

3308.
ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND
DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA

FÜNFTER BAND Nr. 7

KURT STAVENHAGEN

KRITISCHE GÄNGE
IN DIE VOLKSTHEORIE

VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
R I G A 1 9 3 6

ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND
DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA

FÜNFTER BAND Nr. 7

KURT STAVENHAGEN

KRITISCHE GÄNGE
IN DIE VOLKSTHEORIE

4A
~~48441/2~~

VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
R I G A 1 9 3 6



M. Monētu ielā 18

I. Volkskultur und Hochkultur.

Zur Gegenstandstheorie der Volkskunde.

1.

DIE PROBLEMATIK DES BEGRIFFES »VOLK« IM SINNE DER VOLKSKUNDE.

Wer als Aussenstehender in den Arbeiten der Volkskunde der letzten Jahrzehnte blättert, wird ausser der selbstverständlichen Freude an den Methoden, mit denen hier ein Stoff von unübersehbarer Fülle durchsichtig gemacht worden ist, ausser dem Interesse, das er an dem Stoff als Glied seines Volkes und seiner Heimat gewinnen muss, die Beschäftigung mit den Untersuchungen der führenden Volkskundler deshalb als besonders reizvoll empfinden, weil die Volkskunde als eine junge Wissenschaft sich die philosophische Blickrichtung auf ihre Grundlagen erhalten hat. Die mühevoll Kleinarbeit, die die Volkskunde, wie jede andere Wissenschaft, zu leisten hat, ist von ihren Forschern immer in Beziehung gehalten worden zu der Frage nach dem Gegenstande der Volkskunde und der entsprechenden Frage ihrer Eigenständigkeit und ihrer Abgrenzung von den Nachbarwissenschaften. Als philosophisch muss eine derartige an den Grundfragen ausgerichtete Haltung deswegen bezeichnet werden, weil die einzelwissenschaftliche Sonderarbeit die Entscheidung der Frage, ob ein Bereich des Lebens als ein in sich einheitlich und darum selbständig zu bearbeitender zu gelten hat, bereits voraussetzt. Was aber ausserhalb des Sondergebietes einer Wissenschaft zum Gegenstande der wissenschaftlichen Frage erhoben wird, ist Gegenstand der Philosophie.

Bei der lebhaften Diskussion der führenden Männer der jungen Wissenschaft über deren Grundlagen ist es dann nicht verwunderlich, dass, wie Spamer bemerkt¹⁾, die das

¹⁾ Festschrift für O. Behagel S. 437.

Wesen der Volkskunde behandelnden Untersuchungen eine in ihren Grundanschauungen oft erstaunliche Verwandtschaft zeigen. Wenn die Formulierungen auch von einander abweichen — der Gegenstand der Volkskunde steht der Mehrzahl der Forscher in recht geschlossenen Umrissen vor Augen. Unter diesen Umständen könnte es als zwecklos erscheinen, wenn hier der Versuch einer Gegenstandsabgrenzung der Volkskunde von neuem und noch dazu von einem Aussenstehenden unternommen wird, der ganz auf die von der Einzelwissenschaft empfangene Belehrung angewiesen ist²⁾ und von dem nichts Neues zu erwarten ist. Dieser Versuch würde auch sicher unterbleiben, wenn nicht die Hoffnung bestünde, durch Einführung einiger sich aus der neueren Philosophie ergebender Begriffe das von jenen Forschern entworfene Bild abzurunden und vielleicht an einigen Stellen in eine hellere Beleuchtung zu rücken.

Bestimmend für die Gesamtanlage dieses Bildes ist der Gegensatz oder besser: das Übereinander zweier miteinander in Wechselwirkung stehender Schichten in einem Volk, einer Oberschicht und einer Unterschicht. Die Grundfrage, mit der nach H. Naumann an den volkskundlichen Stoff heranzutreten ist und durch die in ihm Gliederung und Ordnung entsteht, ist die Frage: handelt es sich bei jeder noch so geringfügigen Einzelheit um von unten gekommenes primitives Gemeinschaftsgut oder von oben abgesunkenes Kulturgut³⁾, wobei dann die empirischen Feststellungen erwiesen haben, dass Volksgut in der bei weitem der Mehrzahl der Fälle in der Oberschicht »gemacht« wird. Hat sich im Verlaufe der weiteren Forschung das Naumannsche Schema auch als zu starr erwiesen, hat sich gezeigt, dass die Oberschicht keine soziologische, sondern eine geistige Einheit ist, sodass wir es soziologisch mit einem »Ineinander« der beiden Schichten zu tun haben, ist es weiter auch notwendig geworden, in der Unterschicht gesonderte Grup-

²⁾ Zu der nachfolgenden Arbeit bin ich von L. Mackensen ermutigt worden, der mir auch bei ihrer Ausführung als unermüdlicher Berater zur Seite gestanden hat.

³⁾ H. Naumann, Grundzüge der deutschen Volkskunde S. 8.

pen zu unterscheiden — der Gegensatz zweier Arten von Leben, von dem Naumann ausgegangen ist, der Gegensatz von höherer Individualitätskultur und »primitiver Gemeinschaftskultur«, deren Merkmal die »Individualismuslosigkeit« ihrer Träger ist, ist geblieben.

Er ist in etwas veränderter Form von L. Mackensen, V. v. Geramb, H. Freudenthal, G. Koch u. a. übernommen worden und hat seine vielleicht schärfste Formulierung von Spamer⁴⁾ erhalten: »Die Grundeinstellung der Volkskunde ist ... völlig gegensätzlich der der meisten älteren Geisteswissenschaften: ihr Blick wendet sich der Tiefe, nicht der Höhe zu, sie sucht Erdverbundenheit, nicht Himmelsnähe, sie will den Menschen erkennen, so wie er auf Erden ist, nicht den Genius, der sich seine eigene Sternenwelt erbaut.« Nicht »die Spitzenleistungen einzelner starker und eigenwilliger Persönlichkeiten« sind der Gegenstand der Volkskunde, sondern nur das an ihnen, was aus ihrem Geiste wieder in die breiten Volksmassen zurückstrahlt. Das heisst: »V o l k s k u n d e i s t G e s e l l s c h a f t s w i s s e n s c h a f t, n i c h t I n d i v i d u a l g e s c h i c h t e«. Die Grenze, die das Beobachtungsgebiet der Volkskunde umzäumt, kann nur eine geistige, keine soziale sein. »Denn die Volkskunde beschäftigt sich nicht mit dem geistig-seelischen Leben irgend einer mehr oder minder grossen volkhafte n U n t e r s c h i c h t, sondern mit dem U n t e r s c h i c h t l i c h e n i m V o l k s m e n s c h e n a n s i c h.«

Was konstituiert aber nun das Wesen dieses Unterschichtlichen?

Es ist von vornherein klar, dass das nicht in der Tatsache der Übernahme fremden Geistesgutes liegen kann. Nicht überall, wo übernommen worden ist, kann man von Unterschicht reden, da sonst oft namenlose Volksliederdichter und Märchenerfinder zur Oberschicht, Goethe und Shakespeare aber, soweit sie fremde Formen und Stoffe übernommen haben, zur Unterschicht gehören müssten. Wenn es aber nicht die Tatsache der Übernahme fremden

⁴⁾ Spamer, Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde S. 10 f.

Kulturgutes ist, der für die Ausdrücke »Unterschicht« und »Unterschichtliches« bestimmend ist, »Unterschicht« andererseits im Sinne soziologischer Unterschicht nicht in Frage kommt, wodurch sind sie dann begründet? Warum ist die eine Schicht untere, die andere obere Schicht? An welchem Masstab gemessen ergibt sich hier ein Übereinander?

Die Frage muss solange zurückgestellt werden, bis klargestellt ist, was das Unterschichtliche abgesehen von der im Ausdruck liegenden Unterordnung ist, was das Unterschichtliche als in sich eigenständiges Phänomen konstituiert?

Dass das der Fall ist, wird von den volkskundlichen Forschern ja nicht geleugnet, sondern im Gegenteil auf das Nachdrücklichste hervorgehoben. Was konstituiert also das Unterschichtliche, wenn wir von allen realen Gegensätzlichkeiten, von den Gegensätzlichkeiten des Wirkens und Erleidens, absehen?

Naumann bestimmt dieses Unterschichtliche als primitive Gemeinschaftskultur, wobei — worauf wir noch zurück zu kommen haben werden — das Wort »Gemeinschaft« von ihm in einem der soziologischen und philosophischen Begriffsbestimmung fremden Sinne gebraucht ist, während Mackensen den freilich auch vieldeutigen Ausdruck »Masse« bevorzugt. Das im Sinne von Lévy-Brühl gebrauchte Wort »primitiv« schillert dabei eigentümlich, indem es einerseits eine bestimmte psychologische »Mentalität« bezeichnet, andererseits im ideellen Gegensatz zu »Individualitätskultur« dasselbe wie »Massendenken« und »Gemeinschaftskultur« zu bedeuten scheint.

Gegen die Naumannschen Bestimmungen ist von mehreren Seiten Einspruch erhoben, und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass das Wort »primitiv« im Sinne einer bestimmten Mentalität zu vage ist. Man weiss schliesslich keine Grenzen, wo die primitive Kultur aufhört und die höhere beginnt. Sind z. B. die von Fraenger⁵⁾ in seine bekannte Untersuchung mit einbezogenen Wittenberger Holz-

⁵⁾ Jahrbuch für historische Volkskunde II 1926 S. 156 ff.

schnittnachbildungen des Dürerschen Apokalypsenbildes primitive oder höhere Kulturwerke? In der Realität werden sich scharfe Grenzen nie ziehen lassen, so wie es zwischen reinem Gelb und Rot zahllose Mischungen gibt. Ist es aber nicht möglich, die in der Realität nie rein auftretenden Phänomene »primitiver« und »höherer« Denkweise als solche so gegen einander abzuheben, wie es bei Gelb und Rot möglich ist?

Naumann hat das versucht und den Ausdruck »primitive Denkweise« im Anschluss an Lévy - Brühl durch Gleichsetzung mit »assoziativer Denkweise« präzisiert. Er hat z. B. behauptet⁶⁾, dass »die primitive Gemeinschaftsdichtung sich im Gegensatz zur Kunstdichtung, nach dem assoziativen, nicht logischen Mechanismus der Seele zusammensetzt«. Die Naumannsche Formulierung, die dem »assoziativen Mechanismus« das seltsame und in sich widerspruchsvolle Gebilde eines »logischen Mechanismus« gegenüberstellt, wird man vielleicht als zu überspitzt oder zu sehr unter dem Einfluss der mechanistisch-naturwissenschaftlichen Psychologie des 19. Jahrhunderts stehend ablehnen. Der Sache nach steht ihm das Gleiche oder Ähnliches vor Augen, wie einer Anzahl anderer volkskundlicher Forscher. E. Mogk bestimmt als Gegenstand der volkskundlichen Forschung die geistigen Erzeugnisse eines Volkes, »die durch psychische Assoziation entstanden und durch diese fortgepflanzt, bzw. im freien Kräftespiel verändert worden sind«. Spamer⁷⁾, der Mogk zustimmt, erläutert seine Definition dahin, dass die Volkskunde sich jenen geistigen Äusserungen zuwende, »die aus triebmässiger, naturhafter Geistigkeit entsprossen und durch äussere oder innere Eindrücke ausgelöst, bzw. im freien Kräftespiel gebildet sind, nicht aber denen, die bewusster Erwägung und logischer Verstandeszucht ihr Entstehen verdanken«. Aber verdankt nicht jedes Kunstwerk und darüber hinaus jedes wissenschaftliche Werk, das mehr als blosser Materialsammlung ist, sein Bestes der »Assoziation formeller und materieller

⁶⁾ a. a. O. S. 66.

⁷⁾ Spamer, Wesen, Wege und Ziele S. 11.

Natur« (Naumann), dem unwillkürlichen Einfall, für den man sich bereit halten kann, den Reflexion und logische Verstandeszucht höchstens nachträglich beschneiden, aber nie hervorbringen können? Sind nicht gerade manche der verblüffenden Lösungen Rembrandtscher Bilder durch und durch Äusserungen triebmässiger Geistigkeit, die auf ganz und gar aller Bewusstseinskontrolle entzogenen äusseren oder inneren Eindrücken beruhen, während sich an vielen Hinterglasbildern die eingeübte und bewusste Technik feststellen lässt? Meint man also den Ausdruck »Assoziation« wörtlich, so lässt sich damit das Gegenstandsgebiet der Völkerkunde als Äusserung primitiver Mentalität nicht abgrenzen.

Werden dagegen unter den Ergebnissen der Assoziation nur jene mehr oder weniger sinnlosen Verbindungen verstanden, die durch den Vorgang des Zersingens, Zersagens usw. entstehen, so hat schon L. Mackensen gegen eine solche allgemeine Ausdeutung des Wortes »Assoziation« mit Recht Bedenken erhoben^{*)}. Es ist selbstverständlich richtig, dass durch die Übernahme von Werken der Hochkultur in die Volkssphäre etwas Wesentliches ausgemerzt wird, aber ist das Ergebnis jedes Mal eine halbe oder ganze Sinnlosigkeit? Die von Fraenger veröffentlichten russischen Holzschnitte sind gewiss in irgendeinem Sinne als primitiv zu bezeichnen, aber es fehlen die sinnlosen Assoziationen so sehr, dass man diesen Werken, wie Fraenger in seiner fast durchweg überzeugenden Interpretation ausführt, damit nicht gerecht wird, dass man sagt, die Eigenart der Holzschnitte bestehe in nichts weiter, als dass die Vorbilder »zermalt« sind. Es ist jedenfalls ungerecht, bei der »Unterschicht« auf dem Konto »Kunstwerke« sowohl primitive Kunstwerke, die, wie wir zu zeigen hoffen, es in der Tat gibt und die in ihrer Art etwas durchaus Geschlossenes, dem Hoch-Kunstwerk Analoges darstellen, als auch beliebige dilettantische Reimereien und Kleckereien zu verbuchen, bei der »Oberschicht« dagegen mit dem Titel »Kunstwerke« nur wirkliche Kunstwerke heranzuziehen, alles diesem

^{*)} L. Mackensen, Über die Ziele und den Inhalt volkskundlichen Schaffens, Zeitschrift f. Deutschkunde, 40. Jahrg. S. 580.

Ausdruck nicht Entsprechende aber auszuschalten. Denn macht man damit Ernst — und das muss man —, unter Oberschicht lediglich geistige Oberschicht, aber nicht soziale Oberschicht zu verstehen, so kann natürlich die Verantwortung für beliebige dilettantische Kunstleistungen nicht der Oberschicht zugeschoben werden, sondern diese Erzeugnisse gehören e o i p s o zur Unterschicht. Beschränkt sich aber wirklich, wie Spamer ⁹⁾ meint, die »Eingeistigung« obergesellschaftlichen Gutes in die Unterschicht auf den Prozess des Zersagens, Zersingens usw.? Denn selbst zugegeben, dass das geistige Leben primitiveren Menschentums mehr triebmässig, assoziativ, und sei es sinnlos assoziativ, weniger von der Kontrolle der Reflexion gezügelt, abläuft, lässt sich mit der Festlegung derartiger psychologischer Unterschiede der Gegensatz obergesellschaftlicher und untergesellschaftlicher Geistesart erschöpfen? Ist der Abstand in Wirklichkeit nicht viel grösser? Ist das Leben der Oberschicht, soweit sie wirklich geistige Oberschicht ist, nicht ein Leben in einer anderen phänomenalen Welt wie das Leben der Unterschicht? —

Aber auch die zweite Naumannsche Bestimmung der »primitiven Kultur« als einer mehr oder weniger »individualismuslosen« ¹⁰⁾ Kultur unterliegt Bedenken. Sie bedeutet im Sinne Naumanns, dem sich darin Spamer, Mackensen u. a. angeschlossen haben, ein Doppeltes: Einmal eine geringere geistige und seelische Differenzierung der Menschen dieser Kultursphäre. Die Einzelpersönlichkeiten haben in der Unterschicht eine geringere qualitative Eigenart als in der Oberschicht. Primitive Geistigkeit — das bedeutet u. a. Kollektivgeistigkeit. Berühmt geworden ist Naumanns Wort: »Sie denken in Rudeln und handeln in Rudeln«. Und zwar gilt diese Bestimmung nicht nur in charakterlicher, sondern auch in geistiger Hinsicht. »Natürlich«, sagt Naumann ¹¹⁾, »rührt auch bei der primitiven Gemeinschaftskultur das einzelne Lied von einem bestimmten Individuum her — die

⁹⁾ Spamer, Wesen, Wege usw. S. 19.

¹⁰⁾ H. Naumann, a. a. O. S. 8.

¹¹⁾ H. Naumann, a. a. O. S. 124.

Masse als solche dichtet nicht — aber jedes andere Individuum der Gemeinschaft könnte es auch gedichtet haben.« Eng mit dieser vermeintlichen geringeren Differenzierung der Träger der Gemeinschaftskultur, der Person als »Massenglied« (Mackensen) hängt der z w e i t e Zug zusammen, dass die Kulturgüter dieser Sphäre »Massengüter« (Mackensen) sind. Die Volkskunde befasst sich mit einem Lied, einer Erzählung erst in dem Augenblick, wo es »volksläufig« geworden ist. Es kommt nicht nur darauf an, dass irgend ein Lied usw. »Primitivität« in der ersten Bedeutung des Wortes aufweist, dass es also m ö g l i c h e s Volkslied, sondern dass es wirkliches Volkslied geworden ist. »Erst da«, sagt Spamer,¹²⁾ »wo eine grössere Menschengruppe noch oder wieder dieses Lied im Kreise anderer Lieder singt, bleibt und wird es Volkslied.«

Hier bei der zweiten Bedeutung des Wortes »primitiv« wiederholen sich die Schwierigkeiten, auf die wir bei der ersten Bedeutung stiessen. Man weiss schliesslich nicht mehr, wo die Grenzen liegen: Sind die lebenswahren Figuren, die im Vordergrund des Geschehens in Reymonts grossartigem Bauernroman stehen, hinsichtlich ihrer »angeborenen Geistigkeit« (Spamer) weniger differenziert als die Menschen, sagen wir, die uns am Weimarer Hof zur Zeit Goethes begegnen? Sind sie, der Borynabauer, sein Sohn, sein Schwiegersohn, der Knecht Jakob, der Heilige Rochus, Jagna, Anna usw. nicht jeder total vom andern verschieden und ist nicht jeder Individualität bis in die Fingerspitzen? Ist nicht in den russischen Holzschnitten, die die Barockstiche der Kunstverlage E. Baeck und J. F. Leopold nachahmen,¹³⁾ eine geschlossene Eigenart sichtbar, die sich auf den ersten Blick von der Wassilij Korenj's, des Kiewer Dürer-Nachahmers, unterscheidet? Dem Müllergesellen Pahle, dem Schöpfer der Kirchendecke und Gestalter des Kirchenraumes in Brietzig¹⁴⁾ mag man grosse geistige Tiefe absprechen — dass er in jedem Zuge seines Schaffens eine

¹²⁾ Spamer, Die Volkskunde als Wissenschaft S. 14.

¹³⁾ Fraenger, a. a. O. S. 126 ff.

¹⁴⁾ Vgl. W. Borchers, Volkskunst im Weizacker, Abb. 7.

geistige Eigenart zeigt, ist unbestreitbar. Einen solchen Kirchenraum wie den Pahlles könnte bestimmt nicht »jedes andere Individuum der Gemeinschaft« auch geschaffen haben. Lässt überhaupt die Sphäre des Volkstümlichen, deren unverwechselbare Qualität sich dem geistigen Blick ebenso aufdrängt, wie ihre wissenschaftliche Bestimmung schwierig ist, der Entfaltung der angeborenen oder »natürlichen« Individualität einen wirklich soviel engeren Spielraum als die Sphäre der Oberschicht? Gibt es da nicht alle Unterschiede von Grob und Fein, Faul und Fleissig, Dumm und Klug, Gut und Böse usw., die wir in der Oberschicht treffen. Soll das »Unterschichtliche« als das weniger Durchqualifizierte bestimmt werden, so zerfließt es einem unter den Fingern, und man weiss bald nicht mehr, wo »Oberschicht« und wo »Unterschicht« ist.

Man könnte nun auf alle qualitativen Merkmale verzichten und davon absehen, ob irgend ein Mensch oder Kulturgut »primitiv« in irgend einem psychologischen oder Mentalitätssinne ist oder ob sie sich als eigenartig von andern Menschen oder Kulturgütern abheben, und sich rein an das Merkmal der Volksläufigkeit, an die Massenhaftigkeit des »Konsums« halten. Ein Lied ist dann ein Volkslied, wenn es von einer grösseren Menschenmenge gesungen, ein Buch dann ein Volksbuch, wenn es von einer grösseren Menschenmenge gelesen wird. Aber haben nicht gewisse Werke der Oberschicht, wie Homer, die griechischen Tragiker, Goethes Faust, ja Kants Kritik der reinen Vernunft mindestens ebensoviel Menschen beeinflusst, wie die schöne Melusine und Vulpius Räuberroman, und sind sie nicht also im gleichen Sinne als Volksbücher zu bezeichnen? Auch von dieser Seite her gesehen verschwimmen die Grenzen, und man weiss schliesslich nicht mehr, was als geistiges Massenverbrauchsgut aufzufassen ist, und was nicht.

Man wird dergleichen Erwägungen für unfruchtbares theoretisches Spintisieren halten und nicht ohne Berechtigung darauf hinweisen, dass die Volkskunde zu ihren schönen Ergebnissen dadurch gekommen ist, dass sie sich schlicht an das gehalten hat, was das letzte Kriterium für

jede wissenschaftliche Entscheidung ist: an die Anschauung im weitesten Sinne des Wortes d. h. an die Selbstgegebenheit ihres Gegenstandes: Es mag schwer, ja unmöglich sein, theoretisch-begrifflich anzugeben, was Grün von Rot unterscheidet. Wer nicht farbenblind ist, kann sich des Unterschiedes in der Selbstgegebenheit des Sehens vergewissern. Ebenso sehen wir, können die Volkskundler mit Recht sagen, doch etwas durch seine Eigenart mehr oder weniger klar Abgegrenztes vor Augen, wenn wir von »primitive: Geistigkeit«, »Volkskultur« usw. sprechen.

Aber der Frage nach der Abgrenzung des Gegenstandes der Volkskunde begegnet man nochmals bei einem Problem, dem schlechterdings nicht ausgewichen werden kann, bei der Frage nach dem Ziel der Volkskunde.

Was soll die Volkskunde erforschen?

Spamer, der darin wohl auf die Zustimmung der meisten Volkskundler rechnen kann, nennt die Volkskunde eine Wissenschaft mit psychologischer Zielsetzung¹⁵⁾. Das Fundament, auf dem die Volkskunde ruht, ist die Annahme der Existenz jener assoziativen oder »triebmassigen, naturhaften Geistigkeit«, von der bereits die Rede war. »Mit dem Glauben an eine angeborene Geistigkeit, die die menschlichen Handlungen ebenso formt wie seine Glaubensvorstellungen und Erzeugnisse in Wort und Schrift, steht und fällt die Volkskunde... Gibt es aber feste Elemente einer »primitiven« ursprünglichen Geistigkeit, so muss diese sich auch in bestimmten festen Formen auswirken, ja aus diesen Formen lassen sich eben erst Rückschlüsse auf jene Geistigkeit selbst fassen¹⁶⁾. Es entstehen dann geistige Ausdrucksgebilde, die in ihrem Kerne nicht geschichtlich abgestempelt sind¹⁶⁾, ihre Verbreitung keiner Kulturwanderung verdanken, die aber bestimmten Menschengruppen oder Völkern als geistiger Gemeinbesitz erscheinen oder allgemein menschliche Züge tragen«. Das Ziel der volkskundlichen Forschung sind »im Gegensatz zu gedanklichen Sonderprä-

¹⁵⁾ Spamer, Die Volkskunde als Wissenschaft. S. 9.

¹⁶⁾ von mir gesperrt.

gungen« die »Kollektivvorstellungen« oder die »Kollektivgeistigkeit«¹⁷⁾).

Freilich nicht Kollektivgeistigkeit, gesehen aus der Einstellung der Völkerkunde. Das letzte Ziel der volkskundlichen Arbeit ist nicht eine Lehre von der allgemeinemenschlichen Primitivität, sondern eine Charakterologie jener geistigen Kollektive, die als Ganze wieder Individuen darstellen und die wir Nationen oder Völker nennen. Dieses Ziel — darin stimmen wir mit Spamer vollständig überein — kann nicht auf einen Zugriff, direkt, sondern nur indirekt auf dem Umwege über die Erforschung der in dem einzelnen Volk vorhandenen Gruppengeistigkeiten erreicht werden, in denen, so dürfen wir vielleicht im Sinne Spamers sagen, der Geist jener übergeordneten Ganzheiten sich leichter fassen lässt und durch die man zu den Nationen vorzudringen hat. Ist die nationale Gruppengeistigkeit das letzte Ziel der Volkskunde, so ist ihre nächste, sozusagen konkrete Aufgabe die Erforschung der einzelnen je von einem Geiste erfüllten Gruppen.

»Solche geistige Schichten innerhalb eines Volkes fallen zum Teil mit sozialen Gruppen, wie Berufs- und Standesverbänden zusammen (Fabrikarbeiter, Bauer, Handwerker, Seemann, Beamter, Offizier usw.), finden aber auch in reinen Mentalitätsgruppen ihren Ausdruck (Stammtischler, Sportler, Vereinsmeier, Sammler, Lebemann usw.). Und schliesslich gibt die Betrachtung der Geistigkeit der verschiedenen Altersgruppen, wie auch der Unterschied der Geschlechter wertvollste Beiträge zur Entwicklung und Gliederung der volkstümlichen geistigen Vorgänge im allgemeinen«¹⁸⁾.

Entsprechend hat Spamer in einer späteren Arbeit¹⁹⁾ die Aufgabe der Volkskunde umschrieben: »So ist Volkskunde Tiefenschau zu jener subintellektuellen Sphäre im Menschen, die nicht ausgesprochen persönliche Leistungen und Sonderbildungen schafft, vielmehr die Menschen in ihrer

¹⁷⁾ Spamer, Wesen, Wege usw., S. 11 f.

¹⁸⁾ Spamer, Wesen, Wege usw., S. 15.

¹⁹⁾ Spamer, Volkskunde als Wissenschaft, S. 15.

Bindung zu Gemeinschaft und Urgrund, als Glied eines Volksstammes oder enger einer Berufsgemeinschaft, einer Gesellschaftsgruppe und dgl. innerhalb eines Volksganzen, in ihren undifferenzierten Formen auch als Angehörige der Gattung Mensch, kurz als Vertreter eines Typus zeigt.«

Der für die Eigenständigkeit der Volkskunde entscheidende Frage scheint mir nun die zu sein: was konstituiert die Einheit dieser geistigen Gruppen oder Schichten, von denen je eine Typologie geschaffen werden soll?

Wenn ich den ausgezeichneten Forscher recht verstanden habe, so scheint er mir Folgendes zu meinen: Gegenstand der Volkskunde sind an und für sich »Mentalitätsgruppen« als solche, konkrete Gestaltungen jener ursprünglichen angeborenen Geistigkeit. Aber da es eine Tatsache ist, dass die Zugehörigkeit zu bestimmten soziologischen Gruppen, Berufsgruppen oder Gemeinschaften, die Einzelnen im Sinne der Gruppengeistigkeit formt, sind auch bestimmte soziologische Gruppen als mentale Einheiten Gegenstand volkskundlicher Forschung. Aber freilich nur als solche. Dass die betreffende Gruppe gleichzeitig auch vom soziologischen Standpunkt eine Einheit darstellt, kommt für die Volkskunde nur sekundär in Betracht, da sie im anderen Falle nur eine Teilwissenschaft der Soziologie wäre.

Ihre Eigenständigkeit der Soziologie gegenüber ist damit gewährleistet. Aber auch der Psychologie gegenüber? Im Sinne von Spamer wird man sagen müssen, dass die Einheit der einzelnen Schichten oder Gruppen durch den Besitz je einer bestimmten, von der anderer Gruppen verschiedenen urtümlichen Geistigkeit konstituiert ist. Aber sind damit nicht der Volkskunde fremde, der Psychologie entnommene Kategorien an den Stoff herangebracht? Wenn der Lebemann oder das »süsse Madel« je einen für die Volkskunde in Betracht kommenden Typ darstellen, warum nicht auch die Choleriker und Phlegmatiker, die zykllothym und die schizothym Veranlagten. Denn um es nochmals zu betonen: der Stammtischler, der Sportler, der Vereinsmeier kommen ja nicht als soziologische, sondern als psychologische Typen in Betracht. Wenn aber der psychologische Ty-

pus die Einheit der Gruppe konstituiert, warum soll »die Betrachtung der Geistigkeit der verschiedenen Altersgruppen« nur »wertvollste Beiträge zur Entwicklung und Gliederung der volkstümlichen geistigen Vorgänge im allgemeinen geben«? Warum gehören »Kinderpsychologie«, »Psychologie der Jugendlichen«, »der Greise« nicht einfach als deren Teil zur Volkskunde? Auch die primitive ursprüngliche Geistigkeit der Kinder, der Jugendlichen usw. wirkt sich in bestimmten Formen aus, jenen, wie Spamer noch dazu ausdrücklich sagt, in ihrem Kern nicht geschichtlichen Ausdrucksformen, von denen aus Rückschlüsse auf jene Geistigkeit selbst zu ziehen Aufgabe der Volkskunde ist. Daraus ergibt sich, dass Volkskunde nicht nur Wissenschaft mit psychologischer Zielsetzung, sondern einfach selbst Psychologie ist.²⁰⁾

Das sind natürlich Übertreibungen, die dem von Spamer ins Auge Gefassten gewiss durchaus nicht entsprechen und die uns der ausgezeichnete Forscher als vorläufige Hilfsmittel, um die Problematik der volkskundlichen Gegenstandstheorie möglichst scharf herauszustellen, erlauben möge. Denn sie zeigen, wie schwer es ist, wenn auch Volkskunde und Psychologie selbstverständlich nicht zusammenfallen, hier eine einigermaßen reinliche Scheidung vorzunehmen. Wenn die Grenzziehung nur theoretisch schwierig wäre, wäre das noch nicht so schlimm. Aber es ist durchaus von praktischer Bedeutung, hier Klarheit zu schaffen, besonders wenn man in Betracht zieht, wie energisch sich die Volkskunde dagegen wehrt, eine Art Muse-

²⁰⁾ Das ist keine Fiktion, sondern die Psychologie erhebt tatsächlich unter den obigen Gesichtspunkten Anspruch auf die von Spamer der Volkskunde reservierten Gebiete. S. Hennig, Psychologie der Gegenwart², S. 102 f.: »Keineswegs eine Analyse der Gesellschaft als solcher, sondern eine Sammlung ihrer gewissermaßen erstarrten Produkte und Elemente interessieren [die Sozial- und Gesellschaftspsychologie] in erster Linie. Vornehmlich beschäftigt man sich mit: Alters-, Geschlechts- und Berufsunterschieden, der Bedeutung von Rasse- und Gaultypus, psychischen Typen und gesellschaftlichen Auswirkungen, wie Degeneration, Verbrechen und Selbstmord.« Vgl. auch das darauf Folgende.

umskunde zu sein, und wie sehr der Gesichtspunkt einer »Gegenwartsvolkskunde« unterstrichen wird. Man kann an den — äusserlich gesehen — selbigen Stoff mit verschiedener Zielsetzung herantreten. Die Zielsetzung aber formt den Stoff bereits im Sinne der einen oder der anderen Wissenschaft. Es ist doch offensichtlich etwas anderes, ob man sich vorsetzt, eine Psychologie des modernen Arbeiters oder eine Volkskunde des modernen Arbeitertums zu schreiben. Aber die tüchtige Untersuchung von E. Zunker über »die volkskundliche Erfassung des Handarbeiterstandes« (Greifswalder Diss. v. 1934) wird man doch mehr als eine Psychologie denn als eine Volkskunde des Arbeitertums ansprechen müssen. Wenn sich auch die Psychologie und die Volkskunde solcher Gebiete immer in weitem Masse decken werden, so ist grade deshalb eine klare Zielsetzung eine Notwendigkeit. Eine solche ist aber nur möglich auf Grund einer Besinnung auf die Grenzen der beiden Wissenschaften.

Es sei daher erlaubt, die Frage nach dem Gegenstand der Volkskunde zunächst in der Weise aufzurollen, dass Psychologie und Volkskunde von einander geschieden werden.

2.

UNEIGENSTÄNDIGES, TRADITIONSGEBUNDENES LEBEN ALS GEGENSTAND DER VOLKSKUNDE.

Spamer hat als Gegenstand der Volkskunde die Geistigkeit der Gruppe bezeichnet. Mackensen, auf dessen in der Hauptsache mit Spamer übereinstimmende, aber in dem wichtigsten Punkt über ihn hinausführende Ausführungen wir noch weiter unten zurückzukommen haben werden, braucht statt »Gruppe« den Ausdruck »Masse«, den er ebenso wie Spamer und andere Volkskundler gleich »Gemeinschaft« setzt, und bestimmt als den Gegenstand der Volkskunde »die Erscheinungsformen des Massenlebens«²¹⁾. Es wird für die folgende Untersuchung von Nutzen sein, darauf hinzuweisen, dass unter »Gruppe« oder »Masse« dreierlei Verschiedenes verstanden wird:

²¹⁾ L. Mackensen, a. a. O. S. 577.

1) Eine Gruppe oder Masse kann im psychologischen Sinne dadurch konstituiert sein, dass eine Reihe von Personen, gesehen vom Standpunkt eines objektiven Beobachters, dauernd oder zeitweilig *dasselbe*, aber *jeder für sich* fühlen, glauben, tun usw. — *dadurch*, dass sie, wie man heute zu sagen pflegt, denselben Gegenstand »intendieren« oder die objektiv selbige »Intention« haben, z. B. die Japaner hassen, an Gott glauben oder Briefmarken sammeln. Die Mitglieder jeder dieser drei Gruppen sind geistig auf den je selben Gegenstand gerichtet, ihm zugewandt. Wir sprechen dann davon, dass die Glieder der drei Gruppen objektiv »dieselbe« Intention oder dasselbe Bewusstsein von -etwas haben. So weit die Personen jeder Gruppe jeder für sich dieselbe Intention haben, bilden sie eine »Gruppe« oder »Masse« im Sinne des Wortes »Gattung«. Die Gemeinsamkeit der Intention, ob sie um diese Gemeinsamkeit wissen oder nicht, ist *objektive* Gemeinsamkeit.

2) Dieselbe Gruppe wird ein ganz andersartiges soziales Gebilde, wenn die Glieder über diese *objektive* Gemeinsamkeit hinaus eine Intention *unmittelbar* »für dieselbe nehmen«, womit die Intention zu »unserer« d. h. einer innerlich, »subjektiv« oder *phänomenal* gemeinsamen wird: A und B hassen oder verehren etwa zunächst »einsam«, jeder für sich den C. Sobald sie sich — was nicht immer der Fall zu sein braucht — in dieser bisher objektiv gemeinsamen Intention (des Hasses oder der Verehrung) innerlich »einen« oder »finden«, die Intention für die phänomenal selbige, »unsere« nehmen, bricht eine bisher zwischen ihnen stehende phänomenale Wand zusammen, und es entsteht (vorübergehend oder dauernd) aus der Gattung etwas Neues, ein *soziologisches* Gebilde im eigentlichen Sinn, in unseren Beispielfällen: eine »Gemeinschaft« (im Sinne der Philosophie und Soziologie), d. h. ein Gebilde, das durch innere Solidarität, durch Sicheinsfühlen im Hasse usw. der Glieder konstituiert ist ²²⁾.

²²⁾ Vgl. darüber das Nähere bei K. Stavenhagen, Das Wesen der Nation, Rigaer volkstheoretische Abhandlungen H. I. Kap. II (und die dort verzeichnete Literatur).

Die differentielle Psychologie, die die erste Art Gemeinsamkeit behandelt (Psychologie des Kindes, des Weibes, der Pykniker usw.) mag man unter dem Titel »Typenpsychologie« zusammenfassen. Für die Psychologie, die es mit der Gemeinsamkeit der zweiten Art zu tun hat (Psychologie der Stände, Völker usw.) wird oft, aber nicht immer in strenger Unterscheidung von der Typenpsychologie der Ausdruck »Sozialpsychologie« gebraucht. Unsere Aufgabe besteht also darin, die Volkskunde gegen beide Arten der Psychologie abzugrenzen.

Sie geht aber noch darüber hinaus. Es ist nämlich 3) seit Le Bons Untersuchungen üblich geworden von der Massenpsychologie als etwas von der Sozialpsychologie Verschiedenem zu sprechen²⁸⁾. Zu Grunde liegt der Unterscheidung die unbezweifelbar richtige und uralte Beobachtung, dass das »Zusammensein in der Masse« (im prägnanten Sinne) nicht dem Zusammensein in der »normalen« Gemeinschaft entspricht, dass das Verhalten des Einzelnen in der Masse nicht seinem gewöhnlichen Verhalten entspricht, wie das in abschätzigem Sinn etwa in dem bekannten Wort: »Senator bonus vir, senatus mala bestia« zum Ausdruck kommt. Da es sich bei diesem Massenleben um psychologische Erscheinungen handelt, auf die auch die Volkskunde (L'Houet, Naumann) immer wieder gestossen ist, und bei denen die Unterscheidung von Psychologie und Volkskunde besonders schwierig ist, ist es wünschenswert, zunächst auf sie ausführlicher einzugehen, um dann von da aus die Grenzfrage allen Arten von Psychologie gegenüber aufzurollen.

Es ist das Verdienst Max Schelers auf Grund der Forschungen Le Bons erkannt zu haben, dass die Masse (im prägnanten Sinne) durch eine besondere Art innern Zusammenseins konstituiert ist, das sich von dem Zusammensein der Gemeinschaft und Gesellschaft (im Sinne von F. Tönnies) charakteristisch unterscheidet, und die Masse zu einem selbständigen soziologischen Urphänomen stempelt. Es gibt eine phänomenale Gemeinsamkeit, die weder die auf dem gleichgerichteten »egoistischen« Interessiert-

²⁸⁾ Vgl. A. Messer, Einführung in die Psychologie, S. 100 f.

sein gegründete Gemeinsamkeit des Handelns (wie in der Gesellschaft z. B. der Aktiengesellschaft) ist noch die Solidarität der Gemeinschaft, wie sie in dem Sich-mit-freuen, Mitleiden einseitig oder in dem Miteinanderleiden usw. gegenseitig zum Ausdruck kommt. M. Scheler hat diese Gemeinsamkeit des Zusammenlebens als eine auf »Gefühlsansteckung« beruhende bezeichnet. »So finden wir,« sagt er²⁴⁾, »dass die Lustigkeit in der Kneipe oder auf einem Fest die hereinkommenden Personen, die eben noch traurig waren, ansteckt, dass sie in diese Lustigkeit »mithineingerissen werden.« Derselbe Fall liegt vor, wenn eine Reihe von Leuten von einem Klage-ton e i n e s unter ihnen Befindlichen angesteckt wird, wie es oft bei alten Frauen ist, von denen eine ihr Leid erzählt, die andern aber steigend in Tränenergüsse kommen.«

Es ist nun an anderer Stelle²⁵⁾ durch eine Analyse des von Scheler als »Ansteckung« bezeichneten, aber nicht näher untersuchten Phänomens gezeigt worden, dass sich die Verbreitung seelischen Lebens durch die »Ansteckung« keineswegs, wie Scheler meint, auf die sog. »Gefühlszustände« beschränkt und dass ausserdem »Ansteckung« eine Bezeichnung ist, die den eigentlichen Kern des Phänomens keineswegs trifft.

Der Kern des Phänomens besteht vielmehr darin, dass psychisches Leben in einem Individuum dadurch entsteht, dass es an etwas »blind« daraufhin glaubt, oder besser gesagt: dass es etwas daraufhin unmittelbar für wirklich nimmt, dass andere es auch für wirklich nehmen. Man kommt etwa in eine von Angst erregte Menge und wird in die Angst mithineingerissen, ohne zu wissen, warum? Angst ist normalerweise eine gefühlsmässige »Wertantwort« auf eine gesehene Gefahr, die einen bedroht. Im Falle der Ansteckung sieht man aber die Gefahr nicht selbst, sondern nimmt sie daraufhin für wirklich, dass andere, wie man an ihrer Angst sieht, daran glauben. »Wie soll die Gefahr nicht

²⁴⁾ M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923 S. 11 ff. Vgl. Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschung II, S. 405.

²⁵⁾ K. Stavenhagen, Wesen der Nation, S. 195 ff.

bestehen, wenn sie alle daran glauben und wenn — hier beginnt die Masse im Sinne der grossen Zahl als Garant der Richtigkeit des Glaubens eine Rolle zu spielen — so viele daran glauben?« Nicht die Angst der andern als solche steckt an, sondern die Angst und die Zahl ihrer Träger suggeriert einem den »Glauben« an den Bestand der Gefahr, auf den hin man dann selbst mit Angst »antwortet«. Ebenso kann man in die Begeisterung eines Konzertsalles hineingerissen werden, indem man lediglich auf die Begeisterung der Andern den Wert des Musikvortrages, ohne ihn selbst fühlend erfasst zuhaben, für wirklich nimmt und mit eigener Begeisterung beantwortet.

Das Phänomen beschränkt sich nun nicht auf die »Gefühlszustände«, sondern findet sich auch z. B. bei den Gefühlsstellungen. Auch die tiefe Verehrung, mit der Anhänger einer Sekte etwa an ihrem Meister hängen, kann in einem den »Glauben« an seinen Wert, an seine Verehrungswürdigkeit, seine Güte und Hoheit erwecken. Das Phänomen geht sogar über die Gefühlssphäre überhaupt hinaus: der Fanatismus, die Opferbereitschaft, mit der die Gläubigen einer Weltanschauungs- oder Religionsgemeinschaft an ihren Überzeugungen festhalten, ist für bestimmte Naturen, z. B. für viele Frauen ein stärkeres Argument für die Wahrheit dieser Überzeugungen, als es die sorgfältigste begründende Einsicht erbringen kann. Hier wird etwas lediglich daraufhin geglaubt, dass andere es, und zwar viele, fanatisch glauben.

Allen diesen Fällen ist also positiv das gemeinsam, dass der »Angesteckte« etwas, ohne es selbst zu prüfen, (in praxi: mehr oder weniger) daraufhin für wirklich nimmt, dass andere es auch tun, und negativ, dass die Gefühle nicht auf Einsicht, sondern blindem Glauben beruhen und in diesem Sinne gegenüber den normalen Fällen rationaler Einsicht²⁶⁾ irrationales Seelenleben sind, und weiter, dass der

²⁶⁾ Es handelt sich hier um die von Brentano u. Scheler herausgestellte Verständlichkeit des Gefühlslebens, das im Normalfall so einsichtig ist, wie die Gesetze der Mathematik. »Wer«, sagte einmal Scheler, »angesichts eines abgerissenen Hosenknopfes in eine tiefe Melancholie

Träger dieses Seelenlebens für seine Gefühlszustände, seine Gefühlsstellungen, Überzeugungen usw. nicht persönlich einsteht, dass er in ihnen nicht er selbst ist. Innerhalb der in den Zustand des Herdentierums verfallenen Menge lebt der Einzelne nicht als er selbst, sondern als Parasit von den anderen her, die die Verantwortung für sein psychisches Leben tragen, alle aber leben als Masse von dem zufällig als Leittier fungierenden Menschen. Es ist uneigenständiges Leben, das da gelebt wird. Es ist wohl gemeinsames Leben, aber im Gegensatz zur Gemeinschaft wird der »Beitrag« zur Gemeinschaft nicht aus dem Eigenen geschöpft.

Uneigenständigkeit des Seelenlebens, Mangel an Selbstsein, und entsprechend das Phänomen der Masse begegnet uns keineswegs nur auf dem Gebiete der innerlich ablaufenden Gefühle und Überzeugungen, sondern auch auf dem Gebiete des nach aussen gerichteten Handelns, das darauf abzielt, irgendeine Veränderung in der Wirklichkeit herbeizuführen oder zu verhindern. Handlungen sind ja schon uneigenständig und von ihrem Träger letztlich nicht verantwortet, wenn sie aus uneigenständigen Gefühlen oder Überzeugungen hervorgehen. Neben diesen bereits in uneigenständigem Leben gegründeten uneigenständigen Handlungen gibt es uneigenständige Handlungen, denen dies Fundament fehlt. Jemand tut aus Faulheit oder Feigheit das, was er tut, deswegen, weil alle es tun, weil man so handelt. Die Uneigenständigkeit der Beschlüsse in jenen Gremien, in denen einer sich hinter dem andern, alle aber hinter der anonymen Majorität verstecken, ist heute zu oft besprochen worden, als dass noch besonders darauf eingegangen werden müsste. Hier liegt nicht nur uneinsichtiges Handeln, sondern Handeln wider bessere Einsicht vor, aber auch in dieser Art Handeln, bei dem die Verantwortung auf das anonyme Man abgeschoben wird, ist der Handelnde nicht er selbst.

Die Gemeinsamkeit der Masse ist die phänomenale Ge-

verfällt, oder beim Anblick eines Kuchens in eine einer Sonate würdige Begeisterung gerät, fühlt unverständlich und verrückt.«

meinsamkeit, wo die Gefühls-, Überzeugungs-, Handlungs- u. s. w. -intentionen nur äusserlich psychisches Gut des Trägers sind, in Wirklichkeit aber, weil von ihm nicht verantwortet und in seinem ethisch-menschlichen Selbst nicht gegründet, von den andern, die auch diese Intentionen haben, stammen. Die von Le Bon und seinen Schülern beobachteten psychologischen Züge des Massenlebens lassen sich, worauf hier nicht eingegangen werden kann, aus der Uneigenständigkeit verständlich machen²⁷⁾.

Was also den Einzelnen zum Massenmenschen macht und das eigentümliche soziologische Gebilde der Masse entstehen lässt, ist die geistig-seelische Haltung des Nichtselbstseins, die übrigens sehr verschiedene Formen, vom naiven Sich-andern-überlassen bis zum Sich-selbst-entlaufen, annehmen kann. Man sieht diese geistig-seelische Haltung besonders deutlich von ihrem Gegenpol her, von der Haltung des Menschen aus, der soweit als irgend möglich für seine Überzeugungen, Gefühle und Handlungen persönlich aufkommt und sich die Verantwortung dafür von niemand abnehmen lässt, der sich darum von allem, was an ihn herantritt, Rechenschaft ablegt, und auf Grund dieser Prüfung allein und selbst entscheidet. Wir werden auf diese Haltung der Eigenständigkeit, die man die rationale Haltung nennen kann, weil sie im Gegensatz zu dem blinden Glauben für alles Tun und Denken Einsichtigkeit fordert, und auf ihre Bedeutung für das europäische Geistesleben noch später einzugehen haben. Auf den Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist unter andern Bezeichnungen nicht nur von der Volkskunde hingewiesen worden, sondern sie hat sich in weitem Masse hinsichtlich des Problems ihres Gegenstandes an diesem Gegensatz orientiert. Denn wenn z. B. Naumann von Gemeinschafts-, in unserer Terminologie also von Massendenken und Massenhandeln, vom Denken und Handeln in Rudeln, vom Oberflächendenken, das nicht die Kraft zum »Scheiden, Bewerten, Sortieren« hat, von der Kritiklosigkeit, Rückständigkeit und Unpersönlichkeit der Primi-

²⁷⁾ Vgl. K. Stavenhagen, a. a. O. S. 204 ff.

tiven spricht, wenn L'Houet die Unpersönlichkeit ²⁸⁾ die psychologische Eigenart des einzelnen Bauern nennt, wenn er den Satz »Ek frage, wat de mehrsten doht, un da smit ek mek dann bi« als echte Bauernmaxime bezeichnet, wenn er die Verständnislosigkeit der Bauern für die persönliche Überzeugung und das Eintreten für sie betont, wenn er das Gerede der Nachbarschaft als eine für das Bauerntum wichtige Instanz bezeichnet — so sind das alles Züge, die sich mit dem, was wir uneigenständige Haltung oder uneigenständiges Massenleben genannt haben, decken und die hier einer ganzen Schicht den Stempel aufdrücken, so dass man sie geradezu als die Schicht uneigenständigen Lebens bezeichnen kann. Und auf der andern Seite ist die für sich verantwortende Eigenständigkeit des Seelenlebens die Grundlage für die Differenzierung der menschlichen Persönlichkeit in unserer »Individualitätskultur« geworden. »Ausgeprägte Persönlichkeit« wird nie, wer originell oder eigenartig sein will oder etwas Besonderes darstellen will, sondern nur wer aus der Verantwortung für sein psychisches Leben der Welt in selbstvergessener sachlicher Hingabe dient. Nur eigenständiges Leben bildet wirkliche Eigenart aus.

Aber wenn nun das, was wir die zur Vermassung führende Uneigenständigkeit genannt haben, nach den Ausführungen der Volkskundler zur Kernstruktur des primitiven Menschentums, das der Gegenstand der Volkskunde ist, gehört, ist es dann damit nicht um die Volkskunde als selbständige Wissenschaft geschehen, muss sie dann nicht mit Massenpsychologie zusammenfallen?

Dass Volk im Sinne der Volkskunde leicht Masse werden kann und tatsächlich in weitem Maasse Masse ist, dass die Massenpsychologie deshalb für die Volkskunde immer von grösster Bedeutung sein wird, wird natürlich niemand bestreiten. Aber dass man Volk nicht einfach mit Masse identifizieren kann, sieht man auf den ersten Blick, wenn man das psychische Leben, mit dem es die Massenpsychologie

²⁸⁾ Vgl. das so überschriebene Kapitel in L'Houets Psychologie des Bauerntums.

zu tun hat, und das Leben, das die Volkskunde vor uns ausbreitet, vergegenwärtigt: Zwischen dem gebundenen Volk und den entwurzelten, hemmungslosen Massen der Grossstadt liegt ein weiter Abstand. Gewisse Eigentümlichkeiten der Masse werden wir nie dem Volke zuschreiben: Wir sprechen von der Wachheit dieser Massen, die dem Dämmerzustand des Volkes gegenübersteht, wir sprechen von der Sensationslust der Masse und ihrem ziellosen Schweifen und lärmenden Dabeisein bei allem und jedem, das im Gegensatz steht zu dem sich in festen Bahnen bewegenden Volksleben, wir sprechen von dem Wechsel der Modelaunen der Masse, ihrer Nervosität, Impulsivität und Affektivität im Gegensatz zu der Langsamkeit, Beharrlichkeit und seelischen Gesundheit des Volkes. Wenn also überhaupt Volksleben uneigenständiges psychisches Leben ist, dann ergibt sich jedenfalls, dass die bisher von uns gemachte Unterscheidung von Eigenständigkeit und Uneigenständigkeit nicht genügt, um der Wirklichkeit, so wie sie sich uns darbietet, gerecht zu werden.

Das, was nun dem Volksleben im Gegensatz zu der Zufälligkeit und launischen Unberechenbarkeit der Massenbewegung — man denke etwa an die zufällige Lynchjustiz an Cinna, dem Poeten, in Shakespeares Julius Cäsar im Gegensatz zur Volksjustiz (z. B. dem Haberfeldtreiben), bei der, was man, wie man und wann etwas tut, genau vorgeschrieben ist — seine festen Bahnen anweist, ist die Tradition. Volksleben ist Massenleben, soweit es von der Tradition angetrieben oder gehemmt wird. Unter traditionsbestimmtem Verhalten ist natürlich nicht das Verhalten dessen zu verstehen, der aus romantischer Vorliebe oder »historischer« Pietät irgend eine alte Sitte pflegt, sondern der traditionsgebundenen Haltung liegt der blinde selbstverständliche und problemlose Glaube²⁹⁾ an die Rechtheit von tatsächlich historisch geworde-

²⁹⁾ In der Blindheit des Glaubens und der Unverstandtheit der Tradition ist die von L. Mackensen so anschaulich geschilderte formalistische Erfüllung der Tradition begründet. (L. Mackensen, a. a. O. S. 580 f.).

nen, aber als »natürlich« angesehenen Überzeugungen, Wertregeln und Wertbegriffen, sittlichen Geboten und Verboten, Rechtssätzen, ästhetischen Formen und technisch-zivilisatorischen Rezepten zu Grunde. Tradition kann sichtbare, d. h. als solche dem Träger bewusste Tradition sein. Das ist dann der Fall, wenn irgendwelche ethische, ästhetische oder technische Verhaltensregeln »als« altererbtes und altbewährtes geistiges Gut an die Traditionsunterworfenen ihre Forderungen stellen oder ihre Erlaubnis zu irgendetwas erteilen. Ebenso wirksam ist aber die unsichtbare Tradition: der Traditionsunterworfene glaubt in diesem Falle durchaus, seine eigenständige Überzeugung zu haben, ohne zu ahnen, dass er blind der öffentlichen Meinung folgt. Es ist an anderer Stelle³⁰⁾ näher gezeigt worden, wie schon die Sprachtradition, unter der der Einzelne aufwächst, ihm ein auch von dem Gebildeten als solches meist gar nicht durchschautes Weltbild, und zwar sein sittliches und Gefühlsleben, also das Persönlichkeitsleben im eigentlichsten Sinne bestimmendes Werteweltbild vermittelt. Dem Arbeiter etwa, der den Unternehmer nicht auf Grund eigener Erfahrung, sondern lediglich daraufhin hasst, dass er von klein auf das Wort »Unternehmer« mit dem Wertnebensinn »Ausbeuter«, »Leuteschinder« gehört hat und für den daher »Unternehmer« eo ipso so etwas wie ein »Ausbeuter« ist, dem Protestant, der dem Jesuiten misstrauisch gegenübertritt, weil mit Begriff »Jesuit« für ihn unlöslich so etwas, wie »gefährlicher Seelenfänger« verbunden ist, kommt es meist nicht zum Bewusstsein, dass er nicht eigener, sondern der Erfahrung früherer Generationen folgt. Dadurch, dass man in bestimmte Gegenständlichkeiten gemäss einer Tradition von vornherein einen bestimmten Wert oder Unwert (z. B. in den Monarchen den »edlen und guten Vater des Landes«) »hineinsieht«, sind nicht nur Überzeugungen und äusseres Verhalten, sondern ist auch das »intimste«, dem Willen nicht mehr zugängliche, sondern ihn bestimmende psychische Leben, das Gefühlsleben, durch und durch von der Tradition bestimmt. und

³⁰⁾ K. Stavenhagen, a. a. O. S. 53 ff.

zwar von der Art Tradition, der man sich deshalb so schwer entziehen kann, weil sie im Gegensatz zu altererbter Sitte und altbewährtem Brauch als unsichtbare Tradition gar nicht zum Bewusstsein kommt, und man ihr gegenüber wehrlos ist.

Ist nun aber damit der oben aufgestellte Gegensatz zwischen Volks- und Massenleben nicht wieder aufgehoben? Massenleben, so sagten wir, liegt dann vor, wenn die Einzelnen, ohne selbst Einsicht zu nehmen, etwas daraufhin fühlen, glauben oder tun, dass andere etwas glauben oder für wirklich nehmen, wenn sie also blind der öffentlichen Meinung folgen. Man wird nun einwenden, dass wir es beim traditionsgebundenen Menschen mit genau derselben Art uneigenständigen Leben zu tun haben. Auch der Traditionsgebundene glaubt, fühlt, handelt doch ohne Einsicht auf Grund fremden Glaubens. Gewiss liegen hier Unterschiede vor: im Falle der Masse entsteht das eigene Leben unmittelbar auf Grund des fremden Lebens, im andern Falle mittelbar auf dem Umwege über ererbte Begriffe, Überzeugungen oder Normen. Aber in beiden Fällen ist es uneinsichtiges, in beiden Fällen ist es Leben von Andern her. Dass diese Andern bei der Masse die Zeitgenossen, beim Volke vorwiegend die Vorfahren sind, ist doch wohl nicht so wesentlich.

Wir wollen hier, um die Problematik nicht noch komplizierter zu machen, nicht weiter darauf eingehen, dass es für die Bewertung uneigenständigen Lebens, soweit es sich um das Befolgen der sichtbaren Tradition, allerdings von Bedeutung ist, ob jemand sich der Autorität des Altbewährten und längst Erprobten oder der Autorität des »ersten Besten«, z. B. des zufällig am lautesten Schreienden innerlich oder äusserlich folgt, dass also in diesem Sinne zwischen Masse und Volk die Unterscheidung durchaus wichtig ist. Aber daran halten wir natürlich fest, dass es sich in beiden Fällen um uneigenständiges Leben handelt. Trotzdem ist der Einwand nicht stichhaltig, sondern es ist für unser Problem entscheidend, dass es sich hier um zwei prinzipiell verschiedene Fälle handelt. Denn in einem Fall, im Falle der reinen

Masse, braucht man zum Verständnis keinerlei historische Faktoren heranzuziehen und kommt mit dem psychologischen Material aus. Im andern Fall, wenn uneigenständiges Leben durch die sichtbare Tradition des Brauchtums oder die unsichtbare Tradition bestimmt wird, ist man zum Verständnis des betreffenden Verhaltens darauf angewiesen, den Träger als Glied einer historisch gewordenen Umwelt anzusehen.

Damit ist nicht nur die Grenze zwischen Volkskunde und Massenpsychologie, sondern jeder Art Psychologie gezogen. Selbstverständlich ist das psychische Leben jedes Menschen in eine bestimmte historische Umwelt verflochten. Aber man kann das psychische Verhalten der Einzelnen und der Gruppe unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Stelle ich etwa in der Einstellung des Phänomenologen fest, dass zu jedem Hass eine negative Stellungnahme gegenüber einem Unwertmoment an dem intentionalen Objekt gehört, oder dass das Gemeinschaften konstituierende Solidaritätsgefühl zwei Grundarten aufweist, so mache ich phänomenologisch-psychologische Feststellungen. Beobachte ich, dass bei der Wut von einer gewissen Intensität der Blutdruck steigt, oder dass sich das psychische Leben von Kindern in den und den Punkten von dem der Jugendlichen unterscheidet, so mache ich empirisch-psychologische Feststellungen. In beiden Fällen psychologischer Betrachtung sehe ich davon ab, dass das in Betracht gezogene Leben mehr oder weniger unter dem Einfluss einer Tradition vollzieht und halte ich mich an die »natürlichen« Faktoren. Stelle ich dagegen fest, dass Balten ohne eigene Erfahrungen von einem blinden Russenhass beseelt sind, oder dass Katholiken, die sich nie gesehen haben, miteinander solidarisch fühlen, so mache ich volkskundliche Feststellungen, weil ich zur Aufklärung der Tatsachen auf die Geschichte zurückgreifen muss. Der Gegenstand der Volkskunde ist uneigenständiges geistig-seelisches Leben, soweit es durch sichtbare oder unsichtbare Tradition bestimmt wird. Soweit es dagegen als durch nichthistorische Momente bedingt

betrachtet wird, ist es Gegenstand der Psychologie (der Typen-, Sozial- und Massenpsychologie), die für die Volkskunde gegebenenfalls dieselbe Rolle spielt, wie umgekehrt in bestimmten Fällen die Volkskunde für die Psychologie: die Rolle der Hilfswissenschaft, deren Ergebnisse herangezogen werden müssen, wenn zur Aufhellung bestimmter konkreter Vorgänge jene Grenzüberschreitungen notwendig werden, zu denen die ein Ganzes darstellende Wissenschaft überall gezwungen ist.

Dieses vorläufige Ergebnis unserer Untersuchung stimmt dem Sinne nach mit Mackensens Ausführungen überein, der als Gegenstand der Volkskunde »die wahrnehmbaren Massenerscheinungen des Volkslebens auf geschichtlicher Grundlage« definiert. Es ist sein Verdienst, die für die volkskundliche Gegenstandstheorie »überragende Bedeutung« des, wie er sagt, »ausgeprägten Brauchtums (das Wort im weitesten Sinne gefasst)« energisch betont zu haben³¹⁾, wenn wir seine Ausführungen über die ausschliessliche Bindung des Brauchtums an die Gemeinschaft (im Sinne der Soziologie) nicht zu teilen vermögen. Er hat in einer kleinen Skizze lebendig dargestellt, wie die Sittlichkeit, das Rechtsempfinden, die Frömmigkeit, das künstlerische Empfinden des Volkes durch und durch von der Tradition bestimmt sind, wenn auch unserer Meinung nach die von ihm angedeutete bewusste Pflege des »Ordnungsgedankens« in den meisten Fällen nicht der phänomenalen Gegebenheit der Tradition entspricht. Eingeschränkt werden müssen seine Ausführungen nur in der Richtung werden, dass die Tradition nicht ein Merkmal ist, woran wir Massenleben schlechthin erkennen können, sondern nur das Massenleben, mit dem es die Volkskunde zu tun hat.

Wir haben oben im Vorbeigehen darauf hingewiesen, dass die Volkskunde nur dann als eine selbständige Wissenschaft angesehen werden kann, wenn die Kategorien, unter denen sie ihren Stoff fasst, sich aus der Eigenart dieses Stoffes ergebende, aber nicht andern Wissenschaften entnom-

³¹⁾ L. Mackensen, a. a. O. S 579 ff.

mene Gesichtspunkte sind. Solch ein Gesichtspunkt ist die Tradition. Sie ist eine Grundkategorie der Volkskunde, aus der sich ohne weiteres andere volkskundliche Kategorien ableiten lassen. Eine solche volkskundliche Kategorie ist das soziologische Korrelat der Tradition: der Traditions-kreis³²⁾.

Ein Traditionskreis ist der Umkreis von Menschen, innerhalb dessen eine Intention für richtig oder ihr Ausdruck als verständlich gilt. (Man muss nämlich zwischen Intentionstradition und Ausdruckstradition scheiden. Ein und dieselbe Intention kann in verschiedenem sinnlichen Material ausgedrückt werden.) Jedes Wort, jede Sitte, jedes Kunstwerk hat seinen Traditionskreis. Dem Volkskundler besonders interessant sind natürlich Traditionskreise, deren geistiges Gut (Wörter, Sitten usw.) eine einheitliche Masse bildet. Einigermassen geschlossene einheitliche Traditionskreise sind etwa Dörfer, obgleich es auch hier denkbar wäre, dass sich in ihnen in einzelnen Familien für andere Familien unverständliche Worte ausbilden, durch die solche Familien zu Sondertraditionskreisen in einem umfassenderen Traditionskreise werden.

Traditionskreise sind keine »natürlichen«, sondern historische Einheiten, zu deren Feststellung man auf die Herkunft des Traditionsgutes zurückgreifen muss. Ist z. B. ein und dasselbe Märchenmotiv in einem Umkreis von Menschen bekannt, so stellt dieser Umkreis nicht einen, sondern zwei Traditionskreise hinsichtlich des Märchenmotivs dar, wenn nachweislich innerhalb seiner das Märchenmotiv in einer Menschengruppe unabhängig von der andern volksläufig geworden ist.

Von hier aus ist es nun möglich, den oben gestreiften Spamerschen Ausführungen über die Mentalitätsgruppen gerecht zu werden. Wie man jetzt ohne weiteres sieht, kommen als Gegenstände der Volkskunde nicht alle Mentalitätsgruppen schlechthin in Frage, sondern nur Mentalitätsgruppen, die dadurch entstanden sind, dass in ihnen

³²⁾ Vgl. Stavenhagen, a. a. O. S. 58 ff. und L. Mackensen, »Sitte und Brauch in der Deutschen Volkskunde«.

eine Tradition herrscht. Sieht man sich die von Spamer angeführten Gruppen auf die kategorialen Momente an, die für ihre Einheit bestimmend sind, so kann es für die meisten nicht zweifelhaft sein, dass sie unter volkskundlichen Gesichtspunkten Einheiten darstellen. Wenn er z. B. die Stammtischler als eine Mentalitätsgruppe bezeichnet, so gehören die Stammtischler insofern alle einem Traditions-kreis an, als es in diesem Umkreis von Menschen üblich ist, sich zu Stammtischen zusammenzuschließen. Unabhängig von dieser Zugehörigkeit zu einem alle Stammtische umfassenden Traditions-kreis bilden die einzelnen Stammtische innerhalb seiner Sondertraditions-kreise, insofern in jedem von ihnen sich besondere Traditionen, eine eigene traditionsbestimmte Mentalität ausbildet. Auch Altersgruppen können natürlich Gegenstand der Volksgruppe werden, freilich nicht insofern psychologische Kategorien an sie von aussen herangetragen werden und dadurch etwa die von den Kindern verschiedene Altersgruppe der Jugendlichen entsteht, sondern insofern etwa die gesamte Jugend eines Landes einer Tradition folgt oder einzelne Gruppe innerhalb ihrer als je einer Sondertradition unterworfen selbständige Einheiten darstellen.

Eine echtvolkskundliche Kategorie ist weiter die Gemeinschaft (das Wort in dem in der Soziologie und Philosophie üblichen Sinne genommen), soweit sie auf Tradition beruht. Eine Gemeinschaft ist, wie gesagt, ein soziales Gebilde, das im Gegensatz zur Gesellschaft durch innere Solidarität oder Sich-eins-fühlen der Mitglieder konstituiert ist. Sie unterscheidet sich dadurch vom Traditions-kreis, dass für diesen die Solidarität der Mitglieder in keiner Weise Bedingung ist: der Umkreis der Personen, bei denen der Handschlag als Grussform üblich ist oder die das Weihnachtsfest unter dem brennenden Weihnachtsbaum begehen, ist darum noch keine Gemeinschaft. Gemeinsame Traditionen sind für Gemeinschaften bestimmter Art Voraussetzung, aber aus einem Traditions-kreis wird erst dann eine Gemeinschaft, wenn unter den gemeinsamen traditionellen Intentionen eine wertbetonte Intention üblich geworden ist,

mit der die Mitglieder des Traditionskreises auf sich abzielen und die existentiell in der Art wirksam ist, dass sie unter den Mitgliedern das Gefühl des Einander-seelisch-nahe-Stehens oder des Einander- Verpflichtetseins³³⁾ auslöst: der streng vom bloss theoretischen »Gattungsbegriff zu unterscheidende Wir-begriff, in dem die Gemeinschaft ihrer selbst als etwas von den Aussenstehenden Gesondertes bewusst wird.

Was das Verhältnis von Tradition und Gemeinschaft anlangt, so ist zu beachten, dass es Traditionen gibt, die in besonderer Weise an die Gemeinschaft gebunden sind und in ihr einen Sinn erhalten, den sie im Traditionskreise als solchen nicht haben können. Es gibt Einrichtungen und Gegenständlichkeiten, die neben ihrer traditionellen Zweckfunktion noch den traditionellen Sinn haben, dass sich in ihnen die Gemeinschaft »wiedererkennt« und durch sie repräsentiert fühlt: das Gewand des Priesters, die Farbmütze des deutschen Studenten, aber auch das Parlament von England, der König des (alten) Preussen, die Gemeinsprache, insofern sie nicht bloss Zwecksprache wie das Pidgeon-Englisch Chinas ist, sondern in ihr das Gefühlsleben der Gemeinschaft traditionell als »gegenwärtig« gilt — all das hat neben seinen praktischen Funktionen in den zugehörigen Gemeinschaften den Sinn des repräsentativen Symbols³⁴⁾ (die Fahne oder das Farbenband haben sogar nur darin ihren Sinn). An ihnen haftet darum für das Bewusstsein der Gemeinschaftsglieder der besondere, auf die Gemeinschaft rückbezügliche und in ihrem Wert fundierte Wert des »Ehrwürdigen« resp. »Heiligen«.

Von den vorübergehenden und dauernden Gemeinschaften sind, wie gesagt, die vorübergehenden oder dauernden Gesellschaften, die »Zweckverbände« zu unterscheiden. Freilich wird man eine reinliche Sonderung der beiden Arten sozialer Gebilde in der traditionalistischen Lebens-

³³⁾ Dass es zwei verschiedene Arten von Gemeinschaft gibt, habe ich a. a. O. II. Kap. gezeigt.

³⁴⁾ Über diesen Begriff s. das Nähere bei K. Stavenhagen, Wesen der Nation, S. 90 f. u. 106 f.

sphäre am wenigsten durchführen können. Es ist an anderer Stelle³⁵⁾ gezeigt worden, wie die beiden als Phänomene streng zu unterscheidenden Sozialgebilde in der Praxis zahllose Übergänge zu einander aufweisen, indem auch in den laut Tradition rein auf dem Pflichtgedanken aufgebauten »pragmatischen« Gemeinschaften der Gesellschaftsgeist, die Frage: »was habe ich von meiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft?«, mehr oder weniger bestimmend werden kann und indem umgekehrt in ausdrücklich laut Tradition als blossen »Zweckverbänden« gedachten Gesellschaften kameradschaftlicher Geist lebendig werden und in gemeinschaftsrepräsentativen Festen seinen Ausdruck finden kann³⁶⁾. Für die Bestimmung und Aufstellung der sozialen Gebilde der Unterschicht ist natürlich die empirische Phänomenologie, d. h. die Frage: »wie der gemeine Mann sich und seine Gemeinschaft versteht?«³⁷⁾ massgebend. Die sozialen Gebilde müssen von innen her, von der sie tragenden Tradition her interpretiert werden, die diese Gebilde zu etwas Besonderem macht³⁸⁾. Aber um ihre Interpretation scharf durchführen zu können, bedarf es immer des Rückgangs auf die reinen phänomenologischen Wesenheiten, ohne den die Begriffe einer künftigen Volkssoziologie so verschwommen bleiben dürften, wie es die Begriffe der heutigen Soziologie z. T. sind.

Eine volkkundliche Kategorienlehre kann hier natürlich nicht entworfen werden. Die wichtigste Voraussetzung einer solchen ist eine möglichst genaue Abgrenzung des Gegenstandes der Volkskunde und eine möglichst scharfe Herausarbeitung seiner Eigenart, d. h. aber eine präzise Fas-

³⁵⁾ K. Stavenhagen, a. a. O., Kap. V.

³⁶⁾ Vgl. die Schilderung von L. Mackensen, Sitte und Brauch in der Deutschen Volkskunde, S. 15 ff. und S. 23 ff.

³⁷⁾ Vgl. M. Rumpf, Deutsche Volkssoziologie, S. 88 ff.

³⁸⁾ Ich habe für die auf Tradition beruhende Gemeinschaft im Gegensatz zu den »natürlichen« Einungen den Ausdruck »Einschart« = unio oder universitas vorgeschlagen. Es wäre gut, wenn der vieldeutige bald Traditionskreis, bald Gemeinschaft bezeichnende Ausdruck »Gemeinschaft«, der heillose Verwirrung stiftet, überhaupt ausgeschaltet würde.

sung der Urkategorie des Unterschichtlichen selbst.

Wir haben dieses Unterschichtliche bisher als uneigenständiges, durch die Tradition gebundenes geistig-seelisches Leben kennen gelernt. Man wird gegen diese Bestimmung den Einwand erheben, sie sei zu weit. Denn es besteht die Befürchtung, dass durch sie Gebiete, die man doch bisher begründetermassen der Hochkultur zugerechnet hat, in die Volkskultur einbezogen werden. Das von einer festen Stoff- und Stilüberlieferung beherrschte homerische Epos wird man doch schwerlich als Volkskunst bezeichnen. »Trotzdem«, sagt einer seiner besten Kenner E. Schwartz³⁹⁾, »wäre es verkehrt diese Dichtungen mit der individuellen Poesie späterer Zeiten auf eine Linie stellen zu wollen. Denn wenn jene Dichter auch Individuen gewesen sind, so haben sie sich doch nicht als solche gefühlt... Sie waren Glieder einer Zunft oder, wie sie selbst dasselbe ausdrückten, Diener der Musen. Sie gaben weiter, was sie empfangen, das Überlieferte mehrend und ändernd. Sie gingen in ihrem Stoffe auf; etwas Persönliches zu verewigen gab ihnen ihre Muse nicht, die verlangte, dass sie von den Taten und Helden der Vorzeit erzählten.« Hat man nicht mit Recht von den marmorfesten Stilregeln des griechischen Epos gesprochen? Und gilt Ähnliches nicht sogar für die Kunst der sog. »jüngern Komödie«.

Wie es scheint, genügt der Begriff der Tradition in der bisherigen Fassung nicht, um Volkskultur und Hochkultur von einander zu scheiden; jedenfalls trägt er so, wie wir ihn bisher gesehen haben, nichts dazu bei, uns den Ausdruck des Unterschichtlichen verständlich zu machen, den Spamer doch offensichtlich mit Bedacht und in Übereinstimmung mit dem seit Naumann in der Volkskunde herrschend gewordenen Gesichtspunkt gewählt hat. Es muss jetzt versucht werden, ihm auch in dieser Hinsicht von den gewonnenen Grundlagen aus gerecht zu werden. Wir wenden uns dazu nochmals dem Gegenpol uneigenständig-traditionalistischen Lebens zu.

³⁹⁾ E. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur I, S. 3.

PHÄNOMENAL UNGESCHICHTLICHES LEBEN ALS GEGENSTAND DER VOLKSKUNDE.

Wir haben uns bisher an dem Gegensatz von uneigenständig-traditionalistischem und eigenständigem Leben, das die Verantwortung für sich trägt, orientiert. Aber wo ist dieses eigenständige Leben eigentlich zu finden? Wenn Oberschicht der Gegensatz zu Unterschicht ist, wo wird uns die Oberschicht eigentlich greifbar?

Ist der Gegensatz von Eigenständigkeit und Uneigenständigkeit überhaupt scharf genug? Wird man nicht in den untern Volksschichten, die doch die Hauptträger der Unterschichtlichen sein werden, häufig relativ eigenständige Leistungen nachweisen können, während man, wenn man probeweise die von uns gesuchte geistige Oberschicht in den sozialen Oberschichten sucht, oft genug auf ein hilfloses Ertrinken in der Tradition, auf konventionelle Erstarrung stossen kann? Ja, laufen nicht in der Oberschicht und Unterschicht die Grenzen oft durch das einzelne Individuum hindurch, in dem dieses in manchen Äusserungen ganz der geistige Sklave der Andern ist, während es auf andern Gebieten eine staunenswerte geistige Selbständigkeit entfaltet?

Wir müssen das zugeben, wollen aber hinzufügen, dass es nicht darauf, sondern auf den überindividuellen Lebensstil des Ganzen ankommt, der in der Unterschicht dadurch sein Gepräge erhält, dass hier sozusagen vor allen Einzeltraditionen, sie überlagernd und zusammenfassend, die »allgemeine« Tradition gilt, dass die Einzeltraditionen, soweit solche vorliegen, zu befolgen sind. D. h. die Tradition, nicht aber der Einzelne bestimmt, wo er sich Sitte und Brauch zu fügen hat und wo er frei von sich aus entscheiden darf. Es handelt sich nicht um eine von Fall zu Fall eintretende Bindung durch Einzeltraditionen, sondern das Leben als Ganzes steht diesem Menschentum als ein durch die altbewährte Tradition überhaupt gebundenes vor Augen. Diese Lebenssphäre als Ganzes ist dadurch abgegrenzt, dass sich die Traditionsunterworfenen grundsätzlich durch

Tradition gebunden fühlen. Dass in einer solchen Lebenssphäre auch relativ eigenständiges Leben bemerkbar ist, ändert nichts an dem Lebensstil des Ganzen.

Aber wo haben wir nun irgend ein Lebensgebiet, das im umgekehrten Sinne als Ganzes grundsätzlich, dem Anspruch nach, wenn auch vielleicht nicht durchweg tatsächlich, phänomenal, d. h. für die Erlebenden traditionsfrei ist. Wo ist die Oberschicht oder wo ist wenigstens eine Institution, die sich auf Grund des bisher Ausgeführten als ober-schichtlich kennzeichnen lässt?

Eine solche Institution besitzt die europäische Hochkultur in ihrer Wissenschaft, durch die sie sich, wie schon des öfters bemerkt worden ist, von andern Kulturen unterscheidet und die als ein repräsentatives Symbol für das europäische Menschentum überhaupt anzusehen ist. In allen andern Kulturen — mit Ausnahme der uns einigermaßen verwandten und darum auf uns historisch wirksamen Antike — gibt es nur Anläufe dazu. Irgendwo erstickten diese Anläufe immer in »Weisheit«, »Weltanschauungslehre«, die in esoterischen Schulen überliefert wird und von den Jüngern dem Meister auf seine meist magisch gegründete Autorität hin geglaubt wird. Das, was die Wissenschaft im Gegensatz dazu kennzeichnet, ist ihre radikal eigenständige Haltung. Als ihr oberstes Prinzip hat einer ihrer ersten Systematiker, Descartes, den grundsätzlichen Zweifel an allem, was gilt und geglaubt wird, das »de omnibus dubitandum est« proklamiert. Dieses Prinzip des grundsätzlichen Zweifels ist bei Descartes und seinen Nachfolgern in der Philosophie nicht wie in der antiken Skeptik, bei Pyrrhon und seinen Schülern, der Ausfluss einer Resignation, die an der Möglichkeit rationaler Erkenntnis verzweifelt, sondern ihr Gegenteil: der grundsätzliche Zweifel ist ein methodologisches Prinzip, dessen unausgesprochene Voraussetzung der Glauben an die Möglichkeit rationaler Einsicht ist. Denn es soll an jeder irgendwo vorhandenen Überzeugung, an den überlieferten Meinungen solange gezweifelt werden, bis der Zweifel sich selbst aufhebt und vor dem unbezweifelbar Gesicherten, das also grundsätzlich erreichbar ist, verstummen

muss. In dieser Formel, die von der folgenden Zeit ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt worden ist und die noch heute in der Wissenschaft gilt, prägt sich jene systematische Rationalität aus, die das Wesensmerkmal unserer Wissenschaft ist. Systematische Rationalität: Nicht darauf kommt es an, dass irgend ein Sachverhalt sich vor der Ratio des einzelnen Forschers ausgewiesen hat, dass er seiner subjektiven und ehrlichen Überzeugung nach und seiner soweit als möglich vorgetriebenen Prüfung nach existiert. Eine solche Rationalität verdiente nicht den Ehrentitel einer systematischen Rationalität, sondern nur der Sachverhalt darf als bestehend anerkannt werden, der sich vor der Einsicht — nicht dieser oder jener Forscher, die sich zufällig mit ihm, und sei es nach bestem Wissen und Gewissen beschäftigt haben, sondern der sich vor jeder überhaupt möglichen Einsicht, vor der Ratio überhaupt bewährt hat. Das bedeutet aber, da kein Forscher das für seine noch so gründlich geprüfte Überzeugung in Anspruch nehmen kann, dass jede wissenschaftliche Überzeugung von dem Bestande eines Sachverhaltes nur bis auf weiteres, bis zu ihrer Revision, die einmal kommen muss, Geltung haben kann, dass Wahrheit für die europäische Wissenschaft immer nur, wie die Marburger Neukantianerschule das so eindringlich formuliert hat, ein richtunggebendes Ideal ist, ein Ziel, an das es wohl schrittweise Annäherungen, wie das ptolemäische, das darauf aufgebaute kopernikanische, das sich wieder darauf gründende Newtonische astronomische System, geben kann, ohne dass ein letzter Abstand zwischen dem jeweils erreichten Meilenstein und dem Ziel, solange die Wissenschaftsträger in ihrer Einsicht beschränkte Menschen sind, aufgehoben werden kann. Das bedeutet weiter, wie schon Plato es ausgeführt hat, die Notwendigkeit, den Weg von den ersten Voraussetzungen, auf die jede Wissenschaft aufgebaut ist, bis zu den letzten Tatsachenfeststellungen in ewiger Wanderung kontrollierend auf- und abschreiten zu müssen, den Weg grundsätzlicher Überwindung alles überlieferten Wissens. Jeder Forscher baut zwar auf den überkommenen Grundlagen weiter, aber übernimmt sie

nicht als Dogmen, die er auf die Autorität der Vorgänger hin ungeprüft übernehmen darf⁴⁰⁾, sondern er trägt für alles von den Vorgängern übernommene geistige Gut genau so die Verantwortung, wie für das, was er an Ergebnissen neu hinzubringt. Die grundsätzliche Rationalität erzwingt die Zusammenarbeit aller Forscher, durch die die Wissenschaft ein soziologisches über die Generationen hin sich erstreckendes, aber nie abgeschlossenes Ganzes wird, und nötigt zu der Veröffentlichung aller Ergebnisse, durch die jeder Kompetente gleichsam zur Beurteilung aufgefordert wird und durch die ein unvollkommener Ersatz für die ein Ideal darstellende Ratio überhaupt geschaffen wird. Hier in der Wissenschaft haben wir den institutionell gewordenen Ausdruck einer grundsätzlichen Eigenständigkeit. Denn hier haben wir ein Lebensgebiet, aus dem sich jeder Mitarbeiter selbst ausschliesst, wenn er dogmatisch etwas daraufhin glaubt, dass andere es glauben. Die Wissenschaft ist ein Bereich, der abgesehen von menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, die uns hindern, übernommenen Aufgaben voll gerecht zu werden, dadurch charakterisiert ist, das hier nur eine einzige »Tradition« gilt, keiner Tradition zu glauben. Der wissenschaftliche Lebensbereich ist damit der Gegenpol der grundsätzlich traditionell gebundenen Lebenssphäre: Was gemessen an deren Maßstäben gut und verdienstlich ist, der Überlieferung sich gläubig und gehorsam zu überlassen, ist Totsünde gegen den Geist der Wissenschaft.

Für eine derartige Haltung grundsätzlicher Eigenständigkeit, die sich nur auf das verlässt, was einsichtig gemacht werden kann, und die darum alle Fragen des Lebens, angefangen von der Frage nach dessen Sinn bis hinunter zu seiner

⁴⁰⁾ Dass sich der Jurist häufig auf das verlassen muss, was medizinische Autoritäten für richtig halten, (und ähnliche Fälle mehr), ist natürlich keine Durchbrechung des Prinzips, sondern eine durch die Begrenzung menschlicher Einsicht erzwungene Mangelhaftigkeit in seiner Durchführung.

technisch-wirtschaftlichen Durchorganisierung, aus der ihr allein zugänglichen »Diesseitigkeit« beantworten will und deren Ziel die »ratio essendi« ist, kann es keine Hemmungen und Begrenzungen durch die Tradition, auch nicht durch die durch Kirche und Offenbarung verkörperte Tradition geben. Wo die Vertreter dieser Tradition in einzelnen Menschen diesen Geist einer durch keine Überlieferung innerlich gebundenen Eigenständigkeit witterten, haben sie ihn als Überheblichkeit, als frevelhaftes Hinwegschreiten über die »ein für alle Mal« gezogenen Schranken, als Hybris gebrandmarkt. Und insbesondere hat es die magisch-religiös Gläubigen des Hochmittelalters vor dem damals aufsteigenden Menschentum gegraut⁴¹⁾, das, wie Bernhard von Clairvaux sagte, »alles dem Menschengestalt unterwerfen will«, »über seine Höhe hinausstrebt und ins Göttliche einbrechen will«, das auch in dem Nagel vom Kreuze Christi nur ein Stück Eisen sieht und ihn auf die Wagschale wirft, um sein Gewicht festzustellen. In dem Buch vom Faust, der »Adlerflügel nahm und alle Gründ' im Himmel und auf Erden erforschen wollte«, spürt man noch etwas von dem Entsetzen und der geheimen Hochachtung der Traditionsgebundenen vor diesen sich aus der Tradition lösenden Individuen. —

Wir hatten zu Beginn dieses Kapitels unsere Frage: wo findet sich eigentlich traditionalistischem Menschentum entgegengesetzte eigenständige Menschentum? dahin präzisiert, dass es sich nicht um den Nachweis bestimmter Menschen oder Menschengruppen handeln könne, da jeder Mensch ein Gemisch von Eigenständigkeit und Uneigenständigkeit ist, sondern dass es gilt, einen Lebensbereich aufzuzeigen, in dem als Ganzem Eigenständigkeit die grundsätzlich bestimmende Haltung ist. Wir sind dabei zunächst auf die Tatsache der Wissenschaft gestossen. Ehe wir uns andern Lebensgebieten zuwenden, wollen wir an ihr noch einen Zug hervorheben, der auch für diese andern Lebensgebiete charakteri-

⁴¹⁾ Interessant sind unter diesem Gesichtspunkt der *Tractatus de Abaelardi erroribus* und die Abälard betreffenden Briefe des hl. Bernhard.

stisch ist und ausserdem für die Frage nach dem Unterschichtlichen von Bedeutung ist.

Wissenschaftliches Leben ist Überzeugungsleben, für das die Träger nicht nur vor der eigenen *R a t i o*, sondern vor jeder möglichen überhaupt die Verantwortung tragen. Es wäre in der Tat ein überhebliches Unterfangen, wenn der Einzelne mit seiner beschränkten Einsicht und Urteilskraft eine solche Verantwortung allein auf sich nehmen wollte. Aber hinter ihm stehen die Zahllosen mit ihren Vorarbeiten, und auf ihn warten Zahllose, in deren Hände er seine Lebensarbeit als Grundlage zu deren Fortführung weitergeben wird. Wissenschaft ist nicht, wie Dilettanten in unsern Tagen behauptet haben, die zufällige Summe der ohne Zusammenhang miteinander auf Wahrheit abzielenden Intentionen der Forscher, sondern Wissenschaft ist — der *I d e e* nach, hinter der die Wirklichkeit freilich zurückbleibt — Zusammenarbeit, eine *e i n z i g e* *ü b e r i n d i v i d u e l l e* *I n t e n t i o n*, *a n d e r* *d i e* *e i n z e l n e n* *F o r s c h e r* *i m m e r* *n u r* *t e i l* *h a b e n* »Dadurch dass der Einzelne die volle Verantwortung für alles trägt, was er an Fragestellung und Tatsachenfeststellung von den Vorgängern übernimmt, greift er grundsätzlich bis in die Anfänge einer Wissenschaft zurück, als deren Verlängerung sich sein eigenes Arbeitsleben ihm darstellt. Diese persönliche Verantwortung für das Übernehmen ererbten Wissensgutes erhebt sein Dasein über ein bloss äusserlich zufälliges Zusammenwirken mit den Vorgängern zu einer phänomenalen Einheit mit ihrem Dasein, zu einem existentiellen Miterleben der Arbeit der gesamten Vergangenheit. Und die Verantwortlichkeit vor den kommenden Generationen spannt den Bogen seiner Existenz in die Zukunft hinein. Sein Werk zum Fundament künftiger Forschung machen, durch eine Leistung in sie dauernd eingehen, von den Späteren als immer noch nicht überholter Mitarbeiter angesehen zu werden und damit ein Stück »Zeitewigkeit« (M. H. Boehm) zu erringen, ist das geheime Ideal jedes wissenschaftlich lebenden Menschen. Mehr in der Zukunft als in der Gegenwart lebt die tragikomische Figur des von seiner Zeit verkannten »Genies«, das im festen Glauben

an sein Werk, an eine einsichtigere kommende Zeit appellierend, Jahr für Jahr sein dickleibiges von niemand gelesenes Werk auf dem Altar der Wissenschaft deponiert, ebenso wie der seiner Zeit vorausgeeilte Forscher, der die Ergebnisse seiner Lebensarbeit zu posthumer Edition zusammenstellt, um sie der Nachwelt zu erhalten. Und zwar leben sie nicht in der Zukunft im Sinne der späteren Zeit, sondern in einer qualitativ andersartigen Zukunft, an deren bessere Einsicht sie ihren Appell richten, der allein unter der für sie selbstverständlichen Voraussetzung ständig fortschreitender Wissenschaftlichkeit einen Sinn hat⁴²⁾.

Die grundsätzliche radikale Eigenständigkeit, das Nichts-ohne-Rechenschaft-hinnehmen, zwingt den Trägern dieser Art Leben die Daseinsform der Geschichtlichkeit, und zwar, wie wir gleich sehen werden, phänomenaler und progressiver Geschichtlichkeit auf. Geschichtliches Leben nämlich, ein Leben, das von der Vergangenheit ausgeht und über die individuelle Lebensdauer in die Zukunft hinausgreift, führt im Grunde jeder, führt aber im ausgezeichneten Sinne, wer auf lange Zeiträume hinaus und auf grosse Menschenmengen wirkt. Aber diese Geschichtlichkeit ist objektive Geschichtlichkeit. Die über die eigene Existenz hinausgreifende Wirksamkeit braucht nicht von ihren Trägern intendiert zu sein, kann zufällige Folge sein und ist darum auch häufig nichtmenschlichen Entitäten, z. B. Naturkatastrophen eigen. Im Gegensatz dazu ist die intentionale oder phänomenale Geschichtlichkeit, die vom Einzelnen auch subjektiv intendiert ist, heute ein Merkmal des wissenschaftlichen, ja des europäischen Lebens der Hochkultur überhaupt, und zwar als progressive Geschichtlichkeit. Von phänomenaler Geschichtlichkeit in beschränktem Umfange kann man auch beim Sohn, der das Geschäft des Vaters fortführt, im weitern und eigentlichen Sinne etwa bei den Polen und den Bewohnern Ungarns zu Beginn der Neuzeit sprechen, insofern

⁴²⁾ K. Stavenhagen, a. a. O. S. 135.

sie es als ihre aus Vergangenheit übernommene und in der Zukunft fort zu führende »historische Aufgabe« ansahen, der äusserste Schutz- und Vorposten der Christenheit am Rande des Abendlandes zu sein. Diese Erfüllung einer historischen Aufgabe ist gewiss eine überindividuelle Intention, aber sie ist ein »Auf der Stelle treten«. Diese Art von Geschichtlichkeit, die auf Erhaltung des Bestehenden gerichtet ist, ist stationäre Geschichtlichkeit, die auf eine grundsätzlich gleichbleibende Welt bezogen in einem ewigen qualitativen Heute lebt. Im Gegensatz dazu zielt die überindividuelle Intention der Wissenschaft in jedem ihrer Stadien auf Überwindung des Überkommenen, auf ein Hinauskommen über das unvollkommene Heute, auf fortschreitende qualitative Veränderung der Welt ab: sie muss darum als progressive Geschichtlichkeit bezeichnet werden. Erst durch diese phänomenal und progressiv geschichtliche Haltung kommt es zur Entstehung von »Veraltetem«, »endgültig Überwundenem«, das aus dem »lebendigen« Leben in die Museen abgestossen wird.

Die Wissenschaft d. h. aber die eben skizzierte grundsätzlich eigenständige und darum progressiv gerichtete Haltung der Welt gegenüber ist heute nicht mehr das Sondergut eines esoterischen Kreises von Eigenbrödlern, sondern hat im Laufe der Zeit die Herrschaft über weite Lebensgebiete an sich gerissen. Man mag das bedauern, aber es ist eine Tatsache, dass unser gesamtes Leben heute »verwissenschaftlicht« ist. Äusserlich zeigt sich das in der Zurückdrängung des magischen Denkens, das der Todfeind rationaler Geistesweise ist. Dieses magische Denken bestimmt noch heute den chinesischen und indischen Kulturkreis und ist, wie M. Weber in seinen religions-soziologischen Aufsätzen gezeigt hat, das absolute Hindernis für die Ausbildung einer rationalen Sozial- und Wirtschaftsordnung, zu der Ansätze auch dort vorhanden waren. Auch in unserem Mittelalter war es der bestimmende Faktor. Für die europäische Kultur dagegen ist es, wenn auch quanti-

tativ ungeheuer weit verbreitet, in keiner Weise repräsentativ und führt ein auf die geistigen Entscheidungen der Oberschicht unwirksames Winkeldasein.

Das Ergebnis der Verwissenschaftlichung des Lebens ist unsere rationale Sozial- und Wirtschaftsordnung, die uns mehr beherrschende als von uns beherrschte »Massenapparatur der Daseinsfürsorge«, zu deren Errichtung Wissenschaft, Technik und Wirtschaft ihr Bündnis geschlossen haben. Wir stehen heute dieser Apparatur nicht mehr mit dem Stolz und der Freudigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts, die sie errichteten, gegenüber. Man weist heute auf sie als abschreckendes Beispiel dafürhin, wohin die Rationalität, die Absage an alle Tradition führen müsse: in seelenlosen Utilitarismus, in die Zweckrationalität⁴³⁾, die das Eigentliche im Menschen totschiesset⁴⁴⁾. Dass das geschieht, dass mindestens diese Apparatur nicht unter dem Gesichtspunkte erbaut wurde, das Eigentliche im Menschen zur Auswirkung gelangen zu lassen, muss freilich zugegeben werden. Aber vielleicht ist das scheinbare Zuviel an Rationalität in Wirklichkeit ein Zuwenig an Rationalität. Diese Apparatur hat nämlich letztlich keinen rationalen Boden unter sich. Es existiert keine wissenschaftlich geprüfte und in die Tat umgesetzte Überzeugung, in welcher Richtung sie einzusetzen wäre. Ihre Einzelteile (z. B. die Wirtschaft, der Staat) arbeiten in sich rational, aber von Ausgangspunkten her, von denen aus Zufall und Egoismus sie in Gang gebracht haben, nicht aber in einer Richtung, die von einer auf das Eigentliche im Menschen ausgerichteten Einsicht vertretbar wäre.

Aber das sind schliesslich Werturteile. In diesem Zusammenhang dagegen interessieren uns an diesem Lebenssystem, das, wie besonders M. Weber gezeigt hat, ein Ganzes ist und für das hier die Wirtschaft als Prototyp erhalten möge, zwei Züge: Einmal die wissenschaftlich durch-

⁴³⁾ Man darf nicht Rationalität im oben skizzierten Sinne, wie das heute fast durchweg geschieht, mit einer besonderen Ausgestaltung, der Zweckrationalität, durcheinander werfen.

⁴⁴⁾ Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Göschen Nr. 1000.

gebildete Zweckrationalität des modernen Wirtschaftssystems. Ihr Gegensatz ist die traditionalistische Wirtschaftsweise. Im Mittelalter, bei allen Naturvölkern wird traditionalistisch gewirtschaftet; »das heisst, so wie man es überkommen hat, so wie man es gelernt hat, so wie man es gewohnt ist. Man blickt bei dem Entscheide über eine Vorname oder Massregel nicht zuerst nach vorn, nach dem Zwecke, fragt nicht ausschliesslich nach ihrer Zweckmässigkeit, sondern schaut nach hinten, nach den Vorbildern und Mustern und Erfahrungen«⁴⁵⁾). Demgegenüber ist unsere moderne Wirtschaft nicht nur nicht, wie die anderer Hochkulturen, ein Ergebnis mehr oder weniger zufälliger Erfahrungen, sie ist nicht nur nicht Ausdruck überlieferter Weisheit und traditioneller Zweckmässigkeitsregeln, sondern sie ist ein auf wissenschaftlicher Systematik und experimenteller Kontrolle errichtetes Gebäude und will es sein. Es besteht in ihr die Tendenz auf systematische Erforschung dessen, was es — nicht in diesem oder jenem zufälligen Umkreis, sondern — auf der ganzen Erde an wirtschaftlichen Ausbeutungsmöglichkeiten gibt. Nicht nur die maschinelle Herstellungstechnik, sondern die Buchführung, die Frage der Eignung der Arbeiter, die Arbeitsteilung, die Absatzmöglichkeiten — alles ist in steigendem Masse wissenschaftlich geprüft und geregelt worden, mit dem immanenten Ideal, dass die Zweckmässigkeit der Apparatur vor der Ratio überhaupt standhält.

Das Merkwürdige an dieser Wirtschaftsapparatur ist aber, wie Sombart gezeigt hat, nun, dass sie — äusserlich gesehen — im entscheidenden Punkt dieses Ideal verfehlt; sie lässt sich als ganzes nicht als eine auf höchste Zweckmässigkeit eingestellte Apparatur zur Versorgung der jeweils lebenden Menschen verstehen. Sie ist nämlich vom Standpunkt des Erzeugers aus nicht verständlich. Denn das einzelne Unternehmen schafft — im Grossen gesehen; der kleine Fitzelbandfabrikant ist für den Geist dieses Systems nicht repräsentativ — mehr Geld herein, als sein Besitzer

⁴⁵⁾ W. S o m b a r t, Der Bourgeois, 1920, S. 21.

je verbrauchen kann. Und diese Apparatur ist vom Standpunkt des Verbrauchers aus unverständlich: Denn sie erzeugt ohne Rücksicht auf die vorhandenen Bedürfnisse und erzwingt durch Gewalt oder die Lockungen der Reklame immer neue Massenbedürfnisse, um — mehr erzeugen zu können. Äusserlich d. h. vom Standpunkt der Einzelunternehmen aus gesehen erschöpft sich die Zielsetzung dieser Wirtschaft in dem sinnlosen und letztlich niemand zu Gute kommenden Kapitalgewinn zur Vergrösserung des Unternehmens: man erzeugt mit dem Zweck, einmal noch mehr erzeugen zu können, und so immer fort bis ins Unendliche.

Das wirkliche Ziel, auf das sich dieses Arbeitssystem als Ganzes hinbewegt, wird aus den Selbsterzeugnissen der grossen Wirtschaftspioniere und aus den auf eine bestimmte Einstellung des Kunden rechnende Reklame, wie sie wenigstens in den U. S. A., der Hochburg des Kapitalismus, üblich ist, deutlich: es ist der Missionsgedanke, der Gedanke durch die eigene Arbeit — nicht den heute lebenden Menschen, sondern der Menschheit der Zukunft zu dienen. Man will den »Aufschwung«, den »Fortschritt«, natürlich auch den des eigenen Unternehmens, aber vor allem — wenigstens in der Idee — den Fortschritt schlechthin, den Fortschritt, der sich ausdrückt in »Steigerung der Produktion, Lieferung immer grösserer Mengen von Gütern zu den billigsten Preisen, riesigen Absatzziffern, raschestem Güter-, Personen- und Nachrichtentransport« (Sombert). Das sehr irdisch gedachte Heil der künftigen Menschheit soll verwirklicht, und alle Kräfte der Erde sollen durch naturwissenschaftliche Beherrschung und wirtschaftliche Organisation in einem etappenweis vorwärtsdringenden und immer wieder »Veraltetes« zurücklassenden Eroberungszug ihr zur Verfügung gestellt werden. Das gibt dem asketischen Arbeitsleben der Wirtschaftspioniere die Weihe des »heiligen« Dienstes. Das drängt dahin, »das auf Beharrung und Auswirkung des Lebendigen im räumlichen Nebeneinander beruhende Leben«, in dem Sombert die Grundidee alles vor-kapitalistischen Kulturlebens sieht, das Prinzip der Beharrung zugunsten eines stetigen Vorwärtseilens in die Zu-

kunft hinein aufzugeben und einem in unendliche Ferne liegenden Ziel entgegenzueilen. Epochales Bewusstsein, das das eigene Leben nur als Durchgangspunkt zwischen einem unvollkommenen Gestern und einem vollkommeneren Einst erscheinen lässt, der Dienstgedanke der Teilnahme an einer überindividuellen Verwirklichungsintention auf grösstmögliche Rationalität geben dem Leben des Wirtschaftlers, ebenso wie dem des Dieners der Wissenschaft, das Gepräge phänomenaler progressiver Geschichtlichkeit.

Und die Kunst?

Es liegt auf der Hand, dass infolge ihrer andersartigen Grundlagen bei ihr von einer so genauen Analogie, wie sie zwischen Wirtschaft und Wissenschaft besteht, nicht die Rede sein kann. Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier in weitem Masse eine bewusste Tendenz zum »Überwinden« des jeweilig Überkommenen, zum Suchen nach neuen Auffassungsmöglichkeiten, durch die die bisherige Auffassungen als »veraltet« und unlebendig erscheinen, vorhanden ist. Jeder Vertreter der europäischen Kunst geht bewusst von irgend Etwas aus, über das er hinaus zu kommen trachtet, »Es ist eine dilettantische Vorstellung«, sagt Wölfflin in seinen Ausführungen über das Problem der Periodizität in der Kunstentwicklung⁴⁶⁾, »dass ein Künstler jemals voraussetzungslos sich der Natur habe gegenüberstellen können«. Die Bemühungen des Barock gehen — um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen — in der Malerei und Plastik dahin, Raumtiefe wirksam zu machen und den Beschauer erleben lassen: er soll die Raumtiefe »in einem Atemzug aufnehmen«. »Es schiene dem Barock eine Ver-sündigung gegen das Leben, wenn die Plastik sich in einer bestimmten Fläche verfestigen wollte«. Aber seine Tendenz ist nun nicht bloss ein »Auf etwas zu«, sondern gleichzeitig ein »Los von etwas«, nach rückwärts gewandte Antitendenz. Es soll nicht nur Raumtiefe erlebt, sondern von der Flächenverfestigung des Cinquecento erlöst werden. Der

⁴⁶⁾ H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, S. 242. Vgl. aber das gesamte Abschlusskapitel.

Barock ist eine Kunst, »die die Fläche kennt, aber im Eindruck nicht zu Worte kommen lassen will« und daher in bewusster Polemik zu dem für ihn zu starren Flächengefühl der vorhergehenden Periode steht und sich als deren Überwinder ansieht. Das Gleiche liegt bei seiner Tendenz, von der geschlossenen Bildform los zu kommen und die Welt atektonischer, »natürlicher« zu sehen, vor. Er will nicht »an die Stelle des Geordneten« das Ungeordnete setzen, aber den Eindruck des Streng-gebundenen in den Eindruck des Freien umwandeln. Immer spiegelt sich das Atektonische noch in der Tradition des Tektonischen. »Es kommt alles darauf an, wovon man ausgegangen ist: die Lösung des Gesetzes bedeutet nur etwas für den, dem das Gesetz einmal Natur gewesen ist«⁴⁷⁾. Durch dieses bewusste Hinwegschreiten über das Bisherige, das dadurch zu dem Überlebten, zur »Konvention« wird und das darum doch der Ausgangspunkt bleibt, konstituiert sich das Bewusstsein, eine neue Epoche heraufzuführen.

Diese gegen die Vergangenheit gerichtete Überwindungstendenz ist geradezu das Prinzip unserer Kunstentwicklung, ohne das diese eine sehr wesentlich andere Gestalt haben würde, nämlich nicht die eines sich aus eigener Kraft Vorwärtsbewegenden, sondern von auswärts her Getriebenen. Denn ob es sich um die Revolution des Sturmes und Dranges gegen das Rokoko oder die Auflehnung des Expressionismus gegen den Impressionismus handelt — nie tritt eine neue Wirklichkeitsauffassung einfach unpolemisch und ungewollt an die Stelle der alten, sondern die neue fühlt sich als Siegerin über eine zusammengebrochene Macht. Immer will man das bisherige Gesetz lösen und von ihm als einem usurpatorischen, aber greisenhaft gewordenen Zwingherrn erlöst sein. In schroffem Gegensatz steht dazu die nicht von innen her angetriebene Entwicklung der auf Beharrung eingestellten traditionalistischen Kunst, etwa der russischen Ikonenmalerei, wo alle bewussten Tendenzen auf treueste Gesetzeserfüllung abzielen und alle Neuerungen ungewollt, mindestens verschleiert und verleugnet vor sich gehen.

⁴⁷⁾ Wölfflin, a. a. O. S. 159.

Und worum geht es bei jenen sich ablösenden und überwindenden Gegensätzen? Wölfflin, der sich in seinen »Grundbegriffen« hauptsächlich an der besonders stark dekorativ empfindenden romanischen Kunst orientiert, betont nachdrücklich die Wichtigkeit des dekorativen »Darstellungsbegriffes« gegenüber der unmittelbaren Naturbeobachtung. Nach ihm sind »alle Fortschritte der Naturnachahmung« in der dekorativen Empfindung ⁴⁸⁾ verankert. Die jeweilige relative Abhängigkeit des Natursehens von dem überkommenen dekorativen Schema soll natürlich nicht geleugnet werden. Es ist aber eine Tatsache, dass die Kämpfe der Künstler und Künstlergenerationen fast nie um das dekorative Schema gegangen sind, sondern um die »Natur«: die neue Generation hat in der Hauptsache der alten immer die »Unrichtigkeit« ihrer Darstellung, ihre »Unlebendigkeit«, ihr »Erstarren in der Form« vorgeworfen: sie sei irgendwie dem Gegenstand der Darstellung nicht gerecht geworden. Wenn der malerische Stil den linearen (im Sinne Wölfflins) überwand, so kam es ihm doch darauf an, an Stelle der »äusserlichen Addition« der einzeln aufzufassenden Einzelgegenstände ein wirkliches Naturganzes zu zeigen. Wenn Tintoretto uns im Gegensatz zu Palma Vecchios Adam- und Eva-Bild, das uns das Gefühl fester Einordnung der Figuren in bestimmte Raumschichten geben soll, in mächtigen Schwung in die Tiefe reisst, so will er uns eben die Tiefe des Raums, also einen Zug der Wirklichkeit erleben lassen. Die Verselbständigung unserer Kunstwerke, ihre Herauslösung aus dem übrigen Leben ist nur unter dem Gesichtspunkt verständlich, dass sich die Künstler, soweit die imitativen Künste in Frage kommen, in erster Linie — wie wir noch sehen werden, sehr im Gegensatz zur Volkskunst — als Interpreten der Welt und des Lebens gefühlt haben.

Und zwar in einem besonders entschiedenen Sinne, der den Künstlern anderer Kulturen und der Kunst unseres eigenen Mittelalters fremd war. Unsere Kunst steht noch immer auf den Grundlagen, auf die die Zeit der Renaissance

⁴⁸⁾ a. a. O. S. 242.

sie stellte und um derentwillen sie in einen radikalen Gegensatz zur Kunst der Gotik trat: In ihrem Mittelpunkt steht immer noch das Richtigkeitsproblem.

»Man muss sich«, sagt D. Frey in seinem schönen Buch über die Gotik und Renaissance⁴⁹⁾, »dessen in voller Klarheit bewusst werden, dass es sich hier um mehr handelt, als um ein neues formales Stilprinzip. Man hat den wissenschaftstheoretischen Zug der Kunst der Renaissance in seinem Wesen verkannt, wenn man darin nur die theoretische Festlegung von Darstellungsmethoden, von technischen Hilfsmitteln der Bildkonstruktion sieht. Was sich in der Theorie ausspricht, ist nur der Widerschein dessen, was die Kunst selbst der Zeit bedeutet. Es ist eine neue Weltkenntnis, die sich in der Kunst und durch die Kunst als Darstellungsmittel offenbart, ein im tiefsten Wesen neues Weltbild, das in ihr Gestalt gewinnt. Die Kunst ist als reine Anschauung Erkenntnismittel geworden: Darstellen heisst Erkennen. Die Kunst wird zur Wissenschaft.«

Seitdem ist unsere Kunst — auch wo sie äusserlich scheinbar anders auftritt — in ihrem Wesen nicht Mittel zur religiösen Erbauung oder weltlichen Erheiterung, nicht Schmuck des Lebens, sondern sie steht neben der Wissenschaft im Dienste der Selbstbesinnung: in ihr legt sich der Mensch von der Welt und seinem Verhältnis zur Welt Rechenschaft ab.

Und setzt, um sich dem Ziele der geistigen Welteroberung zu nähern, immer neue und die alten überwindende Mittel ein. Es gilt, ein Stück Welt als Bild (im weitesten Sinne) so leibhaftig hinzustellen, dass der Beschauer sich selbst davon überzeugen kann, ob der Zug des Lebens, den der Künstler entdeckte, wirklich sich so auswirkt, wie der Künstler behauptet. Er soll nicht »glauben«, dass Raum Tiefe hat, dass ein Mann mit faustischem Wesen zufällig solche Schicksale gehabt hat, sondern er soll selbst erleben, dass etwas, was in der in ihren Seinsbedingungen selbst vorgelegten Wirklichkeit angelegt ist und als Bestandteil der Real-

⁴⁹⁾ D. Frey, Gotik und Renaissance, S. 8.

tät überall vorhanden ist, sich gegebenenfalls, wenn es rein zur Auswirkung kommt, so und so auswirken muss. Dieser Appell an das Selbstsehen, Sich-selbst-durch-Augenschein-überzeugen hat in immer steigendem Masse alle jene Darstellungsmittel in Bewegung gesetzt, deren sich unsere Kunst bedient, um ein unbestechliches Bild der Wirklichkeit zu geben, die natürlich nicht immer die naturalistische Wirklichkeit zu sein braucht: die mit Inbrunst als die grosse *invention del nostro secolo novo* gefeierte Kunst der Perspektive, die, wie Frey gezeigt hat, weit über die bildende Kunst hinaus für uns von Bedeutung geworden ist, die Technik der scharf abgehobenen, für sich gegebenen Einzelszenen im Epos (S. 173 ff.), die Forderung der drei Einheiten im französischen Drama, durch die im Gegensatz zum Mysteriendrama im Interesse der Wirklichkeitsillusion das Zusammen-zu-erlebende auf das in der Realität Zusammen-erlebbare eingeschränkt werden sollte, ihre Aufhebung durch Lessing und die Stürmer und Dränger, die sie wiederum als eine Knebelung der Natur ablehnten und dergl. mehr. Die Entwicklung der Formen unserer Kunst lässt sich als eine rationale, auf Wirklichkeitsverständnis abzielende überindividuelle Intention verstehen, die von den sich ablösenden und immer neue Verständnismittel bereitstellenden Künstlergenerationen gemeinsam getragen wird.

So stellt sich — allerdings mehr oder weniger scharf ausgeprägt — das Leben der Bereiche, die wir als für unsere Hochkultur repräsentativ ansehen, das Leben der Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft, als ein etappenweise vortragener Angriff zur geistigen und faktischen Beherrschung der Welt, als phänomenal und progressiv geschichtliches Leben eines Menschentums dar, das die Verantwortung für sein geistiges Leben und sein Schicksal selbst tragen und sich von niemand abnehmen lassen will.

Die Träger dieser Lebensform waren ursprünglich die kleine Minderheit, bei der sie entstand. Aber allmählich ist sie, wenn auch meist in einer Form, die sie ihres eigentlichen Sinnes beraubt (vgl. weiter unten), in breitere Massen gedrungen. Als Glied seiner Partei, seiner Gewerkschaft, seiner

Nation — man denke an den kleinen französischen Spiessbürger, der sich durch die Zugehörigkeit zur grossen Nation für die Ausbreitung der Menschheitsideen von 1789 mitverantwortlich weiss — glauben heute Zahllose irgendwie dem »Fortschritt der Menschheit« zu dienen und mit ihren Gemeinschaften, die sie als Träger einer Mission ansehen, einer besseren, die heutigen Unvollkommenheiten hinter sich lassenden Zukunft entgegenzumarschieren. Sie bejubeln Errungenschaften der Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, auch wenn sie sie nicht verstehen, als im eigentlichen Sinn Epoche machende Leistungen, als Etappen auf dem Wege, der vom Gestern über das Heute hinaus führt. Weil sie zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem nicht zu unterscheiden wissen, gilt ihnen alles Neue schlechthin als gut, alles Überkommene schlechthin als veraltet, und es entsteht die Tendenz, sich allem Neuen blind zu fügen. Dieses Dabeisein bei der Weltgeschichte ist gewiss mehr in einsichtlosem Glauben gegründetes und von Sensationslust genährtes Gelärme als einsatzbereites Verantwortungsbewusstsein. Aber das spricht nicht dagegen, dass die von jener Minorität abgesunkene Idee der Geschichtlichkeit heute von der Masse in der ihr zugänglichen Weise übernommen worden ist.

Das Instrument aber, mit dem sich die ernste geschichtliche Haltung von ihrem Sein Rechenschaft ablegt, ist die Geschichtswissenschaft. Es ist begreiflich, dass es diese Wissenschaft in andern Kulturen nicht gibt. Denn von Geschichtswissenschaft kann man natürlich nicht sprechen, wo gesicherte Angaben über Reihen vergangener Ereignisse vorliegen, und geschichtliches Bewusstsein ist auch ein noch so weit zurückreichendes Familien- oder Stammesbewusstsein nicht. Geschichtswissenschaft kann vielmehr erst da entstehen, wo mit einem dauernden qualitativen Anderswerden der Welt gerechnet wird, wo man sich im Zuge einer von Gestern über das Heute hinausführenden Bewegung darin stehen fühlt, durch die Dinge, Überzeugungen, Leben überhaupt veraltet, wo man aus dem Bewusstsein von der qualitativen Andersartigkeit der Epochen die Be-

wertungen und Maßstäbe des Heute weder im Gestern noch im Morgen voraussetzen darf. Wer in einer stationären phänomenalen Welt lebt, für den ist es sinnlos, in geschichtlicher Einstellung an die Wirklichkeit heran zu treten. Die phänomenale Geschichtlichkeit ist die Voraussetzung für die Geschichtswissenschaft, aber nicht umgekehrt, so viel andererseits die Geschichtswissenschaft zur Ausbreitung des echten Geschichtsbewusstseins beigetragen haben mag. —

Es bedarf jetzt nicht mehr vieler Worte um den Gegensatz dieser Sphäre phänomenal und progressiv geschichtlichen Lebens zu der traditionalistischen klarzustellen. Diese traditionalistische Sphäre ist phänomenal, d. h. so, wie sie von innen her erlebt wird, ein ewiges qualitatives Heute, das, wie gesagt, ein weit zurückreichendes Bewusstsein einer allerdings vom Heute prinzipiell nicht verschiedenen Vergangenheit nicht ausschließt. Wenn diese Sphäre auch, wie alles historisch Gewordene, selbstverständlich der objektiven, d. h. dem wissenschaftlichen Beobachter sichtbaren Geschichtlichkeit unterliegt und eine vielleicht sogar hie und da bemerkte, aber existentiell nicht bedeutsame Entwicklung aufweist, so ist sie trotzdem die Sphäre phänomenal ungeschichtlichen Lebens. Und zwar ist diese Art Ungeschichtlichkeit einmal die Voraussetzung für das Bestehen der Tradition, und andererseits ist es die Tradition, die, soweit sie sich durchzusetzen vermag, geschichtliches Leben nicht aufkommen lässt und die ihr Unterworfenen im Heute festhält.

Tradition ist, wie wir sehen, ein (mehr oder weniger) blindes Glauben an die Richtigkeit »bewährter« ethischer oder rechtlicher Normen und Bewertungen und — wenn wir hier das Ästhetische beiseite lassen — technisch-zivilisatorischer Regeln. Diese Bewertung, Normen und Regeln gelten aber nie schlechthin, sondern ihre Richtigkeit ist immer an eine bestimmte Situation gebunden. Bei technischen Regeln, z. B. Wirtschaftsmethoden, liegt es auf der Hand: Die Regel, so und soviel Teile des eigenen Landes mit Weizen zu bebauen, wird falsch, sobald die Weltmarktsverhältnisse

sich ändern. Aber auch ethische und rechtliche Traditionen, handele es sich nun um Einrichtungen oder Normen, haben ihre Richtigkeit immer nur hinsichtlich einer bestimmten (meist stillschweigend als normal vorausgesetzten) grundsätzlichen Situation⁵⁰⁾. Ethische und rechtliche Rechtheit kann nur unter veränderten Umständen Unrecht werden. Man kann nicht gleichzeitig die gegenwärtige Situation als einen Durchgangspunkt ansehen und an den Ewigkeitswert eines traditionellen Normenkomplexes glauben. Aber eben dies, dass sich die Welt so verändern könnte, dass das ererbte geistige Gut keine Gültigkeit mehr haben, dass die allgemeine Tradition, die Einzeltraditionen zu befolgen, falsch sein könnte, will dem traditionell Denkenden nicht in den Kopf, was die Quelle zahlreicher Konflikte zwischen ihm und dem rational lebenden Menschentum ist.

Wenn also der phänomenale Stillstand der Welt einerseits die Traditionsgläubigkeit erst ermöglicht, so hält andererseits die Tradition die ihr Unterworfenen im Heute fest und macht ihnen das Ausbrechen aus der Tradition fast unmöglich, und zwar wieder in einem sehr verschiedenen Sinne. Wir haben zwischen sichtbarer und unsichtbarer Tradition unterschieden. Die unsichtbare Tradition ist deswegen so schwer zu durchbrechen, weil sie als solche dem ihr Unterworfenen ja garnicht kenntlich ist, und sie, solange sie Macht hat, als etwas »Natürliches«, »Selbstverständliches« angesehen wird, wie etwa der traditionelle Hass des Arbeiters gegen den Unternehmer oder die traditionelle (durch ein bestimmtes ererbtes Wertbild des Objektes bedingte) Verehrung des Landesherrschers oder der traditionelle Respekt vor dem Herrenstande. Der der Tradition Unterworfenene kann nicht »hinter sie sehen«, ja die Tradition zeigt sogar eine gewisse Tendenz, sich ihre Richtigkeit durch die Erfahrung bestätigen zu lassen und die Gelegenheit, ihr widersprechende Erfahrungen zu machen, abzuschneiden. Für

⁵⁰⁾ Das im Anschluss an Reinachs »Apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes« (in Reinachs gesammelten Schriften) scharf herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von C. A. E m g e, Vorschule der Rechtsphilosophie, S. 46.

wen es z. B. auf Grund unsichtbarer Tradition »selbstverständlich« oder »natürlich« ist, dass der Arbeitgeber sowas, wie ein »Leuteschinder« ist, für wen schon das Wort »Unternehmer« diesen Klang hat, der wird von vornherein den ihm entgegentretenden Unternehmer »in diesem Lichte« sehen und entsprechende Züge durch Missdeutung von Tatbeständen, tatsächlich vorhandenen Schwächen in ihn hineinsehend, an den widersprechenden Momenten aber vorbeisehend, das unbewusste Vorurteil bestätigt finden. Die unsichtbare Tradition verhindert also ein eigenständiges auf Erfahrung beruhendes Urteil, und hält die ihr Unterworfenen schon dadurch in ihrer Gewalt, dass sie von vornherein die Richtung der Wahrnehmung und Auffassung bestimmt, den Ausblick aber auf neue Werte, der die Voraussetzung für eine Überwindung des Geltenden ist, versperrt.

Noch schärfer ist der Gegensatz zu der sichtbaren Tradition, zu den Normen und Bewertungen, die als altererbt und von jeher bewährt gelten. Wir sprachen davon, dass diese sichtbare Tradition dem ihr Unterworfenen nicht sowohl als eine Summe von Einzeltraditionen entgegentritt, als vielmehr, dass dem Traditionsunterworfenen sein Leben als Ganzes als durch Tradition überhaupt bestimmt gilt. Wird nun die Welt durch das von der Tradition vorgezeichnete Bild gesehen, so erhält sie auch phänomenal dadurch das Aussehen des ein für alle Mal Feststehenden, an dem zu rütteln Frevel wäre, den Charakter des ewigen Heute. In diesem gibt es wohl Ereignisse und Handlungen, aber der Rahmen, in dem sie ablaufen ist, unveränderlich. Unzerbrechbar aber wird er, wenn das Ganze des Lebens laut dem traditionellen Weltbild von magischen Gewalten bestimmt oder auch nur mitbestimmt ist. Ihre Existenz muss jeden Versuch, sich die Welt so, wie es das rationale Menschentum will, unterwerfen zu wollen, hoffnungslos erscheinen lassen. Denn diesen Mächten kann der Mensch wohl nach feststehenden Riten und Regeln von Fall zu Fall etwas abzwängen, aber es ist ausgeschlossen, sie systematisch so in seinen Dienst stellen zu wollen, wie die Technik die Naturkräfte. Im Gegensatz zu dem über die unvollkommene

Vergangenheit hinausstrebenden Leben ist für die traditionalistische Auffassung die alte gute Zeit notwendigerweise das Vollkommene, das erhalten werden und das, wenn es irgendwie gestört worden ist, wiederhergestellt werden muss. Wo Neuerungen nicht umgangen werden können, da werden sie als blosse Fixation oder Interpretation des Bestehenden ausgegeben, wie die Einführung des gesatzten Kirchenrechtes im spätern Mittelalter als bloss schriftliche Festlegung des von jeher geltenden Gewohnheitsrechtes oder die kühne Neuschöpfung der scholastischen Philosophie als Auslegung der kirchlichen Tradition hingestellt worden ist. Alles, was tatsächlich Revolution und damit eigentlich unmöglich ist, wie die zur Spaltung der russischen Kirchengemeinschaft (in »Altgläubige« und »Rechtgläubige«) führende moskauische Kirchenreform oder die Reformation des Königs Josia und des Hohenpriesters Hilkia in Juda, muss daher in der traditionalistischen Sphäre als Rückkehr zum Alten, als Wieder-in-Kraft-Setzung alter Riten oder Gesetzesbücher, von denen man sich frevelhafter Weise gelöst hatte, in Erscheinung treten. Die Tradition wird damit zur Hüterin des qualitativen Heute.

Unser europäischer Kulturkreis ist also dadurch gekennzeichnet, dass in ihm zwei geistige, soziologisch nicht klar von einander abgehobene geistige Schichten vorhanden sind, deren jede ein der andern Schicht diametral entgegengesetztes Leben führt. In der einen Schicht herrscht der Grundsatz, in systematischer Zusammenarbeit über das jeweils Bisherige hinauszukommen, und gilt als einzige »Tradition«, jede vorhandene Tradition zu überwinden. In der andern, der ungeschichtlichen Schicht gilt umgekehrt die allgemeine Tradition, sich den Einzeltraditionen zu fügen und das Altbewährte zu erhalten. Es liegt auf der Hand, dass zur Erforschung der beiden grundverschiedenen Lebensarten auch verschiedene selbständige Disziplinen mit eigenen ihren Gegenständen angepassten Methoden bereit stehen müssen.

Dieses Gebiet traditionsgebundenen und ungeschichtli-

chen Lebens ist zunächst das gemeinsame Herrschaftsgebiet der Volkskunde und der Völkerkunde. Aber nun existiert dieses Leben in Europa unter Bedingungen, die bei den primitiven Kulturen nicht vorliegen und die den Gegenstand der Volkskunde zu etwas von den primitiven Kulturen Verschiedenem machen: Die beiden geistigen Schichten, deren jede eine der andern genau entgegengesetzte Art Leben führt, stehen ja einander nicht berührungslos gegenüber, sondern die rational und geschichtlich lebende Schicht schafft mehr oder weniger die Lebensverhältnisse, die für die andere Schicht bestimmend sind. Die Entwicklung des traditionsgebundenen Menschentums geht nicht nach dessen eigenen Gesetzmässigkeiten vor sich, wie bei den »Naturvölkern«, wo es keine zwei grundsätzlich in ihrer Lebensweise einander entgegengesetzte Schichten gibt, sondern die geschichtlich aktive Schicht steckt nicht nur den allgemeinen Rahmen ab, in dem die andere Schicht sich von sich aus bewegen darf, sondern bricht auch fortwährend in die andere, sie zugleich bereichernd und zerstörend, ein. Es ist das historische Schicksal des traditionsgebundenen Menschentums in Europa, dass seine Geschichte zum grössten Teil passive, von der andern Schicht »gemachte« Geschichte ist. In diesem Sinne erweist sich Spamers Bezeichnung des »Unterschichtlichen« als der geschichtlichen Lage durchaus angemessen. Traditionsgebundenes Leben ist nicht an sich Leben in der soziologischen Unterschicht, sondern es ist unterschichtliches, weil von einem geistigen Oben bestimmtes Leben. Die in der Eigenständigkeit gegründete existentielle Geschichtlichkeit stempelt ihre Träger zur Oberschicht, in dem sie ihnen die Initiative für alles Geschehen und die geistige und jede davon abhängige Entwicklung in die Hand gibt. In der Oberschicht fallen die für die Weltgeschichte massgebenden geistigen Entscheidungen. Deren Geschichte gleicht einem Strom, der seine Wassermassen durch die eigenen ihm immanenten Kräfte vorwärts wälzt. Die Unterschicht lebt dagegen im Wesentlichen davon, was dieser Strom am Ufer ablagert, und die in ihr auf Veränderung und Entwicklung drängenden Eigenkräfte sind

zufällig und vereinzelt, aber nicht systematisch eine die andere ablösend. Methodologisch bedeutet die Passivität der Entwicklung in dem unterschichtlichen Leben, dass sie nicht wie die des Oberschichtenlebens als ein »An sich« aufgefasst und dargestellt werden kann, sondern in Abhängigkeit von der Entwicklung der Oberschicht. Man kann die Entwicklung der Unterschicht nur von der der Oberschicht her geschichtlich verstehen. Unterschichtliches Leben ist gemessen an dem der Oberschicht »Privatleben«, das alles geschichtlich Bedeutsame erduldet, aber nicht mit vorwärts treibt. In dem Misstrauen gegen das fremde unverständliche Leben, das »da oben« geführt wird, in dem Ressentiment, wie es der Unterlegene dem Überlegenen gegenüber zu haben pflegt, wenn er dessen Überlegenheit auch nicht einmal sich selbst eingesteht, tritt zu Tage, dass in der Unterschicht ein Gefühl für ihre vom Schicksal bestimmte Lage vorhanden ist. Die Unterschicht ist also nicht nur vom Standpunkt des neutralen Beobachters, sondern vom eigenen Standpunkt aus Unterschicht, sie ist phänomenale Unterschicht.

Wir fassen unsere bisherigen Ausführungen dahin zusammen: Der Gegenstand der Volkskunde ist traditionsgebundenes, und deshalb phänomenal ungeschichtliches Leben, das als solches dem in Europa herrschenden unter dem Gesichtspunkt grundsätzlicher rationaler Eigenständigkeit ablaufenden, geschichtlich die jeweilige Vergangenheit und Gegenwart bewusst überwindenden Leben entgegengesetzt ist. Dadurch, dass dieses ungeschichtliche Leben in weitem Masse aber von der entgegengesetzt lebenden geistigen Oberschicht bestimmt wird, folgte es andern Gesetzen, wie die einschichtigen aussereuropäischen primitiven Kulturen, die Gegenstand der Völkerkunde sind, und wird als solches das Unterschichtliche und damit Gegenstand einer besondern Wissenschaft: der Volkskunde.

Wie wir noch sehen werden, kann auch dieses Ergebnis nur als vorläufig angesehen werden, da dadurch der wirklich entscheidende Punkt noch nicht getroffen ist. Denn man wird, als wir das Problem des — scheinbar oder wirklich — traditionalistisch geprägten Hochkulturen streifen, bemerkt haben, dass es nicht zu umgehen sein wird, zu versuchen, das Gegenstandsgebiet der Volkskunde nicht nur durch die Art, wie gelebt wird (uneigenständig-traditionalistisch), sondern auch inhaltlich abzugrenzen: es gibt offensichtlich Kulturgebiete, wie z. B. die Wissenschaft, die nicht nur hinsichtlich der in ihnen vorausgesetzten rationalen Haltung, sondern auch hinsichtlich des sie bedingenden Interesses aus der Einstellung des »primitiven« Lebens heraus nicht erreichbar sind und in dessen Lebensstil nicht hineinpassen. Wir werden also nicht darum herumkommen, das Wort »primitiv« auch nach dieser Richtung hin zu präzisieren.

Aber auch abgesehen davon wird man die obigen Ausführungen als unzureichend, ja widerspruchsvoll empfinden: phänomenal ungeschichtliches Massenleben soll der Gegenstand der Volkskunde sein. Aber haben wir nicht oben selbst darauf hingewiesen, dass das geschichtliche Leben heute aus der Oberschicht in die breiten Massen gedrungen ist. Gibt es nicht heute progressiv geschichtliches Leben, dessen Träger Gemeinschaften (z. B. die Nationen), ja Masse als solche ist? Ja, ist dieses geschichtliche Leben nicht sogar in weitem Masse feste Tradition geworden, sodass man von traditioneller Geschichtlichkeit, traditionellem geschichtlichen Aufgabenbewusstsein sprechen kann? Sind das nicht widerspruchsvolle Begriffe? Und vor allem: ist die Volkskunde für diese Art Leben noch zuständig oder eine andere Wissenschaft?

Zwischen der eigentlichen, ganz und gar traditionell gebundenen Unterschicht und der Oberschicht ist in der Tat eine Zwischenschicht eingeschaltet, die in viel höherem Masse, als die eigentliche ungeschichtliche Unterschicht, der blosse Schatten der Oberschicht ist. Sie hat die wichtige Funktion als Vermittler zwischen Oberschicht und der von ihr nicht scharf geschiedenen eigentlichen Unterschicht zu

dienen und das von der Oberschicht an die Unterschicht weitergehende Gut zu filtrieren. Diese Zwischenschicht ist dadurch charakterisiert, dass sie das rationale, geschichtliche Leben der Oberschicht bewusst mitlebt, aber in der uneigenständigen Haltung der Unterschicht. Wir haben sie schon gestreift. Sie will nicht Altbewährtes erhalten, sondern von ihm loskommen und »mit der Zeit mitgehen«. Sie fühlt sich als Trägerin des Lebens der jeweiligen Epoche. Durch dieses Bewusstsein hebt sie sich phänomenal als etwas Besonderes von der Unterschicht der Traditionsgläubigen ab. Aber sie steht dem rationalen und geschichtlichen Leben in Wirklichkeit ebenso verständnislos gegenüber, wie die Unterschicht, und ist die kritiklose und blinde Mitläuferin der Oberschicht. Geschichtlich-leben bedeutet für sie blind an das jeweils Neueste glauben. Denn für den einsichtslos mit der Geschichte Mitlaufenden und dogmatisch an den Fortschritt Glaubenden erhält das Neue einen ähnlichen Wertakzent, wie das Altbewährte für den Traditionsgläubigen. Es ist anonyme Autorität mit umgekehrtem Vorzeichen. Es entsteht durch die uneigenständige, alles Neue blind übernehmende Haltung das dem Brauche äusserlich entgegengesetzte, aber auf derselben Grundlage ruhende Phänomen der Mode (Brauch und Mode beide im weitesten Sinne genommen). Das Neue, die Mode — das ist die Form, in der die unverstandene, systematisch Vergangenheit überwindende Rationalität von der uneigenständigen Masse mitlebt wird, das ist die Form, in der die grundsätzliche Traditionslosigkeit eigenständigen Lebens zur uneinsichtig blind übernommenen formalen Tradition wird. Die durch die Mode bedingte verantwortungslose Übernahme bringt es mit sich, dass die Schöpfungen der rationalen Kultur ihres eigentlichen Sinnes entkleidet werden. Wissenschaftliche Überzeugungen werden Tagesdogmen, die heute geglaubt und morgen ohne sachlichen Grund, ohne innerlich überwunden zu sein, gegen andere eingetauscht werden, und dienen dazu, die Sensationslust und das lär-

mende Dabeiseinwollen bei der Weltgeschichte zu befriedigen. In den Kunstausstellungen und in den Theatern, in denen das Neueste geboten wird, werden die Kunstwerke, die Rechenschaftsablage vom Sosein der Welt sind, von der stofflichen ausserkünstlerischen Seite aufgenommen. Die phänomenale progressive Geschichtlichkeit dieser Schicht ist nicht aus echtem Verantwortungsbewusstsein und dem Gefühl des Unzulänglichen des jeweiligen Weltzustandes erwachsen, sie ist nicht, wie die echte Geschichtlichkeit, durch die systematische Rationalität, durch nie ruhende Rechenschaftsablage erzwungen, sondern durch die Uneigenständigkeit, durch Bequemlichkeit, und sensationssüchtige Selbstfluchtendenzen hervorgerufen. Man mag diese geistige Schicht, die sich aus den Gebildeten und Halbgebildeten rekrutiert, die Schicht der Aufgeklärten oder der missverstandenen Geschichtlichkeit nennen.

Diese Schicht ahmt in ihrer Uneigenständigkeit die Oberschicht als Ganze nach, und ihr Lebensstil erhält von dort her sein Gepräge. Aber es gibt daneben noch eine »solidere«, wenn auch unverstandene Geschichtlichkeit. Wir haben sie dann vor uns, wenn zwar nicht der Lebensstil der Oberschicht als ganzer äusserlich übernommen wird, sondern wenn geistiges Gut der Oberschicht zur materialen, festen und dauernden Tradition wird. Das liegt z. B. dann vor, wenn wissenschaftliche Ergebnisse, in Wirklichkeit blosser Unterlagen zum Weiterdenken, als endgültige Wahrheiten dogmatisch, ja fanatisch geglaubt und rationalistisch überschätzt zu »Weltanschauungen«, »verkappten Religionen« werden, das Leben breiter Massen praktisch bestimmen und ihnen das Bewusstsein, Träger historischer Mission zu sein, verleihen. Als Beispiel bietet sich hier etwa der Marxismus, besonders in seiner russischen Prägung an: In den bolschewistischen Lehrstreitigkeiten des vorigen Jahrzehntes stand nie die Wahrheit der marxistischen Theorie als solche zur Diskussion, sondern sie wurde von allen streitenden Parteien einfach a priori als vorhanden vorausgesetzt. Wie beim kirchlichen Dogma, konnte es sich lediglich darum handeln, die richtige Interpretation zu finden.

Weh dem, der gewisse Lehrstücke ablehnte und damit bewies, dass er einen »falschen Glauben« hatte. Die marxistische Orthodoxie zeigte nur hinsichtlich des Inhaltes, aber nicht hinsichtlich der Form Abweichungen von der kirchlichen Orthodoxie. Jene russischen politischen Prozesse hatten in jedem Zuge den Charakter von Ketzerprozessen, die dann auch vielfach mit dem feierlichen Widerruf der Irrlehre und dem erneuten Bekenntnis zur »wahren Lehre« schlossen. Wissenschaftliche bis auf weiteres geltende These ist hier zum Glaubensdogma mit präntendiertem Ewigkeitsgehalt geworden.

Traditionelle phänomenale Geschichtlichkeit wäre selbstverständlich ebenso ein Widerspruch in sich, wie gläubig-dogmatische Rationalität es wäre, wenn es sich um echte Geschichtlichkeit und echte Rationalität handeln würde. Aber, wie wir sehen, ist das hier ebensowenig der Fall, wie der Lebensstil der Zwischenschicht Lebensstil wirklich geschichtlichen Lebens ist. Das phänomenale In-die-Zukunft-hinein-leben, wie es sich in dem Missionsbewusstsein jener Weltanschauungsgemeinschaften ausdrückt, ist blosser blinder Glaube, wie die einsichtslose Überzeugung von der Richtigkeit der aus der Wissenschaft übernommenen Thesen, die dem Missionsbewusstsein als Stütze dient. Weil keine auf Einsicht überhaupt abzielende Rationalität dahinter steht, ist diese Geschichtlichkeit auch keine echte von der grundsätzlich immer wieder von neuem vorgenommenen Rechenschaftsablage erzwungene Geschichtlichkeit. Jeder glaubt an die Zukunftsmission der Gemeinschaft, weil alle, weil »man« an sie glaubt. Sie ist nur eine andere Verwirklichungsform derselben Uneigenständigkeit, die unter andern historischen Umständen zur Traditionsgläubigkeit führt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass dieses unverstandene geschichtliche Leben, wie es sich im Missionsbewusstsein ausdrückt, wenn es an sich um seiner selbst willen betrachtet wird, ebenso wie das Leben der Zwischenschicht Gegenstand der Volkskunde ist.

Denn selbstverständlich ist hier natürlich auch eine andere Betrachtungsart möglich. Man kann natürlich auch nach

den politischen Auswirkungen der Verbreitung abgesunkenen Wissenschaftsgutes fragen, wie das z. B. beim Marxismus besonders nahe liegt. Dann treibt man selbstverständlich Geschichte, nicht Volkskunde. Aber es ist dann notwendig, zunächst mit der spezifisch volkskundlichen Fragestellung an den Stoff heranzutreten. Manche historische Vorgänge sind uns deswegen so unverständlich geblieben, weil man sich zu sehr auf die ideengeschichtliche Entwicklung beschränkt hat, aber die andere Seite, die Frage der Durchtränkung der breiten Massen mit dem Wissenschaftsgut, dabei vernachlässigt geblieben ist. Es ist dringend erforderlich, dass die Volkskunde von der Geschichtswissenschaft in stärkerem Masse, als es bisher geschehen ist, als Hilfswissenschaft zu Rate gezogen wird.

Das gilt z. B. für die Frage der Entstehung der mittel- und osteuropäischen Völker und des sie begründenden Nationalbewusstseins. Für uns Mittel- und Osteuropäer ist heute der Glaube, dass die der Herrschaft einer Gemeinsprache Unterworfenen eine den Mitgliedern Verpflichtungen auferlegende Gemeinschaft (im spezifischen Sinne) und zwar eine »an erster Stelle stehende« Totalgemeinschaft darstellen, eine traditionelle Selbstverständlichkeit. Aber im Mittelalter hat es diese Form der Gemeinschaft nicht gegeben⁵¹⁾ und im Westen wird sie, wie die zahlreichen an die Doppeldeutigkeit des Wortes »Nation« anknüpfenden Missverständnisse beweisen, noch heute nicht verstanden. Nur in sehr unbestimmten Umrissen steht uns der ideengeschichtliche Verlauf der I. Periode dieses Prozesses vor Augen, der mit der Entstehung der deutschen und nordischen Altertumskunde beginnt und in Klopstocks Schwärmerci für germanisches und deutsches Wesen einen seiner letzten Ausläufer hat. Wie die Äusserungen der tschechischen und slowakischen Humanisten des 17. Jahrhunderts z. B. Horčíčkas, des ersten Panlawisten Křižanič, Krmans.

⁵¹⁾ Vgl. R à d l. Der Kampf der Deutschen und der Tschechen (deutsch von G. Peters) und C. Redlich, Nationale Frage und Ostkolonisation im Mittelalter, Rigaer volkstheoretische Abhandlungen, H. 2. 1934. Vgl. Kap. II dieses Buches.

Michailovičs u. a. beweisen⁵²⁾, muss es damals bereits eine über das deutsche und skandinavische Sprachgebiet hinausreichende Schicht von Gebildeten gegeben haben, für die, die offensichtlich ganz neue Entdeckung des Altertümlichkeitswertes der eigenen Sprache eine Offenbarung gewesen ist und die sich in sehr theoretischen Schwärmereien für deren Ursprünglichkeit und Reinheit erging. Aber grade über das Wesentliche, über die extensive und intensive Ausbreitung dieses Gemeinschaftsbewusstseins und seine Formen wissen wir nur sehr wenig. Mit dem dieses Humanistengut übernehmenden Herder, der von Rousseauschen und Hamannschen Gedankengängen beeinflusst ist, und mit der Romantik beginnt dann jene ganz Mittel- und Osteuropa bis tief nach Russland hinein revolutionierende, auf abgesunkenem Wissenschaftsgut beruhende Bewegung, durch die aus nur dem Forscher erkennbaren Sprachgruppen die durch ihre Vergangenheit sich verpflichtet fühlenden, von dem Bewusstsein ihrer Mission erfüllten Gemeinschaften werden. Durch die sie vorwärtstreibende Tradition existentieller Geschichtlichkeit erhalten sie die Kraft in einem günstigen Augenblick, die österreich-ungarische Grossmacht zu zerstrümmern und den Westrand vom russischen Weltreich loszureissen, ohne dass jemand behaupten kann, dass die bisher in der Geschichte noch nicht gekannten Mächte ihre Ruhelage gefunden haben. Ideengeschichtlich kennen wir diese Periode etwas besser als ihre Vorgängerin. Aber wenn wir auch diese Bewegung nur in unzusammenhängenden Bruchstücken, aber nicht als das Ganze, das sie ist, übersehen, wenn uns ihre Stosskraft wegen Unkenntnis der Breite der sie tragenden Schicht so wenig verständlich ist, so liegt das daran, dass die Untersuchungen zu wenig nach volkskund-

⁵²⁾ Th. J. G. Locher, Die nationale Differenzierung und Integrierung der Slovaken und Tschechen in ihrem geschichtlichen Verlauf bis 1848, S. 80 ff. Ich möchte hier auf diese ausgezeichnete Leydener Dissertation (v. 1931), die eine feste Grundlage für die notwendige volkskundliche Bearbeitung des Stoffes darstellt, nachdrücklich hinweisen.

lichen Gesichtspunkten und Methoden geführt worden sind ⁵³⁾. Derartige volkskundlich unterbaute Untersuchungen über den wichtigsten geistigen Massenvorgang des 19. Jahrhunderts haben wir so nötig wie das tägliche Brot, nicht nur aus theoretischen Gründen, insofern das uns auf diesem aktuellsten Gegenwartsgebiet umgebende Dunkel unerträglich ist, sondern, wie die Kundgebungen des »Genfer« Nationalitätenkongresses und des Verbandes der deutschen Volksgruppen in Europa immer wieder betont haben, auch aus praktischen Gründen. Denn die heutige explosionsreife Spannung in dem mitteleuropäischen Völkerstreugebiet ist zum Teil durch das Absinken einer in Überwindung begriffenen Geschichtsauffassung, wie sie in Masaryks »Kampf der Deutschen und der Tschechen« zu Tage tritt und in Mitteleuropa überall volksläufig ist, und ihrer praktischen Folgerung der »Wiedergutmachung des historischen Unrechts« entstanden. Untersuchungen, die eine politische Gegenwartsgesichtspunkte in die Vergangenheit hineintragende Geschichtsauffassung aus den Angeln heben und abgesunkenes, veraltetes Wissenschaftsgut als solches entlarven, könnten viel zur Entgiftung der heutigen Atmosphäre beitragen. —

4.

UMWELTLICH GEBUNDENES LEBEN ALS GEGENSTAND DER VOLKSKUNDE.

Wir müssen uns nun endlich der Frage zuwenden, die wir schon mehrfach gestreift haben und die für das Problem der Volkskunde als einer selbständigen Wissenschaft schliesslich entscheidend ist: Ist das unterschichtliche Leben, das wir bisher durch das Wie (uneigenständig-traditionalistisch und ungeschichtlich), aber nicht durch das Was, durch den Gegenstandsumkreis seiner Intentionen abgegrenzt

⁵³⁾ Die auf die Volkslieder als Beispiel volkskundlicher Arbeit bezogenen Ausführungen von Spamer über die Notwendigkeit des »Verteilungsschlüssels« des Ideengutes, ohne den die »umfassendsten Darstellungen stumm bleiben«, sind auch für das oben berührte Gebiet methodisch grundlegend (Spamer, Volkskunde als Wissenschaft, S. 13 f.).

haben, nicht auch dadurch bestimmbar, dass ihm gewisse Gegenstandsbereiche, auf die das Leben der Hochkultur bezogen ist, notwendiger Weise fehlen und dass Volkskultur in diesem Sinne als primitiv gegenüber der Hochkultur zu bezeichnen ist?

Aus dem Wie volkstümlichen Lebens, aus seinem Traditionalismus heraus ergibt sich von selbst, dass ihm der Gegenstandsbereich wissenschaftlicher Arbeit, wenn auf ihn in der Einstellung der Wissenschaft, aber nicht deformierter Einstellung abgezielt wird, nicht erreichbar ist. Aber warum ist das eigentlich so? Warum wird hier die traditionalistische Denkweise nicht überwunden? Hat die Unterschicht das rationale Denken vielleicht deshalb nicht ausgebildet, weil es einfach an den Gegenstandsbereichen, für deren Erreichung Rationalität Vorbedingung ist, kein Interesse nimmt? Wäre das der Fall, so würde das in der Tat bedeuten, dass, wie wir bei der Untersuchung der scheinbar psychologischen Unterschiede zwischen Oberschicht und Unterschicht beiläufig vermuteten, Oberschicht und Unterschicht in verschiedenen existentiell-phänomenalen Welten leben und dass der Gegensatz zwischen ihnen nicht ein blosser Gegensatz psychologischer Verschiedenheiten, sondern ein grundsätzlicher Gegensatz ist.

Welches sind aber die Gegenständlichkeiten, die ausserhalb des Interessenumkreises der Unterschicht liegen? Man könnte versuchen diesen Umkreis empirisch abzustecken, indem man etwa die geistige Welt, in der der Bauer, der Handwerker usw. lebt, untersucht. Aber es ist fraglich, ob man dabei auf das stossen wird, worauf es uns hier ankommt: auf die Einheit einer geistigen Welt. Wir wollen die aus Einzelheiten nicht zusammenstückbare Einstellung der Unterschicht und Oberschicht kennen lernen, um von ihr aus sehen zu können, was den Angehörigen der einen wie der andern Schicht erreichbar ist und was nicht. Gibt es nicht vielleicht grundsätzlich verschiedene Arten, an der Welt teilzunehmen? Und fällt nicht vielleicht eine von ihnen wenigstens einigermaßen mit dem empirisch feststellbaren Interessenumkreis der Unterschicht zusammen? Wenn

das der Fall wäre, wäre der Volkskunde das eigene Gegenstandsgebiet endgültig gesichert, und die weitere Aufgabe hätte dann darin zu bestehen, den Zusammenhang dieses Weltinteresses mit den bisher behandelten Zügen herauszustellen.

Besonders wichtig erscheint uns die Frage nach der Existenz grundsätzlich verschiedener phänomenaler Welten, Ganzheiten, auf die das Erleben bezogen ist, für die Kunst. Geht durch das Gebiet der Kunst irgendwo ein Schnitt hindurch, dass man sagen kann, was links von ihm ist, ist Volkskunst, was rechts, Hochkunst? Ist Volkskunst von Hochkunst nur graduell verschieden oder sind es zwei Arten von Kunst?

Die Volkskundler werden im ersten Augenblick vielleicht geneigt sein, sich gegen eine derartige Fragestellung aufzulehnen. Volkskunst z. B. das Volkslied — das betonen grade die Volkskundler, die ohne gefühlsmässige oder weltanschauliche Voreingenommenheit an den Stoff herantreten — sei lediglich vom »Verbraucher« her bestimmbar, aber in keiner Weise sei es erlaubt, worauf unsere Fragestellung doch herauszulaufen scheint, den Volkskunstbegriff irgendwie nach »Stil, Inhalt, Ethos oder Geschmack« abzugrenzen⁵⁴⁾, Volkslieder sind Lieder, die das Volk singt, aber nicht Lieder einer bestimmten Art.

Aber auf der andern Seite ist gerade von den Vertretern derselben Richtung immer wieder darauf hingewiesen worden, dass bei dem Vorgange der Übernahme des Oberschichtsgutes dieses Gut verändert und der geistigen Atmosphäre der Unterschicht angeglichen wird, dass eine »Eingeistung« in das Unterschichtliche stattfindet. Wenn das aber der Fall ist, so muss dieser Geist der Unterschicht, in den das Kulturgut der Oberschicht eingebettet wird, doch bestimmbar sein. Dass Volkslieder, Volksbücher usw. nur die Lieder, Bücher usw. sind, die das Volk singt, liest usw., bleibt dabei durchaus bestehen. Es soll nur die Vorbedingung gefunden werden, die erfüllt sein muss, d a m i t das Volk bestimmte Lieder singt und bestimmte Bücher liest.

⁵⁴⁾ S p a m e r, in der Behaghelfestschrift, S. 465, über das Volkslied.

Wir wollen also hier trotz allem Widerstande, auf den ein derartiger Versuch vielleicht stossen wird, ihn wagen, und wollen uns dabei auf die sog. imitativen Künste beschränken.

Die Frage nach dem Wesen des Kunstwerks aufzuwerfen, liegt uns hier natürlich fern. Aber wir müssen uns einen Augenblick darauf besinnen, worin eigentlich die künstlerische Einstellung bei der Aufnahme der Welt besteht, wobei unter »künstlerischer« Einstellung eine von der »natürlichen« oder alltäglichen abweichende Einstellung zu verstehen ist.

Ein Kunstwerk ist in dem Masse Kunstwerk, als es ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt, das in sich verständlich und sinnvoll ist und das zu seinem Verständnis nicht die Heranziehung von etwas bedarf, was ausserhalb des Kunstwerkes liegt — mag es sich um eine Dichtung, ein Bild oder auch, worauf wir im Folgenden nicht eingehen, um einen griechischen Tempel handeln. Es ist abgelöst von allem übrigen alltäglichen Leben, in dem wir sonst drinstehen. Das Kunstwerk steht dadurch im Gegensatz zu aller Dekoration, zu allem künstlerischen Schmuck, der nicht »für sich« besteht, sondern immer »an« etwas Anderem, einem Gegenstand des umweltlichen Lebens (z. B. einem Stuhl) ist und nur als dessen Verzierung Sinn hat. Man könnte hier, um einen alten scholastischen Begriff anzuwenden, von einem künstlerischen *P e r - s e - e s s e* (*Persëitas*) des Kunstwerkes resp. des dargestellten Gegenstandes sprechen. Alle andern, die ausserkünstlerischen Gegenstandsdarstellungen, z. B. Berichte, Beichten, Memoiren, Illustrationen haben ihren Sinn nicht in sich, sondern in einer Beziehung zum Leben, in dem wir als Alltagsmenschen drinstehen. Eine historische Darstellung, ein journalistischer Bericht mag spannend und anschaulich geschrieben sein — der letzte Sinn liegt darin, dass sie das Ereignis, das vom Alltagsstandpunkt irgendwie interessant ist, wahrheitsgetreu wiedergeben. Ebenso weist die mit »künstlerischen Mitteln« arbeitende Illustration einer technischen Maschine oder zu einer Erzählung auf etwas anderes hin, das sie deutet und erklärt, und

sie ist umso vollkommner, je mehr sie dieser sich nach ausserhalb erstreckenden, über sie hinaus weisenden Beziehung gerecht wird. Dass man solche imitativen Darstellungen deswegen, weil sie anschaulich sind, häufig Kunstwerke nennt, ist eine Sache für sich, die nichts daran ändert, dass sie nicht etwas in sich Geschlossenes, für sich Bestehendes sind. Umgekehrt ist ein Bild, das erst dadurch verständlich und letztlich sinnvoll wird, dass ich weiss, dass es Adam und Eva darstellt, oder eine Erzählung aus der Zeit Bismarcks, die ich ohne Zuhilfenahme meiner Kenntnis über Bismarck nicht verstehen kann, in dem Masse, als sie zu ihrem Verstehen dieses Hinausgreifens über das Selbstgegenwärtige und Selbstgegebene bedürfen, kein Kunstwerk. Und je mehr die aus praktischen Gründen (z. B. bei Altarbildern) nicht vermeidbaren Beziehungen auf die eigene Umwelt unwesentliches Beiwerk sind, die für das künstlerische Verständnis belanglos sind, desto mehr ist das Kunstwerk »reines« Kunstwerk. Dass es zwischen solchen reinen Kunstwerken und auf die Umweltwirklichkeit bezogenen Darstellungen zahlreiche Mischgebilde gibt, die bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite neigen, ist selbstverständlich, setzt aber den Gegensatz der beiden Phänomene, die wir hier herausstellen wollten, voraus.

Den beiden Arten von Wirklichkeitsdarstellungen entsprechen zwei verschiedene Einstellungen, nicht nur beim Schaffenden, sondern ebenso beim künstlerisch Aufnehmenden⁵⁵⁾. Es gibt nämlich eine der künstlerischen Aufnahme entgegengesetzte, im Einzelnen sehr verschiedenartige »dilettantische« Aufnahme von Kunstwerken, die an dem Künstlerischen vorbeisieht. Wessen Interesse nicht dem Kunstwerk als der Darstellung eines »An-sich« gilt, sondern durch ausserhalb des »An-sich« liegende Beziehungen bestimmt wird, wer in dem Tintorettschen Adam-und-Eva-Bilde nicht den Schwung des sich nach hinten breiten Raumes, sondern die nackten Figuren sexuell genießt, wer sich für eine — wie wir voraussetzen — echt künstlerisch gemalte Landschaft deswegen interessiert, weil sie zufällig seine Heimat

⁵⁵⁾ Vgl. zum folgenden M. Geiger, Zugänge zur Ästhetik, S. 1 ff.

ist, wen ein Porträt oder Drama deswegen fesselt, weil es seinen guten Freund oder den Repräsentanten der nationalen Gemeinschaft oder dessen Taten darstellt, wen ein — künstlerisches — Lied ergreift, weil es das eigene Vaterland preist, nimmt die im Kunstwerk dargestellte Wirklichkeit nicht künstlerisch auf. Die Arten des unkünstlerischen, »stofflichen« Interesses sind natürlich sehr verschieden und keineswegs immer zu verwerfen, sondern an und für sich genommen zum Teil sogar Träger höchster Persönlichkeitswerte. Aber wer aus dieser Einstellung heraus aufnimmt, nimmt nicht das Kunstwerk auf. Und wer aus dieser Einstellung heraus schafft, bringt in dem Masse, als es der Fall ist (denn ganz überwindbar dürfte sie nicht sein), kein Kunstwerk zu Stande.

Aber worin besteht nun eigentlich das Wesen jener beiden Einstellungen, die wir als künstlerische und stoffliche zu einander in Gegensatz stellen? Was ist den sehr verschiedenen Arten stofflichen Interesses, von denen oben die Rede war, gemeinsam?

Man könnte die verschiedenen Arten stofflichen Interesses auch mit dem Ausdruck »umweltliches Interesse« zusammenfassen. Der für einen dargestellten Wirklichkeitsausschnitt Interessierte tritt an ihn in derselben Weise heran, wie an Gegenständlichkeiten seiner Umwelt, zu denen er in den Beziehungen seines »praktischen« Lebens steht. Umwelt — das bedeutet keineswegs nur, woran man in irgendeiner Weise ichlich oder egoistisch interessiert ist, also das, woran man durch das sexuelle, das Geschäfts-, das Eitelkeitsinteresse gebunden ist und das dadurch für einen irgendwie »Mittel zum Zweck« wird. Sondern zur Umwelt gehört auch der Freund, dem man innerlich nahe steht, und dessen Interessen, die näheren und weiteren Gemeinschaften, denen man angehört und für deren Schicksal man sich mitverantwortlich fühlt, und alle Dinge und Menschen, mit denen man d u r c h diese Gemeinschaften ein Verhältnis hat, z. B. auch das feindliche Nachbardorf. Zur Umwelt gehören auch die historischen Bindungen, in denen man steht, z. B. zu Bismarck als Repräsentanten des eigenen Volkes, auf

den man stolz ist, oder zu der vor 100 Jahren verlorenen Schlacht, deren man sich schämt. Sofern man aus solchen Interessebindungen des praktischen Lebens heraus fühlt, handelt, irgendwie an der Welt teilnimmt, tritt man als Umweltmensch in Funktion.

Dass man aus dieser praktischen Einstellung, die immer letztlich in Handlung ausmündet oder ausmünden kann, an künstlerischen Darstellungen ohne Rücksicht auf das Künstlerische teilnehmen kann, haben wir gesehen. Ausdrücklich möchten wir — da man hier auf gegenteilige Meinungen stossen kann — hervorheben, dass auch die Spannung, in die wir z. B. in einem Drama durch die Frage versetzt werden, ob der Held untergehen oder sich durchsetzen wird, lediglich eine Aktualisierung des Umweltinteresses ist. Kein Roman und kein Drama kann — worauf wir hier nicht näher eingehen können — ohne diese Spannung auskommen, aber sie ist nicht Ausdruck künstlerischen Interesses. Denn sie ist grundsätzlich von derselben Art, wie die Spannung, mit der wir in der Wirklichkeit dem Ausgange eines Zweikampfes oder dem Schicksal eines guten Freundes folgen⁵⁶⁾. Ausdruck des Umweltinteresses ist aber auch die dem Naiven so selbstverständliche Parteinahme für die handelnden Personen auf moralischer Basis. Wer wünscht, dass die böse Stiefmutter im Schneewittchen-Märchen bestraft wird, der tritt ihr in der Phantasie genau so entgegen, wie er ihr in der Wirklichkeit aus der Umwelteinstellung heraus entgegenzutreten würde.

Der Begriff des Umweltinteresses wird erst klar, wenn man seinen Gegensatz, die künstlerische Einstellung, vor Augen hat. Wie sieht diese künstlerische Einstellung nun aus? Man pflegt auf diese Frage gewöhnlich zu antworten: das Kunstwerk wird dann adäquat, also nicht stofflich, aufgenommen, wenn das Interesse des Aufnehmenden nicht am Was, sondern am Wie der Darstellung haftet: künstlerisches Interesse ist ein Interesse für die Art, in der der Stoff vorgetragen wird. Erst wenn man z. B. das krafteerfüllte Pathos, mit dem im ersten Buch der Ilias der Streit der

⁵⁶⁾ Näheres bei M. Geiger, Zugänge zur Ästhetik, S. 43 ff.

Könige erzählt wird, die heitere Grazie, mit der Watteau die Einheit von Mensch und Landschaft aufbaut, oder die leidenschaftliche Energie, die den Pinsel von Rubens beherrscht, genießt, nimmt man künstlerisch auf.

Diese übliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen des künstlerischen ist richtig, aber nicht erschöpfend. Sie befriedigt schon deswegen nicht, weil der Ausdruck »künstlerisches Interesse« im Gegensatz zum Umweltlichen Interesse sich ja nicht allein auf den Aufnehmenden, sondern auch auf den Künstler bezieht. Man kann aus ihr nicht entnehmen, wie das Interesse aussieht, das der Künstler selbst an der Welt hat, was an der Welt z. B. den Iliasdichter oder Rubens eigentlich gepackt hat, dass sie sich veranlasst fühlten, grade nach diesem Stoff und nicht nach jenem zu greifen. Man kann doch nicht behaupten, dass den Iliasdichter oder Rubens habe dasselbe begeistert, was nach der üblichen Antwort den Aufnehmenden hinreisst, nämlich das Pathos der Darstellung, das doch des Iliasdichters eigenes Pathos ist, oder die Leidenschaft, mit der Rubens seinen Stoff meistert? Dem Künstler hat es doch irgend ein Moment der Welt angetan, aber sein Schaffen ist doch nicht durch Genuss der eigenen Stimmung, durch »innenkonzentrierten«⁵⁷⁾ Selbstgenuss geleitet worden.

Die übliche Definition des Künstlerischen übersieht⁵⁸⁾, dass die in der Darstellungsform sich ausdrückende Haltung, das Pathos, die heitere Grazie oder schwungvolle Leidenschaft des Stils eine Stellungnahme, eine »Wertantwort« (im Sinne Schelers) auf etwas ist, auf ein Wertmoment, auf einen Zug der Wirklichkeit, den der Künstler in seinem Stoff entdeckt hat, der aber auch sonst in der Wirklichkeit angelegt ist. Dieses Wertmoment, dieser Zug an der Wirklichkeit ist es, der den Künstler zum Schaffen reizt. Nur wer die an und für sich kleinliche Zänkelei zweier Häuptlinge vor Troja um den Besitz eines Mädchens als eine

⁵⁷⁾ Über diesen für die Ästhetik fundamentalen Begriff vgl. M. Geiger, a. a. O. S. 12 ff. und Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschung I, S. 636 ff.

⁵⁸⁾ Geiger, Zugänge usw., S. 110 ff.

feierliche, einen »Weltkrieg« gegebenenfalls beeinflussende Staatsaktion zu sehen vermag, um derentwillen es Sinn hat, die göttlichen Weltbeherrscher zu bemühen und Tausende von Menschen an der Pest sterben zu lassen, kann ihn *überzeugend* in dem feierlichen Pathos erzählen. Der Dichter der Eumäosepisode, in der Odysseus Auftreten beim »Herrscher der Männer«, dem Schweinehirten, geschildert wird, hat schon mit Schwierigkeiten zu kämpfen, um den Ton des heroischen Epos soweit zu dämpfen, dass er bei der Darstellung einer Idylle noch glaubhaft wirken kann. Das bedeutet: das, was wir (übrigens in *einer* der Bedeutungen des Wortes »Stil«) den Stil eines Kunstwerkes nennen, ist eine innere Stellungnahme des Künstlers zu der dargestellten Wirklichkeit, so wie er diese sieht, und überzeugend wirkt die Stellungnahme, der Stil, wenn die Stellungnahme den am Gegenstand erblickten Wertmomenten angemessen ist. Von der Batrachomyomachie bis zur Meyeriade ist das heroische Pathos des homerischen Epos bewusst dazu benutzt worden, um durch feierliche Darstellung von Trivialitäten, also eine pathetische und damit unangemessene Stellungnahme zu ihnen, komische Wirkungen hervorzurufen.

Oder um ein Beispiel aus dem Gebiet der bildenden Kunst zu geben: In einer kleinen Skizze hat uns Wölfflin⁵⁹⁾ den Gegensatz des Stiles der Holländer Hobbema und Ruysdael auf der einen Seite und des Flamen Rubens auf der andern Seite geschildert: »Die flache Wiesenlandschaft von Antwerpen,« sagt er, »bietet an sich kein anderes Bild als die holländischen Weidegründe, denen die heimischen Maler den Ausdruck des ruhigsten Ausbreitetseins gegeben haben. Wenn aber Rubens diese Motive behandelt, so scheint der Gegenstand ein ganz anderer zu sein: das Erdreich wirft sich in schwungvollen Wellen, Baumstämme winden sich leidenschaftlich empor und ihre Laubkronen sind so sehr als geschlossene Massen behandelt, dass Ruysdael und Hobbema... als äusserst feine Silhouettierer daneben erscheinen. Holländische Subtilität neben flämischer Massigkeit. Verglichen mit der Bewegungsenergie der Rubens-

⁵⁹⁾ Wölfflin, a. a. O. S. 7.

schen Zeichnung wirkt alle holländische Form still, gleichgültig ob es sich um den Anstieg eines Hügels handelt oder um die Art, wie ein Blumenblatt sich wölbt. Kein holländischer Baumstamm hat das Pathos der flämischen Bewegung und selbst die mächtigen Eichen Ruysdaels erscheinen noch feingliedrig neben den Bäumen des Rubens.«

Die Dinge liegen hier in der bildenden Kunst nicht anders, wie in der Dichtung. Rubens Vortragsweise ist aufgeregt, pathetisch, gemessen an der Ruhe der Holländer, aber sie ist es deswegen, weil er die Wirklichkeit anders sah wie sie. Seine Vortragsweise, sein Stil ist nur der Widerhall der schwungvollen Wellen, in denen er die Erde sich werfen sah, wo Hobbema nur ein ruhiges Sich-ausbreiten erblicken konnte, oder des machtvollen Anstiegs des Hügels, wo Hobbema nur die anmutig springende Linie herausfühlte. Rubens Stellungnahme ist pathetisch, weil Pathos der Wucht seiner Gegenstände angemessen ist. Man kann natürlich sagen: aus dem leidenschaftlichen Sich-empor-winden der Baumstämme, aus der wuchtigen Geschlossenheit der Baumkronen spricht die seelische Leidenschaft und Wucht des Künstlers, der sie in die dargestellten Gegenstände hineingetragen hat. Aber das Wesentliche ist, dass diese Gegenstände bei Rubens nicht so wirken. Auch Kaulbach hat in seinem Stil Leidenschaft und Wucht, aber sie wirken als etwas den dargestellten Gegenständen Aufgepresstes, als hohle Gebärde. Wir glauben nicht an sie, weil er nur durch das Dargestellte nicht von dessen Wucht und Leidenschaft und damit der Echtheit seines Pathos zu überzeugen vermag.

Damit sind wir bei einem ausserordentlich wichtigen Punkte angelangt. Wir sagten, die Illustration weise im Gegensatz zum Kunstwerk hinaus in die Wirklichkeit. Es liegt im Wesen der imitativen Kunstwerke, dass auch sie eine Beziehung zur Wirklichkeit haben. Wir haben ja die hohe Kunst selbst als ein Sich-Rechenschaft-ablegen von der Wirklichkeit bezeichnet. Aber die Beziehung zur Wirklichkeit und entsprechend die Wahrheit ist beim Kunstwerk von anderer Art wie bei der Illustration. Bei der Illustration interessiert mich der Gegenstand als Gegenstand meiner

Umwelt. Ich zeichne die Stadt Riga, um ein Andenken von ihr zu haben. Dabei darf irgend ein für Riga charakteristisches Moment z. B. der Petrikirchturm nicht fehlen. Sonst wäre das Bild als Illustration von Riga unwahr. Für die Frage der Wahrheit Rubenscher Bilder aus der Umgegend von Antwerpen ist diese Illustrationstreue gleichgültig. Denn sie interessieren uns nicht als Bilder von Antwerpen, als Abbildungen bestimmter Landschaftsindividua, realer »Dies das«.

Aber wenn die Wahrheit des Kunstwerkes nicht in der Übereinstimmung der Darstellung mit einem faktisch existierenden »Dies da« besteht, ja wenn die Frage der faktischen Existenz des dargestellten Individuums oder individuellen Vorgangs nicht einmal interessant ist, worin besteht sie dann? Wie kann der Künstler von der Wahrheit überzeugen, wie kann seine Darstellung zwingend sein?

Es muss also auch in der frei phantasierten Darstellung etwas sein, dessen Wahrheit zur Diskussion steht und nach dessen Wahrheit wir fragen, und etwas, woran diese Wahrheit gemessen wird.

Jedes Kunstwerk ist nun in der Tat doppelseitig. Der Dichter des Faust erzählt uns nicht einfach, wie der Verfasser des Volksbuches, die Schicksale, Reden und Gefühle eines Mannes Namens Faust und überlässt es uns, sie zu glauben oder nicht zu glauben, sondern er überzeugt uns davon, dass diese Schicksale, Reden, Gefühle usw. mit Notwendigkeit aus einer bestimmten »Art und Weise zu sein«. aus dem Faustischen oder der Fausthaftigkeit dieses Faust, die er uns im Verlaufe der Handlung vorführt oder sich sogar vor unseren Augen entwickeln lässt, hervorgehen. »Überzeugt euch selbst davon: eine solche Art Gefühle, Reden, Taten, so eine Art Schicksal, so eine Art Gegensatz zu der geschlossenen Sphäre des Kleinbürgertumes ist notwendiger Weise mit dieser Faustischen Art-zu-sein und darum mit jedem Menschen, soweit er Züge des Faustischen an sich trägt, g e s e t z t.« Stimmen wir ihm darin zu, so hat er Recht behalten, Recht behalten auch in seiner inneren Stellungnahme, die sich im Stil, in der Art des Vorgetragen-

seins ausdrückt. Das zu Messende ist die Handlung, das, woran gemessen wird, ist das in der Handlung, den Reden usw. sich anschaulich kundtuende Wesen Fausts, seiner Gegenspieler, seiner Umgebung. Dieses sich in der Anschauung kundtuende individuelle Wesen, das Faustische Gretschenhafte usw. ist aber selbst nur Ausdruck von etwas dahinter liegendem »Allgemeinerem«, das auch in andern Wesen sichtbar wird, vom Deutschen, ja schliesslich allgemein Menschlichen überhaupt.

Oder: der individuelle Baum ist in dem Bilde nur gegeben als Verwirklichung einer sich in den Farben und Formen des Baumes selbst kundtuenden ganz bestimmten wuchtigen oder graziösen Baumhaftigkeit (Rubensscher oder Watteauscher Art) und schliesslich der Baumhaftigkeit überhaupt. Soweit der Stamm, die Wurzeln, die Krone diese bestimmte Art wuchtiger oder graziöser Baumhaftigkeit verwirklichen, Ausdruck dieses einheitlichen Geistes sind, überzeugen sie: So muss jeder Baum aussehen, in dem diese bestimmte »Art zu sein« angelegt ist!

Wir sagten, Kunst ist Rechenschaftsablegung von der Wirklichkeit. Das, wovon der Künstler sich Rechenschaft ablegt, ist immer eine »Art und Weise« ein Zug, der unter andern Zügen in der realen Wirklichkeit angelegt ist und der für das Aussehen, Gefühl, Schicksal von allen Entitäten, die diesen Zug haben, s o w e i t sie ihn haben, bestimmend ist. Aber die reale Wirklichkeit trägt in chaotischem Durcheinander zahllose verschiedene solcher je in sich einheitliche Arten-zu-sein nebeneinander an sich. Der reale Einzelmensch hat z. B. Faustische und Mephistophelische, Götzische und Weislingnische Züge zugleich und damit entsprechend auch verschiedene Schicksalsmöglichkeiten zugleich an sich. Aber indem der Künstler e i n e dieser Arten-zu-sein aus den chameleonartig schillernden realen Entitäten herausholt und zum einheitlichen Wesenshintergrund eines Vorgangs macht, der uns aus ihm verständlich wird, deutet er uns reales Leben durch Zurückgreifen auf das in ihm angelegte Wesen.

Damit tritt das Kunstwerk im Gegensatz zu jeder Art bildlicher oder berichtender Wirklichkeitsillustration. Denn

da für den Wert der durch Umweltinteressen bestimmten Illustration die Übereinstimmung mit einem individuellen Gegenstand massgebend ist, muss sie die Vieldeutigkeit der Wirklichkeit mit in sich aufnehmen und alle die verschiedenen Arten-zu-sein, die in dem dargestellten Gegenstände zugleich angelegt sind, wiedergeben. Damit tritt das Kunstwerk auch in Gegensatz zu den frei erfundenen Wirklichkeitsdarstellungen, deren Zweck sich darin erschöpft, im Aufnehmenden Spannung zu erregen. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass solche Darstellungen, soweit sie darauf angelegt sind, dafür zu interessieren, was bei dem erzählten Vorgang »herauskommt« (Glück oder Unglück), an das gleiche Interesse appellieren, mit dem wir in unserer Umwelt drinstehen. Die Frage: was wird das Geschehen ergeben? spielt selbstverständlich auch bei dem Kunstwerk eine Rolle. Denn ein Geschehen, bei dem nichts herauskommt, ist kein Geschehen. Aber nicht an dem glücklichen oder unglücklichen Ergebnis als solchem haftet das künstlerische Interesse, sondern an der Notwendigkeit und Folgerichtigkeit, mit der das Geschehen aus dem Wesenshintergrund hervorgeht, oder anders ausgedrückt: nicht an dem individuellen Geschehen als solchem, sondern an ihm als notwendigem Ausdruck des Wesens der Welt oder ihrer Einzelbereiche. Das künstlerische Interesse gilt der Welt als Verwirklichung von je in sich einheitlichen Wesensweisen, wo auch immer solches Wesen, solche Arten-zu-sein sich offenbaren.

Das bedeutet aber: in dieser Weise weltlich interessiertes und umweltlich interessiertes Leben sind auf verschiedene phänomenale Welten bezogen: all das, was vom Umweltstandpunkt aus als bedeutsam angesehen werden muss, die Bezogenheit der dargestellten Gegenständlichkeiten auf eine bestimmte Umwelt, (z. B. meine Heimat, Schicksal meiner Freunde) oder die Bezogenheit der dargestellten Gegenständlichkeiten auf Umweltlichkeit überhaupt (z. B. das für den Helden glückliche Ergebnis eines Vorgangs) versinkt, gesehen vom Standpunkt des der Art der Welt geltenden Interesses in wesenlose Wichtigkeit. Und umgekehrt: alles,

was vom Standpunkt des universalen Interesses als bedeutsam angesehen werden muss, der Wert einer Art und Weise zu sein, ist vom Standpunkt des Umweltinteresses gleichgültig und dem Menschen nur erreichbar, soweit er sich aus den Umweltinteressen, in die er verstrickt ist, los zu lösen vermag. Darauf, dass die Kunst sich nicht an den umweltgebundenen Menschen, an den Menschen, der für sich und seine Umgebung Sorge trägt, sondern an den Menschen wendet, der der Welt innerlich verhaftet ist lediglich als der Trägerin wertvoller Art-und-Wesen-zu-sein, wo und wann sich diese in einem konkreten Vorgang offenbare, beruht ihre Allgemeingültigkeit.

Daraus ergibt sich weiter, dass die sich im Stil eines Kunstwerkes ausdrückende Stellungnahme nicht dem dargestellten individuellen Vorgang als solchem gilt, sondern dem Gegenstand als Träger einer sich im Vorgang offenbarenden Art und Weise der Welt. Der Stil eines Künstlers ist, wie ja immer wieder betont worden ist, Ausdruck seiner Weltanschauung, wenn man das Wort »Weltanschauung« nicht im heute üblichen, sondern ursprünglichen Sinne des »Anschauens«, der »Selbstgegebenheit des Angeschauten« meint. In dem Pathos spricht sich die Feierlichkeit, in dem Schwung die Lebensfreude, in der Tonart Hölderlins die Resignation — die konstitutive Haltung aus, mit der Künstler, je nach dem, wie sich ihm das Wesen der Welt offenbart, als Weltbetrachter (nicht Glied einer Umwelt) der Wirklichkeit überhaupt gegenüber tritt.

Aber haben wir uns nun nicht, indem wir dieses universale, der Welt wegen ihrer Art-zu-sein geltende Interesse dem partikularen auf die Umwelt bezogenen Interesse gegenüberstellen und als Vorbedingung für jede Hochkunst hinstellen, den Weg zu der von uns gesuchten »Volkskunst« verbaut? Ist neben der gekennzeichneten Art von Kunst noch andere Kunst möglich? Das könnte doch nur eine aus dem Umweltinteresse schaffende Kunst sein. Ist aber nicht so etwas wie stofflich orientierte Kunst ein Widerspruch in sich?

Dass es in einer von umweltlichen Interesse beherrscht-

ten Lebenssphäre keine darstellenden Gebilde geben kann, die dadurch ein »An-sich« sind, dass das in ihnen wiedergegebene Stück Welt etwas in sich Abgeschlossenes und aus sich Verständliches ist, hat die obige Untersuchung ergeben. Immerhin ist aber in der Umweltsphäre doch mehr denkbar, als blosse Zweckkunst, d. h. Gegenstände (wie z. B. Stühle, Handwerksgeräte etc.), deren Form in erster Linie durch ihren Zweck, also durch ihre Eingliederung in die Umwelt, aber in zweiter Linie durch ästhetische Wertmomente bestimmt werden. Es sind Wirklichkeitsdarstellungen möglich, die zwar nicht künstlerische Einheiten im obenbezeichneten sind, die sich aber doch als ästhetische Einheiten aus ihrer Umgebung herausheben. Wir müssen doch versuchen, dem Umstand gerecht zu werden, dass es in der Umweltsphäre imitative Gebilde gibt, deren Aufbau keineswegs allein durch Umweltinteresse, sondern entscheidend durch ihren »Stil« geregelt werden und die man sich offenbar mit gutem Grunde gewöhnt hat, als Kunstwerke zu bezeichnen. So betonen die Märchenforscher, dass das Volksmärchen keine »einfache Form«, sondern eine Kunstform ist, und begründen ihre Behauptung damit, dass »Märcheninhalt und Märchenstil eine untrennbare Einheit bilden« und dass die traditionellen »Bauformeln die Handlung in entscheidender Weise mitgestalten«⁶⁰⁾.

Wir verweilen zunächst einen Augenblick bei den Feststellungen der Märchenforscher, um Anhaltspunkte für die Richtung zu finden, in der so etwas wie Kunstwerke der Umweltsphäre zu suchen sind.

Das Märchen ist an die Umweltsphäre in einem andern Sinne gebunden, wie die »einfachen Formen« der Familiensage, die sich mit »historischen« Persönlichkeiten der eigenen Familie beschäftigen, der Volkslegenden, die die Wunderkraft der zur Umwelt gehörigen Heiligen bekräftigen oder vielleicht (Jolles Immitatio!) zu ihrer Nachahmung auffordern, oder die ätiologischen Volkssagen, die etwas in der

⁶⁰⁾ Die Zitate stammen aus der Arbeit von L. Mackensen, »Das deutsche Volksmärchen« im Handbuch der deutschen Volkskunde von W. Pessler, die mir der Verfasser im Ms. zur Verfügung gestellt hat.

Umwelt Existierendes z. B. das Bestehen eines Kultus begründen. In allen diesen Fällen wendet sich das in der Erzählung kundtuende Interesse einer realen Gegenständlichkeit zu, mit der man es als Glied einer Umwelt zu tun hat. Die Helden und Ereignisse des Märchens sind aber für Erzähler und Hörer unreal. Wie kann man da aber überhaupt von schöpferisch gewordenem Umweltinteresse sprechen? Ist das Märchen, dessen Handlung nicht, wie Sage und Legende, an die »historische«, auf ein Umweltobjekt bezogene Wahrheit gebunden ist, und in seiner Erfindung schalten und walten kann, wie andere Dichter, nicht absolut umweltfrei? Liegt im Märchen nicht, wie seine Kenner betonen, eine ganz bestimmte Auffassung der Welt und entsprechend eine bestimmte innere Stellungnahme ihr gegenüber als ganzer zu Grunde? Kann man hier nicht von Weltdeutung im früher besprochenen Sinne reden, die trotz ihrer Naivität grundsätzlich ein Analogon der hohen Kunst, etwa der griechischen Tragödie ist?

Es ist nun interessant, dass die Verwandtschaft der Märchen mit der hohen Kunst sich bei näherem Zusehen als absoluter Schein erweist. Vielmehr ist das Märchen, als Weltbetrachtung genommen, der äusserste Gegensatz zur Hochkunst und grade darum für unser Problem von besonderem Interesse. Das Märchen geht zunächst von einem Gegensatz aus, der an den Hintergrund der phänomenalen Welt von Aischylos, Sophokles und Schiller erinnert: von dem Gegensatz ungerechter Misshandlung und Verkennung, unverschuldetem Unglück der »Guten« auf der einen Seite und überlegener Bosheit und Willkür auf der anderen Seite, zwischen denen das Gerechtigkeitsgefühl einen Ausgleich verlangt. Aber dieser Ausgleich wird nun im Märchen nicht aus der kontemplativen Haltung der Welt gegenüber gesucht, die danach fragt, ob nicht in der objektiv angesehenen Wirklichkeit Züge angelegt sind, die einen Hinweis auf die Möglichkeit eines solchen Ausgleichs durch die dem Weltgeschehen immanenten Faktoren enthalten. Es wird nicht nach einer noch so naiven Weltdeutung von dem einmal eingenommenen moralischen Standpunkt aus gesucht, die in eine

entfernte Parallele zu Schillers Weltbild gesetzt werden könnte, nach der die Weltgeschichte irgendwie das Weltgericht ist. Es fehlt im Märchen überhaupt jeder Versuch von den Umweltinteressen abzusehen, sich der durch ihr reines Sosein interessierenden Welt zu nähern und ihr objektive Züge abzugewinnen, wie es z. B. in nicht wenigen »Märchen« Andersens (das »Was dann?« des Tannenbaums, des Kaisers neue Kleider usw.) geschieht. Sondern genau das Gegenteil ist der Fall: die Welt wird — mit Hilfe des Wunders — einfach gewaltsam mit den Forderungen, die wir aus der Umweltsphäre an das Leben stellen, in Einklang gebracht: Die böse Stiefmutter wird bestraft und das unschuldige brave Aschenputtel gelangt zu hohen Ehren. Die Helden des Märchens sind zwar keine bestimmten Umweltpersonen, wie die Helden der Volkssage und -legende, aber in ihnen ist das Umweltinteresse schöpferisch geworden, und die Hörer identifizieren sich mit ihnen aus ihrer Lebenslage heraus, so wie sich das Nähmädchen im Kino oder beim Lesen des Hintertreppenromans in das arme Mädchen verwandelt, das allen Hindernissen zum Trotz den reichen und edlen Baron heiratet. Wenn die Märchenforscher das Märchen als »Wunschkichtung« bezeichnen, so besagt das nichts anderes, wie dass in ihm die Welt aus der Perspektive des Umweltinteresses gesehen und gestaltet ist. Und es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, dass man dem Märchen sogar die bestimmte soziale Umwelt ansehen kann, aus der es herausgewachsen ist: die ärmeren und ärmsten Bevölkerungsschichten.

Wenn das Märchen trotzdem als Kunstform bezeichnet worden ist, so liegt das u. a. daran, dass die Führung der Handlung keineswegs allein, wie das beim Kinostück und Hintertreppenroman der Fall ist, durch die umweltbedingte Identifikation des Hörers mit dem siegreichen Helden bestimmt wird, sondern durch gewisse formale Momente mitbedingt wird, die nur aus einem andern Interesse heraus verständlich werden. Dahin gehört z. B. die den Märchenstil in weitem Masse beherrschende Dreigliederung der Erzählung:⁶¹⁾

⁶¹⁾ Die Zitate stammen aus dem zitierten Aufsatz von L. Mackensen

»Dreimal fängt der Arme den Goldfisch, dreimal hilft der Grabbaum Aschenputtel zum Besuch des Königsfestes« usw. Die Dreizahl ist dabei nicht nur Aufbau-, sondern auch »Spannungsformel«. »Die Dreizahl hat das Achtergewicht: drei Söhne sendet der Vater in die Welt, aber der dritte ist der sieghafte Held... Meist enthält das Märchen mehrere solcher Dreierreihen mit Achtergewicht, die, zu einander in Beziehung gesetzt, einen kunstvoll verschlungenen Aufbau der Handlung ergeben.«

Durch diese Dreierreihen mit Achtergewicht (u. andere ihnen analoge Mittel) erhält die Handlung einen bestimmten Rhythmus mit einer innern Akzentverteilung, die die Erzählung zu einer im innern Gleichgewicht freischwebenden macht und sie zu einem ästhetisch-eigenständigen Ganzen prägt, das man mit wirklichem Grund zum Kunstwerk im umschriebenen Sinne in Parallele setzen kann. Denn das, was hier für die Handlung bestimmend ist, ist überhaupt die Grundlage für jede künstlerische Form: das formale Prinzip der Eurhythmie⁶²), wie man in der systematischen Ästhetik sagt. Die »beglückende« Funktion der Eurhythmie besteht darin, den chaotischen und uns daher bedrängenden Stoff in irgend eine Ordnung zu bringen und dadurch uns geistig zu unterwerfen. Eurhythmische Ordnung in diesem Sinn herrscht in einer Abfolge von Worten »Füllest wieder Busch« usw., die durch die Reimworte »Tal, Glanz, mal, ganz« gegliedert sind. Eurhythmisch geordnet und zu einen ästhetischen Ganzen geworden ist der Teller, dessen Punkte am Rande und dessen Kreis in der Mitte die Massenverteilung und Kräfteanspannung des Tellers verdeutlichen.

Aber das eurhythmische, alle Kunst beherrschende Prinzip kann nun sehr verschieden angewandt werden: dem eurhythmischen Prinzip können die dargestellten Gegenstände äusserlich unterworfen werden oder aber die wiedergegebene Wirklichkeit kann innerlich durchrhythmisiert werden. Das ist bei der Hochkunst der Fall, wo die Wirklichkeit in der durch das Darstellungsmaterial vorgeschrie-

⁶²) Über diesen Begriff s. Geiger, a. a. O. S. 74 ff.

benen Form in jeder Hinsicht »bildhaft«, d. h. als eurhythmische im Gleichgewicht befindliches Ganzes gesehen wird. Aber die Voraussetzung dafür, dass das geschieht, ist, dass von allen Einheitsbildungen und Akzenten, die die Wirklichkeit durch das Umweltinteresse erhält, total abgesehen wird. Solange aber die Darstellung der Gegenständlichkeit unter dem Gesichtspunkt des Umweltinteresses erfolgt, von dem aus das künstlerisch Interessante nicht sichtbar wird, wird das Verhältnis der dargestellten Gegenständlichkeit zu der sie beherrschenden Eurhythmie ein äusserliches bleiben. Die Farben oder die Linien oder die Körper werden nicht auf die eurhythmisch gesehene Wirklichkeit hin geordnet, um durch die Eurhythmie einen Zug der Wirklichkeit deutlich herauszuarbeiten, sondern sie werden »in sich« eurhythmisch geordnet. Es entsteht so etwas wie ein Ornament aus Wirklichkeitsmotiven, das natürlich mehr oder weniger »ornamental« sein kann. Nicht in der Wirklichkeitsebene, sondern in der Kunstwerkebene wird das eurhythmische Prinzip wirksam, das damit seiner Funktion in der hohen Kunst, Mittel der Wirklichkeitsdeutung zu sein, entkleidet und in ein Schema umgestaltet wird, in das die stofflich aufgenommene Wirklichkeit hineingepresst wird. »Ornamental« durchgeformte Kunstwerke dieser Art sind z. B. stofflich interessierende Erzählungen, die mit Rücksicht auf eine ästhetische Wirkung in Parallelwiederholungen aufgebaut sind oder die, wie Volksballaden, durch Rhythmus und Reim gegliedert sind.

Damit sind als Wesensphänomene zwei Typen von Kunstwerken (im weiteren Sinne des Wortes) herausgestellt, die sich als solche nicht, wie wir betonen möchten, ihrem ästhetischen Werte nach, sondern der Art nach, aus welchem Interesse die Wirklichkeit gestaltet wird, grundsätzlich unterscheiden: die eigentliche Kunst, die Hochkunst, die aus reinem Interesse für die Art der Welt, für den »Geist« der Welt, der sich in dem dargestellten Vorgang kundtut, entsteht, deren Ziel künstlerische Deutung der Welt aus den ihr immanenten Bedingungen ist und deren

Kunstwerke dadurch »Stil« haben, dass in ihnen je ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit unter einem einheitlichen materialen Gesichtspunkt wiedergegeben wird. Und andererseits das, was man primitive Kunst nennen mag: darstellende Werke, in denen je ein durch das Umweltinteresse bestimmter Ausschnitt aus der Wirklichkeit wiedergegeben und durch die eurhythmischen Faktoren zu einer ästhetisch formalen Einheit gestaltet wird. Es versteht sich von selbst, dass auch diese primitiven Kunstwerke mehr oder weniger gut, d. h. gelungen sein können.

Stellt man nun die Frage, welche Art von Leben, universal oder umweltlich interessiertes Leben in der Kunst des traditionalistischen und ungeschichtlichen Menschentums seinen Ausdruck gefunden hat, so wird man auf Grund der Darstellungen der Volkskunde kaum im Zweifel sein können, dass das Leben dieser Schicht, gesehen im Spiegel seiner Kunst, umweltlich beschränktes Leben ist.

Besonders klar tritt das in der bildenden Kunst hervor. Die Herrschaft des Umweltinteresses zeigt sich schon rein äusserlich in der relativ geringen Anzahl »freier« imitativer Darstellungen und dem Überwiegen der angewandten »Kunst«. Was aber an Werken freier Kunst vorhanden ist, hat nie den Charakter unserer Hochkunst. In diesem Sinne stellt Borchers⁶³⁾ in Übereinstimmung mit den massgebenden Erforschern dieses Gebietes fest: »Volkskunst ist, wie schon oft betont worden ist, keine *l'art pour l'art*-Kunst, sie ist reine Zweckkunst. Volkskunst ist niemals schlechthin etwas für sich Abgeschlossenes und Abgerundetes oder Selbständiges, ist nie um ihrer selbst willen da⁶⁴⁾, sie bedeutet für den Handwerker wie für den Laien das Mittel zum Zweck, sie ist etwas Sekundäres. Dem Prinzip des *l'art*

⁶³⁾ W. Borchers, Volkskunst im Weizacker, S. 141.

⁶⁴⁾ Ich hebe die Ausdrücke, die sich mit dem von mir oben über die Hochkunst Ausgeführten inhaltlich decken, durch Sperrung hervor.

pour l'art, der Isoliertheit und Abgeschlossenheit der hohen Kunst steht hier das Prinzip des Zweckes, des Bruchstückhaften, der Rahmenlosigkeit gegenüber, der Gegensatz zwischen Kunst und Leben ist hier verwischt, überbrückt.« Der Ausdruck »Zweckkunst« ist dabei, wie die spätern Ausführungen von Borchers zeigen, nicht auf die Verzierung von Geräten und andern Nützlichkeitsdingen beschränkt, sondern auch auf die Werke der freien Kunst bezogen, insofern für diese, z. B. Altarbilder, immer der durch den Zweck gebotene Stoff massgebend ist. Dass Bilder je um ihres künstlerischen Gehaltes willen gewählt oder geschätzt worden sind, dürfte wohl nie vorgekommen sein. Die bildende Volkskunst ist von umweltlichem Interesse bestimmt.

Blicken wir zu der auf dem Wort beruhenden Kunst hinüber, so haben wir für das Märchen bereits festgestellt, dass in ihm das Umweltinteresse in besonderer Art schöpferisch geworden ist. Bei den Volksbüchern und volkstümlichen Romanen leuchtet es ohne weiteres ein, dass sie auf ein Interesse zugeschnitten sind, das am Was des Erzählten haftet, dem aber jeder Zug der Wirklichkeit, der in dem Wie des Vorgangs sichtbar werden könnte, gleichgültig ist⁶⁵). Es soll durch das Ganze der Handlung Spannung erregt werden, oder, um ein paar Einzelheiten anzuführen: dem Leser wird bei der Schilderung eines Mahles der Gaumen nach den schönen Speisen lecker gemacht, das Gepränge wird aus Lust am Gepränge geschildert, Zweikämpfe werden sachverständiger Beurteilung unterbreitet, die Reisen in fremde Länder werden, wie wirkliche genossen — kurz, Verfasser und Leser treten der Handlung als ganzer wie ihren Einzelheiten so entgegen, als ob es sich um Vorgänge in der Umwelt handelt. Auch der Humor des Volksbuches und ebenso des Puppenspieles ist stofflicher Humor, Freude an dem komischen Geschehnis, aber nicht der »Welthumor« etwa eines Dickens, der uns davon überzeugt, dass die komischen und lächerlichen Vordergrunderscheinungen nur

⁶⁵) Vgl. L. Mackensen, Die deutschen Volksbücher 1927, S. 65 ff.

die notwendige Kehrseite des positiv wertvollen Wesenshintergrundes sind, aus dem sie hervorgehen und um dessen willen wir auch sie positiv bewerten oder mindestens ertragen. Es soll hier überhaupt nicht überzeugt sondern Spass gemacht werden. Wegen des fehlenden, den Einzelvorgang begründenden Wesenshintergrundes erscheinen uns auch gute Volksballaden, wie »Das Schloss in Östreich«, neben Goethischen Balladen so eigentümlich einebenig und pointenlos: dass der Knabe im Burgverliess trotz der Bitte des Vaters, ihn freizulassen, gehängt wird, wird einfach als Tatsache gegeben, die nun einmal passiert ist. Warum? Wieso? dafür tragen der böse Wille des Schlossherrn und der Zufall die Verantwortung. Dass aber das »unheimliche Nachtgefühl« im Erlkönig von Goethe, das Rascheln der dürrer Blätter, die Schatten der sich im Sturm wiegenden Weiden würgende Trugbilder der Angst hervorrufen, und dass dieses herbstliche Waldesweben mit seiner geheimnisvollen Wucht einen in seiner Furchtsamkeit wehrlosen Jungen durch erregte Fieberphantasien zu Tode hetzen kann, das ist mehr als bloss glaubhaft. An einem bestimmten Einzelvorgang wird hier ein Zug des Lebens, das Erlebnis herbstlicher Nacht, das vielleicht jeden einmal, aber nie so wuchtig und einheitlich bedrängt hat, anschaulich, und der Wesenshintergrund begründet zugleich den Einzelvorgang. Würde der Erlkönig volksläufig werden, so würde die Doppelebenigkeit der Erzählung in eine einfache und darum nicht zwingende Geschichte von Gespenstern, die einen Knaben im Arm seines Vaters umbringen, eingegebenet werden, eine Geschichte, die im Falle der Beibehaltung des im Original motivierten Pathos durch Ausschaltung dieses begründenden Nachterlebnisses zu einer hohlen Schauerballade werden würde. An die Stelle des Interesses für ein »allgemeingültiges« Erlebnis würde der Genuss an dem durch den Spuk erzeugten Gruseln und das Mitgefühl mit dem armen Jungen treten — das Interesse, das allein an einem Faktum als blossem Faktum haften kann. Solche Balladen liegen, auch wenn sie nicht weinerlich sind, darum doch grundsätzlich auf derselben Ebene, wie das Rührstück, dessen

Sinn sich darin erschöpft, unser Mitgefühl, Mittrauer und Mitfreude zu erregen. Dieses einem bestimmten Einzelschicksal als solchem geltende Mitgefühl ist aber etwas, was von dem Gefühl der trotz allen Leiden den Weltlauf bejahenden Tragik, der trotz allem Negativen sich behauptenden Weltfreude grundsätzlich verschieden ist. Denn diese zielen durch das Einzelschicksal hindurch und darüber hinaus greifend auf die »Art und Weise der Welt zu sein«, auf das Wesen der Welt, in der es so, wie es in dem Einzelfall zugeht, zugehen muss.

Endgültiges kann hinsichtlich unseres Problem es natürlich nur auf Grund solcher Sonderuntersuchungen, wie der bekannten Fraengerschen Arbeit, gesagt werden. Immerhin wird man (bis auf weiteres) vermuten dürfen, dass die Volkskunsterzeugnisse durch Umweltinteressen bestimmt sind und jedes universalgerichtete Interesse fehlt.

Wenn alles darstellende Schaffen der Volkssphäre, wie es also scheint, umweltlich orientiert sein sollte, so ist damit natürlich nicht gesagt, dass alle Erzeugnisse dieses Schaffens auch primitive Kunstwerke im oben angegebenen Sinne sind. Die Bedingung, dass solche entstehen, könnte man die umweltliche Ehrlichkeit nennen: Es darf nicht — natürlich unbewusst — Weltinteresse gleichsam vorgetäuscht werden, wo solches nicht vorhanden ist. Keineswegs aber ist dafür, dass wirkliche primitive Kunstwerke entstehen, massgebend, dass die vorbildlichen Kunstwerke der Oberschicht gut sind, sondern dass der primitive Künstler nur das übernimmt, was ihm gemäss ist. Der russische Nachzeichner des Dürerschen Apokalypsenbildes hat das getan: er hat mit den ihm verständlichen Kunstmitteln der Eurhythmie eine ehrliche Illustration geschaffen, aber er hat alles Pathetische des Originals ausgeschieden. Hätte er es versucht, die Sprache Dürers zu reden, so wäre ein ähnlicher Kitsch entstanden, wie es etwa die Ballade »Heinrich schlief bei seiner Neuvermählten« ist. Denn solcher bombastische Kitsch muss sich alle Mal da ergeben, wo Darstellungsmittel, die Ausdruck feierlich-leidenschaftlichen Weltsehens, wie etwa beim jungen

Schiller, sind, als dekoratives Schema auf einen lediglich aus Umweltinteresse ergriffenen Stoff, der in den Stil natürlich nicht hineinpasst, angewandt werden. Dass Sichelried, die Märchen oder etwa die Passionsgruppe aus Brietzig sind deswegen vollkommene primitive Kunstwerke, weil in ihnen nichts weiter intendiert ist, als das aus stofflichem Interesse Gebotene eurhythmisch eingerahmt wiederzugeben, und ihre Schöpfer nicht höher hinauswollten, als sie sehen können. Wenn oben danach gefragt worden ist, worin eigentlich die »Eingeistigung« künstlerischen Oberschichtsgutes in das Unterschichtliche besteht, so muss die Antwort für den günstigsten Fall lauten: sie besteht negativ in der Ausmerzung alles vom Standpunkt des Weltinteresses Bedeutsamen, in dem Verzicht auf das Begründen des Einzelvorgangs aus dem Wesenshintergrund der Welt, auf die »Realität der Naturwahrheit«⁶⁶⁾, und sie besteht positiv in der ehrlichen Verwirklichung des stofflichen Interesses und der Stoffformung »durch symmetrische Anordnung, durch Reihung, durch rhythmische Wiederholung«⁶⁶⁾, durch eurhythmische Hervorhebung des stofflich Bedeutsamen. Aber diese Eingeistigung kann bei der treuherzigen Gläubigkeit an die von der Oberschicht dargebotenen Darstellungsmittel und deren blinde Übernahme, durch die Kitsch entsteht, leicht missglücken, ohne dass dadurch der äussere Erfolg, die Volksläufigkeit, beeinträchtigt zu werden braucht. Denn darüber entscheidet allein, wie weit das Werk umweltliches Interesse, das immer das Primäre gegenüber dem Ästhetischen ist, befriedigt.

Universales sachliches Interesse ist das, was in der Hochkunst schöpferisch geworden ist. Es bedarf nicht vieler Worte, um zu zeigen, dass dieselbe Art von Interesse auch das wissenschaftliche Leben beherrscht. Beide, die Wissenschaft wie die Kunst, haben in ihrer europäischen Form die

⁶⁶⁾ K. H a h m, Deutsche Volkskunst, S. 11.

Intention, das Leben aus sich selbst verständlich und geistig beherrschbar zu machen: ⁶⁷⁾ das Chaos der vieldeutigen Einzelercheinungen wird durch deren Rückbeziehung auf das Wesen der Welt und ihrer Einzelentitäten durchschaubar und verständlich gemacht. Die Mittel sind verschieden und doch verwandt: Die Wissenschaft erfasst die Welt begrifflich und begreift die Einzelercheinungen als notwendiger Weise in ihrem »begrifflichen« Wesen begründete, wobei dieses »Wesen« empirischer oder apriorischer Art sein kann. Dafür aber, dass das geschehen kann, ist auch bei der Wissenschaft die Voraussetzung, dass die umweltliche Einstellung überwunden wird. Die Bäume und Tiere, die der Biologe untersucht, interessieren ihn nicht als Bäume und Tiere seines Gutswaldes, das menschliche Seelenleben, das der Psychologe erforscht, nicht als Leben seiner Bekannten. Selbstverständlich kann wissenschaftliche Arbeit unternommen werden, damit sie der eigenen Umwelt zu Gute kommt oder damit sie diese Umwelt verständlich macht. Als wissenschaftliche Fragestellung aber ist sie nicht auf die Umwelt, sondern die Welt überhaupt bezogene Fragestellung. Man sieht das gerade am deutlichsten, wenn eine bestimmte Umwelt oder ihr Teil zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Mag die wissenschaftliche Arbeit durch die Bindung des Forschers an die betreffende Umwelt veranlasst sein, das Forschungsziel, die Wahrheit, sowie die von ihm angewandten Methoden sind nicht Umwelt bedingt. »Die Interesselosigkeit«, die »Willenlosigkeit«, die Kant so sehr betont hat, gilt in diesem Sinne nicht nur für das Ästhetische, sondern ebenso für die Erkenntnis. Beide sind »sachlich«, »selbstentrückt« in ihrer Hingabe an die Gegenstände ⁶⁸⁾, sind kontemplative, nicht praktische Hingabe an die Welt, Verwirklichung eines direkten Interesses für die Welt um ihres Soseins willen. Sie sind Erscheinungsformen des βίος θεωρητικός, aber nicht des πρακτικός.

Wir haben oben betont, dass die Wissenschaft ein der Unterschicht verschlossener Lebensbereich sein muss, inso-

⁶⁷⁾ Vgl. M. Geiger, a. a. O. S. 77 ff.

⁶⁸⁾ M. Geiger, a. a. O.

fern die Unterschicht traditionalistisch und deshalb phänomenal ungeschichtlich lebt. Diese systematische Rationalität, die nie ruhende und immer von neuem gestellte Frage nach dem Wesen der Welt und der Begründung aller Einzeltvorgänge aus diesem Wesen ist, wie wir jetzt sehen, der Ausdruck eines kontemplativen Interesses für die Welt. Wo ein solches Interesse nicht vorhanden ist, kann es auch keine Wissenschaft geben. Bei der Untersuchung der Kunst ergab sich uns, dass das Unterschichtliche eine Sphäre des umweltlich beschränkten Lebensinteresses ist, dem Einsicht in das Wesen der Welt, soweit dadurch nicht zufällig Umweltinteressen berührt werden, eine gleichgültige Angelegenheit ist. Damit war auch entschieden, dass es in dieser Sphäre auch die Institution der Wissenschaft nicht einmal in Ansätzen geben kann. Die umweltliche Einstellung ist der eigentliche Grund für eine allbekannte Tatsache, die wir als solche hinzunehmen uns gewöhnt haben, die aber doch einer Erklärung bedarf.

Als drittes Gebiet, das für den Geist der modernen europäischen Hochkultur repräsentativ anzusehen ist, haben wir die moderne Wirtschaft bezeichnet. Dass sie in einer rein umweltlich lebenden Sphäre unmöglich ist, ergibt sich schon daraus, dass sie nicht nur ohne das Bündnis mit der Wissenschaft, zu der hin die Ingenieure die Verbindungsoffiziere darstellen, nicht leben kann, sondern dass sie sich, wie die eigentlichen Träger dieses Wirtschaftslebens immer wieder betont haben, nur aus der Haltung des wissenschaftlichen Experimentators heraus betreiben lässt. Der Geist, der in ihr lebendig ist, steht in scharfem Gegensatz zu dem, was dem Umweltgebundenen überhaupt verständlich ist. Denn wir sahen, dass diese Wirtschaft als Ganze weder vom Standpunkt der Unternehmer noch vom Standpunkt der Verbraucher, also dem Standpunkt einer bestimmten Umwelt verständlich ist, und dass ihre eigentliche Triebfeder der Dienst an einer gänzlich abstrakten Idee, der Idee des Fortschrittes, der Idee der durch systematische geschichtliche Arbeit zu errichtenden Herrschaft über die ganze Erde ist. Das aber ist ein Motor, der für den fest in seiner Umwelt Ste-

henden gänzlich unwirksam bleiben muss. »Dienst an einer abstrakten Idee? Dienst an der Menschheit? So als ob die eigene Wirtschaft, allenfalls noch die der Heimat, einem nicht schon genug Sorge macht!« Das Überschreiten der eigenen Umwelt, die Wirtschaftsführung angeblich nicht im eigenen Interesse, sondern im unpersönlichen Dienste einer vorgeblich ethischen Idee, die der modernen Wirtschaft den Schwung gibt, muss dem umweltlich Gebundenen als ein unsinniges Unternehmen erscheinen, wie für ihn, den natürlichen mit beiden Beinen auf dem Boden stehenden Menschen, die Träger dieser Wirtschaft, wie Sombart so drastisch sagt, Menschen sind, die auf dem Kopf balancieren und mit den Händen laufen. Die äusserste Annäherung an die moderne Wirtschaftsidee dürften noch jene kleinen Unternehmer sein, die — vorgeblich — durch ihr Werk »das wirtschaftliche Aufblühen der Heimatstadt« fördern oder in ihm Menschen »Arbeit geben« wollen⁶⁹⁾. Solche Unternehmerideologien sind, wenn auch schon unter der Einwirkung der modernen Wirtschaftsidee entstanden, noch aus der Umweltsphäre verständlich und ihr zugänglich. Im allgemeinen aber dürften weder der kleine Handwerker noch erst recht der Bauer soweit gehen und in diesem Punkte einen noch viel engherzigeren Standpunkt vertreten⁷⁰⁾, den alten mittelalterlichen Standpunkt der »Sicherstellung des eigenen Unternehmens« im Umfange der »Nahrung«. —

Wir sind in diesem Abschnitte unserer Untersuchung in der Weise vorgegangen, dass wir zunächst rein konstruktiv zwei Arten von geistigen Erzeugnissen, von solchen, in denen das Weltinteresse, und von solchen, in denen das Um-

⁶⁹⁾ Vgl. M. Weber, Aufsätze zur Religionssoziologie I², S. 61.

⁷⁰⁾ Vgl. M. Bringemeier, Gemeinschaft und Volkslied, S. 76. Man ist für dergl. exakte Feststellungen über das phänomenale Verhältnis des Bauern zu seinem Hof dankbar. Allerdings liesse sich unter spezifisch bäuerlicher wirtschaftlicher Umwelt noch sehr verschiedenes verstehen, und, soweit meine allerdings unzureichenden Beobachtungen reichen, ist die traditionelle Einstellung des Bauern zu seinem Hof wirklich sehr verschieden. Aber ich habe über dieses wichtige Thema keine systematischen Untersuchungen finden können.

weltinteresse schöpferisch wird, Werke der Hochkultur und Werke der niedern Kultur von einander geschieden haben. Wir haben uns dann mit dieser theoretischen Unterscheidung jener geistigen Schicht, die wir in früheren Abschnitten als die traditionalistisch und ungeschichtliche bestimmt hatten, zugewandt und empirisch festgestellt, dass ihr durch Weltinteresse bedingtes Leben, das wissenschaftliche und das (im eigentlichen Sinne) künstlerische fehlt, dass man also schliessen muss, dass die traditionalistische und ungeschichtliche Lebenssphäre auch eine durch Umweltinteressen beherrschte Schicht ist. Aber muss das auch so sein? Welches von den drei Momenten der traditionalistischen Uneigenständigkeit, der Ungeschichtlichkeit und der Umweltlichkeit ist eigentlich die Dominante? Ist die umweltliche Einschränkung des Lebens durch den Traditionalismus und die Uneigenständigkeit verursacht? Oder ist es umgekehrt: sind alle von Umweltinteressen beherrschten Menschen notwendiger Weise Menschen mit uneigenständigem Leben? Sind wir aber nicht im Gegensatz dazu auf traditionalistisches Leben in der Hochkultur gestossen, sodass die Gleichsetzung von traditionalistischem und umweltlichem Lebens falsch ist?

Die Antwort auf die Frage ist eigentlich bereits in den bisherigen Ausführungen gegeben: Wir haben bereits gesehen, dass das Vorhandensein eines Interesses, das sich auf »die Art und Weise« der Welt bezieht, eine Lösung aus den Umweltinteressen und ein Sich-erheben über sie bedeutet. Durch die vom Weltinteresse gestellte Frage: »wie sieht eigentlich diese Welt an und für sich aus, d. h., wenn sie nicht vom Umweltstandpunkt aus betrachtet wird?« befreit sich der Mensch von dem Standpunkt, der ihm am Anfang jeder Geschichte durch Umwelt und Tradition angewiesen wird, und sucht sich nach freier Wahl einen Aussichtspunkt, von dem aus er nicht nur die Welt, sondern auch seine eigene Umwelt zu überschauen vermag. Die Frage nach dem begrifflichen und anschaulichen Wesen der Welt ist eine Akt grundsätzlich eigenständigen Lebens. Denn sie legt den Weg zu einer auf Einsicht überhaupt be-

zogenen Entscheidung auch der Fragen frei, auf die auch der umweltgebundene Antwort erwartet: die ethischen und technisch-wirtschaftlichen Fragen mit dem Inhalt: »was soll ich tun?« Umgekehrt aber ist jede auf Umweltinteressen beschränkte Lebenssphäre zu grundsätzlicher Uneigenständigkeit verurteilt. Es kann in ihr wohl mehr oder weniger eigenständige Menschen geben. Aber die umweltgebundene Lebenssphäre kann nie — und darauf kommt es, wie wir schon mehrfach betont haben, allein an — von einem überindividuellen, vom Einzelnen und seiner relativen Eigenständigkeit unabhängigen Lebensstil beherrscht werden, dessen Merkmal der Wille zu radikaler Eigenständigkeit ist. Soweit der Lebensstil durch umweltliche Interessen beschränkt ist, ist er daher auch immer traditionsgebunden. So ist alles Weltinteresse als Überwindung der immer am Anfang stehenden Umweltinteressen bereits Eigenständigkeit, und so treibt Eigenständigkeit, die Tradition prüfend und überwindend, zur Überschreitung des Umweltraumens.

Aber wenn Hochkultur, systematisches eigenständiges Leben, Selbstsehen und Selbst-die-Verantwortung-tragen ist, wie kann es dann in ihr Tradition geben, wie kann z. B. künstlerisches Schaffen traditionsgebunden sein?

Man muss hier mit dem Ausdruck »Tradition« vorsichtig sein. Wir haben uns, weil uns daran lag, das Wesen der Eigenständigkeit möglichst nachdrücklich herauszustellen, in erster Linie an dem psychischen Leben orientiert, in dem die Eigenständigkeit am auffälligsten sichtbar wird: an den Entdeckern neuer Züge des Lebens, an den Genies der Kunst und der Wissenschaft. Aber die geistige Schicht der Hochkultur besteht doch nicht aus diesem allein, sondern auch aus denen, die Wissenschaft und lebendige Kunst noch adäquat aufzunehmen vermögen. Zwischen den originalen Bahnbrechern und den einsichtig Aufnehmenden steht aber noch die Gruppe, die nicht nur den von den revolutionären Neuerern jeweils beleuchteten Gegenstand mit den Augen des Künstlers zu sehen vermögen, sondern auch andere Gegenstände in die Beleuchtung der Neuerer zu rücken verstehen und in ihrem Geiste schaffen. Der Dichter des

Ilias-proömiums ist nicht äusserlich einer Stiltradition gefolgt, sondern er hat die Welt wirklich im Geiste seiner Vorgänger zu sehen und zu gestalten vermocht. Von Phidias bis zu den grossen Holländern hinunter können wir oft nicht angeben, was vom Meister und was von seinen ganz unter seinen Gesichtspunkten sehenden Schülern stammt, und es mag Schülerwerke geben, in denen des Meisters Weltentdeckung reiner wiedergegeben ist, als in eigenen Werken, die historisch wohl von ihm stammen, aber nicht seines Geistes Kinder sind. Wo wirklich ein Werk in der Art des Meisters, aber auf der Grundlage des Selbstsehens geschaffen ist, liegt nicht Tradition im Sinne uneigenständiger Nachbildung des Vorbildes vor. Die Dinge liegen hier nicht anders, wie bei der Wissenschaft in dem Falle, wo der Forscher bei gewissenhafter Nachprüfung der Überzeugung seines Vorgängers nicht über sie hinauskommt und sie daher übernimmt. Wir haben daher auch oben immer von der Tradition als (mehr oder weniger) blind übernommenem geistigen Gut gesprochen. Von Tradition in diesem Sinne kann man in der Kunst erst da sprechen, wo der Stil, eine Art, die Welt aufzufassen, mehr oder weniger blindgläubig überkommene Dekorationsmanier wird, der einem Gegenstand verständnislos aufgedrückt wird.

Ist somit die Tendenz auf Eigenständigkeit das Moment, dass die Bindung an Umweltinteressen und Tradition überwindet, so ist es, wie wir bereits gesehen haben, gleichfalls die Eigenständigkeit, die das subjektiv geschichtliche Sein progressiver Überindividualität erzwingt, und desto mehr, je radikaler die Tendenz auf Eigenständigkeit ist. Je mehr die geistige Eroberung der Welt an der Idee der Einsicht überhaupt ausgerichtet ist, desto weniger geistiges Gut kann sich dauernd in Geltung erhalten, desto schneller füllen sich die Museen mit den Überbleibseln überwundener Epochen. Umgekehrt ist aber, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, die Sphäre uneigenständigen traditionalistischen Lebens mit Notwendigkeit die Sphäre des ewigen Heute. Unter den drei Merkmalen des Unterschichtlichen ist die Uneigenständigkeit die Dominante. —

Damit ist eine schärfere Abgrenzung von Oberschicht und Unterschicht möglich. Allgemein zugestanden ist, dass es sich dabei nur um geistige, nicht irgendwie soziale Ober- und Unterschicht handeln kann. Aber bei den vagen Grenzen zwischen den beiden Schichten kann man praktisch eine gewisse Unsicherheit bei der Zuweisung geistigen Gutes an eine der beiden Schichten bemerken, die sich in der Tendenz äussert, soziale Oberschicht der geistigen Oberschicht gleichzusetzen. So werden z. B. vielfach Gedichte und Romane, weil sie gedruckt worden sind und weil deren der sozialen Oberschicht angehörige Verfasser bekannt sind, wenn sie volksläufig geworden sind, als abgesunkenes geistiges Gut der Oberschicht bezeichnet, obgleich das rein umweltliche Interesse, das in ihnen schöpferisch geworden ist, und die blinde Übernahme von unverstandenen Stilmitteln nicht den geringsten Anlass geben, sie als Oberschichtengut anzusprechen und sie wirklichen Kunstwerken an die Seite zu stellen. Will man mit dem Begriff der geistigen Oberschicht wirklich Ernst machen, so scheint sich als einzige Grenzziehung die Definition zu bieten, dass man sagt: Die Oberschicht reicht so weit, als Menschen an dem überindividuellen systematisch eigenständigen und darum geschichtlichen, vom Weltinteresse angetriebenen Kulturleben Europas schaffend oder adäquat aufnehmend teilnehmen; alle volksläufig gewordenen Erzeugnisse aber, die Ausdruck von traditionalistischem, umweltlich gebundenem und in diesem Sinne primitivem Leben sind, sind der Unterschicht zuzuweisen. Dadurch würde die Oberschicht sehr viel dünner, die Unterschicht und die ihr zuzurechnende Zwischenschicht sehr viel breiter sein, als es nach den bisherigen Anschauungen der Fall ist, und vieles, was heute als abgesunkenes Gut der Oberschicht gilt, ist als genuines Erzeugnis der freilich an und für sich geistig abhängigen Unterschicht anzusprechen. Zu den Trägern unterschichtlichen Lebens würden z. B. nicht

nur die namenlosen Märchenerfinder und Volkslieddichter, sondern auch Vulpius, die Marlitt, K. May, die Erzähler von Detektivgeschichten und sämtliche »individuellen« Verfasser der in O. Masings Sammlung zusammengestellten »Volksbilder aus neuerer Zeit« ⁷¹⁾ gehören.

Die Existenz der Volkskunde ist der Ausdruck eines der europäischen Kultur eigentümlichen geschichtlichen Schicksals, das darin besteht, das sich das geistige Leben Europas in zwei Schichten gespalten hat, deren innere Lebensrichtungen einander entgegengesetzt sind und die trotzdem aufeinander angewiesen sind. Sind die Kulturwissenschaften systematisch rationale Selbstbesinnung Oberschichtlichen Lebens auf ihr eigenes Wesen, so ist die Volkskunde systematisch rationale Rechenschaftsablegung der Oberschicht von dem Wesen ihres Gegenpols, der Unterschicht. Ihre Bedeutung als Erforscherin des »Mutterbodens, aus dem die geschichtliche Kultur erwächst« (A. Dieterich), steht damit fest: wir müssen wissen, wie tragfähig und wie breit das Fundament ist, auf dem unsere Hochkultur ruht. Wir müssen den Ausgangspunkt, von dem wir herkamen und von dem wir uns, in die Zukunft schreitend, immer weiter entfernen, die geistige Heimat, in die sich die vom Fluch Kains Gezeichneten zurücksehnen, kennen.

Aber an der Volkskunde haftet für uns Menschen von heute mehr als ein solches bloss epimetheisches Interesse. Der Wert Oberschichtlichen Lebens wird heute bezweifelt und ernste, von geschichtlicher Verantwortung getriebene Mahner sind auf den Plan getreten, die uns Halt gebieten und uns den Weg zu dem verlassenen Mutterboden zurückweisen. Unserer Kunst wird das »l'art pour l'art-Prinzip«, ihre umweltlose Bindungslosigkeit als Volksfremdheit zum Vorwurf gemacht. Die Wissenschaft wird der Lebensferne und der Ertötung alles urtümlichen Lebens durch systematische Bewusstheit geziehen. Der »Riese des Kapitalismus«

⁷¹⁾ Volkskundliche Texte, herausg. v. L. Mackensen, H. 3.

soll seiner zügellosen Freiheit beraubt und an die Interessen bestimmter Umwelten gefesselt werden. Die Frage, wie weit die gegen das oberflächliche Leben erhobenen Vorwürfe berechtigt sind und wie weit nicht, steht hier ebenso wenig zur Diskussion, wie die andere, wie weit die uns fort-reissende Entwicklung, nachdem sie einmal die Intensität unserer Tage erhalten hat, zwangsläufig geworden ist und wie weit es ein Zurück gibt. Eins aber ist in jedem Falle unerlässlich: ehe wir auch nur den Versuch machen, den Gang unserer bisherigen Geschichte aufzuhalten, und den Stimmen jener Mahner folgen, müssen wir klar übersehen, wohin wir zurück verwiesen werden, müssen wir wissen, wie die Lebenssphäre aussieht, in die wir uns, um uns selbst nicht zu verlieren, einschränken sollen. Hier liegt die grosse existential-philosophische Bedeutung der Volkskunde. Wie das Endziel des Weges zurück, wie das Volkstümliche, in dessen bergenden Schoss wir zurückkehren sollen, aussieht, das dürfen wir uns nicht von Dilettanten, von Trägern abgesunkenen volkskundlichen Wissenschaftsgutes sagen lassen. Uns darin zu beraten, steht allein der Wissenschaft der Volkskunde zu. Uns bei den Entscheidungen der Zukunft, die wir zu fällen gezwungen sein werden, zu verantwortungsfähiger Eigenständigkeit zu helfen, ist der prometheische Beruf der Volkskunde⁷²⁾.

⁷²⁾ Während des Lesens der Korrektur kommt mir das Buch von H. Harmjanz »Volk, Mensch, Ding« (1936) zu Gesicht. Wie die obige Arbeit zeigt, stimme ich darin mit Harmjanz überein, dass ich die bisherigen Bestimmungen der »primitiven Geistigkeit« nicht für genügend und insbesondere die Levy-Brühlschen Begriffe für zu eng halte. Umso entschiedener muss ich an der Harmjanz abgelehnten »Zweikulturen-Theorie« festhalten. Den Blick dafür, dass Europa aus zwei geistigen Schichten, die ein einander entgegengesetztes Leben führen, besteht, versperrt sich Harmjanz dadurch, dass er an der Stelle des eine innere Einheit darstellenden oberflächlichen Leben nur das beziehungslose Nebeneinander »selbstschöpferischer Persönlichkeiten« zu sehen vermag.

II. Der Streit um die Entstehungszeit des europäischen Nationalbewusstseins.

Methodische Bemerkungen.

1.

MODERNES NATIONALBEWUSSTSEIN IM MITTELALTER?

Die Zeit der Entstehung des Gemeinschaftsbewusstseins des Volkes oder der Nation muss als deren eigentliche Geburtsstunde angesehen werden. Es ist gewiss sprachlich gut begründet, unter »Volk« oder »Nation« eine Summe von Menschen, die durch irgendein objektives Merkmal, etwa dieselbe Sprache, ausgezeichnet sind, d. h. eine Gattung, zu verstehen. Aber auf den Sprachgebrauch, der zweideutig ist, kommt es hier nicht an. Sondern es kommt darauf an, dass man sieht, dass in dem Augenblick, wo ein gemeinsames Selbst-Wertbewusstsein auf irgendwelche als gemeinsam anerkannte Werte bezogen ist und sich ihnen verpflichtet weiss, etwas der »Gattung« gegenüber grundsätzlich Neues entsteht: ein subjektives Gebilde, das nicht nur, wie die Gattung, für den Beobachter vorhanden ist, sondern auch für die zur Gattung Gehörigen selbst, ein subjektiv-seelisches Einheitsgebilde, das sich als solches von den objektiven Einheiten der Gattung, der Pferde, der Bäume oder der Schizophrenen, unterscheidet. Zwischen beiden Gebilden bestehen gewiss Gemeinsamkeiten, indem die Gemeinschaftsglieder als alle denselben Werten innerlich verpflichtet dasselbe Merkmal tragen und damit — auch vom Beobachterstandpunkt aus — eine Gattung darstellen, wodurch die Anwendung der Worte »Volk« und »Nation« auf beide Gebilde, auf die Gattung und auf die Gemeinschaft, verständlich wird. Die Andersartigkeit des Volkes oder der Nation als Gemeinschaft bleibt trotzdem bestehen.

Erst wenn die Gattung der »innerlich auf dieselben Werte Bezogenen« sich in diesen Werten und damit miteinander einfühlt und -weiss und damit zur Gemeinschaft geworden ist,¹⁾ ist die Grundbedingung zur Aktionsfähigkeit der Gattung erfüllt, kann die Gattung ein subjektiv-historischer Faktor werden.

Die Geschichte des Gemeinschaftsbewusstseins ist darum für die Geschichte der Gemeinschaften von grundlegender Bedeutung. Umso sonderbarer ist es, dass gerade in diesem wichtigen Punkt die Meinungen der Forscher weit auseinandergehen.²⁾ So verlegen die einen die Entstehung des Nationalbewusstseins des deutschen Volkes, dessen Entwicklung sich doch im hellen Lichte der Geschichte abspielt, in die Neuzeit, allenfalls schon in die Renaissancezeit, oft erst ins 19. Jahrhundert. Andere stellen dem die These entgegen, dass »die westgermanischen Stämme, welche sich gegenüber den Romanen im Frankenreich frühzeitig ihrer Eigenart als Germanen, insbesondere einer Gemeinsamkeit der Sprache, bewusst geworden waren, als sie zuerst im ostfränkischen Reich zu politischer Absonderung und nach dessen Untergang unter dem Druck des Magyarensturmes zu einer neuen, wenn auch zuerst losen staatsrechtlichen Einigung kamen, zu einem, wenn auch in Stämme gegliederten, doch einheitlichen Volkstum verwachsen sind«. Dieses Volk, das deutsche Volk, hat auch im Mittelalter das gefühlsbetonte Bewusstsein völkischer Eigenart gehabt und sich schon damals als grosse geschichtliche Einheit gefühlt. Von da aus wird dann sogar das »deutsche Königreich« als »der deutsche Nationalstaat des Mittelalters« bezeichnet.

Man fragt erstaunt: wie ist diese schroffe Gegensätzlichkeit der Meinungen auf einem Gebiet, innerhalb dessen man doch beweisen kann, überhaupt möglich?

¹⁾ Vgl. Näheres K. Stavenhagen, Charismatische Persönlichkeitseinenen, N. Münch. Philos. Abh. 1933, S. 36 ff.

²⁾ Vgl. die Literatur bei Hugelmann, Die deutsche Nation und der deutsche Nationalstaat im Mittelalter. Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft, 1931, S. 1 ff.

Hugelmann hat in dem zitierten Aufsatz von neuem eine Reihe von Quellenbelegen zusammengestellt, aus denen sich seiner Meinung nach ergibt, »dass sich spätestens im 9. Jahrhundert ein Bewusstsein der Sprachgemeinschaft germanischer Stämme... entwickelte und dass es sich um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts zu einem ausgesprochenen Bewusstsein nationaler Einheit gerade der westgermanischen Stämme rundete und festigte«. ³⁾ Nach den von Hugelmann und anderen beigebrachten Zeugnissen ist nun in der Tat nicht zu bestreiten, dass es im 9. Jahrhundert ein »theoretisches« Bewusstsein der deutschen Sprachgemeinschaft gegeben hat. Nicht zu bestreiten ist ferner, dass in der Sachsenzeit ein weitverbreitetes gemeinsames Selbstwertbewusstsein dieser Deutschen, »ein gefühlsbetontes Bewusstsein völkischer Eigenart«, also ein Gemeinschaftsbewusstsein bestanden hat, dass es z. B. auf der Grundlage dieses Gemeinschaftsbewusstseins zur Zeit Heinrichs I. zu Streitigkeiten zwischen den »Germani« und »Galli« gekommen ist, dass unter den Deutschen im Hochmittelalter das Bewusstsein ihrer Mission, Träger des Imperiums zu sein, lebendig geworden ist. ⁴⁾ Aber ist durch den Nachweis dieser und ähnlicher Tatsachen, aus denen hervorgeht, dass es im Mittelalter ein deutsches, und zwar durch ein Missionsbewusstsein unterbautes Gemeinschaftsgefühl gegeben hat, auch gleichzeitig der Nachweis erbracht, dass dieses Gemeinschaftsbewusstsein ein Nationalbewusstsein im heutigen Sinne des Wortes war?

Man braucht sich doch nur die seelische Haltung von manchen noch in unsere Zeit hineinragenden Vertretern einer jetzt fast ausgestorbenen Gemeinschaftsmentalität zu vergegenwärtigen, um die Frage mit einem entschiedenen Nein! zu beantworten. Man konnte vor dem Kriege z. B.

³⁾ Zitate aus Hugelmann a. a. O. S. 4 ff. .

⁴⁾ Die Ansprüche der Deutschen auf das imperium vertritt im 13. Jahrhundert u. a. der Kölner Stiftsherr Alexander v. Roes in seiner Schrift: *De translatione imperii*, in der er den Franzosen das *studium*, den Italienern das *sacerdotium* zubilligt. Vgl. E. v. Borries, Wimpfeling und Murner, Heidelberg 1926, S. 18.

im Osten Mitteleuropas auf deutsche Edelleute stossen, denen man es aus ihrem Verhalten nachweisen konnte, dass ihnen der andersnationale Standesgenosse näher stand als der bürgerliche Volksgenosse. Manche von ihnen bekannten sich auch offen zu dem Grundsatz: »Ich bin in erster Linie Edelmann und erst in zweiter Deutscher«. Es wäre ein durchaus unhistorisches und ausserdem ungerechtes Beginnen, diese letzten Vertreter einer historisch überwundenen Denkungsweise verächtlich mit der Bezeichnung »Auch-Deutsche« abzutun. Denn viele von ihnen haben im Kampf um ihr Deutschtum tapfer und ehrlich ihren Mann gestanden. Nur waren sie ebensowenig Deutsche im modernen Sinne des Wortes, wie jene deutschen protestantischen Träger einer Tradition aus der katholikhophoben Zeit der Gegenreformation, die dem katholischen Volksgenossen mit grundsätzlichem Misstrauen begegneten und denen der nichtdeutsche Glaubensgenosse von vornherein näher stand. Denn es gehört nun einmal zum Wesen des modernen existentiellen Volksbegriffes, dass er die Zugehörigkeit zu anderen Gemeinschaften duldet, aber im Konfliktfall die Zweit- oder Drittrangigkeit dieser anderen Gemeinschaften proklamiert. Der moderne exklusive Volks- und Nationsbegriff — das ist eines seiner wichtigsten Merkmale — verabsolutiert seinen Gegenstand; »Volk« oder »Nation« fordert, Primärgemeinschaft zu sein, degradiert — mit Recht oder Unrecht sei dahingestellt — alle anderen Gemeinschaften zu solchen, die erst an zweiter oder dritter Stelle für die Volks- oder Nationsgenossen zu stehen haben, und wird damit praktisch und unter Umständen auch theoretisch zur Totalgemeinschaft⁵⁾, die den ganzen Menschen für sich in Anspruch nimmt.

Es muss also für unser Problem als oberste methodologische Forderung der Satz aufgestellt werden: Ein irgendwo vorhan-

⁵⁾ Zu diesem Begriff vgl. K. Stavenhagen, *Wesen der Nation*, Berlin 1934, S. 66 ff.

denes Gemeinschaftsgefühl oder -bewusstsein darf in seiner Entstehungsgeschichte nie isoliert betrachtet werden, sondern es muss seine jeweilige Stellung im gesamten geistig-seelischen »Raum«, in dem die Gemeinschaftsglieder leben, beobachtet werden, und es muss nach dem Rang, den die Gemeinschaft in der phänomenalen — unmittelbar gefühlten oder ideemässig anerkannten — Wertordnung des Zeitalters hat, gefragt werden. Wird dagegen die Geschichte eines Gemeinschaftsbewusstseins losgelöst von dem gesamten geistig-seelischen »Raum«, in dem dieses Gemeinschaftsbewusstsein lebendig ist, betrachtet, wird ausseracht gelassen, ob das Gemeinschaftsbewusstsein als das einer Total- resp. Primärgemeinschaft oder als das einer Sekundärgemeinschaft auftritt, so muss das notwendigerweise zu anderen Ergebnissen führen, als wenn die Frage: welche von den gleichzeitig existierenden Gemeinschaften ist für die Gemeinschaftsträger Primärgemeinschaft? mit berücksichtigt wird.

Man ist heute in der glücklichen Lage, auf Untersuchungen hinweisen zu können, die dieser unumgänglich notwendigen Fragestellung gerecht geworden sind. Der mit ausserordentlich scharfen Augen sehende Sudetendeutsche Eugen Lemberg ist in der ersten Hälfte seiner ausgezeichneten Studie »Wege und Wandlungen des Nationalbewusstseins« (Münster 1934) der Entstehung des niederländischen Nationalbewusstseins⁶⁾ nachgegangen, als deren Grundlagen sich ihm das Einheitsbewusstsein der »Quasination« Flanderns und der in den Generalständen vertretenen Länder Burgunds herausstellen. Weil dieses existentielle Einheitsbewusstsein der Niederländer, das für ihn nur ein Beispiel für die Entstehung von quasinationalen (nationsähnlichen) Gemeinschaften im Mittelalter überhaupt ist, »inmitten eines von allen als selbstverständlich vorausgesetzten

⁶⁾ Allerdings hat er dessen Entwicklung leider nur bis in die Humanistenzeit verfolgt.

Gemeinschaftsgefühls der abendländischen Völker im Mittelalter erwacht« (S. 7), für deren ideologische Grundlegung das Abendland von Augustin bis Dante seine grössten Geister aufbot, während die Nationalstaaten ohne besondere theoretische Vorbereitung ins Leben traten«, stellt er als Grundsatz seiner Untersuchung auf: »Das Nationalbewusstsein des Spätmittelalters kann nicht aus der Analogie des heutigen Nationalismus verstanden werden . . ., sondern nur aus dem Verständnis für jene Weltanschauung und Seelenhaltung, in der sich Weltreichsgedanken und Nationalbewusstsein vereinigten« (S. 20). Er stellt darum als Voraussetzung der im Einzelnen zu schildernden Entwicklung die Frage, »welche Stellung dieses Bewusstsein der abendländisch-christlichen Gemeinsamkeit im Seelenleben des mittelalterlichen Menschen dem Nationalbewusstsein gegenüber (d. h. dem existentiellen territorialen Einheitsbewusstsein, dem »Landesbewusstsein« gegenüber (K. St.) einnimmt, das diese Menschen doch auch erfüllt« (S. 21).

Das Ergebnis seiner Untersuchung ist nun: »Eine Reihe von Elementen, die für das heutige Nationalbewusstsein unerlässlich sind, vereinigt im Mittelalter die abendländische Christenheit auf sich. Man kann geradezu von einem abendländisch-christlichen Nationalismus sprechen« (S. 9).

Welches sind nun die Elemente, die im Mittelalter die Christenheit zu einer Nation im formalen Sinn machen?

Das erste Element ist der Raum. Die Kirche oder die abendländische Christenheit »hat ein bestimmtes Territorium für sich, das sie ganz erfüllt«. »Die eben erst gewonnenen Missionsgebiete werden als Grenzgebiete dieser Nation empfunden.«

Lemberg betont weiter, dass man das kirchliche Gemeinschaftsbewusstsein nicht »als eine Art Parteibewusstsein betrachten dürfe, worin der Einzelne seine Zugehörigkeit zur Kirche durch bestimmte Akte verbunden mit persönlicher Überzeugung und Form, dokumentiert. Die Aufklärung sprach von Religionsparteien und traf damit den Charakter, den nach landläufiger — wenn auch nicht nach der gleichgebliebenen Auffassung der Kirche der heutige Katholizis-

mus hat, der in der Welt seine Gläubigen mit ihrer Treue als Einzelpersonen zählen muss, nicht aber ein geschlossenes Gebiet besitzt, dessen Bewohner insgesamt die Kirche als massgebende Autorität anerkennt. Dies eben konnte die mittelalterliche Kirche mit ihrer tief in zahlreiche menschliche Bezirke hinabreichenden Jurisdiktion.« Damit ist nicht nur die Ähnlichkeit der mittelalterlich christlichen Gemeinschaft mit der modernen Nation hinsichtlich der Raumverbundenheit beschrieben, sondern gleichzeitig, wenn man die weiter unten beschriebene Art der »Quasinationen« heranzieht, ihr Charakter als über allen sozusagen »privaten« Partiegemeinschaften stehender Primär- oder Totalgemeinschaft angedeutet, der die Kirche noch heute in den Konflikt mit den ihre Stellung beanspruchenden Nationen treibt. »Das Gemeinschaftsbewusstsein, das ihre Glieder erfüllte, hatte darum« in der Tat »mehr als die heutige kirchliche Gesinnung einen dem Nationalbewusstsein ähnlichen Charakter.«

Es ist das Verdienst Lembergs, einen weiteren Zug der abendländischen Christengemeinschaft, den sie mit der Nation teilt, besonders energisch unterstrichen zu haben: das Sendungsbewusstsein ⁷⁾. Die Geistlichkeit, die im Mittelalter der heutigen, die Idee der Nation kündenden Intellektuellenschicht entspricht, ist die Trägerin jener sich von unserem Geschichtsbewusstsein freilich grundsätzlich unterscheidenden Geschichtsauffassung von den nach dem göttlichen Heilsplan einander ablösenden Weltreichen, von denen das letzte, das Sacrum Imperium Romanum, im Zeichen der beginnenden Vollendung der Geschichte steht. Denn seine Aufgabe ist die Zusammenfassung der gesamten Christenheit zu einem Gottesreich. »Eine Nation, die Gemeinschaft der Gläubigen, hat die historische Sendung, nicht nur die Heilslehre der ganzen Welt zu verkünden, sondern auch die ganze Welt zum Corpus Christi zu organisieren« (S. 23). Diesem Sendungsgedanken, der uns, säkularisiert, in der Aufgabe der modernen Nationen, »die« Kultur über die Welt zu verbreiten ⁷⁾, entgegentritt, entsprach eine gemeinsame aussenpolitische Aufgabe: die Kreuzzüge. »Einen Kreuzzug auszuru-

⁷⁾ Vgl. dazu K. Stavenhagen, Wesen der Nation, S. 153 ff.

sten und das heilige Land den Ungläubigen zu entreissen, war das letzte Ziel staatlicher Weisheit« (S. 25). Der »Erbfeind« war dabei der Islam. Sehr hübsch fügt Lemberg, dessen kurze Ausführungen überhaupt durch eine sehr lebendige Anschaulichkeit ausgezeichnet sind, bei dieser Gelegenheit die Bemerkung ein: »Die seelischen Konflikte von Nation zu Nation, die heute eine national gesinnte Belletristik erfüllen, sind das ständige Motiv der mittelalterlichen epischen Literatur, wo sie sich auf den Grenzgebieten zwischen Islam und Christentum bewegt« (S. 26).

Ein weiterer Zug, den die Nation der abendländischen Christenheit mit der modernen Kulturnation gemeinsam hat, ist das allerdings nicht im Vordergrund stehende Bewusstsein einer gemeinsamen Kultur und der Stolz auf diese: die abendländische Christenheit hat sich in weitem Masse, wie die moderne Nation, als geistig-seelische Gemeinschaft gefühlt. Dieser Kulturstolz ist es vor allem gewesen, aus dem heraus die Abendländer auf den christlich-griechischen Kulturkreis innerlich herabsahen.

Zusammenfassend stellt Lemberg fest: »Eine ganze Reihe von Merkmalen hat also das abendländisch-christliche Gemeinschaftsbewusstsein mit dem modernen Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts gemein... Auf der Grundlage dieses abendländisch-christlichen Nationalismus, gleichzeitig mit ihm und in Personalunion, treten nun jene engeren Gemeinschaftsbildungen auf, die in späterer Zeit die einzelnen Nationen zu besonderen Einheiten binden sollten. Das Gemeinschaftsbewusstsein dieser Einheiten — der künftigen Nationen — hat zunächst wenig von den Elementen an sich, die wir dem heutigen Nationalismus zuschreiben. Aber es entlehnt ihrer Schritt für Schritt mehr von dem gesamt abendländischen quasinationalen Gemeinschaftsbewusstsein. Dessen Rolle übernimmt es schliesslich im Seelenleben des modernen Menschen ganz«. (S. 28.)

Dieselbe Fragestellung wie die Lembergsche Studie, zeichnet zwei Arbeiten von C. Redlich⁸⁾ aus, von denen

⁸⁾ C. Redlich, Zur Entstehung der nationalen Gemeinschaften. Balt. Monatshefte 1932, S. 401 ff. und Nationale Frage und Ostkolonisation. Rigaer Volkstheoretische Abh. H. 2, Berlin 1934.

die eine, vorbereitende, 1932, die zweite umfassendere und die Verhältnisse im livländischen, wendischen und preussischen Osten prüfende gleichzeitig mit Lembergs Untersuchung erschienen ist. Wie Lemberg, so vermeidet auch C. Redlich die zu primitive übliche Fragestellung: seit wann ist im Osten ein deutsches, lettisches, wendisches usw. Nationalbewusstsein nachweisbar? sondern sie untersucht das Verhältnis, in dem die verschiedenen nachweisbaren Gemeinschaftsgefühle zueinander standen, und stellt die Wertordnung fest, die die verschiedenen Gemeinschaften in dem mittelalterlichen Bewusstsein hatten.

C. Redlich kommt dabei in der Hauptsache zu demselben Ergebnis wie Lemberg:

»An derselben 'Rangstelle', d. h. aber an 'erster', an der heute ihrer Idee nach die Nation mit ihren den Vorrang verdienenden Forderungen steht, stand im Mittelalter die 'Universitas Christianorum'. Sie war im formalen... Sinn 'Nation', d. h. primäre und totale (den ganzen Menschen für sich in Anspruch nehmende) geistige und pragmatische ('Schicksals'-) Gemeinschaft⁹⁾, der gegenüber die Zugehörigkeit zu anderen Gemeinschaften im selben Sinne eine 'erst an zweiter oder dritter Stelle' in Betracht kommende Privatangelegenheit war, wie, gesehen von der Nationsidee aus, die Zugehörigkeit der Menschen etwa zu einer religiös-kirchlichen Gemeinschaft.

Innerhalb dieser als fordernde Idee anerkannten Gemeinschaft waren natürlich Streitigkeiten und erbitterte Feindseligkeiten so wenig ausgeschlossen, wie innerhalb der heutigen Totalgemeinschaft der Nation.

Die katholische Kirche hat an dieser Gemeinschaftsidee, wenn auch vielfach mit der ihr eigenen Vorsicht, treulich bis zum heutigen Tage festgehalten und ist von hier not-

⁹⁾ Unter pragmatischer Gemeinschaft sind solche zu verstehen, bei denen eine gemeinsame Situation (*pragmata*) den Mitgliedern eine solidarische Verpflichtung füreinander auferlegt (z. B. Werkgemeinschaften, Schützengrabengemeinschaften). Den Gegensatz bilden geistig-seelische Gemeinschaften, z. B. Religionsgemeinschaften. Über die verschiedenen Gemeinschaften und ihre mögliche Verschmelzung vgl. K. Stavenhagen, *Wesen der Nation*, Kap. II—V.

wendigerweise mit dem modernen Nationalismus zusammengestossen«. ¹⁰⁾)

Von dieser abendländisch-christlichen Gemeinschaftsauffassung aus, von dieser Auffassung der Christenheit als einer Nation aus, ist zweierlei verständlich, was sonst ganz unverständlich bleibt: einmal die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Völker innerhalb der Christenheit. Wenn es sich um Christen handelt oder Heiden Christen werden, wird zwischen Slawen, Esten, Letten, Preussen einerseits und Deutschen andererseits hinsichtlich der Eheschliessung, der Vergebung von Lehen und Ämtern usw. innerhalb derselben ständischen Schicht kein Unterschied gemacht, wodurch die nicht beabsichtigte Germanisierung von Nichtdeutschen, aber auch die Assimilierung von Deutschen durch Nichtdeutsche in derselben Schicht verständlich wird. Die in späterer Zeit auftretende rechtliche Benachteiligung der »Undeutschen« galt nicht den Slawen, Preussen usw. als solchen, sondern der niedern sozialen Schicht, dem unfreien Stand, in den das nichtdeutsche wie das deutsche Bauerntum hinabgesunken war. »Dieses »Proletariat« war es, gegen das die deutschen Bürger sich schützten, ebenso wie gegen Hausknechte, Arbeitsleute und sonstiges loses Volk. Mit fortschreitender Germanisierung der Oberschichten und andererseits fortschreitendem Hinabrücken der bäuerlichen Bevölkerung verschärfen sich die Gegensätze«, die also nicht nationaler, sondern sozialer Natur waren.

Und aus der mittelalterlichen Auffassung von der Universitas Christianorum wird zweitens verständlich, dass der das Geschichtsbild beherrschende letzte und grundsätzliche Gegensatz nicht wie heute der nationale, sondern der zwischen Christentum und Heidentum ist. Der Heide war der Erbfeind, nie der andersnationale Christ. Die traditionelle Anerkennung der Idee der Christengemeinschaft bedeutet natürlich nicht, dass damals zwischen den christlichen Völ-

¹⁰⁾ Die Formulierung ist das Ergebnis einer Studie über das Nationalbewusstsein Heinrichs v. Lettland (Balt. Monatshefte 1932, S. 413), deckt sich aber der Sache nach mit den Ergebnissen der umfassenderen Arbeit.

kern eitel Bruderliebe und nie Spannungen geherrscht haben, sondern wie es innerhalb einer Nation zwischen deren Stämmen, denen als Sekundärgemeinschaften innerhalb der Primärgemeinschaft damals die sog. »Völker« entsprachen, sogar dauernde Feindschaften geben kann, so damals zwischen den Völkern. Aber das Wesentliche ist, dass, soweit bei der Angliederung des Ostens an die Christenheit Kämpfe stattgefunden haben, diese Kämpfe von den Deutschen nicht als Deutschen, sondern als Christen ausgefochten wurden, dass nicht unter der Fahne der nationalen, sondern der christlichen Idee gekämpft wurde¹¹⁾.

Dergleichen Feststellungen sind von der grössten praktischen Bedeutung. Denn damit erweist sich die bei manchen Völkern weitverbreitete Philosophie ihrer Geschichte als eines ewigen Kampfes »der Deutschen und der Tschechen«¹²⁾, »der Deutschen und der Slawen« u. s. w. als eine Legende, die durch das unwissenschaftliche Hineintragen moderner Ideen in die mittelalterliche Geschichte entstanden ist, und der Theorie von der Wiedergutmachung des historischen Unrechts, mit der der Chauvinismus heute seine Taten rechtfertigt, ist die wissenschaftliche Grundlage entzogen.

Die eben erwähnte Gleichberechtigung von Deutschen und Undeutschen innerhalb derselben ständischen Schicht beweist, worauf C. Redlich energisch hingewiesen hat, noch etwas anderes: Im Bewusstsein der abendländischen Christenheit hatte nicht nur diese Gemeinschaft, sondern auch die ständische Gemeinschaft eine Vorrangstellung vor der Sprachgemeinschaft. C. Redlich führt z. B. aus, dass der

¹¹⁾ Noch immer ist keine Übereinstimmung hinsichtlich der Frage des nationalen Gegensatzes in Böhmen erreicht. Aber nach den Ergebnissen Lembergs, der sehr viel zurückhaltender als Ràdl ist, wird man ihn für das Mittelalter auch dort leugnen müssen. Denn wenn Lemberg sagt: »... man fühlte ... das Bedürfnis, diese (die nationale) Gegnerschaft durch religiöse und staatsrechtliche Motive zu begründen. Diese vor allem gelten in der Öffentlichkeit und sind uns auch von den Geschichtsschreibern als treibende Kräfte überliefert« (S. 132), so ist eben auch in Böhmen nicht unter der Fahne der nationalen Idee gegungen worden.

¹²⁾ Vgl. darüber das unter diesem Titel erschienene ausgezeichnete Buch des Tschechen Ràdl, der die ganze Frage zuerst aufgerollt hat.

preussische, also nichtdeutsche Adel dem deutschen gleichgestellt war und mit Ämtern betraut wurde »Zu Kämmerern wurden bis Ende des 14. Jahrhunderts im Bistum Samland vorzugsweise Preussen bestellt.« Anders ausgedrückt: das deutsche Bewusstsein ertrug es, dass Nichtdeutsche gegenüber Deutschen niederen Standes Vorrechte genossen und dass innerhalb des höheren Standes der Nichtdeutsche dem deutschen Standesgenossen näher stand als der deutsche Ungenosse. Angesichts dieser Tatsachen kann trotz des auch von C. Redlich für den Osten belegten Solidaritätsgefühls der Deutschen nicht von deutschem Nationalgefühl im heutigen Sinne die Rede sein, das ein die erste Stelle in der Seele des Menschen beanspruchendes Bewusstsein ist. Die »Sprachgemeinschaft« ist im Mittelalter nicht nur nicht Primärgemeinschaft, sondern sie ist auch nicht einmal Sekundärgemeinschaft, weil sogar die Standesgemeinschaft ihr den Rang ablief. Ein Reich mit einer derartigen gefühls- und ideemässigen Rangordnung der Gemeinschaften, mit seiner Gleichstellung von Deutschen und Nichtdeutschen in derselben Schicht und der damit gesetzten Bevorrechtung von Nichtdeutschen höherer Stände vor Deutschen niederer Stände kann nicht ein Nationalstaat genannt werden, dessen Form ja auch der Grundidee des Imperiums strikt widerspricht.

2.

DIE PRAGMATISCHEN »QUASINATIONEN« IM MITTELALTER.

Aber die Sprachgemeinschaft war im Mittelalter nicht nur deshalb nicht Nation, d. h. Primärgemeinschaft, weil ihr die christliche Totalgemeinschaft und die ständischen Sekundärgemeinschaften den Rang abliefen, sondern auch weil sie hinter den auf territorialer Grundlage erwachenden Nationen, den in die christliche Totalgemeinschaft eingebetteten quasinationalen Gebilden im Range zurückzutreten hatte.

Deren innere Struktur tritt aus den Arbeiten von E. Lemberg und C. Redlich klar hervor. Lemberg nennt sie mit

Recht quasinationale Gemeinschaften. Mit den modernen Staatsnationen wie z. B. der französischen etwa zur Zeit der grossen Revolution oder der Schweizer Nation haben sie gemein, dass das Gemeinschaftsbewusstsein an den historischen Begriff eines Territoriums anknüpft. Es bildet sich der Begriff der *Patria* heraus, durch den das Gemeinschaftsganze für das Bewusstsein seiner Glieder zu etwas von den jeweilig ihm Angehörigen und den Fürsten Unabhängiges wird (Lemberg S. 35). Trotz dieser Ähnlichkeit mit den Staatsnationen sind sie keine Nationen, d. h. ganz auf sich selbst gestellte Gemeinschaften, Totalgemeinschaften, sondern nur — und zwar für das Bewusstsein ihrer Glieder — »Gemeinschaften innerhalb des grösseren Ganzen der christlichen Primärgemeinschaft« und damit dem Range nach Sekundärgemeinschaften. »Diese Gemeinschaften sind«, sagt C. Redlich, »(im Mittelalter) nie zu exklusiven, zu 'letzten' Gemeinschaften im Sinne der modernen Nation verabsolutiert worden«. Sehr schön ist von Lemberg gezeigt worden, wie das flandrische Landesbewusstsein, die eine Ursprungsquelle des heutigen niederländischen Nationalbewusstseins, nicht nur von der Hülle der christlichen Totalgemeinschaft, sondern auch von der französischen Quasi-Staatsnation umschlossen war und wie sich in der burgundischen Zeit das wahrscheinlich innerhalb Frankreichs spielende und auf Frankreich bezogene Parteibewusstsein der Bourguignons, eine zweite Quelle des niederländischen Nationalbewusstseins, von Frankreich löst und sich zum burgundischen Staatsbewusstsein einer Gemeinschaft verselbstständigt, die freilich — weil immer noch in der christlichen Totalgemeinschaft bleibend — nur ein relativ eigenständiges Gebilde, eben eine Quasination, bleibt.

Dieser flandrische und später niederländische Landespatritismus hat nun auch den Vorrang vor dem sich oft kräftig regenden Bewusstsein der flämischen Sprachgemeinschaft¹⁸⁾, ja ist ihm gegenüber indifferent. In der durch die bewusste Kulturpolitik der flandrischen Grafen gepflegten Geschichtsschreibung kommt dieser flandrische (also nicht

¹⁸⁾ Zeugnisse bei Lemberg, S. 55.

flämische) Gemeinschaftsgeist in den wallonischen Chroniken nicht anders wie in den flämischen zum Ausdruck. Man ist eben in erster Linie Flamländer, in zweiter Flame. Wenn Philipp von Burgund den Bewohnern Flanderns versprach, zu ihrem Statthalter einen »Flamens flamengans«, nicht aber einen »Flamens gallicans« zu berufen, so bedeutet das keineswegs einen flämisch sprechenden Flamländer, sondern einen aus dem flämischen Kernlande stammenden, wodurch die Autonomie Flanderns und die Vorherrschaft dieses Kernlandes betont werden sollte (S. 91). Wenn in der burgundischen Zeit gesetzliche Bestimmungen das Flämische vor dem vordringenden Französisch schützen, so handelt es sich dabei, wie Lemberg nachgewiesen hat, nicht um Massregeln im Sinne eines heutigen Sprachenkampfes, sondern um den Wunsch nach Wahrung der Autonomie gegenüber dem Zentralismus der burgundischen Herzöge. Der Patriotismus einer Quasi-Stattnation verlangte hier ebenso Respekt, wie der Habsburger Philipp II dadurch auf die Empfindlichkeit der niederländischen Stände, deren Selbständigkeit durch die Spanier beeinträchtigt wurde, Rücksicht nahm, dass er seinen Beauftragten befahl, mit ihnen französisch zu reden. In allen diesen Fällen geht es nicht um die Kulturgemeinschaft als solche, sondern um die pragmatisch-politische Landesgemeinschaft und deren Selbständigkeitsbewusstsein.

Ausserordentlich lehrreich ist, was Lemberg in dieser Hinsicht über das Verhältnis Burgunds und der burgundischen Niederlande zur französischen Kultur berichtet. Wohl gibt es in Burgund einen scharfen Gegensatz zu Frankreich. Olivier de la Marche und Jean Molinet, die burgundischen Geschichtsschreiber, selbst Franzosen im Sinne der Sprachgemeinschaft, hassen das Franzosentum nicht weniger als der Flame Chastellain. Aber dieser Hass der Burgunder, deren Staatsprache das Französische war, gilt nicht der Andersartigkeit einer geistig-seelischen Gemeinschaft, der französischen Kulturgemeinschaft, sondern der französischen pragmatisch-politischen Gemeinschaft. Burgund und damit auch die Niederlande sind im Gegenteil auf das engste mit dem französischen Kulturkreis verwachsen. Das

gilt auch von Jakob von Maerlant. »Dass er flämisch schreibt, ist nicht das Zeichen einer niederländisch-deutschen oder flämischen nationalen Wiedergeburt gegen die überhandnehmende französische Kultur, wie man aus der Fragestellung des 19. Jahrhunderts wohl vermuten könnte, sondern die verdienstvolle Weiterführung einer bereits bestehenden und in den Handwerker- und Bürgerkreisen eine breite Leserschicht besitzenden niederdeutschen Literatur«. Wenn er für die »welschen Poeten« der Versromane harte Worte hat, »so ist Maerlant hier durchaus Angehöriger französischen literarischen Lebens, und eine französische Literaturfehde ist es, in der er Seite an Seite des Vincenz von Beauvais und anderer Partei ergreift«. Die französische sich auch in Flandern und Brabant ausbreitende elementare Bewegung der sog. Pastoreaux sind weiter ein Beweis dafür, dass nicht nur der Adel und das vornehme Bürgertum, sondern auch das niedere Volk ungeachtet der sprachlichen Grenze in Gedankenkreisen befangen war, die es mit Frankreich und nicht seinem grossen sprachlich-nationalen Mutterland, dem deutschen Volke oder auch nur mit dem niederdeutschen gemeinsam hatte.« (S. 67).

»So sehen wir Flandern und die es umgebenden niederländischen Landschaften wie unter einem Gravitationsgesetz immer stärker in den Kreis einer französischen Kultur hineingezogen, und auch seine niederdeutsche Sprachkultur, die Dichtung von Maerlant und Boedale, spielt sich im Grunde genommen innerhalb des französischen Kulturbereichs, in französischen Problemkreisen ab. Nichts weist auf eine nähere Bekanntschaft mit der im 12. und 13. Jahrhundert so blühenden und selbständigen deutschen Dichtkunst hin, nichts auf deren Einwirkung. Die Kulturgrenze zwischen Deutschland und Frankreich verläuft nördlich von Flandern und Brabant.« (S. 68f.).

Die mittelalterlichen Quasinationen sind also objektiv und subjektiv — für das Bewusstsein ihrer Glieder — keine geistig-seelischen Kulturturnationen, sondern pragmatische Gemeinschaften; darin behält C. Redlich nach Lembergs Ausführungen Recht. Eine allerdings begrenzte Vergeistigung

dieser pragmatischen Quasinationen bringt die Humanistenzeit.

Eine ausreichende Würdigung der Bedeutung des Humanismus für unser Problem, die allen seinen Verästelungen z. B. nach Schweden und in das Slawentum nachzugehen hätte, besitzen wir leider immer noch nicht. Was wir dringend brauchen, wäre eine sich über alle vom Humanismus ergriffenen Völker erstreckende Darstellung der als eine Einheit gefassten Bewegung¹⁴⁾.

So weit man sehen kann, bestand der Beitrag des Humanismus zur Entwicklung des Nationalbewusstseins etwa in folgendem:¹⁵⁾

1) In einer historischen Vertiefung des Gemeinschafts-sinnes: Der Bogen der eigenen Gegenwartsexistenz wird weit in die Vergangenheit zurückgeführt. Es entstehen zur Unterbauung bestehender Einheiten neue an das Altertum anknüpfende Begriffe, wie Germania und Belgium. »Ein neues Wir-Gefühl verbindet die Zeitgenossen mit den ältesten Bewohnern des Landes« (Lemberg). Die verschiedenen geschichtlichen Epochen werden zu einer Einheit zusammengefasst und auf die eigene Gemeinschaft bezogen. Mit Stolz blickt man auf die grossen Leistungen der Vorfahren und ihren Ruhm, der auf die Gemeinschaft zurückstrahlt, zurück.

2) Dieses Sich-Versenken in die Vergangenheit ist getragen von der typischen Renaissance-Haltung, von dem Gedanken, in einer Zeit des Verfalls zu leben, aus der die Verpflichtung erwächst, das wertvolle Gut der Ahnen zu erhalten. Es ist existenzielles geschichtliches Bewusstsein, »ein Zurückgreifen auf die anregenden und erneuernden Kräfte vergangener Zeiten«.

¹⁴⁾ Neues über die Bedeutung des tschechischen und slowakischen Humanismus bringt die viel zu wenig bekannt gewordene Arbeit des Holländers Locher, Die nationale Differenzierung und Integrierung der Tschechen und Slowaken usw. Haarlem 1931. Lemberg beschränkt sich auf eine kurze Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse.

¹⁵⁾ Es handelt sich im Folgenden also wieder um die Naumannsche Gesetzmässigkeit, wonach Wissenschaftsgut in die breiten Massen absinkt und selbstverständlicher Glaube wird.

3) Dieses Interesse für die Vergangenheit des eigenen Volkes nimmt dabei vielfach die Richtung auf das Volkstümliche, Primitive, auf die Volkssprache, die vaterländischen Gesänge und Heldenlieder und die Rechtsaltertümer. Aber es wird noch einer eingehenden Untersuchung bedürfen, um den eigentlichen Sinn dieses Zurückgreifens auf die Güter der Vergangenheit festzustellen: Der Masstab, an dem dieses Gut gemessen wird, ist seine Altertümlichkeit (Antiquitas) und seine Vorzüge. Man ist stolz darauf, altes wertvolles Kulturgut zu besitzen, das der eigenen Gemeinschaft eine ehrenvolle Stellung neben den auf ihre grosse Vergangenheit pochenden Italienern sichert. Aber daneben tritt auch die Unverfälschtheit, die Puritas, als Wert dieses Gutes auf¹⁶⁾. Was ist der Sinn dieses Terminus, der sich z. B. als traditionelles Lob der Sprache bis auf Fichtes »Reden an die deutsche Nation« erhält? Bedeutet das schon eine Wendung zu der Herder-Romantischen Wertung der Sprache und Kultur, nach der das eigene Kulturgut nicht primär auf Grund seiner allgemeingültigen Vorzüge, sondern danach geschätzt wird, wie weit es der Ausdruck des originalen geistig-seelischen Lebens, der Art der Gemeinschaft ist?

3.

DIE SPRACHE ALS GEMEINSCHAFTSSYMBOL.

Das würde bedeuten, dass das Volksgut, vor allem die Sprache, als eigentlich repräsentatives Symbol angesehen wird, in dem das Symbolisierte, die geistige Art der Gemeinschaft selbst gegenwärtig ist, und das auf die Gemeinschaft nicht nur (wie es Fahnen, Abzeichen usw. tun) uneigentlich-allegorisch hinweist¹⁷⁾. Wie vorsichtig man aber sein muss, ehe man Volksgut als eigentlich repräsentatives Symbol in Anspruch nehmen darf, beweist ein Blick auf die verschiedene Rolle der Sprache. Die erwähn-

¹⁶⁾ Vgl. Locher a. a. O. S. 83.

¹⁷⁾ Über die Termini »eigentlich repräsentatives« und »uneigentlich repräsentatives Symbol« vgl. K. Stavenhagen, Wesen der Nation, S. 89 f.

ten Arbeiten bringen es einem energisch zu Bewusstsein, einen wie verschiedenen Sinn die Sprache in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft haben kann, und wie sehr man sich hüten muss, da, wo eine Sprache repräsentatives Symbol der Gemeinschaft wird, auch schon gleich — wie das leider häufig ohne weitere Untersuchung geschieht — anzunehmen, dass das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sprache dasselbe ist, wie das unsrige: dass die Sprache als eigentlich repräsentatives Symbol auftritt.

Wir haben oben schon Fälle geprüft, in denen die Sprache für eine Gemeinschaft repräsentativ wird. Wir haben im Anschluss an Lembergs Arbeit gesehen, dass das Flämische in der burgundischen Zeit durch gesetzliche Bestimmungen gegen das Vordringen des Französischen in Flandern geschützt wurde. Aber wenn hier um die Erhaltung des Flämischen gekämpft wurde, so haben wir uns durch Lemberg belehren lassen, dass es dabei nicht um die Sprache als Ausdruck der geistigen Eigenart ging (was das Flämische ja für den wallonischen Bevölkerungsteil gar nicht sein konnte), sondern um die Sprache als Symbol der Autonomie Flanderns, um die Sprache als uneigentliches Symbol.

Ein besonders lehrreiches Beispiel eines Sprachenkampfes, in dem die Sprache als repräsentatives Symbol, aber, wie im Falle Flanderns, als uneigentliches Symbol auftritt, ist der Kampf um das Latein in Ungarn, den Locher¹⁸⁾ anschaulich beschreibt. Der Kampf der *natio Hungarica* gegen die Edikte Josephs II, der die altererbte Komitatverfassung beseitigte und durch eine zentralistische Distriktsverwaltung ersetzte, hat eine starke Ähnlichkeit mit dem gegen Philipp II gerichteten Kampf der niederländischen *Etats Généraux*. In beiden Fällen ging es um die Selbständigkeit des Landes, der *Patria*, um die pragmatische Landesgemeinschaft und in beiden Fällen spielte die Nationalität in unserem Sinne, d. h. die geistig-seelische Kulturgemeinschaft, keine Rolle. Denn die *natio Hungarica*, der *populus Hungaricus*, der Träger der Staatsgewalt, dem gegenüber der nichtadelige Teil Nicht-

¹⁸⁾ Locher a. a. O. S. 71 ff. und 152 ff.

Nation, rechtlose plebs war — Standesbewusstsein hatte hier wieder den Vorrang vor dem Sprachgemeinschaftsbewusstsein — setzte sich keineswegs nur aus magyarisch sprechenden Edelleuten zusammen, sondern »dieser Nation anzugehören war besonders der Stolz¹⁹⁾ des zahlreichen kleinen (slowakischen) Landadels«, und vom »Ungarischen Simplicissimus« von 1683 an bis Ján Kalinčák besitzen wir amüsante Schilderungen dieser slowakischen Dünge karrenden Edelleute, die den zu Gast bei ihnen einkehrenden Standesgenossen auf Lateinisch begrüßen und mit dem Getränk bewirten, das sie schnell auf Kredit vom Dorfjuden holen lassen. Denn das Lateinische war die Standes- und Amtssprache, die »Vaterssprache« dieser sich aus Slowaken und Magyaren zusammensetzenden Nation. Sie war darum das »Symbol und Palladium« (Locher), um das in dem Kampfe um die politisch-ständische Freiheit, um die Freiheit des Landes gerungen wurde²⁰⁾. Aber ebensowenig wie das durch zentralistische Erwägungen hervorgerufene Aufdrängen der deutschen Amtssprache durch Joseph II ein Germanisierungsakt im heutigen Sinne war, ebensowenig war das Verhältnis der *natio Hungarica* zur lateinischen Vaterssprache mit dem Verhältnis der modernen Kulturnation zu ihrer Sprache vergleichbar. Denn diese sieht in der Sprache einen unmittelbaren und eigentlichen Ausdruck dessen, was sie zusammenhält: das Unsichtbare, das die geistige Gemeinschaft konstituierende Wertfühlen, die Wertewelt der Gemeinschaft wird ihr in der Sprache buchstäblich gegenwärtig. Es versteht sich von selbst, dass davon bei der *natio Hungarica* nicht die Rede sein kann. Denn einmal ist dieser Sinn, den die Sprache haben

¹⁹⁾ Dass das ungarische »Nationalbewusstsein« des Adels nichts mit ungarischem Nationalbewusstsein von heute zu tun hat, wäre eine unnütze Feststellung, wenn sie nicht vor Verwechslungen beim polnischen Nationalbewusstsein warnen könnte.

²⁰⁾ 1848 bei der Umgestaltung Ungarns in den liberalen Verfassungsstaat waren es gerade die slowakischen kleinen Edelleute, die für das Latein, das Symbol der *natio Hungarica* weiterkämpften, weil sie von der Modernisierung Ungarns den Verlust ihrer ständischen Privilegien befürchteten. Vgl. Locher a. a. O. S. 153.

kann, erst durch Herder und die Romantik erschlossen worden, und diese Auffassung ist dann nach dem Naumannschen »Gesetz vom abgesunkenen Kulturgut« im 19. Jahrhundert Allgemeingut geworden.« Und zweitens haben sich slowakische und magyarische Edelleute nie im geistig-seelischen, sondern im pragmatisch-politischen Sinn als Gemeinschaft gefühlt, deren Palladium darum nur ein uneigentliches Symbol sein kann. D. h. die Sprache spielte hier die Rolle, die bei anderen Gemeinschaften Fahnen, Abzeichen, Trachten, Gebäude usw. spielen: sie enthalten nicht das Symbolisierte, wie die Sprache das Wertfühlen, selbst, sondern sie vergegenwärtigen es durch ein hinweisendes Zeichen, durch eine Allegorie.

Aus dieser doppelten Symbolrolle, die eine Sprache für eine Gemeinschaft spielen kann, ergibt es sich, wie wenig damit, dass eine Sprache irgendwo repräsentatives Symbol ist, über die Gemeinschaft gesagt ist, und dass damit, dass eine Sprache irgendwo Symbol ist, noch keineswegs ausgemacht ist, dass sie auch *eigentlich* repräsentatives Symbol und die Gemeinschaft — hier ist die Quelle zahlreicher Irrtümer — Kulturnation, »Sprachgemeinschaft«, ist. In Fällen, wie dem eben genannten, wo Slowaken und Magyaren das Latein als ihre Vaterssprache ansehen, werden kaum Irrtümer unterlaufen. Wohl aber können Verwechslungen beider Symbolarten und damit beider Gemeinschaftsarten (der geistig-seelischen und der pragmatischen) leicht vorkommen, wo eine Landessprache Gemeinschaftssymbol wird. Wenn z. B. »bei den adeligen Geusen die flämische Sprache den Charakter eines nationalen Symbols gewinnt« (Lemberg), wenn der niederländische Franzose Johann Ohnefurcht das flämische »Ik houd« zu seinem Wahlspruch macht, so darf das nicht zu der Meinung verführen, als handele es sich bei dem niederländischen Befreiungskampf um den Kampf einer flämischen Kulturnation im modernen Sinne, in dessen Verlauf dann die französierten »kulturell abtrünnigen« Edelleute reumütig in den Schoss ihres Volkes zurückkehren. Davon kann nach Lembergs überzeugenden Ausführungen (S. 112 ff.) keine Rede sein. Sondern: in den

Kampf zieht hier eine pragmatische Quasination, in der flämische und wallonische Volkstum zusammengefasst ist. Geführt wird diese Gemeinschaft von einem Adel, der französisch spricht, den aber wegen einer französischen Umgangssprache niemand als Verräter an der dietschen Sache zu brandmarken einfällt. Diese sich fest zusammenschliessende Gemeinschaft war also dreisprachig. »Die Grundlage, auf der ihr Gemeinschaftsbewusstsein erwuchs, war die durch den burgundischen Staat geschaffene und durch die gemeinsame Ständevertretung in den Generalständen in das Volksbewusstsein gepflanzte politische Gestalt der Niederlande.« »Da es aber nicht die Sprache ist, die ihn (den Adel) zu dem gemeinsamen Nationalbewusstsein führt und an die Bewohner seines Vaterlandes anschliesst, so stimmt sein Nationsbegriff auch nicht mit den Sprachgrenzen seiner Volksgenossen überein. Was er mit seinem Nationsbewusstsein und oft mit leidenschaftlichem Nationalgefühl umfängt, würden wir heute als Staatsnation, nicht als Kulturnation bezeichnen. Das Inkolat, der Landbesitz, ist für ihn entscheidender, als gemeinsame Abstammung und Sprache mit dem Volke des Landes.« Die flämische Sprache hat für den niederländischen Adel, wie die lateinische für den ungarischen, »Totemcharakter«, wie Lemberg es ausdrückt. »Sie ist das Symbol der nationalen Selbstverwaltung, auch wo sie selbst nicht mehr im Gebrauch ist.«

Die zuletzt zitierten Worte Lembergs beziehen sich auch auf den vielfach deutsch, aber auch französisch und italienisch sprechenden Adel Böhmens und seine Verhältnisse zum Tschechischen. Das Tschechische hatte für den böhmischen Adel in seinem Kampf um die staatsrechtliche Sonderstellung seiner Patria den gleichen Sinn eines uneigentlich-allegorischen Symbols. »Als Staatssprache, als Sprache der Literatur und Umgangssprache des Adels und des gebildeten Bürgertums hatte sich das Deutsche durchgesetzt«. Aber im Kampfe gegen die Zentralisationsbestrebungen lebte in der Vorstellungswelt sowohl der Deutschen wie der Tschechen der Gedanke einer selbständigen »böhmischen Nation« auf, der noch ein Symbol suchte und es unter der Einwirkung der humanistischen Geschichtsauffassung in der »böhmischen

schen«, d. h. tschechischen Sprache fand, obgleich diese Sprache damals nach dem Urteil Pelzels nur noch auf dem Markte und bei den Dienstboten zuhause war, und obgleich sie nach dem Urteil des Grafen Kinsky, der auch in ihr die historische Sprache des Landes sah, zum Aussterben bestimmt war. Um die Eigenart ihres Landes, d. h. aber seine staatsrechtliche Sonderstellung hervorzuheben, halten die böhmischen Edelleute zäh an der Krönungsformel in tschechischer Sprache fest, lernen sie das Tschechische, bemühen sich, wenn sie sie auch sonst nicht brauchen, die historische Landessprache wenigstens in den Vorsälen der Josephinischen Hofburg zu stammeln und unterstützen die Sprachforscher und Propagatoren des Tschechischen. Es kann natürlich keine Rede davon sein, dass dieser die Autonomie Böhmens verteidigende, aus allen Nationen sich zusammensetzende Adel in der damaligen »Dienstbotensprache« den adäquaten Ausdruck seiner geistigen Eigenart, wie in einer Standessprache, sah, sondern das Tschechische war für ihn neben der Wenzelskrone gleichsam ein neues eigentlich-allegorisches Symbol der Selbständigkeit des Landes. Der Gedanke der böhmischen Nation ist dann später von den deutschen und tschechischen Schwärmern für die heimatlichen sprachlichen und volkskundlichen Altertümer, die sich im Sinne Herders und der Romantik in die Vorzeit Böhmens vertieften, aufgegriffen worden, womit die Spaltung der werdenden böhmischen geistigen Nation in zwei Volksstämme unvermeidlich wurde.

Modernes Nationalbewusstsein im Sinne der heutigen mitteleuropäischen Nationen ist durch ein ganz bestimmtes innerliches Verhältnis zu Sprache und Kultur gekennzeichnet, im Gegensatz zu dem mehr äusserlichen Verhältnis der pragmatischen Nation oder Quasination, falls eine solche die Sprache überhaupt zu ihrem Symbol macht. Der Umstand, dass das Verhältnis einer Gemeinschaft zur Sprache ein doppeltes sein kann, erfordert die Aufstellung des methodischen Grundsatzes, dass man sich nie mit der Feststellung des Symbolcharakters der Sprache begnügen darf.

sondern dass man, ehe man sich zu voreiligen Behauptungen über das angebliche Vorhandensein geistig-kultureller Nationen durch das Auftreten der Sprache als Symbol hineinreissen lässt, genau prüft, um welche Art von Symbol und in folgedessen um welche Art von Gemeinschaft es sich im gegebenen Falle handelt.

Jedes Abweichen von den dargelegten methodischen Grundsätzen führt auf Irrwege. »Richtige Methode« — pflegte J. Wellhausen seinen Schülern einzuschärfen — »ist richtige Fragestellung. Man soll nicht den Bock melken wollen«.

INHALT:

I. Volkskultur und Hochkultur. Zur Gegenstandstheorie der Volkskunde	5
1. Die Problematik des Begriffes »Volk« im Sinne der Volkskunde	5
2. Uneigenständiges, traditionsgebundenes Leben als Gegenstand der Volkskunde	18
3. Phänomenal ungeschichtliches Leben als Gegenstand der Volkskunde	36
4. Umweltlich gebundenes Leben als Gegenstand d. Volkskunde	65
II. Der Streit um die Entstehungszeit des europäischen Nationalbewusstseins. Methodische Bemerkungen	98
1. Modernes Nationalbewusstsein im Mittelalter	98
2. Die pragmatischen »Quasinationen« im Mittelalter	109
3. Die Sprache als Gemeinschaftssymbol	114



M. Monētu ielā 18