

**Zeitschrift:** Neue Schweizer Rundschau  
**Herausgeber:** Neue Helvetische Gesellschaft  
**Band:** 17 (1949-1950)  
**Heft:** 10

**Rubrik:** Kleine Rundschau

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# KLEINE RUNDSCHAU

## ZWEI C.F.-MEYER-BÜCHER

Adolf Frey, der mit dem Dichter persönlich sehr vertraute erste Biograph C. F. Meyers, gestand, daß dieser ein ungewöhnlich schwer durchschaubarer Mensch gewesen sei, und daß ihn nur wenige wirklich gekannt hätten. Es ist kein Zweifel, daß Meyer seine Mitmenschen über sein wahres Wesen täuschte. Rein äußerlich schon durch sein behäbig-gesundes Aussehen, das seine nervöse Lebensunsicherheit verbarg (von Fremden wurde er einmal für einen preußischen Offizier, ein andermal gar für einen katholischen Geistlichen gehalten), aber auch in seinem Werk, konnte dieses doch den oberflächlichen Betrachter veranlassen, im Autor einen Vertreter der zu seiner Zeit verbreiteten historischen Dichtung und jedenfalls ein bloßes — freilich sehr gepflegtes — Formtalent zu erblicken. Solche Beurteiler mag Meyer im Auge gehabt haben, wenn er sagte, «der Literarhistoriker knuspere gewöhnlich nur an der Rinde herum, ohne zum Kern der Persönlichkeit durchzudringen». Könnte Meyer lesen, was seit seinem Tode über ihn geschrieben worden ist, so würde er vermutlich seine Ansicht ändern. Denn diese Literatur ist nicht nur unverhältnismäßig groß — das Rätselhafte und Widersprüchliche in Meyers Wesen hat die Wissenschaftler immer wieder zu Untersuchungen gereizt —, sondern sie ist auch reich an Darstellungen, die es an Gründlichkeit und an künstlerischer und psychologischer Durchdringung des Stoffes nicht fehlen lassen.

Unter den Werken, die ein Gesamtbild des Dichters und seiner Dichtung geben wollen, ist Faesis Buch wohl das ausgewogenste und im Urteil überlegenste.<sup>1</sup> Es spricht für die Gültigkeit dieser Monographie, die 1925 erstmals erschienen ist, daß die neue Ausgabe keine nennenswerte Aenderung nötig machte; die geringfügigen Erweiterungen im Abschnitt über die Lyrik und im Schlußkapitel berühren die Grundgestalt der Schrift in keiner Weise. Faesi, dessen wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit wie die Meyersche im Zeichen geschichtlicher Tradition und kultivierter ästhetischer Bildung steht, ist schon dank dieser geistigen Verwandtschaft zum Meyer-Interpreten besonders berufen. Die starke innere Berührung mit Meyer spricht übrigens auch aus dem huldigenden Gedicht «Zwiesprache mit C. F. Meyers Genius», das Faesi — in der Versform und im Sprachstil des «Hutten» — als Anhang dem Buche beifügt.

Faesi hält seinen Blick auf das Wesentliche gerichtet und verfällt nie dem Fehler, in *einer* Besonderheit des Dichters den Schlüssel für sein ganzes Wesen zu suchen. So vermißt man bei aller Knappheit der Darstellung kaum einen bedeutsamen Zug. Dazu verfügt der Verfasser über die Gabe präziser Formulierung, und manche treffende Wendung prägt sich dem Leser ein, wie zum Beispiel: «Meyer ist größer als Künstler denn als Dichter», oder: seine Dichtungen haben «eine deutsche Seele, aber einen romanischen Leib». Vor allem ist Faesis sachliche Unvoreingenommenheit hervorzuheben. Mit der Verehrung für den Dichter verbindet er eine klare Einsicht in die Grenzen seiner Kunst. Das erhellt etwa aus der Art, wie er das Buch F. F. Baumgartens, das weitaus kritischste der ganzen Meyer-Literatur, würdigt. Er läßt dessen Erkenntnisse grundsätzlich gelten, freilich ohne alle Werturteile und Schlußfolgerungen zu übernehmen. Den Einwand gegen Meyers Kunst,

<sup>1</sup> Robert Faesi: «Conrad Ferdinand Meyer», zweite erweiterte Ausgabe, Verlag Huber, Frauenfeld 1948.

daß zwischen Form und Inhalt ein Bruch klaffe, daß der monumentale große Stil eine bloße Gebärde bleibe und das Untergründige, Brüchige, Dunkle — gerade das Fesselndste! — einer andern Form bedürfte — diesen schwerwiegenden Vorwurf anerkennt er als berechtigt. —

Im ersten Teil des Buches entwirft Faesi ein Bild der äußern und innern Entwicklung des Dichters und gibt damit nicht nur eine feinsinnige Charakteristik des Menschen Meyer, sondern er legt zugleich die tiefsten Wurzeln seines Künstlerturns bloß. Der Hauptteil ist den Werken gewidmet. Aus der ungemein reizvollen Betrachtung über die Gedichtsammlung sei der Gedanke herausgegriffen, daß der Urgrund, aus dem Meyers Dichtung erwachse, seine «Wirklichkeitsarmut» sei, die Sehnsucht des Lebensfernen nach dem Leben selbst. Seine Poesie entstamme demgemäß nicht dem Augenblick, sondern dem Rückblick. Daher gestalte er auch seine Erlebnisse nicht unmittelbar, er objektiviere sie vielmehr und lasse sein Ich möglichst zurücktreten. Große Wichtigkeit wird der Bedeutung des Bildes in Meyers Kunst zugemessen; all seine Gefühle und Gedanken, mögen sie um Gott, Tod, Liebe, Sehnsucht und so weiter kreisen, hüllt er «in den Mantel des Bildes», und umgekehrt verleiht er den äußeren Erlebnissen sinnbildlichen Gehalt, so daß man ihn mit Fug als den ersten modernen Symbolisten bezeichnen darf. Anhand verschiedener Fassungen desselben Gedichts zeigt Faesi, wie unablässig der ordnende Kunstverstand des Dichters arbeitet; doch begnügt er sich nicht mit diesen bei Meyer ja leicht zu gewinnenden Einblicken in die Poetenwerkstatt, er zeigt auch, wie diese Wandlungen der Gedichte unter Umständen eine Wandlung in der geistigen Haltung des Dichters widerspiegeln.

Mit dem gleichen sichern Sinn für das Entscheidende und für das Maß, wie weit eine Interpretation gehen darf, untersucht dann Faesi die Erzählungen auf ihren persönlichen, motivischen und ästhetischen Gehalt hin. Am tiefsten geht hier sicher die Deutung des «Heiligen», dieser undurchsichtigsten und zugleich packendsten Novelle Meyers. Eine Fülle von Aufschlüssen und Anregungen bieten aber auch die andern Kapitel; ich erwähne nur den Vergleich Jenatschs mit Wallenstein, die beide den «Typus des geschichtlich handelnden Menschen» verkörpern, oder die Abrechnung mit dem so fragwürdigen «großen Stil» in der «Hochzeit des Mönchs».

Der Schlußabschnitt enthält zusammenfassende Betrachtungen über die Grundlagen der Meyerschen Schöpfungen (die Mischung von Eigenwelt und Sehnsuchtswelt, beziehungsweise die Auseinandersetzung zwischen Vertretern dieser feindlichen Sphären sieht Faesi als deren Hauptthema an), über die Bedeutung ihrer historischen Form, über ihre stilistische Gestalt und über die Stellung Meyers in der Literaturgeschichte. Faesi erblickt in Meyer seinem innern Wesen nach einen «Modernen», einen «décadent», einen «Gebrochenen», der in die Reihe der mit Problematik belasteten Ibsen, Tolstoj, Rilke, Hofmannsthal, Thomas Mann und so weiter gehört, wenn auch Form und Stoff seines Werkes diese Verwandtschaft verheimlichen. —

Kritische Einwände grundsätzlicher Art gegen das wohlabgerundete, vorzüglich geschriebene Buch Faesis können ernsthaft nicht erhoben werden. In einzelnen Fragen mag man indessen da und dort einen andern Entscheid fällen. So kann man vielleicht streiten, ob Meyers Schwester Betsy wirklich der Nimbus der wohlthätig fördernden Gehilfin zukommt. Die Bemutterung durch die überfromme und wohl etwas selbstgerechte Betsy dürfte sich kaum durchwegs günstig ausgewirkt haben. Meyers Wort «Meine Schwester ist kein Glücksstern auf meinem Lebenswege» darf doch nicht zu leicht genommen werden. Möglicherweise ist auch der Einfluß der krankhaften Veranlagung Meyers auf seine Dichtung stärker zu betonen. Die Vorliebe für Grausig-Widerliches (die blutrünstigen Novellenschlüsse,

das Motiv der Geschwisterliebe in der «Richterin», die Verführung der Tochter des Heiligen und anderes) ist doch wohl als pathologisch zu bezeichnen. Bei der abwägenden Gegenüberstellung von Meyer und Gottfried Keller wünschte man sich gerne das klare Eingeständnis, daß Keller an schöpferischer Kraft, an Reichtum der Probleme und an menschlicher Weite den aus seiner Ich-Begrenztheit nie völlig heraustretenden Meyer entschieden überragt.

Die Neuausgabe des ausgezeichneten Meyer-Buches von Faesi ist eine der schönsten Ehrungen, mit denen das Andenken des Dichters in seinem 50. Todesjahre gefeiert worden ist.

\*

Von einem bestimmten Gesichtspunkte aus sucht *Helene von Lerber* den Menschen und Dichter Meyer zu begreifen<sup>1</sup>. Die mit dem Werk des Dichters und der großen einschlägigen wissenschaftlichen Literatur gründlich vertraute Verfasserin sieht in Meyer den Typus des «Menschen in der Spannung», wobei sie die Spannung definiert als «die Situation des aus der ursprünglichen Schöpfungsordnung herausgefallenen Menschen». Durch alle Zeit geht ein Bruch — das ist H. v. Lerbbers Auffassung —, «weil sie ihrer Einheit mit Gott verlustig gegangen ist, indem sie sich unter die Herrschaft dämonischer Gewalten begab». Dieser in jedem Menschen wirksame Zwiespalt, der sich als Kluft zwischen Ideal und Leben, Phantasie und Wirklichkeit, Individuum und Umwelt, Wollen und Können usw. äußern kann, ist von Meyer besonders klar erkannt und erlebt worden, er bildet den «Widerspruch» in seinem Leben. Doch ist bei ihm die Spannung schließlich «in einer höheren Einheit aufgehoben», und zwar in seinem christlichen Glauben, wofür sein «von christlichem Geiste getragenes» Kunstwerk zeugt. Der Dichter in seiner Gebrochenheit weiß, daß er von sich selbst aus unfähig ist, «zu einer Einheit zu gelangen, sondern gänzlich darauf angewiesen, sich von Gott heilen und also zu einer Ganzheit fügen zu lassen». Meyer sieht auch die Kunst von diesem Standorte aus: «Wohl vermag sie zu beruhigen und für eine Weile Genügen zu schenken; aber die Einheit, die sie gibt, ist trügerisch; denn sie vermag nicht zu erlösen, nicht jene Gespaltenheit aufzuheben, an der der Mensch als von Gott gelöstes Geschöpf krankt.» —

Es ist nicht zu leugnen, daß für Meyer das Christentum eine große Macht bedeutete, und daß er seine christliche Gläubigkeit, namentlich in seinen späteren Jahren, deutlich bekundet hat. Dennoch regen sich schwere Bedenken dagegen, sein ganzes Wesen beinahe ausschließlich unter diesem Gesichtswinkel zu betrachten und in seinem positiven Christentum gleichsam den Schlüssel zu seiner Persönlichkeit und seinem Werk zu erblicken. Ein so undurchschaubarer, unentschlossener, problematischer Mensch kann nicht auf derart einseitige Weise gefaßt werden. Zu viele auffallende Charakterzüge müßten beiseite gedrängt oder als nebensächlich hingestellt werden. Die Verfasserin mißt, wie mir scheint, zum Beispiel einer wesentlichen Seite Meyers eine zu geringe Bedeutung bei, nämlich der Lebensgier, der gänzlich rücksichtslosen und nicht nach Gut und Böse fragenden Lust sich auszuleben, der starken Vitalität, die Meyer in seinem persönlichen Leben nie hat ausbrechen lassen, die jedoch in seinem Werk so oft Gestalt gewinnt, ja geradezu als ein Hauptquell seiner Kunst gelten kann. Wie aus dieser Verkennung und aus der einseitigen Grundidee des Buches heraus Deutungen entstehen, die einer schärferen Betrachtung nicht standhalten, sei an einem Beispiel näher erläutert. Im Gedicht «Erntegewitter», so schreibt H. v. Lerber, «vollzieht sich durch den Blitzstrahl das göttliche Gericht an der frevelnden Maid». Ab-

<sup>1</sup> Helene von Lerber: «Conrad Ferdinand Meyer. Der Mensch in der Spannung.» Ein Beitrag zur Meyer-Forschung. Ernst Reinhardt Verlag, Basel 1949.

gesehen davon, daß eine «frevle Maid», wie der Text wirklich lautet, nicht dasselbe ist wie eine «frevlende Maid», steht in dem Gedicht von einem göttlichen Gericht schlechthin nichts. Es ist ein von heißer Lebenssehnsucht eingegebenes Bild und Sinnbild flammender Lebenslust, und kein unbefangener Leser wird darin mehr erkennen wollen. Die auf dem Erntewagen sitzenden Dirnen lassen sich von dem jähem Gewitter rasch vertreiben und springen zu Boden; nur eine trotzts noch eine Weile dem Unwetter. Mit allen Symbolen sinnlichen Lebensgenusses wird sie gezeichnet (gelöstes Haar, nackter Arm, volles Glas usw.). Erst leert sie den Becher völlig (das heißt, sie kostet trotz dem sichtbaren Wirken einer stärkeren Macht das Dasein aus), dann erst gleitet sie, wie die andern Mägde, vom Wagen herunter, offenbar um einem schützenden Dache zuzueilen. Wo steht, daß die Maid vom göttlichen Gericht erreicht, vom Blitz erschlagen werde? Wo sagt hier der Dichter, daß der Genuß des Lebens sündhaft und strafbar sei? Mit einer solchen Behauptung wird Meyer eine moralische Absicht unter-schoben, die er gewiß nie gehegt hat. Manche andere Interpretation erweckt nicht weniger Zweifel: Wird im «römischen Brunnen» wirklich «das Geheimnis der Caritas», die allein zur völligen Gemeinschaft und deshalb zu Harmonie führt, geschildert? Ist Jenatsch der von Gott abgefallene böse Frevler, der mit dem Tod für seine Sünden büßt? Tritt Lukrezia in ein Kloster zur Sühne dafür, daß sie sich an Jenatschs Verrat mitschuldig gemacht hat? Ist der Tod des Heiligen die gerechte Strafe für das Vergehen, daß er dem König den christlichen Versöhnungs-kuß verweigert hat? Ebenso anfechtbar wie diese einzelnen Deutungen ist die allgemeine Behauptung, durch Meyers Werk ziehe sich wie ein roter Faden das Thema, «wie Gottes Gerechtigkeit sich in der Geschichte und also auch im Einzel-leben offenbare».

Mit derselben Grundhaltung und aus dem gleichen Geiste heraus behandelt H. v. Lerber auch eines der wichtigsten und schwierigsten Meyer-Probleme, die Frage seiner Auffassung vom Tode. «Als Christ weiß Meyer um den Zusammen-hang von Sünde und Tod in der von Gott abgefallenen Schöpfung.» Der Tod sei ein gewaltsamer Unterbruch des Lebens, «der nicht dem ursprünglichen Schöp-fungsgedanken Gottes entspricht», mithin «eine Strafe Gottes, nicht ein Natur-phänomen». Daher habe Meyer den Tod vielfach «als Folge menschlicher Schuld ge-childert»; so sei er bei Jenatsch, Becket, der Richterin, Antiope und Astorre «der Sünde Sold». Die Macht des Todes erstrecke sich aber über alle Menschen, «weil wir alle am Erbe der Ursünde zu tragen haben». Meyer wird also zum Bekenner des Dogmas von der Erbsünde gemacht, damit auch die Fälle in seinen Dichtungen, wo sich eine persönliche Schuld nicht konstruieren läßt (man denke an «Das Leiden eines Knaben»), noch in die Formel «der Tod ist eine Strafe Gottes» passen! In der gleichen, sicher zu einfachen Weise wird auch das Schick-salsproblem entwirrt: Die Verfasserin setzt das Schicksal, das in Meyers Novellen so oft, zumal in Form von Zufällen, ins Geschehen eingreift, mit dem Willen Gottes und seiner Lenkung des Menschenlebens gleich. Ein wahrhaft seltsames Bild eines Gottes, der sich solcher Taschenspielerkünste bediente, wie sie der vor Antiopes Füße rollende Ring, das aus dem Wildwasser wieder ans Tageslicht kommende Wulfenhorn, das Amulett in der Tasche Schadaus und viel anderes mehr dann darstellen müßten! Wenn es sich bei diesen Zufällen nicht bloß um ein poetisches Kunstmittel zur Erzeugung von Stimmung handelt, dann sind sie doch sicher eher als Symbole für ein blind waltendes Schicksal aufzufassen denn als absichtliche Fügung Gottes.

Auf Grund des v. Lerberschen Buches — das dem Leser, der mit Meyer noch nicht näher vertraut ist, bestimmt viel Wissenswertes vermittelt — wird man vielleicht der religiös-christlichen Seite in Meyers Werk etwas mehr Beachtung

schenken als bisher; aber die Ueberzeugung, nun den Kern der Weltanschauung dieses Dichters erkannt zu haben, gewinnt man nicht. Man darf füglich zweifeln, ob sich Meyers Weltanschauung überhaupt klar umreißen läßt, gehört es doch gerade zu seinem Charakter, daß er sich in keiner Lebensfrage zu einer bestimmten Lösung bekennt, daß ihm jedes folgerichtige philosophische Denken fernsteht, und daß er eindeutigen Entscheidungen ausweicht. Wollte man seiner Stellung zu Mensch und Welt näherkommen, so müßte im übrigen die Frage des ästhetischen Erlebens der Welt in den Vordergrund gerückt oder zum mindesten mehr berücksichtigt werden, als es in der vorliegenden Studie der Fall ist.

In den Bemerkungen, die der Verlag auf dem Umschlag dem Buche mitgibt, ist die Rede von einer «literarischen Rehabilitierung» Meyers, der «im Gegensatz zu Gotthelf und Keller noch immer unterschätzt wird». Von einer Unterschätzung Meyers kann nach meiner Meinung im Ernst nicht gesprochen werden, und wenn er wirklich eine Rehabilitierung nötig hätte, so wäre ihm kaum gedient mit einer Schrift, die aus dem großen Künstler einen engen Moralisten und streng orthodoxen Christen machen will. Gerade was den Reiz dieses einzigartigen Dichters ausmacht, das Rätselhafte und Abgründige seines persönlichen Wesens und seiner Gestalten, die ungelöste Spannung zwischen Lebenssehnsucht und Lebensangst, zwischen ästhetischer Lust am ungehemmten Trieb und sittlichen Bedenken, das Brüchige, Morbide, Undurchsichtige, all dies würde verblasen und damit sein Bild farbloser werden statt reicher und tiefer.

ALFRED ZÄCH

## DAS FÜHRERPRINZIP

*(Oeffentlicher Vortrag, gehalten an der Hebräischen Universität Jerusalem)*

Nach der Ermordung Julius Cäsars durch Brutus und der Begründungsrede des Brutus vor dem Volk ruft dieses aus: «Brutus sei Cäsar!» Damit hat Shakespeare das Führerprinzip entdeckt, und zwar in seinen beiden Dimensionen: sowohl was die Psychologie der Masse wie was die Haltung des Einzelnen in ihr anbetrifft. Die Masse kann nicht ohne Führer leben, aber nicht jeder große Einzelne ist bereit, ihr als Führer zu dienen: Cäsar war es, der edle Brutus nicht. Die Abwandlungen des Führerprinzips im Faschismus, im Kommunismus, in der entarteten Demokratie und in der legitimen Demokratie seien im folgenden vom Gesichtspunkt der Massenpsychologie und vom Gesichtspunkt des einzelnen Großen betrachtet.

I. Im Faschismus gilt der Mensch als schlechthin böse, der unfähig zur Selbstbeherrschung und zur eigenen Herrschaft sei. Er brauche deshalb den Zwingherrn, und zwar in allen seinen Lebens- und Geschichtsaltern. Dieser Zwingherr ist der Führer, ein «Uebermensch»; aber ihn adelt nicht der Geist, sondern die biologischen Gaben: hier wurzelt der innere Zusammenhang zwischen Faschismus und Rassenprinzip, ein Zusammenhang, den der italienische Faschismus, der Vater des Nationalsozialismus, von diesem nicht zufällig übernommen hat. Nach seiner eigenen Theorie ist der faschistische Führer also ein von der Natur erwählter, verschwenderisch ausgestatteter höherer Mensch, in Wahrheit aber die Personifikation der niederen Eigenschaften der Masse, welche er gerade dadurch zusammenhält, daß er die dunklen Instinkte und Triebe zur Auswirkung bringt. Paretos Lehre vom Kreislauf der Eliten, der schließlich auch eine negative Elite zur Herrschaft bringt, hat hier ihre praktische Anwendung gefunden. Die herrschende Elite in den faschistischen Systemen ist eine negative Auswahl der trieb-

starken und hemmungsarmen Menschen, die jeder Grausamkeit fähig sind. Ihre Erziehung geschieht, bewußt oder unbewußt, durch das Aufsichnehmen gemeinsamer Schuld und das kollektive Begehen schwerer Sünden. Gerade der gute Kern im menschlichen Gewissen, der auch hier nicht ganz fehlt, bildet eine durch gemeinsame Schuld geformte Masse, das tiefe Miteinander, das nur der Tod trennen kann.

II. Im Kommunismus — jedenfalls in seiner ursprünglichen Form — wird der Mensch nicht als an und für sich schlecht angenommen, sondern nur als verderbt durch die kapitalistische Gesellschaft. Er ist nicht zur ewigen Hölle der Dauerdiktatur verurteilt, sondern, um mit Lenin zu sprechen, zum vorübergehenden «Fegefeuer» der Diktatur des Proletariats, nach deren Ablauf die wahre Demokratie sozialer Gleichheit und wiedergewonnener politischer Freiheit herrschen wird. Die Entmündigung weiter Kreise ist also, im Gegensatz zum Faschismus, nicht absolut, sondern relativ, nicht endgültig, sondern provisorisch. Diktatur ist nicht Ziel, sondern Mittel, Mittel zur Freiheit. Eine andere Massenpsychologie verändert hier auch den Führerbegriff, selbst dann, wenn der Führer fast vergöttlicht wird, sei es erst nach seinem Tode — wie der einbalsamierte Lenin im Moskauer Mausoleum, dem Wallfahrtsort als Surrogat der früheren Heiligtümer —, sei es schon zu Lebzeiten, wie im Stalin-Kult. Immerhin ist nicht so sehr die Person eines bestimmten konkreten Menschen gemeint, sondern der Repräsentant einer Organisation, nämlich der Kommunistischen Partei. Diese Organisation allerdings wird vergöttlicht; sie kann prinzipiell nicht irren, auch dann nicht, wenn sie ihre Doktrin von einem Tage zum andern ändert. Sie hat immer absolut recht und setzt ihr Recht gewaltsam durch in allen ihren herrschenden Wandlungen und Meinungsänderungen. Der Führer der kommunistischen Masse ist also zunächst nichts als der sichtbare Repräsentant des unsichtbaren Apparates. So war es sinnvoll, daß Stalin jahrelang Rußland beherrschte, und zwar weder als Staatschef noch als Ministerpräsident, noch als Generalissimus — diese Titel und Würden sind bereits Verfallserscheinungen —, sondern gerade und «nur» als Generalsekretär der Kommunistischen Partei.

III. Die entartete Demokratie kennt zwei Wege der Selbstentfremdung: der eine kann zum Kommunismus, der andere zum Faschismus führen. Wiederum ist es kein Zufall, daß der frühere amerikanische Kommunist, dann Trotzki und heutige Reaktionär, James Burnham, in seinem Aufsehen erregenden Buche «The Managerial Revolution» eine seiner Meinung nach zwangsläufige Entwicklung vorausgesagt hat, die die Herrschaft des anonymen Apparates und seiner rationalen Herren, eben der Manager, bringen werde. Der eine Unterschied zum Kommunismus beruht darauf, daß die Repräsentanten des Apparates unsichtbar bleiben, während die kommunistischen Repräsentanten ja als Führer sichtbar waren. Ein anderer Unterschied besteht in dem völligen Verschwinden der Ideologie; dieses Verschwinden war aber durch die Vorherrschaft der Bürokratie und den ständigen Wandel der Doktrin wohl schon im Wesen des russischen Kommunismus selbst angelegt. Noch deutlicher sind die Unterschiede zwischen dieser Verfallserscheinung und der echten Demokratie: durch die Unsichtbarmachung der Manager brauchen sie ihren Auftraggebern nicht mehr Rechenschaft abzulegen und können aller Verantwortung ausweichen.

Der zweite Verfallsweg der Demokratie kann zum Faschismus führen. Die Masse wird hier, anders als in der «managerial revolution», nicht nur als technisch handhabbares mechanisches Konglomerat gefaßt, sondern als hysterisches oder neurotisches Phänomen. Die bekannten Gesetze der Massenpsychologie, also die starke psychische Ansteckbarkeit, der Fortfall der Hemmungen, die Polarisierung vorhandener Eigenschaften nach ihren extremen Werten (oder Unwerten) hin

werden bewußt in Rechnung gestellt, um die Masse zu Höchstleistungen in bestimmten Ausnahmesituationen zu bringen. Der Führer muß mit der hysterischen oder neurotischen Masse an seelischer Labilität konkurrieren, ja sie in deren Symptomen überbieten. Als der falsche jüdische Messias Sabbatai Zwi (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts) noch vor seiner Erweckung zu seinem Amt an schweren seelischen Depressionen litt, die die moderne Psychiatrie als manisch-depressives Irresein bezeichnen würde, kam er zu einem als Seelenarzt bekannten Mann in der palästinensischen Stadt Gaza, namens Nathan, und beschrieb ihm seinen Zustand. Nathan aber, statt ihm Heilvorschriften zu machen, sagte zu ihm: «Du bist der Messias!» (Nachweis von Prof. G. Scholem, Hebräische Universität). Hier ist ein Beispiel dafür, daß ein seelisch unlabiler Mensch durch Steigerung eben seiner krankhaften Eigenschaften zum Führer einer in diesem Fall pseudo-messianischen Volksbewegung wird.

IV. In der echten Demokratie wird die Masse, und zwar jeder einzelne geistig Genügende in ihr, als prinzipiell mündig angesehen; allerdings nicht in jedem gegebenen Augenblick, aber doch während der Lebensspanne der gerade gegenwärtigen Generation. Ohne auf die endzeitlichen Ereignisse der sozialen Revolution warten zu müssen, gilt das Recht der Selbstbestimmung schon hier und jetzt. Das Mittel, es aus einer ruhenden Anlage zu wirkender Aktualität zu bringen, ist die Erziehung. Der Staat selbst hat diese Erziehung nicht in allen Einzelheiten inhaltlich zu bestimmen, sondern ihr den formalen Rahmen zu sichern, innerhalb dessen sie störungslos dem Menschen zur Freiheit verhelfen kann. Der Staat hat die unbegrenzte Möglichkeit, durch seine Veranstaltungen den Erziehungsprozeß unmöglich zu machen; er hat eine nur sehr begrenzte positive Möglichkeit, sich selbst an Stelle der Erziehung zu setzen. Der Weg der Erziehung ist deutlich von dem der faschistischen, kommunistischen oder entartet-demokratischen Propaganda unterschieden. Grundsätzlich wendet sich Erziehung immer an den Einzelnen, Propaganda immer an die Masse. Diese Differenzierung ist keine ausschließlich quantitative: auch ein Massenredner kann so sprechen, daß er jeden Einzelnen in der vor ihm sitzenden Menge anspricht und zum Eigendenken und Widerspruch auffordert; und auch ein Einzelner kann von einem anderen unter einen propagandistischen Druck gestellt werden, dann nämlich, wenn seine Masseninstinkte — sie sind in jedem von uns vorhanden — demagogisch beeinflußt werden.

Der echte demokratische Führer ist weder der vergöttlichte Uebermensch des Faschismus noch der sichtbare Repräsentant des vergöttlichten unsichtbaren Apparats des Kommunismus, weder der unsichtbar bleibende Agent und Leiter jenes Apparates der «managerial revolution», noch der hysterisch oder neurotisch angesteckte und seine seelisch erkrankte Masse überbietende Pseudoerlöser: er ist vielmehr nichts als Vertreter, und zwar Vertreter jedes Einzelnen. Ein alter jüdischer Rechtssatz sagt: «Der Vertreter des Menschen muß wie er selbst sein» und spricht damit die grundsätzliche Vertauschbarkeit des Vertretenden und des Vertretenen aus.

Solche Vertretung kennt allerdings bestimmte moralische Grenzen, und auch dafür gibt die jüdische Tradition unüberhörbare Anweisungen. In der Mischnah wird von Akabiah ben Mehalalel, einem Lehrer des 2. Jahrhunderts, folgendes erzählt: Akabiah, Sohn Mehalalels, bezeugte vier Lehren. Da sagten sie (die Weisen) zu ihm: «Akabiah, widerrufe die vier Lehren, die du gesagt hast, und wir wollen dich zum Gerichtsvorsitzenden für Israel machen.» Da sagte er zu ihnen: «Lieber möchte ich mein Leben lang ein Tor genannt werden, als daß ich eine Stunde vor Gott ein Frevler werde; man soll nicht sagen, er hat um eines Amtes willen widerrufen.» In seiner Todesstunde aber sprach er zu seinem

Sohne: «Mein Sohn, gehe du von den vier Lehren, die ich ausgesprochen habe, ab.» Da sprach er zu ihm: «Warum bist du nicht selbst davon abgegangen?» «Ich habe aus dem Munde einer Mehrheit vernommen und jene (meine Gegner) haben aus dem Munde einer Mehrheit vernommen; ich bleibe bei meiner Ueberlieferung, und jene bleiben bei ihrer Ueberlieferung; du aber hast aus dem Munde eines Einzelnen und aus dem Munde der Mehrheit vernommen; besser also, die Worte des Einzelnen zu lassen und die Worte der Mehrheit festzuhalten» (Edujoth V., 6, 7). In diesem beispielhaften Verhalten wird ein Doppelprinzip deutlich, das für jede echte Demokratie Geltung behalten sollte: keine Verleugnung eines Standpunkts aus Opportunitätsgründen, doch die Bereitschaft, sich dem klaren Willen der Mehrheit dann zu beugen, wenn diese eindeutig entschieden hat und es sich nicht um unabdingbare Gewissensgrundsätze, sondern um Ueberlieferungen oder praktische Entscheidungen handelt.

Im anderen Falle aber, das heißt wenn letzte sittliche Entscheidungen in Frage stehen, gilt, nach jüdischer Lehrmeinung, das Mehrheitsprinzip ausdrücklich nicht. Schon die Thorah lehrt: «Sei nicht hinter den vielen, um Böses zu tun...» (Exodus, 23, 2), und der Talmud behandelt die Frage der Vertretung, also derjenigen Institution, auf der die echte Demokratie beruht, in Beziehung auf den Fall, daß jemand einen anderen ausschickt, um statt seiner eine Sünde zu tun. Er entscheidet, daß in diesem Falle keine Vertretung statt hat und stellt die rhetorische Frage: «Die Worte des Herrn (Gottes) und die Worte des Schülers (des eine Vertretung in Sündendingen heischenden Menschen) — wessen Worte hört man?» Die Antwort ist klar: die Worte Gottes; denn «es gibt keine Vertretung in Dingen der Sünde» (Kidduschin, 42b).

Nur eine solche Demokratie darf als echt angesprochen werden und wird Bestand haben, in der die einzelnen Mitglieder der Masse Einzelne bleiben und den göttlichen Funken der Wahrheit, der jedem Menschen eingeboren ist, nirgends und niemals verleugnen. Das Widerstandsrecht des Gewissens gehört als notwendiges Gegenstück zum Vertretungsbegriff der Demokratie.

Dieses Widerstandsrecht jeweils zu vertreten ist die Funktion des Propheten oder des prophetischen Geistes im demokratischen Staat. Als der erste Präsident des jungen Staates Israel, Dr. Chaim Weizmann, sein Amt antrat, berief er sich auf jene urjüdische Tradition und ermahnte die geistigen und geistlichen Führer des Volkes, es niemals an jenem notwendigen Mut vor den Gewalthabern fehlen zu lassen. Denselben Gedanken sprach er in noch schärferer Form aus, als die Vertreter von Israels Oberrabbinat ihn in seinem Heim zu der erfolgten Wahl beglückwünschten: er ermahnte sie, der prophetischen Tradition treu zu bleiben. Jedoch, so wertvoll derartige Ermahnungen sind, ganz zur Wirkung kommen können sie nur bei Erfüllung einer schwierigen psychologischen Bedingung. Wir Menschen sträuben uns, diejenigen Dinge in ihrer Wahrheit zu erkennen, deren Erkenntnis uns geistige, sittliche oder gar körperliche Beschwerden auferlegen würde. Daher muß jede Demokratie wissen, daß sie in ständiger Gefahr ist, abzugleiten in eine ihrer Dekadenz-Erscheinungen.

ERNST SIMON

## GESCHICHTSNAHE SAGE

Martin Bubers Buch «Moses» (Verlag Gregor Müller, Zürich) erweist sich nicht bloß als bedeutende Darstellung eines großen Mannes und echten Führergeistes, der in seiner einmalig unverwechselbaren Individualität «dem Kammersystem der Typologie enthoben» ist, wie es in dem Buch selbst heißt —, es ist darüber hin-

aus ein revolutionierendes Werk. Die Geschichtswissenschaft wird revolutioniert; die religiöse Erfahrung setzt sich auf jener rationalen Ebene durch, von der man sie immer wieder ängstlich zurückhalten wollte, um sie in mystologisches Dunkel zu sperren. «Ich bekenne mich zur rationalen Suche nach Wirklichkeit», schreibt Buber... und ich weiß nicht, wen er mit solch einem Satz mehr überraschen wird: seine Gegner oder jene phraseologisch allzu geschulten Anhänger, die ihn so oft mißverstanden haben. Denen aber, die ihn und sein großes Wirken verstehen, rückt er mit dem neuen Buch (es quillt mitten hervor aus der reichen Produktion seiner Reifezeit) noch näher als bisher ans Herz.

Er sucht einen neuen Weg, um den Sinn der Bibel, des biblischen *Berichts* vor allem, zu erfassen. Zwei Wege lehnt er ab: den der *Tradition*, die jedes Wort wörtlich, als historisch gemeinte Aussage nimmt — ebenso aber auch den Weg «einer selbstsicheren Fachlichkeit», die alles, was in den Schriften steht, «als *bloße Literatur* verstehen will und es mit literarischen Kategorien zulänglich erfassen zu können vermeint». Zu diesem zweiten Weg gehören all die Aufspaltungen des Alten Testaments in «Quellschriften», in den Komplex des «Elohisten», des «Jahvisten» mit vielen Nebengruppen und geradezu ins Unendliche sich verästelnden Unterabteilungen, wie sie seit Wellhausen sich selbst ad absurdum führen. Geistreiche Konjektarbeit, die kaum mehr Grundlagen im Text sucht und ein willkürliches *L'art-pour-l'art*-Spiel inszeniert, wird hiebei allzuoft mit Wissenschaftlichkeit verwechselt.

Buber hat für sich (und uns) einen dritten Weg gefunden, einen «kritischen Zugang» zur Wirklichkeit, «indem wir uns fragen, aus was für einem *menschlichen Verhältnis zu wirklichen Begebenheiten* allmählich, auf vielen Wanderungen und Wandlungen, das Schriftwerk erwachsen konnte, das wir lesen». — Sehr vieles in der Bibel, also auch in den Erzählungen über Moses, ist echter Geschichtskern, der in einigen Fällen auch durch archäologische Funde, wie in Tel Amarna, mit geradezu überraschender Präzision bestätigt wurde. Anderes konnte sich in der Gestaltung, in der es erzählt wird, niemals abgespielt haben, das stellt Buber mit erfrischender Offenheit fest. Wenn er, nach kurzer theoretischer Einführung in sein Thema, das Leben Mosis erzählt (und neben dem wissenschaftlichen Fortschritt stellt das Buch auch ein ungemein fesselndes und lebendiges Kunstwerk erzählerischer Kraft vor den Leser), dann weist er mehrmals auf solche Unmöglichkeiten hin. So zum Beispiel sehr klar bei dem Bericht über das Auftreten Mosis vor Pharao, bei Verkündung der berühmten ägyptischen «Plagen». «In solchen Formen können sich in dem uns historisch bekannten Aegypten die Verhandlungen zwischen dem König und dem Vertreter der Zwangsarbeiter nicht abgespielt haben, auch dann nicht, wenn dessen frühere Beziehungen zu diesem Hof dabei ins Gewicht fallen.» (Nebenbei wird an anderer Stelle Sigmund Freuds Versuch, Moses als Aegypter zu agnoszieren, als haltlose Hypothese abgetan.) — Sind nun solche Berichte, die sich auf Vorgänge beziehen, deren tatsächlicher Ablauf jedenfalls anders war als der berichtete — sind sie gänzlich ohne Wahrheitswert? — Das ist die Frage, auf die Buber exakt eingeht und die seine Arbeit grundlegend von Versuchen, wie etwa dem dreibändigen Werk Mereschkowskij über den «Unbekannten Jesu», abhebt, das ja in der Intention manches Ähnliche aufweist. Auch Mereschkowskij unterscheidet das Historische und die Legende. Aber er mischt sie nachher um so entschlossener in den gleichen Topf. Buber hält die Scheidung, die Spannung zwischen beiden Polen aufrecht. Die Heilige Schrift bringt neben echtem Geschichtsbericht auch Elemente sagenhafter Art. Aber es ist zu beachten, daß «Sage und Geschichtsschreibung vom selben Punkt ausgehen, vom Ereignis». Auch in der Sage ist nicht etwa Willkür, Phantasterei am Webstuhl, sondern es bleibt echte geschichtliche Erinnerung bewahrt, Erinnerung an

das, «was das Gemüt des Erlebenden rührte». Jacob Grimm hat von «objektiver Begeisterung» gesprochen. «Es ist ein Urstaunen, das alle bildnerischen Kräfte der Seele ins Werk setzt. Was sich hier vollzieht, ist somit nicht eine Umdichtung des Wahrgenommenen durch eine frei schaltende Phantasie, sondern die Erfahrung selbst ist eine bildnerische.» «Das Geschichtswunder ist keine Interpretation; es wird gesehen.» — Es sei mir gestattet, darauf zu verweisen, daß diese Auffassung Bubers sich eng mit der meinen berührt, die ich in meinem Buche «Diesseits und Jenseits» als «Vollkommenheitserlebnis» in bezug auf die Erscheinung des feurigen Wagens des Propheten Elias gegeben habe. Die beiden Bücher, das über Moses und das, in dem episodisch von einem der großen Propheten die Rede ist, sind völlig unabhängig voneinander entstanden; ihre Uebereinstimmung ist daher gegenseitige Stütze, ein Hinweis auf die ein-einzige Wahrheit. Das wirkliche und nicht etwa bloß symbolische Gesehenwerden des Wunderbaren in einer ganz konkreten Erlebnissituation ist beiden Anschauungsweisen gemeinsam.

«Wenn all der Zauber zerstiebt, der in der biblischen Erzählung Mose und seinem Gott zugeschrieben wird», dann bleibt doch immer noch ein fester Kern. Das ist die Grundposition Bubers. Die Forschung muß versuchen, zu dem ursprünglichen, ereignisnahen Kern der Sage vorzudringen. Eines der Hauptmittel, das Buber verwendet und in dessen Meisterung er einzig dasteht, ist das wirkliche Ernstnehmen des hebräischen Textes, nicht bloß dem Sinn nach, sondern in seinen formalen Bestandteilen. Seine neuen Ergebnisse erobert Buber durch intensivste Befassung mit dem alten Text, den er gemeinsam mit Rosenzweig in einer viel zu wenig gewürdigten, ebenso eigensinnigen wie tiefgehaltvollen Uebersetzung sich zu eigen gemacht hat — diese Uebersetzung darf primär nicht auf ästhetischer Ebene gewertet werden, sie ist vornehmlich als ernsthaftester Wort-für-Wort-Kommentar zu betrachten und lebt erst dann wahrhaft auf, wenn man sie neben den Urtext hält und mit ihm vergleicht. — Bei seinen Deutungen im vorliegenden Buch über «Moses» berücksichtigt er nun als Frucht früherer Mühen vorzugsweise auch die Wortwahl, die ursprüngliche Bedeutung, den Bedeutungswandel der Worte, den Satzbau, die signifikative Wiederholung, die dort, wo sie anklingt, nach der Absicht des Autors gegenseitige Entsprechungen der betreffenden Abschnitte unterstreichen soll, endlich auch Rhythmus und Musik der einzelnen Sätze. Vom Wort her und aus anderen Indizien hervor scheidet Buber die *geschichtsnahen Sage*, «die ihrem Wesen nach enthusiastischer Bericht ist», von der *geschichtsfernen Sage* oder späteren Ergänzung in vielen aufeinanderfolgenden Schichten, «die der Tendenz entstammt, das Vorgefundene zu ergänzen». Sein Prinzip gibt er dabei wie folgt an: «Auch das Sagenhafte, soweit es den Charakter der Geschichtsnähe hat, ist geschichtlich wichtig als Dokument der Aufnahme des Geschehenen im Gemüt derer, denen es geschah». Also als Bericht über ein wesentliches Erlebnis. Doch auch das später Hinzugekommene ist nicht etwa einfach auszuscheiden, auch in ihm wirkt noch jener «urzeitliche Antrieb» des großen entscheidenden Erlebnisses nach. Sehr glücklich faßt Buber diese Beziehung in das Gleichnis — eines der unzähligen, von denen die besondere Prägnanz des neuen Buches überströmt: «Während die Hand ergänzt, horcht das Ohr in die Tiefe der Vergangenheit.» Eine solche Auffassung, die die alten Schriften in ihrem Werden einem «fortdauernden Kristallisationsprozeß» vergleicht, ist natürlich etwas ganz anderes als jenes «Zusammentragen und Zusammenschweißen aus mehreren Quellen», das die Bibelkritik konstatieren zu müssen meint.

Buber sieht im Grund eine *einzig* Urschrift der Bibel, sie ist von späteren Schichten überdeckt; diese Schichten gilt es schonend, mit leiser Hand, wie die Asche von Herculaneum, abzutragen, damit die eigentlichen Funde tief unten nicht verletzt werden, wie es leider in Pompeji geschah. Auch in den Oberschich-

ten steckt Gehalt an echtem Erz, der weder zu über- noch zu unterschätzen ist; zuletzt aber, auf der Talsohle gleichsam, offenbart sich diesem «reduktiven Verfahren» die lautere Wirklichkeit — «wie es eigentlich gewesen ist» —, nicht in allen Details, beileibe nicht, dennoch in den Grundzügen, die das Bild bestimmen.

Auf solche Art gelangt Buber zu einer erstaunlich sicheren Umrisszeichnung der Kindheitslegende, in der sich die Verknüpfung Mosis mit dem inneren Kreis ägyptischer Macht und Kultur als biographisch faßbares Motiv heraushebt. Deutlich wird die Flucht des künftigen Befreiers in die Wüste und vor allem die Begegnung mit dem alten Gott der Väter im Milieu der den Vätern sittenverwandten midjanitischen Hirten. Ich halte das, was Buber zur Erkenntnis des Wahrheitsgehaltes dieser Bibelkapitel geleistet hat, für die klassische Darlegung des Wesens jüdischer Religion. Daß von da aus auch die sehr dunkle, rätselhafte Dämonie des Ueberfalls durch Jahwe in der nächtlichen Herberge ein Licht gewinnt, gehört zu den Großtaten des Buches. «Die Frühzeit der israelitischen Religion kennt keinen Satan; wenn auf den Menschen eine Macht stößt und ihn bedroht, gilt es auch in ihr, sie sei noch so nächtig-grauenhaft und grausam, Gott wiederzuerkennen und ihm standzuhalten.» Auch die Politik wird als eine solche Macht erkannt. Und von gleicher Größenordnung wie die Feindesmacht zeigt sich die Tragik des gewaltigen Menschen Moses, seine Einsamkeit, seine Hilflosigkeit mitten in angespanntester Aktivität, ja sein zeitweiliges rührendes Versagen. «Das Stammeln ist es, das die Stimme des Himmels zur Erde bringt.» Die Nichtgeläufigkeit der Rede im Munde des Riesen wird ein Abbild seiner ungeheuren, dennoch nie im bloßen Entwurf steckenbleibenden Pläne, wie sie noch nie von den Plänen eines Menschen überboten worden sind.

Diese Pläne sind auch da, wo sie sich auf altasiatische Weisheit stützen, doch in einem charakteristischen Punkte neu und höchstpersönlich; sie sind nämlich ein vordem nie gewagtes *Ernstmachen* mit großen Ausblicken, die zwar auch in anderen Völkern des Alten Orients ihre Verkünder gefunden haben, die aber bei Moses aus der Sphäre des bloß Gewünschten, visionär Geschauten, Angedeuteten in den Bereich des *unmittelbar* Durchgeführten, der staatlichen Regelung jetzt und hier treten. Gegenüber der heute so häufigen Ueberschätzung des babylonischen Einflusses auf die Urgestalt des Judentums weist Buber überzeugend Punkt für Punkt nach, wie etwa der siebente Tag zwar schon in Babylon ausgezeichnet war, aber erst bei Moses ein «Tag der Stabilität, der ungetrübten Weihe» wurde — oder wie der Begriff der Königsherrschaft Gottes wohl schon in Mesopotamien Gestalt gewann, wie aber «das biblische Bodenrecht das Vorgefundene in eine realistische Auffassung überführt, die sich mit keiner bloßen Symbolik begnügt». Man könnte etwa sagen, wie mir scheint, daß in Babylon und Aegypten der König zum Gott erhoben, bei Moses aber Gott als geistlich-sittliches Prinzip in die Königsherrschaft auf Erden eingesetzt wird, was doch viel mehr und sogar etwas ganz anderes bedeutet. Der Satz des Neuen Testamentes, daß das «Königtum Gottes herangekommen» sei, erweist sich dann vielleicht, trotz der eschatologischen Beifärbung, als gleichsinnig gerade mit dieser ältesten Konzeption — der sofortige Erfolg, die Realität der Verheißung wird gewollt, es ist etwas hier mit im Spiel, was Buber mit dem Ausdruck «heilige Dreistigkeit» zu erahnen strebt. Moses führt das Volk aus Aegypten in die Wüste, damit es der weltlichen Herrschaft eines ungerechten Königs und den auf *Machtkonstellationen* ruhenden Gesetzen entrückt werde. «Die Freiheit, in die sie ziehen, wird von ihrem Führer als Gottesfreiheit, und das heißt: als Gottesherrschaft, verstanden. Historisch betrachtet, bedeutet das: Herrschaft des Geistes auf Grund der im Namen des Geistes erlassenen gerechten Gesetze.» Ich weiß nicht, ob je in unseren Tagen konkret historisches Geschehen mit solcher Universalität, mit solch selbstverständlicher

Hinwendung zum Gesamt der Menschheit gedeutet worden ist. Das Königtum Gottes, das ist: das Regime des Schöpfergeistes in seiner Güte und Gerechtigkeit, wurde von Moses für die Sphäre des täglichen persönlichen wie staatlichen Lebens gefordert. Mit einem geringeren Postulat wollte sich dieser Freieste aller Menschen nicht zufrieden geben, mit nichts anderem als mit der «Freude des Freien» am «Königsjubiläum», das der unmittelbaren Anwesenheit Gottes inmitten des Volkes gilt. «Mose wollte das ungespaltene Menschenleben, als die rechte Antwort auf die göttliche Offenbarung.» «Der geschichtliche Mose, soweit wir ihn zu erblicken vermögen, scheidet nicht zwischen religiösem und politischem Bereich, und sie sind in ihm ungeschieden.» — Hier die Größe dieses Heros, hier seine noch kaum gesichtete Zukunftsbedeutung, die aus der «Geläufigkeit», mit der man die Bibel zu lesen gewohnt ist, von Buber befreit wird und die bei so machtvoller Intuition des modernen Interpreten, bei seiner Vertrautheit mit den alten Texten wie mit der ganzen neuen sacheinschlägigen Literatur in das scharfe Licht eines gleichsam erstmaligen Erlebnisses rückt.

MAX BROD

## DISKUSSION MIT ZEITSCHRIFTEN

**Deutsche Außenpolitik** Lassalles Vorträge über Verfassungswesen sollten in deutschen Zeitschriften zur Belehrung der Bundesregierung nach diesem Saarkrieg wieder abgedruckt werden. Bewundernswert knapp, wissenschaftlich und allgemeinverständlich bewies Lassalle, daß jedes Land eine Verfassung besitzt, nämlich die tatsächlichen Machtverhältnisse. Widerspricht die wirkliche Verfassung der papierenen, so zieht diese den kürzeren; denn wenn jemand im Staat *einmal* die Macht hat, etwas zu tun, hat er das *zweitemal* das Recht dazu. Und früher oder später wird er sein Recht zu Papier bringen, das heißt konstitutionell machen. So werden also auch die Alliierten die Bestimmung des Bundesstatuts, der eigentlichen Verfassung von Westdeutschland, nicht lange aufrechterhalten können, laut der die Außenpolitik zum Reservat der Hohen Kommissäre gehört. Wenn diese selbst Acheson und Schuman mit dem Bundeskanzler zu außenpolitischen Besprechungen zusammenführen, so entsteht ein Scheinkonstitutionalismus, der die Deutschen ganz von selbst dazu veranlaßt, sich freiere Positionen auszuhandeln. Und ganz richtig hat *Hanns-Erich Haack* in der *Deutschen Rundschau* (7) vorausgesehen, daß in einer Regierung ohne Außenministerium dem Bundeskanzler die Außenpolitik zufällt, die überparteilich sein müßte. Nur irrt Haack mit seiner Annahme, die Weimarer Außenpolitik habe infolge parteipolitischer Gegensätze versagt. Nein, grade diese fehlten ganz. Es gab nur taktische Nuancen; denn insgeheim war man einmütig darin, keine Reparationen zu zahlen, schwarz zu rüsten und sich in Rapallo mit Rußland gegen die französische Hegemonie des Friedens zu verbünden.

Die Deutschen erleben, daß die realen Kräfte stärker sind als eine Scheinkonstitution, deren Tinte noch nicht trocken ist, und haben dennoch in ihrer unzeitgemäßen Diskussion um die Saar kein Vertrauen zu den umwälzenden Wirkungen einer echten und direkten deutsch-französischen Verständigung bewiesen. Daß Deutschland sie auch nach diesem Kriege mit Opfern erkaufen muß, konnte wahrlich niemand überraschen. Aber dieselben Politiker, die sich so schnell über den Buchstaben des Bundesstatuts hinwegsetzen durften, fürchten auf einmal den Buchstaben eines Saarstatuts, als ob das Bedürfnis Frankreichs, sich beim Bezug der Kohle von der angelsächsischen Kontrolle unabhängig zu machen,

nicht der Schicksalswink an Deutschland wäre, eine Verflechtung der deutschen und der französischen Wirtschaft herbeizuführen, die sehr bald die Grenzen der heutigen Partikularstaaten unsichtbar machen würde. Die Geschichte stellt so ihre Forderungen zum zweitenmal und bietet Deutschland in verkleinertem Maßstab die Chance, die 1918 frevelhaft ausgeschlagen wurde.

Man liest daher gerade jetzt mit Bewegung die schöne Studie von *Albert Lebrun* über *Poincaré* in *Hommes et Mondes* (42), die dieser durch und durch rechtlichen, im besten Sinn klassischen Persönlichkeit der Dritten Republik, die verdienten Ehren erweist. Wie fehlt heute Frankreich ein Staatsmann, der Ordnung im eigenen Haushalt zu machen versteht, um Frankreich eine Stellung in Europa zu geben, die sammelnd wirken könnte. Eindrucksvoll sind die Zitate aus Poincarés aufrüttelnden Sonntagsreden von 1922—1923. Mögen sie wenigstens jetzt beweisen, daß der viel verleumdete Mann von Deutschland nichts als den Wiederaufbau der zerstörten Departements verlangte, durch den sich Deutschland spottbillig in enger Zusammenarbeit mit seinem westlichen Nachbarn die europäische Position erarbeitet hätte, auf die es kraft seiner Leistungen einen berechtigten Anspruch hatte. Aber in einer Zeitschriftenchronik, wie wir sie hier führen, muß auch daran erinnert werden, daß damals die gesamte deutsche Presse Poincarés Reden verfälschte oder verschwieg und nur zwei Zeitschriften die Pflicht korrekter Information des deutschen Volkes und richtiger Interpretation der französischen Politik auf sich nahmen: *Die Zukunft* von *Maximilian Harden* und die *Sozialistischen Monatshefte* von *Josef Bloch*, dessen Europakonzeption damals von Harden, und via Harden—Vossische Zeitung von *Richard Coudenhove-Kalergi* angenommen wurde. Ihr Ziel war deutsch-französische Kooperation durch Reparation; die Aufgabe ist geblieben<sup>1</sup>.

Rückblicke auf die Tragödie des Zwischenkriegs leiden gewöhnlich darunter, daß die Autoren die Vergangenheit im einseitigen Licht der damaligen öffentlichen Meinung erlebten. So behauptet Haack in einem weiteren Leitartikel der *Deutschen Rundschau* (10), daß «der europäische Gedanke für das in engen nationalen und leider nicht selten chauvinistischen Begriffen denkende Frankreich alles andere als eine Lieblingsidee ist». Als ob nicht gerade Frankreich sich mehr als jedes andere Land der Welt die Konzeption Europas politisch und geistig assimiliert hätte! Wie gering sind die Europakenntnisse dieser neugebackenen Europäer, daß sie die Bedeutung des Europagedankens für Rousseau, Abbé de Saint-Pierre, Napoléon, Saint-Simon, Victor Hugo, Renan, Zola, Jaurès, Rolland, Péguy, Morand, Giraudoux, Valéry noch nicht entdeckt haben und daher auch nicht wissen, daß *Clemenceau* und *Poincaré* die Zusammenfassung aller kontinental europäischen Kräfte einschließlich Deutschlands lange vor Briand zum Ziele hatten. Daher sieht auch *Ferdinand Lion* in seinen wie immer noblen *Betrachtungen zum deutsch-französischen Problem* im *Merkur* (22) die Wirklichkeit durch die damalige Brille der «Linken». Es kann aber gar keine Rede davon sein, daß die deutsche Sozialdemokratie die Kräfte einer Friedenspartei enthielt, der zum

<sup>1</sup> Wer von Anfang an, wie der Verfasser dieser Diskussionen, an den politischen und ideologischen Kämpfen um ein Vereinigtes Europa teilgenommen hat, liest mit Verwunderung in der festsindenden Lebensgeschichte von Coudenhove «Kampf um Europa» (Atlantis-Verlag), daß es Coudenhove nicht schwer fiel, «Maximilian Harden zu überzeugen». Ich fürchte, Coudenhove hat Hardens meisterhaft gespielte Höflichkeit mißverstanden. Harden ist Coudenhove vorausgegangen und hat seine Ueberzeugung mit dem Leben bezahlt. Er stand schon vor Coudenhoves Zeiten in geistigem Kontakt mit den Kontinentalpolitikern der «Sozialistischen Monatshefte», die seit 1915 intensiv für einen europäischen Verständigungsfrieden wirkten. Es berührt auch wenig schön, daß Coudenhove in der Reihe seiner Vorkämpfer und Mitstreiter Bloch totschweigt, wie er es schon in seiner historischen Darstellung «Europa erwacht!» gutbefand. Der wissenschaftliche Anstand sollte andere Gesetze haben, als der politische Tageskampf. Im übrigen habe ich selbst Coudenhove und Bloch zusammengeführt.

Gegenspieler nur die französische Sozialdemokratie als Regierungspartei fehlte. Grade die Mehrheitssozialisten hoben 1918 die Republik der Revanche aus dem Taufbecken und blieben bis zum Zusammenbruch von 1933 die hartnäckigsten Gegner einer deutsch-französischen *direkten* Verständigung. Es war Stresemann, woran Lion erinnert, der das Gespräch mit Briand unter vier Augen in Thoiry zustandebrachte, aber vor den mächtigen Gegenkräften kapitulierte. Ueberhaupt wäre es geboten, Rückblick und Ausblick von parteipolitischen, von «linken» oder «rechten», von «kapitalistischen» oder «sozialistischen» Postulaten frei zu halten und den tragenden Kräften der Dinge endlich zu vertrauen. War die deutsche Sozialdemokratie damals prinzipiell gegen die direkte deutsch-französische Verständigung, so ist sie heute gegen die «deutsch-französische AG». Aber nachdem der europäische Sozialismus so lange Europa verkannt und verhindert hat, die Vorkämpfer der Kontinentalpolitik der *Sozialistischen Monatshefte* von ihrer eigenen Partei desavouiert oder nach bestem Können totgeschwiegen wurden, kann er heute nicht erwarten, daß ihm Europa so serviert wird, wie er es sich wünscht. Ganz richtig korrigiert *Walter Dirks* in den *Frankfurter Heften* (12) in einer Polemik gegen *Kurt Schumacher* die falsche Alternative: sozialistisches oder reaktionäres Europa, durch die richtige Alternative: «Europa — oder Untergang, Europa sofort, Europa in wenigen Jahren — oder Untergang». Er sieht deutlich, daß nur ein starkes Europa Rußland und Amerika (richtiger: «und die angelsächsischen Imperien») auseinanderhalten könnte, der Marshall-Plan nur gesamt-europäisch gesteuert heilsam wirken wird und Europa ohne Afrika nicht lebensfähig ist. Daher muß Europa lebensfähig werden, bevor der russisch-amerikanische Konflikt lebensgefährlich wird; bevor der Marshall-Plan an der europäischen Kleinstaaterei scheitert; bevor Amerika und Rußland den europäischen Schaffenskräften Afrika entziehen. Der christlich-soziale *Walter Dirks* erweist sich so im besten Sinne, wenn auch scheinbar mit gewissen Vorbehalten, als Adept der eurafrikanischen Konzeptionen von *Josef Bloch*, der überparteilich denkend, nun auch überparteilich und über Europa hinaus immer weitere Kreise posthum und anonym beeinflußt. Man kann nur hoffen, daß seine Konzeptionen, die einst vom sozialistischen Revisionismus ausgegangen sind, auf dem Umweg über Japan, Italien, über britisch-konservative Weltpolitiker wie L. S. Amery, über den österreichischen und deutschen Katholizismus, auch die deutsche Außenpolitik erreichen werden.

Rilke und Rilkes Uebertragungen von Valéry sind den Ausbrüchen der Elegien Valéry und der Sonette vorausgegangen und haben dem Dichter die Gewißheit gegeben, daß die Dinge, die ihn magisch umschwebten, um von ihm zum Wort erweckt zu werden, existierten, auch wenn er sich ihrer noch nicht bemächtigen konnte. Die poetische Aequivalenz von Vorlage und Uebertragung hat Rilke tief befriedigt, wie man in seinen Briefen aus Muzot an Lou lesen kann. Inzwischen sind aber Rilkes Uebersetzungen auch auf Sinn und Richtigkeit überprüft worden, und *Geneviève Bianquis* hat in den verdeutschten Sonetten von *Louise Labé* Mängel gefunden, deren Zahl *Duschan Derndarsky* in den *Romanischen Forschungen* (LX/1) noch vermehrt hat. Bei den Uebertragungen Valéry's hatte aber Rilke bereits eine Meisterschaft erreicht, von der man mit Recht erwartete, daß ihr ein Maximum von poetischer und begrifflicher Koinzidenz gelang. *A. Grosser* (Paris) hat in den *Etudes Germaniques* (4) die berühmte Uebersetzung des *Cimetière Marin* Wort für Wort analysiert und ist des Ruhmes voll für die rhythmisch-melodische Entsprechung, die Rilke mit wenigen Ausnahmen erreichte. Rilkes Uebersetzung gewährt dem Ohr des Hörers dieselben

oder sehr verwandte klangliche Sensationen wie die 24 Strophen Valéry's. Anders steht es aber mit der Wiedergabe des Inhalts. Man kann von kleinen Versen aus keine Schlüsse ziehen, sondern nur feststellen, daß Curtius einzelne Stellen richtiger wiedergegeben hat. Rilke konnte auch gewisse Klangbildlichkeiten begrifflicher Natur nicht wiedergeben, weil sie außerhalb seiner Sprachform liegen. Genauer besehen, hat Rilkes Uebersetzung von Valéry's Gedicht aber eine Reihe von Mängeln, die den Leser nicht stören, aber den philosophischen Gang des Gedichtes verhüllen, ja sogar an einigen Stellen unverständlich machen. Bei einer Zusammenstellung der wirklichen, vermeidbaren Fehler der Uebersetzung drängt sich dem französischen Kritiker die Frage auf, warum Rilke grade an diesen Stellen versagt hat, und ob er überhaupt einige Grundgedanken Valéry's richtig verstand, bevor er sie sprachlich realisierte. So verschieden einzelne Verse Valéry's gedeutet werden, so herrscht doch über den großen Gedanken des Gedichtes unverkennbar und weisend das Epigraph aus der Pindarschen Ode: «Oh, meine Seele, trachte nicht nach Unsterblichkeit, sondern erschöpfe diese Welt des Möglichen.» Der gedankenlosen Natur steht der lebende Mensch allein mit Gewissen, Reue, Zweifel, Zwang gegenüber. Die Toten sind dagegen in die Natur, in die Ewigkeit eingegangen, in das Gedankenlose.

Rilke verfehlt nun gerade den Grundgedanken dieser Betrachtung. Wenn er in Strophe 2 vom Frieden spricht, der «sich seiner Kraft *besinnt*», so unterschiebt er dem Midi einen Denkvorgang, den Valéry nicht kennt, und eine «Kraft», die ihm nicht eigen ist; ebenso, wenn bei Rilke des Wassers Auge etwas «bedenkt». Valéry's Worte drücken in beiden Fällen einen reinen Naturzustand aus. Auch den beginnenden Gegensatz zwischen Gedanken und Sein hat Rilke bei seinem ersten Erscheinen verkannt, denn eine richtige Uebersetzung wäre schon möglich gewesen. Valéry spricht in dem Vers «*Quel front l'attire à cette terre osseuse*» von der Stirn, der Seele des Menschen, die ihn selbst erdwärts zieht, während Rilke mit der Uebersetzung «zu welcher Stirn ich mich nach abwärts wende», von einer Stirn, einer Seele spricht, die aus der Erde her den Leib des Dichters zu sich herabzieht — also gerade das Gegenteil dessen, was den Gedichtsinne ausmacht.

Das kommt noch deutlicher in der 14. Strophe zum Ausdruck. Grosser wirft Rilke vor, zwei Verse besonders verfehlt zu haben:

Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes  
Sont le défaut de ton grand diamant

Rilke übersetzt:

den Zwang, den Zweifel —, alle die Gewalten  
sind wie ein Fleck in deines Demants Wert!

Die Possessivpronomen, die das nur dem Mensch gewährte Eigentum ausdrücken, hätten nicht fehlen dürfen; die Worte Zwang und Gewalt geben «*contraintes*» zweimal wieder; die «*repentirs*» fehlen. Sie alle sind aber nicht «*un défaut*», sondern «*le défaut*» der Widerspruch schlechthin zwischen Bewußtsein und Sein. Andere «*défauts*» kennt dieses Gedicht nicht, es ist auf dieses «Loch im Sein», wie Sartre es ausdrückt, konzentriert.

Die unklare, vielleicht sogar unwillige Beziehung Rilkes zum Grundgedanken des Gedichtes, nach dem das Bewußtsein uns von den Toten trennt und der Wurm des Lebens nicht die Toten benagt, sondern uns in allen Formen des Bewußtseins, verschuldet den Fehler, daß Rilke «*sa dent*», den Zahn des nagenden Wurmes, mit «*ihr*» Zahn übersetzt, weil er ihn irrtümlich auf die Liebe bezieht. Ein Fehler, den keine andere Uebersetzung hat.

Valéry: Amour, peut-être, ou de moi-même haine?  
Sa dent secrète est de moi si prochaine  
Que tous les noms lui peuvent convenir!

Rilke: Die Liebe zu mir selber — oder Hassen?  
Ihr Zahn greift tief und weiß so nah zu fassen,  
daß ihm (dem Zahn oder dem Wurm?) kein Name wirklich widerstrebt!

Curtius: Ist's Liebe, ist es Haß, was ich hier wähne,  
So tief zuinnerst nagen seine Zähne (des Wurms),  
Daß jeder Name ihm gehörig ist.

Grosser erklärt diese und verwandte Fehler der Uebersetzung durch die verschiedene Interpretation des Lebens durch Valéry und Rilke. Rilke akzeptierte von seinem Wesen aus einen Teil der Themen dieses Gedichts, und die gab er vollwertig wieder: Tod und Zerstreuung, Lebenswille, Widerspruch zum Unsterblichkeitsglauben. Der Konflikt zwischen Sein und Bewußtsein aber, ein durchgehender Gedanke der Philosophie Valérys, ist Rilke fremd; daher finden sich alle Irrtümer Rilkes dort, wo dieses ihm fremde Element erscheint. Ein handwerklicher Uebersetzer hätte diese Fehler vermieden; der Dichter, der in Valéry seine eigene Antizipation erlebte, versagte sich aber Trennendem, um sich selbst zu behaupten. Deutlicher als Rilke übersah der Dichter des *Cimetière Marin*, was ihn vom Dichter der Elegien trennte; er führte das in «Rilke et la France» auf den weltanschaulichen Unterschied zwischen Franzosen und Deutschen zurück.

Affären Die auch heute unverminderte Bereitschaft der Franzosen, literarischen Ereignissen den Charakter einer Affäre zu geben, bestätigt das alte Bonmot von André Siegfried, daß Literatur für Frankreich so viel bedeute wie für England der Football. Und die Boulevardkomödie rings um die *Chasse spirituelle* zeigte von der heitersten Seite ein Frankreich, das nicht nur in der Industrie die Ziffern von 1938 erreicht und überholt hat, sondern auch wieder so weit ist, heftiger einen falschen Text von Rimbaud zu diskutieren als einen echten des Generals de Gaulle. Das von Verlaine verlegte Manuskript der «Chasse spirituelle» wird von der großen Gemeinde der Rimbaldiens ungeduldig erwartet, weil die eine Seite, die den Rimbaud voyant mythisiert, aus einem Wort von Verlaines Schwester schließt, daß Rimbaud hier schon 1872 zu Gott gefunden habe, während die andere Seite von dem Rimbaud voyou Bekenntnisse aus seinem Liebesleben mit Verlaine erwartet. Falsche Rimbauds zirkulierten bereits, bevor sein Prosawerk 1886 veröffentlicht wurde, aber ein Spezialist der Rimbaud-Wissenschaft und -Fälschung in einer Person, *Pascal Pia*, genießt dennoch ein so hohes Ansehen, daß die Editions du Mercure de France die wiederentdeckte «Chasse spirituelle» in einer Luxusausgabe mit einem Vorwort von ihm veröffentlichten. Aber da es scheinbar schwerer ist, Rimbaud zu fälschen als Vermeer und van Gogh, fiel den Kennern, von André Breton bis Stanislas Fumet, nicht bloß auf, daß Rimbaud von einem «bec de gaz» spricht, der damals noch nicht existierte, sondern daß der Text auch mehr durch Rekapitulation Rimbaudscher Worte als durch neue rimbaldisch wirkte. Die Skeptiker hatten die Partie gewonnen, als zwei Komödianten, Nicolas Bataille und Mlle Akakia, sich als Verfasser des Textes bekannten. Sie hatten gewisse Rimbaud-Kenner aufs Glatteis führen wollen, die sie früher einmal bei ihrer Vorführung der «Saison en Enfer» ungebührlich verrissen hatten. Aber wie der Arzt von Molière seinen geheilten Kranken am Zipfel hält, da er einen Patienten nicht verlieren will, wollten weder Pascal Pia

noch Maurice Nadeau «ihren» Rimbaud-Text preisgeben. Der Name von Mlle Akakia erinnert scheinbar nicht ohne Absicht an Gogol; denn es könnte sein, daß sie tote Seelen an Pascal Pia verkaufte, die dieser selbst, ein anerkannter Pasticheur, fabriziert hatte. Diese These belegt *Marc Beigbeder* mit einer Fülle von Argumenten im *Esprit* (7), zu denen auch die Erinnerung gehört, daß Pascal Pia (weder Pascal noch Pius) den gefälschten Nachlaß von *Apollinaire*, der unter dem Titel «Poèmes Libres» erschien, nach der allgemeinen damaligen Annahme, fabriziert hatte.

Dennoch scheint es echte Fragmente der «Chasse spirituelle» zu geben. *Luc Decaunes* vermutet in den *Cahiers du Sud* (295), daß die neuen Prosafragmente, die zum erstenmal in der Schweizer Gesamtausgabe von Rimbauds Werken in den Editions du Grand-Chêne erschienen sind, zu dem Stück «Bethsäida» gehören und die einzig authentischen Reste des verlorengegangenen Werkes sind. Das Vorwort zu dieser Ausgabe von *Tristan Tzara* gibt eine neue und überzeugende Deutung von Rimbauds Lebenswende, die von den Visionen der Kolonialpolitik des bürgerlichen Frankreichs entscheidende Impulse empfangt.

Bedeutsamer als die Lancierung fingierter Rimbauds ist die umwälzende Entdeckung des Rimbaud-Forschers *Henry de Bouillane de Lacoste*, daß Rimbauds literarische Existenz nicht mit der *Saison en Enfer* und dem darin enthaltenen Abschied an die Poesie schließt, sondern daß die *Illuminations* Rimbauds letztes Werk von 1874 sind. Damit ist die Chronologie der gesamten Rimbaud-Forschung über den Haufen geworfen. Ob auch ihre Folgerungen? Allgemein wird anerkannt, auch von *Albert Béguin* in *Empédocle* (3), daß *de Lacoste* seine These im *Mercur de France* überzeugend graphologisch bewiesen habe. Die graphologische Expertise genügt aber *Aimé Patri* nicht, der in einer gründlichen Studie in seiner Zeitschrift *Paru* (57) das Manuskript für eine spätere Abschrift hält und durch Methoden geistiger Analyse die traditionelle Chronologie rechtfertigt. Zum gleichen Resultat kommt *Etiemble*, der vor dem Krieg in seinem Rimbaud zusammen mit *Yasso Gauclère* «Illuminations» und «Enfer» in einer magistralen Arbeit konfrontiert hatte, jetzt in Sartres Zeitschrift *Les Temps modernes* (49). Das Rätsel Rimbaud setzt den Mythos Rimbaud auf eine neue Probe und führt im rechten Augenblick von der Affäre auf die Paradoxie des Genius in unserer Zeit zurück. Sein Bedürfnis, sich in das Gedächtnis der Welt einzuschreiben, bestand auch nach seinem Abschied von den «Illuminations». *Henri Stierlin* hat in Luxor, im alten Tempel von Amon, in dem Saal, der sich dem Heiligtum Alexanders des Großen anschließt, in vier Meter Höhe im Stein eine sorgfältig eingemeißelte, ein Meter lange Inschrift des Namens A. Rimbaud gefunden. Er berichtet über seine Entdeckung in dem wunderschönen Aegyptenheft von *Formes et Couleurs* (1), wo das Mal, das sich Rimbaud dort setzte, reproduziert ist. Stierlin weist nach, daß Rimbaud 1887 Luxor und Karnak passierte.

Hat das Zuchthaus von Reading die Namen von *Oscar Wilde* und *Lord Alfred Douglas* unsterblich vereint? Man sollte es glauben, denn *Herbert Read* nennt im *Listener* (1089) *De Profundis*, von dem erst jetzt eine ungekürzte Ausgabe von 50 000 Worten Umfang erschienen ist — gegenüber bisher 20 000 —, ein Dokument, das zu den unsterblichen Stücken der englischen Literatur zählen wird. Wilde erforscht in diesem Brief an Douglas die Tiefen seines Schicksals und seine zweifache Schuld. Sie besteht darin, daß er sein Leben von einer unintellektuellen Freundschaft beherrschen ließ, und daß er die Kräfte der Gesellschaft zu seinem Schutz in Bewegung setzte, denen er sich selbst nicht unterordnen wollte. Eine abfällige Bemerkung Reads über Douglas löste eine Briefdebatte im *Listener* aus (1093, 94, 95), in der mit einer nun schon englisch gewordenen Offenheit die

Frage homosexueller Beziehungen besprochen wurde. Man erfuhr außerdem, daß Kenner die *Sonette* von *Lord Douglas*, die kürzlich im BBC gesendet wurden, zum höchsten Besitz der Sonettenliteratur nach Shakespeare rechnen.

Die Verleihung des nach C. G. Jung benannten 1000-\$-Bollingen-Preises der «Fellows in American Letters» der Library of Congress an *Ezra Pound* für das beste 1948 veröffentlichte lyrische Werk, die *Pisan-Cantos*, wird seit sechs Monaten in den Literaturblättern aller Länder unablässig diskutiert. Pound ist ein 65jähriger Amerikaner, der seit seinen 23. Jahre in Europa lebte, Gedichte aus dem Lateinischen, Provenzalischen, Französischen, Italienischen, Chinesischen, Japanischen übersetzt und in sein Werk in den Originalsprachen eingeflochten hat, und der erst 1945 wieder nach Amerika kam: als Gefangener, um als faschistischer Rundfunkredner gegen sein Vaterland vor ein Kriegsgericht gestellt und schließlich in ein Irrenhaus gesperrt zu werden, in dem er sein preisgekröntes Werk geschaffen hat. Das lyrische Genie, das seinem auf hundert Cantos angelegten Dantischen Oeuvre zugesprochen wird — vierundachtzig sind bereits erschienen —, wird von niemand als Alibi einer Gesinnung angesehen, die *George Orwell* in der *Partisan Review* «einfach ekelhaft», *Edouard Roditi* im *Monat* (10) «infam» nannte, und die aus einem Abschaum von Haß gegen Amerika, England und das Judentum besteht, dessen Abschachtung Pound in seinen Rundfunkreden gefeiert hat. Auf welche Weise und auf wen auch Ezra Pound seinen aboriginären Haß gegen das Bestehende, seinen Kult der Latinität und des fernen Ostens projizieren mag — Mussolini und Mosley sind keine überzeugend positiven Gegenbeispiele —, so ist sein Werk offenbar doch ein kraftvoller Versuch, den chaotischen Zustand der heutigen verruchten Welt in einer Zusammenballung von Licht und Schmutz, Ekstase und Anekdote, Gottesglut und persönlicher Verkommenheit als ein Ganzes wiederzugeben. In Amerika war zuerst die linke Radikaldemokratie, so *Dwight Macdonald* in *Politics*, entzückt über die Objektivität, die die amerikanische Elite dem Dichter, ungeachtet seiner wahrhaft unamerican activities, unter Führung von *T. S. Eliot* bekundete; aber dieser Objektivität fehlt wohl noch der I-Punkt, solange sie keine Hymne auf Stalin mit einem Preis der Congress Library als reine Lyrik krönt. Daher wandten sich in der *Partisan Review* William Barrett, Carl Greenberg, Karl Shapiro gegen eine ihnen ruchlos scheinende objektive Verehrung des *Aesthetischen* ohne jede Berücksichtigung seiner Inhalte. Hier erhebt sich aber die Frage, ob man den Inhalt eines Gedichts nur nach seinen negativen Substanzen bewerten soll oder nicht auch nach seinen positiven. Was für ein ergreifendes Gedicht ist nicht die Nacht-Litanei, die eben in einer melodischen Übertragung von *Heinz Politzer* in der *Neuen Rundschau* (16) zu lesen ist. In diesem Ezra Pound hausen wirklich Teufel und Engel hart im Raume beisammen. Schließlich riß aber *Saturday Review of Literature* eine neue Spaltung mit einer Artikelserie auf, die nicht bloß Pound wegen seiner allzu verständlichen Inhalte, sondern auch wegen seiner den Massen allzu unverständlichen Formensprache als Träger des höchsten amerikanischen Lyrik-Preises ablehnte. Die Diffamierung der ganzen modernen Lyrik als «faschistisch» durch eine polemische Kombination von Eliot, Jung, Pound und Mellon, führte zu einer Protestadresse von 84 führenden amerikanischen Autoren in *The Nation* (25) und zur Aufhebung des Bollingen-Preises und aller anderen Preise der Congress Library durch das Repräsentantenhaus. Die Meinungen sind geteilt, ob mehr Grund zum Stolz besteht auf die Objektivität der Preisverteilung oder auf die Entrüstung, die sie erregte.

FELIX STÖSSINGER