß das Glück im Hauſe und die Geſundheit der engen Lebensgemeinſchaft uns zu Gerechtigkeit und erhöhtem Gemeinſchaftsleben befähigt.

Als der Sozialismus in unſeren Zeiten neu erſtand, war er zunächſt verbunden mit einer religiöſen Reaktion gegen die franzöſiſche Aufklärung, gegen Voltaire. Man kann Fourier, die Saint-Simoniſten, Pierre Leroux und andere gar nicht verſtehen, wenn man nicht weiß, daß ihr Kommunismus und ihre

Weibergemeinſchaft mit dem Verſuch verbunden waren, irgendeine Theokratie, eine neue Staatsreligion zu erfinden.

Dieſe frühen Sozialiſten alſo konnten ſich eine Löſung der ſozialen Fragen ohne Gemeineigentum in Wirtſchaft und Liebe nicht vorſtellen. Der erſte Sozialiſt, der ſich von der Religion zur Natur, vom Kommmunismus zum Individualismus, von der Weibergemeinſchaft zur Ehe, von der Dumpfheit der Religionsnebel, die nicht mehr echt, ſondern künſtliche Retortenfabrikate waren, zur Klarheit des Geiſtes wandte, war Proudhon.

Proudhon hat aber in ſeinen Zeiten noch das nämliche Bild mit angeſehen, das ſich uns heute wieder bietet. Er hat erlebt, wie wir es erleben, aus welcher Seelen- und Geſellſchaftsverfaſſung heraus die kommuniſtiſchen Tendenzen in unſerer Zeit entſpringen. Zum Kommunismus iſt keinerlei Möglichkeit, es fehlen die geiſtigen Vorbedingungen, daß er es auch nur zu den Anfängen bringen könnte, die dann wieder an der Natur ſcheitern würden. Aber zu einer Art proletariſch-zigeuneriſcher Imitation und Verzerrung des Kommunismus liegt die Notwendigkeit in der Hinfälligkeit und dem geiſtig-geſellſchaftlichen Verfall unſrer Zeit. Der echte Kommunismus wäre ein feſtes Gefüge der Ordnung, die Zigeunerei iſt Unordentlichkeit und Haltloſigkeit, wie der Allerweltskommunismus, der ſich nicht auf Sekten oder Gemeinden gründet, ohnmächtiger Dilettantismus und meiſtens bloßes Geſchwätz iſt. Das Widerſtreben gegen die Ehe, gegen dieſen freien Bund, gegen dieſe Hingebung und dieſes Zuſammenfinden fürs Leben, bei welchem Widerſtreben freilich oft aus der Not eine Tugend und eine Propaganda gemacht wird, iſt ein Symptom chaotiſcher Auflöſung. Aus der Not der Mütter, die von ihren Schwängerern verlaſſen und dem Elend preisgegeben ſind, gleich eine neue Theorie und Sexualethik zu machen, die unter dem Namen Mutterſchutz propagiert wird, und die, wie ich ſagte, nichts anderes will, als die Vaterſchaft abſchaffen, das nenne ich ein be-

denkliches Zeichen des geiſtigen und geſellſchaftlichen Niedergangs unſerer Zeit. Ich denke nicht daran, jemandes Privatleben zu kritiſieren oder ihm Ratſchläge zu geben, aber Aufgabe des Sozialiſten iſt es, die Dinge, die jeder als ſeine Privatſache, als ſein perſönliches Mißgeſchick oder als das, wozu er Luſt hat, betrachtet, in ihrer Zuſammengehörigkeit zu erfaſſen. Wenn ich ſage: in unſern Zuſtänden werden unſere Proletarier ſtumpf, ergeben, roh, äußerlich und in immer noch ſteigendem Maße alkoholiſiert, — iſt das ein Angriff gegen die perſönliche Freiheit irgendwelcher Beliebigen? Nun, ebenſo ſage ich, daß es ein Kennzeichen unſerer Zeit iſt, daß mit der alten Religion und Moral weiten Schichten jeder Halt, jede Heiligkeit, jede Feſtigkeit des Charakters verloren gegangen iſt, daß die Familie von der Zerſtörung angefreſſen iſt, daß die Frauen in den Wirbel der oberflächlichen Sinnlichkeit, der farbig-dekorativen Genußgier hineingeriſſen worden ſind, daß an die Stelle der natürlich-unbeſonnenen Volksvermehrung in allen Schichten der Bevölkerung, von Wiſſenſchaft und Technik geleitet, die kinderloſe Geſchlechtlichkeit tritt, daß unter Proletariern und Bürgern die Zigeunerei gerade die Beſſeren ergreift, die es nicht mehr aushalten, unter den obwaltenden Bedingungen regelmäßig freudloſe Arbeit zu tun, ich ſage, daß das alles in allen Schichten der Geſellſchaft nicht mehr bloß ſozial, Beziehung zwiſchen den Menſchen bleibt, ſondern daß es anfängt, die individuellen Leiber zu erfaſſen und die Menſchen neuraſtheniſch, hyſteriſch oder noch ſchwerer krank zu machen. Das alles ſind notwendige Beſchreibungen unſeres Zuſtandes, und gegen das alles gibt es keine andere Rettung, als die Erneuerung des Geiſtes, der Geſellſchaft und der Leiber, die wir als Sozialismus zuſammenfaſſen. Und ſo ſpreche ich als von dem Inbegriff einer Menge von Einzelerſcheinungen, die mir zur Einheit, zur Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung zuſammengehen, von den entarteten, entfeſſelten und entwurzelten Weiblein und ihrem Männertroß,

die Promiskuität verkünden, an die Stelle der Familie das Vergnügen der Abwechſelung, an die Stelle der freiwilligen Bindung die Schrankenloſigkeit, an die Stelle der Vaterſchaft die ſtaatliche Mutterſchaftsverſicherung ſetzen wollen. Bachofen hin, Bachofen her, in Kulturen, in denen die Männer ſich nicht mit der Rolle des namenloſen Beleghengſtes zufrieden geben, und ſchon bei den höheren Säugetieren werden die Kinder nicht aus dem Backofen geholt und entſtammen nicht der ſchwülen Brutanſtalt der Zigeunerfeſte und Faſchingsvormittage, ſondern ſie haben Vater und Mutter. Ich mag nichts von einem Sozialismus wiſſen, in dem das Elternhaus abgeſchafft und der reale Vater erſetzt iſt durch einen ideellen Vater im Himmel oder im Gemeindevorſtand. Wiſſen wir denn, ob wir das, was jetzt als Erſatz des fehlenden Geiſtes innerhalb der Zwangs- oder Herrſchaftsinſtitutionen, die an ſeine Stelle getreten ſind, zu toben beginnt: die Freiheit der verantwortungsloſen Luſt, ob wir ſie vertragen? ob nicht die grauenhafteſte Qual und Öde, die hinfälligſte Schwäche und ſtumpfe Schwungloſigkeit ſich aus all dem ergeben muß? Der Geiſt braucht Freiheit und trägt Freiheit in ſich: wo der Geiſt Einungen gleich Familie, Genoſſenſchaft, Berufsgruppe, Gemeinde und Volk ſchafft, da wird die Menſchheit, da wird ſie aus der Freiheit und Gebundenheit der vom Geiſte erfüllten Individuen, die von ihrem ſtärkſten Naturtrieb erfaßt, zuvörderſt, die tragende Geſtalt aller geſellſchaftlichen Bünde feſtgeſetzt haben: die Ehe. Die Ehe war, ſie iſt, wenn auch ſelten genug, ſie wird ſein.

Selbſtmord der Jugend

⟨1911⟩

Not der Armen, Entbehrung, Hunger, Obdachloſigkeit, — nichts in unſerer Zeit, in unſerem Volke iſt ſo ſchlimm und fürchterlich, wie die Knaben- und Jünglingsſelbſtmorde, deren immer mehr werden. Daß junge Menſchen dank den kirchlich-moraliſtiſchen Anſchauungen der Eltern, der Erzieher, der ganzen Umgebung und dem muffig-verlogenen Dunſt, in den ſchöne und natürliche Dinge gehüllt werden, mit ihrem ſtark einſetzenden Geſchlechtstrieb nichts anderes anzufangen wiſſen, als bei bezahlten Dirnen zu liegen, daß ſie ſich dort die Syphilis holen und voller Verzweiflung über Krankheit und vermeintliche Sünde in den Tod gehen, iſt düſter ſchlimm, aber noch nicht das Schlimmſte. Daß manche auch ohne ſolche Erkrankung des Blutes von den ſexuellen Erlebniſſen, auf Grund von Vererbung oder Angewöhnung, ſo krank oder ſchwach werden, daß ſie das Leben nicht mehr ertragen, auch das iſt nicht das Ärgſte. Das Grauenhafteſte iſt, daß mehr und mehr Knaben, Gymnaſiaſten, ſich zum Selbſtmord entſchließen, nicht infolge einer individuellen körperlichen oder ſeeliſchen Erkrankung, nicht weil ſie zurückgeblieben und den Anforderungen der Schule nicht gewachſen ſind, ſondern weil ſie im Gegenteil zu begabt, zu perſönlich, zu eigen ſind.

Ich will mich erklären. Es gibt Geſundheit und Krankheit, und auch für die Erkrankung gibt es Verantwortliche. Aber es gibt auch Norm und Abweichen von der Norm. Die Schule ſtellt gewiſſe Durchſchnittsanforderungen, die Eltern ſchicken ſchwach begabte Kinder in die höheren Schulen, wegen gewiſſer geſellſchaftlicher Vergünſtigungen und Rückſichten, das Kind kommt ſchließlich nicht mit, bleibt unter der Norm, wird krank oder verzweifelt und tötet ſich. An dieſen Kindern iſt ein Ver-

brechen begangen worden: von der Geſellſchaft, von Vater und Mutter, von den Lehrern.

Aber andere weichen anders von der Norm ab. In den letzten Schuljahren wachſen ſie über die Schule hinaus, ſie ſehnen ſich nach eigenem Denken, freiem Ausdruck, praktiſcher Betätigung und dem unnennbaren Leben der Sinne, der Muskeln, des Geiſtes, in Liebe, in Kunſt, in Tollheit und Arbeit. Und ſie werden von dumm-grauſamen Schulmeiſtern im Zuchthaus der Schule gefangen gehalten, finden weder Liebe noch Verſtändnis noch Freiheit. Sie fühlen ſich einem Teil ihrer Mitſchüler, vor allem aber dieſen Lehrern unbeſchreiblich überlegen, und ſie haben recht, ſelbſt wenn ihre Begabung und Perſönlichkeit ſich ſpäter als gar nichts ſo Überwältigendes herausſtellen ſollte, jetzt haben ſie die Genialität der Jugend, ſie haben eine Welt in der Bruſt, das Zepter in der Fauſt, und die Welt draußen gehört ihnen.

Jung Siegfried war ein ſtolzer Knab,
Ging von des Vaters Burg herab.
Wollt' raſten nicht in Vaters Haus,
Wollt' wandern in alle Welt hinaus.
— — — — —
Nun ſchlag' ich wie ein andrer Held
Die Rieſen und Drachen in Wald und Feld.

Mit acht, neun Jahren haben ſie das ſchon auswendig gelernt, aber nie ſagt ihnen einer, was das bedeutet, nie fördert man ſie in ihrem Recht auf Wildheit und Schrankenloſigkeit. Für uns, die wir erwachſen ſind, bedeutet die Freiheit, die wir meinen, Ordnung und Selbſtzucht, für Jugend und Unreife darf ſie eine Weile anderes bedeuten, und ginge ſie auch bis zur Zügelloſigkeit und Leidenſchaft. Wie wird das alles, meiſt zu Hauſe und immer in der Schule, geduckt und gebrochen und mit dem Spülwaſſer des ſchalen Philiſterſinns beſchmutzt.

Ludwig Gurlitt, ein Mann, der ſchon oft in die Aſchengrube

unſrer Schulen mit derbem Wort und energiſcher Gebärde die Fackel geſteckt hat, veröffentlicht jetzt ‹Berl. Tagebl. vom 12. April› ergreifende Briefe von jungen Freunden dreier Gymnaſiaſten, die ſich vor kurzem in Leipzig umgebracht haben. Einige Stellen ſeien daraus wiedergegeben. »Es iſt mir Gewißheit, daß Friedrich Hammer heute noch lebte, wenn er die Schule nicht wieder hätte betreten müſſen, denn das letzte Motiv ſeiner Tat war der Gedanke an den Schulbeginn. Jeder weiß ja, was für ein Aufwand von Energie dazu nötig iſt, den Ekel zu überwinden, um dieſe erzwungene Arbeit wieder aufzunehmen. Und erzwungen war ſie auch ihm, denn ſeine Lektüre trieb ihn, nach andern Werten zu greifen.« »Werner Naundorf war und blieb die perſonifizierte Oppoſition gegen das humaniſtiſche Gymnaſium ... Was er wollte, war Arbeit in ſeiner Richtung, die dem Nationalökonomiſchen galt, Arbeit bis zur Todmüdigkeit ... Was er haßte, war Zeitvergeudung, zu der ihn die Schule im Übermaße zwang, täglich alſo ihn zwang, ſich zu überwinden. Er war organiſiert bei den Sozialdemokraten, wohin ihn die Idee mehr zog als die Praxis, die den Ariſtokraten in ihm verletzte ... Er verſtand es meiſterhaft, aus dem chaotiſchen philologiſchen Wuſte den unerträglichen reaktionären, entwicklungsfeindlichen Geiſt herauszuſchälen. Er ſehnte ſich nach praktiſcher Betätigung und ſtand dieſen Schulſtoffen abſolut fremd gegenüber.« »Erich Pöſchmann ſcheint mir ganz entſchieden ein Opfer des Dilemmas Schule und Haus — Proteſt! Das Elternhaus konſervativ, die Schule reaktionär und er ein überzeugt Moderner. Erich arbeitete in der Schule ſeinen Eltern zuliebe, ſich zuliebe trieb er Kunſtgeſchichte. Er wollte Architekt werden. Er machte mit der Arbeit für die Schule dieſer eine erzwungene Konzeſſion. Er war ſich deſſen bewußt und es tat ihm nach eigenem Bekenntniſſe innerlich weh, daß er die fröhliche Kraft nicht beſaß, ſich ſeinen Eltern gegenüber als das zu bekennen, was er ſein wollte, und der

Schule gegenüber nicht offen wie vor uns ſeine Verachtung zu zeigen.«

Der Vorſchlag Profeſſor Gurlitts, die Schulzeit der höheren Lehranſtalten um ein Jahr zu kürzen, trifft diesmal nicht eben ins Schwarze, das iſt ein dürftiges und ungenügendes Auskunftsmittel.

Indeſſen, wer wirken will und mit ſeinen Forderungen an Profeſſoren, Schulräte und Miniſterien herantritt, wird wohl ganz klug handeln, beſtimmte Einzelheiten zu verlangen. Ich erwarte aber von dieſen Inſtanzen nichts irgend Entſcheidendes, und vor allem: für mich iſt das Schlimmſte an dieſen Erſcheinungen nicht, daß ſie ſind, wie ſie ſind, ſondern daß ſie wirken, wie ſie wirken. Das iſt das Schlimmſte, daß unſre Jugend von dieſem Druck wirklich gedrückt und unterdrückt und vernichtet wird, daß es ſich um eine geſellſchaftliche Erſcheinung handelt, die von iſolierten Individuen erlitten wird.

Anders geſagt: in andern Zeiten, in andern Völkern würde der Druck mit Gegendruck erwidert werden, wäre die Folge der dürren Tyrannei nicht individuelle Krankheit und Siechtum und ſcheues Wegſtehlen aus dem Leben, ſondern geſunde Rebellion.

An den Schreiben der Kameraden der Toten fällt wieder einmal etwas auf, was wir nur allzu gut an dieſer jungen Generation kennen: eine Scheinreife und objektive Selbſtbeobachtung, ein gewiſſer müd-überlegener Ton, der an Koketterie und Poſe grenzt. Wir kennen dieſe unfriſche, jugendloſe Jugend, ihre Repräſentanten nehmen an Zahl zu, dieſe jungen Leute ſind durchaus nicht bloß das Produkt der reaktionären Schule, ſondern ebenſoſehr der modernen Literatur. Möchte die Schule doch ſo miſerabel ſein, wie ſie kann, wenn nur die freien Künſtler und Schriftſteller, die ihr entwachſen ſind, nicht ſo dem Volke und den öffentlichen Angelegenheiten entfremdet wären!

Wo ſind die, die in dieſen Schulen geweſen ſind, die heute

noch ein Schauder überläuft, wenn ſie an ihre Schulzeit denken, wo ſind ſie, wenn es gilt, erſtens gegen dieſe Schule und alles, was ſie am Leben hält, zu kämpfen und Neues dafür aufzubauen, und zweitens der jungen Generation, die noch in dieſen Schulen ſteckt, von draußen her Widerſtandskraft und Kühnheit und Freude zu bringen?

Studenten, Künſtler, Schriftſteller, Männer und Frauen der Praxis und des Lebens müſſen ſich zuſammentun und ſich nach den Schulſtunden den Knaben und Mädchen und Jünglingen widmen in Schrift und Rede, in Umgang und Freundſchaft. Die Eltern, ſelbſt wenn es die beſten wären, genügen nicht, Jugend braucht Kameraden, Jugend braucht Verein. Nicht zur Gründung irgendeines tauſendunderſten Vereins neben den tauſend Reformvereinen, die wir ſchon haben, fordere ich wahrhaftig auf, ich fordere auf zur Vereinigung mit der Jugend, damit ſie aus ihren individuellen Qualen ſich erhebe zur Teilnahme an den Wirklichkeiten des öffentlichen Lebens. Das kann uns keine Regierung und keine Polizei verhindern, daß wir eine richtige Verſchwörung unter den jungen Leuten anzetteln. Nicht bloß dieſe jungen Menſchen brauchen das öffentliche Leben, um in ihrem Ringen und Gären geſtärkt zu werden und Lebensfriſche zu ſchöpfen, auch unſer öffentliches Leben braucht gar ſehr die Jugend und geradezu wilde und tolle Knabenhaftigkeit und Büberei, um aus dem Sumpf der Reaktion, dem ſchematiſchen Gezänk der Parteien ohne große Geſichtspunkte und dem ſiechen Kräfteverfall künſtleriſcher und künſtlicher Weichlinge wieder zu urwüchſiger Friſche und geſundem Wagemut zu kommen.

Polizisten und Mörder

⟨1910⟩

Die allabendliche Straßenschlacht in Moabit ist abgebrochen worden. Man war unter Beihilfe der Geheimpolizei so täppisch, ausländische Reporter — kommandierende Generäle nach dem Worte des Prinzen Heinrich — zu attackieren, es drohten diplomatische Zwischenfälle — man sah bei dieser Gelegenheit wieder, wie beliebt wir im Ausland sind — und da war's schnell vorbei.

Um diese Zeit herum las man an unauffälliger Stelle in den Lokalnachrichten Berliner Zeitungen das folgende:

»Schutzleute als Lebensretter. — Der vierundzwanzig Jahre alte Techniker Heinrich Samse aus der Turmstraße 65 hatte die Nacht zum Sonntag in fröhlicher Gesellschaft zugebracht. Gegen Morgen unternahm er in gehobener Stimmung einen Spaziergang nach dem Verbindungskanal. In der Schlaftrunkenheit geriet er auf den zum Kohlenplatz der Firma Ernst Kupfer & Co. am Kanal entlang führenden Privatweg und stürzte dort die fünf Meter hohe, steile Böschung hinab ins Wasser. Seine Hilferufe wurden von den in den Baracken untergebrachten Schutzleuten gehört, die sich sofort an das Rettungswerk machten und den im Sumpf bereits besinnungslosen jungen Mann retteten. Die Wiederbelebungsversuche waren von Erfolg gekrönt.«

Diese Schutzleute waren auf dem Kohlenplatz der Firma Ernst Kupfer & Co. zum Schutze der Arbeitswilligen stationiert, und in jener Nacht wären sie auf den Befehl ihrer Vorgesetzten sofort mit Säbel und Pistolen auf die Straßen gerannt und hätten, wenn sie eine »Zusammenrottung« erblickt hätten, was ihnen in den Weg kam, Demonstranten, Passanten, Frauen und Greise massakriert. Aber statt dessen hörten sie den jämmerlichen Hilfeschrei eines Betrunkenen, der ertrinken wollte. Und

ſprangen aus dem Schlafe und retteten den Ärmſten mit eigner Lebensgefahr. »Das iſt der entſcheidende Punkt der menſchlichen Pſychologie. Wenn die Menſchen nicht auf dem Schlachtfeld zum Raſen gebracht werden, können ſie es nicht aushalten, Hilferufe zu hören, ohne Hilfe zu leiſten.« ‹Kropotkin, Gegenſeitige Hilfe.›

•

Karl Koppius iſt in Leipzig wegen Mordes in zwei Fällen, wegen vierfachen Mordverſuches, ſchweren Raubes und ſchwerer Erpreſſung zum Tode oder, wie es in der entmenſchten Juriſtenſprache heißt, zweimal zum Tode und zu fünfzehn Jahren Zuchthaus verurteilt worden. Was er mit ſeinem Bruder zuſammen getan hat, iſt aus den Zeitungsberichten bekannt. Er hat in der ganzen Verhandlung ſtarke Energie, entſchiedenen Geiſt und Witz und nur einmal Bedauern gezeigt: als er darauf zu ſprechen kam, wie er an einem unglücklichen Tag, als er körperlich ſchlecht disponiert war, von ſeinen Verfolgern, die er verächtlich als Idioten bezeichnet, überwältigt und gefangen wurde. In ſeinen Briefen und Äußerungen ſpricht ſich weitaus ſtärker, als man es ſonſt von Mordprozeſſen her kennt, die ſoziale Wut aus. Er hat auch heute noch nicht die Spur einer Mitleidsregung mit ſeinen Opfern: er hatte Hunger, ſie hatten mehr Geld als ſie brauchten, Todfeinde, baſta. Dieſem Mann hat es von Natur aus an nichts gefehlt, um ein wertvoller, vielleicht ein bedeutender Menſch zu werden: ſtarkes Denken, Stolz, Empfindung, Phantaſie, alles hatte er, und ſeine kindiſche, übrigens durchaus ſtereotype Verbrechereitelkeit kommt ganz vom Mangel an Bildung oder Heuchelei, wie man's nennen will. All ſeine ungeheure Roheit und Erbarmungsloſigkeit iſt Schuld der Geſellſchaft, die ihn nicht aufkommen, die ihn nicht zu ſeinem Berufe, die ihn nicht zur Übung des Denkens kommen ließ. Aber auch ſo ſind mehrere ſeiner Ausſprüche durchaus des Merkens und Aufbewahrens wert, und es wäre zu

wünſchen, daß ein ausführlicher Prozeßbericht mit der wörtlichen Wiedergabe ſeiner Briefe erſchiene. Jetzt ſind wir auf die ungenauen Angaben der Tagespreſſe angewieſen. Er ſchreibt, die großen Verbrecher, die nach dem Grundſatz handeln: Quidquid agis, prudenter agas et respice finem ‹Was du auch tuſt, tue es klug und bedenke das Ende›, ſeien ſeltener als die großen Diamanten. Er ſpricht von den ſelbſtzufriedenen Philiſtern, er nennt auch die, die praſſen und Tauſende verhungern laſſen, Mörder. »Die ganze Geſellſchaft, die Jeſum Chriſtum anbetet, und von Ethik und Äſthetik überfließt, mordet.« »Alle Verbrechen ſind nur das Spiegelbild der heutigen Geſellſchaft.« Er ſpricht von den »Preßpiraten und Preßparaſiten und andern Clowns, die vom Leben ſo viel verſtehen wie der Ochſe vom Sonntag«. Er erklärt, er ſelber habe keine Spur von Moral in ſich und keinerlei Reſpekt vor der Gottähnlichkeit der Reichen. Vieles von alledem mag angeleſen und nicht originell ſein, aber er hat es durch den ingrimmigen Volkston ſeiner Sprache zu ſeinem Eigengut gemacht, und vor allem: in dem Munde eines Mannes, der ſo furchtbar getan hat, wie er dachte, wirken ſolche Worte wie das, was wir unmittelbare Eingebungen eines Genies nennen, obwohl es ja auch nur Weiterleben des immer Geweſenen iſt.

Kurz vorher, als Karl Koppius noch beim Militär ſtand, machte er den Eindruck eines ſeltenen warmen Menſchen von Gefühl und rührend-liebenswürdiger Phantaſie. Er machte den Eindruck, er war ſo. Der Offizier, bei dem er diente, hatte ein Kind, das Karl Koppius liebgewonnen hatte, in der Nacht vor dem Geburtstag des Kindes ſtand er auf, um in heimlicher Liebe das Bett des Knaben mit Blumen zu überſchütten.

Dieſen glühenden Jüngling hat die Geſellſchaft zum wilden Menſchenfeind, zum Räuber und Mörder gemacht. Und nun wird ſie dieſem ihrem eigenen Kind, damit die Schande aus der Welt kommt, den Kopf abhacken. Wollten wir dieſem Men-

ſchen die gräßlichen Wochen, die zwiſchen der Verurteilung und der Vollſtreckung liegen, ein wenig erleichtern, ihm irgendein Liebes tun, und wär's auch nur, daß wir ihm von den Blumen in ſeinen Kerker ſchickten, die er einſt über das Bett eines verzärtelten Knaben geſtreut hat, — es würde von der zu Stein gewordenen Gerechtigkeit alles als äußerſt unſtatthaft zurückgewieſen werden. Wir können nichts für ihn tun. Er hat viel für uns getan, wenn wir uns ſein Schickſal zu Herzen, zu Hirn, zu Hand gehen laſſen.

•

Karl Koppius war ein Menſch wie wir. Die Poliziſten, die in Moabit maſſakriert haben, ſind Menſchen wie wir. Die Streikbrecher ſind genau dieſelben Menſchen wie die Streikenden, und oft genug die nämlichen Perſonen, nur in verſchiedenen Jahren. An unſrer Natur, unſerm Weſen, unſrer Menſchenart liegt's nicht, daß es ſo grauenhaft zwiſchen uns hergeht. Das iſt ſchuld, was zwiſchen uns hergeht, daß wir nicht das halten, was wir verſprechen, daß wir nicht das ſind, was wir doch ſind. Beſſer wird's erſt, wenn die Menſchen keine Rolle mehr ſpielen, wenn ſie ſich ſo zu einander verhalten, das heißt ſo ihre Verhältniſſe zu einander ordnen, wie jeder in Wahrheit iſt. Heute iſt's ſo, daß die Kleider, die wir umhängen haben, einander auf Leben und Tod bekämpfen, daß aber die lebendigen Menſchen an Leib und Seele die Wunden davontragen. Der Waffenrock und die Arbeitsbluſe ſind heute die Dirigenten des Lebens, das Fleiſch und Blut, das darin ſteckt, iſt der mechaniſche und folgſame Automat. Stellt die Ordnung der Natur wieder her, verſtehet das Wort des weiſen Sokrates: Erkenne dich ſelbſt! Erkenne dich ſelbſt, wie du wahrhaft biſt, hinter all dem Plunder, den du umhängen haſt, und handle nicht nach den Geſetzen des Plunders, ſondern nach dem Weſen des Menſchen. Erkenne dich ſelbſt, deinen Nächſten und Gleichen, in dem, der vor dir ſteht, erkenne ihn hinter der Larve, die er angetan hat

wie du. Alle miteinander ſind wir nackte Menſchenleiber und laſſen uns tief ins Fleiſch hinein peinigen und ins Blut hinein vergiften von den Neſſusgewändern dieſer verruchten Fratzengeſellſchaft, die keiner ſein will und die jeder doch iſt.

Vom Dilettantismus

⟨1911⟩

Man iſt öfter genötigt, zur Abwehr läſtiger und unerträglicher Anmaßung das Wort Dilettant zu gebrauchen. Das wird dann, bald ohne, bald mit Abſicht, mißverſtanden, zumal von denen, gegen die es ſich richtet. Das Wort Dilettant oder Pfuſcher bezieht ſich in unſrer heutigen Welt nicht mehr bloß auf eine ungenügende Art der Betätigung in Kunſt oder Handwerk. Wir ſprechen heute auch von Dilettanten in der Politik, der Philoſophie und den Wiſſenſchaften, von dilettantiſchen Predigern und Apoſteln irgendeiner Lebensehre, ja ſogar und mit traurigem Recht von Dilettanten des Lebens.

Dieſe Bemerkungen ſchließen ſich im weiteren hie und da an Goethes kluge und treffende Sätze in ſeiner Skizze: »Über den ſogenannten Dilettantismus« an. Der Gegenſatz zu Dilettant oder Pfuſcher iſt urſprünglich Meiſter, Meiſter in dem Sinne eines fertig Ausgebildeten, der eine Kunſt oder ein Handwerk gelernt hat. Die Bedeutung der Worte Dilettant oder Pfuſcher aber hat ſich genau in der Richtung wie die des Wortes Meiſter erweitert. Meiſter nennen wir jetzt nicht nur einen, der einen erlernten oder erlernbaren Beruf ausübt, ſondern jeden, der in einer, wenn auch ganz frei geübten Tätigkeit ein ⟨innerlich⟩ Berufener iſt, der es in dem Ausdruck ſeiner Innerlichkeit zu einer Vollendung gebracht hat. Als Gegenſatz dazu iſt der Dilettant oder Pfuſcher ein Unberufener, der in ſeiner inneren Verfaſſung unbeträchtlich und in ſeinem äußern Ausdruck unfertig iſt.

Hat der Berufene Selbſtgefühl, ſo hat der Dilettant Eitelkeit. Kein Dilettant, der nicht eitel und empfindlich wäre. Der Berufene iſt ſachlich, der Dilettant iſt perſönlich. Der Dilettant verzeiht nie, wenn ein anderer etwas beſſer macht als er, und

am unverſöhnlichſten zürnt er, wenn ein Berufener ihm ſelber geholfen und aus der verpfuſchten Arbeit des Dilettanten durch Umgeſtaltung etwas Brauchbares gemacht hat.

Der Dilettant kann nicht rein empfangen. Iſt, was Goethe ſagt, eine große und wichtige Wahrheit, daß nämlich der Menſch nichts erfährt und genießt, ohne ſogleich produktiv zu werden, ſo iſt der Dilettant einer, der ein trefflicher Verſteher, Genießer und Empfänger wäre, wenn er nicht den kleinen Teil Produktivität, den jeder zum verarbeitenden Aufnehmen braucht, durch ſeine Sucht, dieſe ſeine Selbſttätigkeit unabhängig leuchten zu laſſen und zur Geltung zu bringen, ſeinem eigentlichen Zweck entzöge. Der Dilettant muß immer vergleichen, muß ſich ſelbſt im Aufnehmen mit dem meſſen, der ihm etwas gibt. Der Dilettant ſtellt ſich immer auf die Fußſpitzen, nicht um beſſer aufnahmefähig zu ſein, ſondern damit durch das Empfangen ſeine eigene Wichtigkeit nicht erdrückt werde. Der Dilettant kennt darum von allen am wenigſten die Hingebung, ſeine Subjektivität gibt er nie auf.

Der Dilettant iſt verwandt mit dem Sektierer und noch mehr mit dem Steckenpferdreiter. Wenn der Steckenpferdreiter ans Ziel kommt, ſtellt ſich oft erſt heraus, ob er ein Fanatiker oder ein Dilettant war. Der Fanatiker iſt ſachlich und wenn erreicht iſt, was er erſtrebte, wird er einen Moment lang zufrieden ſein und wird, da auch ihm die Eitelkeit nicht fremd iſt, triumphieren. Dann aber wird er ſeinen Fanatismus gleich wieder auf ein neues Ziel richten, denn da der Fanatismus das Abſolute in dieſer Welt des Relativen als wirkliches Ding ſehen will, iſt er nie zu ſättigen. Ein Steckenpferdreiter aber, der nur ein Dilettant iſt, wird äußerſt unbefriedigt und ärgerlich und wie entleert ſein, wenn das Kleine, das er zu einem Abſoluten aufgebauſcht hatte, durchgeführt iſt. Ihm kam es ja nicht auf die Sache an, ſondern auf ſeine Inſzenierung, und er muß ſich nun nach einer neuen Rolle umſehen.

Der Dilettant hat eine Stelle in ſich, wo er ſich ſelbſt erkennt und ſogar noch tiefer herabſetzt als er es verdient. Aber wie er alles Objektive zu ſeinem Subjekte verzerrt, ſo verwandelt er nun dieſe ſubjektive Selbſterkenntnis, veräußert ſie und hängt ſie andern an. Seine Selbſterkenntnis betätigt ſich dergeſtalt, daß er alle Berufenen für ſeinesgleichen und, ſowie ſie ihm in die Quere kommen, für Erbärmliche und für Lumpen hält. Die Beſcheidenheit des Dilettanten äußert ſich in völligem Mangel an Ehrfurcht.

Der Dilettant darf nicht verwechſelt werden mit dem Anfänger, obwohl der eine Zeitlang manche Ähnlichkeit mit ihm haben kann. Der Dilettant iſt eine fertige Geſtalt des Ungenügenden und iſt ſelbſtgenügſam und ſelbſtgerecht; der Anfänger iſt unfertig als Werdender. Der Dilettant hat, wenn er geſund iſt, Sicherheit; der Anfänger iſt unſicher. Der Anfänger verhält ſich zum Dilettanten wie der Lehrling zum Pfuſcher.

Die Unterſcheidung wird noch erſchwert durch den Typus des neuraſtheniſchen Dilettanten. Da miſcht ſich dann das im Unfertigen fertige Weſen des Dilettanten mit ſeiner unſteten und ſchwankenden Natur, die Selbſtgewißheit mit der Hinfälligkeit, die Starrheit mit der Veränderungsſucht, der Eigenſinn mit der Laune. Das ſind gefährliche Menſchen, du quälſt ſie, wenn du ſie lobſt, und du machſt ſie wütend, wenn du ſie tadelſt. Im neuraſtheniſchen Dilettanten ſind ſchon immer zwei beiſammen, die mit einander hadern, er empfindet jeden anderen Menſchen als einen Dritten, der ſich unbefugt in dieſe Zwieſprache einmiſcht.

Jede Anfängerſchaft iſt geneigt, auf dem Wege der Selbſtüberhebung und der Faulheit in den Dilettantismus umzuſchlagen, das iſt eine große Gefahr. Die berufen ſind, die heranwachſende Jugend zu bilden und unterrichten, müſſen beſonders darauf achten. Zur Ausbildung und Übung der Empfänglichkeit und zum Verſtehen großer Werke iſt es durchaus gut,

wenn die Jugend den Keim der Produktivität, der die Grundlage alles Aufnehmens iſt, pflegt. Und ſo war es von altersher üblich, daß in den Schulen Gedichte gemacht und Aufſätze über literariſche und philoſophiſche Gegenſtände geſchrieben wurden. Es iſt, wenn es recht betrieben wird, nichts dagegen zu ſagen, denn es iſt Aufgabe der Schule, mehr von den Schülern zu verlangen, als ſie leiſten können, und ihnen bis zu einem beſtimmten Moment alles als erreichbar, alles als ihr Ziel und ihre Aufgabe zu zeigen. Es kommt nur darauf an, daß der Schüler den Abſtand zur rechten Zeit merkt. Verrucht iſt die Schule, die mit den Mitteln, mit denen ſie aus den jungen Menſchen hätte Enthuſiaſten machen ſollen, Dilettanten herſtellt.

Der Dilettantismus macht ſich auf allen den Gebieten breit, deren Darſtellungsmittel auch im alltäglichen Umgang üblich oder leicht erlernbar ſind. Jeder Menſch drückt mit der Sprache ſeine Gefühle aus, jeder Menſch kann leicht lernen, Verſe und Reime zu machen, alſo macht der Dilettant Gedichte. Und ſo zeichnet er und politiſiert und ſozialiſiert, und wenn er Kraut und Rüben durcheinander redet, hat er aus dem Vielerlei der Welt einen Einheitsbrei gemacht und iſt ein Moniſt.

Der Dilettant iſt ein Todfeind der Logik, denn die Logik iſt nur die ſubjektive Form der Sachlichkeit, ſie iſt der Geiſt der Dinge oder die Gegenſtändlichkeit. Die Logik führt vom Allgemeinen eines Zuſammenhangs zu ſeinem Beſonderen und iſt Prüfung oder Anwendung an Beiſpielen. Der Logiker opfert die Subjektivität in einer allgemeinen Behauptung ſofort der erſten beſten ſachlichen Tatſache. Der Dilettant opfert jede ſachliche Tatſache der Subjektivität ſeiner allgemeinen Behauptungen. Daraus ergibt ſich, daß die Aufſtellungen des Dilettanten ſo oft unerwartet und verblüffend ſind, und daß jeder Dilettantismus auf Gebildete komiſch, auf Ungebildete aber verwirrend wirkt. Gebildete nennen wir natürlich nicht ſolche, die irgend-

welchen Bildungsſtoff eingepumpt bekommen haben, ſondern ſolche, die im Denken gebildet, d. h. geübt ſind.

Darum iſt der Dilettant für niemanden eine ſo große Gefahr, wie für den Proletarier. Es gibt drei große Gefahren für das geiſtige Leben des Proletariers: erſtens die Verſtumpfung: er lernt zu dem, was er notdürftig in der Volksſchule gelernt hat und ſchnell wieder vergißt, d. h. nicht anwenden kann, nichts rechtes Neues dazu, ſein Geiſt wird bedürfnislos und er iſt an Leib und Seele allen Einflüſſen und Unterdrückungen preisgegeben. Zweitens der Fanatismus oder die Maſſenſuggeſtion: ſein Denken iſt, wenn er ins Leben hinausgetreten iſt, gerade ſo weit geübt, daß er notdürftig eine beſtimmte Lehre, in der ſchon Hunderttauſende ſeiner Brüder ſtehen, in ihren roheſten Umriſſen verſtehen und ſich ihr anſchließen kann. Er wird dann wild bis zu verzweifelter Brutalität werden, wenn man ihm zu einer Zeit, wo er zu nichts Neuem mehr imſtande iſt, eine andere Lehre beizubringen oder die alte durch Kritik, die er verſtehen weder kann noch will, zu erſchüttern verſucht. Drittens der Dilettantismus. Die wenigen, die der Maſſenſuggeſtion nicht verfallen oder gerade noch entronnen ſind, werden oft vom Dilettantismus einer Sekte oder eines Steckenpferdreiters angezogen. Sie können die Paradoxie des Genies und die Tollheit des Dilettanten, das Individuelle des Berufenen und das Subjektive des Dilettanten oft nicht unterſcheiden. So gibt es keine Verrücktheit, und noch weniger irgendeine Halbheit oder Kleinlichkeit oder Einſeitigkeit, die nicht ihre Anhänger unter Proletariern, und unter Proletariern ſchneller und leichter und zahlreicher als in andern Schichten fände. Der Dilettant hat keine Diſtanz, weder zu ſich noch zu andern, da aber dieſe Proletarier, von denen hier geſprochen wird, ſelbſt nur ein mangelhaftes Unterſcheidungsvermögen, dazu aber den Drang nach dem Beſonderen und Ausgefallenen haben, werden ſie ſehr häufig das Opfer des erſten beſten Dilettanten. Das iſt oft traurig

anzuſehen: es ſind nicht ſelten warme, in der Anlage geiſtvolle und denkeifrige Menſchen, die wie von einem Magneten vom Wirrwarr und Wuſt angezogen werden.

Auch dieſe Betrachtung führt zu dem Ende, daß wir die Kinder, die jungen Menſchen vor dem Stillſtand und der Trägheit des Sumpfes erretten, daß wir ihnen ein bereites, geläufiges und ſelbſtändiges Denken und Urteilen, ein unmittelbares Gefühl für das Rechte, Wertvolle und Bedeutende bringen müſſen. Heute ſind die Denkgeübten ſo ſelten, daß, wer nur ein bißchen denkt, im Abſtand zur großen Maſſe ſchon wie ein Meiſter erſcheint, zuerſt ſich ſelbſt und dann auch vielen in dieſer Maſſe, wäre das Denken verbreiteter und ſäße es feſter, ſo könnte der Schein des Denkens ſich nicht als etwas Rechtes aufſpielen, der Wirkungskreis des Dilettantismus wäre eingeengt und ſeine reine Komik träte ungetrübter in die Erſcheinung.

Arbeitſelig

⟨1913⟩

Die Wörter der Sprache haben alle außer ihrer groben Bedeutung noch feinere Beimiſchungen, Schattierungen, die Begleitgefühle ausdrücken, von der Luſt über die Neutralität bis zu den verſchiedenen Geſtalten der Unluſt. So wie in einer und der nämlichen Zeit eines Volkes verſchiedene Schichten der Kultur neben und über einander gelagert ſind, ſo gibt es in gleichzeitiger Geltung noch feinere Differenzen, die in voller Wirkſamkeit da ſind, wiewohl die Menſchen ohne ausdrücklichen Hinweis nicht darauf achten. In dem Worte »Heim« zum Beiſpiel, das ſchon anfängt aus der alltäglichen Sprache zu verſchwinden und »poetiſch« zu werden, ſteckt im Zuſammenhang mit dieſer Subtiliſation die Nuance nicht mehr der gewohnten Luſt und des Behagens, ſondern ſchon der Ungewöhnung und Sehnſucht, die uns ſeltſam erklärt wird, wenn wir darauf achten, wie in »Heimarbeit« das Wort »Heim« etwas Schlimmes, Armes, Entbehrungsreiches ausdrückt. Dieſes Wortes Nuance ſagt nicht etwa, daß das traute Heim durch die Anweſenheit der Arbeit um Anmut, Wohnlichkeit, heitere Ruhe gebracht werde, ſondern umgekehrt, daß die ſonſt erträgliche, annehmbare Arbeit dadurch, daß ſie im Heim geſchehe, ſchlimm und gefahrvoll werde. Wer auf das Verwehende und die feineren Beziehungen achtet, der erfährt dadurch an empfindlicherer Stelle der Seele, was ihn freilich auch die groben ſichtbaren Tatſachen lehren können: daß das Heim in dieſen Zeiten manchem eine ſchöne Wirklichkeit, allen manchmal eine dem Vergangenheitsheimweh verwandte Sehnſucht, Teilen der arbeitenden Klaſſen eine Plage und ein Notſtand iſt.

Wie iſt's mit der Arbeit? Das Wort iſt heute neutral und erſt in der Anwendung, im Satze, ergibt ſich, welcher Unterton mitſchwingt. Da ſind's freilich arg verſchiedene Dinge, ob etwa

der Künſtler oder Organiſator nach Mißhelligkeiten im Hauſe oder nach trüben Erfahrungen mit Freunden ſich zuſammennimmt, die Muskeln ſpannt und in ernſter Befriedigung ſagt: Ich hab' meine Arbeit, oder ob der Fabrikarbeiter ſich den paar Minuten, die er morgens mit Frau und Kindern zuſammen ſein kann, mit den Worten entreißt: Ich muß zur Arbeit.

Das Wort »Arbeit« hat im Mittelhochdeutſchen mehr als heute den Begleitſinn des Schweren, der Plackerei und Mühſal gehabt, ſo wie auch das lateiniſche Wort labor mehr Mühe als Tätigkeit ausdrückt, die Nuance der Plage iſt im deutſchen Fremdwort »laborieren« erhalten, und bezeichnender Weiſe heißt franzöſiſch »labourer« nicht allgemein arbeiten, ſondern nur auf dem Acker arbeiten und überdies: geplagt ſein. Die Arbeiten des Herkules ſind ſeine Mühen und Plagen mehr als ſeine Leiſtungen, Arbeit iſt eine Prüfung. Für Schaffen, Fertigmachen, Leiſten, Produzieren hat die alte deutſche Sprache andere Ausdrücke, die uns wieder ins Dichteriſche und Feierliche geſteigert ſind oder gleichzeitig nur noch ſpezielle Anwendung finden, wie z. B. Wirken und Werken, Werk. Das ganze Mittelalter in all ſeinen Wendungen lernen wir kennen, wenn wir den Wortſtamm »froh« betrachten. Der Frō iſt zunächſt der Herr, ſowohl der Herrgott ‹Fronleichnam = Leib des Herrn›, wie der gnädige Herr, der Adlige, der Milde, der Freigebige. Froh iſt dann die Stimmung des Herrn, und auch Freude iſt zunächſt das Gefühl der Herrlichkeit. Heute frönt man einem Laſter, denkt aber nicht daran, daß damit dem Laſter wie einem Herrn gehuldigt wird, obwohl wir auch dieſe Wendung haben: dem Laſter huldigen. Dieſe Huldigung iſt Anerkennung der Dienſtbarkeit, und ſo iſt die ſchlimmſte Form der mittelalterlichen Arbeit, die einer nicht für ſich, ſondern für andere tut, die Herrenarbeit, die darum Fron heißt, wiewohl ſie nur den Empfänger, nicht den Arbeiter froh machen kann. Haben wir in dem Wort die Kirche, den Feudalismus, die Freude und die

Arbeit, ſo fehlt auch das letzte Element nicht, damit wir das ganze Mittelalter mit dem kleinen Wortſtamm erwecken können: die Frau. Denn die frouwe oder Frau iſt gar nichts anderes als die Genoſſin oder Vertreterin des fro, die Herrin.

Iſt Arbeit für den mittelalterlichen Menſchen mehr der Ausdruck für Mühſal als für uns heute, ſo iſt es um ſo erſtaunlicher und zu allerlei Nachdenklichkeit anregend, daß dieſe mittelhochdeutſche Sprache trotzdem ein Wort hat, das unſerer Sprache, wie unſerer Kultur verloren gegangen iſt, das Wort arbeitſälig. Es heißt freilich auch, ſo wie unſer mühſelig, das von Mühſal kommt, in ſteter Not lebend, geplagt, -ſal in ſolchen Wörtern wie Trübſal, Mühſal dürfte dasſelbe Wort ſein, das wir in Geſelle, Geſellſchaft haben und wird ſo etwas wie Verſammlung, Vereinigung bedeuten. Daß Saelde von dieſem Sal, daß alſo das Wort für Glück und Heil von dem Ausdruck für Gemeinſchaft, Genoſſenſchaft, Geſellſchaft komme, ſoll nicht behauptet werden, wiewohl auch hier ein Ausblick iſt, der uns zu Stille und Beſinnung einladet. Arbeitſaelec, arbeitſälig jedenfalls hat dieſe ganz zweierlei Bedeutung: geſammelte, das heißt gehäufte Plage erduldend, aber daneben wird einer im Anſchluß an den noch erhaltenen Sinn des Wortes ſelig, das keineswegs von Seele, ſondern von Saelde, Glück, Heil, Segen ſtammt, ein arbeitſäliger Mann genannt, wenn er bei harter Arbeit beglückt, trotz Plage freudig, in ſeinem Werk, durch ſeine Mühe froh iſt.

Was kann man den Menſchen unſerer Zeit Beſſeres wünſchen, als daß ſolche Arbeitſeligkeit zu ihnen kommen möge, daß Fron und froh, Arbeit und Freude und herrenmäßiger Stolz in einer neuen Art verwandt und vereint werden mögen? Und iſt es für uns, für unſere Beſten, nicht bald ſo geworden, daß ſie ihre Freude, ihr beſtes und erleſenes Glück nicht in der Geſellſchaft, nicht an der Arbeitsſtätte, nicht in der Verſammlung finden, ſondern in der Einſamkeit? Und wie wenige wiſſen, daß dieſe Einſamkeit Sammlung iſt, und daß ſie, wenn ſie allein und in

ſich verſenkt und konzentriert ſind, zwar die Geſellſchaft der Zeitgenoſſen fliehen, aber je mehr ſie in ſich einkehren, um ſo mehr im tiefſten Kern des Individuums die Sammlung aller Zeiten, das Volk und die Menſchen als Weſen in ſich finden? Wie wenigen iſt der Gedanke und die Tat vertraut, daß all ſolche Verſunkenheit und Heimkehr nicht das Letzte, ſondern nur ein erſter Akt ſein darf, damit aus der Gemeinſchaft, die jeder in ſich findet, die Gemeinſchaft werde, die wir als verſammelte Geſammelte untereinander zu gründen haben?

Sind wir Arbeitſelige, ſo nur dann, wenn eines jeden Arbeit ihm Verantwortung, Selbſtändigkeit, Intelligenz und Organiſation bedeutet. Die Maſſenhaftigkeit und das Zuſammenarbeiten Tauſender kann nur ſo zur Freude werden, daß aus der Saelde die Geſellſchaft, aus der Konzentration die Gemeinſchaft und wieder aus der Gemeinſchaft das Wohl und Heil des Einzelnen entſpringt.

Da iſt noch an ein andres Wort zu denken: Spiel. Heute ſind das Gegenſätze: Arbeit und Spiel. Spielen aber heißt tummeln, ſich bewegen, Leibesübungen machen, und als Jahn ein Wort für die Gymnaſtik ſuchte, hätte er ebenſowohl auf Spielen wie auf Turnen verfallen können. Arbeitſelig werden die Menſchen, wenn es nicht nur ein freies Spiel der Maſchinen, zum Beiſpiel der von ihrer flinken Bewegung ſo genannten Spindeln oder Spillen gibt, ſondern wieder die Arbeit ein Spiel und ein Sport, eine luſtvolle Bewegung wird, die in der zweckmäßigen Herſtellung der Güter zugleich Selbſtzweck, ein nerviges Leben im Muskelſpiel iſt. Arbeitſälig werden wir ſein, wenn auch dieſe Saelde zu uns kommt, daß wir im Spiel Geſellte, daß wir Geſpielen in unſerer Wirtſchaftsarbeit und Arbeitsgemeinde ſind. Geſpielen nannte man einſtmals ein Liebespaar, und heitere Liebe wird walten, wo Arbeit, Spiel, Selbſtändigkeit und Gemeinſchaft den Menſchen eine Seligkeit ſind. Einſtweilen werden wir arbeitſälig ſein müſſen, noch auf lange

hinaus, in dem andern Sinne: daß unſer Mühen und Kämpfen uns froh macht, daß wir in Gefahren und im Kampf gegen jeglichen Druck die Straffheit und die geſammelte Energie haben, deren Begleitgefühl immer die Freude iſt. Wir wandern zwiſchen den Zeiten: erkennen und vollbringen wir die Aufgabe des Berufs, der uns geworden iſt: Mühſelige in mehr als einem Sinne zu ſein.

Puppen

⟨1914⟩

Zum Schönſten, und nicht nur Schönſten, der deutſchen Proſa gehört Heinrich von Kleiſts kurzer Aufſatz über das Marionettentheater. Ein ſtrenger, ernſter, im Tiefen wühlender Geiſt unternimmt, faſt unſägliche Ahnungen in der Form der Klarheit, der Leichtigkeit, des Spieleriſchen auszudrücken, gibt es irgendwo tragiſche Heiterkeit, verklärte Schwermut, ſo haben wir ſie hier. Es iſt wie ein fertig gegorener Wein in leuchtender, perlender Reinheit, was Nietzſche nur ab und zu und immer in einer krampfhaften Anſtrengung, zu deren Zeugen er uns macht, erreicht hat: den Geiſt der Schwere zu überwinden, wie er es wohl nannte, über abgrundtiefen Schlünden zu tanzen, das erleben wir in dieſem Stück, in dem die Myſtik zum Scherze wird, in vollendeter Anmut.

Friedrich Schlegel hat ſchon Recht: »der Menſch iſt von Natur eine ernſthafte Beſtie«, und auch wir dürfen nach dem begehren, was die Romantiker ſo gern zuſtande gebracht hätten: nach einer Wiſſenſchaft, die eine Luſt wäre wie eine rhythmiſche Kunſt, einer Religion, die das Tiefſte heraufbrächte und dabei doch nicht völlige Überwältigung und Bindung des Geiſtes, ſondern immer noch Spiel wäre. Auch wir wünſchen unſern produktiven Geſtaltern jene »echte Begeiſterung«, von der Ludwig Tieck ſpricht, »jenen Äthergeiſt, der, ſo ſehr er das Werk bis in ſeine Tiefen hinab mit Liebe durchdringt, doch befriedigt und unbefangen über dem Ganzen ſchwebt«, jene Ironie mit einem Wort, die Novalis die »Beſonnenheit, die wahrhafte Gegenwart des Geiſtes« genannt hat.

So wenig wie das Kind bloß um des Wachstums willen da iſt, ſo wenig iſt irgendeine Zeit der Menſchheit, die unſre zum Beiſpiel, lediglich um der Zukunft und Umgeſtaltung willen da, ſo ſehr des Kindes Kindlichkeit und flaumhafter Flatter-

geiſt entzückender Selbſtzweck iſt, ſo ſehr braucht auch unſre Zeit, gerade wenn aus ihr etwas Rechtes erwachſen ſoll, Genien des Spiels, der leichten Hingegebenheit an den Augenblick, der ſorgloſen und unbedachten Freude am bunten, zarten Schmetterlingsſtaub der Oberfläche. So brauchen wir nicht puritaniſch ſtreng und finſter uns von den mancherlei Erſcheinungen des Dekorativen, Sinnlichen, Flächenhaften in unſrer Zeit abzuwenden, müſſen nur bedauern, daß es ſelten kindlich und unſchuldig iſt, faſt immer aber in Verbindung mit Raffiniertheit, Senſation und Erwerbsbedürfniſſen ſteht. Selbſt wenn das freilich nicht ſo wäre und alles ſauber zuginge, wäre in unſrer Zeit faſt noch mehr wie in jeder andern das Mißverhältnis kläglich groß zwiſchen den vielen, die beſtenfalls anmutig tanzen, ſich pfauenhaft ſpreizen, bänkelſängeriſch kichern und leiern oder prieſterlich ſchreiten und den wenigen, die wie Mombert, Liliencron, Dehmel, Beer-Hofmann und in ihrer beſten Dichtung auch George und Rilke gleich den Großen der Vorzeit ſich mit allen ihren Sinnenkünſten und ihrem rhythmiſchen Zauber immer wieder ins Reich des Geiſtes ſchwingen und dem Univerſalen und Innigen eine Geſtaltung finden. Allzeit hat es in dem Gnadenſchatz, der den Menſchen die Kräfte ſpendet, mehr Talent als Perſönlichkeit, mehr Doublé als gediegenes Gold und mehr Imitation als Urſprünglichkeit gegeben.

So war es immer,
Heut iſt's nur ſchlimmer.

Soll das Spiel erquicklich zu ſehen ſein, ſo muß es der Reinheit entſtammen und muß denen, die es treiben und ſich ſo der Feſſelloſigkeit überlaſſen, denn doch eine Notwendigkeit ſein, vor allem aber darf es nicht nach Abſichten ſchielen, Unklarheit quirlen und im Trüben fiſchen wollen. Daß in dem Mirakel, das Max Reinhardt in den Zirkuſſen der europäiſchen Hauptſtädte aufführt, aus dem katholiſchen Kultus und Wunderglauben ein farbenprächtiges Tanzſpiel für die ſchauluſtige

Menge gemacht wird, wäre wahrlich nicht ſchlimm, auch im Spiel kann Fortſchritt und in der Frechheit Überwindung ſein. Ärgerlich bis zur Widerwärtigkeit iſt nur, daß es gar kein reines und freies Spiel iſt, daß vielmehr die abergläubiſchen Inſtinkte und Traditionen gröblich in den Dienſt des Theatereffekts, des Sinnenſchmauſes und des Amüſements der immer nach neuer Aufpeitſchung lüſternen Großſtädter geſtellt werden, ſchlimm iſt, daß dieſes Mirakel auf beiden Augen ſchielt und daß ſein Erfinder, Karl Vollmöller, mit ganz bewußter Skrupelloſigkeit zugleich den Orthodoxen und den Freien zu Dienſten ſein will. »Niemand kann zweien Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.« Iſt ſchon von der Stellung des Künſtlers in unſrer Zeit überall zu ſagen, daß dieſes Jeſuswort für ſie nicht gilt, indem der Künſtler dieſer Tage wahrlich kaum weiß, ob er dem Gott in ſeiner Bruſt dient um des Mammons willen oder ob er dem Mammon nachtrachtet, um ſeinem Gotte leben zu können, jedoch ſicher weiß, daß es das reinliche Entweder—Oder faſt nie für einen gibt, — ſo iſt das ganz beſonders Gefährliche des Theaterbetriebs, für den Max Reinhardt der bezeichnendſte Ausdruck iſt, keineswegs, daß er *mit* der Kunſt Geſchäfte macht, ſondern daß er die Zweideutigkeit und raffinierte Miſchung aus Nektar und Abſinth, aus Quellwaſſer und Sumpf *in* die Kunſt ſelbſt hineinträgt.

Mag doch immerhin mit den Religionen geſpielt werden, ſo viel nur gefällig iſt, was zerfallen iſt, darf Stoff ſein, der zu kleinen wie großen Gebilden, bleibenden wie flüchtigen neu geformt werden kann. Immerzu! Mit den Religionen darf geſpielt werden, aber doch wohl nicht mit der Religion. Mit der Wahrheit, mit dem eigenen Suchen nach eigener Wahrheit ſoll nicht geſpielt werden.

Mit nichts aber wird in dieſen unſern Zeiten mehr geſpielt. Wenn es nur wenigſtens ein freies Getändel, ein kindliches Getue wäre, albern freilich wäre es, aber nicht ſchlimm und

elend. Das Spiel mit der Wahrheit aber, von dem hier geredet wird, ſieht folgendermaßen aus. Da iſt zum Beiſpiel der Ruſſe Solowjoff, der als ſchmiegſamer und alexandriniſcher Geiſt ſich mit Leichtigkeit in alle Anſchauungen und Einkleidungen paſſen kann und darum in der Darſtellung der Geiſtesſtadien früherer Zeiten ſeine unbeſtreitbaren Verdienſte hat. Aber wie kindiſch unklar und ſpieleriſch nicht in holder Zweckloſigkeit, ſondern zu Zwecken der Kleinheit und Halbheit wird dieſer Mann, den man uns jetzt als großen Philoſophen und als Verſöhner von Religion und Wiſſenſchaft und Religion anpreiſen will, wenn er verſucht, eine eigene Anſchauung auszuſprechen. Da findet ſich zum Beiſpiel in dem Bande, der jetzt eben bei Diederichs erſchienen iſt und der wahrhaftig den Titel trägt Die geiſtigen Grundlagen des Lebens, ein Oſterbrief vom Jahre 1897. Es wird uns auseinandergeſetzt, daß der wahre Sieg des lebendigen Geiſtes über den Tod von der Heraufkunft eines vernunftbegabten Weſens abhänge, »das über dem Tierreiche ſteht.« Und dann leſen wir, der gekreuzigte Menſchenſohn und Sohn Gottes habe »augenſcheinlich« keine Grenzen ſeiner geiſtigen Kraft gekannt, er habe nicht ſterben müſſen, er ſei auferſtanden. »Chriſtus vereinigt mit der ganzen Fülle ſeiner inneren pſychiſchen Weſenheit alle poſitiven Möglichkeiten des phyſiſchen Seins ohne deſſen äußere Schranken. Alles Lebendige bleibt ihm erhalten, alles Sterbliche iſt vollkommen und endgültig durch ihn beſiegt.«

Das Schlimme iſt nicht, daß dieſer ſchwach Bedürfende und darum ſchwach Denkende von der wörtlichen Wirklichkeit der Auferſtehung des Mannes Jeſus von Nazareth überzeugt iſt. Warum ſoll er nicht? Derer hat es viele gegeben. Das Schlimme iſt auch nicht, daß uns ſo ein vermanſchender Vermittler als großer Denker und Überwinder Tolſtois und ſeiner geraden Feſtigkeit des Denkens angeprieſen wird. Das Schlimme iſt vielmehr, daß am letzten Ende für all dieſe Solowjoffianer immer

noch ein Hintertürchen offen ſteht, durch das man ſich aus der Realität ins Symboliſche flüchtet. Das Schlimme iſt dieſe ſeekranke Schaukelſprache, die man jetzt allenthalben trifft und bei der man nie recht ſicher wiſſen ſoll, ob der Verfaſſer vom Standpunkt irgendeines Mythos aus in Bildern ſpricht oder ob er wörtlich verſtanden ſein will. Das Schlimme iſt, daß nicht um des Spiels willen geſpielt, ſondern daß um der Unklarheit, der Drückebergerei willen eine künſtliche Dämmerung hergeſtellt wird. Das Schlimme iſt, daß wir rings von Breiweichen und Duſeligen umgeben ſind und daß es bald ſo ausſieht, als wäre in neueſten Zeiten das Talent der Schönheit nur den zart Verlogenen zuteil geworden, als gäbe es keine Starken und Geſunden mehr, die tanzen können, als wäre die geſchwungene Linie, die das Zeichen aller Anmut iſt, nur noch in der Form gebeugter Rücken und verkrümmter Hirne vorhanden, als müßte Aufrichtigkeit und Kraft heutigen oder wenigſtens morgigen Tags plump und gemein ſein.

Daß Spiel und Kunſt mit Lüge und Zwieſpältigkeit verwandt ſind, iſt wahr, einer, von dem in dieſem Zuſammenhang viel geſagt werden könnte, weil er zwiſchen Kraft und Schwäche mitten inne ſtand und ein tragiſcher Typus des Kunſtgecken unſrer Zeit war, Oscar Wilde hat mit dieſer Wahrheit ſein leider trotz allem graziöſen Witz unfreies Spiel getrieben. Verwandt aber iſt nicht gleich, und wer kein Wahrhafter iſt, kann nicht ſchön und herrlich, kann nur verführeriſch ſpielen. Keiner kann ſich des gliederlöſenden Schlafs und der gaukelnden Träume freuen, der nicht wach ſein kann.

Wahrhaftigkeit und Kraft bis zur Leidenſchaftlichkeit können mit Unklarheit durchaus verbunden ſein, ja vielleicht iſt Leidenſchaft nichts andres als eine Verbindung von Kraft und Dumpfheit. Ganz unklare Köpfe, die ſtarken und ſtrengen Denkens lange hintereinander nicht fähig geweſen ſind, waren zum Beiſpiel Doſtojewskij und Strindberg, das nimmt ihrer Naturge-

walt ſo wenig wie ihrem innigen Begehren und Ringen nach der Wahrheit. Geſtalter waren ſie, vehemente und inſtändig leidende Geſtalter, denen die Kraft des Bildes die Schwäche des Denkens mehr als erſetzte, Geſtalter, die, gleich manchen Romantikern der früheren Periode, dem Rufe folgten, die Not unſrer Zeit mit viſionärer oder gar halluzinatoriſcher Eindringlichkeit zu grauenhaftem und kindinnig wahrem Leben zu ballen, Menſchen aber, denen die Naturgewalt fehlt, dürften ſich nicht auf ſolche berufen, die in all ihrer Stärke Repräſentanten ihrer Schwäche waren.

Noch einmal von der Auferſtehung des Menſchenkindes Jeſus zu reden, ſo iſt an dieſer wie jeder Nachricht, ſolange man ſolche Kunde als Nachricht betrachtet, bei weitem das Wichtigſte, ob ſie wahr iſt. Um ſeiner Phantaſien und Wünſche oder Überzeugungen willen eine wahrhaft abenteuerlich vereinzelt ſtehende, unglaubliche und im einzelnen unvorſtellbare Nachricht, die noch dazu einem fabulöſen Zuſammenhang angehört, für eine beglaubigte Mitteilung nehmen, aus der weitgehende Schlüſſe zu ziehen wären, — wer, wie Solowjoff zu neunundneunzig Prozent ſo vorgeht, in dieſe Sorte Geſchichtsdarſtellung aber ein Prozent Bildlichkeit und Spiel einmiſcht, iſt ein Falſchſpieler, freilich, ſollte man meinen, einer von der ungefährlichen Sorte. Gefährlich, weil die Schwächung faſt unmerklich ins Organiſche hineintragend, ſind die Weichen, Süßen, Plätſchernden, die man jetzt allenthalben trifft, wie ſie Bildlichkeit und Wörtlichkeit, Realität und Symbol, Meinung und Spiel verquicken und ins Unſcharfe verquatſchen.

Wenn dieſe Waſſerpeſt, die jetzt auf all unſern Flüſſen wuchert, einmal wieder abgeſtorben iſt, wird auch ihre Geſchichte geſchrieben werden. Es wird ſich dann zeigen, was hier ſchon erwähnt worden iſt, daß dieſe matt und unfrei Spielenden ihren Einfluß auf die Zeit vor allem ihrer ſchönen Sprache verdankten. Sie waren — ach nein, man muß ſchon noch ſagen, ſie ſind

der glatt fließenden, anmutig rhythmiſchen, bilderblühenden Sprache ſo mächtig, daß es manchen Leſern dieſer Eia Popeia-Proſa gar nicht darauf ankommt, wie läppiſch und nichtig der Stoff iſt, auf den dieſe Proſa ſich ſtickt, und wie unfertig und dumm die Gedanken ſind, die ſie ausdrückt. Ein Eſſay braucht heutigen Tags vor allem eine leicht melancholiſche lyriſche Stimmung, eine feierliche und doch nur ſanft ſtreichelnde Art, über das Thema hinwegzugleiten, entlegene Anſpielungen und möglichſte Unvorſtellbarkeit deſſen, was geſagt wird, man gilt dann für einen Philoſophen und Myſtiker, der im Irrealen zu Hauſe iſt. Wie man durch feierliche Haltung und ſanft ariſtokratiſche Nobleſſe die Menſchen hypnotiſiert und ihnen das Lachen abgewöhnt, iſt ein langes Kapitel, und was wir jetzt wieder an den Etepötetegecken erleben, iſt nur ein Abſchnitt dieſes Kapitels.

Es iſt gar nicht zu beſchreiben, was für ein hahnebüchener Unſinn jetzt geſchrieben werden kann, ohne als ſolcher erkannt zu werden. Kämen ſolche Dinge in der feſten Sprache der Männlichkeit zu Tage, man würde ſich vor Lachen wälzen, aber ſowie ſie flüſſig oder gar gasförmig duftig die Leser kindlich umſchmeicheln, wird alles hingenommen und eingeatmet wie Ambra. So ganz langſam werden wir zwiſchen Bild und Wirklichkeit ins traumhaft Nichtige eingewiegt, und haben wir nur erſt eine Weile von dem »großen Willen eines Hammers«, der »Hingebung einer Geige«, dem »gutmütigen Eifer einer Hornbrille« vernommen, ſo haben wir ſchon die erſten Weihen, um ins Innere des Unſinns eingeführt zu werden. Und bald iſt es uns denn auch ganz gleichgültig, wovon, von welchen Schiefheiten, Läppereien und Albernheiten fiſtuliert wird, wenn's nur ſo zugeht, wie wir's von unſerm Halbſchlaf her gewohnt ſind.

Das Beiſpiel von dem »gutmütigen Eifer einer Hornbrille«, das an ſich noch gar nichts beſagt, da ein ſolches Bild ganz treffend ſein könnte und nicht ſtören müßte, wenn es vereinzelt wäre, iſt einem Aufſatz entnommen, den ein echter Dichter,

Rainer Maria Rilke, vor kurzem veröffentlicht hat. »Puppen« heißt der Aufſatz, und von Puppen handelt er. Iſt Kleiſt von Marionetten ausgegangen, warum ſollte Rilke nicht an Puppen anknüpfen? Nur, daß er gar nichts an ſie anknüpft, er hat gar nichts im Anſchluß an die Puppen zu ſagen, er ſchreibt einen Eſſay über Puppen, und ich bezweifle nicht, daß er einen ebenſo tiefſinnigen, ergriffenen und von grauſigen Ahnungen erfüllten über Knöpfe und Schnallen ſchreiben könnte.

Rilke geht aus von Wachspuppen, die eine Künſtlerin ⟨Lotte Pritzel⟩ in der Art etwa von Beardsleys Zeichnungen und verwandten Grotesken für Erwachſene modelliert. Rilke drückt dieſe Tatſache der unzweifelhaften Abſicht der Künſtlerin und des unzweifelhaften Charakters der Kunſtgebilde ſo aus, daß er ſagt, man könnte »von ihnen vermuten, daß es ihrem Daſein gegenüber keine Kinder gibt«. Da haben wir gleich ein unerläßliches Ingrediens der modernen Affenſprache: damit der Gegenſatz zwiſchen Sicherheit und Zweifelhaftigkeit abgetragen wird, iſt auch das Gewiſſe als bedenklich, wie das Gleichgültige als wichtig vorzutragen. Denn gleich darf er nun an dieſe geziert ausgeſprochene Selbſtverſtändlichkeit eine abenteuerlich verwegene Behauptung als etwas ebenſo Mögliches anſchließen, natürlich immer in der müd intereſſanten Form der bedingten Sprache: »Dies wäre gewiſſermaßen die Vorbedingung ihres Entſtehens geweſen, daß die Welt der Kinder vorüber ſei.« So?

Nun wiſſen wir, nach welchem Rezept man intereſſant und ſchön redet. So geht's denn nun im weiteren, wo nur noch von gewöhnlichen Kinderpuppen geredet wird. Dieſe Kinderpuppen ſind ein totes, mechaniſches Fabrikat, wer wird das aber in der Zunft der Süßholzraſpler ſo ſchroff herausſagen? Da leſen wir alſo, ſie ſeien »wohl kaum imſtande zu unterſcheiden, ob das mechaniſche Lid auf ihnen liegt, oder jener andere Gegenſtand, die Luft«. Jaja, betrachtet man dieſe Puppen mit den Augen

eines Eſſayiſten, ſo werden tragiſche Geſchöpfe aus ihnen. »Man könnte meinen, der Tiſch wirft ſie ab, kaum ſieht man fort, liegt ſie ſchon wieder auf dem Fußboden.« Am Ende haben ſie gar doch eine Seele? Zuzeiten wenigſtens? Etwa »am Vorabend von Weihnachten, wenn die bisherigen Puppen die überwiegende Nähe der künftigen ahnten durch die ſeit Tagen unzugängliche Zimmertür?« Natürlich muß auch eine ſolche Entdeckung, die einem ja nicht im entfernteſten ernſt iſt, mit der man nur ſo ein bißchen ſpielt, auch im Spiel in der Form des vorſichtigen Verſuchs, der Vermutung ausgeſprochen werden. Etwa ſo: »Ich habe kein Urteil darüber, wie es iſt, wenn ein kleines Mädchen ſtirbt und eine ihrer Puppen ‹vielleicht eine, die bis dahin recht vernachläſſigt war› nicht von ſich läßt, auch ganz zuletzt nicht, ſo daß das arme Ding, ordentlich dürr und welk von der heiß zehrenden Fieberhand ins Ernſte, Endgültige mit hineingeriſſen wird: ob dann ein bißchen Seele ſich in ihm ſammelt, neugierig, eine wirkliche Seele zu ſehen?«

Er hat kein Urteil darüber! Und treibt die ruchloſe Geſchmackloſigkeit ſo weit, uns im Zuſammenhang dieſes faden Spiels mit kindiſchen Unwirklichkeiten den Tod und die Fieberqual eines wirklichen Kindes nicht zu erſparen. In Wahrheit hat er ja lediglich das Bedürfnis, ſeine Lyrik durch eine der Proſa und Logik angenäherte Sprache zu bereichern, wobei es ihm in ſeinem egoiſtiſchen Formalismus gleichgültig iſt, welche Verwüſtung er auf dem Gebiet des Denkens ausrichtet, das ihn nicht einen Deut intereſſiert.

Die Schnödigkeit, mit der die kälteſte Berlinerin als Antwort auf ſolche Puppenphiloſophie »Wichtigkeit!« ausrufen könnte, oder mit der etwa ein ſüddeutſcher Viehhändler lachen könnte: »Sonſt keine Sorgen?!« — ſolche Schnödigkeit könnte eine Erquickung ſein gegen die ſchöne Äußerung ſo verlogener Schmerzen.

Niemand weiß beſſer als die Zunft der Flötenſpieler und

Koloraturkaſtraten, daß die Nuance von entſcheidender Bedeutung iſt. Nun denn, daß nichts feſtſteht, daß an allem gezweifelt werden darf, das iſt leicht geſagt und kann in ſolcher Allgemeinheit zugegeben werden, ebenſo wie eingeräumt werden darf, daß alles beſeelt iſt. Wer aber die Unterſchiede nicht kennt und mit Schärfe zum Ausdruck bringt, hat im Haus der Allgemeinheiten zu ſchweigen oder höchſtens zu zwitſchern, mitreden darf er nicht. Von der Seele einer Puppe darf die Rede ſein, aber man muß dann an die feinen und verſchränkten Beziehungen zwiſchen den Herſtellern, den Verkäufern, den ſpielenden Kindern, den ſeeliſchen Elementen in den benutzten Stoffen denken. Keinerlei Phantaſie ſoll beſchränkt werden, keiner ſoll um kein Spiel verkürzt werden, aber wir bitten, die Nuancen zu wahren! Nichts gegen Affereien, nichts gegen Mummenſchanz ſoll geſagt werden, nur wenn ſich der Mummenſchanz gar zu denkeriſch gebärdet, muß er als Kinderei entlarvt werden.

Und auch das müßte nicht ſein — ich für mein Teil wüßte Beſſeres zu tun — wenn die Beſchreibung, die hier geliefert wird, nicht leider eine ſoziale Krankheit ſchilderte! Kein Schlechter und Gleichgültiger iſt hier angegriffen und mit Namen genannt worden, die Genannten und Ungenannten vielmehr, die ſich von meinen Worten getroffen fühlen dürfen, gehören zu unſern Beſſeren. Es iſt bald gar nicht mehr zu ſchildern, wie man, wenn man die moderne Literatur verfolgt, überall auf Brei, Kauderwelſch und impotente Geſuchtheit ſtößt, die ſich gegenſeitig herausſtreicht. Das hat es zu allen Zeiten gegeben, immer wieder in neuen lächerlichen Formen, nur daß es heute ſo wenige zum Urteil Berechtigte gibt, die zu lachen wagen, weil die Zunft es faſt als unumſtößliches Dogma durchgeſetzt hat, daß, wer über ſie lacht, ein Verſtändnisloſer und Philiſter ſein muß. Auch iſt man neuerdings zu einer Arbeitsteilung gekommen: der Politiker kümmert ſich um den Staat, der Sozialiſt

um die Arbeiter, der Monist um die Weltanschauungsfragen, der Maler malt und der Dichter dichtet. Wie will einer, der sich um all diese Dinge zugleich kümmert, den Dichter und seine besondere Welt verstehen? — Je nun, nicht viel besser als das Kind in Andersens Märchen sich auf die Bekleidungsfrage verstand. Ich werde dabei bleiben, wenn ich einen König ohne Kleider sehe, den Umstehenden, die das glänzende Purpurgewand der Nichtigkeit bewundern, nüchtern mitzuteilen, daß die Majestät in dürftiger Nacktheit durch die Straßen wandert und daß gar nichts an ihr ist.

Die Botſchaft der »Titanic«

⟨1912⟩.

Neue Stoffe werden entdeckt, neue Techniken werden erfunden. Bei jedem neuen Stoff fragt hoffnungsvoller Glaube oder mediziniſcher Aberglaube oder geſchäftlicher Spürſinn: »Welche Krankheit kann er heilen?« Bei jeder neuen Technik fragen die Militariſten vom Kriegsminiſter bis zum Kannegießer: »Welche Dienſte leiſtet ſie dem Kriegshandwerk zu Waſſer, zu Land und zu Luft?«

Dem Leben, ſeiner Förderung, Heilung und Erhaltung ſteht der Menſch als ein Reſignierter gegenüber, der wenig von ſeiner eigenen Kraft, faſt alles von den Wunderſchätzen der Natur oder den Wunderkräften einer Gottheit erwartet. Geſchieht eine Heilung oder gar eine Erweckung vom ſcheinbaren Tod durch etwas, was wie bloße Kraft ausſieht, ſo wird ſie ein Wunder genannt.

Daß aber der Menſch ſeine Kraft ſchon mit den primitivſten Werkzeugen, ſchon allein mit den Gliedmaßen zum Beſchädigen und Töten von Mitmenſchen verwenden kann, das lehrt ihn jede Ohrfeige, jede Körperverletzung, jeder Totſchlag.

Dies iſt nicht der Ort, hier iſt nicht meine Abſicht, über die Urſachen zu ſprechen, die zu der namenloſen Kataſtrophe der »Titanic« bei ihrer erſten Ausfahrt geführt haben. Nicht auf den Mißbrauch der Kraft und der Technik um der Konkurrenz und des Rekords willen ſoll hier der Blick gelenkt werden. Hier ſoll nicht der Toten und der Schuld an ihrem Tode, hier ſoll der Lebenden und ihrer wundergleichen Rettung durch die Kraft einer neuen Menſchenerfindung gedacht werden. Die Stimmung inſtändiger Ergriffenheit, die uns alle überkam, als wir die erſte, die falſche Nachricht von der Rettung aller empfangen hatten, ſoll darum nicht verſchwinden, ſoll ihre Kraft und ihren Segen für uns darum nicht einbüßen, weil die miß-

brauchte Technik, die daran war, alle umzubringen, noch ſo viele ins Meer gebettet hat. Die Rettung vieler Hunderte von Menſchen durch die drahtloſe Telegraphie ſollte den Menſchen unſerer Zeit ein Zeichen und ein Wink ſein, über die Kraft unſeres Geiſtes nachzudenken, und über die Mittel, die wir, oft ohne es zu wiſſen, zur Erleichterung, Verſchönerung und Rettung des Lebens erfunden haben, beſſer als bisher zu verfügen.

Lautlos flog der Hilfeſchrei der »Titanic« in die Welt. In die Welt, man beachte es wohl, um das Bild zu erleben, wie es iſt: nicht einem beſtimmten Ziel zu, nicht an beſtimmte befreundete oder durch Gegenſeitigkeit verpflichtete Menſchen haben ſich die Führer der »Titanic« gewandt, ſondern ſie ſandten ihre Botſchaft in den Äther, der rings um den Erdball, der in Lüften und allen Dingen wallt. Überall, wo der ſtumme Ruf eintraf, fuhr er den Fremden in die Glieder, und eilends kamen aus weiter Ferne die Schiffe herbei, um die auf offenem Meer Geſtrandeten zu retten. Die meiſten kamen zu ſpät, die »Titanic« lag in ihrem naſſen Grabe. Aber nicht auf Einzelheiten ſoll es hier ankommen, nicht das furchtbare Unglück ſoll erörtert werden, ſondern der Wink und das Zeichen ſoll zu uns allen kommen: Das Feinſte, was uns in der Welt umſpült und durchdringt, das eigentlich völlig Unbekannte und nur aus Wirkungen Erſchloſſene ſtellen wir in unſern Dienſt, um mit der Schnelligkeit des Blitzes mit einander zu verkehren, wir Menſchen.

Wir ſind ſo hilfsbereit bei elementarem Unglück, warum ſind wir denn ſo wenig bereit, zu helfen und Schäden abzuſtellen, wenn es ſich um das Leid handelt, das Menſchen einander antun? Warum vor allem ſind wir ſo gefühlslos oder geiſtlos, daß wir die wundervollen Techniken, die wir erfunden haben, um Arbeit zu erſparen oder Arbeit zu erleichtern, in ein Syſtem einordnen, in dem jede Arbeitserſparnis ſich in Arbeitsloſigkeit und ihre gräßlichen Folgen, faſt jede Arbeitserleichterung in den wirtſchaftlichen Kampf der Geſchlechter gegen einander,

wenn nicht gar in ausbeuterische Kinderarbeit verwandelt? Warum sind wir in der Technik Meister und in der Ökonomie hilflose Pfuscher?

Als das elementare Unglück des Erdbebens von Lissabon geschehen war, richtete sich der Herr der Erde in der Gestalt Voltaires auf und fragte mit gen Himmel gerichtetem Blick: »Warum?« Und fand im Himmel und bei Theologen und Teleologen der Erde keine Antwort und gewöhnte sich an, immer weiter zu fragen: Warum? Warum regnet es ins Meer, wo so viele Länder verschmachten? Warum sind wir? warum ist irgend etwas? Mitten aber unter diesen gehäuften Fragen hatte er auch andere nach dem Warum, ohne daß er und seine Zeit schon deutlich merken konnten, daß sie an eine andere Adresse zu richten waren und einen andern Charakter trugen. Warum klagen wir immer über unsere Leiden und tun doch alles, sie zu vermehren?

Etwas anderes ist es um die Frage nach der Wahrheit der Welt, etwas anderes um die Frage nach dem Verhalten der Menschen. Das Wesen der Welt können wir nicht ändern, uns aber können wir ändern, wie man gemeiniglich sagt, es wäre besser zu sagen, daß wir anders sind, als wir uns geben, als wir uns verhalten, als wir uns selber betrachten.

Wollen wir nicht, so wie Voltaire den Optimismus aus Anlaß einer elementaren Katastrophe revidierte, die Lässigkeit und den Schlendrian und die Kraftlosigkeit, die Kräftevergeudung und den Kräftemißbrauch ernstlich prüfend betrachten, den wir selber begehen? Wollen wir es nicht in diesem Augenblick tun, wo der lautlose Notschrei der »Titanic« noch im Äther zittert und den fernsten Gestirnen eine Botschaft zuträgt, die sie nicht verstehen, die wir aber verstehen sollten? Die Botschaft von der verbindenden, heilenden und lebenfördernden Kraft unsres Geistes?

Die Botschaft der »Titanic« kam dadurch zustande, daß wir

Menſchen gelernt haben, kosmiſche Bewegungsvorgänge in den Dienſt unſrer Sprache zu ſtellen. Die Philoſophen lehren uns, daß alles, was wir Stoffe nennen, beſſer zu deuten iſt als eine Art Bewegung, Kraft oder Beziehung. Jedenfalls iſt ſicher, daß es eine Menge »Dinge« gibt, die unſere Sprache zwar ſo hinſpricht, als ob es Dinge, materielle Gegenſtände wären, wo aber jede ſchlichte Beſinnung jedem ſagt, daß es Beziehungen ſind. Die Zuſtände oder Verhältniſſe in unſerm privaten, politiſchen, ſozialen und wirtſchaftlichen Leben ſind ſolche Beziehungen, die »Verhältniſſe« ſagen wir und benehmen uns, als wären das ſtarre, auferlegte Laſten, Schickſalsdinge, die unabwendbar wären wie ein Stein, der vom Himmel fällt, oder die Erde, die unter unſern Füßen wankt, in Wahrheit ſind die Verhältniſſe ein bequemes Wort für die Art, wie wir uns zu einander verhalten, und um es uns noch bequemer zu machen, nehmen wir manchmal Fremdworte zu Hilfe, die uns noch beſſer dienen, den Urſprung der Subſtanzworte aus Bewegungsworten zu verdecken, und reden z. B. vom Staat, ohne daran zu denken, daß auch dieſes Wort nichts anderes bezeichnet, als einen beſtimmten Zuſtand öffentlich-rechtlicher Natur, in dem wir mit unſerm Willen verharren. Dieſe Bequemlichkeit iſt ein großer Segen für unſere gemeine Verſtändigung, die ohne ſolche Verdinglichung des Flüſſigen und Geiſtigen der Beziehungen nicht möglich wäre, ſie iſt von großem Übel für die Erkenntnis, weil wir das Hilfsmittel als bare Wirklichkeit nehmen, und ſie iſt von allergrößtem Übel für die Verſtändigung ungemeiner Art, die für unſre rechten Menſchenbeziehungen in der Geſellſchaft notwendig iſt. Dieſe Bequemlichkeit der Zunge wird zu einer Bequemlichkeit und Trägheit des Herzens. Jakob Waſſermann in ſeinem »Kaſpar Hauſer« hat uns ein Beiſpiel für dieſe Herzensträgheit gegeben, mit der ſich die Menſchen an einander verſündigen, ein Beiſpiel aus der privaten Sphäre. Am ſchlimmſten aber wirkt dieſe Erſtarrung deſſen, was Beziehung iſt, in

Wirtſchaft und Geſellſchaft. Wir nehmen, wie eben geſagt wurde, das Hilfsmittel der Beziehung als bare Dingwirklichkeit. Das Geld iſt ein ſolches bares und blankes Scheinding, ein köſtliches Hilfsmittel, wenn wir uns nur wieder darauf beſännen, daß es nichts anderes iſt als Beziehung oder verbindender Geiſt, ganz ebenſo wie Kapital und Kredit.

Unſre Technik iſt uns über den Kopf gewachſen, ganz wörtlich, es ſteckt nämlich viel mehr Verſtand und Verſtändigung in dieſen Erfindungen und Einrichtungen, als unſere Köpfe noch wiſſen. Alte Mythen gibt es, die ſtarr geworden ſind und nur Anekdote oder vertrocknetes Scheinding ſind, bis ein Dichter kommt und einen ſo tief treffenden Sinn in ſie hineinlegt, daß wir glauben möchten, er habe von je in dem Mythus geſteckt. So hat Goethe die Iphigenienſage, Kleiſt den Amphitryonſtoff, ſo haben Schelling und Hegel die Dreieinigkeit wieder lebendig gemacht. Und ſo muß die Kraft des Geiſtes, der Phantaſie, des Gefühls und der dichteriſchen Viſion kommen, um unſre Technik, die ein monſtröſer Mythus geworden iſt

— Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menſchenopfer unerhört —

aus der Erſtarrung zu erlöſen und ſie zu dem zu machen, was ſie iſt, obwohl wir es nicht wiſſen. Wir werden, trotz aller Sprachkritik, die Worte nicht abſchaffen, und wir werden, trotz aller Geſellſchaftskritik, auch die großen Einrichtungen Jahrtauſende alter Tradition nicht abſchaffen, und ebenſowenig die neuen Erfindungen, die den Segen in ſich bergen, obwohl wir ſo oft den Fluch aus ihnen holen. Aber ſo wie die Juden ihr Jubeljahr, wie die Griechen ihre Seiſachtheia hatten, ſo lechzt unſre dürr gewordene Zeit nach der großen Erneuerung des Geiſtes, wo wieder uralte und echte Beziehung zwiſchen den Menſchen wird, was jetzt ein Druck auf den Menſchen iſt, wo der Staat das öffentliche Leben der Menſchen wird, wo die

Technik das Hilfsmittel der Verbindung, der gegenſeitigen Hilfe und der Erleichterung und Verſchönerung des Lebens ſein wird.

Die Botſchaft der »Titanic« iſt nur eines von den vielen Zeichen, daß die Menſchheit wird. Sie iſt nicht, wahrlich nicht, aber ſie iſt leibhaftig im Werden. Von nichts können wir mit ſo großer Wahrſcheinlichkeit, mit ſolcher Sicherheit ſagen, daß das etwas iſt, was unſerer Zeit vorbehalten iſt und was nie vorher geweſen iſt, wie von der Menſchheit als Wirklichkeit der Beziehung und Zuſammengehörigkeit. Die Menſchheit, die Zuſammenfaſſung der Völker des Erdenrundes, iſt von der Technik als Wirklichkeit geſchaffen worden, ſo wie ſie Jeſus von Nazareth für unſern Geiſt als Forderung geſchaffen hat. Als der Geiſt da war, fehlte die Wirklichkeit, wo die Wirklichkeit da iſt, ſoll nun der Geiſt fehlen? Er fehlt, ſolange die Menſchheit nicht in den Völkern, in den Gemeinden, in den Herzen und Köpfen der Individuen lebt.

Als die Nachricht von der Not und dem Notſchrei der »Titanic« faſt gleichzeitig auf dem ganzen Erdenrund bekannt wurde, las dieſe nämliche ſogenannte Menſchheit zugleich die Nachricht von der ſchroffen Note der Vereinigten Staaten von Nordamerika an Mexiko, las davon, daß der Revolutionsgeneral Orozco die Nordamerikaner, die er zu Gefangenen mache, erſchießen laſſen wolle, und daß der Befehlshaber der regulären Truppen mit der Drohung geantwortet habe, dann werde er eben desgleichen ſeine Gefangenen ohne Verzug in den Tod befördern. Eine Wiederholung alſo des furchtbaren Verſuchs aus dem Kampf zwiſchen Verſaillern und Pariſer Kommune, durch Erſchießung von Gefangenen und Geiſeln die Gegner zur Nachgiebigkeit zu nötigen, ein gegenſeitiger Verſuch, die Menſchlichkeit des andern durch die eigene Unmenſchlichkeit zu erzwingen. Und als Unmenſchlichkeit in dritter und vierter Potenz kommt dazu, daß die Einmiſchung der

Union, die ſich auf Völkerrecht und Humanität zu ſtützen vorgibt, lediglich gewalttätigen Eroberungsgelüſten entſtammt und daß auch dieſe politiſchen Gründe noch einmal Hintergründe haben: die Finanzintereſſen einiger Milliardärgruppen.

Das alles ſofort zu erfahren, hat der Geiſt der Menſchheit Mittel geſchaffen. Das Mittel, es alles ſofort zu verhindern, hat er von je. Dazu brauchen wir nichts Kunſtreiches zu erfinden, wir müſſen nur wiederfinden, was unverlierbar in uns iſt, was wir ſelber ſind: das Band und das wahrhafte Leben des Geiſtes. Unrecht leben iſt unrichtig leben, verkehrt leben iſt den Tod leben. Daß wir tapfer und herzhaft daran gehen, das Leben zu leben, das Leben der Menſchheit, dazu ſei uns ein Wink die Botſchaft der »Titanic«.

Zum Problem der Nation

Brief an Herrn Profeſſor Matthieu in Zürich

⟨1915⟩

Lieber Herr Matthieu! Schönſten Dank ſage ich Ihnen für Ihren Vortrag*⟩, der mir mit ſeinem Schwung, ſeiner Liebe zum behandelten Gegenſtand und ſeiner intimen und ausgebreiteten Kenntnis dieſes Gegenſtandes ſehr behagen mußte. Ich finde in Ihnen eine ſo ausgeſprochene Begabung zu ſolchen völkerpſychologiſchen Unterſuchungen, daß ich den Wunſch ausſprechen möchte, dieſes nämliche Thema von Ihnen noch ausführlicher und anders behandelt zu haben. Sie haben alles und noch einiges mehr getan, was von einem lebendigen, das Thema vielſeitig umſpülenden Vortragsfluß zu erwarten iſt, was ich alſo erbitte, iſt kein Vortrag, ſondern eine Abhandlung, die leicht ein Buch werden könnte.

Für uns alle nämlich, denen die nationale Differenzierung eine Sache von großer Bedeutung gerade für die kommende Verwirklichung der Menſchheit iſt, für uns alle, die wir die ſchöne, gedeihliche, friedliche Tatſache der Nation von dem wüſten Ungetüm Staat trennen und erretten wollen, iſt es künftig recht wichtig, Kriterien und Methoden zu finden, um das Bezeichnende einer Nation, ihre Beſchränkung und poſitive Beſonderheit ausdrücken zu können. Eine Wiſſenſchaft alſo von der Nation, wozu? nicht Sie ſollen dieſe Frage, ſondern ich ſoll ſie mir ſelber ſtellen. Kennten Sie mich länger, kennten Sie mich gar ſo, wie ich mich ſelber, ſo müßten Sie ſich in der Tat wundern, daß ich eine wiſſenſchaftliche Behandlung eines Gegenſtandes, an dem ich mit Herzen, Trieb und Phantaſie hänge, für erwünſcht erkläre, an einer Überſchätzung der Wiſſenſchaft, zumal Gegenſtänden geſchichtlichen Werdens gegenüber, habe

*⟩ Die Kulturbedeutung Frankreichs. Vortrag, gehalten vor der Züricher Freiſtudentenſchaft Zürich, Orell Füßli 1915.

ich bisher nicht gelitten. Aber überall, wo eine falſche Wiſſenſchaft trübend und entſtellend am Werke war, muß unerbittlich ſcheidende Wiſſenſchaft den Boden wieder ſäubern, Moors Geliebte kann nur durch Moor ſterben, und ſelbſt Apollon, der prophetiſche Dichtergott, muß ſich, wenn er auf die Jagd geht, eines Hundes bedienen. Sogar aber die allgemeine Politik, ſo übel es um ſie ſteht, iſt nicht ſo ſchlimm dran, wie die Kunde von den Nationen. Habe ich vorhin vom Staat mit einem Wort der Abwendung geredet, ſo weiß jeder, der ſich nur ein wenig mit der Politik befaßt hat, daß ich in meiner Sprache damit nicht jede dem öffentlichen Wohl, der öffentlichen Ordnung und Sicherheit vorgeſetzte Organiſation bezeichnet habe, ſondern nur eine beſtimmte, zeitlich bedingte, vergängliche und zu überwindende Abart. Wer aber weiß, wenn in einem Zuſammenhang von Nation gehandelt wird, was der Schreiber oder Sprecher damit meint? Ich habe Ihren klaren und ſprühenden Vortrag geleſen, aber kann ich denn nun in Wahrheit ſagen, was Sie unter franzöſiſcher Nation verſtehen? In Wahrheit, nicht im geringſten, weder waren Sie auf eine ſtrenge Definition aus, noch konnten Sie ſich auf eine ſtützen. Sicher aber iſt eines: brächte ich Ihnen eine Kiſte oder einen Eiſenbahnwagen voll Menſchen, auf die all die Eigenſchaften, die Sie dem franzöſiſchen Geiſte zuſchreiben, und an denen alſo doch wohl dieſer Geiſt kenntlich ſein ſoll, zuträfen, ſo würden Sie, zum Beiſpiel, aus meiner Lieferung Milton, Carducci, Benjamin Franklin, Cicero, Seneca, Junius, Herwegh ausſcheiden und würden ſagen: Das ſind keine Franzoſen, Voltaire, Mallarmé, Victor Hugo und viele andere würden Sie aber belaſſen. Ja das haben wir freilich vorher gewußt! Nicht damit aber iſt uns fernerhin gedient, daß man Repräſentanten einer Nation allerlei Eigenſchaften nachſagt, die durchaus auf ſie zutreffen, ſondern daß man an dieſen Repräſentanten ſcharf das ſpezifiſch Nationale, das ſie mit dem allgemeinen Volkscharakter verbindet, heraus-

hebe. Aber ſchon die Auswahl der typiſchen Vertreter iſt bei der jetzt geduldeten Behandlung ganz willkürlich. Iſt man einig darüber, die Männer, die ich eben nannte, als Vertreter echten Franzoſentums zu nehmen, ſo wird man etwa bei Rabelais, Claude Tillier, Proudhon ſchon ſchwanken, wird da lieber von Gaulois, als von Franzoſen reden oder gar von keltiſchem Einſchlag fabeln, bei Rouſſeau und Verlaine wird man gern deutſche, bei Merimée und Stendhal italieniſche Einflüſſe annehmen. Das aber, da es doch immerhin alles der Literatur, alſo der franzöſiſchen Sprache angehört, iſt ein Kinderſpiel gegen die Gebiete, die nichts mit Sprache zu tun haben, ſondern in andern Ausdrucksformen an den Tag treten. Wenn Sie — oder andere — von Bildhauern und Malern reden und an ihnen das franzöſiſche Weſen demonſtrieren, bin ich immer geneigt zu rufen: Halt — Taſchenſpielerei! Das Franzöſiſche, das du herausholſt, haſt du vorher hineingeſteckt, oder genauer geſagt: du nimmſt alle hervorragenden Eigenſchaften dieſer Künſtler und hängſt ein blau-weiß-rotes Zettelchen daran. Du weißt ja im voraus, daß dieſe Werke Franzoſen geſchaffen haben. In der Tat müßte man es einmal umgekehrt verſuchen, um die erforderliche Bedenklichkeit gegen dieſes Verfahren zu lernen. Man müßte zum Beiſpiel jemanden, der nach ſicherem Gefühl und etwa überdies noch nach den Kriterien, auf die ich gleich weiſen will, mit dem Weſen jüdiſcher und deutſcher Nationalität genau vertraut wäre, vor die ihm unbekannten Gemälde und Radierungen Max Liebermanns führen und nun zuſehen, ob er deutſche und jüdiſche Elemente trennen oder überhaupt als gut und ſicher zu beſchreibende Eigenſchaften darin finden könnte. Und genau ſo entſprechend mit Courbet, Manet, Rodin uſw.

Ich behaupte durchaus ‹gebe nicht nur zu›, daß die Nation eine durch gemeinſame Geſchichte entſtandene Gemeinſchaft iſt, nenne darum auch moderne Juden, gleichviel, welche Sprachen

ſie reden, Schweizer trotz der Vierſprachigkeit, Holländer ⟨deren Sprache nur eine deutſch-frieſiſche Dialektmiſchung iſt⟩ und Belgier eine beſondere und einheitliche Nation, bin ſogar geneigt, Katholiken und Proteſtanten ⟨nebſt dem, was ſie ſonſt ſind⟩ als durch charakteriſtiſche Unterſcheidungsmale von einander getrennte, unter ſich geeinte Nationen aufzufaſſen. Ich ſage alſo, indem ich von Geblüt und Raſſe als entweder wiſſenſchaftlich ungreifbar oder als einer Teilung anderer Art, die durch die Nationen hindurchgreift, ganz abſehe, daß keineswegs bloß die Sprache die Nation macht. Trotzdem jedoch: Nation iſt die beſondere Art, in der in einer auf Grund gemeinſamer Geſchichte zuſammengehörigen Gemeinſchaft das allgemein Menſchliche und das individuell Einmalige ſich ausdrücken. Wollen wir für dieſe Ausdrucksbeſonderheit Kriterien ſuchen und dazu Methoden finden, ſo werden wir zunächſt weder Religionen noch Sitten noch Einrichtungen noch bildende Künſte brauchen können, weil wir da ganz wahllos oder gemäß unſerer wählenden Neigung alles zuſammenwerfen oder ſorgſam ausleſen, wovon wir äußerlich wiſſen, daß es in Deutſchland, Frankreich, England uſw. zu Hauſe iſt, ohne das international Gewanderte vom Einheimiſchen ſorgſam zu ſcheiden. Wir werden uns vielmehr durchaus methodiſch, ſyſtematiſch zunächſt, um eine ſichere Handhabe zu ſchaffen, an die Sprache halten müſſen, an den ſprachlichen Ausdruck in allen Geſtalten, wozu auch Mimik und Geſtikulation, das Verhältnis von Ruhe und Bewegtheit gehören, von der Lautbildung ⟨die für den Geſichtsausdruck und ſogar für das Temperament in Betracht kommt⟩ und der Umgangsſprache bis zur Sprache der Dichtung, Wiſſenſchaft und Geſetzgebung. Und da iſt, um vom Simpelſten, nämlich einer einzelnen Vokabel anzufangen, die Tatſache, daß die Franzoſen z. B. raison haben, das heißt die Erfaſſung von Recht, Rechnung, Grund, Vernunft und Verhältnis als ein und dem nämlichen, mir

für das wahre Verſtändnis franzöſiſchen Weſens wichtiger als alle Hymnen oder Bosheiten der Welt. Nation iſt eine Ausſchließlichkeit, und die unüberſetzbaren Wörter, Wendungen und Nuancen der Sprache, die unnachahmlichen Verkettungen im ſyntaktiſchen Bau der Sätze ſchicken uns auf den Weg zur Bekanntſchaft mit dem Inhalt dieſer Beſonderheit, beſſer geſagt, mit dem Spezifiſchen dieſer Form, die Nation heißt. Wiſſen Sie nun zum Beiſpiel, wo ich bei meinen vielfachen Überſetzungen aus dem Franzöſiſchen am verzweifeltſten war wegen der völligen Unüberſetzbarkeit? Nicht bei Dichteriſchem, Schwungvollen, Impulſiven, Pathetiſchen, Innigen, Kunſtvollen, — ſondern wenn es ſich um das juridiſche, geſetzgeberiſche, kaufmänniſche und bureaukratiſche Franzöſiſch handelte. In Ausdrücken und Wendungen waltet da eine elegante Sicherheit der Logik, eine Perſklarheit im Erfaſſen von Verhältniſſen und im Definieren von Gebieten, eine Zweifelloſigkeit der Abgrenzung und Geltung, eine Mannigfaltigkeit der Unterſcheidungen, die im Deutſchen ganz unnachahmlich iſt, und lieber will ich noch ein Gedicht von Verlaine überſetzen, was wahrhaftig auch zum eigentlich Unmöglichen gehört, weil da im Original ſchon das deutſche Lied in die Form des franzöſiſchen Chanſons gebracht wurde, als etwa eine juridiſch-kaufmänniſche Stelle bei Proudhon, die ich franzöſiſch klar und ſcharf verſtehe, aber deutſch nur verſchwommen, plump oder umſchrieben wiedergeben kann. Hier ſind wir einem entſcheidenden Kriterium der Nationalität ſowohl wie der guten Verträglichkeit mehrerer Nationalitäten in einem Individuum auf der Spur: in dem Augenblick, wo ich, ohne überſetzen zu können, eine franzöſiſche Wendung bis aufs Letzte verſtehe, bin ich Franzoſe und ich zweifle nicht, daß in mikroſkopiſcher Winzigkeit von meinen Sprachwerkzeugen her auch mein Geſichtsausdruck und mein Tempo ſich für den Moment den franzöſiſchen nähern. Sie könnten freilich zu meinem Beiſpiel der Unüberſetzbarkeit ſagen, es handle ſich da nicht

mehr um eine poſitive Eigenſchaft der franzöſiſchen als um ein Manko der deutſchen Sprache. Ja, das gebe ich zu und gerade darauf will ich ja hinaus. Nation iſt eine Beziehung, ein Verhältnis, und nur dadurch, daß wir ſyſtematiſch die Nationen unter einander vergleichen, werden wir das Weſen dieſer Nuancen erfaſſen. Ein Engländer oder Italiener, der aus dem Franzöſiſchen überſetzt, wird andere Erfahrungen machen, und nun gar ein alter Lateiner, der, auch wenn keine römiſche Vokabel mehr da wäre, aus dem Bau der Sätze noch immer die Kindſchaft erkennen müßte! All dieſe Erfahrungen ſind jeweils für ein Nationenpaar bezeichnend, und erſt wenn wir nach lauter ſolchen gründlichen und feinen Vergleichungen zu einer Fülle von einander durchkreuzenden Proportionen kommen, haben wir zu einer Nationenkunde den erſten Grund gelegt. Steigen wir hier, wo es ſich nur um einen Wink handeln kann, noch einen Augenblick von den ſimpeln Beiſpielen zu den höheren, denken wir an das Verhältnis Frankreichs zu Shakeſpeare, an die ſchon erwähnte Unmöglichkeit, das Spezifiſche der deutſchen Lyrik franzöſiſch wiederzugeben und umgekehrt. Was heißt das aber? Es heißt, daß Béranger und Verlaine, die ſelbſt durch Meilen getrennt ſind, in einem geeint ſind, daß alſo nicht die ganze Breite und Tiefe im Weſen des einen oder des andern franzöſiſch iſt, ſondern nur etwas ganz beſonderes, es kommt nicht darauf an, ob wir es klein oder groß nennen, es iſt jedenfalls wirklich. Sie werden mich gewiß nicht ſo gröblich falſch verſtehen, als ſagte ich, irgend etwas an Béranger oder Verlaine ſei unfranzöſiſch! O nein, alles an dem Angehörigen einer Nation iſt bis aufs Letzte tingiert vom Nationellen, präſentiert ſich nur in der Form der Nation, kann ſich nicht anders ausdrücken. Aber nicht die Inhalte alle ſind franzöſiſch oder indianiſch oder bengaliſch, ſondern das Gefäß, aus dem die Inhalte herauskommen, wobei freilich Gefäß wie Form ungenügende Bilder für eine lebendig gewachſene und wachſende

Funktion ſind. Wie auch immer, betreiben wir die Sprachvergleichungen für alle Nationen fein und genau, ſo werden wir uns immer mehr der Fähigkeit annähern, wirklich ausdrücken zu können, was eine beſtimmte Nation von den andern unterſcheide. Aber nur im Verhältnis zu allen Nationen, die einen zuſammengehörigen Kulturkreis bilden, kann die Beſonderheit einer einzelnen beſtimmt werden, Nation iſt nichts Abſolutes, ſondern eine vielfältige Relation.

Ich will für das, was ich hier meine, noch ein Beiſpiel aus der Beziehung zwiſchen Deutſchen und Franzoſen geben. Der Deutſche iſt geneigt, dem Franzoſen, ganz beſonders dem Franzoſen ſeit der Revolutionszeit einen Hang zur pathetiſchen oder ſentimentalen Phraſe vorzuwerfen: das heißt zu klingenden und viel verſprechenden Worten, hinter denen nichts ſteckt und die für nichts einſtehen. Ich habe ſehr häufig, zumal auf öffentlich-rechtlichem Gebiet, bemerkt, daß dieſer Vorwurf nur zutrifft für die deutſche Überſetzung, die beſtimmte Nuancen nicht wiedergeben kann, aber nicht für das Original. Die franzöſiſche Sprache, die Sprache des ordnenden, organiſierenden, ins konkrete Leben eingreifenden und mit großem Gefühl untrennbar verſchmolzenen Begriffsverſtandes kennt eine ganze Reihe Abſtraktionen, in denen durch den Lauf der Sprach- und Volksgeſchichte konkrete Betätigungen feſtgebannt ſind, während in den entſprechenden deutſchen Ausdrücken die Abſtraktionen längſt leer und nichtig geworden ſind. Ich wähle als Beiſpiel das Wort droit = Recht in einer und der nämlichen zwiefach geſpaltenen Anwendung aus den Jahren 1789 und 1848. Glaubt man dem deutſchen Publiziſten, ſo ſind die droits de l'homme, die Menſchenrechte, eine klingende, verführeriſche Phraſe ohne Inhalt. Das iſt ganz falſch, und der Irrtum kommt daher, daß droit lebendig eine Bedeutung enthält, die dem deutſchen Wort Recht abhanden gekommen iſt. Recht iſt lediglich eine Erlaubnis, für die der andere, der das Recht erteilt

oder anerkennt, keinen Finger zu rühren braucht. Ganz anders im Franzöſiſchen. Da enthält das Wort droit eine Fülle ſehr konkreter Leiſtungen, wie jeder weiß, der das Wort droit im Zuſammenhang etwa des Feudalrechts unzählige Male aus Bequemlichkeit mit Abgaben, Leiſtungen, Laſten überſetzt hat, während es ja eigentlich nicht von den bezahlten, ſondern von den eingenommenen Gebühren ſpricht. Die droits des Grundherrn ſind nicht bloß Rechte, d. h. Anſprüche, ſondern ſolideſte Tatſachen in Geld oder Naturalien. Und demnach ſind auch die droits de l'homme keine unbeſtimmten Worte, ſondern verbürgte Rechte, der allgemeine, konſtitutionelle Ausdruck für eine Neueinrichtung, dem die Ausführungsbeſtimmungen folgen müſſen und ja auch tatſächlich gefolgt ſind. Und genau ſo ſteht es mit dem ſeit 1848 geforderten Recht auf Arbeit. Dem deutſchen Profeſſor klingt das lediglich wie eine demagogiſche Phraſe ohne Verbindlichkeit. Für den Franzoſen liegt in dem Ausdruck keineswegs bloß die negative Zuſicherung, daß das Recht auf Arbeit keinem Menſchen abgeſprochen werden ſoll, ſondern die poſitive Bürgſchaft, daß Rechtseinrichtungen getroffen werden ſollen, die der erzwungenen Arbeitsloſigkeit der zur Arbeit Bereiten ein Ende machen. Das aber verſteht der Deutſche nicht, daß mit der Anerkennung des Rechtsgrundſatzes für den Franzoſen die Hauptarbeit getan iſt, da dieſer durchaus ſeiner Findigkeit und Ehrlichkeit, ſeiner, franzöſiſch zu reden, Loyalität, d. h. Rechtlichkeit vertraut, die Ausführung dem ſchwer erkämpften Grundſatz unverzüglich folgen zu laſſen.

Nun iſt wohl klar genug, was mit dem Wort gemeint iſt: Nation iſt nichts Abſolutes, ſondern eine vielfältige Relation. Denn ich müßte mich ſehr irren, wenn Vergleichungen dieſer Art, bei der Angehörige der verſchiedenſten Nationen einander helfen ſollen, nicht erhellend wären für alle daran beteiligten Nationen, wie dieſe Vergleichung, die ich eben vornahm, gewiß nicht minder bezeichnend für den deutſchen als für den

franzöſiſchen Sprachgeiſt iſt. Und es braucht kaum geſagt zu werden, daß in keinem einzigen Fall die vergleichende Begriffsgeſchichte von der ſonſtigen Geſchichte der Völker getrennt werden kann. Wie ſollte es denn auch möglich ſein, das Weſen von Nationen zu ergründen, ohne auf die Geſchichte dieſer Nationen zurückzugehen? Ohne davon auszugehen, daß dieſes Weſen geworden-werdend iſt, im Fluß und in der Spannung der Wandlung ſteht, abhängig alſo in ſeiner Gegenwart von der Zukunft, dem Weiterweg, nicht minder iſt als von der Vergangenheit, dem Bisherweg? Das Weſen jeder Nation iſt Richtung, die nicht lediglich exakt durch den Blick auf das Vorliegende feſtzuſtellen iſt, da ſie abhängt vom Willen der Betrachteten wie des Betrachters.

Folgen wir ſolchen Methoden und ſind wir in ihnen geübt, ſo werden wir etwa auch künftig in Stand geſetzt ſein, in einem genial Produktiven ſeine geniale Beſonderheit von dem national Typiſchen zu ſcheiden. Läuft uns ein Geſchrei in den Weg, wie es zum Beiſpiel der zeitweilig in den Stand der Unreife herabgefallene deutſche Dichter Richard Dehmel von ſich gegeben hat, von der Dekadenz der Franzoſen (»die franzöſiſche Nation hat ſich überlebt, tragiſch, aber wohl kaum zu ändern, wenn ſie ſich nicht noch rechtzeitig durch einen Blutbund mit Deutſchland auffriſcht«), ſo iſt es allerdings ganz recht und genügend, mit der bloßen Antwort »Rodin!« die läſtige Weſpe wegzuſcheuchen (Die ſchlechtſten Früchte ſind es nicht, woran die Weſpen nagen). Denn der Schreier hat ja gar nicht vom ſpezifiſch franzöſiſchen Einſchlag, ſondern vom geſamten Menſchentum der Franzoſen geſchrieen. Für die Unterſuchung, die ich meine, aber müßte allerdings anders geredet werden, als Sie zum Beiſpiel in Ihrer Schutzrede für die Franzoſen von Rodin ſprechen. Die Eigenſchaften nämlich, die Sie hervorheben, gehören vielleicht nicht dem Franzoſen Rodin an, ſondern dem Rodin Rodin, es werden die Franzoſen von ihm an mehr durch

ihn, als er durch ſie geworden iſt, ſeine Hauptzüge ſind fürs künftige Franzoſentum produktiv, aber vielleicht nicht vom vorgängigen Franzoſentum produziert. Er gehört ſicher mehr der Nation der Bildhauer als der Franzoſen an und hat am Ende mehr von der ‹denn doch nicht ausſchließlich franzöſiſchen› Gothik und den Griechen Einflüſſe empfangen als vom franzöſiſchen Geiſte. Aber ganz gewiß hat er auch in allem, was er iſt und ſchafft, etwas davon, die Frage iſt nur, ob wir es beſtimmen können. Keine Frage aber iſt mir, daß wir auf dem falſchen Wege ſind, wenn wir mit ſo einer genialen Beſonderheit ſchlankweg das bisherige Weſen einer Nation bezeichnen. Etwas anderes iſt es, wenn wir wollend, prophetiſch, geſtaltend, verlangend über der eigenen Nation ein Soll aufhängen und durch die Beſchreibung ihr wachſendes Weſen beſtimmen, das heißt wandeln wollen. Goethe iſt ganz und gar hineingeſtellt in die Beſchränkungen und Beſonderheiten deutſcher Nation, aber nicht kann ich umgekehrt ohne weiteres alles Goethiſche oder ſein Entſcheidendes der deutſchen Nation zugute ſchreiben. Deutſch an Goethe iſt, was er vom Deutſchtum empfangen, und außerdem alles das, was er dem Deutſchtum gegeben, aber auch wirklich gegeben hat: was nämlich die Deutſchen ſeit und durch Goethe bleibend anders geworden ſind. Aber das iſt in Wahrheit noch unterwegs und kann nur im Sinne des Wollens, nicht aber ſchon wiſſenſchaftlich zur Beſtimmung gebracht werden.

Ich will Ihnen noch ein Beiſpiel geben. Sie fordern mit Recht jeden heraus, das franzöſiſche Wort »débrouillard« ins Deutſche zu überſetzen. Ja, das kann man nicht, und das iſt für das Verhältnis deutſcher und franzöſiſcher Nation gewiß bezeichnend. Zwar muß man ſich hüten, bei ſolcher Vergleichung des Wortſchatzes mechaniſch vorzugehen und die Rolle, die, mit Verlaub zu ſagen, der Zufall in der Wortgeſchichte ſpielt, zu überſehen. Die Franzoſen z. B. haben kein eigenes Wort für »ſtehen«,

die Schlußfolgerung eines journaliſtiſchen Windbeutels, es könne alſo mit ihrer Standhaftigkeit nicht weit her ſein, würden wir nicht ernſt nehmen. Man wird jeweils zuſehen müſſen, ob es ſich um Wendungen ſpezifiſcher Art handelt, in denen ſich der Geiſt der Sprachen verrät, oder nicht. Ein ſolcher Ausdruck iſt nun Ihr débrouillard ſicherlich, und ich würde nur noch hinzufügen, daß der débrouillard die franzöſiſche Beſonderheit des Originals iſt, der ſchnell gefaßte und entſchiedene, entſcheidend eingreifende Initiator, während der Deutſche, ebenſo unüberſetzbar, die genau umgekehrte Originalität etymologiſch mit demſelben Stamm ausdrückt: Eigenbrödler. Dieſes beides zuſammen ſcheint mir für das Verhältnis der beiden Nationen ſehr bezeichnend: es iſt das Verhältnis einer mehr zentrifugalen zu einer mehr zentripetalen Kraft.

Sie ſehen — und ich habe es gleich mit freudiger Zuſtimmung wahrgenommen —, daß ich mit ſprachlichen Beobachtungen zu den nämlichen Hauptkennzeichen des Franzoſentums komme, die Sie in Ihrer Darſtellung hervorheben: erſtens formale Sicherheit, Kunſt des Definierens und Abrundens, logiſche Begrenzung, zweitens Impuls, Initiative, Vereinigung von Organiſation und Freiheit. Ich möchte nur noch die Frage aufwerfen, ob die erſte dieſer Eigenſchaften nicht einer ſehr alten, die zweite aber einer noch recht jungen Schicht der franzöſiſchen Nation angehört. Ich finde, daß die Franzoſen mit ihrer erſten Eigenſchaft ganz und gar die Erben der römiſch-lateiniſchen Ausdrucksbeſonderheit ſind, die Univerſalerben dieſer Art geſchliffener Verſtandeskultur, denn Italienern, Spaniern, Rumänen ſind höchſtens kleine Legate übrig geblieben, die andern Vermächtniſſe anderer Herkunft waren zu mächtig. Die zweite Eigenſchaft der Franzoſen aber, dieſe zentrifugale Kraft der freien Initiative ſcheint mir erſt der neuen, der zweiten franzöſiſchen Nation anzugehören, die durch die franzöſiſche Revolution fertig wurde und deren deutliche Spuren ſchon in den

Kämpfen der Monarchomachen ſichtbar ſind. Und aus der Vereinigung der Weſenszüge des jungen und des alten Frankreich, des Impulſes und des Fertigmachens, ergibt ſich die Kraft des franzöſiſchen Geiſtes, auf der eine große Hoffnung der Menſchheit beruht: die Kunſt, dem Geiſt und ſeinen Tendenzen, die bei andern Nationen leicht in der Sphäre der Phantaſie und Philoſophie bleiben, zu einer äußeren Geſtalt zu verhelfen, den Geiſt, wenn er zur ſchaffenden Begeiſterung wird und die Maſſen ergreift, vor der Überſchwemmung und dem Wirrwarr zu retten und ihn zu zwingen, ſich ein geformtes und begrenztes, ein wirkliches Bett zu graben. Ich geſtehe, auf die Gefahr hin, verkannt zu werden, daß mich Mirabeau, aber der ganze Mirabeau, vor allem auch der, deſſen letzte Ziele uns nur in verwegenen vorbereitenden Handlungen vorliegen, der größte Vertreter dieſes modernen Franzoſentums dünkt: der Mann, deſſen Geiſt überſchäumt und Grenzen ſprengt, deſſen Geiſt eindämmt und Grenzen ſetzt, der leidenſchaftlich gewaltige Mann des Chaos und des Kosmos, der Revolution und der Organiſation.

Sie könnten mit meiner Auffaſſung echt franzöſiſchen Weſens noch nicht zufrieden ſein, dem franzöſiſchen Geiſt noch mehr zuſprechen wollen und etwa ſagen: Hat nicht ein Mann wie Pascal auch der zentripetalen Kraft, der Einkehr und Verſenkung genug? Gewiß hat er ſie, hat ſie wie Meiſter Eckhart ‹nur ſchwächer› oder wie Doſtojewski ‹nur ſchwächer›. Dieſes ſein Grundweſen hat er mit genialen Myſtikern andrer Nationen gemein, und die Ausdrucksform dieſer Myſtik gehört der Nation der Chriſtenheit an, nicht der franzöſiſchen. Franzöſiſch iſt an ihm, wenn ich recht ſehe, nur das, was die ſprachliche Ausdrucksform ſeinem Grundweſen der Myſtik und ihrem chriſtlichen Ausdruck als Bedingung hinzufügt, worunter ich keineswegs bloß die Form ſeiner Schriften, ſondern die vom Genius der Sprache bedingte Form ſeiner im übrigen perſönlich einmaligen geiſtigen Haltung und Richtung verſtehe. My-

ſtiker wie Pascal erſtanden in genialer Beſonderung in allen Nationen, einen Myſtiker, der zugleich ein deduzierender und analyſierender Mathematiker und ein Verfaſſer von Lettres provinciales war, gab es nur in franzöſiſcher Geſtalt.

Ich meine alſo, man ſollte nicht elogiös ſagen: Frankreich hat Pascal hervorgebracht, ſondern man ſollte zu beſtimmen ſuchen, was an Pascal die ſpezifiſch franzöſiſche Nuance iſt.

Die Frage könnte noch geſtellt werden, ob ich die Sprache nur als Kriterium, als Symptom des in der Nation waltenden Geiſtes nehme, oder ob ich ſie für die Urſache oder Erzeugerin dieſes Volksgeiſtes halte. Dieſe Frage löſe ich nicht, weil ich auf dem Gebiet lebendiger Kräfte, die in Symbioſe ſtehen, mit dem Begriff erſter Urſachen nicht operiere. Aber einmal muß doch dieſes Wechſelverhältnis angefangen haben? Ja gewiß, als die Welt anfing —

Mit dieſer Anregnng, lieber Herr Matthieu, wollte ich Sie zur Fortführung von Unterſuchungen ermuntern, zu denen Sie mir auf Grund nationaler und individueller Prägung beſonders berufen ſcheinen.

Übrigens ſtehen wir beide in einer werdenden neuen Nation, die ſich ihre Angehörigen in allen Völkern ſucht. Und ſo grüße ich Sie!

Ihr

Guſtav Landauer

Sind das Ketzergedanken?

⟨1913⟩

Ein Kennzeichen unſerer Zeit iſt, daß vieles im Geiſte, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird. Vielleicht entſpricht ſogar dem Mangel an tatſächlicher Durchſetzung eine beſondere Regſamkeit des Geiſtes, der fortwährend darauf aus iſt, ſeine eigenen Geſtaltungen, ohne daß ſie die Form der Phantaſie und der Doktrin verlaſſen, zu überwinden. Man könnte ſich eine alſo beſchaffene Geſellſchaft der Menſchen denken, daß die Ideen in ihr Werkzeugcharakter hätten, d. h. daß ſie wie ein Spaten oder ein Fahrzeug nur im Gebrauch Sinn und Leben hätten und auch nur durch die Anwendung ſich abnutzen könnten. Bei uns haben die Ideen die Art nicht von dienenden Werkzeugen, ſondern von Geſtalten eines Dramas, das ſich in der Luft abſpielt: die Ideen wandeln ſich, bekämpfen einander, bringen einander und ſich ſelber um, ſetzen natürliche und unnatürliche Kinder in die Welt, und derweile liegt die Wirklichkeit ſtumpf und geiſtlos da und kommt nicht von der Stelle. Faſt unſer geſamtes Parteiweſen iſt eine ſolche dramatiſche, meiſt tragikomiſche Fata morgana als Erſatz wirklicher Lebensdramatik.

Man betrachte einmal z. B. die Geſchichte des Sozialismus von dieſem Standpunkt aus. Iſt es nicht die Geſchichte einer mit lebhaften Fiebergeſichten verbundenen Gelähmtheit? Faſt die einzige Wirklichkeit, die in dieſer langen Geſchichte zu gewahren iſt, iſt die ſogenannte ſoziale Geſetzgebung, das Arbeiterſchutz- und Verſicherungsweſen, das der Realpolitiker Bismarck begann. Die Untätigkeit aber im Lager der eigentlichen Sozialiſten iſt ſo ſtark, und die Hemmungen, die ſie vor allem in ſich ſelber vorfinden, ſind ſo gewaltig, daß eine eigene Theorie, die Entwickelungslehre der Marxiſten, erfunden werden mußte, damit die Idee ſich ſelber und ihr eigenes Scheinleben ertrug.

Hier waltet ein Verhängnis über unſerer Zeit. Die Ideen, die in den Einzelnen entſtehen, ſind ſozialer Natur, d. h. es erſteht ein Plan im Geiſt eines Individuums, der ſich aber nur durchführen läßt, ja der erſt Blut und Nerv gewinnt durch die Beteiligung vieler am Beginn. Da kommt Theodor Hertzka oder Silvo Geſell oder Franz Oppenheimer oder Joſef Popper nach intenſivem Miterleben unſerer drückenden und beſchämenden Zuſtände, und jeder von einem andern Erleben, Denken und Wünſchen her ſagt ſchlicht, klar, eingehend, was zu tun, gleich jetzt zu tun ſei. Aber ſie haben in die Luft geſprochen, und ihr ganzer Erfolg wäre etwa, daß ihre Anhänger einander gegenſeitig totreden.

Möglich, daß dieſer Zuſtand eine Blüte ſtarker Kunſt herbeiführt. Denn produktiv geladene Naturen, die ſolche Vereinſamung erleben, mögen ſchließlich erkennen, daß der Gegenſatz zwiſchen der individuellen Form und dem ſozialen Inhalt ihrer Idee die Schuld an dem tragiſchen Mißverhältnis trägt. Schöpferiſch und aktiv wie ſie ſind, mag ihnen nichts übrig bleiben, als in ihre Idee die Erfüllung mit hineinzunehmen und alſo allein in der Phantaſie zu vollbringen, was in Wirklichkeit nur die vereinte Kraft ſtark Fortgeriſſener tun könnte.

Ich glaube zu gewahren, daß auch die Idee der Erneuerung des Judentums keinen andern Gang geht als dieſen. Noch iſt nicht der kleinſte Anfang einer Verwirklichung da, und ſchon nimmt der Parteienkampf alles vorweg, was irgend an Wirklichkeiten auf einander folgen könnte. Man nehme alle Parteien, die es in irgendwelchen Nationen gibt, und ſehe zu, ob die jüdiſche Nation, die noch gar keine äußere Geſtalt hat, nicht noch ein paar mehr hat als ſie alle zuſammengenommen. Kennzeichnend für das, was hier Partei genannt wird, iſt eine Art maſturbierende Selbſtbefriedigung der ſogenannten Bewegung in ſich ſelbſt, die Partei iſt wie ein Binnenſee, in den die Idee eingeſtrömt iſt, aus dem ſie aber nicht wieder hervorkommt.

Die Aktivität der Idee verwandelt ſich ſo in die unpſychologiſche und lieblos verketzernde Unduldſamkeit der Partei. Haben nun die andern Nationen wenigſtens das Scheingebilde ihres Staates, ſo daß ſich die Politik, der Schein der Wirklichkeit, aus all dem Streit der Unfruchtbarkeit ergibt, ſo geht der Schemenkampf der ſich ſelbſt verzehrenden jüdiſchen Ideologie in noch dünnerer Luft vor ſich: es wird um Auffaſſungen, um ein unendlich variables und variiertes »Wenn . . .« geſtritten. Welches ſoll die Sprache ſein, wenn wir in Zion ſind? Welches werden die gemeinſamen Sitten und Bräuche ſein? Ich zweifle nicht, daß ſchon irgendwo unterſucht worden iſt, ob die Schweinezucht zuläſſig ſein wird.

Dazu kommt noch ein ſehr Wichtiges. Je ſtärker wir uns unſerer jüdiſchen Nationalität bewußt werden, um ſo mehr werden wir uns ihrer als einer Tatſächlichkeit bewußt, die erſt dann volles, ſchönes, ſtrömendes und all unſer Weſen erfüllendes Leben hat, wenn wir es nicht mehr nötig haben, ſie mit dem Bewußtſein zu halten und zu umklammern. Die ſtarke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn ſie nicht in Chauvinismus ausartet, iſt Schwäche. Schreibt ein Deutſcher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, ſo ſchreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewußte Jude ſchreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum. Aber auch hier geht der Kreislauf der Idee, im Geiſte verharrend, ohne eine Verwirklichung äußerer Art auch nur zu berühren, raſch vor ſich. Schon ſind wir dieſer unausgeſetzten Betonung deſſen, was nur wahr und wertvoll iſt, wenn es ſelbſtverſtändlich iſt, müde. Schon erkennen wir, daß unſer Judentum zu den Dingen göttlichen Unwiſſens gehört, von denen Meiſter Eckhart ſagt: »Der Menſch iſt, das muß wahr ſein, ein Tier, ein Affe, ein Tor, ſolange er

im Unwiſſen verharrt. Das Wiſſen aber ſoll ſich formen zu einer Überform, und dies Unwiſſen ſoll nicht vom Nichtwiſſen kommen, vielmehr: vom Wiſſen ſoll man in ein Unwiſſen kommen. Dann ſollen wir wiſſend werden des göttlichen Unwiſſens, und dann wird unſer Unwiſſen geadelt und geziert mit dem übernatürlichen Wiſſen!« Uns allen war es Bereicherung und Erhöhung und Befeſtigung unſerer Tatsächlichkeit, als wir anfingen, mit vollem Bewußtſein Juden zu ſein. Aber jetzt ſind wir es ſo ſehr, daß wir wiſſen: wir ſind es in jeder geiſtigen und ſeeliſchen Regung und Tätigkeit, und ſind es dann am wenigſten, wenn wir das Judentum für ſich allein betonen. Nation iſt eine Bereitſchaft oder Dispoſition, die dürr und hohl und klappernd wird, wenn ſie ohne Verbindung mit der Sachwirklichkeit, mit Aufgaben und Arbeiten auftritt und wenn ſie anderes iſt als deren Urſprung und Tönung.

Noch mehr alſo kommt dazu. Keiner, der eine Aufgabe in ſich ſpürt, die ihm die Frage, wozu er lebe, erſpart, vermag es, in suspenso zu leben. Man wirkt aus dem Grunde ſeiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verſchiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menſchheit iſt, die zur Wirklichkeit werden ſoll. Wiewohl für dieſen Kampf und Aufbau all das gilt, was eben über die Selbſtverzehrung der Idee geſagt worden iſt, gibt es doch eine Schar von ſolchen, die ſich bereit halten und als Zuſammengehörige fühlen. Nicht nur, daß ſie aus allen Nationen kommen und ſich eins und neu fühlen, zu wenig geſagt, ſie fühlen ſich ſo durch das Band des Geiſtes verbunden und von denen, die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn ſie eine neue Nation wären. Und ſie nehmen das Beſte, was ſie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in dieſe neue auf. In jedem Volk ſind heute entſcheidende Trennungen zwiſchen den Vielen und den Wenigen, und dieſer Riß geht durchs Judentum wie durch die andern Völker. In der neuen Nation, die im Werden iſt,

ſind freilich eine überwiegend große Zahl Juden, aber dieſe Juden fühlen ſich als Einheit, als einen Bund, der ſeinen Beruf an der Menſchheit zu erfüllen hat, und je mehr ſie das in ſich ſpüren, um ſo mehr iſt für ſie Zion ſchon lebendig. Denn was anders iſt die Nation, als ein Bund ſolcher, die von verbindendem Geiſt geeint in ſich eine beſondere Aufgabe für die Menſchheit ſpüren? Nation ſein heißt ein Amt haben.

Was da geſchildert wird, iſt ein neues Gebilde, etwas wie eine werdende Nation, die ſich als neue Gemeinſchaft zum Aufbauen der Anfänge einer gerechten, einer ſchöpferiſche Kräfte entfeſſelnden freien Geſellſchaft empöreriſch allen alten Nationalſtaaten, dynaſtiſchen Staaten, Unrechts- und Gewaltſtaaten entgegenwirft. Sie, die ſo das Werdende in ſich ſpüren und das Schaffende aus ſich loslaſſen wollen, ſind bewußt Abgeſonderte, die all das uralt heilige Gut der individuell nationalen Organiſation ihrer Leiblichkeit und Geiſtigkeit in den Dienſt ihrer vorbildlichen Arbeit an der Menſchheit ſtellen, die durch die Wirklichkeit werden ſoll. Die Bewußtheit und Betonung dieſer, dieſer erſt werdenden Nation ergibt ſich als immer friſche Notwendigkeit, weil hier erſt aus dem Geiſte eine Wirklichkeit wachſen ſoll. Wir Juden nun, die wir geworden werdende Juden ſind, können da nicht zweierlei und Getrenntes in uns finden, die neu werdende Als-ob-Nation, von der hier geſprochen wird, und das, was uns eint, wenn wir ausſprechen wollen, was wir als Juden ſind, das beides iſt ein und dasſelbe. Wir haben uns abgetrennt und finden uns beiſammen, der Dienſt an der Menſchheit treibt uns, und unſer Geiſt lechzt, mehr und anderes zu werden als Geiſt: Geſellſchaft, Volk, Körperſchaft, Organismus. So daß, je mehr wir unſere Nation aus der verborgenen Stille bloßer Tatſächlichkeit zu Worten des Willens und der Wandlung erheben, je mehr wir bewußte Juden werden, die unter Judentum unſer Weſen verſtehen, Judentum für uns zuſammenfällt mit einer ſachlichen Richtung einer Erfüllung zu. Je völliger

und reiner und wirklichkeitsgeſättigter wir dies unſer Weſen und Drängen und Wiſſen und Bereiten ausſprechen, um ſo zugehöriger werden ſie aus allen Nationen zu uns ſtoßen und uns in liebevoller Gemeinſchaft beibringen, daß das uralt Gewordene, das wir aus unſerer Seele emporheben, der Weg der werdenden Menſchheit iſt, daß unſerer gemarterten und ſehnſuchtsvollen Herzen Tradition nichts anderes iſt als die Revolution und Regeneration der Menſchheit. Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüſternde Stimme in unſerem Innerſten ſagt uns unabweisbar eine Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menſchheit erlöſt werden kann und daß es ein und dasſelbe iſt: auf den Meſſias in Verbannung und Zerſtreuung zu harren und der Meſſias der Völker zu ſein.

Nation ſein heißt ein Amt haben, und wo mein Amt iſt, da iſt mein Vaterland. Haben wir Abgeſprengte als unſer Judentum den Dienſt an der Umwandlung der Geſellſchaft, an der Begründung neuen Volkes und allererſt neuer Menſchheit entdeckt, haben wir gefunden, daß wir, im Suchen nach unſerem inneren Weſen, der grenzenloſen und ſchrankenſprengenden Erneuerung der Völker durch die Abſtreifung oberflächlicher Gewaltbeziehungen und die Durchſetzung echter freudig-liebevoller Gemeinſchaft begegnet ſind, haben wir ſtaunend und beglückt als das urälteſt in uns Verſenkte nichts anderes als all die ungeheuer mächtigen und innigen Triebkräfte der Reinigung zum Licht gehoben, — wer, der ſo weit iſt, wer alſo, der der Dumpfheit entronnen ſich ſelbſt vor Augen ſieht und in der Hand hält als einen, der ſoll und will, wer wollte da nicht als den Ort ſeines Wirkens die Welt erkennen und als ſeine Welt die Gegenwart, in der es zu wirken gilt?

Kein rechter Menſch vermag es, ſich nur als Brücke für kommende Geſchlechter, als Vorbereitung, als Same und Dung zu wiſſen, er will ſelber etwas ſein und leiſten. Mag ſein, daß die Mutterſprache irgendwelcher aus meinen Lenden entſproſſenen

Nachkommen hebräiſch ſein wird, es rührt mich nicht, meine und meiner Kinder Sprache iſt deutſch. Mein Judentum ſpüre ich in meiner Mimik, in meinem Geſichtsausdruck, meiner Haltung, meinem Ausſehen, und ſo geben dieſe Zeichen mir die Gewißheit, daß es in allem lebt, was ich beginne und bin. Weitaus mehr aber — ſofern es da ein Mehr gibt — als Chamiſſo der Franzoſe ein deutſcher Dichter war, bin ich, der ich ein Jude bin, ein Deutſcher. Deutſcher Jude oder ruſſiſcher Jude — dieſe Ausdrücke empfinde ich als ſchief, ebenſo wie jüdiſcher Deutſcher oder Ruſſe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis, die Schickungen nehme und bin ich, wie ſie ſind, und mein Deutſchtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erſtgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden, und wie dieſe beiden Brüder einträchtig mit einander leben, wo ſie ſich berühren und auch, wo jeder für ſich ſeinen Weg geht, ſo erlebe ich dieſes ſeltſame und vertraute Nebeneinander als ein Köſtliches und kenne in dieſem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres. Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu ſimplifizieren oder durch Verleugnung meiner ſelbſt zu unifizieren, ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu ſein als ich weiß.

Da ich aber jetzt lebe und wirke, alſo auch als Jude jetzt bin und tue, was zu tun mir obliegt, kann ich mich innerlich nicht auf eine Sache bereiten wollen, kann den Willen zu einer neuen Vorkehrung nicht in mir finden, die einen Teil meines Weſens auslöſchen oder hemmen würde.

Andere ſind anderer Herkunft und haben anderes zu beſchreiben. Sie mögen es ſo aufrichtig tun, wie es hier geſchehen iſt. Noch wieder andere ſind jetzt dabei, unſereins beibringen zu wollen, wir ſeien eine Halbheit und ein Miſchlingsprodukt und müßten uns in Demut vor den öſtlichen Juden, den wah-

ren Juden, beugen. Wer ſo geſchwächt iſt, daß er ſich ſelber die Exiſtenzberechtigung abzuſprechen meint, ſoll nicht aufgehalten werden. Wir in unſrer Beſonderheit und Vielfältigkeit werden unſre öſtlichen Brüder als ebenfalls, wennſchon in anderen Abſtufungen, Vielfältige erkennen. Ruſſiſche oder polniſche Juden gibt es nicht, wohl aber zumindeſt dreifach mit Nationalität Geſpeiſte: denn ſie, die Öſtlichen, ſind Juden und ſind Ruſſen oder Polen oder Litauer und ſind Deutſche eines beſonderen Schlages ‹Mittelhochdeutſche, Jiddiſch-Deutſche› zugleich. Trotz allen Verfolgungen und Entbehrungen fühlen ſich die aus Rußland ſtammenden Juden, wenn ſie bei uns wohnen, wie heimatlos und im Elend, nicht bloß und oft nicht in erſter Linie, weil ſie unter uns die ihnen gewohnten jüdiſchen Bräuche vermiſſen, ſondern weil ihnen das ruſſiſche Milieu, die ſpezifiſch ruſſiſche Güte und Weichheit fehlt, und wenn ſie nicht die ruſſiſche Zigarette und den Samowar und manche Einrichtung ruſſiſchen Gemeinſchaftslebens auch bei uns haben könnten, vermöchten ſie es nicht bei uns auszuhalten.

Mag ſein, daß eine Entwicklung kommt, die das Jüdiſche ſo um ſich greifen läßt, daß unſer Deutſchtum, jenes Ruſſentum erdrückt wird, mag ſein, daß ein hebräiſches Judentum kommt, das das jiddiſche vertilgt. Bloß — wer, der ſich zu ſich ſelbſt bekennt, wer, der ſich in all ſeiner Vielfältigkeit als eins und einmalig, als an ſeiner Stelle zum Dienſt an der Menſchheit berufen fühlt, kann es wünſchen und herbeiführen wollen? Nur die Doktrinäre könnten es wollen, doktrinär iſt, wer das Eine ſo für das All nimmt, daß er die andern Offenbarungen des Einen mißachtet und unterdrückt, wehrt ſich aber nicht gerade, was wir jüdiſch in uns finden, gegen die kalte Liebloſigkeit und das dumme Verſtandestum des Doktrinarismus?

Nur Geworden-werdendes lebt, nur wer in ſeiner Gegenwart und Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft in eins begreift, nur wer ſich ſelber, wie er wahrhaft und ganz iſt, mit-

nimmt auf die Reiſe nach ſeinem gelobten Land, in dem nur ſcheint mir das Judentum ein lebendiges Gut zu ſein. Die Nationen, die ſich zu Staaten abgegrenzt haben, haben draußen Nachbarn, die ihre Feinde ſind, die jüdiſche Nation hat die Nachbarn in der eigenen Bruſt, und dieſe Nachbargenoſſenſchaft iſt Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer iſt und ſich zu ſich bekennt. Sollte das nicht ein Zeichen ſein des Berufs, den das Judentum an der Menſchheit, in der Menſchheit zu erfüllen hat?

Zum Beilis-Prozeß

⟨1913⟩

Man macht Forſchungsreiſen ins Innere Aſiens, Afrikas, zu den fernſten Inſeln im Stillen Ozean und beſchreibt gut und getreu die Sitten und Gebräuche ſogenannter Wilder und Barbaren. Keine herzloſere Barbarei aber kenne ich als die, die von Gelehrten und Publiziſten aller europäiſchen Völker gegen die mitten unter ihnen wohnenden Juden begangen wird. In Polen und Rußland wohnen ſechs bis ſieben Millionen Juden beiſammen, deren Vorfahren im Mittelalter aus Deutſchland eingewandert ſind. Unſre Sprachforſcher beſchreiben jeden alemanniſchen, bayriſchen, niederſächſiſchen Lokaldialekt, gehen aber achtlos an einer Sprache vorbei, die uns mindeſtens ebenſo wie die Schweizerſprache die Herrlichkeiten des mittelhochdeutſchen Sprachgutes in Fülle bewahrt hat. Sie tun es, weil das gemeine Vorurteil gegen den Juden in ihren Gelehrtenherzen noch ſtärker iſt als der wiſſenſchaftliche Trieb, weil es für ſie nichts Verächtlicheres gibt als den Jargon oder das Mauſcheln. Es gibt Wörterbücher und wiſſenſchaftliche Abhandlungen über die Sprache der Zigeuner, der Kunden, der Verbrecher, die alle nicht von Zigeunern und Kunden und Verbrechern und auch nicht von ihren Freunden oder in ihrem Auftrag, ſondern von Gelehrten geſchrieben ſind, wenn aber nicht die Juden ſelbſt angefangen hätten, ihre eigene Sprache zu erforſchen und ihre Volkslieder zu ſammeln, wäre dieſes Gebiet der Wiſſenſchaft noch heute unbekannter als die weiß gelaſſenen Stellen auf den Landkarten.

Dies iſt ein Beiſpiel für die ganz allgemein geltende Tatſache: daß man vom wirklichen Leben, von den Sitten und Bräuchen der Juden nichts weiß und nichts wiſſen will.

Iſt es denn erhört und gibt es dafür irgend noch ein Beiſpiel,

daß die Juden mitten unter anderen Völkern leben, daß es aber über ihr Leben, das ganz offen zutage liegt und sich gar nicht verbirgt, trotzdem nur Gerüchte gibt?

Wenn ein Missionar uns in einem Forschungsbericht erzählte, im Innern Afrikas lebe ein Volk von hunderttausend Seelen, das ein kleines Völkchen von etwa fünftausend Köpfen in einer gedrückten Stellung unter sich dulde, ab und zu aber schlachte eine Gemeinde der armseligen fünftausend ein Kind der hunderttausend und trinke sein Blut am Altar seines Götzen — würde man solchem abenteuerlichen Bericht ohne weiteres glauben?

Das Religionsleben der Juden kann jeder kennen lernen, der sich darum bemüht und sich den jüdischen Gemeinden in menschlicher Achtung nähert. Er wird hinter allerlei zäh festgehaltenen äußeren Bräuchen, die alle auf Entsagung und Einschränkung hinauslaufen und nur dem etwas zumuten, der sich an sie hält, als Wesentliches finden, daß in dieser Religion das Vertretungssystem des Priestertums, das in seiner antiken Form völlig verschwand, nicht eigentlich wieder aufkommen konnte, daß die Heiligung des Menschen und die Verbindung mit dem Unnennbaren und Himmlischen wirklich die ganze Gemeinde und den Einzelnen im Schoß seiner Familie ergriffen hat. Ich will hier mit Absicht nicht von dem reden, was ich in mir selbst und meinesgleichen als unaustilgbare Züge jüdisch-nationalen Geistes vorfinde, und was sich von der Überlieferung des Konfessionellen und damit auch der Sitte losgemacht hat, sondern von den Sitten, Bräuchen und Lebensführungen in den Gemeinden, in denen die mosaische Konfession lebendig ist. Wenn ich in einem kleinen deutschen Dörfchen, dessen Bewohner mit Pflügen, Hacken, Dungfahren ihr Leben verbringen, aus der Mitte der kleinen Häuschen, die alle aus Backsteinen gebaut und weiß verputzt sind, auf der höchsten Stelle des Geländes eine weite romanische Kirche aus jahrhundertelang leuchten-

dem rotem Sandſtein emporragen ſehe, wenn ich im Innern ein hohes Gewölbe, Säulen, Bildwerke und Weihrauch finde, da denke ich nicht bloß an Aberglauben und Irrtum, ſondern ich empfinde das Große, daß die Sehnſucht und Geſtaltung des Ewigen, daß das Überſchwengliche ſich in dieſem Dörfchen angeſiedelt hat. Dann höre ich die Litaneien der Prieſter und ſehe die dumpfe Untätigkeit der alten Weibchen und Greiſe, die ohne eigene Erhebung dabei ſind. Bei den Juden, wo es ſich um echte, unverderbte Gemeinden handelt, gibt es dieſe Trennung in Prieſter und Laien nicht. Vor Beginn ſeines »Alltagslebens und mitten hinein in ſein oft ſchmutziges Gewerbe ſtellt der fromme Jude die Viertelſtunden, wo er alles Irdiſche abbricht und ſich ſeinem Gotte zuwendet. In der »Schule«, wie man bei dieſen Juden ſtatt des Fremdwortes Synagoge ſagt, iſt es einheitlich und geſchloſſen die Gemeinde, die ſich in Zerknirſchung und Erhebung dem Heiligen zuwendet. Nirgends finde ich eine ſo das ganze Volk erfaſſende und bindende Selbſtändigkeit der Geſamtheit in der Sehnſucht nach Reinigung. Ich ſpreche von den echten Judengemeinden, nicht von denen, die unter dem Einfluß der Prieſtervertretung und der Sonntagsfeier des heutigen Chriſtentums ſich trivial moderniſiert und die Weihe des Werktags abgewöhnt haben. Ich ſpreche von eben den Judengemeinden, denen man in allen Ländern immer wieder ab und zu nachſagt, ſie büken Blut geſchlachteter Chriſtenkinder ins Oſterbrot und äßen es auf! Da gilt immer, heute für Rußland, wie früher für weſteuropäiſche Länder, was in dem vorerſt vorletzten Ritualmordprozeß in Deutſchland 1892 vor dem Schwurgericht in Cleve der Staatsanwalt geſagt hat: »Nicht weil es ſich um einen Juden handelt, iſt die Sache unaufgeklärt, ſondern weil die Sache unklar iſt, deshalb hat man zu einem Juden gegriffen«. Zu dem Juden, weil eine aus Aberglauben, Scheu, Furcht und Verachtung gemiſchte Verfaſſung das Wirtsvolk abhält, ihn zu kennen. Und weil

dieſe noch immer ungeſchwächt währende Verfaſſung der Unkenntnis von denen, die das Regiment führen, immerzu genährt und zur Ablenkung benutzt wird.

In wie ekelhafter Weiſe der zariſch-bureaukratiſche Korruptionsſtaat in Rußland dieſe Miſchung aus Haß, Verachtung und Furcht, dieſe Unwiſſenheit ausnutzt, wiſſen wir und ſehen es jetzt wieder. Mir aber ſinkt die Feder, wenn ich an deutſchen Geiſt appellieren will, der ſich gegen dieſe Beſtialität auflehnen ſoll. Dieſe Dinge ſind auch in Deutſchland heute noch möglich, weil auch in Deutſchland ſelbſt unter den Allerbeſten die Eigenſchaft des Jüdiſchen nicht natürlich erkannt und nicht ſo natürlich genommen wird, wie jede andere geiſtig-nationelle Differenzierung.

Judentum iſt ſo wenig Schachergeiſt, wie Deutſchtum Saufen iſt. Judentum iſt ſo wenig intellektuelle Kälte und Spitzigkeit wie Franzoſentum Rhetorik und Phraſe iſt. Judentum iſt nicht Auswuchs und Verderb des Judentums. Judentum iſt ſo wenig Feigheit, wie Deutſchtum Raufluſt iſt. Die Judenheit iſt eine ſo kriegeriſche Nation wie eine, aber der kriegeriſche Geiſt hat ſich, nicht erſt durch die Zerſtreuung und Auflöſung unter fremden Völkern, nach innen gewandt. »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert«, — das iſt nicht bloß das Wort Jeſu des Juden und Muhameds des Arabers, es iſt vor allem das Wort Moſe, der als der größte aller Kriegshelden in der Mitte des jüdiſchen Volkes ſteht. Von ihm an iſt der Krieg um die Eroberung Gottes, der Krieg gegen die Sünde, der Krieg um Reinheit und Heiligung ins Herz des Volkes, in die Gemeinde, und ins Herz jedes Juden verlegt worden, ein Krieg, der keinem Vertreter, keinem Vorkämpfer, keinem Erlöſer oder Heiligen, keinem Prieſter überlaſſen bleibt. Dieſer Krieg wird mit Mitteln des Verzichtes, der Seelenwaſchung, des Inſichgehens, des flehentlichen Gebetes, der Einheit der Gemeinde in Stöhnen und Büßen geführt. Da iſt viel

ſinnlos gewordener Brauch, der einmal Sinn hatte, aber da iſt wenig wirklicher Aberglaube und gar kein Fetiſchismus. Nur wo Fetiſchdienſt iſt, können Reſte des Kannibalismus verſteckt erhalten ſein, kann der heilige Seelenkrieg in den blutigen Krieg gegen Andersgläubige ausarten. Daß Juden um ihres Seelenheils willen Krieg führen oder andern Menſchen als ſich ſelbſt Wunden ſchlagen, iſt längſt unmöglich.

Die ſeeliſche, die nationale Beſonderheit der Juden war in all der Zeit ihr Eigentum. Wenn die Einzelnen zur Menſchheit gegangen ſind, haben ſie ſich bemüht, ihr Judentum zu Hauſe zu laſſen oder zu verſtecken oder zu überwinden. Die Bewegung, die, meiſt unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, ſollte, gleichviel was ſich äußerlich geſtalten und wandeln mag, dieſen Sinn haben: daß die Juden unter der Führung geiſtiger und ſtarker Naturen das beſondere Weſen, das ſie wie jede Nation in Jahrtauſenden ausgebildet haben, rein und ſchöpferiſch geſtalten, daß ſie die Freiheit, Selbſtändigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampf um das Heilige vom Wuſt des Unverſtandenen und äußerlich mechaniſcher Gewohnheit retten und mit drängendem Leben erfüllen und ſich und ihr Weſen der entſtehenden Menſchheit ſchenken, der das Judentum ſo wenig fehlen darf wir irgendeine andere Stufe und Schattierung des Menſchlichen. Menſchheit heißt nicht Gleichheit, Menſchheit heißt Bund des Vielfältigen.

Wie aber die Juden, wenn ſie zur Menſchheit gehen ſollen, erſt zu ſich ſelber kommen müſſen, ſo wird den andern Nationen der Erde herzlich und dringend zu ſagen ſein, daß ſie nie wahrhaft ſie ſelber und nie auf dem Wege zur Menſchheit ſind, wenn ſie nicht die Juden, die zu zwölf Millionen zerſtreut, zur Hälfte aber doch in großen Blöcken vereinigt unter ihnen wohnen und eine untrennbare Einheit bilden, in ihrem Innern aufſuchen und in ihrer Wirklichkeit kennen lernen. Wer aber dieſe Wahrheit wenigſtens ſchon weiß, daß die Juden keine

kannibaliſchen Bräuche haben, daß Mendel Beilis, wie ſo viele andere vor ihm und neben ihm, unſchuldig gepeinigt wird, der ſchweige nicht, ſondern rede an der öffentlichen oder der privaten Stelle, an der er ſteht.

Dem größten Schweizer

⟨1912⟩

Jean Jacques Rouſſeau hat in dieſen Tagen die Welt gehuldigt. Vor zweihundert Jahren iſt er geboren, iſt als ein Unſtäter und Flüchtling über die Erde gegangen und iſt in Verbitterung, Überreiztheit, manche ſagen in Umnachtung geſtorben. Die Größe eines Mannes iſt bewährt, wenn ſeine Wirkung auf die Völker und Einzelnen dergeſtalt iſt, daß man ihn ihren Vater nennt. Das Schlimmſte glaubte ein franzöſiſcher Nationaliſt Jean Jacques antun zu können, als er jüngſt im Parlament ausrief, Rouſſeau ſei der Vater nicht nur von Marat und Robespierre, nein, auch von Mördern wie Bonnot und Garnier. Gute Liberale haben ſich darob empört, wir aber wollen ſagen: Ja, das iſt völlig wahr! Rouſſeau iſt ein Vater aller Paſſion, aller leidenſchaftlichen Empörung, alles Überſchwangs des Leidens und inniger Sehnſucht in unſern Zeiten, und iſt zugleich der Vater der Volksſouveränität und all der Regierungsgreuel, die ſich auf ihr aufbauten. Er iſt ein Vater der franzöſiſchen Revolution, ein Vater Mirabeaus, der Girondiſten, Robespierres und Napoleons, der Vater der Sozialiſten und Anarchiſten aller Richtungen, iſt ein Erzeuger Kants und Fichtes, Peſtalozzis, Bakunins und Laſſalles, war entſcheidend, erweckend und befruchtend für Goethe, Jean Paul, Kleiſt, Hölderlin, Byron. Um nur ein paar der Größten zu nennen. Er iſt ein Vater der Menſchenrechte wie der Frauenemanzipation, die Saint-Simoniſten ſtammen von ihm wie George Sand, Richard Wagner iſt ſeines Blutes ſo gut wie Zola und wie Doſtojewskij.

Mit ſchleudernder Inbrunſt hat er ſein fremdes, ſein deutſches Gemüt in die franzöſiſche Ziviliſation des achtzehnten Jahrhunderts geworfen. In ihm ſelbſt waren ſchon durch die Miſchung deutſchen und franzöſiſchen Weſens, durch den vehemen-

ten Zuſammenprall zweier Raſſen und zweier Epochen, die ſich in ſeiner Seele trafen, Gärungen, Wallungen, Trübungen, Wüte, Verzerrungen genug, all dieſes Flammende, Ziſchende wogte nun im entſcheidenden Augenblick ins öffentliche Leben, in die Geſchichte Frankreichs hinein. Als Frankreich aus der Wildnis und dem Chaos wieder emportauchte, war eine neue Nation da: unmöglich, daß heute ein Franzoſe, daß irgendwo in der ziviliſierten Welt ein Menſch lebt, an deſſen Abſtammung, deſſen ſeeliſcher Zuſammenſetzung Rouſſeau keinen Teil hätte.

Spätere Generationen, in Frankreich vor allem, haben ſich wieder gegen ihn, gegen das Überwiegen des Emotionellen über die ruhige Geiſtesklarheit, des Weiblichen über das Männliche gewehrt, haben daran erinnert, daß der echte Franzoſe von Rabelais, von Voltaire herkommen müſſe. Sie wurden gar heftig und zornig gegen dieſen einzigen Fremden, der die Franzoſen überwältigt hat. Luther hat es nicht vermocht und Shakeſpeare nicht, Gluck nur für eine Weile und nicht ins ganze Volk hinein, Rouſſeau allein, weil er die Innigkeit auf franzöſiſche Art, weil er die Leidenſchaft mit dem Fanatismus der Logik brachte, weil er aus dem Drang nach Freiheit wie aus der Liebesſehnſucht wie aus der Wahrhaftigkeit ein Syſtem machte, hat ſich behauptet. Aber auch die ſich gegen ihn wehrten, waren ſeine Kinder oder wenigſtens Neffen, auch ſein grimmigſter Feind, unſer Pierre Joſeph Proudhon, der in ihm den Vater der demokratiſch-demagogiſchen Autorität, den Erzeuger Robespierres und aller Doktrinäre und zugleich die Mutter aller dekadenten Verweichlichung und Auflöſung ſah, auch Proudhon der Gallier, deſſen unerbittlich ſtrenger, pathetiſcher Verſtand nicht mehr witzig ſticht, ſondern wuchtig hämmert, iſt einer aus Rouſſeaus Familie.

Revolution und Romantik, Reinheit und Gärung, Heiligkeit und Wahnſinn, Heftigkeit und Sanftmut, Kraft und Auflöſung

ſind in Rouſſeau geeint wie in den zwei Toten unſrer Zeit: Tolſtoi und Strindberg. Repräſentanten der Zeit und Rufer gegen ſie. Starke, die in Gefahr ſind, im Sumpf zu verſinken, und die Arme weit von ſich ſtrecken, um ſich zu behaupten: ſiehe da, die Wegweiſer unſerer Zeit!

Goethes Politik

Eine Ankündigung*

⟨1918⟩

Dichter ſein heißt irgendwie ſcheu ſein, dichten heißt irgendwie verſtecken. Der Dichter iſt von innen genötigt, was er zur Welt und von ſeinen Wünſchen zu ſagen hat, nicht gerade herauszurufen oder zu ſchreien, ſondern indirekt herauszubringen, in Mythen und Geſtalten zu verbergen, in Rhythmen ſchwimmen, in Bildern aufſtrahlen zu laſſen. Daß Goethe in der direkten Äußerung ſeiner Geſinnung beſonders behutſam war, daß er nur im Vertrauen »konfidentiell« darüber Andeutungen machte oder der leidenſchaftlichen Wallung bedurfte, um ſich freier zu eröffnen, kann und ſoll auf beſtimmte ſoziale und pſychologiſche Tatſachen ſeiner beſonderen Exiſtenz zurückgeführt werden, ſteht aber überdies und vor allem im Zuſammenhang mit ſeinem ſpezifiſchen Amte, ein Dichter zu ſein. Womit keineswegs gemeint iſt, daß er ſich den öffentlichen Dingen, den Zeitfragen ferngehalten habe, weil er mit dem Dichten genug zu tun gehabt hätte, ſondern daß er ſeinem brennenden und innigen Anteil an der Politik in Dichtungen, geheimnisvollen Orakelſprüchen und plötzlichen Ausbrüchen genugtat. Wer alſo von Goethes Politik das Wahre ſagen, wer ſie uns fruchtbar machen will, muß eine Entdeckungsfahrt antreten und muß die unmittelbaren Äußerungen zu den Vertrauten und die Dichterwerke zuſammennehmen.

Goethe hat einmal den Kirchengeſang Veni Creator Spiritus überſetzt und dazu bemerkt: »Der herrliche Kirchengeſang Veni Creator Spiritus iſt ganz eigentlich ein Appell ans Genie, deswegen er auch geiſt- und kraftreiche Menſchen gewaltig anſpricht.« Kein Zweifel, daß er ſich ſelbſt als einen ſo

* Dieſer Aufſatz iſt einige Monate vor der Revolution geſchrieben worden. Ich ändere kein Wort daran. G. L.

kräftevollen Mann gefühlt hat, deſſen Geiſt berufen war, ſchöpferiſch zu ſein, womit keineswegs an die in ſich geſchloſſenen Schöpfungen aus Worten, ſondern an die fortzeugenden Umgeſtaltungen im Geiſt und den Einrichtungen der Menſchen zu denken iſt. Kein Zweifel, daß Goethe in ſich die Kraft und den Beruf fühlte, bleibende Wirkungen im Leben der Menſchen hervorzubringen, daß ſeine bittere Schärfe im Kampf gegen den Philiſter und daß ſeine mephiſtopheliſche Stimmung mit der Enttäuſchung zuſammenhing, und daß die Sämtlichen Werke, die von ihm da ſind, nicht die Geſtalt deſſen ſind, was in ihm an Willen und Sehnſucht lebte, ſondern die Verkruſtungen aus der Reſignation eines Gewaltigen, der ſich im Schöpferwerke ſchmerzlichſt von innen und außen gehemmt ſah.

Goethes und der Seinen Tat, die ſich durchſetzte und die geblieben iſt, war die Fortführung und deutſche Überſetzung der einen Seite von Rouſſeaus Werk: die Revolution des Gefühls. Er hat das auch wohl gewußt. »Meiſter,« ſagt er an einer bedeutſamen Stelle, »Meiſter war ich von niemand. Wenn ich aber ausſprechen ſoll, was ich den Deutſchen überhaupt, beſonders den jungen Dichtern geworden bin, ſo darf ich mich wohl ihren Befreier nennen, denn ſie ſind an mir gewahr geworden, daß, wie der Menſch von innen heraus leben, der Künſtler von innen heraus wirken müſſe, indem er, gebärde er ſich wie er will, ſein Individuum zu Tage fördern wird.« Die Ungebundenheit, Schrankenloſigkeit, mit der ſich Innigkeit, Glut, Wut, Aufruhr und vereinſamte Stille der Gefühle äußern, die Befreiung des Gemüts von kirchlicher, ſchulmeiſterlicher, büttelhafter, philiſtröſer Sittenpolizei iſt ſo durchgeſetzt, wie ein Umſchwung ſich nur vollenden läßt, und Goethe hat gewußt, daß das zu großem Teil ſein Werk war und nie mehr genommen werden kann. »Wir ſind ſo etwas deutſcher Sauerteig geweſen«, hat er mit Befriedigung anerkannt. Aber der Gedanke, daß dieſe Wirkung nur der einen Seite in der ſchöp-

ferischen Tätigkeit seines großen Vorgängers Rousseau entsprach und daß ihm, Goethe, die anderen Wirkungen versagt waren oder verkümmert wurden, lag ihm keineswegs fern. Schmerzlich und erbittert vielmehr erkannte er, je weiter die Zeiten, die mit der französischen Revolution und ihrer Ausbreitung unter den Völkern angehoben hatten, nun fortschritten, daß in einem entscheidenden Punkt sich das deutsche Volk von den andern in Europa und Amerika unterschied und isolierte: bei den Deutschen kapselte sich der Geist in sich selbst und seinen künstlerischen und philosophischen Wortschöpfungen ein, befriedigte und überwand sich in sich selbst, während draußen die Wirkungen auf die öffentlichen und gesellschaftlichen Zustände nicht ausblieben. In Deutschland war er Meister von niemand, aber die Männer, die draußen revolutionierend und gestaltend wirkten, Lord Byron, Thomas Carlyle, Victor Cousin und gar manche andere, durfte er seine Schüler nennen. Es ist durchaus richtig, was nach seinem Tod seine Schwiegertochter Ottilie an einen Jünger Justus Mösers des Politikers schrieb, Goethe sei in der Tat nicht nur ein Mann des Gedankens, sondern des deutschen Staates und des deutschen Volkes gewesen: »Der Vater war ein Mann des Volkes«. Wir lassen uns immer noch von einem wackeren, aber beschränkten Mystifizierten düpieren, wenn wir im Anschluß an einen Bericht Eckermanns uns einreden, zur Zeit der Julirevolution habe Goethe sich für die politischen Vorgänge gar nicht, sondern nur für die Revolution auf dem Gebiet der Naturanschauung interessiert. Für Goethe gehörte das beides untrennbar und eng zusammen, und wie sollte eine solche Teilnahmslosigkeit denkbar sein, wo die gehäuften Zeugnisse vorliegen, wie geradezu leidenschaftlich Goethe an den Bewegungen teilgenommen hat, die in den Jahren vorher in Frankreich den Ausbruch vorbereiteten, so daß man vor Augen sieht, wie der Greis die Revolution von 1830 genau so »antizipiert« hat, wie der Mann die von 1789.

Eckermann war freilich nicht der Mann, zu dem ſich Goethe über dieſe Dinge äußern mochte. Am freieſten äußerte er ſeine Klage über die Unanſtelligkeit des deutſchen Geiſtes Ausländern gegenüber. Es muß ſo zwiſchen 1825 und 1830 geweſen ſein, daß ihn der ruſſiſche Graf Stroganoff beſuchte. Dem gegenüber faßte er ſeine Beſtimmung, wobei er Perſon und Werke nicht ſchied, in die bedeutenden Worte zuſammen: »Sinn und Bedeutung meiner Schriften und meines Lebens iſt der Triumph des Rein-menſchlichen«, im weitern Verlauf des Geſprächs gab er dem Gaſt dann bereitwillig zu, daß er in Deutſchland nicht verſtanden worden ſei, und ſagte zur Erklärung dieſer traurigen Tatſache: »Es waltet in dem deutſchen Volke eine Art geiſtiger Exaltation, die mich fremdartig anweht. Kunſt und Philoſophie ſtehen abgeriſſen vom Leben im abſtrakten Charakter, fern von den Naturquellen, die ſie ernähren ſollen.« Die Naturquellen ſind die lebendigen Triebe und das tätige Leben, das im Zuſammenhang mit dem Volk und ſeinen Bewegungen aus den Geſchehniſſen der Emotion und des Denkens Tatſachen der Geſellſchaft ſchafft, und der abſtrakte, vom Leben abgeriſſene Charakter des deutſchen Geiſtes zeigte ſich in der Entwicklung, wie ſie die Dichtung in der Romantik, die Philoſophie von Kant bis Hegel und von Kant bis Schopenhauer nahm.

Wo ſoll man anfangen, um in dieſen knappen Bemerkungen, die nicht einmal eine Skizze, die nur eine Ankündigung ſein können, zu zeigen, daß das keineswegs eine vereinzelte Bemerkung, ſondern die Zuſammenfaſſung von Goethes Gram und Grimm war? Für Goethe gab es keine Möglichkeit einer Trennung zwiſchen Äſthetiſchem, Ethiſchem, Politiſchem und Wiſſenſchaftlichem. Es iſt wenig beachtet, wie geradezu aktiviſtiſch er ſich faſſen mußte, wenn er es einmal unternahm, ſein äſthetiſches Glaubensbekenntnis in ſo etwas wie eine Definition zu bringen. Er tat es in den perſönlichen Erinnerungen ſeiner

»Campagne in Frankreich« im Anſchluß an Hemſterhuis und ſagte da, »das Schöne ſei, wenn wir das geſetzmäßig Lebendige in ſeiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit ſchauen, wodurch wir zur Reproduktion gereizt uns gleichfalls lebendig und in höchſte Tätigkeit verſetzt fühlen«. Noch tiefer, bis ins Religiöſe hinein hat er ſeine Anſchauung von Natur und Geiſt und lebendiger Aktion zur Einheit zuſammengefaßt in jener ergriffenen Betrachtung des Wanderers Wilhelm Meiſter angeſichts des Sternenweltalls: »Was bin ich denn gegen das All? Wie kann ich ihm gegenüber, wie kann ich in ſeiner Mitte ſtehen? . . . Wie kann ſich der Menſch gegen das Unendliche ſtellen, als wenn er alle geiſtigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in ſeinem Innerſten, Tiefſten verſammelt; wenn er ſich fragt: darfſt du dich in der Mitte dieſer ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, ſobald ſich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreiſend, hervortut?«

Das iſt uns, die wir kläglichſt, bis auf Hirn und Zunge Geſpaltene ſind, die wir Ethik und Religion in einer Rubrik, Politik in einer ganz andern haben, nun ganz fremd, was für einen ungeheuren Wert Goethe aufs Individuum und ſeine Haltung und innere Zubereitung legt. Solange wir aber da nicht mit ihm gehen, können wir auch nicht mit ihm fühlen, was er dem Creator Spiritus, der genialen Perſönlichkeit, für eine Aufgabe im öffentlichen Leben zuwies, und es geht uns wie jenem wackeren Schütze, der einmal ihm gegenüber bezweifeln wollte, daß ein einzelner Menſch dem Leben eines Volks eine neue Wendung geben könne und den Goethe mit ſo großen Augen anſah, daß ihm zu Mute wurde, »als ob ſein Geiſt plötzlich in einer großen Glorie hervorträte«.

Goethes von Indignation bis zur Verachtung gehende Abkehr von Geſtalten wie Jacobi, Lavater (deſſen ſpätere edle und ſtarke politiſche Praxis er kaum mehr recht gekannt haben

wird) und weitaus Geringeren der Art hing mit ſeiner ganz leidenſchaftlichen Liebe zur Wirklichkeit zuſammen. Der Gewaltsperiode der franzöſiſchen Revolution nahm er vor allem ihre Unfruchtbarkeit übel, die er allerdings in Zuſammenhang mit Maſſenregiment und demagogiſcher Parteiwirtſchaft brachte, Männer wie Mirabeau ehrte er, Entſcheidungen wie Valmy begrüßte er, ſpäter, als Memoiren Gelegenheit gaben, über die Ereigniſſe hinweg den Männern und Frauen der Schreckenszeit ins Herz zu ſchauen, fand er, daß die Charaktere und Talente, die da zum Vorſchein kamen, »den abſcheulichſten Tagen der Weltgeſchichte« hohen Wert verliehen, und ſchon in der Schreckenszeit ſelbſt hatte er den Magiſter ſeiner »Aufgeregten« ſagen laſſen, dieſe furchtbaren Vorfälle ſeien zwar für die Sinne ſchrecklich, aber für den Geiſt erfreulich: »Wer aus großen Abſichten fehlgreift, handelt immer lobenswürdiger, als wer dasjenige tut, was nur kleinen Abſichten gemäß iſt. Man kann auf dem rechten Wege irren und auf dem falſchen recht gehen.« Rückſchauende Sentimentalität gar kannte er ſo wenig, daß er zum Beiſpiel auf das Gericht über Ludwig XVI. mit einer Miſchung aus Gleichgültigkeit und Genugtuung anſpielen konnte. Die große Perſönlichkeit, die von ganz unten nach höchſt oben ſtieg und da von wogenden Idealen das Erreichbare reſolut packte und irgendwie verwirklichte, tat ſeinem nach Wirklichkeit lechzenden und ſeinem bürgerlichen Herzen unſäglich wohl, er wünſchte, daß das Titaniſche ſo Herr und alſo auch ſo zugleich energiſch und gemäßigt würde, daß damit einer Sache gedient wäre. Das war ſein Napoleonkultus. Er wußte aber wohl, daß das nur der geniale, der ausnahmsweiſe Weg war, und ſo wies er, deſſen umfaſſendem Weſen der ſtille, ſtetige Aufbau in der Schöpfung ſo nah lag wie die titaniſche Machtgebärde des Schöpfergeiſtes, auf die andere Seite hin: »Es gibt nur zwei Wege,« ſo ähnlich äußerte er ſich mehr als einmal zum Kanzler von Müller wie zu anderen, »ein bedeu-

tendes Ziel zu erreichen und Großes zu leiſten: Gewalt und Folge. Jene wird leicht verhaßt, reizt zu Gegenwirkung und iſt überhaupt nur wenigen Begünſtigten verliehen, Folge aber, beharrliche, ſtrenge, kann auch vom Kleinſten angewendet werden und wird ſelten ihr Ziel verfehlen, da ihre ſtille Macht im Laufe der Zeit unaufhaltſam wächſt.«

Daß Goethe dieſe Gegenſätze, die er, in Genie und Fleiß umgewandelt, in ſich ſelbſt beherbergte und bei denen er wohl an mütterliches und väterliches Erbteil dachte, in ſich vereinigen konnte, daß ihm die Schöpfermacht des großen Individuums und die ſtill wirkende Schaffenskraft ſtetiger Art zuſammen ging und zuſammen gehörte, hängt mit einer andern Anſchauung zuſammen, die uns ungemein wichtig ſein muß. Für ihn gab es nicht bloß das Gegenſatzpaar Einzelner und Maſſe oder Geiſt und Volk, ſondern er kannte in der Idee und wünſchte in ſeinem Streben den Bund der Berufenen, der über die Grenzen von Zeiten und Ländern hinweg eine wirkende Einheit bildet. In den teſtamentariſchen Sätzen, die er 1828 auf der Dornburg ſchrieb, nannte er dieſen Bund die vernünftige Welt: »Die vernünftige Welt iſt als ein großes, unſterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltſam das Notwendige bewirkt und dadurch ſich ſogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.« So faßt er die Lehre »eines Weiſen« zuſammen, der doch wohl Spinoza iſt.

Dieſer Bund aber, der Bund der führenden Geiſter, die das öffentliche Leben verwalten und geſtalten, iſt das entſcheidend Wichtige in Goethes politiſchem Denken und Planen, worauf er immer wieder zurückkommt. Über alle Zeiten hinweg ſtand dieſer Bund ihm, der ſich, wenn's aufs Letzte ging, zur Beſcheidenheit nicht entſchließen konnte, feſt in ſeinem Glauben an die Unſterblichkeit derer, die ſich und das ihnen anvertraute Weltgebiet kraftvoll und treu geſtalteten. Über alle Grenzen weg wollte er ihn gründen mit dem, was er Weltliteratur

nannte. »Durchaus gibt es überall in der Welt ſolche Männer, denen es um das Gegründete und von da aus um den wahren Fortſchritt der Menſchheit zu tun iſt.« Von dieſem internationalen Bund, getragen von wahrhaften Repräſentanten der Völker, und von der gegenſeitigen Ergänzung der Völker zum Geiſte hin hätte ſchon das große Gedicht »Die Geheimniſſe« handeln ſollen, das er Mitte der achtziger Jahre anfing und dann leider liegen ließ, die Zueignung in ſeine Werke iſt dieſen Bruchſtücken entnommen, und zu Goethes Politik wie zu ſeinen Werken tut ſich hier das ſeelenſchön ſtrahlende Portal auf: Dieſe Werke ſollen Wirken ſein, wird uns zum Eingang geſagt, wir vernehmen's nur nicht, für Deutſche iſt es zu ſchön geſagt:

Warum ſucht' ich den Weg ſo ſehnſuchtsvoll,
Wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen ſoll!

Den Brüdern — allen Menſchen, vor allen aber, und den andern durch ſie als die Mittler, den Bundesbrüdern! Bei ſeinen Lebzeiten hat er die Brüder ſeines Ordens, der ſich um den Humanus ſammeln ſollte, eher in Frankreich als in Deutſchland gefunden ‹in Deutſchland aber am eheſten in dem Kreiſe, deſſen Mittelpunkt die Jüdin Rahel war›, wie er denn bezeichnenderweiſe die Worte, in denen er ſeine Freude über ſeine radikalen Jünger in Frankreich ausſprach, an den ſchwäbiſchen Pfarrerſohn und franzöſiſchen Grafen Reinhard richtete: »Was auf mich beſonders erfreulich wirkt, das iſt der geſellige Ton, in dem alles geſchrieben iſt: man ſieht, dieſe Perſonen denken und ſprechen immerfort in großer Geſellſchaft, wenn man den beſten Deutſchen immer die Einſamkeit abmerkt und jederzeit eine einzelne Stimme vernimmt.«

Sein Bund mit Schiller, wie er in der Xenienſchlacht gegen die Philiſter und ihre Führer ſeinen polemiſchen Ausdruck fand, war politiſch in mehr als einem Sinn ‹er errötete noch nach langen Jahren, wenn jemand darauf drang, ſeine wahre Mei-

nung über Schillers berühmteſte Dichtwerke zu hören) und war nur ein Reſt der Reſignation nach umfaſſenderen Beſtrebungen, aus denen in Deutſchland nichts werden konnte, ſchon 1793, als er mit dem Gedanken einer Art Gelehrtenrepublik umging, hat ihm ſein Schwager Schloſſer darüber ein Licht aufgeſteckt. Goethes furioſe Heftigkeit bei manchen, im Lauf der Jahrzehnte immer wieder emporſchießenden Äußerungen über die Deutſchen hing mit dieſen Enttäuſchungen zuſammen. Zur dämoniſchen Größe wuchs ſein Zorn an, als er die chriſtlich dynaſtiſche Begeiſterung und Schwärmerei der jungen und beſten Deutſchen in der Bewegung der Freiheitskriege miterlebte. In jenen Jahren waren auch in ihm hie und da wieder Hoffnungen rege, wie viel Kraftvolles, Feuriges und Vernünftiges war in dieſe exploſiven Schwächezuſtände gemengt, und wie ſollten die Hoffnungen ihm, der ſo mit Poſitivem geladen war, nicht kommen, da er wußte, worauf es ankam? Schon 1809, im Anſchluß an Fichtes Reden, hatte er gemeint, Brennholz ſei bei den Deutſchen recht brav eingeheizt in dieſer Zeit, aber es fehle an einem tüchtigen zuſammenhaltenden Ofen. Am ſtärkſten aber und ganz gewaltig ſehen wir zugleich ſeine großen Bundespläne und ſeine Verachtung der Deutſchen in Geſprächen, die er am 12. und 13. Dezember 1813 führte. Der Arzt und Naturphiloſoph Kieſer berichtet: »Um ſechs Uhr abends ging ich zu Goethe. Ich fand ihn allein, wunderbar aufgeregt, glühend, ganz wie im Kügelgenſchen Bilde. Ich war zwei Stunden bei ihm und habe ihn zum erſten Mal nicht ganz verſtanden. Mit dem engſten konfidentiellen Vertrauen teilte er mir große Pläne mit und forderte mich zur Mitwirkung auf ... Ich fürchtete mich beinahe vor ihm, er erſchien mir, wie ich mir als Kind die großen Drachen der chineſiſchen Kaiſer dachte, die nur die Majeſtät tragen können. Ich ſah ihn nie ſo furchtbar heftig, gewaltig, grollend, ſein Auge glühte, oft fehlten ihm die Worte, und dann ſchwoll ſein Geſicht und die Augen glühten, und die

ganze Geſtikulation mußte dann das fehlende Wort erſetzen.«

Da war einmal die Wut über die in Jahrzehnten aufgerichteten Hemmungen gelodert, aber der Patriot, zu dem er Vertrauen hatte, verſtand nicht! Wir wiſſen nichts weiter von dem Inhalt des Geſprächs, aber Heinrich Rückert hat mit ſeiner Deutung ohne Zweifel recht: es ging um den Bund der Tüchtigen und Berufenen, der Sachverſtändigen und Sachgetreuen, die jetzt in dem endlich einigen Deutſchland — eben ſchickten ſich die Heere zum Rheinübergang an, die geiſtigen Führer aber wollten nicht bloß Volk und Fürſten von der Fremdherrſchaft befreien, ſondern ein Reich der Freiheit begründen — an Stelle der verrotteten Herrſchaften die Leitung übernehmen ſollten. Was den Patrioten Kieſer ſo erſchreckt haben wird, waren wohl ſtärkſte Worte gegen die Fürſten und alles gläubig-gutmütige Vertrauen, das iſt zu vermuten nach der Fortſetzung, die dieſes Geſpräch für uns fand. Am nächſten Tag nämlich donnerte und blitzte es weiter ‹geſegnet ſei der Tropfen, der dem ſiebenfach Verſiegelten ſo das Herz aufbrach!›, da führte Goethe ſein großes Geſpräch mit dem durchaus freiheitlich geſinnten trefflichen Profeſſor Luden. Hat er denn nicht ganz einfach Recht behalten, der Fauſt, der unter Deutſchen zum Mephiſto werden mußte, mit dem grimmigen Zweifel, den er dieſen gläubig braven Volksführern des königlich preußiſchen Freiheitskrieges entgegenſetzte: ». . . Glauben Sie ja nicht, daß ich gleichgültig wäre gegen die großen Ideen Freiheit, Volk, Vaterland. Nein, dieſe Ideen ſind in uns, ſie ſind ein Teil unſeres Weſens, niemand vermag ſie von ſich zu werfen . . . Sie reden von dem Erwachen, von der Erhebung des deutſchen Volks und meinen, dieſes Volk werde ſich nicht wieder entreißen laſſen, was es errungen und mit Gut und Blut teuer erkauft hat, nämlich die Freiheit. Iſt denn wirklich das Volk erwacht? . . . Der Schlaf iſt zu tief geweſen, als daß auch die ſtärkſte Rüttelung ſo ſchnell zur Beſinnung zurückzuführen ver-

möchte . . . Laſſen Sie mich nicht mehr ſagen. Sie zwar berufen ſich auf die vortrefflichen Proklamationen fremder Herren und einheimiſcher. Ja, ja! ‚Ein Pferd, ein Pferd! Ein Königreich für ein Pferd!'«

Dieſer immer wieder erneute Zorn Goethes über ſeine Deutſchen hat vielleicht geholfen, ihn vor der drohenden Erſtarrung zu ſchützen und jung zu halten, aber ich glaube, die poſitive Freude, die ihm ſein Zuſammenarbeiten mit franzöſiſchen und engliſchen Repräſentanten ſeines Geiſtes, die zugleich Führer im politiſchen Kampf waren, brachte, hat doch viel mehr dazu beigetragen, ſeine Greiſenjahre friſch und munter zu machen. Dieſes Zuſammenwirken mit Männern, die er für ſeine Bundesgenoſſen halten durfte, gehörte ihm zu dem von ihm propagierten »Freihandel der Begriffe und Gefühle«, von dem er in Anweſenheit des franzöſiſchen Bildhauers David d'Angers zu dem Polen Odyniec ſagte, er ſteigere nicht minder wie der Verkehr in Produkten und Bodenerzeugniſſen den Reichtum und das allgemeine Wohlſein der Menſchheit.

Was alſo Goethe Mut machen konnte, kam ihm in der Hauptſache nicht von ſeinem Volk, ſondern von draußen. Aber auch das waren in Vergleich zu dem, was ihm ſchon lange vorſchwebte und ſich ihm in immer klareren Umriſſen abzeichnete, nur Anſätze, die dazu noch vielfach in Richtungen gingen, die nicht das Weſentliche trafen oder in die Irre führten. So blieb dem Dichter, abgeſehen von dem treuen Kleindienſt, den er perſönlich in Empfängen ſeiner Beſucher aus aller Herren Ländern, literariſch vor allem in ſeinen Zeitſchriften übte, nur übrig, in Dichtungen zu formen, was er ſeinem Volk und der Menſchheit von dem neuen Bund und ſeinem Geiſte zu künden hatte. Er tat es oft, ſchon 1795 in ſeinem »Märchen«, deſſen Stimmung und weltfrommen Geiſt dreißig Jahre ſpäter die Novelle vom Kind und vom Löwen wiederholte, vor allem aber in »Wilhelm Meiſters Wanderjahren« und in dem Ab-

ſchluß, den er dem titaniſchen Ringen und der Qualverzerrung ſeines Fauſt gab.

Die Saint-Simoniſten und Radikalen vom »Globe«, deren Wirkſamkeit in den zwanziger Jahren Goethe mit immer wachſendem innigen Anteil verfolgte, waren ihm darum ſo wert, weil ſie ſich nicht mit liberalen Forderungen an den Staat begnügten, ſondern auf Erneuerung des Geiſtes und den Neubau der Geſellſchaft abzielten. Ein Trinkſpruch, den der achtzigjährige Goethe in privatem Kreiſe ausgebracht hat, bringt in wunderbarer Kürze den Seelenaufruhr, zu dem er die Herzen erſchloſſen hat, mit dieſer ſozialen Erneuerung, die ihm immer wichtiger und dringender wurde, zur Einheit. Der Greis ſtand damals, als man eine Weihe der Geſellſchaft von ihm erbat, auf, erhob das Glas und rief:

Nie Mangel des Gefühls,
Und nie Gefühl des Mangels!

Schon in ſeinen »Aufgeregten« war er im Anſchluß an den Anſturm der Revolution gegen die letzten Reſte des Feudalismus wundervoll für die freiwillige Entſagung auf Vorrechte eingetreten. Jetzt, in den »Entſagenden« zeigte er den Bund der Pioniere, die in neuen Siedlungen wie in der Umgeſtaltung ihrer alten Herrengüter die vorbildlichen Gemeinden und Provinzen der neuen Geſellſchaft gründen. Noch aus anderen Gründen heißen ſie Entſagende: »Tun ohne Reden muß jetzt unſre Loſung ſein«. Sie ſind »in einem Weltbunde begriffen«, um aus dem rechten aufbauenden Geiſte heraus zu handeln. Gegen die überlieferten Wortgebäude der bloß vom Geiſt her zum Geiſt hin äſthetiſchen oder philoſophiſchen allgemeinen Bildung haben ſie einen Abſcheu.

Und dein Streben, ſei's in Liebe,
Und dein Leben ſei die Tat.

»Der Einzelne«, ſo verkündet der große Individualiſt, »iſt ſich nicht hinreichend, Geſellſchaft bleibt eines wahren Mannes

nächſtes Bedürfnis. Alle brauchbaren Menſchen ſollen in Bezug unter einander ſtehen, wie ſich der Bauherr nach dem Architekten und dieſer nach Maurer und Zimmermann umſieht.»

So treten alle Stände und Klaſſen der Geſellſchaft zu dem Bunde zuſammen, deſſen freiheitlich ſozialiſtiſche Loſung heißt: »Beſitz und Gemeingut«. Haben's die wild fordernden Parteien aufs Wegnehmen abgeſehen, ſo denkt Goethe auch jetzt vor allem an den freien Verzicht und die bündige Organiſation von ſeiten der Führenden in der Geſellſchaft aus dem Geiſt des Guten heraus: Komm, Schöpfer Geiſt! »Nur inſofern werden die Vermögenden geſchätzt, als andere daran teilnehmen.« »Was ſoll es heißen, Beſitz und Gut an die Armen zu geben? Löblicher iſt es, ſich für ſie als Verwalter zu betragen.« Man weiß — und weiß nicht! — wie die Kinder in der pädagogiſchen Provinz für dieſes neue Reich in Freiheit, Spiel, Form, Arbeit und Ehrfurcht erzogen werden ſollen, man weiß — und weiß nicht! — wie wir großen Kinder mit Hilfe der in den Roman eingeſtreuten Erzählungen Verſtändnis und Bereitſchaft zu dieſer Erneuerung in die Empfindung bekommen ſollen: alle Herzenswirren der Iſolierten kommen in der ſozialen Gemeinſchaft zur Löſung, wie Goethe in dem »Märchen«, von dem wir nun gleich reden, ſchon lange vorher geboten hat: »Ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in ſich auflöſen«. Wie wenige fühlen nur den Zuſammenhang, den dieſe eingelegten Geſchichten mit dem Ganzen haben, und es wird uns doch geſagt: »Große Gedanken und ein reines Herz, das iſt's, was wir uns von Gott erbitten ſollten!« Wie wenige fühlen nur die Herrlichkeit des Weges, der Goethes Herzenslyrik und Herzensgeſchichten unabtrennbar mit dieſer Erneuerung der Geſellſchaft, dieſer Verwirklichung alles ſeelenvoll Innigen verbindet! Wenn der Tatwille und die ſchöpferiſche Herzlichkeit, die da zur Geſtalt geworden ſind, endlich in uns, von innen nach außen, lebendige Kraft würden,

das freie Volk auf freiem Grunde, das der ſelig ſterbende Fauſt, Gretchens Fauſt wimmeln ſah, könnte der Wirklichkeit näher kommen.

Nach nichts begehrte Goethe ſo wie nach der Verwirklichung. Beim Anblick einer ſolchen Wirklichkeit, wie ſie der Aufſtieg Napoleons aus der Niederung zum Weltregiment bot, gebrauchte er gern das Wort »märchenhaft«. All ſeine mephiſtophéliſche Galle konnte ſich erboſen, wenn er den Dichtern und Schwärmern zuſah, die nichts durchſetzen wollten oder konnten, die ſich zwar gerne vereinigten, aber nur zu literariſchen Kliquen auf Gegenſeitigkeit, übrigens an ihrer Vereinzelung und Ohnmacht in der Geſellſchaft gar nichts fanden und von Goethes ſchöpferiſchen Plänen ſo wenig etwas begriffen wie von der Herkunft der Zeugungsmacht in ſeinen Werken. Daß die größten ſeiner Werke eine ſo bezwingende Kraft haben und uns im wirklichen Sinn des Wortes ſo bewegen, kommt daher, daß er den Verwirklichungsdrang, den er ſo gern in erſchütterte Menſchenherzen gegoſſen hätte, in ſeine Dichtungen laden mußte. Solch ein Stück verwandelte und wohlgeborgene Wirklichkeit iſt auch die wunderſame Dichtung, die er »Das Märchen« nannte.

Man nennt ſie oft unverſtändlich oder gar dunkel. Ich wüßte nicht, was an dieſem immerzu bewegten und bewegenden Bilde zu verſtehen oder mißzuverſtehen wäre, es iſt klar bis zur vollendeten Durchſichtigkeit, das Klarſte von allem Tiefen, was je in deutſcher Sprache geſchrieben wurde. Wer freilich den von Goethe feſtgehaltenen ſchwebenden Flug des Konkreten in abſtrakte Definiertheit vulgo Beſchränktheit, die rhythmiſche Bildhaftigkeit in Begrifflichkeit zu verwandeln unternimmt, iſt imſtande, dieſes Klarſte zu trüben. Es gibt Speiſen, die den Kindern bekömmlich ſind, während manche Erwachſene das duftig Zarte nicht mehr vertragen, und ohne fragloſen Kinderſinn, der vom Gegebenen nicht abſchweift, in dieſem aber mit ganzem Erleben weilt, iſt das Märchen nicht zu faſſen. Wir ſind mit den vielen

Geſtalten in fortwährender Bewegung, ein geheimnisvolles Hin und Her waltet, eine Regſamkeit mannigfacher Elemente, von der wir empfinden, daß ſie der Sehnſucht, der großen Erwartung des Wunders, der Erfüllung entſpringt.

Ach, warum ſteht der Tempel nicht am Fluſſe,
Ach, warum iſt die Brücke nicht gebaut?

Ein Tempel ſoll erſtehen, eine Brücke ſoll zu ihm führen, was bisher Funkelſchein war, nun ſoll es Brücke für wimmelnde Menſchen, für Maſſen werden.

Schiller hat Weſentliches verſtanden, als er zur Deutung an Goethe ſchrieb, ſeine Abſicht ſei wohl geweſen, »das gegenſeitige Hülfleiſten der Kräfte und das Zurückweiſen auf einander« darzuſtellen.

In dem Märchen ſagt es der Heilige mit der Lampe: »Ein Einzelner hilft nicht, ſondern wer ſich mit vielen zur rechten Stunde vereinigt.« Und dann kommt dieſe rechte Stunde, wo von verſchiedenen Seiten her die Erkenntnis der Notwendigkeit über die Menſchen kommt: »Es iſt an der Zeit!« »Wir ſind zur glücklichen Stunde zuſammen, jeder verrichte *ſein* Amt, jeder tue *ſeine* Pflicht, und ein allgemeines Glück wird die einzelnen Schmerzen in ſich auflöſen.« Wie aus einer großen Seiſachtheia und Erneuerung heraus ertönt der Ruf: »Alle Schulden ſind abgetragen!«

Von den Herrſchern der Welt hören wir: »Drei ſind, die da herrſchen auf Erden: die Weisheit, der Schein und die Gewalt«. Nun aber wird — endlich, endlich! — der Tempel aus der Tiefe herauf, ins Freie, ins Licht, in die Öffentlichkeit, in die Wirkſamkeit, an den Fluß gehoben, an den Fluß, über den nun die Brücke führt, — da kommt ein Neues dazu, zu den Gebietern der Welt: die Liebe!

»Die Liebe herrſcht nicht, aber ſie bildet, und das iſt mehr.«

Wir heute aber haben noch ſo wenig von dieſer bildenden und umbildenden Liebe in unſere Geſellſchaften gelaſſen, der

Tempel iſt noch ſo tief in Schächten und beſtenfalls Herzen verſunken, die rhythmiſch gleitende und ſtrahlenglitzernde Schlange der Schönheitsgebilde iſt noch ſo gar nicht zur Brücke für leibhafte arbeitſame, mit einander, zu einander wandernde Menſchen zu Fuß und zu Pferd und zu Wagen geworden, daß man wahrhaftig den Menſchen erſt verſichern muß: die ſchöpferiſche Liebesbildung, die aus dieſem Gedicht heraus uns mit zartem Griff kneten und formen und damit, daß ſie uns aus gleichem Element mannigfaltig macht, ein Band zwiſchen uns bilden will, hat nichts mit unſrer öden und unfruchtbaren Bildung zu tun, die keiner ſo gehaßt hat wie Goethe, und die verſchollen wäre, wenn er wirklich lebte.

1795, in demſelben Jahr, wo Kant auf dem Höhepunkt der Revolutionskriege dem preußiſchen Schmachfrieden von Baſel ſeinen philoſophiſchen Entwurf zum ewigen Frieden gegenüberſtellte, hat Goethe dieſes ſein Märchen gedichtet. Im nämlichen Jahr 1795 aber, wo er mit ſeinen Bundes- und Liebes-Verwirklichungsgedanken ins Märchen flüchten mußte, unterſuchte er die Frage, warum es ſo mit ihm in deutſchen Landen beſtellt ſei, wie es — war und iſt, unterſuchte ſie in Geſtalt der Frage: »Wann und wo entſteht ein klaſſiſcher Nationalautor?« Worauf er die Antwort fand: »Wenn er in der Geſchichte ſeiner Nation große Begebenheiten und ihre Folgen in einer glücklichen und bedeutenden Einheit vorfindet, wenn er in den Geſinnungen ſeiner Landsleute Größe, in ihren Empfindungen Tiefe und in ihren Handlungen Stärke und Konſequenz nicht vermißt, wenn er ſelbſt vom Nationalgeiſte durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie ſich fähig fühlt, mit dem Vergangenen wie mit dem Gegenwärtigen zu ſympathiſieren, wenn er ſeine Nation auf einem hohen Grade der Kultur findet, ſo daß ihm ſeine eigne Bildung leicht wird ...« Nicht den geringſten Zweifel ließ der Dichter der herrlichſten Gedichte, der Dichter des Werther, des Götz, des Egmont, der Iphigenie, des Taſſo, daß

er ſich für keinen ſolchen klaſſiſchen Autor einer Nation, daß er das deutſche Volk für keine Nation hielt, daß es eine klaſſiſche Dichtung nur in einer echten politiſchen Gemeinde geben könne, er brachte das aber diesmal ſo deutlich wie ſcheu zum Audruck: »Aber auch der deutſchen Nation darf es nicht zum Vorwurf gereichen, daß ihre geographiſche Lage ſie eng zuſammenhält, indem ihre politiſche ſie zerſtückelt. Wir wollen die Umwälzungen nicht wünſchen, die in Deutſchland klaſſiſche Werke vorbereiten könnten.«

Wie allerſchwerſte Durchgänge Goethe da auch antizipiert hat, wir gehen auf ſeinem Wege, wenn wir den reinen Willen ſeines Märchens und ſeine ſcharfe Erkenntnis der Wirklichkeit zuſammennehmen und nun endlich rufen: Es iſt an der Zeit! Wir wollen die Umwälzungen wünſchen, die in Deutſchland klaſſiſche Werke vorbereiten könnten.

Friedrich Hölderlin
in ſeinen Gedichten
Ein Vortrag*

Man hat, und nicht ohne Grund, in der letzten Zeit mit ſteigendem Ernſt Friedrich Hölderlin mit Friedrich Nietzſche zuſammengeſtellt, in der Tat mahnen uns Worte, Gedanken und Stimmungen Hölderlins, wenn er ſeine Anſchauung vom Griechentum, von der Tragik, vom Orgiaſtiſch-Aſiatiſchen und Dionyſiſchen äußert, immer wieder nah genug an Nietzſche, wie er ſich mit ihm in letzten Gedanken und Zielen zu treffen ſcheint. Nur daß, wenn zwei dasſelbe denken, fühlen, wollen oder tun, es nicht dasſelbe iſt. Leibnizens Prinzip, daß alles Ununterſcheidbare identiſch iſt, läßt ſich, zumal für den Geiſt, auch ſo ausſprechen, daß es Gleiche nicht gibt, in keinerlei Mehrzahl: gleich iſt eins. Und ſo ſind, wenn man näher zuſieht, Hölderlin und Nietzſche vollendete Beiſpiele nicht bloß etwa für Tönungen des Gleichen, ſondern für entgegengeſetzte Typen in dem einen Kampf des geiſtigen Menſchen mit der geſunkenen Zeit.

Wir haben von Nietzſche das Wort: »Ihr ſeht nach oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich ſehe hinab, weil ich erhoben bin.« Schön, aber ſehen wir immerhin näher zu. Wer hinab ſieht, nicht bloß wie die ſchenkende Sonne, ſondern auf Niederungen, wie einer, der ſie gut, allzu gut kennt, mit Hochmut, Verachtung, Gereiztheit, der muß erſt hinaufgekommen ſein. Fühlt ſich Nietzſche auf ſeiner Höhe als ein Gott, ſo wirkt er doch immer als dieu parvenu.

Er iſt nicht von oben, ein Seliger, ſondern er iſt ein titaniſch

* Gehalten am 13. März 1916 in Berlin, innerhalb eines Zuſammenhanges von zehn Vorträgen, die alle um eine Mitte ſich bewegten: »Himmliſche und irdiſche Liebe in Dichtungen Goethes und der Romantiker«.

Ringender, durch Kraft — des Flugs, des Schwungs, des Pumpwerks — hinaufgekommen.

Bedienen wir uns hier, für dieses Weſen und ſeinen Gegenſatz, zweier Ausdrücke in einer ſpezifiſchen Bedeutung: Kraft und Natur.

Friedrich Nietzſche eben, möchte er es wahrhaben wollen oder nicht, iſt, ſo gut wie Schiller und ſo gut wie der junge, noch nicht zu ſich gekommene und vollendete Hölderlin, eine Kraft. Ja, wir könnten, wenn hier nur die Gelegenheit wäre, zeigen, daß, wie Hölderlin von imitierter, bei Schubart und Schiller geborgter Kraft zu originaler Natur gelangt iſt, umgekehrt Nietzſche in ſeiner erſten ſchönen Jünglingszeit eine Natur geweſen iſt, von einer ſanften, in Reichtum ſtillen, geſättigten Reife wenn nicht erfüllt, ſo doch wundervoll warm und echt umſchienen, und daß erſt nach dieſer Frühperiode, wie verſpätet, ſo etwas wie Kampf und Gärung der Jugend über ihn kam und einen andern, einen Repräſentanten der Kraft aus ihm machte.

Kennzeichen der Kraft iſt die Steigerung, die Anſchwellung, die Tendenz nach oben, wie beim Springbrunnen oder dem durch das Pumpwerk des Herzens bewirkten und unterhaltenen Kreislauf des Blutes.

Man achte auf die ſprachliche Form in Nietzſches Schriften: ruhig, ſanft, ausholend, abwartend, verhalten fangen die Perioden oft an, treiben ſich ſelbſt weiter, bis zur Glut und Siedehitze oder Schärfe und Bosheit, und enden im Ausrufezeichen oder einer raffiniert geſchliffenen und zugeſpitzten Frage.

Die Kraft muß ſelbſtbewußt ſein, ſich ſelbſt antreiben, iſt weniger ein Stern als eine Rakete, die ihren leuchtenden Schweif — nicht ohne Selbſtgefälligkeit — hinter ſich herzieht. Die Kraft iſt zugleich die Maſchine und das Werk der Maſchine. Weil ſie ſo furchtbar, mit ſo ſtarker Energie arbeitet, wird ſie geneigt ſein, alles ſich ſelber zuzuſchreiben, Selbſtvergötterung zu treiben,

Andacht, Beſcheidung, Einordnung nicht zu kennen oder zu verachten.

Die ihrer ſelbſt bewußte Kraft, die in genialen Exemplaren immer wieder Hemmungen in ihr Triebwerk einſchaltet, wird aber manchmal ſo ſehr der Selbſtbeobachtung fähig ſein, daß es ihrem von allüberallher genährten Talent gelingt, die Spuren des eigenen Weſens zu verſtecken und in feiner Kunſt und großer Art eine Nachahmung der Natur zu treiben.

Solange es geht. Wird der Träger dieſer Kraft irrſinnig, dann wird er hemmungslos dem erhabenen Wahn, dem Größenwahn verfallen und etwa ſich mit dem Gegenſtand ſeines höchſten und ach, immer ſo entfernten Strebens, ſeiner glühendſten und erzwungenſten Verehrung identifizieren, wird ſich für Dionyſos oder Napoleon halten. Geht es dann doch — endlich — mit ihm den Weg, den der wahrhaft ſelige Geiſt, die Natur, ſchon immer genommen hat, nämlich abwärts, dann nur ſo, daß der letzte Reſt ſeiner Geiſtnatur, die organiſierende Funktionskraft ſeines Dämons verloren geht: er iſt nur noch ein geiſtloſes brutum, ein rohes, ſprachloſes Stück Natur.

Hölderlin aber iſt nicht eine künſtliche, pulſierende Kraft, ſondern eine Natur. Fliegt einer wie Nietzſche, ſo muß er die Schwere durch fortwährende, raſtloſe, ſelbſterzeugte Bewegung überwinden, einer wie Hölderlin fliegt um ſeiner ſpezifiſchen, ätheriſchen Leichtigkeit willen.

Wolle man nur, was nun geſagt wird, nicht als naturwiſſenſchaftliche Sacherklärung nehmen, nicht preſſen, von der allgemeinen Natur, die uns draußen unermeßlich und unergründlich umgibt, wird hier ſo geredet, wie ſie uns erſcheint, wie ſie uns ein Gleichnis deſſen gewährt, was unter geiſtigen Menſchen in dem beſondern Sinne eine Natur genannt ſei.

In unſrer Welt, wo allein wir Weſen und Leben kennen, ſcheint, wie es Moſe Schöpfungsgeſchichte und das Johannisevangelium an den Beginn ihrer Lehrerzählung ſtellen, das

volle Schöpfungsprinzip gesammelt im Anfang beisammen zu sein. Da ist die Natur eine Entbindung gesammelter Kraft, ein Loslösen, Erlösen, immer aus dem Ganzen zu den Teilen hinaus, aus dem Brennpunkt in die Zerstreuung, von einer rückläufigen Bewegung aber wissen wir in dieser unsrer Welt nichts. Die Natur geht von der keimenden Kindheit, in der alles beschlossen liegt, ins Alter, das Alter aber kann nicht sich unmittelbar wieder in der Kindheit tauchend erneuen, sondern muß erst im Tod völlig verschwinden und in Erwartung neu an sich reißender und bindender Gestaltungskraft elementar werden. Die Natur beeifert sich, alle Bewegung in Wärme zu verwandeln, keineswegs aber alle Wärme in Bewegung, die Umwandlung vielmehr gerade der natürlichen Wärme in pulsierende, rennende, schießende, drehende Bewegung kommt uns wie eine maschinelle, durch vermittelnd angesetzte Kraft bewerkstelligte Künstlichkeit vor. Die Natur vielmehr macht aus Wärme Kälte im unendlichen Raum, die wir nicht mehr gern als einen Grad der Wärme, sondern als so etwas wie nichts auffassen wollen. In der Natur waltet das Prinzip der Abwärtsbewegung, des Versinkens, Fallens, freien Hergebens. Die schiefe Ebene, die Flüsse, das Licht der Gestirne sind uns das Natürliche, das Fragloſe, das Selbstverständliche. Für jede Aufwärtsbewegung, jedes Geschossensein suchen wir eine Kraft als Ursache, daß der schwere Körper, der in Hybris, in Übermut, sich hochschleuderte, nach diesem Anfang einer Hyberbel, einer Auftreibung und Übertreibung, in sanfter, rundlicher Bahn wieder abwärts muß, dafür suchen wir keinen Grund. Darum geht es auch in der Natur nur laut zu, wo das natürliche Gleiten oder Schweben durch widrige Kräfte gehemmt wird, das Licht, die Farben, der Chemismus, aus dem Flächen und Körper in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Eigenschaften wachsen, die Düfte, die Wärme, all alles ist da stille Bewegtheit, und selbst eine stille, nicht brodelnde Glut kennen wir gar gut. Die Begriffe,

in denen ſich unſere äußere und dann innere Welt erbaut, gehen in allem Subſtantiellen auf den ſchweigenden Geſichtsſinn zurück, die von der Kraft des Menſchengeiſtes gemachte Sprache bedarf der Geräuſche, auf daß wir, während wir Zeichen machen und empfangen, mit Sinn und Tat in der Natur bleiben, die Sprache der Natur iſt ſtumm. Größter Reichtum unſres Geiſtes die Muſik, größte Armut der Natur ihre Töne, größte Wonne für uns ihre Stille. Wir lauten, immerzu Kraft anwendenden Städter kennen nichts Köſtlicheres als die ganz poſitiv anmutende Ruhe und ſanfte Gleichmäßigkeit der Natur auch in ihren Bewegungen.

Die wunderſamſte Erfindung des Menſchengeiſtes, über die wir in immer erneuter Freude ſtaunen, iſt die Elektrizität, mit der wir unſre eigene und der gehemmten Natur lärmende ſchießende Kraft wieder in eine ſchweigend geſammelte Naturpotenz aufſpeichern und in edler Stille fortpflanzen. Die Ausnahmen in der Natur, wie Gewitter und Eruptionen, werden ſehr lebhaft als Ausnahmen, als eine Art Knalleffekte und Feuerwerke der Natur empfunden, und unſre Empfindungen dabei ſind ſchreckhaft oder forciert, auch wenn uns keine Gefahr droht.

Als eine Natur ſteht Friedrich Hölderlin in der natürlichen Welt. Das Bild, das er immer wieder für ſich ſelbſt fand, iſt das des fließenden Waſſers, des rinnenden Lichtes. Das Geſetz des Hinab waltet über ſeinem Leben wie in dem Stil ſeiner Dichtungen.

Geiſt in Natur zu verwandeln, iſt das Schwerſte, und nun gar in ſolchen Zeiten wie den ſeinen, die die unſern ſind! Hölderlins Leiblichkeit hielt nicht lange aus, was Geiſt und mit ihm feindlich verbündetes Schickſal ihr zumuteten. Als dann aber der Organismus zuſammenſchnurrte wie eine Feder, die überzogen wird, blieb ihm das Werkzeug, mit dem ſein Geiſt ſich zur Natur gemacht hatte, die Sprache, nicht nur für die Inhalte des Alltags, ſondern auch in der höheren Potenz der ſanf-

ten rhythmiſchen Form erhalten, von der Höhe ſeines ſelig akzeptierten Leids und ſeiner gefaßten, ſchwebenden Männlichkeit glitt er nach kurzem Krampf hinab und lebte bis ins Greiſenalter als Dichterkind, als Traum und Form ohne Kraft der Geſtaltung und Behauptung und ohne andern Inhalt als den des etwas pflanzenhaft gewordenen Tierchens.

Die Zeit aber zwiſchen dem erſten Wahnſinnsanfall, den er noch einmal überſtand, und der endgültigen Kündigung des Dienſtverhältniſſes zwiſchen Körper und Geiſt iſt die kurze Spanne, in der Hölderlins geniales Naturweſen in vollendeter Reife ihren ſchönſten Ausdruck fand. Da hat er die Dithyramben, die Hymnen gedichtet, die wir, ſolange man uns nicht beweiſt, daß die Beziehung falſch iſt, nach einem Ausdruck, den wir in ſeinen Briefen finden, Nachtgeſänge nennen, ſechs an der Zahl. Nie hat es einen ſo ſtillen Rauſch gegeben wie in dieſen Weihegeſängen, die wahrhaft von oben hernieder zu gehen ſcheinen, nie iſt das Gewaltige, Kosmiſche, der grauen- und freudenreiche Verkehr von Gott und Welt ſo von mildem Sternenlicht überſchimmert worden.

Den höchſten Ausdruck, meine ich, fand ſein Weſen in dem Hymnus: »Der Rhein«; ich möchte ihn eher einen Abendgeſang als einen Nachtgeſang nennen. Da merken wir: wie er geſammelte, ungeheuer zuſammengedrängte Kraft iſt, die wohl platzen und giſchten würde, wenn ſie nicht hinabfließen könnte. Aber in allem Beginn ſchon iſt ſie oben und beiſammen, wie ſie einſt hinaufkam, bleibt das ſchickſals- und leidvolle Geheimnis des Dichters, das ihn eint mit ſeiner Mutter, der Natur, und ſeinem Vater, dem Geiſt.

So wie er in die Erſcheinung tritt, iſt dieſer Geiſt in Urſprung und Weſen ſo oben, daß ihm nur ein Weg offen iſt, der Königs- und Meiſterweg: Reſignation.

Im dunkeln Efeu ſaß ich, an der Pforte
Des Waldes, eben da der goldene Mittag,

Den Quell beſuchend, herunterkam
Von Treppen des Alpengebirgs . . .
Jetzt aber, drin im Gebirg,
Tief unter den ſilbernen Gipfeln,
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder ſchauernd zu ihm
Und der Felſen Häupter übereinander
Hinabſchaun, taglang, dort
Im kälteſten Abgrund hört'
Ich um Erlöſung jammern
Den Jüngling, es hörten ihn wie er tobt
Und die Mutter Erd anklagt
Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
Erbarmend die Eltern, doch
Die Sterblichen flohn von dem Ort,
Denn furchtbar war, da lichtlos er
In den Feſſeln ſich wälzte,
Das Raſen des Halbgotts . . .

Da war dem Genius, der nichts wollte, als frei, ſeiner inneren Natur nach, ſein Weſen hergeben, die Hemmung der Welt entgegengetreten.

Achten wir gleich, ehe wir weiter ſehen, was aus dieſer Begegnung wird, auf ein Kennzeichen dieſes Dichters und dieſer Geſänge. Immer werden ihm die Naturvorgänge zum Mythos, zum Gleichnis hohen Menſchenſchickſals, aber nie weicht er aus dem Bezirk der Natur zur Allegorie und nie auch zur epiſchen Fabeldichtung mit Ausſchmückungen ſelbſtändiger Erfindung, jedes Bild bezieht ſich auf die urſprüngliche Naturerſcheinung. Er perſonifiziert nicht den Rhein und erfindet ihm Eltern. Im Schickſal des wirklichen Rheins erleben wir das Los des Genius, Natur und Geiſt ſind ungetrennt, ſeine Eltern ſind die natürlichen, die Mutter die Erde, der Vater »der Donnerer, der ihn gezeugt«, das Gewölk, die hohe Sammlung

der aufdunſtenden und hinabtropfenden Gewäſſer der Erde. Wohl aber iſt es die Art beſonders dieſer ſpäten Geſänge Hölderlins, wie ſchon der frühern, deren Gewand gebundenere Form iſt, daß, geleitet von der Ideenaſſoziation, immer wieder Abſchnitte, Seitenbewegungen kommen, in denen andere Beiſpiele, andere Lebensvorgänge aus andern Bereichen denſelben Zuſammenhang der Erfahrung im Verkehr zwiſchen Geiſt und Welt dartun.

Mit was für kühnen Plänen wollte der Genius ſich in die Welt ergießen:

Die Stimme wars des edelſten der Ströme,
Des freigeborenen Rheins,
Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
Dem Teſſin und dem Rhodanus
Er ſchied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
Nach Aſia trieb die königliche Seele.

Nach Aſia der Rhein! Nichts Geringeres . . . Wir ſind noch ganz im Naturmöglichen, ganz mit dem wirklichen Geiſt des Rheins haben wir bei dieſer kühnen Stelle mitzufühlen. Erleben wir nun die Einengungen der Gebirgszüge und die ſeltſamen Waſſerſcheiden im Gebiet des jungen Rheins, ſo verſtehen wir die Phantaſie des Dichters, der im urſprünglichen Drang des Fluſſes den Weg der Donau ſpürt, denn wie ſollte je — wir hören gleich davon — der wirkliche Weg des Großen ſo ausſehen wie die Sucht und Idee des Beginns! Wir dürfen ſogar, wenn wir uns an eine Stelle in einem andern Gedicht Hölderlins erinnern, noch weiter gehen in der wörtlichen Auffaſſung dieſes Bildes: in ſeiner ſchwäbiſchen Heimat ſcheinen zu Hölderlin Gerüchte gedrungen zu ſein von einem ſeltſamen unterirdiſchen Verſickerungs- und Austauſchverhältnis zwiſchen den Gewäſſern, die der Nordſee, und denen, die dem Schwarzen Meere zufließen. So darf ſich Hölderlin auch in dieſem beſonderen als einen Bruder des deutſchen Stromes empfinden: auch

er ſpürt unverlierbar einen Urwunſch in der Seele, kein Deutſcher, kein Abendländer und kein Genoſſe geſunkener Zeit zu ſein, ſondern eher ein mit Seligkeiten beladener überſchäumender Gefolgsmann des Dionyſos an den Ufern des Indus.

Reſignation aber vor dem unnennbaren Schickſal muß ſein, nicht weil der Mann kleiner iſt, als das Bild und der Wunſch, die in der Seele leben, ſondern eben um der Größe und der innern Gewalt willen. Die Größten ſind die, die am tiefſten ihr Weſen, das feſtſteht einmal für alle und durch nichts zu ändern iſt, am wenigſten aber den Weg zu der Erfüllung dieſes Weſens kennen, die ihnen die Götter zum Los geben:

Doch unverſtändig iſt
Das Wünſchen vor dem Schickſal.
Die Blindeſten aber
Sind Götterſöhne. Denn es kennet der Menſch
Sein Haus, und dem Tier ward, wo
Es bauen ſolle, doch jenen iſt
Der Fehl, daß ſie nicht wiſſen wohin,
In die unerfahrne Seele gegeben.

Dieſes beides gehört zuſammen, und keiner, deſſen Thema dieſes Verhältnis des Geiſtigen zur Welt war, nicht Goethe, nicht Fichte, nicht Jean Paul, nicht Nietzſche und nicht Spitteler haben dieſes zuſammen in ſo leuchtender Ergebenheit akzeptiert wie Hölderlin, in einer Gleichzeitigkeit, möchte man ſagen, von tiefer Beugung vor den Göttern und aufrechtem Stolz vor den Menſchen: die Ungewißheit des Wegs, die Preisgebung vor der Bahn und aber die unentrinnbare Beſtimmung und Beſtimmtheit des Weſens gerade beim Genius. Davon hören wir in Wendungen, wie ſie ſpäter ſehr ähnlich Goethe in den Orphiſchen Urworten gebrauchen wird:

Ein Rätſel iſt Reinentſprungenes. Auch
Der Geſang kaum darf es enthüllen. Denn,
Wie du anfingſt, wirſt du bleiben,

So viel auch wirket die Not
Und die Zucht, das meiſte nämlich
Vermag die Geburt
Und der Lichtſtrahl, der
Dem Neugebornen begegnet.

Was aber täte denn der gotterfüllte trunkene Gewaltige, wenn es ihm gegönnt wäre, ſein Weſen ohne Hemmung loslaſſen zu können? Es ginge wie raſend, unaufhaltſam, nach dem großen Fallgeſetz des Geiſtes wie der Natur, hinab, immer gradlinig ſteil hinab, dem Ziel zu: das Ziel aber iſt, die Sprachen wiſſen es, das Ende.

Ein Gott will aber ſparen den Söhnen
Das eilende Leben . . .

Und darum die Hemmungen, und aus dem Zuſammentreffen mit ihnen das Brauſen und Schäumen des Jünglings. Iſt das aber überſtanden, dann kommt — Hölderlin weiß es und hat es im Innern voraus erlebt, der Entbehrende, wie es Goethe wußte und erleben durfte, der Geſunde —, dann kommt die Beſänftigung, die ſtille tätige Arbeit, die ganz anders ausſieht als die Kinderträume des Blinden, Dumpfen, Geladenen, Rätſelvollen, und die doch ganz ſeine Art zum Ausdruck bringt. Hier ergreift uns nun, von dem Ton her, den Hölderlin aus dem Wiſſen von ſich und ſeinem Ergehen holt, und aus der Begegnung dieſes leidgeſättigten Frohſinns des Dichters mit unſerm Wiſſen von ſeinem Schickſal, eine unnennbar heilige innige Rührung beim Anblick dieſes ſehr Starken, der ſich ſehr fügen will:

In ſolcher Eſſe wird dann
Auch alles Lautre geſchmiedet,
Und ſchön iſts, wie er drauf,
Nachdem er die Berge verlaſſen,
Stillwandelnd ſich im deutſchen Lande
Begnüget und das Sehnen ſtillt

Im guten Geſchäfte, wenn er das Land baut,
Der Vater Rhein, und liebe Kinder nährt
In Städten, die er gegründet.

Ein Philiſter aber wird er nicht. Lebendig gleitet durch dieſe ſchöne gedeihliche Tätigkeit all die Wärme und das Himmelslicht ſeines Weſens, und auf ihn ſoll's nicht ankommen, ſo kann, wenn's ſein muß, auch das Titaniſche wieder hervorbrechen. Jugend, ſolange das Leben währt, iſt das Zeichen des Erwählten:

Doch nimmer, nimmer vergißt ers.
Denn eher muß die Wohnung vergehen
Und die Satzung, und zum Unbild werden
Der Tag der Menſchen, ehe vergeſſen
Ein ſolcher dürfte den Urſprung
Und die reine Stimme der Jugend.

Wir horchen auf bei dieſen Klängen. Hart, ſachlich, kurz wie das unerbittliche Verdikt eines Gottes, mit dröhnender Drohung wird es verkündet, wenn's ſein muß, auch der Haß, er höret nimmer auf. Daß dieſe Härte, in Worten, die nicht anders ſein können als ſie ſind, in Worten, die wie nichts anderes in der deutſchen Sprache in aller Originalität an die jüdiſchen Propheten erinnern, neben der Weichheit und Zartheit aus Hölderlin herauskommt und daß nichts Mythologiſches ſich darin ankündigt, nichts irgend alexandriniſch oder archaiſch Eingekleidetes, ſondern ein Zuſtand unſrer Zeit, das iſt ein überwältigend Großes in dieſem Hölderlin der letzten Höhe.

Wie denn iſt der Titanismus, die Rebellion, die aufwärts ſchießende, den Himmel ſtürmende Kraft unter den Menſchen entſtanden? Der Dichter gibt uns Antwort in Geſtalt einer Frage:

Wer war es, der zuerſt
Die Liebesbande verderbt
Und Stricke von ihnen gemacht hat?

Das iſt der Grund: nur in der Liebesgemeinſchaft, in einer Geſellſchaft der Freiwilligkeit und des Bundes, wo aber die Freiwilligkeit ſich ihrer nicht bewußt wird, wie in unſrer Zeit der Knechtſchaft und zugleich des obenhin wählenden, taſtenden Verſtandes, ſondern wo Freiwilligkeit ſich vorkommt als nicht äußerſte, ſondern innerſte Notwendigkeit und Nicht anders ſein können, in einer Geſellſchaft, wie Franz Baader es genannt hat, nicht des Druckes, ſondern des Zuges, der Einung und Innung am Bande des verbindenden Geiſtes, der aus den Individuen als Gleiches hervorbricht, nur da, wo der Geiſt nicht in Wildheit ausbricht, ſondern in Freiheit kittet, kann der Begnadete, Erwählte, der Große ſich friedlich und ſchön einordnen ins Leben der Gemeinſchaft, der Gemeinde. Das ſind die Zeiten, wo Münſter in herrlicher Größe der Konzeption und des Schwungs und in liebreicher Fülle aller überreichen Einzelheiten, in denen ſelbſt die zerrenden und verzerrten Dämonen zu Spiel und Nutzen gebändigt erſcheinen, aus tiefer Krypta emporſingend gen Himmel ſteigen, — deren Erbauer kein Name nennt, die Zeiten der in der Menge aufgehenden Dichter und Künſtler.

Wo aber die Liebesbande verderbt und Stricke von ihnen gemacht ſind, da kommen die Unholde, die Frevler, die Einreißenden, die Großen mit Titanentrotz, die Entwurzelten und ganz Vereinſamten, die gerade darum mit unerſättlichem Aufwärtsſtreben den Himmel ſtürmen, weil ihnen unter den Füßen der Boden genommen iſt:

Dann haben des eigenen Rechts
Und gewiß des himmliſchen Feuers
Geſpottet die Trotzigen, dann erſt
Die ſterblichen Pfade verachtend
Verwegnes erwählt
Und den Göttern gleich zu werden getrachtet.

Es hat aber einen ſehr tiefen Grund, warum Größe und Be-

ſchränkung und Liebe zuſammengehören, und warum liebloſe Größe, die ſich nicht ins Volk einfügen will, am eignen Übermut zugrunde geht. Hölderlin drückt dieſen Zuſammenhang in einer ſehr tiefgründigen Wendung aus, die den alten Mythus von Tantalus in uns anklingen läßt. Wo Tod und Not nicht iſt, da iſt auch Liebe nicht, im Himmel des Einen iſt ſie nicht, ſondern in der Welt der Getrennten als Brücke und Sehnſucht nach dem himmliſch Einen, die unſterblichen Götter brauchen nichts ſo dringend, als erhabene Sterbliche, heldenhafte Menſchen, die, trotz all ihrer Herrlichkeit, gerade darum keine Götter ſind, weil ſie Liebe als Not und Notwendigkeit in ſich tragen:

Es haben aber an eigner
Unſterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
Die Himmliſchen eines Dings,
So ſinds Heroen und Menſchen
Und Sterbliche ſonſt. Denn weil
Die Seligſten nichts fühlen von ſelbſt,
Muß wohl, wenn ſolches zu ſagen
Erlaubt iſt, in der Götter Namen
Teilnehmend fühlen ein Andrer —
Den brauchen ſie. —

Ehrfürchtig raunend, in heiliger Scheu, die einen wunderſam einfachen, kindlichen Ausdruck findet, ſpricht der Dichter von dieſem Geheimſten: die Entbehrung iſt um des Gefühls, die Getrenntheit im Raum um des Himmels, Zeit und Tod um des Ewigen, die Liebe um des Göttlichen willen da, die Schöpfung der Welt, daß aus dem geeinten Beiſammen die Teile wegſinken, um einander wieder in Liebe zu ſuchen, entſpringt der unbefriedigten Not des Vollendeten. Halbgötter brauchen die Götter, aus Göttlichem und Menſchlichem, aus Stern und Staub, aus Himmliſchem und Irdiſchem Gemiſchte, die ihre Sehnſucht, wie ſie von ihrer inneren Zweiheit ſtammt, übertra-

gen in ihr Verhältnis zur Welt, in die ihre Tat zu ſenken ihnen aufgegeben iſt, ſolche, die all ihr Göttliches menſchlich-liebend zur Beſänftigung und Gemeinſchaft bringen.

Weh der Zeit, weh den Unſeligen, die für ihre Genialität keinen Anſchluß finden! Sie ſind wie Verfluchte, von den Göttern perſönlich Verfolgte, ihr Geiſt tritt aus ihnen heraus und gegen ſie als rächender Dämon, ihre Tat wird zur Untat, ihre Bereitſchaft wird zur Lähmung. Hölderlin — in ſeiner Zeit — hat's empfunden, in grauſiger, oft rührend klagend ausgeſprochener Vereinſamung, anders, kraſſer, bizarrer, ohne die große Linie, aber farbiger, nicht in ſolcher Erhabenheit, aber wütig-grimmiger, immer jedoch auch in unmittelbarem Erfaſſen des Zuſammenhangs mit den Zeitumſtänden nicht nur, ſondern dem Verhältnis des Geiſtigen zu einer geiſtloſen, liebeleeren Geſellſchaft und im Verſtehen der letzten Fragwürdigkeit und des tiefſten Sinns der Welt haben's die beiden großen Verlaſſenen und Selbſtpeiniger unſrer Zeit, Nietzſche und Strindberg, zum Ausdruck gebracht. Hölderlin aber tut es mit der einfachen, letztgültigen Strenge des modernen Propheten, der — in dieſen ſeltenen Sprüchen vor ſeinem geiſtigen Tod — ebenbürtig neben ſeinen Brüdern aus der hebräiſchen Antike ſteht, ungleich ihnen, aber nicht den andern, dem Volke, das Urteil kündet, ſondern ſich ſelbſt, dem Geiſte, ſeinem Aufruhr und ſeinem Mißverhältnis zur Welt:

⟨Den brauchen ſie —⟩ jedoch ihr Gericht
Iſt, daß ſein eigenes Haus
Zerbreche der und das Liebſte
Wie den Feind ſchelt' und ſich, Vater und Kind
Begrabe unter den Trümmern,
Wenn einer wie ſie ſein will und nicht
Ungleiches dulden, der Schwärmer.

Da ſpricht aus Hölderlins reinem Mund herrſchend das Schickſal den nämlichen Befehl, den Goethe in ſeiner ganz

andern, humaneren, mehr europäiſchen Art zum Ausdruck gebracht hatte, als er aus ſeinem Jugendtitanismus und der Miſchung aus Göttermut und ſtachliger Mephiſtobosheit heraus zum erſten Frieden gekommen war:

Denn mit Göttern ſoll ſich nicht meſſen
Irgend ein Menſch . . .

Und:

Der edle Menſch
Sei hilfreich und gut.

Denken wir hier nur daran, daß das Wort Übermenſch uns von Goethe ſtammt, und daß er in der letzten, bezeichnenderweiſe nicht in dieſer Faſſung zum Gemeinplatz der Gebildeten gewordenen Stelle des Gedichtes »Das Göttliche« ausdrücklich ſagt, nicht: Edel ſei der Menſch, hilfreich und gut, ſondern: Der edle Menſch, gerade der Adelsmenſch, der hervorragende Menſch, ſei kein Verächter des Volks und kein gottgleich in ſeinen Geiſt Eingeſchloſſener, ſondern hilfreich und gut.

Hölderlin war es um der großen Sache und um ſeiner eigenen, groß, ſtill und tapfer hinter ſich gebrachten Entwicklung willen nötig, in dem Augenblick, wo er den edelgewaltigen Geiſt des Auserleſenen in den Orden der Ordnung als dienenden Bruder einreihte, wo er aus dem hochauf ſchäumenden Jüngling den Vater machte und den Rhein Mühlen treiben ließ, raſch abzubrechen und als Gegenſtück das Schickſal des Titanen zu zeichnen, der Lenz bleiben, aber nicht Sommer und Goethe werden will, des Himmelſtürmers, der ſich in Krampf und Wut verzehrt und verzerrt. Jetzt darf er fortfahren in Schilderung und Preis deſſen, der ſich ſtill eingeordnet hat in das wohlbeſchiedene Schickſal:

Drum wohl ihm, welcher fand
Ein wohlbeſchiedenes Schickſal,
Wo noch der Wanderungen

Und ſüß der Leiden Erinnerung
Aufrauſcht am ſichern Geſtade,
Daß da und dorthin gern
Er ſehn mag bis an die Grenzen,
Die bei der Geburt ihm Gott
Zum Aufenthalte gezeichnet.
Dann ruht er, ſelig beſcheiden,
Denn alles, was er gewollt,
Das Himmliſche, von ſelber umfängt
Es unbezwungen, lächelnd
Jetzt, da er ruhet, den Kühnen.

Nun ruht der Sänger ſich ſelber, in Behagen freilich nie, aber in einer friedlichen Ergebung, die faſt gelaſſen und faſt ohne Zagen Seligkeit ahnt, in der Betrachtung der Kühnen aus, die ſich zur Ruhe gebracht haben und doch »unüberwindliche ſtark ausdauernde Seele« haben, die mit ſicherem Sinn »aus heiliger Fülle« dionyſiſch, »wie der Weingott törig, göttlich und geſetzlos« die ſüße Gabe des Hörens und Redens üben: der All-liebenden, der Söhne der Erde. Als ihren Repräſentanten nennt er Rouſſeau und preiſt das Leben dieſes Gewaltigen, deſſen ſtrahlender Geiſt, deſſen ſtürmiſches Herz Frieden und Einklang mit der Natur gefunden hat:

Wenn er den Himmel, den
Er mit den liebenden Armen
Sich auf die Schultern gehäuft,
Und die Laſt der Freude bedenket,
Dann ſcheint ihm oft das Beſte,
Faſt ganz vergeſſen da,
Wo der Strahl nicht brennt,
Im Schatten des Walds
Am Bielerſee in friſcher Grüne ſein,
Und ſorglos arm an Tönen,
Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.

So naht die Stunde der Verſöhnung, der Abend, wo der harte, ſcharfe Gott des Lichts ſich endlich hinabneigt zu dem Dunkel der wartenden, empfangenden Erde und Geben und Nehmen in eins, in Liebe verdämmern:

Dann feiern das Brautfeſt Menſchen und Götter,
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen
Iſt eine Weile das Schickſal . . .

Dieſe Nachtgeſänge, die alle das Leben Hölderlins repräſentativ einſtellen, verflöſſen, möchte man mit Fichte ſagen, in die Bahn der Menſchheit und der Welt, die ſich alle mit dem Verhältnis der Geiſtigen zu dem Volk praktiſchen Lebens, des Griechentums auch zum Chriſtentum auseinanderſetzen, verſickern alle ſechs gegen das Ende hin ins Stillgetroſte, ſo wie manche Muſikſtücke zum Schluß nicht die Erhebung bringen, die man ſtrahlend nennt, ſondern wahrhaft, das heißt allzerſtreuend, allergießend allhernieder zu ſtrahlen, zu vertropfen und zu verbluten ſcheinen.

Lange hat man in dem Irrtum der Bequemlichkeit und Eitelkeit, die nicht vorausſetzen mag, der tiefſte Geiſt funktioniere dem eigenen unähnlich, dieſe Geſänge, eine Reihe philoſophiſcher Aufſätze, die man erſt vor einigen Jahren gedruckt hat, die Sophokleſüberſetzungen mit den Nachworten und die Überſetzungen aus Pindar, die alle aus der überaus fruchtbaren Zeit kurz vor und nach dem erſten Anfall des Irrſinns ſtammen, mit ihren großen und kleinen Schwierigkeiten kurzerhand der Verrücktheit zugewieſen. Jüngere Philologen, die aus den Kreiſen der Philoſophie, Nietzſches und Stefan Georges kamen, haben um die Herausgabe, um die Feſtſtellung der erhabenen Höhe dieſer Stücke und zum Teil auch um ihre Deutung ſchöne Verdienſte. Noch iſt da ſehr viel zu tun, und auch ich kann keineswegs behaupten, alles zu verſtehen, manches mag ich traumhaft fühlend erfaſſen, ohne die der Grammatik und faſt der

Logik entwachſene Sprache dieſer Auseinanderſetzungen des Dichters mit ſich ſelbſt, wo er hie und da Vorausſetzungen macht, deren Schlüſſel vielleicht unwiederbringlich verloren iſt, in die mir geläufige überſetzen zu können. Andere Stücke wieder, wie vor allem die Sophokles-überſetzungen, machen der Hingebung an das Dichtwerk gar keine wirkliche Schwierigkeit: eine Anzahl Menſchen wiſſen unabhängig von einander ſchon heute, daß Hölderlins Ödipus und Antigonä bei weitem die reinſten und ſchönſten und gewaltigſten deutſchen Dichtungen nach dem Griechiſchen ſind. Das Wichtigſte bei der weiteren Arbeit an dieſer Hinterlaſſenſchaft wird ſein: immer von der Vorausſetzung auszugehen, daß der Dichter und Denker Hölderlin geſünderen und ſtärkeren Geiſtes war als wir, die wir nicht oder ungenügend verſtehen. Daß ſein Hirn nämlich dann ſpäter nicht mehr mitmachte, hing eben damit zuſammen, daß er ihm gerade zu allerletzt zu viel zumutete. Wir dürfen, auf die kleine Gefahr hin, uns einmal vergebens zu bemühen — ſo viel wären wir ſeinem heilig nüchternen Ernſt mindeſtens ſchuldig — als Kriterium nehmen, alles, was tiefſinnig und verworren ſcheint, für tiefſinnig und nicht verworren zu nehmen und nur das unverkennbar Kindliche und Primitive, wenn es ganz klar und unzweideutig ſinnlos iſt, dem Schwachſinn zuzuſchreiben.

Hölderlins Weſen iſt nur von dieſer ſeiner letzten Höhe aus zu überſchauen, von hier aus erkennen wir den Zuſammenhang all ſeiner Dichtungen. Eine unſägliche Zartheit, Heiligkeit, Weihe iſt in dieſem Letzten in ihm, wir dürfen an die Augenblicke unbeſchreiblichen inneren Strahlens und ſelig lächelnden Einverſtändniſſes mit aller Welt denken, die uns Doſtojewskij als Scheitelhöhe des Epileptikers vor dem Anfall und Aufſchrei ſchildert, ja wir dürfen, wenn wir nur im Sinne behalten, daß Hölderlin bis zum Letzten und gerade im Letzten immer wach und wachſend genial produktiv war, an das zarte, weiche Streicheln purpurroten Samtes denken, mit dem Oswald Alving

ſeinen Zuſtand in der Zeit vergleicht, ehe der Geiſt ſeinen ſtillen Kampf, ſeine Arbeit und ſein Leben aufgibt, denn trotz allen Irren- und Nervenärzten Wiens und der übrigen Welt verſtehen die Dichter mehr von der Seele des Menſchen und der beſtändigen Erhöhung des Geiſtes bis zum Augenblick ſeines Zuſammenbruchs, als ſchematiſierende Gelehrte und Handwerker.

Immer iſt dieſe weihevolle Sanftheit Hölderlins feſt auf das Göttliche, auf die Aufgabe gerichtet, jede ſonſt gleichgültig-konventionelle Wendung wird ſchließlich ins Still-feierliche gewendet. Es iſt ein Pathos in Gehaltenheit, eine Höhe nicht als Hochgekommenſein oder Hochtreiben, ſondern als ebene, gleiche Haltung. Seine Gedanken dem eigenen Ich, ſeiner Erhaltung und Pflege zuzuwenden, iſt etwas, deſſen er ſich als eines Unedlen zu ſcheuen anfängt, hier ſehen wir beſonders deutlich, wie etwas, das die ſchönſte Höhe ſeines Geiſtes war, ſich dann auf die Zeit der Krankheit vererbt und da als widerwärtige und eigenſinnig-kindiſche, ſchmutzige Vernachläſſigung ſeines Körpers erſcheint. Vorher aber war es reinſte Reinheit des Geiſtes, wie er an ſeinen Freund Böhlendorf in einem Briefe ſagt: »Schreibe doch nur mir bald. Ich brauche Deine reinen Töne. Die Pſyche unter Freunden, das Entſtehen des Gedankens im Geſpräch und Brief iſt Künſtlern nötig. Sonſt haben wir keinen ‹Gedanken› für uns ſelbſt, ſondern er gehöret dem heiligen Bilde, das wir bilden.« Dieſen Gedanken und dieſe Stimmung der nicht einmal entſagenden, der rein abgeſchiedenen Frömmigkeit vor dem Geiſt und ſeiner Berufung äußerte er auch dichteriſch in einem der Geſänge:

Nicht iſt es gut,
Seellos vor ſterblichen
Gedanken zu ſein. Doch gut
Iſt ein Geſpräch und zu ſagen
Des Herzens Meinung, zu hören viel

Von Tagen der Lieb'
Und Taten, welche geſchehen.

Aber er hatte nicht die Menſchen zu dieſem Geſpräch. So gut ſeine Freunde von Böhlendorf und von Sinclair und wenige andere in dieſer letzten Zeit zu ihm geweſen ſein mögen, ſie waren ihm tief untergeordnet und ſahen gewiß um äußerlicher Dinge willen nur ſelten in reiner Ehrfurcht auf ihn. Wir haben ja miterlebt, wie es Peter Hille unter den Menſchen ergangen iſt, und um wie viel mehr ins Ferne geſtaltend, um wie viel mehr vom Geiſte weggeholt und um wie viel ergriffener und alſo wie abſonderlicher ſtand Hölderlin von ſeinen Zeitgenoſſen und ihrem Alltag weg. Ihm hätten auch Goethe, der ſich ihm entzog, Schiller, der gönnerhaft kühl zu ihm war, Herder, der kaum von ihm gewußt hat, Schelling und Hegel, die zuviel mit ihrem eigenen Kampf zu tun hatten, nur genügen können, wenn ſie ihn nicht nur als Gleichen anerkannt, ſondern grenzenlos verehrt und hingebend geliebt hätten. Und ſelbſt wenn er dieſe warm bergende, traulich heimiſche Stube der Freundſchaft ſo gekannt hätte, wie ſie ihm fehlte, wäre es noch nicht genug geweſen. Ich deute hier nicht auf die Frauenliebe, ich ſpreche von dem Volk. Der Dichter, der ſich als Künſtler fühlte, der ſein heiliges Bild bilden wollte, bedurfte, um ſtark und dauernd genug glauben zu können, der Beiſpiele in Volksbewegungen und Gliederungen der Maſſe, er mußte vor Augen ſehen in ſeiner Umgebung, daß etwas von dem werden wollte, was in ihm aus Prophetie zur Viſion und zum geſtalteten Bilde erwuchs. Wohl iſt der Dichter ſeiner Zeit voraus, ſoll er ihr aber voraus und nicht ausgeſtoßen und verlaſſen ſein, ſo muß er ſie um ſich und hinter ſich wimmeln ſehen, wenn er ſich umblickt. Wenn Hölderlin ſich aber umſah, da mochte ihn wohl ein Zittern überkommen, ſo ſtark er ſich beherrſchte, und die Knie mochten ihm wanken, ehe er den Weg fortſetzte, und etwas wie ein Zittern liegt noch in der klaren Durchſichtigkeit, die

an die dünne Luft auf hohen Bergen gemahnt, wenn der vereinsamte Dichter sich in der entgötterten Welt sieht und nicht aufschreit und nicht einmal klagt, sondern leise mitteilend spricht und schließlich, mit der ersehnten Müdigkeit und Ruhe spielend, fragt:

. . . indessen dünket mir öfters
Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,
So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen
Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit?

Angesichts der französischen Revolution, die Aufruhr und Erwartung in ihm geweckt hatte, quält er, der in Deutschland, in unwürdigen Zuständen, den Geist wie das Volk unterdrückt und verkümmert sieht, sich mit der Frage: Sind wir zurückgeblieben, fehlt es uns an Tatlust, Schaffenskraft und Initiative, — oder sind gerade wir Langsamen, das Volk der Denker, zu besonderer, ganz großer Aufgabe für die Menschheit bewahrt? Die Geißel und den Sporn dieser Frage richtet er in der so genannten Ode »an die Deutschen«:

Spottet nimmer des Kinds, wenn noch das alberne
Auf dem Rosse von Holz herrlich und viel sich dünkt,
O ihr Guten! auch wir sind
Tatenarm und gedankenvoll!

Aber kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken vielleicht geistig und reif die Tat?

Wer das wüßte! Wer das hoffen dürfte! Aber so, immer allein, immer im Warten!

Und zu ahnen ist süß, aber ein Leiden auch.

Wie gerne möchte er aufgehen, stumm, in Liebe, im bloßen Dabeisein, wenn nicht mehr die Nation geisterhaft konzentriert in ihm, dem Dichter, allein lebte, sondern wenn das Volk geisterfüllt aufstünde!

Schöpferiſcher, o wann, Genius unſres Volks,
Wann erſcheineſt du ganz, Seele des Vaterlands,
Daß ich tiefer mich beuge,
Daß die leiſeſte Saite ſelbſt

Mir verſtumme vor dir, daß ich beſchämt und ſtill,
Eine Blume der Nacht, himmliſcher Tag, vor dir
Enden möge mit Freuden,
Wenn ſie alle, mit denen ich

Vormals trauerte, wenn unſere Städte nun
Hell und offen und wach, reineren Feuers voll,
Und die Berge des deutſchen
Landes Berge der Muſen ſind . . .

In ſeinen Oden iſt Hölderlin der Anwalt der Natur, des Geiſtes und des Volkes, welche drei ihm einig zuſammen gehören, gegen das wüſte Treiben der Gegenwart, das ein Getriebenſein iſt, ein arges Erbe der Vorzeit. Iſt es der böſe Atem eines Unholds, daß die Menſchen nicht, in unendlicher Sehnſucht nach dem ſtillen Naturglück, ſich ein reines Leben unter einander ſchaffen, ſondern in wilden Kriegen ſinnlos wüten?

Wer hub es an? wer brachte den Fluch? von heut
Iſt's nicht und nicht von geſtern, und die zuerſt
Das Maß verloren, unſre Väter
Wußten es nicht, und es trieb ihr Geiſt ſie.

Zu lang, zu lang ſchon treten die Sterblichen
Sich gern aufs Haupt und zanken um Herrſchaft ſich,
Den Nachbar fürchtend, — und es hat auf
Eigenem Boden der Mann nicht Segen.

Und unſtät wehn und irren, dem Chaos gleich,
Dem gärenden Geſchlechte die Wünſche nach,

Und wild iſt und verzagt und kalt von
Sorgen das Leben der Armen immer.

Du aber wandelſt ruhig die ſichre Bahn,
O Mutter Erd' im Lichte! Dein Frühling blüht,
Melodiſch wechſelnd gehen dir die
Wachſenden Zeiten, du Lebensreiche!

Mit deinem ſtillen Ruhme, Genügſamer!
Mit deinen ungeſchriebnen Geſetzen auch,
Mit deiner Liebe komm und gib ein
Bleiben im Leben, ein Herz uns wieder!*

Die Hoffnung ſteigt immer wieder in ihm auf, daß gerade Deutſchland einſt, nicht auf den Wegen des Lärms und der Waffen, ſondern in Stille und durch den Geiſt die neue erlöſende Botſchaft zur Menſchheit bringen werde.

Das Deutſche Reich, das ſein pergamentenes Daſein gerade noch ein paar Jahre fortziehen ſollte, gab es damals nur dem Namen nach, Deutſchland war ein geographiſcher Begriff, vor allem aber war es ein Gebilde in dem planenden und geſtaltenden Geiſte der Dichter und Seher und als ſolches etwas, das nicht den Jahrzehnten, ſondern den Jahrhunderten vorausging. Immer iſt die Konzeption des Ganzen das eine, und die Durchführung von Teilen und Erſätzen das gar ſehr andere. Die franzöſiſche Revolution war eines, das Hochwinden, Schleichen und Drängen des Bürgertums war ein andres, der Gedanke des edeln Henri Dunant war eines, die praktiſche Durchführung der Genfer Konvention war ein anderes, und manchmal möchte man wünſchen, die Menſchheit möchte lieber von

* Innerhalb eines Vortrags kann es ſich bei Anführungen aus Gedichten nicht um reine Rezitation, muß es ſich vielmehr um Hinweiſung handeln. Dies, um die Hervorhebungen einzelner Worte und Wendungen zu erklären, die auch im Druck manchmal nötig waren, um weitere Ausführungen zu erſetzen.

einem Dichter geträumt werden als in ihrem Halbſchlaf in verſtümperten Trümmern taumelnd dahinzuſtolpern! So wird man verſtehen, daß es uns angeht, heute wie geſtern, und morgen wie heute, wenn Hölderlin in dem Nachtgeſang, den er Germanien nennt, Deutſchland als Prieſterin ſchaut, als ſtillſte Tochter Gottes,

Sie, die zu gern in tiefer Einfalt ſchweigt, —

dieſes Deutſchland, das unſerm Propheten das Land der Dichter und Denker iſt, das vom Himmel »die Blume des Mondes«, die Gabe der Dichtung und der tiefſinnigen Rede zum Geſchenk erhalten hat: in Einſamkeit redet der deutſche Geiſt und ſendet »Fülle der goldenen Worte« »in die Gegenden all«:

Denn faſt wie der Heiligen,
Die Mutter iſt von allem,
Die Verborgene ſonſt genannt von Menſchen,
So iſt von Lieben und Leiden
Und voll von Ahnungen dir
Und voll von Frieden der Buſen.

Das iſt das Auszeichnende gerade dieſes geiſtigen Deutſchland und die Verkündung der neuen Zeit, daß es nicht, wie die Staaten, politiſch und in Waffen ſtarrend, ſondern, wie der Dichter ſagt,

Wehrlos Rat gibt rings
Den Königen und den Völkern.

In dieſen Stücken iſt Hölderlin ein Vorläufer Fichtes und ſeiner vier großen Redekreiſe vor und nach Jena von 1804 bis 1808, und ein Vorläufer der Geiſter, die jetzt, nach dieſem Krieg, unſerm Volk nicht fehlen werden.

In untrennbarem Zuſammenhang mit ſeiner Sehnſucht nach einem öffentlichen Leben der Schönheit und Freiheit ſteht Hölderlins Liebesgefühl und Liebebedürfnis. In ſeiner ſpäten Zeit, als er ſich bemühte, um der heutigen und ewigen Lebendig-

keit willen die griechiſchen Götternamen, ſtatt ſie als unverändert ſtarre und tote Eigennamen zu übernehmen, nach ihrem ſachlichen Sinn als Gattungsnamen in unſre Sprache zu überſetzen und ihnen ſo erweckende Bedeutung für uns zu geben, ſetzte er für Eros Friedensgeiſt, Geiſt der Liebe. Ihm war die Liebe ein Geiſt des öffentlichen Lebens und vom Frieden nicht zu trennen, ſo wie Beethoven ſpäter in ſeiner großen Meſſe bei der Bitte an die Gottheit um den Frieden »Dona nobis pacem« mit dem ganzen kriegeriſchen Gemüt des echten Nachfolgers Jeſu den Himmel zu ſtürmen ſcheint, um den Frieden endlich auf Erden herabzuholen. Friede, Freiheit und Schönheit, ein Liebesleben der Selbſtverſtändlichkeit, das bedeutete Hölderlin das ideale Bild griechiſchen Lebens, das bedeuteten ihm die ſtrömenden Kräfte der Natur, die alles in gleicher Weiſe umſpülen, das Licht, der Äther.

. . . und über den Bergen der Heimat
Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther,
Daß ein liebendes Volk, in des Vaters Armen geſammelt,
Menſchlich freudig, wie ſonſt, und Ein Geiſt allen gemein ſei.

Welchen Glanz, welche Feſte ahnt er voraus — obwohl es noch keine Eiſenbahnen gab, die die herrlichen Vehikel ungeheurer Volksfeſte wären, wenn wir um den verborgenen Geiſt unſrer Einrichtungen wüßten —, wenn erſt dieſe Einigung in die Völker, zwiſchen die Völker käme, wenn der Künſtler froh mitten in ſeinem Volke, als Ausdruck der Gemeinſchaft ſtünde und der Einſamkeitsqual ledig wäre:

. . . ſchon hör ich ferne des Feſttags
Chorgeſang auf grünem Gebirg und das Echo der Haine,
Wo der Jünglinge Bruſt ſich hebt, wo die Seele des Volks ſich
Still vereint im freieren Lied, zur Ehre des Gottes,
Dem die Höhe gebührt, doch auch die Täler ſind heilig . . .
Denn voll göttlichen Sinns iſt alles Leben geworden,

Und vollendend, wie ſonſt, erſcheinſt du wieder den Kindern
Überall, o Natur! und wie vom Quellengebirg rinnt
Segen von da und dort in die keimende Seele dem Volke.

Des eignen, des privaten Leids, ſo inſtändig ſtark es iſt, ſchämt er ſich faſt ſo wie der Sorge um die Notdurft, es ſchickt ſich nicht, ſich abzuſondern und in ſeinem Leid nicht das allgemeine mitzuempfinden. Darum iſt ihm die Form der Ode ſo gemäß, die in ihrer Feierlichkeit und Getragenheit jedes Vereinzelte zum Bild des Allgemeinen macht und alles exkluſiv und exzentriſch Individuelle von ſich weiſt, die das Weihelied für Chorgeſang, für nationalen Geſang iſt, nicht irgend für Kümmerniſſe eines Einzelnen. Hätten Byron und Heine wahrhaften Weltſchmerz empfunden, ſo wären ſie auch auf die Form gekommen, die das Weltgefühl fordert. Unfaßbar, daß Hölderlin hätte dichten können:

Aus meinen großen Schmerzen
Mach ich die kleinen Lieder — — —

Er hat ſeine eigenen Schmerzen mit allgemeinen Maximen beſänftigt, hat ſich für ſeine Perſon die Notwendigkeit und Zuſammengehörigkeit von Liebe und Leid ſtatuiert:

Denn ſie, die uns das himmliſche Feuer leihn,
Die Götter ſchenken heiliges Leid uns auch,
Drum bleibe dies. Ein Sohn der Erde
Schein' ich, zu lieben gemacht, zu leiden.

Iſt's denn nicht größer und ärger, daß dies heilige Leid auch das Ganze, das Vaterland trifft? Und lebt es nicht doch, ſo viel es auch dulden muß, lebt in der Liebe und dem zähen Phantaſiewillen derer, die Vaterland nennen nicht, was ſie haben, ſondern was in einiger Glut ſie an Vorfahren und Nachkommen bindet? Daran mag ſich noch klammern, darin mag noch aufgehn, wem alle Hoffnung auf eigenes Glück und eigenen Herd geſchwunden iſt:

Wie lang iſt's, o wie lange! des Kindes Ruh
Iſt hin, und hin iſt Jugend, und Lieb' und Glück,
Doch du mein Vaterland! du heilig
Duldendes! ſiehe, du biſt geblieben.

Für ihn, dem die ganze große Vergangenheit der Geſchichte und die Welt der Natur bis in die Gefilde des Äthers weithin lebendig und gegenwärtig war, beſtand das Glück der Liebe auch ohne Befriedigung, auch ohne Beiſammenſein. Er führte ein Leben der Erinnerung, wie es die einzige Lebensmöglichkeit des Einſamen iſt, dem nur ganz ſelten und flüchtig die Wirklichkeit ſich neigt. Ihm iſt alles Göttliche in der Bruſt eine allverbindende Erinnerung an die Urheimat, und jedes paradieſiſche Gefühl ein ahnungsvolles Aufſteigen des verlorenen Paradieſes. So ward ihm aus Sehnſuchtsqual Erinnerungsſeligkeit: aber als etwas ganz Wirkliches, Daſeiendes, mit dem er lächelnd und ſtreichelnd umging und das ihm ſo leibhaft war, nicht wie die geſpenſtiſchen Koboldklötze ſeiner Menſchenumgebung, ſondern wie Sternenlicht in der Nacht, und ſanft, heiter, manchmal gar ironiſch gegen ſein eigenes Los bekennt er, im Unglück glücklich zu ſein:

Feſtzeit hab' ich nicht, doch möcht ich die Locke bekränzen,
Bin ich allein denn nicht? aber ein Freundliches muß
Fernher nahe mir ſein, und lächeln muß ich und ſtaunen,
Wie ſo ſelig doch auch mitten im Leide mir iſt.

Dieſe Liebe, die noch in der Verlaſſenheit ſich vom einſtmals Geweſenen nährt, die zeitüberwindend, raumüberbrückend jetzt nur noch iſt, weil ihr die vom Schickſal und ihren Helfern, den mißratenen Menſchen, geraubte Geliebte nichts mehr als der ferne Repräſentant einer ins Allgemeine verſchwimmenden Liebegefühligkeit iſt, dieſe Liebe hat einſtmals, in der kurzen Spanne, als ſie ſelige Gegenwart und Band eines Paars und Menſch, das heißt Zweieinheit von Mann und Männin war,

freudiger, heller, wirklicher die Zeit überwunden und den Bogen geſpannt:

Wohl gehn Frühlinge fort, ein Jahr verdränget das andre,
Wechſelnd und ſtreitend, ſo toſt droben vorüber die Zeit
Über ſterblichem Haupt, doch nicht vor ſeligen Augen,
Und den Liebenden iſt anderes Leben geſchenkt.
Denn ſie alle, die Tag' und Jahre der Sterne, ſie waren,
Diotima! um uns innig und ewig vereint.

Sein Zuſammennehmen, ſeine Faſſung, ſeinen ſchließlich erſiegten Troſt in Tränen verſtehen wir nur, wenn wir wiſſen und aus ſeinen Gedichten in unſere herzinnige Brüderſchaft mit Hölderlin nehmen, wie ſehr er weinen und leiden kann! Und wir verſtehen es auch dann nur, wenn wir ſeinen Troſt auffaſſen als die Einordnung in das höhere Leben einer Menſchengeſamtheit, die ein Abbild einer göttlich geleiteten, geiſtbeflügelten Welt wäre, wenn ſie für den Künſtler und ſeine Geſtalten den rechten Platz hätte.

Großes zu finden, iſt viel, iſt viel noch übrig, und wer ſo
Liebte, gehet, er muß, gehet zu Göttern die Bahn.

Er fühlt wohl: er verdient es, von der heilenden Natur getröſtet zu werden, in all ſeiner Zartheit iſt er ſtolz genug und vergleicht ſich dem Achill, der ſein Liebesleid zur Mutter dem Meere trug und dort Troſt fand. Auch ihn, der wohl weiß, darum ein Vereinſamter und Ausgeſtoßener zu ſein, weil er ein Einziger iſt, darf die Welt noch nicht entbehren, iſt er kein Held im männiſch kriegeriſchen Sinn, ſo weiß er doch, welch tapfere Arbeit ſein Aufſtieg gekoſtet hat, welche Herkulesarbeiten auch er verrichtet hat, wie er ein Opfer und Gemarterter war und doch ſiegreich erſtand, bis er nun zu einem Sänger der Nation, einem hohen heroiſchen Träger der einenden Idee geworden iſt. So ruft er denn in ſeiner Not Erde und Quellen und Wälder und Licht und Äther um Heilung an:

O ſänftiget mir, ihr Guten, mein Leiden,
Daß die Seele mir nicht früh, ach! zu frühe verſtummt...

So haben wir ſein innig gewaltiges, beſcheiden ſtolzes, forderndes Lied »An die Parzen« zu verſtehen:

Nur einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!
Und einen Herbſt zu reifem Geſange mir,
Daß williger mein Herz, vom ſüßen
Spiele geſättiget, dann mir ſterbe!

Verſtehen wir nur auch, warum es ſo iſt und nicht anders ſein kann, daß dieſe Geſänge hohen Schwungs, nationalen Tones, die nach Form und rhythmiſcher Bewegtheit und Fülle dem Chorus beſtimmt ſind und den Geiſt der Geſamtheit zum Ausdruck bringen, in ihrem Inhalt dagegen durchaus Individuell-perſönliches ausſagen, daß die Geſchloſſenheit der Nation und ihre Luſt ſich ſeltſam genug äußern in der Tragik oder der Überwindung des großen Einzelnen! Anders war es auch nicht in den Hochgeſängen gleicher Art Klopſtocks und Goethes, und die Erklärung für dieſes Mißverhältnis entſcheidender Art geben wir am beſten mit den Worten des Dokuments, das ſie an autoritativer Stelle erſtmals gegeben hat. Varnhagen von Enſe in dem Heft von Goethes Zeitſchrift »Über Kunſt und Altertum«, das 1832 nach Goethes Tod als letztes herauskam, in ſeinem bedeutenden Aufſatz »Im Sinne der Wanderer« ſagt uns den Grund. Kompoſition, Form, Rhythmus, Höhe, Schwung, Verklärung und himmliſche Heiterkeit des Seelentons in Goethes größten Dichtungen dürfen uns nicht darüber täuſchen, daß auch ſie, daß gerade ſie ſchneidend, zerreißend, polemiſch, perſönlich bis zum Subjektiven in ihrem Inhalt ſind. Das Dokument, von dem wir ſprechen, ſieht den Dichter »auf den Scheidewegen und Übergängen zweier Zeitalter«, und als die Stoffe ſeiner Kunſt liefert ihm dieſer Übergangspunkt und dieſe Wende »die reife widerſtrebende Welt ſo wie die unreife

harrende«, und gerade Goethes Epoche bezeichnet Varnhagen in ſehr tiefgreifenden, feſtſtellenden Ausführungen als »einen der Zeitabſchnitte, die im Gegenſatze des Erbauens und Vereinens mit Recht vom Zerfallen und Zerſetzen den Namen erhalten können«. Varnhagen zeigt, wie dieſer Kampf und dieſe Auflöſung von der Reformation an durch die Jahrhunderte geht, bis er in Goethes Zeit und in Goethe ſelbſt zu einem Gipfel gelangt iſt. Und mit einer Kühnheit des Geſamtblicks, die ſeitdem nicht wieder erreicht worden iſt, überſchaut Varnhagen — von Rahel, von Fichte, vom Saint-Simonismus gehoben — das geſamte Werk Goethes, um das Reſultat erſtaunlich genug und bis zum Erſchrecken treffend in die Entdeckung zuſammenzufaſſen: »Goethes ganze Dichtung iſt faſt nur das Bild der Zerrüttungen einer mit ſich ſelber in Zwieſpalt geratenen Welt«.

So iſt es und kann nicht anders ſein, und dies alſo iſt auch die Stellung Hölderlins zu ſeiner Zeit. Schon weht in ſeinen Geſängen die Fahne geeinten Volkes, ſchon klingen die Hochtöne und getragenen Weiſen des Chors, aber das alles iſt unausgrabbar zutiefſt verſenkt als konzentrierte Seelengewalt ins Innere des Trägers des Künftigen, des Propheten des Reichs und iſt nicht zu trennen von ſeinen Schickſalen und Leiden in einer widerſtrebenden Welt, die nicht nur ſelber tief drunten iſt, die auch ihren Sänger nicht hochkommen läßt. Einmal aber, einmal wenigſtens im Leben muß er oben ſein, ganz oben, um ſeiner Berufung und ſeines Rechts und ſeiner Bewährung ſicher zu ſein, um dann in Bewußtſein, Erinnerung und Nachgefühl das Glück verlorenen und durch ſeinen, des Dichters, höchſten Moment hindurch der Menſchheit wieder verheißenen Paradieſes zu haben, um ſich mit Gott und Welt und Werden eins zu wiſſen:

Einmal
Lebt' ich wie Götter, und mehr bedarf's nicht.

Wohl hat er das auch verdient um die Götter, um die Natur, die er von früh auf als ganz nah und vertraut, als gottbeseelt empfand. War er doch schon von Kind auf unter Menschen verwaist und dem stillen Walten der Natur in Pflege gegeben. In seinem milden, heiteren Dank an diese treuen freundlichen Naturgötter wollen wir die wahrhaft düstere Anklage, nicht gegen einzelne Pädagogen und Einrichtungen, gegen die gesamte Umwelt des heranwachsenden Kindes nicht überhören:

Doch kannt' ich euch besser
Als ich je die Menschen gekannt,
Ich verstand die Stille des Äthers,
Des Menschen Wort verstand ich nie.
Mich erzog der Wohllaut
Des säuselnden Hains
Und lieben lernt' ich
Unter den Blumen.
Im Arme der Götter wuchs ich groß.

Brennt es nicht wie von einem glühenden Stempel, der unsrer Zeit ein unaustilgbares Schandmal aufprägt, wenn zu diesen Worten der Ergebung und Abkehr dazu gesagt wird, daß dieses Gedicht, das im heiter spielenden Ton des Gefaßten und Geborgenen, der seine Natur eins weiß mit der Natur da draußen, uns diese Dinge sagt, überschrieben ist: Die Jugend —?

Ist damit aber, so darf gefragt werden, der Zeit nicht zu viel aufgebürdet? War er denn nicht ein ganz Besonderer? Warum ist er denn schließlich so grenzenlos allein? Ganz sicher, er hatte in seiner Natur die Gabe des Unglücks, das Talent der Einsamkeit. Aber es herrscht da, wie in jeder Begegnung zwischen Geist und Äußerem, was wir ruhig Wechselwirkung nennen dürfen, wir werden einen besseren Namen für diesen Zusammenhang nicht finden. Die Disposition zur Verlassenheit wie zum Irrsinn war da, sein Schicksal war in seiner Natur vorbestimmt, und wurde in ihm ganz ausnehmend hellsichtig und hellhörig,

wie er denn das Leid und ſogar die Tröſtung um den frühen Tod ſeiner Diotima dichtend vorwegnahm, ehe ſie tot oder krank war, und wie er im Fieber aus Bordeaux in die Heimat irrte und als wüſter Irrſinniger wie ein Landſtreicher heimkam, während der Brief des Freundes nach Frankreich reiſte, der die Todesnachricht erſt enthielt. Der Grund, der Urgrund ſeines Elends war als Erbe in ihm, aber die ſehr triftigen, ſehr wirklichen Gründe für all ſeine im Lauf der Jahre immer wieder einzeln ausgelöſten Empfindungen, Erfahrungen, Schmerzen lieferte ihm die Welt und die Zeit. Ein beſonders Verwundbarer wurde beſonders verwundet: nicht bloß ſo, daß er eine beſonders verletzliche Haut hatte, ſondern daß ihn ſehr wirklich beſonders ſchwere Schläge und ſcharfe Stiche trafen. Kein Wunder, daß einer, den ſolches trifft, die Schickſalsmächte als wirklich, als perſönlich empfindet, er war viel zu ſtolz, um für ſein widriges Geſchick Menſchen, einzelne Zeitgenoſſen haftbar zu machen und Feinde unter den Sterblichen anzuklagen. Wohl aber ein Wunder der Wunder, ein himmliſch ſchönes Wunder, daß er dieſe Mächte nicht — wie Byron, wie Lenau — als tückiſche Dämonen nahm, daß er nicht weltſchmerzlich ſchrie und wimmerte, ſondern daß er die Götter als trauten Umgang erwählte und ſein Schickſal lieben lernte. Iſt in Wahrheit etwas Idylliſches in Hölderlin, ſo iſt gerade dieſes Idyll das Zeichen ſeines Heroismus, eines Heldentums neuer, wiewohl an heilig ernſte Geſtalten der Antike erinnernder, nicht ſtreitſüchtiger, wild und oberflächlich ausbrechender, ſondern aushaltend-friedlicher Art.

Brauchen wir Helden, die nicht zerſtören und wettern, ſondern bauen, ordnen und ſegnen, brauchen wir Helden der Liebe, ſo iſt Hölderlin unſrer Zukunft, unſrer Gegenwart ein führender Geiſt.

Aber gerade als er ſo geworden war und das oberflächenhaft ſchäumende Schilleriſche Pathos ſeiner Jugendgedichte abgetan

und aus ſeinem echten Pathos, ſeiner Paſſion, ſeinem Leiden ein Reiner und Eigener, ein Einziger hervorgegangen war, da fand er ſich aufs tiefſte vereinſamt. »Menſchenbeifall« — ſo heißt das Gedicht, in dem ſich dieſe ſeine Stellung zur Welt ausdrückt:

Iſt nicht heilig mein Herz, ſchöneren Lebens voll,
Seit ich liebe? Warum achtetet ihr mich mehr,
Da ich ſtolzer und wilder,
Wortereicher und leerer war?
Ach! der Menge gefällt, was auf den Marktplatz taugt,
Und es ehret der Knecht nur den Gewaltſamen,
An das Göttliche glauben
Die allein, die es ſelber ſind.

Liebe und Friede, Geiſt und Volk, Schönheit und Gemeinſchaft: das alles war ihm zuſammengehörig und eins, und ſeine Geliebte, ſeine eigene Liebefähigkeit wie die Frau, der er ſeine Liebe zutrug, waren ihm wieder eins und das Sinnbild der allgemeinen Liebe, die er als etwas in uns Vorhandenes, ſelbſtverſtändlich Leichtes und nur heillos Unterdrücktes, als etwas Natürliches, als die Daſeinsmacht empfand, die das ſchöne freie öffentliche Leben durchdringen und dem Streit wie der knechtiſch-rohen Geſinnung ein Ende machen ſoll.

Es gibt kein Liebesgedicht von ihm, das uns für private, wenn auch noch ſo warme oder glühende Regungen intereſſieren will, alle die wir von ihm haben, wenden ſich ans Menſchliche, ans Göttliche. Von Diotima, der Geliebten, ſpricht er wie von der ewigen Aphrodite für die Geſellſchaften der Menſchen und das Reich der Natur:

Komm und beſänftige mir, die du einſt Elemente verſöhnteſt,
Wonne der himmliſchen Muſe, das Chaos der Zeit!
Ordne den tobenden Kampf mit Friedenstönen des Himmels,

Bis in der ſterblichen Bruſt ſich das Entzweite vereint,
Bis der Menſchen alte Natur, die ruhige, große,
Aus der gärenden Zeit mächtig und heiter ſich hebt!
Kehr in die dürftigen Herzen des Volks, lebendige Schönheit,
Kehr an den gaſtlichen Tiſch, kehr in die Tempel zurück!
Denn Diotima lebt, wie die zarten Blüten im Winter,
Reich an eigenem Geiſt, ſucht ſie die Sonne doch auch.
Aber die Sonne des Geiſts, die ſchönere Welt, iſt hinunter,
Und in froſtiger Nacht zanken Orkane ſich nur.

Vergebens ſucht der Dichter, vergebens Diotima die Pairs, die Gleichſtehenden: die Geſellſchaft, und darum der immer wiederkehrende Ton der Elegie, wo er doch ein Hymnus über ſeinem Volk hätte ſein wollen:

. . . Ach! umſonſt nur
Suchſt du die Deinen im Sonnenlichte,
Die Königlichen, welche wie Brüder doch,
Wie eines Hains geſellige Gipfel ſonſt
Der Lieb' und Heimat ſich und ihres
Immer umfangenden Himmels freuten,
— — — die Freien, die Göttermenſchen,
Die zärtlich großen Seelen, die nimmer ſind . . .

Die Liebe iſt ihm »ein Zeichen der ſchöneren Zeit, die wir glauben«, und dieſer verlaſſenen »Gottestochter«, die er mit ſeinem Geſang pflegt, ruft er — in die Zeiten hinein — zu uns und über uns hinaus — den Wunſch und die Weiſung zu:

Wachs' und werde zum Wald! eine beſeeltere,
Voll entblühende Welt! Sprache der Liebenden
Sei die Sprache des Landes,
Ihre Seele der Laut des Volks!

Walt Whitman

⟨1907⟩

Die Geſtalt des Dichters Walt Whitman und alles was er geſchrieben hat mutet an, als ob Amerika, die Vereinigten Staaten, auf die Goetheworte: »Amerika, du haſt es beſſer, Als unſer alter Kontinent, der alte, Haſt keine verfallenen Schlöſſer, Und keine Baſalte!« ein lautes: Ja, ja, ja, ſo iſt es! hätten über die See herüberrufen wollen. Hat doch Whitman ſelbſt oft genug von ſämtlichen Dichtern der Veruneinigten Staaten Europas, übrigens in Worten größten Reſpektes, geſagt, daß ſie der Vergangenheit und dem Zeitalter des Feudalismus angehören, mit Ausnahme des einen Goethe, der ſeine beſondere Stellung dadurch hat, daß er ein König ohne Land, ein Dichter ohne Nation iſt. Amerika iſt für Walt Whitman das Reich der Zukunft, der noch nicht fertigen, ſondern erſt zuſammenwachſenden, anſchießenden Volksgemeinſchaft.

Es wäre nüchterne Kleinlichkeit, vielleicht auch ſo etwas wie politiſche Eiferſucht, wollte man dem Dichter einwenden, ſolcher Standpunkt zeuge doch von gefährlichem, übertriebenem Hochmut. Denn um Whitmans Selbſtgefühl, das er von ſich und ſeinem Volke hat, zu verſtehen, muß man die Art Politik beiſeite laſſen, die wohnt etliche Stockwerke tiefer als ſolche Kulturbetrachtung aus der Höhe der wollenden Dichterphantaſie. Whitman hat — wiewohl er es nicht gerade ſo ausdrückt — von ſeinem Volke das Gefühl, daß es ein neuer Beginn iſt, friſche, aus Völkermiſchung entſtandene Barbaren, die einen Abſchnitt in die Geſchichte bringen. Man denke daran, wie die Germanen, ſchon zu den Zeiten des Arminius, der ſogar ſeinen Namen von der römiſchen gens Arminia genommen hat — wie hieß er in Wahrheit? gewiß nicht Hermann, aber vielleicht Sigfrid? —, wie dieſe Germanen vielfach vertraut waren mit der großen griechiſch-römiſchen Kultur, und wie ſie doch, zumal

als der neue Mythos, das Chriſtentum, über ſie gekommen war, mit einer ganz neuen, primitiver ſcheinenden Kultur anheben mußten. So ſind für Whitman, der in ſich ſelbſt die große, wilde, durch keinerlei Konvention gebrochene Natur fühlt, die Amerikaner ein eben erſt werdendes neues Volk, Barbaren und Beginnende: und den neuen, großen Glauben, die neue Kunſt, die allem großen Volke vorleuchten muß, will er ſelbſt ihnen ſchaffen helfen. Sein Selbſtgefühl iſt vielmehr ein Gefühl ſeines Volks als ſeiner ſelbſt, man darf ſich durch das myſtiſche »Myſelf« (Ich) ſeiner Verſe nicht irre machen laſſen, er hat es ganz klar empfunden und geſagt, daß er nur ein erſter, kleiner Beginn iſt, ein früher Vorläufer eines amerikaniſch-perikleiſchen Zeitalters. Und er hat überdies immer gemeint, daß Amerika nur den beſonderen Beruf hat, ein paar Schritte voraus zu ſein, daß aber alle Völker der Erde den nämlichen Weg gehen werden.

Welchen Weg? Er ſagte ihn uns in ſeinen »Trommelſchlägen«, die er während des Krieges ertönen ließ:

Seid nicht verzagt, Empfindung wird den Weg zur Freiheit bahnen jetzt,
Die ſich lieben unter einander, ſollen die Unbeſieglichen werden.
. . . Dachtet ihr, Advokaten ſchüfen euch den Zuſammenhalt?
Oder Verträge auf einem Papier? oder die Waffen?
Nein fürwahr, ſo iſt weder die Welt, noch irgendein lebendes Ding zuſammengewachſen.

Seine »Demokratie« iſt ein freies Volk tätiger Menſchen, die alle Hemmniſſe des Kaſtengeiſtes hinter ſich gelaſſen, alle Geſpinſte überjährter Vergangenheit durchbrochen haben, jeder auf ſeiner Scholle oder in ſeinem Handwerk, an ſeiner Maſchine, ein Mann für ſich ſelbſt. Whitman vereint gleich Proudhon, mit dem er in vielem geiſtig verbunden iſt, konſervativen und revolutionären Geiſt, Individualismus und Sozialismus. Die Liebe aber zwiſchen den Menſchen, die noch notwendig dazu kommen muß, iſt nach ſeiner Lehre, für ſein Künſtlergefühl,

keine vage, im Allgemeinen verſchwimmende Menſchenliebe, ſie ſoll vielmehr, wie die Liebe, die die Familie gegründet hat, vom Geiſte der Ausſchließlichkeit beſeelt ſein, ſie ſoll beſtimmte Menſchen, Männer mit Männern, Frauen mit Frauen und natürlich auch Männer mit Frauen zu neuen ſozialen Gruppen zuſammenſchließen. Das iſt der Zuſammenhang, in dem die Kameradſchaft, der Whitmans ſchönſte und innigſte Gedichte gelten, mit all ſeinen Träumen von neuen Lebens- und Volksgeſtalten ſteht. Es iſt vergebliches Bemühen modiſcher Pſeudowiſſenſchaft, in dieſen Kameradſchaftsgefühlen irgend etwas Perverſes oder Pathologiſches oder gar Degeneriertes finden zu wollen. Wir müſſen wieder lernen, daß ſtarke Männer und ſtarke Zeiten ſentimental ſind, und daß ſchwächliche Zeiten und Generationen es ſind, die ſich ſcheuen, ſich rückhaltlos und inbrünſtig ihren Gefühlen, für das geliebte Weib, oder den innig geliebten Freund, oder das Meer und die Landſchaft und das Weltall hinzugeben. Whitman war dieſe kosmiſche Liebe und dieſer Überſchwang des Gefühls zu eigen, und nur aus dieſem Chaos und Abgrund der Innigkeit kann, ſo iſt ſein Glaube, ſein neues Volk erſtehen. Auch hier, ohne daß er je auf Parallelen aus iſt oder nur an ſie denkt, deutliche Anklänge an die Geiſteswelt des Künſtlervolkes, der Griechen, und an ihre geſellſchaftlichen Einrichtungen und Gewöhnungen. Eine beſondere Richtung des Empfindens hat Whitman gehabt, daraus auf eine beſondere Veranlagung ſeiner Natur zu ſchließen, ſei ſolchen überlaſſen, die ſich auf einer Zwiſchenſtufe der Wiſſenſchaft befinden.

Der beſonderen Natur jeder geſtaltenden Phantaſie entſpricht es, daß in allem Gefühl und in allem Geformten die Erotik lebt. Hätte Whitman ſo wie Fauſt das Evangelium Johannis zu überſetzen unternommen, ſein erſter Satz hätte wohl lauten müſſen: »Im Anfang war das Gefühl«. Er betont das Gefühl und damit die Poeſie als den Anfang alles Lebens und alles

Volkes aber auch ganz bewußt, weil er weiß, von welcher Seite her den Amerikanern die Gefahr droht: »Was der amerikaniſchen Bevölkerung am gefährlichſten iſt,« ſagt er, »das iſt ein Übermaß von Wohlſtand, ‚Geſchäft', Weltlichkeit, Materialismus, was am meiſten fehlt ... das iſt ein warmes und glühendes Volksgefühl, das alle Teile zu einem Ganzen vereinigen würde. Wer anders als eine Schar erhabenſter Dichter kann jene Gefahr in Zukunft abwehren, dieſen Mangel ausfüllen?« Nur ein großes Volk, meint er, kann große Dichter haben, aber vorher muß die Poeſie es ſein, die das große Volk geſtaltet, »künſtleriſchen Charakter, Geiſtigkeit und Würde« ihm verleiht.

Der Dichter alſo, der Walt Whitman in ſeinem Gefühl von ſich ſelbſt und ſeiner Aufgabe ſein will, iſt Prieſter, Prophet, Schöpfer. Daß er außerordentliche Gewalt auf ſein Volk und die geiſtige Macht ſeines Volkes — und derer, die in fremden Völkern als einzelne zu ſeinem Volke gehören — ausgeübt hat und weiter übt, iſt ſicher. Wie die Geſchichte weiter geht, ob ſein kühnſtes Verkünden ſo Wirklichkeit wird, wie Phantaſie und Wollen ſich irgend erfüllen können, indem ſie eine Wirklichkeit, die nicht genau gerade ſo ausſieht, räumlich ſchaffen helfen, das kann keiner heute ſagen. Aber das iſt gewiß, daß er Amerikas größter Dichter und ein innig ſtarker Lyriker für uns alle iſt, und daß er der Lyrik eine neue Form und ein ungeheures neues Stoffgebiet — alle Tatſächlichkeiten der körperlichen und geiſtigen Welt — gegeben hat.

Ich glaube, ein Grashalm iſt nichts Geringeres, als das Tagwerk der Sterne.

In dieſem Sinne hat er ſein erſtes Gedichtbuch ⟨1855⟩ »Grashalme« genannt und hat dann im Lauf von mehr als dreißig Jahren ſein ganzes dichteriſches Werk in immer neuen Auflagen in dieſes Buch, ſein Buch, das er ſelbſt iſt, eingefügt.

Whitman, geboren am 31. Mai 1819 als Sohn eines Zimmermanns und Hausbauers im Staate New York, hat einen typiſch

amerikaniſchen Lebenslauf gehabt, bis recht ſpät der Dichter aus ihm herausbrach: er beſuchte die Volksſchule, war eine Art Laufburſche erſt bei einem Rechtsanwalt, dann einem Arzt, wurde Setzerlehrling und, im Alter von neunzehn Jahren, Dorfſchullehrer. Dann gründet er ein Wochenblatt, reiſt als Setzer und Journaliſt vielfach im Lande hin und her und wird ſchließlich Zimmermann wie ſein Vater in Brooklyn. Vorher hatte er vielerlei Aufſätze, auch kleine und größere Novellen veröffentlicht. Während er Zimmermann war — aber nicht gerade durch die körperliche Arbeit, ſondern durch die Muße, man beklagte ſich wohl in der Familie über ſein vieles Spazierengehen und Herumliegen — kam das Neue über ihn: auf einmal und zugleich der neue Geiſt, die neue Form, und mit dem Unendlichkeitsgefühl auch der Unendlichkeitsſtoff. Später, während des Krieges, iſt er drei Jahre lang freiwilliger Krankenpfleger, wobei er den Kranken durch ſein Geplauder und durch ſein teilnahmsvolles ſchweigendes Bei-ihnen-ſitzen, durch ſeine Liebe und die ſuggeſtive Kraft ſeiner Perſon — alle ſeine Bilder zeigen, daß die Innigkeit, die Verſunkenheit und die Mitteilſamkeit ſeines Weſens ſich auch in ſeiner Leiblichkeit geſtaltet hatte — am meiſten Gutes tat. Eine Zeitlang bekleidete er dann einen untergeordneten Poſten in einem Miniſterium, wobei er der Maßregelung um ſeiner Gedichte willen nicht entging, 1873 erlitt er den erſten Schlaganfall, war aber noch lange in ſtarker geiſtiger Kraft tätig, lebte von den Erträgniſſen ſeiner Schriften und Unterſtützungen des Kreiſes, der ſich mehr und mehr an ihn ſchloß, in Camden, New Jerſey, iſt er am 26. März 1892 geſtorben.

Im Alter von über dreißig Jahren alſo iſt Whitman zu ſeiner Dichterkraft gekommen, was er vorher geſchrieben, hat kaum eine Beziehung zu dem Weſen, das nun herauskam. Einer, der langſam reift und über den es dann noch mit vehementer Plötzlichkeit kommt, iſt er. Das Vorwort, das er 1855 ſeinem Buche mitgab, vereinigte die Reife des Mannes, der wie ein-

gewachſen auf ſeinem Platze ſteht, mit der blutjungen Hingeriſſenheit des Beginnenden. »Der reichſte Mann iſt der, der aller Pracht, die er ſieht, Gleichartiges aus dem größeren Vorrat ſeines eigenen Selbſt entgegenſtellt.« Das iſt ſeine erſte Entdeckung, zu der erſt ſpäter Einflüſſe von Fichte und Hegel gekommen ſind, während, wie Bertz in einem übrigens ungenießbaren Buch richtig zeigt, Emerſon ſchon damals eingewirkt hat: daß der Menſch in ſeinem Ich, in ſeiner Geiſtigkeit die ganze Welt trägt, daß die Welt nur eine unendliche Fülle von Mikrokosmen iſt, eine Pluralität und Unzähligkeit von »Identitäten«, von ſelbſtbewußten Kreuzungspunkten der Weltenſtröme. Was er alſo den Amerikanern als Religion des Geiſt- und Univerſalgefühls bringt, iſt eine neue Form der ewigen Lehre der Philoſophen und Myſtiker von Indien über die chriſtliche Myſtik zu den Magikern der Renaiſſancezeit und weiter über Berkeley und Fichte bis in unſere Tage: der heute ſogenannte Monismus dagegen hat nur ſchwache Ähnlichkeit mit dieſer Erkenntnis. Am meiſten Verwandtſchaft hat Whitmans Lehre noch mit dem nicht entſagungsvollen, ſondern freudig dem vollen Leben zugewandten magiſchen Pantheismus, wie er ſich in der Renaiſſance von Nicolaus Cuſanus her bei Paracelſus, Agrippa von Nettesheim und ähnlichen Geiſtern gebildet hatte. Der viele Aberglaube bei dieſen darf unſere Vergleichung nicht ſtören, das war ihre gerade erſt von ihnen geſchaffene Natur»wiſſenſchaft«, wie Whitman in unſerer Natur»wiſſenſchaft« und Technik ſchwelgt. Ja, ſogar in der Form findet man bei jenen Magiern der Renaiſſance — die Whitman kaum gekannt haben wird — Verwandtes, ſo hat Agrippa von Nettesheim ein gewaltiges Motto zu ſeinem Buch »Von der Eitelkeit der Wiſſenſchaften«*, das nach Geiſt und Form völlig whitmaniſch iſt. Ich führe es hier an;

* In zwei Bänden bei Georg Müller, München deutſch erſchienen, von Fritz Mauthner neu herausgegeben.

Unter Göttern bleibt keiner ungezauſt von Momus.
Unter Heroen jagt nach jedweden Ungeheuern Herkules.
Unter Dämonen wütet der König der Unterwelt Pluton gegen alle Schatten.
Unter Philoſophen lacht über alles Demokritus.
Dagegen weint über das Ganze Heraklitus.
Nichts weiß von gar nichts Pyrrhon.
Und alles zu wiſſen dünkt ſich Ariſtoteles.
Verächter des Ganzen iſt Diogenes.
Von all dem nichts fehlt hier Agrippa. ‹Whitmans Myſelf, Ich.›
Verachtet, weiß, weiß nicht, weint, lacht, wütet, jagt, zauſt alles.
Selbſt Philoſoph, Dämon, Heros, Gott und die ganze Welt.

Aber auch mit uralten indiſchen Gedichten berührt ſich Whitman aufs engſte, die ja durchaus nicht alle mit dem Gefühl, daß das Ich eine Weltidentität ſei, den Peſſimismus oder die Weltflucht verbanden, wie man denn in Amerika gleich ſagte, dieſe Gedichte Whitmans ſeien wie ein Konglomerat aus der »Bhagavad-Gita« und dem »New York Herald«. Das war ſehr witzig, aber ſehr falſch, denn die »Bhagavad-Gita« enthält das, was man da den »New York Herald« nennt, nämlich die kataloghafte Aufzählung der konkreten Tatſächlichkeiten der ganzen Welt, ſchon völlig ſelbſt in ſich, und die Dinge, die das indiſche Gedicht aufzählt, um ein Bild von der unendlichen Mannigfaltigkeit zu geben, waren einmal ebenſo modern, wie die Welt der Technik, der Natur und Kultur, die Whitman in ſeine Gedichte aufnimmt.

Nichts drängt ſich beim Leſen dieſer Gedichte ſo auf, wie das Gefühl der Unmittelbarkeit, der gänzlichen Abweſenheit der literariſchen Reminiſzenz oder irgendwelchen Alexandrinismus. Obwohl Whitman viel geleſen hat, war er doch gar kein Leſer und Zuſammenleſer, nahm nur das in ſich auf, was ſchon vorher in ihm war. Darum iſt es ſo überaus wahr, was er in ſeinen »Grashalmen« dem Leſer als Abſchiedswort ſagt:

Camerado, dies iſt kein Buch,
Wer dies berührt, berührt einen Menſchen . . .

Wie jeder echte Künſtler hat auch Whitman die volle Bewußtheit ſeines Schaffens, und das Beſte, was äſthetiſch-kritiſch über ihn zu ſagen iſt, ſagt er uns ſelbſt. Das Bezeichnende an ſeiner Poeſie iſt ihre »suggeſtiveness«, ihre Suggeſtivkraft, in der er, wie ein Dirigent eines Orcheſters nicht fürs Ohr, ſondern fürs Auge, immer neues Geſtaltengewoge vor uns hinſchweben läßt, uns die »Atmoſphäre des Themas oder Gedankens« gibt, in der dann unſer eigenes Erleben weiter dahinfliegt. Er iſt ein Dichter von ganz ungemeiner Sinnlichkeit und Gegenſtändlichkeit, er ſcheint nur mit den Sinnen gedacht zu haben, auch ſeine ganz im inneren Erlebnis verſunkenen Abſtraktionen bewahren dieſen konkreten Charakter. Auch wenn er das Unſagbare ſagen will, und wenn er ſagen, faſt ſtammeln will, daß es unſäglich iſt, ſchreit er wie aus tiefſter Beſinnung zum Beginn des Gedichts etwa auf:

Das da iſt in mir — ich weiß nicht, was es iſt — doch ich weiß,
es iſt in mir

und ſchafft uns dadurch ſofort die Stimmung des leibhaftigen Erlebens.

Daß übrigens die konkrete Aufzählung einzelner Wirklichkeiten, die zu einem Ganzen gehören, ſelbſt ohne Ausdruck der Empfindung des Miterlebenden, wenn die angeführten Tatſächlichkeiten nur von ſtarker Sinnfälligkeit erfüllt ſind, wie ein Gedicht wirken kann, möchte ich an einem Beiſpiel zeigen, mit dem ich ſchon ab und zu Freunde hineingelegt habe. Wie mancher möchte das folgende für ein Gedicht Whitmans halten, das etwa den Titel »Nacht im Feldlager« führen könnte:

Werda! der Schildwache vorm Zelt.
Werda! der Infanteriepoſten.
Werda! wenn die Runde kam.
Hin- und Wiedergehen der Schildwache.

Geklapper des Säbels auf dem Sporn.
Bellen der Hunde fern.
Knurren der Hunde nahe.
Krähen der Hähne.
Scharren der Pferde.
Schnauben der Pferde.
Häckerlingſchneiden.
Singen, Diskurrieren und Zanken der Leute.
Kanonendonner.
Brüllen des Rindviehs.
Schreien der Mauleſel.

So, in ſcheinbare Verſe abgeteilt findet ſich das bei Goethe. Sind aber keine Verſe, ſondern ein Verſuch, bei Gelegenheit der Belagerung von Mainz »die mannigfaltigen fern und nah erregten Töne« »genau zu unterſcheiden« und aufzuzeichnen. Ich kenne manches »impreſſioniſtiſche« »Gedicht« manches Modernen, das ſchlechter iſt als dieſer Tönekatalog Goethes.

Daher, daß ſein poetiſches Empfinden, ſein rhythmiſches Verklären und ſein Wahrnehmen immer bei einander ſind, daher kommt es, daß es nichts in der Welt gibt, was ſich unter Whitmans Hand nicht zu Dichteriſchem wandelt, daß er auch ganz und gar nicht auf die literariſch überlieferte Muſtertafel der Gleichniſſe angewieſen iſt, ſondern ihm in einer wahrhaft homeriſchen Fülle Neues und Ungewohntes zum Bilde wird. Iſt aber dieſes Beiſammenwohnen des Sehens und des Empfindens, des Denkens mit allen Gegenſtänden der Welt nicht dasſelbe, was er aus den Menſchen herausholen will: Liebe? Denn wer hundert Meter ohne Liebe wandelt, der wandelt in ſeinem Totenhemd mit ſeinem eignen Begräbnis.

Die Form Whitmans, die ſo wenig improviſierte Begeiſterungsrede iſt, wie ein impreſſioniſtiſches Bild, das den Eindruck der Augenblicklichkeit ſchafft, mit ein paar Pinſelhieben hingeworfen wird, iſt ein ſtreng rhythmiſches Gefüge, das aber nur das Geſetz

des Tempos anerkennt, im übrigen ſich durch keine Traditionen der Poetik binden läßt. Das Chaotiſche und Maſſenhafte, das nicht objektiv gebändigt dargeſtellt werden ſollte, ſondern in aller Gegenſtändlichkeit immer ein Erleben der Empfindung, ein Ausfluß der Subjektivität iſt, hat zu dieſer Form geführt, die wie ein gewaltig fortreißendes Herausſprechen und Herausbrechen aus einem Erleben wirkt, das mehr als ein ſchmales, iſoliertes Menſchen-Ich iſt, das vielmehr alles, was draußen vorgefunden wird, aus der eigenen Univerſalität herausgeholt zu haben ſcheint.

Eines Tages, in der Zeit, als er die Kriegsverwundeten pflegte, ſchrieb Whitman in ſein Tagebuch: »Es iſt ſeltſam: ſolange ich bei den entſetzlichſten Szenen zugegen bin, Sterben, Operationen, ekelhafte Wunden ‹vielleicht voller Maden›, bleibe ich ruhig und feſt und energiſch, wenn auch mein Mitgefühl ſehr erregt iſt, aber oft, ſtundenlang nachher, vielleicht wenn ich zu Hauſe bin oder allein ſpazieren gehe, wird es mir ſchlecht und ich zittere tatſächlich, wenn ich mich an den beſtimmten Fall wieder erinnere.« Das hat er nur ſo aufgeſchrieben, um die Tatſache zu verzeichnen, es iſt ihm nichts dabei eingefallen, was die Tatſache zum Sinnbild gemacht hätte. Aber es kann einem dabei ſeine ganze Natur und die ganze und beſondere Größe ſeines Dichtertums aufgehen. Denn daß die Erlebniſſe, wenn ſie ſchon vorbei ſind, auf einmal mit verſtärkter Wucht wiederkehren, daß die Erinnerungen mit der vollen Kraft des Erlebens auf ihn einſtürmen, das iſt ein Zeichen ſeiner manchmal bis ins Viſionäre geſteigerten Phantaſie, ebenſo wie ſein Verhalten in der Mitte des Geſchehniſſes von ſeiner unverbrüchlichen Sachlichkeit, ſeiner geborenen Tapferkeit, ſeiner beherrſchten Menſchenliebe Kunde gibt.

Lew Nikolajewitſch Tolſtoi

(1910)

Seit Jean Jacques Rouſſeau, der ein prieſterlich wilder Vorbote und Feldprediger der großen Revolution des 18. Jahrhunderts geweſen iſt, hat kein dichteriſcher und denkeriſcher Schreiber eine ſo in das lebendige Tun gehende Wirkung auf die Völker geübt wie Lew Nikolajewitſch Tolſtoi, der jetzt im Alter von zweiundachtzig Jahren mächtig geſtorben iſt. Wir denken an die Geſamtheit der Wirkung, die Goethe getan hat: in ruhiger Haltung des Körpers ſitzen wir da, über das Geſicht legt es ſich wie Schönheit und verklärte Heiterkeit, die Muskeln entſpannen ſich und groß ſchauen unſre erweiterten Augen gerade hin über das Land. Wir denken an Ibſen: die Stirne krauſt ſich, die Augen blicken ſchärfer und wie in böſem Zweifel, um den Mund zuckt es, der Kopf wiegt ſich in Unſicherheit und der Finger legt ſich an die Naſe. Wer aber dieſen wilden Mann Tolſtoi erlebt hat, der iſt mit dem ganzen Leibe ſein geworden: die Arme haben ſich in ſtarkem Schwung nach oben und rückwärts geworfen, Kopf und Nacken haben ſich bohrend, ſtoßend nach vorne geſchoben, die Bewegtheit unſrer Seele iſt zum Aufruhr, zum Nichtmehrſtillhaltenkönnen, zur Erſchütterung, zum Bäumen und wahrhaft zum Schreiten geworden.

Tolſtoi war wie Rouſſeau eine Einheit von Rationalismus und inbrünſtiger Myſtik. Dieſer Ruſſe war der verkörperte geſunde Menſchenverſtand, er war ſo auf den Sinn und die Nützlichkeit aus wie nur je ein Bauer, und er hat ſich in keinem Augenblick ſeines Denkens mit einer Lehre zufrieden gegeben, die nicht ſeiner Vernunft volles Genüge tat. Nur daß er, als er auf ſeiner Höhe angelangt war, die Vernunft eines Propheten und eines Heiligen hatte, daß ihn das nicht mehr nützlich dünkte, was der Roſt und die Motten freſſen, ſondern nur das, was der Seele ein Heil und dem Geiſte die ewige Wahrheit iſt.

Er hat auch auf ſeiner Höhe, in den letzten fündundzwanzig Jahren, nicht geraſtet. Er iſt da durchaus nicht der gleiche geblieben, er iſt gewachſen bis zuletzt. Er nahm wohl da ſeinen Ausgang, wo ihm ſelber am meiſten Anfechtung geworden war: von dem, was er damals, in den Zeiten der »Kreutzerſonate«, etwa die Sündhaftigkeit der Wolluſt genannt hat. Er iſt ſpottſchlecht verſtanden worden, ſchon in dieſem Beginn kam es ihm auf die im Leben zu verwirklichende Erkenntnis im Sinne Platons, des Chriſten, Spinozas und Buddhas an. Die Menſchheit ſtirbt dabei aus? Nun, was weiter? Die Welt bleibt, was ſie iſt, ſie kann ſich nicht ändern. Aber ſie ſtirbt ja ſchon nicht aus, ſagt er uns gleich damals deutlich genug, habt doch ja keine Sorge, daß die Vielen auf mich hören, um derentwillen braucht ihr, zu denen ich eigentlich rede, euch nicht vom Heil abbringen zu laſſen. Ihr, merket doch ihr, daß es in der Welt nicht auf den Genuß ankommt, ſondern auf die Verwirklichung Gottes, der nicht draußen, ſondern der in euch drinnen iſt. Warum gebt ihr euch mit dieſen unaufhörlichen, unendlichen Wandlungen ab, mit der Gier, die Welt in euch hineinzufreſſen? Glaubt ihr denn, die Welt würde davon beſſer, daß ſie recht maſſenhaft in euch komme? gerade in euch? Oder ihr würdet beſſer, wenn ihr das und jenes gewännet? Die Welt *iſt* in euch, das Ganze ſeid ihr, ihr findet es, wenn ihr euch von allem leiblich abkehrt und mit allem geiſtig und liebend vereint. Ihr findet den göttlichen Schatz eurer Seele, wenn ihr euch leiblich arm machet.

Das war ſchon damals ſeine Lehre, und ſie wurde unverkennbar und deutlich geſprochen. Die Liebe im Sinne Platons, im Sinne Jeſu, im Sinne Spinozas, die himmliſche Liebe des in ſich einigen Geiſtes zu ſich, die ihr irdiſches Bild und ihre Lebendigkeit im Gefühl und Tun erhält durch deine Liebe zu allem Lebendigen, ſetzte er der Körperluſt entgegen, die ſich auch Liebe nennt, für ihn aber auch in ihrer höchſten Geſtalt eine

Ausſchließlichkeit, eine Bevorzugung und darum nicht Liebe, ſondern eitler Wahn hieß. Mehr und mehr kam von dieſer Liebe her das große Verlangen über ihn, aus der Philoſophie, die ihm Religion war, eine Erfüllung nicht bloß für das in ſeine Iſoliertheit zurückgezogene geiſtige Individuum, ſondern für die Geſellſchaft der Menſchen zu machen. Er machte keine Konzeſſionen, er war immer der Mann, der bis zur äußerſten Konſequenz ging, aber ſein Ziel war jetzt nicht mehr bloß die Heiligkeit der Perſon, ſondern die Heiligkeit der Geſellſchaft durch die Vereinigung ſchwacher und in die Welt verſtrickter, aber ſtark und ehrlich nach Reinheit ſtrebender Menſchen, die dem Beiſpiel ihrer Beſten nachgehen wollen.

Was Tolſtoi wie die Peſt gehaßt hat, war durchaus nicht die Schwäche des Widerſtands gegen die Lebenstriebe. Er hatte eine bis zur Zärtlichkeit gehende Liebe zu den ſtarken Naturen, die ihrer Triebe und Lüſte nicht Meiſter wurden, zu den Sündern und Verbrechern. Was er haßte, war die Schwäche der Vernunft und die geſchwächte Aufrichtigkeit. Mit allen Waffen der Demaskierung, mit den Keulenſchlägen ſeiner geraden Volksſprache und ſeiner bauernharten Logik und mit den Witzen ſeiner feinen Ziviliſation bekämpfte er Lüge, Heuchelei, Aberglauben in den Kirchen der Konfeſſionen und der Wiſſenſchaften. Für ihn war Glaube und Vernunft ſo ein und dasſelbe, wie Religion ihm zuſammenfiel mit der Liebespraxis der Milde und der Anerkennung alles Lebendigen.

Wer ihn verſtehen will, muß wiſſen, daß ſeine Genialität Nüchternheit war. Er war ſo nüchtern und klug, wie es nur je ein Kaufmann oder Politiker geweſen iſt. Nur war er nüchtern und ein Handelsgenie nicht in den Dingen des Marktens, ſondern in den Dingen des wahren Lebens. Das war ſeine Macht, die er über uns alle hatte: daß er ſeine Beſonnenheit, ſeine Geradheit und Ehrlichkeit, ſeine Klarheit und ſeinen Wirklichkeitsſinn in die Tiefen des Gemüts geworfen hatte und daß er

nur auf jenem Markte ſtand, auf dem um unſer ewiges Teil gehandelt wird.

Da war endlich einmal ein jugendlich feuriges Herz, ein Geiſt mit der Tapferkeit und Rückſichtsloſigkeit des Knaben, der ein Greis war und nichts andres mehr vom Leben wollte als ſeine tiefſte Schönheit und Göttlichkeit. An dem Anblick dieſer mannhaften Geſtalt, die unbeugſam, ſtarr, heftig, wild, leidenſchaftlich das Rapier ſchwang für die Dinge, die ſonſt in unſeren Zeiten nur ein papierenes oder öliges Daſein führen, ihm aber glühendes Leben waren, haben wir uns Jahre und Jahre gelabt, und ein Labſal war uns auch ſeine letzte Wanderung, ſeine kriegeriſche Pilgerſchaft in den Tod. Wir haben ihm alle den Tod in dieſem hohen Moment von Herzen gegönnt, und doch wiſſen wir, es wäre nichts Kleines geweſen, was er uns weiter gelebt hätte, wenn die Kraft des Körpers gereicht hätte.

Man muß bis auf die Propheten des Alten Bundes zurückgehen, um Männer zu treffen, die ſo wie er zornige, wutentbrannte Streiter für Güte, Sanftmut, Verzicht und Brüderlichkeit geweſen ſind, aber ganz ohnegleichen war er in ſeiner Vereinigung von grober Wahrheit und dolchſcharfer Logik. Wie er das Elend auf die Regierung, wie er die Regierung auf die kriegsmäßige Gewalt, wie er dieſes Soldatentum auf die durch Schule und Kirche gezüchtete Dummheit, wie er die Seelenverfaſſung der Mächtigen auf ihre Herzensödigkeit zurückgeführt hat, wie er ſchließlich demonſtriert hat, daß das Ziel, die Gewaltloſigkeit, zugleich ſchon das Mittel iſt, um dieſes Ziel zu erreichen, daß alle Gewaltherrſchaft zuſammenbricht und alle Unrechtsqual erliſcht, wenn die Knechte aufhören, Gewalt zu üben, Gewalt gegen ſich ſelbſt: das hat keiner wie er mit ſolcher Kraft und ſolcher unwiderlegbaren Einfachheit einmalig und ſelbſtverſtändlich in die Köpfe gehämmert, auch ſein großer Vorgänger Etienne de la Boëtie, den er, als er ſchon in ſeinem gleichartigen Wirken ſtand, freudig kennen gelernt

hat, beſaß keine ſolche Ungebrochenheit und heilige Macht der Rede. Tolſtoi war nie vorher ein ſolcher Sprachkünſtler geweſen wie jetzt, da er in der Sprache des Volkes zu allem Volke vom rechten Leben ſprach.

Von geradezu hygieniſcher und gymnaſtiſcher Bedeutung für ihn, für die Erhaltung ſeiner geſchmeidigen Kraft und ſeiner ſtählernen Jugend, und ein inſtändig ſchönes Bild für uns war die immer, von Jahr zu Jahr ſteigende Übereinſtimmung ſeines Lebens mit der Lehre. Er iſt, ſoviel er auch von ſich abtat, und ſo bewunderungswürdig er Gewohnheiten ablegte, die er verächtlich oder überflüſſig fand, nie mit ſich zufrieden geweſen und konnte ſich nie genug tun. Viele haben es gewußt, daß er von einem Teil ſeiner Familie wie mit einem Wall umgeben war und daß er jahrelang nach außen und innen gekämpft hat, um ſich von dieſer Umgebung und Vormundſchaft der Gewöhnlichkeit, die er in menſchlich-natürlicher Art lieb hatte und doch durchſchaute, freizumachen. In den »Geſprächen mit Tolſtoi«, die ſein Freund Teneromo gerade jetzt in deutſcher Sprache herausgegeben hat, wird erzählt, und keiner erfährt es ohne innige Erſchütterung, wie Tolſtoi ſich vor Jahren ſchon darüber geäußert hat. »Lew Nikolajewitſch«, heißt es da, »kehrte eines Tags ſehr traurig von einem Spaziergang zurück.« Er war auf der Landſtraße zwei alten Bauern begegnet, die von weither gewandert waren, um den Märchenerzähler, ihn ſelbſt nämlich, zu beſuchen. Sie gehen plaudernd mit ihm dahin, und wie er ſich ihnen offenbart, daß er ſelbſt der Geſchichtenerzähler ſei, ſagen ſie: »Wahrhaftig? Es könnte ſchon ſein. Du haſt ein verhärmtes Geſicht, grämſt dich wohl viel. Komm her, Lew, laß dich küſſen.« Wie ſie ſich nun aber dem Schloß Jasnaja Poljana nähern, wie die Straße in den Park einbiegt, wie eine feine Geſellſchaft in einer Equipage an der Rampe vorfährt und es gar zu Tiſch läutet, da bleiben ſie ſtehen und lehnen es ab, mit ihm ins Haus zu kommen. Und der eine, eben der,

der ihn geküßt hatte, erzählt ihm die Geſchichte von der Wahrheit und dem Unrecht, von der Wahrheit, die ſchweigen muß, weil ſie mit dem Unrecht Tee getrunken hat. »So geht es auch dir,« fügt er hart hinzu: die beiden Greiſe aus dem Volk gehen und laſſen ihn den feinen Leutchen, die er ſelber verachtet. »Glauben Sie mir,« ſagte Tolſtoi zu dem Freunde, dem er von dieſer furchtbaren Begegnung berichtete, »dieſes Wort traf mich wie ein ziſchender Stachel ins Herz ... Und jetzt, wenn ich dieſes Schieben der Stühle oben höre, wenn ich dieſes Hin- und Herlaufen der Lakaien, die die Herrſchaften bei Tiſch bedienen, ſehe, quält und drückt es mich ſo ſchwer ... Ich trinke ja wirklich mit ihnen Tee. Und dieſer Greis hat recht, tauſendmal recht, daß ich die Wahrheit nicht ſagen kann ... Ich reiße mich aber mit ganzer Seele von dem da los und bin überzeugt, daß ich es noch durchführen werde ...«

Wir wiſſen alle, wie der Zweiundachtzigjährige es durchgeführt hat, wie er aus Gewiſſensnot die alte Frau und die Kinder geflohen iſt, deren Tiſch und Lebensführung er längſt nicht mehr teilte, die er nur noch als ſeine Umgebung bei ſich duldete, während ſie, die armen Reichen, wohl wähnten, daß ſie ihn, den in ihrem Reichtum freiwillig Armen, bei ſich geduldet und beinahe gefangen gehalten hätten, wie er, ein umgekehrter Fauſt, mit der Kraft des Sterbenden in die Welt rannte, um die Welt zu fliehen, wie er, ein umgekehrter Prometheus, in die Wüſte floh, weil er das Leben, ſein wahres Leben liebte, wie er, ein anderer König Lear, in die Nacht ſtürmte und auf der Heide das Haar lieber den Winden und die Bruſt dem Unwetter preisgab, ehe er in das Haus der Seinen, die von ihm abgefallen waren, weil ſie nie die Seinen geweſen, zurückkehrte, wie er unterwegs in einem kleinen Dorfbahnhof zuſammenbrach und noch auf dem Totenbett einen Jähzornsanfall bekam, weil er ſein gewohntes weiches

Kiſſen unter dem Kopfe fand, das ihm die Tochter Cordelia untergeſchoben hatte.

Heiliges Rußland! Dein Lew Nikolajewitſch iſt kein Selbſtgerechter geweſen! Er war ein Mann und ein Kämpfer, der mit größerer Kraft und innigerer Sehnſucht, als wir alle ſie vermögen, nach der Reinheit und der Einheit des Lebens begehrt hat und der ein Erbe der alten Weisheit der großen Einſamen aller Zeiten geweſen iſt, mild und ſchrecklich iſt er geweſen und gegen keinen ſo ſtreng wie gegen ſich ſelbſt. Als ein Milder und Schrecklicher iſt er nun in die Geſchichte eingegangen und iſt für uns nicht mehr der Verfaſſer ſeiner Werke, ſondern die Geſtalt Lew Nikolajewitſch Tolſtoi. Großes, weites, unergründliches, wildes und inniges Rußland! Wenn je Propheten und heilige Männer waren, dann iſt der aus ihrer Zahl, der jetzt von uns gegangen iſt. Wir, die Heiden und die Völker, wir danken dir, daß du uns ſeinen köſtlichen Anblick geſchenkt haſt! Wir danken dir, daß Tolſtoi in uns lebt, in uns und unſern Kindern, in den Großen und in den Kleinen, wenn wir das unſre tun, um ein Leben der Ganzheit zu ſchaffen.

Zu Tolſtois Tagebuch

⟨1918⟩

Es wäre abgeſchmackt,« ſo leſe ich heute in einem Aufſatz Fritz Mauthners, »dem Dichter irgendeinen Glauben oder Aberglauben verwehren zu wollen.« Aus dem Zuſammenhang ergibt ſich nicht mit voller Sicherheit, ob demnach dem Dichter ſein Glaube, welcher Art er auch immer ſei, gelaſſen werden ſoll, oder ob ihm eingeräumt werden ſoll, er dürfe, gleichviel, wie ſein Denken, ſofern er eins hat, dazu ſtehe, mit jedwedem Glaubensgebilde ſpielen. Von dieſer zuletzt genannten Erlaubnis Gebrauch zu machen, ſcheint mir nun allerdings das Kennzeichen einer gewiſſen Art keineswegs unbegabter, anſchmiegſamer, nachahmender, Perſönlichkeit nämlich vortäuſchender, täuſchender Talente zu ſein, die in hervorragendem Maße und ſpezifiſchem Sinne die hier keineswegs rühmende Bezeichnung geſchmackvoll verdienen. Wenn Hofmannsthal zum Beiſpiel in der berühmten kleinen Proſadichtung »Ein Brief«, auf die ich einmal glänzend hineingefallen bin, im Tone echter, letzter Erſchütterung der Verzweiflung an der Sprache Ausdruck gibt, um ein paar Jährchen darauf mit ſeiner Chriſtine die Heimreiſe zum behaglichen Plauſch mit dem Publikum anzutreten, das er nun nicht mehr verläßt, wenn der junge Kornfeld uns mit ſeiner kalt ſervierten »Legende« daran erinnert, daß das Wort Ente für Lügennachricht von einem Wortſcherz ſtammt, der aus Legende Lug-ende gemacht hat, wenn Walter Haſenclever Antigone aufs Pferd und Teireſias ins Parkett ſetzt, um ſeinen pazifiſtiſchen Pegaſus in Reinhardts Stall zu bringen, wenn Gerhart Hauptmann, mit einer unvergleichlichen Mimikry, zu machtvollen Stoffen greift, ſie auch in der Einzelviſion kräftig und zart ausgeſtaltet und ſeine Falſchheit nur durch ölpapierene Unbeteiligung der Sprache und eitel gebildete Partizipialkonſtruktionen verrät, wenn er ſo heute den

ſchleſiſchen Chriſtus und morgen den Teſſiner Antichriſt, vorgeſtern das kosmopolitiſche Feſtſpiel und geſtern nationaliſtiſch kriegeriſche Schnadahüpfl und regierungsoffiziöſe Kundgebungen zu dichten vermag: ſo ſind das alles Symptome einer Zeit, in der die Dichter eher jeden als einen Glauben haben. Von Zeiten zu Zeiten hat es aber Dichter gegeben, die nicht ſo geſchmackvoll, ſondern hervorragend abgeſchmackt waren: iſt der Dichter, wie es nach den modernen Beiſpielen ſcheint, ein geſchmeidiges ſchillerndes Weſen ohne Treu und Glauben und ohne Zentrum, ein Spieler ohne Ziel und Willen und Vernunft, ſo möchte man für die Männer, von denen die Upaniſchaden und Pſalmen ſtammen, für Aiſchylos und Dante und Shakeſpeare eine andre Benennung ſuchen als die eines Dichters.

Ein Mann von einer ſo abgeſchmackten Klotzigkeit der Geſinnung, dem es um die Übereinſtimmung von Vernunft und Leben ging, war der Ruſſe Lew Nikolajewitſch Tolſtoi, deſſen intimſtes Leben wir jetzt in ſeinen Tagebüchern kennen lernen ſollen. Der erſte Band iſt erſchienen ‹Leo Tolſtoi: Tagebuch. Erſter Band. 1895—1899. Deutſche Ausgabe von Ludwig Berndl. München bei Georg Müller, 1917›, weitere werden folgen.

Sein intimſtes, das heißt bei dieſem Mann: ſein religiöſes Leben. Religion aber heißt bei ihm Vernunft, und vernünftig iſt ihm, was dem wahren Heil dient. Bei uns gilt er als Myſtiker, bei ſeinen Landsleuten als Ketzer, er war ſo vernünftig, daß das, was die Dutzendmenſchen, die ſich für vernünftig halten, im Leben ſuchen, ihm gar keinen Sinn bot. Er verwarf den Unſinn, gleichviel, ob er ihn im Triebleben des Einzelegoismus, im Staat oder in den Dogmen der Kirche am Werk ſah, aber er ſuchte, innig und leidenſchaftlich, den Sinn. Die andern, die den Unſinn im einzelnen, gleich ihm, nur mit minderer Kraft verwerfen, glauben meiſtens an nichts, das heißt aber: ſie glauben eben an das, was ſie im einzelnen und relativ aus den Glaubensvorſtellungen tilgen wollen, im ganzen und abſolut, an den Un-

ſinn nämlich: Tolſtoi glaubte, daß Welt und Leben einen Sinn haben müſſen, und daß es unſere Aufgabe ſei, ihn, der mit Sinnen freilich nicht zu gewahren iſt, vom Geiſte her als Wirklichkeit zu bereiten.

So eine Aufgabe iſt den Leuten, die ſich Menſchen nennen oder gar für Führer, Hauptleute und Baumeiſter halten, viel zu ſchwer, viel zu unendlich, und das Unendliche, die einzige Wirklichkeit, die es gibt, die Wirklichkeit, in der wir vor unſrer Geburt waren und nach unſerm Tod ſein werden und daher nach allergrößter Wahrſcheinlichkeit auch im Leben ſind, die Unendlichkeit, die der Intenſität nach jedes Teilchen unſres Leibes und jeder Moment unſres öden Gelebes in ſich birgt, die nennen wir Narren hierzulande das Unmögliche. Woran wir Hand anlegen, wollen wir auch erleben, ehe wir tot ſind, iſt es zu verwundern, daß wir lieber Wälder umhauen als Forſtwirtſchaft treiben, und daß wir einander lieber mit techniſch vollkommenſten Methoden totſchlagen und erſticken, als daß wir Frieden halten und Liebe üben?

Vor dem einzigen Glauben, den es in Wahrheit gibt, vor dem nämlich, der als letzte Rakete unſrer Vernunft entſteigt, retten wir uns ängſtlich mit Hilfe des Hiſtorismus, der Geſchmäcklerei und des Skeptizismus.

Tolſtoi hat nicht für einen Dreier hiſtoriſchen Sinn gehabt, und die großen Religiöſen, Propheten und Täter aller Vergangenheiten intereſſierten ihn nur, weil ſie aus ihrem Leben zu demſelben Ergebnis gekommen waren wie er aus ſeinem, daraus ergab ſich ihm ein Gefühl und Wiſſen vom ewig Gültigen, dem keinerlei Umſtände etwas anhaben können.

Er hat für dieſe Erkenntnis immer neuen Ausdruck geſucht, und der wichtigſte Teil ſeines Tagebuchs zeigt uns das unabläſſige Ringen des Manns, dem ſprachlos Erlebten eine Sprache, dem Ausdruck eine bezwingende, anſteckende, unausweichliche, jedem einleuchtende Geſtalt zu finden, von ſeinen vielen, immer

neuen Formulierungen führe ich hier eine einzige an: »Drei Fragen: Welche Zeit iſt die wichtigſte? Welcher Menſch? Welche Seele? Zeit — der Augenblick, Menſch — der, mit dem man's gerade zu tun hat, Seele — Rettung der eigenen Seele, Liebeswerk alſo.«

Man weiß, und man ſieht es auch an dieſen ſchlagkräftigen paar Worten, die ſo poſitiv ſind: er übte ſchonungsloſe Kritik an jeglicher Politik, gleichviel, ob ſie von der Hierarchie, dem Zarismus, ſcheindemokratiſchen Oligarchien, Maſſenmächten oder revolutionären Gewaltregierungen betrieben wurde, ihm waren die Prinzipien des öffentlichen Lebens keine andern als die des privaten, und alle überindividuellen Gebilde waren dieſem erfriſchend Herzhaften und Unbefangenen, dieſem Denkgeübten und umfaſſend Gebildeten, der ſich herausnahm, bei all ſeinem Geiſte geradezu und treu zu ſein wie ein Bauer, all dieſe heiligen Geſchichtsprodukte waren ihm Jaggernauts und wahrhafte Sarkophage der Menſchheit, wenn ſie irgendeinem Individuum ein Opfer auferlegten.

Das war ihm nun einmal ſicher: Opfer ohne Freiwilligkeit kann es nicht geben, und Freiwilligkeit nicht ohne Regſamkeit des Geiſtes und Herzens.

Er war beſſer als das feige Geſindel, das ſich für eine Menſchengeſellſchaft hält, weil er kräftiger war. Und da er bei Kräften war, ſtrömt aus ihm wundervoll viel Freude und Beſeligung.

Daß er aus Liebe ſchwach war und ſich ſeine Geſellſchaft verdarb, daß er ſich immerzu Skrupel machte und Kämpfe in ſich aufführte, weil er ſich nie genug tun konnte, weil er immer wuchs und immer Vollſtändigeres von ſich verlangte, war ſeine private Angelegenheit. Wir ſind Narren, wenn uns dieſe Begleiterſcheinungen ſeiner Kraft und Herrlichkeit vorwiegend intereſſieren. Wir ſind Narren, wenn in dem Verhältnis zwiſchen uns und dem großen Seelenforſcher Tolſtoi wir die Pſycho-

logen ſein wollen. Das iſt nichts anders, wie wenn die Mikrobe unterm Mikroſkop ſich einbildete, die ganze Veranſtaltung ſei getroffen, weil ſie ein erhebliches Intereſſe an dem Auge des Forſchers nehme. Einſtweilen tun wir Objekte Tolſtois beſſer, ſtillzuhalten und zu empfangen, bloß Schläge werden es ſchon nicht ſein. Er war ein großer Pädagog, dieſer Dichter, und daß ihm die Rangen aus der Schule gelaufen ſind, weil Soldaten und Räuberles zu ſpielen ſie mehr reizte als das Erlernen der Menſchlichkeit, ſpricht nicht gegen ihn. Er hat es immer für unanſtändig gehalten, aus Erfahrungen zu lernen, er hat vorher gewußt, was die Erfahrung beſtätigt hat.

In der Zeit, in die uns dieſer erſte Band führt, wo wir ihn immer mit Aufrufen an die Menſchheit, mit Briefen an den Zaren und politiſche Körperſchaften, mit offenen und privaten Briefen um des Friedens und vernünftigen Lebens willen beſchäftigt ſehen, wo er das Herz einer über die Welt verbreiteten Gemeinde iſt und aus allen Ländern Beſuche empfängt ‹aus Deutſchland wenigſtens in Geſtalt einer feigherzig liberalen Schmähſchrift Spielhagens›, wo er für Hungerleidende, Verfolgte, Duchoboren und Antimilitariſten ſorgt, wo er die Philoſophen und Ethiker aller Zeiten durchforſcht und immer leidenſchaftlicher am Ausdruck ſeiner Gedanken und der Geſtaltung ſeines Lebens arbeitet, wo er wichtigſte Schriften über Kunſt und Leben herausgibt, ſchreibt er dazu noch, in immer neuen Entwürfen und Faſſungen, große Dichtungen wie die »Auferſtehung«, den Vater Sergius, den Hadſchi Murad und manches andre, das erſt ſpäter fertig wurde. Das alles aber, da er ein wirklicher Menſch war, ein Genoſſe der Echten, keineswegs aber ein Zeitgenoſſe, bildet eine einzige Einheit, es iſt zum Lachen, daß man das erſt verſichern muß. Nicht ein Quentchen irgendeines Aberglaubens oder alexandriniſcher Spielerei iſt darin, er ſuchte ſchon lange, gleichviel, ob er Abhandlungen oder einen Roman oder eine Novelle oder Volkserzählung ſchrieb, nur

den beſten, den packenden und nachhaltigen Ausdruck für ſeine Geſinnung, die Welt mit Augen ſehen, zu dem Geſchauten denken, aus der Erkenntnis heraus wollen und tun war ihm untrennbar beiſammen, alles, was an ihm mit ſolchen Worten gerühmt wird, iſt das ſchlechthin Notwendige und Natürliche und müßte ſich von ſelbſt verſtehen, gäbe es aber in den führenden Geiſtern und dem, was ſie von ſich geben, dieſe Einheit, ſo wäre auch in der Menſchheit, im Leben ihres Geiſtes wie in ihrem Zuſammenleben, Einheit da, und kein Vertreter des Geiſtes brauchte mehr für das Niederlaſſungsrecht jedweden Glaubens und Aberglaubens in den Hirnen der Dichter zu plädieren. Für die Reinigung, die von nun an unſere Aufgabe iſt, fordere ich, ſoll man's fanatiſch oder terroriſtiſch nennen, ohne Schonung, die ich fürder nicht mehr kennen will, Einen Glauben, einen einzigen, den nämlich, den wir haben, wir alle, wiewohl ihn die allermeiſten in ſich verſchütten oder verſtecken oder verleugnen oder verfälſchen, darum allein hat die Jugend das Recht und das Amt, gegen die Alten aufzubegehren, weil die ihn gar oft ohne Gnade verloren und verſtoßen haben, wo die Jungen den ihren noch in ſich retten und finden können, und wenn wir über dieſer Erneuerung und frohen, geraden, unnachgiebigen Schaffensgewalt — von der eine gewiſſe Jugend, die ſich als neueſte Mode aufſpielt, bisher nur den lyriſch aphoriſtiſchen, ſprach- und vernunftwidrigen Schwall, aber keineswegs die Echtheit und Treue der urſprünglichen Not und tapfern Folge zu koſten gibt — wenn wir darüber einbüßen ſollten, was man bei uns ſo Dichter nennt, ſo wollen wir uns in Gottes Namen mit Menſchen vom Schlage Tolſtois begnügen.

Peter Kropotkin

⟨1912/13⟩

I

Siebzig Jahre alt iſt Peter Kropotkin am 9. Dezember geworden. Einer der beſten Söhne des ruſſiſchen Volkes, dem alle Völker der Erde für ſeine Forſchungen, für ſeine Wahrhaftigkeit und Treue, für ſeine Tapferkeit und ſein exemplariſches Leben zu danken haben, der das Leben vieler Tauſender, gleichviel welche Sprache ſie ſprechen, beglückt und bereichert hat, begeht ſeinen ſiebzigſten Geburtstag in der Verbannung.

Die Fürſten Kropotkin, denen der Mann entſtammt, der ſich einfach Peter Kropotkin nennt und das Leben eines armen Privatgelehrten führt, gehören zum älteſten ruſſiſchen Adel. Ein Großfürſt von Kiew, Großfürſten von Smolensk ſind unter ſeinen Vorfahren. Die Familie war reichbegütert. So hat er denn auch die Erziehung eines Ariſtokratenſproſſen durchgemacht und wurde ſchon als Kind von acht Jahren vom Kaiſer Nikolaus perſönlich zur Aufnahme ins Pagenkorps beſtimmt, die privilegierte Militärſchule, die unmittelbar an den kaiſerlichen Hofhalt angeſchloſſen war und in die nur eine beſchränkte Zahl adlige Knaben aufgenommen wurden. Als Fünfzehnjähriger, als einer, der durch die ruſſiſche Literatur ſchon von einem Hauch der Freiheit angeweht war und ſeiner Umgebung ſchon zu widerſtreben anfing, trat er ein. Der Unterricht war übrigens, beſonders in Naturwiſſenſchaft und Mathematik, gut und lebendig und jedenfalls beſſer als in unſern höheren Lehranſtalten. Überdies beſchäftigte ſich Kropotkins Bruder Alexander mit der Ausbildung ſeines Geiſtes, und das Beſte tat, wie immer, die eigene Natur und der Wiſſensdrang, der ſich ſeine rechte Nahrung fand. Auch drangen die Schriften der Revolutionäre, zumal Alexander Herzens, bis in dieſe kaiſer-

liche Schule vor. Durch des achtzehnjährigen Kropotkin Initiative bildete ſich unter den Schülern eine kleine revolutionäre Freundesgruppe. Groß war die Begeiſterung, vor allem für den Zaren Alexander, unter dieſen Jünglingen, als am 17. März 1861 das Manifeſt erſchien, das die Aufhebung der Leibeigenſchaft verkündete. Bald freilich merkte er, wie ſchändlich es um die Durchführung der großen Reform beſtellt war, wie die bisherigen Leibeigenen durch die ſchweren Loskaufbedingungen zugrunde gerichtet wurden, wie jetzt, am Vorabend des polniſchen Aufſtandes, der Kampf zwiſchen Reaktion und Revolution neu auflodern müßte und wie von nun an der Kaiſer völlig der Reaktion verfallen war.

Peter Kropotkin ſollte nach dem entſchiedenen Wunſch ſeines Vaters Offizier werden und wagte es noch nicht, mit dem Vater zu brechen und ſich als armer Student durchzuſchlagen. So wählte er denn einen andern Weg, zu lernen, die Welt zu erforſchen und ſich nützlich zu machen: er meldete ſich zu den Amurkoſaken, die im fernen Sibirien ſtanden, während ihn die glänzende Karriere in einem Petersburger Garderegiment erwartete.

So ging der junge Kropotkin für fünf Jahre nach Sibirien, ein Jahr, nachdem Michael Bakunin von dort entflohen war. Er ſelbſt bezeichnet dieſe fünf Jahre Sibirien als die wahre Schule ſeines Lebens und Charakters. Mit eigentlich militäriſchen Dingen hatte er faſt nichts zu tun, wohl aber mit Verwaltungsreformen und Forſchungsreiſen. Er lernte das Leben in der Natur, das Leben der Bauern kennen und kam mit allen Kreiſen der Geſellſchaft, von ganz oben bis tief unten in Berührung. Und er lernte Sachlichkeit, Hingabe, Einfachheit, Genügſamkeit. Hier entſchied ſich die erſte Richtung ſeiner wiſſenſchaftlichen Intereſſen: Geographie, und zugleich ſchon verband ſich ihm mit dieſem Drang, die Tatſachen der irdiſchen Natur und ihres Aufbaus zu erfahren, die Liebe zu den

Menſchen und ihren natürlichen Einrichtungen und Gefühlen. Er machte große Forſchungsreiſen in die damals noch ganz unerſchloſſene Mandſchurei, befuhr den Sungarifluß, machte wichtige Entdeckungen im ſibiriſchen Hochland und legte den Grund zu ſeiner neuen Anſchauung über den Aufbau der aſiatiſchen Gebirge und Hochebenen, mit der er ſpäter die Geographie jener Länder umwälzte.

Und dort legte er, aus dem eigenen Leben, aus dem Umgang mit Natur und Menſchen, aus der negativen und poſitiven Erfahrung heraus, den Grund zu ſeinem Anarchismus. Es iſt immer ſo: was andere erfahren und gelehrt haben, kann einer nur aufnehmen, der von ſich aus darauf vorbereitet war. Darum iſt jedes Empfangen ein Verarbeiten, Ändern, Fortpflanzen. Nur daß die Grade der Originalität verſchieden ſind. Hier ſtehen wir an dem Punkte, wo die Tradition der Revolution, Kropotkins Natur und ſeine beſondere Erfahrung des Lebens einander begegnen und ihn zu dem Eigenen machen, der das Leben der Tiere und Menſchen, der Völkergeſchichte, der Familien, Verbände und Einzelnen neu geſchaut hat. Er war amtlich, innerhalb einer ſehr liberalen Verwaltung, in der noch der Geiſt des Reformers Murawiew ⟨Amurski⟩ lebte, für den auch Bakunin eine Zeitlang begeiſtert war, mit Reformen beſchäftigt und erlebte zweierlei: wie die Reaktion den Liberalismus ſofort zur Seite drängte, als er Ernſt machen wollte, und wie unmöglich es überhaupt ſei, »für die Maſſe des Volkes auf dem Wege der obrigkeitlichen Verwaltung etwas wirklich Heilſames zu ſchaffen«. Er ſagt darüber ſelbſt: »Dieſer Illuſion entſagte ich ein für allemal. Das Verſtändnis nicht nur für die Menſchen und ihren Charakter, ſondern vor allem für die inneren Triebfedern des Geſellſchaftslebens ging mir auf. Die aufbauende Arbeit, die von der namenloſen Menge geleiſtet wird und der die Bücher ſo ſelten Beachtung ſchenken, und die große Bedeutung dieſer aufbauenden Arbeit für

die Entwicklung der Formen der Geſellſchaft trat mir ſichtbar vor Augen.« Er ſchildert, wie er die Duchoborengemeinden der Amurprovinz mit ihrer von Brüderlichkeit und Kommunismus ſtark erfüllten Organiſation in Blüte ſah, während die Staatskoloniſation mißlang, welch tiefen, erleuchtenden Eindruck ihm das Leben der jeder Ziviliſation fernen, aber feſt und gar nicht »primitiv« organiſierten Eingeborenengemeinden machte. Er ſah, wie überall, wo es nicht auf Parade, ſondern auf Wirklichkeit ankommt, die Diſziplin verſagt und die Verſtändigung und Freiheit das Leben ſchafft. Und er ſah noch etwas: war er auch in all den Jahren als Verwaltungsreformer und Forſchungsreiſender tätig geweſen, ſo erkannte er doch, vor allem an der Behandlung der verbannten polniſchen Revolutionäre, daß er nicht Offizier bleiben konnte. So trat er denn — zuſammen mit ſeinem Bruder — aus dem Militärdienſt aus und wurde 1867 als Fünfundzwanzigjähriger Student in St. Petersburg.

II

Ein Student iſt bei uns in der Regel ein Weſen, das zwiſchen Unreife und plötzlich überraſchender Freiheit, gewohnter Gängelung und Übermut, Erſtaunen und fertig ſcheinender Überlegenheit hin und her ſchwankt. Er iſt kein Füllen mehr, da er ſchon über ein Jahrzehnt die Kandare der Schule geſpürt hat, und gebärdet ſich doch in dieſem Zwiſchenalter zwiſchen der Zucht der Schule und dem Zwang des Amtes und Erwerbes oft wie einer, der zugleich die Flegeljahre des Buben nachzuholen und die vornehme Würde des privilegierten Erwachſenen vorwegzunehmen hat.

Ein anderer Student war Peter Kropotkin, als er ſich mit fünfundzwanzig Jahren entſchloß aus dem Militär- und Verwaltungsdienſt auszuſcheiden und ſich ganz den Wiſſenſchaften zu widmen. Ob er ſich ſchon bei dieſen Entſchließungen der

Jugend nicht von einem feſten Prinzip, ſondern von den Fügungen des Lebens leiten ließ, iſt doch auch dieſe Wendung ſeines Lebens muſterhaft und vorbildlich. Es wird zu allen Zeiten nötig ſein, daß junge Menſchen aus der produktiven Wirtſchaft ausſcheiden, um ſich ganz lernend und übend der Wiſſenſchaft oder Kunſt hinzugeben. Aber nicht ſo dürfte es ſein, daß Stellung oder Vermögen des Vaters die Anwartſchaft zum Privileg mit ſich bringt, und daß die jungen Leute die erſten fünfundzwanzig Jahre ihres Lebens mit Theorie und formaler Bildung verbringen, um dann durch das Tor von »Prüfungen« in die Reihen der Fürſten einzutreten, viel früher, ſchon zwiſchen den Spielen der Kindheit müßten wirtſchaftliche Leiſtungen und wahrhafte Prüfungen des Lebens einſetzen, und wer ſich dann als ein erſtmals Bewährter zum Studium wendete, müßte es tun als ein von der Gemeinde geachteter Arbeiter und als ein von innen in beſtimmte Richtung Berufener.

Kropotkin war aus Leben und nützlicher Tätigkeit heraus Student geworden, wußte, was er wollte, und beſtimmte den Plan ſeiner Arbeiten ſelbſt. Aus der Arbeit heraus war er zum Forſcher geworden, ein Ziel ſchwebte ihm vor, als er ſich zum Forſchen, Materialſammeln und Beſinnen zurückzog. Dieſes Ziel hat er erreicht: nach jahrelanger Arbeit zeigte ſich ihm der phyſikaliſche Aufbau Aſiens in einer neuen Geſtalt, wie ſie ſeitdem von den Geographen und Kartographen akzeptiert worden iſt. Nur daß die wenigſten wiſſen, daß dieſe neue Anſchauung der Gebirgsformation Zentralaſiens, wie ſie zuerſt in einer Karte Petermanns bekannt geworden iſt, auf die Intuition und die jahrelangen Forſchungen Kropotkins zurückgeht. Kropotkin beklagt ſich nicht darüber, ſo ſehr er ſich bewußt iſt, daß dieſe Umwandlung auf ihn und die Veröffentlichungen zurückgeht, die erſchienen, während er Gefangener auf der Peter-Paulsfeſtung war, ſo zufrieden iſt er doch damit, daß, wie er in ſeinen Memoiren ſchreibt, »jetzt nur wenige Kartographen

den Urſprung dieſer weitgehenden Änderungen auf der Karte Aſiens anzugeben vermöchten«, und er fügt hinzu: »Auf wiſſenſchaftlichem Gebiet iſt es beſſer, daß neue Ideen ſich Bahn brechen, ohne ſich an einen Namen zu binden, die Irrtümer, die bei der erſten Aufſtellung einer Theorie unvermeidlich ſind, werden dann leichter ihre Berichtigung finden.«

Hier iſt nicht der Ort, ich bin auch nicht geeignet, über dieſe und weitere Forſchungen auf geographiſchem und geologiſchem Gebiet mich zu verbreiten. Kropotkin war im Auftrag der Geographiſchen Geſellſchaft auf eine Forſchungsreiſe nach Finnland gereiſt, als er telegraphiſch den Antrag erhielt, die Stelle des Sekretärs dieſer Geſellſchaft anzunehmen. Er aber war — 1871 — an einer Wende ſeines Lebens angelangt und lehnte ab. Wohl ſah er in ſeiner Wiſſenſchaft große Aufgaben vor ſich, in ihm lebte eine neue Theorie von periodiſchen Eiszeiten, die damals noch für Ketzerei galt, er ſah den Zuſammenhang dieſer Anſchauung mit der Erklärung der jetzigen Verbreitung der Tier- und Pflanzenwelt, der Entſtehung von Steppen und Wüſten, und er ſah noch mehr: er ſah, wie dieſe Wiſſenſchaft von außerordentlicher Bedeutung, nicht nur für die Erkenntnis, ſondern für das Leben der Menſchen auf Jahrtauſende hinaus war, er ſah für die Menſchen die Aufgabe, Mittel gegen die fortſchreitende Austrocknung in dieſer unſerer Erdperiode zu finden, »der Zentralaſien ſchon zum Opfer gefallen iſt und die zur Zeit Südeuropa bedroht«.

Aber er ſah, daß die erhabene Freude der Wiſſenſchaft in unſern Zuſtänden ein Vorrecht und Unrecht war, und daß es für die gewaltigen Aufgaben, die den Menſchen gegen die Naturprozeſſe geſtellt ſind, eines unmittelbaren Kampfes gegen Not und Unterdrückung, eines Kampfes zur Befreiung der Maſſen allererſt bedarf. Gerade weil er den Zuſammenhang der Erkenntnis mit dem Leben einſah, weil er merkte, daß die Wiſſenſchaft ein Inſtrument der Menſchheit im Kampf gegen die

Natur ſein mußte, weil ſich ihm erſchloß, was für zähe Kämpfe der Menſchheit erſt bevorſtanden, wurde er nun Sozialiſt und Revolutionär. Das Erſte zuerſt, vor allem das Dringendſte, das erkannte er nun. Wollte die Wiſſenſchaft mehr ſein als eine Spielerei des Geiſtes, wollte ſie das Werkzeug der Menſchheit ſein, ſo wie Verſtand und Gedächtnis und Sprache das Hilfsmittel jedes einzelnen Menſchen iſt, ſo mußte vor allem andern die Menſchheit aufhören, ſich unter einander zu zerfleiſchen und ſich ſelbſt zu unterdrücken: der ſozialen Ungleichheit und dem politiſchen Druck mußte ein Ende gemacht werden, ſolidariſche Gemeinden, ein einiges Volk, einträchtige und zuſammenwirkende Völker, die Menſchheit als Wirklichkeit mußte geſchaffen werden. Dazu war vor allem nötig: Liebe zum Volk, Wirken in den Maſſen, Verzicht auf jegliches Privileg, auch auf das der Wiſſenſchaft.

Er kehrte nach Petersburg zurück und merkte: die liberale Ära war vorbei, Reaktion und Leiſetreterei waren herrſchend geworden. Aber in der Jugend, vor allem auch unter den Frauen gärte es, da waren Kräfte, die Nützliches tun und umgeſtaltend wirken wollten. Auch Kropotkin fühlte ſich als ein Gärender und Suchender, und ſo entſchloß er ſich, noch einmal mit dem Studium, diesmal zu dem unmittelbar praktiſchen Zweck der Volksaufklärung, zu beginnen. Er reiſte ins Ausland, näherte ſich in Genf den Kreiſen der Internationalen Arbeiteraſſoziation und lernte im Jura den Zweig dieſes Bundes kennen, der dem Zentralismus und der Politik abgeneigt war und deſſen Anſchauungen am ſtärkſten von dem Ruſſen Michael Bakunin vertreten wurden.

Wir wiſſen im voraus, daß Kropotkin nun zeit ſeines Lebens zu dieſen Männern gehören wird und mit Caſiero, den beiden Reclus und ſo manchen andern das Werk Bakunins fortführen wird. Was dieſe, Bakunin, Elyſée Reclus, Peter Kropotkin unter einander eint und kennzeichnet, iſt die unvergleichliche

Innigkeit ihres Poſitivismus. Einſicht, Erkennen der Tatſachen, Naturwiſſenſchaft lebte in ihnen als Grundlage einer durchaus ſeelenvollen, in allen Lagen bewährten Menſchenliebe. Ihnen war und blieb Ehrgeiz und Erfolgſucht jederzeit fremd, ſie hatten nicht nur in der Theorie, ſondern als perſönliches Bedürfnis eine tiefe Abneigung gegen Autorität und Führertum. Religion, Myſtik, Metaphyſik, Philoſophie als Stütze oder Widerſpiegelung ihres adligen Weſens brauchten ſie nicht, ſie hatten eine völlig andere Natur als Proudhon oder Tolſtoi, bei denen beiden Rationalismus und Naturanſchauung ebenfalls die Grundlage waren, von der aus ſie aber immer nach dem religiöſen oder philoſophiſchen Erfaſſen der Idee und des Abſoluten emporrangen. Kropotkin und die andern, die hier genannt wurden, ſind nicht weniger innig, nicht weniger feſt, nicht weniger religiös, ſie ſind ganz ſeltene Beiſpiele eines wiſſenſchaftlichen Poſitivismus, der im Leben auf das Ganze und Vollendete geht, während er in der Weltanſchauung auf jegliches Abſolute Verzicht leiſtet.'

Solche natürliche Vornehmheit und Milde, die untrennbar verbunden iſt mit ſoviel überaus großer Stärke und Härte in der Sache, Hingebung bis zur Aufopferung und zum Fanatismus, Liebe zu den Armen bis zum begeiſterten und manchmal faſt an Myſtizismus grenzenden, wennſchon wiſſenſchaftlich begründeten Glauben, daß der Einzelne in der Entwicklung faſt nichts, die Maſſe und das niedere Volk faſt alles bedeute, — das alles lag ſchon von Haus aus in Kropotkin, wurde aber zur Klarheit und Beſtimmtheit erſt gebracht in ſeinem Umgang mit den Uhrmachern der Juraföderation. Hier lernte und übte er, daß es keine größere Freude für den Mann des Geiſtes gibt als Brüderlichkeit und keine größere Scham für den Geiſt als das Mißverhältnis der Herrſchaft. Hier, im Umgang mit ſolchen, die noch unter dem Eindruck der vor kurzem zuſammengebrochenen Pariſer Kommune ſtanden, lernte er, was für die

Revolution not tut: klare Erkenntnis deſſen, was es zu bauen gibt, und unmittelbares Losgehen auf die völlige Umgeſtaltung von Grund aus. »In dieſem Fall«, ſagt er, »wird der Streit weit weniger durch die Wirkſamkeit von Feuerwaffen entſchieden werden als durch die Kraft des ſchöpferiſchen Geiſtes, der bei dem Neuaufbau der menſchlichen Geſellſchaft ins Leben tritt.« Die Revolution iſt für ihn der ſeltene Augenblick im Leben der Völker, wo die konſtruktiven Kräfte ſtrahlend über den Schlendrian hervorbrechen, zunächſt in den unterdrückten Klaſſen, dann aber auch in mehr und mehr Einzelnen aus den Schichten der Privilegierten.

So kehrte er als Revolutionär, als Sozialiſt und, ohne daß das Wort ſchon viel gebraucht wurde, als Anarchiſt nach Rußland zurück und ſchloß ſich dem Kreis der jungen Männer und Frauen an, die man ſeit Turgenjew Nihiliſten nennt. Wer es nicht weiß, leſe in den Memoiren Kropotkins nach, wie falſch es iſt, den Terrorismus, der ein politiſches Kampfmittel einer beſtimmten Epoche war, mit dem Nihilismus zu verwechſeln. Der Nihiliſt war ein neuer Typus in der ruſſiſchen Geſellſchaft, der dadurch, daß er mit der Konvention, Fügſamkeit und Weichlichkeit brach, in die ſchlaffe Oberſchicht der Geſellſchaft Geſundheit und Friſche brachte und ihre beſten Elemente dem Volk näherte. Die Verneinung des Nihiliſten geht gegen die Lüge, und ſo iſt der Nihiliſt ſo poſitiv wie die Wahrheit und das Leben, poſitiv — als Gegenwirkung gegen das geſchniegelte Nichts — bis zur Grobheit.

Dieſe junge Generation nun bildete Zirkel zu gegenſeitiger Weiterbildung, zur Aufklärung des Volks durch ſyſtematiſche Verbreitung guter Schriften uſw. Einer dieſer Geſellſchaften, die ſich nun bald völlig zum Sozialismus entwickelte, dem Tſchaikowsky-Verein, trat Kropotkin bei.

Das waren zunächſt alles Angehörige der gebildeten Klaſſen, die erſt Fühlung mit dem Volk, zuvörderſt mit den Petersburger

Fabrikarbeitern, ſuchten. Kropotkin ſchildert, wie dieſe Studenten nicht aus Theorien, ſondern von ihrem Gewiſſen getrieben zum Sozialismus kamen: ſie ertrugen es nicht, ein Leben des Unrechts mitzumachen, ſie emanzipierten ſich zunächſt von der Familie und dem väterlichen Vermögen, ſie hatten nicht Mitleid mit den Armen, ſondern ſie erwählten die freiwillige Armut. So wie ſie es ſich gern gefallen ließen, Nihiliſten genannt zu werden, ſo hätten ſie ſich auch gleich den Jüngern des Franziskus die Brüderſchaft vom armen Leben nennen können.

Dieſe jungen Leute gingen nun unter Steinmetzen, Zimmerer, Weber, Baumwollſpinner, Maſchiniſten, Brettſchneider uſw., agitierten unter ihnen, organiſierten ſie, hielten geheime Verſammlungen ab. Es mußte ja alles geheim ſein, weil keinerlei öffentliche Tätigkeit zum Volkswohl und zur Umgeſtaltung der Verhältniſſe erlaubt war.

Kropotkin führte, wie manche andere, ein Doppelleben: an manchem Abend in einer eleganten Geſellſchaft, dann wieder Tage und Nächte im Schafpelz in einer Arbeitervorſtadt. Und immer heftiger wurde die Verfolgung durch die Polizei, immer mehr Glieder des Kreiſes kamen hinter Schloß und Riegel. Auch Kropotkin ſpürte, wie er beobachtet und verfolgt wurde. Eines Abends las er in der Geographiſchen Geſellſchaft ſeinen Bericht über die Eisformationen in Rußland und Finnland vor. Am nächſten Morgen wurde er verhaftet, und die vornehme Geſellſchaft und die Männer der Wiſſenſchaft erfuhren, daß der bekannte junge Gelehrte Fürſt Kropotkin mit einem in Bauerntracht gekleideten Revolutionär namens Borodin identiſch war, der in geheimen Weberverſammlungen das Wort führte. Über zwei Jahre ſaß er in der Peter-Paulsfeſtung gefangen, ohne daß es zu einem Gerichtsverfahren gekommen wäre. Im Juni 1876 gelang es ihm, nach einer ſorgfältigen Vorbereitung und unterſtützt von zahlreichen Freunden, aus dem Hoſpital des Unterſuchungsgefängniſſes zu entfliehen. Auch die Flucht über die

Grenze gelang, und es begann nun die lange und ſegensreiche Periode ſeiner Tätigkeit im Rahmen der weſteuropäiſchen Ziviliſation, einer literariſchen Tätigkeit, die ohne ſein Zutun eine für alle Völker der Erde geworden iſt. Abgeſehen von den ſogenannten wilden und barbariſchen Völkerſchaften, die ihn als ihren liebevollen Fürſprecher auch noch kennen lernen werden, wenn die ziviliſierten Staaten ihnen das Leben laſſen, gibt es von China, Japan, Indien, über ganz Europa nach Nord- und Südamerika, Auſtralien, Süd- und Nordafrika hin kaum ein Volk, in dem nicht Schriften Peter Kropotkins zu Tauſenden verbreitet wären.

III

Im Anſchluß an ſeinen Lebensgang iſt bisher in großen Zügen das Weſen Peter Kropotkins geſchildert worden. Es braucht kaum geſagt zu werden, daß den Leitfaden zu dieſer Darſtellung Kropotkins eigene Lebenserinnerungen bilden mußten, die im Jahre 1900 unter dem Titel »Memoiren eines Revolutionärs« in zwei Bänden deutſch erſchienen und ſeitdem öfter aufgelegt worden ſind. Das iſt eines der wundervollen Bücher Kropotkins, in denen die gefeſtigte Stille eines überlegenen Geiſtes alle Unruhe und allen Wirrwarr des Lebens bewältigt zu haben ſcheint. Alles, was der Erzähler innerlich erlebt und äußerlich treibt, iſt in die Zeit, ihre Zuſtände, Beſtrebungen und Spaltungen hinein verflochten, immer wird uns vom Daſein der eigenen Perſon des Verfaſſers nur das mitgeteilt, was zur öffentlichen Wirklichkeit gehört, nie haben wir, wie ſonſt ſo oft in Memoiren, den Eindruck, es werde die Zeit als Spiegel benutzt, in dem ſich die Eitelkeit wohlgefällig betrachtet. Dabei ſteigert ſich die Erzählung immer wieder zu ſpannenden, bald liebenswürdig heiteren, bald erſchütternd aufregenden Epiſoden. Abſchnitte, wie ſein Erlebnis mit den jüdiſchen Schmugglern, die ihm die revolutionären Schriften, die er aus der Schweiz mitgebracht hatte,

über die Grenze brachten, darf man nicht aus zweiter Hand kennen lernen, das muß man ſich von ihm ſelbſt erzählen laſſen. Aber was einem nachdenklichen Leſer bei ſolchen Erlebniſſen Kropotkins auffällt und einfällt, dieſe Randbemerkungen ſollen wohl mitgeteilt werden. Da hat Peter Kropotkin die Ehrlichkeit der gewerbsmäßigen jüdiſchen Grenzſchmuggler kennen gelernt und ergötzlich geſchildert. Und überall in ſeinem Leben, wo er in mehreren Ländern mit den kleinen Leuten aus dem Volk zu tun hatte, gleichviel ob es Bauern, Induſtriearbeiter oder Heimarbeiter waren, hat er Hilfsbereitſchaft, Güte, natürliche Liebenswürdigkeit gefunden. Es waltet da ein ſeltſames Verhältnis der Gegenſeitigkeit zwiſchen innerem Weſen und äußeren Begegnungen, zwiſchen Charakter und Schickſal. Schließlich, wenn man in ein gewiſſes Alter kommt, wo die Illuſionen und Gärungen ſchwinden, geht es doch jeglichem Menſchen ſo, daß er nicht eigentlich mehr ein Mißverhältnis zwiſchen dem, was ihm von außen zuſtößt, und ſeiner inneren Natur findet: der Sehnſucht und des Unerfüllten, des Leids und der Entbehrung, des Verzichtes und der Entſagung bleibt wahrlich genug, und ſelbſt wenn es nach dem Goethewort kommt: Was man in der Jugend wünſcht, hat man im Alter die Fülle, liegt darin noch Enttäuſchung und Hohn genug: denn warum iſt der Jugendkraft der ſchmerzliche Wunſch, der Erfüllung aber das Alter beigegeben worden? Trotz alledem indeſſen: ſind wir erſt reif, iſt es uns nicht mehr ſo, als ſei eine unausfüllbare Kluft zwiſchen unſrer Beſtimmung und unſerm Los, vielmehr dürfen wir uns zu der Einſicht bekennen, daß — nehmt alles nur in allem — was uns von außen her fehlt, ein gar nicht übles Bild unſrer eignen Fehler, und was uns zuteil wird, der Ausdruck unſres Weſens iſt. Ein höchſt übler Spruch des Materialismus lautet: Der Menſch iſt, was er ißt, eine beſſere Wahrheit wäre zu ſagen, daß der Gott, der uns unſer Teil zumißt, ſolange wir leben, ſeinen Sitz in unſrer eignen Bruſt

aufgeſchlagen hat. Daß für uns dieſes Eine, das unſer Leben heißt, in dieſe ſcheinbar ſo völlig getrennten Zwei auseinander gefallen iſt: die äußere Welt einerſeits, die da Zufall der Geburt, des Vermögens, der Freunde und Angehörigen, des Berufs, der Zeitereigniſſe, des Wetters, der Krankheiten und Unfälle, der Begegnungen mit Menſchen heißt, und unſer inneres Weſen andrerſeits, Charakter, Naturell, Temperament, Begabung, Neigung, Organiſation oder wie man es nennen will, und daß doch, wenn's zum Schluſſe kommt, all unſer Leben ſo wird, daß wir, befriedigt oder gramzerfreſſen, ausrufen dürfen: mea culpa oder meum opus! meine Schuld oder mein Werk, und daß als nochmalige Steigerung aber dann noch dazukommt, daß das kleine Individuum ſich an dieſem ſeinem eigenen Weſen unſchuldig fühlt und Schuld oder Verdienſt für ſeine Anlage und Spannkraft wieder dem Weltganzen zuſchreiben muß, — dieſes Hin und Her, dieſe Verflochtenheit, dieſe Identität und doch Nichtidentität des unendlich Kleinen mit dem unendlich Großen macht das Weſen aller Tragik und aller Komik des Menſchenlebens aus.

Wenden wir dieſe Betrachtung, die zu einem Bereich gehört, in dem man ſich ſchon bewegt haben muß, um es recht zu ermeſſen, auf unſern Fall an, ſo iſt zu ſagen: Da iſt Peter Kropotkin, der mit ſeinen Augen überall, wo er urſprünglichen Menſchenſchlag am Werke ſah, Freundlichkeit, Güte, gegenſeitige Verbindung geſehen hat. Und nun iſt die Frage, die ich nicht zum erſtenmal ſtelle: erwächſt ſeine Theorie und Propaganda des Kommunismus und Anarchismus, der gegenſeitigen Hilfe, die die Freiheit ermöglicht und der Freiheit bedarf, aus ſeinen Erlebniſſen, die ihm von außen kamen, und hätte er etwa, wenn ihm nur lauter Haß, Widerwärtigkeit und Gemeinheit begegnet wären, eine Theorie des Haſſes, des Kampfes aller gegen alle, der Menſchenverachtung begründet? Das, wenn die Frage in dieſer kraſſen Form geſtellt wird, iſt gleich zu er-

ledigen. Oh, Haß, Wut, Verfolgung, Niedertracht hat er ja in allen Ländern, in denen er lebte, gegen ſich und Naheſtehende genug kennen gelernt. Aber war nicht ſeine eigene Natur ſo, daß er alle Gewalttat und Häßlichkeit auf Anerzogenes, auf Umſtände und Bedingungen, alles Milde und Liebevolle aber auf die Selbſtverſtändlichkeit der Natur zurückführen mußte? Da erlebt er zum Beiſpiel, als nicht unmittelbar Beteiligter, die in ihren Einzelheiten grauenhafte Ermordung Alexanders II. durch die Männer des Exekutivkomitees. Die einen hätten dabei die entſetzliche Grauſamkeit des Schickſals dieſes unbeſchränkten Selbſtherrſchers, die andern die heroiſche, vom Ideal geleitete Aufopferung der Terroriſten vor allem geſehen. Worauf verweilte Kropotkins Auge? Auf Emelianow!

Wer iſt Emelianow? Hören wir den ſeltſamen Bericht aus Kropotkins eigener Feder: »Dort lag Alexander II. auf dem Schnee, von ſeiner ganzen Begleitung im Stich gelaſſen. Alle waren verſchwunden. Nur ein paar Kadetten, die von der Parade zurückkehrten, hoben den ſterbenden Zaren auf, legten ihn auf einen Schlitten und breiteten einen Kadettenmantel über den zuckenden Körper. Und mit ihnen eilte einer der Terroriſten, Emelianow, mit einer in Papier gewickelten Bombe unter dem Arm, auf den Verwundeten zu, um ihm beizuſtehn . . .«

Hier haben wir den Gegenſatz klar und erſchütternd herausgearbeitet, in einer Anekdote, die ein Muſterbeiſpiel für das iſt, was man Tragikomik oder tragiſche Ironie nennt. Für einen Zuſchauer, der hart und gleichmütig bleiben könnte, böte der Anblick des Terroriſten, der eben ermorden wollte und nun, mit dem oberflächlich eingepackten Mordwerkzeug unter dem Arm, zu Hilfe und Rettung herbeieilt, etwas zum Lachen. Wer ſchneller denkt, tiefer blickt, beſſer das nur ſcheinbar Unvereinbare als das ſelbe und nämliche erkennt, wird gewiß nicht mehr lachen können. Wie viele ſolcher Gegenſätze, die uns Menſchen

zu Theorien des Kampfes ohne Ende oder zur Praxis des Geſchehenlaſſens und Lachens bringen, liegen nur obenauf. In Wahrheit ſind ja aber die Umſtände im Leben unſrer Zeit ſo verworren und verheddert, daß es ein und die nämliche Regung der Liebe und Gegenſeitigkeit war, die Emelianow zuerſt zu der geſellſchaftlichen Aktion des Zarenmords und dann zu der natürlichen Tat der Bruderhilfe trieb. Die geſellſchaftliche Aktion iſt untrennbar verbunden mit geſchichtlich gewordenem Unrechtsgegenſatz, mit Gedanken und Syſtemen, mit Vergänglichem, mit den beſonderen Bedingungen der Nation, der Klaſſe, der Theorie, die natürliche Tat erwächſt aus den unvergänglichen Zügen und Trieben des Menſchenherzens. Der beſondere Blick Kropotkins iſt nun: durch all die Verwirrungen der zeitlich bedingten Gegenſätzlichkeiten hindurch das Urweſen des Menſchen als Verbundenheit und Gegenſeitigkeit zu entdecken.

So iſt für Kropotkin das Äußere, das er erlebt und gewahrt, das ihm das reiche Material zur Begründung ſeiner Anſchauungen ſchafft, untrennbar verbunden mit ſeiner beſonderen Menſchenart, nur daß Kropotkin uns lehrt, daß dieſe ſeine Beſonderheit das echte allgemeine Menſchenweſen iſt, das alle in ſich tragen, ſo ſehr es auch von Zeit und Umſtänden überwuchert ſein mag.

Und ſo beantwortet ſich ſchließlich die Frage nach der ſubjektiven Herkunft ſeiner objektiven Erkenntniſſe mit der uralten Weisheit, der Goethe die Faſſung gegeben hat: »Wär' nicht das Auge ſonnenhaft, Wie könnte es das Licht erblicken?« Darum dürfen wir aber nicht fragen, was »zuerſt« war: das Auge oder die Sonne? die Menſchennatur oder ihr Erlebnis? ſondern wir haben zu erkennen, daß die Form, in der uns die Beziehung von Geiſt und Welt, von Innerem und Äußerem gegeben iſt, eben der Schein der Wechſelwirkung iſt.

Etwas andres aber iſt noch zu betrachten. Wir ſehen, wie Kropotkin alles Unrecht und Gewalttat, geſchehen ſie von oben

oder von unten, auf zeitliche, geſellſchaftliche Umſtände zurückführt, während er die uralte Menſchennatur als von all dieſen Trübungen unberührt erkennt. Das nämliche hat Leo Tolſtoi erkannt, das meint er mit ſeinen Worten: Das Himmelreich iſt in euch. Der Gott, den er kündet, das iſt das tiefſte Weltweſen, wie wir es in unſerm beſten Grunde, wenn wir nur Umſtände und Lüge der Zeitbedingungen abſtreifen, vorfinden.

So weit ſind Tolſtoi und Kropotkin im weſentlichen einig. Der Ausdruck zwar, den ihre Erkenntnis findet, iſt ſehr verſchieden: ſpricht Tolſtoi in der Sprache der Philoſophie und Religion, ſo redet Kropotkin naturwiſſenſchaftlich, beide indeſſen wieder ſchlicht, klar, mit dem Streben nach unmittelbarem Verſtändnis ohne das Kauderwelſch gelehrter oder theologiſcher Terminologie. Und doch deutet ſchon die verſchiedene Sprache der beiden darauf hin, daß die Folgerungen, die ſie an ihre Erkenntnis anſchließen, weit auseinander klaffen müſſen.

Kropotkin ſieht in der Menſchennatur urſprüngliche, auch im Tierreich durchgängig waltende Gemeinſchaft, Zuſammengehörigkeit Gegenſeitigkeit. Er ſieht, daß die Aktionen aller wirtſchaftlich und politiſch Unterdrückten die Hinderniſſe entfernen wollen, die dieſe urſprüngliche, echte Natur nicht zur Entfaltung kommen laſſen, daß ſie Zuſtände herſtellen wollen, die dieſer guten Anlage entſprechen. Er ſtellt ſich als ein Lebendiger und Teilnehmender hinein in den Gegenſatz zwiſchen Herren und Knechten, erkennt die Wege der Knechte als ſolche, die geſchichtlich notwendig ſind und nicht anders ſein können, und wie er innerlich teilnimmt, ſchließt er ſich ihren Kämpfen in den verſchiedenen Geſtalten an, ſofern ſie nur dem Ziel der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zuſtreben. Kropotkin iſt einer, der die Leiden und Qualen aufs tiefſte mitfühlt, der die Echtheit guter Menſchenart viel mehr in den Unterdrückten als in den Herren gewahrt und dem äußeren Ziel, den gerechten Zuſtänden, zuſammen mit den Unterdrückten im Kampfe zuſtrebt.

Tolſtoi aber ſcheint zu ſagen: Jawohl, in den Armen iſt mehr Güte, ſie ſind Gott näher. Auf die äußeren Verhältniſſe kommt nicht ſo viel an, und ihr Menſchen denkt viel zu viel an die Umgebung, an die Zukunft, an die andern, viel zu viel iſt euch Mittel und Ziel getrennt, als ob es ein Ende dieſes Wegs gäbe. Viel zu ſehr denkt ihr, zum herrlichen Ziel ſeien auch die bedenklichen Mittel recht. Aber es gibt ja für uns nur den Augenblick, opfert doch nicht die Wirklichkeit der Chimäre! Wollt ihr das rechte Leben, ſo lebt es eben jetzt, ſchwer wird's immer ſein. Ihr ſucht es draußen, in der Zukunft, und um der herrlichen Zukunft willen erfüllt ihr die Gegenwart mit Scheußlichkeiten. Ihr habt nicht damit angefangen, ſagt ihr Revolutionäre? Was liegt daran? Wer hat denn überhaupt je angefangen? Iſt es nicht wichtiger, daß jeder Einzelne jeden Augenblick aufhören, aus dem Unrecht ausſcheiden kann? Und ſollte einmal fürs Ganze, für die Maſſen, für Volk und Völker die Herrlichkeit, das Reich Gottes auf Erden kommen, kann es anders kommen als ſo: daß man gleich beginnt, das Rechte zu tun? Wenn man erſt dazu entſchloſſen iſt, iſt nichts leichter, in jeder Lage, nur der Entſchluß iſt ſchwer. Wer da immer handelt auf Grund der Zeitbedingungen, der ſetzt dieſe Umſtände des Unrechts fort, gleichviel ob er von unten nach oben oder von oben nach unten mit Gewalttat drückt, nur wer auf Grund der unverderbten Menſchennatur handelt, der tut das Rechte. Und je weniger er ſich darum kümmert, ob's Wert hat und ob's die andern ihm nachmachen, um ſo beſſer wird's ſein, für ſein Gewiſſen, für die Nachfolge, für die Wandlung des Zeitgeiſts.

Es iſt hier abſichtlich die religiöſe Sprechweiſe Tolſtois vermieden worden, wie er es übrigens ſelbſt, gerade in ſeiner letzten Zeit, manchmal getan hat. Vieles bei Tolſtoi iſt Sprache und wird von ſolchen, die eine andre Sprache reden, beſſer verſtanden, wenn man's in ihre überſetzt. Und ſo wird, glaube ich, zu verſtehen ſein, worin Tolſtoi und Kropotkin entſcheidend

auseinander gehen. Tolſtoi trägt das Abſolute ins Leben hinein, Kropotkin iſt Poſitiviſt und alſo Relativiſt und zieht die revolutionäre, auch Gewalttat, wenn's ſein muß, nicht ſcheuende, Auflehnung der Unterdrückten der Fügſamkeit vor.

Hier ſollte der Gegenſatz dargeſtellt werden, den Fragen, die er enthält, ſoll nicht ausgewichen werden, aber ſie ſollen in anderm Zuſammenhang behandelt werden.

Kropotkin bringt, wie aus ſeinem Buch über die ruſſiſche Literatur hervorgeht und wie ich auch aus privaten Geſprächen weiß, Tolſtoi die innigſte Verehrung entgegen. Die ruſſiſche Form des Hineinragens des Abſoluten in unſer irdiſches Leben verſteht er, ſonſt darf geſagt werden, daß das Organ für die Sprache der Philoſophie, Religion und Myſtik bei ihm nur ſchwach entwickelt iſt. In ſeiner neueſten Schrift, der neuen, zunächſt nur engliſch vorliegenden Ausgabe von »Moderne Wiſſenſchaft und Anarchismus« ſind die Stellen, die von Philoſophen handeln, ganz unbeträchtlichen Inhalts, und aus Mangel an Vertrautheit mit dem Gegenſtand deckt er Anmerkungen mit ſeinem Namen, die aus der deutſchen Ausgabe übernommen und beſſer gemeint als geraten ſind. Wahrhaft erſchreckend aber iſt, wie er ſich in dem Werk »Ideale und Wirklichkeiten in der ruſſiſchen Literatur« zum Beiſpiel über Doſtojewskij äußert. Da hat er ſeine Grenze überſchritten. Seine Größe iſt, daß er den Menſchen im Grunde einfach ſieht, und daß er dieſes Eine hinter allen Verwirrungen entdeckt. Doſtojewskijs Größe iſt ſein Blick für das Verworrene und Vielfältige, aus dem heraus er inbrünſtig nach dem Schlichten und Einfachen begehrt. Wenn Kropotkin die Emelianow-Epiſode berichtet, weiß er nur die faſt hilflos ſtaunenden und doch ganz einfach begreifenden Worte hinzuzufügen: »Welche Kontraſte birgt doch die menſchliche Natur!« Was aber hätte Doſtojewskij aus dieſem echten Doſtojewskijſtoff gemacht! Der Bombenattentäter, der ſeinem Opfer zu Hilfe eilt, wäre nicht mehr einfach begriffen, ſimplifiziert worden, ſondern er hätte

in all ſeiner Zwieſpältigkeit und Unreife, mit aufgedeckter, wunder Seele vor uns gelebt.

Iſt Doſtojewskij einer, der uns durch Peinigung und Höllenpſychologie hindurch zur himmliſchen Einfalt geleitet, die er ſo meiſterhaft zu geſtalten vermag, wie nur je ein Dichter ſeiner Sehnſucht Leib und Seele verliehen hat, ſo beſitzt Kropotkin ſolche Einfachheit als Eigentum.

Die Lehre von den Geiſtigen und vom Volke

Ein Geſpräch zwiſchen einem Gebildeten und einem Lernenden

⟨1908⟩

Der Gebildete: Tu mit mir, was du willſt: ich kann ſolch dickes Buch nicht leſen! 1168 Seiten! Und dazu nur ein erſter Band. Wer zu mir nicht kurz ſprechen kann, hat mit mir ſein Spiel verloren. Kein Menſch in der Welt hat ſo viel zu ſagen, daß . . .

Der Lernende: Geſtatte! Auch mit den paar Worten haſt du dich ſchon wiederholt. Variatio delectat, das gilt für alle Muſikanten, Sprecher und Lehrer. Der Bauſtil der griechiſchen und der chriſtlichen Zeit, die Brandung des Meeres und der Vogelſang, die Perioden der Bibel und des Demoſthenes, von Bach und Beethoven gar nicht zu reden, was wären ſie ohne Wiederholung und Variation? Hier aber geht's nicht um Kunſt und Ergötzen, ſondern um Belehrung. Der Titel ſagt's: Die Lehre.

Der Gebildete: Von den Geiſtigen und vom Volke. Ich weiß. Er prägt ſich ein. Er ſcheint den Inhalt des Werkes in größter Kürze zu ſagen. Es geht alſo. Aber ſo kurz verſtehe ich's nun doch nicht. Ahne wohl, was gemeint iſt, und könnte das wertvolle Betonen des ariſtokratiſchen Standpunktes im Gegenſatz zur demokratiſchen Welle, die unſere Zeit überflutet, wohl ganz verſtehen, wenn ich begriffe, wie man darüber ſo lange reden kann. Das Buch verſchüttet mir den Sinn des Themas. Ich kann nicht zu ihm dringen. Ich habe Angſt vor dem Wälzer. Sag' mir kurz, was dieſer Brunner will. Wir Modernen lieben die Kondenſation, das Dunkle ſelbſt ziehen wir dem Breiten vor.

Der Lernende: Und meint, alles Dunkle ſei tief, und hinter jedem verſchloſſenen Toren müſſe ein Geheimnis ſtecken. So habt ihr aus der Philoſophie etwas gemacht, das im beſten Fall Lyrik iſt, im ſchlechteſten die Sorte Zeitungs- und Abreißkalenderaphorismen von ſich gibt, die uns ſchließlich nur noch mit Angſt ſelbſt zu der Wohnungszeitung greifen läßt. Ihr Modernen! In dem Buch kannſt du allerlei Lieder von euch hören. Ich kann dir aber von dem Inhalt noch gar nichts ſagen. Ich kann nicht mit dir darüber ſprechen. In mir ſelbſt iſt, ſeit ich es leſe ...

Der Gebildete: Du haſt es doch ſchon geleſen?

Der Lernende: Nein. Das iſt kein Buch, das man geleſen hat. Ich leſe es. Ich leſe es immer wieder und leſe es auch, wenn ich nicht die Augen darauf habe. Und ſeit ich es leſe, iſt ein ewiges Arbeiten in mir, ein Hin- und Widerſprechen, ein heftiges Aufbäumen und eine Hingeriſſenheit. Es reißt mich hin und es zerreißt mich. Und manchmal iſt mir, als ſehe ich vor Augen und ſpüre es, wie auch der Verfaſſer ſich vor mir zerreißt, um mir ſein Herz und in ihm die Wahrheit zu zeigen.

Der Gebildete: Du machſt mich begierig. Sag' mir mehr.

Der Lernende: Ich glaube, wenn dir oder ſonſt ſo einem Kurzatmigen unſerer Zeit ein hoher und holder Abgeſandter eine Leiter zum Himmel brächte, ihr würdet mit ihm rechten, es ſeien doch gar zu viele Sproſſen und es müſſe auch bequemere Wege geben oder gar eine Automobilſtraße. Glaubſt du, Herakles konnte gen Himmel fahren, ohne vorher die Ställe des Augias ausgemiſtet zu haben? In dieſem dicken Band zuckt nur ab und zu ein Fleckchen lichter Himmel auf, am dickſten iſt von eurem Miſt die Rede.

Der Gebildete: Von eurem? Von unſrem? Seit wann biſt du denn ſo gar anders als ich? als wir alle?

Der Lernende: Entſchuldige. Du trifft mich und weißt

nicht, wie ſehr. Das iſt eine meiner Wonnen und Schmerzen, die aus dieſem Buch kommen. Ein wilder Geiſt des Hochmuts weht mich aus ihm an. Was du da von Ariſtokratie ſagteſt, iſt ein niedriges, viel zu alltäglich-politiſches Wort dafür. Das Wort »Von den Geiſtigen und vom Volke« ſcheidet die Genialen von aller übrigen Menſchheit. Nicht die Klaſſiker und Helden. Ihrer viele werden ins Volk geſtoßen, ins gebildete Volk. Und nicht nur die Produktiven. Wenige, Fremde, Ausgewählte, oft Unbekannte, gehen wie die Pythagoreer mit dem Philoſophenmantel oder wie Wielands Kosmopoliten durch all dieſes Volk und erkennen einander an geheimen Zeichen. Nicht an verabredeten oder äußerlichen, an der Herzmarke, an der Schönheit, am Blick des Geiſtes. Und jeder, der's iſt, fühlt, wenn er Brunners Worte lieſt: Ich bin's! Wie viele aber fühlen es vielleicht auch, die es nicht ſind, da ſie ſich in alles ein bißchen einfühlen! Und ob's wahr iſt? Ob nicht der ſchlimmſte Geiſt, der Geiſt des Phariſäertums, durch ſolche Lehre gezüchtet wird? »Herr, ich danke dir, daß ich nicht ihresgleichen bin!« Mir iſt himmelangſt vor meiner Freude und vor dieſem heimlichen Einverſtändnis und Wiſſen. Wie lange habe ich's als mein beſtes Wiſſen geprieſen, dieſes ſokratiſche: daß wir alleſamt nichts wiſſen. Soll ich's aufgeben?

Der Gebildete: Da kann ich dir ſo lange nicht raten, wie du mir nicht ſagſt, was du nun eigentlich zu wiſſen glaubſt. Worin beſteht denn alſo die Lehre? Was wißt ihr denn nun, ihr, infolge des Aufwands von Druckerſchwärze?

Der Lernende: Spotte nicht, ſei nicht bitter. Ich glaube, daß auch du mit uns gehen ſollſt und von Anbeginn zu uns gehörſt. Bei dem, was ich aber jetzt ſagen muß, da mußt du guten Willens ſein. Denn es iſt von allem, was in mir unentſchieden iſt, das Dümmſte und ich komme mir vor wie ein Schulknabe. Wonach du fragſt, das weiß ich nicht. Das kommt noch nicht vor. Ich hab's noch nicht gehabt.

Der Gebildete: Was?

Der Lernende: Ja, es iſt ganz wahr. Was wir wiſſen, was von Anbeginn an alle geiſtigen Menſchen wiſſen, das kommt erſt im zweiten Band.

Der Gebildete: Nun, da ſcheint dein Brunner ja ein etwas ſonderbar disponierter und disponierender Herr. Immerhin: du kannſt mir trotzdem dienen. Du ſagſt ja, es liege in dir und du ſeiſt ſelbſt ſo ein Beſonderer. Der's in ſich hat, innerlich wie die Geißen. Alſo leg' los, gib's von dir. Was unterſcheidet Götter von Menſchen?

Der Lernende: Wenn du erſt das Wichtigſte des erſten Bandes, die Bewegungslehre, kennteſt, dann dürfteſt du mit dieſem Dichterſpruch nur fortfahren, und wenn du dann dieſe Goetheworte, am ſchönſten mit Schuberts Muſik dazu, vernähmeſt, wüßteſt du ſo gut und ſo ſchlecht wie ich, faſt unausgeſprochen, aber unſäglich gefühlt, was der Geiſt, der eigene Geiſt, uns ſagt, was unſere Wahrheit und unſer Wiſſen iſt. Unſer Wiſſen iſt unſer Weſen. Dieſes haben und ſind wir, aber ich kann nicht viel davon ſagen und ich geſtehe, ich bin in erſchütterter Spannung, was dieſer große Prediger, dieſer Mann des Wortes davon zu ſagen weiß.

Der Gebildete: Nun, einſtweilen ſei Hölderlins heilige Nüchternheit die Regel unſeres Ordens, ſchlage ich vor, wenn ich denn wirklich die Weihen empfangen ſoll. Verſuchen wir's alſo immerhin mit deinem Goetherezept. Ein bißchen Zwiebel kann man in alles nehmen, meinte die Bauersfrau, als ſie den Tee ſervierte, und ein wenig Goethe kann nie von Schaden ſein, beſonders, wo der zweite Band fehlt. Alſo wie heißt das dunkle, orphiſche Wort, das deiner hellen Klarheit aus der Verlegenheit helfen ſoll? . . . Was unterſcheidet Götter von Menſchen? Her mit dem Schubert, da finde ich's ſchneller . . . Daß viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom: uns hebt die Welle, verſchlingt die Welle, und wir verſinken . . .

Soweit ich das jetzt verſtehe, ſcheint es nur zu ſagen, daß wir keine Götter ſind, ſondern armſeliges Erdengewürm.

Der Lernende: Und was kümmerte ſich der Dichter um Götter, wenn keine wären? Und was ſpricht er von ihnen, wenn er ſie nicht ſelbſt macht, ſich aus der Bruſt holt und als ewige Sterne an den Himmel ſetzt? Ich bin kein Philolog und weiß nicht, wann Goethe den Hymnus ſchrieb. Aber ohne Spinoza hat er die Verſe nicht geſchrieben . . .

Der Gebildete: Richtig, Spinoza! Das ſcheint ja der Führer deines Mannes, wie Vergil den Dante durch Höllen und Himmel führte, und er hat ſein Bild vor ſeine Worte geſetzt.

Der Lernende: Ja, Spinoza iſt ſein Fürſt und Führer, wie er der Fürſt und Führer Goethes war. Was Goethe den ewigen Strom nennt, als den die Götter wandeln, das iſt das Sein und die Erkenntnis sub specie aeternitatis, das Ewige, von dem Spinoza weiß. Klar und deutlich ſagen es uns die Dichterworte (wie alle größte Lyrik hohes Gefühl ſagt und doch klar und deutlich iſt), daß wir zweierlei Menſchen ſind und zweierlei Wiſſen haben. Wir ſind Welle unter Wellen, Ding unter Dingen, ſagt Brunner. Immer, unausgeſetzt, ohne irgendein Ende oder einen Anfang oder eine Pauſe kommende, vernichtete, verſunkene, verwandelte, in der Zeit von Ort zu Ort ſchwimmende nichtige Dinge, und ſind ſo in uns ſelbſt ein unendliches fortwährendes Schwimmen, Verſchwimmen, Anſchwemmen, Verfließen, ein Schwamm, durch den Waſſer geht und der aus vielen Löchern beſteht. Das iſt das eine. Das ſind wir Werdenden. Du weißt: das Werden, das der Grieche das Nichtſein nennt. Dann aber das andere, das Sein: das Sichere, das nicht unſere lumpige Exiſtenz, ſondern unſere Eſſenz iſt, unſer Archeus, unſer ewiges Erbteil, unſer Weltſein. Davon ſpricht Goethe als Dichter, wenn er von den Göttern ſpricht. Brunner als Denker wird anders davon ſprechen, er wird auch

anders davon ſprechen, als es die Veden, als es Buddha, als es Chriſtus, als es Meiſter Eckhart, als es Platon und Spinoza getan haben, er wird das ſelbe ſagen, aber anders ſprechen. Es gibt keine Entwickelung, weil es nie einen Anfang gegeben hat. Aber immer wieder müſſen die Männer des Geiſtes das ſelbe ſagen und es anders ſprechen, denn der Aberglaube, das Surrogat, das das Volk für den Geiſt hat, der entwickelt ſich und hat kein Bleiben, weil er unſtet und ruhelos iſt wie alles, was auf nichts ſteht, und dieſes Geſtrüpp muß immer von neuem gemäht werden. So, glaube ich, ſpricht Brunner das Uralte aus unſerer Zeit heraus, wie der Prophet in der Wüſte ſpricht. Die Männer des Geiſtes waren immer in der Zeit und im Volk und immer in der Wüſte. Du wüßteſt, wenn du dich entſchließen könnteſt, die große Grundlegung dieſes erſten Bandes zu leſen: der Mann hat zu ſagen und hat zu ſprechen, und wüßteſt, wie bis zum Leiden geſpannt ich bin, ſein Weiteres zu hören.

Der Gebildete: Einſtweilen fällt mir zweierlei auf. Erſtens ſprichſt du davon, jeder Menſch ſei zweierlei Menſch: ſo was wie eine Miſchung aus Ding und Gott. Und dann haſt du wieder geſagt: es gebe zweierlei Menſchen von ganz verſchiedener Organiſation: hüben die Gewöhnlichen, das Volk, und drüben die Geiſtigen, die Erkorenen. Das ſcheint mir nun ein Widerſpruch. Offenbar haben doch auch die Genialen das niederträchtige, gewöhnliche Dingſein in ſich, und zum Ausgleich haben da wohl auch die Gemeinen ſo eine Art Göttlichkeit? Alles ſcheint eben wieder ineinander zu gehen, was dein Mann ſcheiden will . . . Bitte, noch nicht . . . Laß mich nur erſt mein Zweites ſagen, daß ich's nicht vergeſſe. Zweitens alſo willſt du unterſcheiden die unaufhörliche, unausgeſetzte Bewegung der Dinge, in der wir Menſchlein, auch deine Götter, mittendrin ſind, von dem ewigen Sein, das wiederum alles ſein ſoll. Dieſe Ewigkeit und jene Unendlichkeit ſcheint mir nun wieder-

um ganz dasſelbe, wie denn auch Spinoza mit Recht geſagt hat: Deus sive natura. Er hat nicht geſagt: Aut deus aut natura. Er hat die Einheit nicht zerſpalten, wie es ſolche Doktrinäre wie die Eleaten taten. Ein Eleat ſcheint mir dein Mann zu ſein, der das ſtarre Entweder—Oder zwiſchen das Gleiche drängen will. Einſtweilen will ich's mit Spinoza halten, wie ich ihn verſtehe, und mit Heraklit. Alles fließt, und auch die Begriffe ſind fließend und ſchwankend, und ob du Ewig oder Unendlich ſagſt: ich höre da keinen Unterſchied und will keinen hören. Von den Stilerforderniſſen des Dichters hier abgeſehen, der unterſcheidet die Nuancen der Wörter.

Der Lernende: Und Götter von Menſchen! Noch einmal ſei es geſagt, nun aber wollen wir das Wörtlein Gott ruhen laſſen, das uns ein Dichter nahgebracht hat. Mein Mann braucht es in anderem Sinn, in dem gewöhnlichen des Maker, und mit welchem grimmigen Hohn er von derlei Vorſtellungen ſpricht, wirſt du leſen. Denn ich weiß jetzt: du wirſt das Buch leſen, und dann weißt du, was für ein Knäuel von Mißverſtändniſſen die vermeintlichen Widerſprüche ſind, die du aus meiner unvollkommenen Rede genommen haſt. Du haſt recht, aber ganz anders, als du's meinſt: was Brunner als Gegenſätze einander entgegenſtellt, das iſt das gleiche, das ſelbe. Aber wie das ſelbe? Iſt es das ſelbe, ob ich ſage: Die Sonne dreht ſich um die Erde, oder: die Erde dreht ſich um die Sonne?

Der Gebildete: Nein.

Der Lernende: Alſo ſiehſt du: hier ſind die Ausſagen entgegengeſetzt, aber die Sache, die Wirklichkeit iſt die ſelbe. Was der Augenſchein als die Bewegung der Sonne ſieht, erklärt die Wiſſenſchaft als die Bewegung der Erde. Den verſchiedenerlei Stufen der Erfaſſung liegt nur eins, das Eine zugrunde. Und ſo, aber nur ſo iſt es wahr, wenn du ſagſt, die Unendlichkeit der Bewegung und die Ewigkeit des Geiſtes ſei das gleiche. In deiner Sprache ſind die Gegenſätze.

Der Gebildete: Wenn ich nur wüßte, wieſo Unendlich und Ewig verſchieden ſein ſollen!

Der Lernende: Wenn ihr nur bedenken wolltet, was unendlich, das A und O all eurer Wiſſenſchaft, denn eigentlich heißt! Heißt es denn anderes als die Aufgabe, das Unvorſtellbare als vorſtellbar zu fingieren, euch zu denken, daß etwas, alſo doch wohl ein Begonnenes, nie begonnen habe, daß etwas, alſo doch wohl ein Fertiges, nie fertig ſei, daß etwas, alſo doch wohl ein Vergängliches, nie zu Ende gehe? Wenn ihr »Unendlich« ſagt, meint ihr ſchon alle, alle, alle eure Dinge, eure ganze Welt, die kein Ganzes iſt, ſondern . . . Aber ich unterbreche mich und will nicht weiter in dieſem Ungeheuerlichen und Unmöglichen. Denn geſtehe ich's nur: während ich ſo zu dir ſpreche, wird's in mir lichter und mir iſt, als riſſen die Nebel und ich könnte faſt ſchon das ſprechen, was ein anderer anders ſprechen wird als ich. Ich will ſchweigen und abwarten. Das ſcheint mein Beruf: bei großen Dingen ſo dringend dabei zu ſein, daß ich mein eigenes nicht von mir bringe.

Der Gebildete: Wenn es ſo iſt: wohl dir, daß du dabei biſt und deinesgleichen die Wege bereiten helfen darfſt. Mir geht's vorerſt nicht ſo gut, ich verſtehe noch gar nichts. Dieſe Unendlichkeit, von der du ſprichſt, iſt ſie nicht eben die ewige Bewegung der Dinge in Raum und Zeit?

Der Lernende: Nicht in Raum und Zeit. Denn Brunner, der ſo manches Große faſt wie nebenbei verrichtet, hat uns nun für immer von dieſer gedankenloſen Sprechweiſe befreit. Raum und Zeit ſind Worte für etwas an den Dingen ‹denn es gibt nur bewegte Dinge›, aber nichts für ſich, keine ſubjektiven Formen und keine objektiven Säcke. Wenn du wüßteſt, wie uns Brunner von dieſen Nichtſen, die unvorſtellbare Worte ſind, wie leerer Raum und leere Zeit, frei macht! Der Kampf gegen das Wort ohne Vorſtellungsinhalt: das iſt ſein Krieg gegen den Aberglauben. Nicht in Raum und Zeit bewegen

ſich die Dinge, ſondern die Dinge bewegen ſich in den Dingen, in einander. Aber das nur nebenbei. Du ſagſt: ewige Bewegung. Aber wir brauchen das Wort ewig für anderes, für die höhere Stufe, für das Entgegengeſetzte und inſofern dasſelbe. Verſtehſt du nun?

Der Gebildete: Nicht im geringſten.

Der Lernende: Es iſt eine unendliche Bewegung. Aber es iſt eine ewige Ruhe. Es iſt unendlich Verſchiedenes. Aber es iſt ewig Eins. Was auf der einen Stufe unendliche Bewegung des Dinglichen iſt, iſt auf der anderen das Entgegengeſetzte: die Unbeweglichkeit, die Einigkeit, das ganz und gar Undingliche und Unbedingte. Nun merkſt du doch wohl: ſolche coincidentia oppositorum iſt ganz etwas anderes als das, was du ſagteſt: der Mann ſetze einander entgegen, was doch das ſelbe ſei. Ganz etwas anderes übrigens auch als die Taſchenſpielerkunſtſtücke, in denen ein witziger Strudelkopf mit ähnlichen Ausdrücken, wie ich ſie hier anwandte, zwiſchen Aberglauben, Wahrheit und logiſierendem Schwindel Fangball ſpielt. Brunner alſo, deſſen Terminologie übrigens eine andere iſt, bewegt ſich nicht in Widerſprüchen, für ihn iſt die relative Wirklichkeit des Materialismus und die Wahrheit des Idealismus das Entgegengeſetzte und darum das ſelbe. Verſtehſt du nun?

Der Gebildete: Ich geſtehe, mir geht eine Ahnung auf, und ich erinnere mich jetzt bei deinen Worten jenes zweiten Heraklit, des Nikolaus Cuſanus, und jenes ...

Der Lernende: Jenes dritten Heraklit namens Hegel. Ich kenne dein Steckenpferd. Und da biſt du allerdings auf dem Weg.

Der Gebildete: Mir iſt aber doch noch nicht klar, was er mit den Stufen will.

Der Lernende: Es gibt eine Stufe, die allen Menſchen gemein iſt. Das iſt die Stufe des praktiſchen Verſtandes. Da erkennen wir bewegte Dinge, weil wir da bewegte Dinge ſind

und weil all unſer Erkennen gar kein abſolutes oder theoretiſches Zuſehen und Einſehen iſt, ſondern Lebensfürſorge und nichts weiter. All unſere Wiſſenſchaft iſt Technik, dient der Erhaltung unſerer Dingexiſtenz und führt uns nicht im geringſten zu irgendeinem vom Ding Losgelöſten, Unbedingten oder Abſoluten.

Der Gebildete: Das iſt nun doch wieder ſokratiſch genug, und alle Skeptiker haben davon geſagt.

Der Lernende: Hier aber wird es nicht ſkeptiſch und nicht reſigniert geſagt, ſondern als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, worüber nicht zu wundern und zu klagen iſt. Es wird geſagt, nicht um zu erklären, unſer Verſtand könne gewiſſe Fragen nicht beantworten, ſondern um zu erklären, gewiſſe Fragen des Volkes und ſeiner Gelehrten ſeien Unſinn und Verabſolutierungen des Relativen. Wie, zum Beiſpiel, die Frage nach der Weltentſtehung oder der erſten Urſache oder dem Ding an ſich oder dem abſoluten Atom. All dieſe Grenzfragen werden mit großem Beſenwurf aus Wiſſenſchaft und Philoſophie hinausgefegt. Denn unſer ganzer praktiſcher Verſtand dient nur dem Leben und dient ihm gut und iſt gegenüber dem Geiſt nur die unterſte Stufe, und all dieſer Materialismus und all dieſer Skeptizismus, wenn du es ſo nennen willſt, wird wieder ganz und gar aufgehoben.

Der Gebildete: Aufgehoben! Wie machen wir das? Wenn wir nichts ſind als ein unendlich winziges Dingelchen unter unendlich vielen winzigen Dingen, wie ſollen wir dann je auf die Höhe gelangen, wo wir Winzigen über allem ſind und alles überblicken!

Der Lernende: Das iſt ja gerade der Unſinn, daß wir immer einen Maker und Verfertiger oder uns als Beſchauer an einen leeren Ort in ein unmögliches Jenſeits praktizieren wollten! So gibt es freilich keinen abſoluten Sinn der Welt und kein abſolutes Verſtehen. Aber es iſt ja gar nicht wahr,

daß wir ein Ding ſind. Das gilt ja nur relativ für unſere Praxis. Es iſt ja doch die ſicherſte, die nüchternſte Wahrheit, daß wir alles in allem ſind und daß dies alles ein Ganzes iſt.

Der Gebildete: Du haſt dieſen Sprung aus der Skepſis in die Myſtik immer gern gemacht. Ich verſtehe jetzt, wie nah dir dieſe Lehre gehen muß.

Der Lernende: Ja, und hier iſt einer, der nicht nur in dunklen Stunden der Verzücktheit und nicht nur in der Sprache der Ahnung davon ſpricht, der vor allem ſo wenig wie ich eine Anlehnung an die Gebilde des Aberglaubens braucht. Und der nicht gleich ſich aufs Innenleben zurückzieht, der Sinn und Liebe für die äußere Welt hat, dem Wiſſen, Wollen und Fühlen die große Einheit unſeres lebendigen Denkens ſind, der nicht das Fragment und den Einfall liebt, ſondern endlich wieder einer, der die Arme weit über die Welt ſtreckt und ein Syſtem ſchafft. Wie ſind ſie mit Fug verachtet, die Syſtematiker, die aus fünf Büchern ein ſechſtes machen und es ein Kompendium nennen. Hier aber haben wir einen kompendiöſen Kopf. Ihm nun iſt dieſer große Zuſammenhang des Weltganzen, dieſes Ein und Alles nicht nur das Geliebte, ſondern das Gewiſſe. Und ſo viel iſt davon ſchon in dieſer Grundlegung zu leſen, daß ich weiß: ſeine Form iſt nicht Myſtik, ſondern Ratio.

Der Gebildete: Weißt du, wieviel du damit ſagſt?

Der Lernende: Ich weiß es. Wenn du aber geſehen hätteſt, wie er in dem Urwald des Durcheinanders, das bei uns Wiſſenſchaft heißt, aufräumt und Licht macht, wie er den großen Zuſammenhang alles Wiſſens der Praxis, die Bewegungslehre aufbaut, wie er uns an die Grenze führt, dahin, wo all unſere Erfahrung wurzelt und herkommt . . .

Der Gebildete: Wer kann davon ſprechen, ohne zu ſtraucheln?

Der Lernende: Dieſer große Sprecher kann es und zeigt uns, wie all unſere Erfahrung nicht in die Abſtraktion mündet,

ſondern aus der Abſtraktion ausfließt, wie darum all unſer Wiſſen notwendig und allgemeingültig iſt, er zeigt, wie es das philoſophiſche Denken iſt, in dem alle Naturwiſſenſchaft enthalten iſt, und wie die Abſtraktion darum Wahrheit iſt, weil ſie Erinnerung iſt, der Ausdruck eines Wiſſens nämlich, das nicht unſerer beſchränkten Dingexiſtenz angehört, ſondern der Allerfahrung unſeres Weltenſeins. Wir ſind in Wahrheit überall dabei geweſen, ohne irgendeinen Anfang, wir ſind in Wahrheit in jedem Augenblick überall von allem in der Welt irgend berührt, ohne irgendeine Grenze. Die genialen Naturen oder die Geiſtigen: das ſind die mit dem guten Weltgedächtnis, den Produktiven wird es durch das Weltſtück, in dem ſie ihr Individualleben führen, von ſelbſt erweckt, in den Rezeptiven ſchlummert es tiefer und wird nur wach an den Werken der großen Schöpfer, die ſie verſtehen wie etwas Urvergeſſenes, das ihnen wieder heraufkommt, oder an der großen Liebe, wo ihnen einer wird wie alles und alle wie ſie ſelbſt.

Der Gebildete: Wenn das wahr wäre, wenn es nur wahr ſein könnte, wenn ich ſie glauben müßte, dieſe ungeheure Umkehrung aller Behauptungen der Wiſſenſchaft unſerer Zeit...

Der Lernende: Nun?

Der Gebildete: Wenn das wahr wäre, wäre ich zum erſten Mal in meinem Leben ganz glücklich.

Der Lernende: Und nun, mein lieber Rezeptiver, der du in dieſem Augenblick auf deine Weiſe und an deinem Punkt vom Geiſte erfaßt wurdeſt, habe ich genug geſagt, und nun wirſt du leſen wollen. Magſt du immerhin, wenn du geleſen haſt, was bisher vorliegt, ſagen: Ich muß warten, was weiter kommt. Eins wirſt du wiſſen, eben das, was du jetzt vorausgefühlt haſt: hier redet ein Mann, der anders bewegt iſt, als wir alle es in all dieſen Zeiten waren. Wir waren von vielem, was geſchehen iſt und noch zwiſchen uns geſchieht, gedrückt und beladen und haben uns oft verführen laſſen, der Welt all die

Bosheit und Nichtigkeit zuzuſchieben, die zwiſchen uns Menſchen war, und haben unſeren Menſchenſchmerz zum Weltſchmerz gemacht, um ihn leichter zu tragen. Mit unſeren moraliſchen Urteilen, mit denen wir einander unnütz weh taten, wollten wir auch das Univerſum bemakeln. Hier aber redet ein Mann, der großes Glück in ſich fühlt, in ſich weiß und großes Glück geben möchte. Wenn du auch widerſtrebſt, wenn du auch meinſt: an dem, was er ſagt, liegt nicht viel, prachtvoll iſt, wie er es ſagt . . . Vielleicht wirſt du das zunächſt ſo meinen. Denn dazu kommſt du beſtimmt: daß du entzückt wirſt von dem Feuer, der ganz großen Predigt, dem wilden Propheten-ton des Mannes. Aber es bleibt nicht dabei. Mählich, wenn du hineinkommſt, ſtößt du überall auf lauter entſcheidende Dienſte, die er dem Denken und Wiſſen leiſtet, und da du ſiehſt, hier ſpricht ein Klarer, ein Beſonnener, ein Mann lichten Denkens, dem das Feuer keine verſchwelende dumpfe Glutumdunkelung iſt, kommſt du von deinem nur äſthetiſchen Genießen ab und weiter und ſagſt: Der Mann vermißt ſich nicht, Neues zu ſagen, er denkt ſehr gering von ſolchen, die auf Niedagewe-ſenes Jagd machen. Aber er bringt die alte Wahrheit, von der er ſelbſt ſagt, daß ſie Platons und Jeſus' und Spinozas Wahrheit geweſen ſei, die Wahrheit, von der in unſeren Zeiten nur wenige ſtammelten oder ſangen, und bringt ſie in tief heraufgeholter und hoch hinaufgebrachter Rede. Mag er dabei den oder jenen verkennen, der auf anderen Pfaden, obwohl es ganz anders ausſieht und klingt, die ähnlichen Wege der Kritik geht und von der Wahrheit vielleicht lieber ſchweigt als in Worten redet: was liegt daran! Was liegt an Wunden, wo es um Größe geht. Hören wir zu, ſeien wir Willige, ſeien wir geſpannt auf das, was weiter kommt.

Der Gebildete: Alſo gib das Buch her und laß mich allein.

Martin Buber

⟨1913⟩

Martin Buber war in dieſen Jahren eine große Verheißung, er iſt jetzt ein Gelöbnis geworden, zu deſſen Zeugen er uns mit ſeinem »Daniel« gemacht hat. Schon vorher hat er ein innig Schönes getan, das bleiben und wachſen wird. In ſeinen Büchern vom Baalſchem, vom Rabbi Nachman und vor allem in ſeinen Drei Reden über das Judentum iſt er, um ſeine eigenen, leicht variierten Worte auf ihn ſelbſt anzuwenden, der Apoſtel des Judentums vor der Menſchheit. Er hat keinen Appell losgelaſſen, hat nicht zur Scham und zur Einſicht oder zur Duldung und Menſchlichkeit aufgerufen, er hat nur öffentlich zu den Juden geſprochen und ihnen an einem groß zuſammengefaßten, verklärten, faſt zum Mythus geſtalteten Bild der Vergangenheit und aus den Tiefen ſeiner eigenen Seele heraus geſagt, was ſie damit ſind, daß ſie Juden ſind. Er iſt kein Streitluſtiger und hat nicht geeifert, er hat Seiendes, Verſchüttetes, Unterirdiſches heraufbeſchworen und hat dürſtenden Schatten den Trank des Lebens, der Schönheit und der Verwirklichung gereicht, der ihnen wieder zu einem Leibe verholfen hat. Und für Juden und Nichtjuden iſt das Bild jüdiſchen Weſens anders geworden. Das Verſtandesmäßige, das Scharfe, Spitze, Stechende, das Witzige, Kritiſche, Zerſetzende, das Gewandte und in alle Formen ſich Schmiegende hatte man für jüdiſch gehalten, ſo daß, da das alles nur Reaktion und Negation war, wie ſie jedes Volk und jeder Teil eines Volkes annimmt, wenn ſie in Unterdrückung und Empörung gedrängt werden, das jüdiſche Volk das einzige zu ſein ſchien, das Züge des Poſitiven nicht aufwies. Und ſo ſehr und ſo laut viele drängten, dem Judentum eine äußere Volks- oder gar Staatsgeſtalt zu ſchaffen, es ſchien außer dem phyſiologiſch-

phyſiognomiſchen und dem geſchichtlichen Band keine Einheit da zu ſein, die aus dem öſtlichen orthodoxen Wiederholer unverſtandener und ſinnlos gewordener Religionsübungen, dem Berliner Bankier, dem ſüddeutſchen Viehhändler und ſolchen aus Schwermut, Aufruhr, Zerſetzung und Imitation gemiſchten Geſtalten wie Börne oder Heine ein Volk gemacht hätte. Da iſt nun vielleicht noch wichtiger als der Inhalt von Bubers Eröffnungen, weſentlicher als all das Erweckende, Mitteilende, Offenbarende und die Gewiſſen und das tiefſte Wiſſen Erſchütternde der bezwingende, unvergeßliche, nicht umzuſtoßende Eindruck der Wahrheit, den Martin Bubers Rede auf alle macht, die ſie hören. Dass, was er jüdiſches Weſen nennt, im Laufe von Jahrtauſenden immer nur an wenigen in Fülle hervorgetreten iſt und durch ſie auf Volk und Menſchheit gewirkt hat, iſt gewiß kein Einwand gegen den Blick, den er in die Zeiten tut, und gegen die Erneuerung, die er kündet: denn ſo ſtehn alle Völker in der Geſchichte da und ſchreiten ihren neuen Geſchicken zu. Aber möchten ſelbſt, was ſchwer zu glauben iſt, die Züge wieder ausgelöſcht werden, in denen Buber jüdiſches Weſen gezeichnet hat, möchte gar ein völlig anderes Judentum für Vergangenheit und Zukunft feſtgeſtellt werden, eines wird bleiben, eines, das Buber nicht geſchaffen, das er geſchaut und in ſich gefunden und mit dem Zwange und der Stärke der Wirklichkeit geſtaltet hat: daß dieſes Volk vor ſich ſelbſt und den andern in Reinheit ſteht, und daß die Menſchheit in dieſem wie in jedem echten und lebendigen Volke ſich ſelbſt und ein Abbild ihres Weſens geſpiegelt findet.

Mit ſeinen Legenden aus dem Kreiſe der chaſſidiſchen Lehre und des chaſſidiſchen Lebens und ſeiner Darſtellung des Chaſſidismus hat Buber uns eine neue Geſtalt der Myſtik gegeben. Gleichviel, wie weit er da Entdecker, wie weit er Schöpfer iſt, er iſt in den magiſchen Kreis einer Überlieferung eingetreten und hat aus Trümmern und Entſtellungen ein Ganzes und

Neues gegoſſen. So iſt er immer, daß er uns, gleichviel zu welchen Völkern oder entlegenen Kulturen er reiſt, etwas mitbringt, was wie aus ihm ſelbſt gewachſen iſt und uns ein Bedürfnis iſt. Nie iſt er Hiſtoriker oder Alexandriner, immer erlebt und geſtaltet er das Einſtmalige als ein Heutiges und als ein Ewiges. Wenn man von den Legenden des Baalſchem und des Rabbi Nachman herkommt, dieſen ſo ganz weltlichen, zugleich kosmiſchen und irdiſchen Geſchichten von dem, was niemals war und immer iſt, dieſem Einklang von Landſchaft und Menſchengeiſt, von Natur und Seele, dann merken wir ſelbſt in den liebſten, köſtlichſten Legenden von Franziskus und den erſten Franziskanern noch einen Reſt konfeſſioneller Enge, eine Unausgeglichenheit zwiſchen zufällig-geſchichtlicher Anekdote und dem Gleichnis heiliger Wahrheit. Aber ſelbſt wenn das alles nicht ſo wäre, wenn dieſe jüdiſchen Legenden nicht dieſe völlige Freiheit und Tiefe hätten, wenn es nur ein modernes und alſo vergängliches Element wäre, was uns Heutige zu dieſen Geſchichten, die uns ein Zeitgenoſſe gegoſſen hat, beſonders hinzieht, ſo bliebe doch, daß wir in ihnen eine neue Geſtalt der Myſtik hätten, deren wir nie genug haben können. Dieſe Myſtik hat nicht die leidenſchaftliche, Innigkeit und trotziggeſunde Wucht verbindende Gewalt Meiſter Eckharts, der ſich mit ſauſenden Flügelſchlägen aus der Scholaſtik emporſchwingt, um wie ein Cherub, von Feuer umfloſſen, in der blauen Stille zu kreiſen, ſie hat nicht die ekſtatiſch-erotiſche Färbung, die uns wie eine Miſchung aus Derwiſchtanz und wildem Raubvogelſchrei anmutet, wie wir ſie aus manchen orientaliſchen Überlieferungen kennen. Die Weisheit und Abgründlichkeit dieſer neujüdiſchen Myſtik iſt erfüllt von Melancholie, von ſanfter Schönheit, und die Stille, die in ihr wie in jeder Myſtik den Atem anhält, iſt zugleich eine himmliſche Ruhe und eine Sehnſucht aus irdiſcher Gedrücktheit heraus. Es lebt in ihr ein Pathos der Verbannung und Verſtoßung, eine Hin-

gebung ans Leid, eine Erſchütterung bis zur Zermürbung, und dazu aus dem Verlangen und Bangen und inſtändigen Sehnen heraus das Wiſſen um kindlich dankbar empfangene Freude ohne Ende. Die Leidenſchaft iſt ganz innig, der Flug ganz geiſtig geworden, und alles irdiſch Grobe, alles metalliſch Dämoniſche, alles Vulkaniſche und derb und entſchieden die Feſſeln Sprengende, alle Wildheit und alles, was jauchzender Überſchwang und Wonneverzückung iſt, fehlt durchaus. Wir finden nie ſtarke Unbändigkeit, nie volle Herzhaftigkeit, nie den Schrei oder die Brunſt, es iſt immer Gemeſſenheit, Gefaßtheit, Gehaltenheit, ein in aller Abſtufung gleiches Pathos auf dem Grunde der Trauer.

Unter Juden im Exil ſind dieſe ſchwermütigen myſtiſchen Gebilde entſtanden, die gebannte Seele eines Juden hat ſie in unſrer Zeit zu ihrer Vollendung erhoben, und die Worte, die hier geſagt wurden, bezeichnen nicht nur die Art dieſer Gleichniſſe und Legenden, gemeſſene Haltung mit einem Einſchlag von Leid und Erhabenheit iſt das Siegel all deſſen, was Martin Buber uns ſagt und formt.

Da iſt in einer dieſer Legenden ein Rabbi, der aus all ſeiner Weisheit und Überlegenheit heraus ſchließlich zu faſſungsloſem, herzbrechendem Weinen gedrängt wird, und der mit dieſem Weinen die Seelen der Gemeinde zur himmliſchen Klarheit, zur Weihe und Einung mit ſich emporträgt. Man könnte mit nur ſcheinbarer Umkehrung ſagen, was in Martin Buber Rabbi und Weisheit, Bild und Muſik, ja ſogar Kraft und Tat und ſchließlich Harmonie und gefaßte Freude iſt, ſei wie aus dem ſtillen Wimmern eines ausgeſetzten Kindes, aus der Tränenqual und Erleichterung eines im Elend ſchmachtenden, von ſich ſelber verlaſſenen und ſich ſelber ſuchenden Volkes geboren.

Man konnte, bevor Martin Buber ſo weit war, wie er jetzt iſt, hie und da in Zweifel ſein, wo die Quellen ſeiner feinen und erleſenen Kultur herkämen. Er iſt, wie alles Echte, lang-

ſam gereift und hat, wie das Echte ſo oft, die Zeichen der Reife und Vollendung ſchon an ſich getragen, als er noch lange zu ſich unterwegs war. Dem Stolzen ſind Mittel gegeben, auf ſeinem Weg nach der Fülle ſchon Gaben des Reichtums zu verteilen, und oft hat einer den beginnenden Stil ſeines Weſens und den Ausdruck ſeiner Seele, ehe er noch von dem vollen Inhalt dieſer Form, von der feſten und gediegenen Innerlichkeit ſeines Glanzes und Schwunges Beſitz ergriffen hat. So konnte es, zumal in unſern Zeiten der vollendeten Imitation, niemandem verdacht werden, wenn er vor kurzem noch Bubers Weſen gemiſcht geſehn hätte aus einer zarten, melancholiſch-pathetiſchen Natur, deren Wahrhaftigkeit nie zu verkennen war, und hinwiederum einer Feinſtes erratenden und ſich zu eigen machenden Bildung, einer gepflegten Kultur und einem aus allen Zonen und Zeiten geſpeiſten Talent zum ſchönen Ausdruck, zur glücklichen Analogie und zur nachdenklich-ebenmäßigen Rede.

Dazu kommt, daß nicht jeder gleich merken konnte, was es mit einem Grundzug in Bubers Schriften auf ſich hat, der zunächſt als Mangel an Gegenſtändlichkeit, als ſcheue Flucht faſt vor der konkreten Welt in die Erſcheinung tritt, die ſo weit geht, daß er in ſeiner Bilderſprache das Entfernte manchmal nicht durch Nahliegendes, ſondern durch noch Entlegeneres in Beziehung zum Gefühl ſetzt. Er ſcheint eine entſchiedene Abneigung vor dem Eintreten in die bunte Welt des Relativen, des Geſchichtlichen und nun gar des Alltags und der Gewöhnlichkeit zu haben, und mancher, der an derbe Koſt gewöhnt iſt und es verträgt, ſich unbeſonnen der Natur und den Wogen des Elementaren zu überlaſſen, mag wohl manchmal feſteren Schritt oder gar Hemdärmligkeit als befreienden Widerpart gewünſcht haben.

Wer näher zuſah und die Steigerung dieſes Weſens erlebte, merkte: die Gegenſtändlichkeit und der reiche Zuſammenklang der extenſiv und intenſiv Einzelnen lebt in dieſen Darſtellungen,

wennſchon faſt nur in den oft ganz wonneſam eindringlichen und ſinnlichen Bildern und Gleichniſſen, und all dieſe Bilderwelt iſt wiederum aufgegangen im Rhythmus der Rede. Und ſo ſehr wir uns mit Buber im Allgemeinen und Abſtrakten bewegen, daß wir manchmal vermeinen, in einer Welt zu verweilen, deren kleinſte Atomſplitter Begriffe ſeien, ſo kommt doch jeweils der Augenblick ſtarker und bezwingender Gegenſtändlichkeit: da nämlich wird dieſer ſeltſame Geiſt konkret, wo ihm, nachdem er ein Fundament von Begriffen gelegt hat, die Abſtraktionen zu großen Zuſammenhängen wachſen. Es iſt, wie wenn einer, der ſich auf tief vertrautem Boden bewegt, einem Zugereiſten, den er führt, von einem Gipfel aus die Einheit einer Landſchaft zeigen wollte und ihn mit verbundenen Augen an den Einzelheiten vorbei bergauf führte: ſind wir oben, dann fällt die Binde, und wir ſchaun das Ganze klar und beiſammen.

Dieſe Vertrautheit mit dem Abſtrakten ſteht in unlöslicher Verbindung mit der Liebe zum gefühlsmäßigen Ausdruck und ſeiner Bevorzugung vor dem logiſch Beſtimmten ſcharfer Terminologie. Von dieſer Seite her möchte man ihn, wenn man nur hoffen dürfte, verſtanden zu werden, einen Gnoſtiker nennen, eben einen Denker der Art, wo die Abſtraktion ſich nicht mit dem Verſtand, ſondern mit dem Gefühl gattet. Daher rührt etwas, was ſich ſchon heute zeigt, was aber, glaube und hoffe ich, bald noch viel merklicher werden wird: wie Buber der Apoſtel des Judentums vor der Menſchheit iſt, ſo wird er ein Erwecker und Fürſprecher des ſpezifiſch frauenhaften Denkens ſein, ohne das unſrer fertigen und geſunkenen Kultur keine Erneuerung und Erfriſchung kommen wird. Nur erſt, wenn alles, was als Gedanke im Geiſt der Menſchen lebt, wenn all unſer abſtraktes Denken zur Vermählung eintaucht in den tiefen Grund des Gefühls, wird aus unſerm Denken Tat, wird aus unſrer logiſchen Öde wahrhaftes Leben erwachſen. Dazu

wird die Frau helfen, und wie Rahel, zu deren geiſtiger Familie Martin Buber gehört, von dem frauenhaften Manne Goethe geweckt und gehalten worden iſt, ſo werden die Frauen kommen und ſind ſchon unterwegs, die in Bubers Gedankenmuſik einſtimmen.

Es wäre billige Schubkaſten- und Regiſtraturart, Buber einen philoſophiſchen Dichter oder poetiſchen Philoſophen zu nennen. Wie ſeine Bilder und Gleichniſſe nur Taktgebilde ſeines Rhythmus ſcheinen, ſo iſt all ſeine Abſtraktionsſprache Muſik: man gibt ſich ihr hin, man iſt zauberhaft gefangen und wie in ſie aufgelöſt, man ſchwimmt in ihrem Strome, wohlig berührt und von Gefühl umfloſſen: und wer nichts weiter tut und nichts Eigenes mitbringt, das feſthält, der gerät in Gefahr, daß ihm, wenn er aufblickt und zu ſich kommt, nichts geblieben iſt als der Eindruck und das Nachbild des Genuſſes, nichts als Rhythmus und Gefühl.

Solche koſtenden und zerfloſſenen Leſer mag Buber nicht zu wenige haben, wie denn manches Gebietende und Ordnende von manchen heutigen Tags hingenommen wird wie von triebhafter Jugend ein Märchen aus Tauſendundeiner Nacht, und wie es manchmal ausſieht, als wachſe ein Geſchlecht heran, dem die Hände zum Zittern und die Augen zur Umflorung und der Mund als unerſättlich lechzende fiſchähnliche Schnute umgebildet ſeien, und wie den Starken und Originalen heute das Leben weniger durch Verborgenheit und Unbekanntſchaft vergällt wird, als dadurch, daß ſie, ſtatt auf ihresgleichen zu wirken, bei den Gecken in die Mode kommen und daß ſie, wenn ſie aus ihrer geſtaltenden Einſamkeit heraus wie zu Felſen gekündet haben, ein Echo vernehmen, das nicht aus Stein, ſondern aus Päpelbrei zu kommen ſcheint.

Martin Buber aber, wir wiſſen es jetzt, iſt ein Starker, der keine genießende Hingebung brauchen kann, ſondern nur leidende und zu Aufſchwung und Tat bereite. Und ſolche Leſer

braucht er, die mit ſich ſelber das feſthalten, was ihnen geboten wird, die nicht bloß ſo träumeriſch hinſchwimmend oder ſich zärtlicher Maſſage überlaſſend mit den Augen, ſondern die feſt und ordnend und unterſcheidend, wie laut leſen und dem Rhythmus des Sprechers mit dem eigenen Tempo erwidern. Wohl iſt Bubers Werk Muſik, und wohl gibt es keine Muſik, die nicht aus Leid und Innigkeit geboren wäre: aber doch gibt es heroiſche Muſik, und aus Not und Trauer und feiner Empfindlichkeit ſteigt dieſes Menſchen Fühlen und Denken und Geſtalten zur Schau und zum Willen der Tat empor, dieſes Menſchen, der im Maßſtab unſrer Zeit und als ein erſt Beginnender, deſſen Wachstum wir noch erleben ſollen, uns repräſentiert, was die Propheten waren, den heroiſchen Juden.

Das konnte man ahnen nach manchen der Legenden, aus der und jener Stelle der Drei Reden, man erfährt es jetzt aus dem Buche: Daniel. Geſpräche von der Verwirklichung.

Es wäre leicht und würde doch nur vom Weſentlichen ablenken, zu Bubers Grundgedanken Vorgänger aufzuſtöbern. Man könnte an Heraklit als den die Welt in ihrer Fülle und Gegenſätzlichkeit ſtark akzeptierenden Gegner aller Hinterweltler, der dem Schattenſyſtem der Moniſten von Elea ſein ἓν και παν, ſein Eins und Alles entgegenrief, der in all und jedem das Eine und im Kleinſten das Ganze gefunden hat, an ſpätere ähnlichen Schlages, die geſtaltender Hand und ſchreitendem Fuß den Weg auf der »klirrenden Heerſtraße« des Lebens nicht von den grauen und dürftigen Geſpinſten der Abſtraktion verlegen laſſen wollten, könnte man denken, an Nicolaus Cuſanus vor allen, ſelbſt an manches bei Leibniz und Herbart, aber man käme durch all dieſe Reminiſzenzen nicht weit in Bubers Welt hinein, da ſie uns in Verſtandesmetaphyſik, in Naturphiloſophie oder Erkenntnistheorie führen würden, ſtatt zu dem Mittelpunkte, der Ethos heißt.

Denn nun ſehn wir: dieſes Denken, daß vom Allgemeinen

aus zu großen Zuſammenhängen aufſteigt und die Welt der Sinne faſt nur im Bilde verträgt, dieſer Geiſt, der im Abſtrakten zu Hauſe iſt, hat ſich auf den Weg gemacht, um der Abſtraktion zu entrinnen und im Jungbad des Gefühls und der lebendigen Regſamkeit eine Wirklichkeit zu finden, in der das Allgemeine und gebietend Zuſammenhaltende nicht mehr ein Gedankengebilde aus der dünnen Luft unſrer von der Oberfläche verdunſtenden Denkatmoſphäre, ſondern der zutiefſt in verborgenem Schacht unſers Innern gewachſene Kern unſers Weſens iſt. Er ſucht und akzeptiert nicht das Eine, das reſigniert wird, ſondern die Ganzheit, aus der heraus die Welt ergriffen und das Leben bezwungen wird. Man möge an das denken, was Nietzſche ſeinen dionyſiſchen Peſſimismus genannt hat, ob wir ſchon bei Buber von ſolchen inferior und doch allzu keck geſtellten Fragen wie Optimismus und Peſſimismus weltenweit entfernt ſind, wenn hier Bubers Lehre im Gegenſatz zu den Ruhegelegenheiten ſämtlicher Monismen ein heroiſcher Dualismus genannt wird. Ja doch, ſcheint er ſich und der Welt zuzurufen, mag doch das Zwiefache, das Geteilte und Auseinandergefallene in der Welt ſein, und wenn es nicht wäre, ſo ſoll es da ſein, von uns nach der Einheit verlangenden und ſie nicht habenden Menſchen gerufen und gewollt, denn wir ſind berufen, die Einheit, die iſt und nicht iſt, aus unſrer innern Ganzheit heraus zu ſchaffen und zu tun. Wie ich ſie nicht in mir finde, ſondern ſie mir geſtaltend und mich ergreifend und haltend zu wirken habe, ſo habe ich ſie aus mir dem Selbſtſchöpfer heraus wie einen Bogen und ein zwingendes Band um die Welt zu ſchlagen, um nun erſt das, was nicht iſt, ſondern nur durch mich wird, das Weltich zu ſchaffen. Es gibt keine Einheit in meinem Innern als die Spannung meiner gerichteten Kraft, es gibt keine Einheit der Welt als die zuſammenſchaffende, ordnende und gebietende, haltende und zerſtörende und wieder aufbauende, aus dem magiſch geeinten Innern heraus erneuernde Tat.

Und hier ſei an einen erinnert, der uns weiter hilft als all die andern Reminiszenzen, weil dieſe Zuſammenſtellung gar noch ein Beiſpiel iſt für Bubers Lehre von der Zweiheit und Einheit und ihrer Polarität. Was für Zwei, was für Getrennte nach individueller und nationeller Natur ſind Fichte und Buber, und wie fehl würde man gehn, wenn man um oberflächlicher Anklänge willen Buber zu den Neufichteanern ſtellen würde, die ſich damit abgeben, die Sprungbretter und Eſelsbrücken des gewaltigen Meiſters mit ihrem gelehrten Hobel zu überfahren! Aber im Kern und der Richtung ſind ſie ſo nah mit einander verwandt und ſo von einander abgekehrt wie der deutſcheſte und jüdiſchſte Philoſoph der Deutſchen im Denken des Nämlichen ſich zu einander verhalten müſſen. Mit einer Macht, einer Geſundheit, einer Abſtraktionsgewalt, einem zur Myſtik geſteigerten und doch immer klaren und klingenden, logiſierend rationaliſtiſchen Ethos ohnegleichen hat Fichte das Ich und die Welt und den Gott zur Tat des Schaffenden gemacht, als der deutſcheſte der Deutſchen und der männlichſte der Menſchen. Viel mehr Farbigkeit, viel mehr gebrochene Töne, viel mehr Dunkelheit, viel mehr Empfindung und Phantaſie, viel mehr Menſchenleid, viel mehr Tradition und Verbundenheit und doch eine unſäglich viel größere Einſamkeit und Not bringt Buber mit. Hier aber dürfen wir die Vergleichung nicht weiter treiben, denn Fichte ſteht als ein Fertiger und Vollendeter, wennſchon in ſeiner Wirkung noch ganz Junger und Werdender vor uns, Buber aber in jeglicher Hinſicht als Beginnender.

Als ein Beginnender, der mehr als eine Hoffnung, der eine Gewähr iſt. Aus Leid und Umdunkelung heraus war er als Feiner, Zarter, von Bildern und Klängen Erfüllter gekommen und war manchmal wie verborgen unter Kultur, Bildung und Geſchmack. Nun aber erleben wir, wie die Natur rückhaltlos über die Bildung emporwächſt, wie die Zartheit zäh und ſtark iſt und zu einer feſten Geſchloſſenheit, zu Halten und Bewäl-

tigen und zu tapferer Einkehr in tiefe Geheimniſſe gekommen iſt. Hier iſt, was uns wahrlich dringender not tut, als die vielen Talente, deren wir herzlich überdrüſſig ſein dürften, eine produktive Natur, die, nicht zufrieden mit dem überkommenen Weh, aus dem ſie aufſtieg, bereit iſt, ſich um ihrer Ganzheit und äußerſten Formung willen von ſich aus noch immer weher zu tun, auf daß die Welt nicht draußen lagere wie ein drückender Koloß, ſondern ſich aus dem eigenen Innern emporhebe und ſich ausſpreche wie eine erwachende und zu ſich kommende Urgeſtalt.

Hier, im Beſten, was Buber uns gegeben hat, iſt es nicht ſo, daß irgend ſchön an die Dinge hin geredet, über die Welt weg geſtreichelt wird, es iſt das Höchſte erreicht, was die Sprache kann: vollkommene Sachlichkeit. Buber hat in dieſem Werk von der Zweieinheit in einer Sprache, die mehr iſt als Stil und Schönheit, eben das erreicht, wovon das Werk handelt. Es iſt ganz Sprache des Sprechenden und doch zugleich ganz ſich ausſprechende Sache, ganz perſönliches Bekenntnis und ganz lautere Sachlichkeit, eine Subjekt-Objektivität, wie wenn die Welt Rede geworden wäre und ſich darſtellte. Nicht von jedem Teil dieſer fünf Geſpräche gilt dieſes Höchſte, das hier geſagt wird. Aber ſeien wir beglückt, daß er auf dieſem Wege nach einer Vollendung iſt, die bisher unter deutſch Sprechenden nur einer erreicht hat: Kleiſt. Bei dieſem einzig Bezwingenden iſt die Rede Tat und Magie, die aus Zweien Eins macht: da ſpricht die Sache, als wäre nichts als dieſe ſeiende Sache, wo doch nichts iſt als die Sprache einer Seele. Wie Beethoven Muſik iſt und nichts als Muſik, und wir doch erleben, wie wir nicht mehr in der Zeit und im Reich der Töne ſind, ſondern wie da nichts iſt als aufeinandergetürmte plaſtiſche Hochwelt, die wir ſelbſt ſind, ſo macht dieſe Sprache aus Begriffsmuſik plaſtiſch ſich offenbarende Welt. Das aber iſt die höchſte und ſeltenſte Proſa, die wir haben. Selbſt in Goethes, und erſt recht etwa in E. T. A.

Hoffmanns und Jean Pauls erzählender Proſa ſind immer zwei: die Sachrede und der Sprecher, der nicht einmal immer ein Sprecher bleibt, der manchmal ein wohlweiſer Bereder wird. Und auch Nietzſches Zarathuſtrareden und Dithyramben ſind Kundgebungen, in denen dies Beiderlei noch zu unterſcheiden iſt: die Sache, die ihre Macht und ihr Geheimnis kündet, und die Perſon, die ſich ſelbſt und der Welt über die Achſel ſieht und über die eigene Sachſprache pathetiſche Erſchütterung zeigt.

Wir ehren dieſe produktive Kraft, die ſich ſelbſt in Strenge und Arbeit geſchaffen hat, die nicht ſein, ſondern werden will, am beſten, wenn wir alles, was erreicht iſt, als einen Beginn und ein Gelöbnis nehmen. Wir danken ihr am beſten, wenn wir ihr ſagen: du biſt einer, an den wir Forderungen ſtellen dürfen und von dem wir viel zu verlangen geſonnen ſind. Wir wollen dich nicht mit andern vergleichen, ſondern mit dir ſelbſt.

Die Zierlichen, die Preziöſen, die ſüß-modiſch-ſchwermütig Plätſchernden, die Virtuoſen und Bequemen, die ſich längſt vor der grauenhaften Gefahr der Genialität und des abgründlichen Mutes wehleidig in ihr ſchönes und abbaufähiges Talent gerettet haben, werden ihn mit aller liebreizenden Wortanmut ihres Beifalls beſäuſeln und als den Ihren haben wollen. Wir aber vertrauen, daß er halten wird, was er verſpricht.

Das nämlich iſt die Gefahr und die Ärmlichkeit dieſer Zeit, daß ſie von ihren führenden Geiſtern im Stich gelaſſen wird. Kraft und wahrhafte Produktivität, Perſönlichkeit und Tiefengewalt hat nur, wer ſie haben will, und alle reichgeſäten Talente können dieſen Urgrund nicht erſetzen. Produktion tut weh und tut vielleicht heute noch weher als einſt, heute, wo alles auf Verwirklichung und Erfüllung drängt. Produktion tut weh, und die produktive Natur, die ſich ihrer Berufung nicht entzieht, ſcheut die unnennbaren Wehen nicht, das Äußerſte her-

aufzuholen und immer noch tiefer tief in ſich hineinzubohren. Zur ſieghaften Wahrheit, zur originalen Schönheit tut Kraft not, Kraft, die ungenügſam und Redlichkeit vor ſich ſelber iſt. Die produktive Natur holt ihre Gaben an die Menſchheit aus dem Volk hervor, das ſie geſammelt in ſich trägt, ſie gräbt ſie in wilder Not aus der Wüſtheit heraus. Die produktive Kraft ſetzt ein aus Anlage und ſteter Übung ſtammendes, faſt grenzenloſes Vertrauen in ihre nicht umzubringende Geſundheit: ſie martert ſich und wird immer freier, ſie wühlt ſich in immer urſprünglichere Stärke hinein, denn ſie weiß, ſie iſt ihrem Beruf eherne Stimme, letztes Geheimnis, duftigſte Süßigkeit ſchuldig. Man klagt über den bald unermeßlichen Abſtand zwiſchen den Vorderen und dem zurückgebliebenen Volk. Nur die, die vielleicht am meiſten Schuld daran tragen, klagen nicht, die Modiſchen ſind mit ihrem Publikum zufrieden. Wir andern aber ſollen weder über ſie noch über das Volk uns der Klage überlaſſen. Der Stolz und die Aufgabe verlangen, daß wir nicht mit der Maſſe, ſondern mit uns ſelber unzufrieden ſind. Wir machen's noch nicht gut genug, wir ſind noch nicht rein und ſtark genug wir ſelber, haben noch nicht das bezwingendſte Wort geſprochen, das die Maſſe ſchmilzt und in Fluß bringt. Es gilt, unſer Werk aus ſolchen Tiefen zu holen und uns ſelbſt ſo furchtbar zu erſchüttern, daß unſer Wollen ein heiliges Muß wird, unſer Weſen muß unrettbar und unüberwindlich anſteckend und fortreißend werden. Haben wir nur Vertrauen, daß das Werk in uns iſt und daß die Qual uns nicht umbringt, es zu ſchaffen, ſo bereiten wir wenigſtens den Größeren, die dann kommen, den Boden. Aber freilich, wer mag ſolche Worte hören in einem Geſchlecht, das gewarnt iſt? Beſſer als jung ſterben oder wahnſinnig werden oder arm bleiben iſt doch, der Jugend erſterben und dem Zeitalter leben.

Der mit Tat und Werk geladene Produktive aber ſchont ſich nicht. Auch das iſt Schonung, wenn einer, durch Beob-

achtung und Übung, des Stils ſeiner ſchöpferiſchen Stunden mächtig iſt und in unproduktiven Stunden die Form der produktiven gemächlicher und mit Fleiß, aber ohne echte Not imitiert. Dadurch entſteht das Schönreden und die Lückenloſigkeit des Stils und die ſoignierte Haltung, die in der Sphäre der Kultur und des Verſtandes Surrogate findet, die dem aus ſchöpferiſchem Drang Gewachſenen täuſchend angeähnelt ſind. Wir haben von den Mimikrykünſten der begnadeten Talente, denen das gute Leben mehr not zu tun ſchien als ihr Beruf, die zu Apoſtaten ihrer ſelbſt geworden ſind und ſich nur darum zu glattraſierten Schönbärten gemacht haben, weil ſie Angſt vor der lebensgefährlichen Genialität hatten, die in ihnen verborgen lag und die ſie lieber nicht wecken wollten, wir haben von all der Jugend, die verſpricht und in der Reife nicht hält, ſo bitter genug, daß wir einer ungemeinen Natur wie Buber ſogar mit der Forderung kommen dürfen, er möchte uns ab und an etwas ganz Gewöhnliches, ganz Irdiſches zu ſchmecken geben. Denn wahrlich, immer aus der Tiefe reden kann und ſoll keiner. Aber von Buber gönnen wir den Delikaten nicht das kleinſte Teilchen, und noch ſind Stellen in ſeinen Geſprächen, wo ein Mißverhältnis beſteht zwiſchen der abgeklärten Schönheit der Rede und der Tiefe des Erlebniſſes, die eher Urwüchſiges und, wenn's nicht anders geht, Knorriges ſtatt geziemend Schönem und Geebnetem verlangt. Iſt zum Beiſpiel, wie im letzten und bedeutendſten Geſpräch Daniels, von der Verzweiflung die Rede, ſo hätten wir eine rechte Sehnſucht nach weniger mildem Fluß der Worte, nach mehr Gärung, vulkaniſchem, volksmäßig ſchwerem und ſelbſt gemeinem Ausdruck. Er hat uns zu der hohen Achtung berechtigt, die äußerſte, unbedingte Forderungen ſtellt, aber keine einzige, die er nicht ſelbſt ſchon mit ſeinem Beſten erfüllt hätte.

Martin Buber iſt ein kategoriſcher und ungenügſamer Mann, wir dürfen ihm keinen Beifall ſpenden, deſſen er ſich ſchämen

würde, wir wollen das Ganze und Äußerſte, das Große und Hohe, das uns völlig Unbekannte, weil urſprünglich Seine von ihm erwarten und ihm ſagen, daß wir es ihm zutrauen und daß er uns Teile davon, die aus der Ganzheit ſtammen, ſchon gegeben hat.

Strindberg

⟨1916⟩

Man muß die Worte nur in ihrer vollen Geltung nehmen, dann genügt es, von Strindberg zu ſagen, daß er ein beſonderer Menſch war, der die Ehrlichkeit und die Kunſt beſaß, ſich ſo zu geben, wie er war. Drei überaus ſeltene Dinge ſind das aber: eigenes Leben, Bekenntnis zur eigenen Perſon und Originalität der Geſtaltung.

Überblicken wir ſein Leben, ſeinen Werdegang, ſeine Stufen, ſo finden wir Unruhe, Fortgehen, Unzufriedenheit, Qual, Sehnſucht. Aber es waren nicht bloß äußere Dinge, die ihm verleideten, von ſich ſelber wollte er immer fortgehen, und ſo iſt es kein Wunder, daß er immer zu ſich kam, immer mehr zu ſich kam, daß er zugleich Feuerwerk und Feuerkern, daß ſein Fortgehen ſein Bleiben, der Aufruhr ſein Weſen war.

Da er ſich immer betrachtete, immer auf der Wanderſchaft war, immer einen Strindberg hinter ſich und einen vor ſich ſah, mußte zweierlei für ſeine Lebensart bezeichnend werden: der Rationalismus als geiſtige Form und der Dualismus als geiſtiger Inhalt.

Form und Inhalt können in einem ringenden, zur Einheit ringenden Menſchen nicht getrennt bleiben: ſeine Weltanſchauung war ſein Leben. Er kämpfte in ſich den Streit zwiſchen Denken und Trieb, zwiſchen Geiſt und Natur, und dieſen nämlichen Widerſtreit ſah er in der Welt.

Der männliche Geiſt und die weibliche Natur: das waren für ihn die beiden Urprinzipien.

Liebe, Geſchlechtstrieb, Enthuſiasmus, Jugend, Volk, alles, was in die Sphäre des Gefühls fällt: das bedeutete ihm das Unreife, den Abfall, das Schmutzige, den Reſt frühen, abergläubiſchen Meinens. Die Triebhaften, Schwärmeriſchen, Weib-

lichen verfolgen den Intellekt als ihren Feind, denn ſie merken wohl in ihrem aus Reſpekt, Angſt und Wut gemiſchten Gefühl, daß der Geiſt der ſtarke, gebietende Ordner der Natur iſt. Sie aber lieben das Unordentliche und bäumen ſich dagegen auf, bloßes Rohmaterial zu ſein.

Und doch iſt die Natur nichts anderes als Stoff für den Geiſt. Alles ſcheinbar bloß Materielle bezieht ſich auf Geiſtwerden, im ſogenannt Unorganiſchen ſind geſtaltende Kräfte am Werk, Seele iſt abgefallener, müd gewordener, zerfallener und darum in den Kot gefallener Geiſt, und ſo, wie es abwärts geht, geht es aufwärts: der Stoff will zur Form, das Unorganiſche zum Kriſtall, der Trieb zum Geiſt empor.

Darum bezieht ſich auch alles auf den Geiſt, unſere kauſale Naturerklärung iſt eine geiſtloſe. Sie muß ergänzt und gedeutet werden durch die teleologiſche. Alles in der Natur wie in der Geſchichte wie im Einzelleben hat noch eine Bedeutung, einen beſonderen Sinn, eine Beziehung auf den Geiſt.

Das Kennzeichnende für Strindberg aber iſt, daß er ſich daraus keine bequeme Weltanſchauung, keine Beruhigung, kein Sofakiſſen, nichts für Herz und Gemüt und gewiß nichts ölig Paſtorales machte: da ſein eigenes Weſen Geiſt der Unruhe und Bohren war, lebten in ihm Ironie, Verſuchung und Teufelei. All ſein Denken war ſchließlich doch nur ein Spielen mit Gedanken, ein Experimentieren mit Standpunkten, ein Erproben von Anſichten: »Experimentierend«, ſagt er, ſtellte er ſich »auf den Standpunkt eines Gläubigen«.

Nur daß ſein Spielen faſt nie etwas Spieleriſches an ſich hatte, faſt immer wild, unheimlich, zerſtörend war und ſich gern an den Grenzen der Verzweiflung und der Krankheit bewegte. Denn es gibt ja für ihn keine reinliche Scheidung der zwei Urgewalten: ſein Dualismus iſt Peſſimismus, ſeine Qual iſt, daß der Geiſt von der Sinnlichkeit umfangen iſt, und daß dem Gott

der Teufel, dem Sinn der Welt der Unſinn und die Höllenplage zur Seite ſteht.

Unſer Geiſt hat den Gott gedichtet, aber er vermag nicht Gott zu ſein, und der Ewige verbirgt ſich. Wir ſind Menſchentiere und möchten unſer Fleiſch in blutige Fetzen reißen, weil wir Höheres wiſſen, als wir ſind.

So ſchwankt er, im Leben, im Traum, in der Lehre, im Dichten: bald iſt er der harte Menſchenzüchter, bald der Gepeinigte, der von der Weltordnung, vom Gott-Teufel als Erzieher gezüchtigt wird, bald ſchreit er auf: »Alles iſt berechtigt außer mir!«, bald neigt er ſich liebend erbarmungsvoll zu den Menſchen und klagt für alle Schlechtigkeit das Weltregiment, »die Verwaltung«, an. Andere Peſſimiſten ſchon haben ihr böſes, leidendes Denken an ihr äußeres und inneres Leben angeknüpft, er aber muß weiter gehen: er zieht raſche, ſprunghafte Schlüſſe aus einzelnen Vorfällen und Zufälligkeiten nicht nur, ſondern wahrhaft aus Halluzinationen. Auch andere haben in Bildern geſprochen und haben grauenhafte Bilder gefunden, er aber erlebt dieſe Bilder als leibhafte Wirklichkeit, und wenn er etwa ſagt: »Zwei Weſen lenken meine Geſchicke: das eine gibt mir alles, was ich wünſche, das andere ſteht dabei und ſtreicht Schmutz auf die Gabe«, ſo erlebt er das genau ſo ſtark mit allen Nerven und Sinnen, wie ein ſchmatzendes Kind das Butterbrot, das die Mutter ihm geſchmiert hat. Ja, ſo iſt es: mit dem Leid und dem Ekel zuſammen hat er nicht bloß geſchlafen, ſie ſind ihm Speiſe und Trank geweſen.

Auch er war nicht allzeit ohne Troſt, weil er ſonſt nicht hätte leben können, und er hat nach allen Verzerrungen und Krämpfen immer wieder ſanft und freundlich mit den Menſchen gelebt. Sein Troſt war dann eben, daß er gewahrte, wie zwiſchen der ſtarken Logik des Denkens und der Logik der Geſchehniſſe ein Zuſammenhang, wie hinter allem Zwieſpalt eine unergründliche, aber manchmal hell ſcheinende Einheit war. Die Logik

war ihm dann Tröſter und Gott, der ihn auch mit den Menſchen, ſelbſt mit den kleinen, dummen, böſen, und mit der Kauſalität und Determination der Natur verſöhnen konnte. Denn ſchließlich ſagte ihm die Logik, daß die Böſen eben wegen ihrer Bosheit ſehr arm ſeien, und daß es ihnen eine Erlöſung ſein müſſe, um ihre Bosheit zu wiſſen und zu erkennen, daß ſie gar nicht ſchuld an ihrer widerwärtigen Trübung ſeien.

Das war ſein Troſt für die Welt, die er ſehen und ertragen mußte. Für ſich ſelber hatte der adlige Mann einen hochmütigeren, und ſein Stolz geſtattete ihm nicht, ſich mit der Unentrinnbarkeit ererbter Natur zu entſchuldigen: ſich nahm er ganz altteſtamentariſch wie einen Hiob oder ganz mythiſch wie einen Herakles. Von dem Chriſtus, der das Leid der Welt auf ſich genommen, ließ er ſich faſt noch öfter und ſtärker abſtoßen als anziehen: er, Strindberg, war einer, der ſelber leiden wollte, und woran leidet man ſtärker als an den eigenen Sünden? Das war doch noch nicht der Rechte, der Chriſtus, der ſelber ſündlos blieb und für die andern litt, er, Strindberg, war der Antichriſt, der leidende Sünder, der wie eine zündende Rakete flammend aus dem Tier, das er war, zu dem Gott, der er war, emporſtieg und mit all ſeiner Hölle gen Himmel fuhr.

Strindbergs Hiſtoriſche Miniaturen

⟨1917⟩

Strindbergs Buch »Hiſtoriſche Miniaturen«, das im Jahre 1905 erſchienen iſt, trägt einen Namen, der kokett und doch zu beſcheiden iſt: wiewohl jeder Abſchnitt für ſich ſelbſtändig genommen werden kann, iſt doch das Ganze ein Zuſammenhang: ein Roman der Menſchheit in ausgewählten Kapiteln. Zweie gehen als Gleiche in doch ewig neuen Situationen und Offenbarungen durch dieſes Werk hindurch: der Menſch und die geheime, nicht auszuſprechende, nur an den Spuren ſichtbare Lenkung ſeines Geſchicks, und es iſt ganz in Strindbergs Sinn, wenn wir hie und da nicht abſtrakt ſtaunend von der Lenkung, ſondern ehrfürchtig glaubend, ſpieleriſch ſuchend vom Lenker der Menſchheit und ihrer Bewegungen reden.

Und noch einer geht überall mit hindurch und taucht in den meiſten Kapiteln auf: der Jude, der ewige Jude in immer neuen Geſtalten.

Wie kommt das? Am Schluß des Werkes ſpricht es einer im Anſchluß an die franzöſiſche Revolution, die ſich gerade vollendet, aus: »Sehen Sie, jetzt,« ſagt er — jetzt, wo die Menſchheit auf dem Wege iſt, eine tatſächliche Wirklichkeit zu werden — »jetzt iſt die Verheißung an Abraham: ‚In deinem Namen ſollen alle Geſchlechter geſegnet werden!‘ auf dem Wege, ſich zu erfüllen, auf dem Wege, ſage ich.«

Der Partner des Geſprächs fragt ſo erſtaunt, wie es vielleicht manchem, der das unvorbereitet hört, auf der Zunge liegt: »Die Verheißung an Abraham?« Und Strindberg läßt antworten: »Durch Chriſtus, der von Juda war, ſind wir geiſtig von Abraham.« Und es wird hinzugefügt: eben der Glaube, daß die Menſchheit in dieſem Geiſte, der vom Judentum herkommt, eins iſt, werde die Menſchheit erlöſen.

Wer nun aber das Werk nicht kennt, könnte nach dieſem Eingang, der an den Schluß anknüpft, ein recht falſches Bild bekommen. Keineswegs wird da eine dürre Abſtraktion durchgeführt: darum iſt Strindberg ein Dichter, daß er nicht ſeine Ideen in Geſtalten einkleidet, ſondern daß er ſich von den lebendig, allſeitig, reich, wimmelnd geſchauten Geſtalten von Ideen entbinden läßt. Die geheime Lenkung Strindbergs iſt mindeſtens ſo geheim, wie ſie Lenkung iſt, und es geht in ſeiner Welt zu, wie er's am Schluß ſeiner »Königin Chriſtine« zeigt: der Menſch folgt ſeinen Trieben, ſeinem im Bewußtſein frei funktionierenden Willen, hat egoiſtiſche und gemeine Dinge im Sinn, und doch kann ſich ergeben: ſein perſönliches Glück mag er verwüſtet und verſpielt haben, aber mit dem, was er am wildeſten, vielleicht am unvernünftigſten getan, hat er einer Sache gedient. Oder aber auch einmal ſo: es kommt für ihn ein Augenblick der Kriſe, der Wendung, der Sammlung und Beſinnung, wo er merkt: in dem Glauben, dem Wähnen über den Sinn ſeines eigenen Triebs iſt er ganz in der Irre geweſen, wenn er jetzt aber, ſehend geworden, die Fäden aufnimmt und planvoll lenkt, geht der Wagen des Schickſals nicht über ſeinen Leib hinweg, ſondern — eine beſondere Gnade — das Ziel ſeines Lebens wird durch ſeinen eigenen Geiſt hindurch identiſch mit dem bewußten Ziel ſeines Willens.

Mag ſein, es geht auch hier, auch mir ſo, daß wir, allergröbſt ausgedrückt, die Anſchauung eines andern nur dann verſtehen, wenn wir ſie mißverſtehen, wenn wir ſie, gelinder geſagt, uns zu eigen machen. Mag ſein, daß ich die und jene Urſprungstönung vom Seinen fortwiſchen, das und jenes vom Meinen dazutun muß, um Strindbergs »bewußte Abſicht in der Weltgeſchichte« von mir aus zu verſtehen und zu deuten. Seiner weſentlichen Notwendigkeit anſchließen jedenfalls will ich mich treu, wenn ich ſage: mich dünkt, daß Strindberg hier für ge-

wiſſe geſchichtliche Geſtalten und Momente einen entſcheidend wichtigen Fingerzeig gibt.

Bismarcks Weſen und Wirken zum Beiſpiel verſteht nur der, der darauf achtet, wie Bismarck in einer beſtimmten Zeit merkt, daß bisher ſchon, ohne ſein Wiſſen und gegen ſeinen Willen, die geheime Tendenz der Tatſachen, auch der von ihm ſelbſt bewirkten, auf die tatſächliche Durchſetzung eines deutſchen Reiches losging. Es gab, meine ich, einen ſolchen Moment, von dem ab er abſichtlich tat und förderte, was bisher nur ſo eben durch ihn hindurch gewirkt hatte. Und ein Realpolitiker wäre etwa, wer die Idee erſt dann in ſeinen Kopf aufnimmt, wenn ſie ſich draußen in den Bedingungen ihre Wirklichkeit geſchaffen hat.

Ja, merken wir nicht etwas der Art in unſerer eigenen furchtbaren und, wie wir jetzt ſagen dürfen, entſcheidenden Zeit? Was da als europäiſcher Krieg ausbrach, hatte, als es entfeſſelt wurde, gar keinen Sinn, im Kopfe keines einzigen der irgend verantwortlichen Menſchen: es bezog ſich auf die Vergangenheit, hatte alſo freilich — wie alles — zureichenden Grund, aber keinen Zweck. Dieſer Krieg aber hat ihn inzwiſchen bekommen, und ſein Sinn iſt in, wenn nicht äußerlich verantwortlichen, ſo doch führenden Geiſtern aufgegangen: Krieg gegen den Krieg, der letzte Krieg, Krieg um Erneuerung der Völker und Herſtellung ihres Bundes, Krieg um die Menſchheit. Nennen wir es, wie wir wollen, die Utopie, die verlachte und mißachtete, die jedenfalls bei dieſem Ausbruch beſonders überſehene und vergeſſene Idee war es, die die grauſigſte Ideenloſigkeit, die es je in der Welt gegeben hat, in ihren Dienſt gezwungen hat und noch weiter zwingen wird.

In dieſem Werk Strindbergs, das aus zwanzig Kapiteln oder Einzeldarſtellungen beſteht, die uns von Iſrael in Ägypten bis zur franzöſiſchen Revolution und zum Ausblick über unſre Zeit

hinaus führen, zeigt ſich eine Eigenſchaft Strindbergs, die ihn zu dieſem beſonderen Dichter und vor allem Dramatiker macht: die Schnelligkeit und Sicherheit, mit der ihm bei Betrachtung eines Vorfalls dazugehörige Bilder und Gedankenkreiſe ſich aſſoziieren, wir ſehen dergleichen auch in ſeinem »Blaubuch«: jede Buchlektüre, jede Zeitungsnotiz faſt wird ihm da zu einer kleinen Handlung und ſehr oft zu einem Dialog, wo die eine Sache ſich dramatiſch in die mehreren Seiten zerlegt, die ſie hat.

Von Abrahams Verheißung in ihrer beſonderen Bedeutung für das Volk der Hebräer hören wir in dem erſten Stück: Die ägyptiſche Knechtſchaft.

Das iſt nun Hunderte von Jahren her, ſeit den Kindern Abrahams das Land Kanaan verheißen worden iſt, und ſtatt deſſen ſind ſie, die Kinder Iſraels, nun ſeit langem in Knechtſchaft. Die meiſten glauben gar nichts mehr, zumal die Gebildeten, ſie ſind ganz in der ägyptiſchen Kultur aufgegangen, etliche aber gibt es noch, die wiſſen, daß ſie Juden ſind, und ſich mit geheimen Zeichen an die verheißene und erwartete Befreiung erinnern.

Die ägyptiſchen Prieſter haben eine Geheimwiſſenſchaft, die ſich beſonders auf Mathematik und Aſtronomie erſtreckt, da iſt aber ſo ein verachteter Jude, ein kleiner Handwerker, ein Ebenholzſchnitzer und Schatullenmacher, der iſt ſeinem Stamme nach Levit, und es zeigt ſich in einem Geſpräch: auch er hat, noch von Chaldäa her, tief geheimes Wiſſen auf dieſen ſelben Gebieten. Und die ganz Eingeweihten wiſſen: es iſt ein Gott, den die beiden Völker, die beiden Kulturkreiſe verehren: im Weſen ſind ſie eins. Noch aber iſt, für Tauſende und Tauſende von Jahren, um der Wege dieſes Einen willen, Streit und Geſchiedenheit nötig.

Der Pharao kommt von weiten Reiſen in ferne Länder zurück und bringt ſeltſam geheime Kunde mit: »Wohin ich kam, hörte ich Raunen und ſah ich Bewegung. Die Völker ſind erwacht, in den Tempeln weisſagte man die Rückkehr der Götter,

denn die Menſchen waren allein gelaſſen worden, ihre Geſchäfte zu beſorgen und ihre Geſchicke zu lenken, ſie hatten ſie aber ſchlecht beſorgt und übel gelenkt. Recht war Unrecht geworden, und Wahrheit Lüge, die ganze Erde ſeufzte nach Erlöſung.« Das weiß er, oben, im Höchſten, aber damit weiß er nichts anzufangen, vermag dies Gedankending nicht in die Welt der Tat auf die Bahn zu ſchicken, das iſt nicht Menſchenwerk, das geht ſeltſame Wege, hat, wie man ſo hinredet, um das Walten in einem beliebig langen Teil unendlicher Zeit zu bezeichnen, ſeine guten Wege.

Sowie der Pharao aber in den Erforderniſſen des praktiſch Gewöhnlichen und damit auch in den landläufigen Gewohnheiten des Aberglaubens und Fanatismus einkehrt, wie er hört, daß der Nil die Überſchwemmung verſagt, daß Hungersnot droht, wie ihm überdies ein Traum auf die Gefahr deutet, die ihm von den Juden droht, da tut er, ohne eine Ahnung zu haben, daß das mit ſeiner höchſten Einſicht irgendwie zuſammenhängen könne, den Juden das Schlimmſte und damit das Beſte, nicht nur für ſie, ſondern für die ganze Welt: alle Knaben, die ein hebräiſches Weib gebiert, ſollen umgebracht werden. Dadurch aber gerade kommt das Kindlein nach oben, an Pharaos Thron, das die Verheißung an Abraham erfüllen ſoll: »Durch deinen Samen ſollen alle Völker auf Erden geſegnet werden«: Moſe, im Nilgebüſch verſteckt, von der Prinzeſſin gefunden, der ſein Volk aus der Knechtſchaft befreit, es zum Volk macht und die Tafel des Gottesgeſetzes über ihm aufhängt.

Das alles kommt in Strindbergs Darſtellung nicht wie imitierte, modernisierte Bibel und nicht wie ideologiſche Konſtruktion heraus, es wird lebendig, farbig als Erlebniſſe von Menſchenkindern an beſtimmtem Ort, in beſtimmten Räumen und Landſchaften erzählt, meiſt in dramatiſch bewegtem Dialog.

Einen verachteten kleinen Juden, wieder einen Leviten, treffen

wir auch in dem prachtvollen, in jedem Betracht großen zweiten Stück, das »Der Halbkreis von Athen« heißt und uns zu Perikles, Sokrates, Aſpaſia, Alkibiades, Euripides, zu griechiſchem Weſen auf der Höhe, das heißt aber, in Untergangsſtimmung führt.

Kleon der Gerber, der Repräſentant des unſterblichen Pöbels, will den Juden, der ein verwegenes Geſpräch unter Sokrates' Freunden mitangehört hat, als Zeugen haben, der aber lehnt ab, in Sokrates hat er den erkannt, der dem ſelben einen und wahren Gotte dient, wie er, der Jude: dem Unſichtbaren, dem Ewigen.

Und dann, in einem Geſpräch, das dieſer jüdiſche Schuſter, der in Athen Kothurne flickt, mit einem Römer führt, hören wir Seltſames, Widerſpruchsvolles voraus über die Wege der Geſchichte: Rom iſt — von der cumäiſchen Sibylle — dasſelbe verheißen wie Iſrael: daß es die Erde beſitzen wird. Und der Römer meint: »Vielleicht iſt es die ſelbe Verheißung, der ſelbe Gott! Vielleicht wird Iſrael durch Rom ſiegen.« Dazu kann der Jude in Hellas nur den Kopf ſchütteln, es iſt anders verheißen, Iſrael ſoll durch den Meſſias ſiegen, und der ſoll kommen, wenn Zeus tot iſt.

Geht es mit Zeus zu Ende, dem Gott des Heidenlebens, dem Meineidigen und Päderaſten? Orient und Okzident miſcht ſich in dem Geſpräch, das der Perſer Tiſſaphernes mit dem Landesflüchtling und Landesverräter Alkibiades führt. Der Perſer verachtet den verfaulten Zuſtand dieſes Hellas, in dem die Sophiſten hochgekommen ſind, die nichts Heiliges und Unverbrüchliches mehr kennen, die die Willkür der Sinne auf den Thron geſetzt haben, und von ſeiner Religion und ſeinem Propheten Zarathuſtra redet er dem Typus griechiſcher Dekadenz: »Kennteſt du den Propheten von Kindheit auf, ſo hätteſt du unterſcheiden können: Gut und Böſe, Licht und Finſternis, Ormuzd und Ahriman. Und hätteſt in der Hoffnung gelebt, daß

das Licht ſchließlich ſiegen wird: und daß ſich alle durchs Leiden verſöhnen.«

Gärung, Neues, das Uraltem entquellen will, kündet ſich auch in Griechenland an, man gedenkt der Prophezeiung, die im Prometheus des Aiſchylos ſteht, daß dem Zeus von einer Jungfrau ein Sohn geboren werden ſoll, ein neuer Gott kommt aus dem Oſten, der Adonai oder Adonis heißt, der die Menſchen den Weg durch die Todespforte nehmen und auferſtehen heißt, eine Göttin kehrt ein, Kybele, die eine Jungfrau und die Mutter der Götter iſt.

Wie ſeltſam iſt's mit den Menſchen, ihrer Größe, ihrem Adel, ihren Plänen!

Da iſt Perikles, eine der adligſten Naturen, einer der reichſten Geiſter, ein großer Plan lebt in ihm: die Vereinigung aller griechiſchen Staaten. Und da iſt Alkibiades, der glänzende Kopf, der Mann mit allen Eigenſchaften des unbedenklichen Politikers, von der berückenden Phantaſie bis zur Anpaſſung an die Gemeinheit: der träumt von der Weltherrſchaft, die Hellas zufallen ſoll. Aber es ſind alles Untergangsträume, letztes Aufflammen vor dem Tod, Abenddämmerung: ſie träumen groß, dieſe ziviliſierten Menſchen, »aber die Träume der Götter ſind größer«: es iſt kein Übergang von dieſem Denken zu einer Wirklichkeit.

Das ſind Grundgedanken, die hier herausgearbeitet und in den Vordergrund gerückt ſind, in der Dichtung aber nur immer wieder epiſodiſch aus einem glänzenden Bild der perikleiſchen Zeit auftauchen, aus einem Zuſammenhang der Schönheit, der Güte und Liebenswürdigkeit.

Dies Wort ſoll nicht fehlen, wenn man von Strindberg ſpricht: liebenswürdig. So bitterbös er immer wieder auf Zerreißung und Vernichtung ausgehen kann, ſo gehört er doch wiederum — wo gibt es Gegenſatzworte, deren Wirklichkeit einander ausſchließt? — zu den freundlichſten der Sterblichen. Man

mag an Apollon gemahnt werden, den Gott, der mit ſeinen Pfeilen die Peſt unter die Menſchen ſchickt und doch zugleich der ſonnige Gott der holden Muſik iſt.

Liebenswürdig iſt in dieſem Stück Strindberg vor allem in dem Letztgültigen, wie er ſein Verhältnis zur Frau geſtaltet. Das tut er in der Geſtalt der Aſpaſia, die die Gattin, nicht die Ehefrau des großen Perikles iſt, und in den Geſprächen, die an ſie anknüpfen.

Es wird bei dem Gaſtmahl des Alkibiades der »angebliche Frauenhaß des Euripides« zur Erörterung geſtellt. In ſehr plauſibler dichteriſcher Einkleidung erhalten wir da ein höchſt perſönliches Bekenntnis. Noch gar nicht durchſchlagend iſt und ſoll ſein, was Protagoras der Sophiſt ſagt: »Unſer Freund Euripides iſt dreimal verheiratet geweſen und hat jedesmal Kinder gehabt. Er kann alſo kein Weiberhaſſer ſein.« Dann aber geht's höher hinauf, Sokrates ſpricht: Euripides kann kein Weiberfeind ſein, denn er liebt — und Perikles iſt drum nicht eiferſüchtig — Aſpaſias Schönheit. Körperlich ſchön iſt ſie gar nicht, die Freundin der geiſtigen Männer, Pheidias beſtätigt's, und Perikles und Sokrates zuſammen, wie in einem Duett, ſagen, was Aſpaſia, ſagen, was die teilnehmende Frau dem ſchöpferiſchen Manne bedeutet: »Aſpaſia iſt eine weiſe Frau, denn ſie beſitzt Schamhaftigkeit und Zartgefühl, Selbſterkenntnis und Beſinnung, Aſpaſia iſt klug, denn ſie ſchweigt, wenn weiſe Männer reden. Aber Aſpaſia kann weiſe Männer dazu bringen, weiſe zu reden, durch die Art, wie ſie zuhört, ſie hilft ihnen, Gedanken zu gebären. — — Aſpaſia ‹hier ſpricht der Mann der Maieutik, der Sohn der Hebamme› empfängt unſre unreinen Kinder und gibt ſie uns gereinigt zurück. Sie gibt ſelber nichts, aber durch die Art, wie ſie nimmt, gibt ſie dem Gebenden die Gelegenheit, zu geben.«

Damit, könnte man meinen, wäre über Strindberg-Euripides' Stellung zur Frau alles aufs ſchönſte geſagt, Aſpaſia ſelbſt je-

doch gibt ſich noch nicht zufrieden. Sie erinnert an böſe Verſe des Euripides aus ſeinem Hippolytos, wo der Gottheit geradezu der Wunſch vorgetragen wird, es möchte beſſer eine Art der Fortpflanzung ohne Weib, ohne Geſchlecht geben. Und in der Tat finden ſich ſolche Verſe, wie bei Euripides in der Phädratragödie, ſo bei Strindberg am ſtärkſten und geläutertſten im »Traumſpiel«:

»Warum zeugt man uns wie Tiere,
Uns von Götterſtamm und Menſchenart?
Braucht der Geiſt ein andres Kleid nicht
Als das hier aus Blut und Schmutz?«

Und Euripides-Strindberg erwidert: »Wäre ich ein Sophiſt wie Protagoras, ſo antwortete ich: Das hat Hippolytos geſagt, nicht ich. Aber ich bin Dichter und rede durch meine Kinder. Alſo: ich habe es geſagt, ich habe es gemeint, als ich es ſchrieb, ich meine es noch. Und dennoch liebe ich faſt immer ein Weib und haſſe dabei ihr Geſchlecht. Erklären kann ich es nicht, denn pervers, wie Alkibiades, bin ich niemals geweſen.«

Man kennt aus Träumen das Seltſame, daß man ſelber als Schüler in der Traumſchule wie vor einem Abgrund ſteht und keine Antwort mehr weiß, während das geſpaltene Ich den Traumlehrer geſchaffen hat, der den unwiſſenden Schüler belehrt. So ähnlich geſteht der dramatiſch erlebende Dichter aufrichtig, das Rätſel ſeiner eignen Natur nicht löſen zu können, während er dann ſeinen Sokrates die Auflöſung finden läßt. Dem Mann der Xanthippe iſt die Sache klar genug: Das kann man ſchon, ein Weib lieben und zugleich haſſen. Wie mit der Mütterlichkeit das Gute, ſo iſt mit der Geſchlechtlichkeit das Böſe verbunden. Und das iſt Strindbergs letztes Wort vom Weibe: daß es tiefer im Geſchlecht, feſter verwachſen in der Erbſünde ſteht als der Mann. Strindbergs Art, den Kampf der Geſchlechter zu nehmen, ſteht in Zuſammenhang mit der Sehnſucht nach Freiheit, ſchwebender Leichtigkeit, Göttlichkeit, mit

der Bitte ans Schickſal, unbeſchwert von trennender, tötender Ichſucht und hinabzieſendem Trieb leben und lieben zu dürfen, mit der Frage nach dem Sinn und der Aufgabe des Lebens, in Zuſammenhang mit den letzten Gedanken über Gott und die Welt, wie ſie Strindbergs ſterbender Sokrates groß und in liebenswürdig-adliger Reſignation ausſpricht:

»Ich habe eben einen Schlaf genoſſen — ich bin drüben überm Fluß geweſen, auf der andern Seite, ich habe einen Augenblick lang die Urbilder der ewigen Schönheit geſchaut, von denen die Dinge nur dunkle Abbilder ſind . . . Ich habe die Zukunft geſehen, die Schickſale des Menſchengeſchlechts, ich habe zu den Mächtigen, Hohen, Reinen geſprochen, ich erkannte die weiſe Ordnung, die das lenkt, was uns als ſo großer Wirrwarr erſcheint, ich bebte über das unergründliche Geheimnis des Alls, das ich ahnend begriff, und ich erfaßte das unſägliche Ausmaß meines Nichtwiſſens. Platon, du ſollſt es ſchreiben! Du ſollſt die Menſchenkinder lehren, die Dinge mit maßvoller Geringſchätzung anzuſehen, in Ehrfurcht zum Unſichtbaren aufzuſchauen, die Schönheit zu verehren, die Tugend zu pflegen und auf die Erlöſung zu hoffen, während der Arbeit, in Pflichterfüllung und durch Entſagung.«

Mir iſt es ein ergreifender Anblick, wie Strindberg hier, in engem Anſchluß an die Überlieferung, ganz platoniſch-ſokratiſch das Verhältnis der Idee zur Wirklichkeit und doch zugleich eigen und perſönlich ſeine höchſte Sehnſucht und letzte Einſicht ausſpricht. Goethe — mit dem Strindberg in dieſem Letzten, was er zum Leben und zum Zuſammenhang des täglichen Lebens mit dem Ewigen ſagt, ſo ganz einig iſt — Goethe hätte wohl zu manchem von Strindberg den Kopf geſchüttelt und ſich verwundert als »über das ſeltſamſte Zeichen der Zeit«, aber dieſes Buch, das zu ſolchen Höhepunkten führt, hätte er lieb gehabt und — trotz allem — als Geiſt von ſeinem Geiſte erkannt. Die gelaſſene Reſignation dieſes Sokrates war ſeine

Sache, an den in Schwermut heiteren Gesprächen, wie sie die Männer Athens und dann in einem weiteren Stück die Dichter des kaiserlichen Roms mit einander führen, hätte er Freude gehabt, und auch den Trost, den Horaz bei Strindberg findet, hätte er gelten lassen: es war ja noch jede Zeit eine des Verfalls und zugleich der Vorbereitung und Erneuerung: »Natur, Leben und Geschichte erneuern sich immer durch den Tod.«

Drum kommen auch in dieser seltsamen Reihenfolge der Zeiten, wo Tod und Leben in einander geschränkt sind wie Gebälk, das sich gegenseitig zum Halten braucht, immer wieder Abschnitte, die sich auf einander zu beziehen scheinen, aus deren gegensätzlicher Ergänzung der Zusammenhang des Ganzen sich greifbar zu ergeben scheint. Wie die Menschheitsidee, die dem Judentum zur Bewahrung anvertraut war, einst aus Ägypten sich befreit hat, so flieht sie jetzt wieder nach Ägypten. Und wiederum stoßen die beiden Weisagungen zusammen: Roms Weltherrschaft, Israels Welterlösung. Jetzt ist der Verheißene, den die Juden den Messias nennen, gekommen, dem Römer, der sich da mit dem Hebräer im Ägypterland bespricht, ist es kein Zweifel: das ist der Kaiser Augustus, der die Welt beherrschen, der alle Völker unter seinem Zepter vereinigen wird. Der Jude aber glaubt nicht daran. »Ist er gekommen, wie Jesaias prophezeit hat? ‚Auf daß seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende'?« — O nein, das REICH, das verheißen ist, ist gewiß nicht das römische Imperium. Der Römer freilich meint zum Abschied mit dem ewigen Spott des Politikers: »Sei zufrieden mit der Erlösung durch Rom, eine andre kennen wir nicht.« Der hebräische Mann aber ging zurück zu seinem Weibe: »Maria,« sagte er. »Josef!« antwortete sie. »Leise! Das Kind schläft.«

Das Kind wächst heran und wird wach und lebt der Welt: Jesus von Nazareth. Und wiederum — denn Strindbergs Religion ist wie die Hegels eine Geschichtsreligion, und sehr im

Gegenſatz zu dem individualiſtiſchen Norweger Ibſen geht es ihm gar nicht um das Seelenheil der Einzelnen, ſondern um den Weg der Menſchheit und den Sinn der Geſchichte — wiederum wird der Gegenſatz zu den Vorgängen im römiſchen Reich ſcharf herausgearbeitet. Auch darum iſt der Geſchichtsunterricht, den dieſes Dichtwerk erteilt, ſo wertvoll, daß es Dinge, die in Räumen und Zeiten getrennt ſind, im Sinn zuſammenbringt.

Wir ſehen einen Menſchen, der Gott wird und den ſie in Tempeln anbeten: das iſt der Kaiſer Tiberius, der wie ein Irrſinniger auf Capri lebt und von ſeinem Neffen Caligula durchgeprügelt wird. Und zugleich lebt jenes Menſchenkind und Gotteskind Jeſus in Paläſtina, das reine Lamm, das auch gegeißelt wird, das aber nicht herrſcht, das geopfert und an den Galgen geliefert wird. Und immer, in all dieſen Stücken, iſt es das Volk, das ſeine Beſten, ſeine Retter verfolgen hilft, das ſein »Kreuzige! kreuzige!« ſchreit.

Und immer begegnet uns wieder das Gegenſatzbild des Römers und des Juden. »Den Römer«, ſo faßt ein Jude im kaiſerlichen Rom das Verhältnis in ſeine Formel, »trifft man überall, er iſt jetzt überall zu Hauſe, den Juden trifft man auch überall, aber er iſt nirgends zu Hauſe.«

Nun aber hat das Judentum ſchon geiſtig gezeugt: nun gibt es Chriſten, römiſche Chriſten. In den Kloaken wohnen ſie, »wie Samen in der Erde, zum Keimen«, in den unterirdiſchen Grüften, den Katakomben, ſie ſind »mit Chriſtus begraben und warten auf die Auferſtehung«.

Und ſchließlich erſtehen ſie — zunächſt —, wie Gott immer in der Geſchichte, in der Wirklichkeit erſteht: zur Unkenntlichkeit entſtellt, verhüllt. Die Wege des Herrn ſind dunkel, das Chriſtentum wird römiſche Staatsreligion, indem es nach oben kommt, verfällt es, indem es den Sieg erlangt, verdirbt es.

Da kommt nun Julian, eine ſeltſame Miſchnatur, mehr Chriſt

dieſer Apoſtat, als die ſich ſo nennen, er beſah die dreihundert Jahre Chriſtentum und entſetzte ſich: die Welt immer elender und niedriger geworden, die Chriſten lebten ſchlimmer als die Heiden. Und nun ſtößt das Individuum, das ſchnell von hinnen geht und keine andre Welt kennt als die ſeines Lebens, mit dem Geiſte der Geſchichte zuſammen, der ſich unſäglich viel Zeit läßt. Geduld kennt Julian nicht, er wird raſend bei dem Gedanken, warten zu ſollen, und vergebens belehrt ihn der fromme Euſebius, daß Ungeduld eine der Höllenplagen iſt. Er aber iſt wieder ſo ein Mann des Geiſtes, unter deſſen Fuß die Brücke zur Wirklichkeit zuſammenbricht, ſowie er ſie betritt, wieder, wie Perikles, ein Mann adligen Geiſtes, großen Planens, dem nichts von allem gelingt, ein Spätling, ein zu früh Gekommener, ein Abſeitiger, gleichviel: ſein Denken iſt reich und unfruchtbar. Alle Religionen will er zuſammenſchmelzen, will ihren ewig gleichen Gehalt, den Sinn ihrer Bilderſprache herausarbeiten, will, der Platoniker, Religion und Philoſophie zu einer höheren Einheit verbinden, um ſchließlich in allem zu ſcheitern und die bittere Erkenntnis zu pflücken: »Es ſind ja die Götter, die Krieg führen, wir ſind nur Soldaten.«

»Der Menſch denkt und Gott lenkt«, das alte gute Volksſprichwort birgt den Kern von Strindbergs Geſchichtsauffaſſung. Was für unheimliche, was für hölliſch-dämoniſche, was für groteske Mittel aber hat dieſer Spielleiter, dieſer Theatermeiſter! Die Hunnen reiten auf die Weltbühne. Ganz koboldig ſchildert ſie der Dichter in dieſem Attilakapitel. In die feinſtgeſchliffene Ziviliſation der Römerwelt, wie ſie jetzt allenthalben im Reich, auch bei Galliern und Germanen, herrſchend obenauf iſt, dringen mit einem Mal, wie durch Ritzen und Poren des Lacks, dieſe gelben Teufel gleich Larven oder Lemuren. Sie haben nichts von Geiſt, Bildung oder Seele, nicht einmal rohe Einzelkraft iſt einem von ihnen anzumerken, auch Attila nicht, und doch imponiert der kleine Kerl, der als die »ſichtbare Ver-

achtung von allem und jedem« auftritt. Irgendwie ſcheint das ſeine Religion: ſich gar nicht als Selbſtzweck, ſich und ſein Volk nur als dämoniſches Mittel aufzufaſſen: er iſt Gottes Geißel, als Stachel im Fleiſch der Chriſtenheit ſtößt er vor — und verſchwindet mit ſeinem Reiche wieder aus der Geſchichte.

Das Chriſtentum aber lebt und taucht immer wieder tief in ſeinen Urſprung und ſein echtes Weſen hinein. Gregor der Große, der Knecht der Knechte Gottes, befeſtigt Mönchstum, Askeſe, demütig dienendes Leben. Ihn, wie er noch Abt von St. Andreas in Rom iſt, hören wir im Geſpräch mit einem Jüngling, der am ewigen Übel der Jugend, an Lebensgier und Lebensverzweiflung krankt. Im Kloſter vermag er nicht zu bleiben, die Logik der Sinnlichkeit ruft aus ihm: »Nur dadurch können die Begierden gelöſcht werden, daß man ſie befriedigt.« Nichts einleuchtender als ſolch ein Wort, und nichts bezeichnender für die in tiefem Sinn abſurde Umkehrung der Ausgangsbegriffe alles Denkens, wie ſie das Chriſtentum gebracht hat, als die flammende Antwort des Abts: »Du Satansknecht, weißt du das noch nicht, daß die Begierden niemals befriedigt werden können?«

Und wieder ſchließt ſich daran die graziöſe Strindbergiſche Überwindung an, ein Peſſimismus, der nicht zur Weltflucht, ſondern zur entſagungsvollen, geduldigen Arbeit führt: »So iſt die Welt, ſo iſt das Leben, wenn es aber ſo iſt, und wenn du ſiehſt, daß es ſo iſt, ſo bleibt nur übrig, — es zu leben, und es für eine Ehrenſache zu halten, zu leben, bis der Tod kommt und uns befreit.«

Wie bei dem Stück vom ſterbenden Sokrates iſt mir auch an dieſer Wendung, die ja kein Logiker rühmen könnte — denn was hat die Ehre mit der Frage nach dem Sinn des Lebens zu tun? —, wieder das Beſondere und Rührende, daß dieſe ſchöne Ritterlichkeit, dieſe errötende Tapferkeit vor dem Leben ſo ganz echteſter Strindberg iſt, dabei aber auch ganz vortrefflich die

Geſinnung des chriſtlichen frommen Ritters im Zeitalter der romaniſchen Kirchen und Burgen zum Ausdruck bringt. Errötende Tapferkeit vor allerſchwerſtem Leben: dazu iſt Strindberg ſchließlich gekommen, wie ſchwer es iſt, daraus macht er auch an dieſer Stelle kein Hehl. Der Jüngling bricht ſchluchzend in den Wunſch aus, zu ſterben, jetzt gleich zu ſterben, und da entfährt es dem alten Abt: »Wer möchte das nicht, mein Sohn! ... Wenn du wüßteſt ... wenn du wüßteſt ...« Ja, den Tod liebt er, eben drum begreift er nicht, wie man ihn fürchten kann. Wie in Rom erſt die Überſchwemmung und in ihrem Gefolge die Peſt kommt, da pflegt er unermüdlich, liebevoll, ja ſogar luſtig, ſtrahlend die Kranken und ruft ihnen zu: »Kinder, was fürchtet ihr nur am Tod? Fürchtet lieber das Leben, das iſt der wahre Tod.«

Dann wird er zum Papſt gewählt, er will nicht, verſteckt ſich in ſeinen Sabinerbergen, und mit Gewalt muß man ihn in den Lateran ſchleppen, wo er dann eben Gregor der Große wird, von dem der Dichter zuſammenfaſſend ſagt: »Seine Herrſchaft war ſo groß wie die Cäſars, aber er beſaß keine Legionen, ſondern nur eine Feder und etwas Tinte. Es war das Reich Chriſti, das anfing, aber es war eine geiſtige Weltherrſchaft, und Gregor war der Statthalter.« Daß auch das nicht das reine Reich des Geiſtes wurde, braucht keiner einzuwenden, Strindberg zeigt es bald genug ſelbſt in ſtarken Farben.

Aber Gott hat mehr als ein Eiſen im Feuer: jetzt gerade treten wieder ganz unerwartet Völkerſtämme in die Kultur ein, an die niemand gedacht hat: die unehelichen Kinder Abrahams, die Söhne Iſmaels treten auf die Bühne, die Mohamedaner, die Mauren dringen nach Spanien und bis nach Frankreich vor. Eleazar, der alte Jude, ſpricht: »Nichts geht zu Ende, es ändert ſich nur, nachdem es ſeine Zeit gehabt hat.« Und gleich am nächſten Stück ſehen wir wieder ſo ein unzeitgemäßes Herrſchaftsgebilde, das mit größter Pracht als umfaſſendes Im-

perium auftritt und ſchnell wieder in Stücke bricht, weil die Idee andere Wege geht: Karl der Große errichtet ſein gewaltiges europäiſches Reich, das wieder zerfällt, ſowie er die Augen ſchließt. »Wie ſchwer iſt das einzuſehen,« ſchreibt Eginhard an Karls Tochter Emma, die einſt ſeine Frau war und jetzt die geiſtliche Schweſter des Mönchs in Chriſto iſt, »daß in der Geſchichte jedes Gewaltige die Vergänglichkeit in ſich trägt und daß die Höhen immer von der Tiefe des Falls begrenzt werden.«

Und dann ſehen wir die Menſchen um die Wende des Jahres Tauſend, in banger, verzweifelter und doch faſt ſehnſüchtiger Erwartung weltentſcheidender Wende. Jetzt herrſcht ein Ottone über das römiſche Reich, einer von den Sachſen, die Karl auszurotten gewähnt hatte, das war ſeine Todſünde gegen den Geiſt geweſen, daß er mit Machtgewalt hatte bekehren wollen. In das Rom der Päpſte und Kaiſer, die Hauptſtadt der ſchuldigen, des Untergangs gewärtigen Chriſtenheit aber führt der Schilderer einen Sarazenen ein, der ein Wörtchen ſagt, das wie eine nachdenkliche Selbſtironiſierung oder wie eine Mahnung Strindbergs klingt, die Abſicht in den Schickſalen der Einzelnen wie der Völker ja nicht zu deutlich gewahren zu wollen. »Die Chriſten«, ſagt er, »haben immer zwei Arten der Erklärung, warum der Menſch leidet. Iſt er unſchuldig, ſo iſt die Qual eine Prüfung, und iſt er ſchuldig, ja, dann hat er eben ſein Schickſal verdient.«

Schuldig iſt die Chriſtenheit ſchon lange genug, — aber diesmal, wo ſie Strafe und Vernichtung erwartete, kommt kein Weltuntergang und keine Wiederkehr Chriſti. Und nicht gar lange währt es, bis ſie — in den Kreuzzügen — die große Erneuerung des Chriſtentums erwarten, aber das Grab iſt noch heute in den Händen des Iſlam, und was geiſtlich und ekſtatiſch begann, hat weltlich und üppig geendet.

Und es erſteht die Antike wieder, Kunſt und Schönheit,

Weisheit und Wiſſenſchaft, Pracht und Verbrechen kommen mit der Renaiſſance, und Luther, der junge Mönch, ſieht das alles in Rom und entſetzt ſich. Und war es ſchon in dem Stück, das die Kreuzzüge behandelte, einem Juden im Heiligen Land und ſeiner Familie vorbehalten, den »chriſtlichen« Märtyrertod zu ſterben, den ſogenannte Chriſten über ſie verhängen, ſo iſt im Rom Julius des Zweiten der Jude Elias, der Luther Unterricht im Hebräiſchen erteilt, der einzige »Chriſtenmenſch«, den er in der heiligen Stadt fand.

Mit der Renaiſſance beginnen die Zeiten, wo das Geſchichtsmaterial, das uns vorliegt, mehr Farbe, mehr Einzelheit, mehr Pſychologie gewinnt. So tritt denn nun, gleich am Schluß des nächſten Stückes, das bezeichnenderweiſe Das Werkzeug heißt, der leitende Gedanke beſonders ſtark hervor. Das Werkzeug iſt wieder einmal ein moraliſcher Unhold, Ludwig XI. von Frankreich. Der geſteht, wie's ans Sterben geht, ſeiner Lebtag habe er aus ſchlechten Motiven gehandelt, habe nur an ſich gedacht, habe ſein Volk nur benutzt, ſei eid- und vertragsbrüchig geweſen. Da tritt aber einer in die Tür, ein junger Prieſter, der das Bekenntnis als Beichte auffängt: Vincent von Paula. Der erteilt die Strindbergiſche Abſolution an den Mann des Abſolutismus, an den Verbrecher, im Namen des Abſoluten, das ſich in die Relation und Bewegung begeben hat, im Namen des Gottes der Geſchichte: wohl waren ſeine Abſichten nicht rein, aber ohne ſein Wiſſen, faſt gegen ſeinen Willen hat er Großes gewirkt: das einige Frankreich iſt da, Frankreich wird nun für eine Geſchichtsſpanne die Vormacht Europas werden, der Krieg mit England iſt nach hundert Jahren endlich zu Ende, und der unreine Mann hat geſchichtlich Beſſeres bewirkt als die reine Jungfrau von Orleans, die Frankreich vorher gerettet hatte. »Danken Sie Gott, Sire, daß Sie haben dienen dürfen!« Und ein Mann, der ſo böſe iſt wie der König ſelbſt, ſpricht ſarkaſtiſch den Epilog: »Henker haben auch ihr Amt!« Nun aber naht

die Zeit, wo's der Rute nicht mehr bedarf, die Kinder, die Völker ſind erwachſen und können ſich ſelber helfen.

Das nämliche ironiſche Verhältnis zwiſchen den pſychiſchen Antrieben des Einzelmenſchen und dem geſchichtlich heterogenen Ergebnis haben wir im England Heinrichs VIII. Was für ein verzwicktes Verhältnis zwichen Urſache und Wirkung! Der König hat Gewiſſensbedenken um ſeiner Ehe willen, und wieviel Gelehrte und Ratsverſammlungen werden verbraucht, um ſie zu zerſtreuen oder zu begründen. Liegen nun all dieſen im Oberbewußtſein vorgehenden theologiſchen Gedankenerlebniſſen drunten in der weniger guten Stube oder gar im Keller unſrer triebhaften Regungen Liebeswünſche zugrunde, ſo will die Weltgeſchichte mit alledem noch auf ganz anderes hinaus. »Aus all dieſen Wirrniſſen«, ſagt Strindberg, »ging ein freies, ſelbſtändiges und mächtiges England hervor. Als ſich die Deutſchen im Dreißigjährigen Krieg endlich ganz von Rom befreien wollten, war England mit ſeiner Arbeit ſchon fertig.«

Wie ſehr Strindberg gewillt iſt, dem einzelnen Menſchen kein Recht aufs Glück, und das Recht aufs Leben nur zu gewähren, wenn und ſolange die Menſchheit für ihr Werk dies Leben braucht, das ſehen wir an ſeiner Darſtellung des Dreißigjährigen Krieges. Was der in ſeiner währenden Wirklichkeit war, davon erlangen wir durch Strindbergs ſtarke Bildkraft ſchauderhafte Anſchauung, wir ſehen arme Wichte, die einen Gehängten vom Galgen geholt und ihn zur Nahrung gebraten haben, im Kreis herumſitzen, ſie warten gierig, bis der Braten gar iſt, ſingen dabei aber im Gefühl ihrer ſchrecklichen Sünde ein Miſerere — — und doch —! »die endgültige Freiheit von Rom war für Norddeutſchland erreicht, und die« — ſagt Strindberg, der freie Geſchichts-Chriſt, der dem Katholizismus die eine und dem Proteſtantismus die andre Stelle anweiſt — »konnte nicht teuer genug erkauft werden«.

In ein andres Bereich der Gegenſätzlichkeit zwiſchen dem

Einzelcharakter und ſeiner hiſtoriſchen Aufgabe führt das wilde Barbarenſtück, das uns in prachtvollem Tempo Peter den Großen von Rußland vorführt. Die Geſtalt — er hat ſie gut ſtudiert bei den Vorarbeiten zu ſeinem Karl XII. — ſteht da, feſt und ſicher wie eine große Dramengeſtalt. Das iſt der Barbar, der Rußland ziviliſiert hat, der Städtebauer, der für ſeine Perſon ein einfacher Bauer bleiben wollte. Und mit der lächelnden Milde eines Mannes, der für ſich ſelbſt Verzeihung braucht, und in einer Art, die ruſſiſchem Geiſt verwandt ſcheint, ſchließt Strindberg ab: »Im Öffentlichen war ſein Leben groß, reich und fördernd, im Privaten, wie es ſein konnte . . .«

Und ſo wird unſer Dichter, der ſich für ſich und die Menſchheit ſchämt, daß es in dieſer unſrer Welt ſo übel zugeht, und der doch nicht darauf verzichten will, im ſehr Irdiſchen und Menſchlichen Gottes Spuren zu gewahren, ſchließlich im vorletzten Stück auch Voltaire gerecht. Den läßt er ſelber erſt ſagen und dann fragen: »Große Männer, kleine Schwächen, oder ſagen wir lieber: große Schwächen. Wir, Monſieur, ſind keine Engel geweſen, aber die Vorſehung hat uns zu großen Dingen benutzt. Iſt es ihr gleichgültig, wen ſie in die Hand nimmt? Iſt's ihr einerlei, wie wir im Fleiſch leben, wenn wir bloß den Geiſt hochhalten? Sursum corda! Hoch die Herzen!«

Den Wunſch hat er freilich, der alte Peſſimiſt, es möchte einmal ein Menſchengeſchlecht kommen, das das Leben von Anfang an richtig, niedrig nämlich, einſchätzt. »Oder gehört es etwa zur Kur, daß wir uns gehörig mit Schlamm einſchmieren müſſen?« Den Leib im Schlammbad, den Blick gen Himmel gerichtet, — ſo zeigt uns Strindberg ja auch den Dichter in ſeinem »Traumſpiel«.

Immer erwachſen die Gedankengänge, die in dieſer Darſtellung kahl herausgehoben werden, lebendig aus der einmaligen Situation, und in Bildern, die ſich von ſelbſt ergeben, lebt ſinnenkräftig der Sinn. Dieſe melancholiſch tapfern Dinge ſagt

Voltaire, überalt, zum Sterben reif in ſeinem Ferney, am Fuß des Montblanc: »Gute Nacht, Montblanc,« ruft der Greis heiter-bereit, »du haſt einen weißen Kopf wie ich und ſtehſt mit den Füßen im kalten Waſſer wie ich!«

Und nun zum Schluß, zum Gipfel dieſer Menſchheitsdichtung: die franzöſiſche Revolution wird lebendig, aber nicht in irgend direkter Schilderung, der Dichter liebt den Abglanz, die Spiegelung, den verkürzenden und zur Geſchichte zuſammenrückenden Rückblick, und dazu noch den ſymboliſch ins Vergangene und Zukünftige weiſenden Schauplatz. Hinauf werden wir geführt, auf einen der Türme von Notre-Dame. Es iſt der 18. Brumaire, Napoleons Staatsſtreich, die Revolution iſt aus. In dem Turmzimmer hauſen ein Ariſtokrat, der ſich die ganze Zeit der Revolution über da verſteckt hatte, und ſein früherer Diener, der Turmwächter des Nordturms. Freie Zeit hat der uralte Rüſtige genug, und ſo iſt er Buchbinder im Nebenamt, alle Stiche aus der Revolutionszeit hängen an der Wand und vergegenwärtigen uns ſchnell noch einmal die große furchtbare Zeit.

Hundert Jahre iſt der Plebejer ſchon alt, und wie er nun im ſauſenden Sturm aufs Dach hinaustritt, muß er ſich an den Dämonen, die da oben in Stein hauſen, feſthalten. Hinaus aber muß er, um dem Glöckner des Südturms durchs Sprachrohr die Botſchaft zuzurufen: Alle Glocken ſollen geläutet werden, die Revolution iſt aus!

Noch einmal, einen letzten Abend lang, ſind ſie Brüder, ſein Herr und er, noch einmal ſitzen ſie zur Mahlzeit zuſammen, dann kehrt der Herr ins Leben, in die Vornehmheit zurück, die Trennung, die Trennung der Stände hebt wieder an. Und, uneins wie immer, rekapitulieren ſie, was ſie von ihrer hohen Warte da oben mitangeſehen haben.

Aber bezeichnend für Strindberg in all ſeinen Perioden — er iſt trotz all ſeinen tiefen Wandlungen und ſeinem ſchweren

Weg zur Reife immer der nämliche — bezeichnend iſt, daß hier wie etwa in dem Drama »Fräulein Julie« bei aller Zweiſeitigkeit des Dramatikers das eigentliche Wort der Geſchichte nicht der Herr, ſondern der Diener ſpricht. So nah ſich Strindberg einmal mit Nietzſche berührt hat, er hat immer zwiſchen Vornehmheit des Gefühlslebens und Macht der Vernunft und des Willens unterſchieden, hat Seelenadel und müden Hinabſtieg bei den alten Geſchlechtern und Bevorzugten, herrenmäßige Kraft bis zur Gemeinheit aber bei den von unten Aufſtrebenden, bei den Freiheitskämpfern gefunden. Wie denn der Graf von der Roheit zu reden anfängt, die mit den Revolutionären zur Herrſchaft gekommen war, da fällt ihm der alte Knecht ins Wort, um trocken zurückzugeben: »Warten Sie mal! Ludwig XIV. hatte zwei Kammerherrn, denen er jährlich 20000 Livres zahlte, daß ſie jeden Morgen ſeinen hohen Nachtſtuhl unterſuchten und hinaustrugen, zu einer höheren Stufe der Roheit konnten's die Sansculotten auch nicht bringen.« Und ſo wird die Hinrichtung Ludwigs XVI. und Marie-Antoinettens feſt entſchloſſen gerechtfertigt, wenn's ſo was irgend in der Welt gibt, waren ſie Landesverräter: »Reden Sie nicht von Märtyrern, denn dann werde ich böſe! Ich werde nämlich böſe, wenn ich eine Lüge höre.«

Und die Urſachen von alledem? Ach, wie weit muß man da zurückgehen, bis zur Urſünde im Paradies — »Die Revolution war ein Gottesgericht, das kommen mußte.« Und ſo plaudern ſie weiter, uneins und achtungsvoll vertraut, und der Alte gedenkt des Größten, was ihm die Revolution gebracht hat: das war die gemeinſame Arbeit aller Stände und Klaſſen zum Verbrüderungsfeſt auf dem Marsfeld. Das Alte, die Trennung, die Ungleichheit und Unterdrückung kommt nun wieder? Gewiß kommt es wieder, einmal, zweimal, dreimal taucht es noch einmal auf wie der Ertrinkende, aber das vierte Mal bleibt es auf dem Grund. O ja, doch, trotz allem, er glaubt an

das Gute und ſeine Verwirklichung: »Ja, ich glaube, glaube wie Thomas: wenn ich geſehen habe! Und ich habe geſehen! In dem Augenblick auf dem Marsfeld, da ſah ich!«

Und auf die unwillig-ungläubige Frage des Grafen: »Wie lange ſollen wir warten?« gibt der Knecht, der gerade im Alter des ſehenden, des ſterbenden Fauſt ſteht, »der Weisheit letzten Schluß« zur Antwort:

»Nicht daſitzen und warten ſollen wir, ſondern arbeiten! Dann vergeht die Zeit.«

Dieſer Glaube, der — in aller Reſignation — tätig iſt, wird — er weiß es gewiß, er ſieht es — die Menſchheit erlöſen.

Und dann können ſie nicht mehr reden: die Glocken heben an. Die Lippen bewegt er noch, aber kein Ton iſt vor dem gewaltigen Erzklang zu hören: die Menſchenlippe wird ſtumm, wo der Geiſt der Zeiten dröhnt.

»Aus der Tiefe der Jahrhunderte ſchien das Geläute zu kommen, das das alte Jahrhundert ausſang und das neue, das in ein paar Wochen beginnen ſollte, einläutete, das neunzehnte Jahrhundert ſeit der Geburt des Erlöſers, der verheißen wiederzukommen und es vielleicht tun wird, ſo oder ſo.«

Geduld — die Zeit iſt völlig ohne Ende — Hoffnung alſo und Arbeit — mit dieſen Glockentönen klingt die Dichtung aus.

Nachwort: Und hier am Schluß fällt das Wort, von dem ich zu Beginn ausging und das nun wiederholt ſei: »Jetzt iſt die Verheißung an Abraham: ‚In deinem Namen ſollen alle Geſchlechter geſegnet werden!' auf dem Wege, ſich zu erfüllen, auf dem Wege, ſage ich.« Meſſianiſch iſt die Anſchauung, der Glaube, der Wille, der hier zum Ausdruck kommt. Frage keiner, was ſolche Geſchichtsdichtung, die vom jüdiſchen Geiſt ausgeht und im jüdiſchen Geiſt mündet, dem Juden ſolle. Wir Juden haben nicht bloß unſer Amt an der Menſchheit, die Wege, die die Menſchheit nimmt, Umwege, Irrwege, ſchwere

und gefährliche Wege, die Wege der andern Völker werden auch um unſertwillen gegangen, ſind auch unſre Wege. Sind nicht unſer ganzer Weg, nehmen uns nichts von unſrer beſonderen Aufgabe ab, ſind auch unſer Weg. Unſer Weg auch der Weg Europas bis zum 18. Brumaire, unſer Weg auch, was dann kam bis März 1848, unſer Weg auch, was anſchloß und weitergeht über unſre Zeiten hinweg.

Strindbergs Traumſpiel

⟨1918⟩

Das Traumſpiel hat Strindberg 1901 verfaßt. Schon früher, in der »Kronbraut« und den verwandten Stücken, hatte Strindberg darauf verzichtet, die Illuſion eines Naturvorgangs mit kauſaler Verknüpfung der Vorgänge zu erregen, vor allem aber hat er dieſe neue Darſtellung angewandt in ſeinem großen dreiteiligen Drama »Nach Damaskus«, das niemand verſteht, der die Sphäre nicht kennt, in die die Vorgänge, die innern Ereigniſſe, die Geſpräche verlegt ſind, der Dichter hat dieſes Triptychon ausdrücklich ſelbſt als Traumſpiel bezeichnet. Und ein Traumſpiel iſt auch die Geſpenſterſonate.

Vergegenwärtigt man ſich einmal dieſe Ausdrücke Strindbergs: Intimes Theater, Kammerſpiele, Traumſpiel, Sonate, und vergleicht man andrerſeits zum Beiſpiel den dem Aufbau und den tatſächlichen Vorausſetzungen nach immer noch robuſt realen »dramatiſchen Epilog« Ibſens »Wenn wir Toten erwachen« mit Strindbergs »Damaskus« oder gar Ibſens »Geſpenſter« mit Strindbergs »Geſpenſterſonate«, ſo merkt man, wie es Strindberg darauf ankam und gelungen iſt, den neuen Inhalten auch eine neue Form zu gewinnen, und wie ſich bei ihm die Muſik, die eine Expreſſionskunſt fürs Ohr, beſſer geſagt, durchs Ohr für den Geiſt iſt, erweitert und umgeſtaltet in eine neue Art, nicht Muſikdrama, ſondern Drama-Muſik für den Geiſt durch Auge, Ohr und vor allem Sprache. Mir iſt kein Zweifel, daß auch das Muſikdrama, die Oper, von dieſer entſcheidenden Neuerung Strindbergs her, dem Verhältnis ſeiner Technik nämlich zum Irrealen, dem Sinnentrug Enthobenen und in einer höheren als der logiſchen Verſtandesſphäre Wahren, weſentlich beeinflußt werden wird, ſchon taſten Anempfinder

und Nachahmer, die mit ſo feinem Geruchsſinn für das Neue und Verheißungsvolle ausgeſtattet ſind, wie Hofmannsthal und Richard Strauß, nach den Wirkungen, die Strindberg auf ſeinem Gebiet wundervoll und tief heraufgeholt erreicht hat, er nicht als einer, dem es irgend auf Modewirkungen und Senſationen ankam, ſondern auf den gemäßen Ausdruck für Lebendiges, Gefühltes, Geſchautes, Erlauſchtes und in der unnennbaren Sphäre der Leiden und Qualerkenntniſſe Erfahrenes.

Von Strindberg her kann man, meine ich, ſogar zu einem Kriterium für Wagner kommen und kann erkennen: was einen ſo feinen Geiſt wie Nietzſche und mit ihm immer wieder beſte Geiſter am »Parſifal« z. B. empörte, das kam letzten Endes daher, daß die theatraliſche Ausdrucksform für das, was dem Muſiker und Myſtiker Wagner eigentlich vorgeſchwebt haben mag, viel zu wenig myſtiſch und traumhaft, viel zu ſehr real, kauſal, natürlich geweſen iſt und gerade dadurch nicht den Eindruck der äußerſten Notwendigkeit, ſondern des Unwahrhaften machte.

Von ſolchen Publikumsſchlauheiten wie dem »Mirakel« ſei hier nicht weiter die Rede. Dagegen darf an zwei Dichter erinnert werden, die auf eigenen Wegen wie Strindberg verſuchten, die Bühne und ihre ſinnlichen Ausdrucksmittel für die Darſtellung von Dramen aus der Sphäre nicht der Sinnen-, ſondern der Seelen- und Geiſteswelt zu gewinnen: Paul Claudel, der Franzoſe, und Alfred Mombert, der Deutſche.

Claudel iſt leider nach ſehr verheißungsvollen Anfängen — ich nenne vor allen »Goldhaupt« — katholiſierend unfrei und jetzt ſogar, wie man hört, auf dem traurigen Wege des Chauvinismus philiſterhaft geworden.

Das Drama Momberts, von dem ich ſpreche, iſt die dramatiſche Trilogie »Aeon«, ein welt- und göttergeſchichtliches Traum- und Geiſtesmyſterium von wundervoll ſtarker dichteriſcher Gewalt.

Andere, wie der jung verſtorbene Sorge in ſeinem Drama »Der Bettler«, gehen wohl unmittelbar von Strindberg aus.

Kein Dramatiker außer Shakeſpeare und den antiken Tragikern — ich nehme Wagner nicht aus — hat wie Strindberg ſeine Dramen ſo unmittelbar aus dem Geiſte der Muſik geboren. Selbſt Werke, die ganz naturaliſtiſch ſcheinen, wie etwa »Der Vater« oder »Gläubiger«, wird die Bühne nur im Geiſte Strindbergs darſtellen, wenn ſie ſich auf eine Art dramatiſche Dynamik, Harmonie und Kontrapunkt verſteht. Damit ſteht nun im Zuſammenhang, daß die Muſik im engeren Sinne ſich oft als organiſches Element mit Strindbergs Dramen verbindet: furchtbare und innige Vorgänge in modernen Seelen ſtehen in geheimnisvollem Zuſammenhang mit Muſikſtücken von Bach, Haydn oder Beethoven.

Wie ſehr Strindberg bei der pſychologiſchen Entſtehung des Stückes nicht im entfernteſten von Allegorien, ſondern von Wirklichkeiten ausging, die ſich ihm ins Traumhafte, Myſtiſche, Äſthetiſche mit ahnungsvoll leiſer Sinnlichkeit verflüchtigten, dafür gibt es ein Beiſpiel, das uns beſonders naheliegt. Das wachſende Schloß mit dem goldenen Dach über den Wipfeln der ſteil emporgereckten Rieſenmalven, dies Schloß, das in eine Blumenknoſpe und zum Schluß in ein blühendes Rieſenchryſanthemum gipfelnd hochſteigt, iſt aus dem Eindruck entſtanden, den ihm — wie der deutſche Überſetzer aus perſönlichen Erinnerungen mitteilt — einmal in beſonderer Stimmung und Beleuchtung die Kuppel des Reichstagsgebäudes in Berlin über den Bäumen des Tiergartens machte.

Strindberg, der der Bühne kühne Neuerungen zumutete, dafür aber auch nie etwas dichtete, ohne die praktiſche Ausführbarkeit zu bedenken, hat ausdrücklich vom Traumſpiel geſagt, das Stück, die Umgebung und die Geſtalten dürften nicht wirken wie eine Materialiſation von Geiſtern, ſondern umgekehrt: wie eine Entmaterialiſierung der natürlichen Welt,

und hat auf praktiſche Mittel hingewieſen, mit denen das zu erreichen iſt. Mit der Nüchternheit und Abneigung gegen alles Stelzenhafte und alle pompöſe Geziertheit, die ihm eigen war, hat er dabei ungeſcheut das Verwendbare und Verwendungsfähige genommen, wo er es fand: beim Zirkus, beim Varieté, beim Kino.

Träume auf die Bühne zu bringen, damit hat Strindberg ja nicht den Anfang gemacht, wie auch ſonſt die großen Perſönlichkeiten nicht, wie die kleinen und mittleren, in einer Richtung und Gruppe ſchwimmend techniſche Neuerer und Anfangende, ſondern Vollender ſind, die alles mögliche von talentvollen Vorarbeitern übernehmen. Für den Traum auf der Bühne liegt uns zur Vergleichung Grillparzers »Traum ein Leben« beſonders nah, — in ſeiner Art ein wunderſchönes Dichtwerk. Aber da ſteht der Träumende in klaſſiziſtiſch-romantiſcher Art rund und voll neben ſeinen Traumgeſtalten: der Traum iſt eine lehrhafte, heiter-ernſte, aber ganz normale, rationaliſtiſche, ja ſogar etwas kleinbürgerliche Warnung. Bei Strindberg dagegen ſind die Traumgeſtalten ganz unter ſich, wir ſind der Träumer, wir Zuſchauer, und zugleich auch, wie ein Traum im Traume, ſind die Geſtalten immer wieder wie zwiſchen Schlaf und Wachen, oder vielleicht beſſer geſagt: die Geſtalten dieſes Traums haben, was wir vermeintlich Wachenden haben ſollten: das Gefühl, daß ſie hinfällig, unſelbſtändig, gebrechlich, daß ſie nur wie geträumt und von einer höheren Macht gehalten ſind. Wir dürfen darüber nichts Beſtimmtes ſagen, ohne es ſofort wieder mit Unbeſtimmtheiten in die Schwebe zu bringen, hüten wir uns, daß der Verſuch einer Darſtellung nicht zur Erklärung, die Erklärung zur Antaſtung werde! Wir dürfen nicht auflöſen, was ſynthetiſch iſt, dürfen nicht zu Abſtraktionen machen, was Geſichte ſind, dürfen nicht in die Begriffsſprache zurückverwandeln, was der Dichter ſo wunderbar gerade im Gewande der immer begrifflichen und allgemein an Dinge erinnernden Sprache zum

rhythmiſchen Wogen gebracht hat. Ginge das an, ſo wäre Strindberg nicht der Dichter, der er iſt, ſondern ein Philoſoph geworden, ein Philoſoph iſt er aber ſo wenig wie ein Tänzer oder ein Muſiker, von alledem hat er etwas, aber nicht in Zuſammenſetzung, ſondern in Einheit anderer Gattung. Er iſt auch nicht, was man ſo in der herkömmlichen Vorſtellung einen Poeten nennt, gerade im Traumſpiel hat die Stimmung nicht die leichte, klingende, »poetiſche« Klarheit und Metrik der geläufigen Dichterſprache, iſt ſeine Dichtung gleich, wie jede Kunſt, dem Spiel verwandt, ſo hat er doch das Spiel, wie es von Zeiten zu Zeiten geſchehen muß, aus der Gegend der Abgeſchliffenheit und der geläufigen Münze wieder hinabgenommen in die Region, wo die Kobolde erſt das Metall aus finſtern Schlünden holen, und ſo iſt ſein Spiel dem Satanismus und damit dem Suchen nach Gott verwandter als dem bürgerlichen oder höfiſchen Feſtreigen, will man mit einem Wort nennen, wovon Strindberg immer, in ſeinen ſämtlichen Stadien, meilenfern bleibt, ſo iſt es das Akademiſche und Klaſſiziſtiſche.

Die Stimmung im Traumſpiel iſt nebelhaft, regenſchwer, wolkig, zerfetzt, es geht unlogiſch zu, die Geſtalten haben nicht mehr die Einheit der Perſon, des Charakters, Gedächtniſſes und Bewußtſeins, ſie ſind nicht ſeiend — wie wir uns einbilden, es zu ſein —, ſondern werden von einer Macht jenſeits der Vorgänge immer wieder geſchaffen, umgeſtaltet, proteusartig verwandelt, geſpalten, es geht — Strindberg ſagt es ſelbſt — nicht gereimt, ſondern in jedem Sinn des Wortes ungereimt zu.

Und vor allem: die Notwendigkeit, warum wir da ſitzen und die Geſtalten des Dichters wie unſern eignen Traum erleben, iſt gegeben aus der Verwandtſchaft des Traumzuſtandes mit der ſeeliſchen Verfaſſung, mit dem Weltgefühl, das uns der Dichter vermitteln will: die Welt wird verwandelt in Weltſchmerz, in Traumqual, das Leben in Lebensnot, in Verzweif-

lung und Aufſchrei und Ächzen, in Gedrücktheit und Sehnſucht nach Erlöſung.

Anders geſagt: in der ſogenannten Wirklichkeit ſind wir Träumende, nein, ſind wir Traumgeſtalten und in einem ſinnloſen Treiben, nein, Getriebenſein begriffen. Mit dieſem Traumſpiel aber löſt ſich uns dieſer Schein der harten, feſten, beſtehenden und beſtändigen Welt, dieſer Wahn unſrer Gier, unſres Individualitätstraums, den wir Wachen und Leben nennen, löſt ſich auf zu der Erkenntnis, zu der Schau: daß wir Lebendigen, wir von einer rätſelhaften Macht Geträumten in der Wahrheit hinter dem Wirklichkeitsſchein ganz etwas anderes, daß wir hier, ſolange wir vom Trug umfangen ſind, Aufgelöſte, Zerfetzte, Scheingeſtalten, Wahngebilde ſind. Die Welt wird fragwürdig in des ſeltſamen Wortes Doppelbedeutung: vom Zweifel angetaſtet und ſo tief ernſt, daß ſie verdient, nach verborgener Heiligkeit hinter dem gräßlich Widrigen, nach geheimem Heil hinter dem Unheil befragt zu werden, alles Reale, Materielle erſcheint als Projektion einer Geiſtesmacht, die dieſen Trug erſt — wer weiß wozu? — hervorbringt.

Dieſes Traumſpiel alſo hat die Notwendigkeit und das Recht zu ſeiner Form in der Weltanſchauung, die es verkörpert, indem das nicht ein fertiges Religions- oder Philoſophieſyſtem iſt, das in Worte eingekapſelt iſt, ſondern ein Gefühl, eine Stimmung, eine Furcht und eine Hoffnung, ein Seelenzuſtand, der ſich dauernd gebiert aus dem Leben in dieſer unſrer Welt und ſich immerdar mißt mit dem, was von außen und innen auf ihn eindringt, dieſe Weltanſchauung iſt die Freiheit des Geiſtes, die ſich gegen den Zwang der Natur ewig zur Wehr ſetzt, iſt der Held und der Gott in uns, der kreatürlich ſein muß und nicht ſein will. Verſuchte man, dieſe Weltanſchauung, die Kampf und Ringen iſt, auf die Formel zu bringen, die ſtill gewordenes Wort und Ruhekiſſen iſt, ſo käme man zu einer Blütenleſe aus dem Geiſte der indiſchen Veden, des Buddhis-

mus, des Urchriſtentums und der Philoſophie Schopenhauers. All dieſe erhabenen Gebäude hat Strindberg für ſich entdeckt und in ſeiner Art benutzt, nachdem er von ſich aus ſo weit war, aber mit nichts von alledem hat er ſich verbunden auf Grund von literariſcher Überlieferung, ſondern aus ſeinem eigenen ſchweren Leben heraus entdeckte er dieſe hoch und heilig gewordenen fertigen Gebilde, die letzten Vermächtniſſe leidenſchaftlichen Suchens, das dem ſeinen, das er neu anheben mußte, verwandt war. Das Kennzeichen Strindbergs iſt — und darum ſind ihm wühlende und abſtruſe Geiſter wie Swedenborg ſo nah gegangen —, daß er uns nicht ein Geweſenes und auch nicht ein in Verklärtheit Seiendes gibt, ſondern Werdendes, deſſen Licht mehr vom zündenden und reinigenden Blitz an ſich hat als vom Schein, wo aber Reinigung iſt, da muß auch Unreines ſein. Die deutſchen Frühromantiker, wie Novalis und Tieck, ſo, wenn ſie manchmal im Denken die Arbeit des Denkens und nicht bloß das Gedachte, und ſogar im Dichten den hin und her ſpringenden Werdegang des Gedichts und nicht bloß das Ergebnis bringen wollten, waren auf ähnlichen Wegen, und das Schlimmſte, was man manchen Spätromantikern, wie dem ſpäteren Tieck ſelbſt und E. T. A. Hoffmann, nachſagen kann, iſt, daß ſie wieder zur Romantik des Muſäus und Wieland zurückgekehrt ſind und literariſch überlieferte und geglättete Unheimlichkeiten, Grotesken und Dämonien in der Form der ausgegorenen, fertigen, runden Behaglichkeit erzählt haben, das wirkt, wie wenn Paul Bourget einen Doſtojewskijſtoff behandelt. Strindbergs Stempel aber iſt die Originalität und die Gleichzeitigkeit und Selbigkeit in der Geburt ſeiner Form und ſeines Inhalts, wohl leitet er mit der Unbekümmertheit des Originals und mit der dankbaren Freude des Selbſtändigen, der dann entdeckt, daß er und ſeinesgleichen von je in der Welt waren, und der darum das Seinige allenthalben findet und allüberallher nimmt, fremde

Flüſſe auf ſeine Mühle, aber er ſteigt nie in fremde Flüſſe hinein.

Das Stück iſt uns in zwei verſchiedenen Faſſungen bekannt, in der zweiten iſt eine Art Prolog zur Eröffnung da, wo die Tochter Indras ſich vom Gott ihrem Vater verabſchiedet, um in die Welt, zu den Menſchen herniederzuſteigen. Auf dieſe Weiſe iſt das Publikum ſofort benachrichtigt, wie die Einkleidung zu verſtehen iſt. Ich halte das für eine Konzeſſion und ziehe die urſprüngliche Faſſung vor: da tritt aus kleinbürgerlicher Sphäre heraus, in der unpathetiſchen Art, deren Meiſter Strindberg iſt, »die Tochter« mit dem Glaſermeiſter auf, zu dem ſie Vater ſagt, und erſt allmählich, mit den Perſonen, die in dieſer Agnes das Gotteskind erkennen, geht uns, geht am Ende gar dieſer Traumgeſtalt ſelbſt ihre Bedeutung auf.

In dem »Richtfeſt«, einer der drei modernen Erzählungen, finden wir das Wort: »Die erſte und letzte Illuſion des Mannes iſt, die Erlöſung durch das Weib zu ſuchen, warum, das weiß niemand.«

So iſt denn auch in dieſem Traumſpiel das Kind Gottes, das in Menſchengeſtalt zu uns kommt, »mitzuleben Freud' und Qual«, ein Weib.

Sie kommt aber eigentlich nicht zur Erlöſung, nicht einmal ſo, wie die innig-liebliche Eleonore in »Oſtern« ſchwer unter einem Druck lebenden Menſchen Wandlung und Leichtigkeit bringt. Dort hat Strindberg uns an den Rand des Abgrunds geführt und dann wieder aufatmen laſſen, hier wird letzter Ernſt gemacht und das Verſinken und der Sturz nicht geſcheut. Die Tochter nimmt die Qual des Lebens auf ſich, auch auf ſich, das Gotteskind, um kennen zu lernen, wie es iſt, und ſchließlich — das iſt das äußerſte — um, wie ſie wieder ins Göttliche aufſteigt, Bericht zu erſtatten und das Bittgeſuch der Menſchheit, das der Dichter abgefaßt hat, oben zu überbringen. Es geht in dieſer Welt ſehr notwendig, ſehr bedingt, ſehr unentrinnbar

zu, und ſo einfach ſieht Strindberg die Erlöſung nicht, daß irgendeine Macht, einmalig, in Menſchengeſtalt, ſie der Menſchheit von außen bringen könnte. Keinerlei romantiſchen Zauber, keinen ſolchen Trug will dieſe Traumkunſt vorgaukeln, es geht bei dieſem Dichter nicht um eine Erholung, ſei ſie noch ſo feſtlicher und innig-ſchöner Art, nach dem Werkeltag, bei dem Wort, »Ernſt iſt das Leben, heiter iſt die Kunſt« hätte er noch mehr als an den Attributen des Lebens und der Kunſt an der Gegenüberſtellung ſelbſt Anſtoß genommen, ihm war die Kunſt, nicht bloß für den produktiven Künſtler, ſondern vor allem auch für den Aufnehmenden ein ſcharf ernſtes Stück der Arbeit, mit der wir unſer Leben aufzubauen haben, und als einen Arbeiter im echten Sinn des Wortes — »und wenn es hoch kommt, iſt es Mühe und Arbeit geweſen« — hat ſich Strindberg ſein Lebtag betrachtet. Auch nicht eine Geſtalt aufbauen will dieſe Dichtung, von ſo hohem ſinnbildlichen Gehalt, daß über unſerm gewöhnlichen Leben das Bild eines höheren erſteht, ſondern dieſes unſer wirkliches Leben will ſie ſo tief anbohren, daß alles Verborgene, das Dämoniſche und Göttliche, herausſpritzt. Wenn realiſtiſch heißt: die Wirklichkeit unſres irdiſchen Daſeins darſtellen, wie ſie im Grunde und im innerſten Kerne iſt, ſo kenne ich kein realiſtiſcheres Drama als dieſes Traumſpiel.

Ein Schloß — wächſt, wenn das Stück beginnt, wächſt, wie ſonſt nur Pflanzen wachſen: aus der Erde dem Himmel, aus dem Schmutz dem Licht zu. Es wächſt weit über die in allen Farben flammenden Malven hinaus, die in ihrem ſteilen Aufwärts und ihren kühlenden Farben das Bild der blühenden Pflanzenſehnſucht ſind, aber es liegt ja freilich auch Miſt rings um das Schloß herum. In der dumm-gelehrten Terminologie des Traumes, die alles Unbegreifliche mit genau ſolcher Selbſtverſtändlichkeit einordnet, wie es unſre wache, allzu wache Wiſſenſchaft tut, flüſtert uns einmal eine der Traumgeſtalten zu: »Es iſt ja ein Stallſchloß«, aha, ja gewiß, nun verſtehen

wir, und er, der Offizier, ſitzt ja da gefangen und muß Pferde hüten.

In dieſe Gegend kommt nun der Glaſermeiſter und die Tochter. Sie allein ſieht das wachſende Schloß, er redet nur aus Gutmütigkeit ſo allerlei hin, aber er weiß nichts von dem, was er dem phantaſtiſchen Kind einräumt, und trotzdem iſt alles ſo, wie er redet. Er iſt ein frommer Kleinbürger, der ſchonend mit ihrem Überſchwang umgeht, einer der biedermeieriſch ſauberen Pietiſten, aus deren Milieu Strindberg ſo gern die inbrünſtige Leidenſchaft ſich aufbäumen läßt. Der kann ſich aus Erinnerungen an die Chriſtenlehre her ſchon denken, warum die Blumen aus Schmutz emporwachſen: »Weil ſie im Schmutz nicht gedeihen, eilen ſie, ſo ſchnell ſie können, zum Licht empor, um zu blühen und zu ſterben.« Das iſt die Unlogik oder ſchnelle, zur Teleologie geneigte Logik des Traums, es war ja nicht gefragt worden, warum ſie, wenn ſie ſchon im Schmutz ſtehen, emporwachſen, ſondern warum ſie — im Schmutz ſtehen, warum Wachstum, Reinheit aus Unreinheit, Blüte aus Schmutz, in der Welt ſein muß? Warum ein Werden iſt und kein Sein, ein Streit und nicht Ruhe, Vieles und nicht Eins, die Welt und nicht Gott?

Aber iſt das nicht auch die Unlogik unſres Denkens, die Unlogik der Tatſachen?

Wir hören dieſelbe Frage wie die, auf die der Glaſermeiſter ſo bereit ſeine fromme Antwort gibt, bald auch aus dem Munde des gefangenen Offiziers, der ja eigentlich, wir ſehen es noch, nicht im Gefängnis ſitzt, ſondern die Gefangenſchaft, die Befangenheit, den Trieb, der ihn raſtlos wie ein Uhrwerk hin und her pendelt, in ſich trägt, — die Frage: »Warum muß ich Pferde hüten? Den Stall beſorgen? Und Streu herausfahren?« und von der Tochter diesmal die Antwort: »Damit du dich fortſehnen ſollſt!«

So iſt unſer Leben, daß wir nicht im Ganzen, ſondern in Ge-

teiltheit leben, und ſo können wir uns, ſolange wir im Leben ſtehen, auch nicht nach dem Ganzen, ſondern nur von einem zum andern ſehnen, unſer Weg aus der Welt hinaus, durch die Welt hin führt über fortwährende Sehnſucht, Verzweiflung und Enttäuſchung. Um der Freiheit willen ſind wir, die wir wahrhaft Freie in der Bedingtheit dieſer Dingwelt nicht ſein können, Freier, wie dieſer ewige Freier einer iſt, der auf Victoria wartet, auf die Schöne, die immer die Treppe zu ihm herabzukommen verheißt und nie kommt. Bleibt ſie immer oben? Sollen wir ſie nicht zu uns herunterrufen, ſondern irgendwie zu ihr ſteigen? Wie auch immer, der Offizier bleibt unten, er wartet in Unruhepein und macht die vielen Schritte nicht aufwärts und vorwärts, ſondern hin und her.

Trotz all ſeiner raſtloſen Fahrigkeit aber iſt er einer, der das Gotteskind ahnt. In ihr gewahrt er »das Schöne, das die Harmonie im Weltenall iſt«. Er erkennt in der Geſtalt dieſer Himmelstochter »Linien, wie er ſie ſo nur in den Bahnen des Sonnenſyſtems wiederfindet, im Klang der Saiten, in den Schwingungen des Lichts«. Er hat das Herrliche irgendwo nach oben verlegt und ſehnt ſich von ſich ſelber weg, ſie aber ſagt ihm, daß auch er, daß wir alle Kinder des Himmels ſind, — und fürwahr, da wir ſind, was ſollten wir denn ſonſt ſein?

Davon aber findet er nichts in ſich, o nein, das Leben hat ihn, gerade ihn ungerecht behandelt — — —

da tauchen plötzlich ſeine alte Mutter, ſein Vater, die Magd in ihrem Kämmerchen leibhaft vor ihm auf, wie haben die ſich um der Kinder, um des Lebens willen gequält, mit einander, gegen einander, wir erleben es noch einmal mit und erleben, daß es der große Sohn mit anhört, wir erfahren, wie der, der ein altes Unrecht, das die Eltern gegen ihn als Kind getan, nie hat verwinden können, aufs äußerſte gepeinigt iſt, wie man ihn daran erinnert, daß er ſelber gerade ſo ein Unrecht begangen hat, wir hören die Lehre der Mutter: »Hadre niemals mit

Gott! Du ſollſt nicht herumgehn, als ob du dich vom Leben ungerecht behandelt fühlteſt!« Und dieſe fromme Mutter enthüllt uns — in dieſer Faſſung an dieſer Stelle zum erſten Mal, und es berührt uns beſonders innig, wie im Engſten und Kleinlichſten, ohne den Rhythmus der Verſe, ohne Flug durch die Welten und Übermenſchlichkeit, ſich das Ewige auftut — die Ahnung, wer Agnes iſt: »Sie ſagen, es ſei des Gottes Indra Tochter . . . aber ſag's nicht weiter!«

Und hier in der Enge, wo die guten, beſchränkten Kleinbürger einander weh tun müſſen, hören wir zum erſten Mal auch den Ruf aus dem Munde der Gottestochter, der in ſeiner ſachlichen Trockenheit erſchütternder iſt als eine pathetiſche Weltſchmerz-Tirade von Lord Byron oder Swinburne: »Es iſt ſchade um die Menſchen!« Noch aber ſagt ſie etwas dazu: »Das Leben iſt ſchwer, aber die Liebe beſiegt alles! Komm und ſieh!«

Ja, den Ruf wollen wir ſehr ernſt nehmen, wir wollen zuſehen, ob ſie nicht ſelber ſo viel oder mehr zu ſehen bekommt, wie ſie irgend zeigen kann, wir wollen — unſer Traumdichter verlangt es ſo — genau aufmerken, ob ſie ſelber alles überwinden, alles ertragen kann, wollen ſehen, was aus der himmliſchen Liebe, die allen gilt, die nur geben und eins werden will, wird, wenn ſie irdiſche Liebe wird, die haben, nur für ſich haben, nur eines haben will.

Der Schauplatz verwandelt ſich, wir ſind vor dem Theater, wo die Wirklichkeit vor der Tür des ſchönen Scheins wohnt. Da ſitzt die gute alte Türhüterin, die ihre Form der Liebe hat: alle Schmerzen der Menſchen nimmt ſie damit auf ſich, daß ſie ſich alles erzählen läßt, und ſie hat mit einem ſo geſprächigen, ſo leichtſinnig, lieblos liebebedürftig das Leid ausſchüttenden Völkchen zu tun, ihr Schal wird von all der fremden Pein, die ſie annimmt, ſo ſchwer, und da ſteht der Zettelankleber, der jahrzehnte lang einen kindiſch beſcheidenen Wunſch gehegt hat,

und wie er nun erfüllt iſt, doch kein rechtes Glück darin findet, weil die Wirklichkeit dem Gedanken nicht gleichkommt, es iſt kein Schmerz zertrümmernder Leidenſchaft, kein Felsblock, der auf ihn fällt, bloß ſo eine kleine Enttäuſchung, aus der Hoffnung, die ihm lachte, iſt bloß ein ſchlechter Geſchmack auf der Zunge geworden, und es hat ſich wie graue Spinnweb auf alles Grün gelegt, und da kommt die Sängerin, die nicht mehr engagiert wurde, nicht wie innen im Theater eine Jungfrau von Orleans, der die ſtrahlende Himmelskönigin unter Donner und Blitz den Beiſtand entzog, mein Gott, nein, bloß eine Sängerin, die der Direktor nicht mehr engagierte, da tänzelt aber ſchon ſtrahlend vor Glück, vor Erwartung der Offizier heran: jetzt kommt Victoria! Aber dieſe Victoria iſt — im Theater, ganz oben, ſie kommt nie herunter, und er wartet und verzehrt ſich in Illuſion, der Roſenſtrauß verwelkt, ſein Anzug beſchmutzt ſich, die Haare werden grau, und da an der Seite iſt ja auch die geheimnisvolle Tür, die nie geöffnet wird, und wie nun das Große und Neue geſchehen ſoll, wie der Bann gebrochen und mit gewaltſamem Entſchluß und Eingriff die Tür geöffnet werden ſoll, welchen Lärm erheben die Menſchen, und die Polizei kommt und verbietet, das Geheimnis an den Tag zu bringen, — oh, es iſt ſchade um die Menſchen!

Der Poliziſt aber eröffnet dem Traum einen neuen Weg: zum Prozeß, zum Advokaten!

Und wir ſind im Bureau des Advokaten, in Frack und weißer Binde ſitzt er da, aber hat je ein Menſch ſolches Leid getragen? Häßlich iſt er vor Qual geworden, er iſt nämlich ein wirklicher Anwalt der Gequälten und Verfolgten, und alſo leidet er mit ihnen. Und Mitleid dürft ihr wohl eine ſchöne Tugend nennen, denn es macht ſo häßlich, bis in die Seele hinein! War der Offizier der Mann der illuſionären, triebhaft ſexuellen Sehnſucht, ſo iſt der Advokat der Repräſentant dieſer tieferen Form der Sympathie, die Mitleid heißt: alle Qualen, die

in ſein Bureau kommen, muß er tragen, die Menſchen aber, die Rechtdenkenden, — — —

der Schauplatz verwandelt ſich, wir ſind in der Kirche, — ſie haſſen ihn, ſie laſſen ihn nicht gelten, ſie promovieren ihn nicht zum Doktor, die Tochter ſagt uns den Grund:

»Weil du die Sache der Armen geführt, ein gutes Wort für den Verbrecher eingelegt, die Bürde der Schuldigen erleichtert, dem Verurteilten Aufſchub verſchafft haſt!«

»Wehe den Menſchen!«

Zu ihm, dem Mann des helfenden, tragenden Mitleids, fühlt ſich das Gotteskind ganz hingezogen. Sie denn ſetzt ihm den Kranz auf, den, der ihm zukommt, wenn die Menſchen ihm ihren Lorbeer verweigern: die Dornenkrone. Sie zeigt ihm, daß die Welt nur eine Negativaufnahme der wahren Welt iſt: was haben die Menſchen, was haben die Gelehrten, was haben die vier Fakultäten aus der reinen Gotteswelt gemacht! Zumal dieſe Männer des Rechts, welche ergebene, botmäßige, apportierende Sklaven aller ſind, nur eben nicht — der Sklaven dieſer Erde!

Und ſie ſetzt ſich an die Orgel, um ein Kyrie eleiſon zu ſpielen, wir ſind in Strindbergs Kirche, wo dem Herrn lauter Wirklichkeiten des Alltags vorgelegt werden, Menſchendienſt vor Gott, nicht Gottesdienſt vor feiertäglich geputzten Menſchen wird da getrieben, und wie ſie nun ſpielt, hört man die Orgeltöne, als ſingende Menſchenſtimmen mit lang aushaltenden Tönen:

»Ewiger, erbarme dich! Erlöſe uns! Warum biſt du fern? Mach deinen Kindern die Bürde nicht zu ſchwer! Hör uns! hör uns!«

Der Schauplatz verwandelt ſich, aus der Orgel wird die gewölbte Wand der Fingalsgrotte: die Tropfen, die da mit kurzem Schlag zu Boden fallen, ſind lauter Tränen der Menſchen. Wir werden — zum Schluß — noch einmal in die Höhle kom-

men: bis hierher ſind die Klagen der Menſchen vorgedrungen, nur bis hierher, der Raum iſt ſo weit, und der Ewige ſo fern, von hier aus wird einſt die Tochter ſie weiter leiten.

Noch iſt ſie lange nicht ſo weit, wieviel hat ſie noch kennen zu lernen, nicht ſo, wie wir gemeiniglich erfahren und wiſſen: daß draußen bei andern etwas vorgeht, und der Regiſtrierapparat es aufzeichnet und ordnet, nein, ſie lernt kennen, indem ſie es lebt, nicht mitlebt bloß, ſondern ſelber lebt, ſie ſpielt ihre Rolle in dem Stück, ſie duldet und tut und wandelt ſich im Tun. Drum ſteht ihr der Anwalt des Leids ſo nah, mit dem tut ſie ſich nun zuſammen, und ſie erprobt die Liebe zwiſchen Mann und Weib — die Ehe — das Kind.

Und ſie lernt die Armut kennen, das enge, muffige Leben, ſie iſt nun ſelber ganz verwandelt, ihr Göttliches tritt nirgends ſo zurück wie da, und auch er, der mitleidigſte aller Menſchen, irgendwo, da er ein Menſch iſt, muß er doch reagieren, muß doch die Gemeinheit, die er willfährig aufnimmt, wieder ausſchwitzen, dazu hat der Mann des öffentlichen Lebens, der Mann mit dem Glorienſchein der erbarmenden Hilfe ſein Heim: da, zu Hauſe, gegen die Frau, in täglicher kleiner Reibung wird er erbarmungslos, hart, boshaft — — hat ſie nicht einmal geſagt: Die Liebe überwindet alles? Und iſt es hier nun nicht umgekehrt? Haben nicht die Menſchen in der Ehe eine Einrichtung geſchaffen, die die Liebe überwindet und zu Boden drückt und in Stickluft ertötet? Sie muß heraus — — und der Offizier kommt, nun wieder ſtrahlend, jünglingshaft hoffend, ſie zu befreien, ſie hinaus zu geleiten nach Heiterbucht.

Dahin, wo Sommer, Sonne und Jubel, Jugend, frohe Kinder und Blumen ſind! Zum Meeresſtrand, zum Spiel! Zur Muße, zur Natur!

Der Weg aber nach Heiterbucht führt nur — über Schmachſund, über die Quarantäne.

Da liegt ein gräßliches Erlebnis aus dem Beginn von Strind-

bergs erſter Ehe zugrunde, und das Motiv taucht verſchiedentlich in ſeiner Produktion auf: wie ein jugendfriſches, in Liebe erglühtes Paar, das auf dem Meere ſich vom Winde der Liebe treiben läßt, in den Schmutz der Quarantäne, in die troſtloſeſte geſellſchaftliche Entdeckung hineinkommt und gewaltſam wie in einer Hölle feſtgehalten wird.

Man ſollte einmal die antiken Mythen, die chriſtlichen Legenden, die Motive aus Dante und den Märchen und Sagen der Völker zuſammenſtellen, die dieſer Dichter behandelt hätte, wenn er nicht Auguſt Strindberg geweſen wäre! Das aber iſt ſein Großes und ſeine eigene Art, und das auch verbindet alle Perioden und Ausdrucksmittel ſeines Schaffens zur Einheit der Wirkſamkeit, daß er in toten Symbolen ſo wenig lebt wie in allgemeinen Abſtraktionen und verblaßten Schattenworten, ſondern daß er die kleinen Züge der Wirklichkeit unſres Lebens bringt. Aber nicht, um ſie zu ſchildern — als ob's nicht übergenug wäre, daß ſie einmal da ſind! — ſondern um ſie zu Trägern aller großen Viſionen und Fragen der Menſchheit zu machen. Wer aber die Teufel und Dämonen, und Kobolde, die Hölle und das Fegefeuer, und ſchließlich auch Engel und Himmel und Gott in den Straßen unſrer Städte, in den Wohnungen unſrer Häuſer findet, ſollte der nicht, nebſt allem, was er ſonſt iſt, auch ein trefflicher Unterminierer aller dogmatiſchen Buchſtabengebäude und ein Zerreißer theologiſcher Trockengeſpinſte ſein? Was gibt es für eine beſſere Methode, das Große und Heilige, das im Dürren der Theologie und Metaphyſik eingeſperrt iſt, zu befreien, als es lebendig über unſere Straßen und Plätze wandeln zu laſſen? Und wenn Strindberg da öfter die Teufel als den Gott gewahrt, ſo findet er auch inſofern das im Leben, was die Kirche in Buchſtaben ſucht.

Schmachſund iſt die Quarantäneſtation, zugleich aber iſt es auch ein Sanatorium, wo die Reichen Gymnaſtik treiben: denn wie die Armen die Verbrecher ſind, ſo ſind die Reichen zu-

meiſt die Kranken, die Kranken wenigſtens einer gewiſſen Sorte. Da gibt es Streckbänke und andere gymnaſtiſche Apparate, die Leute der Ziviliſation brauchen ihre beſonderen Folterwerkzeuge: mit ſtarken Gewaltkuren müſſen die Folgen der Ausſchweifung ausgetrieben werden.

Hier, auf Schmachſund, tritt nun zum erſten Mal der auf, der das Gotteskind noch tiefer ins Menſchliche geleiten ſoll als der Anwalt: das iſt der Dichter.

Wie kommt er hierher? Was hat er da zu tun?

Er tritt auf, einen Eimer Schlamm in der Hand und die Blicke gegen die Wolken gerichtet. Das iſt der Dichter Strindbergſcher Art, das iſt Strindberg, und der Quarantänemeiſter, der Zyniker, gibt uns auf ſeine Art die Erklärung: »Er hält ſich immer in den höchſten Regionen auf, ſo daß er ein Verlangen nach dem Schlamm bekommt!«

Immer, in allen Dichtungen Strindbergs, begegnen wir dieſem Dualismus: das Schloß, das aus dem Miſt dem Himmel entgegenblüht, und ſo hier der Dichter, der im Schmutz der Wirklichkeit ſich immer wieder die Kraft und Not zum Aufſchwung holt. Wir dürfen nur nicht falſch verſtehn, dürfen, was Strindbergs Zyniker ſagt, nicht unverwandelt auf Strindberg ſelbſt anwenden. Das gibt es freilich auch: daß einer die Gemeinheit als eine Art Verſinken und Ausruhen von hohem Flug braucht, und auf die Gelüſte der jungen Gräfin Julie nach dem Stallduft und allerlei Perverſitäten hat ſich Strindberg gar wohl verſtanden. Hier aber ſinkt der Dichter nicht in den Schmutz hinab, ſondern er verordnet ſich das Schlammbad als einer, der ſich in der Hand hat und ſein Leben ordnet, als der Idealiſt, der wohl zu den Wolken und über ſie hinaus fliegt, aber nur um mit Ideen heimzukehren, die der Wirklichkeit entſprechen, ſich auf ſie anwenden laſſen und ihr helfen ſollen.

Ja, wir leben ſchon in einer »wunderlichen Welt der Widerſprüche«, wie der Offizier einmal ſagt. Aber er, mit allen an-

dern, wird bald weniger ſanft und nicht mit einem bloßen Kopfſchütteln von dieſen Gegenſätzen zeugen. Nun kommt ſtrahlend das Liebespaar angeſegelt, »das vollkommene Glück, die Seligkeit ohne Grenzen, der Jubel der jungen Liebe«, — und darf nicht weiterfahren, muß in Schmachſund an Land ſteigen und in Quarantäne gehen. Und ſiehe da, die Liebende iſt Victoria! Das iſt ſchon eine harte Nuß für den Offizier, und wohl iſt's zu begreifen, daß er wieder ganz von vorne anfangen muß und in die Schule gehen, immer dasſelbe, das er nie begreifen lernt: Wieviel iſt zwei mal zwei? Wer das ſo wüßte, daß er's verſtünde! Aber iſt denn etwas in dieſer Welt zu verſtehen? Verſteht er ſich denn ſelbſt? Was iſt das für eine ſchauderhafte Sache mit der Liebe, was iſt ſie für ein Widerſpruch der Widerſprüche, wo man zugleich der Geliebten und aber auch ſich ſelber das Glück wünſcht, und der Geliebten nur unter der Bedingung, daß man ſelber von ihr beglückt wird? Warum iſt er denn ſo niedergeſchlagen? Es iſt ja endlich da, was er immer ſo innig erſehnte: »Jetzt hat ſie das Glück, das größte, das ich kenne, und da — leide ich, — ich leide, leide!« Und er bricht in die Worte aus, die das Leitmotiv der Dichtung ſind:

»Es iſt ſchade um uns — alle! Oh!«

Und alle, die auf Schmachſund ſind, recken die Hände zum Himmel auf und rufen Oh! in Einem ſchmerzlichen Schrei, der eine Diſſonanz bildet, — wie ſollte der gemeinſame Schmerzensſchrei, der doch nicht aus einer Gemeinſchaft, der aus einer Summe von Egoismen ſich gebildet hat, einen harmoniſchen Einklang geben?

Und die Tochter leitet die Klage im Gebet weiter:

»Ewiger, höre ſie! Das Leben iſt ſchlimm! Es iſt ſchade um die Menſchen!«

Und wir ſind noch nicht am Ende, noch haben wir nicht ausgeträumt, noch hat die Tochter Gottes nicht alles durchgemacht. Der Schauplatz verwandelt ſich: wir ſind in Heiterbucht und

ſehen die Menſchen, ſehen uns beim Vergnügen, beim grauſamen Vergnügen.

Die Dienſtboten drücken die Naſen an die Scheiben und ſehen zu, wie die Luſtigen tanzen, die Häßliche ſitzt in der Ecke, und im ganzen Paradies ſind nur zwei glückliche Menſchen: die Neuvermählten, die vor Seligkeitsangſt ſterben wollen. Denn ſie wiſſen in aller Wahrheit, daß ihr Glück, ihr Sich-einsfühlen himmliſch iſt, daß es nicht von dieſer Erde iſt, daß ſie mit einander und von einander weg hinabſteigen werden, wenn ſie nun weiter leben.

Und es kommt ein reicher Mann, dem gehört das ganze Land ringsum, aber er iſt blind, und nun zieht ihm der Sohn fort, weit übers Meer. Immer ſcheiden, immer von einander, immer Trennungen, o dieſes Seemannsleben! Iſt es nicht wahr, was das Matroſenkind geſagt hat: »Das Meer iſt ſo ſalzig, weil die Seeleute ſo viel weinen müſſen«, und die naſſen Tücher, die oben im Winde klatſchen, ſind die Taſchentücher der Matroſen, die ſie zum Trocknen aufgehängt haben? Iſt nicht all unſer Leben — Seemannsleben?

Und iſt's nicht ſo, wie der bittere Advokat, der jetzt wieder da iſt, ſagt: daß in dieſer Welt Pflicht immer das Unangenehme, das Angenehme aber die Sünde iſt?

Wohl flieht nun die Tochter, wie ſie gar wieder in die entſetzliche Ehe zurück ſoll, wohl entſchließt ſie ſich, die geheimnisvolle Tür herzhaft zu öffnen und dann in die Einſamkeit zu gehen, um zu ſich zu kommen, — aber wie ſie nun mit dem Mann des Mitleids, dem Advokaten, fortgeht, weit fort, da kommt ſie — ſie iſt jetzt beim Repetieren ihres Penſums, und alles kommt verſtärkt wieder — in den ſchlimmſten Widerſpruch, in die fürchterlichſte Ungerechtigkeit.

Das iſt die Szene am Mittelländiſchen Meer, wo das Paradies der Reichen und die Hölle der Armen iſt, die Szene der Kohlenträger.

Seine Löſungen und Antworten hat Strindberg gewechſelt, er iſt von der Unreife und Halbreife zu ſeiner Reife emporgeſtiegen, aber einen Zuſtand der Wirklichkeit, den er einmal geſehen hat, den hat er ein Mal für alle geſehen und nie wieder aus dem Sinne verloren. Man kann die ſozialiſtiſch-emanzipatoriſche Periode in Strindbergs Jugend und erſter Manneszeit von ſeinen ſpäteren Entwicklungen über den Ariſtokratismus weg zu ſeiner religiöſen Vertiefung ſcheiden und ſoll es tun, aber man ſoll das Weſentliche nicht vergeſſen, daß ſein Herz allezeit bei den Armen und Gedrückten war und daß er ihre äußern und innern Zuſtände geſehen hat, wie ſie ſind.

Ich geſtehe, daß ich für dieſe eine kurze Szene, die vielleicht die ſtärkſte und genialſte iſt, die Strindberg geſchrieben hat, Hauptmanns »Weber« und noch ein Schock naturaliſtiſche Zuſtandsſchilderungen hergäbe, ohne daß ich damit dieſe edeln Dramen mitleiderfüllter Wirklichkeitsſchilderung und Kritik erniedrigen wollte, ich will Strindbergs dramatiſche und menſchliche Größe in ihrer Überlegenheit zeigen. Der Maßſtab, den Strindberg anlegt, iſt ein größerer, und gerade darum kann das furchtbare Bild ſo in Kürze zuſammengepreßt ſein, es iſt eine größere Kraft, die in dieſen Proletariern gedrückt wird und wieder drückt, wir ahnen etwas von Herrlichkeit, Koloſſaliſchem, wild Urtümlichem, das ſein könnte und nicht iſt, weil es im Keime zertreten iſt, Strindberg leiht der dumpfen Entbehrung, dem Grollen und Murren dieſer Enterbten etwas von ſeiner Dämonie. So mögen dieſe Zertretenen empfinden, wenn ſie nicht wachen, ſondern träumen, wenn etwas von dem tief zurückgedrängten Gotteskeim wach iſt, der im Alltag ſchlummert.

Mitten in den Traum hinein kommt alſo echt und wahr, immer aber noch im abgekürzten Stil des Traums, die harte Wirklichkeit aus dem Leben des Verſtoßenen. Sie ſind wie die Rieſen, die den Göttern in heißer Fronarbeit dienen müſſen,

aber wiederum kommt die herbſte Klage im Ton der vorſichtig prüfenden, zurückhaltenden trockenen Sachlichkeit.

Die beiden Kohlenträger, die bei 48 Grad im Schatten ſchuften müſſen, können nun nicht mehr, ſie erliegen, ſie wiſſen, daß ſie nichts zu eſſen haben, wenn ſie nicht weiter arbeiten, ſie wiſſen, daß die Reichen, die nichts tun, am meiſten haben, und da fragt einer, ruhig, höflich, tonlos: »Könnte man nicht, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, behaupten, daß es ungerecht iſt?«

Der Tochter wird die Frage vorgelegt, und ſie vermag nichts zu antworten, höchſtens, daß ſie nach ſeiner Schuld fragt. Was hat er denn getan, daß er ſo verſtoßen iſt? Vielleicht hat ſie einmal von Galeerenſklaven gehört, die die ſchwere Arbeit zur Strafe für ein Verbrechen tun? Getan? Das ſchnöde Philiſterwort gibt die Antwort: Er war unvorſichtig bei der Geburt. Er iſt das Kind armer Eltern — Armut iſt Verbrechen und Strafe zugleich und bringt wieder Verbrechen und Strafen hervor, die Reichen ſitzen im Kaſino, ſpeiſen acht Gänge, trinken Wein, müſſen ſpazierengehn, um eſſen zu können, und zur Tochter gewandt ſagt der Mann des Mitleids, der Advokat, zu dem all dieſes Elend ſich tauſendfach gedrängt hat, wieder in der liebenswürdig-ruhigen, geſetzten, reſignierten Art: »Daß es nicht ganz gleich für alle werden kann, das verſtehe ich, aber daß es ſo ungleich ſein muß?«

Und nun hat die Tochter genug Wiederholung ihres Anſchauungsunterrichts, nun hat ſie genug mit Sinnen erfahren, mit Sinnen gelebt, nun weiß ſie: »Die Menſchen ſind nicht ſo ſchlecht — — aber — die Verwaltung — —«.

Diesmal ſind nicht die Zuſtände und Obrigkeiten gemeint, die die Menſchen ſich ſelber ſchaffen. Ach freilich, ſie ſchaffen ſich alles ſelber und machen ſich ſelbſt ſo elend, und könnten's ſo ganz anders einrichten und mit einander treiben, — wenn ſie könnten. Aber ſie können's nicht, es iſt ſo um ſie beſtellt, ſo geht's hier auf Erden zu.

Nun hilft kein Menſchenmitleid mehr, nun muß ſie hinauf, mit Menſchlichem beladen und doch auf Flügeln, hinauf: dazu braucht ſie den Menſchen, dem dies beides zu eigen: den Dichter. Mit ihm zuſammen, in der Fingalshöhle, bereitet ſie ſich, die Klage der Menſchen hinaufzutragen.

Dem Gott ſoll die Klage vorgetragen werden, der es ſo eingerichtet, der den Menſchen ſo geſchaffen hat. In Verſen harter, trockener Art, voller Realitäten, wird die Klage, die ewige Frage vorgebracht. Die Frage, warum wir vermögen, den Gott zu dichten, und nicht göttlich ſind, daß wir Menſchentiere ſind und vor Verzweiflung unſer Fleiſch in blutige Fetzen reißen möchten, wie wir ſchon als Neugeborene weinen, weil in unſern Seelen Höheres lebt, als wir hier im Fleiſche ſind.

Aber ob den Menſchen, ob dieſer Welt geholfen werden kann? Ob es ſelbſt ein Gott vermöchte? So, wie's ſchon einmal verſucht worden iſt, das ſcheint uns ein neues Bild zu zeigen, ſo geht's nicht, ſonſt wär's ja gegangen. Wir gewahren das Schiff auf dem Ozean in Sturm und Untergang, und ſiehe! da wandelt Chriſtus zur Rettung, zur Befreiung, zur Erlöſung über die Wogen daher, und nun erſt ertönt der wildeſte Entſetzensſchrei der Mannſchaft! Sie hatten jämmerlich um Hilfe geſchrien, um nicht ertrinken zu müſſen, und nun ſtürzen ſie ſich ins Waſſer, weil Gott zu ihnen herabſteigt und der Erlöſer auf den Fluten daherſchreitet . . .

O dieſe rätſelvollen Menſchen! dieſe Welt, dieſes Rätſel! Aber genug jetzt der Verborgenheit — das Letzte ſoll verſucht werden, mit ihrem Wiſſen ſollen die Menſchen ſich helfen: die Tür ſoll geöffnet werden.

O weh! Für unſer Mitgefühl, unſre Qual kommt hier ein Ruhepunkt, denn wenn ſich nun die vier Fakultäten mit dem Kanzler der Univerſität verſammeln, ſo erleben wir den Widerſtreit der Wiſſenſchaften als Komik, aber wie Erſtarrung und Eiſeskälte, bei der Lachen wie Weinen vergeht, überkommt

es uns, wenn nun die Tür, die das Wort der Aufklärung, der Wahrheit bergen ſoll, geöffnet wird, und dahinter iſt — Nichts.

Der Traum kehrt in ſich ſelbſt zurück, es iſt, wie wenn wir in dieſem Traum in einem Kehrtunnel gefahren wären und kämen nun an derſelben Stelle wieder aus dem Dunkel heraus, aber höher oben, denn das Schloß, vor dem wir nun wieder ſtehen, iſt gewachſen: die Knoſpe iſt oben und iſt bereit, aufzubrechen. Die Tochter iſt da, der Dichter iſt da, die Knoſpe iſt da, drei wahre Wirklichkeiten hienieden, die vom Himmel ſind und zum Himmel gehn —

es bleibt Liebe, Glaube, Hoffnung, dieſe drei — —.

Nun geſteht das Gotteskind dem Dichter, was hier auf Erden ihre ärgſte Qual geweſen iſt, das nämliche, was auch er, der Dichter, ſchon ſo empfunden hat: das Daſein iſt dieſes Ärgſte, das Leben iſt des Lebens Qual, daß das Geſicht, die Viſion ans Auge, der Gedanke, der Geiſt ans Hirn, daß die Seele an den Leib, der Menſch ans Tier gebunden iſt.

Aber — am Ende — iſt es ja nur Traum, daß wir da ſind in dieſer geteilten Welt der Sinne, am Ende kommen wir hinaus und hinauf, durch Entſagung und Leiden, durchs reinigende Feuer. Das iſt in uns der Widerſtreit, der Liebe heißt: wir ſuchen den Genuß, der nur Schmerz iſt, ſtatt daß wir das Leiden ſuchen, das Seligkeiten vorbereitet.

Darum iſt alles Leben ein Streit, ſolange Leben einem jeden ſein Leben, ſeine Beſonderheit heißt. Und Ruhe und Frieden ſind nicht von dieſer Welt, weil Welt Geteiltheit, und Geteiltheit Streit und Widerſtreit heißt.

Sie aber geht nun durchs Feuer hinauf: ihre Schuhe verbrennt ſie, die durch Schlamm und Lehm gegangen, die die Erde getreten haben,

und raſch huſchen die Traumgeſtalten herbei und verbrennen ihre irdiſchen Attribute, als letzter raſend der Theologe, und wirft ſein Märtyrerbuch ins Feuer: »Wie ſoll ich glauben können,

wenn ſonſt keiner glaubt? Wie ſoll ich für einen Gott eintreten, der die Seinen im Stiche läßt? Quark iſt es — alles!«

Sie verbrennen Attribute, dieſe Menſchen, verbrennen Dinge, verbrennen Masken. Das Gotteskind in Menſchengeſtalt aber verbrennt ſich ſelbſt mit dem Schloſſe, das aus dem Schlamm der Erde hinaufwächſt und nun in eigenen Gluten brennend ſeine Blüte dem Lichte zu erſchließt. Hinter dem brennenden Schloß aber, von der Glut beleuchtet, ſieht man eine Wand von fragenden, leidenden, verzweifelten Menſchengeſichtern aufragen. Sie fragen, was das Leben ſoll, ſie leiden an ſich ſelbſt, ſie verzweifeln, weil ſie nicht ſo hoch über ſich weg gewachſen ſind, daß ſie ihr Selbſt zu verbrennen vermögen. Der rote Schein des Brandes iſt wie ein Spiegel, in dem wir, die bebend davor ſitzen, uns ſelbſt erkennen.

Das Traumſpiel malt mit grellen Farben und darf es, weil es milde iſt: es führt aller Menſchen Schuld auf eine Urſchuld Gottes, auf die Zeugung und Schöpfung zurück, wie es die altindiſche Weisheit tut, und wir gewahren hier, daß der Sündenfall und die Geſchlechterteilung unter uns Menſchentieren nur ein repräſentativer Sonderfall der allumfaſſenden Weltſünde und Erbſünde iſt: daß die Welt von Gott erſchaffen wurde, daß Gott in die Wanderſchaft und in die Welt einging, daß Brahma die Maja umarmte und die Welt zeugte, das iſt die Urſchuld. Unſer Goethe, in einem ſeiner ſchönſten Liebesgedichte, wo er auch das Geſchlecht als eine kosmiſche Funktion erfaßte, hat es im ſelben Sinne, wenn auch in anderer Stimmung weſtöſtlich ausgeſprochen, daß Weltſchöpfung Trennung von Gott bedeutet und daß die Liebe in der Welt iſt, um die Kluft zu überbrücken:

Und er ſprach das Wort: Es werde!
Da erklang ein ſchmerzlich Ach!
Als das All mit Machtgebärde
In die Wirklichkeiten brach!

Aber wenn wir nun, die Träumenden, vom Traumherrn, dem Dichter, der uns ſo feſt und erbarmungslos, damit wir ſchauen, im Griffe gehabt hat, losgelaſſen werden und erwachen und uns wieder zurechtzufinden ſuchen, da mag es uns wirklich gehen, wie es der Dichter in ſeiner Vorbemerkung beſchrieben hat:

»Wenn die Qual am ſtärkſten iſt, tritt das Erwachen ein und verſöhnt den Leidenden mit der Wirklichkeit, die, wie qualvoll ſie auch ſein kann, doch in dieſem Augenblick ein Genuß iſt, im Vergleich zu dem quälenden Traum.«

Strindbergs Geſpenſterſonate

⟨1919⟩

Die vier Dramen, die Strindberg unter dem Namen »Kammerſpiele« zuſammengefaßt hat, hat er faſt in einem Zug hintereinander 1907 geſchrieben: »Brandſtätte«, »Wetterleuchten«, »Geſpenſterſonate«, »Der Pelikan«, der in der deutſchen Ausgabe mit Strindbergs Zuſtimmung »Der Scheiterhaufen« heißt. Ein fünftes — in der Reihenfolge der Abfaſſung wäre es das vierte geweſen — hat er auch gedichtet, das hat er verbrannt. Der deutſche Überſetzer hat dem Band Kammerſpiele Auszüge aus Briefen Strindbergs mitgegeben, die, wie übrigens alle unmittelbaren Äußerungen Strindbergs zu ſeinen Werken, zum Verſtändnis ſehr wertvoll ſind. »Geſpenſterſonate« hat er in der Oſterzeit geſchrieben, »Oſterſchmerz« nennt er die Stimmung, in die dieſes Werk gehüllt iſt. Kama-Loka, die Hölle der indiſchen Mythologie, dieſer Name ſollte zuerſt als verdeutlichender Untertitel dem Drama beigegeben werden, Strindberg ſchreibt, er habe, als dieſe Dichtung aus ihm herauskam, gelitten wie einer, der zur Kama-Loka verdammt ſei, buchſtäblich hätten ſeine Hände bei der Arbeit geblutet. Dieſes Bluten, über das wir nichts Näheres wiſſen, muß ihn furchtbar beſchäftigt haben, es iſt ihm zu einem Bild des Lebensgrauens geworden, und ſo ſchrieb er ein weiteres Kammerſpiel »Die blutende Hand«, und das iſt eben das, was er am 2. April 1907 verbrannt hat. Wir wiſſen von dieſem vernichteten Drama, daß es noch »entſetzlicher als die andern« war, daß es eine Art Selbſtverteidigung war. Strindberg ſchreibt: »Mit blutigen Händen entblöße ich das Elend, indem ich mich ſelbſt für mein Werk opfere, Rückſicht, Schamgefühl, Dankbarkeit, alle menſchlichen Gefühle verbrenne.« Wir dürfen bei dieſen Worten, wo er mit wahrſter Empfindung ſagt, daß

er ſich für ſein Werk opfert, wenn er nicht nur gegen ſich, ſondern auch gegen andre alle Rückſichten fallen läßt, etwa an den Roman »Schwarze Fahnen« denken, den er drei Jahre vorher unter Qualen geſchrieben und nicht verbrannt hat. Diesmal gelang ihm das Werk irgendwie nicht, oder es war ihm zu grauenhaft und ging über ſeine Kraft, er ſucht es ſich ſelbſt zu erklären und ſagt: Es gehört zu meinem Schickſalsgeſetz — was der Inder Karma nennt — daß ich mich nicht verteidigen darf. »Ich bin zum Leiden verurteilt.« »Ich bin darum kein Heiliger,« fährt er gleich fort, »aber die Menſchen haben mir in vielem unrecht getan.« Und etwas Wichtiges fügt er noch hinzu: er hat und äußert ein deutliches Gefühl, daß der Tod ihm nicht mehr ferne ſei, überblickt — wie ſo oft — das Ganze ſeines Lebens, betrachtet es wie ein von Gott verfaßtes Drama und ſagt: »Mein ganzes Leben ſcheint für mich in Szene geſetzt zu ſein, damit ich es zugleich leide und ſchildere.« Was ſagt er anderes damit, als daß er ein Menſch und ein Dichter ſei? Er ſei geſchlagen worden und er habe zurückgeſchlagen, das ſei ſein Schickſal geweſen, »aber ich habe doch mehr darunter gelitten, zu ſchlagen, als geſchlagen zu werden.«

»Olaf, du biſt zum Ärgernis geboren, du biſt zu ſchlagen beſtimmt!« So hatte er's fünfunddreißig Jahre vorher, 1872, ſeinem Reformator der Schweden zurufen laſſen, damit der ſich ſeinem Amt, die Seelen zu empören und zu erneuern, nicht entziehe, hier nun wendet er ohne dichteriſche Einkleidung ſeine Doppelbedeutung auf ſich ſelber an, er, Strindberg, iſt von Geburt wegen »zu ſchlagen beſtimmt«.

Auch die »Geſpenſterſonate« hat gewiß autobiographiſche Elemente genug, richten wir uns jedoch nach der Anweiſung des Dichters ſelbſt, der bittet, man ſolle dieſe Dramen nicht als Selbſtbiographie oder Bekenntniſſe nehmen, ſondern als Dramen, und die goldene Regel hinzufügt, die für all ſolche Fälle gilt: »Was nicht zu den Tatſachen ſtimmt, iſt gedichtet, nicht

gelogen.« Es iſt nicht zu ſelten, daß ſich Einzelne oder ganze Familien von einem Dichter, der ja Stoff und Anregung irgendwoher nehmen muß, zugleich getroffen und verleumdet, alſo wieder nicht getroffen fühlen, hier haben ſie die Antwort: was nicht ſtimmt, iſt gedichtet, nicht gelogen. Der Ernſt, die Aufgabe, die das Werk hat — wobei es auch ſehr luſtig ſein kann — wird immer für die Frage entſcheidend ſein, wie weit ein Autor Rückſicht auf enge private Kreiſe zu nehmen hat oder nicht, wer bloß zur Sofa- oder Bahnunterhaltung ſchreibt oder gar nicht auf Allgemeines, ſondern ſenſationell auf Beſtimmtes mit Fingern deuten will, hat keinerlei Recht, irgendeinem Menſchen die kleinſten unangenehmen Gefühle zu erregen.

Aber in der »Geſpenſterſonate« kann eine ſo direkte Beziehung zu einer Wirklichkeit ſchon darum nicht gefunden werden, weil es gar kein Tatſachenſtück iſt. Der Überſetzer ſcheint irgend etwas, was zum Bereich der äußern Wirklichkeit gehört, gefragt zu haben und zieht ſich den Rüffel zu: »Was die ‚Geſpenſterſonate' angeht, ſo fragt man nicht, was Sie fragen! Diskretion, s'il vous plaît! Man lebt da in der Welt der Andeutungen, wo man in Halbtönen ſpricht, gedämpft, weil man ſich ſchämt, ein Menſch zu ſein.«

Man ſchämt ſich, ein Menſch zu ſein! Und die verſchiedenen Grade und Verkleidungen, die dieſes Schamgefühl annimmt, unterſcheiden die Menſchen des Stückes von einander und bringen die ſeltſame Handlung in Bewegung. Man ſchämt ſich, ein Menſch zu ſein, weiß es aber nicht oder weiß es höchſtens zuletzt. Da verſteckt man ſich hinter dem Schirm, um in Verborgenheit zu ſterben, denn das Sterben gehört gerade noch zum Leben und iſt ein nicht minder unziemliches Geſchäft wie dieſes Leben.

Was die Menſchen dieſes Stückes erſt allmählich abwerfen, die Illuſion des Lebens, das hat der Dichter hinter ſich. Daraus erklärt ſich uns Inhalt wie Form dieſes Dramas. Darum eben

iſt es Kama-Loka, die Hölle, weil es Menſchenleben iſt, das von einem Dichter, von einem, der gelebt und gelitten, um des Geſtaltens willen gelitten hat, im Grunde gewahrt wird. Das Stück, ſagt Strindberg ſelbſt, »iſt furchtbar wie das Leben, wenn einem die Schuppen von den Augen fallen und man ‚das Ding an ſich' ſieht«.

Er ſucht nicht Troſt, gewiß nicht in der Verhüllung oder ſchönen Verſchleierung, aber auch nicht, indem er dem Leben irgendeinen Zierat oder eine Krönung dichteriſch hinzufügt, ſondern er will entlarven, demaskieren, und findet das Recht zu ſeiner Grauſamkeit in der Allgemeinheit ſeiner Verurteilung: das Leben als Ganzes taugt nichts, und es iſt uns als »Welt der Torheit und der Täuſchungen« gegeben, damit wir enttäuſcht werden, damit wir uns »herauskämpfen« ſollen. Strindberg ſcheut die Abſurdität ſo wenig wie die tiefſten Lehrer des Chriſtentums, da das Leben ſelbſt ad absurdum geführt werden ſoll als eine falſche Vorausſetzung, von der wir ausgehen, muß die Lehre vom Leben freilich den Lebensluſtigen abſurd klingen, es iſt uns mit dem Leben etwas aufgegeben, das aufgegeben werden ſoll, am beſten durch die Art des Lebens ſelbſt. Troſt aber gibt es nur für die, die am Ende ſind, die überwunden haben. Ausdrücklich ſagt der Dichter: »Was meine eigene Seele während der Arbeit nicht verdüſtert hat, iſt meine Religion ‹Anſchluß ans Jenſeits›, die Hoffnung auf ein beſſeres Leben und die feſte Überzeugung, daß wir in der Welt der Torheit und der Täuſchungen ‹Illuſionen› leben, aus der wir uns herauskämpfen ſollen.«

Der Dichter, der der Illuſion den Abſchied gegeben hat, braucht ſie auch nicht mehr für die Form ſeines Werks. Die »Geſpenſterſonate«, wie ſchon lange vorher »Nach Damaskus«, »Traumſpiel«, »Kronbraut« und andere Stücke, nimmt harte, feſte Elemente der Wirklichkeit und der urſächlichen Verknüpfung und löſt ſie auf in ein neues Gebilde, das nicht

ein Abbild der unſern Sinnen wahrnehmbaren Lebensäußerungen, ſondern ein Sinnbild des lebenden Lebens ſein ſoll.

Wir könnten in dieſem Stück ſo gut wie alles naturaliſtiſch, natürlich, kauſal erklären: es käme die ſcheußlichſte und unwahrſcheinlichſte Häufung von Gemeinheit und Gräßlichkeit heraus, — ein großartiger Stoff für ein Kinoſchauerdrama, ich habe mich lange beſonnen, ob ich das ausſprechen darf, denn es iſt zu fürchten, daß wir's nun erleben: aber ich weiß keine beſſere Hindeutung, um zu ſagen, wie dieſes Stück nicht genommen werden darf.

Das Kunſtmittel des Illuſionsdramatikers — die Illuſion möchte ich ſehen, wenn einer wirkliche zweieinhalb oder drei Stunden aus dem Leben auf die Bühne bringen wollte! — ein Kunſtmittel alſo iſt, daß die Vorgänge, die er darſtellt, nicht bloß möglich, ſondern durch ſeine Vorkehrungen wahrſcheinlich gemacht ſind. Seltſames, Überraſchendes bereitet er ſo vor, daß wir es, wenn es eintritt, glauben und durch kein Beſinnen vom feſt umſchränkten Innern der Handlung nach einem Außen, einem Jenſeits der Bühne gelockt werden, das eben iſt die Kunſt, die man Motivierung nennt.

In der neueren Gattung, die Strindberg übt, ſind wir in einem Reich loſer, lockerer Möglichkeit, es geht nicht herkömmlich und gewöhnlich zu wie im Scheinleben, ſondern ſeltſam, ſpuk- und geiſterhaft und bei allem Erſtaunlichen vertraut wie im Traum oder Fieber, ſo kann die Furchtbarkeit geſteigert und gehäuft ſein wie in Dantes Hölle, weil das Gegengewicht nicht fehlt: das Gefühl verläßt uns nicht, ſoll uns nicht verlaſſen, daß alles nur ein »ſehr ernſtes Spiel« iſt ⟨wie Goethe von ſeinem Fauſt geſagt hat⟩, wir ſollen nicht in Mitleid und Furcht an einem einzelnen Vorgang äußern Lebens teilnehmen, ſondern aus einem Bilde nicht eines beſonderen Stückes, ſondern des ganzen Lebens, des Lebens als ſolchen, wie es überall, hinter allen Formen und Verkleidungen in ſeiner Wahrheit iſt, ſollen

wir, wie ein Schmetterling die Puppe abſtreift, uns über alles Niederziehende und Beklebende hinauf in ſo etwas wie einem erleichterten Fluge über das Leben erheben.

Nun iſt aber freilich das Eigentümliche dieſer Dichtungen Strindbergs, daß ſie uns zum Unwirklichen, zum Nicht-mehr-Wirklichen, zur Wahrheit, zum Ewigen — wie wir es nennen wollen — geleiten nur durch das dichteſte und ſchwerſte, gräßlichſte und eindringlichſte Leben hindurch. Erträglich — »unerträglich« iſt freilich kein Einwand gegen einen Dichter, und die Grenze, die jeder Menſch hat, wird gerade vom Künſtler weiter hinausgerückt, als der Durchſchnittsmenſch in ſeiner Abwehr erſt zugeben möchte — erträglich, ſage ich, wird ſo ein Werk, das die Schreckniſſe häuft, vor allem dadurch, daß das Ziel, zu dem es uns führt, ſchon die Form beſtimmt: die Wirklichkeit iſt aufgelöſt. Die Menſchen ſind hart, böſe, niederträchtig gegen einander, aber ihre Schläge ſind wie Traumſchläge, ihre Bewegungen, ihre Sprache, alles hat einen Zug des Umſchleierten, Nebelhaften, Unwirklichen.

Der bezeichnende und für das Verſtändnis aufſchlußreiche Name des Dramas, »Geſpenſterſonate«, knüpft, wie ſich von ſelbſt verſtände und wie überdies der Dichter in einem Briefe ausdrücklich ſagt, an die große Sonate Beethovens, opus 31 Nr. 2, in D-moll an, die dieſen Namen Geſpenſterſonate führt. Möglich iſt, daß die Bezeichnung — ebenſo wie die des Geſpenſtertrios — auf Beethoven ſelbſt zurückgeht, jedenfalls trifft ſie Weſentliches von dem, was er zum Ausdruck gebracht hat. Für dieſe Sonate ebenſo wie für die Appaſſionata hat Beethoven, wenn man ihn nach ihrer Bedeutung fragte, manchmal die Antwort gegeben: »Leſen Sie Shakeſpeares Sturm.« Auf ein ſymboliſches Drama geiſterhafter Art alſo hat der Komponiſt der Geſpenſterſonate verwieſen, auf das Vermächtniswerk des größten Dramatikers, das aus der Schilderung der gemeinſten, teufliſchen Niedertracht zu Milde und Verſöhnung hinaufführt,

das die Wirklichkeit in Spiel und Sinn verwandelt, das aus Lebensmüdigkeit und Menſchenverachtung zu ſchwer errungener Heiterkeit kommt, — und im Anſchluß wiederum an das Muſikſtück hat der Dramatiker unſerer Zeit ein Stück geſchaffen, für das man ſehr ähnliche Worte finden könnte, wie ich ſie eben für Shakeſpeares Traum- und Muſik- und Geiſterſpiel gebraucht habe. Brauche ich, um eifrig-ängſtliche Hüter der Heiligtümer abzuwehren, erſt zu ſagen, daß ich nicht daran denke, eine Wertvergleichung zwiſchen Shakeſpeare und Strindberg vorzunehmen? Von Shakeſpeare läßt ſich ſagen, was er ſeit dreihundert Jahren, immer ſteigend, bedeutet, von Strindberg nur, was er uns Zeitgenoſſen bedeutet, es fehlt zur Abwägung alſo nichts Geringeres als der Wägende: in dem, was gewogen werden ſoll, ſind wir noch viel zu ſehr mittendrin, als daß wir irgend gültig vorausſagen könnten, was Strindberg der nächſten und den kommenden Generationen bedeuten wird. Um ſo mehr Grund, mit einiger Beteiligung und ohne objektives Schielen das von ihm zu nehmen, was er wie kein anderer uns heute gibt.

Zwei Dichter unſrer Zeit, die einander, ſo verſchieden ihre Naturen ſind, im Letzten ihres Geiſtes wie vor allem im Mißverhältnis ihrer Sehnſucht zur Lebensmöglichkeit unſrer Zeit nahe genug ſtehen, haben an Sonaten des großen Tragikers angeſchloſſen: Tolſtoi in der Kreutzerſonate, Strindberg in der Geſpenſterſonate. Und es zeigt ſich hier, ein wieviel größerer Rationaliſt und Logiker Tolſtoi iſt als Strindberg: er iſt der Mann des klaren Entweder-Oder — in der Theorie, während er ein Schwankender, Unentſchiedener, Hilfloſer im Leben geweſen iſt. Bei Strindberg iſt's umgekehrt: im Leben konnte, mußte er entſcheiden, was ſich ſinnbildlich in ſeinen Eheſcheidungen ausdrückt, Tolſtoi hat ſich ſpät zur Ehe entſchloſſen, hat aber dann eine Ehe und Familie, die ihn quälte, bis ins höchſte Greiſenalter geſchleppt und erſt als Sterbender den

vergeblichen Verſuch der Trennung gemacht, im Denken und Fühlen aber ſchied Strindberg nicht meſſerſcharf wie Tolſtoi: hie Triebleben und Sinnlichkeit — hie Keuſchheit und reiner Geiſt, er wußte, daß das Abſolute ſich nicht in die Relation praktiſch einbeziehen läßt, er wußte, daß wir, ſolange wir in der Welt, ſolange wir Lebendige ſind, innen wie außen dem Schickſalsgeſetz alles Lebens unterworfen ſind, Tolſtoi, der zu ſeiner Myſtik durch den Rationalismus und zu ſeinem Kommunismus durch den Individualismus kam, und der den Gott robuſt genug in der Seele fand und ein Jenſeits nicht brauchte, Tolſtoi wollte die reinliche Wahl, die jeder Einzelne vorzunehmen hatte, Strindberg nahm das Leben überindividuell, geſchichtlich und tranſzendent, als ein Mittel, das die göttliche Lenkung für ihre geheimnisvollen Zwecke braucht, und er akzeptierte darum Leid wie Sünde als unumgängliches Erbteil des nach unerforſchlichem, nur manchmal aufleuchtendem Plane vorwärts geſtachelten Lebens. So erklärt es ſich auch, daß Tolſtoi in Kampf tritt gegen das Sinnen- und Fleiſchesleben, gegen die Fortpflanzung und das Daſein, gegen alles Emotionelle, dem Rauſch Verwandte, gegen die Muſik und jegliche dionyſiſche Kunſt, während Strindberg fühlt, daß der Kampf Beethovens, der Gehalt ſeiner Muſik, nichts andres iſt, wie ſein eigener: Leben, das kämpft, Natur, die vorwärts dringt, hinauf zum Geiſt.

Obwohl Beethovens Geſpenſterſonate drei Sätze hat wie die Strindbergs drei Akte, dürfen wir doch nicht im Ernſt an eine Überſetzung der einzelnen Muſikelemente in die Elemente des Dramas denken. Aber im ganzen und allgemeinen dürfen wir allerdings ausgehen von dem muſikaliſchen Gebilde, das, wie ſo viele unter einander geiſtig zuſammenhängende Werke des größten Dramatikers unter den Muſikern, ein Drama des Widerſtreits darſtellt.

Die Muſik, die — nach Schopenhauers wundervoll entſchei-

dendem Wort — die Welt noch einmal iſt, aber nicht die Welt der Dinge, ſondern des Pſychiſchen, der Seelenbahnen, unſrer eigenen, wie derer, die unſeren Sinnen ſich dinglich vorſtellen, die Muſik, die ſo die Zweiteilung der Welt in den einen Schauplatz von Liebe und Streit, von Streben und Sinken verwandelt, welcher dann aber kein Platz mehr iſt, ſondern ein Wogen und Fließen des gleichzeitig Vielen, das Nebeneinander in der Zeit, die Muſik bindet ſich nicht an beſtimmte Ideenaſſoziationen, und bei einer und der nämlichen harmoniſchen Tonfolge mag der eine Hörer an einen lachenden Maimorgen und der andre an ein freudiges Gefühl und der dritte an eine lebhafte Aktion denken. Doch führt uns dieſer metaphoriſche Ausdruck »lachender Morgen«, der die Natur perſonifiziert, der ſie mythologiſch auffaßt — wir haben das Bild eines froh bewegten, agierenden Jünglings dabei — wieder auf die Brücke, die dieſe Gegenſätze verbindet, wir ſahen, wie in der Muſik die Natur in Seele, aller Raum in Sukzeſſion des gleichzeitig Vielen, in Melodie und Harmonie, alle Farbe in Ton, alles Sein in Werden, jedes Ding in ſeinen Gefühlswert verwandelt iſt. Was hier gemeint iſt und wie wenig die Muſik mit dem Schein der Sinnenwelt, wie viel mit dem Leben der Seele ſie zu tun hat, wird vielleicht am eindringlichſten, wenn an die Pauſe erinnert wird, gar nicht die geringſte Ähnlichkeit hat die Pauſe mit dem dummen Nichts, das unſere Einbildung als leeren Zwiſchenraum zwiſchen den Körpern bemerken möchte, als identiſch empfinden wir ſie mit der Spannung und Geladenheit, mit der erfüllten Wirklichkeit, die wir im Seeliſchen als Potentialität oder Möglichkeit kennen. Und ſo haben wir in Beethovens Geſpenſterſonate allerdings Natur und Geiſt beiſammen, beide aber verwandelt in eine Welt der Geiſter, die ſich auf einheitlicher Bahn, wiewohl weder in derſelben Richtung noch mit derſelben Geſchwindigkeit noch mit derſelben Intenſität bewegen.

Wir hören grobe, hemmende, herabziehende Kobolde, und feine, ätheriſche, hinfliegende Elfen. Das iſt das unnennbare Rätſel — ſo ſchwer die Welt, und doch — ſo ſüß! Und da iſt ein ſchnelles, haſtendes, ruhloſes Tempo, das bald Sinnenluſt, bald Qual und gar beides in einem ausdrückt, und ein Pochen, ein dumpfes Tippen und Taſten und Drüberſtreichen — ein plötzliches Hereinragen — und dann wieder mild-innig Beſänftigen — feierliche Getragenheit — groteskes Drauflos — Todesbangen, grabesſchwerer Ernſt — und Gebet und Hoffnung und Geſang von Engelſtimmen und untrügliche Verheißung.

Es gurgelt — ſchluchzt auf — dann kommt die Wut wieder und Wildheit und ſprengt dahin wie verzweifelt auf Roſſen durch die Nacht der Welt — und wieder huſcht etwas her — und immer das Beieinander, das Ineinander, wie wenn ſich ſanfte Welle in bäumende Schlange oder Lachen in Weinen verwandelt — Nebel ſtreckt die Finger aus — und dazwiſchen Dämonen die Tatzen — Mondſchein — Geiſtertanz, plötzliche Lichter ſchimmern herein, Farben tun ſich auf — kommt es nicht hoch vom Himmel wie auf ſicheren, leuchtenden Stufen herab — erwidert nicht etwas in uns, das ſich in kühnem Bogen aufſchwingt? — und alles iſt ineinander gewirrt, immer hebt's von neuem an, wird nie fertig, beſtreitet einander, es pocht, es droht — da iſt die Zweifelsqual — und dann etwas wie Entſchluß, wie Reſignation — ſei's doch, ſei's doch nur — — das Ah des Ekels iſt da, und das Uh des Entſetzens und Grauens vor dieſer Dämonie — und das heroiſche Oh, das dem ſchrecklichen Gott mit dem Göttlichen der Menſchenkraft begegnet — und das Ah des Glaubens, das den Himmel offen ſieht und das neue Jeruſalem — Ja, es iſt — es muß hinter der Täuſchung das Wahre, hinter dem Unſinn der Sinn, hinter der Vergänglichkeit das Ewige ſein — in allem Streit muß die Einheit ſein — und ſchließlich bleibt, wenn nicht dieſes ſeltene Ah der großen Viſion, ſo doch ein Ach, das in Tränen lächelnd hier auf Erden

bleibt, alles akzeptiert, ſich fügt, lebt und hofft, in Schmerzen hofft, — ſei's doch, ſei's doch nur — —

Zu dieſen Stimmungen, Wallungen, Regungen, Geſichten, wie ſie Beethovens Geſpenſterſonate Strindberg zugetragen haben mag, der das alles mit Geſichten verbunden gehört, geſchaut haben mag, wie ſie ihm ſein eigenes Leben nah brachte und was er mit ſeinen Augen aus der Welt, in die Welt geſehen hat, dazu kommt nun noch der chriſtlich-pietiſtiſche Einſchlag, der Strindberg ſo nah, wie Beethoven fern lag.

Die Höllenqualen und die Seligkeiten, die Sünden und die Erlöſung werden in einen teleologiſchen Zuſammenhang gegenſeitigen Bedingens gebracht, die Paſſion iſt um der Erlöſung, die Sünde um der Gnade, die Erde um des Himmels willen da, ſo daß dieſe zugleich erhaben und innig paradoxe Stimmung entſteht, die die liebend ſpielende Seele um das chriſtliche Dogma ſchlingt, wie ſie etwa die Dichter der Paſſionstexte, die Bach in Muſik geſetzt hat, ausdrücken:

Meinen Tod
Büßet ſeine Seelennot,
Sein Trauern machet mich voll Freuden,
Drum muß uns ſein verdienſtlich Leiden
Recht bitter und doch ſüße ſein.

So ähnlich, wie Etienne de la Boëtie, ein Revolutionär des 16. Jahrhunderts, der noch an den Liebesgeiſt der ſtändiſchen Brüderſchaften anknüpfte, ſchön meinte, Schwache gäbe es darum in der Welt, damit die hilfreiche Liebe der Starken etwas ſich zu betätigen fände, deutet dieſe chriſtliche Anſchauung, daß der Sinn unſres Treibens hier auf dieſer Welt nicht in unſerm Treiben und nicht auf der Welt zu finden ſei, all unſre Verirrung iſt nur dazu da, damit wir uns herausfinden, auf daß Gott, dem wir mit unſerm Beten entgegenkommen können, ſich zu uns neige. Und in engſtem Zuſammenhang damit ſteht der Mythus vom Heiland, vom Erlöſer, vom Opferlamm, von

dem Göttlichen in Menſchengeſtalt, das vom Verruchten in Menſchengeſtalt geopfert wird, der Mythus, den Strindberg mit ſo unpathetiſchen Worten wie »Sündenbock« oder gar »Serumtier« manchmal ausdrückt, der Sinn des Leidens, zumal der Geiſtigen und Seelenvollen, der geheimnisvoll Gezeichneten und Auserwählten liegt danach in der Schuld, nicht aber in der Schuld vor allem dieſer erwählten Privatperſonen ſelbſt, denen die Gnade der Qual ward, ſondern in der Schuld, die den anderen Namen Schöpfung und Streit, Welt und Leben führt.

Wiederum aber ſei geſagt: das Beſondere, und ich glaube, das Bedeutende an Strindberg und gerade auch an der Geſpenſterſonate iſt, daß er dieſe letzten, übers irdiſche Treiben hinausweiſenden Dinge im kleinen, kleinlichen, engen, etwas biedermeieriſchen Bürgertum und Alltag unſerer Zeit aufzeigt, ſo wie er dann, wenn man dieſe Dichtungen, was einmal erlaubt und geboten iſt, als ein einziges Werk zuſammen nimmt, dieſen unſern Alltag in Verbindung bringt mit dem großen geſchichtlichen Prozeß, den er in ſeinen Hauptgeſtalten dargeſtellt hat. Was ſpielt ſich da für ein zugleich intimes und weltgeſchichtliches und tranſzendentes Drama ab, wenn in Strindbergs Geſamtwerk die Geſtalten ſeiner Hiſtoriſchen Miniaturen, der Geſchichtsdramen, der Bekenntnisbücher und Blaubücher und ſeiner Dichtungen aus der naturaliſtiſch-ſkeptiſchen Periode zuſammenkommen, der Dr. Borg mit der Königin Chriſtine, Luther mit Eleonore, der Amtmann mit Direktor Hummel und ſo weiter! So toll es da hergeht, die Geſtalten ſind doch alleſamt, über das Menſchliche, das uns alle verbindet, hinaus, bei aller Gegenſätzlichkeit wie in eine nämliche Farbe getaucht.

Und ſo iſt's auch in ſo einem einzelnen Stück wie dieſer Geſpenſterſonate: faſt möchte man meinen, der Streit zwiſchen den Menſchen dieſes Dramas käme mehr von ihrer Gleichheit als von ihrer Ungleichheit her, und ſie ſtritten nur darum mit

einander, weil der Widerſtreit eines jeden mit ſich ſelbſt nicht zur Ruhe kommt.

Die Szene dieſer ins Dramatiſche und Sprachliche zurückverwandelten Geſpenſterſonate iſt vor und in einem vornehmen Hauſe: da kommen nun alte, überalte Menſchen zuſammen, die gelebt haben und alſo ſich vergangen haben, einſt mit einander in Beziehung geſtanden und ſich alſo an einander, mit einander vergangen haben. Erſt allmählich, immer neu erfahren wir von dieſen Beziehungen, was der eine ſagt, wird vom andern ergänzt und berichtigt, und wenn wir das ſäuberlich vergleichen, ordnen, zuſammenbringen, ſichten, auf eine Schnur reihen würden, bekämen wir eine zuſammenhängende Geſchichte, die eine klare, fürchterliche, abgeſchmackte Moritat wäre.

Die Zuſammenhangsloſigkeit iſt dieſer Dichtung aber notwendig, es iſt, wie wenn beim Aufſtieg im Gebirge darum, weil wir ſteigen, auch die Gipfel in der weiten Ferne mit in die Höhe bewegt würden und ſich einer nach dem andern unſerm Blick eröffneten: das war alles ſchon immer, wie es iſt, aber für uns iſt es erſt da, wenn wir hinaufgekommen ſind und die Welt mit hinauf gehoben haben.

Sofort der Eingang in das Stück zeigt uns, daß es hier nicht mit gewöhnlichen, nicht mit rechten Dingen zugeht. Es iſt ein Sonntagmorgen, die Kirchenglocken läuten, Töne einer Orgel werden hier und da vom Winde hergeweht. Da begegnet der Student am Brunnen dem Milchmädchen, es weht uns Seltſames aus dieſer Erſcheinung an, die in jedem Augenblick von weither zu kommen und, um zu hören und daraufhin Bewegungen zu machen, dichte Schichten getrennter Abſeitigkeit durchbrechen zu müſſen ſcheint. Aber es gelingt ihr gerade noch, und dem Studenten in ſeiner Erſchöpfung und Erregung fällt nicht einmal ſonderlich viel auf. Erſt im weiteren Verlauf dringen wir tiefer ein, es ſieht ſie ſonſt gar keiner als der junge Mann, der ein Sonntagskind iſt: ſie iſt gar keine Lebendige, iſt eine Er-

ſcheinung, ein Geſpenſt, das beſondere Geſpenſt des Alten, der ſich ſeit langer Zeit Direktor Hummel nennt.

Sollen wir gleich zu Beginn aus der Stimmung, die aus Holdem und Drückendem gemiſcht iſt, ausbrechen und die übliche Frage tun: Wie ſteht es nun mit dem Verhältnis des Dichters zu dieſen wiedererſcheinenden Toten? das Milchmädchen bekommt ja gleich Geſellſchaft aus dem Totenreich, und wie mit dem Sonntagskind, das Geſpenſter am hellen Morgen ſehen kann? Wie ſteht es mit dem Glauben des Dichters an dieſe Dinge? Fragen wir doch hier nicht! Strindberg iſt ja nicht vom Dämmer der Nachrichtenloſigkeit umgeben wie Shakeſpeare, wir kennen ja aus ſeinen eigenen Bekenntniſſen ſeine wechſelnde Stellung zu dieſen ernſten Dingen, wiſſen, wie er ſich experimentierend auf den Standpunkt des Gläubigen ſtellte, wie er in ſchwerſter Kriſe nah am Verſinken war, wie er ſich nach oben gerettet hat und wie er dann zu der feinen, ſtillen, heiter großen Überlegenheit über alle Syſteme der Wiſſenſchaften wie der Religionen gekommen iſt, die er ſo wunderſchön im »Einſam« geſchildert hat. Davon reden wir ſpäter, ſollte es hier nicht genügen, an das Wort Hamlets zu erinnern: Es gibt mehr Dinge zwiſchen Himmel und Erde uſw.? Für die Dichtung, die tiefſten Lebensernſt zum Spiel erhebt, genügt es völlig, daß Geſtalten und Geſchehniſſe, die greifbar auf die Bühne treten, uns aus dem weiten Reich der Geheimniſſe zu kommen ſcheinen, an das wir genau ſo unverbrüchlich zu glauben allen Grund haben, wie an die Wirklichkeit unſerer Sinne. Die Geſtalten Strindbergs, gleichviel, aus welchem Bezirk ſie kommen, löſen immer Erinnerungen in unſerer Gefühlswelt aus, die mit dem Leben, das wir außen und innen und im Innerſten führen, in Verbindung ſtehen, und mehr bedarf es nicht, damit wir teilnehmend dabei ſind. Ganz ſo eindeutig, das ſei ſchon hier geſagt, wie manche auf der und jener Seite glauben, die Strindberg parteimäßig ausmünzen möchten, iſt das Problem dieſes

Repräſentanten unſrer ſuchenden und ringenden Zeit nicht zu löſen, und dem Strindberg der letzten Höhe, mit dem wir hier zu tun haben, dem Reſignierten, Stillen und Geneſenen fehlt auch eines keineswegs, das die Kreiſe der Syſtematiker am empfindlichſten und unleidlichſten ſtört, das allen fühlenden Seelen aber ſehr lieb an ihm ſein muß: Schelmerei.

Auf ein anderes aber ſei bei dieſem erſtaunlichen Eingang in ein erſtaunliches Stück hingewieſen. Wir haben da, meine ich, ein kleines Beiſpiel für die große dramatiſche Kunſt Strindbergs, der uns das, was wir wiſſen müſſen, nicht mit ausdrücklichen, hinzugefügten Worten ſagt, ſondern lebendig nah bringt, und der einen Zug als Mittel zu mehrerem braucht. »Es iſt ein klarer Sonntagmorgen« — ſo ſteht in der Vorbemerkung zum erſten Akt, wie wir die Klarheit mit Augen und mit wohligem Gefühl ſehen, ſo hören wir den Sonntag ſofort bei Beginn am Glockengeläute und verwehten Orgelklängen: das dient aber zugleich dazu, dem in aller Schlichtheit feierlichen Eingang — Largo — eine muſikaliſche Begleitung zu geben. Wir haben ſchon bei früheren Gelegenheiten geſehen, wie der Dichter, wenn er die Szene muſikaliſch begleitet haben will, die Herkunft der Muſik realiſtiſch motiviert und in die Handlung flicht, als er noch ein Naturaliſt zu ſein glaubte, kam das manchmal etwas pedantiſch heraus, hier herrſcht die größte Freiheit, Leichtigkeit, Fragloſigkeit.

Glockengeläute alſo, Orgeltöne, eine Dampferglocke dazwiſchen, ſtrahlend heller Morgen, ein reiches Haus, das Portal weit geöffnet, eine ſchwarzgekleidete Frauengeſtalt ſteht auf der Schwelle. In einem Fahrſtuhl ein alter Herr, der die Zeitung lieſt. Das Milchmädchen, ganz leiſe nur wie von Unwirklichkeit umſchwebt, kommt und wäſcht ſich am Brunnen. Niemand beachtet ſie, niemand ſieht ſie. Eine ſtumme Pantomime mit feierlichen und dazwiſchen auch ſchrillen Klängen zum Beginn.

Dabei haben wir auch Zeit, den Schauplatz und ſeine Einzel-

heiten in uns aufzunehmen, denn wir wiſſen ſchon, es iſt bei dieſem Dramatiker eine zuſammengedrängte Welt, ob in der Natur das Prinzip des kleinſten Kraftmaßes und der Sparſamkeit in den Mitteln gilt, laſſen wir dahingeſtellt, dieſer Dichter aber braucht alles, was er auf die Bühne bringt, an ſeinem Ort und zu ſeiner Zeit, ſo natürlich und ungezwungen es daſteht, einen größeren Virtuoſen der Requiſiten hat es auch unter den Verfertigern von Theaterſtücken zum oberflächlichen Abendvergnügen nicht gegeben. Und ſo ſehen wir in Erwartung die Wohnung im Erdgeſchoß, den runden Salon, die Marmorſtatue der ſchönen jungen Frau, die vielen Hyazinthen, und oben im erſten Stock den Balkon mit den herausgehängten Betten, die mit Laken verhängten Fenſter, die Fahnenſtange, in der andern Parterrewohnung den Reflexionsſpiegel am Fenſter, die vornehme Treppe, und auf der Straße die grüne Bank, den fließenden Brunnen und die Anſchlagſäule. Am beſten iſt freilich, wenn unſre Stimmung zuſammengeſetzt iſt aus Spannung und Wiſſen und trotzdem Spannung, die wieder aus Teilnahme und Spiel gemiſcht iſt, mit andern Worten geſagt, wenn wir das Stück ſchon kennen, wie ich es hier bei dieſen Darſtellungen durchaus vorausſetze, denn das iſt, man kann es nicht oft genug ſagen, der Unterſchied der Zeitkunſt vom zeitlichen Leben: das Leben iſt wie eine von links nach rechts gehende Linie, wo dem Vergehenden in jedem Augenblick das Kommende entſtürzt, das Leben iſt Gegenwart mit dem Wiſſen von der Vergangenheit und der unſicheren Geſpanntheit zur Zukunft hin, in der Zeitkunſt — Muſik, Dichtung aller Art, Drama — können wir um den fertig in ſich geſchloſſenen Kreis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Handlung herumgehen wie um eine Statue, und das echte Verhältnis zur Kunſtgeſtalt dieſer Art haben wir nur, wenn ſie uns in all ihren Teilen vertraut iſt. Von der Muſik weiß das faſt jeder, es ſollte auch für Dichtung und Drama anerkannt ſein. Jedes Stück ernſter

Art, wär's auch ein Luſtſpiel oder eine Poſſe, hat bei der allererſten Bekanntſchaft ein Element des Quälenden in ſich, kommt dazu, wie bei Strindberg, noch vom Inhalt her die Qual, ſo kann es freilich das erſte Mal eine arge Wirkung ſein. Die wird uns aber beim Leſen, wo wir der geſtaltenden Phantaſie das Bild erſt langſam zuſammenſetzen müſſen, nie ſo ſcharf zuſetzen wie vor der Bühne, es empfiehlt ſich immer, ein Stück von Strindberg zu kennen, ehe man ſich der Wirkung der Bühne ausſetzt. Zumal dieſe Traumſpiele, zu denen die Geſpenſterſonate gehört, erfordern, wenn ſie ihr Amt recht an uns erfüllen ſollen, durchaus, daß wir ſchon geſtimmt ſind, wenn der Vorhang aufgeht, und daß wir aus der Stimmung des tragiſchen Sinnſpiels keinen Augenblick in die naturaliſtiſche Subjektivität der Quälerei hinabfallen. Leidenſchaftlich iſt Strindberg allezeit dafür eingetreten, daß auch das Häßliche, keineswegs bloß das Schöne in die Kunſt, wir dürfen hinzufügen, in das geſamte Gebiet unſeres Fühlens und Denkens, die Religion nicht ausgenommen, hineingehört, es gehört her, wie die Diſſonanz in die Harmonie, was gibt es aber Herrlicheres und Erlöſenderes inmitten der Qual, als die aus Erſtmaligem und Vertrautheit vereinte Spannung, mit der wir die Auflöſung einer quälenden Anlage in einer Sonate oder Symphonie erwarten? So auch beim Drama, ſo auch, genau ſo bei Strindberg.

Die Geſpenſterſonate hebt auch ſonſt anders an als die meiſten Dramen, in denen kennen die Leute, die zuerſt auftreten, einander, ſtehen in irgendwelchen Beziehungen zu einander, in die nun wir erſt hineinkommen ſollen, hier aber begegnen Unbekannte einander auf der Straße.

Das dient dazu, daß wir ſofort das gierig aktive Weſen dieſes Achtzigjährigen, Gelähmten im Fahrſtuhl kennen lernen: er macht ſich mit allem bekannt, kümmert ſich um alles, greift überall ein, ſpioniert herum, kennt Schickſale und macht Schick-

ſale, läßt ſich bedienen, zwingt die andern in ſeinen Dienſt, ſchmiedet Pläne und führt ſie aus.

Auf den jungen Mann hat er's ſofort abgeſehen, wir ahnen nur erſt, daß der Edelmut des Studenten, ſein friſches, natürliches Weſen ihm gefällt, einſtweilen iſt eine Verwunderung in uns, denn der Alte hat ſonſt etwas Böſes, Vernichtendes, wie Teufliſches in ſich, aber wir merken, was er mit dem jungen Mann vorhat, ſteht in Beziehung zur Familie des Oberſten, der da in dem Hauſe wohnt, zu der Tochter, dieſem ſchönen leidenden jungen Mädchen. Die jungen Menſchen will er zuſammenbringen, er weiß ja alles von den Leuten, bis in die kleinſten Gewohnheiten, das wird gelingen.

Und allmählich lernen wir die Menſchen des Stückes in der Beleuchtung des Alten kennen: die Mutter des Mädchens, die Frau des Oberſten, einſt eine Schönheit, lieblich, liebenswürdig, jetzt eine verrückte Greiſin, eine Mumie, die ihre eigene Statue aus der Zeit ihrer Schönheit anbetet. Und in der Nachbarswohnung am Fenſter ſitzt eine andre alte Schwachſinnige, die war einmal vor ſechzig Jahren die Braut des Alten geweſen, aber ſie weiß nichts mehr davon, kennt ihn gar nicht mehr. Den ganzen Tag ſitzt ſie am Reflexionsſpiegel am Fenſter, wir begegnen dieſer Einrichtung der Biedermeier-Neugier öfter bei Strindberg, er ſagt darüber: man kann mit ſo einem Spiegel die Leute auf der Straße beobachten, ohne daß ſie's merken, und man ſieht in einen Spiegel, in dem man nur die andern, nicht ſich ſelber erblickt, aber man kann auch ſelber geſehen werden, das vergißt man dabei: ein Symbol des zerſtreut oberflächlichen, ängſtlich von ſich abſehenden und doch egoiſtiſch wühlenden, das Leben fliehenden Lebensdranges der Gehetzten, Geſcheuchten, die ſich huſchend mit immer andern ſo ein bißchen beſchäftigen müſſen, um nicht zu ſich und dem furchtbaren Brennpunkt ihres Lebens zu kommen.

Dann iſt da die Pförtnerin, und oben im erſten Stockwerk

liegt ein Toter, der Konſul: von dem hat die Pförtnerin eine Tochter, die ſoll von einem vornehmen Herrn geheiratet werden, der ſich um ihretwillen von ſeiner Frau ſcheiden läßt. Die wieder ſchenkt ihrem Mann ein Vermögen, um ihn loszuwerden. Lauter dunkle Exiſtenzen, alles ſeltſame Fäden zwiſchen dieſen Menſchen. Der Konſul — ein Lump, ſagt der Alte — war ein Wohltäter, der alles nur um der Eitelkeit willen tat, die ſitzt ſo tief in ihm, daß er noch im Tod keine Ruhe hat, er kommt wahrhaftig als Toter daher, um die Armen zu zählen, die um ihn trauern, da haben wir einen Toten, der aus Eitelkeit — auch eine Form, ſich raſtlos nur mit ſich zu beſchäftigen und damit immerzu ſich ſelber zu fliehen — ſeinem eigenen ſchönen Leichenbegängnis zuſehen muß.

Allmählich aber merken wir: da ſtecken noch andere dunkle Geheimniſſe, was iſt das für ein Entſetzen, das den Alten ergreift, wenn er von dem Milchmädchen hört? was hat er mit der Familie des Oberſten? was hat er für eine Vergangenheit? warum greift er ſo wie mit Krallen in das Leben der andern ein? Iſt er ein Vampir, wie wir ihn vom »Totentanz« her kennen? Warum will er den Studenten, zu deſſen Vater er dunkle Geldbeziehungen hatte, mit dem Fräulein zuſammenbringen? So ſchließt dieſer Akt pochend, taſtend, Polypen ſcheinen ihre ſchleimigen Fangarme ins Unbeſtimmte auszuſtrecken, überall Fragen an die Vergangenheit, an die Entwicklung, die ſich nun vorbereitet.

Sie werden alle im zweiten Akt gelöſt, der uns in die Wohnung des Oberſten führt. Das Geſpenſterſouper wird vorbereitet: da ſitzen dann die alten Leute, ſo gut wie ſchweigſam, ſtarr, als ob ſie müßten, ohne zu wollen, beiſammen, trinken Tee, knabbern an Brötchen.

Welch ſeltſames Haus! Da ſind die Menſchen, obwohl ſie leben, Geſpenſter, die wie von einem Bann im Leben feſtgehalten werden, es ſcheint, als müſſe ein Zauberwort geſprochen wer-

den, damit der Staub in ſich ſelbſt zerfallen darf. Ein ſchwarzer, japaniſcher Schirm iſt da, das iſt der Totenſchirm, der wird vorgeſtellt, wenn einer ſtirbt. Sonſt würde man wohl ſagen: man verkriecht ſich hier, wenn man ſterben will. Aber nein, gekrochen wird hier nicht. Es geht gemeſſen, ariſtokratiſch, ja wie eingeroſtet zu. Iſt in dieſem Hauſe ſchon alles wie verſchimmelt, ſo iſt's doch ein vornehmer Schimmel.

Es kommt aber jetzt einer, der will Leben in die Bude bringen und hinter der angenommenen Vornehmheit die urſprüngliche Gemeinheit zeigen: uneingeladen, der Alte, Herr Direktor Hummel, auf Krücken. Den Oberſt will er ſprechen, es geht aber nicht alles ſo, wie er, der harte Böſe, ſich's lange in Rache ausgemalt hatte: erſt begegnet er — der Mumie, der Frau Oberſt. Die ſitzt ſonſt den ganzen Tag in einem engen Verſchlag, verwandelt — ſo müſſen wir faſt ſagen — in einen Papagei. Das läßt ſich nun in Worten der Schilderung ſchwer ſo ſagen, daß dieſes Groteske doch von ſchwermütig Menſchlichem, von Wirklichem umſchwebt iſt, wer aber etwa die wunderſame Darſtellung von Frau Eyſoldt erlebt hat, die in Erſcheinung, Bewegung, Tönen ein unvergeßliches Bild hinſtellte, der erinnert ſich, daß wir ſofort, ſo täuſchend echt auch der Papagei in Menſchengeſtalt da kollerte, noch ehe die Worte der Vernunft und des Gemüts aus dieſem eingeſchrumpften Weibchen überraſchend hinterher kamen, gemerkt hatten, wie da ein Irrſinn iſt, der mit dem Willen einer ſchwer Verletzten, vom Leben Getroffenen, von innen, von ſich ſelber her am meiſten Getroffenen zuſammenhängt. Sie will nicht mehr Menſch ſein, nicht mehr teilhaben, nicht mehr mitmachen. Papagei ſein, das iſt ihre Art Selbſtmord, ihre Art Kloſter, ihre Art eines langen, öden und doch wie auf einen Wahnſinnspunkt zuſammengedrängten Weges zu Umkehr, Einkehr, Buße und Wiedergeburt.

Jetzt erfahren wir, was wir irgendwie ahnten: dieſe zwei

alten Menſchen haben ſich längſt gekannt, damals, als die Mumie noch das bildſchöne junge Weib war wie es die Statue darſtellt. Und da hat er ſich nun immer herrollen laſſen und hat, während ſie in ihrem Verſchlag hockte und für keinen zu ſehen war, in Bewunderung und Racheplänen zu dem ſchimmernden Marmorbild aufgeſehen und das Heranwachſen ihres Ebenbildes, der Tochter, belauert. Denn was für Verwicklungen, was für Verfehlungen kommen nun zum Vorſchein, und noch immer nicht das letzte: der Oberſt hatte dem, der jetzt Hummel heißt, die Braut weggenommen — irgendwie, dafür verführte der dem Oberſt die Frau, und das Kind, die Tochter, das Mädchen im Hyazinthenzimmer, iſt ſeine Tochter, die Frucht ſeiner Rache! Und nun, nach ſo vielen Jahren, ſoll aus ſeiner ausſchweifenden Phantaſie Wirklichkeit werden: er iſt nach langer, gründlicher Vorbereitung zur letzten Abrechnung gekommen, die Stunde des Geſpenſterſoupers hat er ſich ausgeſucht, wo ſie alle beiſammen ſein werden. Und der Jüngling wird auch da ſein, der Alte hat dafür geſorgt, hat es eingefädelt, daß er eingeladen wurde, der Student, den er der Tochter, ſeiner Tochter ausgeſucht hat.

Die Mumie aber iſt in der Abgeſchloſſenheit ihrer Maske irgendwie mit ſich und der Welt fertig geworden, wie ſie jetzt wieder, von dieſer Begegnung mit dem einſt Geliebten, der mit der brutalen und doch phantaſtiſchen Stärke ſeines Charakters ſolche Gewalt über ſie hatte, geweckt, zu einem Menſchen wird, iſt die Arbeit vollendet, die während ihres Verſteckts unten in ihr in Jahren und Jahren hämmerte und bohrte und fügte und ſchliff: ſie erwacht als ein Menſch, der das Böſe überwunden hat, Rache duldet ſie nicht, dem Mann, der als Vater ihrer Tochter gilt und ſie aufgezogen und in die Welt geführt hat, darf kein Leids geſchehen.

Der Alte aber büßt noch, da ſeine elementare Kraft noch im achtzigſten, ſo ſehr er gewüſtet hat, ungebrochen iſt, für das

Böſe, das er ſelber getan hat, immer weiter mit Bosheit: wie ein Richter und Exekutor ſetzt er ſich dem Oberſt in der Abrechnung gegenüber.

Das, der Oberſt, iſt ein Mann, der — wie Strindberg ihn ſelbſt ausdeutet — die Komödie, die er ſich vorſpielt, auf ſeine Art bis zu Ende führt: die Illuſion, die Maske, die Maja iſt für ihn ganze und einzige Wirklichkeit geworden. Darum bewegt er ſich auch wie ein ſeelenloſer Automat durchs Leben: ihm iſt eine Aufgabe, ach nein, bloß eine Rolle wie von einem höheren Vorgeſetzten auferlegt, die wird, in des Wortes entſcheidender Bedeutung, ohne Beſinnung durchgeführt.

Und nun kommt die Abrechnung, eine Entlarvung, die wie eine Entkleidung iſt: man braucht ihm nicht die Bruſt zu öffnen und ins Herz zu ſehen und ihm die Wahrheit ſeines Weſens zu zeigen, man kann es gar nicht, weil ſo etwas nicht da iſt, der Hausrat, die Ehrenzeichen, die Uniformſtücke werden ihm abgenommen. Er wird ein armer Mann werden, wie ſich's gehört: der Alte hat alle ſeine Schuldſcheine aufgekauft. Adlig iſt er gar nicht, der Alte hat geforſcht, bis er's heraus hatte: das Geſchlecht, deſſen Namen er führt, exiſtiert ſeit hundert Jahren nicht mehr. Auf ſo was wird ſich doch wohl Herr Direktor Hummel verſtehen? Wer das nun iſt, der ihm da ins Haus kommt und ihm alles nimmt, was der für eine Beziehung zu ihm hat, wie er früher einmal hieß, das alles ahnt der Oberſt nicht, wie er ihm gegenüberſitzt. Der Oberſt? Iſt er denn einer? Auch damit ſteht's faul: er war Freiwilliger im amerikaniſchen Sezeſſionskrieg, der Abenteurer: und jetzt ſind die Art Titel von damals — wer nannte ſich da nicht Oberſt? — alle geſtrichen worden. Was iſt denn ſonſt noch an ihm? Was man nur, wenn's von Natur weg iſt, erſetzen kann, iſt falſch, bis auf die ſtramme, ſoldatiſch aufrechte Haltung, die von einem eiſernen Korſett kommt: ein Bedienter, das war er einmal, und hat ſich hochgeſchwindelt!

Aber die Gäſte kommen, die alten Geſpenſter und der junge Mann, das junge Paar darf im Hyazinthenzimmer beiſammen bleiben, die will auch der Alte nicht dabei haben, wenn's nun weiter gehen ſoll mit der alten Rechnung, die Jugend! ſein Kind! dahin wendet ſich alles, was an Hoffnung und Güte in ihm iſt. Wie nun die alten Menſchen um den Tiſch herum ſitzen, da bricht alles aus ihm heraus, und er hält die Rede, die er in ſeiner einſamen Wut ſo oft in der Phantaſie gehalten haben mag. Er will ſeine Triumphe feiern, aber ſchwer iſt's, über dieſe fertige, ausgehöhlte, verödete Welt der Alten zu triumphieren. Er wird nur immer wieder von Schweigen, von ſtummem einander Anſehen und wieder langem Schweigen unterbrochen.

Die Entſchiedenheit aber, die Schlagkraft, die Zermalmung dieſer ſo lange aufgeſparten Vernichtungsrede äußert ſich wieder in der hart höflichen, trocken verbindlichen, unpathetiſchen Art, die wir an Strindberg kennen.

Meine Tochter, meine, ſo verkündet er in ſcharf ſtechendem Triumph und ohne eine Spur von Scham oder Reue, meine Tochter ſitzt da drinnen, in Gefahr, in dieſer Luft des Betrugs und der Falſchheit zu welken, — jetzt ſoll ſie heraus, in Licht und Wärme. Und groß ſpielt er ſich auf, der Alte, mit Jugendkraft will er ſich aufrichten, der Gelähmte: ein Strafrichter, der Verbrechen enthüllt, ein Gärtner, der Unkraut ausjätet, ein Racheengel, der die Sünder aus dem Hauſe jagt, das ihm gehört. Die Zeit hat's gebracht, die Zeit, mit der er im Bunde ſteht, der ſo lange gelauert hat, der immer raſtlos gelebt und gehaßt hat. Bald ſchlägt die Uhr ... dann iſt's aus mit der erlogenen Herrlichkeit — — »Ich kann auch ſchlagen!« Und damit ſchlägt er feſt, ein Gebieter, mit der Krücke auf den Tiſch.

Jetzt aber redet — die ſtehengebliebene, die zur Stille gewordene Zeit, die Mumie. Nun nicht mehr der Papapei, deutlich, ernſt, menſchlich. Sie weiß, was er nicht weiß, der Greis,

der ſich für jung und lebendig hält, weil er nie aufgehört hat, böſe zu ſein: die Vergangenheit kann zunichte werden, nicht freilich durch Lüge und Maske, wohl aber durch Leid und Reue! Hat er nicht geſagt, ſie alle ſeien nicht die, die ſie ſcheinen? Oh, wie wahr! Beſſer ſind wir, als wir ſcheinen, als wir obendrauf ſind, weil wir innerlich umgekehrt ſind. Du willſt nach unſeren Taten urteilen, Jakob Hummel? Du? Nach unſrer Vergangenheit? ſtatt nach unſerer Verborgenheit?

Und nun öffnet ſich ein Vorhang vor unſeren Augen, und wir ſehen in das Leben dieſes Mannes, des Alten, noch nicht alles, aber wir ahnen mehr. Sein Name iſt falſch, durch Lüge hat er ſie verführt, den Konſul und wie viele noch hat er auf dem Geldmarkt ermordet, und — — warum fürchtet er wohl Bengtſon, den Diener, ſo ſehr?

Wir träumen ja nur, wir träumen ja nur, ſo ſagen wir uns wohl in einer ſolchen Pauſe der Erwartung, aber wir wiſſen auch, daß es ein Wahrtraum iſt, der nicht aus der Magengrube kommt, ſondern tief aus dem Herzen herauf, und wir wiſſen auch, daß die Träume der Art zwar ſteigern, häufen, zuſammenziehen, ſtiliſieren, aus dem Realen das Symbol und die Groteske machen, daß ſie aber ihre Beſtandteile holen aus den Elementen unſrer äußern und innern Wirklichkeit, und wenn bei dieſer Enthüllung ſo mancher Zuſchauer aus Berlin WW aus Strindbergs Traum in ſeinen eigenen für einen Augenblick der Schlafbeſinnung fällt und ihm aus dem WW ein Weh! weh! wird, ſo iſt es ein Traum, der in die Richtung von Strindbergs Aufrüttelung weiſt. Nicht nur die Perſonen auf der Bühne droben führen ihr verborgenes Leben, das ſchlechter iſt als der ſchöne Schein, und das, geprieſen ſei die Menſchheit, auch beſſer iſt als der häßliche Schein!

Auf der Bühne oben aber geht es ohne Pauſe, atemlos weiter. Nach Bengtſon wird jetzt geklingelt, der ſoll befragt werden, ſoll Aufklärung ſchaffen, und es erſcheint — nur uns und dem

entſetzten Alten ſichtbar — das kleine Milchmädchen. Und Bengtſon, der nachkommt, ſagt das letzte, er kennt ihn aus einem früheren Leben, er war ſelbſt einmal Diener bei dem Alten und — wie wechſelt das Leben! — vor langer, langer Zeit war der Alte auch einmal Diener bei ihm. Wir hatten es geahnt, ein Vampir war er zeitlebens, der von andrer Leute Blut leben mußte, weil er ſelber keins hatte, ein Blutſauger, ein Wucherer wurde er dann, aber ſein Schlimmſtes, die Tat, deren Erinnerung, obwohl ſie nie von ihm wich, der ſtarke, harte Frevler doch in all der Zeit ertragen konnte: ein kleines Mädchen, das eins ſeiner Verbrechen mitangeſehen, hat er aufs Eis gelockt und ertränkt. Das iſt das Milchmädchen. Ein ſo gewaltiger Kerl iſt er bisher geweſen, der Verbrecher, daß er ſogar — wir hörten es ſelbſt — davon plaudern konnte, entſtellt, verlogen, wie alles, was er ſagt, raffiniert umgedreht: er hatte von dem Kind, ohne daß ihn einer nötigte, geſprochen, als hätte er ſie vom Tod des Ertrinkens errettet.

Niemand hat's gewußt, nur er ſelbſt und das Geſpenſt ſeiner Tat, das hat er ausgehalten. Da er der Welt ſo viel Unrecht an ihm vorzuwerfen, da er ſo viel zu planen, zu tun, zu rächen hatte, brauchte er nie in ſich einzukehren und hat's in Kraft und Geſundheit und Wut und Humor zu hohen Jahren gebracht. Jetzt aber, wo er, der zum Entlarven gekommen war, entlarvt daſteht, wo die böſe Schlechtigkeit, die bisher ſeine Stütze war, von der einſt Geliebten ihm aus Leib und Seele gezogen wird, wo die verachtete Mumie in einer Seelenſchönheit vor ihm ſteht, die ſtrahlender iſt als die Marmorſchönheit ihrer leichtfertig verirrten, von ihm verführten Jugend, — da ſchrumpft der Achtzigjährige mit einem Mal zuſammen, wie wenn das, was die Greiſin ſo lange gebraucht hatte und jetzt freigeben kann, durch Übertragung auf ihn überginge, gibt dieſer alte Jakob jetzt Papageientöne von ſich, aber zum langſamen Tod im Leben, zur äußern Verblödung iſt für ihn keine Zeit mehr, der Schirm

wird gebracht, in das Gelaß hinein geht's mit ihm, in die Leere, wo der Mörder nichts findet als einen Strick und die Flucht in den Tod.

Im Hyazinthenzimmer aber ſitzt die Jugend und weiß jetzt nur ſich, das Fräulein ſpielt Harfe, der Student ſingt: von der hell ſtrahlenden Sonne und von dem großen Verborgnen, den der erblickt, der die Sonne ſieht, von den Menſchen, die die Werke genießen, und von der Seligkeit, das Gute zu üben:

Für die Zorntat, die du übteſt,
Büße nicht mit Bosheit,
Tröſte den, den du betrübteſt,
Gütig, und es wird dir frommen.
Keiner fürchtet, der nicht hat geſündigt,
Gut iſt ſchuldlos leben.

So ſchließt der zweite Akt — in Muſik und heilig innigem Zuſpruch der Entſagung und Güte — durch ſchwärzeſte Nacht ſcheint es jetzt aufwärts zu ſteigen, dem Lichte zu.

Und wer, der Strindberg nicht kennte, ſollte nicht annehmen, jetzt ſei die alte Schuld tot und erledigt und getilgt, nun hebe neues Leben an mit der Jugend?

Aber nein, es geht um Allerernſteſtes, wappnen wir uns mit Härte, nicht darum hat dieſer Dichter ſein grauenvolles Leben hinter ſich gebracht, unter ſich getreten und iſt fertig geworden mit der Welt, daß er uns jetzt ſentimental komme. Nein, was da in der Jugend ſich regt, iſt Leben, und Leben iſt immer — Leben der Unſchuld, Leben im Trieb des Ich. Für den Chriſten Strindberg iſt das Neue Teſtament nur unter der Bedingung da, daß das Alte in ſeiner vollen furchtbaren Kraft ſtehe, das Neue iſt der Anhang zum Alten, der Epilog, eine Verheißung, eine zitternde Hoffnung für die, die überwunden haben, das Leben aber, das Leben des Böſen und der Rache iſt die Wirklichkeit.

Bis ins dritte und vierte Geſchlecht geht die Rache, die Verfolgung, die Wirkung, ſollte es hier anders ſein?

Ins Hyazinthenzimmer hinein führt uns der Schluß, in die Süßigkeit, die Gift iſt. Da ſind die beiden jungen Menſchen zuſammen mit dieſen Blumen, die ſteilgereckt Sterne von der Erde emporſchießen mit ihren Blüten. Darum liebt ſie der Student, ſie aber verfolgen ihn mit ihrem ſinnverwirrenden Duft, der wie Giftpfeile auf ihn eindringt.

Erſt werden Worte gewechſelt wie Worte himmliſcher Liebe, der Jüngling fühlt das Mädchen wie ſich angetraut, weil ſie in einem Gedanken und im kosmiſchen Gefühl eins ſind, aber noch ſtehen erſt die Prüfungen bevor, noch ſind auch die Nachwirkungen, die Enthüllungen nicht vorüber.

Drinnen im andern Zimmer ſitzen die Eltern beiſammen, ſtumm, reglos ſehen wir ſie ſo den ganzen Akt über, wohl durch eine Glasſcheibe getrennt, aber iſt nicht das Erbe in der Tochter, das Erbe dieſer ſündigen Mutter, des Vaters, der nicht ihr Vater iſt, und jenes grauſigen Toten, der ſie gezeugt hat? Sie iſt krank, in der Quelle des Lebens krank, und wir verſtehen wohl, was das für eine Krankheit iſt, die ihr die Erzeuger mit auf den Weg gegeben haben.

Und wie der Keim des Argen an ihr frißt, die unſchuldig nur in dem Sinne iſt, daß ſie, wie wir alle, perſönlich ſchuldlos an ihrem Schickſal iſt, ſo iſt zehrende Umgebung um ſie: das rieſenhafte Vampirweib, die Köchin, die wie eine Rache der Enterbten an den Bevorzugten wirkt und handelt und in der ſich all das Unreine zu verkörpern ſcheint, ohne das man auf dieſer Welt nicht hauſen, nicht eſſen, nicht wachen und nicht ſchlafen, nicht atmen kann!

Ja, könnte man wie die Hyazinthen leben, die ihre weißen Wurzeln ins reine Waſſer ſenken und farbige Sterne aus dem Lichten zum Licht emporſtrahlen, oder wie die Schalotte, deren Wurzelknollen dort im Schoß des Buddha ruht, und die aus

der Luft ihre Nahrung ſaugt, aber ſo —! All das aus Erbe und Umgebung, aus dem, was in ihr iſt, und was ſie tun muß, hat ihr Leben krank gemacht, ſie iſt abgezehrt, und nur wenig braucht es noch, und ſie wird dahinſinken, zum Tode.

Dies wenige bringt der Liebende ſelbſt. Das Gift um ihn herum, das Gift der Blumen, das Gift der Umgebung, das Gift vor allem — oh, er verſteht! — das als Erbe in ihr iſt, die Krankheit im Quellpunkt des Lebens, dem ſeine Lebensliebe, Mannesliebe ſehnſüchtig zudrängt, all das greift ihn an, reizt ihn, die Bosheit kommt über ihn, aber nicht jene, die mit der Lüge verbunden iſt, wie ſie der Alte, ihr Erzeuger, gehabt hat: nein, ein raſendes Verlangen, das er von ſeinem Vater als Erbe überkommen hat, der dafür im Irrenhaus geſtorben iſt: die Wahrheit gerade heraus zu ſagen, obwohl er weiß: die Welt würde einſtürzen, wenn man wirklich aufrichtig wäre!

Und ſo ſagt er die Wahrheit, ſagt, was wir hier ſchon wiſſen, ſie hatte nur eben, traurig zum Tode, leiſe angedeutet, ſie beide könnten nie Mann und Frau werden, er aber, der Fürchterliche, der Strindberg, wirft ihr den Grund ins Geſicht: er ſagt ihr, ſagt der Welt in ihrem Grunde böſe Dinge, nein, das kann er nicht, das Häßliche ſchön finden, das Schlechte gut nennen!

»Jeſus Chriſtus ſtieg zur Hölle nieder, das war ſeine Wanderung auf Erden, zum Irrenhaus, Zuchthaus, Leichenhaus Erde nieder — und die Toren haben ihn umgebracht, als er ſie befreien wollte, der Räuber aber wurde freigelaſſen, mit dem Räuber halten ſie's immer! — Wehe! wehe! über uns alle! Erlöſer der Welt, erlöſe uns, wir vergehen!«

Dieſer ungeheure Aufſchrei, der aus der Bruſt dieſes Einzelnen herausbricht, von der Umgebung, von den Tatſachen, von ſeinem Erbe und Temperament gerufen, kommt mit ſolcher Naturgewalt und reißt alles, was wir bisher an Schickſalen miterlebt, ſo ins Allgemeine, ins Letzte, das uns alle betrifft,

daß dieſe im leidenſchaftlich innigſten Crescendo anſchwellende Weltverzweiflung aus der Kehle eines ſonſt ſo ſanften, beherrſchten, geſitteten Jünglings uns noch mehr wie mit Fäuſten ins Herz greifen muß als der zu Gott emporrufende Klagechor der Elenden auf Schmachſund im Traumſpiel.

So verſtehen, ſo erwarten wir denn auch, daß bei dieſer Rede, die nicht bloß auf das arme, kranke Kind, die auf den im Innerſten ſiechen Demiurgos, den Verwalter dieſer Welt, herabzuſauſen ſcheint, das Fräulein in ſich zuſammenſinkt. Hat er mit ſeiner böſen, mit ſeiner wahren Rede ſie ermordet? Hat er ihr die Erlöſung gebracht, der Ärmſten, die die Schuld des Lebens trägt, die Unſchuldige?

Sie will ſterben, ſie klingelt, ſie beſtellt den Schirm, ſie verbirgt ſich, ſie ſtirbt.

Und nun, wo er getan hat, was ſein Schickſal verlangte, wo die Worte ihm über die Lippen geſprungen ſind, die er früher nie für möglich gehalten hätte, nun fließen wieder ſanfte Worte aus ſeinem Munde, ſo wie Strindberg der Dichter hintereinander bös und giftig als Ankläger, und dann wieder mild und liebenswürdig als verſtehend Verzeihender ſein mußte — gleich dem Sohn im »Scheiterhaufen« — nun ſpricht er erſchüttert in ihr Sterben hinein:

»Der Befreier kommt! Willkommen, du bleicher Schlaf! Du Schöne, Unſelige, Unſchuldige, ohne Schuld an deinen Leiden, ſchlaf ohne Träume, und wenn du wieder erwachſt . . . möge dich eine Sonne grüßen, die nicht brennt . . .

Du weiſer, milder Buddha, du ſitzeſt da und warteſt, daß ein Himmel aus der Erde herauswachſe, verleih uns Geduld in der Prüfung, Reinheit des Willens, auf daß die Hoffnung nicht zuſchanden werde!«

Sie hatten alle beide die Harfe nicht mehr zum Tönen bringen können — jetzt, wo die Erlöſung kommt, erklingt ſie von ſelbſt, weißes Licht erfüllt das Sterbezimmer, wieder hören

wir das Lied vom gütigen Leben, das Kind dieſer Welt der Täuſchung, der Schuld, des Leidens und Todes, der Welt des raſtloſen Wechſels, der Enttäuſchung und der Verzweiflung, das arme kleine Kind ſtirbt, die Erbin der Urſchuld, daß wir ſind, ſie ſinkt hinüber, und wir geleiten die Seele auf ihrer Fahrt — —

Mit den Worten des Jünglings: »Der Herr des Himmels ſei dir gnädig auf deiner Fahrt« verſchwindet die Stube, die Toteninſel ſteigt aus den Wellen auf, wie ſie Böcklin gemalt hat, »angenehm traurige« Muſik erklingt von der Inſel, wir dürfen an ſo etwas wie den Allegrettoſatz der ſiebenten Symphonie denken: ein Trauermarſch zugleich und eine kindlich-ſüß geheimnisvolle Verheißung der Seligkeit, eine Stimmung wie in manchen von Rückerts Kindertotenliedern, und aus den Lüften ertönen oder werden in feurigen Buchſtaben ſichtbar die Worte aus der Offenbarung Johannis, der Apokalypſe, die da unmittelbar an die Verheißung der neuen Erde und des neuen Himmels, des neuen Jeruſalem, der Einheit von Gott und Menſch anſchließen:

> »Und Gott wird abwiſchen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr ſein, noch Leid, noch Geſchrei, noch Schmerzen wird mehr ſein, denn das Erſte iſt vergangen.«

Das Erſte — der Keim des Böſen, das Karma der Welt, die Natur, das Leben, der Tod, die Pein und ihre andre Seite, der Genuß, die Gier und die Verzweiflung — das Erſte iſt vergangen.

So führt dieſes ernſte Sinnſpiel allerdings hinauf, nicht von einer verderbten Generation zu einer friſch in Unſchuld beginnenden — wo iſt der Menſch, der nicht in Unſchuld begonnen hätte? — ſondern aufwärts und hinauswärts, aus dem Grauen des Lebens bis zum geahnten Geheimnis des Ewigen, bis zur Hoffnung. Wir haben nichts eigentlich Neues erfahren, nichts,

was wir nicht bei früheren Gelegenheiten auch ſchon mit Strindberg erlebt haben: in ſeiner letzten Periode laufen ſeine Dramen und Erzählungen alle auf dieſen Sinn hinaus. Neu wäre höchſtens das, daß hier aufs vollendetſte die Elemente der naturaliſtiſch-kritiſchen Periode in die Form des Traumſpiels aufgenommen worden ſind. Aber hat nicht jeder Dichter in immer neuen Formen das Eine, ſein Ein und Alles, ſein Beſonderes zu ſagen gehabt, für das er zum Dichter, zum Leidenden, zum Menſchen geworden iſt?

Und wenn der Menſch in ſeiner Qual verſtummt,
Gab mir ein Gott zu ſagen, was ich leide.

Das war Goethe, das war ſein Taſſo, das war Auguſt Strindberg.

Walter Calé

⟨1907⟩

Ein Wort, das unvergänglich iſt, muß immer wieder aufgefriſcht werden, wenn es auch in ſchneller Anwendung kurzen Beſtandes vielfach mißbraucht worden iſt und ſchon verbraucht ſcheint. Das Wort Décadence. Décadence, die vollendete Hoffnungsloſigkeit iſt — vollendete, man betone das wohl. Dieſe Décadence verkörpert ſich manchmal in vollendeter Form, in runder Abgeſchloſſenheit, und oft in großer Ziviliſation, in einer fertigen Eleganz. Sie hat keine Natur, keine Gärung, kein Wachstum, nichts von unausſchöpfbarem, dunklem Untergrund, kein Ziel, keine Volksgemeinſchaft, kein Glück, keine Liebe, keine Jugend. Der Egoismus tritt in der Form geiſtreicher Selbſtanalyſe auf, der es überaus wohl im Abſtrakten iſt, und ebenſo wie das eigene Selbſt werden die Lieblinge, die großen Vorbilder unterſucht, in ihre Beſtandteile zerlegt und zerpflückt.

Dieſer Typus iſt unter den jungen Begabungen, vor allem, wenn ſie Kinder der Großſtadt ſind, und beſonders unter Juden, ſehr häufig. Mit fünfzehn Jahren fangen ſie an, Gedichte zu ſchreiben, die formal ganz vollendet ſind, meiſt im Tone Stefan Georges oder des jüngeren Hofmannsthal.

Was dieſe Geſtalten hervorgebracht hat, iſt die Einſamkeit und etwas, was nicht Ekel iſt, denn ſonſt hätten ſie ja Kraft und Natur in ſich und könnten ſich durchringen, aber ein ſtändiger, gelinder Widerwille gegen ihre Umgebung, ihre Zeit, das Daſein überhaupt. Die Lebenskraft iſt ihnen geſchwächt, die natürlichen Triebe und Funktionen ſind ihnen odiös, und ſie erröten, wenn ſie den Stuhlgang verrichten, nicht aus Kraftanſtrengung, ſondern aus Geiſtigkeit. Ihrer Familie ſind ſie entwachſen, es gibt kein ſoziales Gefüge, dem ſie angehören, keinen

Glauben, der mächtig und wonnevoll über ihnen zuſammenſchlägt, kein Volk, dem ſie ſich als Glieder, als Führer fühlen, kein Ziel und keine Zukunft, wonach es ſie treibt. Es gibt keinerlei »es« für ſie, nichts Zuſammengeballtes, Maſſenhaftes, was draußen eine Schönheit und innen eine Glut wäre, es gibt nur ihr Ich für ſie, ihr feines, delikates, troſtloſes Ich.

Meine Meinung iſt nun mit Händen zu greifen, daß dieſe alte Jugend unſere ſozialen Zuſtände repräſentiert. Ich denke nicht daran, zu ſagen, daß unſere ſozialen Zuſtände mit Notwendigkeit dieſe Art Talente und Rezeptive hervorbringen und nur ſolche hervorbringen können. Nein, die Notwendigkeit iſt eine Not, und Not hat noch immer Natur geweckt, Kraft und Feuer geboren. Darum iſt an genialen Einzelnen und an großer, beſiegender Kunſt unſere Zeit wahrhaftig nicht ärmer als irgendeine andere. Aber hinter den Einzelnen, Zuſammenfaſſenden, die wie aus ſich ſelbſt geboren daſtehen, folgt ein Trupp von Halbnaturen, die großes Talent und kleine Perſönlichkeit haben, und die repräſentieren den Zeitgenoſſen die Zeit. Solcher Art ſind die, die ich eben geſchildert habe, die zum großen Teil doppelt einſam, zwiefach ohne Volk und ohne Glauben ſind: als Deutſche und als Juden.

Der ſoziale Untergrund, der dieſe Scheinreife, dieſen Meltau über die Jugend bringt, iſt ſo mächtig und unwiderſtehlich, daß es ſcheint, als ob ſelbſt echte große Naturen voller urſprünglicher Genialität manchmal zunächſt durch dieſes Stadium hindurch müſſen. Als Beiſpiele fallen mir Rimbaud und Hofmannsthal ein, man könnte auch an Oscar Wilde denken, aber dieſer Künſtler brauchte doch eine komplizierte Formel auch für ſeine Jugend. Hofmannsthal begann als früher Jüngling unter dem Namen Loris ſeine tiefen, geiſterfüllten Gefühle mit einer Fertigkeit, einer Ruhe, einer ſanften Reife des Tons auszuſprechen, die alle Welt in Erſtaunen ſetzte, manche aber ängſtigte. Auch in ſeiner Jugend war etwas wie Alter. Aber er iſt durch dieſes

Alter hindurchgekommen und hat hinter ihm noch einmal Jugend gefunden und ist nun als eine große Natur in erstaunlicher Steigerung und Wachstum begriffen. Viele haben das nicht gefaßt, und gerade unter den Altjungen, von denen ich spreche, gibt es welche, die wie von einem verflogenen Morgentraum von Loris reden, in den neuen Hofmannsthal scheint ihnen aber soviel Schlacke, so Irdisches, fast wie Unreines hereingekommen. Ganz recht, ihr Sublimen: die Natur ist über ihn gekommen, die euch freilich schaudern machen muß. Anders ging mit es Rimbaud: fast noch als Kind dichtete er im erstaunlichsten Tone der Vollendung, kam in den Bannkreis Verlaines und erlebte an ihm Unmäßiges und Tragisches, an dem auch sehr Starke hätten zugrunde gehen können. Über ihn kam die Männlichkeit und die Gärung in einer völligen Abkehr von allem Dichten, aller Kunst, aller Gestaltung in totem Material, mit Ekel wandte er sich von allen Worten und allem Wortähnlichen ab und wurde in Afrika ein Händler und Abenteurer großen Stils.

Es wäre immerhin möglich, daß die Scheinreife, die alles, völlig alles einhüllt, was von Walter Calé übrig ist, auch nur so ein Durchgangsstadium gewesen wäre, wenn er hätte weiterleben können, daß er noch zu Natur und Kraft, sei's in der Kunst oder Philosophie, sei's auf ganz anderm Gebiet, gekommen wäre. Sein Tod ist kein Gegenbeweis. Der Selbstmord ist gerade wie irgendeine tödlich verlaufende Krankheit ein Zufall, hätte irgend etwas ihn in diesem Moment im Leben zurückgehalten, wäre er vielleicht achtzig Jahre alt geworden. Vielleicht —. Aber der sogenannte Selbstmord ist auch kein Beweis für Kraft. Kraftvolle, gluterfüllte Jünglinge, wenn ein Erleben so völlig Platz in ihnen ergreift, daß es sie verzehrt, sterben Tristans Tod, so wie kraftvolle, innige Mädchen den Ottiliens gehen.

Es wäre also möglich, daß Walter Calés Sterben uns einen

künftigen Großen geraubt hat, wie es mit Georg Büchner geſchehen iſt. Möglich, aber ſehr unwahrſcheinlich, und ich glaube es nicht. Eine Perſönlichkeit, die unreif beginnt, fängt an, den überlieferten Ton nachzuahmen, iſt durchaus unſelbſtändig und ohne Originalität, ſo wie es bei Goethe in ſeinen erſten Gedichten und den »Mitſchuldigen« der Fall war. Aber irgendwie verbirgt ſich doch, wie beim Raubtier die Klaue, eine verhaltene Macht, eine ausbruchsbereite Originalität. Oder aber es liegt der neue Fall vor, daß eine geniale Natur als Scheinreifer beginnt: dann zeigt ſich die große Perſon gleich darin, daß der vollendet gehandhabte Ton ein eigener und völlig neuer iſt, wie es der Fall Rimbauds und Hofmannsthals war.

Bei Calé aber iſt es ſo, daß nirgends die Spur einer großen Natur und nirgends ein neuer Ton zu finden iſt, daß er vielmehr als ein außerordentliches, großes Talent im Tone großer Zeitgenoſſen, vor allem des jungen Hofmannsthal, dichtet, ſoweit es ſich um Verskunſt handelt, in der Proſadichtung ſchließt er an Keller und E. T. A. Hoffmann an, in philoſophiſchen Gedankengängen vorwiegend an Simmel, aber auch an weniger bedeutende Profeſſoren.

Nun behauptet dagegen freilich Fritz Mauthner, in dieſen Dichtungen ſichere Spuren einer neuen Lyrik zu finden, verlorene Glockentöne zu vernehmen, die auf einen »Neutöner« hinweiſen, einen »führenden Dichter«.

Neutöner. Das Wort iſt, wenn ich nicht irre, von Liliencron. Da haben wir alſo gleich einen Neutöner: Liliencron ſelbſt. Und da ſind andere unſerer Zeit: George, Dehmel, Hofmannsthal, Chriſtian Wagner, Mombert, Rilke, Dauthendey und kleinere, aber auch echte: Hille, Scheerbart, Holz, Altenberg. Die vertreten durchaus nicht alle miteinander eine gemeinſame Richtung, Richtungen gibt es nur für die Leute zweiten Ranges, die ſind irgendwelche Iſten oder Aner, der große Dichter iſt eine perſönliche Natur und jeder ſteht für ſich da. Gemeinſam

haben ſie nur, daß ſie irgendwie Neues, fremd Anmutendes zu ſagen gekommen ſind, und darum werden ſie oder die meiſten von ihnen in einen Topf geworfen, der Artiſtenlyrik oder ſo ähnlich heißt.

Unter einem artiſtiſchen Kunſtbetrieb verſtünde ich entweder eine Kunſt, die die Kunſt ſelbſt, das Handwerk oder beſondere Vorgänge des künſtleriſchen Schaffens oder Treibens zum Gegenſtand nimmt, oder eine Kunſt, die ſkizzenhaft iſt, deren Sinn alſo nur dem gelernten Künſtler aufgeht. Beides trifft nicht auf die Werke der Lyriker zu, die ich hier genannt habe. Ganz falſch aber wäre es, wenn man artiſtiſch nennen wollte, was nach Form oder Gefühlen und Erlebniſſen dem Sinn der breiten Menge ſich nicht ſofort erſchließt. Daß der Künſtler in unſern Zeiten kein Volk hat, mit dem ihn eine gemeinſame Seelenſtimmung verbindet, liegt zutiefſt in unſern Zuſtänden begründet. Noch viel gültiger als das Wort Hebbels von dem heimlichen Kaiſer, den das Volk hat, wäre ein Wort von dem heimlichen Volke zu ſagen, auf das ſich das Schaffen all unſrer Beſten bezieht. Ein Volk, das nicht da iſt, das in der Sehnſucht lebt, wer weiß? in der Zukunft. Wenn es kommt, wird man ſagen: dieſe Künſtler und Dichter waren ſeine Verkünder und Bereiter, alles, was an Geſtalt, an Form, an Haltung, an Konzentration in ihnen lebte, war wie eine Vorform, ein Archetypus einer organiſchen Menſchengliederung.

Die Huldigung, die Mauthner und nach ihm gewiß viele andere der Lyrik Calés darbringen, iſt alſo der erſte Sieg, den die Wortkunſt unſerer neuen Dichtung, zu der Calé nur ein Epigone iſt, über ſie erringen. In ihrer echten, großen Geſtalt war ſie für viele zu neu, nicht recht zugänglich. Ich meine durchaus nicht, daß das Neue in der Kunſt ein Erfordernis wäre oder daß es gar darin ſo etwas wie eine Entwicklung, eine Richtung, einen Fortſchritt gäbe. Vielmehr iſt jeder große Künſtler, jede Perſönlichkeit, jedes Original ſeiner Zeit immer

ein Neuer und Fremder. An die alten Großen haben ſie ſich, auch nur bis zu gewiſſem Grade, gewöhnt, vor allem an die Richtungen der Gefolgsleute, die an ſie anſchloſſen und in ihren Formen das Seltene und Erleſene trivialiſierten, es leichter und kommuner, kommunikabler machten. Ein ſolcher Gefolgsmann iſt dieſer Tote, eine durchaus rührende Geſtalt, mit erſtaunlichem Talent, aber ohne jede Eigenheit, ohne jede Größe, im Formalen rein imitativ. »Romantiſch fein und einfach zugleich. Tiefſinnig und ſimpel. Und die Sprache der Poeſie mit unerhörter Sicherheit beherrſchen, weil man die Sprache verachten gelernt hat.« Das, findet Mauthner, ſei das Neue in der lyriſchen Kunſt Calés. Es iſt in der Tat das Neue, das Calé in der Kunſt Größerer vorgefunden hat. Daß er einfacher ſcheint, kommt daher, daß ihm die dämoniſche Natur fehlt. Der vollendete Ausdruck iſt immer einfach, was er auszudrücken hat, worauf er zurückweiſt, iſt freilich ein Schweres, ein Kompliziertes, etwas, das den, der nicht mitſchwingt, befremdet.

Meine Worte würden mißverſtanden werden, wenn ich nicht ſchließlich hinzufügte: unter den traurig Jungen, als deren Typus ich ihn anſpreche, iſt Walter Calé der größte, unter ihnen iſt er ein Großer.

Der Franziskusakt freilich, eine ſeiner letzten Dichtungen, die uns beſonders geprieſen wird, iſt ſehr ſchwach, und trotz der ſchönen Sprache unausſtehlich geſchwätzig, in allem Pſychologiſchen unwahr und dilettantiſch. Die Aphorismen und die philoſophiſchen Melancholien und Koketterien, deren man ja genug auch in lyriſcher und novelliſtiſcher Form findet, zeigen viel Witz, auch Grazie, aber auch Selbſtgefälligkeit und allerlei Aufputz für den Leſer. Wer noch im geringſten glauben ſollte, es ſtecke perſönliche Kraft oder gar Kraft zur Abſtraktion in dieſen Dingen, der hat jetzt gute Gelegenheit zur Vergleichung. In dieſen Tagen iſt noch eines andern früh geſtorbenen Jünglings Nachlaß herausgegeben worden: Erwin Kirchers, der nach

Jahren der Krankheit dreiundzwanzigjährig ſtarb, »Philoſophie der Romantik«. Man verſuche es, nach Erwin Kirchers Fragmenten zu Calés geiſtreichen Leſefrüchten oder ſeinen ſanftverblichenen Verſen zurückzukehren, dann weiß man, was Fülle der Jugend iſt und was die müde Grazie der Hinfälligkeit. Unter den kleineren Gedichten finden ſich in dieſem gedrückten Tone ganz wunderſchöne, und über alles kommt von dem Tode her und noch mehr von dem hoffnungsloſen Schickſal dieſer Jugend, die an der großen Form des Geiſtes und der entſetzlichen Formloſigkeit der Geſellſchaft dahinſtirbt, die nicht wirken kann, weil ſie nur Werk iſt, nur Paſſivität und Aufnahmefähigkeit, — ein Hauch der Rührung und Verklärung kommt daher, dem ich mich ganz gewiß nicht entziehen kann. Was hier geſagt iſt, verſteht man nur, wenn man daran denkt, daß es in äußerſter Härte geſagt iſt. Nachdem ſich mit dieſem Buche der Tod in ſeiner ergreifendſten Geſtalt unter uns gezeigt hat, in der Geſtalt des Liedes und geformten Wortes, wird man verſtehen, warum dieſe Härte iſt: weil der Tod mitten unter uns iſt und wir uns an nichts halten dürfen als an großes Leben.

Fragment über Georg Kaiſer

⟨1918⟩

Geht eine Dichtung uns an, iſt ſie für uns, ſind wir für ſie geſchaffen, ſo wird ſie ihren Eindruck unmittelbar auf uns, auf unſer Gefühl machen. Nachträglich kommt dann der Wunſch, entweder uns ſelbſt oder einem andern in Begriffen und Gründen klarzumachen, was es denn eigentlich ſei, wie es zu nennen und auszudrücken und einzuordnen ſei, was einen ſo beſtimmten und doch bloß gefühlsmäßigen Eindruck auf uns gemacht hat. Es iſt oft ganz leicht, ſolange der Intellekt nicht trennend und hemmend dazwiſchen getreten iſt, eine Dichtung zu erfaſſen, und erſt nachher ſucht man nach Gründen, entweder um dieſe Gefühle zu rechtfertigen oder auch, um ſich die Berechtigung für das Erlebnis, das man geſtern, in der vorigen Woche, in der Jugend gehabt hat, abzuſtreiten. Könnte man doch ſein Gefühl direkt in die andern, zu denen man ſpricht, einſtrömen laſſen! Hier aber zeigt es ſich, wie verwandt doch der Redner, der Kritiker, der über einen Gegenſtand, wie zum Beiſpiel ein Gedicht, ſich ergeht, dem Dichter iſt. Da will ich, anſtatt die Menſchen, an die ich mich wende, zu mir zu ziehen und mit ihnen in Empfindung und Weg und Ziel eins zu werden, verſuchen, einen Dichter darzuſtellen, und man urteilt dann wohl gar über mich, ich habe mich aus einem Agitator in einen Literarhiſtoriker verwandelt. In Wahrheit aber muß ich, gleichviel worüber ich ſpreche, mich anſtellen wie der Dichter. Auch Georg Kaiſer iſt ein mitlebender, mitſchaffender Mann unſrer Zeit, der in Geſtalten, in Vorgängen, in Begegnungen und Entgegenſetzungen, in Spiel und Verkleidung redet, der ſich indirekt äußern muß. Es iſt nur ein Gradunterſchied zwiſchen ihm und mir, zwiſchen dem Dichter und ſeinem Kritiker. Wir möchten uns, unſer Weſen, unſer Ungeſagtes

und Unſägliches einſtrömen laſſen in die Hörer als in die Gleichen und Selben, die wir ſind, — und müſſen den Strom ſich erſt brechen laſſen an Gegenſtänden, an Hemmungen, zu Worten und Geſtalten. Und ſo werde ich, wenn ich von Georg Kaiſer rede, ſprechen, wie man eben muß: durch Bilder, die mir aus der Außenwelt kommen, durch das Bild, das ich mir von dieſem Dichter mache, und werde ſo, ob ich will oder nicht, mit dem Meinigen von ihm, mit ihm von mir reden, von meinen Phantaſien, Gefühlen und Gedanken, meinen Wünſchen und Vorſätzen für unſer Volk, für unſre Menſchheit, für unſre Geſellſchaft, für das Verhältnis unſres Innern zum Äußern.

Was mich an Georg Kaiſer das Beſondere und Bedeutende dünkt, das iſt, daß er nicht nur ein wühlender und bauender Geiſt und ein Dichter iſt, der Dramen ſchreiben kann, ſondern einer, der Dramen ſchreiben muß, der von Geburts wegen, von Natur aus die Notwendigkeit in ſich hat, in dieſer Form der Dialektik, der Entgegenſetzungen und Spannungen des Dialogs und Geſchehniſſes ſich zu äußern, die Drama heißt. Ich könnte das zum Beiſpiel nicht ſo ſpezifiſch von Gerhart Hauptmann ſagen. Was uns in ſeinen beſten Dramen in Wahrheit tief ergreift, ſind nicht eigentlich die Gegenſätze innerhalb des Dramas, ſondern es iſt der Gegenſatz, in dem die Zuſtände, die er ſchildert, zu den reinen Wünſchen unſres Herzens ſtehen. Dieſe reinen Wünſche unſeres Herzens ſelbſt als lebendige, handelnde Potenz dramatiſch zu verkörpern, iſt ihm nie gelungen, wenn er es verſucht, kommt er ins Doktrinäre, wie mit ſeinem Loth, oder ins Sentimentale, wie in der Verſunkenen Glocke.

Was mich nun an Georg Kaiſer beglückt, iſt gerade das, daß er geiſtige Probleme als Bewegung, als Dialektik, als Auseinanderſetzung und Geſchehnis anſchaulich, ja gerade aus einem Raumverhältnis heraus erlebt. In ihm haben wir endlich wieder einen Dichter der Bühne, der ein Künſtler iſt, der uns nicht das

Chaos der Konzeption hinwirft oder uns mit lyriſcher Sprachgewalt überſchwemmt, ſondern der ſeine tiefe Natur und ſtarke Perſönlichkeit, ſein Erlebnis bändigt und zur Form, zur dramatiſchen Form geſtaltet. An ihm erleben wir wieder, daß der Dramatiker nicht bloß, vielleicht nicht einmal in erſter Linie ein Dichter, Lyriker oder Gefühlsſprecher und Epiker oder Berichterſtatter, ſondern ein Plaſtiker iſt. Faſt das nämliche ſage ich, wenn ich es, um noch beſſer verſtanden zu werden, ſo ausdrücke, daß ich ihn, den Dramatiker, ſtatt einen Plaſtiker einen Draſtiker nenne. Wie unterſcheidet ſich bei ihm die Handlung, die man als Hintereinander, wie eine Chronik oder eine Novelle von Kleiſt erzählen kann, von den Bühnenvorgängen, den Szenen, an denen wir dieſe Handlung gewahr werden! Auf eigenen Wegen iſt er wie Ibſen, ohne ſich ſklaviſch einer Regel zu fügen, darauf gekommen, wie die Einheit des Schauplatzes und der Zeitfolge keineswegs bloß eine Künſtlichkeit, ſondern ein gemeißeltes, leuchtendes Kunſtwerk zu ſchaffen imſtande iſt.

Über dieſes Formale am Bühnenwerk iſt zu ſagen: Das Drama mit ſeinen Vorgängen iſt keine Naturtatſache, kein nachgebildetes Stück Leben, ſondern es bietet Zeichen, iſt eine Welt der Zeichen. Das Zeichen verhält ſich zur Sache, wie ſich der Erkenntnisgrund zum Realgrund verhält. In der Natur ſteigt das Queckſilber, weil die Wärme zunimmt: die Wärme iſt die Urſache. Für unſre Erkenntnis iſt es wärmer, weil das Queckſilber geſtiegen iſt, mit Sinnen erfaſſen wir das Symbol, das Weſenhafte wird uns nur indirekt, geiſtig, ahnungsvoll zugänglich. In der Natur, der Welt der Tatſachen, dem Leben, wie wir es ſelbſt führen, ſind erſt die Regungen, die Gefühle, die Triebe der Menſchen da, aus ihnen, von innen nach außen, ergeben ſich Handlungen, Zuſammenhänge, Zuſammenſtöße.

Keine Kunſt kann den Sinnen das Innere unmittelbar zeigen, die Lyrik und das lyriſche Drama läßt es in der Muſik der Rede, im Gefühlsausbruch wogen. Das andere Drama aber, das ich

plaſtiſch, draſtiſch oder ſzeniſch nenne, verzichtet zwar keineswegs auf dieſes dem Direkten am meiſten angenäherte Mittel, aber es wendet es ſparſam an, es iſt in der Rede ſpröde und keuſch, bis der Erguß, die bildkräftige, rhythmiſche Sprache, das Strömende, die eigene Innerlichkeit Darſtellende ſich zwingend aus der höchſtgeſteigerten Situation ergibt. Dieſes Drama verwandelt, ſoweit es nur die Zeitkunſt, zu der das Drama wie die Poeſie gehört, vermag, das Hintereinander der Geſchehniſſe in ein Nebeneinander und Gegeneinander im Raum. Zuerſt iſt die Szene im Raum, das Bild, das Ereignis da: aus dieſen äußern Zeichen leſen wir allmählich die Innerlichkeit, die geheimen Vorgänge, die unvereinbaren Weſenszüge und Erlebniſſe im Innern der Menſchen ab. So erfahren wir in Kaiſers Tragödie »Von morgens bis mitternachts« in einem langen erſten Akt, in dem die Hauptgeſtalt immer auf der Bühne agiert und in dem ſich ihr Schickſal entſcheidet, von ihrer Pſychologie gar nichts: eine halbe Stunde iſt dieſer Bankkaſſierer in Bewegung, ohne ein Wort zu reden, und wie er vor unſern Augen und auch für unſer leiſe taſtendes Verſtehen mit einem leidenſchaftlichen Ruck ſein altes Leben, ſein Nichtleben beendet, hören wir ihn nur ein Glas Waſſer verlangen. Aber aus der Situation in dem Kaſſenraum der kleinen Bank, aus ſeinem Klopfen, ſeinen Bewegungen, ſeiner Haltung, aus der ganzen Sphäre empfinden wir die Gedrücktheit dieſes verkümmerten Daſeins, aus dieſem Tiefſtand des Thermometers verſtehen wir nachher unmittelbar, wie das Zuſammentreffen einer großen Geldſumme, die ihm eine fabelhafte Möglichkeit bedeutet, mit dem Eindruck, den eine reizvolle Frau aus einer andern Welt auf ihn macht, die ihm wie ein zur Wirklichkeit herabgeſtiegenes Märchen erſcheint, ihm ſo ungeheuer einheizen kann und ihn ins Fieber und wie zum Auftrieb und Sturzflug bringt. Im »Frauenopfer« waltet dieſelbe Technik: im Beginn des Stücks, in dem Gegenüber des napoleoniſchen Generals und des umgewandelten, die

Frau, die Braut erwartenden Gatten, in dem Aneinander-vorbeireden dieſer beiden Männer liegt im Keim ſchon als lebendig bewegtes Bild das ganze Stück. Und wie uns das äußere Bild und die geſpannte Situation in das Innere leiten, ſo münden auch die inneren Vorgänge, in die wir immer tiefer hineingelangt ſind, wieder in ein Sinnenbild, das zum Sinnbild wird: nicht ſo mit genial hinwerfender Läſſigkeit, wie etwa Strindberg am Schluß ſeiner »Geſpenſterſonate« Böcklins Toten-inſel und einen Spruch aus der Apokalypſe primitiv vor unſre Augen führt, ſondern ſo ſtraff und mit Notwendigkeit aus der Handlung heraus, daß wir über der Muſik die Kompoſition ver-geſſen: das Giebelfeld über dem Portal des Münſters von Ca-lais, die Grablegung und die Himmelfahrt, die zum Ende des Stückes ſichtbar werden, dieſe erhabenen, anklingenden, er-weckenden Bilder ſind nicht bloß eine Dekoration, ſondern ſie bilden, erſt im beſtimmten Moment unſern Augen unterſcheid-bar, den Schluß des Weiheſpiels. So ſchließt auch das Frauen-opfer: draußen zieht der Eroberer vorbei, ein kriegeriſcher Marſch klingt uns ins Ohr und möchte uns fortreißen, unſre Blicke und unſer Herz verharren in Stille bei der Frau, die tot daliegt, die ſich in Liebe geopfert hat.

Geiſtige Probleme ſind es, die Kaiſer in Gegenſätzen zwiſchen den Menſchen, Gegenſätzen im Menſchen lebendig werden. Von mancher Seite will man das nicht zugeben, man meint, er ſei vorwiegend intellektuell, kühl, kalkulatoriſch. Es iſt ein alter Fehler deutſcher Kunſtkritiker, nicht zugeben zu wollen, daß etwas ſchon oben iſt, ehe ſie es klettern und purzeln geſehen haben, ein alter Fehler, daß ſie die Vollendung nicht erkennen und anerkennen können, weil ſie Vollendung mit Ewigkeits-geltung verwechſeln und von vornherein überzeugt ſind, daß ſo etwas Zeitgenoſſen von ihnen nicht zuzutrauen iſt. Für die Geltung eines Zeitgenoſſen über lange Zeiten hinweg haben wir keinen Maßſtab, Vollendung aber, die mit einer Bedeutung

nur für die eigene Zeit ſehr wohl vereinbar iſt, läßt ſich erkennen. Ohne Zweifel gibt es Vollendung, in der Bühnenkunſt genau ſo wie in der Bildhauerei, nicht ohne Mache, die nur zu ſchelten iſt, wo ſie allein bleibt und nicht das Mittel der Perſönlichkeit iſt, es täte uns Deutſchen gut, wenn wir lernten, einem Dichter Wärme, Gewalt, Urſprünglichkeit nicht darum abzuſprechen, weil er ein Künſtler iſt. Jedes Geformte wirkt, gegen das Wogende, Drängende, Naturaliſtiſche oder Unreife gehalten, kühl, jede dramatiſche Form iſt Kompoſition und Kombination, und dieſes techniſche Element fällt jedem ſofort heraus, der mit Inhalt und Rhythmus nicht mitzuſchwingen vermag, und jeder neue Geiſt, ſei er noch ſo ſtark mit Empfindung und Wollen, mit Viſion und Prophetie geladen, wirkt auf den, der widerſtrebt oder nicht mitkann, als kalt und intellektuell. Wir kennen den alten Goethe, den grübleriſchen Hebbel, von Ibſen gar nicht zu reden, aber gerade mit ſeinen bedeutenden Werken ging es ſelbſt einem ſo triebhaften Menſchen wie Strindberg kaum beſſer.

Daß Georg Kaiſer im Schlendrian und in der Gärung als ein Bedeutender aufgetreten iſt, zeigt ſich auch daran, daß man ihn einen Nachahmer genannt und ihm die Einflüſſe, die auf ihn gewirkt haben, vorgerechnet hat. Man hat, ohne ſonderliche Kenntnis von der Chronologie ſeiner Stücke und ohne auf ſeine Anfänge zurückzugreifen, in denen alle Richtungen ſeiner ſpäteren Entwicklung ſchon vorgezeichnet ſind, Dramatiker genannt, von denen er abhänge: Wedekind, Shaw, Strindberg, ja ſogar Sternheim. Es iſt aber ein Zeichen des Bedeutenden, daß er von allüberallher nimmt, was er brauchen und ſich aſſimilieren kann, und überdies iſt es gar nicht der Fall, daß der Große der originale Erfinder, weder von Stoffen noch von Techniken iſt. Gar häufig iſt die neue Form zuerſt von mittleren und kleinen Leuten angewandt worden, wie viel hat Wagner von Spontini und Meyerbeer und in andrer Richtung von Marſchner und andern, und wer weiß, ob Wagner ſelbſt künftigen Zeiten als

der Vollender, ob er ihnen nicht als der technische Vorarbeiter Anton Bruckners erscheinen wird? Und sollten die ungerührten Kritiker, zumal in Erinnerung an das völlig Typische, stets Wiederkehrende ihres Falls, nicht stutzig werden, wenn sie hören, wie Georg Kaiser selbst so ganz andre Namen als die seiner Meister nennt? Wenn kein einziger Dramatiker darunter ist? Ehrfürchtig nennt Kaiser Schopenhauer, Dostojewskij, Nietzsche, Hölderlin, Platon. Und soll ich diese Liste vervollständigen, so würde ich noch Stefan George nennen, vor allem aber die Sphäre, aus der Originalität und die Eigenheit, die als Seltsamkeit wirkt, immer hervorkommen: die Einsamkeit, die grenzenlose Verlassenheit in der Zeit.

Das scheint mir gerade ein besonders Wichtiges an Georg Kaiser, daß er, der von Natur und Notwendigkeit und dann auch geistiger Trainierung die Welt dramatisch bewältigen muß, gerade nicht so in eine Entwicklungsgeschichte des Dramas einzureihen ist, als ob Dramen von Dramen, oder gar Dramatiker von Dramatikern gezeugt würden. »Erbt denn der Geist nicht fort?« läßt Bettine ihren schlafenden König fragen, und die trockene Antwort des Dämons ist vielfacher Anwendung fähig: »Das möcht' ich von allen Erbfolgen am ehesten bezweifeln.« Jeden Falles hat der Stammbaum in der Geschichte des Geistes am wenigsten Ähnlichkeit mit einer Erbmonarchie. Der echte Dramatiker entstammt von neuem dem Gesamtgeist seiner Zeiten, eine Literaturgeschichte muß allgemeine Geistesgeschichte sein, wenn sie nicht Lügengeschichte oder Anekdotenfolge sein will, und wer den Punkt der Entwicklung bestimmen will, in dem das Drama gerade steht, kann bestrickend geistvoll die Entwicklung seinen eigenen Meinungen, Wünschen und Talentgrenzen anpassen, läßt er das Drama, gar das Drama einer einzelnen Nation sich aus sich selbst entwickeln, als wäre es ein Organismus, noch dazu einer ohne Milieu, so setzt er an die Stelle der Erkenntnis der Wirklichkeit eine Konstruktion seines Willens,

Eine Anſprache an die Dichter

⟨1918⟩

Ihr Dichtersleute! Habt ihr ſchon einmal ſo wie ich, und ſo wie ich es jetzt ausdrücken möchte, empfunden, daß Dichten, Dichter ſein eine wahrhaft ſchaurige Sache iſt?

Ich will mich erklären.

Eine Geſellſchaft iſt beiſammen, ein Kreis Menſchen, eine verſammelte Schar. Man redet, man berät ſich, man ſpricht ſich aus: über einen kommt die Begeiſterung, er redet feurig, innig, es kommen die Bilder, er ringt, er geſtaltet, er ballt Formen zuſammen, wie in Zuckungen oder Krämpfen kommen die Rhythmen, es iſt wie wenn das Zwerchfell wogt oder die Tränendrüſen ihre heißen Tropfen aus ſich preſſen müſſen, die Rede tanzt wie die Glieder ſeines Leibes: das iſt eine plane, ebenmäßige, natürliche Sache, wenn es ſchon ſchaudervoll iſt. Das iſt noch nicht das Schaurige, das ich hier meine: denn der Menſch, der Menſch in Geſellſchaft iſt kein triviales Weſen, er hat Steigerungen ins Maßloſe und Verrenkungen ins Entrückteſte und Finſterſte. Das iſt nicht Dichten, es iſt anderes, iſt jedenfalls Leben.

Oder einer erlebt den Traum, die Verzücktheit, das ſtark Wilde oder zart und ſanft Liebliche ſeiner Seele und der Welt für ſich allein, und ruft oder tanzt oder ſingt oder ſchaut Geſichte und bildet ſie in der Sprache: auch das iſt nicht Dichten, — es iſt anderes, — iſt jedenfalls Leben.

Was ich hier zu beſchreiben verſuchte, iſt dicere, ſagen, im Leben ſprechen, im Sprechen weiterleben, ohne Unterbrechung des Fluſſes, des in Streit und Anprall, in Halten und Stürzen weiter laufenden Stromes, der wir ſind.

Dichten iſt — dictare, das Gelebte, wie es gerade zum Geſagten geriet, feſthalten und diktieren, mit dem Sagen aus dem

Fortgang des Lebens ausſcheiden, die Kriſtalliſation, die Erhebung zum Werk.

Die Dichtung iſt ein Wiederholbares, wie wenn einer, der eben noch im Krampf der Wut den Speichel aus dem Munde geſchleudert hätte, ſich zum Entſetzen derer, die erſt bei ihm waren und nun ſein Publikum werden, in einen Spaßkünſtler verwandelte, der den Geifer wieder in den Mund holt und mit derſelben Verzerrung der Muskeln wieder und wieder ausſpeit: die einmalige Überwältigung wird, indem ſie packt und unterwirft, zugleich gebändigt und eingefangen. Der Dichter wird zum Sänger, der wie von einer Rolle ableſen kann, was er einſtmals geſchaut hat, zum Spieler, der eine Rolle ſpielt.

Alles Dichten iſt, da es nicht Improviſieren, nicht Plötzlichkeit, nicht Weiterleben von Mal zu Mal, ſondern Unterbrechung, Feſthalten, Aufmerkſamkeit auf ein beſtimmtes Mal, Wiederholung aus der Erinnerung iſt, es iſt etwas wie Verſtellung, die Bewußtheit und Zweckſetzung greift ins Bereich des Traums, der Entrücktheit und Verrücktheit ein, es iſt ſchaurig, wie alles Menſchliche, alles nicht gerade Verlaufende, ſondern ſich über ſich Zurückbiegende, Geſchichtete, Geſpiegelte, alles Vernünftige ſchaurig iſt und den Keim der Gefahr und grauenhafter Entartung in ſich trägt.

Das Göttliche, wenn es nicht tieriſch oder ſonſt naturlebendig iſt, wie der Geſang der Droſſel oder das Blühen einer Magnolie, wenn es nicht kommt und geht wie das Leben, ſondern bleibt und Zweck wird und planvoll vernünftig, das Göttliche, wenn der Menſch es zur Geſtalt und zum Werk macht, iſt der Art nach, der Möglichkeit nach ſchon dem gräßlichen Mißbrauch verwandt, den der Menſch treibt, wenn er die Berufung zum Beruf, den Beruf zum Gewerbe, das Gewerbe zur Proſtitution, die Geilheit, nein, den Schein und die öde Maske der Geilheit zur Feilheit macht.

Keine größere Gefahr des Dichters im Leben als dieſe, die ſein Weſen iſt: das Spiel. Keine größere Berufung des Dichters ins Leben als dieſe, die ſein Urſprung iſt: die Überwältigung, der Raptus.

Von mancher Seite will man jetzt den Dichter, indem man ihn den Geiſtigen nennt, ſchlechtweg zur Führung der allgemeinen Volksangelegenheiten berufen. Man ſehe ſich vor und vergeſſe eines nicht: die Pſychologie. Dem Volk und dem Dichter tut es in der Tat not, daß ſie zuſammenkommen. Der Dichter aber iſt nicht immer Dichter, und es wird gut und natürlich ſein, daß er als einer unter vielen, als Menſch unter Menſchen zu den Beratungen ſeiner Gemeinde und ſeines Volkes geht. Blieben er und ſeinesgleichen gar unter ſich und bildeten als neuer Schaum oder Adel einen Senat über den Delegierten der Hefe oder des Volks, ſo wäre das ein Herrenhaus, das ſich den Namen Tollhaus bald und billig verdient hätte.

Der Dichter iſt nicht immer Dichter: das ſchöpferiſche Werk erſchöpft ihn. Er hat dann ein großes Bedürfnis nach Ruhe und Abſpannung. Der Pendel, der um der Kunſt willen lange künſtlich in der Richtung nach dem Ungemeinen feſtgehalten wurde, fällt nachher bis zu ungewöhnlicher Gewöhnlichkeit, ja bis zur Albernheit zurück.

Solche Maßloſigkeit des Rückfalls und Kräfteverfalls aber brauchte nicht allewege zu ſein. Sie wirkt auch, mit Überreiztheit und bald verächteriſcher, bald mimoſenhafter Weltſcheu, ins Werk des Dichters hinein und erzeugt die forcierte Schwäche, die nur den Angeſteckten als Kraft erſcheint. Es tut not, daß Volk und Dichter zuſammenkommen, tut auch dem Dichter not, wähne er nicht, in ihm ſteige der Geiſt göttlich zum Volke herab als Helfer und Retter, beide zuſammen müſſen einander helfen. Der Dichter braucht für ſich auch, was im Volk geſchaffen werden muß: er braucht eine würdige Umgebung, die Luft der

Freiheit und der Selbſtbeſtimmung des Volks und ſeiner Gliederungen ſoll ihn umwehen, dazu mitzuhelfen iſt er von ſeiner eigenen Not aufgefordert: jeder iſt vor allem an den Zuſtänden und Einrichtungen der Öffentlichkeit zu ſchaffen berufen, die er braucht. Auch der Dichter iſt eingefügt in den Widerſpruch der Wechſelwirkung oder den Kreislauf, der alle Umgeſtaltung ſo ſchwer, ſo tragiſch, ſo ſchuldvoll notwendig und ſo wie zum Rauſche macht: nicht dort iſt das Verderben und hier der Retter, ſondern die ſchon vom Verderben Verderbten ſind da, und der Dichter iſt einer unter ihnen, die im tiefſten Gewiſſen und in der geſtaltenden Phantaſie die Reinheit tragen, die ſie aufruft, ſich ſelber zu retten, ſich ſelber zu finden. Nur ſo können das Volk und der Dichter ſich und einander helfen und retten, daß der Dichter Volk, daß das Volk Dichter wird. So iſt es möglich, iſt es dem Dichter Verlangen, iſt es ihm geboten, daß er, wenn er ſich von den Geſtalten ſeiner Phantaſie zu den Mitmenſchen wendet, mit deren Daſein und Gemeinſchaft er in der Einſamkeit und Entrücktheit ſeiner Gebilde ſchon immer, nur in gewandelter Form, innig und leidenſchaftlich verbunden war, daß er nun unmittelbar zur Welt der Arbeit, zur Arbeit an den Sachen der Öffentlichkeit geht. Er kann die geſtaltenden Kräfte, wenn er ſie vom Bau am Werk der Phantaſie abzieht, an die Wirklichkeiten des öffentlichen Lebens laſſen.

Sagt man: das ſei vom Dichter zuviel verlangt? Oder meint man: da könne nichts Rechtes herauskommen, wenn der Dichter in dem Augenblick, wo er Ruhe brauche, eine Arbeit finde, zu der er nichts tauge?

Der Dichter in einer geſunden und lebensvoll wachſenden Welt braucht aber zur Erholung gar nicht, was man ſo Ruhe nennt. Erholung braucht er, ſcheuen wir das Wort nicht, erneuern wir vielmehr ſeinen ermatteten Sinn: erholen heißt wieder herholen. Hier gerade ſoll der ſchauerliche Beruf des

Dichters, in ſeinem Dichten als Spielender zu leben, im Leben, im Leben der Allgemeinheit ſeinen Ausgleich finden. Des Dichters Erholung heiße Arbeit.

Man ſagt Ruhe und meint ſo etwas wie Nichts. Nichts gibt es nicht, nicht einmal das Nichtstun des Dichters iſt nichts. Selbſt die Qual ruft nicht nach dem Nichts, ſondern nach der Freude, der Selbſtmörder greift entſchloſſen zum Freitod, nicht als dem Werkzeug zum Nichts, ſondern nach tiefſter Depreſſion als der höchſt geſteigerten Äußerung des Lebens, und der ſchaffende Menſch, der aus ſeiner produktiven Stunde kommt, welche ſelbſtmörderiſche Qual und Wonne und ſtets Iſolierung iſt, begehrt nicht nach dem Nichts, ſondern nach der Ergänzung zur Totalität. »Ich« mag das Auge ſchließen, wenn ich zulange rot geſehen habe, aber das Auge beſchließt ſeine Tätigkeit nicht: es produziert Grün. »Ich« mag im Schlaf das Nichts ſuchen, aber ich finde nur nach dem Erwachen Vergeſſenheit, hinter der ſich die raſtloſe Tätigkeit meines Traumlebens birgt, ich war müde, was da geträumt hat, war munterſter Regſamkeit hingegeben.

Der Arbeitsmann wendet ſich — wo's mit rechten Dingen zugeht — von der eintönig zweckmäßigen Übung ſeiner Muskeln nicht gleich zum Schlaf, ſondern zu einer zwecklos ſpieleriſchen Übung, die noch Anſtrengung genug ſein kann, zum Sport. Das Publikum geht nach getaner Arbeit, um ſich zu erholen, das heißt zur Ganzheit wiederherzuſtellen, zum Spiel des Dichters. Gehe der Dichter, dem das Spiel eigenſter und gewagteſter Beruf iſt, aus ſeiner Iſolierzelle zur Erholung in die Wirklichkeit, in die Welt der Zwecke, in die Gemeinſchaft.

Aber, je mehr er ein Dichter iſt, je mehr Spiel, Laune, Raptus und die notwendige Kehrſeite: zeitweiſe Leere, Ödigkeit, Wartenmüſſen ſein Teil iſt, um ſo mehr hüte er ſich vor der Einbildung, er, der Dichtersmann, komme zu der Menge als Führer. In Wahrheit mag er, wenn er ins Leben hinausgeht, von Natur und Übung faſt immerzu in der Verfaſſung ſein,

daß er der Welt gegenüberſteht wie ein lauerndes Raubtier mit leerem Magen: er ſucht, was er verſchlinge, die Welt ſoll ihm Nährſtoff und Anregung ſein, daß ſich die aſſimilierenden Säfte wieder regen. Kommt da, von ſeiner Ausnahmeſtellung und von dürr doktrinären Theorien gefördert, der Hochmut über ihn, die Eitelkeit, er ſei doch aber nun ein für allemal der Geiſtige, und miſcht er ſich ſo in den Tag und ſein Bedürfen, ſo kann es keinen frecheren und dürftigeren Unſinn geben, als was da, müde, gereizt und anſpruchsvoll, der Dichtersmann von ſich gibt.

Kommt er aber als der, der er iſt, ein Wartender, ein Suchender, als einer, der gar nichts weiß und nur ſeiner unterirdiſchen Geheimſchmiede gewiß iſt, als ein der Anregung, der Beratung und des Verſtändniſſes Bedürfender, aber auch ein ſchnell Erfaſſender, der wie magnetiſch zum Kern gezogen wird, hört er ſo zu, informiert er ſich ſo, hält er ſich ſo bereit, dann mag es ſein, daß ſeine Stunde ihn herrlich überfällt, daß er, der beſcheiden als Privatmann, als Gleicher unter Gleichen oder gar als Schüler und Verzweifelter gekommen war, den die Ausgeleertheit wie ein Nebelmeer überzog und verhüllte, nun mit eins ſich erhebt und als Dichter und Prophet unter ſeinem Volke ſteht, als Schöpfer in ſeinem Urſprung: ſei es, daß die Begeiſterung ihn hinreißt oder daß grimmige Satire ihr Recht übt, daß ihm das Wort der Entſcheidung über die Lippen tritt.

Seine, des Phantaſiemenſchen Sache iſt der Einklang und die Erhebung, und iſt der Einſpruch und die Widerrede.

Als draußen im Land die Schlöſſer brannten, als die Gefahr, daß man ihnen ihre alten verbrieften Rechte zerriſſen vor die Füße warf, für die franzöſiſchen Herren aufs höchſte geſtiegen und ſchon unabwendbar war, da kam in der Nacht des 4. Auguſt die Begeiſterung über ſie, und ſie verzichteten in dichteriſchem Aufſchwung und erhobener Gebärde auf das, was ſie nicht halten konnten. Heute, am 18. Oktober 1918, weiß ich und wiſſen

manche mit mir, daß dem deutſchen Volk in der Stunde der Not nichts fehlt als dieſer Schwung und dieſes Band des Metanoein, das in Erhebung, in Größe, in Edelmut, im Neuen und Unerhörten, in der Überwältigung ſchamvoller Reue und kühnen Entſchluſſes den Zwang zum eigenen Willen, die Schmach zur Herrlichkeit, die Schuld zum Stachel und die Ausſtoßung zum Völkerbund machen könnte und müßte. Bei uns wäre ein ſolcher ſpontan wie aus dem Anonymen und Ganzen brechender Geſamtgeiſt jetzt nicht zu erwarten, der Dichter, der Einzelne, der Religiöſe könnte ihn in ſich tragen, über die andern ergießen und das in jedem Verborgene, das Menſchentum erwecken.

Wenn heut ein Geiſt herniederſtiege,
Zugleich ein Sänger und ein Held! . . .

Nun, der Leſer dieſer Worte, die ich am 18. Oktober niederſchreibe*), wird wiſſen, ob ſolch beſchwingender Geiſt in der rechten Stunde, heute oder morgen, da aufgetreten iſt, wo er einzig das Ohr ſeines Volkes und der Menſchheit hätte finden können: im deutſchen Reichstag, ich glaube nicht daran.

Der Dichter, der Mann des vehementen Einfalls, der ſchnellen Aſſoziationen und Analogien, iſt im öffentlichen Leben, das heißt aber für gewöhnlich im Land der Philiſter, der geborene Widerſpruchsgeiſt. Der Ernſt jener andern reizt ihn zum Lachen, — bei ihrer ſtürmiſchen Heiterkeit wird er ganz ſtill und traurig, und er iſt imſtande, wenn ſie dichteriſch werden, ſie zur groben Wirklichkeit nüchtern zurückzurufen. Selbſt für die Rauſchnacht des 4. Auguſt — Mirabeau war nicht dabei — könnte ich mir einen Mann dichteriſcher Kraft denken, der in den Aufruhr edelmütigen Verzichts ſchneidend proſaiſch hineingerufen hätte, ſie ſollten weniger verſprechen, das wenige aber gleich ſo feſt-

*) An dem Tag, an dem der Reichstag zur öffentlichen Entſcheidung zuſammentreten ſollte und ſich — auf Grund geheimer Beſchlüſſe — noch weiter vertagte.

legen, daß ſie es halten müßten. Der Dichter iſt der Führer im Chor, er iſt aber auch — wie der Solotenor, der in der Neunten über die einheitlich rufenden Chormaſſen hinweg unerbittlichen Schwunges ſeine eigene Weiſe ſingt — der herrlich Iſolierte, der ſich gegen die Menge behauptet. Er iſt der ewige Empörer. In der Revolutionszeit kann er der Vorderſte ſein, ſo ſehr der Vorderſte, daß er der erſte iſt, der wieder auf die Erhaltung, des neu Errungenen wie des ewig Bleibenden drängt. Wo aber Stockung und Starrheit gekommen iſt, wo die Gelenkigkeit eingeroſtet iſt, und wieder Ungeiſt, Unrecht und Schlendrian ſich breit macht, da iſt er, der immer die Sache des Lebens führt, ſowie ſein echter Urſprung ſich der Sache der Allgemeinheit hingibt, der Befreier. Philiſter und ſtrohtrockene Syſtematiker träumen den unſäglich öden Traum von der Einführung des Patentſozialismus, der in feſtgeſetzten Einrichtungen und Methoden alle Ungerechtigkeiten und Widrigkeiten ein für allemal abſchaffen und — man erlaube hier das demokratiſche Bureaukratenwort — verunmöglichen ſoll. Wir aber brauchen in Wahrheit die immer wiederkehrende Erneuerung, wir brauchen die Bereitſchaft zur Erſchütterung, wir brauchen den großen Ruf der Seiſachtheia über die Lande weg, wir brauchen die Poſaune des Gottesmannes Moſe, die von Zeiten zu Zeiten das große Jubeljahr ausruft, wir brauchen den Frühling, den Wahn und den Rauſch und die Tollheit, wir brauchen — wieder und wieder und wieder — die Revolution, wir brauchen den Dichter.

Inhalt

	Seite
Vorwort	VII
Vorbemerkungen	IX
Muſik der Welt	1
Gott als Band	6
Gott und der Sozialismus	14
Von der tieriſchen Grundlage	40
Tarnowska	50
Von der Ehe	56
Selbſtmord der Jugend	68
Poliziſten und Mörder	73
Vom Dilettantismus	78
Arbeitſelig	84
Puppen	88
Die Botſchaft der »Titanic«	100
Zum Problem der Nation	107
Sind das Ketzergedanken?	120
Zum Beilis-Prozeß	129
Dem größten Schweizer	135
Goethes Politik	138
Friedrich Hölderlin in ſeinen Gedichten	155
Walt Whitman	189
Lew Nikolajewitſch Tolſtoi	199
Zu Tolſtois Tagebuch	206
Peter Kropotkin	212
Die Lehre von den Geiſtigen und vom Volke	231
Martin Buber	244
Strindberg	259
Strindbergs Hiſtoriſche Miniaturen	263
Strindbergs Traumſpiel	286

Seite
Strindbergs Geſpenſterſonate 311
Walter Calé 342
Fragment über Georg Kaiſer 349
Eine Anſprache an die Dichter 356