

XA 580

Die Wandlung

Eine Monatsschrift

Unter Mitwirkung von Karl Jaspers
Werner Krauss und Alfred Weber
herausgegeben von Dolf Sternberger

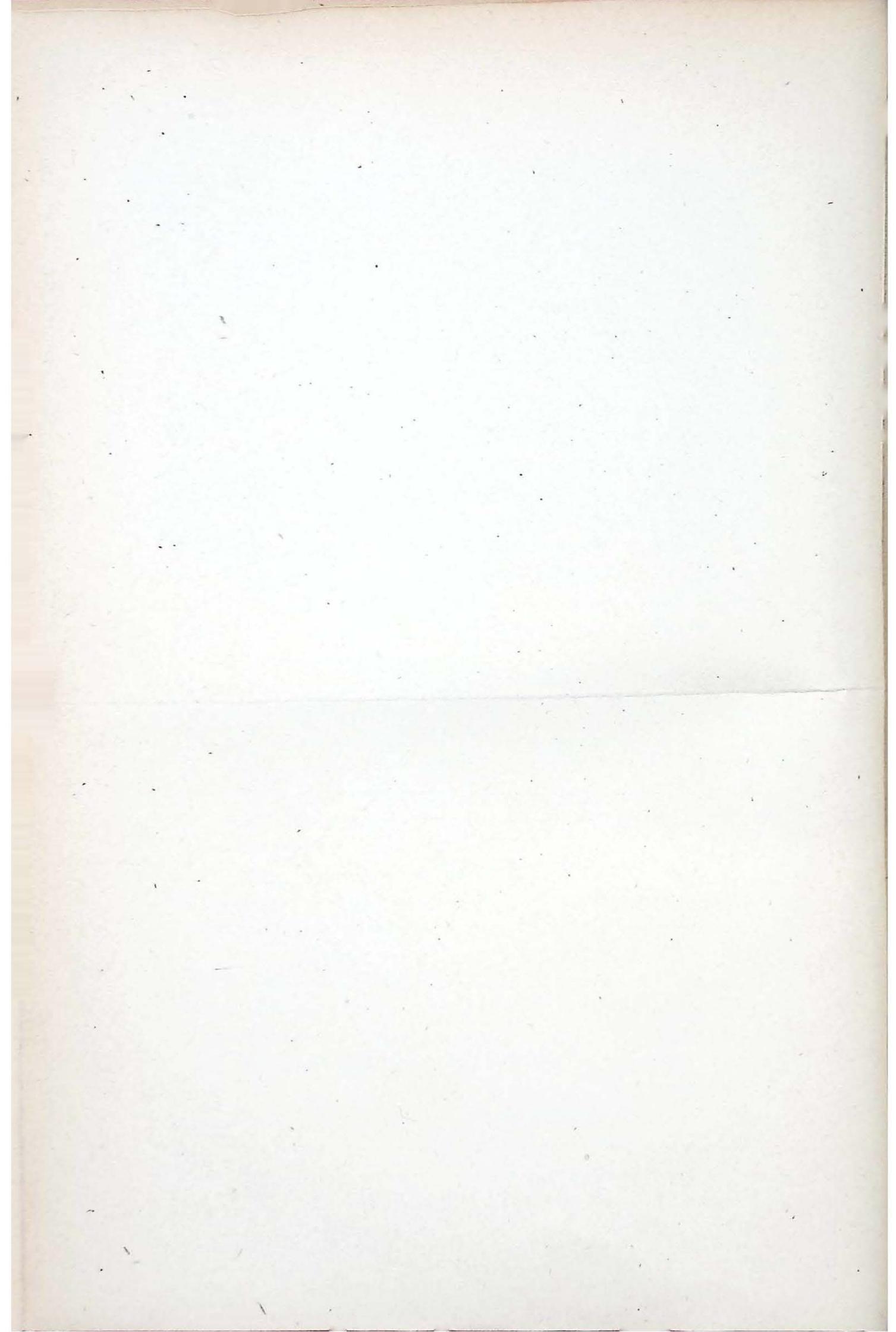
JAHRGANG I

Erstes bis sechstes Heft

1945/46

VERLEGT VON LAMBERT SCHNEIDER IN HEIDELBERG

BEI CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG



DIE WANDLUNG
JAHRGANG I · HEFT 1
NOVEMBER 1945

TZ 13
582

LIZENZ NR. 32

DOLF STERNBERGER · LAMBERT SCHNEIDER

Redaktion:

Heidelberg, Weberstr. 11

Verlag:

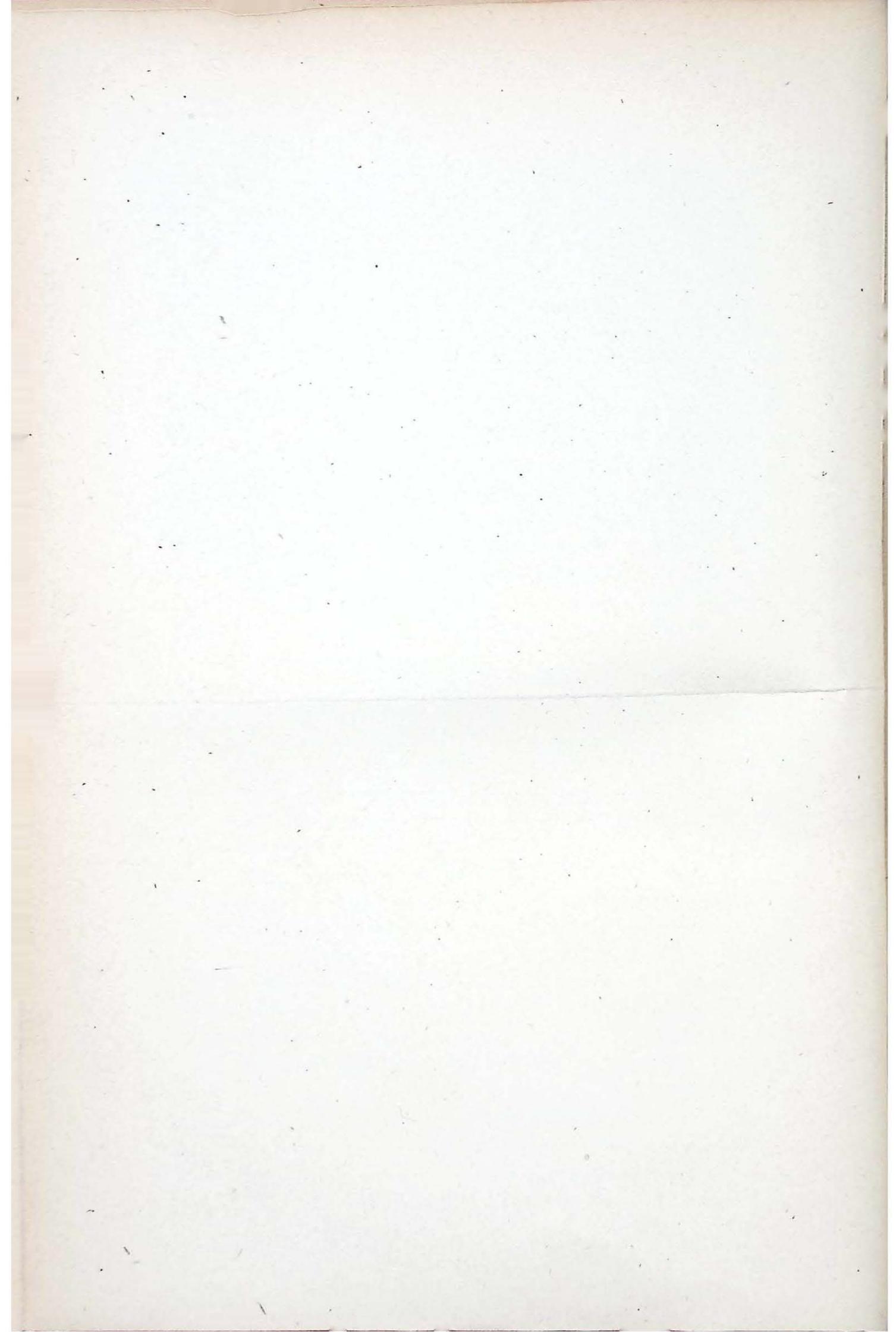
Heidelberg, Lutherstr. 59

Bezugspreis des Heftes RM 2.—

„Die Wandlung“ ist durch alle registrierten Buchhandlungen zu beziehen. Abonnementsbestellungen werden erst nach Erscheinen der ersten drei Nummern angenommen. Nur die Hälfte der Auflage wird im Abonnement abgegeben werden. Wir bitten, von direkten Bestellungen an die Redaktion und den Verlag abzusehen.

Ausgabetag dieses Heftes:

30. November 1945



WERNER KRAUSS

IDEE, AKTION UND STIL

Über die geistigen Grundlagen des modernen Spaniens

Als ich vor vielen Jahren meine erste Reise nach Spanien unternahm und mich mit meinem Namen zu erkennen gab, wurde ich immer wieder durch die Frage verlegen gemacht, ob ich denn ein Nachfahre des berühmten Krause sei. Meine philosophiegeschichtlichen Kenntnisse waren noch nicht so ausgebreitet, daß ich auf den Namen von Christian Friedrich Krause als meines vermeintlichen Vorfahren sofort gehört hätte. Dieser Name spielt nun allerdings in der deutschen Philosophie eine mehr hintergründige Rolle – für das spanische Geistesleben aber ist es ein Name des Schicksals.

Christian Friedrich Krause gehört zu jener Spezies des klassischen deutschen Privatdozenten, der mit seinem alle Erkenntnisse abschließenden System vergeblich auf die Stunde seiner Erhöhung wartet und schließlich in dem Gefühl des Verkanntseins die Bürgschaft für eine zukünftige Wirkung findet. Als Krause 1832 arm und unbeachtet in München starb, konnte er unmöglich ahnen, daß er nach wenigen Jahrzehnten in einem ihm völlig unbekanntem Land die größten Wirkungen ausüben würde, daß in Spanien nicht nur die Philosophie, sondern der Lebensstil der Intelligenz, Pädagogik, ja selbst die Politik für Generationen auf seine Lehre schwören sollte. Krausismo – dieses schreckliche und seltsame Wort schließt fast alle wesentlichen Impulse des modernen spanischen Geisteslebens in sich.

Die Geschichte des Krausismo beginnt nun damit, daß ein junger spanischer Philosophiedozent, Sanz del Rio, um die Mitte des Jahrhunderts nach Heidelberg fuhr und hier bei einem Schüler des schon Jahre zuvor verblichenen Krause in dessen Lehren eingeweiht wurde.

In Heidelberg kreuzten sich seine Wege mit denen des Genfers Henri Frédéric Amiel. Auch Amiel war ein Adept des Krauseschen »Panentheismus«, und in diesen beiden Männern haben sich die beiden Triebe der idealistischen Philosophie zu vollständiger Einseitigkeit verkörpert: die Mystik und der Moralismus. Amiels mystischer Aufschwung zu Gott ist in der täglichen Rechenschafts-

legung seines Tagebuchs verzeichnet. Amiel ist der größte Monomane des Tagebuchs, von dem die Geschichte bis heute Kenntnis genommen hat. Das Tagebuch wird zu einem Moloch, der ein Leben verzehrt und schließlich nichts hinterläßt, als die Anwartschaft auf einen fragwürdigen Nachruhm. Amiel greift nicht bloß darum täglich, ja stündlich zum Tagebuch, weil sein Leben sich in eine Tagebuchsituation verwandelt hat: sein Leben erschöpft sich in dem einzigen Sinn, den Stoff für die Fortsetzung dieser anmaßenden Zwiesprache mit seinem Schöpfer zu liefern. Amiel unterbricht selbst seine Agonie, um ihre Spuren geschwind noch in seinem Tagebuch für die Nachwelt erkenntlich zu machen. Würde man die mehr als sechzig Bände dieser Bekenntnisse einer lebenslänglichen Knechtschaft einmal drucken, und niemand sichert uns vor einem solchen literarischen Ereignis – es würde jedenfalls der Sündenfall des idealistischen Geistes sein erhabenstes und schauerlichstes Monument erhalten haben: eine riesenhafte und trotzig Apologie einer »vie manquée«, einer gescheiterten Existenz, ein unabsehbar angewachsenes Dokument der Tantalusqualen des mystischen Aufbegehrens und seines ewigen Rückfalles in die Ausgangssituation eines wollüstigen Ohnmachtsbewußtseins. Der Titanismus des mystischen Idealismus hat sich in Amiels Entwürfen verschwendet: er zeugte keine Söhne, er hinterließ keine Werke. Aber in der Selbstbegrenzung auf ein konkretes Ziel hat der Idealismus die Macht, die er sucht, auch schon gefunden. Er erweist sich als eine lebensweckende und lebenverwandelnde Macht: und unter diesem Zeichen entsteht die Geschichte des neuen Spaniens.

Krauses Philosophie ist genau soviel und sowenig verantwortlich zu machen für die seltsame Geistesrichtung des Genfers Amiel wie für die andere, viel bedeutendere Nachwirkung seiner Lehre bei der politischen Instrumentierung des modernen Spaniens. In Krauses System sind in der Tat diese beiden Seiten enthalten: eine aufsteigende Linie der Meditation mit dem Ziel der Einswerdung des Subjektes mit dem göttlichen Leben und eine absteigende Linie von der Höhe dieser Erkenntnis zu den einzelnen Wissenschaften, vor allem zur Rechts- und Sittenlehre. Die Ethik Krauses verleugnet ihren kantianischen Ansatz nicht. Sie bestimmt den kategorischen Imperativ durch die Idee der Kulturerzeugung und der Humanisierung der Menschheit. Ziel der Menschheitsgeschichte ist ein Menschenbund, dessen Verkündigung eben die Krausische Philosophie bringt. Trotz ihrer dunklen Terminologie wurden durch Sanz del Rio und seine Schüler einige wesentliche Bücher Krauses in ein allerdings ebenso dunkles Spanisch übersetzt, seine Lehre

vor allem in der Rechtsphilosophie von Giner de los Rios weiter entwickelt. Die krausistische Philosophie beherrschte bis in die siebziger Jahre hinein die spanischen Lehrstühle und wurde dann abgelöst von anderen, positivistischen Tendenzen und später wieder durch eine extrem formalistische neukantianische Richtung. Aber überlebend und bis auf den heutigen Tag bestimmend blieb der pädagogische Antrieb dieser Bewegung. Das Prinzip der inneren Formung und Selbstgestaltung verbindet sich mit gewissen lebensreformerischen Tendenzen. Grundlegend ist dabei die Überzeugung, daß einerseits die Veränderung der Welt nur durch die pädagogische Aufklärung des menschlichen Wesens erreicht werden kann, und daß andererseits die Philosophie an den Menschen praktische Ansprüche stellt und seine gesamte Lebensbildung umfassen muß. Durch den Imperativ der Selbsterziehung wurde die Spaltung des modernen Menschen in zwei unverbundene Sphären der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit aufgehoben. Die besondere Leistung dieser Bewegung war es, wie Marcelino Domingo sagte, »nicht nur Philosophie erzeugt zu haben, sondern auch Männer, die diese Philosophie zu leben verstanden«.

Der Krausismo ist ein unverkennbarer Lebensstil. Man lebt in pietistischer Kargheit, man trinkt nicht, man raucht nicht, man vermeidet mit Abscheu die Teilnahme am Stierkampf oder an dem Besuch des Theaters. Man ist ziemlich lückenlos über alles europäische Geistesleben unterrichtet und fähig, auf eine nicht oberflächliche Weise zu diskutieren. Aber die großen Impulse des Geistes bleiben doch häufig in dieser lebendigen Wirkung von Mensch zu Mensch befangen. Das Werk-Verzeichnis der meisten Krausisten ist spärlich und gibt keinen Begriff von dem inneren Einsatz, der in die Waagschale geworfen wurde. Als Politiker sind sie linksliberal oder reform-sozialistisch orientiert. Die erste spanische Republik von 1868 und die zweite von 1931 wurden von sehr typischen Krausisten geführt. Beides waren Professorenrepubliken, die den Wunschtraum Platos nach der Philosophenherrschaft für eine kurze Zeit in eine problematische Wirklichkeit versetzten.

Als Pflanzstätte der Bildung hatten sich die Krausisten in der zweiten Generation die Musterschule des »Instituto de libre enseñanza« geschaffen. Schon hier stellte sich ein fortgesetzter und provozierender Widerspruch zu der Lebenshaltung des durchschnittlichen Spaniers heraus. Ein junger Schriftsteller, der nach 1936 seinen Weg zur spanischen Republik gefunden hat, brachte diese Kritik in ähnlicher Weise zum Ausdruck, wie sie bei den Faschisten später gang und gäbe wurde: »Am schädlichsten war der Einfluß des In-

stituto de libre enseñanza darum, weil man die spanischen Knaben aus ihren spanischen Daseinsformen entwurzeln wollte. Der Charakter des Geistes und selbst die unscheinbaren Züge der Sinne verloren alle Farben der Erschließung in dieser grauen Welt, in diesem pseudo-franziskanischen und puritanischen Milieu des Instituto de libre enseñanza. Eine zahme Gutmütigkeit, die Beschneidung der innersten Kraft, nur um liebenswürdige und freundliche Menschen zu erziehen, stand im Widerspruch mit der heiteren spanischen Aufrichtigkeit, ihrem ungeschliffenen Adel, ihrem heftigen und leidenschaftlichen Temperament.«

Trotz dieses offenkundigen Widerspruchs wäre der Erfolg der Krausisten unerklärlich, wenn er nicht einer latenten Anlage des spanischen Geistes entsprochen hätte. Der Geist einer Nation läßt sich ja nie auf eine glatte Formel bringen, sondern nur in der Spannweite seiner Möglichkeiten geschichtlich auslegen. Ein immerwährender mystischer, ja panentheistischer Drang der spanischen Seele begleitete als Unterströmung die großen Werke der spanischen Blütezeit.

Dazu tritt ein anderes, was der Essayist Azorin am Krausismo gerühmt hat. Der Krausismo mündet in eine beständige Neigung des spanischen Geistes: »Dieses Bündnis von Idealismus und Praktizismus ist gerade das, was den kastilischen Genius ausmacht.«

Indessen wurde für den Aufschwung des geistigen Lebens seit der Jahrhundertwende gerade der Mißerfolg der Krausisten auf dem Gebiet der Politik entscheidend. Zu der Niederlage der inneren Politik, nachdem die Anstrengung zur Aufrichtung eines liberalen Rechtsstaates gescheitert war, trat die Niederlage in dem dilettantisch vom Zaun gebrochenen Krieg gegen die USA, wobei Spanien den letzten Rest seines überseeischen Kolonialbesitzes einbüßte.

Die kurzen Jahre der spanischen Republik von 1868 hatten die jahrzehntelangen Bürgerkriege des 19. Jahrhunderts mit dem Triumph der liberal-progressiv eingestellten Volkskreise beendet. Trotz bedeutender Impulse und eines imposanten Aufgebots von geistigen Führern ist die erste Republik an ihren inneren Widersprüchen gescheitert.

Die Grundtatsache des modernen politischen Lebens in Spanien hatte der Rechtshistoriker Joaquin Costa mit lapidaren Worten gekennzeichnet: »In Spanien haben 17,5 Millionen mit Strömen von Blut und Gold in einem hundertjährigen Bürgerkrieg die politischen Freiheiten erkämpft, die die restliche halbe Million genießt.« Im Hintergrund blieb die ungelöste Bodenfrage, der Riesenbesitz an Latifundien in wenigen Händen bei einem äußerst bedrücken-

den Pachtsystem. Der Reformwille der fortgeschrittenen Schichten stieß hier regelmäßig gegen das vitale Interesse des gesamten Bürgertums, das von einer radikalen Reform der Bodenfrage keinesfalls begünstigt worden wäre. Die industrielle Entwicklung war noch zu schwach, und auch der Mittelstand lebte zumeist noch in irgendeiner Form von der Bodenrente. Auf der anderen Seite gab es innerhalb des spanischen Bürgertums eine große Menge flottierender Intelligenz, zu der man die gesamte Beamtenschaft und auch die akademischen Schichten mitrechnen muß. Diese entbehrten jeglicher Sekurität. Der Staat bezahlt erbärmlich, und jeder Regierungswechsel führt zu einem vollständigen Revirement aller bezahlten Stellungen. Diese Unsicherheit des Existierens wirkte radikalisiertend und politisierend auf die in einer solchen Lage verhafteten Menschen. Besser gesagt: die Intelligenz wurde in Ermangelung einer Bindung in ihrer natürlichen Freiheit der Kritik belassen, statt, wie anderwärts, durch die dauernde und bequeme Anlehnung an den Staat und an ein statales Denken im beamteten Servilismus und im Mandarinentum zu erschlaffen. Aber dieser spanische Radikalismus fand immer wieder in der Bodenfrage seine genaue Grenze. Jeder ernsthafte Lösungsversuch führte, als einen unfehlbaren *deus ex machina*, das putschfreudige Offizierkorps an die Oberfläche, womit, im Namen der bedrohten Gesellschaft, ein rasantes Veto gegen alle durchgreifenden Weiterungen erfolgte. So wird es verständlich, daß die Antwort auf die Revolution von 1868 eine Restauration war.

Unter dem Namen der Restauration versteht man in Spanien die Wiederaufrichtung des Bourbonischen Thrones (1874) nach der krisenreichen Episode der ersten Republik, und darüber hinaus das politische System, durch das sich die erneuerte Monarchie bis zu ihrem Sturz und der Aufrichtung einer zweiten Republik (1931) behauptete.

Das mit dem Namen des Staatsmanns Cánovas del Castillo verbundene Restaurationswerk ist das Ergebnis der Ernüchterung. Einer Ernüchterung, die nach der Erschöpfung aller in die langen Bürgerkriege geworfenen Ideen eintrat. Die neue Geistigkeit ist aus dem Wissen des Mangels geboren. Sie hat keine gütigen Feen an ihrer Wiege gehabt, sondern das Gesicht der Sorge und der Enttäuschung. Sie ist die Antwort des Geistes auf den Verlust lebenswichtiger Illusionen, der mit dem Scheitern der ersten, liberalen Republik offenkundig wurde.

Weder hatte der Liberalismus eine staatliche Form von Dauer erungen, noch der Traditionalismus durch die drei karlistischen

Schilderhebungen seinen Anspruch durchsetzen können, und die Linie des Ausgleichs, die mit der Thronbesteigung Alfonsos XII. (1874) durchdringt, bedeutet den doppelten Verzicht auf alles, was bisher für wünschenswert gehalten wurde. Cánovas del Castillo ging jetzt daran, die abgekämpften Parteien auf einen halbkonstitutionellen Zustand zu verpflichten und in der Gravitation der Macht zu verstricken. Man sah voraus, daß die gleiche Nähe der den Parteien wechselweise überlassenen Staatsmacht ihren Gegensatz allmählich abstumpfen würde. Es gehört zu den mehr oder weniger bewußten Listen dieses verschlagenen und menschenkundigen Systems, daß man auf beide, von weiser Hand gegängelt, aber in der sichtbaren Verantwortlichkeit gehaltenen Parteien das ganze Odium der Korruption abwälzen konnte.

Es liegt auf der Hand, auch die ersten Ansätze der spanischen Ideologie bei dem ersten Staatsmann der Restauration zu suchen. Auch das Geschäft der innenpolitischen Liquidation ließ sich ja nur von einem überpolitischen Standpunkt aus betreiben. Ein so typischer »Achtundneunziger« wie Clarin, der die Dinge aus der Nähe sah, war davon überzeugt, daß Cánovas de Castillo nicht nur ein Politiker, sondern auch ein Mensch war, und daß ein höherer Vorsatz der Versöhnung sein Werk beseelte. Aber ein Zweifel blieb über dieser Gestalt. War der »Großimpresario einer Phantasmagorie«, wie Ortega y Gasset ihn nannte, vielleicht nur der frivole Regisseur und zynische Menschenkenner, der die Leidenschaft mit kalter Berechnung in den Leerlauf der Routine zu lenken verstand? Oder war er wirklich der stoische Patriot, mit dem letzten Mut der Verzweiflung?

Cánovas del Castillos stoische oder zynische Lektionen greifen den unseligen Ereignissen von 1898 voraus. Die äußere Niederlage beraubt die Nation nunmehr der letzten Illusion: Umsonst war das Opfer der innerpolitischen Leidenschaften gewesen. Die Entseelung der inneren und die Entmächtigung der äußeren Politik waren die enttäuschende Doppelerfahrung, in der die »Achtundneunziger« ihren Vorsatz faßten, das verlorene Spanien durch die Arbeit des Geistes wiederzugewinnen.

Niederlagen gehören zu den unwiederbringlichen Gelegenheiten. Nach den Worten des Philosophen Ortega y Gasset »verrät es eine Art von geistiger Armut, wenn man nicht gewillt ist, auch in der Niederlage eines der Gesichter zu erkennen, die das Leben annehmen kann«. In der Tat ist bei den wissenden Trägern einer Nation die Sorge um den Verlust einer Niederlage oft größer als die Angst vor dem Verlust eines Krieges. Denn in einer solchen

Lage muß das geistige Leben als das einzig überlebende Element vertreten werden: alle Zukunft beruht auf ihm oder geht mit ihm unter. Wie in Deutschland nach 1806 und in Frankreich nach 1870, so ist auch in Spanien um die Wende des Jahrhunderts aus einer militärischen Niederlage eine Geistesbewegung hervorgetreten, die dem modernen Gesicht dieser Nation die bestimmenden Züge aufgeprägt hat. Spanien mußte sein geistiges Wesen von einer Generation empfangen, die sich mit dem Jahr der Katastrophe »la generación del 1898« nannte.

Halb betäubt, halb teilnahmslos hatte man dem unabwendbaren Ausgang dieses auf anachronistische Weise geführten Kampfes mit der modernen Weltmacht der Vereinigten Staaten entgegengesehen. Genau betrachtet, war es allerdings nur noch die Fassade eines universalen Großstaates, die unter den Schüssen der amerikanischen Flotte damals zusammensank. Aber die Symbolik dieser Auseinandersetzung hatte den Stil eines weltgeschichtlichen Vorgangs und versetzte auch die entferntesten Geistesräume in Schwingung. Es war der Blitzstrahl, der die unbewegte Fin-de-siècle-Stimmung plötzlich zerteilte. Ein Russe, Wladimir Solowjoff, schrieb im Juli 1898 einen kleinen Aufsatz mit dem grellen Titel »Nemesis«. Die Vergeltung hatte das Spanien der Inquisition getroffen, einen Staat, der sich auf »das höllische Geschäft des Seelenmords« eingelassen hatte und den »Kult des Molochs unter christlichen Vorzeichen und Namen« eingeführt hatte. Dieses apokalyptische Bild glich freilich in Wahrheit mehr dem Spanien des Iwan Karamasowschen Großinquisitors als dem Spanien, das die Geschichte verstehen lehrte. Aber hatte nicht Castelar (einer der legitimen Väter der chaotischen ersten spanischen Republik) den Stab über jenes vergangene Großreich gebrochen, das er »ein einziges über die Erde gespanntes Schweiß Tuch« nannte? Solowjoffs Urteil war indessen keineswegs aus der Sphäre der angeblich liberalen »Vorurteile« gegriffen, sondern im Licht der Heilsgeschichte getroffen worden. Seine Betrachtung schließt mit einer spiritualen Erwartung: »Niemand sterben Nationen. Die Seele Spaniens kann wieder auferstehen. Indessen, als politische Macht, mußte dieses Spanien untergehen, um für seine Niedertracht zu büßen.« Als diese Zeilen geschrieben wurden, war die Erwartung der Wiedergeburt in Spanien schon ein sicheres Versprechen. Ramiro de Maeztu, der den publizistischen Talenten seiner Generation voranging, hatte Monate zuvor schon geäußert: »Traurig, sehr traurig diese Niederlage — aber wenn sie uns dazu verhelfen sollte, unsere inneren Kräfte zu sammeln — so müßten wir darum dieses Sedan willkommen heißen.«

Es ist schier unmöglich, die Strahlungen so verschiedenartiger Geister wie Ganivet, Unamuno, Joaquin Costa, Menéndez y Pelayo, Clarín, Pio Baroja, Azorín, Maeztu in ihrem Brennpunkt zu fassen. Für den Nichtkenner des spanischen Geisteslebens sind diese Namen nur Klangbilder. Für jeden, der sich mit ihnen beschäftigt hat, bedeutet jeder dieser Namen eine in sich abgeschlossene Welt von unvergleichlicher und unverlierbarer Eigenart der Prägung. Aber gerade in diesem extremen Individualismus liegt schon ein erster Zug ihrer Gemeinsamkeit. Diese Züge lassen sich bei näherer Betrachtung noch etwas mehr verdichten. Es sind zunächst gemeinsame Aversionen, welche dieser Gruppe von spanischen Dichtern, Philosophen, Nationalreformern, Literarhistorikern und Kritikern doch einen gemeinsamen Ansatz geben: der Protest gegen die unbesehenen Konventionen des spanischen Lebens, vor allem die Absage an die spanische Schaukelpolitik der professionellen parlamentarischen Geschäftemacher. Der Angriff der Achtundneunziger richtete sich nicht nur gegen bestimmte Politiker, sondern gegen die Politik überhaupt. So erklärte Azorín: »Es gibt nichts Abscheulicheres als einen politischen Menschen. Der Politiker ist ein Mensch, der sich wie ein Automat bewegt, der im Halbschlaf Reden hält, der Versprechungen macht, ohne zu wissen, daß und an wen er sie macht, der Leuten die Hände schüttelt, die er nicht kennt, der vor allen Dingen lächelt, immerzu lächelt mit einem stupiden automatischen Lächeln.«

Nicht minder stark ist die Abneigung gegen das spanische Heer. Wohl kein Heer der Welt hat sich so viel Epigramme gefallen lassen müssen. Ein Heer, das in der Stunde der Gefahr, wie Costa sagte, aus Kompanien bestand, beim Essenfassen aber aus Bataillonen. Ein Heer, von ewig putschenden Offizieren geführt und mit Generälen garniert, die Unamuno »heroes pasivos«, passive Helden, nannte.

Der Kampf der Intelligenz gegen die konventionellen Ausdrucksformen des spanischen Militarismus und der spanischen Politik erschließt indessen nur einen Teilabschnitt ihrer geistigen Abwehr. Die Summe dieser großen Feindschaften der achtundneunziger Generation liegt in ihrer systematischen Wendung gegen die Rhetorik beschlossen. Rhetorik ist das Klima aller überkommenen Konventionen, ihre Wiege und zugleich die immer betriebsame Werkstatt der erstarrten Schablonen. Die vergangenen Bürgerkriege des 19. Jahrhunderts wurden von rechts und links mit einem Aufgebot an Schlagworten geführt, das die innere Kraft der ins Spiel gesetzten Motive vielfach überdeckte.

Als der rhetorische Traum der ersten liberalen Republik zerronnen war, befand sich der Schöpfer der Restauration, Cánovas del Castillo, sofort in der folgerichtigen Kampfstellung gegen die politische Rhetorik. In der Sophistik der Beredsamkeit sieht er, als Wächter der neu aufgerichteten Königsmacht, den geschworenen Feind jedweden besonnenen Aufbaus. Als typischer Konservativer bekundet er den Glauben an die dauernde Kraft der Verhältnisse und das unbesiegbare Mißtrauen gegen den Verbalismus der Ideen. Spaniens Wiederausbau bedurfte der schöpferischen Stille. Darin stimmt der radikale Reformier Joaquín Costa mit dem reaktionären Cánovas de Castillo völlig überein: »Wir werden nicht eher ein Vaterland wiederhaben, ehe wir aus unserer Politik eine große Kartause machen – die heilige Herrschaft des Schweigens« In dem neu aufzubauenden Spanien müsse die Stille eines Spitals herrschen. Das spanische Volk »will lieber, meine Herren Redner, als den Duft eurer rhetorischen Blüten den Geruch des Düngers auf seinen Feldern haben!« Und Menéndez y Pelayo: »Wenn Gott seine schreckliche Gerechtigkeit an einem Volk vollstrecken will, dann schickt er ihm die Redner dutzendweise.« Azorín zerbricht als erster den Kunstbau der Periode: seine empfindsamen Sätze sind Antennen, auf die eine neue Wirklichkeit einstrahlt. Der Impressionismus steigert sich in der Romankunst eines Pio Baroja zum Pointillismus. Mit der Verwerfung der Rhetorik kämpft er gegen das Schlagwort, das in ihr seine Wiege hat. Solche mythologische Topik steckt in allen möglichen Ideen von fortwirkender Prägekraft. So zum Beispiel in »der Idee, aus Spanien eine große Nation zu machen. Dieses Bedürfnis, einer großen Nation zuzugehören, ist das Ideal eines französischen Portiers und des deutschen Feldwebels Ebenso muß man den großen Männern mißtrauen. Die gibt es überhaupt nicht In der Nähe betrachtet, sind es jedesmal Kartonfiguren«. Die Ablehnung jeder Rhetorik fällt für Pio Baroja zusammen mit der Absage an das Politische überhaupt. »Diese Rhetorik mit ihrem melodramatischen Tonfall, ihrem großen Pinselstrich und feierlichen Gemeinplätzen erstickt alle Keime einer Zukunft, wenn es für Spanien eine solche noch gibt.«

Ihre gemeinsame Kampffront war nicht gegen die Traditionen, sondern gegen die Konventionen gerichtet. Traditionen sind Elemente des Daseins. Aber sie wirken nicht, wie jene, durch einen äußeren Zwang, durch den sich das gedankenlos Übernommene fest macht. Durch den beständigen Hang zur Kristallisierung schien das spanische Leben wie eingefriedet in einem System von versteinerten

Formen. Darum galt es, gerade die echten Traditionen von ihren falschen Überlagerungen freizulegen, die Werke des lebendigen Glaubens (wie Unamuno es fordert) von den Werken des toten Glaubens zu scheiden. Diese Aufgabe versetzte die Stilbemühungen in eine neue Spannung. Die Wahrheit an sich verhält sich gegenüber der Sprache beliebig. Aber die brennende Frage ging ja nicht darum, Erkenntnisse zu sammeln, sondern die wahrhaftigen Werte zu sichern. Daher das Verlangen nach einem aufrichtigen (»sincero«) Stil, das heißt nach dem authentischen Ausdruck, den jeder wie seine Schicksalslinie für sich hat. »Autenticidad« ist der oberste Wert in einer personalistischen Welt. Auch für die Dichtung gewinnt diese Wertung Gültigkeit. Der Lyriker Pedro Salinas fordert: »Vor allem Authentizität, dann erst Schönheit, dann erst Geist!«

Mit dem Sterben des rhetorischen und verbalistischen Spaniens ist zugleich der Boden für einen Aufschwung einer neuen poetischen Bewegung bereitet worden. Auf dem Gebiet der Lyrik, der »poesía pura«, ist der spanische Geist der Neuzeit zu seiner reinsten Entfaltung gekommen. Namen wie Ruben Darío, Juan Ramón Jiménez, García Lorca, Jorge Guillén, Rafael Alberti bezeichnen Höhepunkte einer neuen Sinnggebung der Welt durch das selbstbewußt gewordene Dichterwort. In einer so flüchtigen Darstellung kann man nur mit leisem Bedauern daran rühren – mit einem Bedauern über das Unüberschreitbare der sprachlichen Grenzen eines universalen Geistes. Die spanische Dichtung konnte sich in ihrer Wirkung weit über ihr lyrisches Stammgebiet ausbreiten und das Mysterium einer neuen Sprachgewalt selbst an die profansten Regionen der spanischen Öffentlichkeit vermitteln. Das neue Spanien lebt im Zustand einer dichterischen Ergriffenheit, und auch der Austrag des inneren Krieges sollte dadurch einen Begleitton der Verheißung erhalten.

Dieser poetische Zustand führte freilich auch zu schauerlichen Verirrungen in den letzten Bürgerkriegsjahren.

Der ideologische Vorbereiter des Franco-Staates, José Antonio Primo de Rivera (erschossen 1936) hat die Erbschaft der achtundneunziger Generation in einen politischen Aktivismus umzusetzen versucht und vor allem grundsätzlich gefordert, daß in Spanien Politik aus dem Geist der Poesie gemacht werden müßte. Schon bei seinem ersten Auftreten (1933) empfiehlt er seine Bewegung als eine »poetische Bewegung«. Gewisse Stilelemente des Ultraismus und des Expressionismus sind in den Sprachgebrauch der Falange übergegangen: Vor allem der symbolische Farbwert »Blau« (von Rubén

Dario erschlossen) und die »vertikale«, »steile« Dimension des Erlebens. Diese poetische Instrumentierung des Politischen übersteigert sich bei Giménez Caballero, Pemán und anderen Faschisten zu einer poetischen Verklärung des Bürgerkrieges. Giménez Caballero ist stolz darauf, mit seinen »Gesängen auf den Bürgerkrieg« schon 1932 in dichterischer Vorahnung diesen »herrlichen Kampf« gepriesen zu haben. Der Bürgerkrieg wird als ein »Krieg der Dichter« gefeiert. Ein großer Dichter, Juan Ramón Jiménez, hatte schon 1935 mit einer deutlichen Spitze gegen die poetische Politik der Falange erklärt: »Unter allen Umständen ist es nach meinem Dafürhalten vorzuziehen, Poesie aus der Politik zu machen, als Politik aus der Poesie.« Die Wurzel solcher Verirrungen war aber schon in den Möglichkeiten der Generation von 1898 gelegen. Die Absage an die Rhetorik führte zu der doppelten Bejahung des lyrischen Wortes und der reinen Aktion, der unvermittelten Tat, zu einer bald ästhetischen, bald emotionalen Verklärung eines dynamischen Tatwillens.

Die Verneinung der Rhetorik setzt die Aktion in eine neue Verlockung. Durch den Einschnitt der Restauration war die Bürgerkriegszeit des 19. Jahrhunderts in den Abstand der historischen Betrachtung geraten, und der verlängerte Bürgerfriede rückt nunmehr die tumultuarische Vergangenheit in eine neue verklärte Betrachtung.

Vor allem aber bedeutete die Bürgerkriegszeit für einen Romanschriftsteller vom Range Pio Barojas einen verlorenen Inbegriff des erfüllten Lebens. »Wir Spanier« – so schrieb Baroja in seinen »Betrachtungen über die Kultur« – »sind groß geworden in einer anderen Zeit: der Krieg, die Gefahr, die Aktion haben uns genährt. Wir sind heruntergekommen . . . Man muß den Blitz wieder anlocken. Wenn je ein Blitz reinigt, so muß der Krieg und die Gefahr über die Kultur und über das Leben wieder verhängt werden.« Auch Unamuno hatte damals geschrieben: »Ich brauche meinen Lesern nicht zu sagen, daß ich kein sogenannter Pazifist bin, sondern glaube, daß der Krieg weder verschwinden wird noch auch meines Erachtens verschwinden sollte – vielmehr halte ich ihn für ein Element der Zivilisation und der Kultur.« Offenbar ist es nicht ein bestimmter Krieg, der als ein Mittel zu einem bestimmten Ziel hier gefordert wird, sondern der Krieg um des Krieges willen, der Krieg an und für sich, der in den Bürgerkriegen seinen Charakter am reinsten und schrecklichsten entfaltete. Tatsächlich hat auch Pio Baroja in einer Romanreihe, den »Erinnerungen eines Tatmenschen« (*Memorias de un hombre de acción*) den karlistischen Bür-

gerkrieg auf seine Weise verherrlicht. Es ist eine Torsensammlung verwegener Charaktere, die in diesem chaotischen Treiben aufgärten. Baroja mußte zugeben, daß es seiner Generation nicht vergönnt war, »den Menschen, dieses Gemengsel von Lüge und Wahrheit, das wir auseinandergenommen haben, wieder zusammenzustoßen. Uns fehlt der Zement eines göttlichen oder menschlichen Glaubens, um aus den Trümmern so etwas wie eine Statue zu machen«. Diese letzte Unfähigkeit zur Synthese ist in Barojas pointillistischer Darstellungsweise des Lebens zum künstlerischen Prinzip geworden. Sie erzeugt als ein Surrogat den Glauben an die reine Aktion, deren Erlebensform das Abenteuer ist. Ortega y Gasset hat den Finger an die Wunde der ganzen Generation gelegt, wenn er in seinem Essay über Pio Baroja feststellt: »Baroja reduziert die Tat auf das Abenteuer Der Unterschied zwischen beiden ist gewichtig. Der Abenteurer hat nur das Profil eines Tatmenschen. Während dieser seine Tätigkeit darin gerechtfertigt sieht, daß es ihm gelungen ist, der Wirklichkeit ein neues Gesicht aufzuzwingen, ist für den Abenteurer das zu erreichende Ergebnis nur ein Mittel, um sich in Bewegung zu halten.« War es vielleicht ein spanischer Zug überhaupt, durch den Auftrieb der reinen Tat die durch eine überscharfe Sensibilität aufgerissenen Abgründe zu überdecken? Ortega y Gasset sieht im Angesicht der getürmten, steinernen Massen des Eskurial das Abbild der Nation und ihres typischen Königs: das Denkmal eines gigantischen Willens, der sich im bloßen Wollen erschöpfend bekundet! Aber es gibt auch im Gedanken Ortegas eine enthusiastische Zone voller voluntaristischer Ermunterungen. Ortega hat bei der Analyse der spanischen Geschichtskraft die triebhaften Wurzeln der Staatenbildung entblößt, die als Stimulantien sofort in eine neue Suggestion geraten. Macht liegt immer in der Wirkungsmacht eines Vorbildes begründet. Eine Nation ist »ein verheißungsvolles Projekt, ein Leben in Gemeinschaft zu führen«. Man schließt sich nicht zusammen, »bloß um zusammen zu sein, sondern um etwas zusammen zu machen«. Eine Nation wird somit durch den Vorsatz eines gemeinsamen Unternehmens gebildet. Man kann sich die Streuweite solcher Lösungen im nationalistischen Lager zu Anfang der dreißiger Jahre vorstellen. Aber ist es die Schuld Ortegas y Gassets gewesen, daß die jungen Vorbereiter der »Falange Española« seine Bücher zu häufig gelesen haben? Ortega hat selbst bewiesen, daß man mit seinen suggestiven Argumenten genau so gut im umgekehrten Sinn die werbende Macht des (von ihm gefürchteten) Kommunismus erklären konnte. Mit der ihm eigenen Leuchtkraft der Formulierung

gen wollte er dem zu behütenden Abendländer die Blendung eines solchen Systems vor Augen führen: »Der Kommunismus stellt den gigantischen Versuch eines menschlichen Unternehmens dar. In ihm haben die Menschen entschlossen die Bestimmung zur Wiedergeburt ergriffen und sie leben gespannt unter der hohen Disziplin, die ein solcher Glaube ihnen einflößt. Der glänzende Charakter einer großplanenden Unternehmung wird am europäischen Horizont aufstrahlen als eine brennende und neue Konstellation.« Diesem Mißverständnis des Kommunismus als einer entfesselten Dynamik entspricht die Haltung der spanischen Arbeiterschaft, die schon 1870, überwiegend anarchistisch orientiert, für Bakunin und gegen Marx gestimmt hatte. Wenn am Anfang der dreißiger Jahre die spanische Sozialdemokratie für die dritte und gegen die zweite Internationale gestimmt hatte, so war es eher die Option für einen durch Gustave Sorel mißverstandenen Lenin als eine reuige Rückkehr zu Karl Marx. Wie tief der Anarchismus sich auch in diese Reihen eingefressen hatte, zeigte der verzweifelte Kampf, den die republikanischen Ordnungsparteien inmitten des letzten Bürgerkrieges zu führen gezwungen waren.

Aber wenn der spanische Individualismus eine politische Negation ist, so ist er natürlich zugleich eine Grundkraft der menschlichen und vitalen Behauptung.

Die achtundneunziger Generation hatte den Individualismus zu einer Methode gemacht mit der Sicht auf ganz bestimmte Errungenschaften des nationalen Lebens. Schon in seiner Frühzeit bekennt Unámuño: »Mich interessieren mehr die Menschen als ihre Dinge, und lieber, als diese zu verstehen, möchte ich mit jenen fühlen.« Und ein anderes Mal: »Von allen Tyranneien ist für mich die hasenswerteste die Tyrannei der Ideen.« Und wieder: »Die Ideen sind für mich verächtlich – achten kann ich nur die Menschen.« In diesem personalistischen Weltbild besteht eine letzte Identität von Ich und Gott. Das schöpferische Vermögen des dichterischen Menschen ist in dieser Wesenseinheit zutiefst begründet, ja, es ist der Gegenstand aller wirklichen Kultur, diese Wesenseinheit darzustellen und zur Grundlage einer Lebensordnung zu machen.

In dieser mystischen Wendung vereinigt sich der krausistische Impuls mit dem Beginnen der achtundneunziger Generation. Die spanische Meditation ist die Einkehr zur Mitte. Sie fordert, einem Worte Ganivets zufolge, einen Akt der »reconcentración«. »Eine Wiedererstarkung des ganzen spanischen Lebens muß mit der konzentrischen Zusammenfassung aller Kräfte innerhalb unseres Gebietes beginnen.« Der junge R. de Maeztu nimmt die gleiche Losung

auf und gibt ihr ein konkretes Gesicht: »Die reconcentración muß das Werk einer spanischen Reconquista (Wiedereroberung) tun. Wie einst der spanische Boden Zoll um Zoll der Gewalt des Halbmonds entrissen wurde, so müßte die Heimat durch moderne Meliorationsmethoden heute Schritt für Schritt aus ihrer Entfremdung herausgeführt werden.«

Damit sind die beiden Grundrichtungen dieser Meditation schon angedeutet. Revolution, das heißt Fortschrittswille, und Tradition, das heißt Grundlegung in der Vergangenheit, begegnen sich in ein und demselben Gedanken. Durch das vertiefte Verhältnis zur Tradition tritt auch der Fortschrittswille in eine erweiterte Spannung. Tradition ist, statt wie bisher Stichwort einer bloßen Entscheidung zu bleiben, zum Gegenstand einer Bemühung des Geistes geworden; Anzeichen für eine Umwertung aller spanischen Werte, und der Entschluß zum Fortschritt erstarkt im Vertrauen auf die wiedergewonnenen Sicherheiten der spanischen Seele. Azorín, mit seiner glänzenden Essaikunst der typischste Vertreter der berühmten Generation, vereinfacht mit einer verblüffenden Formulierung: »Eine Renaissance ist nichts anderes als die Befruchtung des nationalen Gedankens durch die Gedanken des Auslandes.«

Man hat die erste Reihe der Generation die »europeizantes« – die Europaläufer – genannt und die jüngere Gruppe, in der Ortega y Gasset hervorragt, die zurückgekehrten »europeizados« – die Europäisierten – geheißen. Sie haben das Rüstzeug geholt, um auch die Werte spanischer Tradition auf der Höhe der abendländischen Wissenschaft wiederzuholen.

Mit dieser Scheidung fällt auch ein wissenschaftssoziologischer Unterschied der beiden Reihen zusammen. Gerade der extreme Individualismus der Beginner wirkte zunächst der Spezialisierung ihrer Leistungen entgegen.

Nach Unamunos Überzeugung muß durch die geistige Elite die Differenzierung in der Zivilisation überwunden und ein Typus herausgebildet werden, in dem der Gegensatz des Gelehrten und des Poeten, des Philosophen und des Publizisten sich aussöhnt. »Es ist ein enormes Unglück, daß die Differenzierung zwischen den Literaten und den Wissenschaften zunimmt. Je mehr das oberflächliche Literatentum zunimmt, desto mehr wächst auch die trockene schwerfällige Wissenschaftlichkeit.« Unamuno bekennt von sich selbst, es sei ihm niemals eingefallen, »ein Werk mit einem wissenschaftlichen Anspruch zu veröffentlichen«. Ein neuer Typus des geistigen Menschen ist in der Generation von 1898 erschienen.

In ihm vermischte sich Philosophie und Politik, Poesie und Ökonomie. Es war eine Generation von Dilettanten, wie die einen sagten, eine Generation, wie ein gerechteres Urteil lauten muß, die in der Gemeinschaft ihrer meditativen Haltung für alle Gebiete eine neue Mitte der fruchtbaren Entfaltung suchte.

Unter der Ägide des vor dem ersten Weltkrieg aus Marburg heimgekehrten Ortega y Gasset konstituierten sich die Einzelfächer im Sinne der fortgeschrittenen abendländischen Wissenschaftlichkeit und brachten auf allen Gebieten bedeutende Leistungen hervor, in einer kaum unterbrochenen Assimilation an den deutschen Geist, die erst in der geistigen Selbstvernichtung Deutschlands ihr jähes Ende fand.

Das Niveau des geistigen Lebens war außerdem durch eine Annäherung der bisher feindlichen Parteien in ihren Spitzen beträchtlich gehoben worden. Schon 1907 kam das Wort von einem westfälischen Frieden des Geistes in Umlauf. Die Entspannung der politischen Gegensätze durch die innere Auseinandersetzung der einst unversöhnlichen beiden Spanien brachte Männer von so verschiedener Gesinnung und weltanschaulicher Formung wie den krausistisch erzogenen Clarin, den kirchenfeindlichen Romancier Pérez Galdós, den traditionalistischen Erzähler Pereda mit dem katholischen Literaturhistoriker Menéndez y Pelayo in freundschaftliche und fruchtbare Berührung. Wie Sainte-Beuve und Heine es beschrieben hatten, so wurde auch jetzt im Verlauf des spanischen Geistromans Sancho Panza immer quijotesker und Don Quijote nahm den Sancho immer tiefer in seine große Seele auf.

Die liberale, genauer gesagt, krausistische Grundkonzeption bleibt indessen durch diesen Wandel der Dinge unberührt, die Überzeugung der spanischen Intelligenz, daß die Erneuerung der Nation bei der Umwandlung des Menschen beginnen müsse. Ortega y Gasset hat in seinem Buch »Spanien ohne Wirbelsäule« (*España invertebrada*, 1921) Spanien in den Grund analysiert. Ortega hat Spanien zu Grunde analysiert, aber je tiefer man zu den Wurzeln der nationalen Leidensgeschichte vordringt, desto heller leuchtet das heilende Mittel, die Genesung bringende Formel. Die Idee der Elite, der »*minoría selecta*« bildet offenbar eine fiebrige, euphorische, von nahen Verheißungen bewegte Region im Gedanken dieses spanischen Meisters. Schon 1914 hatte Ortega sagen können: »Ich will meine Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß der spanische Geist gerettet ist!« Das elitebildende Werk der großen spanischen Pädagogen, von denen Ortega abstammt und deren kantianisches Erbe er selbst in Marburg erneuert hat, bildete schon

eine Zelle geistiger Gesundung, und ein von den großen »Krausisten« Sanz del Rio, Giner de los Rios, M. B. Cossío und anderen unterwiesener Nachwuchs befand sich am Werk, um aus der spanischen Spezies den neuen, universalen Typus zu formen. Denn auch für Spanien gibt es ein Heil nur in der geistigen Wandlung. Diese idealistische Grundüberzeugung ist in dem berühmten Ausspruch Ortegas gelegen: »La salvación de España está en el concepto« (»Spaniens Rettung liegt beim Begriff«). Und das will, sokratisch, besagen: Bei der Umstellung der Begriffe zum Selbstbegreifen. Krausistische Ideen der Erneuerung beseelten auch die meisten Begründer der zweiten spanischen Republik von 1931. Unter den Ministern befand sich ein großer Teil von Zöglingen des Instituto de libre enseñanza, so die sozialradikalen Minister Marcelino Domingo, Francisco Barnés, der reformsozialistische Kammerpräsident und Rechtslehrer Julián Besteiro und als sozialistischer Minister der bedeutende Historiker Fernando de los Rios. Die neue Republik brachte über Spanien einen Rausch der Freude, in den auch Männer wie Unamuno und Ortega y Gasset einstimmten. Ortega sprach damals von der »äußerst fruchtbaren Ruhe, die Spanien in diesem Augenblick genießt, von der Fülle historischen Bewußtseins, zu der sich die Republik, das Werk von wenigen, magischen Stunden, erhoben hatte«. Aber die Freude an dem Werk von Stunden verflog. Das werktägliche Gesicht der Republik stieß diesen Teil der Intelligenz zurück in eine Haltung, die Ortegas berühmt gewordenes Wort am Schluß einer Cortesrede zur Losung für weite Kreise gemacht hat: »No es esto!« (Nein, das ist es nicht). In diesen drei Worten der Absage faßt sich die enttäuschte Erwartung eines alten Kulturtraums zusammen. Die Wege des neuen demokratisch-sozialistischen Gemeinstaates verrieten nunmehr endgültig, daß die alte liberal-krausistische Vorstellung, die politischen Probleme Spaniens durch die Umwandlung der Geister, durch die Aneignung des »rettenden Begriffs« (wie Ortega einst geglaubt hatte) zu lösen, in die Spannungen des gesellschaftlichen Gefüges nicht mehr eingepaßt werden konnte.

Die Reaktion fand diesmal eine andere Antwort als nach 1870. Von einer versöhnlichen Restauration konnte jetzt nicht mehr die Rede sein, nachdem Azaña, getrieben von dem sozialistischen Flügel seiner Regierungskoalition, mit der Bodenreform endlich ernst zu machen begann. Zur Abwürgung der sozialen Republik entstand der Bund von Heer und Kirche, die als die größte Grundbesitzerin des Landes nicht anders konnte, als selbst dem Teufel die Hand zu reichen. Aber der Teufelspakt gegen die spanische Nation erhielt

erst seine unwiderstehliche Form durch den Zusammenlauf der imperialistischen Interessen, die in Spanien sowohl ein Vorland ihrer Expansionsgelüste wie ein militärisches Experimentierfeld ersten Ranges erkannten.

Als dann 1939 nach vierjährigem Kampf zusammen mit den Marokkanern Francos auch deutsche Legionäre in dem niedergebrochenen, aber unbesiegbaren Madrid einzogen, war der Boden für die erste Regierungshandlung des neuen Staatschefs bereitet: die Schließung des »Instituto de libre enseñanza«, dieser Pflanzstätte einer Intelligenz, in der der deutsche Geist sich der spanischen Nation für immer verpflichtet hatte. Seine Missionäre, die liberalen und sozialistischen Nachfahren des deutschen Idealismus, wurden in Spanien friedlos gemacht und als »germanizantes«, als Deutschenanbeter, dem Haß des reaktionären Bildungspöbels preisgegeben, kräftig ermuntert von den auchdeutschen Einbläsern des spanischen Miniaturfaschismus.

Dieses Deutschland fand sich nunmehr konsequenterweise im Bund mit einem Spanien, dessen Restaurationsideologie die unbedingte Verneinung aller Werte und Errungenschaften des deutschen Geistes bedeutete. Die Gedanken der spanischen Reaktion bewegen sich von Balmes über Donoso Cortés und Menéndez y Pelayo bis zu dem späten Ramiro de Maeztu auf der wohlbekanntesten Linie der Theorien der französischen Gegenrevolutionäre. Man verwirft in dem doppelten Titanismus der modernen Menschengeschichte, in der französischen Revolution und im deutschen Idealismus, den gemeinsamen Ursprung des Verderbens: die Emanzipation des Individuums und der Gesellschaft von der gottvermittelten Gemeinsamkeit der menschlichen Zwecke, den Abfall von den gottgewollten Ordnungen, die Preisgabe der universal-katholischen Tradition des spanischen Imperiums. Während zu Anfang ihres Auftretens die intellektuelle Vorhut der Falangebewegung sich verzweifelt bemühte, die idealistischen Positionen in den katholischen Staat einzubauen und hinüberzuretten, hatten die siegreichen Mächte der sozialen und klerikalen Reaktion den Abbau der stolzen Bildungsüberlieferung mit gewohnter Energie in Angriff genommen und nach der Zerschmetterung der faschistischen Bruderstaaten die spanische Keimzelle einer neuen heiligen Allianz, eines okzidentalischen Ordnungsblockes, den siegreichen Demokratien in schmeichlerische Empfehlung gebracht. Auf der anderen Seite hat das dritte, liberale Spanien, das während der Bürgerkriegszeit sich dem Zwang der Entscheidung durch Emigration entziehen wollte, nunmehr mit dem demokratischen und

sozialistischen Spanien einen unlöslichen Block gebildet. Das spanische Drama steht wohl vor einem unmittelbaren Abschluß.

Für das innere Deutschland ist dieses Drama aber ein wahrhaft passionierender Vorgang. Spanien ist vielleicht das einzige Land der Welt, in dem die deutsche idealistische Philosophie zur gestaltenden Lebensmacht wurde und alle Gebiete des geistigen, kulturellen und politischen Lebens systematisch durchdringen konnte. Die Geschichte des Krausismus beginnt in den fünfziger und sechziger Jahren, sie erreicht ihren Höhepunkt in der Zeit der ersten Republik, das heißt gerade in der Epoche, in der Deutschland selbst seine großen idealistischen Traditionen zu verleugnen begann und sich einer Machtstaatsidee, in der nationalistischen Verengung seines geschichtlichen universalen Wesens, gefangen gab. In diesem Gefängnis seiner weltlosen und konvulsiven Staatlichkeit konnte Deutschland nicht einmal mehr die Wirkungsgeschichte seiner eigenen Geistestraktionen ermessen: Sie wurde allenfalls im Appendix der Philosophiegeschichten trockengelegt.

Allerdings steht es dahin, ob heute eine einfache Rückkehr zu der idealistischen Orientierung des liberalen Zustandes die gewaltigen Probleme der erschütterten spanischen Lebensordnung noch zu meistern vermöchte. Neue Kräfte drängen schon seit Jahren ins Spiel. Der spanische Idealismus hat sein Werk getan, und aus der liberalen Erbschaft ist der sozialistische Tatwille hervorgewachsen. Aber brauchen wir zu sagen, daß auch der Sozialismus mit seinem hegelianischen Ursprung den großen Hinterlassenschaften des philosophischen Zeitalters gehorsam bleibt? Jedenfalls ist es in dem geklärten Teil einer spanischen Elite heute bedeutsam, daß sie diese beiden Phasen ihrer Erfahrung und ihrer Entfaltung, den idealistischen Krausismus und die dialektische Umbildung ihres Geschichtsbewußtseins, in einer eigentümlichen Symbiose zu erhalten vermochte. Auch das mag als ein Zeichen dafür gelten, daß kein zweites Land so vollständig in die Schule des deutschen Geistes gegangen ist wie gerade das moderne Spanien.

Es ist in unserer Armut ein Trost, daß wir außer einem ungeheuer angewachsenen Schuldkonto auch ein Guthaben dieser Art besitzen. Ob es uns aber zugute kommen wird? Ob die Zwiesprache zwischen den beiden durch eine doppelte Verschuldung auseinandergerissenen Nationen sich einmal wieder erneuert? Die Antwort auf diese Frage hängt an der deutschen Schicksalsfrage, und sie entscheidet nicht nur unser eigenes Schicksal: wird es den Deutschen endlich gelingen, das Niveau ihres politischen und gesellschaftlichen Lebens auf die Höhe ihrer großen Geistestraktionen emporzuheben?

501

Zentralbibliothek Zürich



ZM00981468

J. Imhof
B. Schmid
7

