

Kleien Rundschau

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **17 (1949-1950)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KLEINE RUNDSCHAU

JOSÉ ORTEGA Y GASSETS INTERPRETATION DER GESCHICHTE

Der «Indice Cultural Español» berichtet in der Märznummer über den vierten und fünften Vortrag, den José Ortega y Gasset im «Instituto de Humanidades» in Madrid gehalten hat. Wir geben hier das Referat in der Uebersetzung von Sita Baechi wieder.

Die Schwerpunktverlagerung vom Süden nach Norden José Ortega y Gasset widmete den vierten Vortrag seiner Vorlesung im «Instituto de Humanidades» dem Thema «Eine Interpretation der Geschichte» unter Zugrundelegung des Buches «A Study of History» von Toynbee. Zunächst erinnerte er an die in den vorhergehenden Vorträgen unternommene historische Rückschau und die darin angewandte Methode der Betrachtung, die darin bestand, die wichtigste Grundlage der Zivilisation zu suchen, ihre Struktur und ihren historischen Raum zu bestimmen. Es ergab sich, daß der historische Raum der griechisch-römischen Welt zum Teil mit dem der abendländischen Zivilisation übereinstimmt, abgesehen von Amerika, das bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts nur koloniale Randverzierung war. Der Unterschied besteht darin, daß unsere Zivilisation dem Römischen Reich die Länder des Nordens jenseits des Rheines und der Donau hinzufügte, dagegen das Mittelmeer, den Nahen Orient und Nordafrika verlor. Diese Annektionen und Amputationen wären unbedeutend, wenn sie nur eine einfache Verschiebung darstellten. Wichtig ist aber, daß sie den vitalen Dynamismus innerhalb des historischen Raums der abendländischen Zivilisation wesentlich veränderten. Der Schwerpunkt verlegte sich gen Norden, anstatt, wie in der griechisch-römischen Welt, zum Mittelmeer, an dessen Küsten sich diese Welt ausbreitete; und zwar sowohl an den europäischen wie an den nordafrikanischen Küsten, wo sich prächtige Städte erhoben, so romano-hellenische und so prächtige wie die des europäischen Ufers. Nach dem Zerfall der griechisch-römischen Welt und dem Verlust des Mittelmeers ist es der tiefgründige Norden, der von dessen Küsten abzieht und sein Wasser aufzusaugen scheint. Die Geschichte war vorher meridional, in Zukunft wird es die Geschichte einer septentrionalen Existenz sein. Septentrionen, das sind die sieben Ochsen des Großen Bären, die für den Lateiner den Norden kennzeichnen. Der römische «limes», die Rheinlinie, verwandelte sich in die Achse unserer Zivilisation. Toynbee metaphorisiert diese Veränderung, indem er sagt, unsere Zivilisation habe aus dem, was eine Rippe der

griechisch-römischen Welt war, ihre Wirbelsäule gemacht. Dieser Vergleich ist aber nicht exakt, denn diese Linie hat weiterhin ihre Funktion behalten, blieb auch weiterhin die imperiale Linie.

Magister und Minister oder: Die Verdrehung der Begriffe Herrschen hieß für die Römer Truppen befehlen, und «imperator» war der Anführer des Heeres, der persönliche Befehle gab. Dagegen war die «civitas», die Stadt, ein Bereich, in welchem kein Mann seinen persönlichen freien Willen geltend machen konnte; die Autorität war das Gesetz, so anonym in seinem Ursprung wie in seinem Inhalt. Nichts haßten die Römer so sehr wie eine gesetzliche Bestimmung, die einer Person das zusprach, was sie Privilegium nannten, und zwar in einer Bedeutung, die in der Neuzeit wieder auferstanden ist; im Mittelalter konnte ein Recht keinen größeren Reiz haben als den, ein Privileg zu sein. Aber die Römer waren keine Schwärmer. Mit ihren harten und klaren Köpfen unterschieden sie durchaus das zivile Leben vom militärischen. Die kriegerische Handlung unterliegt nicht vorhersehbaren Bedingungen, man kann sie nicht reglementieren. Der Erfolg hängt vom blitzartigen Entschluß eines Mannes ab, und so schufen sie den Anführer des Heeres, den sie unverhüllt «den, der befiehlt», den «imperator» nannten. Die Ueberlegenheit des römischen Heeres lag in den außergewöhnlichen Vollmachten seines Anführers. Aber diese außergewöhnlichen Vollmachten begannen erst zu existieren, wenn der Anführer den Fuß außerhalb der Stadt gesetzt hatte, jenseits der Schutzmauer, später nach dem ersten Meilenstein. Um den Beginn dieser Vollmachten zu symbolisieren, hielt das Gefolge hier an, und zu den Stäben der Liktoren wurden die Beile des Henkers hinzugefügt, da der Anführer des Heeres von nun an die Macht über Leben und Tod seiner Soldaten innehatte, die in der Stadt niemand besaß. Im Gegenteil, in der bürgerlichen Behörde verschwand automatisch die Persönlichkeit, und die hierdurch entstandene Lücke wurde vom anonymen Begriff des Gesetzes ausgefüllt. Einmal seiner individuellen Person entkleidet, in Gefäß und Treuhänder des Gesetzes verwandelt, übertraf der Mann die anderen, wurde er mehr (magis) als die übrigen, das heißt «magister», Magistrat. Aber der «imperator» war nicht Magistrat, sondern ein Beauftragter, der eine bestimmte Funktion auszuüben hatte; er war nicht mehr als der «magister», sondern «minus» (weniger), «minister», Minister.

Diese Gegenüberstellung ist am geeignetsten, die große Wortverdrehung, das heißt die völlige Umkehrung sichtbar zu machen, die das Imperium in bezug auf die römische Vergangenheit darstellt, da es sich eben auf dieser Funktion aufbaut, die nicht Behörde, nicht Magistratur war. Als Augustus zum erstenmal versucht, die imperiale Autorität zu begründen und in Kenntnis der Empfindlichkeit der Römer in bezug auf das Recht darnach trachtete, einen Rückhalt zu gewinnen für die Ausübung seiner ungewöhnlichen Macht, nimmt er seine Zuflucht zu den zwei extravagantesten Aemtern, die es in Rom gab: zum «imperator» und zum Volkstribun. Dieser war nicht Magistrat. Das Volkstribunal war die originellste und unvernünftigste Institution, die man sich denken kann: sie konnte nichts tun als hindern, Veto einlegen. Es war das zur Institution geweihte Hindernis — geweiht im wörtlichen Sinne; denn seine Person war heilig — und war dennoch die wirksamste Institution. Auf diesen beiden — «Imperator» und Tribun — beruhte der berühmteste Staat der Geschichte. Dieses alles hat nicht nur Beziehung zur Vergangenheit, sondern auch zu unserer eigenen Zukunft; doch lassen wir dies offen und unterstreichen wir nur, daß dieser Staat, der für Toynbee der Universalstaat ist, Prototyp aller derjenigen Staaten, die sich am Ende aller Zivili-

sationen finden, ein abnormaler Staat war, wo die Abnormität zum Normalen erhoben wurde und die Krankheit des Staates als seine Gesundheit galt.

Vom intellektuellen Optimismus Aber Toynbee sieht etwas anderes Entscheidendes nicht, weil man es nur sieht, wenn man in die Zivilisationen eintritt, und Toynbee betrachtet sie von außen; so geht die Touristenseele, die Gott dem Engländer verliehen hat, durch die Geschichte nur spazieren. Ich glaube, daß die Geschichte des Römischen Rechtes noch zu erzählen bleibt. Mommsen, dessen Geschichte Roms ein Monument ist, hält ein, als er zum Imperium kommt. Es heißt, daß er das Manuskript verlor. Die Wahrheit ist, daß er, der das republikanische Rom verstand, Cäsar nicht sah. Aus dem Geiste der Zeit, in der er schrieb, konnte er nicht wissen, was das römische Imperium war. Aber die letzte Ursache dieser Blindheit war der frömmelnde Idealismus, der es nicht akzeptiert, daß die geschichtliche Wirklichkeit wesentlich fehlerhaft sein kann. Es ist der intellektuelle Optimismus, der in Griechenland geboren wird, in den Scholastikern, den Humanisten fortlebt und den die Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts in der Religion des Fortschritts heiligen; in diesem einzigen Punkte treffen zwei so ungleiche Männer wie St. Thomas von Aquin und Voltaire zusammen. Dieser Optimismus muß in allen Köpfen geheilt oder gebessert werden. Ich will nicht sagen, daß die Wahrheit der Pessimismus ist. Heute fällt man nach der anderen Seite in dieses neue Laster. Niemand hat der Wirklichkeit befohlen, gut zu enden wie die amerikanischen Filme; niemand hat das Recht, von Gott zu verlangen, er möge es vorziehen, aus der menschlichen Geschichte eine sanfte Komödie zu machen, anstatt sie eine Tragödie sein zu lassen. Man muß Gott ruhig in der unendlichen Weite seines freien Willens lassen.

Die «zweilappige» abendländische Zivilisation Zur abendländischen Zivilisation zurückkehrend, sagte Ortega, daß die Veränderung, die der römische «limes» durch seine Verwandlung in eine Achse erlitt, nicht verhindert hat, daß er auch weiterhin die imperiale oder Machtlinie blieb. Um diesen Gürtel, der sich von den Niederlanden bis Mailand hinzieht, mußten alle diejenigen kämpfen, die herrschen wollten. Karl V., unser einziger Kaiser und der letzte großen Formats in der Geschichte, war Herrscher über diesen Gürtel, den der Sohn Karls des Großen, Ludwig der Fromme, bei der Teilung seines Kaiserreichs Lothar hinterließ und der sich Königreich Lotharingen nannte, woher der Name Lothringen kommt, um das noch 1914—1918 gekämpft wurde. Dieser Gürtel ist entscheidend für die Geschichte der abendländischen Zivilisation, und es muß erwähnt werden, was Toynbee zu sagen unterläßt. Nachdem Lothar Lotharingen erhalten hat, bleiben Orient und Okzident des karolingischen Kaiserreiches getrennt und werden sich nie mehr vereinigen. Lotharingen trennt sie und bietet so die Gelegenheit, daß innerhalb Europas zwei so verschiedene Arten, Mensch zu sein, reifen konnten wie der Franzose und der Deutsche; es bot die Gelegenheit zur Bildung zweier großer Nationalitäten: Frankreich und Deutschland. Der historische Körper der abendländischen Zivilisation ist zweilappig, und daher mußte die berühmte Linie eine zentrale des Druckes und des Gleichgewichtes sein. Aber war die griechisch-römische Welt ebenso beschaffen? Wenn die Rheinlinie, wie Toynbee sagt, eine Rippe war, so mußte jene Welt ihre Wirbelsäule woanders haben. Aber sie hatte keine Wirbelsäule, sie hatte keine zweilappige Anatomie. Es war ein Organismus anderer Art, ohne Wirbelsäule. Die Ungeeignetheit des Toynbeeschen Bildes zog die Unkenntnis des Unterschiedes nach sich.

Imperium und Imperator Seinen fünften Vortrag begann José Ortega y Gasset damit, daß es vor allem sehr wichtig sei, zu verstehen, was das Römische Imperium gewesen, und daß es für uns alle wichtig sei, zu wissen, was für die Römer «imperium» und «imperator» bedeutet habe. Eine solche Behauptung erscheint lächerlich, wenn sich die Leute von Kriegen, Revolutionen und tausend anderen dringenden Problemen bedrückt fühlen. In Wahrheit ist das Römische Reich nie endgültig aus der abendländischen Welt verschwunden; zuzeiten ist es latent, aber schließlich bricht es wieder durch. Zu Beginn unserer Zivilisation finden wir die Absicht, es wiederherzustellen im karolingischen Reiche, es erscheint später wieder in anderen Formen, und im jüngsten Versuch finden wir den Gedanken eines Universalstaates, der nichts anderes als das Römische Reich ist. Man wird daher die Absicht nicht so ausgefallen finden, uns genaue Kenntnis darüber zu verschaffen, was diese historische Realität war und damit zu erfahren, was für die Römer «imperium» und «imperator» bedeutete.

Exkurs über das Historische Zuerst soll aufgezeigt werden, wie man denken muß, um eine menschliche Realität historisch zu verstehen. Aber das Historische besteht nicht darin, eine Wissenschaft zu entwickeln, sondern darin, eine menschliche Realität zu sein. Die Wissenschaft nimmt den Charakter der Geschichte an, da das Objekt, mit dem sie sich beschäftigt, eine wirkliche Struktur hat, die historisch ist. Der Kreis und der zwölfblächige Körper sind dem Historischen denkbar entgegengesetzt. Im Kreise ist nichts Zeitliches, er gleicht immer sich selbst. Das gleichseitige Dreieck ist für Archimedes das gleiche wie für einen Jungen, der heute Geometrie lernt. Die physische Welt besteht in der Zeit, im Jetzt und in der Gegenwart, aber diese ist augenblicklich; wenn der Augenblick verrinnt, verwandelt sie sich in eine andere Welt, welche ebenfalls in der Gegenwart existiert. Was in der Gegenwart ist, hängt von dem ab, was in einer vorhergehenden Gegenwart, einer vergangenen Gegenwart war, aber die Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart (Ursache und Wirkung) ist eine bloße Vermutung. Die Welt des vergangenen Augenblicks ist nicht in der gegenwärtigen Welt. Unser Geist nimmt an, daß, wenn es die vergangene Welt nicht gegeben hätte, die gegenwärtige nicht existieren würde. Das gleiche trifft für die zukünftige Welt zu: unser Geist nimmt sie vorweg. Weder die Vergangenheit noch die Zukunft bilden Teile der Gegenwart; diese hat sie, enthält sie aber nicht. Dagegen sind die menschlichen Dinge nicht nur in der Zeit, sondern sie enthalten auch die Zeit in sich. In der Gegenwart eines jeden menschlichen Dinges — einer Bewegung, eines Wortes, einer Einrichtung — widerhallt die Vergangenheit und atmet die Zukunft. Sie sind in ihrer Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft gemacht: um sie zu verstehen, muß man von ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft sprechen.

Das Beispiel von der Leber Hier wählte der Referent ein «denkbar einfaches und scheinbar lächerliches» Beispiel: die menschliche Tätigkeit, auf Grund derer wir ein bestimmtes Eingeweide «Leber» (spanisch: higado) nennen. Einstweilen kennen wir den Zusammenhang nicht, der dieses Wort mit diesem Organ verbindet. Wir haben dieses Wort nicht erfunden, wir fanden es in unserem sozialen Umkreis vor. Es war vor unserer Gegenwart da, und wenn wir es brauchen, kommt es aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Es ist fraglos, daß bei der Aussprache des Wortes ohne Kenntnis des Zusammenhanges eine Vergangenheit in der Gegenwart besteht. Das Wort «higado» (Leber) hat eine Gegenwart und eine Vergangenheit. Die Gegenwart ist klar: Der nützliche Ge-

brauch, um zum Beispiel zu sagen: ich bin leberkrank. Was es an Vergangenheit enthält ist, daß wir ein Eingeweide «higado» nennen, ohne zu wissen warum. Wir sind nicht verantwortlich, wir sagen es auf die Verantwortung eines Jemand, X, der nicht gegenwärtig ist. Wir sagen es, weil «man» es sagt, wie man mit Händedruck grüßt, weil «man» es tut. Dieses «man» ist der Urheber von allem diesem, ein unpersönliches Wesen, von dem wir nur wissen, daß es da war, bevor es gegenwärtig ist, aber mit dem Merkmal des Abwesendseins, nämlich der Vergangenheit. Das Gegenwärtige ist deren Wirkung in uns, sie selbst bleibt verborgen. Die Vergangenheit ist «der, der den Stein wirft und die Hand verbirgt» (spanisches Sprichwort). Wir gestalten den größten Teil unseres Lebens auf Verantwortung dieses Abwesenden. Das Präteritum weht auf der Rückseite unseres Lebens und treibt uns zu Handlungen, die wir nicht erfinden und nicht verstehen. Der Grund für den Zusammenhang zwischen dem Wort und der Sache ist abwesend, in einer verlorenen Vergangenheit. Wenn wir diesen Zusammenhang verstehen wollen, so müssen wir «à la recherche du temps perdu» sein, eine der guten Arten, die Geschichte zu definieren. Die Ueberlieferung besteht darin, die ganze Serie der Gegenwart eines Wortes von unserem gegenwärtigen Leben aus zu rekonstruieren, sie uns zu vergegenwärtigen, alle diese Formen wieder aufleben zu lassen. Die Geschichte ist Wiederbelebung dessen, was tot schien, Wieder-gewinnung.

Bei unserem Beispiel handelt es sich darum, den Sinn des genannten Wortes wieder aufleben zu lassen, zu wissen, warum wir es sagen. Die historische Wissenschaft hat verschiedene Techniken geschaffen, um zu Entlegenem zu gelangen, und eine der nützlichsten für diese Aufgabe ist die Linguistik. Eines ihrer Gesetze ist, daß die spanischen Worte vom Lateinischen her kommen, dem Vulgärlatein und über das Lateinische auch aus dem Griechischen. Das erlaubt uns, einen Sprung über zwanzig Jahrhunderte zu machen, aber in diesem Falle versagt das Gesetz. Im Lateinischen hieß «higado» «iecur» und im Griechischen «epar» (woher das Wort «hepatisch», spanisch: hepatico). Durch die spanische Sprache hindurch bis zum Lateinischen zurückgehend, gelangt man zum lateinischen Wort «ficatum», der Bezeichnung für eine Speise «iecur ficatum», was die Leber (iecur) eines mit Feigen zubereiteten oder mit Feigen gefütterten Tieres bedeutete, eine Art von «foiegras». Es gibt im Gebrauch der Sprache verschiedene Register, zum Beispiel das Feierliche (Sancho nannte es «hablar de oposición»), das Burleske und darunter die Neigung, unsere eigenen Eingeweide mit komischen Namen zu benennen. Die Tatsache scheint ungeheuerlich und geheimnisvoll. Diese Neigung führte die Lateiner dazu, die Leber «iecur ficatum» zu benennen und später nur «ficatum». Schauen wir aber, was hier vor sich gegangen ist: vor kurzem wußten wir nicht, warum wir ein gewisses Eingeweide mit einem bestimmten Worte bezeichnen. Jetzt wissen wir alles, weil wir eine Tatsache erzählt, einen Vorgang beschrieben haben; wir haben den Zusammenhang begründet, sein Wesen entdeckt. Daraus folgt, daß die Erzählung eine Form der Vernunft ist neben und gegenüber der mathematischen Vernunft, der physikalischen usw. usw. Die historische Vernunft, «razón histórica», — sagte Ortega — «ist ein vor vielen Jahren von mir geprägter Begriff, eine Vernunft, die nicht folgert und nicht ableitet, sondern die erzählt, die aber als einzige fähig ist, die menschlichen Wirklichkeiten zu verstehen, da diese historisch sind. In Wahrheit steht sie nicht neben den andern Arten der Vernunft oder ihnen gegenüber, sondern sie ist die erste und grundlegende Vernunft, von der die andern Spezifikationen sind.

Demzufolge besteht jede menschliche Realität in einem «kommen von» und «gehen zu». Daher kann der Historiker diese Realität nicht mit fixer Pupille betrachten, es würde sie anhalten, sie gefrieren lassen und schließlich entmensch-

lichen. Um eine Gebärde, einen Menschen, eine Nation zu sehen, muß die Pupille des Historikers im Gegenteil vom Vergangenen zur Zukunft und von der Zukunft zur Gegenwart oszillieren.

Die wechselnde Bedeutung von «Imperium» Nun wird das Beispiel nichts Lächerliches mehr haben, ebenso wenig wie das Römische Reich. Versuchen wir zu verstehen, was «Imperium» bis zum Jahre 190 v. Chr. bedeutete, nach dem Siege über Karthago, als Rom sich eines vorübergehend angenehmen Lebens erfreut. Nach Mommsen gab es zu jener Zeit zwei Formen von «Imperium»: die bürgerliche und die militärische. Wir verstehen nicht, wie zwei höchste Gewalten bestehen können, aber die zivile ist beschränkt. Der Konsul kann das Heer nicht einberufen; das tut der Senat. Unterstreichen wir das Nebeneinanderbestehen zweier «Imperien»: eines mit scheinbarer Rechtskraft, eines mit voller Rechtskraft. Diese ideale Rechtskraft ist aber nicht so ideal, sondern Ueberbleibsel aus der Vergangenheit, Aberglaube, Mythos. Mommsen gibt zu, daß die Macht, dem Imperium zu befehlen, die die Könige in der Republik besaßen, geschwächt und beschnitten auf die Konsuln übergang. Er fügt in einer Note hinzu, daß bis zum Jahre 100 v. Chr. die Bezeichnung «Imperium» nur dem militärischen «Imperium» verliehen wurde. Hier sehen wir, daß das «Imperium» eine Form ist, die aus der Vergangenheit kam und in die Zukunft ging. Um es zu verstehen, mußte ich eine Geschichte erzählen, nämlich diejenige, welche Ihering in seinem wundervollen Werk «Der Geist des Römischen Rechtes» erzählt hat, angefangen beim König, der das «Imperium» ungeschwächt besaß, dann durch die zwei Konsuln ersetzt wurde, die sich in die zivile und militärische Macht teilten, bis zum Prätor. Aber im Jahre 190 ist Scipio, der Anführer des Heeres ist, nicht Konsul. Der Titel «Imperator» wurde dem General verliehen, der eine Schlacht gewann und ein Anrecht auf die Akklamation in Rom hatte, ein Titel ohne Befugnis. Dennoch wird dieses Wort «Imperator», das so heruntergekommen war, die Basis jenes herrlichen Staates sein, und aus diesem Worte werden die Kaiser Karl der Große, Friedrich Barbarossa, Karl V., Napoleon hervorgehen. Gehen wir auf die Zeit zurück, in der die Lateiner nur Horden waren. Hier, im Anfang, finden wir das Wort «imparare» — vorbereiten für eine Unternehmung, so daß der «Imperator» oder «Imperator» nur der Vorbereiter war, Unternehmer und Organisator, eine zeitweilige Autorität, die neben sich nur eine gleichartige andere hatte. Der «Degustator von Lebensmitteln», der den Geschmack (sabor) feststellte, war der Weise (el sabio). Am andern äußersten Extrem finden wir Trajan, den ersten, der offiziell den Titel «Imperator» verwendet, als das Imperium schon ein Jahrhundert alt war. Vor ihm wissen die andern Kaiser nicht, wie sie sich nennen sollen. Cäsar erhält den Namen «Imperator», aber es ist ein persönlicher Name, mit dem er den Namen Gajus ersetzt; es ist keine Magistratur. Weder Claudius noch Nero verwenden den Titel. Bei Otho erscheint er zweimal: als persönlicher Vorname und als Sieger. Wenn Augustus ihn verwendete, so ist es weder als Basis für seine Macht noch glaube ich, daß er damit seine Autorität begründet.

Jede Zivilisation mündet in die Illegitimität «Haben Sie bemerkt», fragt der Referent sein Publikum, «warum wir so viel Zeit damit verloren haben, um Sie auf diese wechselnde Bezeichnung während zweier Jahrhunderte aufmerksam zu machen? Als Sie diese undeutlichen Titel vorbeiziehen sahen, haben Sie nicht eine fürchterliche Wirklichkeit dahinter gespürt?» Diese Tatsachen zeigen uns, daß diese Männer, Inhaber der absolutesten Gewalt,

nicht wußten, wie sie ihre Funktion nennen sollten, welches ihre legitimen, legalen Titel waren. Sie waren keine Ursupatoren, aber sie wußten nicht, warum sie befohlen und nicht andere; ebensowenig wußten es die Römer oder die anderen Völker. Hier setzt die Geschichte den Fuß auf ein Gelände, das sich in allen Zivilisationen findet: die Gesetzmäßigkeit ist verschwunden. Es handelt sich nicht darum, daß diese Männer Abenteurer waren, die keine Legitimität anerkennen wollten, sondern daß keine da war. Die «präexistentia» war erloschen — niemand wußte, wer sie annulliert hatte. Und es ist so, daß die Geschichte einer Zivilisation immer in die Illegitimität ausmündet. Ortega machte darauf aufmerksam, daß niemand sich damit unterhalten sollte, Interpretationen für diese Worte zu suchen. Sie haben keine und können sie nicht haben; denn in diese Zone der Illegitimität gelangt nicht ein Volk allein, sondern es gelangen alle Völker dahin, die in einer Zivilisation leben. Das Vorgefühl dieser Tatsache, die Ortega heute klarsieht, war, wie er sagt, eine Sorge, die sein Leben bedrückt hatte. Schon 1928, in seinem Buch «La Rebelion de las Masas» (Der Aufstand der Massen) und ganz konkret in dem Kapitel «Wer befiehlt in der Welt?», schrieb er über die entscheidende Wichtigkeit der Funktion des Befehlens und über die Demoralisation, die aus jedem Zweifel und jeder Unsicherheit in dieser Frage entsteht.

ZUR GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS

Die Geschichtsschreibung wird zur Wissenschaft gezählt. Wie alle wissenschaftlichen Disziplinen, ist sie vom Willen zur Objektivität erfüllt und möchte erforschen, «wie es gewesen ist», um ein bekanntes Wort Rankes zu gebrauchen. Aber die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung ist mehr ein schwieriges Problem als eine eindeutige Selbstverständlichkeit. Schon allein die Auswahl des Stoffes, was als wichtig oder unwichtig beurteilt wird, ist stark von der Subjektivität des Historikers abhängig. Aus diesem Grunde ist jede geschichtliche Darstellung wesentlich von der Weltanschauung ihres Verfassers bestimmt; sie ist ein Dokument davon, in welchem Lichte er die Dinge sah. Ein Geschichtswerk ist deswegen auch immer zugleich eine Schau, wie der bereits ominös gewordene Ausdruck lautet. Man hat dies nicht nur zu bedauern. Was die Historiographie an exakter Wissenschaftlichkeit verliert, gewinnt sie dafür an künstlerischer Gestaltungsmöglichkeit. Den unvergänglichen Geschichtswerken des Abendlandes ist dazu auch immer ein philosophisches Element eigen, wie es in einer naturwissenschaftlichen Studie nur ausnahmsweise anzutreffen ist. Damit der Leser der Subjektivität des Geschichtsschreibers nicht allzu wehrlos ausgeliefert ist, bleibt ihm nichts anderes übrig, als zu mehreren Geschichtswerken über den einen Gegenstand zu greifen, von denen jedes die Vergangenheit von einem andern Gesichtspunkt aus betrachtet. Erst wenn er verschiedene geschichtliche Darstellungen über ein Thema gelesen und sie miteinander verglichen hat, nähert er sich der Wahrheit, die nie in einer monistischen Auffassung besteht, sondern allezeit die Summe von zahlreichen Aspekten darstellt.

Um dieses Sachverhaltes willen ist auch das posthume Werk von *Ernesto Buonaiuti* «Geschichte des Christentums» eine sehr willkommene Gabe, dessen erster das Altertum umfassender Band von Hans Markun in verdankenswerter Weise ins Deutsche übersetzt wurde (Francke-Verlag, Bern, 1948). Der Name Buonaiuti ist vor allem in Italien bekannt. In jungen Jahren Priester und Professor für Philosophie, wurde er bald einer der führenden Geister, welche für eine Erneuerung des Katholizismus kämpften, und geriet ob dieser selbstlosen Bemühung

tragischerweise in schweren Konflikt mit seiner Kirche. Die mit dem unzulänglichen Namen «Modernismus» benannte Bewegung wird in ihrem christlichen Anliegen selten richtig verstanden. Für den Katholiken sind deren standhafte Anhänger seit der päpstlichen Enzyklika «Pascendi» verabscheuungswürdige Häretiker, und für die Protestanten blieben sie auf halbem Weg stehen, weil sie sich ihnen nicht angeschlossen hatten. In Wirklichkeit war die modernistische Bewegung von Anfang an dazu bestimmt, ein religiöses Drama zu werden, das man nicht ohne Ergriffenheit verfolgen kann. Zu ihren vornehmsten Opfern gehört gerade auch Buonaïuti. Er war eine lautere, ungemein begeisterungsfähige Gestalt. Von dieser geistvollen Persönlichkeit empfingen alle, die mit ihm in nähere Berührung kamen, einen nachhaltigen Eindruck. Ja, vielleicht war seine edle Verkörperung christlicher Menschlichkeit noch größer als seine mutige Wissenschaftlichkeit. In seiner brennenden Wahrheitsliebe beugte sich Buonaïuti nicht vor dem Urteil der Kurie und nahm dafür die Exkommunikation auf sich; sie ließ ihn später die Ergebenheitserklärung gegenüber dem Faschismus verweigern, obwohl er deswegen seine staatliche Professur für Religionsgeschichte verlor, und sie machte ihn auch standhaft gegenüber dem verlockenden Angebot der Universität Lausanne, ihrem Dozentenkreis anzugehören, weil er nicht gewillt war, für den Preis einer akademischen Lehrstelle zum Protestantismus überzutreten. Buonaïuti blieb der unabhängige Mensch, der lieber bittere Armut und ein gehetztes Flüchtlingsleben auf sich nahm, statt eine Handlung zu begehen, die gegen sein Gewissen war. Solch vorbildliche Charakterstärke, die sich in der heutigen Zeit leider nicht allzu häufig findet, floß aus seiner ausgeprägten Christlichkeit, die bei ihm immer wieder auf leuchtende Weise sichtbar wurde.

Ein rühmliches Zeugnis dieser geistigen Unabhängigkeit hat Buonaïuti auch mit seiner «Geschichte des Christentums» abgelegt. Das Werk ist schon deswegen aufs wärmste zu begrüßen, weil es in der deutschsprachigen Geschichtsschreibung den Gesichtspunkt des mittelmeerländischen Menschen geltend macht. Zudem ist Buonaïutis «Geschichte des Christentums» nicht nach dem üblichen Schema gearbeitet. Nach eigenem Geständnis wollte er keine Chronik schreiben und erhebt auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit, die doch in keinem Geschichtswerk zu erreichen ist, weil der unübersehbar gewordene Stoff längst nicht mehr zwischen zwei Buchdeckeln gebündelt werden kann. Buonaïuti begnügt sich auch nicht, in pragmatischer Weise den Ablauf der Dinge zu erzählen, sondern er reflektiert beständig über das Geschehen, und zwar vom christlichen Standpunkt aus. Diese reflektierende Einstellung macht die Lektüre seines Werkes so überaus anregend. Es geht ihm um die Darstellung einer Geschichte des christlichen Geistes, und all das, was damit nichts zu tun hat, läßt er einfach beiseite. Hinter all seinen Ausführungen steht die ebenso aktuelle als bange Frage: Sollte das Christentum als große soziale Kraft seine dynamische Bahn schon seit langem durchlaufen haben? Welches ist die Aufgabe des Christentums innerhalb der Mittelmeerkultur gewesen, und welches ist die Bestimmung des Christentums in der heutigen Welt? Auf diese Fragen möchte er mit seiner Darstellung eine Antwort geben. Wie weit ihm dies gelungen ist, kann erst entschieden werden, wenn einmal das ganze Werk vorliegt. Auf alle Fälle wirkt eine solche Fragestellung auf den Stoff ungemein belebend, zumal der Verfasser bewußt bestrebt ist, die ursprünglichen christlichen Werte wieder namhaft zu machen. Nicht toter Gelehrsamkeit für einen kleinen Kreis von Fachleuten frönt Buonaïuti, sondern eine dem Leben dienende Geschichtsschreibung ist seine «Geschichte des Christentums.»

Unmöglich ist es, in einer kurzen Anzeige kritisch zu den einzelnen Kapiteln Stellung zu nehmen. Auch ein ausführliches Referat über den Inhalt würde nur für manchen Leser die eigene Lektüre überflüssig machen, was niemals der Zweck

einer Rezension sein kann. Vielmehr sei lediglich auf einige Wesensmerkmale von Buonaiuti's Geschichtswerk hingewiesen. Selbstverständlich sind seine Ausführungen nicht in allen Teilen gleich originell, und es gibt auch bei ihm Kapitel, deren Resultate Buonaiuti von andern Geschichtsforschern übernommen hat. Darin ist kein Mangel zu sehen; denn wenn gesicherte Forschungsergebnisse nicht übernommen werden dürften, sondern jeder wieder von vorn anfangen müßte, würde damit der Wert der ganzen Forschungsarbeit in Frage gestellt. Buonaiuti macht von deren Resultaten Gebrauch, wo sie ihm zu Recht zu bestehen scheinen und geht in anderen Fragen wiederum seine eigenen Wege. Als Ganzes betrachtet, ist sein Werk sehr selbständig gearbeitet, was sich schon in den seltenen Zitaten aus den Quellen zeigt, welche seine Ausführungen vortrefflich untermauern. Natürlich liegt in diesen unabhängigen Partien der Hauptwert des Buches, von dem einige wenigstens kurz erwähnt seien.

In seiner «Geschichte des Christentums» ist Buonaiuti von dem anerkanntesten Bemühen geleitet, denjenigen Strömungen, die bis dahin in den Hintergrund gedrängt worden sind, die ihnen gebührende Stellung zu verschaffen. Dahin gehören vor allem seine Ausführungen über den viel verlästerten Chiliasmus, der jahrhundertlang unter dem schiefen Urteil des kaiserlichen Biographen Euseb von Cäsarea betrachtet worden war, und der in Wirklichkeit eine der religiösesten Bewegungen ist, die es innerhalb des Christentums gab. Buonaiuti ließ sich durch die Verkettungen, welche der enthusiastische Chiliasmus über sich ergehen lassen mußte, nicht im geringsten beirren und führt mit Recht aus: «... heute aber, da die sozialen und wirtschaftlichen Interessen in all unseren Visionen vom menschlichen Fortschritt so sehr im Vordergrund stehen, können wir nicht umhin, dem Chiliasmus seinen wichtigen Platz in der Entwicklung des Urchristentums wieder zurückzugeben. Es ist schon gesagt worden, daß dieser Millenarismus eine der Hauptursachen der großen Begeisterung ist, die dem Urchristentum den Missionserfolg in der Welt sicherte. Wir können heute noch weiter gehen und sagen: ohne den Chiliasmus kann man die Unruhe innerhalb der christlichen Gemeinschaft des zweiten Jahrhunderts nicht verstehen.» Dies zweifellos richtige Urteil ließ Buonaiuti der Reichgotteserwartung eine viel größere Bedeutung zuschreiben, als es gewöhnlich geschieht, und man wird sich seinem Bedauern über deren untergegangene Quellen nur anschließen.

Auch für die Linie, welche das Christentum mit dem Humanismus verbindet, und die heute wieder im Mittelpunkt der Diskussion steht, hat Buonaiuti ein großes Verständnis. Wenn er auch um die Gefahr weiß, die der christlichen Botschaft von jeder begrifflichen Fassung droht, und die immer auf Kosten von deren mystischem Gehalt geschieht — das abstrakt logische Denken gehört nach Ambrosius nicht zu den Heilsinstrumenten, deren sich der Herr bediente — so stellt Buonaiuti doch eine Gestalt wie Justin mit sichtlicher Wärme dar. Er sieht in ihm nicht nur eine «akute Hellenisierung», die in vielen Kirchengeschichtsdarstellungen mit einem verächtlichen Werturteil abgetan wird. Er preist Justin als den ersten wirklichen Humanisten in der Geschichte des Christentums, dessen Erklärung es ihm angetan hat: «Die Philosophie ist wahrhaftig der größte Schatz und die würdigste Huldigung, die wir Gott darbringen können. Die Philosophie führt uns zu Gott und verbindet uns mit ihm, und wahrhaft Heilige sind diejenigen, die ihr ihr ganzes Denken weihen.» Das Aufkommen einer christlichen Kultur besitzt Buonaiuti's ganzes Interesse, und er verfolgt genau, was die Kirchenväter zu diesem Thema auszuführen wissen. Wer sich für dieses bedeutsame Anliegen verantwortlich weiß, findet bei Buonaiuti ein großes Material zusammengestellt, das ihm erlaubt, an diesem Thema weiterzubauen.

Sehr bedeutsam sind auch Buonaiuti's Ausführungen über die Konstantinische

Religionspolitik. Während Euseb sie in allen Tonarten verherrlicht, stellt Buonaiuti sie unter dem Titel «Die konstantinische Revolution» dar. In der Tat kann der Umschwung des vierten Jahrhunderts nicht anders als mit dieser Bezeichnung adäquat wiedergegeben werden. Wenn endlich einmal die interessante Geschichte der Revolutionen im Christentum geschrieben wird, muß Konstantins Erhebung des Christentums von einer verfolgten zu einer staatlich privilegierten Religion auch darin eingeordnet werden. Sie ist die Revolution von oben, die nicht weniger verhängnisvoll gewirkt hat, als es die Revolutionen von unten taten. In dem daraus hervorgehenden Problem der Beziehung zwischen Christentum und Imperium sieht Buonaiuti nicht eine rein juristische Frage, sondern ein Problem der Sittlichkeit und der politischen Lage. Unübersehbar waren die Folgen, die daraus für die Christenheit hervorgingen. Statt vieler sei nur die eine erwähnt: «Die Kirche hört auf, Kirche zu sein, wenn sie nicht im Wesentlichen von Charismen lebt. Die Charismen sind aber durch ihre Natur unvereinbar mit der hierarchischen Ordnung, weshalb die Orthodoxie, um sich vor der Zersetzung durch die prophetische Begeisterung zu retten, sich die von den Charismatikern ausgedachte Theologie zu eigen machte, sie als Bollwerk gegen ihre Urheber benützte und sie ihres umstürzlerischen Gehaltes beraubt.»

Es wären noch viele beachtenswerte Ausführungen von Buonaiuti anzuführen, die seine religiöse Durchdringung des kirchengeschichtlichen Stoffes dartun. Doch zeigt bereits dieser eine Hinweis, daß es sich um eine höchst respektable Leistung handelt, mit der sich zu beschäftigen für jeden Leser wirklichen Gewinn bedeutet, auch dort, wo sie ihn zum Widerspruch reizt.

WALTER NIGG

PHILOSOPHIE DES ICH UND DU

Hermann L. Goldschmidt, der schon in früheren philosophischen Untersuchungen Gegenwartsprobleme behandelte, wendet sich in seinem neuen Buch *Philosophie als Dialogik* (Aehren-Verlag, Affoltern a. A.) einem vielseitigen Stoffgebiet zu, das in den Formen der Philosophie auch naturwissenschaftliche, soziale, politische und selbstredend religiöse Fragen in sich schließt. Er behandelt jene Neue Philosophie historisch und definierend, die die Klassische Philosophie überwunden hat. Durch den Verzicht auf absolute Erkenntnisse eines philosophierenden Ich kommt sie durch die Aufnahme der Parallelwahrheiten eines korrespondierenden Du zu einer erweiterten Welt- und Wahrheitserkenntnis, deren Einheit die Vielheit in sich schließt.

Während die philosophischen Systeme bis Hegel und die Naturwissenschaft vor Einstein und Planck mit einer geschlossenen Welt rechneten, der der einheitliche Mensch und die Monowahrheit entsprachen, haben sich bereits in der Nachfolge Hegels Erscheinungen gezeigt, die Hegel negierten, indem sie ihn, wie Feuerbach und Marx, auf den Kopf, oder vom Kopf auf die Füße stellten; den abstrakten Menschen durch den wirklichen, den absoluten Geist durch einen erfahrenen, und die totale Wissenschaftslehre durch eine bedingte und viel unbestimmtere in Frage stellten. Kierkegaard, aber auch Heine, dessen Bedeutung selbst für diese Frage Goldschmidt, wie allgemein üblich, verkennt, gehen von einer existentiellen Wirklichkeit und von den Lebenswidersprüchen aus, ohne ein allgemeingültiges philosophisches Dogma anzuerkennen, das die Lücken im Weltenbau notdürftig verstopft.

Die Abkehr von Hegel enthält aber diesen gewaltigen Denker doch noch in sich, denn in der Dialektik ist schon ein stummer Dialog enthalten, freilich nicht

zwischen gleichberechtigten und gleichzeitigen Kräften, sondern durch eine Aufeinanderfolge, die eben doch etwas wesentlich anderes ist als das Nebeneinander, aus dem die Dialogik die Welt rekonstituiert. Die Dialektik geht von einer absoluten Einheit aus und ist, wie Goldschmidt sehr gut formuliert, der Versuch einer Dialogik im Monolog. Die Dialogik ist kein Allheil- und Allerkenntnismittel, sondern kann nur das in Ordnung bringen, was das dialogische Prinzip wirklich in sich enthält. In dieser Philosophie findet sich eine Bewußtseinsentsprechung zur Naturwissenschaft, die das alte Kausalgesetz aufgehoben hat und mit Zeiten und Räumen rechnet, die einmalig sind und weder der Gesamtheit noch einem Gesamt- raum ohne weiteres eingeordnet werden können.

Als einen Urheber des dialogischen Denkens stellt Goldschmidt den Religionsphilosophen *Ludwig Feuerbach* vor, der in einigen Worten seiner Grundsätze der Philosophie der Zukunft die moderne Philosophie des Ich, Du und Es antizipierte. Es ist wirklich erstaunlich, in einer 1843, aus Zensurgründen in der Schweiz erschienenen Schrift den Satz zu finden: «Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.»

Goldschmidt deutet durch ein Zitat des Sturm-und-Drang-Spinozisten Friedrich Heinrich Jacobi: «Ohne Du ist das Ich unmöglich» an, daß auch dieser moderne Gedanke seine Geschichte hat. Man könnte nicht bloß auf Hamann, sondern viel weiter zurück auf den Mystiker Cusanus und den Pantheismus von Giordano Bruno zurückgehen, die eine Koinzidenz der Gegensätze erkannten und ihre Auflösung in Gott projizierten. Jetzt sucht man aber die Widersprüchlichkeit zu einem Weltprinzip zu machen, das keiner transzendenten, sondern einer mitmenschlichen Auflösung bedarf, woraus sich aber nicht nur das Ich und Du von Mensch zu Mensch, sondern auch der Dialog zwischen Mensch und Gott, also ein wahrhaft israelitisch-christliches Prinzip ergibt, dessen Wahrheit naturwissenschaftlich mitexistiert.

Feuerbach hat freilich seinen großen Einfall nicht weitergeführt und ist, wie mit zwei anderen Begriffen in die ökonomische Dialektik, so auch ziemlich anonym in die Philosophie der Dialogik eingegangen. Es ist ein Akt der Gerechtigkeit, Feuerbach, der gelegentlich als verschollene Tagesberühmtheit behandelt wird, in sein Recht einzusetzen, da auch seine Philosophie und Soziologie der Liebe eng zur Dialogik gehören.

Die dialogische Wissenschaftslehre ist als Philosophie der Naturwissenschaft vorausgegangen, und sie ist heute schon ein so mächtiger Teil des neuen philosophischen Bewußtseins, daß es durchaus angebracht ist, nicht sie nach anderen Lehren, sondern diese nach ihr zu messen. Die Verdrängung des Ich aus seiner Totalität, die gar nicht lebensfähig ist, die Verdrängung des absolutistischen Philosophierens durch ein gemeinschaftlich bezogenes, das man auch demokratisch nennen kann, erklären zur Genüge, daß die dialogische Philosophie stoßweise an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts und besonders nach dem ersten Weltkrieg wiedererstand, und eine enorme Kräftigung erfuhr, als die Naturwissenschaft zeigte, daß es nur Allerindividuellstes, nur Einmaliges gibt, aber dieses nur innerhalb eines sich gegenseitig bedingenden Ganzen. Obwohl nun die dialogische Philosophie wie auf einmal an verschiedenen Orten und aus ganz verschiedenen Denkweisen (wissenschaftlichen und religiösen) entstand, hat doch Julius Bahnsen mit seinem Werk «Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt» philosophisch Fundamente geschaffen. Man braucht ferner nur die Namen Dilthey, Hermann Cohen, Ferdinand Ebner, Karl Barth, Friedrich Gogarten, Martin Buber, Theodor Litt zu nennen, um das mächtige Gebiet dieses neuen Denkens anzudeuten, in dem zum Teil Dialektik und Dialogik eins geworden sind.

Goldschmidt hätte in diesem Zusammenhang sich besonders mit einem Werk

auseinandersetzen müssen, das freilich durch merkwürdigste Schicksalstücken unbekannt blieb, obwohl es unter den Dünndruck-Klassikern des Inselverlags als einziges Dichtwerk eines Lebenden erschien: mit dem Ton von Arno Nadel, einer Lehre von Gott und Leben, die gerade in der Blütezeit der Dialogik um 1922 erschien, und ganz unabhängig von der dialogischen Philosophie ihr Material in einer ganz eigenen, schweren Terminologie enthält, ihre wesentlichen Gedanken aber als mystisch-religiöse Erfahrungen in Gedichtform wiedergibt. Dieses einzigartige Werk gehört deshalb in diesen Zusammenhang, weil es zeigt, wie gewisse philosophische und religiöse Erfahrungen unvermittelt mitten unter uns anwesend sind: ein Faktum, das allein schon ihre lebendige Wahrheit bestätigt.

Wie könnte man aber heute von einer Philosophie des Gesamtseins als einer Philosophie der Gleichberechtigung der Gegensätze sprechen, ohne Konsequenzen auf die politische Gegenwart zu ziehen. Im Vergleich zu diesem neu geschaffenen Wissen wirkt doch jeder Anspruch auf eine Totalität, sei er denkerisch oder sozial, als ein hoffnungsloser Rückfall in geistige Verhältnisse, die auch mit Gewaltmethoden nicht zum Leben erweckt werden können. So ist auch die Dialogik eine wahre Philosophie aus dem Leben und zum Leben hin. Sie erklärt die gewaltige Unsicherheit des heutigen Menschen nicht bloß durch ökonomisch-politische Furcht, sondern durch die Aufhebung alter, trügerischer Sicherheiten. Und sie bestätigt ihm aufs neue, daß der Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Individuums und der Gemeinschaft zu den akutesten Problemen auch der Philosophie gehört.

FELIX STÖSSINGER

DISKUSSION MIT ZEITSCHRIFTEN

Hölderlin Der Dichter, dessen heilige Wirrungen 120 Jahre nach seinen ersten zwischen den Veröffentlichungen in unserer Nacht Licht geworden sind, sprach Göttern auch von seiner Geschichte und der Geschichte überhaupt mit einem prophetischen Wissen, das erst die spätere Geschichte erfüllend enträtselt hat. Heute sind die ernstesten Zeitschriften seiner Deutung ergeben. Was in diesen furchtbaren Jahren Hölderlin den Märtyrern wie vom Jenseits her sagen konnte, lesen wir ergriffen in einem nachgelassenen Aufsatz von *Michael Brink*, der in Lugano 1947 an den Folgen des Konzentrationslagers gestorben ist und von dem im Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, außer einer schönen Anthologie romantischer Lyrik eine Schrift *Revolution humana* erschienen ist. Im Innsbrucker *Brenner* (17) findet sich unter seinen Reminiszenzen an seine Leidenszeit die Schilderung des Evakuationsmarsches, auf dem er im Straßenkot ein verlorenes Buch findet — ein Hölderlin. Er schlägt auf und liest: «Es war mir, als hätte sich die Menschennatur in die Mannigfaltigkeit des Tierreiches aufgelöst, wie überall waren auch hier die Männer besonders verwahrlost und verwest. O Genius meines Volkes, ich muß hinab, ich muß im Totenreich dich suchen. Daß jetzt die Toten oben über der Erde gehen und die Lebendigen darunter sind...» Und bald darauf war auch Brink bei ihnen.

Vor einer Frage von ungemeiner Aktualität steht in der *Pforte* (8) *Thea Drees* in ihrer Untersuchung *Hölderlins Geschichtsbild* beim Lesen der berühmten Verse: «Ihr Städte des Euphrats! / Ihr Gassen von Palmyra! / Ihr Säulenwälder in der Ebene der Wüste! / Was seid ihr?» — Es ist die Frage vor den *Trümmern* der Antike und der europäischen Gegenwart, die nach dem Wesen der Welt und des Menschen in der Geschichte sucht. Das Werk Hölderlins durchforschend, in der

Tübinger Hymnen rühmt den autonomen Menschen der Aufklärung, erst der spätere erwartet allein von der *Nähe der Götter* das gesättigt-vollendete Leben des Archipelagus.

Unbekannte Verse aus dem noch nicht hexametrischen Entwurf zum Archipelagus veröffentlicht *Friedrich Beißner*, dessen kritische Hölderlin-Ausgabe 1943 der erschütternde Brief Hyperions an Bellarmin: «So kam ich unter die Deutschen» nur einen Aspekt der Versteppung des Menschen beklagt, findet die Verfasserin zahlreiche Beispiele der geschichtlichen Not, die der Schwärmer für die Jakobiner, der Verehrer Bonapartes gesehen und erlebt hat. Hölderlin kennt Schicksal und Aufgabe der Völker. In seinem Thalia-Fragment spricht er kantisch von der «*Organisation, die wir uns selbst zu geben imstande sind*». Wie so viele seiner Zeit, ist auch Hölderlin ein Gläubiger des kommenden johannitischen Reiches: «Das ehrene Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde des Wesens schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseliget, verschönert die Welt». Den Weg dahin führen die Götter. Der Hölderlin der zu erscheinen begann, in der *Pforte* (1). Sie kreisen um das hölderlinsche und allgemein mystische Problem der Nähe.

Aber weil so nahe sie sind, die gegenwärtigen Götter,
Muß ich sein, als wären sie fern, und dunkel in Wolken
Muß ihr Name mir sein. Nur ehe der Morgen
Aufglänzt, ehe das Leben im Mittag glühet,
Nenn ich stille sie mir, damit der Dichter das Seine
Habe. Wenn aber hinab das himmlische Licht geht,
Denk ich des Vergangenen gern, und sage: Blühet indes ...

Welches sind aber nun die «*gegenwärtigen Götter*» in der Welt eines Dichters, der nicht dogmatisch christlich ist, aber von tragisch sehnsüchtiger Ehrfurcht zum letzten der antiken Götter, zu Christus, erfüllt ist? Man darf im allgemeinen bei allen Deutern von Hölderlins Götterqual den reinen Willen voraussetzen — denn man muß selbst etwas von «Nähe» wissen, wenn man sich um ihre Erklärung bemüht. Aber naturgemäß legt jeder seine eigene Gottliebe der hölderlinschen unter, und so hebt *Eduard Lachmann* im *Brenner* (17) in einer Untersuchung über *Hölderlin und das Christliche* eben dieses aus Hölderlins Erlebnis aller Liebes- und Versöhnungskräfte hervor. Die Frage, ob Hölderlin die Griechengötter als Ideen, wie Schiller als Sinnbilder oder als echte Entelechien, verehrte, ist ziemlich allgemein in diesem Sinn seit den grundlegenden Schriften von *Paul Böckmann*, *Romano Guardini*, *Wilhelm Michel* entschieden. Während der Kult des Georgekreises Hölderlin zum Träger verleiblichter Gotteskräfte machte, sieht man jetzt wieder vor allem die Dinge, die auf Hölderlin eindrangen und deren er nicht Herr werden konnte. Eine Mittelstellung zwischen hellenischen und christlichen Glaubenskräften weist ihm auch Lachmann zu; ebenso *Benno von Wiese* in der Jahreszeitschrift *Bund*, dem Organ der Wuppertaler Gespräche. Wiese beschäftigt sich besonders mit dem Existentiellen der hölderlinschen Götter. Ihre Wirklichkeit ergibt sich aus dem Begriff der Nähe, die an sich israelitisch-christlich ist, so daß ich sagen möchte, daß Hölderlin die *offenbarte Nähe des biblischen Gottes* auch von den olympischen Gottheiten erwartet und empfängt. «Götternähe (schreibt Wiese) ist ein Durchdrungensein vom Geist des Lebens, das den Menschen in das ewig Blühende, in das eigentliche Wesen des Seins, auf beglückende oder gefährdende Weise hineinreißt. Sie können aber auch ‚fern‘ sein, das heißt nicht etwa nicht vorhanden, sondern nur in bestimmten Zeiten abwesend oder

verhüllt.» Christlich ist es aber, daß Hölderlins Glaube aus Leid und Not stammt. Der Grieche fürchtet die Götter, weil er ihre Macht kennt. Das menschliche Leben ohne sie wäre einfacher und glücklicher. Für Hölderlin ist aber, wie für den Frommen der Psalmen und der Evangelien, «allein zu sein und ohne die Götter ... der Tod». Es ist also ein Christ, der die Olympischen verehrt, ihre Nähe sucht und von ihnen vielerlei empfängt. Vor allem fürchtet Hölderlin nicht die Macht der Götter, sondern ist bedürftig, von ihr überwältigt zu werden und, wie Wiese es schön formuliert, «alle seit Christus versäumten Opfer nachzuholen».

Hölderlin litt darunter, Christus als Bruder des Dionysos zu wissen, weil er von der Eifersucht der Götter Kunde hat. Aber über den Göttern steht doch als letzter antikischer Gott der, den er «Mein Meister und Herr!» nennt, der «Einzig». Es gibt also für Hölderlin einen Gott, der einzig ist, und doch Götterbrüder neben sich hat. In heutiger Terminologie könnte man von einem *Monopluralismus* sprechen. Das christliche Uebergewicht wird aber allmählich unverkennbar. *Eduard Lachmann* erinnert daran, daß von den vollendeten Hymnen drei an Christus gerichtet sind. Dazu kommt der Entwurf der Madonnenhymne. Aber der christliche Leser findet auch in anderen bedeutenden Stücken «die Möglichkeit einer Transparenz des Christlichen». Einzigartig ist diese Ambiguität Hölderlins zwischen hellenischem und christlichem Gotteskult. Mit zunehmender Verchristlichung ersetzt er die Namen der antiken Numina durch Wendungen wie «Engel des Vaterlands», und auch bei der Verdeutschung des Sophokles erscheinen an Stelle der Götternamen geistige Begriffe. Aber wenn Hölderlin aus Bordeaux schreibt, «mich hat Apoll geschlagen», wissen wir, daß dieser heilige Mann doch zu keiner Entscheidung gekommen ist. Daran ändert die Durchdringung Hölderlins mit christlichem Wesen nichts. Er verehrt in Christus die numinose Spende des Versöhners, und so schließt auch Hyperions letzter Brief mit dem Ruf nach Versöhnung. Ist es die Versöhnung zwischen Dionysos und Christus? Hölderlin spricht von der Scham, diese Götter zu vergleichen, und Lachmann bleibt behutsam bei diesem Bekenntnis stehen. Hölderlin war doch zu sehr Christ, um eine Synthese der Göttlichkeiten zu wagen, um wie Heine, Nietzsche, George aus einem späteren Aeon den «Christ im Tanz» zu antizipieren.

Mit einer anderen, weltlich-schicksalhaften Entscheidungsqual macht uns *Hans Heinrich Borchardt* in einem Aufsatz *Schiller und Hölderlin in der Pforte* (3) bekannt. Es ist so gut wie sicher, daß *Susette Gontard* aus Eifersucht auf Schiller, «die einzige männliche Liebe Hölderlins», sich davor zu schützen suchte, Hölderlin an Schiller zu verlieren. Der Literaturhistoriker der Münchner Universität, der die Beziehungen Schillers zur Romantik in einem neuen Werk darstellen wird, füllt eine Lücke in der Hölderlin-Literatur mit diesem reichdokumentierten Beitrag aus. Susette hatte die faszinierende Persönlichkeit Schillers erlebt, kannte aber auch besorgt ihre Wirkung auf den Freund. Im Oktober 1799 schreibt sie ihm: «Doch rate ich Dir und warne Dich für eines: Kehre nicht dahin zurück, woher Du mit *zerrissenen Gefühlen* in meine Arme Dich gerettet ... Wird er (Schiller) nicht suchen, Dich in seine Nähe zu bringen? ... Wenn es einst so wäre, oh! dann gedenke der Liebe! und ihrer unzähligen Qualen!» So war es also Susette, die Hölderlins ablehnende Haltung Schiller gegenüber veranlaßt hat, mit allen Folgen, die wir kennen. Aus dem Wahnsinnsdämmer erwachte Hölderlin, wenn von Diotima gesprochen wird, und als der Name Schiller erwähnt wurde, hörte man von ihm: «Mein Schiller, mein herrlicher Schiller!» Auch zwischen den Gottheiten seines Herzens hat Hölderlin nicht wählen können. Er war in jeder Hinsicht der Gequälte, dem auf dieser Erde nicht geholfen werden kann.

Ortega y Gasset Obwohl die *Diskussion mit Zeitschriften* ihr Daseinsrecht bereits durch die Fülle des mitgeteilten Lebens bewiesen haben, wollen wir nicht auf folgendes Argument von *José Ortega y Gasset* verzichten: «Der Zeitungs- und Zeitschriftenartikel ist heute eine *unentbehrliche* Form des Geistes, und wer ihn pedantisch verachtet, hat nicht die geringste Vorstellung von dem, was sich heute geschichtlich abspielt.» Es findet sich in der Abhandlung von *Ernst Robert Curtius* über den keltiberischen Philosophen im letzten Heft des *Mercur* (15). Ortegas Werk ist sowohl durch die deutsche Selbstblockade wie durch die Blockade Spaniens ein noch lange nicht erschlossenes Geistesland, auf dem Lebenserkenntnisse von größter Bedeutung für unsere Fähigkeit, unsere Aufgaben zu erfassen und unsere Stellung in der Geschichte zu fixieren, gediehen sind. «Der Eindruck einer Generation», schreibt Ortega an einen argentinischen Studenten, «ist nur dann günstig, wenn er zweierlei erweckt: Hoffnung und Vertrauen. Die argentinische Jugend, die ich kenne, flößt mir mehr Hoffnung als Vertrauen ein. Es ist unmöglich, in der Welt etwas Bedeutsames zu leisten, wenn man nicht Kraft und Disziplin vereinigt.» Vitale Kraft und innere Disziplin, nennt es, deutend aus Ortegas Philosophie, Curtius, um dann die Polarität von Leben und Vernunft als ein Hauptthema Ortegas zu behandeln. Es enthält den Glauben an die Vernunft und den Glauben an das Leben. Goethe steht außerhalb des Rationalismus. Er ist, wie Ortega es ausdrückt, der erste Entdecker der immanenten Lebenswerte. Als zweiter gilt Nietzsche. Mit Nietzsche hat der Rationalismus seinen Höhepunkt überschritten. Europa gibt den Glauben an eine absolute Wahrheit preis, um die Fülle des Lebens zu respektieren. Mit den Lebensphilosophien, stellt Curtius fest, hat die Philosophie Ortegas, der durch Diltheys Resultate mächtig gefördert wurde, nichts zu tun. Ortega hält an der strengen Disziplin des Begriffes fest, an der Vernunft. Aber er versucht, in die Vernunft das Vitale einzubauen. Er fordert eine *vitale Vernunft*. Sie erscheint ihm gleichsam als eine neue Dimension der Vernunft. — Das unmittelbare Leben erwiese sich dann als ein Aspekt der Geschichte. «Welche Stelle kommt aber der Naturwissenschaft im menschlichen Denken zu? Was ist die Welt der Physik? Die Physik ist ein begriffliches System, das vielleicht eine gewisse Beziehung zur Wirklichkeit hat, aber zunächst ein Gedankenbau ist. Der Physiker lebt in einer selbstgeschaffenen Ideenwelt. Ihre Begriffe sind geistige Konstruktionen. Die Physik, die Philosophie, die Poesie, die Religion — sie alle sind innere Welten, Schöpfungen der Phantasie, die nach Ortega das ‚Hauptorgan‘ unseres intellektuellen Apparates ist. Die Welt der Erkenntnis ist also nur eine der vielen Innenwelten, die der Mensch erzeugt hat.»

Kurze Chronik Die Universität von Chicago veranstaltet wöchentliche Radiodiskussionen zwischen angesehenen Universitätslehrern, politisch, kulturell, organisatorisch tätigen Persönlichkeiten der ganzen Welt und veröffentlicht den unverkürzten Text in ihrer Wochenschrift *The University of Chicago Round Table*. Bisher sind über 580 Hefte erschienen. Jedes bringt vor dem Diskussionstext einführende Worte über die Sprecher, und viele Hefte schließen mit einem Artikel über das Thema und einer Bibliographie der behandelten Fragen. Diskussionsthemen waren unter anderen: Jugend in der amerikanischen Kultur (576); Französische Revolution gegen Russische Revolution (507); Die Weltregierung, diskutiert von Nehru, Koo und Hutchins (524); Was kann die Gesellschaft von der Universität erwarten (574) und so weiter. — *Mercure de France* gehört nach wie vor zu den reichhaltigsten Zeitschriften Frankreichs. Seine Spezialität sind die zahlreichen Rundschau-Rubriken *Mercuriale*, von denen jede aus einem kleinen Vorbericht und zahlreichen anschließenden kurzen Buch- und

Zeitschriftenbesprechungen, Kritiken, Glossen besteht. So enthält ein Heft (1029) außer neun Hauptartikeln folgende Chroniken: Literatur, Lyrik, Theater, Film, Musik, Orientalische Archäologie, Antike Zivilisation, Deutschland, Angelsächsische Literatur, Wissenschaftliche Institute, Medizin, Tagespresse, Verschiedenes. — In der *Deutschen Rundschau* (5) zeichnet *Rudolf Pechel* in einem Gedächtnisaufsatz die geistesaristokratische Persönlichkeit von *Katharina Kippenberg*. Man erfährt erst jetzt, daß diese hervorragende Frau nicht bloß, wie man wußte, eine vorbildliche Herausgeberarbeit geleistet, sondern auch vieles anonym und pseudonym veröffentlicht hat. Das Verzeichnis ihrer Kleinen Schriften im Gedenkbuch des Insel-Verlags ist drei Seiten lang. Ein Gedicht auf *Anton Kippenberg* zu seinem 75. Geburtstag von *Rudolf Alexander Schröder* in den *Schweizer Monatsheften* (3) schließt mit den schönen Versen: «Die Welt veraltet neben dir / Doch sieh: das Alte ward nicht alt.»

FELIX STÖSSINGER