

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 19 (1951-1952)
Heft: 9

Artikel: Kultur und Nationalismus
Autor: Kayser, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-758680>

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: 14.03.2025

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

KULTUR UND NATIONALISMUS

Von Rudolf Kayser

I

Immer ist Nationalismus ein Krisenprodukt und steht damit im Gegensatz zu einem natürlichen Gemeinschaftsgefühl. Solche Krise mag soziale Gruppen oder einzelne Menschen erfassen — immer ist sie ein Fieber, das die Maßstäbe schwanken läßt und das Vertrauen in die überkommenen Werte zerstört.

Die nationale Gemeinschaft ist eine natürliche Tatsache. Sie ist das Verbundensein von Menschen durch Herkunft, Landschaft und Sprache. Wie die Natur uns mit vielen Eigenschaften des Körpers und der Seele ausgezeichnet hat, so auch mit der Geselligkeit, die uns Anschluß an nachbarliche Menschen finden läßt. Das Wort «fremd» stellt die eigentliche Gegenposition des nationalen Charakters dar. Es bedeutet das Fehlen aller jener Eigenschaften, die das Erlebnis der Gemeinschaft ermöglichen. Trotz aller Wandelbarkeit der Lebensformen bleibt das tiefste Wesen eines Volkes vom geschichtlichen Werden unberührt und läßt uns die Vergangenheit in Verbindung mit der Gegenwart erleben.

Wie jede Gemeinschaft ist auch die der Nation frei von vernünftigen Zwecken. Sonst wäre sie eine Organisation, die mit bestimmten Methoden bestimmte Ziele verfolgt. Ihre Mitglieder hätten sich in willensmäßiger Absicht zusammengefunden wie in allen Zweckverbänden. Die Zugehörigkeit zu einer Nation aber ist eine eroshafte, eine seelische Bindung und bedeutet deshalb ein Glück. Daß wir nicht allein leben, daß unsere Nachbarn wie unsere Väter die gleiche Sprache sprechen wie wir, daß Orte, Straßen und Häuser Wesenselemente unseres Daseins wiederholen, das gibt uns Freude und Stärke gegenüber der Fremde.

Je mehr ein Volk sich dieser Gemeinschaft sicher ist, je weniger spricht es von ihr. Die romanischen Völker sind darin glücklicher als die germanischen. Sie kennen ihre nationalen Vorzüge und Schwächen und leben in Uebereinstimmung mit ihnen. Ihre Literatur zeigt den gemeinsamen Charakter, ohne ihn als Problem zu diskutieren. Von Racine bis Valéry und Gide spiegelt die französische Dichtung die Elemente der Nation. Zwar gibt es auch

für den französischen Geist keine endgültige Formel; aber Worte wie «clarté», «esprit» und «raison» geben Teilansichten des französischen Charakters.

Die Franzosen sind ein Volk, das die Zweideutigkeit haßt. Die Deutschen lieben die Vieldeutigkeit ihres Wesens und sind unsicher gegenüber sich selbst. Nietzsche tadelte sie deshalb: «Sie entschlüpfen der Definition. Statt seine Gemeinschaft frei zu entfalten, schleppt der Deutsche an seiner Seele: «Er schleppt», sagte Nietzsche, «an allem, was er erlebt.» Der Bauer in der Tourraine, der Arbeiter in Paris, der Beamte in der Provinz, sie haben eine stille Gemeinschaft mit den Liedern, den Bildern und allen anderen Verwirklichungen des französischen Geistes. Aus dieser Vertrautheit mit sich selbst können sie nicht begreifen, daß «Fremde» sie nicht verstehen: sie haben doch keine Geheimnisse vor ihnen. «Wieviel Pariser hast du gekannt, die höher als das zweite oder dritte Stockwerk wohnten?», läßt Romain Rolland den Franzosen Olivier den Deutschen Jean-Christoph fragen. «Wenn du sie nicht kennst, dann kennst du Frankreich nicht. Du kennst nicht in den armen Wohnungen, in den Pariser Dachstuben, in der stummen Provinz die tapferen, reinen Herzen, die durch ihr ganzes kleinliches und alltägliches Leben hin an ernstesten Gedanken, an einer täglichen Entsagung festhalten — die kleine Kirche, die zu allen Zeiten in Frankreich existiert hat — klein an Zahl, groß durch ihre Seele, fast unbekannt, scheinbar ohne Wirkungskraft — und doch ist sie die ganze Kraft Frankreichs . . .» —

Die Nation schweigt und schafft, der Nationalismus aber lärmt und agitiert. Je individualistischer ein Volk veranlagt ist und je heterogener die Rassen, die es zusammensetzen, desto problematischer ist sein nationaler Charakter. Die Geschichte gibt sich nicht immer die Mühe, eine klare und selbstverständliche Nationalität zu entwickeln. Besonders im achtzehnten Jahrhundert herrschte in Deutschland die Ueberzeugung, daß ein Nationalcharakter vom strengen Umriß der Romanen bei den Deutschen überhaupt nicht möglich ist. Es sei an die Mahnung der «Xenien» erinnert:

Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens;
bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.

Noch Hugo von Hofmannsthal bekannte: «Wir sind nichts als Widerspruch, aber in ihm vielleicht offenbart sich unser Wesen und ein Hohes, das mit uns schaltet.»

Wenn ein solches Volk der Widersprüche und des Mangels an Definition sich gewaltsam Form und Kontinuität geben will, ent-

steht eine Katastrophe. Ein solcher Versuch steht im schroffen Gegensatz zu seiner Natur. Die Krise beginnt im Bereich der Kultur, aber drängt zu sozialen und politischen Umwälzungen. Die Nation übersteigt den Charakter der Gemeinschaft. Sie soll zweckhafte Taten unternehmen, deren Sinn rätselhaft erscheint und erst künstlich und propagandistisch erklärt werden muß. Letzten Endes bedeuten die Unternehmungen einer der Gemeinschaft aufgezwungenen «nationalen» Ideologie nur Machtdurst und Eroberungswille einzelner Gruppen.

In solchen Krisen wird es klar, daß die Wertung und der Preis des nationalen Charakters auf Kosten anderer Völker eine weltpolitische Gefahr darstellt. Auch die Franzosen sind dieser Gefahr nicht entronnen. Die Glanzzeit des Barockzeitalters verführte den Staat zu einem politischen Egoismus, der Europa die Ueberlegenheit des französischen Geistes zeigen sollte, aber dem Lande übel bekam. Auch der Deutsch-Französische Krieg von 1870 bis 1871 wurde der Anlaß zu einem künstlich aufgepeitschten Nationalismus, der dem französischen Volk fern war. Als im Jahre 1882 Ernest Renan seine Schrift «Qu'est-ce qu'une Nation?» veröffentlichte und die so verlegen relativistische Antwort gab: «Un plébiscite de tous les jours», war Frankreich in seiner größten Glaubenskrise gegenüber dem eigenen Wesen. Angesichts der Dreyfus-Affäre sprach der junge Charles Péguy von der «crise éminente dans l'histoire de France». Aber die Lösung wurde eher in der Richtung eines konservativen Traditionalismus gesucht als in der fordernden Ideologie eines radikalen Nationalismus. Auch Maurice Barrès sah die Tradition seines Landes bedroht, als er seinen «Roman de l'énergie nationale» schrieb. Diese Energie war scheinbar durch die militärische Niederlage gedemütigt und geschwächt worden. Barrès wollte sie erneuern, ähnlich wie Fort und Claudel. Aber alle diese Versuche überschritten nicht das Reich der Literatur.

II

Der deutsche Nationalismus entstand in den Freiheitskriegen. Seine literarische Ausprägung fand er bei den Spätromantikern. Auch hier handelte es sich um eine geistig-politische Krise.

Der Zusammenbruch des napoleonischen Imperiums bedeutete das eigentliche Ende des achtzehnten Jahrhunderts, dessen Geist Bonaparte zum letzten Male zu einer wilden Höhe getrieben hatte. Es wird auch heute noch übersehen, daß diese Diktatur den Staaten und den Fürsten galt, während das Volk die Segnungen der großen

Revolution empfangen sollte. Napoleon wollte die liberalen Erfolge keineswegs rückgängig machen; er glaubte an sie und an die französische Sendung. So stand er an der Schwelle des neuen Jahrhunderts.

Das neunzehnte Jahrhundert begann in Europa später, als die Jahreszahl vermuten läßt. Das große Ereignis an seinem Anfang war die «industrielle Revolution». Sie ging um mehr als um ein neues Wirtschaftssystem. Sie war der Ausdruck einer neuen Gesinnung, die die Wirklichkeit an die Stelle des reinen Geistes setzte. Die subjektive Freiheit der reinen Vernunft wurde verworfen zugunsten der objektiven Macht der Realität. Das Zeitalter des Positivismus kündigte sich an. Der Uebergang vom alten zum neuen Lebensgefühl bedeutete die tiefste Erschütterung der europäischen, besonders der deutschen Geistesgeschichte seit der Reformation. Sie ist bis heute noch nicht überwunden. Der Nationalismus der Spätromantik ist ein Teilprodukt dieser Krise.

Der alte Goethe gehörte zu den ersten, die den tiefen Ernst dieser Krise verstanden. In seine eigene Welt drang sie auf doppelten Wegen: durch die nationalistische Aufregung der jungen Dichter und durch die sozialen Utopien der zwanziger Jahre. Diese Zusammenstellung mag überraschen; Goethe aber sah in beiden die größten Gefahren für die europäische Zukunft.

Der Nationalismus der Spätromantiker wollte den leeren Raum füllen, der nach dem Zusammenbruch des subjektivistischen Zeitalters entstanden war. Goethe trauerte Napoleon nach, weil er für ihn das letzte große Gleichnis seines Jahrhunderts gewesen war. Die Spätromantiker aber stellten ihre Nationalität an die Spitze des neuen Zeitalters. Was aber bedeutete eigentlich ihr Deutschtum? Sie mußten erst auf die Suche nach seinem Wesen gehen: So wurden sie Folkloristen und Historiker. Schließlich glaubten sie, es im Mittelalter gefunden zu haben. Das Bild, das sie vom mittelalterlichen Deutschland gaben, war sicher verzerrt und falsch, da es von den übernationalen Gewalten von Kirche und Kaisertum nichts wußte. Aber schon diese verkünstelte Absicht, ein neues Zeitalter aus der Vergangenheit ableiten zu wollen, brachte den alten Goethe in Wut. So schrieb er gegen die jungen Reaktionäre das schärfste Manifest seines Lebens: «An junge Dichter» und stellte ihrem historisierenden Nationalismus die Forderung des Tages entgegen: «Man halte sich ans fortschreitende Leben und prüfe sich bei Gelegenheiten; denn da beweist sich's im Augenblick, ob wir lebendig sind, und bei späterer Betrachtung, ob wir lebendig waren.» Auch den sozialen Utopien der Saint-Simonisten, diesen kühnsten und großartigsten Antworten auf die Probleme der industriellen

Revolution, blieb Goethe feindlich gesonnen. Seine konservative Politik verbot jeden sozialen Umsturz. Der zweite Teil des «Faust» und der letzte Brief an Humboldt sind die Reaktionen auf diesen utopischen Sozialismus.

Im Lager der Spätromantiker selbst hatte nur einer die tiefere Ursache des nationalistischen Aufbruchs erkannt: Adam Müller. Er fand, was hinter den ekstatischen Gesängen seiner Freunde verborgen war: «Sehnsucht nach Nationalität..., Sehnsucht nach Verbindung und Wechselwirkung unter den Menschen.» Der Individualismus des achtzehnten Jahrhunderts, zu dem sich noch die Jenaer Romantiker leidenschaftlich bekannt hatten, schien für immer vorüber. Man konnte der Realität der Dinge nicht mehr entrinnen. Als Mensch des Uebergangs aber war man allein, schmerzlich allein, und suchte deshalb Gemeinschaft. Das ist das Geheimnis der Gleichzeitigkeit der Nationalisten und Utopisten und auch jener Romantiker, die in den Katholizismus flohen. Sie alle wollten die Wechselwirkung unter den Menschen.

Achim von Arnim sah diesen Vorgang mehr von außen an: «Die äußere Not hat sie verbunden, nicht innere Lust, sonst wäre *ein* Volk, soweit man Deutsch am Markte reden hört.» Das Fehlen an innerer Lust war in der Tat der Grund, daß der romantische Nationalismus nie volkstümlich wurde, trotzdem Volkstümlichkeit zu seinen wichtigsten Forderungen gehörte. Vergeblich versuchte man, den überkommenen Ideen ein nationales Vorzeichen zu geben. Lagarde, dieser geistige Enkel der Spätromantik, verlangte sogar eine «deutsche Frömmigkeit», die nicht mehr christlich, sondern nur evangelisch sein sollte. Aber das deutsche Volk hörte nicht auf ihn.

Die Sehnsucht nach Verbindung und Wechselwirkung unter den Menschen, von der Adam Müller gesprochen hatte, suchte ihre Erfüllung eine Generation später im Gebiete der Zeit. Am Ende der Epoche entstand — um einen Ausdruck von Karl Jaspers zu gebrauchen — «das epochale Bewußtsein». Daß man Zeitgenosse einer europäischen Krise war, daß man die Jahrhundertwende als den Beginn eines realistischen, kollektivistischen Zeitalters erkannte, daß die Politik ihre schicksalshafte Herrschaft über alle Menschen angetreten hatte, dieses Bewußtsein übte gerade in Deutschland eine schöpferische Kraft und innere Lust aus, vor denen der romantische Nationalismus die Waffen strecken mußte.

Hegel, dessen Genius sich keineswegs in seiner theoretischen Philosophie erschöpfte, gehörte zu den ersten, die das Zeitbewußtsein als ein neues Lebensmotiv begrüßten. Er hatte in Napoleon «den Weltgeist retten sehen». Dem Nationalgefühl bestritt er keines-

wegs das Daseinsrecht; aber er sah in ihm nur ein Durchgangsmotiv zum Staate. Der Geschichtsprozeß erschien ihm machtvoller und lebendiger als jede Ideologie, die nachträgliche Deutung der Philosophen nur als künstliches Licht nach dem Sonnenuntergang: «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.»

Das «epochale Bewußtsein» schien alle politische Romantik überwunden zu haben. Besonders die deutsche Literatur war besessen von Wirklichkeitssinn und von fanatischem politischen Wollen. Karl Gutzkow schrieb: «Auf dem Wege der politischen Exaltation wurd' ich mit der schönen Literatur bekannt.» Auch für Georg Büchner war die revolutionäre Leidenschaft die eigentliche Quelle seines dichterischen Schaffens.

In Frankreich und in Deutschland sah man die müden Reste der Romantik im positivistischen Zeitalter als die eigentlichen Gegner des fortschreitenden Jahrhunderts an. Auf allen Gebieten versuchte man, diesen Gegner zu vertreiben. So kam auch der romantische Nationalismus mehr und mehr zum Schweigen und wurde eher zum träumerischen Ausdruck einzelner Idylliker, die dem Geist des Jahrhunderts entgentreten wollten, als lebendiges Zeitbewußtsein. Je stärker die Macht der Wirklichkeitsmenschen und der bürgerlichen Klasse erschien, desto zufriedener war man in der — scheinbar so stabilisierten — Ordnung der industriellen Gesellschaft. Politik, Wissenschaft und Kunst des neunzehnten Jahrhunderts zeigten darum in gleicher Weise einen behaglichen, mäßig liberalen Konservatismus. Die Neuerer, die Unzufriedenen und Zukunftssüchtigen wurden als Rebellen am Rande der europäischen Gesellschaft angesehen. Sie standen gegen alle Typen des Zeitalters, Bildungsphilister und Generäle, Industrieherrn und Vereinspolitiker, auf. Sie waren unzufrieden mit der Enge eines biologisch gestimmten Materialismus und mit den Dogmen einer veralteten Erziehung. Sie glaubten nicht an die Beständigkeit der europäischen Kultur, sondern nur an die lebendige Schöpfungskraft ihrer Seele. Aber weder ein Ziel noch eine Richtung stand vor ihnen.

Das Zeitalter des Nihilismus bereitete sich vor.

III

Daß Nietzsche alle Widersprüche in sich vereinigte, machte ihn zum Deutschen. Trotzdem haßte er kein anderes Volk so sehr wie sein eigenes (doch er ließ einige deutsche Tugenden gelten). Im

Alter träumte er vom europäischen Menschen und einer Verschmelzung der Nationen.

Nietzsches Kampftruf: «Gott ist tot!» traf die Wirklichkeitsgläubigen ebenso wie die verspäteten Romantiker mitten ins Herz. Aber nicht nur der christliche Gott schien gestorben zu sein, sondern auch der Mensch als Subjekt des freien Willens. Das epochale Bewußtsein wirkte weiter und weiter, ohne eine ideelle Mitte zu erlangen. Wie bei den Spätromantikern fehlte immer noch die «innere Lust», die die Zeitgenossen zusammenhalten könnte. Erwerbbsgier und Erfolgssucht verdunkelten das geistige Leben. Die Jugend um die Jahrhundertwende suchte vergeblich die Horizonte nach neuen Idealen ab. So blieb als das einzige das Leben selbst.

Der Vitalismus, wie er mit den Namen Nietzsche und Bergson verknüpft ist, wird kommenden Historikern als das wichtigste Ergebnis der nihilistischen Krise erscheinen (die noch keineswegs zu Ende ist). Das Leben als schöpferische Energie, alle abstrakten Denkformen und auch alle skrupellose Realitätsgläubigkeit hinter sich lassend, war wie ein Gas, das den entleerten Raum der Zeitgeschichte füllen sollte. Nur die lebendige Tat erschien als Rettung vor dem Untergang. Der «Aktualismus» von Giovanni Gentile, seine Verherrlichung der «reinen Tat», ist ein besonders charakteristischer Ausdruck dieses chaotischen Suchens. Kein Wunder, daß seine Philosophie zur Theorie des Faschismus wurde.

So negativ alle Tendenzen des nihilistischen Zeitalters auch sein mußten, so entstand durch sie doch eine neue Sammlung der Geistigen. Der Bruch zwischen ihnen und der bürgerlichen Gesellschaft wurde maßlos verschärft: ja, er wurde zu einem solchen Extrem gebracht, daß die geistige Jugend sich völlig von der Gesellschaft ablöste und zwischen dem Nichts und der Masse stand.

Im Grunde hatte sie mit der Masse gar nichts gemein; aber aus soziologischen Gründen radikalisierten sich beide mehr und mehr. So kam es zu einem Bündnis zwischen völlig fremdartigen Partnern. Für beide hatte das Wort «Freiheit» (für den deutschen Idealismus der Endzweck aller Kultur) seinen Sinn verloren. Und beide haßten das Bürgertum.

Der Kollektivismus im Geistigen und die Massenbewegung im Sozialen sind die ersten Niederschläge der nihilistischen Revolution. Sie begann bei den Eliten, den tragischen Einsamen (wie furchtbar allein war Nietzsche, als er seine Zeitkritik begann!). Der Widerhall aber kam von unten, von den Armen und Unterdrückten. So entstand ein vulgarisierter Nietzscheanismus, ein Aufbegehren der feinsten und der größten Kräfte gegen die ermüdete bürgerliche Gesellschaft und ihre Kultur.

In diesem europäischen Geschichtsprozeß ist der erneute Nationalismus nur ein Nebenprodukt. Es soll keine Paradoxie sein: dieser Nationalismus, wie er in den faschistischen Staaten zum herrschenden Prinzip wurde, ist weit eher sozial als national gestimmt. Solche Verbindung ist gar nicht so überraschend, wie sie erscheint. Schon am Ende des neunzehnten Jahrhunderts sehen wir eine starke nationale Komponente in der neuen sozialen Literatur, besonders in Deutschland. Arno Holz etwa verkündete einen «deutschen Naturalismus»; aber es wurde nie klar, worin sich dieser von den Lehren Emile Zolas unterschied. Die Schilderungen des sozialen Elends mußten überall das nationale Moment verstärken; denn sie suchten ja Volkstümlichkeit. So ist die Gegenposition wieder das «Fremde», die europäische Internationale, die zwar von den sozialistischen Führern als Ideal gepriesen, vom Volk aber nie erlebt und geglaubt wurde.

Als der andere Partner in der Bundesgenossenschaft gegen das Bürgertum erschien die Elite, die Aristokratie des Geistes. Im Grunde richtete sich der Aufstand der Masse auch gegen sie, trotz des gemeinsamen Feindes. Das Massenbewußtsein des zwanzigsten Jahrhunderts ist ja das verbreitete Klassenbewußtsein des älteren Sozialismus; zur Kennzeichnung der Situation konnte man das nationale Vorzeichen gut gebrauchen.

Im Gegensatz zur Arbeiterbewegung der Väter besaß die Massenbewegung im Zeitalter des Nihilismus keine Theorie. Vor allem aus Gründen der Werbung und Begeisterung erschien aber ein «wissenschaftliches» Programm unentbehrlich. Man holte es sich aus dem Erbgut, das die populären Biologen des neunzehnten Jahrhunderts hinterlassen hatten. Die Haeckel, Wille, Bölsche waren die Philosophen der kleinen Leute gewesen. Die Rassentheoretiker des zwanzigsten Jahrhunderts übernahmen ihren «naturwissenschaftlichen» Materialismus; sie benutzten ihn für ihre Ideologie des Massenbewußtseins.

Ja, die völkischen Rassentheorien sind im Grunde nichts anderes als der noch weiter vergrößerte Biologismus der Monistenbündler. Im Zeitalter des Positivismus hatten Comte und seine Nachfolger die naturwissenschaftliche Weltanschauung als Waffe im Kampf gegen die idealistische Metaphysik benutzt. Um 1890, als die Gegenbewegung bereits begonnen hatte, waren die kleinbürgerlichen Rebellen noch beglückt, daß die «Welträtsel» im Sinne des Monismus gelöst seien. Für die nächste Generation handelte es sich darum, auch das Menschenleben biologisch, nämlich rassisches, zu erklären.

Daß die Deutschen keineswegs ein rassisches reines, sondern viel-

mehr das am meisten gemischte Volk Europas seien, hatte schon Fichte betont. Aber die Lehre von einer deutschen Rasse und einer arischen Weltanschauung mußte der Masse schmeicheln und Hochmut und Rache gegenüber allem Fremden wecken. Hinzu kam der «Irrationalismus», der Kampf der Seele gegen die Vernunft, die in einer mechanisierten Welt sich oft zuviel herausgenommen hatte, aber die Grundlage aller Bildung ist. Daß man bildungsfeindlich und unvernünftig sein durfte, war deshalb eine erlösende Botschaft an alle, die dem geistigen Leben fernbleiben mußten. Die psychologische Wirkung dieser Botschaft hat C. G. Jung in seiner Schrift «Psychologie und Religion» mit folgenden Worten beschrieben: «Es ist sicherlich eine gute Sache, Vernunft und gesunden Menschenverstand zu predigen, aber was wollen Sie machen, wenn Sie ein Irrenhaus oder eine kollektiv ergriffene Masse zum Zuhören haben? Zwischen beiden ist nicht viel Unterschied, denn der Irre ebenso wie der Mob wird durch nichtpersönliche überwältigende Kräfte bewegt.»

Man begann, diese Kräfte in den Dienst der Staaten zu stellen, man versuchte sogar, sie zu Quellen künstlerischen und wissenschaftlichen Schaffens zu machen. Nach der jahrzehntelangen nihilistischen Krise erlebte die europäische Kultur ihre stärkste äußere Bedrohung. Alles geistig Neue muß, da es nur aus dem Erlebnis der Einzelnen stammen kann, der Masse fremd und unverständlich bleiben. So führte ihr erfolgreicher Aufstand zu einer ungeahnten Reaktion, besonders im Gebiete der Kunst, und gab allem Schöpferum den Schandnamen «entartete Kunst». Die sichtbare Tat aber, selbst wenn sie vulgären Charakter hat, die altertümliche heroische Geste, die patriotische Deklamation: sie wurden im faschistischen Zeitalter verlangt und bewundert. Vor der Musik des Inneren und dem Anblick des Leidens schlossen sich Ohren und Augen.

Man muß die «völkische» Literatur lesen, um diese Notlage zu begreifen. Ludwig Friedrich Barthel rief (in seinem Buche «Vom Eigentum der Seele») der überkommenen Kultur diese Kriegsansage entgegen: «Wir alle sind aufgeboten, Seele des Vaterlandes zu sein.» So ist die Seele des Vaterlandes nicht ein schweigender natürlicher Besitz, sondern eine politische Forderung? Wie soll man aufgeboten sein, ein Element des Daseins zu werden?

Selbst in die Bereiche der objektiven, übernationalen Wissenschaft drangen diese gestaltlosen Tendenzen ein. Eines Tages wachten wir auf und hörten, daß es eine «deutsche Physik» gäbe. Wie ist es mit der französischen, englischen, amerikanischen? Sie sind bis heute unbekannt geblieben.

Die industrielle Entwicklung der letzten hundert Jahre hat nicht

nur in Europa, sondern in der ganzen Welt das Problem einer geplanten, organisierten Wirtschaft gestellt. Unzählige Lösungsversuche wurden geboten; sie alle sind die Resultate kritischer Zeitsituationen. Nunmehr werden sie als nationale Errungenschaften gepriesen. Der Betriebswirtschaftler Lohmann etwa behauptet, daß reine Bedarfswirtschaft die Verwirklichung «völkischer, das heißt nationalsozialistischer Ordnung» sei. Der Gipfel irrationalistischer Verirrung wurde erreicht, als man den jahrhundertalten Prozeß der Technisierung als Ausdruck — der germanischen Seele hinstellte: «Der Wille der Rasse ist Technik», schrieb Nonnenbruch. Hier ist der nationalistische Krampf in einen Zustand geraten, wo jeder Rettungsversuch hoffnungslos ist.

IV

Der Kriegsausgang hat keine Lösung der nihilistischen Krise gebracht. Man möchte sagen, die Krise selbst sei in ihre Krise getreten. Das bedeutet eine neue Gefahr.

Bereits in Joyce's «Ulyseus» erschien die Leere (the void) als die eigentliche Atmosphäre der Zeit. Der erste Theoretiker der Krise aber war Kierkegaard. Er hatte den Abgrund zwischen Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, Sünde und Leid aufgedeckt. Ihm folgten die Philosophen des Existentialismus, besonders Karl Jaspers. Sie suchten die «Grenzsituationen» aufzuzeigen, aus denen die Krise entsprang. Am Ende aber steht das «Scheitern», die Verzweiflung und die Angst in Individuen und Gesellschaft.

Ist die europäische Krise nunmehr in dieses Stadium des Scheiterns eingetreten? Alles deutet darauf hin. Ist die Kultur damit selbst gescheitert? Das würde bedeuten, daß die geschichtlichen Werte, die gefühlten und gedachten, die erklungenen und die gesehenen, die gestalteten und die geglaubten, nichts hinterlassen hätten. Das Formprinzip das Da-seins wäre alles, was überlebte. Wäre das wahr, so wäre nicht nur Gott gestorben, sondern das Reich des Satans hätte begonnen.

Die steigende kritische Besinnung zeigt aber, daß der Glaube an die geschichtlichen Werte keineswegs völlig verschwunden ist. Credo ut intelligem: das Erkennen verlangt den Akt des Glaubens. Die Glaubensnot beruhigt sich nicht bei der Idee des Da-seins, sondern sucht sichere Horizonte. Der Existentialist gleicht einem Schwimmer im Ozean, der die Küsten nicht kennt und immer nur seine Glieder in Bewegung setzt. Auch er ist der reinen Tat verfallen, Ziel und Inhalt seines Tuns aber fehlen.

Die Sehnsucht der Deutschen nach einer idealen Gemeinschaft ist unerfüllt geblieben. Der romantische Nationalismus war Literatur; er blieb außerhalb des Volkes, für das er bestimmt war. Das «epochale Bewußtsein», die Bindung der Zeitgenossen an die materielle Wirklichkeit, der Zusammenschluß der Menschen zu einer kollektiven, gesellschaftlichen Macht: sie haben mehr Bitterkeit und Leid als das Glück innerer Verbundenheit geschaffen. Das zeigt die nihilistische Krise und ihr Scheitern, der Aufstand der Masse, die Untaten des rassistischen Nationalismus.

Der Möglichkeiten einer Rettung aus dem Zustande des Scheiterns sind viele, aber man darf an keinen Messias glauben. Vielleicht kehren die romantischen und die realistischen Versuche der Gemeinschaftsbildung noch einmal wieder und werden glücklicher sein als in der Vergangenheit. Vielleicht wird sich der europäische Geist außerhalb von Zeit und Raum begeben und schöpferisch durch Bindung an die überwirklichen, ewigen Werte sein: das wäre die Geburt einer neuen Religiosität. Als letzte Möglichkeit geistiger Wiedergeburt aber erscheint die Tragödie der Einsamkeit. Wie in antiken Zeiten würde der schöpferische Mensch auf Bindung verzichten, um als Höhlenbewohner sich zu verwirklichen.

Durch das Scheitern der nihilistischen Krise sind die Wege zum Glauben wieder geöffnet. Der Inhalt des Glaubens aber ist weniger wichtig als sein Vorhandensein, als die Glaubenstat. Daß eine bewußte Fortsetzung der Vergangenheit, Konservatismus und Traditionalismus also, die Grundlage der Zukunft bilden könnte, wie manche Optimisten glauben, scheint kaum noch möglich zu sein.

Prophezeiungen sind ebenso ohnmächtig wie das Treiben der Weltverbesserer, die rationale Lösung finden möchten. Unsere Verpflichtung gegenüber der Zukunft ist allein das Wachsein und die Bereitschaft. Das heutige Europa gleicht dem Frager im Wächterlied des Jesaja. Die Frage lautet: «Wächter, wie spät ist's in der Nacht?» Und der Wächter antwortet: «Der Morgen kommt, doch noch ist Nacht. Kommt wieder und fraget.»