

Vom Glauben

Ich habe mich lange um eine präzise, erschöpfende und endgültige Bestimmung des Literaten bemüht, — dies Buch gibt Zeugnis davon. Nun endlich bin ich ihrer habhaft geworden, und, weit entfernt, sie eifersüchtig zu verwahren, eile ich aus sozialem Triebe, sie mitzuteilen, überrascht und erheitert, wie der Leser es sein wird, von ihrer Einfachheit.

Ein Literat also ist ein Wesen, das immer genau weiß: „Man muß jetzt —“ und immer auch gleich kann. Das Weitere ist bloß Kommentar. Der Literat nämlich ist nicht, er urteilt nur, — ein lustiges, neidenswertes Los, wie ich oft empfand. Denn wie leicht hat es der bloß Urteilende, immer in den richtigen Rahn zu springen, den Anschluß nie zu versäumen, immer mit der neuesten Jugend Arm in Arm befunden zu werden. Man kann aber „rückständig“ sein und doch eben mehr sein, oder um ein Wörtchen hinzuzufügen und den Ton darauf zu legen, mehr wert sein, als manch ein urteilend an der tête Marschierender, — einfach, weil man überhaupt etwas ist und also schwerer, langsamer, weniger behend=mitläufig, voranläufig ist, als so ein windiges Nichts von literarischer Orientiertheit... Große Menschen, Menschen, die viel waren, die durch Bindungen, solide Gewichte ihres Seins gehindert wurden, in ein neues Meinen der Zeit hemmungslos und frisch=fromm=fröhlich sich zu

stürzen, haben es schwer gehabt, sich mit solchem Neuen auseinanderzusetzen und zum Frieden damit zu gelangen: Ich führe noch einmal Goethe an und die Verstörung und Lähmung, die er durch den Einbruch der Revolution und der Politik erfuhr. Ein anderes Beispiel ist Pascal, dessen Größe und Faszinationskraft geradezu auf seiner problematischen Stellung zwischen den Zeiten, zwischen Mittelalter und Modernität, Christentum und Aufklärung beruht, denen beiden er mit Teilen seines Wesens angehörte, ein Kritiker und ein Religiöser. Solche Not schafft Geist, schafft Tiefe, Freiheit und Ironie, schafft Persönlichkeit. Persönlichkeit, das einzig Interessante auf Erden, ist immer ein Produkt der Mischung und des Konfliktes: Zeiten, Gegensätze, Widersprüche prallen aufeinander, werden Geist, Leben, Gestalt. Persönlichkeit ist Sein, nicht Meinen, und versucht sie sich einmal im Meinen, so wird ihr bemerklich, daß sie aus Gegensätzen besteht und schlecht geeignet ist, das nichts als Neue, das geistig streng Zeitgemäße zu propagieren. Epochen vorwiegend individualistischen und sozialen Denkens, zum Beispiel, wechseln in der Geschichte. Aber nur literarische Wetterhähne verkünden und fordern unbedingt eins oder das andere, je nachdem der Wind weht, und verdammen den Sünder gegen den Zeitgeist zum Pfuhl. Der Künstler und Dichter wenigstens wird seiner tiefsten Natur nach immer ein unveräußerliches Recht auf individualistisches Ethos haben; er ist der notwendige und geborene Protestant, der Einzelne mit seinem Gott. Es kann und darf um seine Einsamkeit, seine „evangelische Freiheit“ auch in Zeiten straffster sozialer Gebundenheit nicht geschehen sein.

Der Literat also, als welcher nichts ist und folglich leichtlebigerweise nur zu meinen und zu urteilen braucht, — dieser geläufige Geist ist immer auf dem Laufenden darüber, was man „jetzt muß“, um zeitgemäß zu sein, — und dann

kann er es auch. Was muß man denn jetzt? Man muß glauben. Und an was? An den Glauben! würde die richtige Antwort lauten. Denn es handelt sich da in der Tat um eine Art von l'art pour l'art, um den Glauben als Geste und Ästhetizismus, obgleich es gerade sein mesquines Gegenteil, der Zweifel, ist, der als ästhetizistisch, als Quelle alles bürgerlichen Ästhetizismus, Relativismus, Impressionismus, aller ethischen, das heißt hier: politischen Verantwortungslosigkeit und Ruchlosigkeit empfunden wird... Aber indem wir dies Wort „politisch“, das regierende Wort der Zeit, wieder einmal aussprechen, sprechen wir zugleich auch Inhalt und Gegenstand des neuen oder erneuerten, für neu aufgefrischten Glaubens aus: Es ist der Glaube an die Politik, das will sagen: an den Fortschritt, an die Menschheit und ihr Vollkommenwerden; an ein Ziel und zwar ein Glücksziel in ihrer Entwicklung; an jenen „sehr schönen und durchaus heiteren“ Zustand, zu welchem ihr Weg glänzend aufwärts führt; an ein Reich Gottes, welches, anti-metaphysisch, anti-religiös, aus dem Himmel betrügerischer Pfaffen in die irdische Zukunft, ins Menschliche verlegt ist; kurz, es ist der Glaube an die Moral, jene demokratische Moral, von der Nietzsche Verachtung sagte, daß sie mit allen Kräften das allgemeine grüne Weideglück auf Erden erstrebe, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens, und zuguterlekt, „wenn alles gut gehe“, sich auch noch aller Art Hirten und Leithämmer zu entschlagen hoffe. „Gleichheit der Rechte“ und „Mitgefühl für alles Leidende“ seien ihre beiden am reichlichsten gepredigten Lehren, und das Leiden selber werde von ihr als etwas genommen, was man schlechterdings abschaffen müsse. „Daß solche Ideen“, fügt Nietzsche hinzu, „immer noch modern sein können, gibt einen üblen Begriff von dieser Modernität. . .“ Wie, immer noch modern? Sie sind es wieder! Eine Philosophie, die an Gleichheit der

Rechte nicht glaubte und die Abschaffung des Leidens nicht wünschte, hatte diese „Ideen“ aus dem Felde geschlagen vor zwanzig Jahren; heute behaupten sie wieder das Feld — und mit welcher diktatorischen Siegermiene! Zur terroristischen Ausschließlichkeit wie sehr geneigt! Nicht nur als die Moral und die Wahrheit, auch als den Geist schlechthin bezeichnen sie sich; Geist, welcher ihnen widerstrebt und den obligatorischen Glauben an die Politik, die Demokratie nicht teilen will, ist falscher Geist, ist verworfen, ist ruchloser Pessimismus . . . Ruchlos? Dies böse Wort lernten wir als junge Menschen in einer anderen Verbindung kennen. Und später lasen wir in einem bedeutenden Briefe Overbecks an Treitschke: „Optimismus und Pessimismus sind so alt wie die Menschenwelt, ihr Streit ist nicht jünger — worin ich meinerseits schon ein Argument für den Pessimismus sehe —, beide sind gleicher Ruchlosigkeit fähig, beide haben sich immer fruchtbar erwiesen, und ich wenigstens bekenne mich zur Meinung der größeren Fruchtbarkeit des Pessimismus.“

Wahrhaftig, das ist auch ein Glaube, der an den Pessimismus und seine Fruchtbarkeit, und nicht zu leugnen ist, daß die Geschichte des Geistes und der Kunst ihm Nährstoff liefert! Doch sollte der Glaube an die Fruchtbarkeit eines Prinzips noch nicht zum Glauben an dieses selbst bewegen. Das wäre Nützlichkeitsanbetung. „Als ob die Annehmlichkeit den Glauben bestimmen dürfte!“ ruft Pascal aus, — und man glaubt Nießsche zu hören. „Als ob die Annehmlichkeit, zu glauben, zum Glauben bestimmen dürfte!“ — erlauben wir uns hinzu-
zufügen und deuten an, daß wir nicht nur einem Glauben mißtrauen, der sehr viel Vergnügen macht, sondern auch der Gläubigkeit selbst, weil sie sehr viel Vergnügen macht; daß wir der voluptuösen Schönheitsgeste gewisser Gläubiger von heute mißtrauen . . . „Laßt,“ schrieb Johannes Scherr, ein Führer der demokratischen Partei Süddeutschlands, im Jahre

1873, „laßt doch die Illusionäre um ihre fixe Idee von der Mündigkeit der Massen sich drehen, wie drehende Dervische um die eigene Nasenspitze sich schwingen. Laßt sie mit ihrer hohlen Schwindelblase, genannt Selbstbestimmung der Völker, kindisch spielen. Man weiß ja, wie es mit dieser Mündigkeit und Selbstbestimmung bestellt war, ist und sein wird. Die Massen mündig? Ein knäbischer Traum! Die Völker sich selbst bestimmend? Eine lächerliche Selbstbelügung! Reibt euch doch endlich die Rousseauschen Schimären aus den Augen und seht euch die Dinge an, wie sie sind. Wo denn haben die Völker bewiesen, daß sie frei zu sein verständen? Ja, auch nur, daß sie frei sein wollten? Nirgends! Selbst die scheinbar freiheitlichen, freiheitlichsten Epochen erweisen sich bei näherem Zusehen und unbefangener Untersuchung überall als Täuschungen... Nehmt doch einmal für eine Weile Strafgesetzbuch und Polizei aus unserer hochgelobten modernen Zivilisation hinweg und ihr werdet Menschlichkeiten erleben, deren Viehishkeit euch dartun wird, was es mit dem ewigen selbstgefälligen Fortschrittsgeleier eigentlich auf sich habe.“ Das Glaubensbekenntnis eines der Literatur und der Politik zugewandten Geistes! Aber sollte es nicht Anständigkeit voraus haben vor dem Fortschrittsgeleier der Selbstgefälligen? Der politische Menschheitsglaube, der Glaube an den „sehr schönen und durchaus heiteren“ Zustand ist eine Unanständigkeit heute und nichts anderes. Die Menschheit war vergleichsweise jung im Jahre 1790, sie konnte hoffen damals, das „Glück“ zu verwirklichen, sie konnte glauben an die Politik. Dieser Glaube ist heute unmöglich. Die Politik ist durchprobiert in allen ihren Formen, und sie ist kompromittiert bis in die Knochen. Der Glaube an sie ist Selbstbetörung. Der Glaube an die Demokratie ist eine geistige Unterkunft um jeden Preis, ist Obskurantismus; — wenn er nicht, wie der Schwabe es meinte, Selbstgefälligkeit ist: und zwar nicht sowohl im

unpersönlichen Sinn, im Sinne der Menschheit als vielmehr und in erster Linie persönliche Selbstgefälligkeit, — ein Grund, sich tugendhafter und besser zu dünken, als andere.

Was aber heißt denn das überhaupt: an etwas glauben? Heißt es, an seine Verwirklichung glauben? Oder heißt es, an die Wünschbarkeit dieser Verwirklichung glauben? Das, scheint mir, ist ein Unterschied, und ich zweifle, ob mit dem ersteren dem neuen Glaubensimperativ Genüge geschieht. Was zum Beispiel die Demokratie in Deutschland betrifft, so glaube ich durchaus an ihre Verwirklichung: darin eben besteht mein Pessimismus. Denn die Demokratie ist es, und nicht ihre Verwirklichung, an die ich nicht glaube.

Aber lassen wir vorderhand alle Inhalte des Glaubens beiseite, sprechen wir vom Glauben selbst und an sich, oder vielmehr: sprechen wir vor allen Dingen von seinem Gegenteil, dem Zweifel. Allem Anschein nach hat nämlich der Zweifel im Laufe der Zeit seine geistespolitische Rolle gewechselt. Einstmals, bei Anbruch der „Neuen Zeit“, zur Zeit Petrarca's, war er das fortschrittliche Prinzip, welches den Glauben zerlegte, die Autorität in Frage stellte, das Individuum emanzipierte, die Grundlagen der mittelalterlich-europäischen Einheitskultur zerstörte. Wie heute die Dinge liegen, ist der Zweifel zum Generalnennen all jener überlebten Geisteszustände geworden, welche dem Willen, der Entschlossenheit, der geistespolitischen Tat im Dienste des Menschheitsfortschrittes feindlich und schädlich sind, — ich führe noch einmal ihre kritisch-gelehrten, aber nachgerade recht populären Namen an: man bezeichnet sie als Ästhetizismus, Relativismus, Psychologismus, Impressionismus, und sie alle, wie gesagt, die im Grunde dasselbe bedeuten, nämlich den Zweifel, sind dem Glauben entgegengesetzt, sind quietistische Hemmungen des Willens, der Entschlossenheit, der politischen Tat, welche

ganz eigentlich als die natürliche Funktion des Geistes anzusehen man sich gewöhnt hat oder gewöhnen soll, während man vordem Geist und Tat, Erkenntnis und Tat als etwas sehr Verschiedenes und schlecht Verträgliches auseinanderhalten wollte und durfte. Der jüngere Nietzsche noch spricht deutlich in diesem Sinne. „Maß“ überschreibt er den Aphorismus, der lautet: „Die volle Entschiedenheit des Denkens und Forschens, also die Freigeisterei zur Eigenschaft des Charakters geworden, macht im Handeln mäßig: denn sie schwächt die Begehrlichkeit, zieht viel von der vorhandenen Energie an sich, zur Förderung geistiger Zwecke, und zeigt das Halbnützliche oder Unnütze und Gefährliche aller plötzlichen Veränderungen.“ Das ist der Geist als Anti-Revolutionär. Heute erklärt er sich mit der Revolution, der politischen Revolution nicht nur solidarisch, sondern identisch und geißelt es als bürgerlich und erbärmlich, das Halbnützliche und Gefährliche plötzlicher Veränderungen zweifelnd aufzuzeigen.

Wir haben dem Zweifel im Laufe dieser Betrachtungen wiederholt jenes infamierende Beiwort zugeteilt, mit dem es heute in literarisch-kritischer Sphäre organisch verbunden ist: das Beiwort „bürgerlich“. Und wirklich ist die Zusammengehörigkeit von Zweifel und Bürgerlichkeit ja eine geistesgeschichtliche Tatsache. Der Zweifel steht am Ausgange des kulturell geschlossenen und geborgenen, autoritär christlichen Mittelalters; er steht am Eingange der Neuen Zeit, der Zeit der Aufklärung, die ein humanes Ideal, den anti-fanatistischen und duldsamen, aber auch nicht mehr geistig geborgenen und gebundenen, sondern gelösten und individualistisch vereinigten Menschen konzipierte. Dieser lockere, tolerante, zweiflerische und vereinzelte Mensch ist der Bürger. Hat man niemals von der „Verbürgerlichung der Kunst“ gehört? Aber alle Zeitschriften reden davon! Die Verbürgerlichung der Kunst, d. h. ihre Individualisierung und Loslösung aus

einem gesicherten Kultur- und Glaubensverbande, vollzog sich zur Zeit der Renaissance; ja, wenn die Revolution es war, die dem Bürger in wirtschaftlicher Hinsicht zur Macht verhalf, — zur künstlerischen und geistigen Herrschaft gelangte er schon gleich bei Anbruch der Neuen Zeit, der Modernität, der Renaissance, der Aufklärung des siebzehnten Jahrhunderts. Damals war es, daß Kunst und Geist sich verbürgerlichten und zwar vermöge der Kritik, der Skepsis, des Zweifels, dieses fortschrittlichen Prinzips von einst. Von einst! Denn das ist vorbei: Jetzt, eben jetzt hat alles sich gewendet, und die halbtausendjährige Epoche der bürgerlichen Vöckerheit ist zu Ende gegangen: die Zeitschriften sagen es, — die Zeitschriften haben sich, wie der alte Goethe, gewöhnt, „in Jahrtausenden zu leben“. Wißt ihr, wer angekommen ist? Der gotische Mensch! Habt ihr noch nicht vom gotischen Menschen gehört? Dann seid ihr schlecht auf dem Laufenden. Der gotische Mensch ist der Mensch der neuen Intoleranz, der neuen Antihumanität des Geistes, der neuen Geschlossenheit und Entschlossenheit, des Glaubens an den Glauben; er ist der nicht mehr bürgerliche, der fanatische Mensch. Man begreift, daß das etwas für die Zeitschriften ist. Welche Sensation, daß die Lamprechttsche Reizsamkeit, die eben noch für so elegant galt, auf einmal die verächtlichste, mesquinste und bürgerlichste Sache auf Erden ist, daß man wetten darf und muß, sie als Seelenlosigkeit, Ästhetizismus, Unethik, verbrecherische Glaubenslosigkeit in den Grund zu verdammen, — während doch eben diese Reizsamkeit es ist, die den „gotischen Menschen“, wie Fiorenza den brüllenden Mönch, mit femininem Entzücken willkommen heißt!

Ich fürchte, der gotische Mensch ist kein Savonarola, sondern irgend ein Literatenjüngling und Zeitschriftenmitarbeiter mit Hornbrille und schlechtem Teint. Doch kommt es mir auf seine Persönlichkeit weniger als darauf an, woher

er kommt und woher er „es hat“, — denn aus sich selbst hat er zweifellos gar nichts und den Mut zu gar nichts. Die Gotik und den Fanatismus wieder auszurufen, dazu mußte ihm Mut gemacht, das mußte ihm „wieder möglich“ gemacht werden, sonst hätte er bestimmt gefürchtet, damit ausgelacht zu werden; und wer es ihm möglich machte, das glaube ich zu sehen. „Das Reich der Toleranz ist durch Wertentscheidungen ersten Ranges zu einer bloßen Feigheit und Charakter schwäche heruntergesetzt. Christ sein — um nur eine Konsequenz zu nennen — wird von da an unanständig.“ Der steile Satz steht in einem Briefe Nietzsches an Deussen aus dem Jahre 1888, — und man verzeihe mir, daß ich überall Nietzsche sehe und nur ihn; daß ich, obgleich seine geistig-politische Überwindung durch die Demokratie heute an jeder Straßenecke klebt, die Spur seines Lebens überall auch heute noch finde. Nun, jene „Wertentscheidungen ersten Ranges“, von denen Nietzsche sprach und deren Triumph über das Reich der Toleranz er verkündete, sie waren freilich weit entfernt, zugunsten des Fortschritts, der demokratischen Menschlichkeit und des sozialen Eudämonismus zu lauten. Aber die Gebärde ist es, also das Ästhetische, was Schule macht, nicht das Moralische, die Meinung, — und das sollte den Fanatikern der Meinung zu denken geben. Die Geste des Fanatismus, welche zweifellos eine Verbindung zwischen dem späten Nietzsche und dem Zeitalter der Kreuzzüge knüpft, wurde übernommen, und Nietzsche erneuerte durch das exzentrische Schauspiel seiner Spätzeit eine formale — also eine ästhetische — Möglichkeit: eben die der fanatischen Haltung, — eine Form, die sich in unsern Tagen gefüllt hat, womit? Aber es sollte vom Inhalt des Glaubens noch nicht die Rede sein.

Nietzsche, um noch ein wenig bei ihm zu verweilen, war nicht immer der Mann der fanatischen Groteskgebärde.

Selbst als Zarathustra noch forderte er von seinen Freunden (die er nicht Jünger nannte) nicht sowohl Glauben als Mißtrauen. Es gab aber sogar eine Zeit — es war die, welche der Trennung von Wagner und Schopenhauer folgte, die Zeit seiner eigentlichen Freigeisterei, die Zeit von „Menschliches, Allzumenschliches“ — da er eine Tugend von ganzer Seele liebte: die Gerechtigkeit, diese moralische Gegenmacht des Fanatismus, die er zu jener Zeit als eine Gattung der Genialität empfand. Er könne sich nicht entschließen, sagte er damals, diese Art der Genialität niedriger zu schätzen als irgend eine philosophische, politische oder künstlerische Genialität. „Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Überzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Totes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben — und dazu muß sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum. Zulezt wird sie selbst ihrer Gegnerin, der blinden oder kurzsichtigen ‚Überzeugung‘ (wie Männer sie nennen: — bei Weibern heißt sie ‚Glaube‘), geben, das der Überzeugung ist — um der Wahrheit willen.“

Er hat diese Tugend geübt, er hat diese Genialität bewährt: in dem wundervollen Aphorismus zum Beispiel, der „Reaktion als Fortschritt“ überschrieben ist, und in dem er dem großen Lehrer seiner Tugend, Schopenhauer, gerecht wird. Es sei gewiß einer der größten und ganz unschätzbaren Vortheile, sagt er, die wir aus Schopenhauer gewönnen, daß er unsere Empfindung zeitweilig in ältere, mächtige Betrachtungsarten der Welt und Menschen zurückzwinge, zu welchen sonst uns so leicht kein Pfad führen würde. „Der Gewinn für die Historie und die Gerechtigkeit ist sehr groß: ich glaube, daß es jetzt niemandem so leicht gelingen möchte,

ohne Schopenhauers Beihilfe dem Christentum und seinen asiatischen Verwandten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: was namentlich vom Boden des noch vorhandenen Christentums aus unmöglich ist. Erst nach diesem großen Erfolge der Gerechtigkeit, erst nachdem wir die historische Betrachtungsart, welche die Zeit der Aufklärung mit sich brachte, in einem so wesentlichen Punkte korrigiert haben, dürfen wir die Fahne der Aufklärung — die Fahne mit den drei Namen: Petrarca, Erasmus, Voltaire — von neuem weiter tragen. Wir haben aus der Reaktion einen Fortschritt gemacht."

Petrarca, Erasmus, Voltaire, — die Welt der Humanität tut sich auf, das Reich des Fanatismus schließt sich beim Klang dieser Namen. Petrarca war ein Melancholiker, ein Künstler, ein Genießer der Gegensätze. Der deutsche Humanist, dessen edelbürgerliches Bildnis von Holbein ich so liebe, verhielt sich zur Reformation, wie Goethe sich zur Revolution verhielt: ruhige Bildung werde durch das Luthertum zurückgedrängt, das war der Vorwurf, den er ihm machte, wie Goethe dem Franztum. Und daß Voltaire, der Voltaire, dem Nießsche sein Buch widmete, das *Ecrasez l'infâme* nur gegen das Christentum und nicht gegen jede Art von Fanatismus und Scheiterhaufen-Unduldsamkeit sollte gerichtet haben, kann ich nicht glauben. Nicht Voltaire war der Mann der Revolution; Rousseau war es...

Es ist eine herrliche, beglückende, vom Geiste wahrer Aufklärung, Humanität und Freiheit erfüllte Kapitelreihe, diejenige gegen das Ende des ersten Bandes von „Menschliches, Allzumenschliches“, worin Nießsche die Gerechtigkeit feiert: „jene Tugend der vorsichtigen Enthaltung, jene weise Mäßigung, welche im Gebiet des praktischen Lebens bekannter ist als im Gebiet des theoretischen Lebens, und welche zum Beispiel Goethe im Antonio dargestellt hat.“ Noch immer ist er Schopenhauer-Schüler genug, um den Willen als allzu hörbaren Souffleur des Intellekts zu mißbilligen, und er

sagt es mit Worten, die, wie alles bei ihm, die ganze Lebendigkeit des Erlebnisses besitzen: daß jeder, der in dem Glauben hängen bleibe, in dessen Netz er sich zuerst versing, unter allen Umständen, eben wegen dieser Unwandelbarkeit, ein Vertreter zurückgebliebener Kulturen sei. Ein Solcher sei gemäß diesem Mangel an Bildung (welche immer Bildbarkeit voraussetze) hart, unverständlich, unbelehrbar, ohne Milde, ein ewiger Verdächtiger, ein Unbedenklicher, der zu allen Mitteln greife seine Meinung durchzusetzen, weil er gar nicht begreifen könne, daß es andere Meinungen geben müsse; er sei, in solchem Betracht, vielleicht eine Kraftquelle und in allzu frei und schlaff gewordenen Kulturen sogar heilsam, aber doch nur, weil er kräftig anreize, ihm Widerpart zu halten. . . Solchen Geistern — Nietzsche nennt sie „unwissenschaftlich“ — genüge es, über eine Sache überhaupt irgend eine Hypothese zu finden, dann seien sie Feuer und Flamme für dieselbe und meinten, damit sei es abgetan. Eine Meinung haben heiße bei ihnen schon: dafür sich fanatisieren und sie als Überzeugung fürderhin sich ans Herz legen. „Sie erhizen sich,“ sagt er, „bei einer unerklärten Sache für den ersten Einfall ihres Kopfes, der einer Erklärung derselben ähnlich sieht: woraus sich, namentlich auf dem Gebiete der Politik, fortwährend die schlimmsten Folgen ergeben.“ Wer aber jetzt noch, in der Art der Reformationsmenschen, Meinungen mit Verdächtigungen, mit Wutausbrüchen bekämpfe und niederwerfe, verrate deutlich, daß er seine Gegner verbrannt haben würde, falls er in anderen Zeiten gelebt hätte, und daß er zu allen Mitteln der Inquisition seine Zuflucht genommen haben würde, wenn er als Gegner der Reformation gelebt hätte.

So, wie gesagt, dachte Nietzsche einmal von fanatischen Überzeugungen, so sprach er von der Gerechtigkeit und ihrem Todfeinde, dem „gotischen Menschen“. Wirklich, er hatte wenigstens damals vom Goetheschen Menschen mehr

als vom gotischen; denn was er der Gerechtigkeit zärtlich nachsagt: daß sie jedem Wirklichen oder Gedachten das Seine gebe und es rein zu erkennen trachte; daß sie jedes Ding in das beste Licht stelle und mit sorgsamem Auge um dasselbe herumgehe, — ist es nicht nur eine andere Ausprägung des Goetheschen Grundsatzes, daß man bei der Betrachtung eines Dinges es vor allem für sich gelten lassen und sich vor aller Vergewaltigung hüten müsse? Das Gegenteil des gotischen Fanatisterglaubens hat noch einen anderen Namen, der nicht wie das Wort „Gerechtigkeit“ der moralischen Welt entstammt, sondern der Goetheschen, der künstlerischen. Auch Nietzsche braucht ihn zu wiederholten Malen, und besonders sein Gleichnis vom sorgsamem Herumgehen um die Dinge legt ihn nahe: denn es wird damit an die Plastizität, die Dreidimensionalität der Dinge erinnert. Bildung lautet dieser Name, und das anti-fanatistische, anti-mittelalterliche, das Renaissance- und Humanisten-Ideal, das er meint, ist mit der geistigen Heraufkunft des Bürgers eng verknüpft, — was einen neuen oder abermaligen Hinweis auf die Beziehungen von Bürgerlichkeit und Kunst bedeutet. Denn „Bildung“ meint etwas nicht sowohl Passives als Aktives; ein Mensch der Bildung ist nicht nur ein Mensch, den sein Welterlebnis bildbar fand und der dadurch gebildet und duldsam wurde, er ist zugleich ein Mensch des plastischen Sinnes, und wenn zur geistigen Bildung die sinnliche Einbildungskraft kommt, so ist er ein Künstler. Wollte man die Kunst als „bildende Gerechtigkeit“ bestimmen, so würde sich das vielleicht nicht auf jeden Fall von Kunst als zutreffend erweisen, doch auf die größten Fälle, meine ich, würde es zutreffen, und es wäre eine schöne und reine Bestimmung der Kunst, mit der man ihr hohe Ehre erwiese.

Um der Kunst im Sinne dieser Bestimmung zu dienen, dazu gehört freilich auch ein Glaube, — der an die Kunst näm-

lich; ja, etwas wie Fanatismus gehört dazu, sich äussernd in jener Opfersucht, die Turgenjew in der Gestalt des albernen Westlers bewährte: Turgenjew, der Goethe-Schüler und humanistische Künstler, der über Freiheit und Bildung so überzeugungsvolle und überzeugende Dinge gesagt hat. Der größte Schmerz seines Lebens war Tolstois Abfall von der Kunst, — ein Schmerz, naiv wie sein Glaube an die Göttlichkeit frei bildender Kraft, fassungslos vor gläubiger Naivität angesichts der Tatsache, daß der große Schöpfer und Plastiker „die literarische Tätigkeit aufgegeben habe, pour écrire de pareilles billesvesées“. Es waren Tolstois theologische Schriften gemeint. Und verzweifelt fordert Turgenjew die Gräfin A. A. Tolstoi, Leos Tante, die es in ihren Memoiren erzählt, zu der Beobachtung auf, „daß auch sein Stil jetzt einem unergündlichen Sumpfe gleiche“.

Die Gräfin war eine positiv rechtgläubige Frau und nahm schweres Argernis an der anti-kirchlichen Gottesforschung ihres großen Neffen. Sie fand jedoch, daß er suchte, litt und sich quälte, während sie den Autor von „Väter und Söhne“ auf seinem „verneinenden“ — auch sie hätte sagen können: nihilistischen — Standpunkt beinahe mit Selbstgefälligkeit verharren sah. Sie sagte zu ihm: „Es ist seltsam. Seit vielen Jahren haben wir uns nicht gesehen, und da finde ich Sie wieder auf demselben Punkte, — avec ce fond de sable mouvant qui m'a toujours frappé dans vos œuvres, quelque charmantes qu'elles soient. Ich hoffte, daß die Zeit Sie auf einen festeren Boden gestellt haben würde...“ Sable mouvant? Auf dem Totenbett schrieb Turgenjew dem großen entfremdeten Freund, dem sozial-religiösen Propheten Leo Tolstoi einen Brief, ein letztes, beschwörendes Wort, ergreifend und tief komisch auch wieder in seiner unerlöschlichen Naivität und Gläubigkeit. „Mein Freund!“ schrieb er. „Großer Schriftsteller des russischen Landes!

Hören Sie die Bitte eines Sterbenden! Kehren Sie zur Literatur zurück!" War das „sable mouvant"? Ein Glaube, der angesichts des ragenden Todes und der Ewigkeit standhält, — viel mehr! der letzte geistige und körperliche Kräfte zu dem Versuche nützt, Abtrünnige zu retten: darf man ihm den Namen des Glaubens, der Religiosität vorenthalten? Ästhetizismus als Religiosität! Das ist ein Paradoxon. Aber Turgenjews letzter Brief erweist seine Wahrheit und Lebenskraft.

Verwunderlich, ja als psychologische Unzulänglichkeit wirkt bei alldem nur Eines: die Fassungslosigkeit Turgenjews über Tolstois spätere Entwicklung, welche doch organisch notwendig und für den Sehenden schon in frühen Werken klar vorgezeichnet war. Nechljubow in „Auferstehung“, das ist Lewin in „Anna Karenina“, das ist schon Pierre Besuchoj in „Krieg und Frieden“, und der wahre Name dieser Charaktereinheit lautet Leo Tolstoi. Hatte Turgenjew vergessen, daß schon die Atmosphäre von „Anna Karenina“ ihm nach Moskauer Weihrauch geduftet hatte? Daß er schon über „Krieg und Frieden“ geschrieben hatte (im Nachwort zu „Väter und Söhne“): „Das betrübendste Beispiel dieses Mangels an wahrer Freiheit, entspringend dem Mangel an wahrer Bildung, bietet uns das letzte Werk des Grafen Leo Tolstoi, welches trotzdem kraft seiner schöpferischen poetischen Bedeutung wohl das vorzüglichste ist, was unsere Literatur seit dem Jahre 1840 geschaffen hat —“? — Ich habe in diesen Wochen das Riesenwerk wieder gelesen, — beglückt und erschüttert von seiner schöpferischen Gewalt und voller Abneigung gegen alles, was Idee, was Geschichtsphilosophie darin ist: gegen diese christlich-demokratische Hartstirnigkeit, diese radikale und muskelfhafte Regierung des Helden, des großen Menschen. Hier ist die Kluft und Fremdheit zwischen deutschem und national russischem Geist, hier beginnt der Widerstand Eines,

der in der Heimat Goethes und Nießches atmet. Was mir aber nicht entgeht, während es einem Turgenjew scheinbar entging, das ist die Einheit der Kraft, die in „Krieg und Frieden“ wie in Tolstois ganzem epischen Gigantenwerk waltet: es ist dies, daß die „schöpferische poetische Bedeutung“ des Werkes, die Turgenjew fast widerwillig bewunderte, eines Ursprungs ist mit seiner geistigen Bäuierlichkeit und Enge; daß diese bornierte Christlichkeit dieselbe moralische Urkraft ist, welche ohne zu feuchten künstlerische Lasten trägt, unter denen Turgenjews Kultur zerknickt wäre, — jene plastische Leidenschaft, jene moralistische Kunstgewalt, die Tolstoi zu einem Bruder Michelangelos und Richard Wagners macht. Sie ist wahrhaftig das Gegenteil alles Ästhetizismus, — aber namentlich jenes letzten sozial geschminkten und philanthropisch verummten, welcher sich mit dem Leben und der Liebe in Verbindung zu setzen hofft, indem er sich auf Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und das Glück der Menschheit wirft. Das Fazit von Pierre Besuchofs Leben, des Lebens eines Gottsuchers, — ich will es ausziehen und zu Trost und Stärkung hier eintragen:

„Er hatte erkannt, daß es ebenso wenig in der Welt einen Zustand gäbe, in dem der Mensch glücklich und völlig frei sei, wie einen Zustand, in dem er unglücklich und unfrei wäre. Er hatte erkannt, daß es eine Grenze des Leidens und eine Grenze der Freiheit gäbe, und daß diese Grenze sehr nahe sei; daß der Mensch, der daran leidet, daß in sein rosa Bett ein Blättchen hineingeflogen ist, ganz ebenso leide, wie er jetzt leidet, wenn er auf dem bloßen feuchten Boden einschlief und die eine Seite seines Körpers kalt, die andere warm wurde; daß er ebenso gelitten, als er vor Zeiten seine engen Ballschuhe auf die Füße zog, wie er jetzt leidet, wo er barfuß ging und seine Füße mit Schorf bedeckt waren. Er erkannte, daß er nicht freier gewesen war damals, als er glaubte, nach

eigenem Willen seine Frau geheiratet zu haben, als jetzt, wo man ihn über Nacht in den Stall einschloß" . . . „Was ihn früher gequält hatte, was er beständig gesucht hatte, den Zweck des Lebens, war jetzt für ihn nicht vorhanden. Dieser vermeintliche Zweck des Lebens war jetzt nicht etwa zufällig nur im Augenblick nicht für ihn vorhanden, er fühlte vielmehr, daß es keinen gibt und geben kann, und dieses Fehlen des Zwecks gab ihm das volle freudige Bewußtsein der Freiheit, das jetzt sein Glück ausmachte. Er konnte keinen Zweck haben, denn er hatte jetzt den Glauben — nicht den Glauben an irgendwelche Grundsätze, Worte oder Ideen, sondern den Glauben an einen lebendigen stets empfundenen Gott. Früher hatte er Ihn in den Zielen gesucht, die er sich steckte; dieses Suchen der Ziele war nur ein Suchen Gottes.“

Nein, der wahre Glaube ist keine Doktrin und keine verstopfte und rednerische Rechthaberei. Es ist nicht der Glaube an irgendwelche Grundsätze, Worte und Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Zivilisation und Fortschritt. Es ist der Glaube an Gott. Was aber ist Gott? Ist er nicht die Allseitigkeit, das plastische Prinzip, die allwissende Gerechtigkeit, die umfassende Liebe? Der Glaube an Gott ist der Glaube an die Liebe, an das Leben und an die Kunst.

Als Turgenejew Tolstois mächtiges Werk kritisierte und seinem Schöpfer „Mangel an wahrer Bildung“ zum Vorwurf machte, maß er nicht sich an dem großen Landsmann, sondern er sprach als Schüler eines Größeren, der auch größer, als der Dichter von „Krieg und Frieden“ war, als Schüler Goethes und als Repräsentant der Goetheschen Bildungswelt, in der er atmete und an die er glaubte. Denn Turgenejew, der Freund französischer Schriftsteller und als Artist französischer Glawe, war seiner geistigen Erziehung nach ein Deutscher. „Bildung“ ist ein spezifisch deutscher Begriff;

er stammt von Goethe, von ihm hat er den plastisch-künstlerischen Charakter, den Sinn der Freiheit, Kultur und Lebensandacht erhalten, in welchem Turgenejew das Wort gebrauchte, durch ihn ist dieser Begriff in Deutschland zum erzieherischen Prinzip erhoben worden wie bei keinem anderen Volk.

Nun ist Bildung als plastischer Sinn gewiß etwas anderes, als Skepsis, — als welche nur eine Erscheinungsform des Intellektualismus bedeutet und zwar die matteſte. Unzweifelhaft aber ſchließt die Idee der Bildung in ſich und zeitigt ſie ein gewiſſes abſchätziges und widerwilliges Verhalten zu allem flächigen Meinen und Sprechen, ein Ungeſtüme und Unbehagen an aller Einſeitigkeit, welche als unfrei, unförmig, unzulänglich und lebenswidrig mit einer gewiſſen Qual empfunden wird. Dieſe Hemmung zu paralyſieren gibt es nur ein Mittel: die Einſeitigkeit des Redens und Meinens für den Augenblick frei zu wollen und bewußt, ja trozig zu kultivieren, wobei ſogar der apodiktische Tonfall und die Gebärde des Fanatismus erreicht werden kann, während es im Grund doch immer an dem Ernſte eigentlicher Verdummung fehlt, der Geſchmack jenes Körnchens Salzes von der Zunge nicht verſchwindet und alles von einem artiſtiſchen Spiel nur zwei Schritte entfernt bleibt. Von dieſem Entſchluß, dieſem freiwilligen Verzicht auf plastiſche Freiheit iſt die Rede, wenn Goethe erklärt: „Der Menſch, indem er ſpricht, muß für den Augenblick einſeitig werden,“ — wobei es freilich höchſt zweifelhaft bleibt, ob das zugunſten der Einſeitigkeit oder zuungunſten des Sprechens ſagt iſt. Auf jeden Fall handelt es ſich da um ein Sprechen, welches den Widerſpruch als überflüſſig, taktlos und ſpielverderberisch empfindet und ſich verbittet, wie es ausgedrückt iſt in den berühmten Zeilen:

„Ihr müßt mich nicht durch Widerſpruch verwirren;
Sobald man ſpricht, beginnt man ſchon zu irren.“

Ich glaube, daß solche Aussagen Goethes, Aussagen eines großen Plastikers und Naturfrommen, tief in das Bewußtsein seines Volkes eingedrungen sind und sich darin befestigt haben: eines Volkes, das ohnehin zu musikalisch-kontrapunktischem Erlebnis der Welt neigte und das durch Goethe „gebildet“, das heißt: zum plastischen Schauen und also zur Skepsis gegen alles bloße Meinen erzogen wurde. Ich glaube, daß unter diesem so erzogenen Volk die Schätzung der Kunst, welche eigentlich es ist, was dem Sprichwort zufolge „Gunst bringt“, im Grunde unendlich höher ist, als die Schätzung des Redens und Meinens; ja ich glaube, daß alles Reden und Meinen hier unter dem Druck einer überwältigenden Geringschätzung und Undankbarkeit geschieht, die es wahrhaft zum Opfer macht, sich damit einzulassen. Ich glaube darum, daß alles politische Palaver dieses Volk in tiefster Seele widert, und glaube eben darum, daß das zivilisatorische Unternehmen, in diesem Volke eine demokratische, das heißt: literarisch-politische Atmosphäre zu schaffen, zum Scheitern verurteilt ist. Denn auch darüber kann kein Zweifel sein, daß Bildung, „ruhige“ Bildung, wie Goethe sie dem Franztum, das heißt: der Politik entgegenstellt, quietistisch stimmt und daß das tief unpolitische, antiradikale und antirevolutionäre Wesen der Deutschen zusammenhängt mit der bei ihnen errichteten Oberherrschaft der Bildungsidee.

Noch einem weiteren Gedanken aber sei nicht ausgewichen. Ich sagte mir früher einmal, das Problematische sei eigentlich die Sphäre der Kunst und des Künstlers, und vielleicht erinnerte ich mich dabei der merkwürdig strengen und unwirschigen Forderung Goethes: „Wenn ich die Meinung eines anderen anhören soll“ (sie auch nur anhören soll, nicht etwa sie annehmen!), „so muß sie positiv ausgesprochen werden; Problematisches hab ich in mir selbst genug.“ Mir will scheinen, als sei diese ungeduldige und fast gequälte Forderung,

zusammen mit diesem Bekenntnis, eine höchst deutsche Äußerung und als würde sie ein Licht auf die Wechselbeziehungen zwischen Bildung und Problematik. Sind die Deutschen das eigentlich problematische Volk, weil sie das gebildete sind? Es steht frei, die Frage auch umgekehrt zu stellen. Und man kann in diesem Kriege mit Leib und Seele auf deutscher Seite sein, kann den deutschen Sieg ersehnen, weil man das eigene Leben, die eigene Ehre mit dem Leben und der Ehre Deutschlands untrennbar verbunden fühlt, — und dennoch in seiner stillsten Stunde der Meinung zuneigen, daß das gebildete, das wissende und problematische Volk zum europäischen Ferment bestimmt ist und nicht zur Herrschaft.

Wir haben nicht aufgehört, vom Glauben zu sprechen, vom Glauben an den Glauben, vom Glauben an sich, welcher, seitdem die Moral „wieder möglich“ geworden, von jenem frisch ausgebildeten Virtuosen auf der Moraltrumpete, dem Geistespolitiker und Anti-Ästhet, als das verkündigt wird, das *not tue*, was Vorbedingung aller Größe und Schöpferkraft sei. Mit der Moral also ist auch die „prinzipielle Fälschung der großen Menschen, der großen Schaffenden, der großen Zeiten“ wieder möglich geworden, die Nießsches Wahrheitsethos der Moral zum Vorwurf machte. „Man will,“ sagte er, „daß der Glaube das Auszeichnende der Großen ist: Aber die Unbedenklichkeit, die Skepsis, die ‚Unmoralität‘, die Erlaubnis, sich eines Glaubens entschlagen zu können, gehört zur Größe (Cäsar, Friedrich d. Gr., Napoleon; aber auch Homer, Aristophanes, Lionardo, Goethe).“ Und er nennt Goethe in diesem Zusammenhange ein zweites Mal, indem er aufzählt: „Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck — für die deutsche starke Art charakteristisch. Unbedenklich zwischen Gegensätzen lebend, voll jener geschmeidigen Stärke,

welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und sich selber die Freiheit vorbehält . . . Der große Mensch ist notwendig Skeptiker (womit nicht gesagt ist, daß er es scheinen müßte) . . . Die Freiheit von jeder Art Überzeugung gehört zur Stärke seines Willens . . . Das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem in Ja und Nein ist ein Beweis der Schwäche; alle Schwäche ist Willensschwäche. Der Mensch des Glaubens, der Gläubige ist notwendig eine kleine Art Mensch. Hieraus ergibt sich, daß 'Freiheit des Geistes', d. h. Unglaube als Instinkt, Vorbedingung der Größe ist."

So sprach vor 30 Jahren der Wille zur harten Wahrheit, ein strenger und männlicher Pessimismus, dessen Ehre es war, keinen Schwindel mit großen Worten und Tugenden zu treiben. Die Reaktion ist kräftig: — jene obskurantistische Reaktion, die wir als „Rehabilitierung der Tugend“ kennen gelernt haben. Die Tugend, der Glaube, sie sind nicht allein Vorbedingung der aktiven und historischen Größe: auch das Talent, die Kunst muß verdorren, wo sie fehlen, das heißt: wo es an Willen, an tatkräftiger Gesinnungstreue, mit einem Worte an Politik gebricht. So will es die entschlossene Menschenliebe. Die Kunst, wo sie reinen und majestätischen naiven Mundes spricht, urteilt anders. Vor 90 Jahren wunderte Eckermann sich im Gespräch, wie doch die großen kriegerischen Ereignisse der jüngsten Zeit eigentlich viel Geist hätten aufregen müssen. Goethe antwortete: „Mehr Wollen haben sie aufgeregt als Geist, und mehr politischen Geist als künstlerischen, und alle Naivetät und Sinnlichkeit ist dagegen gänzlich verloren gegangen.“ So Goethe. Aber obgleich es scheinen möchte, als hätten seine Worte im Jahr 1917 eine gewisse aktuelle Kraft, — nicht er, der Ästhet, ist Herr, Held und Führer der Zeit. War er etwa ein Kämpfer? Hat er nicht auch über Freiheit, Gleich-

heit, Fortschritt, Radikalismus die nichtswürdigsten Dinge gemeint? Ist er nicht schuld an allen Greueln, welche die ruchlose Trennung von Literatur und Politik in Deutschland gezeitigt hat? Held, Herr und Führer sei uns ein anderer, ein Kämpfer, ein Menschenfreund, ein Mann des Glaubens und der Tugend, ein Lehrer der Demokratie, — es sei Emile Zola, der literarische Held des Dreyfus-Prozesses, der Ränder der quatre Evangiles . . .

Eine verlorene Seele gewiß, die findet, daß die Erscheinung Zolas, und sie am besten, von zwei Dingen eines beweist: entweder, daß die Kunst durch die Glaubentugend bis zur ohnmächtigen Langweiligkeit und Leblosigkeit heruntersinkt — oder daß die Glaubentugend nur eine Ausdrucksform und Begleiterscheinung des künstlerischen Marasmus ist. Sagt man nicht, daß Sänger, mit deren Stimme es abwärts geht, ihre Wirkung durch ein übertriebenes Charakterspiel zu retten suchen? Hatte es möglicherweise diese Bewandnis mit dem demokratischen Predigertum der Zolaschen Spätzeit? Fécondité, Travail, Vérité, Justice, — gewiß doch! Nur, daß sozialethische Gesticulation für eine arg ermüdete Stimme recht mangelhaft entschädigt; nur, daß man, auf richtig gesprochen, das Zeug nicht lesen kann. Es ist wahr, Zola hat niemals, auch nicht, bevor er sich auf die Politik geworfen, zu den wahrhaft großen Erzählern gehört. Ihn mit Tolstoi zu vergleichen ist eine Grausamkeit, wenn auch eine lehrreiche. Der Unterschied zwischen epischer Naturkraft und ehrgeizig aufgepumpter Übertriebenheit springt in die Augen; und während die Emma des Ästheten Flaubert, während die moskowitzische Anna unsterbliche Frauengestalten sind, bleibt Nana ein keuchend ins Politisch-Symbolische erhöhter Fleischklumpen. Immerhin spricht man von Zolas starken Tagen, wenn man von Nana spricht, von Tagen, da er Künstler war in dem Grade, daß er außerdem überhaupt

nichts sein wollte, konnte und durfte, es sei denn eben als Künstler. Als Künstler, zum Beispiel war er damals demokratisch, war es in demselben Sinn, in dem auch der hohe Richard Wagner, ja schon Beethoven und im Grunde alle Kunst des neunzehnten Jahrhunderts es war. Aber das Unglück war da, als er seine künstlerisch-demokratische Massenhaftigkeit zum politischen Selbstbewußtsein „erhob“, sie tugendhaft-agitatorisch auszudeuten begann. Es zeigte sich, was für einen Künstler dabei herauskommt, wenn Sein zum Meinen und Lehren wird. Fécondité, Travail, Vérité, Justice kommt dabei heraus. Aber lesen kann man es nicht.

Es gibt Fälle, die annähernd umgekehrt liegen; Fälle, in denen der Weg vom Glauben zum Unglauben, zum Pessimismus oder zur Ironie führt, — und in denen das, aller Moral entgegen, schlechterdings keinen Abstieg bedeutet. Richard Wagner hatte als Schüler Feuerbachs einer humanen Religion angehangen, hatte sogar mit politischer Revolution zu tun gehabt und „den Menschen“ geglaubt. Dann, unter Schopenhauer, verwandelte sich ihm das Christentum in einen pessimistischen Buddhismus. Wann schuf er sein Größtes? Und warum ist Ibsens durchaus skeptische, durchaus ungläubige, ja zynische „Wildente“ (mit der „Lebenslüge“ als Leitmotiv) — warum ist sie ein Meisterwerk, während die tugendhaften „Stützen der Gesellschaft“, mit ihrem wahrhaft demokratischen Schlußwort, mäßiges französisches Theater mit knarrender Technik sind?

Es stimmt nicht, es will nicht stimmen. Die Kunst hält mit der Tugend nicht Schritt, — man soll nicht lügen. Man soll nicht Wollen und Geist, nicht politischen und künstlerischen Geist verwechseln, nur um dem Zeitgeist zu schmeicheln, — jenem Zeitgeist, der in den Revuen verkündet, es sei zu Ende mit der ästhetischen Epoche und der Glaube sei an der Tagesordnung. Die Zusammengehörigkeit von Talent und Glaube

ist unbewiesen, — ich sage nicht, daß das Gegenteil bewiesen ist. Ich sage nicht, daß der Unglaube den Künstler mache. Aber wenn man mir sagt, der Glaube mache ihn, so weise ich diese idealistische Unverschämtheit zurück.

Der „gotische Mensch“, der Neu-Fanatiker und Erzfeind aller lieberlich-bürgerlichen Bildungsbildsamkeit, — aber was glaubt er nun eigentlich? Die steile und generöse Schönheit seiner Geste zugegeben, — welches Ideal bildet denn also den Inhalt seiner antihumanen Kreuzzug-Glaubensstrenge? — Es ist das Ideal der Humanität! Wer hätte es vermutet? Es ist das Renaissance-Ideal des auflösenden, autoritäts-feindlichen Zweifels, der Emanzipation, der Freiheit, der fortschreitenden Befreiung des Menschengeschlechtes von allen vernunftwidrigen Bindungen, den religiösen zum Beispiel, den nationalen: Die Vernunft-Revolution gilt ihm als einzig menschenwürdiger Zustand; die absolute Freiheit als orgiastisch-nihilistisches Ziel.

Eine schöne Verwirrung! Der gotische Mensch als Zivilisationsliterat. Der Glaube an den Glauben als Glaube an den Unglauben, an die „Freiheit“. Der Sinn der europäischen Geschichte, spricht dieser Glaube, heißt Befreiung. Renaissance, Reformation, Revolution heißen die bisherigen großen Befreiungsakte, und nur was auf ihrer Linie liegt, ist gut, ist europäisch, ist menschlich. Sonderbar! Uns scheint die Reformation ein wenig anders, etwas problematischer und deutscher zwischen Renaissance und Revolution zu stehen, als der hochherzige Vereinfachungstrieb des Befreiungsenthusiasten es wahr haben will. Wir neigen zu der Ansicht, daß es sich da keineswegs um eine gerade Linie handelt, und keineswegs erscheint Luthers Werk uns als ein reines Werk der Befreiung im Sinne der Zivilisation und der Aufklärung. Die Reformation als Fortsetzung, Folge oder

Erscheinungsform der Renaissance zu nehmen, scheint uns nur sehr bedingungsweise erlaubt: Eine Störung und Unterbrechung, einen Rückfall ins Mittelalter, eine konservative, ja reaktionäre Bewegung in ihr zu sehen, ist mindestens in demselben Grade statthalt; und der europäische Standpunkt, den zum Beispiel Niebsche einnahm, ist wohl eigentlich der, daß eine durch keine Reformation und Gegenreformation gestörte Renaissance dem Erdteil eine „harmonischere Geistesfreiheit“ gebracht hätte. Was andererseits die Revolution betrifft, so möge es immerhin wahr sein, daß diese ohne die Reformation nicht möglich gewesen wäre: es ist doch eben nur immerhin und beiläufig wahr im Vergleich mit der anderen Einsicht, daß die Revolution nicht nötig gewesen, daß sie mutmaßlich ausgeblieben wäre, wenn überall ihr die Reformation vorangegangen wäre; daß sie tatsächlich ausgeblieben ist dort, wo die Reformation stattgefunden, und daß offenbar das Erlebnis der Reformation gegen die Revolution immun macht, — worin ohne Zweifel ein Gegensatz zwischen beiden beschlossen liegt. Die Auffassung, die Revolution sei durchaus keine Konsequenz und Weiterführung der Reformation, sondern nur ein schlechter, unglückseliger und ewig beunruhigender Ersatz für sie bei denjenigen Völkern, welche die Reformation nicht angenommen, stammt von Thomas Carlyle, oder er ist es doch, der sie am nachdrücklichsten vertreten hat. Die Reformation, sagt er in seiner Geschichte Friedrichs des Großen, sei allerorten angeboten worden, und wunderbar sei es zu sehen, was aus den Nationen, die nicht darauf hören wollten, geworden sei. Er führt Beispiele an. Spanien etwa, „das arme Spanien, das zur Zeit umhergeht und seine ‚Pronunziamentos‘ macht; all die aufgeregten Advokaten in seinen kleinen Städtchen sich zusammentuend, um nachdrücklich zu erklären: ‚Das Alte ist also eine Lüge, — o Himmel, nachdem wir so lange Zeit, härter als irgend eine andere

Nation, versucht haben, es für Wahrheit zu halten! — und wenn es nicht etwa Menschenrechte, rote Republik und ‚Fortschritt‘ ist, so wissen wir nicht, was nun glauben und tun, und sind wie ein Volk, das auf jähem Grunde strauchelt in der Finsternis der Mitternacht.“ Oder Italien, das ebenfalls seine Protestanten hatte, aber sie umbrachte und es bewerkstelligte, den Protestantismus zu ersäen, um sich statt dessen dem Dilettantismus und den schönen Künsten hinzugeben und aus virtus in virtù zu sinken. Aber am nachdrücklichsten exemplifiziert Carlyle auf Frankreich: „Frankreich, mit seinem scharfen Verstande, sah die Wahrheit und sah die Lüge zu jenen protestantischen Zeiten, und mit seinem Feuer hochherzigen Antriebs drängte es sich stark genug zur Annahme der ersteren hin. Frankreich war um ein Haarbreit daran, protestantisch zu werden. Aber Frankreich befand für gut, den Protestantismus zu massakrieren und ihm in der Nacht von Sanct Bartholomäus 1572 den Garaus zu machen. Der Genius der Tatsache und Wahrhaftigkeit hatte seinen Vorladungsbefehl verabreicht, der Befehl ward gelesen — und in besagter Weise beantwortet. Der Genius der Tatsache und Wahrhaftigkeit begab sich hierauf hinweg, ward abgewehrt, ferngehalten, zweihundert Jahre lang. Aber der Vorladungsbefehl war verabreicht worden, des Himmels Bote konnte nicht für immer wegbleiben. Nein, er kam pünktlich wieder, mit angelaufener Rechnung, zu Zinseszins, bis zur tatsächlichen Stunde im Jahre 1792 — und dann endlich mußte ein Protestantismus stattfinden, und wir wissen, von was für Art der war!“

Carlyles Auffassung stimmt, wie man sieht, mit Hegels Prophezeiung merkwürdig überein: Frankreich werde, weil ihm die Reformation gefehlt habe, „niemals zur Ruhe gelangen“. Wenn aber das Versäumnis der Reformation ewige Ruhelosigkeit im Politischen zur Folge hat, — könnte man nicht sagen, daß die Hingabe an sie politischen Quietismus

erzeugt? Daß das Erlebnis der metaphysischen Freiheit gegen politische Freiheit einigermaßen gleichgültig stimmt und zur Begeisterung für Menschenrechte, rote Republik und Fortschritt, zur politischen Begeisterung mit einem Wort, sehr schlecht disponiert? Wirklich war Luther, wie beträchtlich auch seine politischen Wirkungen sein mochten, für seine Person ein ausgemacht unpolitischer Mensch. Es steht fest, daß er weder politische Begabung, noch politisches Interesse, noch politische Absichten und Ziele hatte. Es handelte sich für ihn nicht um Dinge dieser Welt, es handelte sich um seiner Seelen Seligkeit, — ja, unmittelbar nicht einmal um die der andern, sondern um seine eigene. Nießsche hat (im „Antichrist“) ganz nebenbei den kritisch genialen Satz ausgesprochen: „Ein religiöser Mensch denkt nur an sich.“ Das ist eine Wahrheit: Sie war es, die jenen politischen Professor bewog, von Dostojewskij zu sagen, es fehle in seinem Werk jede Andeutung sozialer Ideale . . . Das Land, das die Reformation erzeugte, ist nicht zufällig zugleich das Land jener in Europa viel beredeten politischen „Bewegungslosigkeit“ . . . Die Reformation im Verhältnis zur Renaissance eine Störung, im Verhältnis zur Revolution ein Hindernis und Quietiv: ich erinnere an die Möglichkeit dieser Auffassung, um einer bequemen Simplifizierung, ja Versimpelung der Geschichte durch den Zivilisationsliteraten zu wehren und seine Art, Luthers Werk als ein Werk der Befreiung und des Fortschritts in seinem Sinne zu deuten, als sehr ungenau und leichtfertig zu kennzeichnen.

In Wahrheit hat man in der Reformation ein Ereignis von echt deutscher Majestät zu verehren, ein Ereignis und Faktum der Seele, — undeutbar, unkritizierbar eigentlich, wie das Leben. Das kritisch deutende Wort verblaßt davor und sinkt ohnmächtig hin. Man kann dieses Ereignis revolutionär oder rückschlägig, umstürzlerisch oder erhaltend, demokratisch oder aristokratisch nennen: es ist das alles auf

einmal, es ist tief, trozig, verhängnisvoll, programmwidrig, persönlich und groß. Denn es ist, nach gut deutscher Art, ganz und gar das Werk eines großen Mannes, einer zwar gewaltig nationalen, aber ebenso gewaltig und reich individuellen Persönlichkeit, — geboren aus ihren eigensten Kämpfen und Nöten, mit ihrem Stempel behaftet für immer. War die Reformation ein „Glück“? Nein, das war sie gar nicht. Was man die „Ernüchterung“ unseres Nordens nennt, ferner die Spaltung des Volkes, ferner der Dreißigjährige Krieg waren die Folgen für Deutschland. Goethes Meinung über Luther, über das Unglück der Zurückdrängung „ruhiger Bildung“ durch den Glaubensdrang, führten wir schon an. Und Nietzsche nun gar, — man erinnert sich seiner Wut und Verzweiflung über das Ereignis „Luther in Rom“, über diesen Mönch und Pöbelmann, der sich „gegen die Renaissance empörte“ und die Kirche wiederherstellte, der das Christentum wiederherstellte, nachdem es an seinem Sig überwunden war. „Ah, diese Deutschen!“ ruft er auf französisch. „Was sie uns schon gekostet haben!“ Und, stark lehrerhaft, wirft er ihnen vor, sie hätten in entscheidenden Augenblicken immer „etwas anderes im Kopf gehabt“, als das, worauf es angekommen sei: zur Zeit der Renaissance die Reformation, zur Zeit Napoleons die Freiheitskriege, und jetzt, da er philosophiere, hätten sie das „Reich“ im Kopf. Ich erinnere an all dies, weil die Leichterzigkeit mich ärgert, womit der Zivilisationsliterat, als sei es selbstverständlich, die Reformation einfach als einen Befreiungs- und Fortschrittsakt zwischen Renaissance und Revolution für seine Doktrin in Anspruch nimmt. Sähe er einen Akt deutscher Renitenz in ihr, so wäre mir's lieber; denn es wäre folgerichtiger im Geiste seiner Deutschfeindlichkeit.

Aber wie denn nun eigentlich! Befreiung, immer noch mehr Befreiung wäre das Wort und der Sinn der Stunde —

und nicht vielmehr etwas ganz anderes, nämlich Bindung? Ist nicht das „Vereinfachungs“- und Entschlossenheitsbedürfnis unseres Geistespolitikers, ist nicht die Proklamierung des „gotischen Menschen“ der bündigste Beweis dafür, daß dies letztere der Fall ist?

Freiheit, — dieses Negativum enthält seine Würde ja nicht in sich selbst (denn Negation an sich ist ohne Würde), sondern empfängt sie erst aus seiner Ergänzung, durch das, was damit negiert wird. In Dostojewskijs „Bobock“ fassen die nächtlich konversierenden Leichen auf dem Friedhof den prächtigen Beschluß, sich überhaupt nicht mehr zu schämen. Nun, auch das ist Freiheit, eine Freiheit allerdings für konversierende Leichen. Doch braucht man noch kein entschlossener Misanthrop zu sein, um den Verdacht nicht ganz ungerechtfertigt zu finden, daß die Mehrzahl der Menschen im stillen die Freiheit von Scham und Anstand meint, wenn sie nach Freiheit schreit. Die Negativität des Freiheitsbegriffes ist durchaus grenzenlos, es ist ein nihilistischer Begriff und also nur in geringsten Dosen heilsam, ein offizinelles Gift. Ist, nochmals, dies Mittel indiziert in einem Augenblick, wo das innerste Verlangen der Welt, der ganzen Welt, durchaus nicht auf weitere Anarchisierung durch den Freiheitsbegriff, sondern auf neue Bindungen gerichtet ist und der Glaube an den Glauben, wie wir gesehen haben, bis zum psychologischen Obskurantismus geht?

„Et certes,“ läßt Claudel seine ausfällige Violaine sagen, „le malheur de ce temps est grand. Ils n'ont point de père. Ils regardent et ne savent plus où est le Roi et le Pape. C'est pourquoi voici mon corps en travail à la place de la chrétienté qui se dissout.“ Ist nicht dies die Stimme der Zeit? Es ist die Stimme eines Gotikers, — Frankreich versteht sich auf die Gotik noch immer am besten. Man höre die Sätze, die Auguste Rodin zu Anfang des Krieges, aus-

gemacht in einer amerikanischen Zeitschrift, veröffentlichte. Frankreich, sagte er, sei vor der Heimsuchung mit schnellen Schritten und unaufhaltsam dem Verfall zugeeilt, ganz Frankreich und namentlich seine Kunst. Warum? Vermöge der Freiheit. Der französische Kunstgenius habe in den gotischen Schöpfungen seine größte Höhe erreicht; er sei dann, obgleich auch die folgenden Jahrhunderte noch neue, originelle Ausdrucksformen erzeugten, langsam schwächer geworden. Rodin sieht im Empire-Stil die letzte echt französische Kunst, — von da an datiere der Verfall. „Das neunzehnte Jahrhundert gab den Künstlern die Freiheit und — damit hat es sie ruiniert. Als ob Freiheit die Kunst inspirieren könnte! Sie hat die Kunst getötet! Mit der Freiheit sind die herrlichen Stile der älteren Zeit dahingegangen, und wir haben nur noch schlechte Wiederholungen nach ihnen machen können. Mit der Revolution wurde die Kunst ein Krämer, und an diesem Wechsel ist sie gestorben.“

Alle Wahrheiten sind Zeit-Wahrheiten. Der Intellekt ist der Höfling des Willens, und die Bedürfnisse, die Notdürfte einer Zeit stellen sich ihr als „Einsichten“, als „Wahrheiten“ dar. Die Freiheit als das Verderben der Kunst: das ist eine solche Einsicht der Zeit, eine Wahrheit, welche für den Zeitwillen zeugt — und nicht nur unter Franzosen. „Mit den höheren Künstlern,“ sagt Nietzsche, „steht es heute schlimm: gehen sie denn nicht fast alle an innerer Zuchtlosigkeit zugrunde? Sie werden nicht mehr von außen her, durch die absoluten Werttafeln einer Kirche oder eines Hofes tyrannisiert: so lernen sie auch nicht mehr ihren ‚inneren Tyrannen‘ großziehen, ihren Willen.“ Das Sehnen, Trachten und Suchen der Zeit, das schlechterdings nicht auf Freiheit gerichtet, sondern die Begierde nach einem „inneren Tyrannen“, nach „absoluten Werttafeln“, nach

Gebundenheit, nach dem moralischen Wieder=fest=werden ist, — es ist ein Trachten nach Kultur, nach Würde, nach Haltung, nach Form, — und ich darf davon reden, denn früher, als mancher andere, habe ich davon gewußt, habe ich darauf gelauscht und es darzustellen versucht: nicht als Prophet, nicht als Propagandist, sondern novellistisch, das heißt: experimentell und ohne letzte Verbindlichkeit. In einer Erzählung stellte ich Versuche an mit der Absage an den Psychologismus und Relativismus der ausklingenden Epoche, ich ließ ein Künstlertum der „Erkenntnis um ihrer selbst willen“ den Abschied geben, dem „Abgrund“ die Sympathie auffagen und zum Willen, zur Wertbeurteilung, zur Intoleranz, zur „Entschlossenheit“ sich wenden. Ich gab alldem einen katastrophalen, das heißt: einen skeptisch=peessimistischen Ausgang. Daß ein Künstler Würde gewinnen könne, stellte ich in Zweifel, ich ließ meinen Helden, der es versucht hatte, erfahren und gestehen, daß es nicht möglich sei. Ich weiß wohl, daß der „neue Wille“, den ich scheitern ließ, mir überhaupt nicht zum Problem, zum Gegenstand meines Kunsttriebes geworden wäre, wenn ich nicht teil an ihm hätte, denn es gibt im Reiche der Kunst keine objektive Erkenntnis, es gibt darin nur eine intuitive und lyrische. Ihn aber scheitern zu lassen, diesen „neuen Willen“, und dem Versuch einen skeptisch=peessimistischen Ausgang zu geben: eben dies schien mir moralisch, — wie es mir künstlerisch schien. Denn ich bin so beschaffen, daß der Zweifel, ja die Verzweiflung, mir moralischer, anständiger und künstlerischer dünkt, als irgend ein Führer=Optimismus, geschweige denn als jener politisierende Optimismus, welcher partout durch den Glauben selig werden möchte, — durch den Glauben woran? An die Demokratie!

Die Tatsache ist paradox und merkwürdig genug, daß der europäische Krieg den Glauben an „den Menschen“, an ein

Glücksziel in der Entwicklung der Menschheit, an einen Fortschritt zum Ideal, an ein irdisches Reich Gottes und der Liebe, ein Reich der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, — kurz, daß er den revolutionären Optimismus à la française mächtig verstärkte und zu einer wahren Treibhausblüte gebracht hat. Werden nicht mit höchster Wahrscheinlichkeit seelische Reaktionserscheinungen wiederkehren müssen, wie das Europa der Restauration sie aufwies? Die Psychologie des sogenannten Welt Schmerzes, des „Byronismus“ ist von Dostojewskij am knappsten und einleuchtendsten gegeben worden. „Der Byronismus,“ sagt er, „entstand in einer Zeit der allgemeinen Enttäuschung, wenn nicht gar Verzweiflung. Mit überschwänglicher Begeisterung hatte man die Ideale des neuen Glaubens, der gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts von Frankreich verkündet wurde, aufgenommen, — als plötzlich der Verlauf der Dinge in der führenden Nation Europas eine Wendung nahm, die so wenig den großen Erwartungen entsprach und die Menschen in ihrem hoffnungsvollen Glauben so tief enttäuschte, daß gerade jene Zeit für die suchenden Geister vielleicht die traurigste war, die die Geschichte West-Europas kennt. Und nicht nur aus äußeren Gründen stürzten die für einen Augenblick erhobenen Götzen, sondern ebenso infolge ihres inneren Bankrotts, was denn auch alle führenden Geister und starken Herzen sofort erkannten.“

Wer die Vermutung, ja die Gewißheit ausspräche, daß wir einem neuen Byronismus, einer „allgemeinen Enttäuschung, wenn nicht gar Verzweiflung“ entgegengehen, die der „überschwänglichen Begeisterung“ durch den „neuen Glauben“ notwendig auf dem Fuße wird folgen müssen, und wer dabei sogar noch eine gewisse Genugtuung über diese sichere Wahrscheinlichkeit durchblicken läßt: der müßte sich auf den Vorwurf hämischer und niedrig boshafter

Menschenfeindlichkeit gefaßt machen — und sich mit dem inneren Bewußtsein trösten, daß dieser Vorwurf ihn nicht träfe. Denn wenn es sich, wieder einmal, um „Menschlichkeit“ handeln soll, so glaube ich nicht nur, daß der Zweifel menschlicher und gütiger macht, als „Glaube“, Fanatismus, Wahrheitsbesitzerdünkel und „entschlossene Menschenliebe“, sondern ich glaube sogar, daß Verzweiflung ein besserer, menschlicherer, sittlicherer, — ich will sagen: religiöserer Zustand ist, als die schönrednerische Gläubigkeit des revolutionären Optimismus, und daß die Menschheit im Zustande der Verzweiflung dem Heile näher sein wird, als in dem des Glaubens — an die Demokratie! Aller Unglaube an den politischen Revolutionarismus, aller Glaube an seinen notwendigen „inneren Bankrott“, alle Verzweiflung daran ist religiöser Natur, beruht auf dem Gegensatz von Religiosität und Politizismus, — wie denn Dostojewskij jene europäische Bewegung, die er auf den Namen Byrons tauft, deutlich und mit unverkennbarer Sympathie als eine religiöse Bewegung im Gegensatz zu der politischen Bewegung, die von Frankreich ausging, betrachtet: Dostojewskij, einer der tiefsten und gewaltigsten Religiösen aller Zeiten, neben dessen Moralistenwerk die anarchistische Sozial-Utopie des greisen Tolstoi sich ausnimmt wie der erste philosophische Gehversuch eines Knaben.

„Christus bekümmert sich nicht um Politik,“ sagte Luther. Auch Dostojewskij bekümmerte sich nicht um sie; das religiöse Genie ist wesentlich unpolitisch. Daß Dostojewskij sich mit Politik beschäftigte, daß er Aufsätze darüber schrieb, ist kein Einwand: er schrieb sie gegen die Politik, seine politischen Schriften sind Betrachtungen eines Unpolitischen, — man könnte auch sagen: eines Konservativen. Denn aller Konservatismus ist antipolitisch, er glaubt nicht an die Politik, das tut nur der Fortschrittler. Es gibt nur einen echten

Politikertypus, das ist der westliche Revolutionär; und indem Dostojewskij antirevolutionär war, war er antipolitisch. Strachoff sagt in seiner Einleitung zu den „Literarischen Schriften“ über Dostojewskij's Begräbnis Folgendes: „Unter den Tausenden, die dem Toten das letzte Geleit gaben, werden natürlich Vertreter der verschiedensten Anschauungen gewesen sein, doch die Hauptmasse beerdigte in Dostojewskij ihren Erzieher, ihren Lehrer, den, der zu ihr sagte: ‚Demütige dich, stolzer Mensch! Arbeite (an dir), müßiger Mensch!‘ Alle, die nach einer sittlichen Stütze suchten, sahen in ihm einen Führer, der ihnen die Wege zeigte, auf denen man die Rettung suchen kann und muß. Man achtete und liebte in ihm nicht nur den Patrioten und Konservativen; für viele war er auch ein Trost und eine Hoffnung, und das nicht nur deshalb, weil er die revolutionären Umtriebe geißelt und bekämpft hatte, sondern weil er die höchsten, rein geistigen Interessen der russischen Menschen verstand; nicht nur, weil in seinen Worten sich religiöse Stimmung, aufrichtige Liebe zum Volk offenbarte, sondern vor allem deshalb, weil ihm unsere staatliche Macht teuer war, teuer unsere volkliche Einheit und unsere politische Aufgabe, für die wir seit jeher soviel geopfert haben und noch jederzeit zu opfern bereit sind...“ „Sein Tod,“ setzt Strachoff sogar noch hinzu, „war nicht der Tod eines verdienten Künstlers, der in Ruhe seine Tage zu Ende gelebt, sondern der Tod eines politischen Kämpfers.“ Und dennoch, obgleich ihm die staatliche Macht und die politische Aufgabe Rußlands am Herzen lag; obgleich er die revolutionären Umtriebe geißelte, den Fortschritt, den westlichen Liberalismus, den er Nihilismus nannte, und obgleich man ihn also in diesem Sinn einen „politischen Kämpfer“ nennen mag, — dennoch habe ich recht, wenn ich sage, daß Dostojewskij unpolitischen Wesens, daß er antipolitisch war und an die Politik nicht glaubte.

Wem zum Beweise dessen seine Lehre und Forderung:
„Demütige dich, stolzer Mensch! Arbeite, müßiger
Mensch! (Nämlich an dir!)“ nicht genügt, der lese, um den
Beweis in Händen zu halten, in dem Bande „Literarische
Schriften“ die herrliche Abhandlung nach, die überschrieben
ist: „Bei gebotener Gelegenheit einige Vorlesungen über
verschiedene Themata auf Grund einer Auseinandersetzung,
die mir Herr A. Grabowskij gehalten hat.“ Dieser Herr
A. Grabowskij war derselbe Politiker und westlerisch liberale
Professor à la Miljukow, der gegen Dostojewskijs Forderung:
„Demütige dich und arbeite an dir selbst!“ polemisiert und
ihm erklärt hatte, mit diesen Worten habe er das ausgesprochen,
was zugleich die Stärke und Schwäche des Autors der „Brüder
Karamasoff“ ausmache: In diesen Worten sei ein großes re-
ligiöses Ideal enthalten, eine mächtige Predigt persönlicher
Ethik, aber es fehle jede Andeutung sozialer Ideale. „Herr
Dostojewskij,“ hatte er geschrieben, „ruft uns zur Arbeit auf, zur
Arbeit an uns selbst. Die persönliche Bervollkommnung im
Geiste der christlichen Liebe ist natürlich die erste Voraus-
setzung jeder Tätigkeit, gleichviel ob sie groß oder klein ist!
Aber daraus folgt noch nicht, daß Menschen, die im christlichen
Sinne persönlich vollkommen sind, unbedingt einen voll-
endeten Staat bilden.“ Gute Menschen habe es immer ge-
geben, auch zur Zeit der Leibeigenschaft, aber diese sei dennoch
eine Schändlichkeit vor Gott geblieben, und der Zar-Befreier
habe nicht nur die Forderungen der persönlichen, sondern
auch der sozialen Sittlichkeit erfüllt, von der man in der
alten Zeit keine richtigen Vorstellungen gehabt habe. Per-
sönliche und soziale Sittlichkeit sei nicht ein und dasselbe,
woraus folge, daß eine soziale Bervollkommnung nicht ledig-
lich durch die Besserung der persönlichen Eigenschaften der
Menschen erreicht werden könne: nicht lediglich durch die
Arbeit an der eigenen Person und durch persönliche Demut.

„An sich selbst arbeiten und sich zur Demut erziehen, das kann man auch in der Wüste oder auf einer unbewohnten Insel. Aber als Angehörige einer Gesellschaft, eines Staates entwickeln und verbessern sich die Menschen erst in der Arbeit nebeneinander, füreinander und miteinander. Das ist auch der Grund, weshalb die soziale Vollkommenheit der Menschen in einem so hohen Grade von der Vollkommenheit der sozialen Institutionen abhängt, die im Menschen wenn nicht christliche, so doch bürgerliche Werte erziehen.“

Wohlan, das ist die Stimme des Politikers, lehrhaft erhoben gegen den, der es nicht ist, gegen den Moralisten. Die Entgegnung, Widerlegung, Abführung, die der große moralistische Dichter dem politischen Sozial-Ethiker erteilt, ist in einem eigentümlich dramatischen Ton und Stil gehalten, sie ist plauderhaft-leidenschaftlich, salopp, lustig, konversationell und dabei glühend in Zorn und Verachtung, leicht und radikal, humoristisch und überwältigend. Sie heute zu lesen gewährt unbeschreibliches Glück, unbeschreibliche Genugtuung. Ich gestehe, daß erst der Krieg und seine Drangsal mir diese stürmische Dankbarkeit des Lesens gebracht hat, — der Bleistift fährt begeistert an ganzen Seiten hin, schwer fallen Ausdruckszeichen inniger Zustimmung am Rande nieder. So las man vordem nicht. Man tat es mit Leidenschaft oft, auch früher, aber sie war abstrakter. Alle Dinge waren abstrakter, geistiger, ferner, sie waren nur „interessant“, sie brannten nicht auf den Nägeln, es gab im Grunde keine Aktualität vor dieser Zeit. Heut gibt es sie nicht nur, sie ist umfassend, und alle Dinge stehen in ihrem Feuer. Es ist möglich, sich beim Lesen zu winden vor Haß und Widerstand. Es ist möglich, daß die Augen sich vom Buche erheben, feucht vor Dankbarkeit für empfangene Tröstung, Bestätigung, Stärkung, Befreiung, Rechtfertigung, für ein Wort der Erlösung. —

Mit letzter Ironie spricht Dostojewskij von den humanitären Politikern der ersten Hälfte seines Jahrhunderts, welche die Leibeigenschaft so hochherzig haßten und bekämpften, — sie „europäisch“ haßten und bekämpften, indem sie nämlich nach Paris, auf die Barrikaden liefen, aber nicht etwa auf den Gedanken verfielen, zuerst einmal einfach ihre eigenen Bauern zu befreien und einen Teil des eigenen Landes unter sie zu verteilen, um wenigstens das eigene Gewissen von der Verantwortung zu entlasten. „Das Milieu,“ sagten sie, hindere sie daran, und so fuhren sie ins „Städtchen Paris“, wo sie an den Barrikadenkämpfen teilnahmen, mit dem Zinse, den die Bauern schickten, französische radikale Journale und Revueen herausgeben halfen und nebenbei das Liedchen erlernten:

„Ma commère, quand je danse,
Comment va mon cotillon?“

O, ihr staatsbürgerliches Wehgeschrei war laut, und schneidend ihr Kummer um den leibeigenen Bauer. Und doch war es weniger ein Kummer um die Leibeigenschaft des russischen Bauern, als vielmehr der ganz abstrakte Kummer wegen der Knechtschaft des Menschengeschlechtes im allgemeinen: „Die sollte es doch überhaupt nicht mehr geben, sie ist rückständig, sie verträgt sich nicht mit der Aufklärung! Liberté, Egalité et Fraternité!“ — nur daran dachten sie. Mit einem solchen Kummer aber, findet Dostojewskij, läßt es sich noch ganz gut, ja sogar sehr gut leben, namentlich wenn man sich dabei geistig von der Betrachtung seiner eigenen moralischen Schönheit und der Erhabenheit nährte, die man im Fluge seiner staatsbürgerlichen Ideen entwickelte, und körperlich, — nun körperlich immerhin vom Zins dieser selben Bauern. Was aber den Bauern selbst und das russische Volk betraf, so waren sie nicht nur von seiner hoffnungslosen Gemeinheit tief überzeugt, sondern diese Überzeugung war

schon ins Gefühl übergegangen: „Es verriet sich da bereits eine physische Empfindung des Ekels — oh, natürlich nur eine unwillkürliche, fast unbewußte Empfindung, die sie selbst vielleicht garnicht bemerkten . . .“

Mutet uns das alles nicht irgendwie bekannt und vertraut an? Kennen wir sie nicht von zuhause, diese nach Paris gravitierenden Liebhaber des Menschengeschlechts, — abstrakte aber „entschlossene“ Liebhaber und Propheten der Liberté, Egalité et Fraternité, mit dem staatsbürgerlichen Wehgeschrei und dem großen Kummer? Leben nicht auch sie ganz gut, ja sogar sehr gut dabei, ruhmreich und verhätschelt, indem sie sich geistig von der Betrachtung ihrer eigenen staatsbürgerlich-moralischen Schönheit nähren, körperlich aber, etwa mit Hilfe eines smarten Impresarios, aus der kapitalistischen Weltordnung, die sie verfluchen, den allerfräftigsten Nutzen ziehen? Vor allem aber: Kennen wir nicht jene tiefe Überzeugung von der Gemeinheit des deutschen Volkes, verbunden mit der blödesten Adoration des Fremden und namentlich des „Städtchens Paris“, — eine Überzeugung, die schon ins Gefühl übergegangen, so daß sich da bereits eine physische Empfindung des Ekels vor allem deutschen Wesen verrät, ein buchstäbliches Nicht-riechen-können, das es uns so leicht, gar so leicht und selbstverständlich machte, in diesem Kriege Partei gegen Deutschland und für die „Gerechtigkeit“ zu nehmen?

Aber fahren wir fort! Dostojewskij bekämpft mit humoristischem Feuer die Ansicht des Gelehrten, daß „persönliche Bervollkommnung im Geiste der christlichen Liebe“ in staatlichen Dingen wenig tauge und die soziale Bervollkommnung der Menschen von der Vollkommenheit der sozialen Institutionen abhängen. Er spricht von der Leibeigenschaft. Wo immer, sagt er, auf einem Gute wahre und vollkommene Christlichkeit herrschen würde, da hätte die Leibeigenschaft

auch schon zu existieren aufgehört, weshalb man sich dann um nichts weiter würde zu bemühen brauchen, wenn auch alle Aktenstücke und Kaufbriefe unberührt blieben. „Was würde es dann,“ ruft er, „die Korobotschka, die wahre Christin, noch angehen, ob ihre Bauern Leibeigene sind oder nicht? Sie wäre ihnen ‚Mutter‘, eine richtige Mutter, und die ‚Mutter‘ in ihr hätte sogleich die frühere ‚Herrin‘ in ihr einfach ausgeschaltet, und das wäre ganz von selbst geschehen. Das frühere Verhältnis — dasjenige der Herrin zum Sklaven — wäre in dem Fall wie Nebel vor der Sonne verschwunden, und die alten Menschen wären von anderen verdrängt worden, die in einem ganz neuen, vordem undenkbar gewesenen Verhältnis zueinander gestanden hätten... Ich versichere Ihnen, Herr Gradowstij, daß die Bauern der Korobotschka dann freiwillig bei ihr geblieben wären, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ein jeder sieht, wo er es am besten hat. Oder meinen Sie, daß die Bauern es mit Ihren Institutionen besser hätten, als bei der sie liebenden, wie eine leibliche Mutter für sie sorgenden Gutsbesitzerin... Im Christentum, im wirklichen Christentum wird es Herren und Diener geben, aber ein Sklave ist undenkbar. Ich rede vom wahren, vollkommenen Christentum. Diener sind nicht Sklaven. Der Diener Timotheus diente dem Apostel Paulus, als sie gemeinsam umherzogen, aber lesen Sie doch die Briefe Pauli an Timotheum: schreibt er an einen Sklaven, ja überhaupt an seinen Diener? Ich bitte Sie! Das sind doch Briefe an seinen „Sohn Timotheus“ — an seinen „geliebten Sohn“...“ Und Dostojewskijs Stimme erhebt sich zu dem Spruch, dem unsterblichen und überall gültigen Axiom: „So hören Sie denn, Herr Professor, daß es speziell soziale Ideale, die mit ethischen Idealen in keiner organischen Verbindung stehen, die vielmehr für sich allein bestehen, also vom Ganzen abgeteilte Ideale, wie Sie sie

mit Ihrem gelehrten Messerchen abteilen zu können meinen, ferner, daß es solche soziale Ideale, die äußerlich übernommen und an jeden beliebigen neuen Ort verpflanzt werden könnten und daselbst zu gedeihen vermöchten, als „Institutionen“, wie Sie sich ausdrücken, — daß es solche Ideale, sage ich, überhaupt nicht gibt, noch je gegeben hat und auch garnicht geben kann! Ja, und was ist denn eigentlich ein soziales Ideal, wie ist dieses Wort überhaupt zu verstehen?“

Dostojewskij lehrt die religiöse Herkunft der nationalen Ideen und die daraus folgende nationale Gebundenheit des sozialen Ideals. Das Bestreben der Menschen, eine Formel für ihre soziale Organisation zu finden, eine möglichst fehlerlose und allen gerecht werdende Formel, sei uralte; die Menschen suchten diese Formel seit Jahrtausenden, seit dem Anfang ihrer geschichtlichen Entwicklung und könnten sie nicht finden. „Die Ameise kennt die Formel ihres Baues, die Biene die ihres Stodes, aber der Mensch kennt seine Formel nicht.“ Woher sei aber dann das Ideal einer sozialen Organisation in die menschliche Gesellschaft gekommen? Es sei einzig und allein ein Erzeugnis der sittlichen Vervollkommenung der einzelnen Menschen: damit fange es an, so sei es von jeher gewesen und so werde es immer bleiben. Die sittliche Idee sei der Entstehung einer Nationalität immer und überall vorangegangen, denn gerade sie sei es, was die nationale Besonderheit bilde, sie erst erschaffe die Nationalität. Hervorgegangen aber sei die sittliche Idee aus transzendenten Überzeugungen, die immer und überall zum religiösen Bekenntnis geworden seien, und stets habe sich dann, kaum daß die neue Religion entstanden war, sogleich auch staatlich eine neue Nation gebildet. „Um den empfangenen geistigen Schatz zu erhalten, beginnen die Menschen sogleich sich einander anzuschließen,

und dann erst, in eifriger gemeinsamer Arbeit, fangen die Menschen an, auch danach zu suchen, wie sie sich wohl so einrichten könnten, daß von dem erhaltenen Schatz nichts verloren gehe, dann suchen sie nach einer sozialen Formel des gemeinschaftlichen Lebens, nach einer Staatsform, die ihnen am ehesten helfen könnte, suchen jenen sittlichen Schatz, den sie erhalten, wenn möglich über die ganze Welt hin zu seinem vollsten Glanz zu entfalten und zu seinem größten Ruhm zu erheben."

Hier haben wir in den klarsten, schlichtesten und innigsten Worten nicht nur die sittliche Vervollkommenung des Einzelnen, das persönliche Ethos als das Primäre, der sozialen Idee Vorangehende, sondern wir haben hier auch die Entstehung der Nationalität aus religiösem Element, die nationale Idee als Religion; wir fassen den nationalen Krieg, bei dem Selbstbehauptung und Ausbreitung zusammenfallen und nicht zu unterscheiden sind, als Religionskrieg.

"Und wohlgemerkt," fährt Dostojewskij fort, "sobald nach Ablauf der Zeiten und Jahre in einer Nation das geistige Ideal zu verfallen begann, da begann zugleich auch die Nation zu verfallen und mit ihr auch ihr ganzer Staatsbau, und es verblüht auch das soziale Ideal, das sich inzwischen in ihr gebildet hatte... Wenn in der Nation das Bedürfnis nach allgemeiner einzelner Vervollkommenung in dem Geiste, der dies Bedürfnis hervorgerufen, erlischt, dann verschwinden allmählich auch alle 'bürgerlichen Einrichtungen', da es dann nichts mehr zu erhalten gibt." Darum könne man der Lehre des Professors, daß die soziale Vollkommenheit der Menschen abhängig sei von der Vollkommenheit der sozialen Institutionen, die im Menschen, wenn nicht christliche, so doch bürgerliche Werte heranbilden, — unmöglich zustimmen. "Ein Volk," so dröhnt Georges Stimme, —

"Ein Volk ist tot, wenn seine Götter tot sind."

Der Russe aber fährt fort: „Wenn die sittlich=religiöse Idee in der Nation sich überlebt hatte, so setzte immer nur ein panisch ängstliches Vereinigungsbedürfnis ein, nämlich zu dem Zweck, um für den Fall, daß etwas geschehen sollte, ‚die Bäumlein zu retten‘ — andere Ziele kennt die bürgerliche Vereinigung dann nicht mehr . . . Und was könnte dann die ‚Institution‘ als solche, als etwas für sich allein Genommenes, wohl noch retten? Gäbe es Brüder, so gäbe es auch eine Bruderschaft. Wenn es aber keine Brüder gibt, so ist durch keine einzige ‚Institution‘ Brüderlichkeit zu erzielen. Was für einen Sinn hat es, überhaupt eine ‚Institution‘ zu schaffen und mit der Aufschrift ‚Liberté, Egalité, Fraternité‘ zu versehen? Erreichen werden Sie mit einer solchen Institution entschieden nichts, so daß man dann wohl — oder vielmehr unfehlbar — zu den drei Worten noch etwas Viertes hinzufügen müßte, nämlich: ‚ou la mort‘. ‚Fraternité ou la mort‘ — und die Brüder werden den Brüdern die Köpfe abschlagen, um durch eine ‚bürgerliche Institution‘ Bruderschaft einzuführen . . .“

„Sie, Herr Gradowskij, suchen die Rettung in Außerlichkeiten. Sie meinen: Mag es bei uns in Rußland auf Schritt und Tritt nur Dummköpfe und Spitzbuben geben, — man braucht nur irgend eine europäische ‚Einrichtung‘ aus Europa nach Rußland zu verpflanzen, und es wäre alles gerettet. Die mechanische Übernahme europäischer Formen (Formen, die dort vielleicht morgen schon zusammenbrechen werden,) die unserem Volk fremd und seiner Art nicht angepasst sind, ist bekanntlich der Hauptgedanke der russischen Westler. ‚Vorläufig,‘ sagen diese, ‚können wir uns nicht einmal in jenen Fragen und Widersprüchen zurechtfinden, die Europa schon längst beantwortet und überwunden hat.‘ — Wie, Europa und bereits überwunden? Wer hat Ihnen nur so etwas aufbinden können?“ — Und hier wird Dostojewskij

zum Propheten, zum Räuder des Gerichts, das er ganz nahe sieht und über dessen Erscheinung er sich im Einzelnen täuscht, im Wesentlichen sich aber als ein wahrer Seher bewährt.

„Dieses Europa,“ ruft er (1880!), „ist doch schon am Vorabend seines Falles angelangt, eines Falles, der ausnahmslos allgemein und furchtbar sein wird. Dieser Ameisenbau mit seinem bis auf den Grund erschütterten sittlichen Prinzip, der alles Gemeinsame und alles Absolute eingebüßt hat, er ist, behaupte ich, bereits so gut wie untergraben. Der vierte Stand fängt an sich zu erheben, schon pocht er an die Thür und begehrt Einlaß, und wenn man ihm den nicht gewährt, wird er die Thür zertrümmern. Er will nicht die früheren Ideale, er verwirft jedes Gesetz, das bisher gegolten. Auf Kompromisse und Nachgeben läßt er sich nicht mehr ein. Nachgiebigkeit im Kleinen feuert nur an, und der vierte Stand will alles haben. Es wird etwas einsetzen, was bisher noch niemand für möglich gehalten hat. Alle diese parlamentarischen Regierungssysteme, alle gegenwärtig herrschenden sozialen Theorien, alle zusammengescharten Reichtümer, alle Banken, Wissenschaften und Juden, alles das wird im Nu zunichte werden — außer den Juden natürlich, die auch dann den Kopf nicht verlieren und wieder oben auf sein werden, so daß der Krach ihnen sogar zugute kommen dürfte. Alles das steht nahe vor der Thür. Sie belieben zu lachen? Selig sind die Lachenden! Gebe Gott Ihnen langes Leben, damit Sie alles mit eigenen Augen schauen... Die Symptome sind furchtbar. Allein schon die ewig alte unnatürliche politische Lage der europäischen Staaten könnte den Anfang bilden... Diese Unnatürlichkeit und diese ‚unlösbaren‘ politischen Probleme (die übrigens allen bekannt sind) müssen unfehlbar zum großen, endgültigen, abrechnenden, politischen Kriege führen, in den alle hineingezogen werden, und der noch in diesem Jahrhundert, vielleicht

sogar schon in diesem Jahrzehnt ausbrechen wird. Was meinen Sie: Vermag die Gesellschaft dort einem langen politischen Krieg jetzt noch standzuhalten? Der Fabrikant ist ängstlich und leicht zu erschrecken, der Jude gleichfalls, sie würden, sobald der Krieg sich etwas in die Länge zieht, oder nur droht, sich in die Länge zu ziehen, sogleich alle ihre Fabriken und Banken schließen, und die Millionen hungriger entlassener Proletarier werden auf die Straße gesetzt sein. Oder hoffen Sie etwa auf die Vernunft der Staatsmänner und darauf, daß diese es nicht zum Kriege kommen lassen werden? Aber wann hätte man denn jemals auf diese Vernunft bauen können? Oder hoffen Sie vielleicht auf die Parlamente? — Daß diese nicht die Mittel zum Kriege bewilligen werden, weil sie etwa die Folgen voraussähen? Ja, aber wann haben denn die Parlamente irgendwelche Folgen vorausgesehen und einem auch nur ein wenig energischen oder wenigstens beharrlichen Staatsmann die Mittel verweigert? Und so setzt der Krieg den Proletarier auf die Straße. Was meinen Sie, wird er auch jetzt wieder nach alter Art geduldig warten und hungern? — jetzt, nach den Siegen des politischen Sozialismus, nach der „Internationale“, den Kongressen der Sozialisten und der Pariser Kommune? Nein, jetzt wird es anders sein: die Proletarier werden sich auf Europa stürzen und alles Alte auf ewig zerstören. Erst an unserem russischen Ufer werden die Wogen zerschellen, denn dann erst wird es sich allen sichtbarlich offenbaren, in welchem Maße unser nationaler Organismus sich von den europäischen Organismen unterscheidet... Und diese Leute, sagen Sie, hätten bei sich zuhause ihre Probleme schon längst gelöst? Etwa nach den zwanzig Konstitutionen binnen weniger als einem Jahrhundert und nach wenig weniger als zehn Revolutionen?...”

Die europäische Katastrophe, der große, abrechnende politische Krieg, in den alle hineingezogen wurden, ist rund

zwei Jahrzehnte später gekommen, als Dostojewskij weis-
sagte. Die Staatsmänner haben ihn nicht verhindert, und
die Parlamente haben die Mittel bewilligt. Die Fabrikanten
und Juden indessen haben nicht versagt, und der Krieg hat
den Proletarier nicht auf die Straße gesetzt, sondern ihm
zwanzig bis fünfzig Mark täglich zu verdienen gegeben. Auf
andere Weise, als Dostojewskij dachte, hat sich gezeigt, daß
der nationale Organismus Rußlands von anderer Art ist,
als die nationalen Organismen Europas, denn in Rußland
und noch nicht im Westen brach die Revolution aus, Pro-
fessor Gradowskij mit den „Institutionen“ kam in der Person
des Herrn Miljukow zur Regierung, dem Bürger-Präsidenten
folgte ein genialischer Diktator, der gegen einen Bauern-
und Soldatenrat politisiert, welcher seinerseits von Tolstoi
mehr weiß, als von Dostojewskij. . . „Dostojewskij ist in Ruß-
land vergessen.“ Seine Frage aber, ob die europäische Ge-
sellschaft einem langen politischen Kriege noch standhalten
werde, hat bisher nur eine undeutliche Antwort gefunden.

Wir halten Ende Oktober 1917. Görz ist zurückgenommen,
österreichisch-deutsche Divisionen erbrachen die Alpenpässe
und stiegen in die venezianische Ebene nieder. Was in Ruß-
land, in Rumänien geschah, kann sich in Italien wiederholen.
Es wird sich wiederholen, — daß dieses Land diesem Kriege
im Ernst nicht gewachsen sei: hat irgend jemand das nicht
gewußt? Welches Labfal, die Nachrichten dieser Tage! Welche
Befreiung, Erlösung, Erquickung gewährt die „Macht,“ die
klare und majestätische Waffentat nach dem faulig-erstickenden
Dust und Wust der Inneren Politik, der seelischen Anarchie
Deutschlands, seinem selbstverräterischen Augen mit der
Unterwerfung unter die „Demokratie“, seinen „politischen“
Versuchen, sich anzugleichen, sich zu „verständigen“, indem
es in seinen diplomatischen Notizen zur Sprache Wilsons kon-
deszendiert! . . . Noch einmal darf man freudig atmen. Die

Niederlage Italiens, das wäre die Niederlage Mazzinis und d'Annunzios, des demokratisch-republikanischen Brandrhetors und des ästhetizistisch-politischen Hanswursten, die ich beide hasse aus Herzensgrund.

Dennoch glaube ich nicht mehr, wenn ich es jemals glaubte, daß die Probleme, die unlösbaren politischen Probleme Europas durch die Streiche der Macht gelöst werden können. Deutschland hat zu oft gesiegt, um an Siege noch zu glauben. Der Krieg ist unabsehbar, der „Friede“ ferner als je. Daß die Regierungen der Gegenwart, „demokratische“ und „absolutistische“, ihn schließen werden, wird täglich unwahrscheinlicher; die Vertreter der revolutionären Völker werden es tun, wenn die Zeit reif ist. Der Proletarier wird es kaum nötig haben, „sich auf Europa zu stürzen“, um die Macht an sich zu reißen; sie fällt ihm von selber zu. Die sozialistische Tyrannei, die vor dem Kriege begann und im Kriege erstarkte, wird nach dem Kriege grenzenlos und zermalmend sein; alle Oppositionslust, aller satirischer Grimm wird gegen sie sich zu waffnen haben und gegen nichts anderes... Auf jeden Fall wird der radikale Revolutionarismus gute Tage sehen. Die Woge der politischen Hoffnungslosigkeit, die, wie wir sagten, durch diesen Krieg aufgeregt wurde, wird ins Ungemessene schwellen, die überschwängliche Begeisterung vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird durch den „neuen Glauben“ von heute an Inbrunst wohl gar noch übertroffen werden. „Dem Aufgang zu“ überschreibt ein Dichter von stark literarischer Allüre, Walter Hasenclever, ein lyrisch-dramatisches Fragment, das er soeben in einem Flugblatt der Jüngsten veröffentlicht. Hier sind ein paar Verse daraus:

„Paläste wanken. Die Macht ist zu Ende.

Wer groß war, stürzt in den Abgrund,

Die Tore donnern zu.

Wer alles besaß, hat alles verloren;

Der Knecht im Schweiß seiner Hände
Ist reicher als er.
Folgt mir! Ich will euch führen.
Der Wind steigt aus den Trümmern,
Die neue Welt bricht an."

Die Menschen des Friedensschlusses werden „glauben“. Sie werden glauben, die Formel für die soziale Organisation des Menschengeschlechts, die Formel des menschlichen Ameisenbaus, des menschlichen Bienenstocks, die fehlerlose und allen gerecht werdende Formel, die sie seit Jahrtausenden suchen, gefunden zu haben oder doch nahe daran zu sein, sie zu finden. Liberté, Egalité, Fraternité ou la mort — und die Brüder werden den Brüdern die Köpfe abschlagen, um durch „bürgerliche Institutionen“ Bruderschaft einzuführen. Das Reich Gottes wird auf Erden erscheinen, die Gerechtigkeit, der ewige Friede und das Glück in der Gestalt der *république démocratique, sociale et universelle*. Hierauf wird der Verlauf der Dinge eine Wendung nehmen, die den großen Erwartungen wenig entsprechen wird; und nicht nur aus äußeren Gründen werden die für einen Augenblick erhobenen Götzen stürzen, sondern namentlich infolge ihres inneren Bankrotts, den sie immer in sich trugen. Tief enttäuscht in ihrem hoffnungsvollen Glauben, werden die Menschen sich dem Weltschmerz, einem neuen „Byronismus“ in die Arme werfen. Hohn, Bitterkeit, Verzweiflung werden die herrschenden Stimmungen auf Erden sein, — und nochmals: Müßte jemand, der kein häßlicher Teufel, kein grinsender Menschenfeind ist, jemand, der von sich sagen darf, daß er der Begeisterung für das Kühne, aus Einsamkeit Schöne fähig geliebt, der in der Bewunderung, dem Glauben, der Hingabe beinahe das Leben sieht und der Liebe zur Kreatur, der Sympathie mit ihr weder auf ästhetizistischem noch auf politischem Wege nachzujagen braucht, — müßte ein Solcher es verbergen,

wenn er dieser wahrscheinlichen und unausbleiblichen Wendung der Dinge mit vorwegnehmender Genugtuung entgegen sähe? Daß ich es gestehe, ich bin ein solcher Jemand. Denn ich hasse die Politik und den Glauben an die Politik, weil er dünnelhaft, doktrinär, hartstirnig und unmenschlich macht. Ich glaube nicht an die Formel für den menschlichen Ameisenbau, den menschlichen Bienenstock, glaube nicht an die *république démocratique, sociale et universelle*, glaube nicht, daß die Menschheit zum „Glück“ bestimmt ist, noch, daß sie das Glück auch nur will, — glaube nicht an den „Glauben“, sondern eher noch an die Verzweiflung, weil sie es ist, die den Weg zur Erlösung frei macht, glaube an die Demut und die Arbeit, — die Arbeit an sich selbst, als deren höchste, sittlichste, strengste und heiterste Form die Kunst mir erscheint. Und auch dies glaube ich, daß ein politisch entschlossener Liebhaber des Menschengeschlechts, welcher will, daß die Kunst politisch sei und, als Mann der Stunde, mich einen Ruchlosen und Schmarozer nennt, weil ich das nicht will, — daß ein Solcher ein Verbrechen begeht an einer Menschenseele, welches all sein Liebesgeschwätz entkräftet, Lügen straft und auf immer zunichte macht.

Dostojewskij, hörte ich, sei in Rußland vergessen. Es hat den Anschein. Was Deutschland betrifft, so kann man beobachten, daß junge Dichter dem großen Räuber der Seele auch heute anhangen, wie nicht leicht einem andern, daß aber alles, was Literatur, was Radikalismus und Politik im Leibe hat, vielmehr auf Tolstoi schwört, — nicht auf Tolstoi, den Künstler: der scheint ihnen recht überholt, und die apokalyptische Grotesk-Psychologie Dostojewskijs steht ihrem „Expressionismus“ entschieden näher, als Tolstois Plastik; wohl aber halten sie es mit dem alten, dem Nicht-mehr-Künstler Tolstoi, dem Sozial-Propheten und christlich-anarchistischen

Utopisten, dem Pazifisten, Anti-Militaristen und Staatsfeind: mit Zug und Recht. Denn im Gegensatz zu Dostojewskij, der es nicht war, ist dieser Tolstoi in der That ein Politiker, — ich bestehe darauf, weil mir daran liegt, den Begriff des Politikers und seines Gegenteils recht klar herauszuarbeiten.

Ich sage: Dostojewskij, obgleich ihm die Macht und politische Aufgabe Rußlands teuer war und obgleich — oder vielmehr: weil er die revolutionären Umtriebe geißelte, war kein Politiker. Tolstoi, dem die Macht und politische Aufgabe Rußlands durchaus nicht am Herzen lag, der ein Anti-Nationalist und Pazifist war und Dostojewskijs Abhandlung zugunsten des Krieges mit höchstem Abscheu gelesen haben würde oder gelesen hat, — er seinerseits war einer. Warum? Weil das Christentum sich bei ihm durchaus sozialisiert; weil das soziale Leben bei ihm zur Religion erhoben ist. „Tolstois Religion," sagt Emil Hammacher, „fällt zur Hauptsache doch nur in die soziale Schicht." Das will heißen: sie diente der Förderung der sozialen Wohlfahrt, ihr ideales Ergebnis war das „Glück". Aber damit ist Tolstoi Demokrat, ist er Politiker. Tolstoi ist Aufklärung, das heißt: Glückseligkeitsmoralist, Wohlfahrtsphilosoph. Tolstoi ist — man verzeihe das Wort, es gibt heute kein bezeichnenderes — er ist Entente, er ist, ohne eben „Westler" zu sein, der Repräsentant der russischen Demokratie, das west-östliche Bündnis von heute rechtfertigt sich geistig in ihm, — in Dostojewskij rechtfertigt es sich nicht.

Fünf Tage vor seinem letzten bekam Dostojewskij einige Briefe Tolstois zu lesen, worin dieser seine Ideen in der oft wirren, rührenden und ringenden Art, die wir kennen, entwickelt hatte. Dostojewskij griff sich an den Kopf und rief verzweifelt: „Nicht das! Nur nicht das!" Er sympathisierte, so wird erzählt, mit keinem der Tolstoischen Gedanken, raffte aber trotzdem alles, was auf dem Tische lag, Originale und

Kopien der Briefe, zusammen und nahm sie mit. Er beabsichtigte, Tolstois Ausführungen zu bekämpfen; allein er starb, und Rußland begrub einen Patrioten und Konservativen, — einen „politischen Kämpfer“ aber nur insofern, als er die „revolutionären Umtriebe“ geißelt hatte, nur insofern, als man zum Politiker wird, indem man die Politik bekämpft.

Um dieselbe Zeit korrespondierte Tolstoi mit einem amerikanischen Pastor, der ihn „My dear brother“ anredete. Das war, wenn mir recht ist, nicht mehr und nicht weniger als ein welthistorischer Skandal; und daß es dahin kommen konnte, ist Tolstois Schuld, die Schuld seiner Entartung vom großen Slavendichter zum Propheten einer demokratischen Allerweltswohlfaht. Sein Erfolg in der angelsächsischen Welt war außerordentlich, — womit über sein Niveau etwas ausgesagt ist. Wer verstünde in Amerika etwas von Dostojewskij? Einem weltläufigen Dänen, Johannes B. Jensen, war es vorbehalten, eine sensationelle Synthese von Dostojewskij und Amerika zustande zu bringen. Das Los aber von einem reverend „my dear brother“ angerebet zu werden, ist dem Dichter der Karamasows erspart geblieben.

Einer Mutter schrieb Dostojewskij: „Lehren Sie Ihr Kind an Gott glauben und zwar streng nach der Überlieferung. Anders können Sie aus Ihrem Kinde keinen guten Menschen machen, sondern im besten Falle einen Dulder und im schlimmsten Falle — einen gleichgültigen fetten Menschen, was noch viel schlimmer ist.“ — Ich darf nicht sagen, daß ich an Gott glaube, — es würde lange dauern, glaube ich, bis ich es sagen würde, auch wenn ich es täte. Fett hat der Zweifel mich nicht gemacht; sogar bin ich geneigt, zu glauben, daß es der Glaube ist (und nicht der Zweifel), welcher fett macht, und tapferer, sittlicher, wahrhaftiger möchte es

sein, in einer götterlosen Welt gefaßt und würdig zu leben, als dem tiefen und leeren Blicke der Sphinx zu entkommen durch einen Abhlerglauben wie den an die Demokratie. Den Verrat am Kreuz nannte ich solchen Versuch, — möge er fett und selig machen, den, der ihn begeht! Unterdessen weiß ich zwei Dinge. Ich weiß erstens, daß es mir vergleichsweise leichter fallen würde, an Gott zu glauben, als an die „Menschheit“; und ich weiß zweitens, daß der Menschheit der Glaube an Gott nötiger wäre, als der an die Demokratie. Denn ob der Einzelne ohne Gott gut sein könne, das bleibe dahingestellt; aber daß die Masse der Menschen ohne den Glauben an Gott, ohne Religion, niemals den geringsten Grund finden wird, gut zu sein, das ist absolut sicher.

Religion! Ich habe den Zivilisationsliteraten über Religion sprechen hören! Ein Dichter, ein bei aller schillernden Verschlagenheit seines Geistes doch grenzenlos naives, dämonisch gequältes Menschenkind, war gestorben, und es hieß, seine letzten Stunden seien von religiösen Bemühungen erfüllt gewesen (die übrigens seinem Leben niemals fremd gewesen waren), er habe mit Gott, um Gott gerungen zuguterleht und sei — vielleicht — im Glauben an ihn entschlafen. Wie fing es der Zivilisationsliterat an, ihn zu entschuldigen? Wie zog er sich aus der Affäre? „Die Verpflichtung zum Geiste,“ sagte er am Grabe, „die wir Religion nennen,“ — diese sei dem Verbliebenen selbstverständlich aufs lebhafteste bewußt gewesen! Nun aber weiß man ja, was der Zivilisationsliterat unter dem „Geist“ versteht. Die Literatur versteht er darunter, die Politik versteht er darunter, zusammen mit jener, das heißt: die Demokratie. Und das nennt er Religion! Als ich es gehört hatte, als ich diese salbungsvolle Begriffsfalschmünzerei eines „freireligiösen“ Sonntagspredigers vernommen, diesem Versuch hatte beiwohnen müssen, eine in letzter Not nach ihrem Heil langende Seele

für die Politik zu reklamieren, da setzte ich meinen Zylinder auf und ging nach Hause.

Nein, Religion ist nicht die Verpflichtung auf den Geist des Zivilisationsliteraten. Der Glaube an Gott ist ein anderer Glaube, als der an den Fortschritt. Das sachliche Ergebnis dieses „freireligiösen“ Glaubens kennt man; es ist im besten Falle das „Glück“, das positivistische Glück in Gestalt von Fouriers Phalanstère. Sein persönliches Ergebnis aber kennt man auch — ich wenigstens kenne es. Es ist der pfäffische Dünkel, durch den Glauben was Besseres zu sein, die selbstgerechte Bigotterie des Missionars und Pharisäers, verbunden mit beständiger Aggressivität gegen die Elenden, welche nicht „glauben“. Das versteht unter „Humanität“ ein Vernunftprinzip, starr-moralisch, moralisch-starr. Das ist niemals sozial im Grunde, nicht freundlich aus individueller Menschenfreundlichkeit, welche das Gute hervorlockt und macht, daß jeder ihr seine beste und edelste Seite zeigt. Das weiß nichts von Toleranz, sondern ist hart, trennend, doktrinär bis zur Guillotine, humorlos, ohne Liebe in Wahrheit trotz alles Liebesgeschreis, ohne Musik, ohne Weichheit, zelosisch-schönrednerisch, — abscheulich.

Ob er nun „Glaube“ sagt oder „Freiheit“, — der Politiker ist abscheulich. Wenn ich aber sage: Nicht Politik sondern Religion, so brüste ich mich nicht, Religion zu besitzen. Das sei ferne von mir. Nein, ich besitze keine. Darf man aber unter Religiosität jene Freiheit verstehen, welche ein Weg ist, kein Ziel; welche Offenheit, Weichheit, Lebensbereitschaft, Demut bedeutet; ein Suchen, Versuchen, Zweifeln und Irren; einen Weg, wie gesagt, zu Gott oder meinetwegen auch zum Teufel — aber doch um Gottes willen nicht die verhärtete Sicherheit und Philisterei des Glaubensbesitzes, — nun, vielleicht daß ich von solcher Freiheit und Religiosität etwas mein eigen nenne.

Ich will an den Schluß dieses Kapitels zwei deutsche Sprüche stellen, die von Religiosität und von Freiheit reden. „Dieses Leben,“ sagt Luther, „ist nicht eine Frommheit, sondern ein fromm werden, nicht eine Gesundheit, sondern ein gesund werden, nicht ein Wesen, sondern ein Werden.“ Und Lessing spricht: „Nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich des Menschen Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht.“