

Welt, wie es die europäische ist, wird überhaupt der Nebenton verständlich, der sich in der Wendung „bloß formal“ ausdrückt. Ebenso umgekehrt der Rang, der sich in der Wertung des originalen und spontanen Handelns ausspricht, das aus neuen Impulsen geboren ist. Welchen Glanz hat es in der europäischen Welt, gegenüber dem rein formalen, traditionellen Verhalten!

Wenn aber eine solche statische Welt von außen her gezwungen wird, dynamisch zu werden, neue Inhalte in sich aufzunehmen? Dann geschieht, was uns in Europa sehr geläufig ist, daß die Form eine leere Hülle, daß der Inhalt herausgeblasen, daß die Form zur Fessel wird, die man zerbrechen muß, um dem Neuen Spielraum zu geben. Denn dieses Neue drängt ja nach seiner Existenz, die nur in einer neuen Form möglich wird. Schon, daß Neues werden will, zerbricht die Form. Verehrung hergebrachter Form ist nur möglich in einem statischen Zustand. Wird der Zustand dynamisch, so brechen die Formen zusammen, und mit ihnen die Hochschätzung des Beharrens. Auch die magische Kraft der Form muß dahinschwinden, wenn Existenz, ja selbst Wohlergehen und Aufstieg sich offenkundig an ihre Verletzung knüpft. Das soziale Sein Japans wird seit 1868, das Chinas wird nun seit langem, geradezu rapide aber seit der chinesischen Revolution (1912), durch viele voneinander verschiedene Phasen hindurchgezwungen. Dieser soziale Sturm ist zugleich ein geistiger, — beides läßt sich ja gar nicht voneinander trennen — wie können in ihm die hergebrachten Formen des sozialen Körpers noch als adäquat, ja als möglich empfunden werden? Das heißt, wenn der Lebensprozeß, in dem die Gesellschaft steht — und das ist für den einzelnen wie für die Familie die Umwälzung des sozialen Seins — wirklich ein Prozeß wird und nicht ein statisches Verharren bleibt, wenn es ein dynamischer Prozeß wird, dann werden die Formen gesprengt. Wie sollte diese auch nur als Form, d. h. als leeres, totes, innerlich nicht gefühltes Verhalten möglich sein, wenn sich der soziale Körper mit europäischem Geiste füllt und europäischer Dynamik unterliegt?

Und so lassen Sie mich diese langen Ausführungen mit der Frage schließen, die nach all dem Gesagten als eine Schicksalsfrage erscheinen muß, nämlich mit der Frage: Was ist China ohne Form?

UMSCHAU

DISKUSSIONSREDEN ANLÄSSLICH DES VORTRAGS VON PROFESSOR LEDERER IM CHINA-INSTITUT

Professor Dr. Lommel:

Im Wort, in der Sprache, unterstehen alle Menschen in hohem Maße der Konvention. Auch indem ich deutsch, unser Deutsch, spreche, bediene ich mich vorhandener Formen, die zwar nicht absolut bindend, aber ihren

Hauptzügen nach vorgezeichnet sind. Es gibt eine freie Gestaltung des in der sprachlichen Konvention vorliegenden Materials: Das ist der Stil; was am Worte die Konvention ist, das ist die Sprache.

Der einfache Mensch von primitiver Gei-

stesart bedient sich im weitesten Maße gegebener Formen, konventioneller Ausdrücke, hergebrachter Sätze und Redensarten. Je mehr schöpferisch und geistig hochstehend ein Mensch ist, in um so höherem Maße gestaltet er diese Formen frei um; und je höher die Freiheit und Gestaltungskraft ist in Anwendung der Sprache, desto mehr bewundern wir den Stil eines Autors. Aber diese Freiheit ist nicht identisch mit Willkür. Wir bewundern das freie Schalten eines Autors mit der Sprache, das Bilden an ihr; aber wir werden es nicht bewundern, wenn ein Autor in willkürlicher, launenhafter, kapriziöser Weise mit den gegebenen Formen der Sprache umspringt.

Was die besonderen konventionellen Typen in der sozialen Schichtung der Sprache betrifft, so möchte ich daran erinnern, daß die sprachliche Form da am stärksten konventionell ist, wo sie an eine konventionelle Situation oder Handlung gebunden ist. Der Gruß z. B. ist eine fertige Form in der Sprache, der sich auch der selbstschöpferisch Sprechende unterwirft. Ganz besonders tritt bei uns die festgelegte Form der Sprache ferner im Ritus hervor, also im Weihegesang, im Segen, im Fluch usw. Gerade im Kult ist das Verhältnis von konventionell vorgeformter Rede und freier Rede geregelt. In den christlichen Kirchen ist das freie Wort zumeist eingeschränkt auf die Predigt, im übrigen ist — mehr oder weniger — das Wort vorgeschrieben und konventionell gegeben.

In der ältesten indischen Literatur drückt sich das nun folgendermaßen aus. Wir haben da in sehr weitem Umfang den ganz fest geformten rituellen Spruch, der irgendeine Opferhandlung begleitet. Wenn etwa der Opferer in einem Löffel geschmolzene Butter ins Feuer gießt, so wird er sagen: „Dies dem Feuer!“ „Uns zum Heil“ u. dgl. Das sind festgelegte Worte. Und diese Dinge sind im Kult so wichtig, daß sie einen großen Bestand ausmachen einer besonderen Literatur: der Yajur-

veda enthält sehr viel solche festgeformte Sprüche. Die magische Gewalt des Spruches ist dabei so sehr an die feste Form gebunden, daß sie bis in die letzte Feinheit des Akzents genau wiedergegeben werden muß. Etwas anders ist es bei einem anderen vedischen Werk, dem Atharvaveda. Er enthält Zaubersprüche guter und böser Art, die auch eine magische Wirkung haben, aber in etwas höherem Maße frei gestaltet sind, insofern jeder dieser Sprüche ein Gedicht ist. Wieder eine andere Sphäre stellt der Rigveda dar, das älteste dieser vedischen Bücher. Das ist freie Dichtung, und zwar in weitergehendem Maße als nicht nur die Opferformeln, sondern auch die meisten Zaubersprüche. Aber die Freiheit ist auch da relativ, und der Inhalt sowohl wie die sprachliche Formulierung der betreffenden Texte ist in hohem Maße stereotyp. Man wird sagen dürfen, daß es eine konventionelle Gedankenwelt und eine konventionelle sprachliche Formenwelt ist, die den Dichtern vielfach ganz ähnliche oder gleiche Verse in den Mund legt.

Wie die älteste politische Geschichte Indiens keine großen Individuen aufweist, keine uns als Persönlichkeiten erkennbaren Führer, Könige, Eroberer, so treten uns auch in der ältesten Religions- und Literaturgeschichte keine individuellen Dichterpersönlichkeiten entgegen. Nach Priestergeschlechtern und Dichtersfamilien ist die älteste Textsammlung gegliedert, und nur mit Mühe erkennt die genaueste Forschung leise Besonderheiten solcher Sängersfamilien, aber nicht der Individuen.

Wohl hat die Entwicklungsperiode, die durch die Upanishaden gekennzeichnet ist, große Denker, starke Persönlichkeiten hervorgebracht. Aber sie sind uns nicht als Individualitäten kenntlich. Die erste große Persönlichkeit, die uns wirklich als Individuum entgegentritt, ist Buddha selbst. Also für den, der vom Rigveda aus in die indische Geistesentwicklung blickt, eine späte Erscheinung. Ge-

rade im Buddhismus aber, das weiß jeder, der einige buddhistische Texte gelesen, hat die Formelsprache eine außerordentlich große Rolle gespielt; die ständige Wiederholung gewisser Lehrformen, Erzählungstypen und Aufzählungen ist ja bekannt genug.

Wenn wir gegenüber dieser geringen Ausbildung der individuellen Persönlichkeit im ältesten Indien einen Schritt weiter nach dem Westen gehen, nach Iran, so stehen da am Beginn der iranischen Geschichte die beiden gewaltigen Persönlichkeiten Zarathustra und Darius. Hier auf einmal sind wir in einem Gebiet, wo der große Einzelne das Leben bestimmt. Und solche vergleichsweise Verschiedenheit läßt sich auch noch späterhin — insoweit solche allgemeine Zusammenfassungen überhaupt möglich sind — durchführen, wenn man einerseits an die unpersönliche Masse des indischen Riesenepos Mahabharata denkt und andererseits an das iranische Nationalepos, das Schahnamä von Firdousi, das durchaus die individuellen Züge des großen Dichters trägt.

Dieses Verhältnis von Indien und Iran finden wir nun auch in der alten Religion. In dem westlichen dieser Länder steht da am Anfang die überragende Persönlichkeit von Zarathustra, dem großen Propheten von Iran. Freilich neben und zunächst gegen ihn die Masse des Priestertums, das an der herkömmlichen Religion und ihren konventionellen Kultformen festhält, dann aber, dem Zoroastrismus sich anschließend, das Element des Konventionalismus mit einer gewissen Äußerlichkeit in die Religion des Propheten hineinträgt.

Zwischen dem Propheten, der von sich sagt, daß er frei seiner Zunge mächtig ist, um die Worte richtig zu sagen, und den priesterlichen Texten prägt sich nun wiederum der Unterschied aus zwischen individuell gestaltetem Wort und konventioneller Formelsprache.

Freilich auch in Zarathustras gotterfüllten Selbstgesprächen oder Zwiegesprächen mit

Gott bewährt sich das Grundgesetz allen sprachlichen Ausdrucks. Die Elemente, das Einzelwort und seine Beugungen und die Typen seiner Fügungen sind überkommenes Sprachmaterial, aber auch darüber hinaus verwendet Zarathustra Redewendungen und Gedankenverbindungen der überkommenen Priestersprache. Freie Gestaltung in Neuprägung von Worten und Erfüllung alter Worte mit neuem, reicherem und tieferem Gehalt, kühne Fügungen und Verbindungen und Trennungen von Wörtern geht einher neben Gebrauch fertiger Ausdrucksformen und Satzbestandteile, die eine uralte Geschichte haben. Keiner, auch nicht der schöpferischste Denker kann solcher konventioneller Redeformen entraten.

Ärmer an Geist, stereotyper in der Form stehen neben diesen Zeugnissen von Zarathustras Persönlichkeit die einförmigen priesterlichen Texte, in ihren Gebeten und Segensformeln konventionell nach Inhalt und Ausdruck. Uns können sie daher oft leer erscheinen. Aber für den, der innerhalb der betreffenden Religion und ihrer konventionellen Gedankengänge und kultisch rituellen Formen steht, bedeutet das nicht Inhaltslosigkeit. Es ist eben die konventionelle Bindung des Wortes, die es heiligt und ihm magische Kraft verleiht, und was uns als Armut des Inhalts erscheinen kann, ist deshalb nicht zugleich Armut an Bedeutsamkeit. Der Mangel an gedanklichem Gehalt kann zu Reichtum an symbolischer Kraft werden.

Dies Verhältnis von Innerlichkeit des Propheten und Formalismus des Priesterwesens spricht Goethe aus in seiner dem Zoroastrismus gewidmeten Abhandlung im Westöstlichen Divan. Zu seiner Zeit war historische Kenntnis des Zoroastrismus noch nicht möglich; doch aber hat Goethe tiefer und innerlicher als andre die in dieser Religion geltende Frömmigkeit aufgefaßt und ausgesprochen. Das äußerliche Formelwesen der Priestertexte aber gibt ihm Anlaß zu folgender Betrachtung:

„Das mentale Gebet, das alle Religionen einschließt und ausschließt und nur bei wenigen, gottbegünstigten Menschen den ganzen Lebenswandel durchdringt, entwickelt sich bei den meisten nur als flammendes, beseligendes Gefühl des Augenblicks; nach dessen Verschwinden sogleich der sich selbst zurückgegebene, unbefriedigte, unbeschäftigte Mensch in die unendlichste Langeweile zurückfällt. Diese mit Zeremonien, mit Weihnen und Entsühnen, mit Kommen und Gehen, Neigen und Beugen umständlich auszufüllen, ist Pflicht und Vorteil der Priesterschaft, welche denn ihr Gewerbe, durch Jahrhunderte durch, in unendliche Kleinigkeiten zersplittert.“

Diese auf den Zoroastrismus gemünzten Worte, die das Verhältnis von frischgeprägtem Inhalt und konventioneller Form aussprechen, haben freilich auch auf andern Gebieten ihre volle Geltung.

Professor Dr. Hans Naumann:

Meine Damen und Herren! Ich möchte hier einen Augenblick als Literarhistoriker sprechen. Wir haben auch in der abendländischen Welt gelegentlich Zeiträume oder doch Kulturschichten innerhalb dieser Zeiträume gehabt, in denen die Äußerungen des Lebens formal gebunden waren, die des Alltags sowohl wie auch die großen letzten Entscheidungen. Und von der Sichtbarwerdung einer dieser Formkulturen im deutschen Geistesleben des Mittelalters möchte ich hier kurz sprechen, um damit meinerseits den Dank für den interessanten Vortrag des Herrn Professor Dr. Lederer zu bekunden: von der sogenannten höfisch-ritterlichen Kultur um 1200.

Die höfisch-ritterliche Kultur betraf freilich nur eine kleine soziale Gruppe. Aber innerhalb dieser war es nun auch so, daß der natürliche Mensch als Barbar erschienen wäre, daß spontane und elementare Äußerungen verpönt waren; hier war eine soziale Gruppe, die einen

Kodex des Verhaltens mit Contenance bis ins Einzelne, bis ins Kleinste jeder Bewegung, sehr wohl besaß und deren Werk um so schwieriger durchzuführen war, als es nicht so mit Umwelt und selbstgeschaffenem Milieu übereinstimmte, wie dort in Ostasien. Denn hier gab es Tische, auf die man hauen konnte, hier gab es Türen, die zuzuschlagen waren! Diese Formkultur betraf freilich, wie gesagt, nur die Menschen eines ganz bestimmten ritterlichen Standes, der Aristokratie; sie hat niemals jeden Menschen jedes Standes betroffen. Die anderen Stände mit Ausnahme der Geistlichen, der Kleriker, liegen zu jener Zeit, um 1200, überhaupt noch im Dunkel und außerhalb der Betrachtung. Aber gerade von dem Stande der Kleriker, auf den ja helles Licht gebreitet ist, trifft nach Maßgabe ihrer Literatur — man denke etwa an die Vagantenlyrik der lateinischen Literatur des Mittelalters — ja keineswegs das zu, was von der höfisch-ritterlichen Kultur nach Maßgabe ihrer Dichtung gesagt werden muß. Ich spreche also von der elementaren Formwelt eines Hartmann von Aue, eines Gottfried von Straßburg, eines Reinmar von Hagenau und der übrigen ihrer Zeitgenossen.

Originell zu sein, ist auch hier kaum möglich; vielmehr, es war nicht erlaubt, originell zu sein, es galt als unhöfisch; daher es ein schwerer Vorwurf für den epischen Dichter war, etwa ein Erfinder seiner Stoffe zu sein, daher sich der epische Dichter im Übersetzen erschöpfen mußte, und im Einkleiden der Stoffe antiken Ursprungs, bretonisch-französischen Ursprungs, legendären Ursprungs in die volle höfische Form, kurz: im richtigen, vollkommenen Treffen des vollendeten höfischen Stils, darin erschöpfte sich der Begriff des epischen Dichters. Und in der Lyrik ist das Korrelat dieses Nichterfinderischen der Epik: das Konventionelle, das uns am Minnesang ja zunächst als erstes Charakteristikum so übermäßig auffällt und hinter dem das In-

dividuelle so vollkommen zurücktritt, daß es verschwinden mußte. Dem liegt der gleiche Mangel an dichterischer Erfindungsgabe zugrunde, hier in der Lyrik wie dort in der Epik — oder vielmehr nicht der Mangel, das wäre ein falscher Ausdruck, sondern die gleiche höfische Unterdrückung zwecks Erfüllung der vorgeschriebenen Form. Denn es gibt auch hier keine Wahrheit jenseits der Form. Der Inhalt tritt immer mehr zurück in dieser Dichtung und in dieser Welt, je vollendeter die Form wird, die er erfüllt. Man darf durchaus hier Gott selbst mit einbeziehen, den höfischen Gott, den ritterlichen Gott, den sich diese Welt erschuf, von dem sie sagt, daß er in einer süßen Zucht war, auf der Höhe der süßen höfischen Bildung selber stand, als er Parzival und die anderen Ritter schuf: „Got was an einer süezen zucht, do er Parzivalen worhte.“ Erfinder sein, war ein schwerer Vorwurf für einen höfischen Dichter, auch in religiösem Sinne. Denn das hieße die Wahrheit fälschen, Gottes Offenbarung, Gottes Weltbild fälschen. Spontan geäußerte Empfindung ist auch in dieser Welt durchaus verpönt. Auch hier steht die Form nicht im Gegensatz zur Empfindung, sondern die Empfindung ist durchaus an die Form gebunden, sonst existiert sie nicht.

Auch diese Welt zeigt einen durchaus statischen Zustand; an die geduldige Hinnahme der sozialen Gliederungen ist ja mit Recht erinnert worden. Ja, sie ist so undynamisch, daß es in dieser höfischen Literatur bekanntlich kein Drama gibt. Es gibt keine höfische Dramatik, weil die Spannung, die zum Drama nun einmal gehört, ihrem Wesen nach unhöfisch ist. Dieser statische Zustand gestattet nur Lehrdichtung, Lyrik und Epik und beseitigt auch aus ihr mit den verschiedensten Mitteln, aber immer ganz mit Vorbedacht, alle Elemente, die irgendeine dynamische Spannung erwecken könnten. Und darum rangiert in dieser Literatur um 1200 das Nibelungenepos gegen unser Erwarten erst in zweiter,

vielleicht sogar erst in dritter Linie, weil es mit seiner ungefügten Dynamik des Burgundenuntergangs den Menschen jener statischen Welt auf die Nerven geht. Hartmann, Gottfried, Reinmar, sie haben keine Erfassungsmöglichkeit für die Welt des Nibelungenliedes gehabt. Und wenn die Geschichte dieser höfischen Dichtung darin ihre Aufgabe sehen müßte, zu zeigen, wie dem Formalen langsam doch das Individuelle entwächst, wie endlich ein Walther von der Vogelweide langsam persönlich wird in der Lyrik, und ein Wolfram von Eschenbach langsam erfinderisch wird in der Epik, was durchaus miteinander in den beiden korrespondiert, so hätte diese Geschichte der Betrachtung vorher zu zeigen, wie der statische Zustand langsam in einen dynamischen übergeht, wie die Form sich in der Tat hier einmal handgreiflich überlebt, die Inhalte ihr entwachsen, die Form sich von ihrem Inhalt löst und diese leer gewordene Konvention erstarrt. Das aber ist in der Tat die Geschichte des 13. Jahrhunderts, wie sich leicht zeigen ließe: dann war eben die Welt des höfischen Rittertums, die höfische Formkultur, vorbei. Walther und Wolfram führen langsam aus ihr heraus. Es ist interessant zu sehen, daß gerade sie im Gegensatz zu jenen — Hartmann, Gottfried, Reinmar — ein Herz für das Nibelungenlied haben.

Aber uns interessiert hier nur jene seltsame und sonderbare Welt, in der Form und Inhalt aufs engste zusammengehören, sich erfüllen und einander bedingen. Uns interessiert hier nicht die andere Welt, in der sich Form und Inhalt scharf unterscheiden; denn das ist die unsere, die unserer verstandesmäßigen Einstellung verständlichere und gewöhnlichere — „deutsche“ würde ich mich hüten, diese zu nennen und jene etwa „romanische“. Es hat auch sonst noch Zeiten gegeben im germanischen Geistesleben, wo der Inhalt nicht ohne Form vorstellbar war, und das ist nicht an Rassen gebunden. Uns interessiert heute diese

im Französischen der Held nicht stellen aus magischen, nicht aus ethischen Gründen, weil eine frühere Schuld auf ihm liegt, die ihn verstummen läßt. Jene tiefethische Begründung war erst eine Generation später, in hochhöfischer Zeit, bei Wolfram möglich. Natürlich hat dies dort nichts mit den Franzosen und hier nichts mit den Deutschen zu tun; aber daß dreißig Jahre der Entwicklung dazwischen liegen, das ist es. Das Tragische aber ist, daß Parzival ja gerade, indem er schweigt, die Konvention und Form zu erfüllen glaubt, die er als höfischer Ritter natürlich erfüllen will; denn der alte Ritter Gurnemanz hatte ihn, den tumben Knaben, ja gelehrt, man solle nicht zu viel fragen, das sei unhöfisch. Und nun fragt er gar nicht. Jetzt zeigt sich, daß er damit nur die leere Konvention erfüllte, ja, daß er sie übertrieb; die Form in einem höheren Sinne aber erfüllte er nicht. Wir wundern uns ja so oft und empfinden es als eine grausame Härte, daß so unsagbar viel von dieser Frage hier abhängig gemacht worden ist; denn wir mit unserer rationellen Unterscheidung von Inhalt und Form wissen sehr wohl, daß Parzival nicht mitleidlos ist, ja, wir empfinden es sogar als sinnlos und grausam, wenn diese uns leer und banal erscheinende bloße Frage so sehr in das Zentrum des ganzen Parzivalromans gerückt worden ist. Das können wir eben von unserer Ebene aus so unmittelbar nicht mehr verstehen. Dazu müssen wir uns emporschwingen auf die Ebene solcher Kulturen, denen Form und Inhalt durchaus identisch ist, und dann wird von dieser Ebene aus Reinmars Lied keine lächerliche Ziererei mehr sein und die Bedeutung, die Wolfram der Parzivalfrage beilegt, keine grausame Sinnlosigkeit mehr. (Lebhafter Beifall.)

Geheimrat Frobenius:

Wenn man von der Betrachtung entwickelterer Kulturen und europäischer Vorstellungen herkommend afrikanische Sitten zu erfassen

sucht, muß ich mir vom Standpunkte der Erschließung der Tiefe der Konventionen aus die ernste Frage vorlegen: Können wir überhaupt die Konventionen fremder Völker verstehen? — Zu diesem Punkt sind mir Bedenken aufgestiegen, und zwar ganz einfach Bedenken in den Augenblicken, in denen ich schlichte Vorgänge zu schildern hatte, von denen ich Ihnen einen vorführen will.

Wenn dort unten ein alter Mann stirbt, wird sehr gejubelt, ist große Freude. Der Tote wird in eine Höhle gebracht; der Kopf wird ihm abgeschnitten, wenn er ziemlich zerfallen ist — wird in die Hütte getragen. Auf den Kopf werden einige Samenkörner gelegt. — Stirbt ein junger Mensch, ist alles furchtbar traurig, und es hat gar keinen Sinn, ihm besondere Sorgfalt zu widmen; der Schädel wird nicht aufgehoben, es wird auch kein Korn darauf gelegt. — Wenn dann eine junge Frau der Sippe heiraten will, so führt der Älteste der Sippe die junge Frau an den Schädel und sagt: „Nun, du bist lange genug gestorben, wir brauchen junge Leute, und es muß gearbeitet werden.“ Die junge Frau nimmt die Körner von dem Schädel. Das Kind wird geboren, die Familie versammelt sich, und man sagt, wie bei uns: „Wahrhaftig, ganz der Großvater!“

So, nun kommt der Europäer: Was ist dazu zu sagen? Als Ethnograph, brav und redlich, wie ich erzogen bin von Wundt und anderen Psychologen, schreibe ich etwa in mein Tagebuch: „Die Leute haben einen Seelenwandelungsglauben.“ Bis ich auf den Gedanken komme zu fragen: „Seele? Ja, können die Leute sich vorstellen, was Seele ist? Kann ich mir vorstellen, was Seele ist? Was heißt das denn überhaupt, daß die Leute den Leichnam so behandeln? Ja, können sie denn überhaupt sehen, daß der Mann tot ist? Die Leute können tot und lebendig ja gar nicht unterscheiden! Einen Unterschied von Seele und Körper, Leben und Tod, gibt es dort gar nicht!“ Wenn ich die Vokabeln dieser Leute ansehe, erkenne

ich Sinnworte, die irgend etwas bedeuten, aber keinen Beweis abgeben, daß sie auch annähernd dasselbe bedeuten, was wir als Sinn in sie hineinlegen wollen.

Wie ist es denn bei uns? Nach drei Tagen wird die Leiche begraben. Also ist der Mann tot. Bei uns ist solches ganz scharf geprägt, exakt nach klarem Gesetz: das sind echte, ordentliche Dinge.

Und nun frage ich mich: Kann ich denn mit diesem meinem begrifflich klaren Denken, diesem festen Apparat, in diesem Schienenlauf von Gedanken und Prägungen, erfassen, was jene Leute dort erleben? Kann ich mir ein Verstandes- und Gemütsurteil darüber bilden, daß die Leute jubeln, wenn der Alte stirbt, und wenn sie sagen: „Ihm hat das Bier schon nicht mehr geschmeckt, so alt war er!“? Das kann ich nicht verstehen, da widerspricht sich etwas in mir. Und ich frage mich unwillkürlich, ob der Widerspruch nicht in einem Unvermögen unserer Auffassungsgabe liegt, die nach der Durchwanderung des 19. Jahrhunderts einen besonderen Stil gewonnen hat. Von wo aus wollen wir denn die Konventionen anderer verstehen? Wer jahrelang unter jenen Völkern war und unserem Lebensstil entfremdet wurde — allem, was bei uns jagt, rast, hetzt, Eisenbahn, Dampfer, Telephon, Telegraph — und aus dem gewonnenen Abstand heraus bedenkt, daß die europäische Menschheit das in einem Jahrhundert durchgemacht, empfangen, erkämpft und als Alltagsgut erobert hat, der ahnt, daß die Europäer das nur konnten mit einem Naturschutz von unglaublicher Festigkeit, eben dem klaren, geordneten Lebensgefühl, das keine Beweglichkeiten kennt. Das Lebensgefühl des Europäers ist starr, starr in dem Glauben an Wahrheiten, starr bis zur Arroganz. Mag jeder Philosoph noch so oft behaupten: „Es gibt keine Wahrheit!“ — ich glaube, jede Fakultät behauptet es, und in ihr jeder Fachmann! — gleichviel: Unser Lebensgefühl ruht in Wahrheiten!

Also: wir beruhen mehr auf Wahrheit, mehr auf Starrheit, auf Begriffen und Vokabeln, die fest gezimmert sind — mehr als die dort drüben, bei denen das Lebensgefühl fließt und deren Lebenswandel starr ist. Denn die erledigten jahraus, jahrein dasselbe: derselbe Ackerbau, dasselbe Fest. Der Lebenswandel ist jenen konstant ebenmäßig und das Lebensgefühl beweglich.

Und nun die Konventionen! Der Markstein des Weges von jenem Lebenssinn, der dort als flüssiger den Lebensablauf dahinträgt bis zu unserem, der im Starren die unheimliche Jagd über sich hinweggehen lassen kann; Konvention bedeutet für heute die Anwendung dessen, was damals Ausdruck war, bedeutet das Ausdrücken in einer Sprache und Begriffen, was dort drüben Sitte und Gemütsbewegung ist. Wir verwenden Vokabeln, die anderen handeln in der Sitte. Wir sprechen eine Liturgie, wir sprechen ein Gebet; der andere — wie oft habe ich das gesehen — steht sinnend da, wirft ein Korn hin, und es ist für ihn mehr Ausdruck als für uns die Formel. Und diesem alten, ursprünglichen Wesen, in dem alles Ausdruck ist, ist die Sitte Sprache; nichts anderes! Alles drückt sich in der Handlung, in der Sitte aus. In diesem fließenden Lebensgefühl stellt sich eine Umbildung ein: lebendige Sitte wird zum ererbten Brauch; der Saft, den die Moluske „Volk“ ausströmt, wird zum Schneckenhaus. Die Sitte wird alt und veraltet, wird zerbrechlich und zerbricht. Das ist die Form, die selbst wieder sittenerklärend rückwirkt. Ich glaube, daß darin überhaupt der Sinn der Konventionen liegt. Das Lebensgefühl, das Paideuma, die Kultur, wird überbaut — in diesem Lande so, im andern Lande so —, und überall wird das, was als Rest einer vorigen Zeit erscheint — hier die Schrift, dort die Liturgie, dort die Sitte oder die Religion und was es sonst ist — eben als Konvention übrigbleiben.

Professor Dr. Wilhelm:

Meine Damen und Herren! Wir haben das Problem jetzt von allen Seiten gesehen. Es ist Zeit, in wenigen Worten das Fazit zu ziehen.

Herr Professor Dr. Lederer hat seinen Vortrag damit geschlossen, zu fragen: Was wird aus China, wenn die große Umwälzung kommt und die Sitte, die Konvention erstarrt? Wir haben dieses Problem nun regenbogenfarbig auch durch die anderen Kulturen hindurchschimmern sehen, und heute stehen wir da im Osten und im Westen einander gegenüber. Die Frage ist: Wie sind wir gerüstet? Europa, im tiefen Gefühl der Natur, hat die Stufe überwunden, da Form und Inhalt dasselbe waren; Europa hat im Betrachten der Natur die Mittel gefunden zur Beherrschung der Natur. Gewiß haben auch wir unsre Formen, die uns selber ganz unbewußt sind. Wenn uns das Typische am Orientalen und seiner Bewegung auffällt, so hat ebenso der Orientale einen Blick für das Typische an uns, von dem wir selber keine Ahnung haben. Das geht soweit, daß der Chinese z. B. sogar noch den Österreicher vom Deutschen durch das Typische seiner Art sich zu geben, zu unterscheiden vermag, während unser Blick so stumpf ist, daß wir oft solche Gegensätze wie Japaner und Chinesen nicht auseinanderzuhalten vermögen.

Aber die Bedeutung der Form ist für uns im modernen Europa von anderer Art. Dem Bewußtsein nach haben wir uns im wesentlichen davon frei gemacht.

Ist heute die Zeit der Umwälzung da, und zwar für Europa und für China? Die Form in China hat sich als veraltet erwiesen; sie zerbricht. China hat das erkannt und befindet sich nun bewußt — und das ist das Entscheidende — in einem Einschmelzungsprozeß. Es hat den Sprung gewagt in das scheinbare Chaos hinein. Was wird daraus? Eine Nation kann den Sprung nur wagen, wenn sie innerlich das ganz feste, sichere Gefühl hat, daß sie aus diesem Chaos wieder emporzutauchen wird und

daß sich aus diesem Einschmelzungsprozeß etwas Neues, Lebendiges, entfalten wird. Wir tragen unseren Panzer der Technik noch. In einer gewissen Hinsicht wird die Technik ja sicher ein dauernder Bestandteil alles menschlichen Fortschritts bleiben. Was uns aber bevorsteht und womit wir auch schon begonnen haben, das ist vielleicht eben das, daß diese Form bei uns preisgegeben werden muß in dem Sinne, in dem Geheimrat Frobenius davon sprach: daß wir nicht die europäische Arroganz behalten dürfen, die auf ihre Schneckenhäuser stolz ist. Aber diese leeren Schneckenhäuser können zwar furchtbaren Lärm machen und da, wo einem ein Feind gegenübersteht, der nicht darauf gerüstet ist, zu einem Siege verhelfen; aber dauernd wird nicht so gesiegt.

Im vierten Akt des zweiten Teils von Faust ist die Szene geschildert, wie durch das Blendwerk der Technik der Kaiser den Sieg über seinen Feind erhält:

„Zuletzt bei allen Teufelsfesten
Wirkt der Parteihaß doch am besten
Bis in den allerletzten Graus;
Schallt wider-widerwärtig panisch,
Mitunter grell und scharf satanisch,
Erschreckend in das Tal hinaus.“

Hier ist nun tatsächlich eine Brücke zwischen Orient und Okzident in der Entscheidung der Frage: Ist die Welt bloß etwas werdendes, das sich immer weiter entwickelt und immer höher steigt, oder liegt der Welt ein Sein zugrunde, das immer von jedem einzelnen aufs neue erfaßt und nachgebildet werden muß? Goethe war ebenso wie der Orient der letzteren Meinung. Seine Stellung zum Schicksal war genau die, die Herr Professor Dr. Lederer uns heute als die orientalische geschildert hat. Er hat den Spruch ausgesprochen, der ganz im Geiste des Konfuzius ist:

„Mußt nicht widerstehn dem Schicksal,
Aber mußt es auch nicht fliehn.
Wirst du ihm entgegengehen,
Wird's dich freundlich nach sich ziehn.“

Und er hat auf der anderen Seite auch das taoistische Weltverstehen geteilt. Wenn Lao-tse sagt: „Der Geist der Tiefe stirbt nicht, das ist das ewig Mütterliche“, hat er sein größtes Werk geschlossen mit den Worten: „Das Ewigweibliche zieht uns hinan.“ Und er hat da auf

eine Stelle in der Menschheit hingewiesen, wo tatsächlich vielleicht der Punkt ist, auf dem Ost und West einander begegnen. Und der Punkt ist da, wo Neues immer wieder geboren wird, wo Altes immer wieder versinkt und aus dem Alten das Neue entsteht.

BUCHERBESPRECHUNG

The Wisdom of the East Series. Edited by L. Cranmer-Byng and Dr. S. A. Kapadia. John Murray, London. Jeder Band 3/6 net.

Die Herausgabe dieser Serienbücher ist ein ansprechendes Unternehmen. Ihr Ziel ist, den Osten im weitesten Sinne — Ägypten, Palästina, Arabien, Persien, Indien, China und Japan — dem Westen näherzubringen, damit in Europa das Verständnis, die Anteilnahme und das Wohlwollen für den Orient geweckt und gestärkt werde. Sie sucht dies dadurch zu erreichen, daß sie die Weisheit, die Dichtung und die Religionen der östlichen Völker in Übersetzung, Paraphrase oder systematischer Darstellung in billigen und doch gut ausgestatteten Bänden vorlegt, die es auch dem Nichtfachmann ermöglichen, sich eine Kenntnis dieser fremden Welt zu verschaffen, sich in sie einzufühlen und die Größe der Gaben abzuschätzen, die der Osten uns gerade in gegenwärtiger Zeit zu geben hat.

Henry Borel, The Rythm of Life. Based on the Philosophy of Lao-Tse. Translated from the Dutch by M. E. Reynolds 1921. 89 S. Leinenband.

Es ist ratsam, bei diesem Band des „Wisdom of the East Series“ das Vorwort Henry Borels und die Vorbemerkung der Herausgeber zu lesen. Es handelt sich hier nämlich nicht um eine Übersetzung des Taoteking Lao-tses, sondern um eine — sogar ein wenig poetisch eingekleidete — Darlegung der Gedanken und Gefühle, die in dem Verfasser

durch die Beschäftigung mit Laotses „Philosophie“ angeregt sind. Ja, es ist dem Verfasser recht vieles, was sich erst bei Dschuang Dsi findet, in seine Darstellung mit hineingeflossen, und er hat auch selbst so manches fortgesponnen, um sich von seinem unter dem Eindruck der alten Weisheit gewonnenen neuen Standpunkt aus mit Fragen auseinanderzusetzen, die ihm besonders am Herzen lagen („Art“ und „Love“ sind der zweite und dritte Teil seines Büchleins überschrieben). Man könnte zweifelhaft sein, ob solch ein Verfahren von Wert, ja ob es statthaft sei. Im vorliegenden Falle, wo der Verfasser selber im Vorwort auf diesen Tatbestand hinweist, wird man die Frage bejahen dürfen. Das Schriftchen ist ein Bekenntnis, der Ausdruck eines Glaubens, und es klingt aus den Zeilen eine solche Ehrfurcht, Liebe, ja Dankbarkeit gegenüber der erlösenden Macht östlicher Weisheit hervor, daß man von der Ergriffenheit dieses Bekenntners selber ergriffen wird. Der Verfasser hat sich die Lehre vom Tao innerlich angeeignet, sie ist ihm persönlich-individueller Lebensantrieb geworden; da ist es nur natürlich, daß das, was er vorträgt, auch persönlich-individuell gefärbt ist. Aber so wird es in jedem Falle sein, wo es sich nicht um „uninteressiertes Erkennen“ handelt, sondern um innerliche Erfassung eines Geistigen. So sei das Buch allen empfohlen, die sehen wollen, wie Ost und West sich verschmelzen in einem Menschen, dem es Ernst ist mit dem Leben.