

Alfred Baumler

Politik
und
Erziehung

Politik und Erziehung

Reden und Aufsätze

Von

Dr. Alfred Baemler

Professor an der Universität Berlin

1937

Junker und Dünhaupt Verlag / Berlin

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1937 by Junfer und Dünnhaupt Verlag, Berlin.
Printed in Germany.

Clemens Landgraf Nachf. W. Stolle, Dresden-Freital.

Inhalt

	Seite
1. Das Reich als Tat	7
2. Rosenberg der Ghibelline	16
3. Houston Stewart Chamberlain	29
4. Ein Apologet der Kirche	33
5. Der politische Volksbegriff	43
6. Die Dialektik Europas	50
Antwort an Jules Romains	
7. Der Kampf um den Humanismus	57
8. Die Grenzen der formalen Bildung	67
9. Die deutsche Gemeinschaftsschule und ihre geschichtlichen Voraussetzungen	92
10. Wilhelm von Humboldt	105
11. Kultur und Volk	123
Die Begründung der deutschen Leibesübungen	
12. Jahns Stellung in der deutschen Geistes- geschichte I. II.	139
Anmerkungen	173

Das Reich als Tat

Rede, gehalten bei der Reichsgründungsfeier
der Friedrich-Wilhelms-Universität, Berlin, am 18. Januar 1934

Zum ersten Male seit der Übernahme der Macht durch die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter-Partei versammeln wir uns, um einen Tag von politischem Charakter zu feiern. Der Tag der Reichsgründung in Versailles, dessen wir heute gedenken, war in der Vergangenheit der höchste Festtag unseres nationalen Bürgertums. In gedämpftem Ton, so ist es vor einem Jahre an dieser Stelle von Rudolf Smend überaus exakt formuliert worden, im Schatten eines anderen Ereignisses hat das deutsche Bürgertum zuletzt diesen Tag begangen. Aus dem Schatten heraus hat es gegen das andere Versailles protestiert, wenn es des ersten gedachte. Es hat „sich erinnert“, daß am 18. Januar 1871 das deutsche Volk seine geschichtliche Aufgabe mit Bewußtsein wieder ergriffen hat. Und es hat mit Stolz den Namen des Mannes genannt, der das Werk der Einigung vollbrachte.

Heute wehen zwei Fahnen von unseren Häusern.

Am heutigen Tage denken wir zuerst daran, daß uns nur eine kurze Zeitspanne trennt von dem Gedächtnis des Tages, der Adolf Hitler auf den Stuhl Bismarcks gerufen hat. Diese Nähe des 30. Januar macht es uns unmöglich, den Tag der Reichsgründung in der alten Weise zu begehen. Die beiden Ereignisse, die durch diese Tage bezeichnet werden, folgen einander nicht wie zwei starre Größen in der Zeit. Wer am 30. Januar teilgenommen hat, wer von der Bedeutung jenes Tages erfaßt wurde, der sieht auch den Tag, dessen Gedächtnis wir heute begehen, in einem neuen Licht. Das ist das Eigentümliche geschichtlicher Augenblicke, daß sie sich wechselseitig deuten, daß sie ein Lebendiges sind, das nur vom Lebendigen verstanden wird.

Bismarck hat sein Werk bei seinem erzwungenen Abgang als einen Torso hinterlassen müssen, und er hat das Bewußtsein davon in der Einsamkeit getragen. Das deutsche Bürgertum aber hat sein Werk, als ob es fertig sei, und ohne von der tragischen Einsamkeit seines Schöpfers anders Notiz zu nehmen als durch Zuldigungen, immer von neuem am 18. Januar gefeiert. Es hat den Anfang der Bahn isoliert, es ist bei der „Gründung“ stehengeblieben, es hat ohne Perspektive für die Notwendigkeit eines 30. Januar gelebt. Als wir jung waren, da fühlten wir bei jeder Reichsgründungsfeier aufs Neue, daß hier etwas Wesentliches, ja daß hier das Beste fehle. Wir vernahmen Töne einer unwahrscheinlichen Sicherheit, wir hörten die Aufforderung, das Erreichte zu wahren — und wandten uns ab von einem saturierten Geschlecht, das in der Feier eines vergangenen Sieges den Gipfel seiner politischen Existenz erreichte.

Was hat das deutsche Bürgertum im 18. Januar gefeiert? Den Tag, der es hineinstellte in die große Politik, den Tag, der eines Tages das Blut seiner Söhne fordern mußte, den Tag, der aus höchster Anspannung eines andern hervorgegangen, einmal die höchste Anspannung von ihm selber verlangen mußte? Nein! Es hat den Tag gefeiert, der um die bürgerliche Gesellschaft den scheinbar unzerbrechlichen Wall des Einheitsstaates legte, den Tag der Vollendung und der Beruhigung. Den politischen, gefährlichen, in die Zukunft weisenden Charakter des 18. Januar hat es nicht verstanden, wollte es nicht verstehen, und darum traf es auch der 30. Januar so unvorbereitet. Ein Junker aus Ostelbien in Zusammenarbeit mit dem preussischen Generalstab hat das Kaiserreich geschaffen. Gewiß: es ist vom besten Teil des deutschen Bürgertums herbeigesehnt worden. Aber es scheint ein Gesetz der Geschichte zu sein: Was du nicht geschaffen hast, kannst du auch nicht begreifen — und nicht erhalten.

Der Schutz des Bestehenden — das war die politische Funktion des neugegründeten Reiches. Verwirklichung des Einheitstraumes, Wiederkehr der alten Kaiserherrlichkeit — das war die geschichtliche Deutung, die man der neuen

Wirklichkeit gab. Zwischen politischem Verstehen und geschichtlichem Denken besteht eine notwendige gegenseitige Beziehung. Aus der geschichtlichen Deutung, die das deutsche Bürgertum „seinem“ Reiche gab, können wir auf sein politisches Verhalten bis zur Gegenwart schließen. Man erinnerte sich aus tatloser Gegenwart an etwas Gewesenes, wobei die Tatlosigkeit in einem genauen Verhältnis zu stehen schien zu der Sicherheit, in der man sich wähnte. Die Republik von Weimar, einschließlich ihrer parlamentarischen Opposition, brachte dann den erklärten Rückzug Deutschlands aus der Weltpolitik. Dieser Rückzug war aber durch das Bürgertum, das Bismarcks Tat als etwas Vergangenes feierte, schon eingeleitet worden.

Die Verhältnisse haben sich gewandelt, das Denken läuft noch in der alten Bahn. Das geschichtliche Deutungsschema ist das gleiche geblieben, an die Stelle Bismarcks ist Hitler getreten, auch er der Verwirklicher eines Einheitsraumes, den alle — geträumt haben. Wie der Kanzler des Zweiten Reiches, so meint man, hat der Kanzler des Dritten Reiches „verwirklicht“, was alle, oder doch viele, gedacht und gewollt haben. Und wie damals gehen heute viele herum, die mit bescheidenem Stolz sagen: Ohne uns wäre es eben doch nicht so gekommen.

Kein anderer Tag fordert uns so ernst und so nachdrücklich auf wie dieser, jeder Verschleierung geschichtlicher Taten von Anfang an zu begegnen. Es darf nicht noch einmal die Legende von der Verwirklichung des Einheitstraumes in deutschen Landen kolportiert werden: denn, indem das Verstehen des großen Handelnden gelähmt wird, wird die Energie des Handelns selber gelähmt. Wir wollen uns den Blick freihalten für die Größe des Mannes, der nicht die Wünsche und Träume wohlmeinender Menschen verwirklicht, sondern der den wirklichen Marxismus, das wirkliche Zentrum und die wirklichen bürgerlichen Parteien vernichtet hat — die letzteren, obwohl sie es an Bewunderung des „Reichs“ wahrlich nicht fehlen ließen und sogar von seiner „Erneuerung“ sprachen.

Wir wollen uns also freihalten von der Vorstellung, daß die „Reiche“ aufeinanderfolgen, wie sich die Gedanken folgen in der

Region der Ideen. Wir wollen uns hüten vor einer Aufzählung des Ersten, des Zweiten und des Dritten Reiches, vor dieser Quantifizierung, vor dieser allzu bequemen Reichsarithmetik mit ihrer Numerierung einmaliger Taten. In dieser Vorstellung steckt der verhängnisvolle Neuplatonismus des deutschen bürgerlichen Denkens, der ein Ausdruck unserer Wirklichkeitsentfremdung gewesen ist. Darnach sieht es immer so aus, als seien die Taten nur die zufälligen und gefälligen Diener einer Idee. Das Unergründliche der wirklichen Tat wird verkannt. So konnte es zu der defaitistischen Legende kommen, überall in Deutschland seien Revolutionäre gesehen — vielleicht gar schon seit Jahrzehnten —, die nichts anderes getan hätten, als „die“ deutsche Revolution vorzubereiten. Wir wissen nur eines: sie saßen heute noch bei der Vorbereitung, und die „Reiche“ folgten sich heute noch in ihrem Kopfe, in der Region tatunberührter Reinheit. Zu allen Zeiten gibt es solche, die Revolutionen machen und Reiche gründen wollen. Wodurch sind sie von denen unterschieden, die es wirklich tun? Nach ihrer eigenen Ansicht ist es nur eine Kleinigkeit: der andere ist eben „früher“ aufgestanden, er hat „Glück“ gehabt, er ist „zufällig“ zum Exekutor des guten Gedanken geworden. Oder sie meinen gar, der Handelnde zeichne sich vor ihnen, den „geistigen Wegbereitern“, nur durch die besseren, d. h. die gröberen Nerven aus. Das heißt freilich, die Physiologie mit der Politik verwechseln.

Diejenigen, die Möglichkeit und Wirklichkeit nicht auseinanderhalten können, schlagen sich heute mit Stolz an die Brust, und erzählen — was sie schon immer erzählt haben. Der Anblick des Täters müßte ihnen umgekehrt die Erkenntnis bringen: all dein Wissen um das Richtige hat nichts geholfen. In welchem anderem Verhältnis zur Wirklichkeit muß dieser Mann stehen, dem das gelungen ist!

Der Handelnde ist niemals Exekutor eines guten Gedanken. Es gibt so viele Gedanken, deren „Verwirklichung“ möglich erscheint, und die doch niemals „verwirklicht“ worden sind. Möglichkeit und Wirklichkeit zu verwechseln ist unser Nationallaster. Die Überwindung des libe-

ralen Zeitalters in der Idee schließt nicht Überwindung des Liberalismus in der Wirklichkeit ein. Die „Verwirklichung“ muß durchaus nicht nachkommen. Sie kann auf sich warten lassen — die Kategorie der Zeit ist in der Sphäre der Politik aber nicht so gleichgültig wie in der Sphäre des Denkens. Die politischen Prinzipien, das liberale und das konservative z. B., lösen einander nicht ab, und schon gar nicht etwa deshalb, weil das konservative besser wäre als das liberale. Wie hätte sonst der Feudalismus vom Liberalismus abgelöst werden können!

Wenn einmal, in langen Abständen, eine Tat geschieht, dann vermeinen alle, deren Vorstellungen sich in ähnlicher Richtung bewegt haben, Mittäter zu sein. Es ist eine begreifliche Täuschung, aber es ist eine Täuschung. Niemand bezweifelt, daß gar mancher ein ehrliches und inneres Verhältnis zum Gedanken der deutschen Einheit, zum Gedanken des Sozialismus gehabt und zum Ausdruck gebracht hat. Aber eine Häufung von solchen Menschen hätte niemals jene aktionsfähige Einheit ergeben, durch die die Revolution wirklich herbeigeführt worden ist. Ohne einen geheimnisvollen, schicksalhaften Mittelpunkt bilden sich solche Einheiten nicht. Die großen einmaligen geschichtlichen Ereignisse sind nicht das Ergebnis unzähliger Einzelhandlungen, sondern sie sind auf eine für uns undurchschaubare Weise an die Selbstsichtigkeit und Tatkraft Einzelner gebunden. Die geschichtliche Tat ist nicht das Besondere, Verwirklichende zu einem Allgemeinen und Unwirklichen. Es ist nicht so, daß der Gedanke in das Reich der Freiheit fällt, die „verwirklichende“ Tat aber in das Reich des Zufälligen, das von den Gesetzen der Notwendigkeit beherrscht ist. Die Tat „folgt“ nicht dem vorwegnehmenden Gedanken — der Gedanke zeigt nur eine Möglichkeit —, vielmehr muß die Tat selber in einem Entschlusse von unbegreiflicher Tiefe vorweggenommen werden. Um dies zu verdeutlichen, beziehe ich mich auf einen Satz, den der Führer vor drei Tagen in Lemgo gesprochen hat. Das sei die Parole des fanatischen Kampfes der letzten Jahre gewesen: „Entweder die ganze Macht, mit der man allein ein Volk retten kann, oder gar nichts.“ Dieses Wort

schließt viel auf. Hitler ist heute der Führer des deutschen Volkes, nicht weil er den Gedanken der deutschen Einheit aufs neue verwirklichen wollte, sondern weil er im Augenblick der höchsten Bedrängnis die Einheit des deutschen Volkes durch einen Entschluß von unerforschlicher Tiefe real vorweggenommen hat. Hitler hat nicht die Republik von Weimar kritisiert, er hat nicht ein ihr entgegengesetztes Prinzip theoretisch aufgestellt — damit wäre er noch immer innerhalb der Republik geblieben —, sondern er hat im Angesicht der Regierung der Niederlage und der Ehrlosigkeit mit seiner Partei eine Gegenregierung der Ehre gegründet. Er hat als Handelnder die ganze Lächerlichkeit, den ganzen Spott, den ein solches Unternehmen auf sich ziehen mußte, tragen können; ein Nicht-Handelnder hätte das nie vermocht. Entgegen allem Anschein hat Hitler erklärt: Deutschland ist da, wo ich bin, und nicht da, wo heute die Macht ist. Gerade diese „Ungeheuerlichkeit“ hat ihm das Bürgertum nicht verzeihen können. Diese Ungeheuerlichkeit ist es aber gerade, die den Täter auszeichnet. Es ist nicht leicht, einen solchen Entschluß, ein solches „Alles oder Nichts“ in den Bezirk des Verstehens zu bringen. Leichter ist es, in der philiströsen Vorstellung zu verharren, daß eine gütige Vorsehung uns von Zeit zu Zeit schon jemand zuschicken werde, der die vorhandenen guten Gedanken in die Wirklichkeit „umsetzt“. Aber in der Forderung, die der heutige Tag an uns stellt, liegt vor allem dies, uns der einsamen Größe der Führertat bewußt zu werden. Hier liegt noch etwas anderes vor, als das, was wir „Größe des Charakters“ nennen. Charakter haben auch die gehabt, die, jeder an seiner Stelle, das ihre getan haben. Was Bismarck und Hitler aus uns allen heraushebt, ist ihr einzigartiges Verhältnis zum Schicksal. Auf dem Reichsparteitag des vergangenen Jahres zu Nürnberg hat Rudolf Hess mit schlichten Worten den gezeichnet, der aus der unerschütterlichen Gewißheit der vorweggenommenen Tat handelt. Er sagte zum Führer: „Wenn andere wankten, blieben Sie aufrecht. Wenn andere zum Kompromiß rieten, blieben Sie unbeugsam. Wenn andere den Mut sinken ließen, verbreiteten Sie neuen Mut. Wenn andere von uns gingen,

ergriffen Sie die Fahne entschlossener denn je.“ Vor dem Verlieren des Mutes, in der entscheidenden Situation, vor dem Wankendwerden, vor der Sinneigung zum Kompromiß schützt die bloße Bejahung, die Vorwegnahme des richtigen Gedankens nicht. Dagegen ist nur derjenige gefeit, der in sich selber die Tat vorweggenommen hat. Man würde irren, wenn man das für eine Vorwegnahme „in Gedanken“ hielte. Gerade wer die Tat in Gedanken vorwegnimmt, wird unfähig zur Tat. Nicht mit der Möglichkeit des Gedankens, sondern in der Wirklichkeit des Entschlusses nimmt der die Tat vorweg, der unter dem Schicksal steht.

Das also ist die Lehre des 18. Januar: Wir dürfen nicht noch einmal die Tat als zwangsläufige „Verwirklichung“ vorhandenen Gedankenguts nehmen und sie dadurch um ihre Unbedingtheit bringen, und nicht noch einmal den geschichtlichen Augenblick als überlieferten Besitz. Gerade der Nationalsozialismus könnte unter uns leicht zu einer neuen Haltung der Passivität führen. Der Handelnde selber sieht vor sich die ewigen Gesetze, er vertraut auf das Schwergewicht der Dinge, er blickt hinaus in die ungeheuren Zeiträume. Das begonnene Gesetzgebungswerk, das auf die Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens gegründet ist, blickt vorwärts auf Generationen. Nur der Handelnde hält diesen Blick aus, nur er blickt ungestraft in diese Zeiträume vorwärts, denn ihn lähmt der Blick nicht, seine ungeheure Phantasie versteht auch diese Zukunft als Folge seines Entschlusses. Würden wir dagegen, die Nicht-Handelnden, den Blick ausschließlich auf diese Zeiträume gerichtet halten, dann würde unser Wille entspannt werden, und an die Stelle einer politischen Gerichtetheit träte das unbestimmte Vertrauen auf eine Entwicklung, die es schon machen wird. Der Führer kann ungestraft auf diese Entwicklung vertrauen, denn er hat sich zu dem bestimmt, der sie macht, und er vertraut damit auf sich selbst. Für die Nicht-Handelnden dagegen erscheint die Entwicklung als ein unentrinnbarer Ablauf, der sie zur Passivität verführt. Das deutsche Bürgertum feierte Bismarck — und ließ der „Entwicklung“ ihren Lauf. Uns hat der Führer wieder die Augen für die Entwick-

lungsgesetze des Lebens aufgeschlossen. Unsere politische Erziehung darf nicht darin bestehen, von diesen Gesetzen lediglich Kenntnis nehmen zu lassen — sie besteht vielmehr darin, den Blick auf den Führer zu richten, der jetzt und hier vor uns steht. Dem deutschen Bürgertum entschwand der Staatsmann Bismarck hinter der Legende vom Reichsgründer. Die Gestalt Adolf Hitlers soll nicht hinter der Legende eines Gründers vom Dritten Reich verschwinden. Wir dürfen nicht noch einmal glauben, das Reich sei gegründet und nun könne jeder seinen Geschäften nachgehen. Auf den Führer blicken, der jetzt und hier vor uns steht, heißt, fort und fort teilhaben an der Spannung seines Willens und an der Größe seines Kampfes.

Festtage wie der heutige enthalten die Verlockung in sich, Augenblicke der Geschichte zu substanzialisieren, ein historisches Ereignis als eine Höhe, ein Quantum zu nehmen, während sein Sinn doch ist, uns die Hochspannung der geschichtlichen Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen. Auch die historische Energie ist nicht ein gleichmäßiger Strom; sie ist „gequantelt“, wenn Sie mir erlauben wollen, mich der Sprache einer Theorie zu bedienen, deren ehrwürdiger Schöpfer unter uns sitzt. „Die Weltgeschichte mit ihren großen Ereignissen“, sagte Bismarck, „kommt nicht dahergefahren wie ein Eisenbahnzug in gleichmäßiger Geschwindigkeit. Nein, es geht ruckweise vorwärts, aber dann mit unwiderstehlicher Gewalt.“ Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß der „Staatsbürger“ seine patriotische Pflicht getan habe, wenn er an seiner Stelle gleichmäßig fortarbeitet. Daß jeder an seiner Stelle seine Pflicht tut, versteht sich von selbst. Will er aber nicht nur Glied eines „Staatsbürger“-Staates sein, der sich aus solchen zusammensetzt, die ihre Pflicht tun — die unpolitische formale Pflichterfüllung ist die größte Gefahr des deutschen Bürgertums —, will er Glied eines Führerstaates sein, dann ist etwas anderes von ihm verlangt. Er muß sich in ein Verhältnis zur Geschichte bringen, und das heißt zum Schicksal. Das aber ist ihm nur möglich, indem er dem schicksalhaft Handelnden, dem Führer die Treue hält.

Durch dieses Treueverhältnis hindurch tritt er in ein anderes Verhältnis zum Staat und seiner Geschichte, als jenes ist, in das ihn die kontinuierliche tägliche Pflichterfüllung versetzt.

Zwischen den Ereignissen lebt der geschichtliche und politische Mensch. Er lebt von Augenblick zu Augenblick, in dem Sinne, wie wir von geschichtlichen „Augenblicken“ sprechen. Er lebt zwischen den Entscheidungen, zwischen den Taten, die er zwar nicht zu tun vermag, deren Täter er aber auch nicht durch sein Mißverstehen hemmt. Er weiß, daß die Geschichte ruckweise vorwärtsgeht, daß kleinere und größere Ereignisse, wie sie in der gleichmäßigen Arbeit des Tages vorkommen, nicht geeignet sind, um als Vorwand der Beurteilung von Revolutionen und Reichsgründungen zu dienen. Ein Tag wie der heutige fordert uns dazu auf, mit der historischen Kontinuitätshypothese zu brechen, die sich nur allzu leicht in einen Vorwand für jenen Philister verwandelt, der Ereignissen des Alltags, die er „typisch“ zu nennen liebt, einen Maßstab für geschichtliche Umwälzungen entnehmen zu können glaubt.

Wir wollen aus dem 18. Januar lernen, wie wir den 30. Januar zu feiern haben. Auf den Führer blickend, richten wir den Blick vorwärts auf das nächste Ereignis. Zwischen seinen großen Augenblicken lebt geschichtlich ein Volk. Nicht vergangener Zustände, nicht verklungener Kaiserherrlichkeit erinnern wir uns wehmütig an diesem Tage. So wie es hätte sein können unter der Führung Bismarcks, so sei es unter der Führung Adolf Hitlers: Es ist allein würdig der Tat zu gedenken durch die Tat.

Kosenberg der Ghibelline

Wenn wir die gewaltige und reichgegliederte Epoche, die mit der Gründung des Deutschen Reiches durch Otto den Großen beginnt und mit der Errichtung eines protestantischen Kaisertums durch Bismarck endet, auf ihre innere Einheit und verborgene Stoßrichtung prüfen, dann müssen wir sagen, daß die deutsche Geschichte der letzten tausend Jahre die Geschichte des ghibellinischen Gedankens ist. Das Wort ghibellinisch entnehmen wir einem der großartigsten und bewegtesten Abschnitte der tiefsymbolischen und schicksalhaften Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst. Ghibellinisch heißt staufisch. Dieses mit schweren und großen Erinnerungen beladene Wort weist hin auf die Reichsidee der großen Kaiser, auf die germanische Auffassung des Reiches als eines Imperiums des Nordens. Dieses Reich stößt zu Zeiten in den Süden vor, und in diesem Ausgreifen lag eine Gefahr. Aber es blieb in seinem Kerne immer germanisch, immer nordisch, immer ghibellinisch. Durch die tragische Entgegensetzung: hie Welf — hie Waiblingen*) dürfen wir uns nicht zu einer Verengerung des Begriffs ghibellinisch verleiten lassen. Die Welfen, die die Wiedereroberung germanischen Kulturbodens im Osten kraftvoll gefördert haben, sind natürlich viel mehr als die bloßen Gegenspieler der Staufer. Die staufischen Kaiser bleiben immer die ruhmvollen Vorkämpfer des Gedankens der Unabhängigkeit des Reiches von römischer Gewalt. Die historische Fassung dieses Gedankens ist die Lehre von den beiden Schwertern, die besagt: nicht vom römischen Papste, sondern unmittelbar von Gott hat der Kaiser das Schwert. Unter den Stauern ist das

*) Das Wort „ghibellinisch“ ist von der italienisierten Form des Namens Waiblingen (Stammort der Staufer) abgeleitet, so wie Dantes Vatersname Alighieri die italienisierte Form des germanischen Namens Aldiger ist.

klare Bewußtsein dieser Unabhängigkeit ausgebildet worden. Und seitdem kann jede Auflehnung der nordischen Seele, jede Selbstbehauptung des freien Gewissens gegen universalistische Tendenzen und priesterliche Machtansprüche ghibellinisch genannt werden. So wie die deutsche Geschichte, von Widukind und König Heinrich angefangen, auf den ghibellinischen Gedanken hinzielt, so ist sie in ihrem weiteren Verlauf nichts anderes als die siegreiche Behauptung dieses Gedankens in den mannigfachsten Formen. Ghibellinen sind Walther von der Vogelweide und Dante — Ghibelline ist aber auch Luther, der die Deutschen von der Hierarchie befreit. Der Reformator hatte ein klares Bewußtsein von dem Zusammenhang seines Kampfes gegen Rom mit den Kämpfen der großen Kaiser, und seine Unterscheidung von weltlicher Gewalt und religiöser Innerlichkeit ist eine letzte theologische Konsequenz des ghibellinischen Gedankens.

Das alte Reich verfällt. Es ist in den letzten Jahrhunderten alles andere als ghibellinisch. Aber so unabtrennbar ist der ghibellinische Gedanke vom deutschen Schicksal, daß er in einem Jahrhunderte langen Kampf selbst gegen das alte Reich sich zu wenden und zuletzt zu siegen vermag. Als der erste Kurfürst aus dem Hause Hohenzollern die Herrschaft in den Marken übernimmt, springt, ohne daß es jemand abnt, die ghibellinische Funktion vom Gesamtreich auf jenen Teil über, dem die spätere Wiederherstellung des Reiches aus neuen Voraussetzungen heraus bestimmt ist. Mit tiefer historischer Intuition hat Johann Gustav Droysen die Gründung Preußens das letzte Aufleuchten des ghibellinischen Gedankens genannt. Es ist das schicksalgeladene Ereignis unserer Geschichte, daß sich der junge kleine Staat im Nordosten mit der ghibellinisch-protestantischen Tendenz verbindet. Durch diese Vereinigung werden die Voraussetzungen geschaffen für die innere und äußere Unabhängigkeit, in der Friedrich II. von seinem Vater die Herrschaft im Norden übernimmt. Friedrich ist der kühnste Revolutionär unserer gesamten Geschichte: im Namen eines noch unbekanntem, künftigen Reiches greift er das bestehende Heilige Römische Reich deutscher Nation, zu dem er selber ge-

hört, kriegerisch an. An seinen Schlachten entzündet sich ein neues Nationalbewußtsein. Es ist die neue Gestalt des ghibellinischen Gedankens, die auf den Schlachtfeldern des Siebenjährigen Krieges geboren wird. An keiner anderen Stelle als am Grabe Friedrichs des Großen konnte die Gründung des Reiches Hitlers erfolgen: die Erschütterung des kaiserlichen Reiches durch den Reichsrebell Friedrich hat die Voraussetzungen für Bismarck und damit auch für Hitler geschaffen. Das Wort „preußisch“ bedeutet Vieles und Wichtiges; der weltgeschichtliche Sinn des Wortes aber ist immer „ghibellinisch“. Wenn wir Bismarck als „Recken“ sehen, wenn wir die kühne Tat seiner Reichsgründung richtig verstehen, dann sehen wir ihn als Ghibellinen. Freilich, so großartig seine Konzeption eines protestantischen Kaiserreichs im Norden war — sie kam zu spät. Aus demselben ghibellinischen Geiste, aus dem diese Konzeption geboren war, mußte sie daher durch Nietzsche angegriffen werden.

1.

Es war eine aus tiefstem Instinkt geborene symbolische Tat, als Alfred Kosenberg in Meister Eckhart die adlige Seele des germanischen Ritters wieder entdeckte. Durch alle überlieferten Werte hindurch, so fand er, leuchtet bei dem großen Mystiker stets die unbezwungene Kraft der germanischen Seele. Mag man die Abhängigkeit des redengewaltigen Mönchs von den Formeln seiner Zeit bis ins einzelne nachweisen — jene Entdeckung kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Die angeborene Seele ist stärker als alle Überlieferungen. In dem Jahrhundert, in dem das Papsttum triumphiert, findet mitten im Schoß der mediterranen Kirche ein Deutscher die Freiheit und die Ehre der nur in Gott gebundenen Seele wieder. Als sich Kosenberg diese tiefverborgene Wirklichkeit wieder erschloß, da war der Dominikaner Eckhart als Ghibelline erkannt, da fügte sich sein edler Geist auch für unsere Erkenntnis in den ungeheuren Zusammenhang ein, der von den kämpfenden Kaisern über Luther und Friedrich bis zu Nietzsche und zu uns reicht.

Freiheit und Ehre — damit ist der glühende Mittelpunkt des Reiches bezeichnet. Durch die Verbindung mit dem eindeutigen Begriff Ehre empfängt der vieldeutige und vom Liberalismus zuletzt totgeredete Begriff Freiheit seinen Glanz und seine Würde wieder. Freiheit und Ehre des einzelnen sind untrennbar von der Freiheit und Ehre des Reiches, der Nation. Wie die Nation ohne die selbständige Seelenkraft der einzelnen bestenfalls nur eine mechanische Einheit unlebendiger Körper wäre, so ist die Unabhängigkeit des einzelnen Traum und Wahn, wenn sie ohne Beziehung zur Unabhängigkeit des Ganzen bestehen zu können meint. Das unabhängige Ganze ist das Reich. So gehören freie Seele und Reich zusammen; eins kann nicht ohne das andere sein. Die Ehre aber ist das Band, das sie verknüpft. Die Ehre des Ganzen ist die Ehre des einzelnen, die Ehre des einzelnen die Ehre des Ganzen. Dieses Verhältnis erscheint wieder in der Treue, die den Führer mit seiner Gefolgschaft verbindet; die Ehre des Gefolgsmannes ist die Ehre des Führers, die Ehre des Führers aber ist die Ehre jedes einzelnen seiner Gefolgschaft. Kein anderer Begriff vermag das Verhältnis des einzelnen zum Ganzen so rein und scharf zu bezeichnen als der der Ehre. Nicht genug zu bewundern ist die Sicherheit der Intuition, mit der gerade dieser Begriff von Kosenberg in den Mittelpunkt der nationalsozialistischen Weltanschauung und Geschichtsdeutung gerückt worden ist. Mit einem Schlage ist die germanische Ordnung der Werte wiederhergestellt, die unter der Wucht fremder Überlieferungen solange verschüttet lag. Im Lichte hellster Erkenntnis reichen Vergangenheit und Zukunft sich die Hand.

Manchem fällt es schwer zu verstehen, wie im Nationalsozialismus die Ehrfurcht vor der Vergangenheit mit revolutionärem Zukunftswillen sich verbindet. Beides ist gleich wesentlich. Ein Volk ist, was es ist, durch seine Ahnen und durch das Bewußtsein, mit den Heroen seiner Geschichte in unverlierbarem Zusammenhang zu stehen. Ein Volk lebt aber nicht mehr wahrhaft geschichtlich, wenn es nicht alle seine Kräfte auch für die Gestaltung eines Neuen einzusetzen vermag. Die Aufgabe unseres Jahrhunderts, sagt Kosenberg

in der Einleitung zu seinem Hauptwerk, ist: aus einem neuen Lebensmythus einen neuen Menschentypus zu schaffen (S. 2). Der Mythos ist neu und jung, denn er ist unsere eigenste Gegenwart, unser Erlebnis, und er ist zugleich uralte, denn er ist nichts anderes als das Erlebnis unseres tiefsten Seins, unserer eigenen Vergangenheit, unserer Rasse. Ein Mythos ist nicht ein funkelndes Gedankenmachwerk, das auftritt und wieder verschwindet, er ist nicht eine „Ideologie“, die eines Tages erfunden wird, sondern er wird erinnert. Nicht um eine Wiederbelebung irgendeines Glaubens handelt es sich, nicht um eine Rückkehr zu untergegangenen Kulturen, sondern um das „erinnernde“ Erkennen dessen, was wir immer waren und sind. In dieser Erinnerung wird die Persönlichkeit geboren, jene Persönlichkeit, die nicht der Fiktion eines seinsunabhängigen, rasselosen „Ich“ entspringt, sondern die verwurzelt ist im Grunde der Wirklichkeit, die unser Volk von Unbeginn getragen hat und trägt. Wenn diese Persönlichkeit sich selber und den Zusammenhang, in dem sie seit Urzeiten steht, erkennt, dann tritt die Idee hervor, das lebendige Bild des Seins einer Seele. Nicht raumlos und zeitlos, beliebig überspringend von einem Volk zum andern ist die Idee, sondern gebunden an das Dasein einer schöpferischen Seelenwirklichkeit. Es gibt keine Idee losgelöst von dem Wirklichkeitsgrunde des Mythos, und es gibt keinen lebensschaffenden Mythos losgelöst von einer völkischen Wirklichkeit. Ideologien, d. h. von dieser Wirklichkeit losgelöste Ideen, können einzelne und ganze Völker berauschen und fortreißen zu seltsamen und großartigen Hervorbringungen, aber sie werden sich stets eines Tages in ihrer letzten Ohnmacht und Gefährlichkeit enthüllen. Kein Volk vermag von der Bahn, die ihm sein erster im Lichte des Frührots schimmernder Mythos gezeigt hat, je ohne Schaden für seine Seele abzuweichen. Der Augenblick, wo es zu diesem Mythos zurückfindet, ist der größte in seinem Leben, in diesem Augenblick erlebt es seine Wiedergeburt.

„Das letztmögliche ‚Wissen‘ einer Rasse liegt schon in ihrem ersten religiösen Mythos eingeschlossen. Und die Anerkennung dieser Tatsache ist die letzte eigentliche Weisheit des Menschen.

Wenn Goethe in seiner wundertätigen Art sagt, Wissen mütet uns als ein immer Neues, Niedagewesenes an, Weisheit dagegen als ein ‚Sich-Erinnern‘, so ist damit — von einer anderen Seite gesehen — genau dasselbe ausgedrückt. Die selbsterlebte weisheitsvolle Weltbetrachtung und organische Selbstvollendung bedeuten das Erleben jenes Blutstromes, der die altgermanischen Dichter, die großen Denker und Künstler, die deutschen Staatsmänner und Feldherren verbindet. Es ist mythische Rück Erinnerung, wenn heute die Gestalt des Sachsenherzogs Widukind als groß und verwandt mit Martin Luther und Bismarck erscheint. Es ist innerste Lebensweisheit und mythisches Neuerleben uralten Wahrheitsgehaltes, wenn wir Meister Gildbrand neben Meister Eckhart und Friedrich den Einzigen heranrücken, es ist letztmögliche Grenze unserer seelischen Ausweitung, wenn der Baldur- und Siegfried-Mythos als gleichartig mit dem Wesen des deutschen Soldaten von 1914 erscheint und die neu ergrünende Welt der Edda nach dem Untergang der alten Götter für uns auch die Wiedergeburt des Deutschtums aus dem heutigen Chaos bedeutet.“ (S. 684 f.)

Im Lichte dieser Gedanken erscheint uns die ghibellinische Idee als der in immer neuen Gestalten auferstehende Protest der germanischen Seele gegen die Überfremdung vom Süden her. In der tragischen Form dieses Protestes hat das deutsche Volk ein Jahrtausend hindurch gelebt. „Ghibellinisch“ — das ist unsere Perspektive für das „Abendland“. Eine positive Formel, die alles in sich enthielte, gibt es für ein Jahrtausend nicht. Wir wollen zufrieden sein, eine kämpferische Formel zu besitzen, die uns erlaubt, alle jene politischen Taten und geistigen Schöpfungen zusammenzufassen, die für den Gang unserer Geschichte bis zu diesem Augenblick entscheidend gewesen sind. Es ist eine Formel der Verständigung unter uns selbst: Was groß und zukunfts mächtig ist in unserer Vergangenheit, das liegt auf der ghibellinischen Linie oder steht zu ihr in einem positiven Verhältnis. Was nicht auf dieser Linie liegt, ist verhänglich oder zerstörerisch. Das neue Reich, nach dem unser Volk sich sehnt, seitdem es das verzehrende Feuer des Weltkrieges durchschritten hat, wird nicht mehr ghibellinisch heißen.

In dem von Nietzsche vorausgeahnten Zusammenbruch sind auch die letzten Reste des Mittelalters untergegangen. Ein neues Jahrtausend beginnt. Von diesem Neuen legen Taten und Symbole der Gegenwart Zeugnis ab; von ihm reden ist schwer.

2.

Ohne es zu wissen, bewußt nur in einigen erlauchten Geistern, hat die germanische Seele des deutschen Volkes bis heute den Kampf um ihre Götter gekämpft. Als Adolf Hitler mit seiner Gefolgschaft das Herz unseres Volkes gewann, hat ein neuer Abschnitt dieses Kampfes begonnen. Verlassen von aller Welt, beseindet und verleugnet von dem „Abendland“, für das es sich geopfert, hat Deutschland den Weg zu sich selber gefunden. Zum ersten Male in seiner Geschichte ist das Reich, wenn auch verstümmelt und künstlich verkleinert, ein geschlossener nationaler Staat unter einheitlicher Führung. Jedoch ist Hitler nicht nur der Nachfolger Bismarcks. Weit liegt Bismarcks abstrakt-politische Reichschöpfung hinter uns. Nicht nur ein Staat ist gegründet — ein Volk ist zu sich, zu seiner Weltanschauung, zu seinem Mythos erwacht. Das etatistische, abstrakt-politische Denken und Handeln ist überwunden. Führer, Volk, Weltanschauung — die Leitbegriffe des Nationalsozialismus — sind dynamische Begriffe. Die neue deutsche Ordnung wird nicht gesetzlich und organisatorisch hergestellt, sondern sie wird in einer gemeinsamen gewaltigen Willensanstrengung gemäß einem klar erkannten Prinzip hervor gebracht. Dieses Prinzip, die bewußt gewordene Weltanschauung der germanischen Seele, ist das Wesentliche, die einzelnen Maßnahmen sind gleitend. Eine solche dynamische Form des politischen Handelns ist nur möglich, wenn eine unmittelbar gefühlte und zugleich gewußte Einheit der Weltanschauung da ist. Wer diese Einheit nicht sieht, begreift den ganzen Vorgang nicht und wird mit seinem statischen Denken nur ein Durch-einander gewahr.

Mit der Verbindung von Weltanschauung und Politik ist ein neues Element in der Gesamtlage Europas, ja der Welt hervor getreten. Unter Hitler hat sich im Herzen

Europas keineswegs der Nationalstaat von 1871 neu konsolidiert. Der Begriff Nationalstaat hat einen neuen Sinn erhalten. Eine „einheitliche Front der Sieger und der Besiegten des Weltkrieges“ (S. 113 f.) ist entstanden. Indem das deutsche Volk seinen Mythos wieder fand und seine eigene Vergangenheit entdeckte, womit es sich zugleich von ihren Schranken befreite, hat sich ein Ereignis vollzogen, das unabsehbare Folgen für das alte Abendland hat. Es gehört zu den wichtigsten Verdiensten Rosenbergs, die europäischen Konsequenzen der weltanschaulich begründeten Politik des Nationalsozialismus stets im Auge gehabt und im großen Stil geschichtsphilosophisch gedeutet zu haben. Auch in diesem Verständnis für die Gesamtlage Europas könnte man einen spezifisch „ghibellinischen“ Zug sehen.

Mit dem Nationalstaat alter Prägung war der Imperialismus notwendig verbunden. Bismarcks Friedenspolitik ist ganz darauf gerichtet gewesen, die Gefahr, die im Imperialismus lag, zu bannen, den Nationalismus vom Imperialismus freizuhalten und gleichsam zu entgiften. Hitlers Friedenspolitik hat einen ganz anderen Sinn, weil sie nicht nur negativ vorbeugender Art ist, sondern ein positives Programm hat, das in der Weltanschauung des Nationalsozialismus begründet ist. Diese Weltanschauung erkennt als letzte Wirklichkeit der Geschichte nicht die nackte materielle Selbstbehauptung, das bloße Mehrhabenwollen, die Pleonerie der Staaten, sondern die lebendigen seelischen Kräfte der Völker. Damit eröffnen sich der Weltpolitik ganz neue Möglichkeiten. Die Politik erhält einen Sinn. Überwunden ist die konservative Vorstellung von der dynastischen Einheit der Völker, aber ebenso die liberale der bloßen ökonomischen Interesseneinheit, die den „Zändler-imperialismus“ zur Folge hat. Fern liegt die Lehre des rein staatlich-imperialistischen Faschismus und unendlich fern die brutale Doktrin der auf Einebnung aller Werte gerichteten „Weltrevolution“ des Bolschewismus. Das Bild einer neuen Ordnung der Völker leuchtet auf, einer Ordnung, die weder auf lustige Ideologien noch auf Anerkennung grenzenlosen Machtstrebens gegründet ist — die Ideologie des Pazifismus (Völ-

ferbund) und die Praxis des Imperialismus (Kolonialkrieg) sind nur zwei Seiten desselben Weltzustandes —, sondern auf Fundamenten ruht, die von der Natur in der rassisch-seelischen Substanz der Völker angelegt sind. Dieses Bild zukünftiger Ordnung wird von Kosenberg auf die glückliche Formel eines Gegensatzes von Expansion und Konzentration gebracht: „Das Zeitalter der grenzenlosen Ausweitung (der Expansion) hat mit einem Weltkrieg und mit der Weltherrschaft des Geldes geendet; heute beginnt das Zeitalter der inneren Sammlung (Konzentration), das ein rassisch-organisch gegliedertes Staatensystem zeitigen wird.“ (S. 671.)

Der westlichen Welt ist ein solches politisches Denken fremdartig und unverständlich, ja vielleicht sogar unheimlich. Dieses Denken ist bis jetzt nur im deutschen Raum möglich: nicht individualistisch, nicht moralisierend, nicht rechnend, sondern geschichtlich. Kosenberg hat das rassisch-geschichtliche Denken des Nationalsozialismus systematisch auf den politischen Bereich übertragen. Sein Buch ist als Ganzes nur denen zugänglich, die imstande sind, das Weltgeschehen geschichtlich, d. h. als Abfolge von „Gestaltenkämpfen“, zu sehen (s. den Untertitel des „Mythus“). Die ungeheure Zahl von Einzeltatsachen, die dieses Buch anführt, ist nicht dazu aufgeboten, um die historische Neugier zu befriedigen. Wer an diesen Einzelheiten herumkäftelt, zeigt nur, daß er blind ist gegen die Methode, die hier angewandt wird. Diese Methode besteht darin, eine geistige und politische Weltwende aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen sichtbar zu machen. Bei aller Mannigfaltigkeit der Bilder und Gestalten waltet in diesem Werk, folgerichtig und streng angewendet, ein einziges Prinzip: es werden geschichtliche Gestalten und die in ihnen erscheinenden Wertsysteme vergleichend nebeneinander gestellt. Ein solches Verfahren kann nur von demjenigen angewendet und verstanden werden, der Gestalten sieht und selber mit Bewußtsein in einem Wertsystem lebt. Die Methode der geschichtlichen Charakteristik kann nur von dem gemeistert werden, der das Auge für die geheimnisvoll-offenbare Wirklichkeit der Symbole besitzt. Wer nur einzelne „Tatsachen“ sieht, der jagt ewig

verständnislos mit kritischen Bemerkungen hinter dieser Geschichtsauffassung her. Was die Vergangenheit darbietet, ist ihm eben vergangen, fertig und abgetan. Dem symbolschauenden Blick aber ist auch das Vergangene gegenwärtig, denn dieser Blick umfaßt das, was in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschichtlich wirksam ist. In Kosenbergs Werk werden die Menschen und Ereignisse der europäischen Geschichte aus ihren letzten rassischen Beweggründen heraus verstanden und dargestellt. Die fortwirkenden Kräfte, die alle Geschichte bestimmen, treten plastisch vor den Leser hin. Taten und Theorien, Bauten und Kunstwerke, Staaten und Erziehungssysteme sind hier nicht etwas Zufälliges, einfach Vorhandenes, sondern seelische Gegenwart, Ausdruck einer wirklichen Menschenart, die in Haltung und Geste lebhaft vor uns steht.

Was die Bartholomäusnacht in der Geschichte Europas bedeutet, vermag nur der zu sehen, der Geschichte nicht aus „richtigen“ Einzelheiten zusammenzurechnen sucht, sondern ein Auge hat für das, was Geschichte bewirkt, für die „unveränderlichen Wesengesetze“ und die dauernden „Wirkungsrichtungen“, die unter verschiedenen Formen miteinander ringen (S. 107). Für diese bleibenden Wesenszüge der Völker und dauernden Rassencharaktere besitzt Kosenberg eine Intuition, wie sie vor ihm nur Gobineau und Chamberlain zuteil geworden war. Aber jenen gegenüber zeichnet ihn das lebendige Bewußtsein für die politische Gegenwartsfrage aus. Er sieht das Judentum zusammen mit dem Gelde als gegenwärtige Weltmacht, er sieht die Unterdrückung des freien Gewissens durch die Hierarchie und das System des Jesuitismus in ihrer ganzen unheimlichen Wirksamkeit, und er sieht im Bolschewismus die wirkliche Wiederkehr DschingisKhans. Vor einer solchen Tiefensicht verblassen die Praktiken der Tagespolitiker; dynamische Haltung des Nordmenschen tritt als lebendige und gegenwärtige Wirklichkeit erschütternd hervor.

Jedes wirkliche Wertsystem ordnet sich um einen Wert, dem unbedingte Geltung zukommt. Kosenberg erkennt diesen Höchst-

wert in der Idee der Nationalehre. Nach seiner Ansicht wird der Höchstwert im Dasein eines seiner selbst bewußten Volkes zum Mythos. Das 19. Jahrhundert kannte zwar den Wert der „Nation“, aber er war ihm nicht „ein alles umfassender Mythos“, sondern nur „ein Wert unter anderen“. (S. 575.) Hier verläuft die Grenze zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert. Wenn fixe Burschen, die vor dem 30. Januar vielleicht noch nationalsozialistische Studenten denunzierten, heute nicht genug von „unserem herrlichen Führer“ und von „Volksgeist“ und „Volkstumswert“ reden können, so enthüllt das wieder einmal den strengen Zusammenhang, der zwischen Leben und Gedanke besteht: nicht einmal in der höchsten Angst vermag der unpolitische, charakterlose Vertreter einer Allerweltswertphilosophie das zu erfassen, was Kosenberg als „Mythos“ bezeichnet.

„Die Idee der Ehre — der Nationalehre — wird für uns Anfang und Ende unseres ganzen Denkens und Handelns. Sie verträgt kein gleichwertiges Kraftzentrum, gleich welcher Art, neben sich, weder die christliche Liebe, noch die freimaurerische Humanität, noch die römische Philosophie.“ (S. 514.)

Seit Comenius steht die Pädagogik unter dem Einfluß der Liebesidee. Im 18. Jahrhundert gerät das pädagogische Denken völlig in den Bann der Humanitätslehre, die, wie von Kosenberg festgestellt wird, nur eine neue Form der Liebesidee ist. (S. 200.) Die politischen Schrittmacher der auflösenden Humanitätsphilosophie waren die Freimaurerlogen. Dem unter dem Einfluß der Liebesidee sich zersetzenden Persönlichkeitsbegriff der neueren Zeit stellt nun Kosenberg einen echten Persönlichkeitsbegriff entgegen. Er weiß wieder, was die Erzieher aller großen Zeitalter gewußt haben: daß es nicht Freiheit zu lehren gilt, sondern Bindung. „Die stärkste Persönlichkeit ruft heute nicht mehr nach Persönlichkeit, sondern nach Typus; der völkische, erdverwurzelte Lebensstil, ein neuer deutscher Menschentyp, rechtwinklig an Leib und Seele, entsteht; ihn zu bilden ist die Aufgabe des 20. Jahrhunderts.“ (S. 531.)

Mit den persönlichkeitsverneinenden Systemen (des Jesuitismus und des Bolschewismus 3. B.) liegt das germanische Per-

sönlichkeitsbewußtsein im Kampfe. „Persönlichkeit“ bedeutet aber nicht Autonomie, Selbstvollendung, Selbstverwirklichung oder wie die Fiktionen des philosophischen Idealismus alle heißen, sondern Bindung, wobei die Strenge dieses Gedankens nicht wieder durch Begriffe wie „Bindung durch das selbstgegebene Gesetz“ aufgehoben werden darf. Der Gedanke der Ehre überwindet den alten idealistischen Gegensatz von Selbstgesetzgebung und Fremdgesezgebung. Die Bindung, die durch die Nationalehre als Höchstwert erfolgt, ist eine existenzielle; ich bin mit meiner ganzen Existenz an die Wirklichkeit meines Volkes und an seine ehrenvolle Selbstbehauptung in der Welt gebunden. Weil aber die Ehre meines Volkes und meine persönliche Ehre nicht zu trennen sind, ist Ehre zugleich der Ausdruck dafür, daß die existenzielle Bindung an mein Volk nicht Fremdgesezlichkeit, d. h. Herrschaft eines fremden Willens in mir bedeutet. Durch die Ehre setze ich mich als Einzelner mit dem Ganzen identisch.

Erst wenn man bis zu dieser Einsicht vorgedrungen ist, wird der tiefere Grund der Entgegensetzung von Ehre und Liebesidee sichtbar. Auch bei der Liebe (Caritas) findet eine Identifizierung statt; hier aber identifiziere ich mich in irgendeiner Weise mit dem „Andern“, dem „Nächsten“, dem „Bruder“. Liebe (Caritas) kann Grenzen nicht anerkennen, sie ist immer „allgemeine Menschenliebe“. Der Ehrbegriff aber als existenzieller Begriff fordert die Grenze, die Gestalt, die überschaubare Einheit, innerhalb deren allein Ehre gedeiht. Nach mancherlei Schwankungen im Laufe der Geschichte hat sich die Ehre als Nationalehre fixiert. An die Stelle des entgrenzenden Menschheitsbegriffs ist der Begriff der völkischen Einheit, der rassistisch begründeten Nation, der klar umgrenzten politischen Gestalt getreten. Die Wirklichkeit selber ist damit von der Liebesidee zum Gedanken der Ehre fortgeschritten — richtiger: sie hat den früher geschenehen Abfall zu der alle natürlichen und geschichtlichen Zusammenhänge zerstörender Liebesidee wieder rückgängig gemacht. Unser Denken ist dabei, diesen gewaltigen Vorgang, dessen Tempo sich seit dem Großen Kriege zunehmend beschleunigt, richtig zu verstehen.

Die Entgegensetzung von Liebe und Ehre ist nicht ein literarischer Einfall, sondern die Formel für die Weltwende. Kosenbergs „Mythus“ versetzt uns wirklich in die Gestaltenkämpfe der Jahrhunderte. Es schenkt uns Klarheit über die typenbildenden und typenzerstörenden Mächte der deutschen Geschichte. Leitgedanke ist dabei die tiefe Einsicht, „daß der Idee Liebe keine typenbildende Kraft innewohnt“. (S. 156; vgl. S. 621.) Diese Erkenntnis eröffnet die Bahn zu einer neuen Epoche pädagogischen Denkens und Handelns.

Houston Stewart Chamberlain

Zum zehnten Todestage

Der Mann, der müde und gequält nach langem Krankenzuge vor zehn Jahren die Augen schloß, und den wir heute mit einer Verehrung feiern wie kaum einen seiner Zeitgenossen, war ein Fürst im Reiche des Geistes. Chamberlain ist einer der großen Vielseitigen und Ideenreichen, einer der Anreger und Befruchter, einer der schöpferischen Universalgeister, denen die Einfälle zufließen. Nach vielen Richtungen ging seine Begabung, fast nach allen Richtungen zogen ihn seine Interessen. Im tiefsten Grunde war er ein Gestalter, ein Künstler, der aus eigener Anschauung der Welt und eigener Formbegabung lebte. Künstler war er auch im denkerischen Bereich. Sein kühner, ewig reger Geist bemächtigte sich der Stoffe, die die Geschichte ihm darbot, wie ein Dramatiker. Die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung wurden von ihm mit der Freude dessen entgegengenommen, der weiß, was Forschung ist, ohne selber zur Forschung im engeren Sinne zu gehören. Unermüdlich ist Chamberlain in der Aufnahme wissenschaftlichen Stoffes; aber mit dem Stoffe verfährt er wie ein Architekt, frei entwerfend und gestaltend, dem Zuge seiner Eingebungen folgend, improvisierend und seinem Stern vertrauend. So entstehen seine Werke: kühn und weitgespannt im Grundriß, fortreißend in Einzelheiten, bedeutend und fesselnd in allen Teilen. Dem Leser bleibt nur die Wahl, dem eigenwilligen Manne zu folgen, mit seinem Herzen zu fühlen und seinen Augen zu sehen — oder sich ferne zu halten und aus sicherer Distanz nach Irrtümern und „Übertreibungen“ zu spähen.

Eine solche Vielfalt der Begabungen, eine solche Weite der Interessen hätte bei jedem anderen die Gefahr der Zersplitterung, ja der Auflösung in nächste Nähe gerückt. Es gibt manche, die „Geist“ haben, die vieles wissen und übersehen, die

anzuregen vermögen und auch Teil an einer gewissen Formkraft haben — und die uns dennoch niemals so angehen werden, wie Chamberlain, die niemals in den Mittelpunkt feiernden Gedenkens einer ganzen Nation rücken werden, wie es mit ihm heute geschieht. Die Mannigfaltigkeit und den Reichtum des Geistes bewundern wir; vor den echten Intuitionen, die dieser Mann gehabt hat, vor seinen Blicken in die Tiefe und in das Wesen der Dinge stehen wir in Ehrfurcht; wenn wir aber heute der Stunde gedenken, in der er die Augen schloß, wie wir es nur bei wenigen Auserwählten tun, dann geschieht das, weil ihm unsere Liebe und unsere Treue gehört. Mit dieser Liebe und Treue antworten wir jener Liebe und Treue, die Chamberlain sein langes, reiches Leben hindurch dem deutschen Volke entgegengebracht und gehalten hat.

Es ist mehr als ein geistreicher Schriftsteller, mehr als ein weitsichtiger Mensch und umfassender Kopf, den wir heute feiern. Es ist einer der unbeirrt Liebenden und unerschütterlich an den Einsichten seines Herzens festhaltenden, den wir heute ehren. Einer, bei dem es nicht verwunderlich ist, daß er auf den ersten Blick in einem unbekanntem Manne, der Adolf Hitler hieß, den Führer und Befreier erkannte. Als die beiden Männer sich begegneten, standen zwei Glaubende einander gegenüber, denen es gegeben war, kraft ihres Glaubens ein niedergesunkenes Volk wieder aufzurichten.

Chamberlain lebte aus dem Glauben. Der Glaube an Deutschland, an die Bestimmung des deutschen Volkes in der Welt ist das innerste Geheimnis dieses aus England zu der Nation Goethes und Kants herübergewanderten germanischen Menschen. Dieser Glaube bildete den Inhalt seines Lebens; er ist auch die Achse seiner Werke, um die alles in festen Bahnen sich bewegt. Der bewundernswerte und zugleich gefährliche Reichtum seines Geistes vermochte Chamberlain nichts anzuhaben, denn dieser Reichtum war gehalten und bezwungen von der Einheit seiner Liebe. Andere wären in „Vielseitigkeit“ untergegangen; durch seine Liebe erhob Chamberlain sich zu der Größe eines deutschen Nationalerziehers. Sein Leben und Werk liefert eines der schönsten Beispiele dafür, daß im Bereich

des geistigen Schaffens zuletzt dieselben Grundkräfte entscheidend sind, die auch im wirklichen Leben den Ausschlag geben.

Aus dem Glauben an die unverbrauchten rassistischen Grundkräfte des deutschen Volkes ging das politische Denken Chamberlains mit einer nur ihm eigentümlichen Frische und unmittelbaren Lebendigkeit hervor. Es ist eine wundervolle Unabhängigkeit in diesem Denken. Bei aller Bewunderung Bismarcks und bei allem Monarchismus fehlt bei Chamberlain jedes Beengtsein durch die zeitlichen Schranken des Bismarckreiches. Er war nicht gebunden durch die Tradition des durch Bismarck geprägten deutschen Bürgertums. Überall zeigt Chamberlain eine erfrischende Überlegenheit gegenüber den Problemen der deutschen Politik und der deutschen Bildung. Wie stark empfinden wir heute die inneren Grenzen des Bismarckreiches, wenn wir Treitschke lesen! Und wie deutlich wird uns angesichts von Max Weber und Troeltsch, daß selbst das Beste hier nur Auflehnung gegen Bismarck und bloße Kritik an seinem Werke ist!

Die innere Unabhängigkeit von den Schranken des Bismarck'schen Zeitalters läßt Chamberlain als einen echten Zeitgenossen Nietzsche's erscheinen, den er im übrigen als Angehöriger des Bayreuther Kreises nicht verstehen konnte und manchmal heftig abtat, obwohl er ihn gelegentlich auch einmal neben Kant und Schopenhauer nannte. Diese Unabhängigkeit, die ihn den „wackeren Alldeutschen“ überlegen sein ließ, hat ihn in den Stand gesetzt, auch den Weltkrieg unter größeren Gesichtspunkten zu sehen als denen eines bloßen Kampfes um das Bismarck'sche Erbe. Schon um die Jahrhundertwende hat er gespürt, daß Deutschland an einem weltgeschichtlichen Wendepunkt steht. Während des Krieges spricht er aus, daß eine neue Weltzeit neue Methoden brauche. Deutschland hat neue politische Grundsätze nötig, sagt er; wir sind ein junges Volk und stehen vor neuen Aufgaben. Die wichtigste Kriegsschrift Chamberlains, die 1915 unter dem Titel „Politische Ideale“ erscheint, trägt das Goethesche Motto: „Vergangenheit sei hinter uns getan!“ Chamberlain ist ergriffen von der Überzeugung, daß mit diesem Weltbrande eine neue Epoche anbricht, daß nun

zum ersten Male echt deutsche Politik gemacht werden kann. Er gibt sich über die Dauer des Krieges keinen Täuschungen hin. Unererschütterlich bleibt seine Überzeugung von dem endlichen Siege Deutschlands — sollte es auch ein durch eine Niederlage „aufgeschobener Sieg“ sein.

Für die Klarheit seines politischen Blicks mögen zwei Beispiele zeugen. Im Jahre 1915 schreibt er: „Ein eiserner Besen muß in Deutschland auskehren: wer den Mut hat, ihn zu führen, wird alle Kräfte des Volkes hinter sich finden.“ Und im selben Jahre mit dem Blick auf Europa: „Deutschland tut nicht gut daran, von Frankreich und von England zu borgen; diese Richtungen verheißten ihm gar nichts; es soll den Mut haben, eigenen Idealen entgegenzugehen, alles zu bewahren, was der Bewahrung wert ist und alles aus dem Bedürfnis heraus neu zu schaffen, was seine Zukunft erheischt.“

Es ist ein germanischer Zug in der Gestalt Chamberlains, daß sie bei aller Männlichkeit immer etwas Jugendliches behält. Nur eine kindhaft rein und offen sich erhaltende Seele vermag so zu glauben, wie Chamberlain glaubte. Vertrauend auf die ewige Gesezlichkeit der Natur, die kein Volk verderben läßt, das sein Blut rein erhält, wendet er sich mit ganzer Seele der Zukunft und ihren Möglichkeiten zu, ein Hoffender und Glaubender inmitten einer Zeit voll von Fürchtenden und Rechnenden, und als solcher ein Vor-Bild jener jugendkräftigen Bewegung, die, durch Adolf Hitler zum Siege geführt, den Namen Chamberlains nicht mehr untergehen lassen wird.

Ein Apologet der Kirche

Wer seine Muttersprache liebt, wird nach Art der Liebenden auch eifersüchtig über ihr wachen, und er wird darunter leiden, wenn das Wort zu einem ordinären Instrument des Verkehrs erniedrigt, sein Adel nicht mehr empfunden wird. Von Zeit zu Zeit steht solch ein Liebhaber auf, um die zu züchtigen, die die Mutter unseres Geistes durch Gleichgültigkeit und Koeheit kränken. Nicht zu vergleichen mit dieser natürlichen Liebe und Eifersucht ist jenes überwachte und über-schraubte Verhältnis zur Sprache, das wir manchmal bei Literaten finden, die sich auf „ihre“ Sorge für die Sprache etwas zugute tun. Es hat keiner einen Grund, von „seinem“ Verhältnis zur Sprache irgendwelche Worte zu machen. Für jeden, der mit seinem Volke lebt, ist die Muttersprache Lebensodem; sie ist der Sauch der natürlich-geschichtlichen Gemeinschaft, in der wir geboren sind. Staunend und bewundernd erkennen wir, wie im Werk der Dichter die einsame Tat des Geistes auf eine unbegreifliche Weise gebunden ist an die Seele der Gemeinschaft und den Leib des Wortes. Wenn wir Klopstock und Goethe, Hölderlin und Jean Paul, Morike und Stifter verehren, dann verehren wir nicht getrennt den Menschen und die Sprache, sondern wir verehren in dem großen Einzelnen die große Mutter, die ihn geboren hat.

Wer die Sprache nicht als Lebenshauch der natürlich-geschichtlichen Gemeinschaft, sondern nur als Leistung des einzelnen Menschen zu verstehen vermag, dem kann sie wohl Gegenstand der Pflege und Bewunderung werden, aber sein Verhältnis zu ihr wird immer etwas Artistisches an sich haben. Die Sprache wird sich von ihm manche Effekte abgewinnen lassen, denn sie ist, wie alle Mütter, geduldig. Niemals jedoch

wird ein Sprachartist zu seinem Volke reden können. Mancher erreicht es vielleicht sogar, daß er in kleinen Zirkeln als ein Göze der Kunst des Wortes verehrt wird. Es gibt eindrucksvolle Gözen dieser Art. Von einer kleinen Zahl wird mit einer gewissen Hartnäckigkeit heute behauptet, daß Theodor Saecker nicht nur an der Spitze derer stünde, die heute die deutsche Sprache handhaben, sondern daß er geradezu einzige Erscheinung, eine sprachlich-geistige „Offenbarung“ sei. Damit verbindet sich der Vorwurf, daß dieser Schriftsteller totgeschwiegen oder falsch etikettiert werde.

Da ich über Saeckers Buch „Satire und Polemik“ schon vor vielen Jahren einen Artikel veröffentlicht habe, worin auch der „schriftstellerischen Erfindungskraft und Zucht“ des Autors gedacht ist, kann für mich der Vorwurf der Ignorierung wohl nicht gelten. Es scheint mir aber an der Zeit, wieder ein Wort über Theodor Saecker zu sagen. Denn Saecker ist heute ein Vorkämpfer jenes Geistes, der mit dem Nationalsozialismus nicht einmal paktieren will. Wir müssen uns daher die Frage vorlegen: steht dort wirklich ein vom Geist der deutschen Sprache Begnadeter uns feindlich gegenüber — oder steht dort nur ein verbissener oder verbitterter Literat?

Wer eines der neuen Bücher Theodor Saeckers aufschlägt, empfängt sogleich, falls er mit dem Ohr und der Seele und nicht nur mit den Augen und dem Kopfe liest, den Eindruck einer eigentümlichen Bequältheit. Hier redet einer, der scharf zu akzentuieren gewohnt ist, ein Geist, der stets unter so hohem Druck zu stehen scheint, daß er sich niemals frei und mühelos zu äußern vermag, der aber gleichwohl den Eindruck der Mühelosigkeit zu erwecken hofft. Ein strenges, überwachtes Bewußtsein, das jeden Laut in der Gewalt hat, ordnet die Gedanken und regelt die Sätze. Dieses Bewußtsein liebt kurze, atemlose Formeln, es liebt den Ausdruck, der durch eine Fülle von Beziehungen wie ein Pfeil hindurchschießt, um etwas Verborgenes zu treffen. Es liebt die Anspielung, die Doppeldeutigkeit, das Paradoxe und verschmährt auch nicht, den Verlockungen der Wortspiele nachzugeben. In den älteren Auf-

sätzen Theodor Saeckers findet man manchen klaren, in sich ruhenden Satz. Warum ist das nicht so geblieben? Wo ist der Saecker von einst?

Eine aufschlußreiche Anmerkung im Saeckerschen Buche gibt an, was der Verfasser einmal von einem Katholiken forderte, der die geistige Führung übernehmen wollte. Er hätte ungeheure Bedingungen zu erfüllen, heißt es da. Er müßte zunächst auch wirklich aus dem Schoß des Katholizismus hervorgehen so, wie Luther aus ihm hervorging, so wie auch als Protestant Kierkegaard aus einer jahrhundertelangen Übung und Einübung herkam. Dieser katholische Denker, so heißt es weiter, müßte in sich die Bewegung Luthers wiederholen, „denn diese Bewegung war als religiöses Erlebnis tiefer als der Katholizismus, und war nicht nur durch die Kasse, sondern durch den Geist bedingt. Nimmt man Descartes und Malebranche aus — Pascal muß ja von einer päpstlich-jesuitischen Kirche immer als Empörer angesehen werden —, so ruht alle produktive Geistigkeit Europas in den letzten Jahrhunderten auf protestantischer Grundlage. Wer das leugnet, der kann es oder will es eben nicht sehen. Jener katholische Denker aber müßte nun auch noch die Bewegung Kierkegaards vollziehen; nun, da können wir haltmachen, ein Denker solchen Kalibers existiert heute nicht.“ (Soeren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit — 1913.) Heute scheint dieser Denker zu existieren — in der Person Theodor Saeckers. Saecker hat später (in der Vorrede zu „Satire und Polemik“) alles widerrufen, was er gegen Geist und Autorität der katholischen Kirche gesagt hat. Ohne aus der katholischen Kirche hervorgegangen zu sein, hat er sich in ihren Schutz begeben und mit dem hitzigen Eifer, der dem Konvertiten eigen ist, die Führung innerhalb jenes Kreises katholischer Gebildeter übernommen, der sich um Karl Muth, den Begründer der Monatschrift „Zochland“, gesammelt hatte. Wie richtig hatte er doch früher gesehen: — „... was ist das denn, ein Katholizismus ohne Tradition: Späskatholiken, gegen die gehalten ein bayerischer Zentrumsprofesse noch ernsthaftere Berechtigung hat.“

Der Versuch, als Nichtkatholik die geistige Führung wenigstens innerhalb einer Provinz des katholischen Deutschlands zu übernehmen, ist Zaecker schlecht bekommen. Jene Unwirklichkeit der Existenz, die dem Konvertiten notwendig eigen ist, teilte sich alsbald dem Schriftsteller Zaecker mit. Schon die Vorrede zu „Satire und Polemik“ verrät mit ihrer gekünstelten Feierlichkeit und ihren lyrischen Wiederholungen irgendeine Störung. Es scheint, daß der Neubekehrte sich mit der ganzen Ungeduld seines Geistes allzu rasch und allzu heftig in die ihm fremde Welt eingearbeitet hat, daß er insbesondere sich zu viel mit der Theologie der Kirche abgab. Die große deutsche Philosophie war ihm fremd und konnte ihm keinen Schutz bieten. So war er mit seiner starken philosophischen Neigung und Begabung der Verführung, die in der Geschlossenheit des römischen Dogmas liegt, ohne Reserven ausgesetzt. Er ist dieser Verführung hemmungslos erlegen. Die Mysterien und Dogmen der Kirche werden für ihn zu absoluten Wahrheiten. Mit protestantischem Ernst eignet er sie sich zugleich mit einzelnen Partikeln der Kirchensprache an. Was für den schlichten Katholiken eine Wirklichkeit ist, über die er nicht nachdenkt, was in den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche als ernstes Gedankengefüge dasteht — das ist für den eifervollen Neugläubigen nun Stoff, an dem er seine Sprachgewalt bewährt. Aber — wo ist der Schriftsteller Zaecker geblieben? Welche unnatürlichen, verschränkten Sätze schreibt er mit einem Mal? Eine Neigung zu Konstruktionen nimmt überhand, die ohne Rücksicht auf den deutschen Satzrhythmus Gedanke neben Gedanke, Einschränkung neben Einschränkung stellt, bis von deutschem Klang und deutschem Tonfall nichts mehr übrigbleibt. Das scholastische Denken und die Kirchensprache haben ihn aus der Bahn geworfen. Gleichzeitig nimmt die Neigung zur Einfügung fremdsprachlicher Ausdrücke und Wendungen überhand und müssen die sakralen Formeln der Kirche dazu herhalten, der Rede einen erlesenen Schmuck zu verleihen. Wer Sinn für geschichtliche Formen hat, dem wird die subjektiv-lyrische Wandlung sprachlicher Kirchenschätze zu Ornamenten ein Greuel sein.

Als ein zufällig herausgegriffenes Beispiel für die Zerfetzung des Zaeckerschen Stils führe ich einen Satz aus der letzten Schrift: „Was ist der Mensch“ an: „Auch der sogenannte Ernstfall, worunter nicht der Einsatz der geistigen Person zugleich mit dem physischen Leben, was religiös für den Menschen der Ernstfall ist: um der Gerechtigkeit willen zu leiden, was nicht identisch zu sein braucht mit: um der Politik, auch nicht, um des Vaterlandes willen zu leiden — hier ist die differentia —, sondern der Einsatz des physisch-psychischen, des animalischen Lebens allein um seiner selbst willen gemeint ist — den ich natürlich beileibe nicht unterschätzt wissen will — ist ein reines Faktum der noch untergeistigen Natur.“ — Dieser Satz, dem sich zahlreiche andere an die Seite stellen ließen, soll der Satz eines deutschen, sprachverbundenen Denkers sein. Es ist in Wahrheit der Satz eines durch die Lektüre scholastischer Autoren aus den Fugen gegangenen Kopfes.

Die Verwirrung ist nicht nur eine Verwirrung der Sätze, sie ist eine Verwirrung der geistigen Existenz überhaupt. Was ist Theodor Zaecker eigentlich? Ist er Theologe? Ist er Philosoph? Seine Freunde nennen ihn einen Apologeten. „Vom Augenblick seiner Konversion an ist Zaecker der größte zeitgenössische Apologet der Kirche“ — so liest man im „Zochland“. Aber ein Apologet entwendet nicht Kirchenschätze, um seinen Stil zu schmücken, sondern verteidigt mit den Methoden und in der Sprache der Welt seinen Glauben. Predigt ist Predigt, und Denken ist Denken. Unerträglich ist die philosophische Predigt und die predigende Philosophie. Vor vier Jahren hat Zaecker einen Vortrag über das Thema „Wahrheit und Leben“ drucken lassen, bei welcher Gelegenheit er sich, wie auch sonst öfter, mit Max Scheler auseinandersetzt. Welche Stilverwirrung ist es, wenn ein angeblich freier Schriftsteller das Problem des Verhältnisses von Wahrheit und Leben allen Ernstes mit Hilfe des kirchlichen Begriffes spiritus sanctus vivificans zu lösen unternimmt! In diesem Vortrag erscheint eine phantastische Existenz: es handelt sich nicht um Theologie, denn es ist die

Fiktion des freien, denkenden Verstandes aufrechterhalten, es handelt sich aber auch nicht um Philosophie, denn dieser Verstand entscheidet mit Autorität; es wird nicht gedacht, sondern zitiert. Was wirklich übrigbleibt, ist die schriftstellerische Virtuosität, die Artistik des Ausdrucks, die der existenziellen Unwirklichkeit des Verfassers, der subjektiver Denker und Katholik zugleich sein will, genau angemessen ist. Sprachkraft kann nur da sein, wo der Gedanke aus dem eigenen Innern kommt, sie muß notwendig fehlen, wenn der Gedanke bloß übernommen, wenn auch mit Anstrengung übernommen ist. Das subjektive Ernstnehmen des Übernommenen nützt nichts, der geistige Krampf führt zum Krampf der Sätze. Die Muttersprache läßt sich nicht betrügen.

Saeckers Gesamtwerk ist, bei aller Bestimmtheit im einzelnen, von einer sonderbaren Gestaltlosigkeit. Man hört, wenn man ihn liest, ununterbrochen scharfe Akzente, man blickt beständig in eine weiße Glut, aber zuletzt weiß man nicht, was man gehört und gesehen hat. Jeder Aufsatz, jede Schrift ist eine Kette von Werturteilen. Dieser Autor will immer etwas vorwegnehmen, ein letztes Urteil vorher festlegen, er sitzt immer auf einem unsichtbaren Thron, er ist immer von einer unbedingten Macht bestellt zu richten alle, die da denken und dichten. Wer in jedem Augenblick „wie ein ungeduldiges Kind, das nicht warten kann“ (Satire und Polemik) die Entscheidung haben will, sofort und auf der Stelle, der ist der Gestaltung unfähig, der taumelt von Entscheidung zu Entscheidung, der wäre in früheren Zeiten, als man noch nicht Artikel schrieb, vielleicht ein guter Inquisitor bei den Dominikanern geworden, aber der muß als freier Schriftsteller notwendig in geistiger Zerrüttung enden.

Für wen schreibt Theodor Saecker eigentlich? Ein wirklicher Katholik wird der Worte des Neubekehrten kaum bedürfen, ja er wird sie gar nicht verstehen. Er wird nicht begreifen, worauf sich dieser Schriftsteller mit solcher Erbitterung immerwährend bezieht. Offenbar will Saecker aus der Gemeinschaft

der alten Kirche heraus dem abgefallenen haeretischen Teil des deutschen Volkes gut zureden, wobei weder er noch seine Freunde bemerken, daß man mit zusammengebissenen Zähnen und Schaum vor dem Munde schwerlich jemand gewinnt. So spricht denn dieser gequälte Einsame, der an den Stufen des Altars nicht nur niedersank, sondern auch wieder aufstand, um davon zu schreiben, unter dem frenetischen Beifall seiner Freunde ins Leere. Man könnte das erschütternd nennen und bei dieser Feststellung innehalten, wenn sich diese Konversion und ihre Folgen nicht in Deutschland abspielten, und somit neben ihrer menschlich-religiösen auch noch eine politische Seite hätten.

Unter den Büchern Saeckers scheint mir das über Virgil das positivste. (Virgil, Vater des Abendlandes, 1931.) Man muß freilich bedauern, daß die Gestalt des römischen Bauern- und Heldendichters nicht in der Welt gesehen ist, in die sie gehört, sondern daß sie „in den Advent des Christentums“ versetzt wird. Mit einem Fanatismus, der nicht einmal Homer kennen will, wird die Gestalt des großen Römers auf das Prokrustesbett der kirchlichen Deutung der Weltgeschichte gespannt. Den hochpolitischen Sintersinn der Virgilschrift enthüllen „Betrachtungen“, die Theodor Saecker im „Brenner“ (Herbst 1932) über Virgil, den Vater des Abendlandes, angestellt hat. Wir kennen das Wort Abendland als die Kirchenfabne der Reaktion: seit den Tagen der heiligen Allianz wird das christliche Europa oder das „Abendland“ jeder zukunftssträchtigen Bewegung entgegengehalten. Was aber in diesen Betrachtungen über Virgil von dem Deutschland Luthers, Friedrichs, Bismarcks und Hitlers gesagt wird, das übertrifft an blindem Hass und infernalisch wütender Bosheit alles, was früher von Ball, Moenius und ähnlichen Literaten diesseits und jenseits des Rheins von uns zu sagen gewagt wurde. Wir leben noch immer, so lautet die These Saeckers, im Imperium Romanum. „Uns ist Preußen ein verdächtiger Teil des echten Deutschland, und wie eine Strafe und Schuld, die uns auferlegt ist und die wir mitsühnen müssen. Diese gefräßige Kolonie verzehrt uns, frißt uns das

Mark aus den Knochen." Von Anfang an sei der preussische Geist ein Minderer des Reiches: Was Wunder, da er von häretischen Königen geschaffen ist! Ganz wie er es gelernt hat, redet Saecker von der „verabscheuungswürdigen Häresie“ des Arius, und er findet schon in den Goten und Langobarden das „Plebejische“ im „Spiritualen“, das nach seiner Meinung die eigentliche Niedertracht des Deutschen ist. Und worin besteht diese Niedertracht? In der Nichtanerkennung der allein richtigen, d. h. römischen Theologie. Das „Reich“ ist entweder katholisch oder es wird zur Karikatur, das ist die Sprache des größten Apologeten der Kirche in dieser Zeit. Ich habe den Einfall Wilhelm Stapels von einem Imperium Teutonicum von Anfang an unhaltbar gefunden. Aber ist es eine Antwort, zu schreiben: gegen die katholische Idee des Reiches vermöchte auch nichts „ein ganzer Stapel voll botokubischer, hottentottischer und schlechthin preussischer Philosopheme und Theologumena“? Gegen die geschichtliche Wirklichkeit Preußens, so könnte man antworten, vermag auch die Verhaeckung der Kirchen schätze nichts.

Von der Logik der deutschen Geschichte weiß der Schwabe Saecker heute nichts mehr. Die gewaltige Folgerichtigkeit, die durch die Linie Luther, Friedrich, Bismarck, Hitler gekennzeichnet ist, kennt er nicht. Für ihn ist die Sache einfach, so einfach wie für den bequemsten romanischen Katholiken. Wenn man Luther rechtzeitig verbrannt hätte — dann wäre alles anders gekommen! Keine Vorstellung davon, daß damals das ganze deutsche Volk bereit war, Kom den Rücken zu kehren, daß nicht die Verkündung der neuen Lehre, sondern die Rekatholisierung Ströme von Blut gekostet hat. „Welch ein feuriger Akt der Liebe wäre das gewesen“ — die Verbrennung Luthers nämlich, der Liebe gegen Gott, der Liebe gegen die Kirche, der Liebe gegen die Christenheit, der Liebe gegen das Römische Reich Deutscher Nation! Wie sauber, fügen wir hinzu, wie klar, wie streng ist doch alle preussische Politik ohne diese Liebe.

In seiner letzten Schrift (Was ist der Mensch? 1933) ver-

sucht Saecker die ewigen Wahrheiten des Dogmas und die von ihm geglaubte Autorität der Kirche den Tagesinteressen entgegenzustellen. „Die Kirche ist unabhängig von Raum und Zeit, Rassen und Völkern und Staaten.“ Der Glaube an die Inkarnation setzt den Menschen und die Menschheit voraus — ein Glaube, der heute angefochten wird, im besonderen „von einem auf der ganzen Welt virulenten und wachsenden Nationalismus.“ Es verlohnt sich nicht, diesem Versuch, mit mittelalterlichen Denkmitteln Wirklichkeiten wegzudisputieren wollen, ins einzelne zu folgen. Saecker hat den Romanismus mit Haut und Haaren gefressen, mit allen Engeln und Heiligen, mit der Verehrung der *vita contemplativa*, mit der Abwertung alles dessen, was nördlich des Limes jemals gewachsen ist und heute noch wächst. Der Satz Faustens: Im Anfang war die Tat, ist für ihn eine „schwachsinnige Lüge“. Vor dem germanischen Norden schließt er einfach die Augen: die zehn Gebote und das Prophetisch-Jüdische des Alten Bundes und das Adventistisch-Zeidnische in Griechen und Römern — „diese drei, eins geworden in der Kirche, sind das geistige Fundament, auf dem wir Abendländer stehen, ob wir Germanen sind oder Romanen oder Slawen. Alles andere ist schließlich doch nicht so wichtig!“

Die Entdeckung der Kasse ist die kopernikanische Tat der neueren Zeit. Die Wissenschaften von der Natur und von der Geschichte, lange getrennt, vereinigen sich heute, um die Konsequenzen der ungeheuren Entdeckung zu ziehen. Als Kepler und Galilei das Werk des Kopernikus vollendeten, wurden sie von der Kirche bedroht. Die Wissenschaft hat uns mit der Humanität des männlichen Mutes gezeigt, wo wir stehen. Es ist noch kein männlicher Geist durch den Blick in diesen Abgrund kleiner, wohl aber mancher härter und strenger geworden. Mit der Wissenschaft steht die Kirche von den heroischen Anfängen der modernen Naturwissenschaft her auf schlechtem Fuße. Nach Jahrhunderten hat sich die Kirche dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild schließlich anbequemt. Sie hat schließlich erkannt, daß sie mit der Revision unseres natürlichen Weltbildes immer noch bestehen kann. Die kopernikanische Wendung im Gebiete des ge-

schichtlichen Weltbildes stellt die Kirche in eine ganz andere Gefahr. Diese Kirche ist selber ein geschichtliches Gebilde. Durch die Entdeckung der Rassen und Völker, die sie gestaltet haben, wird die Fiktion ihrer übernatürlichen Einheit zerstört. Das kopernikanische Weltbild war eine Sarmlosigkeit gegenüber dem neuen rassistischen Weltbild der Geschichte der Menschheit. Wir verstehen es, daß die Kirche heute ihre Apologeten vorschickt. Und wir denken gerne darüber nach, welcher tiefere Sinn darin liegt, daß heute ein entgleister Geist, wie Theodor Saecker, zu diesen Apologeten gehört.

Der politische Volksbegriff

1.

Das 20. Jahrhundert wird das Jahrhundert des Volkes und der Völker sein. Hinter uns liegt die Geschichte der Staaten und der Staatsmänner, vor uns die Geschichte der Völker und ihrer Führer. Ein Riese hat die weltgeschichtliche Bühne betreten. Ungelenk ist er noch, schwerfällig regen sich seine Glieder. Aber aus ihren Regungen spricht eine ungeheure, eine revolutionäre Kraft. Es ist die Kraft, die alle unsere Lebensverhältnisse umgestalten wird und die, vielleicht schon im Laufe einer Generation, auf der Karte Europas — und nicht nur Europas — nicht weniger Veränderungen hervorrufen wird, als seit dem Wiener Kongreß stattgefunden haben.

Der Riese Volk ist im 19. Jahrhundert aufgewacht. Zunächst verstanden ihn die Staatsmänner mit Stricken zu umschüren und unschädlich zu machen. Das Ergebnis dieses ersten Versuchs hieß „Nationalstaat“. Man ordnete das erwachende Volk dem Staate unter. Auf diese Weise entstand der Staatsbürger. Staatsbürger war, wer innerhalb der Grenzen des Staates lebte und durch einen juristischen Akt als Staatsbürger anerkannt war. Das schicksalhafte Sein, durch das wir Glieder eines lebendigen Volkes sind, wurde verleugnet. Das Wort Volk wurde wegen seines revolutionären Beigeschmacks zurückgedrängt und durch das vornehmere Wort „Nation“ ersetzt.

Die Katastrophe des Weltkrieges war zugleich eine Katastrophe der alten, nicht volkmäßig gebundenen Staatsform. Blinde Staatsmänner alten Stils verwechselten in Versailles das Jahr 1919 mit dem Jahre 1815. Im Namen des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen suchten sie die lebendige Kraft des deutschen Volkes zu töten und in Stücke zu zerschneiden. Die nationalsozialistische Revolution hat nicht nur diesen Ver-

suchen ein Ende bereitet, sondern zugleich ein Jahrhundert abgeschlossen. Sie hat die Konsequenzen aus dem Zusammenbruch des europäischen Staatengefüges gezogen, und aus den Kräften, die der gemeinsame Dienst an der Front freigemacht hat, einen neuen Staat zu organisieren begonnen.

Die Zeit zwischen dem Zusammenbruch von 1919 und der Revolution von 1933 ist gekennzeichnet durch eine sich mehr und mehr verbreitende Einsicht in die Überholtheit des nationalstaatlichen Prinzips. Der Anstoß zu neuen Erkenntnissen kam von den deutschen Grenzstämmen, die im Augenblick der staatlichen Erschütterung und Unsicherheit Zuversicht und Glaube an das Reich ausstrahlten. Ja, man hat mit Recht dem Auslandsdeutschtum die nationalerzieherische Leistung von historischem Rang zuschreiben können: die bis dahin selbstverständliche Alleinherrschaft des Nationalstaatsbegriffs erschüttert und den Anstoß zu einer fruchtbaren Krise des modernen Staatsdenkens überhaupt gegeben zu haben.

2.

Durch den Nationalsozialismus ist das Volk als revolutionäres Prinzip entdeckt und wirksam gemacht worden. Diese politische Entdeckung und Wirkksammachung darf nicht mit der rein kontemplativen Entdeckung des Volkes als einer in sich ruhenden „Wesenheit“ verwechselt werden. Als Wesenheit ist das Volk schon von der Romantik entdeckt worden, aber es ging niemals eine Politik aus dieser Entdeckung hervor. Der Nationalsozialismus faßt das Volk dynamisch auf. Damit erschließt sich eine neue Sicht auf die gesamte politische Sphäre: weder der Begriff Volk, noch der Begriff Staat, noch irgendein anderer politischer Begriff bleiben unverändert. Das ist der Ausdruck dafür, daß wir nicht von einem festen Standort aus das Wesen und Werden des deutschen Volkes nur liebevoll betrachten, sondern daß wir uns aktiv an einem Wendepunkt des Schicksals unseres Volkes fühlen.

Es handelt sich also nicht darum, neben die allgemeine Staatslehre eine ebenso allgemeine und umfassende „Volkstheorie“ treten zu lassen. Eine allgemeine Volkslehre ist in diesem

Augenblick ebenso überholt wie die allgemeine Staatslehre. Eine politische Theorie von einem „eigenständigen Volk“ ist so wenig nationalsozialistisch wie die Lehre vom „totalen Staat“. Der Widerspruch gegen den liberalen Staat ergibt wohl das Gedankengebilde des totalen Staats, aber nicht den deutschen Führerstaat; der Widerspruch gegen den Nationalstaat mit seiner Entselbständigung des Volkes ergibt wohl die Lehre vom eigenständigen Volk, aber nicht den politischen Volksbegriff des Nationalsozialismus. Wirklichkeit und Begriff des Volkes wurden im 19. Jahrhundert überdeckt durch die Wirklichkeit und den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Unter dem Stichwort „Gesellschaft“ bekämpfte der Liberalismus die Ansprüche des autoritären Staates. Unter dem Stichwort „eigenständiges Volk“ bekämpft man heute die Ansprüche eines bei uns nicht mehr bestehenden „Nationalstaates“. Schichten der alten Gesellschaft gegenüber, die noch in den Ideen des Bismarckschen Zeitalters befangen sind, mag die Lehre vom eigenständigen Volk von Nutzen sein. Wer noch gar nicht weiß, daß er „etatistisch“ denkt, dem kann durch die Antithese am besten deutlich gemacht werden, daß es noch ein anderes Denken gibt. Aber die junge Generation ist durch das frische Erleben der letzten Jahre aus dieser Antithese herausgetreten. Sie ist nicht der Meinung, daß man heute das Volk gegen den Staat ausspielen müsse, weil das 19. Jahrhundert den Staat gegen das Volk ausgespielt hat.

Was ist falsch an der Antithese Volk — Staat? Falsch ist, daß man das unpolitische „Volk“ dem politischen „Staat“ entgegengesetzt, falsch ist der Dualismus: unpolitisch (apolitisch, metapolitisch) — politisch. In der Antithese Volk — Staat haben wir die letzte Position des konservativen Liberalismus vor uns. Der Staat ist hier geblieben, was er war, ein Apparat, und das Volk ist geblieben, was es war: ein Etwas, das geschehen läßt, und mit dem etwas geschieht. Max Hildebert Boehm bezieht in seinem Buche „Das eigenständige Volk“ (1932) auch „bestimmte Formen der Fremdherrschaft“ in den Vorgang der „Staatwerdung“ eines Volkes mit ein. (Das eigenständige Volk, S. 58.) Er betrachtet also den Staat als rein formal und entfernt ihn so weit vom Volke, daß selbst eine

fremdherrschaft irgendwie mit zur Staatwerdung des Volkes gehört. Das ist die äußere Folgerung aus der Lehre, daß das Volk dem Staate „als ein Wesen eigener Art eigenständig gegenübersteht“. Hier stehen Volk und Staat nicht nebeneinander und beide gemeinsam unter dem Begriff des Politischen, sondern hier stehen sie sich in „Wesensspannung“ gegenüber — in einem Verhältnis, das manchmal an einen sentimentalischen Roman erinnert. Das unschuldige und geduldige Mädchen Volk wird von dem vermögenden, aber etwas gewalttätigen Herrn von Staat niemals ganz verstanden und recht gewürdigt. Das Volk steht immer und überall „unter wenigstens relativer fremdherrschaft, weil eine letzte Wesensfremdheit zwischen Volk und Staat unaufhebbar ist... Dennoch suchen sich Volk und Staat, ohne sich finden zu können.“ (Das eigenständige Volk, S. 292.) Wenn sie sich finden, ist die Geschichte aus. Das nennt man dann das „Reich“.

Alle Unklarheiten des volkstheoretischen Denkens versammeln sich um den Begriff des Reiches. Ein reich gegliedertes Volk, so wird uns von Boehm versichert, sucht seine Verwirklichung nicht im Staat allein, „sondern es überhöht sein Schicksal in der Idee eines Reiches“. (Das eigenständige Volk, S. 127.) Hier ist das „Reich“ nichts anderes als ein Zufluchtsort des Unvermögens. Unser Reich ist keine „überhöhende“ Idee, sondern es ist eine Wirklichkeit überall da, wo Deutsche innerhalb und außerhalb der Grenzen auf Adolf Hitler bauen. Was sie aber von Adolf Hitler erwarten, das ist, daß er das Kernland zu einem starken Staate macht. Volk und Staat finden sich in der Politik, die gemacht wird. Es kommt nur auf die Politik an.

3.

Eine politische Wissenschaft muß einen politischen Gegenstand haben. Dem Volke als einer politischen Größe entspricht die Wissenschaft vom Volke als Teil der Wissenschaft der Politik. Dem Volke als einem bloß Seienden in Raum und Zeit entspricht die Volkskunde. Die Volkskunde, die das Volk nimmt, wie es ist, gehört zu den Wissenschaften, die wir vor-

züglich ehren. Aber eine politische Wissenschaft ist die Volkskunde so wenig wie die Heimatkunde oder die Deutschkunde. Zwischen der Wissenschaft der Politik und der Volkskunde kann es nur liberalistische Halbgebilde geben.

Die Volkstheorie will nur beschreiben — wie die Volkskunde —, aber sie will doch zugleich mehr sein als die Volkskunde. Sie greift auf die politische Sphäre über — mit dem Erfolge, dort mit dem Staatsbegriff zusammenzustößen und dabei zu scheitern.

Das Volk ist ebenso politisch wie der Staat; es ist nur auf eine andere Weise politisch. Die nationalsozialistische Volks- und Staatslehre duldet keine Zerreißen des Politischen. In der Vergangenheit konnten Volk und Staat auseinandertreten: so im absoluten Fürstentum, so im Weimarer Unterwerfungsstaat. Die nationalsozialistische Staatsführung dagegen hat schon ihren ersten gesetzgeberischen Handlungen den politischen Begriff des Volkes zugrunde gelegt. Seele dieses Volksbegriffs ist die Erkenntnis, daß ein Volk in seinem innersten Kerne Leben ist und den ewigen Gesetzen der Natur und des Lebens zu gehorchen hat. Die biologische Gesetzgebung ist die erste Ausstrahlung des politischen Volksbegriffs. Ohne Zuhilfenahme des Rassenbegriffs ist der politische Volksbegriff nicht zu gewinnen. Gerade der Rassenbegriff aber wird wegen seines Mangels an Eindeutigkeit von der „Volkstheorie“ ausgeschlossen, ja, wir müssen hören, daß der „eigenständigen Volklichkeit“ durch dogmatische Rassentheorie und Rassenpolitik eine eigentümliche Relativierung drohe. (Das eigenständige Volk, S. 18.) Boehm sieht wohl, daß man den Rassenbegriff zu einer naturalistischen „Erklärung“ der Geschichte mißbrauchen kann, aber er sieht nicht, daß der Rassenbegriff die belebende Seele des politischen Volksbegriffs ist.

Der Begriff des Volkes, der der Volkskunde zugrunde liegt, ist ein statischer. Er wird nicht dadurch zu einem dynamischen, daß das Seiende in Raum und Zeit, das wir Volk nennen, sich wandelt und entwickelt. Ebenso ist der Volksbegriff der sogenannten „Volkstheorie“ statisch, zuständig. Dyna-

misch ist der politische Volksbegriff, wie er in der biologischen Gesetzgebung erscheint, weil er auf die Zukunft übergreift. Politische Begriffe sind Aktionsbegriffe und schließen eine Bestimmung der Zukunft in sich. Nun ist gerade die volkspolitische Bestimmung der Zukunft etwas, was sich dem rationalen Zugriff des Augenblicks entzieht. Unsere Rassenpolitik sieht auf Generationen hinaus. Eben darin liegt der Unterschied zwischen Volkspolitik und Staatspolitik, welche letztere auf das Nächste und Vordringlichste gerichtet ist.

Zum politischen Volksbegriff gehört also, daß man das Volk als eine durch gesetzgeberische Maßnahmen zu ändernde Größe nimmt. Dem Gesetzgebungswerk des Jahres 1933 liegt der dynamisch-politische Begriff des Volkes, nicht der statisch-unpolitische Begriff des Volkes als einer in Raum und Zeit sich entfaltenden zständlichen „Wesenheit“ zugrunde.

4.

Wir haben den politischen Begriff des Volkes zuerst von innen betrachtet. Politik ist immer zugleich Politik nach innen wie nach außen. Es ist daher notwendig, den politischen Begriff des Volkes auch noch von der Seite der Außenpolitik ins Auge zu fassen.

Auch unter diesem Gesichtspunkt ist das Volk nicht eine sich entfaltende Wesenheit, sondern charakterisiert durch den Willen, sich unter den Völkern in allen geschichtlichen Lagen politisch zu behaupten. Diese Selbstbehauptung vollzieht sich im staatlich geeinten Kernlande. Als Nationalisten betrachten wir diese staatliche Selbstbehauptung jedoch nicht abstrakt, losgelöst von den Volksgruppen, die durch Abstammung und Kultur mit uns verbunden sind. Das außenpolitische Programm, das vom Führer in der säkularen Rede vom 17. Mai 1933 formuliert wurde, enthält den politischen Volksbegriff von der Außenpolitik her gesehen. Der „Nationalstaat“ hatte die deutschen Volksgruppen außerhalb der Grenzen preisgegeben. Der nationalsozialistische Reichsstaat treibt nicht Staatspolitik im vollen leeren Raum, sondern stellt das Prinzip der Einheit volkspoli-

tischen und staatspolitischen Wollens auf. Nicht nur eine politische, sondern auch eine historische Verkenning ist es, „hinter“ dieser Einheit Expansionsbestrebungen zu vermuten. Expansiv mußte die nationalstaatliche Politik des 19. Jahrhunderts sein. Die Politik des Nationalsozialismus, die Reichspolitik des 20. Jahrhunderts, ist nicht expansiv, sondern föderativ. Unsere föderative Politik folgt mit innerer Notwendigkeit aus dem Grundsatz der Einheit von Volks- und Staatspolitik. Denn dieser Grundsatz hat nicht nur für uns Geltung, sondern gilt für jedes Volk und jeden Staat. Es ist ein Grundsatz, der aus unserer Weltanschauung fließt.

Unser künftiges Staatsrecht wird zugleich Volksrecht sein. Es bedeutet das nicht nur, daß unser Recht volkstümlich, volksgerecht sein wird, sondern viel mehr: daß das Reich nicht von einer fiktiven Staatspersönlichkeit aus konstruiert wird, sondern von dem lebendigen politischen Begriff des Volkes aus. Nach innen fordert dieser Begriff die Wiederherstellung der ursprünglichen Volksordnung, er fordert den Volksbürger an Stelle des bloßen Staatsbürgers, er fordert die Sorge für die Zukunft unseres Volkes als eines Lebensganzen. Neben diese neue Volksordnung tritt die Forderung einer neuen Völkerordnung. Der politische Begriff des Volkes begründet in der Außenpolitik ein neues Völkerrecht. Was bisher als Völkerrecht angesehen wurde, entbehrt einer immanenten politischen Begründung. Es ist ein moralisch-technisches Konglomerat. Aus der politischen Ideenwelt des 19. Jahrhunderts konnte nichts anderes hervorgehen. Wir haben diese Ideenwelt durch den politischen Volksbegriff überwunden. Mit Hitlers biologischer Gesetzgebung und föderativer Politik beginnt ein neues Jahrhundert — vielleicht ein neues Jahrtausend.

Die Dialektik Europas

Antwort an Jules Romains

Es ist eine von den unübersehbaren Folgen des großen Krieges, daß man bei einigen der Nationen, die an ihm teilgenommen haben, mit großem Ernst über die Geschichte nachzudenken begonnen hat. Künftige Versuche, die Beziehungen zwischen den europäischen Nationen neu zu regeln, werden ohne Zweifel sehr stark bestimmt sein durch das geschichtliche Bewußtsein dieser Nationen, d. h. durch das Bewußtsein der Aufgaben, die sie in der Vergangenheit erfüllt haben und in der Zukunft zu erfüllen gedenken. Wo Verhandlungen stattfinden sollen, muß es zuvor eine Atmosphäre des Vertrauens geben. Große Nationen werden sich nie verstehen, ohne daß sie ein ungefähres aber richtiges Bild ihrer geschichtlichen Leistungen und Aufgaben voneinander haben.

In diesen Sätzen habe ich auszudrücken versucht, was mir mit dem Verfasser der Rede über „Latinität und Germanentum“ (Sohlbergkreis. Deutsch-französische Monatshefte. Dez. 1934) gemeinsam ist. Für einen Deutschen, insbesondere für den, der sich jener anderen Rede erinnert, die von Paul Valéry im Jahre 1922 in Zürich gehalten wurde, ist es eine Freude besonderer Art, den Grundlinien der Konstruktion zu folgen, durch die Herr Romains sich die deutsche Geschichte verständlich zu machen sucht. Herr Romains macht der falschen Auffassung ein Ende, daß die Grenzen der Welt Trajans auch die Grenzen Europas seien. Er sieht klar, daß es ein Element außerhalb der römischen Welt gibt, das nicht einfach übersehen oder abgetan werden kann. Vielleicht hat er sogar das Bewußtsein davon, daß der nicht-mediterrane Pol der deutschen Geschichte aus dem Begriff Europa nicht entfernt werden kann, ohne diesen Begriff zu zerstören. Aber er verfolgt

mit Sorge für die Zukunft die gegenwärtige Bemühung der deutschen Seele, sich auf den germanischen Pol ihres Wesens zurückzuziehen. Eine solche Zurückziehung des Deutschtums auf das, was es mit dem lateinischen Europa nicht gemeinsam hat, könnte, so befürchtet Herr Romains, zu einer unheilvollen Trennung von der europäischen Gemeinschaft führen. Die Betrachtung einer zweitausendjährigen Geschichte scheint es ihm jedoch zu bestätigen, daß noch immer auf eine Zurückziehung und Rückbesinnung der Deutschen auf sich selbst eine um so entschiedeneren Zuwendung zum lateinischen Geiste gefolgt sei. Wird diese Rückwendung zum Westen auch der Heimkehr des deutschen Geistes zu sich selber folgen, die Nationalsozialismus heißt? Bedeutet die Konzentration des deutschen Geistes auf sich selbst, die heute stattfindet, die Auflösung Europas, — oder bedeutet sie vielleicht den Beginn einer neuen Epoche europäischer Geschichte?

Eine auf kleine Zeitstrecken eingeengte Geschichtsauffassung sieht in Europa nichts anderes als eine Kolonie des Imperium Romanum und muß daher zu der Folgerung gelangen, daß europäischer Geist und lateinischer Geist im Grunde dasselbe seien. Es gehört zu dieser die Ergebnisse der Vorgeschichtsforschung allzu leicht nehmenden Auffassung, das zu unterschätzen, was an Gesittung und Kultur vor den Römern im nördlichen Europa heimisch gewesen ist. Bei dem Zusammenstoß von Germanen und Römern trifft nicht eine beinahe unorganisierte menschliche Masse auf ein stark organisiertes menschliches Ganzes, sondern es geraten zwei verschiedene Arten von Organisation aneinander. Der weniger verfeinerten und vor allem weniger vereinheitlichten Organisationsform der germanischen Stämme fehlte ein entschiedenes Selbstbewußtsein nicht. Wir erkennen das nicht nur aus Taten wie derjenigen Armins, sondern auch daraus, daß die germanischen Stämme ein eigenes Lebens- und Erziehungssystem hatten, das sie keineswegs mit dem römischen zu vertauschen geneigt waren. Ein solches Lebens- und Erziehungssystem pflegt keine Denkmäler aus Stein zu hinterlassen, die noch in späten Tagen von ihm Kunde geben könnten. Dennoch ist es genau so eine

Wirklichkeit wie die römische Kultur. Ohne ein solches System, ohne eine wohlausgebildete und strenge Gesittung hätten jene Völker nicht jahrhundertlang bestehen und weite Züge unternehmen können. Es gehört zum Charakter dieser Systeme, mit den Völkern selber unterzugehen, während die steinernen Denkmäler der Kultur und der Gebrauch der Geräte beharrt. Daraus folgt jedoch nur, daß die Römer in bezug auf das Gedächtnis der Späteren im Vorteil waren, es läßt sich nichts daraus für eine Unterlegenheit der Germanen in Hinsicht auf lebendige Gesittung schließen.

Die germanischen Völker, die in den Süden vorgedrungen waren, suchten keinen Konflikt mit der alten, zum Teil germanisch bedingten mediterranen Zivilisation, aber sie dachten auch nicht daran, sich nur dulden zu lassen und sich wie Diener in das alte Saus zu fügen. Vielmehr blieben sie ihren Sitten und Gewohnheiten, ihrem Lebens- und Erziehungssystem treu. Kein Volk vermag, solange es lebendig ist, die Sitten eines anderen Volkes zu übernehmen. Es übernimmt ohne Schaden Kulturfertigkeiten und Kulturprodukte. Aus dieser Übernahme jedoch auf vollständige Assimilation zu schließen, wäre ein Fehler.

Von uns her ergibt sich nicht nur eine andere Perspektive für die Epoche des Zusammenstoßes zwischen Germanentum und alter Welt, sondern auch für diese alte Welt selber. Der Franzose, der innerhalb der unmittelbaren römischen Tradition steht, rechnet das griechische Altertum, da es von den Römern rezipiert worden ist, der römischen Welt einfach hinzu. Er kann es nur schwer verstehen, daß wir gegen die Zusammenfassungen des Griechischen und des Römischen zu einer Welt mit guten Gründen Einspruch erheben. Man betrachte das Leben eines römischen Jünglings, der ganz vom Vater in der Familie erzogen wird, und vergleiche es mit der Art und Weise, wie der griechische Jüngling frei unter seinen Altersgenossen aufwächst, und halte daneben das germanische Gefolgschaftssystem. Man wird erkennen, daß die griechische und die germanische Weise untereinander verwandter sind als beide mit der römischen. Man erwäge die Bedeutung des Bundes der freien Männer

im alten Griechenland und im alten Germanien, das Hervortreten der Einzelnen, die Wichtigkeit, die dem Agon zukommt, die merkwürdige Tatsache, daß es eine *res publica* weder im Griechischen noch im ursprünglichen germanischen System gibt. Uns scheint es charakteristisch, daß das schöne Buch von Justel de Coulanges über die antike Stadt ausgezeichnet von der religiös gebundenen Welt des alten Rom handelt, in der die Gymnastik fehlt, aber nur ungenügend handelt von der griechischen Welt mit ihrer lebendigen Freiheit.

Wir unterscheiden die römische Kultur und Tradition, mit der wir in geschichtliche Berührung getreten sind, von dem freien Wahlverhältnis, das wir zum griechischen Geiste haben, aber wir halten dieses Verhältnis für nicht weniger wichtig als jene Berührung. Wir sind uns bewußt, daß uns das Griechische nicht durch die römische Tradition vermittelt wurde, sondern von uns in immer neuen Ansätzen selbständig erobert worden ist. Luther, der aus dem griechischen Original und nicht aus der Vulgata übersetzte, Winckelmann, der den griechischen Marmor erfüllte, Goethe, der Sturm und Drang, die den Homer wieder fanden, Hölderlin, der Pindar befreite, und Nietzsche, der die dionysische Tragödie wiederentdeckte — das sind eben so viele Freilegungen griechischen Wesens, die ohne Vermittlung der lateinischen Kultur, ja gegen sie, rein aus der Substanz unseres eigenen Wesens heraus erfolgt sind.

Mit Rücksicht auf diese Tatsache: kommen wir zu einem anderen Schluß als Herr Romains. Der erste Ausbruch des Germanentums hat nicht die Bindung an die lateinische Kulturgemeinschaft gleichsam zu seinem den Völkern selber unbewußten Zweck gehabt. Vielmehr behauptet sich die germanische Ordnung in sich selbst, und sie bereichert sich durch das römische Erbe, ohne ihr eigenes Gesetz preiszugeben. Diese Bereicherung ist nicht als ein bloßer Vorgang der Aneignung und Übernahme zu verstehen, sondern als ein weltgeschichtlicher Prozeß, der die höchsten Anforderungen an die Völker des Nordens stellt. Wäre die Aufgabe nicht so ungeheuer gewesen, hätte es sich um eine bloße Einfügung in den römischen Kulturzusammenhang gehandelt, dann wären die Goten nicht am Mit-

telmeer untergegangen. Sie mußten untergehen, weil sie sich nicht nur einfügen wollten, und sich doch nicht selbständig behaupten konnten. Die Goten haben damit den weltgeschichtlichen Beweis dafür erbracht, daß germanische Völker nur in eigener Ordnung leben können. Der Prozeß, der im Norden schließlich zu einem gewissen Ausgleich der gewaltigen Spannung führte — unter welchen Opfern freilich! —, trägt den Namen des mittelalterlichen Reiches und der mittelalterlichen Kultur.

Vom mediterranen Standpunkt gesehen haben die freien Stämme des Nordens im Mittelalter die Mission, die römische Welt vor dem Untergange zu retten. Das ist die Bedeutung des universalen Kaisertums, des Heiligen Römischen Reichs. Man pflegt zu übersehen, daß das germanische Mittelalter noch auf etwas anderes gegründet ist als auf den Mythos des „römischen“ Kaisers. Seine politische Form, der Feudalismus, ist hervorgegangen aus dem germanischen Gefolgschaftswesen. Die „gotische“ Regierungsform, so hat schon Montesquieu erkannt, ist nicht eine Abwandlung der römischen, sondern stammt aus den nordischen Wäldern. In dem Prunkgewande des geweihten und zu Rom gekrönten Kaisers, dessen Mantel und Insignien noch heute in Wien bewahrt werden, steckt nicht ein beliebiger Mann, der sich der Größe der römischen Tradition beugt, sondern es steckt darin ein deutscher König mit eigenem starkem Selbstbewußtsein und eigener, wenn auch partikularer Macht. Der Prunkmantel des universalen Kaisertums ist um eine nordisch-deutsche Wirklichkeit geworfen. Von Otto dem Großen an, während der Dauer eines Vierteljahrtausends, ist ein deutscher Rechts- und Seekönig der Herr des Abendlandes. Dieses Vierteljahrtausend ist keine Episode, keine bloße Abwandlung der römischen Idee, sondern bedeutet die Epoche, in der Europa aus dem Raume jenseits der römischen Tradition neu gegründet wird. Denn die Schöpfung des Franken Karl war ein Entwurf ohne Bestand geblieben; erst der Sachse Otto schuf das Reich. Wir ehren Karl den Großen als einen Gründer des Abendlandes, aber wir kennen auch die Grenzen seiner Schöpfung; wir sehen die Kräfte, die sein Reich nicht aufzu-

nehmen vermochte und die als revolutionärer Protest im deutschen Königtum weiterlebten.

Die universale Kaiseridee lebte nicht durch sich selbst und fand ihren Untergang nicht durch die Schuld der Deutschen, sondern sie lebte nur so lange, als das deutsche Königtum die Kraft hatte sie zu tragen, und ihr Glanz erlosch in Wahrheit in dem Augenblick, als dieses Königtum starb. Als der Papst über den deutschen König gesiegt hatte — denn ihm galt der Kampf —, hatte er auch die Grundlagen des Kaisertums untergraben, das ihn schützte. Der Verfall der päpstlichen Macht datiert von dem Triumph Innozenz' III. Eine Idee allein, und sei sie noch so groß, vermag geschichtliche Wirklichkeiten nicht zu schaffen, wenn nicht Kräfte, die der Erde entstammen, sie auf ihren Rücken nehmen. Als die Kraft des nordischen Rechts- und Seekönigtums gebrochen war, war auch die die Einheit Europas garantierende Macht des Kaisertums dahin, und es folgte die Epoche des reichen und bunten, aber den Keim des Zwiespalts in sich tragenden späten Mittelalters. Vergebens würden die Völker sich heute bemühen, den Mythos Karl des Großen zu beschwören: eine Kraft, die dieser Mythos schon im 10. Jahrhundert nicht mehr hatte, kann er im 20. nicht mehr entfalten, und die Katastrophe der vom Norden her neu belebten Kaiseridee im 13. Jahrhundert kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Mit dem Ende des deutschen Kaisertums wird das Europa, das von ihm gegründet ist, zum Problem.

Ich versage es mir, auf die interessanten Bemerkungen einzugehen, die Herr Romains zur Geschichte der neueren Zeit macht. Er müßte darauf hingewiesen werden, daß die Bedeutung Napoleons für die deutsche Welt wohl eine ungewöhnlich große ist, daß seine Erscheinung aber doch nur eine negative, zerstörende und raumschaffende Bedeutung hat. Sie beschleunigt die Freilegung der deutschen Kräfte, die durch eine lange, unheilvolle Vergangenheit gefesselt waren. Auffallend ist es, daß im 19. Jahrhundert aus der Welt des Westens Einwirkungen, wie sie noch von Voltaire, Montesquieu und Rousseau ausgingen, nicht mehr zu uns gelangt sind. Man könnte versucht sein, anzunehmen, daß Napoleons negative Wirkung das

Ende bedeutet. Der einzige Geist, der im 19. Jahrhundert stark auf uns eingewirkt hat, ist bis heute bei seinen Landsleuten ein Fremder. Ich meine den Grafen Gobineau. Auf die Behauptung von dem fort dauernden Rhythmus der deutschen Geschichte, demgemäß jeder Selbstbesinnung auf unserer Seite eine neue Annäherung an den Westen gefolgt sei, müssen wir mit der Frage antworten, was uns der lateinische Geist seit der Mitte des 18. Jahrhunderts an wirklich Neuem gegeben hat? Sollte die Kultur des 18. Jahrhunderts, der die französische Revolution ein Ende bereitet hat, die letzte und befruchtende Erscheinung gewesen sein?

Mitten durch Deutschland zieht sich der Limes, die Schicksalslinie unserer Vergangenheit. Ist es wirklich so, daß am Limes Europa endet, und daß Deutschland nur europäisch bleibt, wenn es sich nach jeder Besinnung auf sich selbst geistig gleichsam wieder hinter den Limes nach Westen zurückzieht? Blicke etwa Deutschland immer nur die Wahl, entweder in den Schoß der lateinischen Zivilisation zurückzukehren — oder aus Europa heraus in den weiten Raum des Ostens zu fallen? Die Betrachtung der Geschichte lehrt uns, daß diese verzweifelte Alternative unserer Wirklichkeit nicht entspricht. Wir stehen wohl zwischen dem Westen und dem Osten, aber wir schwingen nicht haltlos zwischen zwei Schwerpunkten außer uns hin und her. Die deutsche Welt trägt einen eigenen Schwerpunkt in sich. Es ist die Kraft des alten Germaniens. Dieses Germanien ist dem Westen nicht feindlich, sondern friedlich gesinnt. Feindlich reagiert es immer nur dann, wenn der Westen glaubt, Deutschland auf die Kultur südlich und westlich des Limes beschränken zu können. Europa ist nicht eine Verlängerung des Imperium Romanum nach Norden, sondern Europa entsteht, nach dem karolingischen Vorpiel, als ein fest gegründetes Reich durch die Aneignung der römischen Kultur und Tradition und durch germanische Kraft. Europa ist weder ein rein germanischer noch ein rein lateinischer Begriff; es ist ein dialektischer Begriff. Darin besteht das Schicksal des Landes, durch dessen Gebiet sich der Limes zieht, daß die Dialektik Europas zugleich seine eigenste Dialektik ist.

Der Kampf um den Humanismus

Rede, gehalten vor den deutschen Austauschlehrern, Rankenheim,
August 1935

Wenn ich vom Kampf um den Humanismus spreche, so spreche ich von einem überdeutschen Gesichtspunkt. Ich spreche nicht von einem Kampf um den Humanismus innerhalb Deutschlands selbst. Denn mag uns auch noch vieles zu tun bleiben: der Kampf um den Humanismus ist ausgekämpft. Eine herrschende Macht ist der Humanismus bei uns nicht mehr, und selbst wenn man nach dem dritten Humanismus noch einen vierten Humanismus erfinden sollte, bleibt es dabei, daß die einzige geistige Macht in Deutschland der Nationalsozialismus ist. Unsere Aufgabe ist es, das, was ein Genie in das Symbol des Sakrenkreuzes gelegt hat, zu entwickeln. Bei der Lösung dieser Aufgabe werden wir auch der mächtigen Tradition des Humanismus begegnen und uns mit ihr auseinandersetzen. Aber ein „Kampf“ kann diese Auseinandersetzung mit einer geistigen Macht der Vergangenheit nicht mehr genannt werden.

Anders steht es in der übrigen Welt. Das Symbol des Sakrenkreuzes und die Durchbrechung der humanistischen Tradition ist der Welt unverständlich. Denn das Sakrenkreuz ist ja nicht ein beliebiges Zeichen, das jeder verstehen und deuten kann wie man einen Begriff oder einen Vers deutet, sondern ein Symbol, das nur verstanden werden kann aus der Gemeinschaft heraus, der es voranleuchtet. Der Ausländer, der eine Zeitlang mit gutem Willen unter uns gelebt hat, und dem etwas aufgegangen ist von der neuen Wirklichkeit des Nationalsozialismus, eine Wirklichkeit, die man wie alle Wirklichkeiten nur „erleben“ kann, wird nach dem Humanismus nicht mehr viel fragen. Er wird merken, daß die geistigen und politischen Probleme, auf die der Nationalismus praktisch antwortet, auch

in seinem eigenen Lande schon gestellt sind. Er wird also praktisch, politisch, existenziell interessiert sein, und das Problem des Humanismus daher schon unter einem anderen Gesichtspunkt sehen. Diejenigen Menschen im Auslande jedoch, die Deutschland aus dem Erlebnis nicht kennen, und die sich nichts anderes vorstellen können, als daß das Leben auch nach dem großen Kriege so weitergehe wie bisher, diejenigen also, mit denen Ihr, Kameraden, es hauptsächlich zu tun haben werdet, geben ihrer Vorstellung, daß nichts geschehen ist, vor allem dadurch Ausdruck, daß sie fragen: Wie steht das Deutschland Hitlers zum Humanismus? Bedeutet die nationalsozialistische Emanzipation von der humanistischen Tradition nicht einen Angriff auf die letzte gemeinsame Überlieferung, die die europäischen Völker zusammenschließt? Was soll an die Stelle des preisgegebenen Humanismus treten? Der Nationalsozialismus ist, wie Ihr selber sagt, eine deutsche Angelegenheit. Ist es die Konsequenz des Nationalsozialismus, daß nun jedes Volk sich auf sich selber zurückzieht? Nichts Beringeres als die abendländische Kultureinheit, die uns trotz allem noch verbindet, wäre damit zerstört.

An das Wort Humanismus knüpft sich die Erinnerung an die Befreiung der Geister aus den Beschränkungen des Mittelalters. Das Abendland, so sah man es bisher, kennt in bezug auf seine Bildung nur zwei Epochen: die theologische des Mittelalters und die humanistische der Neuzeit. Überall, wo gegen Scholastik und Dogmatismus gekämpft wird, müßte der Humanismus eigentlich zu neuem Leben erwachen. Der Nationalsozialismus steht im Kampfe gegen die überlebten Bindungen des Mittelalters — warum ist er trotzdem nicht humanistisch? Manchen mag das als etwas Unerklärliches oder als ein Widerspruch erscheinen. Setzen wir bei diesem scheinbaren Widerspruch ein: was ist der Humanismus für uns Deutsche, was ist er für die anderen europäischen Nationen?

Jede der europäischen Nationen hat eine andere Perspektive für den Humanismus. In Italien, dem Ursprungslande der humanistischen Bewegung, verbindet sich heute der Humanismus ohne Zwang mit dem Faschismus. Hier bedeutet der huma-

nismus die Rückkehr zur eigenen Vergangenheit. In der Idee der ewigen Roma ist der Humanismus mit enthalten. Durch die faschistische Bewegung erhält der italienische Humanismus eine missionierende Wendung: Rom hat den Völkern den Frieden und die Kultur gebracht, Rom ist dazu ausersehen, auch weiterhin den Frieden und die Kultur zu sichern. Ich bemerke nur nebenbei, daß die Gegensätzlichkeit, die zwischen Nationalsozialismus und Faschismus besteht, nirgends besser als angesichts dieses imperialistischen Humanismus sich entwickeln läßt.

Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit hat sich in Frankreich mit besonderer Anmut vollzogen. Der Humanismus wurde hier wie etwas aufgenommen, das längst vertraut war. Es stellte sich jene innige Verbindung von Volksscharakter, Tradition und Humanismus her, die die französische humanistische Literatur so außerordentlich reizvoll macht. Für den Franzosen ist der Humanismus nicht nur ein Stück seiner Geschichte, sondern ein Stück seiner Seele. Die römischen Inschriften sind ihm nichts fremdes, die lateinische Tradition steckt ihm im Blute. Den Humanismus verteidigen heißt also für den Franzosen sich selbst verteidigen.

Ganz falsch wäre es, die Bedeutung der humanistischen Tradition für die englische Nation zu unterschätzen. Wir dürfen die Engländer nicht immer nur als Politiker und Naturforscher sehen, wir müssen auch die Macht der humanistischen Bildung bei ihnen berücksichtigen. Der Engländer ist keineswegs immer „Empirist“; vergessen wir nicht, daß der Platonismus in England eine ruhmvolle Geschichte hat (die beste kritische Ausgabe von Platons Werken ist heute die englische), und daß England in der Geschichte der griechischen Studien eine wichtige Rolle zufällt.

Für die Wiedergewinnung des Griechischen ist besonders Holland wichtig geworden, dessen größter Humanist Erasmus der Repräsentant humanistischer Geisteshaltung überhaupt ist. Schließlich muß noch die Schweiz besonders angeführt werden, die in Basel eine Zeitlang den wichtigsten humanistischen Druckort gehabt hat — in demselben Basel, wo noch heute so

etwas wie humanistische Luft zu spüren ist, nachdem dort noch im 19. Jahrhundert ein großer Humanist gewirkt hat: Jakob Burckhardt.

So sehen wir den Humanismus bei den Nationen mit unmittelbarer römischer Tradition, in Italien und Frankreich also, als einen Bestandteil des nationalen Lebens. Und der Kampf um den Humanismus kann hier die Bedeutung eines Kampfes um die nationale Existenz erhalten. Aber der Humanismus ist nicht nur Tradition. Es steckt auch ein Programm in ihm, eine Philosophie: die Philosophie vom „humanus“, der nicht beschränkt ist durch politische Grenzen, der überall zu Hause ist, wo menschlicher Gehalt Form gewonnen hat. „Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe. Es ist des Höchsten nicht so viel über die Erde zerstreut, daß heute ein Volk sagen könnte, wir genügen uns vollständig, oder auch nur: wir bevorzugen das Einheimische ... Im geistigen Gebiet muß man einfach nach dem Höheren und Höchsten greifen, das man erreichen kann.“ So Jakob Burckhardt in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“. Der Humanismus geht über in eine Philosophie der „geistigen Werte“ überhaupt. Je unübersehbarer und härter die Wirklichkeit wird, je lauter die Probleme des 20. Jahrhunderts an die Tore pochen, desto inniger wird die Verehrung eines Reiches geistiger Formen und Werte, das unabhängig von den Konflikten und Forderungen des Tages ist. Das starke Vordringen dieser Philosophie des absoluten Geistes in der Gegenwart, diese Wertschätzung des Humanismus enthüllt sich dem tiefer dringenden Blick zuletzt selber als politisches Symptom: es ist die durch den Weltkrieg nicht berührte Bourgeoisie der gebildeten Nationen, die die Ahnung von kommenden Umwälzungen durch den Lobpreis des Humanismus zu betäuben sucht.

Die eigentümliche Stellung Deutschlands in Europa wird uns sogleich deutlich, wenn wir fragen: was bedeutet der Humanismus in der deutschen Geschichte? Daß wir einen Beitrag zum Gesamthumanismus geliefert haben, der einer großen Nation würdig ist, darüber brauchen wir nicht zu reden. Eine stolze Reihe von deutschen Humanistennamen legt davon

Zeugnis ab. Wir nehmen den Humanismus sogar ernster als alle anderen. Am Ende des 18. Jahrhunderts entsteht in Deutschland die neuhumanistische Bewegung, die für unser gesamtes Schulsystem bis zum heutigen Tage von entscheidender Bedeutung ist. Der deutsche philosophische Idealismus geht mit dem Neuhumanismus eine innige Verbindung ein. Das gesamte deutsche geistige Leben erscheint so innig mit Humanismus und Neuhumanismus verknüpft, daß es heute noch bei uns vielen unvorstellbar scheint, das deutsche Geistesleben und die deutsche Erziehung von dieser Tradition abzulösen. Was heute noch bei uns dem Nationalsozialismus geistig entgegensteht, ist der humanistische Nationalismus. Manche können sich einfach nicht vorstellen, daß der Nationalsozialismus nicht eine Wiederbelebung des alten „Patriotismus“, des humanistischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts sei. Aber der Nationalsozialismus, der nicht von Fichte, sondern von Hitler stammt, und seine Wurzeln nicht im 18. oder 19. Jahrhundert, sondern im Weltkrieg hat, ist vom alten humanistischen Nationalismus aus schlechterdings nicht zu begreifen. Darin drückt sich die Wende der Zeiten aus, daß wir die Illusionen der Vergangenheit durchschauen. Weil wir im 20. Jahrhundert stehen, erkennen wir den Nationalismus des 19. Jahrhunderts als eine humanistische Illusion. Der tiefe nationalistische Ansatz im 19. Jahrhundert ist vom Humanismus überdeckt und um seine Wahrheit gebracht worden. Dieser unklare, humanistisch vernebelte Nationalismus hat das Emporwachsen des Imperialismus begünstigt. Die schöne humanistische Ideologie hat nicht verhindert, daß der Nationalismus, statt die Völker zu sich selber zu befreien, sie vielmehr in Verwirrung gestürzt hat.

Unter zwei Gesichtspunkten müssen wir den Humanismus weltgeschichtlich betrachten: 1. In bezug auf sein Verhältnis zur römischen Kirche, 2. in bezug auf sein Verhältnis zum griechischen und römischen Altertum. Die Humanisten waren überall nicht gerade die besten Katholiken, ja man kann dem Humanismus eine gewisse antikirchliche Tendenz nachsagen. Aber eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der römischen Kirche hat der Humanismus nicht begonnen. Die Auseinandersetzung mit der

römischen Kirche ist nun aber gerade das entscheidende Ereignis des deutschen Spätmittelalters. Von Deutschland geht die Erschütterung der Hierarchie aus, die das Ende der mittelalterlichen Ordnung vorbereitet. Der Kampf zwischen der alten und der neuen Zeit spielt sich in der Seele Luthers ab, nicht in der eines Humanisten. Die Überwindung der Hierarchie, die wir Luther verdanken, ist und bleibt ein weltgeschichtliches Ereignis erster Ordnung. Wir wollen die Wandlung des geistigen Geschmacks, die der Humanismus hervorrief, in ihrem Wert für die Erschütterung des theologischen Zeitalters nicht unterschätzen, aber verglichen mit der Tat Luthers wird die humanistische Revolution zu einer Revolution zweiten Ranges. Der Konflikt, in den Luther mit Erasmus gerät, ist von weltgeschichtlicher Bedeutung. Niemals hätte der Humanismus von sich aus vermocht, die Herrschaft der römischen Kirche zu erschüttern. Diese Erschütterung war nur aus der religiösen Sphäre her möglich, nicht aus der literarischen. Die Humanisten blieben, trotz ihrer Verehrung des Heidentums, in vielen Fällen die Pfründner der Kirche, und auch Erasmus näherte sich zuletzt der Kirche wieder. Die humanistische Geisteshaltung mit ihrer Verehrung der Form, mit ihrer Leichtigkeit und ihrer Skepsis hätte niemals vermocht, einem solchen Gegner wie der Hierarchie wirklich Widerstand zu leisten. Von Deutschland aus gesehen, um das sich in entscheidender Stunde das Schicksal des Abendlandes dreht, erscheint der Humanismus in bezug auf das Verhältnis des Nordens zur römischen Kirche also sekundär. Auf weite Sicht ist die Revolution Luthers das entscheidende Ereignis, nicht die Revolution des Geschmacks, die in der Wiederentdeckung der alten Autoren liegt.

Aber auch in bezug auf das Altertum hat der Humanismus bei uns eine andere Bedeutung als in den anderen Ländern. Bei den anderen Nationen ist das Verhältnis zu Griechenland und Rom bis zum heutigen Tage durch den Humanismus bestimmt. Der Humanismus ist in seinem Ursprung ein Wieder-aufleben der lateinischen Poesie und Rhetorik. Die römischen Autoren stehen im Vordergrund, die griechische Sprache

und Literatur wird wohl allmählich auch angeeignet, aber ein wirklicher Durchbruch zum griechischen Wesen erfolgt innerhalb der humanistischen Tradition nicht. Der gewaltige Unterschied zwischen Hellas und Rom bleibt unerkannt. Das römische Vorbild blieb entscheidend, und wo man etwas Griechisches hatte, da war es aus zweiter Hand. Es war daher etwas gänzlich Neues und Kühnes, als in einer kleinen Schrift, die im Jahre 1755 in Dresden unter dem Titel „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke“ erschien, geschrieben stand: „Die reinsten Quellen der Kunst sind geöffnet: glücklich ist, wer sie findet und schmecket. Diese Quellen suchen, heißt nach Athen reisen...“ Winckelmann, der diese Sätze schrieb, lebte später in Rom, aber sein Auge suchte den griechischen Marmor. Unabhängig von der lateinischen Tradition sucht der Deutsche das griechische Urbild. Der Humanismus des Abendlandes neigt sich vor der Süßigkeit und Anmut Virgils. Auch wir Deutsche sind nicht unempfindlich gegen diese Anmut; aber die Natürlichkeit und Kraft Somers steht uns höher, wohl deshalb, weil sie uns näher liegt. Und ebenso ist uns Pindar näher als Horaz, und wir verstehen die Tragödie des Aeschylus vielleicht gerade deshalb besser als die lateinischen Nationen, weil uns Seneca nicht viel bedeutet.

Mit Winckelmann beginnt eine Bewegung, die bis jetzt noch keinen Namen hat. Man könnte diese „griechische“ Bewegung geradezu eine antihumanistische nennen. Man hat die Eigenart dieser Bewegung bisher verkannt, weil sie in das Altertum zurückführte und daher unbefehens der humanistischen eingeordnet wurde, wobei man übersah, daß diese Bewegung nach Gehalt und Methode der eigentlich humanistischen entgegengesetzt ist. Sie ist keine literarische Bewegung, sondern sie geht von der bildenden Kunst und dem Leben aus, und sie entspringt nicht innerhalb der lateinischen Tradition, sondern außerhalb derselben. Jeder will zeigen, wie die Griechen von Deutschen zu studieren sind. Unter diesem Studium aber versteht er nicht nur das philologische, literarisch-humanistische, sondern das Sehen mit dem Auge der Geschichte, das Gewahrwerden der Eigentümlichkeit des Landes, der Zeit und des

Volktes. Niemals hätte es einem Humanisten in den Sinn kommen können, den Menschen des Abendlandes zu einer lebendigen Anschauung griechischen Daseins zu führen. Ein solcher Versuch konnte nur aus der Tiefe einer Seele unternommen werden, die der griechischen sich verwandt fühlte. Das ist die große Revolution, die mit Winckelmann beginnt: der Durchbruch des germanischen Genius zum Genius der Griechen unabhängig von der lateinischen Tradition. Wenn wir Goethes Iphigenie aufschlagen und am Schlusse des vierten Aufzugs das Lied der Parzen lesen, dann haben wir ein Dokument dieser stillen Revolution vor uns: nicht vermittelt durch irgendeinen lateinischen Autor, aus eigener Seele singt der Deutsche von dem Verhältnis der Menschen zu den Göttern auf griechische Weise!

Unbegreiflich vom humanistischen Standpunkt aus wird immer Gölderlin bleiben, dessen überragende Größe mit jedem Jahrzehnt mehr sichtbar wird. Erst ein junges Geschlecht hat zu ahnen begonnen, in welcher Nähe zu den Griechen seine Schau der Götter und Götzen sich befindet, und was es für den deutschen Geist bedeuten mag, daß diese Nähe möglich war. Unabhängig von Gölderlin hat der junge Nietzsche das tragisch-heroische Griechentum wieder entdeckt. An dem Kampf, den Nietzsche gegen die humanistische Bildung geführt hat, wird deutlich, daß es sich bei der „griechischen“ Bewegung wirklich um eine antihumanistische Bewegung handelt.

Der Nationalsozialismus hat also ein unmittelbares, nicht durch Humanismus und Neuhumanismus vermitteltes Verhältnis zum Griechentum, das aus dem Rassenbegriff folgt. In Griechenland finden wir reines nordisches Blut, nicht vermischt mit etruskischem und anderem orientalischem Blut wie in Rom. Dieses unmittelbare Verhältnis zum Griechentum bringt die erwähnte antihumanistische Bewegung ganz nahe an die Gegenwart heran. Wir haben eine Tradition unseres Verhältnisses zum Altertum — aber es ist nicht die humanistische. Es ist die Tradition Winckelmanns, Gölderlins und Nietzsches.

Die Erkenntnis des unmittelbaren Verhältnisses zwischen Germanentum und Griechentum bestätigt die Richtigkeit der

Betrachtung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Rasse. Für die humanistische Geschichtsbetrachtung gibt es nur losgelöste geistige Gehalte und ihre Tradition. Ihr muß die Entdeckung des Griechentums unabhängig von der lateinischen Tradition ein Wunder erscheinen. Die rassistische Geschichtsauffassung kennt keine vom Leben der Völker getrennten Gehalte; sie sieht das geistige Leben stets im Zusammenhang mit seinem lebendigen Wurzelgrunde in Rassen und Völkern, sie rückt die schöpferischen Kräfte, aus denen alle Formen und Gehalte hervorgehen, in den Mittelpunkt. Eine geistige Kraft vermag aber eine ihr verwandte geistige Kraft trotz einer entgegenstehenden Tradition (in unserem Falle ist es die römisch-lateinische) zu erkennen.

So führt uns die Einsicht in das wahre Verhältnis des Nationalsozialismus zum Humanismus bis zu dem Punkt, wo wir den Gegensatz zwischen humanistischer und rassistischer Geschichtsauffassung erkennen. Wenn wir uns vom Humanismus und seiner Auffassung der Geschichte als eines Zusammenhanges von geistigen Gehalten jenseits des realen Lebens der Völker lösen, so lösen wir uns keineswegs vom Begriff der *Gemeinsamkeit* der europäischen Völker. Wir suchen nur diese Gemeinsamkeit an anderer Stelle: nicht mehr in der Vorstellung einer übervölkischen Kontinuität von absoluten Gehalten, sondern in der Verwandtschaft und im Zusammenhang lebendiger Kräfte

Daß dieser Begriff „Rasse“ nicht nur trennend, sondern auch verbindend wirkt, ist an dem Beispiel von Deutschland und Hellas ersichtlich geworden. Die Politik wird diesem Beispiel im Bereiche der Zeit (Vergangenheit) vielleicht noch Beispiele im Bereiche des Raumes hinzufügen. Wenn die Rassen und Völker sich als verwandt und verschieden erkennen, so stellen sie Verbindungen und Trennungen her, die einen Grund in der Notwendigkeit der Dinge haben. Darin besteht unser Humanismus, daß wir diesen Grund nicht verachten, sondern ehren. Der humanistische Nationalismus war ohne Grund und Boden. Der Nationalsozialismus hat diesen humanistischen Nationalismus überwunden, um einen wahrhaft humanen Nationalis-

mus zu begründen. Dieser humane Nationalismus geht von einer tieferen Erkenntnis des Menschenwesens aus als frühere Epochen. Er denkt nicht in Einzelnen, sondern in Rassen und Völkern. Das ist die wahre Humanität, die allein auf die Dauer auch dem Einzelnen sein Recht werden läßt.

Die Grenzen der formalen Bildung

1.

Jedes geschlossene Erziehungssystem enthält in sich eine Aussage über den Sinn der Welt und des Lebens. Wo ein solcher Sinn nicht zugrunde liegt, ist kein Erziehungsziel vorhanden, und ohne Ziel ist Erziehung nicht möglich. Wo der Sinn fehlt, der den Horizont der Erziehung festsetzt, gibt es nur ein Anwenden von Handgriffen und Regeln, die eine nur formale Erziehung für bestimmte Zwecke, d. h. Abrichtung bewirken.

Der Abgrenzung wirklicher Erziehung gegen eine nur formale, dem Unterschied zwischen der Erziehung innerhalb eines weltanschaulich-geschichtlichen Horizonts und einer horizontlosen Technik ist bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Und doch liegt hier der Ansatzpunkt für eine systematische Betrachtung, die über den bisher erreichten Standpunkt einer bloßen Beschreibung der geschichtlich vorliegenden Erziehungssysteme hinausführt. Denn darin behält Dilthey recht: „So wertvoll rein historische Arbeit aus diesen Materialien sein wird: wir wollen doch schließlich nicht nur wissen, wie die Dinge gewesen sind; unsere Zeit, wie jede andere, bedarf Regeln des erziehenden Handelns.“

Wie unter einem weltgeschichtlichen Zwang sucht die Erziehungswissenschaft seit Jahrhunderten die Begründung der Regeln des erziehenden Handelns in allgemeingültigen und notwendigen Aussagen von inhaltlich bestimmter Art über den Sinn der Welt und des Lebens. Sie hat übersehen, daß jedem konkreten Erziehungssystem eine Sinnaussage immanent ist, ohne daß sie formuliert zu sein braucht, sie hat übersehen, daß sinnvolles Handeln immer nur bezogen sein kann auf eine sinnvolle Existenz, daß mithin zur Errichtung eines Erziehungssystems in der Wirklichkeit nicht ein System von allgemeingültigen und notwendigen Sätzen erforderlich ist, sondern eine

sich selber als wertvoll und gestaltungsmächtig empfindende lebendige Einheit. Die Feststellung des „Endes der normativen Pädagogik“, die von Albert Zolfelder kürzlich getroffen wurde (Internationale Zeitschrift für Erziehung, 1935), hat zum Ausdruck gebracht: es gibt Regeln des Handelns, die, obgleich sie sich nicht aus allgemeinen und notwendigen Sätzen ableiten lassen, doch eine andere als rein technisch-praktische Dignität besitzen. Die inhaltliche Bestimmung dieser Regeln, die Explizierung der „Welt“, die in ihnen liegt, und die Ableitung der technisch-praktischen Vorschriften, die aus ihnen folgen, machen das Geschäft der künftigen, wohl normierenden aber nicht normativen Erziehungswissenschaft aus.

In der Struktur der normativen Pädagogik der Vergangenheit finden wir einen höchst bezeichnenden Zug. Es macht den Stolz dieser Pädagogik das, auf ein Korpus von Regeln hinweisen zu können, das ganz wie das corpus juris für ein gleichsam zeitlos gedachtes menschliches Verhalten normativ sein soll. Die Entwicklung des Geistes, so nimmt man an, verläuft von Natur in bestimmten Bahnen. Diese Bahnen zu erkennen, das Handeln nach ihnen bestimmen zu lehren, sei die Aufgabe der Erziehungswissenschaft. Seit Comenius ist die Herausbildung einer allgemeingültigen, der „natürlichen“ Entwicklung des Geistes sich anschmiegenden Didaktik das Hauptanliegen europäischer Pädagogik. Es ist eine Wissenschaft von Lehrern für Lehrer. Nicht der Erzieher, sondern der Lehrer steht in ihrem Mittelpunkt. Am Ende finden wir eine reich durchgebildete Theorie der formalen Schulung der Geisteskräfte. Pestalozzi und Herbart bezeichnen den Höhepunkt dieser didaktischen Linie. Was nach ihnen kommt, ist Epigonentum oder steht außerhalb der Linie und vermag nicht traditionsbegründend zu wirken.

Damit ist die heutige Situation in der pädagogischen Wissenschaft charakterisiert: die Klassiker der formalen Bildung auf der einen Seite, durch die noch immer die Lage bestimmt wird — auf der anderen Seite eine große Zahl von Ansätzen und Versuchen, aber noch keine geschlossene Lehre. In dieser Situation ist es nicht unangebracht, sich auf das Wesen der

klassischen Pädagogik zu besinnen. Auch negative Ergebnisse können fruchtbar sein.

Prüfen wir die überlieferte Wissenschaft der Pädagogik unter dem oben angegebenen Gesichtspunkt des Ziels der Erziehung, dann drängt sich uns sogleich eine wichtige Feststellung auf: die Durcharbeitung der Mittel dessen, was hier Erziehung genannt wird, d. h. also des formalen Teils der geistigen Bildung steht in einem merkwürdigen Widerspruch zu dem Mangel einer bestimmten Umschreibung des letzten Ziels der Erziehung. In der Lehre vom Unterricht wird ein hoher Grad von Genauigkeit und Vollendung erreicht, das Ziel der Erziehung selber bleibt völlig unbestimmt. Bei Pestalozzi heißt dieses Ziel „Liebe“, bei Herbart „Charakterstärke der Sittlichkeit“; so verschieden die Ziele und die Wege sein mögen, in der Unbestimmtheit gleichen sich die Definitionen völlig. Es ist, als verstünde die letzte Zielsetzung sich von selbst. Das pädagogische System ist nicht geschlossen und konkret wie eine geschichtliche Existenz, sondern es bleibt allgemein und offen. Ausdruck dieser Offenheit ist es, daß das Ziel der Erziehung in den „Menschen“ und sein liebendes oder sittliches Verhalten verlegt wird. Ergebnis der Erziehung soll ein Verhalten sein, das allen Möglichkeiten offen bleibt, die sittlich erlaubt sind. Die Begrenzung wird in die Ethik verlegt, die ethischen Normen selbst aber bleiben wiederum offen, da sie alle auf den „Menschen“, die nicht weiter bestimmte sittliche Persönlichkeit zurückführen. So stehen Pestalozzis Liebespädagogik und Herbarts Charakterpädagogik in dieser Hinsicht untereinander in Übereinstimmung: jede existentielle Begrenzung wird für unerlaubt, ja für unsittlich gehalten, und die Erziehung bleibt formal, weil ihr Ziel nicht bestimmt angegeben werden kann. Das Ziel aber kann nicht angegeben werden, weil weder Liebe noch Charakter sich konkret definieren lassen. Beide Systeme haben das „Leben“ des Erzogenen im Auge, aber dieses Leben ist nicht vorgestellt als ein Dasein innerhalb der konkreten geschichtlichen Gemeinschaft, sondern als ein Dasein schlechthin, als Dasein einer liebevoll-hilfsbereiten oder charakterfest-vielseitigen Persönlichkeit an sich.

Als das wichtigste Kennzeichen der pädagogischen Tradition finden wir so die Vereinigung von allgemeiner Moral und Didaktik, d. h. von unbestimmter sittlicher Zielsetzung und bestimmter, ja präziser Unterrichtstheorie. Die Gerausbildung einer vollendeten Theorie der formalen Bildung steht in innerem Zusammenhang mit der allgemein-formalen Definition des Erziehungsziels. Wenn eine Überwindung der Koalition von formaler Zielsetzung und formaler Unterrichtslehre bis zum heutigen Tage noch nicht gelungen ist, so liegt die Ursache darin, daß für die Verknüpfung von Psychologie (als Voraussetzung der Unterrichtslehre) und allgemeiner Ethik, die der Tradition zugrunde liegt, bisher noch kein Ersatz geschaffen werden konnte. Dazu bedarf es einer neuen Wissenschaft vom Menschen, die nicht mehr ein Wesen, das allen Möglichkeiten offen steht, als Persönlichkeit betrachtet, sondern die den Menschen als wirkliche Persönlichkeit innerhalb der natürlich-geschichtlichen Ordnungen philosophisch erkennt. Insofern wir den wirklichen Menschen in Gemeinschaft und Geschichte ein politisches Wesen nennen müssen, wird die Pädagogik der Zukunft auf die Wissenschaft der Politik im weitesten Sinne des Wortes gegründet sein, und wird die Pädagogik als „politische Pädagogik“ in den umfanglichen Kreis der politischen Wissenschaften einrücken.

2.

Aus der Vereinigung zweier Formalismen, der formalen Bestimmung des Ziels der Erziehung und der formalen Unterrichtslehre, wird der Kerngedanke der überlieferten Pädagogik begreiflich, der einer vorurteilslosen Erfassung der politischen Pädagogik im Wege steht. In jener Vereinigung ist das gegründet, was wir das Prinzip der Vorläufigkeit der älteren, d. h. grundsätzlich unpolitischen Pädagogik nennen wollen.

Die Erziehungswissenschaft der letzten Jahrhunderte hatte sich zuerst gegen die Idee der Standeserziehung, sodann gegen die Idee der Berufserziehung durchzusetzen. In beiden Fällen kämpfte sie siegreich gegen Verengungen an, die dem Prinzip der selbsttätigen und verantwortlichen Persönlichkeit gefähr-

lich zu werden drohten. In der siegreichen Durchführung dieses Kampfes liegt das Verdienst der modernen Pädagogik. Für die großen Pädagogen des 18. und 19. Jahrhunderts handelte es sich darum, in einer Epoche des Zerfalls und des Übergangs die Unterwerfung der Jugend unter ständisch oder berufspraktisch gebundene Forderungen zu verhüten. Sie kämpften gegen eine Verfrühung, die ihnen mit Recht als eine Verengung und Verhärtung erschien, und gründeten ihre Pädagogik daher auf die Lehre von einem „Menschen“, der ursprünglicher sei als der Mensch verfallender Standesformen oder bürgerlicher Berufstüchtigkeit. Der Gegenstand ihrer Sorge war der werdende Mensch. Um ihn nicht erdrücken zu lassen durch eine „Politik“, die der Enge der damaligen Staaten entsprach, konstruierten sie einen Menschen vor aller Politik, ein vorstaatliche und überstaatliche Persönlichkeit, die im Laufe ihrer Entwicklung erst frei zu werden habe zu politischen Entscheidungen. Ihren Ideen von einer unpolitischen Erziehung des reinen Menschen kam die Forderung des Neuhumanismus nach gründlicher sprachlicher Schulung entgegen. Aus der Verbindung der reinen Menschheitspädagogik und der neuhumanistischen Forderung erwuchs die geschlossene Gestalt jener Erziehungswissenschaft, die noch heute den meisten eine tiefere Einsicht in die Voraussetzungen der Erziehung im 20. Jahrhundert verwehrt. Denn jeder Hinweis auf den politischen Charakter der Erziehung kann mit Argumenten bekämpft werden, die einmal sinnvoll waren — die es aber heute nicht mehr sind, weil Politik für uns etwas anderes ist als reine Kabinetts- und Staatenpolitik und politische Wissenschaft etwas anderes als Polizeiwissenschaft.

Das „Prinzip der Vorläufigkeit“ besagt, daß jede Erziehung verfehlt ist, die den Jüngling zu früh auf bestimmte Gefühle, Gedanken und Leistungen festlegt. Es begründet die Freisetzung des Jugendlichen, seine Fernhaltung von Politik und Beruf in zweifacher Weise. Einmal von der Würde des Menschen aus, zu der es gehöre, daß er seine Entscheidungen in Freiheit fälle. Die Erziehung ist unter diesem Gesichtspunkt eine Erziehung des einzelnen zu sich selbst, und sie hat sich zu

hüten, das Wichtigste, das jeder selbst zu finden hat, vorwegzunehmen. Und zweitens: auch für den praktischen Erfolg ist es geratener, den heranwachsenden mit einem allgemein gebildeten Geiste auszurüsten, der sich im gegebenen Falle selbst zu helfen weiß, als mit Kenntnissen und Fertigkeiten für bestimmte Fälle, die ja doch immer wechseln. Das Argument: „allgemeine Schulung der geistigen Kräfte ist besser als eine praktisch gerichtete Fachausbildung“ verbindet sich auf diese Weise unlöslich mit einem bestimmten Begriff vom „Menschen“. Wer heute diesen Begriff vom Menschen angreift, stößt auf jenes Argument. Die erste Aufgabe ist daher, die Verknüpfung der beiden Formalismen zu lösen.

Zu diesem Zweck wähle ich aus dem System der überlieferten Erziehungswissenschaft den Begriff der „Reife“, in dem der angedeutete Gedankengang zur Vollendung kommt. Das Ziel der Erziehung ist, den Jüngling als „reif“ für das Leben und die eigene Entscheidung zu entlassen. Die Schule ist nicht eine Stätte der Formung — für eine solche gelten hier alle Einwände, die gegen eine einseitige Berufsausbildung vorgebracht werden können —, sondern die Stätte des ungestörten Reifeprozesses, in dem der heranwachsende Mensch zu sich selber kommt. Der Lehrer ist nichts als der helfende Diener an diesem Prozeß. Was er tut, ist immer nur von entbindender und vorbereitender Art. Nur dadurch, daß sie nicht „erzieht“, wird die Schule zu einer Stätte der „Bildung“. Sie entfaltet die jugendlichen Kräfte, sie schult den Geist und setzt so unter einer zarten gläsernen Hülle gleichsam den Willen in den Stand, frei von allen zufälligen Schranken nur der Stimme des individuellen Gewissens zu folgen. Freilich vermag nur eine Schule, die ihre Jünglinge lange genug behalten kann, also nur die höhere Schule, sich im Ernst das Ziel der Reife zu setzen. Daher verläßt der heranwachsende Mensch die höhere Schule mit dem „Zeugnis der Reife“. Für diejenigen aber, die mit vierzehn Jahren die Volksschule verlassen müssen, bleibt an Stelle dieses Zeugnisses der Ausdruck des Bedauerns übrig.

Es ist seltsam genug, daß die vernichtende Dialektik, die in diesem Begriff der „Erziehung zur Reife“ angelegt ist, von

der Theorie noch nicht aufgedeckt wurde. Die Wirklichkeit hat diese Dialektik früher aufgedeckt als die Wissenschaft. Sie führte den Lehrer ad absurdum, von dem verlangt wurde, er solle erziehen ohne zu erziehen. Nichts ist dem Wesen der Erziehung mehr zuwider als Vorläufigkeit. Gerade aber zu lauter Vorläufigkeiten ist der Lehrer im Systeme der formalen Bildung bestimmt. Es war die politische Wirklichkeit, an der dieser Lehrer scheitern mußte. Die politische Wirklichkeit verlangt die Entscheidung hier und jetzt, sie duldet keine Vorläufigkeiten. So geschah denn das Unerhörte: die Jugend selbst lehnte sich auf und nahm die Erziehung als politische Erziehung in ihre Obhut. Die Entzweiung zwischen der älteren, skeptischen, unpolitischen Lehrergeneration und der nach der politischen Schule des 20. Jahrhunderts verlangenden Jugend ist das Kennzeichen der Lage. Die Neuschöpfungen des jungen nationalsozialistischen Reiches: Landjahr, Hitlerjugend und Arbeitsdienst schieben sich in die Lücke ein, die zwischen alter und junger Generation entstanden ist.

Auch die Pädagogik der formalen Bildung war einmal politisch, solange sie die Funktion hatte, den Menschen der Armlichkeit der Kleinstaaterei und des bürgerlichen Utilitarismus zu entreißen. In dem Augenblick aber, wo die Schulkämpfe zu Ende waren, wo diese Pädagogik nicht mehr ein Kampfmittel darstellte, sondern der alleinige positive Träger der Erziehung sein wollte, mußte die auflösende Tendenz, die in jedem Formalismus steckt, an den Tag kommen. Das Ereignis, das eintrat, ist von vielen heute noch nicht begriffen: die Sinnentleerung der Schule durch den Mangel eines konkreten Erziehungsziels. Jede konkrete Zielsetzung enthält ein Maximum von Forderungen, die an den zu Erziehenden gestellt werden. Das Geheimnis besteht darin, daß dieses Maximum nicht eine willkürliche Anhäufung intellektueller oder technischer Forderungen ist, sondern einen irrationalen, geschichtlich-politischen Kern hat. Deshalb ist ein solches Maximum durch die Theorie schwer zu erfassen, es wird früher empfunden als dargestellt. Die überlieferte Pädagogik dagegen ist auf ein Minimum von konkreten Forderungen begründet, und ist eben darum

der theoretischen Formulierung leicht zugänglich. Dieses Minimum vermochte mit jedem politischen Zustand Frieden zu schließen: das durch die Ethik ins Unendliche hinausverlegte sittliche Ideal blieb ja scheinbar immer unangetastet! Und die Pädagogik der formalen Bildung bot die Möglichkeit, alle Stoffe zu behandeln, konkret zu werden ohne sich zu entscheiden und bei den Schülern Entscheidungen vorwegzunehmen. So entstand der Typus eines Lehrers, der mit der anderen Hand nahm, was er mit der einen gab, und so entstand der Typus des unzufriedenen und zuletzt verzweifelnden Schülers — beide Ausdruck des Sinnverlusts der Schule durch den Mangel eines konkreten Erziehungsziels.

Aus dem Erlebnis der Relativität entstand in jugendlichen Herzen die Sehnsucht nach Absolutheit. Gegen die Schule der methodisch geleiteten Vorläufigkeit wandte sich die Jugendbewegung. Es ist eine für die Beurteilung der gegenwärtigen Lage entscheidende Frage, ob diese Bewegung mit ihrem Protest gegen die Betrachtung des Jugendalters als eines Alters des bloßen Reiferwerdens die geistige Welt und die Pädagogik der Schule, gegen die sie sich wandte, wirklich überwunden hat. Wäre dies der Fall, dann müßte das neue Deutschland und seine Erziehungswissenschaft bei der Jugendbewegung anknüpfen können, es wäre schon etwas vorgegeben, auf dem weiter gebaut werden könnte. Aber es muß bereits befremden, daß von dieser in ihrem Kerne so „pädagogischen“ Bewegung innerhalb der Theorie kein ernsthafter Vorstoß gemacht worden ist. Einige Universitätslehrer, die von Diltheys Erlebnisbegriff ausgingen, glaubten für einen Augenblick das neue Zeitalter zusammen mit der Jugendbewegung in Theorie und Praxis heraufführen zu können. Allein das Bündnis im „Erleben“ erwies sich als inhaltlos und verfliegend. Es kam nicht zur Überwindung des Systems, auf das die Schule mit dem Prinzip der Vorläufigkeit gebaut war. Der Formalismus wurde stets nur im täglichen Frontalangriff geschlagen, aber niemals überwunden. Ein „ordinärer Sieg“ folgte dem anderen, die Schule selbst aber und die Lebensform, der sie diente, blieben unangetastet. Die Führer dieser Jugend (Blüher,

Wyneken) pochten auf das „Leben“ gegen Form und Begriff und merkten nicht, daß es nicht darauf ankam, ordinäre Siege gegen Form und Begriff zu erfechten, sondern eine neue Welt mit Formen und Begriffen zu schaffen. Sie vermochten der deutschen Jugend das Selbstgefühl des Jugendalters wieder zu geben, aber dieses Selbstgefühl wucherte im leeren Raum und entartete in Sentimentalität. In die politische Wirklichkeit stieß die Bewegung nicht vor, das Jugendreich glaubte sich über diese Tageswirklichkeit und ihre Kämpfe erhaben. So blieb es bei der Deklamation: Jugend als Zustand eigener Art und eigenen Rechts — die Aufgabe aber, an der diese Jugend hätte wachsen und stark werden können, wurde nicht gestellt. Der Begriff „Jugend“ bestimmt eben nicht einen geistig-politischen Horizont, sondern nur einen natürlichen. Die Eintragung dieses natürlichen Horizonts in die politisch-geschichtliche Sphäre mußte einen Scheinhorizont erzeugen, für den das Wort Jugendreich der treffende Ausdruck war. Die Jugend war zu sich selbst, nicht zu Deutschland aufgebrochen. Der Zauberbann des Unpolitischen, der über der Bewegung von ihren Ursprüngen her lag, konnte nicht mehr durchbrochen werden, und der starke Anstoß, der von der Jugend — Frontgeneration — kam und sich insbesondere im Leben der Hochschule fühlbar machte, verwandelte die bündische Bewegung nicht in eine politische. Es kam wohl an manchen Stellen zu einer Politisierung, aber nirgends zu einem ursprünglich-politischen Einsatz.

Als die ursprünglich-politische Bewegung Adolf Hitlers um die Macht in Deutschland kämpfte, zeigte das Verhalten der Bünde klar, daß der Ausbruch der Jugend im Horizont der zeitlosen „Jugend“, nicht im Horizont der geschichtlich-politischen Lage erfolgt war. So kam es ans Licht, daß die Jugendbewegung nicht die Einleitung der nationalsozialistischen Revolution war, sondern das Ende eines sterbenden Zeitalters, die letzte Emanzipationsbewegung der liberalen Epoche. Hieraus wird verständlich, daß diese Bewegung auch in der pädagogischen Theorie unfruchtbar bleiben sollte. Sie war nur Gegenbewegung, nur Antithese, sie stellte dem Prinzip der

Vorläufigkeit das Prinzip der Nichtvorläufigkeit entgegen, aber sie vermochte nicht zu zeigen, wie die Schule aussehen müsse, die nicht mehr auf das Prinzip der Vorläufigkeit gebaut ist.

3.

Die Schule, die auf das Prinzip der Vorläufigkeit gebaut war, ist zusammengebrochen. Das ist das Ergebnis langer, bitterer Erfahrung: die Jugend wartet nicht. Sie will nicht nur unterrichtet, sie will auch geführt sein. Das Zeitalter der unpolitischen, von einer abstrakten Didaktik beherrschten Schule ist vorüber; das Zeitalter der politischen Schule hat begonnen.

Nicht von heute auf morgen kann die neue Schule Wirklichkeit werden. Es genügt keineswegs, einfach die Forderung zu erheben: heute muß der Lehrer zugleich Führer und der Führer zugleich Lehrer sein. Die Begabungen der Menschen sind verschieden und werden wohl immer verschieden bleiben, und die Tätigkeiten des Lehrers und des Führers sind nicht von einerlei Art. Nur selten findet man die Möglichkeit zu beiden in einem Menschen vereinigt. Das Problem wird nicht gelöst, indem man Forderungen an die Natur stellt: sie möge gefälligst solche Menschen hervorbringen, wie wir sie brauchen. Aber der Mensch ist nicht nur natürliches, sondern auch geschichtliches Wesen, und sofern er das letztere ist, haben wir ihm durch unsere Einrichtungen zum Dasein zu verhelfen. Wir müssen daher die Frage stellen, nach welchem Prinzip die Schule gebaut sein muß, die dem Anspruch an Führung und Unterricht zugleich Genüge tut.

Das Problem der Vereinigung von Führung und Unterricht ist nicht von gestern. Es macht nachdenklich, wenn man wahrnimmt, daß der Gegensatz zwischen den Theorien von Pestalozzi und Herbart, der sich später auch in der Praxis stark ausgeprägt hat, zu unserem Problem in gewisser Beziehung steht. Damit wird sichtbar, daß auch unsere Revolution, wie jede in die Tiefe gehende Umwälzung, die Probleme nicht erfindet, sondern in neuer Tiefe und mit einer neuen Entschiedenheit stellt.

Der Klassiker des Prinzips der formalen Bildung ist Herbart. Wir sehen das Wesen der formalen Bildung darin, daß sie mit Hilfe eines Stoffes, einer Materie, an welcher der Schüler sich versucht, erworben wird. „formal“ wird die Bildung an einem dargereichten Kulturgut dadurch, daß es bei der Aneignung nicht so sehr auf den einzelnen Gehalt ankommt als auf die an ihm sich vollziehende Entwicklung der Auffassungs- und Bewältigungsfähigkeit von geistigen Gehalten überhaupt. Die Wissenschaft, die diese Auffassungs- und Bewältigungsfähigkeiten gegenüber verschiedenen Stoffen in verschiedenen Lebensaltern und Situationen untersucht, um daraus Folgerungen für die Praxis zu ziehen, ist die Didaktik.

Daher ist Herbart zugleich der Klassiker der Didaktik. Sein pädagogisches System gründet sich auf die konsequente Verfolgung des Gedankens, daß dauernden Erfolg nur eine Erziehung verbürgt, die auf Unterricht beruht. Für ihn ist die beste Erziehung die, die den Jögling völlig selbständig sich entfalten läßt. Aus diesem Grunde darf der Erzieher seinen Jögling nicht unmittelbar beeinflussen, nicht durch emotionale Mittel in Bewegung setzen, sondern er darf nur mittelbar auf ihn wirken. Mittelbar, d. h. über einen Stoff hinweg, der die Vorstellungen des Jögling entfaltet und vermehrt. Aufgabe der Erziehung ist, im Jögling eine Vorstellungswelt, einen Gedankenkreis zu bilden. „Die Bildung des Gedankenkreises ist der wesentlichste Teil der Erziehung.“ Auch die Willensbildung erfolgt auf dem Umweg über den Gedankenkreis, nicht unmittelbar, nicht durch Beispiel und Befehl, nicht durch das Miteinandersein und -handeln in einer Gemeinschaft. Der Unterricht tritt so zwischen Erzieher und Jögling, und eben dadurch wird der Erzieher zum Lehrer, der nicht direkt beeinflussend, sondern unter Schonung der Persönlichkeit des ihm anvertrauten Jögling indirekt bildet. Alle unterrichtslose Erziehung, bei dem das „Dritte“ fehlt, alle unmittelbare Einwirkung auf Phantasie, Gemüt und Willen des Jögling führt nach Herbart's Meinung die allergrößten Gefahren mit sich. Denn eine unmittelbare Einwirkung müsse sich emotionaler Mittel bedienen; nichts jedoch sei dem Mißbrauch mehr

ausgesetzt als diese Mittel. Sie „rütteln“ an der Seele des Jünglings, sie geben keine Gewähr für Gleichmäßigkeit und Stetigkeit, sie vermögen in ihm nicht das auszubilden, was allein aus einem methodisch geleiteten Unterricht hervorgehen kann: einen Zusammenhang von Vorstellungen, der das gesamte innere Leben und damit zugleich das Handeln sicher bestimmt.

Für Herbart bedarf es also für das Geschäft der Erziehung der Entfagung. Die Pädagogen, meint er, bilden sich meistens ein, das, wobei sie sich am meisten tätig, bewegt und bemüht fühlen, sei auch das Wichtigste in der Erziehung. Aber das sei ein Irrtum. Wichtig sei allein der Unterricht, bei dem es allemal „etwas Drittes gibt, womit Lehrer und Lehrling zugleich beschäftigt sind“. Mittelpunkt der Erziehung ist die geistige Ausbildung, die den Jüngling instand setzen soll, später selbständig zu wählen. Schule bleibt Schule. Aber durch den stetig fortgesetzten Unterricht hindurch wirkt sie gerade als Schule erziehend.

Der Lehrer steht bei Herbart also im Gegensatz zum Führer. Nur über den Gehalt hinweg tritt der Lehrer in eine persönliche Beziehung zu seinem Jüngling. Niemals ergreift er diesen unmittelbar, niemals setzt er ihm unmittelbar Ziele; alles, was er bewirkt, bewirkt er durch ein Inbeziehungsetzen des Jünglings zu bestimmten Gehalten. Der „erziehende Unterricht“ setzt demnach die persönliche Distanz, den Verzicht auf emotionale Einwirkung und die Abstraktion vom Gemeinschaftsleben voraus. Die personalen Erziehungswirklichkeiten: Führung und Kameradschaft sind im System der vollendeten Didaktik ausgeschaltet.

Das Verhältnis zur Welt des Handelns und zur Politik ist damit gegeben: Herbart muß die Begründung der Erziehung auf eine politische Zielsetzung aus innerster Überzeugung ablehnen. Das Prinzip einer unmittelbaren politischen Charakter- und Willenserziehung (die sich von der Bindung an bestimmte Gehalte natürlich niemals vollständig trennen läßt — es geht hier um das Prinzip!) muß auf diesem Standpunkt als Prinzip der Zerrüttung erscheinen. Da der durch Unter-

richt hervorgebrachte „Gedankenkreis“ den Willen bestimmt, ist auch Charaktererziehung nur möglich über die Bindung an bestimmte geistige Gehalte. Die Einheit des Fühlens und Handelns ist gegründet auf die Einheit der Bildung; die gesellschaftliche Ordnung geht nicht unmittelbar aus dem Fühlen und Handeln einer Gemeinschaft hervor, sondern beruht auf jener. Also ist die politische Einheit zuletzt in der Einheit der Bildung verankert. Die Einheit muß im Geiste, im Verstehen vollendet sein, bevor es eine politische Einheit, eine Einheit der Tat und des Wirkens geben kann. Das ist die letzte und höchste Folgerung aus dem Prinzip des „erziehenden Unterrichts“. Die Ablehnung jeder unmittelbaren politischen Erziehung — jeder „Ausrichtung“, wie wir heute sagen, ist nicht nur eine Eigentümlichkeit des Mannes, der als Göttinger Professor nicht zu den berühmten Sieben gehörte, sondern sie ist die Konsequenz des abstrakt festgehaltenen Prinzips der reinen „Schule“.

Im Reiche der Erziehung gilt also nach Herbart der Satz nicht, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei. Nicht der gerade Weg von Person zu Person ist hier der kürzeste, sondern der Umweg über den im Unterricht dargebotenen geistigen Gehalt. Damit ist noch ein anderes Moment verbunden. Die unmittelbare Erziehung von Person zu Person innerhalb einer Gemeinschaft nimmt nicht so sehr die Kräfte des Verstandes in Anspruch als vielmehr die tieferen Regionen der Seele, des Gemüts und des leidenschaftlichen Willens. Sinegen ist die Erziehung durch Unterricht geknüpft an eine methodische Bewußtmachung des Erlebten und Dargebotenen. Der Unterricht befestigt und erweitert die innere Erfahrung auf dem Wege über das Bewußtsein. Charaktererziehung innerhalb der Gemeinschaft bedarf dieses folgenreichen methodischen Umweges nicht.

Das Bewußtsein läßt sich erweitern und schulen. Seine An eignungs- und Bemächtigungsfähigkeiten können entwickelt werden, es läßt sich eine Stufenfolge von Darbietungen und entsprechenden Leistungen konstruieren, die sich dem physischen und psychischen Entwicklungsgang des Kindes anpaßt — kurz,

die formale Bildung als Bewußtseinschulung ist der Verfeinerung, Ausdehnung und Durchformung fast ins Unbegrenzte fähig. Wer sich diesem System anvertraut, wird gut geführt. Er weiß, was er zu tun hat und was er erreichen kann. Nur einen Fehler hat das System: es setzt voraus, daß die Jugend wartet. Der junge Mensch lebt jedoch in der Gegenwart und will Gegenwärtigkeit auch in der Schule. Hier stoßen zwei Forderungen scheinbar unversöhnlich aufeinander: der Unterricht muß auf weite Sicht angelegt werden, wenn er zu wirklichen Ergebnissen führen soll, d. h. die Jugend muß warten lernen. Sie muß lernen, gewisse Dinge und Übungen hinzunehmen, ohne noch zu wissen, wozu sie dienen. Darüber darf die Schule jedoch nicht zu einer bloßen Vorbereitungsstätte werden. Sie muß in die Zukunft weisen und doch in der Gegenwart leben, sie muß vorbereiten und doch etwas anderes als eine Vorbereitungsanstalt sein. Das haben die fanatischen Didaktiker bei all ihrer Kunst übersehen: daß die Schule zwar des Unterrichts wegen da ist, daß sie aber nicht vom Unterricht her konstruiert werden kann. Die Schule vom Unterricht her aufzubauen heißt rationalistisch verfahren — auch dann, wenn man möglichst viele irrationale Stoffe darbietet und den Unterricht so „lebensnah“ als möglich gestaltet. Unterrichtsreformen genügen nicht, wenn die Schule als Lebensform in Frage gestellt ist. Allerdings löst man das Problem, das hier vorliegt, auch nicht, indem man den Unterricht zum Verschwinden bringt. Das, was Schwierigkeiten macht, ist dann entfernt, aber es gilt auch der Satz: Operation gelungen, Patient gestorben. Die Schule, deren Zweck immer der Unterricht ist und bleiben muß, vom Leben her aufzubauen, ist die Aufgabe, nicht aber die Quadratur des Kreises: eine Schule zu erfinden, in der weder Lehrer noch Schüler vorkommen.

Der vom Bewußtsein geleiteten und an das Bewußtsein sich wendenden formalen Bildung steht die von Person zu Person erfolgende, in Gemeinschaftskreisen sich vollendende Erziehung diametral gegenüber. Das „Dritte“, der vom Bewußtsein zu erfassende Gehalt, schrumpft hier zusammen. Die

unmittelbare Einwirkung durch Beispiel und Vorbild, durch gemeinsames Lied und gemeinsamen Rhythmus, die gefühlsmäßige Einigung, wie sie ein echter Führer bewirkt, ist hier alles. Hier entzündet sich das Leben von Person zu Person, hier wächst die Seele eingehüllt in die Atmosphäre gemeinsamen Erlebens, und hier entfaltet sich der Geist durch die Begeisterung. Unmittelbare Erziehung kann nur emotionale Erziehung sein. Das bedeutet nicht, Aufregung und Unordnung zum Prinzip machen. Diejenigen, die die Schule von der Didaktik her entwarfen, haben vergessen, daß es auch eine Ordnung des Herzens gibt. Emotionale Erziehung ist nur möglich bei konkreten Zielen, die vom Herzen ergriffen werden, innerhalb einer konkreten Ordnung, die vom Willen bejaht wird. Im System der formalen Bildung wird die Entscheidung hinausgeschoben bis zur „Reife“ des Jünglings; die Jugenderziehung soll sich mit der Bereitstellung der Mittel und Unterlagen begnügen, die für eine spätere, konkrete Willensentscheidung nötig sind. Was wesensmäßig zu allem Unterricht gehört: die ferne Zielsetzung, wird hier nicht als bloßes Charakteristikum des Unterrichts verstanden, sondern als Wesensmerkmal der Schule überhaupt. Die Schule kann aber recht wohl den Unterricht zum Mittelpunkt haben, ohne darum auf Unterricht gebaut zu sein. Sie kann die Fähigkeiten des Verstandes entwickeln, ohne darum eine Anstalt des entscheidungslosen, gegenwartslosen, unpolitischen Geistes sein zu müssen. Sie kann eine Stätte der formalen Bildung sein, ohne eine fingierte „Insel der Seligen“ inmitten der sozialen und politischen Wirklichkeit des Volkes darstellen zu müssen, kurz, sie kann, wenn die Grenzen der formalen Bildung einmal erkannt sind, politisch sein, ohne darum ihren Charakter als Schule zu verlieren.

Für den Klassiker des erziehenden Unterrichts ist das eine unmögliche Vorstellung. Für ihn gilt der Satz: diejenige Erziehung ist die beste, die durch vollkommenste Anwendung der Unterrichtsmittel der emotionalen und personalen Erziehung zu entraten weiß. Denn, so meint Herbart (in den Diktaten zur Pädagogik): „Die Gefühle der Lust und Unlust dauern

nicht fort bis in die späteren Jahre. Sinegen Kenntnis und Einsicht ist bleibend." Aber hier liegt ein weltanschaulich bedingter psychologischer Irrtum vor. Nichts dauert in Wahrheit sicherer fort als Eindrücke auf Gefühl und Gemüt, die in sinnvoller Ordnung aufeinander folgen. Kenntnis und Einsicht sind fruchtbar und lebendig, wirksam und dauernd nur innerhalb einer Ordnung, die nicht vom Verstande, sondern vom Herzen gestiftet ist.

4.

Im Gegensatz zu Herbart lebt Pestalozzi als der Klassiker der emotionalen Erziehung unter uns fort. Wohl hat Pestalozzi sein Zeitalter als Didaktiker durch die von ihm erfundene „Elementarmethode“ fasziniert; seine lebendige Wirkung aber setzt an anderer Stelle ein. Die Schwächen seiner alles auf „Elemente“ zurückführende Didaktik liegen zutage; die Kraft seines von ihr unabhängigen, eigentümlichen Grundgedankens leuchtet unvermindert weiter. Derselbe Mann, der die Didaktik durch die Elementarisierung von Wort, Zahl und Form aufs äußerste anspannt, macht doch an einer bestimmten Stelle halt: die Bildung des Gemüts bezieht er nicht in den Unterricht ein. Er achtet die Grenze und überläßt die Bildung des Herzens dem Leben, der Wirklichkeit, die das Kind umgibt. (S. Erich Lehmann: Die Theorie der formalen Bildung, 1926, S. 43.) Herbart bleibt mit der Aufklärung verbunden — Pestalozzi wird zum Revolutionär der Pädagogik. Nicht durch Lernen, nicht durch Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten, so erkennt er, wird der Mensch zum Menschen erzogen, sondern nur durch unmittelbare Berührung im Rahmen einer konkreten Ordnung. Die Seele entfaltet sich nur in der Gemeinschaft; nur in der Begegnung von Person zu Person erwächst sittliche Bildung.

Dieser Gedanke wird von Pestalozzi in der Form einer Gegenüberstellung von Zivilisation und Kultur dargestellt. Entwicklung der Denk- und Kunstfertigkeit einer noch so großen Anzahl von Menschen führt nur zur Zivilisation; Kultur entsteht nur da, wo die Gemüter sich gemäß ihrer eigenen Ordnung entfalten. „Unser Geschlecht bildet sich wesentlich nur

von Angesicht zu Angesicht, nur von Herz zu Herz, menschlich. Es bildet sich wesentlich nur in engen, kleinen, sich allmählich in Anmut und Liebe, in Sicherheit und Treue ausdehnenden Kreisen also. Die Bildung zur Menschlichkeit, die Menschenbildung und alle ihre Mittel sind in ihrem Ursprung und in ihrem Wesen ewig die Sache des Individuums und solcher Einrichtungen, die sich eng und nahe an dasselbe, an sein Herz und seinen Geist anschließen.“ (An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes.)

In Verhältnissen „von Angesicht zu Angesicht“ — das heißt: in Beziehungen personaler Art, in Kreisen stehend, wo Liebe und Treue waltet, wächst der Mensch zu der ihm möglichen Vollkommenheit. Nur eine einzige Form dieses Daseins von Angesicht zu Angesicht vermag Pestalozzi zu sehen: das Leben in der Familie. Das Haus ist ihm die Stätte aller seelischen Entfaltung und Bildung; die Schule vermag nur die Denk- und Kunstfertigkeiten des Kindes zu entwickeln. „Das Kind liebt und glaubt, ehe es denkt und handelt, und der Einfluß des häuslichen Lebens reizt und erhebt es zu dem inneren Wesen der sittlichen Kräfte, die alles menschliche Denken und Handeln voraussetzen . . .“ (Schwanengesang). Es muß Unheil entstehen, wenn „durch isolierte und sich selbst überlassene Mittel der Geistes- und Kunstbildung zu erzielen gesucht wird“, was nur durch natürliche Entfaltung der „Gemeinkraft“ der Menschennatur erzielt werden kann. Glaube und Liebe ist das A und das O der elementarischen Bildung zur Menschlichkeit. „Die Geistesbildung und die Kunstbildung sind nur ihr untergeordnete Bildungsmittel und vermögen nur in dieser Unterordnung mitwirkend das ihrige zur Harmonie unserer Kräfte und zum Gleichgewicht derselben untereinander beizutragen.“

Das Prinzip der formalen Bildung kann nicht richtiger gekennzeichnet werden als hier: es ist ein Prinzip der „isolierten“ Entwicklung von Geistes- und Kunstfertigkeiten. Die auf dieses Prinzip gebaute Schule, die die Erziehung aus dem Unterricht hervorgehen lassen will, trennt das Kind von seiner lebendigen Umgebung ab, um es einem fiktiven Keisepunkt entgegenzuführen, von dem ab es erst das Leben beginnen soll.

Vergeblich ist es, künstlich wieder Verbindungsfäden mit der Wirklichkeit zu spinnen — die wahre Wirklichkeit, einmal preisgegeben, wird nicht wieder gewonnen. Nur in einem Dasein, das in sich schon Vollendung trägt, darf die Schule ihr Reich errichten; nur innerhalb eines Systems, das aus sich selber der formalen Bildung Ziel und Grenze anweist, kann der Unterricht seinen Segen entfalten.

Im Gegensatz zu der monistischen Lehre vom „erziehenden Unterricht“ ist die Lehre Pestalozzis dualistisch. Es wird hier zwischen den immer sich selbst gleichen, von ewigen Gesetzen ausgehenden Entfaltungsmitteln der menschlichen Grundkräfte und den Mitteln der Einübung und Abrihtung zu den Kenntnissen und Fertigkeiten, die zur Anwendung der gebildeten Entfaltungskräfte nötig sind, unterschieden. „Diese letzten Mittel sind sämtlich in ihrem ganzen Umfange so verschieden als die Gegenstände der Welt, auf deren Erkenntnis und Benutzung unsere Kräfte angewandt werden, eben wie die Lage und Umstände der Individuen, die diese gebildeten Kräfte anwenden wollen und müssen, verschieden sind. Es ist aber die Aufgabe der Elementarbildung, den Folgen des verwirrenden Einflusses dieser Verschiedenheit durch den vorherrschenden Einfluß der ewig sich selbst gleichen Entfaltungsmittel unserer Kräfte vorzubeugen und zu diesem Endzwecke die Mittel der Anwendung unserer Kräfte denjenigen ihrer Entfaltung unterzuordnen und von ihnen abhängig zu machen.“

Wir können es demnach als ein Vermächtnis Pestalozzis bezeichnen, wenn wir in der pädagogischen Theorie klar einsehen und erkennen: daß jeder Schritt vorwärts in einer isolierten formalen Bildung zugleich einen Schritt auf dem Wege zur entmenslichenden Zivilisation bedeutet. In der Tat war trotz allem Gerede von Kultur und Bildung unsere auf das reine Unterrichtsprinzip gebaute Schule längst zu einem zivilisatorisch-technischen Betrieb geworden, dessen Tatsächlichkeit zu den aufgestellten Bildungszielen in schneidendem Widerspruch stand. Dabei ist ausdrücklich zu bemerken, daß die auf das Fächerprinzip gegründete höhere Schule die Spuren des Verfalls noch deutlicher aufwies als die Volksschule.

Durch die nationalsozialistische Revolution ist die deutsche Schule aus der Gefahr der zivilisatorischen Erstarrung befreit worden. Diese Revolution hat das Prinzip der formalen Bildung als Grundprinzip der Erziehung aufgehoben und den Primat der unmittelbaren Erziehung „von Angesicht zu Angesicht“ wiederhergestellt. Die Erziehung in den Formationen (ZJ., SA., SS. und Arbeitsdienst) wurde legalisiert und in das Gesamtsystem eingebaut. An die Stelle des Lehrers trat der Formationsführer, an die Stelle der losen Vereinigung der Klasse trat die fest zusammengeschlossene Gefolgschaft. Mit einem Wort: das System der indirekten Erziehung durch Unterricht wurde durch das System der direkten Erfassung durch Persönlichkeiten verdrängt.

Die Schule blieb bei dieser Wandlung selbstverständlich erhalten. Aber sie blieb nicht, was sie war. Sie war von dem Plage verdrängt, den sie im Gesamtsystem eingenommen hatte, sie war nicht mehr die Erziehungsinstanz, sondern eine Instanz neben den Instanzen der Formationserziehung. Diejenigen verkanteten die Lage gänzlich, die da meinten, die Revolution müsse sich sogleich in einer Schulreform äußern. Gerade weil ein viel gründlicherer Wandel eingetreten war als die meisten ahnten, konnte die Schulreform nicht das erste sein. Durch die Revolution war eine neue Gesamtlage geschaffen, und nicht das unwichtigste Moment in dieser Gesamtlage war die Veränderung der Stellung der Schule. Das Ansehen der Schule als solcher war erschüttert. Der Führerstaat stellt die persönlichen Beziehungen, Ehre und Treue, in den Mittelpunkt des Lebens der Nation. Eine Umwertung aller Werte zugunsten der Werte des Charakters und der personalen Bindungen ist die notwendige Folge einer solchen Revolution. Die Schule, die auf die Beschäftigung mit einem „Dritten“, Unpersönlichen, Sachhaften gebaut ist, mußte zunächst in den Schatten treten. Aber sie kann in diesem Schatten nicht bleiben, soll nicht das Ganze Schaden nehmen. Die Erziehung kann nicht noch einmal auf die formale Bildung gegründet werden. Aber die formale Bildung liefert einen unersetzlichen Beitrag zur Erziehung. Die große Aufgabe der Gegenwart ist, die

Schule als Erziehungsfaktor neu zu gewinnen. Dazu ist nötig, daß die Schule den Anspruch aufgibt, ihre Zöglinge für die großen Entscheidungen des Lebens vorzubereiten, und daß sie es dafür mit ihrer eigentlichen Leistung: der formalen Bildung so streng als möglich nimmt, und diese Leistung als einen wichtigen Beitrag zu dem Gesamterziehungssystem der Nation versteht.

Die Wiederherstellung des Primats der personalen Erziehung erweist sich als revolutionierende Tat vor allem angesichts der höheren Schule und der Hochschule. Wir sind von der Voraussetzung ausgegangen, daß die politische Erziehung mit der personalen Erziehung in den Formationen beginnt. Es ist das der Grundgedanke des nationalsozialistischen Erziehungssystems. In den Formationen erscheint die Einheit des Volkes. Unabhängig von Rang und Stand, von spezifischem Können und spezifischer Leistung, wird hier die Grundhaltung entwickelt, die das Wort Volksgenosse (Kamerad) bezeichnet und ohne die man im Staate Adolf Hitlers eine komische Figur ist. Höhere Schule und Hochschule unterscheiden sich nur durch ihre spezifischen Anforderungen und Leistungen von den übrigen Schulen, nicht jedoch dadurch, daß sie die Aufgabe hätten, eine völkische Führerschicht, eine politische Elite heranzubilden. Diese Führerschicht wird vielmehr aus der ganzen Breite des Volkes ganz allein unter Initiative der Partei gewonnen. Politische Führerschicht und Akademikerschicht fallen nicht mehr zusammen. Weder die Beschäftigung mit den großen Gehalten der Vergangenheit noch die theoretische Begabung und Schulung vermag jene politische Fundamentalthaltung hervorzubringen, die Voraussetzung für jede Führerstellung im Dritten Reiche ist. Daraus folgt, daß es unmöglich ist, die alte, auf den Führeranspruch des „Gebildeten“ gegründete höhere Schule irgendwie zu politisieren. Jeder Versuch einer solchen Politisierung verkennet die Lage und ist reaktionär. Die Aufgabe ist ganz anders gestellt: es muß nach der Stellung der höheren Schule, ihrer spezifischen Leistungen und Werte innerhalb des gesamten nationalsozialistischen Erziehungssystems gefragt werden.

Wir prüfen unser Ergebnis nunmehr an zwei erziehungswissenschaftlichen Werken, die den Anspruch erheben, zur gegenwärtigen Lage der Schule in Deutschland ein Wort zu sprechen. Es sind dies: Heinrich Weinstock, „Die höhere Schule im deutschen Volksstaat“, und Hermann Nohl, „Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie“.

5.

Weinstock kaptiviert den Leser von heute zunächst dadurch, daß er von der Wiederherstellung des Primats der Politik über die Pädagogik spricht und sich auf Nietzsches bisher totgeschwiegene Kritik der höheren Schule aus dem Jahre 1872 bezieht. Durch den häufigen Gebrauch des Wortes „politisch“ sucht er seinen Gedankengang der Zeit nahezubringen. Er setzt das Vorhandensein eines politischen Humanismus voraus und leitet von diesem die Existenz eines politischen Bildungsadels ab. „Es kann politische Bildung nur als humanistische Bildung geben . . .“ (S. 101). „Die politische Existenz des Gebildeten ist aktive, ja heroische Existenz“ (S. 100). Es wird uns zugemutet, in diesem politischen Humanismus etwas Neues zu sehen, während es doch einem Kenner der Geschichte nicht unbekannt sein dürfte, daß der Humanismus bei uns wie bei allen europäischen Völkern von Anfang an national war und einer Politisierung im Sinne von Weinstock nicht mehr bedarf. Der Kampf geht heute gerade um jenen nationalen Humanismus, der uns hier angepriesen wird und der von Weinstock nur durch eine grobe Geschichtsfälschung in einen Gegensatz zum Humanismus der Humboldt-Zeit gebracht werden kann. Es heißt den Humboldt von 1810 mit dem von 1792 verwechseln, wenn man, wie Weinstock es tut, den Gebildeten der Humboldtschen Universitätsgründung als einen Menschen faßt, der sich aus dem „häßlichen Leben“ zurückzieht, um der eigenen Selbstwerdung zu leben. Hat Weinstock ganz vergessen, daß Humboldt die neue Universität für die höheren Staatsdiener Preußens gegründet hat? Das Problem der Gegenwart lautet ja gerade: ist der Typus des gebildeten Staatsdieners, der in der Reformzeit geschaffen wurde, noch der

Typus, den der Volksstaat des 20. Jahrhunderts braucht? Diese Frage hat nichts zu tun mit der Schätzung der humanistischen Bildung als solcher. Unter den Gesichtspunkten der formalen Schulung und der Schulung der theoretischen Begabungen (die für das Volksganze eine ungeheure Bedeutung haben) wird die humanistische Bildung stets den Vorrang behaupten. Es geht nicht um die Bedeutung der humanistischen Bildung an sich, sondern um die Stellung der höheren Schule im nationalen Erziehungssystem. In dieser Hinsicht sieht aber Weinstock an allem Wesentlichen vorbei. Von der Zeitsituation, wie wir sie oben darzustellen versuchten, hat er nicht die geringste Vorstellung. Er „politisiert“ die alte Schule, indem er sie idealisiert; das Entscheidende — die Erziehung in den politischen Formationen — wird von ihm nicht einmal erwähnt. Die politische Erziehung wird ganz und gar in den Raum der Schule verlegt, die Schule aber wird ausschließlich in ihrem Verhältnis zu Staat und Kultur gesehen — die lebendige Volkseinheit, in der jene Formationen sich bewegen, ist für Weinstock nicht vorhanden. Er klebt an dem alten Bilde des dreistöckigen Aufbaus: oben die „Kulturschöpfer“ (Genies) — unten die „Kulturteilhaber“, und dazwischen die Schicht der vermittelnden „Kulturträger“ (S. 86 f.). Diese „Mittelschicht der Hörenden und Verstehenden, der Weitersagenden und Verdeutlichenden“ ist es, die die höhere Schule trägt und hervorbringt. In einer ans Unerträgliche streifenden Idealisierung wird uns diese Bildungsschicht — die bekanntlich die politische Belastungsprobe der Jahre 1918—1933 nicht bestanden hat — vor Augen gerückt. Aus dem gesteigerten Wissen heraus, das die Bildung verleiht, sollen die humanistisch Gebildeten zu Wächtern der Nation werden (S. 65 f.). Sie werden uns, als sei nichts geschehen, als die zeitüberlegenen Turmwächter vor Augen gestellt, die dem Irrtum und der Leidenschaft niemals ausgesetzt sind, weil sie immer darüber stehen. „Ihre theoretische Begabung und Bildung befähigt sie, jene eigentümliche Haltung einzunehmen, daß sie, fest in ihrem Beruf, seiner Gruppe und deren Sitte wurzelnd, doch zugleich darüber stehen. Sie sind ihrer Gruppe nicht

verfallen, und die geltenden Formen ihrer Berufsarbeit dienen ihnen nicht als ‚Gehäuse‘, in das sie sich verkriechen, sondern die Theorie gibt ihnen, wenn es nötig ist, die Freiheit, sich von allem Überlieferten und Geltenden freizumachen und die kühnsten Neuerungen zu wagen, Revolutionäre zu sein“ (S. 33). Man achte auf diese Worte: sie sind die bisher gelungenste Darstellung des politischen Philisters als eines Revolutionärs. Wir kennen den Staat, der seine „Lebendigkeit“ diesen ewig darüberstehenden Wächtern anvertraut. Er ist ein hohler Gedanke in den Köpfen hochmütiger Intelligenzler, die von den Töten und Kräften eines lebendigen Volkes keine Ahnung haben.

Was Weinstock im Rahmen dieses etatistischen Humanismus über den politischen Sinn der höheren Schule vorbringt, bewegt sich völlig in den ausgefahrenen Gleisen des Prinzips der Vorläufigkeit. Die Schule kann die Entscheidung immer nur „vorbereiten“; eine inhaltliche Festlegung darf nicht erfolgen, das schloße die „Sphinx der Zukunftsvorwegnahme“ ein (S. 52). Als ob nicht jede große Kultur auf diese Vorwegnahme gegründet wäre! Wenn eine Generation von Eltern und Lehrern nicht mehr den Mut hat, ihre Kinder auf das zu verpflichten, was ihr selber heilig ist, dann ist ihr nichts mehr heilig, und sie soll vom Schauplatz abtreten — nicht aber Bücher schreiben, in denen vom Staat als einer „tragischen Gegebenheit“ gefaselt wird. Eine tragische Gegebenheit war der deutsche Staat nur so lange, als er die mit dem Reisezeugnis ausgerüsteten jungen Menschen hinausstieß, „auszuziehen auf ehrliche Suche nach der gegenwärtigen Notwendigkeit des Staates“ (S. 51). Der deutsche Führerstaat der Gegenwart überläßt die politische Formung seiner Jugend nicht mehr irgendwelchen Parteien, die ihre Weltanschauung aus ihrem Geldbeutel oder irgendwoher aus der Fremde beziehen, sondern er nimmt das Wagnis auf sich, seine Jugend in den Formationen der Partei und in den Schulen des Staates zu kraftvollen, freien und gebildeten deutschen Menschen zu erziehen.

Noth schildert in einer breit angelegten Einleitung, die

fast die Hälfte seines Buches umfaßt, die pädagogischen Bewegungen der letzten Jahrzehnte in Deutschland. Diese Schilderung ist so interessant oder so uninteressant wie eine Zeitdarstellung eben sein kann, die von einem gleichsam überzeitlichen Standort aus unternommen wird. In dem systematischen Teil („Die Theorie der Bildung“) bemüht sich Nohl, der im Gegensatz zu Weinstock von der Pestalozzi-Fröbel-Linie der Tradition herkommt, um die Sicherung des pädagogischen Verhältnisses als eines lebendigen Verhältnisses zwischen Personen. Kunst, Wissenschaft, Recht, sagt er, lösen sich von den Subjekten ab; die Leistung der Pädagogik ist es, daß sie dieser Verobjektivierung entgegenstrebt: der Erzieher ist verantwortlich für das Subjekt (S. 161 f.). Die Frage, was das „Subjekt“ eigentlich sei, wird von Nohl nicht beantwortet, nicht einmal gestellt. Und ebensowenig wird von ihm das erzieherische Grundverhältnis konkretisiert. Er weiß nur immer wieder von einem „geistigen Verhalten selbständiger Art“ zu reden, das den Charakter des Eros trägt. Der Rest ist Polemik gegen diejenigen, die den Begriff des Typus als grundlegend für die Pädagogik nehmen. Nach unserer Ansicht kann das Subjekt von den geschichtlichen Aufgaben, die einer Generation gestellt sind, niemals losgelöst werden, auch durch den Erzieher nicht. In diesem tief begründeten Zusammenhang zwischen Subjekt und Geschichte, Einzelnem und Ganzen, Freiheit und Notwendigkeit wurzelt das Problem der Erziehung, das uns zu lösen aufgegeben ist. Wer sich der Lösung dieser Aufgabe versagt, der hat sich damit praktisch und theoretisch außerhalb der geschichtlichen Volksgemeinschaft gestellt.

In einem Nachwort zu dem Buche, das mit Ausnahme dieses Nachworts vor der nationalsozialistischen Revolution geschrieben wurde, unterscheidet Nohl zwei Formen der Pädagogik: die sokratische, die ihren Ansatz im persönlichen Du hat, und die platonische, die vom Ganzen und seiner Ordnung (oder Unordnung) den Ausgang nimmt (S. 281). Im Frühjahr 1933, meint Nohl, schlug in Deutschland die sokratische Form der Pädagogik in die platonische um. Die Bemerkun-

gen, die er dem noch hinzugefügt, haben den Sinn einer Warnung vor der Unterschätzung der einzelnen Seele und der Bewußtheit. So reiht sich Nohls Buch, dessen pädagogischer Grundgedanke ganz innerhalb des Prinzips der Vorläufigkeit verbleibt, seiner pädagogischen Tendenz nach dem Werke von Weinstock an. Beide Bücher glauben, den führenden Erziehern und Pädagogen des neuen Staates Warnungen zukommen lassen zu müssen. Beide aber zeigen nur an, daß sie von Epigonen geschrieben sind: ein Epigone Zerbarts der eine, ein Epigone Pestalozzis der andere. Mit der Erlebnisunfähigkeit des Epigonen stehen sie in einer Zeit gewaltiger Umwälzungen, ohne jedes Vermögen, das, was in den Werken jener Klassiker einmal lebendig war, in seinem Zusammenhang mit der wirklichen Erziehungsbewegung unserer Tage zu erkennen.

Die deutsche Gemeinschaftsschule und ihre geschichtlichen Voraussetzungen

Die deutsche Gemeinschaftsschule ist das natürliche Ziel, dem das deutsche Volk in seiner geschichtlichen Bewegung seit Jahrhunderten von Jahren mit der Gewalt, die das Gefälle eines mächtigen Stromes hat, entgegenstrebt. Niemand wird auf die Dauer den Strom von seinem natürlichen Ziele abhalten können. Der Kampf gegen die Gemeinschaftsschule kann wohl den Lauf des Stromes verlangsamen, man kann versuchen, den Strom abzulenken, es können Hindernisse aufgebaut werden — aber niemand wird es verhindern können, daß dieser Strom einmal da mündet, wo er münden muß.

Zum Nationalsozialisten gehört, daß er nicht erst wartet, bis ein Gesetz ihm befiehlt. So wie der Führer und die Bewegung früher da waren als der Staat, den sie geschaffen haben, so ist die elementare Volksbewegung, die zur Gemeinschaftsschule führt, früher da als die staatliche Regelung. Der Lehrerstand ist heute wie kaum ein anderer Stand in der glücklichen Lage, daß er mitten hineingestellt ist in den großen Kampf der Geschichte. Wenn ein Lehrer heute seinen Beruf in nationalsozialistischem Sinne ernst nimmt, reiht er sich eben damit ein in die Bewegung, die zur endlichen weltanschaulichen Einigung des deutschen Volkes führt.

Das Schicksal der deutschen Schule und des deutschen Lehrstandes ist mit dem Werden und dem Schicksal des deutschen Staates aufs engste verknüpft. Man kann die Bedeutung der Schule unter anderem daraus erkennen, daß die Schulgeschichte mit der politischen Geschichte in ihren großen Abschnitten sich deckt. Die Geschichte der Schule ist gleichsam eine Art Modell unserer Gesamtgeschichte. Wir können den Verlauf der deutschen Geschichte geradezu an der Entwicklung der deutschen

Schule ablesen. Die deutsche Schule ist zuerst Kirchenschule, sie wird in den neueren Zeiten Staatsschule, und sie ist heute im Begriff, Volksschule zu werden. Sie ist Kirchenschule im Mittelalter, sie ist Staatsschule im 19. Jahrhundert, und sie wird wirkliche Volksschule sein in dem Jahrhundert, in dem wir stehen.

Diese Einteilung: Kirchenschule — Staatsschule — Volksschule deckt sich nicht mit dem überlieferten Schema Mittelalter — Neuzeit — Neueste Zeit. Die Betrachtung der deutschen Gesamtgeschichte im Lichte der Geschichte der deutschen Schule schenkt uns gleich zu Anfang eine wichtige Einsicht. Sie zeigt uns, daß der Einschnitt, der Mittelalter und Neuzeit trennt, nicht da liegt, wo es die überlieferte Geschichtsauffassung behauptet. Das Mittelalter, so meinen manche, höre auf mit dem Zeitalter der Entdeckungen und der Erfindung der Buchdruckerkunst. Andere sind der Ansicht, daß gewisse geistige Bewegungen wie die des Humanismus oder der Renaissance das Ende des Mittelalters bezeichnen. Wenn wir aber nicht von technischen Umwälzungen und Entdeckungen, auch nicht von geistigen Strömungen ausgehen, die nur die erlauchten Geister der Nation erfassen, sondern wenn wir das Volk als Ganzes im Blick behalten und die Frage stellen: wer erzieht das Volk, wer überwacht seine geistige Ausbildung, wer ist der Herr der Schule, dann fällt die Antwort ganz anders aus. Wohl hat die geistige Strömung des Humanismus die Gestalt der deutschen Schule verändert, wohl hat auch die Wissenschaft der Renaissance schließlich auf die Schule bedeutsam eingewirkt, aber entscheidende Veränderungen haben diese geistigen Strömungen nicht hervorgerufen. Das ist es, was die Vertreter der liberalen Geistigkeit, die nur Kulturgeschichte, nicht Volksgeschichte kennen, niemals begreifen werden: daß die Frage nach dem Herrn der Schule die entscheidende ist. Das Mittelalter dauert nicht so lange als man Mönchslatein schreibt, und es hört nicht auf, sobald man sich ciceronianisch auszudrücken versteht. Es hört auch nicht auf, wenn einzelne große Geister die Gesetzmäßigkeit der Natur nach mathematischer Methode zu erkennen beginnen. Sondern es hört auf, wenn die Herrschaft der

Geistlichkeit über Erziehung und Schule ein Ende nimmt. Solange die Jugend eines Volkes unter der Aufsicht der Geistlichkeit heranwächst, solange kann man nicht vom Ende des Mittelalters reden, mag sich auch sonst noch so vieles ändern. Denn die Oberhoheit des Geistlichen über die Erziehung ist das entscheidende Merkmal des Mittelalters.

Der deutsche Lehrer, der die Geschichte seiner Schule kennt, muß von selber zu einem richtigeren Geschichtsbild kommen als dem heute noch verbreiteten. Die konfessionelle Geschichtsschreibung weiß nichts von einem Ende des Mittelalters. Sie betrachtet auch die Staatschule des 19. Jahrhunderts nur als ein Zwischenspiel. Wir sehen in der Staatschule etwas mehr: nicht ein bloßes Zwischenspiel, sondern einen geschichtlich notwendigen Abschnitt des Weges, der zur wirklichen Volksschule führt. Für uns ist die Kritik an der Staatschule die wichtigste unmittelbare Folge der politischen und geistigen Umwälzung, die sich vollzogen hat. Der Staat bleibt für uns der Staat. Aber er ist heute nicht mehr eine bloße Sache der Staatsbeamten, nicht mehr ein Instrument in den Händen einer kleinen Schicht, sondern er ist nach dem Volke zu offen. Er öffnet sich allen Volksgenossen, die auf Grund ihrer Erbanlagen die Fähigkeit zur Führung in sich tragen. Indem der Staat sich dem Volke öffnet, wird auch die Staatschule die Schule des Volkes. Nur wenn der Staat völkisch ist und die Staatsführung ihre völkischen Aufgaben erkennt, kann die Volksschule Wirklichkeit werden.

Die Entwicklung des „Staates“ zum völkischen Staat ist nicht eine bloße Verfassungsangelegenheit, sondern ein die ganze Nation ergreifendes und umgestaltendes Ereignis — ein geschichtliches Ereignis, das die Wende der Zeiten bedeutet. Es handelt sich heute um die Erfüllung dessen, was die Idee des völkischen Staates verlangt. Vom Ende des Mittelalters kann erst da ernsthaft die Rede sein, wo ein Volk mündig wird, die Erziehung seiner Jugend selber in die Hand nimmt und die Schule aus seiner eigenen Weltanschauung heraus gestaltet.

In der Schule kann es zuletzt nur eine Autorität geben. Diese Autorität kann nicht mehr die zweifelhafte Autorität des

neutralen Staates sein, sondern nur die weltanschaulich begründete Autorität des Volksstaates. So erweist die Etappe der zugleich konfessionellen und paritätischen „Staatschule“ ihren Sinn im Zusammenhang der deutschen Geschichte: sie bezeichnet den Ausklang des Mittelalters.

Das Dritte Reich ist weder eine Verlängerung des Zweiten noch eine Fortsetzung des Ersten Reiches. Es ist eine Schöpfung aus der deutschen Volkssubstanz heraus im Zusammenhang mit der deutschen Geschichte. Es verbindet Revolution und Tradition. Die deutsche Volksschule der Zukunft kann nur die Volksschule des Dritten Reiches sein.

Die Schule des Ersten Reiches ist die Kirchenschule. Die Entwicklung geht von der Schule der Kirche zu den Schulen der Kirchen (Konfessionen), von der Einzahl zur Mehrzahl. Die Reformation bedeutet nicht das Ende, wohl aber den Wendepunkt des Mittelalters. Der Humanismus dagegen macht keinen entscheidenden Einschnitt; er wird von den Konfessionen in Dienst gestellt. Es gibt protestantisch-humanistische und katholisch-humanistische Schulen, wiewohl die Verbindung des Protestantismus mit dem Humanismus ungleich bedeutender und fruchtbarer ist, als die rein ästhetische Verbindung des Katholizismus mit dem Humanismus. Im Westfälischen Frieden wird die Schule unbefangen als ein Anhängsel der Religionsübung (*annexum religionis*) bezeichnet.

Von einer wirklichen Existenz und Macht des Ersten Reiches kann man schon vom 16. Jahrhundert an kaum mehr reden. Das Reich dauert zwar noch weiter bis 1806, aber die wirkliche Macht ist bei den zahlreichen einzelnen Landesherren, deren unbeschränkte Souveränität durch den Westfälischen Frieden endgültig bestätigt worden war. In den engen Landesfürstentümern (Territorien) entfaltet sich während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts langsam der moderne Staatsgedanke. Es ist noch nicht der Staatsgedanke des 19. Jahrhunderts, der seine Vollendung in der Errichtung rein staatlicher, d. h. paritätischer Schulen sucht, und der seinen Ausdruck gefunden hat in dem berühmten Paragraphen des Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten vom Jahre 1794: „Schulen und Uni-

versitäten sind Veranstaltungen des Staats, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissenschaften zur Absicht haben." (Zwölfter Titel, § 1.) In den Zeiten der Auflösung des Reichs in eine Staatenvielheit ist die Schule noch konfessionell wie der Staat selbst. Der konfessionelle Staat ist aber trotz seiner modernen Form dem Geiste nach mittelalterlich, und wir rechnen das Zeitalter der konfessionellen Staaten daher mit Recht noch zum Ersten Reich.

Mit Friedrich dem Großen beginnt die Entwicklung, die zur Gründung des Zweiten Reiches führt. Dieses Zweite Reich ist nicht durch eine organische Umwandlung des ersten entstanden, sondern es ist gegründet auf die Macht des preussischen Staates. Und es ist auch in einem tieferen Sinne mehr Staat als Reich, mehr preussisch als deutsch. Die gewaltige Schöpfung Bismarcks verliert nichts, wenn wir feststellen: sie steht noch immer im Schatten des Westfälischen Friedens, denn sie leidet noch unter den Folgen der Konfessionalisierung. Zwar sucht das Zweite Reich diesen Folgen zu entgehen, indem es den modernen Staatsgedanken verwirklicht, und, wie Preußen, paritätisch ist. Der Staat sucht sich über den Konfessionen zu halten, obgleich das neue Kaisertum sich für protestantisch ausgibt. Die Schule ist nun Staatschule, entsprechend dem Entwurf des Unterrichtsgesetzes von Süvern vom Jahre 1819, dessen § 2 lautet: „Die öffentlichen allgemeinen Schulen sollen mit dem Staat und seinem Endzwecke in dem Verhältnisse stehen, daß sie, als Stamm- und Mittelpunkt für die Jugenderziehung des Volkes, die Grundlage der gesamten Nationalerziehung bilden. Die Erziehung der Jugend für ihre bürgerliche Bestimmung auf ihre möglichste allgemein-menschliche Ausbildung zu gründen, sie dadurch zum Eintritt in die Staatsgemeinschaft zweckmäßig vorzubereiten und ihre treue Liebe für König und Staat einzulösen, muß ihr durchgängiges eifriges Bestreben sein.“

Weshalb ist die innere Geschichte des Zweiten Reiches so unglücklich gewesen? Weshalb hat das Zweite Reich soviel deutsche Kritik herausgefordert? (Ich erinnere nur an Nietzsche.) Weil es sich damit begnügte, Staat zu sein. Weder nach außen noch nach innen war die von Bismarck der

Not und der Zerklüftung abgetrozte Schöpfung des Zweiten Reiches ein wirkliches „Reich“. Das Reich ist mehr als ein wohlhabender, wohlfunktionierender und machtvoller Staat. Was die Außenpolitik anlangt, so gehört zum Reich, daß es den Schwerpunkt bildet für die angrenzenden Völker. Im Reich der großen deutschen Kaiser lag der Schwerpunkt Europas. Der Staat Bismarcks verzichtete bewusst darauf, die geistige Ordnungsmacht Europas zu sein, er begnügte sich damit, „Realpolitik“ zu machen und als „ehrlicher Makler“ bei den europäischen Streitigkeiten aufzutreten.

Nach innen gehört zum Reich die volle Schöpferkraft der Nation, die Entfaltung aller Kräfte und die Erfüllung in lebendiger organischer Einheit. Auch nach innen war die Politik Bismarcks nicht überpreussisch, nicht reichisch, nicht organisch genug. Es gelang dem großen Staatsmann nicht, Bayern, Bürger und Arbeiter zusammenzuführen. Er mußte noch dynastisch und staatlich denken, vom lebendigen einigen Volke her zu denken war ihm noch versagt.

Aus diesem Grunde mußte seine Kulturpolitik scheitern. Bismarck erkannte nicht, daß der abstrakte Staat als solcher, der volklose und weltanschauungslose Staat, nicht erfolgreich Kulturpolitik treiben kann. Wenn der Kulturpolitik der positive, tragende Grund fehlt, dann muß sie notwendig versagen.

Von konfessioneller Seite wird die Situation der Schule im 19. Jahrhundert noch immer so dargestellt, als sei der Staat mit seinen Forderungen der Angreifer gewesen und als hätten die Konfessionen nur verteidigt, was ihnen gehörte. In Wahrheit hatte der Staat zu Beginn des 19. Jahrhunderts schon viel Raum gewonnen und schickte sich an, die Schule sich völlig einzugliedern. Warum ist Süverns Entwurf niemals in die Wirklichkeit umgesetzt worden? Warum ist das ganze 19. Jahrhundert von erbitterten Schulkämpfen erfüllt? Man hat bei der Beurteilung dieses Vorgangs bisher eines nicht genug beachtet: die zum modernen Staat gehörende Staatsschule ist niemals zu völliger Entfaltung gelangt, weil die Zeit, in der sie sich entwickeln sollte, zusammenfiel mit einer Epoche

der Wiederbelebung der Konfessionen. Der Protestantismus zog neue Kraft aus dem Pietismus, und die römische Kirche ging nach dem Tiefstand der napoleonischen Zeit einer neuen Machthöhe entgegen. Während des ganzen 19. Jahrhunderts liegen die Konfessionen im Angriff, der Staat ist in der Defensive. Dies nicht erkannt zu haben war der entscheidende Fehler Bismarcks. Er handelte wie immer nach dem Grundsatz: der Angriff ist die beste Verteidigung. Ein Meer, das der strategischen Gesamtlage nach in der Defensive ist, kann aber nicht auf Befehl plötzlich offensiv werden. Bismarck hätte auch nicht defensiv angreifen dürfen. Seit dem unseligen „Kulturkampf“ haftet der überkonfessionellen Schulpolitik des Staates das Odium der Friedensstörung an. Der „Friede“ ist jedoch nicht durch den paritätischen neutralen Staat gestört worden, sondern durch die Konfessionen, die auf Grund ihrer Wiedererstarkung die Lust zur Eroberung verspürten und die freiheitliche Entwicklung des modernen Schulwesens wieder rückgängig machen wollten. Im 19. Jahrhundert ist die konfessionelle Schule zum zweiten Male geschaffen worden, mit Bewußtsein und mit allen Mitteln der Propaganda und der Diplomatie. Die alte konfessionelle Schule war harmlos im Vergleich mit der neuen. Denn jene hatte die Konfession des Landesvaters, des Fürsten; das ergab einen ungebrochenen, sozusagen naiven Konfessionalismus. Im modernen paritätischen Staat werden die Interessen der Konfessionen von Parteien wahrgenommen. Aus der neuen konfessionellen Bewegung, dem Ultramontanismus, geht die Zentrumspartei hervor. Die konservative Partei in Preußen ist protestantisch. Das ergibt den neuen, raffinierten, parteipolitischen Konfessionalismus, der nirgends schlimmer gewütet hat als im Bereich der Schule.

So bedeutet das 19. Jahrhundert, das sich selber an der Spitze des Fortschritts wähnte, in Wahrheit einen Rückschlag ins Mittelalter. Der Staat vermochte nicht, sich durchzusetzen. Es kam alles verstärkt, den neuen Zuständen angepaßt wieder, was man schon abgetan glaubte. Für die römische Kirche ist es das Jahrhundert des vatikanischen Konzils, durch das die Macht des Papstes ins Ungemessene gesteigert wurde. Vom

Gipfel der neu errungenen Macht aus definierte Leo XIII. die konfessionelle Schule durch die drei berühmten Merkmale:

1. Anstellung nur katholischer Lehrer, 2. Billigung der Lehr- und Lesebücher durch die Bischöfe, 3. Übereinstimmung des gesamten Unterrichts mit dem katholischen Bekenntnis und die dementsprechende Beeinflussung des Unterrichts durch die Kirche.

Die Offensive der Konfessionen hätte nicht so erfolgreich sein können, wie sie war, wenn nicht im Prinzip des modernen Staates eine Schwäche enthalten gewesen wäre, die ihm eine kräftige Gegenwehr unmöglich machte. Damit kommen wir zu der Kritik der neutralen Staatschule, die unserer Kritik des Zweiten Reiches entspricht. Es wird von konfessioneller Seite gern behauptet, daß wir heute nur den Schulkampf des Liberalismus fortsetzten. Aber unser Kampf für die deutsche Gemeinschaftsschule verhält sich zu den Prinzipien der alten Staatschule genau so, wie das Reich Adolf Hitlers sich zum Zweiten Reich verhält. Wir haben es nicht nötig, mit alten Argumenten zu streiten, weil wir neue haben, die besser sind.

Die neutrale Staatschule kann von uns viel richtiger kritisiert werden als von unseren konfessionellen Gegnern. Denn unsere Kritik erfolgt aus einer ganz anderen Tiefe: aus derselben Tiefe heraus, aus der der abstrakte neutrale „Staat“ in der Wirklichkeit überwunden wurde.

Die neutrale Staatschule leidet unter demselben Mangel, den der abstrakte neutrale Staat aufweist: sie wird nicht getragen von einer einheitlichen Weltanschauung. Der Stoff, den diese Schule darbietet, ist ein allgemeinschlicher, die Bildung, die sie vermittelt, ist eine formale. Dieser Schule und dieser Bildung fehlt ein verbindlicher Inhalt, ein anerkannter, mit der Existenz des Volkes verbundener Gehalt. Und damit fehlt ihr die positive Einheit; ihre Einheit ist eine rein formale. Der Unterricht wird dadurch der Überzeugungskraft und des tieferen Sinnes beraubt. Es gibt keine Wahrheit, es gibt nur Ansichten. Man kann etwas so darstellen, man kann es aber auch anders darstellen. Es ist bekannt, welche Folgen diese weltanschauliche Neutralität z. B.

für den Geschichtsunterricht hat. Jeder Lehrer trägt schließlich sein Privatsystem oder, noch einfacher, das fertige System irgendeiner Partei vor. So wird die neutrale Staatschule notwendig zur Parteienschule. Eine bloß formale Einheit ist keine Einheit. Wo kein einheitlicher Inhalt da ist, kann es auch keine Schule geben, die erzieht. Denn erzieherisch zu wirken vermag nur ein Gehalt, der ernst genommen wird auf Leben und Tod.

Der formale Staat des Zweiten Reiches, der in seiner Neutralität soweit gegangen war, auch den Feinden des Reiches Raum zu gönnen, mußte zerbrechen. Und zerbrechen mußte auch die neutrale Bildungsidee, die wähnte, ohne einen verbindlichen Gehalt, d. h. ohne Weltanschauung, erziehen zu können. Der Staat zerbrach politisch an seinen Parteien und geistig an seiner Weltanschauungslosigkeit. Er hatte den Konfessionen Bewegungsfreiheit gelassen und gehofft, durch sein formales Bildungsideal trotzdem die Lage beherrschen zu können. Die Antwort auf die Illusionen erteilte ihm die Geschichte. Die weltanschauungslose Staatschule bildete einen bloßen Rahmen für den Kampf der Parteien. Die wirkliche Erziehung des „Staatsbürgers“ erfolgte nicht durch das amtlich anerkannte Bildungsideal, sondern durch diejenigen Mächte, die einen Gehalt und ein Dogma mit Zähigkeit verteidigten. So lebte der neutrale Staat, der sein Bildungsideal mit Stolz verkündigte und nicht ahnte, wie wirkungslos es war, tatsächlich von denjenigen Erziehungsmächten, die, klüger als er, den unlösbaren Zusammenhang zwischen Erziehung und unbedingt verbindlichem Bildungsgehalt erkannten. Wenn wir uns den neutralen Staat als Persönlichkeit denken, dann mußte diese Persönlichkeit im Augenblick ihres Untergangs eine pädagogische Einsicht von entscheidender Bedeutung gehabt haben: sie hätte erkennen müssen, daß entweder die Konfessionen erziehen oder ein Staat erzieht auf Grund der Weltanschauung des Volkes, das ihn geschaffen hat, daß aber niemals ein neutraler Staat an sich Erzieher sein kann.

Neutralität gegenüber den Konfessionen gehört seit langem zum Wesen des modernen

Staates. Keineswegs aber muß es zum Wesen dieses Staates gehören, auch der Weltanschauung gegenüber neutral zu sein.

Darauf haben wir nur gewartet, sagt an dieser Stelle unser Gegner. Also eine staatlich verordnete Weltanschauung! Die Staatsomnipotenz auf ihrem Gipfel — auch dies wieder ein Gedanke des 19. Jahrhunderts! (Segel.)

Wir verstehen, daß unser Gegner sich bei dem Worte Weltanschauung nicht gerne aufhält. Aber hier, und nur hier muß die Entscheidung fallen. Nur solange die Begriffe Volk — Weltanschauung — Staat nicht geklärt sind, kann man im Trüben fischen und uns Gedankengänge des 19. Jahrhunderts unterscheiden.

Weltanschauung bedeutet nicht die auf individuelle Erfahrung gegründete Weltansicht des Einzelnen. Das Wort weist vielmehr in die letzte Schicht des Verhältnisses eines Menschen zur Welt, in jene Schicht, wo das Ursprüngliche wurzelt. Dieses Ursprüngliche ist aber nicht ihm allein eigen; er teilt es mit seinem Geschlecht, mit seiner Art, mit denen, die mit ihm in einer Geburtenordnung stehen. Nur bei einer Art, einer Rasse, einem Volke können wir von Weltanschauung reden. Weltanschauung ist immer völkische Weltanschauung. Der einzelne vermag auf Grund seiner besonderen Umweltserfahrungen eine individuelle Weltansicht erwerben; gewinnen kann er auch diese nur auf Grund der ursprünglichen Weltanschauung, die er mit seinen Volksgenossen gemeinsam hat.

Eine Weltanschauung stellt sich unmittelbar nicht in Vorstellungen und Gedanken dar, sondern im Sein und Tun des ganzen Menschen. Sie kann und muß auch begrifflich formuliert werden, aber sie ist niemals in Begriffen zu erschöpfen. Vor allem erscheint sie in den Lebensgewohnheiten und Einrichtungen, in der Lebensordnung eines Volkes. Weltanschauung und Lebensordnung gehören zusammen. Und zwar behauptet sich die Weltanschauung eines Volkes in der Form seiner Lebensordnung mit größter Zähigkeit. Selbst wenn die ursprünglichen weltanschaulichen Vorstellungen sich gewan-

delt haben, zum Teil untergegangen sind, behauptet sich die angeborene Weltanschauung in der Lebensordnung bis zuletzt.

Zu der Weltanschauung des Germanen gehören Ehre und Treue und ihre Darstellung in der Lebensordnung der Gefolgschaft. Wie haben sich die weltanschaulichen Vorstellungen des deutschen Volkes seit der großgermanischen Zeit geändert! Und doch war, als der Führer rief, die alte germanische Gefolgschaftsordnung mit einem Schlage wieder da.

Mit jedem Volke ist eine Weltanschauung gesetzt, jedes Volk bedeutet eine Weltanschauung. Niemals vermag der Staat aus sich heraus eine Weltanschauung hervorzubringen. Eine reine Staatschule mit verordneter Weltanschauung wäre ein furchtbares Gebilde. Es ist aber auch das tragische Gebilde möglich, daß ein Staat ohne Fühlung mit dem Volk und unter Verzicht auf die völkische Weltanschauung Politik zu machen versucht. Wir Deutsche kennen dieses Gebilde, und, statt von „Staatsomnipotenz“ zu reden, sollten wir uns lieber der Folgen einer weltanschauungslosen Politik erinnern!

Wie der Staat, so die Schule. Nimmt der Staat eine andere Gestalt an, so wandelt sich notwendig mit ihm die Schule. Diejenigen, die die Gemeinschaftsschule des Dritten Reiches mit der Simultanschule von früher verwechseln, verwechseln offenbar auch das Dritte Reich mit dem Parteienstaat von früher. Die Simultanschule ist das typische Produkt des weltanschauungslosen Staates. Ihr Prinzip enthält nichts über die Gestaltung des Unterrichts, es sei denn in negativer Form: daß der Unterricht keine der beiden Konfessionen vor den Kopf stoßen dürfe. Der Begriff der Simultanschule ist leer, negativ und polemisch. Er hat keine Beziehung zu Aufbau und Gestaltung, sondern wehrt lediglich die Konfessionsschule ab, genau wie der Staat, der sie schuf, ein leeres Gebilde war. Dieser Staat sagte wohl: bilde dich und tue deine Pflicht, aber er sagt nichts über den Inhalt dieser Bildung und nichts über den Inhalt dieser Pflicht. Daher konnten beide durch die Parteien die verschiedenste Auslegung erfahren.

Früher betrachtete man das Problem der Gemeinschafts-

schule unter dem Gesichtspunkt eines juristischen Vertragschlusses zwischen zwei Mächten. Die eine war der Staat, die andere war die Kirche. In der Ferne, irgendwo, dämmerte das Volk; für den einen war es das „Staatsvolk“, für den andern war es das „Kirchenvolk“. Heute stehen sich nicht mehr zwei Abstraktionen gegenüber, heute steht groß und allein bestimmend das lebendige Volk vor uns da, das alle Abstraktionen in der Dynamik seines Wesens und seiner Entwicklung aufhebt.

Der neue deutsche Staat trägt wieder den Charakter des Reiches. Er ist nicht mehr der Staat einer abstrakten Pflicht, sondern der Schutzherr eines unbedingten Gehalts. Die Schule des Dritten Reiches kann keine bloße Simultanschule sein, weil sie keine bloße Staatschule mehr ist. Die deutsche Gemeinschaftsschule ist nicht die Schule des totalen Staates, sondern die Schule des Reiches. Als Schule des Reiches ist sie die völkische Weltanschauungsschule unter dem Schutze des Staates. Auch der Religionsunterricht der Konfessionen steht unter dem Schutze des Staates. Das Reich aber ist weder katholisch noch protestantisch, es ist deutsch. Das alte ehrwürdige Wort „Volksschule“ empfängt erst vom Reiche her seinen Sinn. Wo das Volk zu seiner Blüte kommt — da ist das Reich. Nicht von einer mystischen Kaiserkrone stammt das Reich ab, sein Glanz ist nicht der Glanz fremder Offenbarungen. Dieses Reich stammt aus der Tiefe unseres eigenen Seins, es ist die Offenbarung der in uns wohnenden Kraft.

Die „Simultanschule“ war negativ und polemisch. Weil wir nicht mehr bloß eine negative Staatschule verteidigen wollen, sind wir auch nicht mehr polemisch gegen die Konfessionen. Den Liberalen befällt angesichts der Konfessionen ein Krampf. Er möchte alles Konkrete und Geformte ins „Allgemein-Menschliche“ auflösen. Uns befällt dieser Krampf nicht. Wir haben wieder Verständnis für die feste Form, die sich die Kirchen gegeben haben. Zu der Schule des Reiches gehört ein von jeder Verkrampfung freies Verhältnis zu den Konfessionen und Kirchen.

Das Verhältnis des Einzelnen zu den Konfessionen wird nicht staatlich-einheitlich geregelt. Der Staat hält die Konfessordate, durch die er sich gebunden hat, und überläßt es dem einzelnen, das Verhältnis von Weltanschauung und Religion mit sich selber abzumachen. Jeder soll für sich, ehrlich und gewissenhaft, das Problem auf Grund seiner Jugendeindrücke, Erlebnisse, Erfahrungen und Beobachtungen lösen. Der Staat hat nichts dagegen, wenn einer findet: die Weltanschauung vertiefe sich von selbst zur Religion. Er hat nichts dagegen, wenn ein anderer an einer der überlieferten Konfessionen festhält und einen Ausgleich zwischen völkischer Weltanschauung und Kirchenreligion sucht. Der Staat kann nur eines nicht zulassen: daß das Lebensprinzip des Schulunterrichts in konfessionellen Dogmen liegt statt in der völkischen Weltanschauung. Denn dieser Staat ist kein in der Luft schwebendes neutrales Gebilde mehr, das seine Kinder von anderen erziehen läßt, sondern er ist der Staat, der sich zum Güter gesetzt weiß über die Fülle und Würde des Reiches.

Der Lehrer in diesem Staate kann nicht irgendein Angestellter sein, der gegen Bezahlung seine Schuldigkeit tut, kein bloßer „Staatsdiener“ und Schulhalter, sondern er muß mit jenem Herzen dabei sein, aus dem die Weltanschauung der Deutschen stammt, und das heißt, er muß als Lehrer stehen mitten im Reich.

Wilhelm von Humboldt

Rede, gehalten bei der Gedächtnisfeier
der Friedrich-Wilhelms-Universität, Berlin, am 8. April 1935

In dem Jahrfünft, das den Tod Segels, Goethes und Humboldts sah, endete eine Epoche. Es ist die Epoche, in der unser Volk über die Schranken von Landesfürstentümern und Geburtsständen hinweg zum ersten Male sich selber als Einheit, als Nation erlebt und als künftige politische Einheit zu ahnen beginnt. Was folgt ist der bittere Kampf um seinen natürlichen geschichtlichen Ort im Herzen Europas; was vorhergeht ist das Zeitalter der letzten Fürstenkultur mit seiner politischen Enge, seinem Freiheitspathos, seinen intellektuellen Träumen und kosmopolitischen Hoffnungen, das Zeitalter des versinkenden Adels und des aufgeklärten Bürgertums. Goethe steht, obgleich er alle Bestrebungen des Jahrhunderts mit Ausnahme der politischen zusammenfaßt, auf eine fast unbegreifliche Weise außerhalb und über diesem Jahrhundert, sich loslösend von seiner Zeit durch sein unergründlich-unmittelbares Verhältnis zur Natur. Segel neben ihm hat die geschichtliche Welt im Auge und zwingt alle geistigen und politischen Bewegungen der Zeitenwende zu der gewaltigen Synthese seines Systems zusammen: ein deutscher Geist, der weder 1806 noch 1813 innerlich miterlebt, und der dennoch, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet hat“, die Summe des politischen und des geistigen Geschehens zieht. Neben ihm steht Wilhelm v. Humboldt — nicht zusammenfassend und abschließend, nicht wie Segel in seiner Rechtsphilosophie in einem Werke der Nachwelt sich symbolisch überliefernd, sondern mitgehender Interpret, miterlebender Beobachter und Deuter und als solcher eingehend in die Unsterblichkeit der Nation.

Die Zeitgenossen haben Humboldt nicht neben Goethe und Segel sehen können; sie sahen ihn neben Stein und Gneisenau.

Es gibt keinen zweiten, der in repräsentativer Weise sowohl der Welt Goethes und Hegels wie der Welt Steins und Gneisenaus angehörte. Humboldts Eigenart und Schicksal liegen in dieser doppelten Zugehörigkeit. Niemand kann der Welt der Formen und Gedanken innerlicher und entschiedener zugewandt sein als er — und dennoch greift er als politisch Handelnder ein in die Geschäfte der Welt. Er hängt metaphysischen Spekulationen nach über das Wesen des Menschen und wird Sekretionschef im preussischen Ministerium des Innern, er arbeitet als Philologe und wird Staatsmann wider Willen. Seine Geburt hatte ihn zur politischen Laufbahn bestimmt, seine Natur entfernte ihn so weit als möglich von ihr. Es ist das Rätsel, das dieser Mann uns aufgibt: wie er zum Staatsmann werden konnte? Gänzlich abweichend vom Gewohnten ist die Lebenslinie gezogen. Andere gehen nach langer Vorbereitungszeit in die politische Tätigkeit über und bleiben in ihr bis zum Ende. Wieder andere ziehen sich eines Tages aus der Welt des Kampfes in die Stille zurück. Humboldt aber kommt aus der Stille, ist zehn Jahre Politiker, und geht wieder in die Stille zurück. Gaben wir diesen Lebenslauf so zu deuten, daß hier ein bestimmbarer, ungeheuer empfänglicher, ästhetisch gestimmter Mensch von den Zeitereignissen wider Willen fortgerissen wird? Wenn dem so wäre, dann sähen wir den Freund Goethes und Schillers vorübergehend hineingezogen in den Strudel des Befreiungskampfes, wir sähen ihn während seiner kurzen Wirksamkeit als Leiter der Sektion für Kultus und Unterricht Geist und Staat zusammenführen, und dann nach einer mehr oder weniger positiv beurteilten europäisch-diplomatischen Tätigkeit von der Bühne abtreten. Aber Humboldt ist nicht ein von den Ereignissen der Zeit sich selber vorübergehend entfremdeter „ästhetischer“ Betrachter des Geschehens. Wohl war die Welt der Kunstwerke und Ideen die Welt, in der er ursprünglich heimisch war. Unter dem Eindruck der Schlacht bei Leipzig schreibt er an Gutz: ein guter Vers lebt ewig, wenn Kriege und Friedensschlüsse vergehen. Aber sein Leben in Ideen, seine Neigung, „ein recht durch und durch inwendiges Leben zu führen“, seine Liebe zum für-sich-Sein und das damit

verbundene Bildungsprinzip entspringen nicht einer passiv-ästhetischen Grundhaltung seiner Seele. Humboldt hat sich weder von den Ereignissen bloß fortreißen lassen, noch hat er sich in seinem Wesen gewandelt. So langsam er sich auch entwickelt hat — seine Lebensansicht steht früher fest und bleibt beharrlich dieselbe. Hinter aller Empfänglichkeit, hinter allen Vorwerfen seines vielfältigen, verwickelten Wesens, steht, mit Nietzsche zu reden, das „granitne Ich“, steht ein zäher, langer Wille, steht ein Mensch, der zu sich und seinem Schicksal unerbittlich hält. Humboldt ist der Mann, der gesagt hat: „Man kann sich nicht selbst verlieren.“ Nichts ist Humboldt fremder als die Schicksallosigkeit des ästhetischen Standpunkts. Er ist durchaus ein Mann des Willens, der, wie er in dem Bruchstück seiner Selbstbiographie sagt, von seinem 12. Lebensjahre an Selbstbeherrschung um ihrer selbst willen geübt hat. Wenn man diese Willensnatur bisher nicht erkannt hat, so liegt es daran, daß dieser Wille von völlig eigener Art ist. Er ist nicht darauf gerichtet, unmittelbar in die Welt einzugreifen, sondern er läßt zunächst die Welt wie sie ist. Zu tief fühlt er die Selbstständigkeit jeder lebendigen Kraft, zu genau weiß er, daß lebendige Kräfte sich nicht am Finger führen lassen, daß sie nach dem wirken, was in ihnen angelegt ist, und nicht nach äußeren Befehlen. Humboldt hat eine tiefe Scheu vor dem eifervollen und einseitigen Eingreifen in den Gang der Dinge. Er sieht die Welt als ein geschlossenes Ganzes, in dem jedes einzelne Wesen nach eigenem Gesetze sich bewegt. Das Ganze ruht in sich. Derjenige aber, der außerhalb steht, der die Welt „mehr wie ein Schauspiel als einen Ernst in den man eingreifen soll“ betrachtet, hat sich den „Punkt außer der Welt“ durch die unbedingteste Selbstbeherrschung selber geschaffen! Der Welt gegenüber steht also nicht ein passiver Spiegel, sondern ein Willens-*Ich*, das in jedem Augenblick die Möglichkeit hat, auf diese Welt handelnd einzuwirken, es aber nur tun wird, wenn die Notwendigkeit es erfordert, und es auch dann nur in einer bestimmten Weise tun wird.

Dieser Wille wird zurückhaltend sein, er wird den Dingen lange ihren Lauf lassen, er wird die eigene Gesetzlichkeit der

Welt, auf die er wirken will, schonend behandeln und sein Ziel durch scheinbares Gewährenlassen auf indirektem Wege erreichen. Eine solche Wirksamkeit nennen wir diplomatisch.

Humboldts Selbstanalyse bestätigt uns dieses Ergebnis. Er spricht von seiner „ehernen Unnachgiebigkeit“ und findet die Eigentümlichkeit seiner Selbstbeherrschung in ihrer „Geschmeidigkeit“ liegen. „Ich gehe, ohne alle Schwierigkeit, von Behauptungen, Vorfällen, Plänen, Wegen sie durchzusetzen ab, und wechsele darin bei selbst geringem Widerstande, wie ich überhaupt eine Neigung habe, im Äußeren anderen nachzugeben, die größtenteils aus meiner Sicherheit herkommt, im Innern doch so zu bleiben, wie ich will.“ Das vollkommenste Selbstporträt des Willenscharakters, der er ist, gibt Humboldt in einem Briefe an seine Gattin aus Königsberg im April 1809: „Der Wille, den man in eigentlichen Handlungen übt, hängt schrecklich vom Schicksal und selbst von solchen Zufälligkeiten ab, die man nicht gern mit dem Namen des Schicksals beehrt. Aber der Wille, der tiefer in der Seele liegt, der die ganze Handlungs- und Lebensweise betrifft, an den glaube ich unendlich. Darum überlasse ich gerne die einzelnen Dinge dem Zufall, wirke wenig geradezu ein, aber beharre fest auf meinem Wollen, und benutze lieber die Umstände, wie sie sich finden, als daß ich sie selbst geflissentlich hervorbringe. Auf diese Weise zwingt man die Menschen sehr bestimmt, indem man ihnen anscheinend und wirklich viel Freiheit läßt und bestimmt am Ende doch selbst sein Schicksal.“

Es war also kein bloßer äußerlicher Zufall, der Humboldt auf den politischen Kampfplatz geführt hat. Es mußte ein großer Augenblick sein, der ihn verlangte. Dieser Augenblick kam und erwies, daß Humboldts Schicksalsbereitschaft der Stunde gewachsen war, handelnd wie erkennend. In den Jahren, die der großen Entscheidung von 1813 folgen, steht er als Deutscher auf der Höhe der europäischen Situation und beweist durch richtiges Handeln und Blicke abnungsvoller Tiefe, daß er nicht nur der Interpret der Kultur von Weimar ist, sondern zugleich ein Interpret des deutschen politischen Geschickes.

Als den Höhepunkt seiner politischen Laufbahn hat er immer

den Augenblick angesehen, in dem er seinem König melden konnte, daß Österreich der Koalition gegen Napoleon beigetreten sei. Wir wollen uns an dieser Stelle nicht mit den Einzelheiten seiner politischen Tätigkeit, sondern mit der Weltanschauung beschäftigen, aus der sie stammt. Beginnen wir mit einer scheinbaren Kleinigkeit. Humboldt hört einmal in Gesellschaft Theodor Körners Tod mit der Begründung tadeln, ein Mensch von Talent solle sich nicht aussetzen. Da schreibt er an seine Gattin: „Man kann auf keine unwürdigere Art vom Talent, vorzüglich von einem Dichter reden. Das wahre Talent und der wahre Geist ... stammen aus dem Charakter und werden durch ihn genährt. Was nicht so ist, ist in der Wissenschaft mehr oder minder mechanisch und in der Kunst flach und unbedeutend.“

Für die deutschen Angelegenheiten, so erkennt er, hat Metternich wenig Sinn. „Daß es wirklich im intellektuellen und moralischen Sinn ein Deutschland gibt, das nicht Preußen und Österreich ist, wenn es auch gleiche Teile von beiden enthält, und daß man diesem Deutschland politisch zu Hilfe kommen muß, begreift und fühlt er nicht.“ Humboldt empfindet, daß es ein gemeinschaftliches engeres Band geben muß und verkennt nicht, wie schwer es zu knüpfen sein wird. Aber der Gedanke muß erhalten werden, „daß Deutsche eins sind und eins bleiben müssen“. So schreibt er aus Teplitz am 2. Oktober 1813 an die Gattin.

„Der jetzige Krieg“, so schreibt er ein wenig später, „hat wirklich das Schöne, daß, indem sein Bestreben wohlthätig für ganz Europa ist, doch Deutschland darin der Mittelpunkt bleibt. Aber er ist auch eine wahrhaft unermessliche Aufgabe.“ Man versteht es, wenn er hinzufügt, daß man mit den wenigsten Menschen selbst nur das Gespräch bis zu diesem Zentrum hinführen kann. Er sieht, daß „deutsche und nationale Deutschtum“ im Wachsen sind und daß Österreich damit nicht Schritt hält. „Den Geist der Zeit aufzubalten, dazu ist offenbar keine Macht stark genug, und die Geschichte gibt große Aufschlüsse über das, was die Zukunft noch verbirgt. Aber freilich lesen wohl die Herren sie nicht.“ Weit ins 19. Jahrhundert hinein reicht Humboldts politischer Blick: „Überhaupt strebt der Geist der Zeit, Preußen

zur ersten Macht Deutschlands zu machen, Österreich wird's mit allen seinen Mitteln nicht erringen, aber es wird wohl noch einen blutigen Kampf setzen, doch aufhalten kann diesen Geist so gewiß nichts, wie der Krieg gegen Napoleon und sein System sich nicht aufhalten ließ." So schreibt er am letzten Tage des Jahres 1814.

Aber nicht nur die staatlichen Notwendigkeiten werden von ihm richtig empfunden. Humboldt hat auch das Volk, das die Schlachten schlug, verstanden. Im November 1814 schreibt er ein Wort nieder, das auch in den Jahren nach dem Weltkrieg in Deutschland hätte geschrieben werden können: „Das Volk ist tief erbittert und hart bedrückt, und der letzte Krieg hat der Masse überall laut gesagt, was sie vermag.“ Er fühlt lebendig, wie notwendig es ist, eine möglichst enge Verbindung zwischen dem Volk und den höheren Ständen anzuknüpfen. „Alle Kraft, alles Leben, alle Derbheit, alle Frische der Nation kann nur im Volk liegen...“ Er erwartet von den Gebildeten, daß sie sich zum Volke hingezogen fühlen, wie das Alter sich zur Jugend hingezogen fühlt. Und er fügt hinzu: „Die niederen Stände bedürfen zu ihrer Bildung der höheren viel weniger, sie sind eigentlich selbständig, wie die Natur auch nicht des Menschen, wohl aber er ihrer bedarf.“

Aus Burgörner berichtet Humboldt am 20. November 1824 seiner Gattin vom Tode des Güttenmeisters Böttcher. Das Verhalten dieses einfachen Mannes in der Todesstunde veranlaßt ihn zu folgender Betrachtung: „Der Mut und die Treue so ganz gewöhnlicher Naturen in solchen Augenblicken ist mir immer rührend. Es beweist, daß die menschliche Natur da reiner erscheint, aber auch, daß das Beste und Edelste im Menschen recht wenig von Bildung, Erziehung und wie man es nennt abhängt... Das einzelne, gar nicht bemerkbare Zusammenwirken dieses wahren Gehalts im Volke ist die Grundlage des Höchsten in jeder Nationalentwicklung. Alle Bildung würde wie ein Kranz verwelken, den man um einen toten Stamm windet, wenn nicht dieser Stamm ihn durch seine unsichtbaren Kräfte belebt.“

Wenn wir neben diese Äußerung aus den letzten Lebensjahren einige charakteristische Sätze aus Humboldts politischer Jugend-

schrift stellen („Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlaßt“ 1791), dann erhalten wir ein Bild von der Beharrlichkeit und folgerichtigkeit seines Denkens. Die kleine Schrift ist ein glänzender Beweis für seinen politischen Instinkt und das erste Dokument seiner Fähigkeit, Ereignisse der Zeit unter dem einzig richtigen Gesichtspunkt zu beurteilen. Er bestreitet mit Nachdruck, daß eine neue Verfassung einfach auf eine alte folgen könne. Wo ist das Band, fragt er, das beide verknüpft? „Was im Menschen gedeihen soll, muß aus seinem Innren entspringen, nicht ihm von außen gegeben werden, und was ist ein Staat, als eine Summe menschlicher wirkender und leidender Kräfte?“ Eine höchst merkwürdige Definition des Staates vom Ende des 18. Jahrhunderts, denn wir können sie, ohne Veränderung, als eine Definition des Volkes auffassen. Das Entscheidende besteht darin, daß Humboldt nicht von der Vernunft ausgeht, sondern von menschlichen wirkenden und leidenden Kräften. „Die Vernunft“, sagt er im Widerspruch zu seinem Jahrhundert, „hat wohl Fähigkeit, vorhandenen Stoff zu bilden, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen. Diese Kraft ruht allein im Wesen der Dinge, diese wirken, die wahrhaft weise Vernunft reizt sie nur zur Tätigkeit, und sucht sie zu lenken. Hierbei bleibt sie bescheiden stehen. Staatsverfassungen lassen sich nicht auf Menschen, wie Schößlinge auf Bäume pflropfen. Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ist's, als bindet man Blüten mit Fäden an. Die erste Mittagssonne versengt sie.“

Der Begriff der Kraft ist der beharrende Grundbegriff des Humboldtschen Denkens. Jede Kraft ist individuell, und insofern gehört auch Individualität zu Humboldts Grundbegriffen. Es ist jedoch nicht gleichgültig, in welchem der beiden Begriffe man den Zentralbegriff erkennt. Denn der Begriff der Individualität verknüpft sich leicht mit der naheliegenden aber irrtümlichen Auslegung der Weltansicht Humboldts als einer ästhetischen (die „vollendete“, „vollkommene“, „schöne“ Individualität), während der Kraftbegriff von Anfang an in eine andere Richtung weist. Kraft und Streben gehören zusammen; der Kraftbegriff kann sich wohl mit dem Begriff des Willens,

aber nicht ohne weiteres mit dem der in sich ruhenden, vollendeten Gestalt verbinden. Er ist zugleich ein natürlicher und politischer Begriff. Die Wissenschaft hat uns inzwischen gelehrt, daß jede lebendige Kraft durch die Vererbung in Beziehung steht zu größeren Kräfteinheiten, die wir Rassen nennen. Obwohl Humboldt die Begriffe Rasse und Natur sehr oft auf den Menschen anwendet, ist er wie alle seine Zeitgenossen von der Einsicht in die Bedeutung der Rasse noch weit entfernt. Seine Philosophie aber eröffnet, ohne daß er es beabsichtigt, den Weg zu einer Betrachtung der Geschichte von den lebendigen natürlichen Kräften her.

Unter den Jugendschriften findet sich auch ein Bruchstück das als Thema einer größeren Arbeit „die Auffuchung der Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte auf Erden“ bezeichnet. Die einzige ausgeführte, wenn auch nicht veröffentlichte Schrift des jungen Humboldt trägt den berühmtschwerfälligen Titel: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792). Diese Schrift ist unter die heiligen Schriften des Liberalismus gerechnet worden, da man meinte, sie unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung der Freiheit des Individuums gegenüber dem Staate lesen zu müssen. Aber das ist ein Irrtum. Die Schrift entwickelt in ihrem Hauptteil vielmehr Humboldts metaphysische Grundüberzeugungen, und sie wird erst richtig gelesen, wenn man sie mit dem Titel versteht: Ideen zu einer Metaphysik der lebendigen Kräfte. Nirgends wird der Leibnizische Hintergrund der Gedankenwelt Humboldts deutlicher als hier.

Wenn die Jugendschrift vom Staate gänzliche Zurückhaltung verlangt und ihm lediglich die Aufgabe zuweist, für die Sicherheit der Bürger zu sorgen, dann wird sie dadurch keineswegs zur magna charta des Privatmanns. Denn unter „Staat“ ist nicht etwa die gesamte politische Wirksamkeit zu verstehen. Vielmehr hat Humboldt, wenn er den Staat bekämpft, die historische Gestalt des absoluten Fürstenstaates vor Augen mit seiner Tendenz, alles von oben zu regeln und das Volk, die Summe wirkender und leidender Kräfte, auszuschalten. Der Staat wird von Humboldt also nur so weit bekämpft, als er

der individuellen Kraft, nicht nur des einzelnen, sondern auch der Nation, Schranken auferlegt. In dem Augenblick, als er selber durch staatliches Handeln Kräfte entbinden konnte, hat er den Staat bejaht. Mit allen seinen Zurüstungen und Anstalten gehört der Staat zu dem, was dem jungen Humboldt als „Resultate“ erscheint, und was er den „lebendigen Kräften“ entgegenstellt. Die Menschen um der Sachen, die Kräfte um der Resultate willen vernachlässigen — das ist nach seiner Meinung der schlimmste Fehler. Alle Kraft setzt Enthusiasmus voraus. Die Form der Bewegung der Kräfte ist die Vereinigung oder der Kampf. Welche Gestalt der Kampf annehme, ob die des Krieges oder des Wettseifers, hängt von der Stufe der Kultur, oder in Humboldts Sprache der „Verfeinerung“ ab. Der Staat muß den Krieg auf keinerlei Weise befördern, allein auch ebensowenig, wenn die Notwendigkeit ihn fordert, gewaltfam verhindern. Er muß der heilsamen Wirkung des Krieges auf den Charakter der Nation freien Einfluß gestatten, und darf diesen Einfluß nicht dadurch abdämmen, daß er ein stehendes Heer schafft und damit den Geist des Krieges auf eine kleine Truppe beschränkt. Denn der Krieg ist „eine der heilsamsten Erscheinungen zur Bildung des Menschengeschlechts“. „Es ist das freilich furchtbare Extrem, wodurch jeder tätige Mut gegen Gefahr, Arbeit und Mühseligkeit geprüft und gestählt wird... und welcher allein der ganzen Gestalt die Stärke und Mannigfaltigkeit gibt, ohne welche Leichtigkeit Schwäche und Einheit Leere ist.“ Bei der Ausbildung für den Krieg genügt es nicht, bloß die Tapferkeit, Fertigkeit und Subordination eines Soldaten zu erzeugen, sondern es muß „der Geist wahrer Krieger, oder vielmehr edler Bürger“ eingehaucht werden, „die für ihr Vaterland zu fechten immer bereit sind“. Der Grundgedanke der Schrift läßt sich schließlich auf die Formel bringen: Der Staat verhält sich zu wahrer politisch-nationaler Wirksamkeit wie das stehende Heer sich zu einem Volk in Waffen verhält. Die Opposition zum Staat entspringt bei Humboldt also den nämlichen Antrieben, aus denen heraus Scharnhorst später die allgemeine Wehrpflicht schaffen wird. Humboldts sogenannte liberale Jugendschrift enthält das Programm der allgemeinen

Wehrpflicht. Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß die kleine Schrift nicht verstanden worden ist — sie war auch den besten Zeitgenossen in politischer Hinsicht weit voraus.

Nicht also um die Sicherstellung des Einzelnen handelt es sich in der Jugendschrift, sondern in negativer Hinsicht um eine Kritik des Etatismus. Humboldt will verhüten, daß durch Einrichtungen des Staates die Kraft der Nation geschwächt werde, er will den Enthusiasmus retten. Nicht ein auf individuelle Bildung bedachter Liberaler tritt uns in seiner Schrift entgegen, nicht ein Kulturpazifist, sondern ein politischer Denker, der den Frieden als einen augenblicklichen Zustand ohne Krieg von wahrer Friedlichkeit zu unterscheiden weiß. Wir genießen heute, sagt er, die Früchte des Friedens, aber nicht die der Friedlichkeit. Unter Friedlichkeit aber versteht er denjenigen Frieden, der aus den „inneren Kräften der Wesen“ hervorgeht, d. h. der den Kräften der Partner angemessen ist. Auf dem Höhepunkt seiner politischen Wirksamkeit hat Humboldt gegen den Verständigungsfrieden im Sinne Metternichs gewirkt und an seinen König geschrieben: „Aber es ist nicht allein der Krieg, der die Staaten zerstört — der Frieden führt sie viel sicherer ins Verderben, wenn er sie der Mittel zur Verteidigung beraubt und sie die Beute ihrer Feinde werden läßt.“

Es wird in der Biographie Humboldts allzuviel Wert gelegt auf die Flucht des jungen Referendars am Kammergericht zu Berlin in die Zurückgezogenheit seiner Güter. Das war ein gesellschaftliches Ereignis, nicht ein geschichtliches. Geschichtlich ist der Augenblick, in welchem Humboldt während seines Aufenthaltes in Paris (1797 bis 1801) „ein erhöhteres und durch den Kontrast selbst lebendigeres Bewußtsein der volleren und kräftigeren deutschen Natur“ gewinnt. Er hat in Paris seine geistige Deutschheit entdeckt. „Wer sich mit Philosophie und Kunst beschäftigt, schreibt er an Goethe am 18. März 1799, gehört seinem Vaterlande eigentümlicher als ein anderer an . . .“ Philosophie und Kunst, meint er, sind mehr der eigenen Sprache bedürftig, welche die Empfindung und die Gesinnung sich selbst gebildet haben. Jede Nation wird ihre eigene Sprache immer ausschließender ausgestalten, und mit

der zunehmenden Leichtigkeit allgemeiner Mitteilung muß so das innigere Verstehen verschiedener Nationen schwerer und das Bedürfnis danach allgemeiner werden. Von der zunehmenden Kultur erwartet Humboldt also nicht eine Abschleifung der Nationalcharaktere, sondern im Gegenteil eine Zunahme der Verschiedenheit. Die Bildung gleicht nicht an, sondern arbeitet das Eigentümliche heraus. Die Entdeckung der Eigentümlichkeit deutscher Bildung in Paris war Humboldts großes Erlebnis — diese Entdeckung war zugleich ein geistiges und politisches Ereignis. Die spätere Wendung fichtes ist durch Humboldt schon vorweggenommen.

Unter den dargestellten Voraussetzungen ist es kaum verständlich, wie Humboldt so lange Zeit für den geistigen und politischen Liberalismus in Anspruch genommen werden konnte. Neben dem Mißverständnis der Jugendschrift scheint hier sein Eintreten für die mit dem Liberalismus eng verbundene Judenschaft ausschlaggebend gewesen zu sein. Wer für die Verleihung der Bürgerrechte an die Juden war, der mußte notwendig ein fortschrittlicher, ein „liberaler“ Mensch sein. Daß jedoch Humboldt mit der aufklärerisch-kosmopolitischen Gedankenwelt des 18. Jahrhunderts nicht verbunden ist, habe ich gezeigt. Wir müssen es als eine biographische Merkwürdigkeit hinnehmen, daß Humboldt, seitdem er als schwärmerisch Verliebter im Salon der Henriette Herz verkehrt hat, mit Hartnäckigkeit für die Juden eingetreten ist. Er schreibt selber: „es ist eine Jugendidee bei mir“. Caroline nannte es seinen einzigen Fehler, daß er von den Juden nicht lassen wolle. Wir können heute nur feststellen, daß dieser Zug mit seinem gesamten politischen und philosophischen System nicht in Verbindung steht. Außerdem geht der Charakter Humboldts völlig rein hervor, da er ein Geschenk von über 4000 Dukaten, das ihm von der Judenschaft nach den entscheidenden Verhandlungen angetragen wurde, zum Erstaunen des Unterhändlers ausschlug.

In Paris, im Anschluß an seine baskische Reise, hat Humboldt die Konzeption des wissenschaftlichen Werkes gehabt, dessen Ausarbeitung die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens forderte und das seinen Namen unter die großen Begründer

im Reich des Gedankens versetzt hat: der vergleichenden geschichtlichen Sprachwissenschaft in Verbindung mit der Sprachphilosophie. Die Quellen des gewaltigen Planes, dessen Ausführung Humboldt mit der ihm eigenen Willensmächtigkeit nicht übereilte, liegen einmal in dem Erlebnis der Wesensverschiedenheit von Deutschtum und Franzosentum, und zum anderen in der Metaphysik der lebendigen Kräfte. Nicht die Vernunftphilosophie der Aufklärung und nicht die Philologie geben die Konzeption her; sie stammt aus der ursprünglichen Tiefe der Geisteskraft dieses einzigen Mannes. „Ich habe seit längerer Zeit eine Abhandlung über Nationalcharakter und Sprachverschiedenheit und ihren Einfluß im Sinn“, schreibt er Ende des Jahres 1800 an Goethe. Und fast um dieselbe Zeit entwickelt er im Zusammenhang mit seiner großartigen Beurteilung des Wallenstein in einem Briefe an Schiller den systematischen Grundgedanken des zukünftigen Werkes. „Es kommt nicht auf mehr oder weniger, nicht auf Reichthum des Besitzes, sondern auf Stärke der Kraft an“ — das ist der Gedanke, unter dessen Anleitung Humboldt schließlich zu der klassischen Formulierung der Einleitung in das Kawi-Werk gelangen wird: die Sprache selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia).

Humboldts sprachwissenschaftliche Untersuchungen gehören in den großen Zusammenhang der Herausbildung des modernen Geschichtsbewußtseins in Verbindung mit dem Nationalbewußtsein. Sie sind eines der schönsten Beispiele dafür, daß die wahrhaft großen Schöpfungen der Wissenschaft nicht aus dem bloßen Verstande, sondern aus einem Herzen hervorgehen, das arbeitend sich in Zucht nimmt. In die Philosophie der Sprache mündet alles ein, was Humboldt über das Wesen des Menschen und die Entwicklung der Menschheit von Jugend an gedacht hat. Die Philosophie der Sprache ist gleichsam das ausgeführte Kapitel jener Philosophie des Menschen und der Geschichte, die in allen seinen Konzeptionen angedeutet ist. Aus der Beschäftigung mit dem Altertum, vor allem mit den Werken der Griechen zog diese Philosophie des großen geschichtlichen Daseins immer wieder neue Kraft.

Von den Grundgedanken des gewaltigen Werkes kann ich hier nicht einmal andeutend handeln. Nur ein Moment sei hervorgehoben. Humboldt versenkt die Form der Sprache tief in die physische Natur, in Phantasie und Gefühl des Menschen, ohne doch jemals die Grenze zwischen Tier und Mensch zu verletzen. Der sinnliche Laut ist für ihn nicht ein beliebiges Mittel, dessen der Geist sich nur bedient; vielmehr ist die Verbindung der Lautform mit der inneren Sprachform die Vollendung der Sprache. In den Lautformen finden wir, wie im Gebiet der Sinnlichkeit überhaupt, eine unendliche Mannigfaltigkeit. Dagegen scheint der intellektuelle Teil der Sprache, der allein auf geistiger Selbsttätigkeit beruht, in allen Menschen gleich sein zu müssen. Aber nur eine größere Gleichförmigkeit bewahrt dieser Teil der Sprache (die „innere Sprachform“). Völlige Gleichheit liegt nicht vor. Auch hier sind Kräfte geschäftig, „deren Schöpfungen sich nicht durch den Verstand und nach bloßen Begriffen ausmessen lassen. Phantasie und Gefühl bringen individuelle Gestaltung hervor, in welchen wieder der individuelle Charakter der Nation hervortritt und wo, wie bei allem Individuellen, die Mannigfaltigkeit der Art, wie sich das Nämliche in immer verschiedenen Bestimmungen darstellen kann, ins Unendliche geht“.

Ich stelle an den Schluß dieser Gedenkrede die Betrachtung der Schöpfung Humboldts, auf deren Boden wir uns heute zu seinen Ehren versammelt haben. Die Leistung, die er während der vierzehn Monate seiner Amtszeit als Sektionschef für Kultus und Unterricht vollbrachte, hat in der Folgezeit seine gesamte politische Tätigkeit überstrahlt. Sein Interesse umfaßte das gesamte Schulwesen des preussischen Staates. Die Verwurzelung der Pestalozzischen Methode in der Volksschule und das Durchdringen des Neuhumanismus in der höheren Schule werden ihm verdankt. Sein Ruhm aber knüpft sich an die Gründung der neuen Universität.

Die Totalität des Wissens und die Bildung des ganzen Menschen — das waren die Grundgedanken der neuen Schöpfung. Wir dürfen bei der Beurteilung dieser Schöpfung niemals aus dem Auge verlieren, daß der Bildung im Zeitalter

der Reform eine politische Funktion ersten Ranges zukommt. Bei dem Neubau des sozialen und politischen Systems, der mit Steins Städteordnung und mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht begann, handelte es sich nicht zuletzt darum, jene Führerschicht heranzubilden, die den neuen Aufgaben gewachsen sein konnte. Der Adel hatte seine universale Funktion, den politischen Führernachwuchs zu stellen, verloren. Er war nur noch eines der Reservoirs, aus dem man schöpfen konnte; das andere füllte sich aus den aufsteigenden Volksschichten, insbesondere aus dem Bürgerstand. In dieser Situation der Anspannung aller Kräfte zur Formung eines neuen politischen Wesens kam alles darauf an, eine Basis zu finden, auf der diejenigen vereinigt und erzogen werden konnten, die den Beruf zu einer höheren Laufbahn jenseits des wirtschaftlichen Lebens in sich fühlten. Die tiefe Weisheit des Schicksals hatte eine solche Basis im ausgehenden 18. Jahrhundert geschaffen: es war die durch Wissenschaft, Dichtung und Philosophie erzeugte neue Bildung. Im Raume dieser Bildung gab es keinen Unterschied zwischen dem Adligen und dem Bürgerlichen mehr. Wer hier sich auszeichnete, der trug kraft seines Talents die Qualifikation zu jedem Amte in sich. Die von dem aufgeklärten emporstrebenden Bürgertum geförderte neue Bildung erweist sich im Zeitalter der Reform als das sozusagen geforderte Mittel zur Gewinnung einer neuen Führerschicht, deren Typus der in einem neuen Sinne „akademisch gebildete“ Beamte ist. Es ist alles andere als ein Zufall, daß sich unter Humboldts Schriften aus seiner Amtszeit eine befindet, die das Ideal des höheren Staatsbeamten im Sinne der neuen Bildung zeichnet.

Der Mann, der dem preussischen Staate diesen Dienst leistete, hatte alle Vorteile für sich, die in der Übergangszeit adlige Abstammung verlieh. Mühelos und selbstverständlich war er auf dem Amterwege aufgestiegen, und ebenso selbstverständlich trug er den Geist, den er als Freund Wolfs und Goethes, Fichtes und Schillers und aller der anderen in sich ausgebildet hatte, in den neuen Staat hinüber. Wie in Stein reichen sich alte und neue Zeit in ihm die Hand: der Adlige wird zum Begründer der politischen Laufbahn des Bürgers. Im Prinzip

der Bildung lag das, was jenseits aller historischen Standesgegensätze die politische Neuorganisation möglich machte. Hätte Humboldt eine wissenschaftliche Fachhochschule ins Leben gerufen, die unmittelbar „politisch“, d. h. dem Staate dienend gewesen wäre, dann hätte gerade die wichtigste politische Wirkung nicht eintreten können. Denn eine Fachhochschule hätte nur das politische System der Vergangenheit mit seinen Ständen abbilden können, sie wäre reaktionär gewesen, nicht revolutionär. Insofern gehört Humboldts Schöpfung in den Zusammenhang jener permanenten „Revolution von oben“, die während der Reformzeit von der Krone gegen den rückwärts strebenden Adel gemacht wurde.

Diese Revolution verlor aber mit dem Wechsel der politischen Zustände allmählich ihren Sinn. Der von Humboldt geschaffene neue Stand, der Stand der akademisch Gebildeten, verhärtete sich zur bürgerlichen Klasse. Der erste Augenblick war der größte in Humboldts Schöpfung. Es erwies sich sehr rasch, daß sie nicht aus einem eingeborenen politischen Prinzip geschaffen war, sondern daß sie nur durch die Gunst der Umstände, durch die Koinzidenz mit einer vorübergehenden Situation des Staates „politisch“ geworden war. Während Stein und Scharnhorst Institutionen schufen, die standhielten, und als Institutionen sich einer Entwicklung fähig zeigten, behielt Humboldts Schöpfung immer etwas Schwebendes. Es war ein wundervoller Moment, in welchem Philosophie und Wissenschaft mitten in das Herz der Nation gepflanzt wurden. Als jedoch die Verbindung von wissenschaftlicher Bildung und Staat, die diesem Moment angepaßt war, unverändert festgehalten ward, mußte sich der Mangel des Grundrisses enthüllen. Die Universität war ausschließlich von oben her, von der Wissenschaft her konstruiert. Sie hatte keine Basis in einer nationalen Lebensform, sondern blieb eine Akademie, die zugleich mit der Aufgabe des Lehrens und der Heranbildung für praktische Berufe betraut war. In der Kraft der Entgegensetzung gegen den Mechanismus des alten Fürstenstaates lag ihre Stärke; aber sie hat es nie überwunden, daß sie wesentlich geboren war aus dem bloßen Gegensatz des neuen Staats-

bürgers zu der Welt des durch Erlasse und Reglements in Gang gesetzten Untertanen. Die Schöpfung der Berliner Universität war ein großer Augenblick unserer Geschichte. Wenn man aber meint, daß dieser Vorgang sich im Reiche der Ewigkeit abgespielt habe, und daß man nun in alle Zukunft in der Weise Humboldts Staat und Bildung vereinigen müsse, dann denkt man gewiß nicht so, wie der Gründer dieser Universität zu seiner Zeit gedacht hat: revolutionär.

Niemals hat es Humboldt verleugnet, daß er als Schüler und Freund F. A. Wolfs Gründer der Universität geworden ist. Dem Philologen gegenüber hat er einmal das Wort von den „schrecklichen Wissenschaften“ — gemeint sind Chemie, Botanik usw. — fallen lassen. Die Naturwissenschaften sieht er noch völlig unter dem Gesichtspunkt des Wissens und nicht der Forschung. Daher hat die Universität ihre Richtung durch die philosophischen und die philologisch-historischen Studien erhalten. Aber einmal wird es anerkannt werden müssen, daß sich die wissenschaftliche Forschung heute nicht mehr vorzüglich in philologischen und historischen Seminaren, sondern auch in physikalischen und chemischen Laboratorien vollzieht.

Für die Struktur und die Geschichte seiner Schöpfung noch bedeutungsvoller ist die andere Eigentümlichkeit, die die Universität als Erziehungsanstalt betrifft. Die bürgerliche neue Bildung konnte ihren Gegensatz zu dem Reglementierungswesen des absoluten Fürstenstaates gar nicht scharf genug zum Ausdruck bringen. Man suchte sich soweit als möglich entfernt von den Einrichtungen des alten Staates zu halten. Es wäre den Vertretern dieser neuen Bildung nicht vorstellbar gewesen, daß in dem Heere des großen Königs (vor allem in seinem Offizierskorps) eine Erziehungsanstalt höchsten Ranges zu sehen war. Das Große, das unter der friederizianischen Versteinerung verborgen war, die eigentümliche Erziehungsinstitution des auf Disziplin und Ehre gegründeten Offizierskorps, sah man in den Kreisen der neuen Bildung überhaupt nicht. Das Denken bewegte sich ausschließlich in der Antithese: Zwang und Freiheit, mechanisch und organisch, Drill und Bildung.

Wir haben von der Reise des Jahres 1789 nach Paris einen anschaulichen Bericht des jungen Humboldt von dem Eindruck, den die Militärakademie in Stuttgart auf ihn gemacht hat. „Alle tragen Uniform, und eine geklebte militärische Frisur, die Aufseher im Saufe sind Offiziere, zu Tische hin wird marschiert und kommandiert uff. Von dieser Seite muß, glaub ich, die Anstalt beurteilt werden. Denn dies ist ihr wesentlicher und unterscheidender Charakter. Gerade von dieser Seite aber scheint sie mir nicht bloß fehlerhaft, sondern ganz und gar schädlich. Welche Einseitigkeit muß die Folge einer so vom zartesten Knaben bis zum reifsten Jünglingsalter eingezwängten regelmäßigen Erziehung sein? Welcher esprit de corps muß unter den jungen Leuten, welche Einförmigkeit ihrer Bildung entstehen? Jeder Mensch existiert doch eigentlich für sich; Ausbildung des Individuums für das Individuum und nach den dem Individuum eigenen Kräften und Fähigkeiten muß also der einzige Zweck alles Menschenbildens sein.“ Für Munnate, schreibt Humboldt in seiner Denkschrift über die Liegnitzer Ritterakademie von 1809, bin ich schlechterdings nicht. Aus dem Gutachten über Kadettenhäuser vom gleichen Jahre können wir entnehmen, welche eigentümliche Gedankenverbindung damals jede erzieherische Grundlegung des Universitätsstudiums verhindern mußte. Gemeinschaftserziehung konnte nur Standesgeist, Korpsgeist, Gleichförmigkeit, Einseitigkeit, nicht aber „organische Bildung“ zum Ergebnis haben. Anstalten mit gemeinsamer Erziehung, auch dann, wenn darin Wissenschaften gelehrt werden, gelten als „Spezialschulen“. Die Militärakademie, die damals nach Scharnhorsts Plänen errichtet wird, sieht Humboldt nicht anders an als eine Fachschule für den Kaufmannsstand. Daß der Gesichtspunkt des Dienstes im unmittelbaren Bereich des Staates, des Dienstes unter der Fahne, überhaupt erst eine Erziehungsanstalt als Institution zu begründen vermag (was der Wissenschaft für sich allein nicht möglich ist), daß also eine Militärakademie ihrem Wesen nach etwas anderes ist als eine kaufmännische Hochschule, die nicht erziehen, sondern nur Kenntnisse und Fertigkeiten übermitteln will — das kann Humboldt nicht

verstehen. Für die neue Bildung verfällt jede Ausrichtung von Kräften auf ein fest umschriebenes Ziel, und sei es das höchste, dem Fluche der „Einseitigkeit“. Um jeden Abfall in die bloß technische Spezialschule zu vermeiden, wird aus der neuen Universität das Erzieherische, das in Führertum und Kameradschaft liegt, grundsätzlich ausgeschaltet. Soldatische Erziehung und Universitätsbildung treten diametral auseinander. Die hieraus sich ergebende Eigentümlichkeit der Universität wollen wir nicht für immer bewahren. Wir haben heute nicht mehr den Staat Friedrichs des Großen zu liquidieren, sondern die hinter uns liegende Vergangenheit.

Der Gegensatz, in den wir Humboldt und seine Schöpfung zu einer eigentlichen Erziehungseinrichtung treten sehen, eröffnet eine letzte Perspektive. Es war Humboldts bleibender Grundgedanke, daß man individuelle Kräfte für sich fortwirken lassen müsse. Unmöglich war es ihm, eine verpflichtende Linie vorzuzeichnen, einen Typus aufzurichten, eine Institution zu gründen, die eine Vorherbestimmung dessen einschließt, was im Laufe einer bestimmten Zeit erreicht werden kann. Das Ergebnis individueller Bildung läßt sich nicht im voraus bestimmen; das Ergebnis typenschaffender Erziehung dagegen läßt sich (in den Grenzen der natürlichen Individualität) vorhersagen. Was Humboldt fehlte und auf Grund seiner Philosophie der Kräfte fehlen mußte, war die Vorstellung von einer politischen Institution, einer verpflichtenden Einrichtung, durch die nicht Kräfte ausgewalzt und gestanzt, sondern ausgerichtet und zum höchsten Einsatz gebracht werden.

Die Universität Berlin hatte vom Tage ihrer Gründung her einen nationalen Geist, aber sie war keine nationale Institution. Charakteristisch dafür ist der Ausschluß jeder erzieherischen Zusammenfassung und der Leibesübungen. Heute sehen wir neue Möglichkeiten der Vereinigung von Forschung und Lehre und politischer Erziehung. Die Wissenschaft muß und wird im Mittelpunkt bleiben, aber sie wird nicht mehr getrieben werden von einer Anzahl unverbunden nebeneinander sich bildender Einzelner, sondern sie wird emporblühen aus der kameradschaftlichen Gemeinschaft eines Lagers.

Kultur und Volk

Die Begründung der deutschen Leibesübungen

„Kultur“ gibt es nach der liberalen Weltansicht nur da, wo die Menschen sich an den Gebrauch und Verbrauch bestimmter Güter gewöhnt haben. Eine gewisse Art zu wohnen, zu essen, sich zu kleiden, eine Reihe von Ansprüchen an die tägliche Existenz unterscheiden demnach den kultivierten Menschen vom unkultivierten. Der Besitz von Schätzen, „Werten“, verbunden mit der Fähigkeit, sie zu nutzen und zu genießen, ist das entscheidende Merkmal der Persönlichkeit im liberalen Sinne. Dabei begnügen sich die meisten mit dem Besitz materieller Werte und ihrem Genusse; feiner Organisierte halten sich an die Werte des Geistes: sie hören Musik, betrachten Bilder, lesen dichterische Bücher. Materielle oder geistige Güter auf der einen Seite — ihnen gegenüber ein empfangendes, verbrauchendes, materiell oder geistig genießendes Subjekt — das ist das Grundschema der bürgerlichen Philosophie der Kultur. Die verhängnisvollen Auswirkungen dieser Verwechslung von Kulturhaben und Kultiviertsein liegen vor aller Augen. Es werden immer weiter Güter erzeugt, es wachsen die Ansprüche, der Lebensstandard steigt, die „Kultur“ greift um sich — aber der Mensch wächst mit diesen Ansprüchen nicht. Er wird nicht stärker, mutiger, größer, sondern immer schwächer, vorsichtiger und kleiner. Umsonst erwartet man von einer Verfeinerung des Geschmacks, von der Anwendung einer größeren Zahl von Menschen zu den „geistigen Gütern“ eine Besserung. Wohl macht es einen Unterschied, ob jemand sich den materiellen oder den geistigen Werten zuwendet. Aber wichtig allein ist die Haltung. Ob der Mensch sich nun „geistigen“ oder „materiellen“ Gütern zuwendet — im politischen Sinne verhält er sich in beiden Fällen passiv. Die Haltung des Empfangens, des bloßen

„Erlebens“ kennzeichnet den Bürger. Es kommt aber nicht darauf an, etwas zu konsumieren, seien es nun geistige oder materielle Werte, sondern darauf, etwas zu sein und zu schaffen. Im Mittelpunkt jeder echten Kultur steht der tätige Mensch. Nicht die Fülle objektiver Güter ist für eine Kultur entscheidend, nicht der Umfang des Marktes, der Reichtum und die Verbreitung des Komforts (— ebensowenig wie Reichtum ist freilich Armut ein Ideal —), sondern darauf kommt es an, unter welchen Verhältnissen die Menschen aufwachsen, in welchen Beziehungen sie zueinander stehen, mit welcher Macht sie ihr Schicksal ergreifen und leben. Der auf Güter bezogene Mensch ist von diesen Gütern abhängig; er ist schließlich nur noch das Anhängsel einer Welt von Gütern, dem eigentlichen Dasein völlig entfremdet. Das Subjekt der bürgerlichen Kultur hat über der Inanspruchnahme durch die Güter seiner Welt den Sinn für das verloren, was Menschsein heißt: Mannsein und Weibsein, Vatersein und Muttersein, Kindsein und Selbständigsein, Jungsein und Altsein, Freundsein und Feindsein, Siegersein und Besiegtessein, Führersein und Geführtessein. Er hat vergessen, daß Kultur eine Existenzweise des Menschen ist; nicht „Teilnahme“ an möglichst vielen Gütern, sondern gegenwärtiges Leben. Und zwar dürfen wir von Kultur dann sprechen, wenn dieses Leben eine bestimmte, einheitliche und dauernde Form gewonnen hat. Leben, das sich in fest gegründeten, hoch gehaltenen und rein bewahrten Formen vollzieht — das ist Kultur.

Durch die Weltanschauung des Nationalsozialismus werden wir zum ursprünglichen und reinen Begriff der Kultur zurückgeführt. Diese Weltanschauung zerschlägt die Fülle, die sich im Verlauf der bürgerlichen Entwicklung um uns gelegt hat. Sie stellt den Menschen in seinen wesentlichen Beziehungen wieder her. Sie lehrt, daß alle Kultur gründet in einer ursprünglichen Ordnung der Dinge, die die Willkür nicht antasten darf, und daß alle Zäufung von Schätzen und Erfindungen, Künsten und Wissenschaften nur zu einer neuen Art von Barbarei führt, sobald dies vergessen wird. Denn nichts ist barbarischer als die Zivilisation, die Herr geworden

ist über den Menschen. Durchstoßen zu den naturgewachsenen, unverletzlichen, dauernden Beziehungen zwischen den Menschen, und Gestaltung des gesamten Daseins auf dem Grunde der naturgegebenen Ordnung — das bedeutet Nationalsozialismus. Wie Weiber und Männer, Männer und Männer, Jünglinge und Männer, Jünglinge unter sich miteinander leben und sich zueinander verhalten, in welchem Verhältnis schließlich die gesamte ältere Generation zu den nachwachsenden Generationen steht, dies und nicht der Besitz an geistigen oder materiellen Gütern ist ausschlaggebend für den Bestand oder Nichtbestand einer Kultur. Liberalistisches Kulturdenken endet, ob es will oder nicht, in einer Verherrlichung von Museen und Bibliotheken, Konzertsälen und Theatern als den Stätten, in denen der Mensch sich „innerlich bereichert“. Für den Liberalen ist das Reich der geistigen Werte gleichsam ein ungeheueres Reservoir möglicher Empfindungen und Gedanken, die vom Einzelnen, je nach Vermögen, abgezapft werden können. Vergeblich versucht er den Einzelnen dabei als „selbsttätig“ zu erweisen. Der Einzelne ist und bleibt hier ein passiv „Erlebender“, er ist und bleibt abhängig von einer vorgestellten „geistigen Welt“. Daß es eine Kultur geben könne, abseits von dieser „geistigen Welt“, zu der nur der „Gebildete“ einen Zugang hat, daß die wirkliche Kultur eines Volkes nicht abhängig ist von Gemäldegalerien und Bildersammlungen — diese Einsicht ist immer wieder von unabhängigen Männern, die außerhalb der bürgerlichen Konvention groß geworden sind, neu entdeckt worden. Wir können die Erkenntnis dieser Revolutionäre so ausdrücken: Nicht dem fertigen Gebilde, nicht Schriftdenkmälern, Bauten und Kunstwerken allein dürfen wir den Maßstab der Kultur entnehmen, sondern dem Leben des Volkes. Wenn wir verstehen wollen, was Kultur ist, müssen wir die Wurzelpunkte dieses Lebens finden. Eine Pflanze versteht man ja auch nur von der in der Erde haftenden Wurzel her. Und so begreift man die Kultur einer Nation nur von den Wurzelpunkten seines gemeinsamen Lebens her. Wenn man wissen will, wie es um die Kultur einer Nation bestellt ist, dann betrachte man, wie junge

Eheleute leben, was sie sich für Ziele setzen, man blicke in die Familien und beobachte, was die Jungen zwischen 12 und 18 treiben. Man forsche nach den Formen der Arbeit und den Weisen der Abhängigkeit, die dadurch gestiftet werden, man frage nach den Schulen jeder Art, nach den Festen und Feiertagen des Volkes — und man wird wissen, wie es um die Kultur dieses Volkes steht. Nicht durch seine Teilnahme an bestimmten Kulturgütern wird der Mensch zum Menschen, sondern durch sein richtiges Verhältnis zu den anderen. Das ist der tiefere Sinn des Wortes Volksgenosse. Während nach bürgerlicher Auffassung der Wert des Menschen durch sein Verhältnis zu einer Welt von Gütern bestimmt ist, wird nach nationalsozialistischer Auffassung sein Wert durch das lebendige Verhältnis bestimmt, in dem er zu den Gliedern seines Volkes steht. Der bürgerliche Mensch ist in der Fülle der Güter, die er selber produziert hat, erstickt. Nationalsozialismus bedeutet die Rückkehr aus der tötenden Welt der Dinge zu den wahren, hervorbringenden Kräften. Nehmen wir ein Beispiel aus dem Gebiete der Erziehung. Die von der bürgerlichen Pädagogik immer wieder vergeblich versuchte Überwindung der bloß äußerlichen Bildung, die lediglich im Wissen um etwas besteht, die Überwindung also des Intellektualismus ist erst durch den Nationalsozialismus möglich geworden. Wieviel Mühe hat man sich vordem damit gegeben — mit dem Ergebnis, daß an die Stelle des „Intellektualismus“ der „Irrationalismus“ trat, an die Stelle des Einnehmens von Wissenschaften das Einnehmen von Erlebnissen, an die Stelle des Philologismus der Ästhetizismus — von der neuen Erziehung aber, die man erträumte, war nichts zu sehen. Eine Neubegründung der Erziehung war unmöglich, solange die passive Haltung eines Menschen gegenüber dem jenseitigen „Reich der Werte“ als der Weisheit letzter Schluß galt. Die nationalsozialistische Philosophie der Werte erkennt absolute, d. h. vom Menschen losgelöste Werte nicht an. Es gibt keinen Wert, der nicht gebunden wäre an eine rassisch und volkhaft bestimmte hervorbringende Kraft. Niemals können wir uns Werte losgelöst von der realen Existenz der sie hervorbringen-

den tätigen Wesen ohne Selbstbetrug vorstellen. Die existenzielle Kraft ist der Grund- und Urbegriff der nationalsozialistischen Philosophie der Kultur: Wo aber eine existenzielle, lebendige Kraft ist, da ist auch eine Idee, der sie entgegenreift, ein Zustand der Vollkommenheit, den sie zu erreichen bestrebt ist.

Die liberale Weltansicht lief aus in eine Philosophie des heimatlosen „Geistes“, der die Kraft verleugnete, aus der er stammte, der die Eltern nicht mehr kennen wollte, die ihn gezeugt. Eine Idee, die sich von der hervorbringenden Kraft trennt, muß entarten. Mit Notwendigkeit ist daher der bürgerliche „Idealismus“ zum Intellektualismus herabgesunken. Eine Wiederholung dieses volks- und kraftfremden „Idealismus“, dieser Kultur des Geistes ist nicht mehr möglich. Ein neues Zeitalter ist angebrochen. Wir nennen es das Zeitalter der Kultur der Kraft (Kultur in seinem ursprünglichen Wortsinn genommen, als Anbau, Pflege). Es war ein seltsames Mißverständnis, wenn man einmal meinte, auf dem Wege über den Geist (Logos) Menschen nach Art der Griechen erziehen zu können. Wir dürfen nicht da anfangen, wo die Griechen aufhörten, sondern müssen an derselben Stelle beginnen, wo sie begannen, nicht beim Geiste, sondern bei der eingeborenen Art (Physis). Die griechische Kultur war eine Kultur der Kraft, wie jede große Kultur. Kraft ist nicht „rohe Kraft“, ist nicht „Brutalität“ und „Rücksichtslosigkeit“. Kraft ist auch nicht „bloß“ etwas Körperliches. Alle diese Wendungen verraten ihre Herkunft aus der mit Gütern aller Art erfüllten bürgerlichen Wohnstube. Das Wort Kraft ist dem Bürger unheimlich; es deutet auf etwas hin, was in seiner fertigen Welt nicht vorkommt. Und doch stammt alles, was stark und dauernd, aufbauend und heilend ist, aus der Kraft. Die Zerabsetzung des Kraftbegriffes durch die bürgerliche Philosophie ist für uns heute schon eine historische Erscheinung, genau so wie etwa die Kleidung der Biedermeierzeit. Das bürgerliche Denken versteht nicht, daß die Kraft nicht etwas neben den anderen Erscheinungen ist, sondern Wurzel und Quelle von allem; es findet den Zugang nicht zu jenem geheim-

nisvollen Ineinander von Leib und Seele, Sinnlichem und Geistigem, Physis und Psyche, das überall da ist, wo echte Kraft erscheint. Denn Kraft ist immer ganz, immer unteilbar, so wie das Leben, wie die Seele. Die Kultur des Geistes beruht auf der falschen Vorstellung einer Trennung des Geistes von der Kraft, der Seele und des Körpers. Man schnitt den lebendigen Leib auseinander und teilte ihn in eine unsterbliche Seele und einen toten „Körper“. Und mit demselben Verfahren trennte man den einzelnen Menschen von seinem Volke, den Besitzenden von dem Nichtbesitzenden, den Gebildeten von dem Ungebildeten. Immer stand auf der einen Seite der Geist, die Bildung, die Kultur, auf der anderen Seite aber fanden sich die Dienstboten, das Volk. Man nannte den Körper den Diener der Seele, man trennte die Idee von der Kraft, gab der Idee ihren Ort im Himmel und ließ der irdischen Kraft nur die untergeordnete Aufgabe, die jenseitige Idee zu „verwirklichen“. Die entleibte und entseelte Kraft war zum Kammerdiener der hochgeborenen Idee degradiert, sie durfte ausrichten, was diese befahl. In der Verfemung der Kraft und der Welt des Handelns lebt die alte Vorstellung von der Erbsünde weiter. Aber eine Mutter, die mit Aufbietung aller ihrer Kraft ein Kind geboren hat, wird sich, wenn ihr Instinkt rein geblieben ist, immer dagegen wehren, ihr Kind als ein Gefäß der Erbsünde ansehen zu lassen und das Leibliche dieses Kindes zu einem bloß „Körperlichen“ herabgesetzt zu sehen. Sie ahnt das Geheimnis des Zusammenhanges, des Blutes und der Kraft, sie ahnt, daß wir kein Recht haben, über unsere Ahnen das Urteil der Verdammnis auszusprechen. Wenn der Nationalsozialismus sich dagegen wehrt, daß ein Volksgenosse ein verworfener Sünder genannt wird, dann wehrt er sich aus dem tiefen Gefühl für die Unantastbarkeit des lebendigen Gesamtleibes seines Volkes heraus, nicht aber aus billiger Selbstgerechtigkeit, weil er sich selber gern von Fehlern freisprechen möchte. Die Kraft, die ihn selber und seine Volksgenossen hervorgebracht hat, ist ihm heilig. Daher ist der erste Grundsatz nationalsozialistischen Gemeinlebens die Keinerhaltung der Art. Es ist die erste politische Folgerung einer Philo-

sophie der Kraft im Gegensatz zu einer trügerischen und wurzellosen Philosophie des Geistes, die damit gezogen wird. Alles Artgleiche ist von einer Kraft gezeugt. Die Keinerhaltung der Zeugungskraft, der Schutz der Art ist das höchste Gebot einer nach Dauer verlangenden Gemeinschaft und die erste Voraussetzung einer bodenständigen, artgemäßen Kultur. „Mischlinge von Tieren“, sagt Jahn, „haben keine echte Fortpflanzungskraft, und ebensowenig Blendlingsvölker ein eigentliches volkstümliches Fortleben.“ — Wir scheuen uns nicht, das Tier zu nennen, denn wir fühlen uns mit ihm gebunden in die große Ordnung des Lebendigen, wir wissen, daß wir die Natur nicht verbessern und meistern können. Was sie uns gibt, das gibt sie uns, und was sie uns vorenthält, das können wir nie herbeizwingen. Vergebens lehnt der Mensch sich auf gegen die ewige Ordnung der Kraft. Nicht darin besteht unsere Menschlichkeit, daß wir uns gegen die Gesetze der Natur empören, daß wir die Natur zu zerstören oder zu ersetzen suchen, sondern sie besteht zuerst im Gehorsam gegen die Ordnung, die uns hervorgebracht hat. Erst wenn wir dieser Ordnung in ihren wesentlichen und nicht leicht zu erkennenden Zügen Gehorsam geleistet haben, können wir unsere eigene menschliche Welt im Einklang mit der ewigen Harmonie der Dinge und daher mit der Aussicht der Dauer erbauen. Die Erkenntnis der „Humanität der Natur“ ist die Voraussetzung jeder anderen Humanität. Es wird immer als ein Zeichen des unzerstörbaren Lebenswillens unseres Volkes angesehen werden müssen, daß mitten in einem Zeitalter der Überfremdung und Unsicherheit ein Mann wie Friedrich Ludwig Jahn aufstehen konnte, um uns das Wort Volkstum zu schenken und uns zu mahnen, die stillwirkende Kraft in der Tiefe unseres Wesens niemals zu vergessen. Einungskraft nannte er jenes geheimnisvolle Etwas, das uns zu einem Volke macht — das Volkstum. Die deutschen Leibesübungen versteht nur, wer immer im Auge behält, daß der Gründer der Turnkunst zugleich unser größter Volkserzieher gewesen ist. Jahn lehrt uns das Volkstum als eine verborgene Kraft erkennen. „Es ist das Gemeinsame des Volkes, sein innewohnendes Wesen, sein Regen und Leben,

seine Wiedererzeugungskraft, seine Fortpflanzungsfähigkeit. Dadurch waltet allen Volksgliedern ein volkstümliches Denken und fühlen, Lieben und Lassen, Frohsein und Trauern, Leiden und Handeln, Entbehren und Genießen, Hoffen und Sehnen, Ahnen und Glauben. Das bringt alle die einzelnen Menschen des Volks, ohne daß ihre Freiheit und Selbständigkeit untergeht, sondern gerade noch mehr gestärkt wird, in der Viel- und Allverbindung mit den übrigen, zu einer schön verbundenen Gemeinde." Nicht der äußere, umgelegte Staatsverband macht das Volk. Ein echtes Volk ist ganz und gar durchdrungen „vom Machtgefühl seines eigenen Volkstums". Dieses Volkstum ist ein Geschenk der Allmutter, und der Mensch ist nur ein Genießbraucher und Sandlanger der Natur — oder aber ihr Verpfuscher, wenn er mehr oder gar alles sein will. Staaten können nicht aus irgendwelchen Menschen, die sich den Namen Staatsbürger beilegen, errichtet werden. Nur das kraftvolle Sicheinsfühlen einer Gemeinschaft, nur lebendiges Volkstum bringt einen wirklichen Staat hervor. „Nichts ist ein Staat ohne Volk, ein seelenloses Kunstwerk; nichts ist ein Volk ohne Staat, ein leibloser lustiger Schemen, wie die weltflüchtigen Zigeuner und Juden. Staat und Volk in eins geben erst ein Reich, und dessen Erhaltungsgewalt bleibt das Volkstum." Es ist das Verdienst Jahns, als erster das Reich so definiert zu haben: als Staat und Volk in eins. Nicht am Staate vorbei, aber auch nicht am Volke vorüber — so entsteht das Reich. Der leidenschaftliche Vorkämpfer der deutschen Einheit, der der Gründer der Turnkunst zugleich gewesen ist, gehört in die erste Reihe jener, die das Reich geschaut haben, wie wir es heute verstehen: als ein Reich der Kraft, nicht der seelenlosen Gewalt, als einen Staat, fest gegründet auf ein lebendiges Volk.

Die Idee des Reiches ist gebunden an die Kraft des Volkstums. Fichtes Gedanken der Nation hat das liberale Bürgertum sich aneignen können, ebenso wie die Philosophie seines leiblosen „Geistes". Vor der großartigen Unbefangtheit, mit der Jahn Leib und Seele im Volkstum vereinigt sah, vor der Rücksichtslosigkeit seiner politischen und pädagogischen For-

derungen hat dieses Bürgertum versagt. Die Geschichte dieses Versagens war die Geschichte der Deutschen Turnerschaft. Niemals hätte aus Fichtes Philosophie des leiblosen Geistes der herrliche Gedanke der deutschen Leibesübungen hervorgehen können. Das Technische der Leibesübungen lag seit Guts-Muths vor — und doch hätte die Vereinigung von Fichtes „Reden an die deutsche Nation" und Guts-Muths „Gymnastik" niemals die gewaltige Bewegung hervorgebracht, durch die Jahn in unsere Geschichte eingegriffen hat. Denn Jahn hat nicht nur den Gedanken der Volkskraft, den Gedanken einer Kultur der Kraft gefaßt, sondern er hat durch seine Turnkunst auch die wirkliche Kraft unseres Volkes zu organisieren angefangen. Nirgends offenbart sich die Macht der Idee und die Tiefe einer echten Konzeption leuchtender als im Falle der Turnkunst. Es war scheinbar alles schon da, und doch wurde durch Jahn alles neu. Erst dadurch, daß die Leibesübungen, als artgemäßer Ausdruck unseres Wesens gesehen, als „volkstümlich" erkannt werden, rückten sie aus dem Bezirk des mehr oder weniger Zufälligen und Vereinzelteten, im besten Falle Nützlichen und Zweckmäßigen in jenen umfassenden Zusammenhang, in dem wir sie heute wieder erblicken.

Es wird der Ruhm der „Deutschen Turnerschaft" bleiben, daß sie den Namen des Vaters der Turnkunst und einen Abglanz seiner Schöpfung durch die Zeit der konservativ-liberalen Reaktion hindurch bewahrt hat. Wenn wir jedoch heute die deutschen Leibesübungen neu aufbauen, dann haben wir etwas anderes im Auge als den Turnverein, wie er sich nach den Zeiten der Turnsperrre und der Verfolgung im 19. Jahrhundert entwickelt hat. Für uns ist das Turnen nicht mehr eine in privaten Vereinen getriebene Praxis von Spezialisten, sondern es ist, technisch erweitert und bereichert durch den Sport, wie er aus England und Schweden zu uns kam, das erste Element alles freien Volks- und Jugendlebens, die Grundlage aller volkstümlichen Erziehung. Es rückt an die Stelle, die bei dem uns so nah verwandten Volke der Griechen die Gymnastik eingenommen hat. So hatte Jahn es gewollt, er, der aus der Substanz germanischen Wesens heraus so viel mehr von hel-

lenischem Wesen ahnte als der Platonübersetzer Schleiermacher.

Was unsere Leibesübungen vom Turnwesen des 19. Jahrhunderts trennt, läßt sich auf drei Momente zurückführen: 1. die tiefere Bedeutung, die Volkstümmlichkeit und Volkseinheit für uns haben, 2. die Wiedergewinnung richtiger Vorstellungen vom Knaben- und Jünglingsalter als eine Zeit der Weihe für das Mannestum, und 3. das Wiedererwachen des Sinnes für öffentliches Leben. In jeder dieser Beziehungen kann Jahn für uns vorbildlich sein.

Das 19. Jahrhundert, das die natürliche Ordnung der Kraft mißachtet hat, steht unter dem Zeichen eines expansiven Nationalismus. Der Gedanke der Macht reißt sich los von allen Bindungen und zerstört alle Grenzen. Imperialismus bedeutet, von innen gesehen, Loslösung der Macht tendenz von den durch die Natur gesetzten Schranken, er bedeutet daher Auflösung jeder durch eingeborene Art und Kraft hervorgebrachten volkstümmlichen Gestalt. Die nationalsozialistische Weltanschauung lehrt, die Macht von neuem zu binden, sie lehrt, daß keines Volkes Macht weiter gehen darf, als seine Kraft reicht. Innere Zerstörung und äußerer Zusammenbruch müssen da eintreten, wo dieses fundamentalgesetz geschichtlichen Seins und Geschehens mißachtet wird. Der Begriff der Nation ist dehnbar und wandelbar: von unveränderlicher, heilig zu nennender Kraft und Weihe dagegen ist der Begriff des Volkstums. An einem lebendigen Volkstum sich vergehen, sei es durch äußere Gewalt, sei es durch innere Vergiftung, ist ein Frevel gegen die ewige Ordnung der Dinge. Daher werden Eroberung und Unterwerfung vom Nationalsozialismus ebenso abgelehnt wie Überfremdung. Nur aus sich selber vermag ein Volk zu leben und im Einklang mit anderen Völkern zu gedeihen. Seine „heilig bewahrte Ursprünglichkeit“ darf niemals dem Raube und dem Spiel dahingegeben werden. Sie ist Richtmaß und Leitstern in den Kämpfen der Macht, sie ist unantastbar, denn sie ist ewig. „Volkstum ist eines Schutzgeistes Weihungsgabe, ein unerschütterliches Bollwerk, die einzige natürliche Grenze. Die Natur hat diese Völkerscheide selbst aus natürlichen Be-

schaffenheiten erbaut, fortwirkend durch die Zeit wieder gebildet, durch die Sprache benannt, mit der Schrift befestigt, und in den Herzen und Geistern verewigt.“

So ist die Lehre von der ursprünglichen Kraft und der eingeborenen Art entgegengesetzt jeder Lehre des Übermuts und der Gesetzlosigkeit. Es gibt keine strengere Ordnung als die natürliche Ordnung der Kräfte. Politik und Erziehung müssen hierin sich fügen, wenn sie nicht in Maßlosigkeit versinken und Völker und Staaten zerstören wollen.

Es ist die Kraft in ihrer natürlichen und individuellen Erscheinung als Knabe, Jüngling und Mann, die im Mittelpunkt des Erziehungssystems von Jahn steht. Aufgabe der Turnkunst ist, das Wachstum der männlichen Kraft zu fördern und in die richtige Bahn zu lenken. Das Ziel dieser Erziehung ist der Mensch, der etwas kann, der nicht träumend und linksisch als bloßer Zuschauer unbeholfen durchs Leben geht, sondern der seinen Leib in Zucht genommen hat und seine Glieder geübt, den Raum zu beherrschen, der ihn umgibt. Nicht als Intellektualwesen, sondern als Kraftereinheit wird der Mensch geboren, und er erreicht seine Vollkommenheit nicht durch die ausschließliche Kultur seines Geistes, sondern durch die ganzheitliche Entfaltung der leibseelischen Einheit, die er wirklich ist. Niemals kann nachgeholt werden, was in der Jugend verjährt wurde, kein Lebensalter darf übersprungen werden, die Entwicklungsgeschichte der Kraft bildet einen lückenlosen Zusammenhang. „Wo sind die Wächter der Kindheit, die Leithände beginnender Kraft, die Wegweiser der Jugend?“ Es liegt ein unverlierbarer Schimmer auf der Zeit, in der die Kräfte des Menschen zuerst sich regen. Aus der „Morgendämmerung des Lebens“ muß der Mensch das Gefühl der Weihung hinübernehmen in das höhere Alter, wenn er sich nicht aus früherer Zerstörung immerdar zurücksehnen soll in die Zeit des ungeteilten Lebens. Wer Mann werden soll, muß in rechter Weise Knabe und Jüngling gewesen sein. Darauf aber, daß jeder Knabe wahrhaft Mann werde, ruht die Zukunft eines Volkes. „Unser Zeil beruht auf einer veredelten Jugend, in der jedermann ein Mann wird.“ Nicht von selber wächst der Knabe rechtwinklig

an Leib und Seele zum Manne auf. Er bedarf der Gemeinschaft, der Zucht und des Vorbildes. Bloßer Drill erzieht ihn nicht. In jeder wohlgeordneten Gemeinschaft wird der richtigen Erziehung der Knaben und Jünglinge der höchste Wert beigemessen. Erst in der bürgerlichen Gesellschaft hat man die männliche Jugend sich selber überlassen, zufrieden damit, daß der zukünftige „Staatsbürger“ das erlernte, was er einmal für seine Geschäfte brauchen (oder nicht brauchen) würde. Es war das Grundgebrechen dieser Gesellschaft, daß sie das Knaben- und Jünglingsalter nie als etwas anderes angesehen hat, als eine Zeit technischer Vorbereitung. Die Ideologie der „Bildung“ erwies sich als unfähig, den Fehler im Grundansatz zu überwinden. Was aber die junge Seele an Kraft und Selbstgefühl, Ehrfurcht und Feuer, Ruhmbegierde und Stolz verliert, ausgetrieben bekommt, das geht dem Staate an Größe und Schwung verloren. Es muß jeder in die Schule gehen, jeder sich vorbereiten, üben und lernen. Aber die männliche Jugend eines Volkes muß ebenso früh in die Schule des Staates gehen und im Kameradschaftlichen Messen der Kräfte sich bilden im Raume des Vaterlandes.

Aus den Bedürfnissen und Gewohnheiten der bürgerlichen Gesellschaft konnten die deutschen Leibesübungen nicht hervorgehen. Sie sind entstanden aus der politischen Bewegung der Zeit der Befreiungskämpfe und sie werden wieder erneuert aus der politischen Bewegung unserer Tage. Nur von gänzlich Ahnungslosen können sie mit irgendeinem Sport verwechselt werden, der getrieben wird, um neue Reize in ein bequemes Dasein einzuführen oder der Gesundheit und der Eitelkeit von Privatleuten zuliebe. Die deutschen Leibesübungen sind in einem umfassenden Sinne des Wortes politisch. Eine kleine, von Jahn selber aufbewahrte Geschichte aus der Zeit ihres Ursprungs gibt das zu erkennen. Ein Mann von Adel, der den Turnübungen auf der Berliner Hasenheide zusah, sagte eines Tages zu dem Urheber der Turnkunst: „Schön ist's anzusehen, und Sie haben Wunder geleistet; aber recht ist's nicht, daß Sie das Turnen unter das Volk gebracht haben. Woran soll man künftig einen vornehmen

Mann erkennen, wenn jeder Gemeine solchen Anstand hat und auftritt, als wäre er auch von Geburt?“ Es war in der Tat ein aristokratischer Gedanke, der in der Hasenheide ans Licht kam. Unabhängig von Rang und Stand der Eltern konnte hier jeder deutsche Junge eine Erziehung erhalten, wie sie früher nur Kadetten zuteil geworden war — ja eine bessere als diese! Ein Stück ritterlicher Erziehung wurde damit dem deutschen Gesamtleben eingefügt. Der Adel hat die Erziehung immer beim Leibe beginnen lassen, es war sein Vorrecht gewesen, Gewandtheit und Mut, Sicherheit und Haltung an den Tag zu legen. Nun wurde dies gemeinsame, volkstümliche Weise. Kann man einen bedeutungsvolleren und treffenderen Ausdruck finden für das, was seit den Befreiungskriegen sich vorbereitet hat, aber erst in unseren Tagen sich vollendet: für die Geburt des Volksstaates aus den Schranken und Einengungen des volklosen fürstenstaates heraus?

„Die Seele des Turnwesens ist das Volksleben, und dieses gedeiht nur in Öffentlichkeit, in Licht und Luft.“ Weder Einzelne noch private Vereine können wahre Leibesübungen treiben. Leibesübungen sind eine öffentliche Angelegenheit. Dieser Satz, der das beste Erbe Jahns in sich enthält, muß über jeder künftigen allgemeinen Regelung sportlicher Betätigung in Deutschland stehen. Es genügt heute wirklich nicht mehr, den alten Spruch von einem gesunden Geist in einem gesunden Leibe im Munde zu führen. Das kann allzuleicht individualistisch, unpolitisch verstanden werden; dabei kann man allzuleicht an den Einbau der „Körperpflege“ in das System der individualistischen bürgerlichen Persönlichkeitskultur denken. Auf die endgültige Zerstörung dieser individualistischen, engen und egoistischen Körperpflege kommt es heute an. Wenn der einzelne beginnt, sich um seine Gesundheit zu sorgen, dann ist er entweder krank oder lächerlich. Wir werden uns jedenfalls hüten, junge Menschen auf ihre Gesundheit achten zu lehren. Wir werden durch Leibesübungen ein gesundes, kraftvolles Volk erziehen, aber nicht einzelne heranbilden, die sich ängstlich um ihre Gesundheit kümmern. Es würde vieles einfacher und klarer werden, wenn

wir in Zukunft nicht mehr allgemein vom „Turnen“ oder vom „Sport“ reden wollten, sondern vom Turnplatz, auf dem unsere Jugend heranwachsen soll. Das individualistische Mißverständnis wäre damit ausgeschlossen: Der Platz ist Ort der Zusammenkunft einer Gemeinschaft, er ist ein Stück des Lebens dieser Gemeinschaft, und über diese Gemeinschaft hinweg, die kein liberaler „Verein“ mehr ist, ein wichtiges Stück des öffentlichen Lebens. Das neue Zeitalter ist da, wenn einmal die Turnplätze Mittelpunkte des Staates, mit Hitler-Jugend und SA, sein werden.

Als Jahn seine Turnübungen begann, kamen nicht nur Neugierige zur Hasenheide, sondern der Platz wurde „wie ein geweihter Ort“ umlagert. Für die Turner selbst aber bedeutete der Turnplatz geradezu das Vaterland. Der moderne Mensch lebt in einer Welt ohne erdgebundene Symbole, ohne feste Orte. Das städtische öffentliche Leben hat Orte von staatlicher Bedeutung nicht hervorgebracht. Zwischen dem Amtszimmer auf der einen Seite und dem neutralen Sport- oder Übungsplatz auf der anderen liegt schlechtthin nichts. In dem Augenblick, wo die Jugend die Beziehung auf den Staat erhält, die ihr gebührt, ist auch der Turnplatz als Stätte öffentlichen jugendlichen Lebens geboren. Das Vaterland ist nicht nur da sichtbar, gegenwärtig, wo das Volk in Waffen auftritt, sondern auch da, wo die junge wie die ältere Mannschaft in sportlichen Wettkämpfen sich übt.

Nicht ein beliebiger Trainingsplatz wird der Turnplatz sein, sondern Symbol eines artgemäßen, männlichen Lebens. Er ist umbegt von Bäumen — Eiche, Linde, Ahorn —, die man pflanzen muß, wenn sie fehlen. In einer Ecke befindet sich der Versammlungsort, an dem das muntere Gespräch, die ernste Beratschlagung, der Scherz und das Lied eine Stätte haben. Die politische Schulung ist hierher zu verlegen. Nur in Verbindung mit den Leibesübungen erhält die politische Schulung sich lebendig. Ein Staat, der nicht von oben herab ins Volk eingreift wie in einen fremden Stoff, sondern der von unten herauf wächst, um sich im Reiche zu entfalten, wird sein Dasein von Zeit zu Zeit in gewaltigen Ausbrüchen ge-

meinsamer Kraft darstellen und bewahren. Ein unvolkstümlicher, bloß konstruierter Staat wird immer daran zu erkennen sein, daß man in ihm keine feste zu feiern vermag. Feste sind die Höhepunkte des öffentlichen Lebens. Wo keine wahren feste mehr sind, da ist auch kein öffentliches Leben mehr. Eine öffentliche feier ist niemals eine bloß dekorative Zutat zum Treiben des Alltags, nicht etwas, das zur Not auch fehlen könnte, sondern ein wesentliches Stück Volks- und Staatsleben selbst. Die Einheit der Kraft, die „innere Bundeskraft“, muß von Zeit zu Zeit frei ausströmend erscheinen und von jedem anschaulich erlebt werden. Der Rausch des Miteinanderseins, die Freude erhöhten, gemeinsamen Daseins ist etwas ganz anderes, als eine vorübergehende leere Erregung. Freude wird nicht nur durch Kraft hervorgebracht, sondern bildet und mehrt auch ihrerseits die Kraft. Der Mensch hat auf Freude ein öffentliches, unveräußerliches Recht, sagt Jahn, und er verlangt daher eine Seiligung der Zeit, er verlangt feste, die als hohe Sinnbilder den Tag überragen und den Herzen Wegweiser werden für die Zukunft. Aus der vom ganzen Volke gemeinsam durchlebten und durchlittenen Geschichte werden die Tage dieser feste erwählt. An den Denktagen der Leipziger Rettungsschlacht wollte Jahn die ersten großen Wettspiele der Turnkunst feiern. Noch fehlt uns der volkstümliche Gedenktag zu Ehren unserer Gebliebenen des großen Krieges. In der Auswahl der hohen volkstümlichen Festtage wird sich ein politischer Wille bekunden, nachdrücklicher, als er je in einem geschriebenen Verfassungstext sich ausgedrückt hat.

Es muß schließlich ein politisches Festjahr geben, ein Jahr des Volkes, das, dem Kirchenjahr ähnlich, den gleichgültigen Ablauf der Zeit gliedert im Rhythmus der Tatengedenktage unserer Geschichte. In dem Ablauf dieses Jahres erschien unser Volk sich selbst, erhöht und gereinigt, so wie das zerrissene griechische Volk sich alle vier Jahre einmal erschien in Olympia. Solche feste werden das sein, was Jahn von ihnen erwartet: eine Pflanzschule künftiger Taten, die Stätte, wo der Tat die „Fortzeugungskraft“ zuwächst. „Geschicht-

liche Denkwürdigkeit wird in lebendigem Anschauen männlicher Kraft erneuert.“

Während Friedrich Thiersch die Siegesgesänge Pindars übersetzte, gedachte er, wie er in der Zueignung dieser Übersetzung an Jahn schreibt, der Erneuerung der Turnkunst und des ruhmvollen Bemühens, durch sie das Gemeinsame und Öffentliche unter uns mit einem Teile jener Herrlichkeit zu umgeben, die den edlen Hellenen in so reichem Maße zuteil geworden war. Dabei blickte er wehmütig auf die eigene Zeit. „Unsere Gesetzgeber fragen nicht nach dem, was den Leib stark und die Glieder gewandt macht, unsere Feste sind nicht durch die Spiele einer ruhmbegehrenden und kampfsgeübten Jugend verherrlicht, Lob und Ehre wird keiner jener Trefflichkeiten und Übungen zuteil, welche dort den Sieger mit unvergänglichem Ruhme geschmückt haben.“

Die Klage ist verstummt und wird nicht mehr ertönen. Der junge deutsche Staat hat die Gesetzgeber, deren es zur Begründung der deutschen Leibesübungen bedarf.

Jahns Stellung in der deutschen Geistesgeschichte

I.

In der Epoche der preussischen Reformzeit stehen nach überlieferter Auffassung die Staatsmänner und die Professoren hell beleuchtet im Vordergrund der Ereignisse; im Hintergrund werden die großen Generale sichtbar, und zwischen den beiden Gruppen treiben sich einige Individuen herum, unter ihnen Görres und Jahn. Es ist nicht schwer zu sehen, wie genau diese scheinbar selbstverständliche Anordnung der nationalliberalen Auffassung entspricht, daß es sich bei der aus dem Absolutismus des 18. Jahrhunderts herausführenden Reform im Tiefsten um die Versöhnung des preussischen Staatsgeistes mit der „klassischen“ Bildung von Weimar gehandelt habe (Treitschke). Die Diplomaten und Beamten stehen für den preussischen Staat, die Professoren (und neben ihnen die Dichter) stellen die deutsche Bildung dar. Stein und Hardenberg nehmen mit Scharnhorst und Gneisenau die eine Seite des geschichtlichen Vordergrundes ein — Fichte, Schleiermacher, Steffens, Arndt und Humboldt die andere.

Die Unzulänglichkeit und Falschheit dieser Gruppierung wird noch nicht dadurch überwunden, daß man z. B. Arndt richtiger beurteilt. Einen Namen mit größerem Nachdruck nennen, ändert an dem Gruppierungsprinzip des Ganzen gar nichts. Eine tiefere Einsicht ergäbe sich erst dann, wenn wir die Wirkungsweise der geistigen und politischen Führer jener bewegten Zeit unbeeinflusst von den verengenden Auffassungen der Vergangenheit richtig zu beurteilen verständen. Unter „Wirkungskreis“ wäre dabei nicht das gleichsam technisch abgrenzbare Gebiet der Wirksamkeit, das Tätigkeitsfeld des Einzelnen zu verstehen (Diplomatie, Militärwesen, Wissenschaft), sondern jene Sphäre, die durch die lebendige Persönlichkeit und

ihre Aktivität hervorgebracht und erfüllt wird. Versucht man eine Einteilung unter diesem Gesichtspunkt vorzunehmen, so treten ganz selbstverständlich Stein und Scharnhorst an die Spitze: von ihren besonderen Aufgaben her ergreifen und bewegen diese beiden Führerpersönlichkeiten das Ganze. Ihre Wirkungssphären sind eben so tief wie umfassend; von ihnen wird die Epoche geprägt. Ganz anders verhält es sich mit den Männern, die lange Zeit hindurch an der Spitze der Geschäfte stehen, wie der Staatskanzler Hardenberg, und die scheinbar den Gang der Ereignisse bestimmt haben. Obgleich diese Männer, denen mit einem Teil seines Wesens auch Wilhelm von Humboldt angehörte, die Dinge zu lenken vermeinen, stets im Brennpunkt der Ereignisse stehen, immer „informiert“ sind, geht doch das eigentliche Geschehen in einer fast geheimnisvoll zu nennenden Weise an ihnen vorüber. Sie prägen die Epoche nicht, sie besorgen nur ihre Geschäfte. Nicht sie sind es, die die Herzen der Menschen bewegen und lenken — ihre Wirkung ist auf einen begrenzten, wenn auch internationalen Kreis von Menschen eingeschränkt. Eine ungeheure Kluft trennt sie, die der Tatsächlichkeit des Geschehens so nahe sind, von der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit der Ereignisse. Wer die Epoche nur nach ihnen, den „Staatsmännern“, und daneben etwa noch nach den Denkern und Dichtern beurteilte, der müßte, ins Große gesehen, notwendig irren. Denn er würde die lebendigen Kräfte übersehen, die in dieser Zeit neu ins weltgeschichtliche Spiel traten, und deren Mobilisation das eigentliche Ereignis war, er würde sich an das halten, was aus nächster Nähe oder aus weitester Ferne sichtbar wird — die vollkommene Wirklichkeit des großen Aufbruchs bliebe ihm verborgen.

Nicht zu Unrecht sind gerade die Denker der Epoche im Urteil der Nachwelt neben Stein und Scharnhorst getreten, von denen sie im Dasein und der äußeren Wirksamkeit nach durchaus getrennt waren. Gleichwohl darf man die Wirkungssphären dieser Männer nicht überschätzen. Sie genießen den Vorzug, daß der Gedanke, durch den sie wirkten, heute noch ins Einzelne hinein nacherlebt und verstanden werden kann, während von Scharnhorst nichts übrig geblieben ist als der Gedanke der all-

gemeinen Wehrpflicht — und alle die tausend Einzelhandlungen und Entschlüsse, die ihn zum Führer seiner Zeitgenossen gemacht haben, heute kaum noch bekannt und verstehbar sind. Es liegt — oder lag — uns Deutschen nahe, die „Produktivität der Taten“ über der Produktivität des Denkens und Dichtens für gering zu achten. Deshalb ist hier der Begriff des Wirkungskreises eingeführt worden, der auf eine reale, mit der Ewigkeit des Gedankens verglichen scheinbar „vergängliche“, aber für das Gesamtleben des Volkes bedeutsame und mit ihrem Träger keineswegs untergehende Energie hinweist.

Nur unter dem Gesichtspunkt einer solchen Energie kann man der Wirksamkeit eines Jahn überhaupt ansichtig werden. Faßt man nur die Männer ins Auge, deren Tätigkeit im Staatlichen oder im Gedanklichen sichtbare Spuren hinterlassen hat, dann sieht man jenen ungeheuren Bereich des Wirklichen nicht, in welchem der von der Zeit und ihren unmittelbaren Aufgaben ergriffene Mensch als ein hoffender oder fürchtender, mutiger oder träger, tätiger oder leidender sich umbertreibt. In diesem Bezirk hat der Erzieher seinen Platz. In der Beeinflussung der Menschen aus dem tiefsten Miterleben des großen Zeitschicksals heraus, erschöpft sich die Tätigkeit Jahns — dieses dämonisch umgetriebenen, nie rastenden Mannes, der mit der ganzen Leidenschaft seines Wesens den Zeit- und Volksgenossen, ihrem Tun und Treiben, Wünschen und Denken zugewendet ist. Kein Bündnisvertrag, kein Friedensschluß, kein in der Wissenschaft epochemachendes Werk knüpft sich an seinen Namen — und doch repräsentiert dieser Name eine Welt. Noch immer sträubt sich eine bürgerliche Geschichtsschreibung gegen die Einreihung Jahns unter die Ersten seiner Zeit, weil sie die Bedeutung der unmittelbar eingreifenden Führerpersönlichkeit nicht versteht, sondern nur die Urheber diplomatischer oder militärischer Ereignisse oder aber wissenschaftlicher Systeme für voll nimmt. Jahn gehört nicht zu den Naturen, die sich in ein objektives Werk völlig ergießen, er bleibt mit seiner ganzen Person an die Wirkung auf gegenwärtige Menschen gebunden. Sein Werk und sein Leben sind eins. „Wer mein Leben kennt“, sagt er im Vorwort zum Deutschen Volks-

tum, „ahnt leichtlich mein Buch; und wer es liest und versteht, erkennt auch wieder mein Leben; das Buch ist nur ein Auszug meiner Welt.“ Solche Naturen, denen der Augenblick mehr gehört als anderen, werden meist rasch vergessen. Solange sie am Leben sind, sammeln sich immer von neuem die Anhänger um sie; treten sie aber vom Schauplatz ab, so wird es still um ihren Namen. Eine Zindeutung auf diese eigentümliche Wirkungsweise enthält das Wort: „Dem Mimen flieht die Nachwelt keine Kränze.“ Nicht nur Schauspieler, sondern auch Künstler, Dichter, Schriftsteller, Ärzte und Lehrer wirken manchmal nicht so sehr durch die objektive Leistung als durch ein unnennbares Etwas auf die Zeitgenossen. Späterkommende verstehen diese Wirkung nicht mehr; sie erhalten dann die Erklärung: Man muß ihn gesehen haben, wenn er . . . Und nun folgt die Angabe einer bestimmten Situation oder die Wiedergabe eines Ausdrucks, irgend etwas, worin plastisch ein Mensch erscheint. Es ist die Anekdote, die übrig bleibt — das untrügliche Kennzeichen, das die wirkende Persönlichkeit zurückläßt.

Sinwiederum gibt es Naturen, die sich so völlig in ihr Werk verlieren, daß für die Anekdote kein Raum bleibt, es sei denn für die typische Anekdote eben dieser Verlorenheit. Es bedarf einer gewissen Atmosphäre, damit die lebendige Anekdote überhaupt entsteht; diese Atmosphäre ist nicht eine Folge der Größe einer Leistung, sondern gehört zu einer bestimmten Art Mensch. In der geschichtlichen Betrachtung und Wertung hat man diese Art Mensch bisher zu wenig gewürdigt. Die Zahl solcher von einer „Sphäre“ umgebenen Menschen ist sehr groß, und ihre Wirksamkeit ist bedeutend. Wir müssen für diese Art Mensch eine eigene Wirkungskategorie aufstellen. Grundlegend scheinen mir für diese Kategorie die Begriffe der Unmittelbarkeit und Gegenwartigkeit. Bisher hat man der historischen Wirkung fast ausschließlich unter der Form der Mittelbarkeit und der Fernwirkung, d. h. der Wirkung über eine vom Urheber losgelöste objektive Leistung hinweg, Beachtung geschenkt. Indem wir mit dem Begriff des Wirkungskreises einsetzen, haben wir diese

Einseitigkeit aufgehoben und die Bahn für die Würdigung einer Erscheinung wie Jahn geöffnet.

Es ist einzigartig an Jahn, daß sein Wesen und sein Leben in stärkstem Maße subjektiv, „anekdotisch“ in dem angegebenen Sinne bleiben, und daß sie zugleich in den Bereich des Gegenständlichen, objektiv Geformten und Bleibenden hinüberspielen. Die Erfindung der politischen Leibesübungen ist keine staatliche Handlung, aber sie kommt geradezu der Schöpfung einer Institution gleich; das „Deutsche Volkstum“ läßt sich mit fichtes „Naturrecht“ und Segels „Rechtsphilosophie“ an Vollendung und Geschlossenheit nicht vergleichen — neben die „Reden an die deutsche Nation“ vermag es in jedem Augenblick zu treten —, aber an geschichtlicher Bedeutung steht es keineswegs unter ihnen. So vereinigen sich in Jahn höchste Unmittelbarkeit und Gegenwartigkeit mit Objektivität und dauernder Wirkung, und diese Vereinigung allein genügt schon, seiner Persönlichkeit einen besonderen Platz zu sichern. Das Auftreten Schleiermachers, fichtes und Segels in der gebildeten Berliner Gesellschaft hält mit Jahns führer-mäßigem Eingreifen in die deutsche Jugend keinen Vergleich aus. Hier steht nicht literarisch-philosophische Bildung gegen Unbildung, Form gegen Formlosigkeit, Maß gegen Unmaß, sondern hier handelt es sich um verschiedene Weisen der geschichtlichen Wirkung. Man braucht nur den Namen Blücher zu nennen, um die Sphäre deutlich zu machen, der Jahns Wirkungsweise angehört. „Marschall Vorwärts“ und „Turnvater Jahn“ — sie leben beide unter einem anekdotischen Spitznamen fort — wirkten durch die Erscheinung und durch das gesprochene Wort, nicht durch Bücher und Systeme.

Gerade der anekdotische Spitzname ist es jedoch, der im Falle Jahn die menschliche Erscheinung sogleich wieder zudeckt. Sinter dem Popanz des Turnvaters, des Alten mit dem Bart, verschwindet nicht nur der lebendige Charakter, sondern geht auch der Politiker und der Volkserzieher Jahn verloren. Die biedere Sprache, die altdeutsche Tracht, der Bart — und fertig ist der gesinnungstüchtige Schulmeister, der das dem

Vaterlande und der Gesundheit so nützliche Turnen erfand. Der dämonisch-große Erzieher Jahn ist hinter dem Popanz verschwunden. Es gilt heute nicht, das Bild des „Turnvater“ richtigzustellen, sondern es neu zu schaffen.

Bei Gelegenheit der 300jährigen Gedächtnisfeier der Reformation im Jahre 1817 hat Jahn zwei philosophische Ehrendoktordiplome erhalten. Das eine kam von der Universität Jena, das andere von der Universität Kiel. In dem letzteren wird er in bezug auf die Tiefe und Gewalt seiner Rede mit Luther verglichen. Einen lutherischen Mann könnte man ihn, wenn man nur an den Luther in Worms und vor dem Elstertore in Wittenberg denkt, wohl nennen. Aber mit höherem Recht können wir ihn als einen paracelsischen Mann bezeichnen. So wie Paracelsus die Natur erfährt: stets auf der Wanderung, stets in unmittelbarer Berührung mit Mensch und Tier, Pflanze und Gestein, so erfährt Jahn sein Volk und seine Zeit. Er ist der politische Paracelsus des deutschen Volkes; wie er hat vor ihm keiner erfahren, was Deutschland ist. In der Selbstcharakteristik, die Jahn seinen „Denknissen eines Deutschen“ eingefügt hat, ist die breite Erlebnisgrundlage, die zu seiner Wirksamkeit gehört, klar bezeichnet. „Er ist ungefähr 30 Jahr alt, lebt geschäftlos und amtlos bald bei seinen Eltern, die nicht reich und nicht arm zu nennen sind, dann wieder bei Freunden, wo er immer gern gesehen ist. Obgleich stets mit den Wissenschaften beschäftigt, hat die Welt wenig von ihm gesehen . . . In der neueren Zeit hat er sich sehr angelegentlich, wie ich auch nur sehr dunkel gehört habe, mit geschichtlichen Forschungen beschäftigt, um daraus Zeilmittel hervorzufinden, wie der Not und Bedrängnis des Vaterlandes abzuwehren. — Er ist viel gereist und gewandert und daher, wie wir Deutsche das nennen, was einer durch Erlebnisse sich zu eigen macht — bewandert und erfahren. Deutschland kennt er von Grund aus, das deutsche Wesen schätzt er über die Massen, die deutsche Sprache hält er für die erste der Welt . . . Besonders weiß er sich die Herzen der Kinder anzueignen, und wenn er's will, sind Knaben und Mädchen um ihn versammelt.“

Man denke sich den Bart fort (der von Jahn erst in den späteren Jahren getragen wurde) und man erhält auch rein physiognomisch eine gewisse Ähnlichkeit mit Paracelsus. In Eulers Lebensbeschreibung Jahns findet sich folgende Geschichte: Der Münchener Physiolog Wolter sieht eines Tages eine Zeichnung nach dem Bilde Jahns von L. Seine. Er fährt darauf zu: „Wer ist das? Das ist ein Theosoph, ein Schwärmer, ein Freigeist! Wer ist das?“ Wie ich sagte: Jahn — da nahm er das Bild in die Hand und sagte: „Es ist mir sehr lieb, das Bild gesehen zu haben.“ Eine seltsame Charakteristik des beliebten Turnvaters — und doch ist kaum eine Kennzeichnung seines Wesens möglich ohne diese drei Begriffe: Theosoph, Schwärmer, Freigeist.

Jahn ist ein Theosoph, d. h. einer, der aus dem Allgrund herausdenkt. „Was Einzelheiten sammelt, sie zu Mengen häuft, diese zu Ganzen verknüpft, solche steigend zu immer größern verbindet, zu Sonnenreichen und Welten eint, bis alle sämtlich das große All bilden — diese Einungskraft kann in der höchsten und grösesten und umfassendsten Menschengesellschaft, im Volke, nicht anders genannt werden als — Volkstum.“ Das heißt das Volkstum an die Sterne knüpfen. Aber derselbe Mann, der diese Definition gibt, ist ein Realist, der die Dinge sieht wie sie sind, und der mit untrüglicher Sicherheit wirkliche Kräfte einzuschätzen und zu benutzen weiß. Jahn ist ein Schwärmer, d. h. einer, der aus eigener Seelenfülle heraus lebt und kraft dieser Eigenheit und Eigenmacht stets einen Schwarm von Anhängern hinter sich herzieht. Aber er ist auch das Gegenteil eines Schwärmers, denn er hat einen unbeirrbaren und unzerstörbaren Sinn für das Rechte, für das Gesunde und das Allgemeine. Jahn ist ein Freigeist: so kühn wie er hat keiner die Folgerungen aus dem gezogen, was uns Deutschen das Vaterland bedeutet. Sein Luthertum hat ihn nicht gehindert, sondern hat es ihm möglich gemacht, auf seine eigene Weise fromm zu sein. Er ist einer der freiesten und zugleich frömmsten Männer, die wir kennen.

Warum ist der Weg zu diesem paracelsischen Mann so

schwer zu finden? Ich führe Sätze aus der ausführlichen Charakteristik eines ihm wohlgesinnten Zeitgenossen an. „Jahns Gefühl ist darin einseitig, daß es überwiegend auf das Sankeln eingerichtet ist, überall sich mehr zur Äußerung im wirklichen Leben hinneigt und also sich mehr als Gesinnung äußert, als daß es sich selbständig um seiner selbst willen und unabhängig von anderen Geisteskräften ausgebildet hätte.“ So urteilt A. F. Bernhardi im Jahre 1818 über Jahns Charakter. Der von Bernhardi stammende amtliche Bericht an das preußische Ministerium über Jahn und das Turnen ist zusammen mit E. Th. A. Hoffmanns Bericht aus dem Prozeß des Jahres 1820 das Beste, was wir von zeitgenössischen Urteilen über Jahn besitzen. Beide Männer erkennen die Reinheit und die Eigenart des Mannes willig an, aber beide verwerfen gerade das, was in unseren Augen seine Stärke ausmacht: seinen Aktivismus und sein Führertum. Jeder Gedanke geht bei ihm unmittelbar in die Gesinnung über, sagt tadelnd Bernhardi, und er vermißt zugleich die Vertrautheit mit der Welt der Kunst und der Welt des Altertums. Daß in dieser unmittelbaren Verbindung von Gedanke und Tatkraft ein besonderer Wert stecken könne, daß in ihr sich der politische Typus ausspricht, ahnt er nicht. Alles läuft auf den Vorwurf der „Einseitigkeit“ hinaus, auf jenen ewig wiederholten Vorwurf der harmonisch Gebildeten gegen die Handelnden, der Kontemplativen gegen die, die mit ganzer Seele sich einsetzen. Wie seltsam berührt es uns, wenn auch der Dichter, der die Abgründe der Seele kennt, wenn auch E. Th. A. Hoffmann von dem Jugendführer nicht nur die reinste Gesinnung, sondern auch die völlige Ruhe und Leidenschaftslosigkeit des wahren Weisen verlangt. Man warf Jahn, der eine Schar politischer Kämpfer um sich sammeln wollte, in allem Ernste vor, daß er in den Knaben Dünkel erzeuge und einen schädlichen Kastengeist hervorbringe — als ob eine auserwählte Schar anders als durch Erweckung eines besonderen Selbstbewußtseins, von außen gesehen also eines „Dünkels“, gebildet werden könnte! Zestig, leidenschaftlich, wider seine Gegner erbittert nennt Hoffmann ihn so, „und was das Schlimmste scheint,

mit sich selbst, mit seinen Ansichten und Meinungen nicht im Klaren.“

Hier, bei der „Unklarheit“, wird der erste Vorwurf sichtbar, der einer ernsteren Prüfung bedarf. Einseitigkeit und Zestigkeit sind schließlich die politischen Kennzeichnungen der Restaurationsepöche für einen Aktivist, der Ruhe nicht als die erste Bürgerpflicht anzuerkennen vermochte. Anders steht es mit dem Vorwurf der Unklarheit, zumal wenn er durch den Mann erhoben wird, der Jahn durch seinen gründlichen und klugen Bericht politisch entlastet hat.

Jahn war in seinem Handeln folgerichtig und klar, und ebenso in seinem Denken. Seine Ideen sind wohl manchmal gewaltsam und konstruierend, sie muten uns manchmal auch bizarr an — aber sie bewegen sich stets in einer und derselben deutlich erkennbaren Richtung. Zergliederung und Durcharbeitung der Gedankenmasse ist Jahns Sache nicht. Alles sammelt sich bei ihm um wenige Mittelpunkte, die untereinander in sachlichem Zusammenhang stehen. Wer diese Mittelpunkte einmal erfaßt hat, kann sich über Dunkelheit nicht beklagen. Die gebildeten Zeitgenossen nannten Jahn dunkel, weil sie seine Weltanschauung nicht begriffen. Bei aller gelegentlichen Phantastik ist diese Weltanschauung in sich geschlossen und Punkt für Punkt durch einen klar gerichteten und beharrlichen politischen Willen einheitlich bestimmt. Alles, was Jahn geschrieben hat, ist Stück einer in sich geschlossenen geistigen Welt, in deren Mittelpunkt eine volkstümliche Lebensethik steht. Daß die systematische Form fehlt, kann nur von denjenigen als Mangel angesehen werden, die historisch bedingte Formen für etwas Unbedingtes ansehen. Der philosophische Geschmack der preußischen Reformzeit, der noch weitgehend durch die Aufklärung bestimmt war, mußte sich an dieser Systemlosigkeit, die ihm als Formlosigkeit erschien, stoßen, während er durch die logische Strenge Fichtes und Hegels aufs höchste befriedigt wurde. Zwischen dem Denken Jahns und dem Denkstil seines Jahrhunderts liegt eine Kluft, deren Tiefe Jahn selber gar nicht gekannt hat. Wer in der Denkweise des „philosophischen“ Jahrhunderts geschult war, vermochte Jahn nicht

zu verstehen. Die Jungen dagegen, die, ungeschult, frisch, voller Tatendrang ins öffentliche Leben drängten, fanden in Jahn ihren Führer und lauschten seiner Rede. Sie hörten nur, daß das, was er sagte, „tief und eindringend, witzig und wahr“ war, und kümmerten sich nicht um den Mangel an systematischer Form.

Aber es ist notwendig, diese „Unklarheit“ und „formlosigkeit“ noch in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Der philosophische Idealismus, gegen den Jahns Weltanschauung bis heute unterlegen ist, war Erbe einer langen literarischen Überlieferung und mit einer hohen Kultur der geistigen Formgebung verbunden. Wer zu geschichtlichen Erscheinungen nicht anders als auf dem Wege über die vollendete literarische Form Zugang gewinnen kann, wird immer vor Jahn umkehren. Denn Jahns Stärke lag in der mündlichen Rede; nur in der tatbereiten Gemeinschaft vermochte er zu denken und zu formen. „Meine Gedanken“, so sagte er selbst, „sind offen und klar, gehen gerade heraus in Worten und selten fein und zart, mehr wie Befehlsörter des Krieges oder wie Zurufe an eine kämpfende Schar.“ Sein wichtigstes Buch ist immer nur ein Auszug seiner Welt — wer zu dieser Welt nicht unmittelbar Zugang hat, versteht auch das Buch nicht. Daher gehört das „Deutsche Volkstum“ bis zum heutigen Tage zu den vielgenannten und doch unbekanntesten Büchern.

Das politische und pädagogische Schrifttum der letzten Jahrhunderte ist mit der humanistischen Tradition aufs engste verbunden. Mit seiner alles beherrschenden Vorstellung eines „altdeutschen“ (germanischen) Lebenszustandes als Norm alles Denkens und Handelns steht Jahn außerhalb der humanistischen Überlieferung. Bei aller Belesenheit und Liebe zum Schrifttum schöpft er im wesentlichen doch niemals aus literarischen Vorbildern, sondern aus dem gegenwärtigen Volksleben selbst. Deshalb wird er von dem humanistisch gebildeten Deutschland als ein Fremdling, ja als Barbar empfunden. Die „Deutschtümelei“, die man ihm so oft vorgeworfen hat — der Freiherr vom Stein lehnte es ihretwegen ab, Jahn kennenzulernen — oder richtiger sein Germanismus, d. h.

seine Begeisterung für die vorchristliche Epoche des deutschen Volkes (als der Quelle seiner Kraft) ist nur die positive Ursache für jenes Fremdsein innerhalb der europäisch-deutschen Bildungstradition. Ein nichthumanistisches Geschichtsbild, ein nichthumanistischer Erzieher — welche Paradoxie in der vom Humanismus durchtränkten Atmosphäre des nachreformatorischen Deutschland! Mit unerhörtem Bekennermut hat Jahn in dieser paradoxen Lage durchgehalten, ein Kämpfer auf verlorenem Posten bis zuletzt. Erst heute wird die mächtige Gestalt sichtbar, die in der Morgendämmerung unseres völkischen Erwachens einsam aufragt, Kinderschreck eines verbürgerlichten Jahrhunderts, verfolgt und verkannt von den „Harmonischen“, durch die Einheit von Gesinnung und Gedanke jedoch Vorbild einer neuen Generation, für die Politik und Weltanschauung, Handeln und Denken nicht mehr zu trennen sind.

Einheit von Gesinnung und Gedanke in einem Menschen bedeutet Saltung. Daß Jahn nicht nur eine politische Überzeugung besaß und daneben noch eine Philosophie, oder eine Philosophie und daneben noch eine politische Überzeugung, daß er nichts als ein deutscher Mann sein wollte — das war es, was ihn seinen Zeitgenossen so unheimlich machte. Man sprach von der Erziehung zum „ganzen Menschen“, und die Wohlmeinenden schoben und schieben noch heute dem Erfinder der Turnkunst dieses ästhetische Erziehungsideal unter. Er aber meinte die Erziehung nicht zum ganzen Menschen, sondern zum ganzen Kerl. Das ist nicht etwa nur ein „burschikoser“ Ausdruck, sondern Bezeichnung für ein anderes Menschenbild, Mannsbild, als es das „philosophische“ Jahrhundert sich träumen ließ. Das Wort Turner meint nicht einen, der in seinen freistunden Turnübungen macht, sondern einen Typus: den aktiven, einsatzbereiten politischen Menschen. „Ein tummelhafter wacker Kerl, ein frischer junger Gesell, der sich in ritterlichen Taten übet“ ist die ursprüngliche Bedeutung

des Wortes Turner, wie es Jahn von einem älteren Schriftsteller übernimmt.

Jahns eigentümliche Genialität spricht sich am unmittelbarsten in seinem Verhältnis zur Jugend aus. Man muß sich die verfallende Adelserziehung und die ganze Enge der bürgerlichen Erziehungswirklichkeit im beginnenden 19. Jahrhundert vor Augen stellen, um zu begreifen, welche Kühnheit in dem Gedanken eines freien, öffentlichen deutschen Jugendlebens lag. Daß Jugend etwas anderes ist als eine bloße Übergangszeit, daß der Mensch in der Jugend die entscheidenden Anregungen seines Lebens aufnimmt, daß eine Jugend ohne die Weihe der Begeisterung eine verlorene Jugend ist — das hat Jahn in einer Tiefe und Reinheit erkannt wie wenige. Er bildet das Wort „Jungtum“, um damit auszudrücken, daß Jungsein eine Art des gemeinsamen Seins ist, nicht etwas Vorläufiges, sondern etwas Wesenhaftes. Niemals aber verfällt er in Jugendromantik, in eine weichliche Verherrlichung der Jugend an sich. Jugendleben ist ihm öffentliches Leben; das Turnen ist nicht eine Privatbeschäftigung, sondern volkstümliche Sitte. Ein Volk, dessen Jugend hinter Schreibheften und Büchern verkümmert, ein Staat, dessen Jungmannschaft ohne den Enthusiasmus aufwächst, der von Führernaturen erweckt wird, ist in Gefahr, zu einer Gesellschaft von Besitz- und Bildungsphilistern zu entarten. Zum lebendigen Volkstum gehört das Jungtum, zum wehrhaften Staat gehört nicht nur ein gerüstetes Meer, sondern auch eine vom Morgenrot der Tatenbegeisterung beglänzte Jugend.

Das Ziel der Erziehung im Jahnschen Sinne ist die Mannlichkeit. Aber Mann kann nur werden, wer Knabe gewesen ist. Statistisches Denken sieht im Knaben den künftigen Staatsbürger, der zu nützlichen Fertigkeiten abgerichtet werden muß; volkliches Denken erkennt in der männlichen und weiblichen Jugend den lebendigen Keim, aus dem alle künftige Kraft und Größe des Ganzen hervorstößt. Erziehung ist Entfaltung dieses Keims, und deshalb ist Erziehung nicht zuerst Unterricht, sondern zuerst Charak-

terbildung durch Leben in der Gemeinschaft. Das ist der Sinn der politischen Leibesübungen, die Jahn geschaffen hat, das ist der Sinn des Turnplatzes. Aller Unterricht entfaltet seinen Segen nur dann, wenn er sich an dieses freie Jugendleben organisch anschließt, wenn er von solchen erteilt wird, die dieses Leben mitzumachen und mitzugestalten imstande sind. Sonst ist er Eintrichterung oder führt, höher aufgefaßt, zu einer freischwebenden charakter- und gemeinschaftslosen Bildung.

Die Gründung des Turnplatzes in der Hasenheide war die Tat eines Mannes, der inmitten einer gewaltigen Wirkungssphäre stand. Es war die Tat eines Führers. Wo Jahn erschien, leuchteten die Augen der Jungen. Sein Lob und sein Tadel waren unvergeßliches Erlebnis. Er brauchte nur zu sagen: Du willst ein Turner sein . . . Der Hinweis auf das Vorbild, auf den Typus ist die entscheidende erzieherische Handlung. Aber zuvor muß einer da sein, der den Typus vorlebt. Solche vorlebenden Männer können kraft ihrer Wirkungssphäre tiefer in die Geschichte eingreifen als Staatsmänner und Diplomaten. Wenn wir hören, daß von denen, die mit Jahn lebten, gesagt wurde: Ihm verdanken wir die Weihe unserer Jugend — dann wissen wir, wer er war.

II.

Man mache sich einmal klar, was es heißt, daß die von Generationen ausgebaute Auffassung von der „klassischen“ Epoche unserer Philosophie und Dichtung noch immer in unerschütterlicher Geltung ist. Man hat zwar in den letzten Jahrzehnten auch die Romantik wieder entdeckt, aber das bedeutet doch nur eine Bereicherung und Vervollständigung jenes überlieferten Bildes, keineswegs eine Neugestaltung von Grund auf. Im Banne der klassizistisch-romantischen Tradition bewegt sich noch immer das deutsche Geistesleben von heute. An der jungen Generation ist es, die deutschen Quellen neu zu lesen und darin jene Züge aufzufinden, die von früheren Geschlechtern übersehen wurden, zugleich aber auch die Legenden zu beseitigen, die sich

unter dem Zwange herrschender politischer und sozialer Verhältnisse einmal gebildet haben, und die freiwillig nicht wieder abdanken. Wir können nicht den jungen Herder, Jean Paul und Gölderlin an dem Platze sehen, der ihnen in der wahren Geschichte des deutschen Geistes zukommt, ohne die Überlieferung des 19. Jahrhunderts von der überragenden Bedeutung des klassizistischen Weimar und der Freundschaft Goethes und Schillers zu zerstören. Wir können unsere Weltanschauung nicht philosophisch ausdrücken, ohne die Gedankenentwicklung, die von Kant zu Nietzsche führt, kritisch zu beherrschen. Mit den Formeln Fichtes und Hegels, auch wenn sie noch so tief verstanden werden, ist unsere Welt nicht mehr zu fassen. Und doch ist nichts häufiger als der Versuch, z. B. Fichtes Gedankenwelt mit der nationalsozialistischen zu vereinigen. Es würde sich nichts ändern, wenn an die Stelle des Fichte-Kentauren ein Hegel-Kentaure träte. Wir müssen mit den Augen des 20. Jahrhunderts sehen lernen — das ist die Aufgabe.

Die für die Gegenwart kennzeichnende Unsicherheit in geistesgeschichtlichen Dingen sei an einem großen Beispiel aufgezeigt. In diesem Jahre (1935) hat die Deutsche Turnerschaft aufgehört zu bestehen. Zwischen den großen Erziehungsorganisationen der Partei konnte die DT., die ihrem tieferen Sinne nach immer eine Erziehungsgemeinschaft gewesen ist, sich nicht als selbständiges Wesen behaupten. Das Beste, was von ihr angestrebt wurde, ist in den Zielen der nationalsozialistischen Bewegung restlos aufbewahrt. Wenn jemals von einem „Aufgehen“ und „Übergehen“ zu reden erlaubt war, dann in diesem Falle, wo die durch Jahn geschaffene politische und pädagogische Bewegung sich auflöst in die Bewegung Adolf Hitlers. Man sollte erwarten, daß der Begründer der Turnbewegung und der Verfasser des „Deutschen Volkstums“ in unserem heutigen politisch-pädagogischen Denken an erster Stelle stünde. Aber das ist keineswegs der Fall. Nicht einmal die kräftigen Worte, die der Führer über Jahn auf dem deutschen Turnfest im Jahre 1933 gesprochen hat, haben den Bann zu brechen vermocht, der auf Jahn liegt. Man hat den braven und klugen W. S. Kiehl wieder entdeckt, man liest Treitschke, man schwelgt in Fichte

und Arndt — Jahn aber bleibt der gute, alte „Turnvater“, der, wie wohl manche hoffen, in diesem Jahre endgültig eingefargt worden ist. Es ist Tatsache, daß wir im Jahre der Auflösung der DT. noch kein anerkanntes, überzeugendes und verpflichtendes Bild des Mannes besitzen, der der früheste und kühnste Verfechter des Gedankens der Einheit Deutschlands war und ein echter Genius unseres Volkes, und der überdies einer der erfolgreichsten und fruchtbarsten politischen Erzieher aller Zeiten gewesen ist.

Man braucht sich diesen Tatbestand nur vor Augen halten, um zu erkennen: es müssen tiefere Gründe sein, die die Entstehung eines richtigen Jahnbildes bis heute verhindert haben. Der Hinweis darauf, daß Jahn seinen Ruhm selber überlebt habe, genügt so wenig, wie der auf seine „Schwächen“. Vielmehr ist eben dieses Gerede von seinen „Schwächen“ eine Erscheinung, die der Erklärung bedarf. Noch im Jahre 1928 konnte in einer wissenschaftlichen historischen Zeitschrift ein Aufsatz gedruckt werden (er war hervorgegangen aus einer Leipziger Dissertation), der eine einzige fortlaufende Verdächtigung eines großen Deutschen durch einen kleinen verwirrten Menschen war. Und das Kennzeichnendste: selbst die verdienstliche Erwiderung auf diese Selbstprostitution liberaler Wissenschaftlichkeit blieb wesentlich im Tone der Entschuldigung stecken. Ein Mann wie Jahn sollte es nicht nötig haben, gegen herz- und kopfschwache Zöglinge liberaler Geschichtsprofessoren verteidigt zu werden. Er braucht nur selber zu erscheinen, um jene in einen Verteidigungszustand zu versetzen, von dem sie sich zuvor nichts haben träumen lassen.

Warum kann Jahns Bild heute noch verdunkelt werden, während etwas Ähnliches bei seinen Zeitgenossen Fichte und Arndt ganz unvorstellbar wäre? Wie viele kritische Stimmen hat Fichtes Auftreten zu seiner Zeit herausgefordert — und die Nachwelt ist ein einziges Lob. Jahn hat jahrelang die Anerkennung der Besten der Mitlebenden genossen — aber die Nachwelt wagt nur von ihm zu reden, indem sie ihn entschuldigt. Was ist hier vorgegangen?

Auf Jahn liegt der Bannfluch der national-liberalen Tra-

dition. Alle die Glühenden und Treibenden der preussischen Reformzeit sind aus den Gräbern, in denen die Reaktion sie schon beigelegt wähnte, wieder auferstanden: Stein, Scharnhorst, Clausewitz, Gneisenau, Arndt, Fichte, Schleiermacher, Humboldt — nur Jahn ist nicht wiedergekommen. Die Grabplatte, die das 19. Jahrhundert auf ihn gewälzt hatte, war zu schwer. Es war gerade noch möglich, den „Turnvater“ anzuerkennen; die Gesamtgestalt des großen Volkserziehers blieb verdeckt. Pestalozzi wurde mit Feierlichkeit durch die ganze Nation eingeholt; Jahn, der nicht minder wirksame und lebendige, blieb bei der D. T. Es gehört zu den Wesenszügen des 19. Jahrhunderts, daß es gerade Jahn mit seinem großen Bann belegte, ein Bann, der von links bis rechts, von Seine bis Treitschke reichte. Die Juden und Freimaurer wußten natürlich, was sie gegen den Mann hatten; die nationale Rechte wußte es nicht, warum sie hier mit der sonst wenig geachteten Linken übereinstimmte. Der Redakteur des Berliner Tageblattes, der im „M“ zum Gedächtnis des ersten Turnplatzes in der Hasenheide 1911 eine herabsetzende Jahnkarikatur veröffentlichte, wußte genau, was er tat; diejenigen aber, die sich heute noch im Tone Treitschkes gegen Jahn äußern, wissen so wenig wie Treitschke selber, was sie eigentlich gegen den großen Vaterlandsfreund einzuwenden haben. Es scheint zunächst nur ein Geschmack zu sein, der sich hier auflehnt. „In dem polternden Treiben des wunderlichen Recken Jahn zeigten sich schon einige der frazenhaften Züge, welche das neue Deutschland verunzierten...“ Mit diesen Worten wird Jahn von Treitschke in dessen „Deutsche Geschichte“ eingeführt. Und was ist es, was er ihm vorzuwerfen hat? „Rauher und hochmütiger Fremdenhaß, vorlaute Prahlerei, Verachtung aller Anmut und feiner Sitte — ein formloses Wesen, das für unsere Jugend um so schädlicher werden mußte, da der Germane ohnehin geneigt ist, Grobheit und Wahrhaftigkeit zu verwechseln. Es blieb ein krankhafter Zustand, daß die Söhne eines geistreichen Volkes einen lärmenden Barbaren als ihren Lehrer verehrten. Indes war die Wirksamkeit des Alten im Bart während der ersten Jahre noch über-

wiegend heilsam. Für den einen Gedanken, der damals not tat, für den Entschluß zum Kampfe, langte sein derber Bauernverstand aus; auch besaß er eine seltene Gabe, die Jugend in Zucht zu nehmen...“

Was bleibt von diesem Angriff, der doch dem Pädagogen Jahn widerwillig Gerechtigkeit widerfahren lassen muß? Es bleibt weiter nichts als der Tatbestand, daß hier ein bestimmter „Geist“, eine bestimmte „Bildung“ sich gegen den Alten im Bart auflehnt. Der feine Geschmack des manchmal allzu gebildeten Treitschke verschmäht es nicht, geschmacklos zu werden, und das innere Betroffensein dieses „Geistes“ und dieser „Bildung“ zu verraten: „Wer diesem Kraftmenschen glaubte, mußte die Überzeugung gewinnen, daß beim nächsten Einfall der Franzosen die deutsche Turnerschaft nur eine einzige Bauchwelle zu schlagen brauchte, um den Feind zu zermalmen.“ Das geht auf den Jahn, der wie kein anderer die Jugend der Befreiungskriege begeistert hat, auf den geistigen Begründer des Lützowschen Freikorps, aus dem die Urburschenschaft hervorgegangen ist. Die Frage ist wahrlich nicht: was kann zur Verteidigung Jahns gesagt werden, sondern einzig und allein: wie war ein solches Fehlurteil möglich?

Zur Geschichte dieses Fehlurteils hat Fritz Eckardt das Material zusammengestellt. (Fr. L. Jahn, 2. Aufl. 1931.) Er weist die Abhängigkeit Treitschkes von Immermann nach. Dabei ist nicht entscheidend, ob Immermann auch von persönlichen Motiven geleitet wurde, als er in seinen „Memorabilien“ (1840) gegen Jahn als den unbewußten Affen Fichtes loszog und feststellte, daß er mit seinem Bauernverstand, seinem plumpen Wesen und seiner geistlosen Tugend nur eine Sandvöll junger Menschen eine Zeitlang habe beschäftigen können, den gebildeten Teil des Volkes aber nicht gelockt habe. Entscheidend ist vielmehr der Eifer, mit dem hier gesprochen wird. Darüber, daß dies der Eifer des gebildeten bürgerlichen Publikums ist, kann kein Zweifel bestehen. Dasselbe nationale und liberale Publikum, das Luthers Bild hausväterlich-philisterhaft verfitschte, das die Legende des klassischen Weimar schuf, Söldner vergaß, Nietsche austieß und in Treitschkes „Deutscher

Geschichte" sein eigenes Bild wiederfand, hat auch Jahn als einen ungebildeten Patrioten von sich ausgeschlossen. Man wollte nur noch gebildete Patrioten als Vorkämpfer für Deutschlands Freiheit und Einheit anerkannt sehen.

Jahn war ein belesener Mann von weitem Horizont und durchaus gebildet in jedem tieferen Sinne des Wortes. Aber er war kein Gebildeter im Sinne der neuen Berliner Universität. Es ist völlig richtig: niemals hat Jahn die Schicht der geistig hochstehenden Offiziere und Beamten in derselben Weise beeinflusst wie Schleiermacher oder Fichte. Zu seinen Zuhörern und Bewunderern gehörten auch gebildete Offiziere und Beamte, aber das Zentrum seiner Wirksamkeit lag doch anderswo. Jahn erkannte, daß die Nation, die das Joch Napoleons abzuschütteln hatte, mehr umfaßte als den kleinen Kreis, der die Berliner Universität umstand. Der Volksmann Jahn wirkte auf ganz andere Schichten ein, als es Schleiermacher und Fichte jemals möglich gewesen wäre. Kann man aber heute noch die Geschichte der Befreiungszeit lediglich unter dem Gesichtspunkt der „gebildeten Stände“ schreiben? Die Erhebung wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht das Volk in seiner Gesamtheit den führenden Gefolgschaft geleistet hätte. Wieviel Jahn dazu beigetragen hat, diese Erhebung vorzubereiten, ist nicht mehr abzuschätzen. Sicher aber ist, daß er auf seinem Gebiete ohne Vorgänger und Beispiel mit stärkstem Einsatz und größtem Erfolge gearbeitet hat. Er war der einzige, der wirklich ins Volk ging und in der Sprache des Volkes zu reden wußte. Er konnte mit Schiffsfnechten und Handwerksburschen ebenso umgehen wie mit Tagelöhnern und Bauern; er kannte ebenso gut die Geheimnisse der Wildschützen und der Schmuggler, wie er die Sprache der Gauner, das Rotwelsch, beherrschte; daneben natürlich eine Anzahl Mundarten. „Ohne Mundarten wird der Sprachleib ein Sprachleichenam“ hat er einmal geschrieben. Dieser Mann hatte eine andere Aufgabe als die Schleiermacher, Fichte und Humboldt. Er bewegte sich in einem ganz anderen Raum, gleichsam im unteren Stockwerk der Gesellschaft. Für wen die Nation nur die Gebildeten umfaßt, wer das Volk der

Bauern und Handwerksburschen für minderwertig hält, der muß auch Jahn für minderwertig halten. Er vergißt aber dabei, daß diese einfachen Herzen ihr Leben genau so für das Vaterland in die Schanze schlugen. Es war gewiß auch notwendig, daß Schleiermacher ein vornehmes Publikum im Patriotismus stärkte, indem er es zugleich religiös erbaute. Keiner und auch tiefer will uns heute freilich die Art Jahns erscheinen, der nicht mit kluger Dialektik die Gemüter lenkte, sondern mit einem einzigen Kampfruf die Herzen entflammte. Wir denken nicht daran, Schleiermacher und Fichte gering zu achten, weil sie nur die Sprache der Gelehrten und Gebildeten beherrschten. Wir nehmen uns aber heraus, den einen Bildungsphilister zu nennen, der sich Jahns volkstümliches, männliches Wesen durch Bezeichnungen wie roh, derb, plump vom Leibe hält.

Wie warm und beredt schildert derselbe Treitschke, der Jahn so hart anzulassen weiß, die Tätigkeit Schleiermachers. „Er vor allen andern wurde der politische Lehrer der gebildeten Berliner Gesellschaft. Dichte Scharen Andächtiger drängten sich in dem engen Rundbau der dürftigen kleinen Dreifaltigkeitskirche, wenn er in seinen breit dahinrauschenden, echt rednerischen Perioden, in immer neuen Wendungen den sittlichen Grundgedanken dieser neuen Zeit verkündigte: daß aller Wert des Menschen in der Kraft und Reinheit des Willens, in der freien Hingabe an das große Ganze liege: mehr denn jemals gelte jetzt die Mahnung des Apostels, zu haben als hätten wir nicht, Besitz und Leben nur als anvertraute Güter zu betrachten, die dahinfahren müßten für höhere Zwecke, und die Feinde nicht zu fürchten, die nur den Leib töten können . . . Das alles, so einfach fromm, dem schlichtesten Sinne verständlich, und doch so geistvoll, tief aus dem Borne der neuen Kultur geschöpft; so glaubensinnig und doch so flug auf die politischen Nöte des Augenblicks berechnet. Die praktische Theologie, die solange seitab von den geistigen Kämpfen der Zeit im Hintertreffen gestanden, wagte sich wieder heraus auf die freien Höhen der deutschen Bildung, und die getrösteten Hörer empfanden, daß das Christentum in jedem Wandel der

Geschicke immer neu und lebendig, immer zeitgemäß zu wirken vermag."

Ein Theologe von heute könnte vielleicht im Stile Treitschkes gegen Jahn von diesen Predigten (ebenso ungerecht), sagen: in der Dreifaltigkeitskirche seien damals patriotische Klimagesänge am Neck des Christentums gemacht worden. Wir lassen uns auf solche Auseinandersetzungen nicht ein. Schleiermacher hat als Deutscher seine Pflicht getan und wir ehren ihn deshalb. Lesen wir aber, wie zur gleichen Zeit Jahn geredet und gedacht hat, dann wird uns noch heute weit und wohl ums Herz. Neben die Schilderung Schleiermachers durch Treitschke stelle ich die Zusammenfassung der Jahnschen Reden und Ansichten, wie sie sich in seinen Prozesakten findet — der Redaktor ist kein geringerer als E. Th. A. Hoffmann. Der von Jahn 1810 gegründete „Deutsche Bund“, um dessentwillen er 1819 gefangen gesetzt wurde, hatte folgende Ziele: „Des deutschen Bundes Zweck ist Erhaltung des deutschen Volks in seiner Ursprünglichkeit und Selbständigkeit, Neubelebung der Deutschheit und aller schlummernden Kräfte, Bewahrung unseres Volkstums, Schutz und Schirm wider heimliche Verderbung von innen, wider offenbare Knechtschaft von außen und alle Kunstgriffe, Listen und Betörungen der Ein- und Umschmelzung, Einwirken zur endlichen Einheit unseres zersplitterten, geteilten und getrennten Volks . . . Wider alle und jede Ausländerei reden, lehren und handeln — das Volksgesühl beleben, die Willenlosigkeit benehmen und alle Zirkespinnste von Volkssohnmacht und Feindes Übermacht — überhaupt deutsch werden und bleiben."

Das ist nicht aus dem Borne jener neuen deutschen Bildung geschöpft, für die Treitschke sich begeisterte — aber aus dem bedrohten Existenzgefühl eines Deutschen in einer großen Wendezeit. Man halte neben diese herrlichen Worte das, was Treitschke an Schleiermacher zu rühmen weiß, um zu sehen, in welcher anderen Tiefe Jahn mit der wirklichen Bewegung der Zeit verbunden gewesen ist, als der berühmte Prediger. Es läuft bei Schleiermacher schließlich doch auf eine Gesinnungspredigt mit zeitgemäßer Zuspitzung hinaus. Das Ganze

schwebt in den Wolken der Moral und der neuen Bildung. Jahn dagegen spricht mit der Ergriffenheit und der Wucht dessen, der mitten im Geschehen steht, und dem aus bedrückendem Erlebnis neue Erkenntnis wird. Bei Jahn weist alles vorwärts auf kommende Ereignisse, die er selber gar nicht mehr erlebt hat, seine Worte haben etwas Seherisches. Schleiermacher bewegt sich mit Sicherheit und Eleganz auf den Höhen der idealistisch-romantischen Gefühls- und Gedankenwelt. Aber seine Predigt ist der Not der Zeit ebenso fern wie der Gehalt dieser Gedankenwelt selbst.

Es handelt sich hier um etwas ganz anderes als um bloße Unterschiede von Persönlichkeiten oder Geschmäckern. In dem Mißverständnis Jahns durch Treitschke wird das Problem der Deutung der Reformzeit überhaupt lebendig. Was war der Sinn jener Erhebung: wurde damals Deutschland über die Schlagbäume der Territorialstaaten hinweg unter dem Druck einer großen Aufgabe seiner Einheit auf einer ganz neuen Ebene bewußt — nicht mehr auf irgendeiner dynastischen, sondern auf der organischen des Volkstums — oder handelte es sich um einen viel einfacheren, ohne weiteres überschaubaren Prozeß? In welchem Stockwerk spielten sich die Ereignisse ab: vollzog sich ein entscheidender Ruck in der Tiefe des völkischen Seins — eine Bewegung dieser Art kann nur Herzen vernehmbar werden, die die Empfindlichkeit eines Seismographen für schicksalhafte Veränderungen des Volksleibes mitbringen — oder spielte sich nur ein höchst erfreulicher Vorgang in den oberen Stockwerken ab, handelte es sich nur um eine Synthese, um die „Versöhnung des preussischen Staates mit der Freiheit deutscher Bildung“, wie Treitschke es ausdrückt?

Sieht man die Abschüttelung der Fremdherrschaft und die preussische Erhebung nur als eine „Versöhnung“ vorher getrennter, aber doch schon vorhandener, geformter Mächte an — als die Synthese von Potsdam und Weimar — dann muß Jahn als altdeutscher Reder, als unhistorischer Barde, als formloser Teutone erscheinen. Er wirkt formlos, weil er nicht als Repräsentant bestimmter, vorhandener Tendenzen auftritt, sondern als Vorfühlender und Weissagender, der sich nicht

auf Formen und historische Wirklichkeiten, sondern nur auf sein Gefühl zu berufen vermag. Bei dem Vorwurf der Derbheit und Plumpheit handelt es sich also gar nicht um zufällige empirische Charaktereigenschaften, die zu bedauern oder zu entschuldigen wären; dieser Vorwurf ist vielmehr als subjektiver psychologischer Ausdruck einer objektiven geschichtsphilosophischen Haltung zu verstehen. Treitschkes Auffassung vom Geschichtlichen bewegt sich ausschließlich innerhalb der geformten Mächte. Geschichte ist Staaten- und Bildungsgeschichte. Was wir Volksgeschichte nennen, ist Treitschke gänzlich fremd. Wie Fichte und Hegel redet er eigentlich immer nur von der Nation, nicht vom Volk, das für ihn in eine bedenkliche Nähe zu der dämonischen Masse rückt. Die Nation als das Volk in seiner bereits geformten (staatlichen oder geistigen) Erscheinung ist aber nie das ganze Volk in der Unererschöpflichkeit seiner Kraft und seiner Möglichkeiten. Jahn war gerade dies aufgegangen, daß hinter allen jenen Formen eine gewaltige Wirklichkeit lebt, die sie hervorgebracht hat. Dieser Wirklichkeit versuchte er durch das von ihm neu geprägte Wort Volkstum gerecht zu werden. Von dem, was ihn dabei trieb, hatten die Staatsmänner und Historiker des 18. Jahrhunderts keine Vorstellung. Mit seinem Instinkt nahm Jahn nicht nur das 19., sondern auch schon das 20. Jahrhundert vorweg.

Es soll hier keineswegs eine Kluft zwischen Staats- und Bildungsgeschichte einerseits, Volksgeschichte auf der anderen Seite aufgerissen werden. Die Geschichte eines Volkes ist in Staats- und Bildungsgeschichte geschrieben und man kann sie daher nur aus dem Wandel der Staats- und Bildungsformen ablesen. Aber man erkennt anders, wenn man das Werden der politischen und geistigen Gestalten auf dem Hintergrunde der dunklen schöpferischen Kräfte sieht, als wenn man sie nur als etwas im Lichte sich selbständig Bewegendes gewahr wird.

In der verschiedenen Auffassung des Geschehens der Reformzeit kündigen sich zwei verschiedene Anschauungen von Wirklichkeit und Geschichte an. „Im Kampfe wider die erdrückende

Staatsallmacht des Bonapartismus, sagt Treitschke, erwuchs eine neue lebendige Anschauung vom Staate, die in der freien Entfaltung der persönlichen Kraft den sittlichen Halt der Nationen sah.“ Handelte es sich aber wirklich nur um einen neuen Staatsbegriff, handelte es sich wirklich nur um das Einströmen der neuen Freiheit der Persönlichkeit in die alten Staatsformen und um die Umwandlung dieser Formen? Oder betrat eine neue Wirklichkeit die Bühne der Geschichte: das sich seiner selbst zum ersten Male bewußt werdende deutsche Volk? Es leistet dem Augenblick nicht Genüge, wenn man dem engen Staate der Aufklärung immer nur das neue Staatsbewußtsein, dem Untertanen den Staatsbürger gegenüberstellt. Es war mehr geschehen: die lebendige Volksseele hatte sich geregt, und außer sich vor Entzücken gab der Volksmann Jahn davon Kunde. Länger als ein Jahrhundert hindurch ist er dafür immer wieder in die Schranken verwiesen worden. Es ist Zeit, daß wir ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Treitschke bekämpft in Jahn nicht einen Mann, der sich da und dort mißliebig gemacht hat, sondern eine andere Auffassung von Volk und Geschichte. Sein Kampf gegen W. S. Kiehl liegt auf derselben Linie. Daß es sich hier um den Wesensgegensatz staatlichen und volklichen Denkens, nicht um etwas anderes handelt, geht daraus hervor, daß in der konkreten politischen Zielsetzung zwischen Jahn und Treitschke völlige Übereinstimmung herrscht. Treitschke verdankt seinen Ruhm als Politiker der Einsicht, daß Bismarcks Weg der einzig mögliche war, daß Deutschland nur durch Preußen wiedergewonnen werden könne. Nicht anders hat der Fanatiker der deutschen Einheit den Weg der Zukunft gesehen. Schon 1808 entdeckt Jahn im preussischen Staat „eine Triebkraft zur Vervollkommnung und einstigen Vollendung“, und mit wahrer geschichtlicher Schau nennt er diesen Staat den „Kern“ vom zersplitterten Deutschland und den „jüngsten schnellwüchsigen Schößling aus der alten Reichswurzel“. Unstaatlich hat Jahn nie gedacht; aber er kam auch nie in Gefahr, unvolklich zu denken.

Wir müssen es heute noch bewundern, mit welcher Bestimmtheit Jahn seinen neuen Volksbegriff dargestellt hat. Entscheidend ist der Ansatz: er geht nicht vom Geiste, sondern von der Natur und ihren unerschütterlichen Gesetzen aus. Das *naturam expellas furca . . .* wird von ihm vom Einzelwesen auf die Völker übertragen. Im Anschluß an die individualistische Erfahrungsseelenlehre von K. Ph. Moritz fordert er eine Erfahrungsseelenlehre der Völker. „Die vergleichende Zergliederung entdeckte eine bleibende, nachartende Schädelbildung einzelner Völker; die vergleichende Völkergeschichte kam auf leibliche, geistige, sittliche ins ganze Völkerleben verwebte Besonderheiten.“ Von Anfang an zeigt sich Jahn begabt mit dem seinen Zeitgenossen völlig unbekanntem Sinn für überindividuelle Wirklichkeiten. Er sieht die Rassen und erkennt ihre Gesetze. „Mischlinge von Tieren haben keine Fortpflanzungskraft und ebenso wenig Blendlingsvölker ein eigenes eigentümliches Fortleben . . . je reiner ein Volk, je besser . . . Nie hat die zahlreichste Bruderschaft eines einzigen Bundes, der nur auf Ein Volk sich beschränkte, solch Unheil gestiftet, wie Jesuiten und andere Orden, die unbekannte Obern durch alle Völker und Staaten gängeln.“ Das alles ist gegen die universalen Bestrebungen des napoleonischen Imperiums empfunden und gesagt. „Der Gründungstag der Universalmonarchie ist der letzte Augenblick der Menschheit.“ Dagegen haben sich auch andere mit Kraft und Nachdruck gewendet. Das Bedeutungsvolle liegt darin, daß Jahn die „Allmutter“, die Natur aufruft gegen den Wahnsinn einer volk- und naturlosen Politik.

Jahn sieht nicht nur Einzelne, „Persönlichkeiten“, sondern er sieht auch das, was, dem Willen und dem Bewußtsein entzogen, verborgen und gemeinsam in den Einzelnen wirkt und sie zu großen Einheiten zusammenschließt. Einungskraft wird das „unnennbare Etwas“, das ein Volk ausmacht, von ihm benannt. Die Einungskraft in der höchsten, größten und umfassendsten Menschengesellschaft, im Volke, ist das Volkstum. „Es ist das Gemeinsame des Volks, sein inwohnendes Wesen, sein Regen und Leben, seine Wiedererzeugungskraft,

seine Fortpflanzungsfähigkeit. Dadurch waltet in allen Volksgliedern ein volkstümliches Denken und Fühlen, Lieben und Sassen, Frohsein und Trauern, Leiden und Handeln, Entbehren und Genießen, Zoffen und Sehnen, Ahnen und Glauben. Das bringt alle die einzelnen Menschen des Volks, ohne daß ihre Freiheit und Selbständigkeit untergeht, sondern gerade noch mehr gestärkt wird, in der Viel- und Allverbinding mit den übrigen, zu einer schönverbundenen Gemeinde.“

Man könnte versucht sein, dies nur für eine Beschreibung zu halten, aber es ist eine Definition. Das Gemeinsame wird objektiv nach seiner biologischen Wurzel als Wiedererzeugungskraft bestimmt und ebenso objektiv in dem ganzen Umfang seiner Erscheinung bezeichnet. Es ist bis heute keine bessere Definition des Volkstums gegeben worden. Jahn hat begriffen, daß ein Volk Leben ist, das zwar Traditionen und Institutionen einschließt, aber tiefer, ursprünglicher und unerschöpflicher als alle Traditionen und Institutionen ist. Wie sehr ist er doch darin seinen Zeitgenossen nicht nur, sondern noch dem ganzen 19. Jahrhundert überlegen. Das Verhältnis von Volk und Staat hat keiner so klar durchschaut wie er. Wäre der folgende Satz nicht ein schönes Motto für Treitschkes gesammelte Schriften: „Erst die Volkstumskunde kann Fragen beantworten und Rätsel lösen, die jeder bloßen Staatengeschichte zu schwer geblieben sind.“? Wie ganz anders würde eine deutsche Geschichte des Zeitraums, den Treitschke geschildert hat, aussehen, wenn der Jahnsche Gesichtspunkt der Volksgeschichte alles bestimmte!

Mit welcher Klarheit Jahn das Verhältnis von Volk und Staat vor Augen gehabt hat, geht aus einem Urteil über Friedrich den Großen hervor. Er rühmt Friedrich den Einzigen, aber er bezeichnet auch den „Hauptfehler“, den er begangen hat. „So groß er auch für sich selber war, er ahnete nicht die Gefahr eines Volkstums. Trefflich verstand er einen Staat zu bauen, aber stiftete kein Volk in ihm, weil er das Bedürfnis verkannte.“ Nicht der äußere, umgelegte Staatsverband, sagt er, macht das Volk, sondern „das Ineinanderhineinleben, das stille vertrauliche Sichaneinandergewöh-

nen, das mit Wechselliebe Sichlebendeinverleiben bildet das Volk, und bewahrt und erhält es durch Volkstum. So paart sich der Jugend Feuer mit gereifter Mannskraft, und des Alters reicher Erfahrung. So ist ein echtes Volk, durchdrungen vom Machtgefühl seines eigenen Volkstums, eine menschliche Meisterschöpfung, die selbst wieder Schöpfungskraft äußert; und so im ewigen Kreistanz das Schaffende und Erschaffene einigt." Solche Sätze haben nicht das Schmetternde der Treitschkeschen Formeln über Nation und Staat, aber sie sind nicht nur inniger, sondern auch richtiger und tiefer.

Wir haben jedoch die politischen Grundbegriffe Jahns noch nicht erschöpft. Die Gegenüberstellung von Volk und Staat bleibt nicht sein letztes Wort. Der feherische Mann weiß auch ihre Einheit zu kennzeichnen. „Nichts ist ein Staat ohne Volk, ein seelenloses Kunstwerk; nichts ist ein Volk ohne Staat, ein leibloser lustiger Schemen, wie die weltflüchtigen Zigeuner und Juden. Staat und Volk in Eins, geben erst ein Reich und dessen Erhaltungsgewalt bleibt das Volkstum.“

Auf die Bedeutung dieser Bestimmung habe ich schon hingewiesen. Jahn hat zum ersten Male das Wort „Reich“ für die ideale Einheit von Volk und Staat gebraucht, also in dem Sinne, wie wir es heute gebrauchen. Zwischen Adolf Hitler und Jahn steht kein Politiker oder politischer Denker, der diese große Anschauung von der „Erhaltungsgewalt“ des Reiches gehabt hätte.

„Volkstum“ bedeutet: das Volk von innen gesehen, d. h. von dem her, was es als Volk zusammenhält, von der „Einigungskraft“ her. Es ist grotesk, wenn man meint, Jahn habe durch sein neugebildetes Wort nur den schon dem 18. Jahrhundert geläufigen Begriff der „Nationaleigentümlichkeit“ übersetzen wollen. Die Nationaleigentümlichkeit wird von außen erblickt und festgestellt; sie dient der Vergleichung. Volkstum kann nur erlebt werden. Nationaleigentümlichkeit ist ein kalter, profaner Begriff; Volkstum ist „eines Schutzgeistes Weihungsgabe“. Die Nationaleigentümlichkeit ist ein Faktum; Volkstum ist unter anderem ein Gegenbegriff gegen Staat. Jahn nennt es den wahren Völker-

messer der Größe, die richtige Völkerwaage des Werts. „Es setzt den Staat voraus, aber nicht umgekehrt jeder Staat das Volkstum.“ Der Staat kann untergehen; wenn das Volkstum erhalten bleibt, kann alles wiedergewonnen werden. Ist das Volkstum vernichtet, dann ist alles verloren. Ein Volk kann sich daher nur selber helfen. „Den Deutschen kann nur durch Deutsche geholfen werden.“ Wir brauchen zur Wiedergeburt keine fremden Geburtshelfer, heißt es im „Deutschen Volkstum“, noch sind wir zu retten. „Aber nur durch uns selbst.“ Mit dieser tiefen Einsicht verbindet sich bei Jahn ein ungewöhnlicher Weitblick für die Gesamtlage Europas und für das Verhältnis Deutschlands zu ihr. Das beruht auf seiner echten, geschichtlichen Bildung. Immer denkt er vom alten Reich und seiner ehemaligen europäischen Stellung aus, und doch denkt er niemals universalistisch. Er sieht das Reich nicht „romantisch“, in märchenhafter christentümlischer Zerrlichkeit, sondern politisch als deutsche und zugleich europäische Wirklichkeit. „Deutschland, wenn es einig mit sich, als Deutsches Gemeinwesen, seine ungeheuern nie gebrauchten Kräfte entwickelt, kann einst der Begründer des ewigen Friedens in Europa, der Schutzengel der Menschheit sein! — Das ruht auf seiner Lage und seinem Volke, und bleibt selbst durch seine neuern Verhältnisse.“ —

Von hier aus wird uns Jahns Schicksal im 19. Jahrhundert verständlich. Die Feindschaft Treitschkes, in deren Schatten das Andenken Jahns heute noch begraben liegt, ist nur der Ausdruck dafür, daß seine Gedankenwelt in die Vorstellung der „Synthese“ von Staat und Geist nicht paßte, die sich das 19. Jahrhundert unter dem Druck der volksfeindlichen Restaurationsepoche von der Reformzeit gemacht hat. Die Versöhnung von Potsdam und Weimar, von preussischem Staat und klassischer Bildung war durch Segel philosophisch heilig gesprochen worden. Der Segelianer Treitschke konnte nicht anders: Worte wie „Volk“ und „Reich“ sagten dem nichts, dessen Augen wie gebannt an dem geistverklärten Bau des preussischen Staates hingen, jenem neugotischen Wunderbau, wo jeder Pfeiler das Ganze trägt, und jede Strebe die

andere stützt und hält. Gegenüber dieser historisch gewordenen, durch Vernunft und Wille vollendeten Form mußte das, was Jahn mit seinem „Volkstum“ meinte, chaotisch und unklar, gestaltlos und roh erscheinen; niemand ahnte, daß jener Wunderbau, den der absolute Geist selber errichtet zu haben schien, einmal wanken könnte, daß die Synthese von Staat und Geist einmal zum Feldgeschrei volkszerstörender Intellektueller werden würde, und daß in der höchsten Not ein politischer Genius die Nation retten würde durch den Appell an jene unzerstörbaren Kräfte der Tiefe, ohne die Staat und Geist nichts sind — Kräfte, die der „barbarische“ Jahn rein und klar geschaut hatte — und die Klugen, Gebildeten neben ihm hatten nichts gesehen.

Jahns Schicksal als Politiker ist in noch viel höherem Maße tragisch als das Lüttens. Denn Jahn hatte in allen entscheidenden Punkten recht; er war nur zu früh gekommen.

Die tragische Wirkungslosigkeit Jahns hat eine bedeutungsvolle Parallele in der deutschen Geistesgeschichte. Gleichzeitig mit Jahn ist von den Brüdern Grimm und der Heidelberger Romantik das Volk als schöpferische Kraft entdeckt worden. Eine neue Epoche wissenschaftlicher Forschung hob an, die Geschichte der deutschen Sprache und Poesie, die deutsche Rechtsgeschichte wurden erschlossen. Die Geschichte überhaupt gewann ein neues Leben, indem sie als Geschichte des eigenen Volkes, als Ahnengeschichte verstanden wurde. Diese wissenschaftliche Romantik ist nicht dem christlichen Universalreich des Mittelalters zugewendet, sondern den Ursprüngen des Deutschen im Germanischen. Es ist nicht die nebelhafte Romantik des „Heinrich von Ofterdingen“, sondern die klare Romantik von Jakob Grimms „Deutscher Grammatik“. Mit seltsamer Gewalt ist damals einem kleinen Kreise von Menschen das vor die Seele getreten, was von Jahn einmal so schön die „heiligbewahrte Ursprünglichkeit von Geschlecht zu Geschlecht“ genannt wird. Die Vergangenheit, die Tiefe der Zeiten, die „Vorzeit“ wurde von den Heidelberger Romantikern als etwas Heiliges empfunden. Nirgends finden wir uns weiter entfernt von allem „Naturalis-

mus“ als hier, wo man national ist, indem man den Ursprung des eigenen Seins als heilig verehrt und so dem Bewußtsein von der Würde und Größe der Gesamt-Existenz ohne Eitelkeit und Hochmut Ausdruck verleiht. Keiner von denen, die im Befreiungskampfe mitkämpften, war mit der Heidelberger Romantik so im Einklang wie Jahn. Unabhängig voneinander, unbewußt eins, fühlten diese Männer das Volk heilig und unantastbar wie die Natur. Als eine langsam-bildende und geduldig-schöpferische Macht trat ihnen das mütterliche Sein ihres Volkes entgegen. „Volkstum ist eines Schutzgeistes Weihungsgabe, ein unerschütterliches Bollwerk, die einzige natürliche Grenze. Die Natur hat diese Völkerscheide selbst aus natürlichen Beschaffenheiten erbaut, fortwirkend durch die Zeit wieder gebildet, durch die Sprache benannt, mit der Schrift befestigt, und in den Herzen und Geistern verewigt.“

Im Jahre 1814 hat Jahn Wilhelm Grimm in Kassel aufgesucht, „Er kennt die Sitten des Volks gut, schreibt Wilhelm an den Bruder über ihn, und weiß viele Sagen und hat Freude an unseren Märchen gehabt.“ Ein wenig später, nachdem er die „Runenblätter“ von Jahn erhalten hat, schreibt er: „... ich wollte, der Mann wäre hier. Der würde in vielen Stücken in unsere Absichten und Arbeiten eingehen.“ So haben sich die Romantiker gefunden. Aber ihre tiefbegründete Gemeinsamkeit blieb ohne Frucht und ohne Folgen, so wie die ganze romantische Bewegung politisch folgenlos blieb.

Es ist das wichtigste negative Ereignis der deutschen Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert, daß die Entdeckung der Wirklichkeit des Volkes durch die Romantik ohne alle politische Nachwirkung geblieben ist. Gibt es etwas Revolutionäreres als den Gedanken des schöpferischen Volkes? Welche ungeheuren Folgerungen waren zu ziehen! Aber der Gedanke griff auf die Wirklichkeit nicht über; es geschah nichts. Das lag nicht allein, wie man wohl meinen könnte, an dem unpolitischen Charakter der Romantiker, unter denen Aktivisten wie Jahn und Görres sich befanden, sondern es lag an der politischen Gesamtkonstellation, die wir seit Serbiks Werk über Metternich erst ganz übersehen. Jahns Abwürgung durch die Reaktion ist

zugleich das symbolische Ereignis für die Erstickung der romantischen Bewegung überhaupt. Während die katholisierenden Pseudo-Romantiker der Restauration wie Adam Müller und Friedrich Schlegel triumphierten, wurde die echte Romantik gefangen gesetzt und in die Gelehrtenstuben abgedrängt. Der neue Feudalismus ruft den neuen Liberalismus hervor. Um die Mitte des Jahrhunderts ist „romantisch“ ein politisches Schimpfwort, das alles unter sich begräbt, ganz gleich, ob es aufbauend, echt und zukunftsreich, oder ob es bloß „romantisch“, d. h. christentümelnd und feudalisierend ist. Das nationale und liberale Bürgertum ist naturgemäß anti-klerikal und anti-feudalistisch; es stellt außerdem eine Elite dar, in der Besitz und Bildung als höchste Werte gelten. Es ist also kein Wunder, daß Jahn und die Zeidelberger Romantiker mit ihrer Treueherzigkeit und ihrer gänzlich unkapitalistischen Sorglosigkeit unbeachtet bleiben oder schroffe Ablehnung finden. Das deutsche Publikum erbaut sich an Heinescher „romantischer“ Ironie und am Trompeter von Säckingen, ohne zu ahnen, daß diese Karikaturen Gespenster waren, die auf dem Schein-Grabe der größten und zukunftsreichsten politischen Weltanschauung hockten.

Eine romantische Lehre vom Volk und seinen Gliederungen, verbunden mit einer geschichtlichen Stammes- und Landschaftskunde war im Entstehen, — sie wurde niemals ausgebildet. W. S. Kiehl rettete ein Stück jener Wissenschaft, die ein Opfer des neuen Liberalismus geworden war. Aber Kiehl und seiner Lehre vom Volke mangelt, im Gegensatz zu Jahn, der politische Nerv. In diesem Punkte war Treitschke mit seinem staatlichen Nationalismus dem spät-romantischen Volkskundler entschieden überlegen. Zudem glaubte ja der auf Segels Synthesen gegründete Nationalismus das Gute und Berechtigte der Romantik in sich aufbewahrt zu haben. Erkannte man denn nicht den Volksgeist an? War die Lehre von der Eigenart der Volksgeister nicht ein geschätztes Bestandteil deutschen politischen und geschichtlichen Denkens?

Erst angesichts des romantisch-idealistischen Begriffs des Volksgeistes kann das, was Jahn von Fichte, Schleiermacher und Segel unterscheidet, ganz sichtbar gemacht werden. Was das

19. Jahrhundert „Volksgeist“ nannte und zwischen den eigentlichen politischen und staatsrechtlichen Begriffen so nebenbei mitlaufen ließ, war ein Erzeugnis der Aneignung romantischer Entdeckungen durch den idealistisch-philosophischen Geist, bedeutete aber keineswegs eine rückhaltlose Anerkennung jener erschütternden unaussagbaren Wirklichkeit, die in der echten Romantik durch die Worte „Volksleben“ und „Volkstum“ bezeichnet worden war. Mit welcher Gerablassung spricht Treitschke in seiner Deutschen Geschichte von der romantischen Bewegung, und wie entgegenkommend ist es, wenn er von Jahns Hauptwerk sagt: „Sein Buch über das deutsche Volkstum brachte mitten in einem krausen Durcheinander schrullenhafter Einfälle manche lebendige Schilderung von der Kraft und Gesundheit altgermanischer Sitten.“ In Wahrheit ist Jahns „Deutsches Volkstum“ zusammen mit den Schriften des jungen Görres und den Arbeiten der Brüder Grimm das verschollene Zeugnis einer großartigen, in sich geschlossenen Weltanschauung, die alle aufklärerischen und feudalistischen Elemente von sich ausgestoßen hat, und ein neues Verhältnis des deutschen Menschen zur Welt zum Ausdruck bringt, ein Verhältnis, das zugleich kosmisch und politisch ist. Es weht ein befreiender Atem durch diese Welt. Die Pathetik des idealistisch-romantischen Nationalismus, der immer zu tun hat, das humanistische Element in sich zu überwinden, fehlt gänzlich. Es fehlt ferner gänzlich der heiße Atem, der den nationalistischen Säkularisationen christlicher Erlösungsvorstellungen eigen ist. Hier erscheint alles klar, schlicht, gerade und einfach. Man hat es nicht nötig, den Willen aufzupeitschen, man spricht von der Wirklichkeit, weil man aus der Wirklichkeit spricht. Es ist ein neuer Glaube, der hier redet, eine naive Weltfrömmigkeit, die ohne Angst ist, weil sie sich geborgen weiß in der Welt der heimischen Götter.

Ein solcher Glaube ist da unmöglich, wo die religiöse Naivität verloren gegangen ist. Das ist aber in Deutschland überall da der Fall, wo die pietistische Erweckungsbewegung hingedrungen ist. In weit höherem Maße als gemeinbin angenommen wird, ist das deutsche Geistesleben durch die letzte umfassende religiöse

Bewegung auf protestantischem Boden bestimmt worden. Wer immer sich der Sprache der „Stillen“ bedient, wer immer das Wörterbuch pietistischer Innerlichkeit beherrscht, der hat noch heute Aussicht, verstanden zu werden. Durch Schleiermacher und Fichte ist die pietistische Innerlichkeit zu einer Philosophie der Gemeinschaft, der Nation und des Staates gekommen. Dabei wird die Nation als eine Gemeinschaft von reinen Geistern aufgefaßt. Entsprechend liegt in dem romantisch-idealistischen Begriff „Volksgeist“ der Ton auf dem Worte „Geist“. Nicht eine natürlich-geschichtliche Größe, das Volk, bringt im Kampfe die Einheit der Nation hervor, sondern die Geist-Gemeinschaft der zur nationalen Tat Erweckten wird Nation genannt. Unmöglich ist es, von diesem Nationbegriff her den in der Rassenwirklichkeit begründeten Volksbegriff des Nationalsozialismus zu begreifen. Hier liegt der tiefste Grund für viele Mißverständnisse der Gegenwart: Nationalismus und Nationalismus ist durchaus nicht einerlei. Der aus dem pietistisch-idealistischen Gemeinschaftsbegriff hervorgegangene Nationalismus wird den Nationalismus Jahns und der Seidelberger Romantik immer als „naturalistisch“ verdächtigen. In diesem Vorwurf enthüllt sich seine eigene Entfremdung von der Natur. Treitschkes Wärme für Schleiermacher, seine Ungerechtigkeit gegenüber Jahn empfangen hier ihre letzte Erklärung. Obwohl er dem Christentum innerlich gleichgültig gegenüberstand, hat Treitschke doch die liberale Christlichkeit des deutschen Bürgertums mitgemacht und der vom Pietismus durchdrungenen deutschen Geistigkeit Stimme verliehen. Er sah nicht, was in dem Raume des vom Pietismus nicht berührten Luthertums unerwartet Großes geschehen war. Hier war eine Bewegung aufgebrochen, die auf dem Grunde der Lutherschen Trennung der beiden „Reiche“ die Natur ohne pietistisches Ressentiment anerkannte, und die dadurch in den Stand gesetzt war, die Natur auch als Rasse und Volk unbefangen zu sehen. Dem vornehmthuenden, innerlichkeitsstolzen Pietisten mag das als eine „äußerliche“ Betrachtungsweise erscheinen, die sich an Naturgegebenheiten, an Wirklichkeiten und Kräfte anschließt. Sie ist auch „äußerlich“,

sie hängt immer am Wirklichen, an der Erscheinung; aber sie ist auch ohne Betrug und Täuschung, ohne Selbstgerechtigkeit und ohne Überhebung. Denn sie hat nicht die eigene so oder so gestimmte Seele vor Augen, die Einzelseele mit ihrer „selbstgemachten Pein“, sondern stets ein großes, lebendiges *reales* Ganzes.

Zwischen Romantik und Liberalismus (d. h. Aufklärung) bewegt sich das ganze 19. Jahrhundert. Die Situation im Geistigen entspricht genau der politischen Lage, die durch Restauration (heilige Allianz) und liberale Opposition gekennzeichnet ist. Außerhalb der sich bekämpfenden Mächte halten sich nur ganz wenige selbständige Geister: Wagner, Nietzsche, Lagarde, Chamberlain. Außerhalb aber stehen auch jene, die der echten Romantik zugehören: der junge Görres, die Brüder Grimm, Jahn, Bachofen. Jahns Vereinsamung ist der genaue geschichtliche Ausdruck für seine Fremdheit inmitten der geschichtlichen Parteien. Erst die Überwindung des 19. Jahrhunderts durch den Nationalsozialismus hat uns in den Stand gesetzt, die Gestalt Jahns ganz rein und frei zu sehen. Die Abgrenzung, die der Nationalsozialismus gegenüber dem nationalen Liberalismus vorgenommen hat — eine seiner größten Leistungen — macht es uns möglich, Jahn aus den Klauen der deutschnationalen Kritik zu befreien. In der Aufdeckung der Notwendigkeit des Schicksals von Jahn offenbart sich zugleich die objektive Stellung des Nationalsozialismus im Zusammenhang der deutschen Geschichte.

Wir müssen also das scheinbar gerechte Endurteil Pröhles berichtigen: „Es haftet etwas Tragisches an Jahns Gestalt, an diesem seltenen Manne mit seltenen Fehlern. Er war angelegt zu einem stolzen Charakter, aber zur Eitelkeit verkümmert. Er war zu einer großen Lebenswirkung bestimmt, und doch ist vielleicht der klare, reelle Gehalt seines geschichtlichen Daseins weniger in Taten und Werken als in der Anregung zu suchen, die von ihm ausging.“ Die erhaltenen Briefe Jahns, diese untrüglichen Zeugnisse der Person, lassen von einer Verkümmern zur Eitelkeit nichts spüren. Daß Jahn mehr Anreger als Vollender war, ist wohl richtig, sagt aber nicht gegen

ihn aus, denn die Anreger sind geschichtlich ebenso notwendig wie die Vollender. Alles kommt darauf an, den „reellen Gehalt seines geschichtlichen Daseins“ richtig zu bestimmen. Das vermag aber derjenige nicht, der durch den Rückgang auf die Schwächen des Individuums etwas erklären zu können glaubt. Wenn wir Jahn mit den Augen des 20. Jahrhunderts sehen, dann sehen wir ihn in jener schicksalhaften Einsamkeit, in der die nie vollendeten Entwürfe jenes ersten großen Ausbruchs mahnend und tröstend aufragen, der uns zurück in die germanische Urheimat der deutschen Seele führte. Denn das war der letzte Sinn der echten Romantik: Entdeckung des Ewig-Germanischen im Geschichtlich-Deutschen. Jahn hat einmal ein Werk geplant unter dem Titel: „Mittelgard: Forschungen über den allgemeinen Zusammenhang der gesamten germanischen Welt in der vorchristlichen Zeit.“ Mit dem Nachweis der Einheit und Übereinstimmung in der germanischen Welt wollte er „die Lärmtrommel durch unsere ganze alte Geschichte rühren“. Das Werk ist niemals geschrieben worden; der Gedanke aber war tiefer und dauernder gegründet als alle die geistreichen Ideen der Pseudo-Romantik und des Liberalismus, die den Tag beherrschten.

Nachweise

1. Das Reich als Tat
Schriften der Friedrich-Wilhelms-Universität, Berlin, 1934.
2. Rosenberg der Ghibelline
Politische Erziehung, herausgegeben vom Nationalsozialistischen Lehrerbund Sachsen, Jahrgang 1935, Seite 265 ff.
Ursprünglicher Titel: Zum Mythos des 20. Jahrhunderts.
3. Houston Stewart Chamberlain
Völkischer Beobachter vom 9. Januar 1937.
4. Ein Apologet der Kirche
Wille und Macht, Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend, Jahrgang 1935, Heft 20.
5. Der politische Volksbegriff
Jugend und Recht, Organ der Jungen Rechtswahrer im NSRB, Jahrgang 1934, Seite 100 ff.
6. Die Dialektik Europas
In französischer Übersetzung: Sohlberg-Kreis. Deutsch-französische Monatshefte, Jahrgang 1934/35, Seite 64 ff.
In deutscher Sprache: Internationale Zeitschrift für Erziehung, herausgegeben von A. Baumlér und P. Monroe, Jahrg. 1935, Seite 26 ff.
Zu S. 50: Die Rede von Paul Valéry über Europa steht in Valéry, Variété, Bd. 1 (1924).
7. Der Kampf um den Humanismus
Internationale Zeitschrift für Erziehung, Jahrg. 1936, S. 401 ff.
8. Die Grenzen der formalen Bildung
Internationale Zeitschrift für Erziehung, Jahrg. 1936, S. 1 ff., Seite 110 ff.
9. Die deutsche Gemeinschaftsschule und ihre geschichtlichen Voraussetzungen
Weltanschauung und Schule, herausgegeben von A. Baumlér in Verbindung mit SS.-Obergruppenführer Zeifmeyer, Ministerialrat Zolfelder und Generalarbeitsführer Decker, Jahrgang 1936, Seite 10 ff.

10. Wilhelm von Humboldt
Internationale Zeitschrift für Erziehung, Jahrg. 1935, S. 81 ff.
11. Kultur und Volk
Die Begründung der deutschen Leibesübungen
Sport und Staat, herausgegeben von Breitmeyer und Goffmann, Bd. 1 (1934), Seite 14 ff.
Zu S. 129 f.: vgl. S. 162 f. und Seite 164.
Zu S. 134 f.: S. Pröhle, fr. L. Jahns Leben, 2. Ausgabe, Berlin 1872, S. 308 f.; vgl. Pröhle, S. 55 f.
Zu S. 158: Friedrich Thiersch, Pindarus' Werke, Leipzig 1820, Teil 1, Seite 3.
12. Jahns Stellung in der deutschen Geistesgeschichte
I. Jahn der Begründer der politischen Leibeserziehung
Wille und Macht, Jahrgang 1936, Heft 14/15.
Zu S. 145: C. Euler, fr. L. Jahn, Stuttgart 1881, Seite 180, Anm.
- II. Friedrich Ludwig Jahns Stellung in der deutschen Geistesgeschichte
Nationalsozialistische Monatshefte, Jahrgang 1936, S. 523 ff.
Zu S. 155: Fritz Eckardt, fr. L. Jahn, 2. Aufl., Dresden 1931, Seite 104.

Früher erschien:

Männerbund und Wissenschaft

von Alfred Baeumler

Professor der Philosophie und politischen Pädagogik
an der Universität Berlin

VII, 169 Seiten, broschiert RM. 3.80, Leinen RM. 5.—

Inhalt: Vorwort / Der Sinn des Großen Krieges I. II. / Das akademische Männerhaus / Sinn und Aufbau der deutschen Leibesübungen I. II. / Die geistesgeschichtliche Lage im Spiegel der Mathematik und Physik / Der theoretische und der politische Mensch / Das Volk und die Gebildeten / Antrittsvorlesung in Berlin / Hochschule und Staat / Der politische Student / Der Soldat von heute / Anmerkungen

Für den Politiker: Baeumler hat es nicht nötig, sich zu legitimieren — er brauchte zu seinen zwölf Vorträgen, die den Inhalt des Werkes bilden, nur das Datum zu setzen, an dem sie gehalten wurden, und es wird sofort ersichtlich, daß es im Bezirk des Geistigen wenigstens einen Vorkämpfer gab, der klar und eindeutig das Wesen des kommenden Deutschland erfaßt und ihm Ausdruck gegeben hat.
„Völkischer Beobachter“, 19. 12. 1935.

Für den Philosophen: Man könnte sich in Zukunft sehr viel unnötige Reden sparen, wenn diese klar dargestellten Erkenntnisse Baeumlers erst einmal als sicherer Besitz vorausgesetzt werden dürfen. Denn hier handelt es sich nicht mehr um „wertvolle Ideen“, mit denen man sich auseinandersetzen muß, sondern um geistige Gebilde einer Art, der wir in Zukunft immer häufiger zu begegnen hoffen dürfen, um richtige Erkenntnisse.
„Deutsches Volkstum“, 2. Januar-Heft 1934.

Für den Erzieher: Wer die Jugend von heute verstehen will, muß sich mit Baeumler, ihrem Wortführer, auseinandersetzen, der ihre letzten Gedanken eindeutig entschleierte. Er verkündet den geistigen Aufbruch des jungen Geschlechtes und bezeichnet als Ziel der künftigen Erziehung den „politischen Menschen von weitem Tathorizont“.
„Jenaische Zeitung“, 24. 1. 1934.

Für den Soldaten: Ein Buch, das mit überlebten Begriffen aufräumt und sie durch neue, kraftvolle, zukunftssträchtige ersetzt. Wir empfehlen es besonders allen, die sich mit der geistigen Erziehung der jungen Soldaten zu befassen haben.
„Wissen und Wehr“, Heft 3, 1934.

So urteilt das Ausland: Wer etwas von der inneren Seite des neuen Deutschlands verstehen will, kann nichts Besseres tun, als sich diese Auseinandersetzungen Baeumlers, wobei er sich jedesmal von einer anderen Seite aus denselben Problemen nähert, zu überlegen und sie zu durchdenken. „Zeit Vaterland“, 6. 5. 1934.

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

Aus der Reihe:
**Schriften der Deutschen Hochschule
für Politik**

Herausgegeben von Paul Meier-Benedenstein,
Präsident der Deutschen Hochschule für Politik

Die Führerpersönlichkeit in der deutschen Geschichte
von Prof. Dr. Willy Söppe

Krisis und Neubau Europas
von Reichsleiter Alfred Rosenberg

Rassenpolitische Erziehung
von Dr. Walter Groß, Leiter des Rassenpolitischen Amtes
der NSDAP.

Dienst an der Rasse als Aufgabe der Staatspolitik
von Ministerialdirektor Dr. Arthur Gütt

Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus
von Reichsminister Dr. Joseph Goebbels

Der Einbruch des Judentums in die Philosophie
von Dr. Hans Alfred Grunsky

Die politische Aufgabe des Arbeitsdienstes
von Generalarbeitsführer Dr. Will Decker

Soldatentum und Jugendertüchtigung
von Dr. Selmut Stellrecht

Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus
von Prof. Dr. h. c. Hermann Schwarz

Der Rassengedanke im neuen Geschichtsbild
von Dr. Walter Groß

Grundfragen unserer Volks- und Staatsgestaltung
von Prof. Dr. Otto Koellreutter

Preis je Heft RM. —.80

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin