

WERNER KRAUSS  
Das wissenschaftliche Werk

4



WERNER KRAUSS

---

Das wissenschaftliche Werk

Herausgegeben  
im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen  
Akademie der Wissenschaften  
von Manfred Naumann

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1997

WERNER KRAUSS

---

Essays zur spanischen  
und französischen Literatur-  
und Ideologieggeschichte  
der Moderne

Herausgegeben  
von Karlheinz Barck

Textrevision und Editorische Anmerkungen  
von Renate Petermann und  
Peter-Volker Springborn

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1997

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Krauss, Werner:**

Das wissenschaftliche Werk / Werner Krauss. Hrsg. im Auftr. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Manfred Naumann. – Berlin ; New York : de Gruyter

Teilw. hrsg. von Werner Bahner. – Teilw. im Akad.-Verl., Berlin und Aufbau-Verl., Berlin, Weimar

ISBN 3-05-000850-4 (Akad.-Verl.)

ISBN 3-351-00627-6 (Aufbau-Verl.)

4. Essays zur spanischen und französischen Literatur- und Ideologeschichte der Moderne / hrsg. von Karlheinz Barck. Textrev. und ed. Anm. von Renate Petermann und Peter-Volker Springborn. – 1997

ISBN 3-11-015521-4

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung und Schutzumschlag: Rainer Engel, Berlin

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

# Spanien 1900–1965.

## Beitrag zu einer modernen Ideologieggeschichte

[Kapitel I–IV, VII, IX und X]

### I. Der Idealismus sucht sich sein Reich – Spanien als pädagogische Provinz

„Es ist gar nicht leicht, eine Geschichte Spaniens gut zu schreiben ... Diese besteht aus so mannigfaltigen Gruppen, daß mit Verstand zu überlegen ist, wie sie zu ordnen, welche hervorzustellen und welche in den Hintergrund zu bringen sind. Licht und Schatten sind wohlberchnet zu verteilen, und man muß dem Geschichtsgemälde Spaniens die Einheit dramatisch geben, die man ihm episch nicht geben kann. Spanien ist ein historisches Gebirgsland, das man von dem horizontalen Gesichtspunkt aus gar nicht übersehen kann. Man muß es aus der Vogelperspektive betrachten und sich so hoch stellen, daß man auch die übrige Welt im Auge behalte. Die Geschichte Spaniens eignet sich durchaus nicht zu einer isolierten Darstellung ...“  
(Ludwig Börne)

Für die Entstehung einer modernen spanischen Geisteswelt besitzt der „Krausismus“ eine bestimmende Bedeutung. Krausismus – das ist zunächst die Philosophie des deutschen Privatdozenten Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Von Kant, aber auch von Fichte und Schelling ausgehend, verfolgt diese Lehre einen mystischen Erkenntnisweg in der „Wesensschau“ Gottes. Zu dieser synthetisch-intuitiv aufsteigenden Linie tritt eine analytische, absteigende, die in der Konstitution des Zusammenhangs aller Wissenschaften mündet. Die Krausesche Philosophie verband sich mit progressiven Elementen. Die Konzeption eines „Menschheitsbundes“ machte ihn der herrschenden Reaktion verdächtig. Er hatte eine kleine, sektenartig zusammengeschlossene Gemeinde hinter sich. Aber die herrschende offizielle deutsche Philosophie verweigerte ihm jegliche Anerkennung. Er starb

in Armut, nicht ahnend, daß wenige Jahre später seine Philosophie einen beispiellosen Aufschwung in einem Land erleben sollte, mit dem er gewiß keinerlei konkrete Anschauung hatte verbinden können. Der Krausismus wurde nicht etwa in Spanien eingeschmuggelt, sondern in aller Form eingeführt durch den Philosophen Sanz del Río (1814–1869), den die Regierung, die letzte unter der Ägide des linksradikalen Regenten Espartero (1841–1843), und speziell der Unterrichtsminister Pedro Gómez de la Serna ins Ausland geschickt hatte, um mit einer für die spanische Nation brauchbaren Ideologie in der Tasche zurückzukehren. Noch niemals sind einem ministeriellen Willkürakt, so wohlbegründet und gutmeinend diese Entscheidung sein mochte, so staunenswerte Folgen für das Gesicht und die Zurüstung ganzer Generationen entsprungen.

Man kann in dieser Maßnahme die Fernwirkung und den politischen Stil von Esparteros Radikalismus erkennen. Nur eine Regierung des Fortschritts konnte die umsturzbedürftigen Verhältnisse im spanischen Unterrichtswesen erkennen. Zu viel lag schon im argen, um durch Reformen mehr als Stückwerk zu erreichen. Es war kein übler Gedanke des spanischen Kultusministers, daß Spanien bei alldem zunächst des gemeinsamen Fundaments einer fortgeschrittenen Gesinnungsbildung bedürfe – einer nationalen Ideologie, die wohl am besten noch immer aus dem einst weltberühmten metaphysischen Basar in Deutschland bezogen würde. Doch war dem beauftragten Fachmann, dem Philosophen Sanz del Río, die Hand nicht gebunden. Nur in empfehlender Form war auf den Vorzug einer geschichtsphilosophischen Orientierung verwiesen worden, womit sich der Gipfel des fortgeschrittensten Standes als Ansatz der spanischen Kulturentwicklung beziehen ließe. Daß über Hegel hinausgegangen wurde, lag – wenn auch unausgesprochen – darin, und Sanz del Río hat sich dann auf seine besondere Weise danach gerichtet. Soweit ging alles gut. Ein Unfall im eigentlichen Sinne ist auch später nicht eingetreten, es sei denn die totale Verkühlung des Verhältnisses mit der französischen Intelligenz, die sich im Gefolge eines fruchtlosen Besuches bei Cousin (1792–1867) ergab und Sanz del Ríos Meinung in dem bestärkte, was auch zur Meinung der kommenden Generation wurde: daß nur aus Deutschland wertbeständige geistige Güter zu beziehen wären. In Brüssel wurde dann schon das spanische Schicksal durch die Begegnung von Ahrens (1808–1874), einem Schüler Krauses, mit Sanz del Río entschieden. Schon hier begann er mit sprachlichen Studien, die auch ein Deutscher zum echten Verständnis der auf- und niederstrebenden Begriffsregister von Krause betreiben mußte. Der Wirkung des Werkes stand eine neugemachte Sprache als Hemmnis entgegen. Doch Sanz del Río

war schon von den Polypenarmen der philosophischen Mystik umklammert. Von Brüssel geht es nach Heidelberg weiter, wo sich noch eine kleine Gefolgschaft des verstorbenen Meisters behauptet. Für Sanz del Río liegt nun der Inhalt seines künftigen Lebens offen. Der geistige Umgang mit Krause wird sein Leben erfüllen und Spanien den Gegenstand der Erneuerung geben. Sanz del Río hielt sich bis zum Ende an dieses Gelöbniß. In Heidelberg kreuzten sich seine Wege mit denen des Genfers Henri-Frédéric Amiel (1821–1881). Daß sie sich näherkamen, beweisen die nach Jahren gewechselten Briefe. Bezeichnenderweise schrieb Sanz del Río dem Genfer in deutscher Sprache, die ihm mehr liege und leichter von Herzen komme.

Die Nachrichten über die spanische Revolution (von 1868 und den folgenden Jahren) erschreckten Amiels Gemüt aufs tiefste. Er fürchtete sich vor äußerer Freiheit, die nicht in der geistigen Auseinandersetzung verankert wäre, die nicht aus der spekulativen Arbeit hervorwüchse. Dagegen bekannte sich Sanz del Río mit Kraft und Nachdruck zu der neuen Bewegung des Volkes. Sie könne sich auf die Natur der Vernunft und auf den gegenwärtigen Zustand der Menschheit berufen. Die Hoffnung auf gute Frucht sei schon in dem grundgediegenen Charakter des spanischen Menschen begründet.

In der Gegensätzlichkeit der beiden Männer sind die beiden Grundtriebe der idealistischen Philosophie, die Spekulation und der Anreiz des Handelns zur praktischen Verwirklichung, gleichsam gesondert in Erscheinung getreten.

Amiels Aufschwung zu Gott, sein Durst nach absoluter Wahrheit ist in der täglichen Rechenschaftslegung seines Tagebuchs verzeichnet. Amiel ist der größte Monomane des Tagebuchs, von dem wir bis heute Kenntnis haben. Das Tagebuch wird zu einem Moloch, der ein Leben verzehrt und schließlich nichts hinterläßt als die Anwartschaft auf einen fragwürdigen Nachruhm. Amiel greift nicht bloß darum täglich, ja stündlich zum Tagebuch, weil sein Leben sich in eine Tagebuchsituation verwandelt hat: sein Leben erschöpft sich in dem einzigen Sinn, den Stoff für die Fortsetzung dieser anmaßenden Zwiesprache mit seinem Schöpfer zu liefern. Amiel unterbricht selbst seine Agonie, um ihre Spuren geschwind noch in seinem Tagebuch für die Nachwelt zu konservieren. Würde man die mehr als sechzig Bände dieser Bekenntnisse einer lebenslänglichen Knechtschaft einmal drucken – und niemand sichert uns vor einem solchen literarischen Ereignis –, es würde jedenfalls der Sündenfall des idealistischen Geistes sein erhabenstes und schauerlichstes Denkmal erhalten: eine riesenhafte und trotzige Apologie einer „vie manquée“, einer gescheiterten Existenz, ein

unabsehbares Dokument der Tantalusqualen des mystischen Aufbegehrens und seines ewigen Rückfalls in die Ausgangssituation eines wollüstig-verzweifelten Ohnmachtsbewußtseins.

In Krauses System sind in der Tat – wie oben gezeigt wurde – diese beiden Seiten enthalten: eine aufsteigende Linie der Meditation mit dem Ziel der Einswerdung des Subjektes mit dem göttlichen Leben und eine absteigende Linie von der Höhe dieser Erkenntnis zu den einzelnen Wissenschaften, vor allem zur Rechts- und Sittenlehre. Die Ethik Krauses verleugnet ihren Kantischen Ansatz nicht. Sie bestimmt den kategorischen Imperativ durch die Idee der Kulturerzeugung und der Humanisierung der Menschheit. Ziel der Menschheitsgeschichte ist ein Menschenbund, dessen erste Verkündigung eben die Krausesche Philosophie bringt. Trotz ihrer dunklen Terminologie wurden durch Sanz del Río und seine Schüler einige wesentliche Bücher Krauses in ein allerdings ebenso dunkles Spanisch übersetzt. Aber diese spanische Umschrift gab nur einen Begleittext für das gesprochene Wort der krausistischen Spanier, die sich dem Dienst dieser Lehre bald völlig verschrieben hatten. Sanz del Ríos Madrider philosophisches Lehramt wurde das Zentrum einer missionarischen Ausbreitung von Krauses Gedanken.

Durch Krauses System war der Wunsch des Unterrichtsministers, den Gipfel der geschichtsphilosophischen Einsicht nach Spanien zu bringen, vielleicht noch über das wünschbare Maß hinaus zur Erfüllung gekommen. Denn diese Philosophie war das Rezept für die Verwirklichung der göttlichen Eintracht. Hat Krause doch selbst als Schöpfer, als erster Zeuge und als zunächst einziges Mitglied des Menschheitsbundes die Schwelle zum neuen Äon schon überschritten.

Der mystische Fortschritt wird auch durch den technischen Gegenwartsfortschritt in seiner Richtung bestätigt – ein wichtiger Punkt, weil auch der spanische Liberalismus die Mystik des technischen Fortschritts auf seinem Schilde führt. Sein Heilsgruß gilt nicht nur den Eisenbahnen, den Telegraphen, der Dampfschiffahrt – „wozu wohl bald nun die freigeleitete Luftschiffahrt kommen wird“ –, der Tachygraphie und Stenographie, vielmehr sind als inneres Zeichen der Fortentwicklung die ohne alle historisch überlieferte Satzung nach freiem Naturrecht gebildeten Assoziationen von Robert Owen (1771–1858) anzusehen.

Schon in wenigen Jahren war der Krausismus die fortgeschrittenste Lehre der spanischen Universitäten geworden, mächtig durch seine Tiefenwirkung und auch durch die Gefahr, die seine nicht weniger mächtigen Gegner bei ihm wittern wollten. Schnell durchsetzt er die Intelligenz mit



neuen Impulsen, die bisher in fruchtlosen antiklerikalen Formeln erstarrten. Der Krausismus erzeugt den geistigen Kampfstil, er bildet einen verborgenen politischen Schwerpunkt, er ist die Seele der Freiheitsbewegung und modelt den Träger der neuen Vorbildgesinnung in unverkennbare Prägung. Krausismus wird zur Verheißung einer Umgeburts Spaniens, wird das System einer nationalen Pädagogik, welche die Spanier von Grund auf verändern möchte, indem sie die Kraft der Verwandlung im spanischen Menschen frei macht.

Der Krausismus stellt ein Programm des Lebens, der freien Entwicklung, der solidarischen Einheit voller Vertrauen gegen die Herrschaft der Gräber und Toten, der steinernen Traditionen, der lebensbedrohenden Skepsis. Es fordert Spanien heraus im Namen von Gegensepanien: der Umsturz ist auf die niedergehende Schicht in unversöhnlicher Feindschaft gerichtet – der Kampf geht um die politische Macht und findet hier freilich auch seine sofortige Schranke. Man will mit neuen Menschen Spanien erneuern und nicht aus der Schwerkraft neuer Interessenverkettung und aus dem Wachstum der Produktion den Typus der ganzen Lebensführung erneuern. Der Haß zwischen rechts und links beruht auf der Konkurrenz der gleichgerichteten Interessen und nicht auf ihren unversöhnlichen Gegensätzen. Die Kampfkraft bleibt zwar immer dieselbe, doch gibt es keine Entscheidung von Dauer, solange der Kampf nur um die politische Macht entbrannt ist. Die Bourgeoisie denkt nicht daran, verantwortungsloser Routine die Präzision der gespannten Leistung als Leitbild entgegenzusetzen. Ihr Ziel ist, durch volle Harmonie der Lebensträger den menschlichen Standard zu heben, nicht, seine Fähigkeit zu technischer Differenzierung zu steigern. Das Leben wird gegen Verächtlichmachung verteidigt, da ja nach Krause kein noch so verkümmertes Leben gelebt wird, in das nicht Gott den Beruf zur Weiterentwicklung gelegt habe. All dies wirkt fremd in Spanien, wo man sich stets über das Leben in stoischer Todesverachtung erheben möchte. Das Recht wird als Recht auf Entwicklung, an der ja das Ganze teilnimmt, als göttlicher Anspruch verteidigt und nicht zur Sicherung abzugrenzender Sphären genommen. Entwicklung ist alles; sie führt von Stufe zu Stufe zur Eintracht der Wesen, bis sich dereinst die Menschen von fremden Gestirnen umarmen und schließlich in neuem Wachstum vor Gott als Sonnenbewohner bestehen.

Der innerste Antrieb dieses Philosophierens, die Einheit von Sein und Tun, von Denken und Handeln, wird am Ende von Sanz del Ríos Leben in tiefgründiger Auseinandersetzung mit dem vergangenen Idealismus gesichert. Das Bewußtsein verpflichtet. Theorie als solche ist fruchtlos – Praxis ist als bloße Anwendung von Theorie nicht hinreichend bestimmbar.

Kant begrenzte seine Erkenntnis, die er zum Erzeugnis seines Bewußtseins machte. Auch bei Hegel erreicht ein vergangenes Denken nur seine letzte Zusammenfassung. Da seine Dialektik formale Logik bleibe, könne sein Denken die Bestimmung des Seins nicht erhalten, sondern müsse alles Objekt in subjektive Bestimmbarkeit verwandeln. Philosophie soll nach Sanz del Río „eine Lebenswissenschaft“ werden und „auf ihren Schultern das ganze Gewicht des Menschheitsgeschickes tragen“.

Der Krausismus unterscheidet drei Stufen der Geschichtserfüllung: Auf der ersten, kindhaften, ist die Einheit des Menschensohnes mit Gottvater noch gewahrt. In der Jugendzeit macht sich der Mensch von dieser Bindung frei; er folgt seiner Sinnlichkeit und macht die Natur zu seiner Geliebten. Dieser Stufe entspricht der Polytheismus. Ihr folgen die Jahrhunderte des frühen Christentums, in denen der Geist sich dem weltlichen Einfluß entzieht und durch eine theokratische Priesterschicht geleitet wird. Erst auf der vierten Stufe, in der der wissenschaftliche Geist erwacht, gelangt der Mensch dazu, sich als eine zu harmonisierende Einheit von Geist und Natur zu begreifen. Ziel des ganzen Prozesses ist die vollständige Entwicklung der geistigen Energien, die der Mensch durch Gemeinschaftsarbeit vollbringt und die ihn befähigt, Gott als erste Ursache und als letztes Ziel seines Daseins zu begreifen.

In der Gegenwart ist dieser Zustand noch nicht erreicht. Sanz del Río schreibt darüber:

„Die Ehescheidungen, die Klassenkämpfe, der Krieg, die Intoleranz beweisen, wie verfehlt die heutige Einrichtung der Ehe, des Staates, der Religion ist. Denkt man aber etwas nach, so wird das alles ganz begreiflich. Der Mensch, unfähig, die ideelle Synthese seiner beiden antagonistischen Elemente (Natur und Geist) zu vollbringen, sieht sich in ein bedrückendes Dasein verwiesen.“

Daß der Krausismus sich zuweilen mit den Erbgedanken der spanischen Tradition, vor allem mit der Mystik, verknüpfte, war nur als ein Versuch zu begreifen, die einzigartige Wirkungsmacht dieser Philosophie auf Spanien zu legitimieren. Schließlich mußte der bloße Gedanke undenkbar erscheinen, daß der Zufall einer philosophischen Reisebekanntschaft die unabsehbarsten Folgen für das Schicksal der spanischen Geistesgeschichte besitzen konnte und daß weniger als die Nasenspitze Kleopatras genügt hätte, um die Ideologie des Jahrhunderts in völlig andere Bahnen zu lenken.

Ja, die Tiefenwirkung der neuen Lehre ließ selbst den Gegner den Anklang an eine vorhandene spanische Geistesrichtung vermuten. Neben einer spanischen Tradition des Heils gab es auch eine spanische Tradition des Verderbens. Mit dem Krausismus hat nach dieser klerikalen Meinung der

spanische Geist eine besondere Gefahrenzone bezogen. Immer schon wären die Spanier in der Verirrung vom Glauben einer pantheistischen Neigung verfallen. Durch die Lockerung aller Glaubensbande wäre dem Krauseschen Pantheismus der mühelose Triumph beschieden worden, der in Wahrheit den Sündenfall des spanischen Geistes durch den Rückfall in seinen natürlichen Zustand vollzogen hätte. Damit waren zwei Spanien voneinander geschieden wie vom Gottesreich das luziferische Reich der selbstgerechten Geschöpfe.

Aber in Wirklichkeit war nicht nur die spanische Intelligenz in immer wachsender Zahl den Bahnen der spanischen Orthodoxie entglitten – auch die spanische Orthodoxie hatte unvermerkt ihre Tradition verlassen, um sich auf der Höhe des Zeitbewußtseins mit der modernen Theorie der französischen Gegenrevolution zu wappnen. Im Gesichtskreis der spanischen Tradition war die Revolutionsgefahr noch nicht erschienen. Erst die französische Restaurationstheorie – wie sie Maistre (1753–1821) und sein Kreis im Schatten der weltumstürzenden Ereignisse um die Jahrhundertwende vertraten – macht den Versuch, von der Erfahrung der Revolution her die sichernde Bürgschaft der christlichen Institutionen neu zu begründen. Balmes (1810–1848), Donoso Cortés (1809–1853) und andere Vertreter des katholischen Spaniens waren im Wurzelgrunde ihres Geistes französische Traditionalisten, die von spanischer Tradition nichts als die Sehnsucht nach ihrer Rückkehr besaßen. Aber die Sehnsucht hatte sich mit den Waffen des Zeitgeistes gerüstet. Während der spanische Liberalismus in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts seine Schlachten noch mit der alten Lösung des aufgeklärten Jahrhunderts führte, konnte der Klerikalismus die Prinzipien der Aufklärung mit der Praxis ihrer Verwirklichung, die die Revolution war, bekämpfen. Für den Liberalismus wurde es seitdem eine Frage auf Tod und Leben, seinen Kampf auf dieselbe Höhe des Zeitbewußtseins zu heben und, statt die Wiederkehr der schon kompromittierenden Revolution als einzigen Zielpunkt vor Augen zu haben, die Ziele der Revolution zum Richtpunkt einer Erneuerung Spaniens durch die Reformation des spanischen Menschen zu machen. Diesen Weg war für Deutschland die klassische deutsche Philosophie vorausgegangen. Deutschland glich seitdem einer Mustermesse philosophischer Modeartikel, die so billig wurden wie der Überschuß an regierungslustigen Potentaten.

Aber nicht die Reminiszenzen an spanische Geistestraktionen entschieden den schnellen, dauerhaften Erfolg der nach Spanien verpflanzten idealistischen Lehre, sondern die Situation der fortschritttrenden Klasse. Ihr entschlossener Kampf um die politische Macht entbehrte der ökonomischen

Deckung und war für lange hinaus auf den Kampf der lebendigen Form der Bewußtseinsbildung mit den versteinerten Bewußtseinsformen der erhaltenen Traditionsmacht verwiesen. Während der Idealismus in Frankreich nur eine episodische Rolle spielte und sein Deutschland bestimmendes Gesicht auch hier mit dem Aufschwung des industriellen Kapitalismus bis zur Unerkennbarkeit verwischte, fällt die volle Blüte des Idealismus in Spanien erst mit der Epoche einer entschlossenen Abkehr der fortgeschrittenen Nationen von aller Spekulation und Philosophie zusammen. Spanien will jetzt seine Praxis aus der Schule der Prinzipien gewinnen, während in allen übrigen Ländern die Praxis über die Prinzipien zur Herrschaft gelangt war und die Prinzipien allenfalls umgekehrt einer Legitimierung der bedenkenlos betriebenen Praxis zu dienen hatten. Wirtschaftliche Entwicklungshemmung lenkt das bürgerliche Bewußtsein auf die in Deutschland erfolgreich begangenen Bahnen der Geistesbildung. Das Bürgertum fühlt sich in der Interessenverflechtung mit der grundbesitzenden Klasse noch als Fremdling in seiner eigenen Welt und nur in der Welt der Gedanken zur dauernden Machtergreifung befähigt.

Aber es bleibt noch ein Rätsel, was den spanischen Gast der metaphysischen Mustermesse in Deutschland bewegen konnte, ausgerechnet nach einem so ungeläufigen, schon im Entstehen veralteten Modell zu greifen. Der Krausismus erschien für Sanz del Río nicht als ein System unter anderen Systemen, deren besondere Züge dem spanischen Sonderbedürfnis entsprochen hätten; vielmehr war es der Höhenweg zu den unübersteigbaren Gipfeln der philosophischen Menschheitsentwicklung, der sich in Krauses Philosophie dem fremden Betrachter anpries. Alle idealistischen Systeme sind aus dem Ehrgeiz des systemüberwindenden Philosophierens entsprungen. Aber während sich größere Geister in der Askese der begrifflichen Auseinandersetzung verhielten, liegt die Mystik der geistigen Selbstvollendung als ein offenes Geheimnis im Ansatz von Krauses philosophischem Abenteuer. Sanz del Río fand hier die große Verlockung der transzendentalen Philosophie in der Form ihrer mühelosen Erfüllung. Die Vollendbarkeit der Philosophie gab ihm den mächtigen Antrieb, um das Werk der Bewußtseinsbildung an den Anfang einer Reformation des spanischen Lebens zu bringen.

Der Krausismus konnte schon früh mit verteilten Rollen werben. Vor allem war es Sanz del Río gelungen, den Brennpunkt der Madrider Fakultät durch die Berufung seiner Schüler und Gesinnungsfreunde zu verstärken. Zur Seite stand ihm Francisco Giner de los Ríos (1839–1915), dereinst berufen, die Erbschaft der Schule zu übernehmen und ihren pädagogischen Grundtrieb zu entfalten. Als Rechtsphilosoph hat er die Kantische Frage-

richtung behalten. Mit Nicolás Salmerón (1838–1908) verstärkt sich nicht nur das philosophische Schwergewicht der Gruppe, sondern zugleich ihre erst später verleugnete politische Bindung. Salmerón gehörte zu den Republikanern mit alten Parteitraditionen. Daher waren beim Ausbruch der Revolution von 1868 die Blicke vor allem auf ihn gerichtet. Damals enttäuschte Salmerón durch sein Bekenntnis, solange Spanien nicht reif sei, müsse die Theorie der Republikaner sich einer monarchistischen Praxis versehen. Ungern ergriff er 1873 die Zügel des von extremen Widersprüchen zerrissenen republikanischen Staates. Mit oder ohne Salmerón war das bittere Ende unausbleiblich. Dieser Staatsmann hatte mehr von Aristides als von Robespierre. Die private Moral galt ihm als unverbrüchliche Norm des politischen Handelns. Damit rettete Salmerón das Prestige seiner Integrität auch durch die verworrene Episode seiner spanischen Präsidentschaft. Die verzweifelte Ohnmacht des republikanischen Staates konnte die stoische Selbstmacht dieses Republikaners nicht rühren. Die Gesetze der Toleranz blieb er den Feinden der Freiheit sowenig wie ihren Freunden schuldig. Seine Regierung war eine angewandte Lektion der Kantischen Ethik.

Der frühzeitige Sturz bewahrte Salmerón vor der undankbaren Rolle, an der Spitze der Republik ihrem fatalen Zusammenbruch beizuwohnen. Für diese Rolle hatte sich Emilio Castelar (1832–1899) aufgespart, der berühmte republikanische Matador und Madrider Geschichtspräsident. Castelar war dem Krausismus nicht unmittelbar verbunden, vielmehr fand er bei Hegel die Mine für die gewaltigen Bedürfnisse seiner in weltgeschichtlichen Bildern schwelgerisch ausgebreiteten Reden. Castelar hetzte den Hegelschen Weltgeist in seinen langatmigen Sätzen durch alle Epochen der Menschheitsgeschichte: „Jeder große gesellschaftliche Zyklus wird durch das Erscheinen einer Idee vorbereitet, einer Formel, welche die Tatsachen beseelt und ordnet und die ihnen zugrunde liegt wie der Geist dem Körper.“ Oder das kostbare Epigramm: „Spanien hat die Geduld der Geschichte (lies: des Geschichtsgeistes) erschöpft.“ Die politischen und rhetorischen Sünden dieses Tribünen mischten sich in den fatalen Nachruhm dieser „liberalen Republik der spanischen Professoren“. Der Platonische Traum der Philosophieherrschaft war in einen Alptraum verwandelt.

Allerdings war für eine Verwirklichung der krausistischen Ideen der Zeitraum zu knapp bemessen, und die sturmbewegte Atmosphäre stellte noch dringendere Probleme als den Versuch, zwischen Tür und Angel die Umerziehung einer ganzen Nation in die Wege zu leiten, während genau zur selben Zeit die unerziehbaren Spanier aus Norden und Süden gegen ihre ungebetenen Erzieher mit Kanonen marschierten.

Durch den Anstoß dieser politischen Wendung wurde indessen die krausistische Bewegung erst auf die Fährte einer erfolgversprechenden Zukunft getrieben. Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den politischen Mächten war die Bestärkung einer schon immer bestehenden Neigung, sich dem staatlichen und politischen Zugriff auf ihrem ureigenen Gebiet zu entziehen und mit unanfechtbarer Kompetenz hier den neuen Schwerpunkt einer staatsfreien Pädagogik zu bilden. Die Verstrickung mit dem politischen Liberalismus war diesem selbst nicht zustatten gekommen.

Andererseits waren die staatlichen Positionen der Krausisten schutzlos den reaktionären Angriffsgelüsten geöffnet. Schon ein Jahr vor dem Revolutionsausbruch von 1868 war es zu einem beschämenden Konflikt mit einer konservativen Regierung gekommen. Diese hatte die Professorenschaft in offenbar provokatorischer Absicht zur Unterzeichnung einer Treueidformel verpflichten wollen. Die krausistische Gruppe wies das Ansinnen, wie erwartet wurde, von sich. Darauf erfolgte die Entpflichtung von fünf Professoren der Madrider Zentraluniversität. Nach dem Abschluß der Revolutionsepisode wiederholte sich der Vorgang in ähnlichen Formen. Sanz del Río war in der Zwischenzeit verstorben. Aber Giner de los Ríos war nun entschlossen, das Verhältnis zu dem unloyalen staatlichen Partner für immer zu lösen. Die ihres Lehrstuhls beraubten Professoren stellten ihre pädagogische Arbeit nunmehr auf eigenen Boden, und damit beginnt eine zweite Phase der Bewegung: die Errichtung von Musterinstituten, Sammelstätten der pädagogischen Energien, mit dem Ziel, von hier aus die Durchdringung des spanischen Gesellschaftsraumes zu betreiben.

Giner de los Ríos ging als Reformator seiner Nation aufs Ganze. Er sagte: „Die Spanier müssen mehr arbeiten, mehr fühlen, mehr denken, mehr wollen, mehr spielen, mehr schlafen, mehr essen, sich mehr waschen und sich mehr vergnügen.“ Die volle Entfaltung der Persönlichkeit bedient sich puritanischer Ideale, der Hygiene, Körperpflege und der Selbstachtung schon in den äußeren Dingen, der Toleranz, der Opferbereitschaft für die spezifische Berufung, des Abscheus vor jeder Lüge usw. Wie alle Krausisten sieht Giner in der vergangenen Geschichte seines Landes nur eine Summe von Negationen. Die Intoleranz des habsburgischen Spaniens vermaß sich zur Herausforderung von halb Europa. Eine neue Geschichtsschreibung, die dem „Volksgest“, dem Geiste der Nation, Rechnung trägt, wird sich vorzugsweise an die Denkmäler der Kunst und der Literatur halten müssen. Es ergab sich eine Annäherung an die – freilich krausistisch interpretierte – Mystik der Spanier im 16. Jahrhundert. Die *via regia* der geschichtlichen Introspektion war aber die Meditation über die spanische Landschaft, zu

der die von Giner veranstalteten Überlandausflüge, insbesondere ins Guadarramagebirge, dienen sollten.

Auch in der Rechtsphilosophie wird dieser Standpunkt nicht verleugnet. Die Rezeption der nationalen Sitte als Quelle des Rechts war die Erbschaft der deutschen historischen, von Savigny begründeten Jurisprudenz. Die Trennung von Recht und Moral ist keineswegs aufrechtzuerhalten. Das Recht ist einer der entscheidenden Wege zur Verwirklichung einer auf dem Persönlichkeitsideal ruhenden Moral. Das Recht ist für ihn „das System der Handlungen und Leistungen, mit denen jedes vernunftbegabte Wesen in voller Freiheit dazu beiträgt, daß die Bestimmung aller Wesen sich in der Welt verwirklichen lasse“.

Auf Kant und Hegel ebenso zurückgreifend wie auf die pädagogischen Grundbestrebungen des Krausismus, hat sich Giner de los Ríos schon eine klare Vorstellung von der Entwicklung zum Sozialismus gebildet. Der Anarchist Federico Urales erzählt:

„Als wir die Vorlesung Francisco Giners besuchten, hatten die einen den Anarchismus, andere den Sozialismus und wieder andere den Kantianismus als Forschungsgebiet ausersehen. Der Professor ließ seine Meinung nicht durchblicken. Er legte zuerst die Lehre von Marx dar oder von Reclus. Wer darüber Wissen erwerben wollte, konnte es von ihm haben ... Bei dieser Unterrichtsweise war der Respekt vor dem fremden Geisteswollen wie auch für dieses die Verpflichtung gegenwärtig, seine geistigen Fähigkeiten zu stärken und sich in einer festgelegten Richtung zu entfalten“ („La evolución de la filosofía en España“, Barcelona 1934, S. 86).

Der Freiheit des Individuums tritt in der modernen Gesellschaft, wie sie Giner de los Ríos konzipiert, nicht mehr die nackte Staatsgewalt entgegen; ihre freiwillige Preisgabe erreicht vielmehr eine wirksamere solidarische Interessenvertretung. Es entsteht allmählich eine Sphäre, die diejenige des Staates in allen Richtungen übergreift und die sich immer klarer in ihren konkreten Zielsetzungen bestimmt.

Nicht nur Halbanarchisten wie Alfredo Calderón und Pedro Dorado nennen sich Giners Schüler, sondern auch Sozialisten wie Fernando de los Ríos, einer der Väter der Zweiten Spanischen Republik, wie Julián Besteiro (1870–1940), wie Rodolfo Llopis.

Dieser Einschnitt in der Geschichte des spanischen Idealismus fällt in die Ära eines schon allgemein durchgedrungenen Positivismus. Auf dem Schauplatz der Nachbarationen führt der Fortschrittswille mit den neuerschlossenen Möglichkeiten der technischen Naturaneignung zu einer Revolution in den Wissenschaften. Der triumphierende Positivismus schlug seine Wellen bis an die Randgebiete. Seit den siebziger Jahren wird auch Spanien

von dieser Strömung ergriffen. Einige Schüler der alten krausistischen Generation gehen sogar mit fliegenden Fahnen zum Positivismus über. Auch die Katheder der früher von Krausisten besetzten Fächer verbreiten die neue Lehre. Und Menéndez y Pelayo (1856–1912), dieser glänzende geistesgeschichtliche Repräsentant der alten spanischen Traditionen, erklärt ohne Haß und Liebe den Positivismus für die herrschend gewordene spanische Lehre. Ja, er verfolgt mit Befriedigung den polemischen Vorstoß, der den Krausismus als wissenschaftliche Lehre für immer erledigen sollte. Offenbar sieht sich die katholische Metaphysik durch den metaphysischen Idealismus weit mehr bedroht als durch die metaphysische Abstinenz der skeptischen Positivisten. Ein Beweis, daß auch Menéndez y Pelayo von der fortgesetzten Wirksamkeit des totgesprochenen Krausismus im Innersten überzeugt war. Allerdings entging ihm die wahre Bedeutung der krausistischen Wendung zur Pädagogik. Hinter den ihres Lehrstuhls beraubten Professoren rief er höhnend das Sprüchlein her, das wir aus Schubarts gereimter Fassung kennen: „Als Dionys – von Syrakus – aufhören muß – Tyrann zu sein – da wird er ein Schulmeisterlein.“ Giner de los Ríos, der erste Heilige des Laienstandes, wird in schnöder Weise der Tyrannis bezichtigt und der doppelte Zusammenbruch des Heiligen und des Tyrannen als Kreuzpunkt für die Geburt des modernen Schulmannes bezeichnet.

So bedrückend empfand man im traditionellen Lager die Macht der Suggestion, die eine Doktrin der Toleranz auf das erneuerungswillige Spanien ausübte. Aber Menéndez y Pelayo tröstete sich mit dem Gedanken, daß die einstige Leuchte des Madrider Lehrstuhls sich nunmehr notgedrungen mit dem trüben Geschäft der Kleinkindererziehung befassen müsse. Mit dem spöttischen Anwurf auf Francisco Giner de los Ríos war gewiß der Lebenspunkt einer Bewegung gesichtet: Der Krausismus hörte auf, ein philosophisches Fach zu sein, und bildete fortan eine erzieherische Bewegung.

Neben Giner de los Ríos verkörpert ein anderer Schüler von Sanz del Río, Joaquín Costa, die pädagogische Richtung in dieser Phase des spanischen Idealismus. Joaquín Costa (1846–1911), ein großer Kenner der europäischen Rechtsgeschichte, ist auf der Skala der Temperamente der Antipode des pädagogischen Heilands Giner: strafend und rächend, immer durchglüht vom heißen Zorn des Apostels und in leidenschaftlicher Willensbetonung. Was er seiner Nation zu sagen hat, schreit er ihr ins Gesicht, bald im Stil prophetischer Vorsehung, bald mit der Monotonie besessener Wiederholung. Seine einprägsamen Formulierungen wurden schnell zu geflügelten Worten, „Küche und Schule!“ – das neue Spanien soll essen und lernen. Und das neue Spanien soll „das Grab des Cid mit sieben Schlüs-



seln verschließen“. Aus dem engeren Kreis des krausistischen Idealismus hervorgegangen, stellte er seine tiefgründige Kenntnis der schöpferischen und kollektiven Tradition des spanischen Mittelalters in den Dienst einer neuen politischen Planung. Costa forderte neben der Schulreform die technische Bodenreform, die innere Kolonisierung und den republikanischen Durchbruch für ein neues Gemeinschaftsbewußtsein. Aber bei allem Radikalismus der angestrebten Reformen richtete er den Appell nicht an die kämpfenden Klassen, sondern er hoffte auf die rettende Tat des Diktators, der für das Volk die Revolution von oben bereiten mußte, zwar im bewußten Rückgriff auf die demokratischen Traditionen, aber doch mit dem Einverständnis der herrschenden Klasse. Costa war mit einem solchen Programm viel mehr ein Utopist als ein Vorbereiter der autoritären Systeme. Aber das intellektuelle Spanien hat seine Impulse vor allem pädagogisch verstanden und ihm als Lehrer der Willensbildung den Rang eines Nationalerziehers verliehen.

Neben Costa war Clarín (Leopoldo Alas, 1852–1901) ein Herold der nationalpädagogischen Wandlung. Während der Ruhm seiner Satiren und Kritiken sich schnell in der Hauptstadt verbreitete, lebte Clarín ein provinzielles Leben als Professor des Naturrechts in Oviedo, wofür er Rache nahm in den naturalistischen Beschreibungen der hintergründigen spanischen Welt, die seine Romane unter Flauberts sichtbarer Einwirkung zum literarischen Ereignis machten. Nationalpädagogik ist das einzige Teil einer besseren Zukunft an diesem verschütteten und verfinsterten Spanien:

„Die Augen der Jugend zuzuwenden, ihre Erziehung in die Hand zu nehmen ist ein Trost und eine Hoffnung, vor allem in diesem Spanien, das nach Tagen des Ruhmes und der im Weltmaßstab durchgedrungenen Größe heute, von dem Gedanken seines eigenen Niedergangs benommen, sich dem geistigen Chaos und dem Pessimismus anheimgibt. Nein, nein, wir dürfen nicht verzweifeln! Die Völker dürfen nicht glauben, daß sie altern. Sie dürfen nicht ihre Lebensjahre zählen, obwohl sie ihre Geschichte lieben sollen. Es steht nicht geschrieben, daß eine Wiederauferstehung nicht möglich wäre: Damit die traurige Wirklichkeit nicht alle verheißungsvollen Illusionen Lügen strafe, müssen wir auf die Zukunft bauen und durch eine rationale, systematische Erziehung dafür arbeiten ..., daß die neuen Generationen ihre Aufgabe besser verstehen werden als die heute mit der Verantwortung für das Schicksal des Landes belasteten Männer.“

Die „philosophische Praxis“ der Pädagogen durchdrang in der kürzesten Zeit den gesamten Bereich der nationalen Erziehung. Wenn bisher Staat und Kirche das Monopol der Volkserziehung gemeinsam verwaltet hatten, so brauchte die Pädagogik Giner de los Ríos' ihre Konkurrenz nicht zu fürchten, vielmehr war das ein erster und großer Triumph, da Staat und Geistlichkeit selbst den Antrieb zur Konkurrenz erhielten und sich genötigt sahen, das Niveau ihrer pädagogischen Arbeit beträchtlich zu heben.

Mit der Gründung der Institución Libre de Enseñanza (1876) war eine Art von Musteruniversität entstanden. Später folgte eine Musterschule mit einem Lehrerseminar an der Spitze, wo die modernsten Methoden der Pädagogik durchgeprobt wurden. Die Schule war mit der berühmten Losung eröffnet worden: „Die besten Lehrer gehören in die ärmsten Dörfer!“ Man sah die besondere Mission einer Durchdringung des Volkes. Man gedachte einen kulturlosen Zustand einfach zu beheben, indem man Kulturbedürfnisse weckte und technische Mittel zu ihrer fortgesetzten Befriedigung in die Dörfer brachte. Man bedachte nicht, daß Kulturbereitschaft sich nur da behauptet, wo man dem Mangel und der Bedrückung einen Spielraum der Freiheit abzugewinnen vermag. Auch wenn man sich darauf einigte, in der Entfaltung der Volkskultur eine höchste Zielsetzung zu erkennen, hieß es doch Ziel und Mittel verwechseln, wenn man das Ziel als Mittel gebrauchte, wenn man Kultur verabreichen wollte, statt zuerst das Bewußtsein auf die bedrückenden Verhältnisse hinzulenken, in denen Kulturbedürfnisse überhaupt nicht aufkommen können – es sei denn unter dem sporadischen Wachstumsanreiz, den das Ergebnis einer fliegenden Kommission pädagogischer Missionare in den abgeschiedensten Dörfern hervorbringen konnte. Wie lange aber mochten solche Impulse vorhalten? Und dennoch war es in keinem Fall vergebliche Arbeit, wenn sie auch überwiegend dem pädagogischen Erkenntniszuwachs diente.

Die wahren Erfolge einer idealistischen Pädagogik sind in der Richtung einer Elitebildung gelegen. Diesem Ziel diente besonders die Residencia de Estudiantes (gegründet 1910) – ein Internat für Studenten mit allen Möglichkeiten der eigenen und kollektiven Weiterbildung, wozu dann besonders der tägliche Umgang mit ausgesuchten Professoren verhelfen wollte. Durch reichlich bemessene Stipendien erhielt der ausgewählte Nachwuchs die Gelegenheit, im Ausland zu lernen, hier einen neuen Horizont zu gewinnen und mit dem höheren Anspruch auf fortgeschrittene Methoden die spanische Wissenschaft aus ihrem Schlaf zu wecken – die überwiegende Mehrzahl der Stipendiaten wurde durch das lange Zeit ungebrochene wissenschaftliche Prestige nach Deutschland gezogen. Auch im sozialen Sinne verlieh die Vertrautheit mit deutscher Wissenschaft das Signum der Zugehörigkeit zu einer Elite. Diese wissenschaftliche Neigung verband sich aber kaum jemals mit politischer Germanophilie. Gerade die „germanisierenden“ Stipendiaten der krausistischen Institutionen hatten meist eine politisch linke Orientierung – beispielsweise gehörte zu ihnen der letzte republikanische Ministerpräsident Dr. med. Juan Negrín (1887–1956) –, während umgekehrt der reaktionäre Teil der Gesellschaft schon immer gewohnt war, seine

politischen Blicke sehnsüchtig auf Deutschland zu richten. Für dieselbe Gesellschaft stehen die deutschen Geisteswerke seit Sanz del Ríos Tagen in einem kaum verdienten Verruf der Aufklärerei und eines sektiererisch verhehlten Atheismus. Was dagegen die aus den neuen Institutionen erwachsene „Elite“ aus Deutschland mitzubringen vermeinte – Technik und Methode –, das war für die alte, feudal oder rentnerisch eingestellte Gesellschaft ein überflüssiger Abscheu. Die Linksgeneigtheit jener intellektuellen Elite erklärt sich aus dem Konkurrenzverhältnis zu den noch immer ungebrochenen Machtansprüchen der alten Gesellschaftsschichten. Die neuen Methoden des Auslands entwerfen den Zustand der hoch- und durchkapitalisierten Nationen als Wunschbild der spanischen Zukunft. Wiederum mag es charakteristisch erscheinen, daß der Vortrupp des spanischen Kapitalismus das fehlende Verhältnis zu der begrenzten Realität seines Landes dadurch bekundet, daß er die idealistische Orientierung der Krausisten fortsetzt und den geistesgeschichtlichen Aspekt vor dem exakten Betrieb der Naturwissenschaften sichtbar bevorzugt.

Giner de los Ríos hatte Spanien schon an seine Schuld gegenüber der Welt erinnert: „Wir sind Schuldner der Welt. Wir müßten andern Nationen wenigstens den hundertsten Teil von dem zurückerstatten, was wir von ihnen empfangen.“ Aber der Vorsatz, diese Schuld zu bezahlen, läßt Spanien in immer tiefere Verschuldung verfallen. Die von der Residencia ausgesuchten Studenten werden keinen neuen Krause nach Spanien bringen, sondern selbst, durch ihre Reiseerfahrung verwandelt, als eine europäische Vorhut ihr Vaterland wieder betreten.

Die geniale Voraussicht Giner de los Ríos' wurde glänzend bestätigt. Der Zeitpunkt kam für die monarchische Regierung, wo sie die Konsequenzen einer völlig veränderten Lage erkennen mußte. Der Krausismus, einstmals von den spanischen Kathedern schimpflich vertrieben, beherrschte sie heute auf vielen Wissensgebieten und stellte aus seinen Reihen den einzig kompetenten Nachwuchs für eine nahe Zukunft. Das Unterrichtswesen war nach wie vor ein ministerielles Ressort, doch lag es in seinen gesunden und fortgeschrittenen Teilen schon lange in berufeneren Händen. Dieser Dualismus konnte nicht ewig währen. Eine Art von Konkordat mußte herbeigeführt werden. Allerdings hatte der Staat keinen Einfluß zu sichern. Er hatte nichts zu geben. Er ging mit leeren Händen in die Verhandlungen mit den Männern der freien Institutionen. Was er verlangte und was man ihm auch gewährte, war für ihn wenig: die passive Teilhaberschaft an den pädagogischen Unternehmungen. Für die Entfaltung des pädagogischen Werkes bedeutete das eine gewaltige Hilfe. Der Staat hieß alle Einrichtungen gut und

versah sie alle mit einem reichlich bemessenen Etat. Vor einer Kontrolle schützte sie die Unkompetenz des staatlichen Partners. Die zusätzlichen Subventionen privater Gönner flossen dabei weiter. Strikte politische Neutralisierung der Institute hatte auch vereinzelt gebefreudigen Monarchisten und Aristokraten die Hände geöffnet. Man bewertete solche Mäzene nicht nur nach ihren Erträgen, sondern man suchte einen Stützpunkt für alle Fälle – Protektion für den Fall, daß die politische Wetterfahne einmal allzuheftig nach rechts umschlagen würde. Der Fall trat auch wirklich ein mit dem halbfaschistischen Staatsstreich des Generals Miguel Primo de Rivera (1923). Der General hatte keine besondere Liebe für die spanischen Intellektuellen, und diese Intellektuellen erwiderten unzweideutig seine Gefühle. Es war ein kritischer Augenblick für das pädagogische Werk des Krausismus. Aber alle Sorge zerstreute sich nach wenigen mysteriösen Kullissengesprächen. Die heute Spanien beherrschenden Faschisten empfinden diese Schwäche als einen Makel der Diktaturzeit. In jedem Fall war es der geschickten Steuerung des Generalsekretärs Castillejo geglückt, die Institución aus den Fährlichkeiten der ersten Diktaturperiode herauszuhalten.

Die Erfolge der pädagogischen Institutionen, das Erscheinen von neuen, nach ihrem Bilde geformten Generationen reizten zu neuem Widerspruch auf. Es sind nicht nur die Vorurteile des traditionellen Spaniens, die sich den pädagogischen Neuerungen versagen. Durch den Anspruch, Elite zu bilden, hatten sich die krausistischen Epigonen naturgemäß eine Atmosphäre von Kritik und ironischer Abwehr bereitet. Nicht nur Faschisten und Reaktionäre fühlten sich abgestoßen.

„Am schädlichsten“, so faßt ein junger Republikaner die vielfache Meinung zusammen, „war der Einfluß der Institución Libre de Enseñanza darum, weil man die spanischen Knaben aus ihren spanischen Daseinsformen entwurzeln wollte. Der Charakter des Geistes und selbst die unscheinbaren Züge der Sinne verloren alle Farben bei der Erschließung in dieser grauen Welt, in diesem pseudo-franziskanischen und puritanischen Milieu der Institución Libre de Enseñanza. Eine zahme Gutmütigkeit, die Beschneidung der innersten Kraft, nur um lebenswürdige und freundliche Menschen zu erziehen, standen im Widerspruch zu der heiteren spanischen Aufrichtigkeit, ihrem ungeschliffenen Adel, ihrem heftigen und leidenschaftlichen Temperament.“

Diese sektiererischen Züge versetzten trotz hundertjähriger Tradition die abergläubische Phantasie der Mitwelt in ständige Spannung. Der Gedanke an Teufelswerk, an schwarze Messen, Ritualmord und konspiratorische Vaterlandsfeindschaft umgab die pädagogische Schöpfung mit einer Wüste des Hasses. Sie ist das feindliche Bollwerk, das Zentrum eines fortgesetzten Anschlags, in dem sich alle Fäden einer Konspiration zur tödlichen Schlinge

verknüpfen. Die Institución ist ein einziges Attentat auf die spanischen Werte; in ihr hat sich das „Gegenspanien“ (Antiespaña) gesammelt.

Die Krausisten hatten durch ihr Gehaben den Hang zur Legendenbildung in keinerlei Weise entkräftet. Sie verpönen die kleinen Freuden des Lebens. Ihre Lebensweise ist Lebensmethode, durch Prinzipien bestimmt, die man wohl spürt und doch nicht lernen könnte. Die heimlich geübte Tugend wirkt auf die Uneingeweihten wie ein verborgenes Laster. Alle Bande zum spanischen Leben wurden zerschnitten. Man entzieht sich der Konvention des Bankettfeierns, wo die entferntesten Kreise wieder zusammenlaufen, und man will vom „Fest der Nation“, dem Stiergefecht, nichts wissen: der Augenblick einer gemeinsamen Leidenschaft würde nur das Bewußtsein der unaufhebbaren Problematik verdunkeln, die es bedeutet, als Spanier zur Welt zu gehören. Für diese besonderen Spanier ist Spanien nur in seiner Landschaft erträglich. Sie glauben an ihr verschwiegenes Geheimnis zu rühren, indem sie die Zauberformel des spätromantischen Pantheismus gebrauchen. Sie rüsten förmliche Expeditionen aus, um diese Landschaftsseele ins Vernehmen zu bringen. Das Wesen dieser Intelligenz bleibt aber auch hier in der Aura ihrer selbstgeschaffenen Atmosphäre hängen.

Der Vorwurf, ein „Gegenspanien“ zu bilden, der Vorwurf sektiererischer Gesinnung entbehrte in ihrer Meinung des Tadels. „Nicht alles verdient erhalten zu werden“, schrieb Azaña, der nachmalige Präsident der Zweiten Republik, „nur weil es ein spanischer Wesenszug ist.“

„Ich bin stolz genug“, fügt er hinzu, „auf meine Weise ein leidenschaftlicher Sektierer zu sein. Nur wer von der Wahrheit besessen ist, kann es sich leisten, intransigent, fanatisch oder, wie man bei uns sagt, sektiererisch zu sein ... Nur Menschen von geistigem Zuschnitt wie Robespierre oder Lenin vermochten den unbarmherzigen Schnitt an die besonderen Umstände eines geschichtlichen Augenblicks zu legen.“

Wo die Prinzipien der wahren Humanität nur den Spielraum einer Sekte genießen – wer hielte es aus, da nicht ein Sektierer zu heißen? In diesem Spanien legte man selbst den größten Wert darauf, als ein Fremdling zu gelten; denn nur ein entfremdetes Spanien, ein „Gegenspanien“, besäße das richtige Augenmaß für die Lösung der spanischen Problematik. Spanien ist tot, es lebt nur im Entwurf und in der Erwartung; das ist die Bilanz des Jahrhunderte währenden Niedergangs, der mit dem Austritt Spaniens aus dem Kreislauf der modernen Geschichte abschloß. Aus der europäischen Völkergemeinschaft war Spanien in den lethargischen Traum seines afrikanischen Ursprungs zurückgesunken. Spanien muß heute auf Europa hören, muß mit Europa konkurrieren lernen und seinen Rückstand durch einen gewaltigen Anlauf verringern.

Der Krausismus zieht daraus die Konsequenzen. Die Antithese zwischen Spanien und „Europa“, das die übrige Welt ist, bleibt unversöhnlich bestehen. In Spaniens wirklichem Zustand hätte sich die Verneinung aller Motive des menschlichen Aufstiegs zusammengefunden. Darum müsse Spanien aus dieser Verneinung herausgerissen und umgeformt werden.

Den Schauplatz dieser Verwandlung kann demnach nur die Einzelseele gewähren. Sie sei berufen, Europa nach Spanien zu bringen. Mit unermüdlicher Konsequenz wird im Kreise der gelehrten Gerontarchie die Verwirklichung dieser Einsicht betrieben. Durch die Gründung der Junta de la Amplificación para los Estudios nahm das Stipendienwesen einen gewaltigen Aufschwung, und seit der ersten Nachkriegsepoche gab man dem förderungswerten Nachwuchs die Gelegenheit, zum Abschluß seiner Studien ins Ausland zu gehen. Das Auslandsstudium wurde stillschweigend zur Voraussetzung für die erfolgreiche Kandidatur im Wettstreit (*oposición*) um einen Lehrstuhl. So kam Europa, in einer gereisten Elite verkörpert, nach Spanien. Man spricht von einer Generation der „*europizados*“, das heißt der europaperfekten Spanier, im Unterschied zu den „*europizantes*“, das heißt den Europasuchern der Generation von 1898, die aller Bemühung zum Trotz auf dem halben Weg nach Europa Spanien wiedergewannen. Es gibt auch eine übergroße Mehrheit der Europafremden. Von ihnen wird nicht gesprochen. Sie finden sich unverstehend und unverständlich vor einer nach unverständlichem Gesetz geformten Elite. Die heimgekehrte Elite wird diesem Spanien immer mit fremden Augen begegnen und darum den engsten Zusammenhalt in einer gemeinsamen Lebenserfahrung pflegen.

Die Wissenschaft schaute nach Deutschland. Die Politik und die Ökonomie waren überwiegend auf England gerichtet. Die Zahl der Deutschlandfahrer ist Legion gewesen. Von Englandkennern ragen hervor Ramiro de Maeztu (1875–1936), der geistig bedeutendste Kopf der spanischen Reaktion, der liberale, den Jesuiten entsprungene Romancier Ramón Pérez de Ayala (1881–1962), der Sozialist Araquistáin (1886–1959) und Castillejo, die Seele der spanischen Pädagogik.

Die Mission, Europa nach Spanien zu bringen, beschränkt sich nicht auf die Einführung überlegener Methoden und Verfahrensweisen des Auslands. Der Stipendiat sollte vielmehr selbst, zum Europäer umerzogen, Europa nach Spanien bringen. Er sollte aus der erworbenen Vertrautheit mit fremdem Wesen den überlegenen Gesichtspunkt für alle spanischen Fragen und Fraglichkeiten gewinnen. Europa ist – Gegenspanien! Daher wird das fremde Vorbild nicht in der *Affinität*, sondern nur in der *Polarität* gesucht. Nicht das romanische Frankreich oder das noch näher verwandte Italien –

die Länder des Nordens werden als Studiengebiete bevorzugt: vor allem Deutschland, in zweiter Linie auch England. Die Wißbegierde spannt sich auf das, was Spanien nicht ist, auf jene fremdnationalen Wesenszüge, die keinen Anklang der Verwandtschaft in den spanischen Herzen wecken und sie mit dem Imperativ der totalen Verwandlung erschüttern. Das Bild Europas fällt mit dem Bilde der Nation zusammen, die in der äußersten Entferntheit von allen spanischen Schwächen zur kraftvollen Entfaltung ihres Wesens gelangt zu sein schien.

Auf diesem Wege erhielt der germanische Mythos die unverdiente Gefolgschaft der spanischen „linken“ Intellektuellen. Unamuno bekannte von sich selbst, dem Glauben gehuldigt zu haben, „die sogenannten lateinischen Völker seien den Germanen und Angelsachsen unterlegen ... Man muß mit diesem Gefasel vom Unwert und Vorrang der Rassen zu Rande kommen.“ Indessen war die These vom Mehrwert der germanischen Rassen durchaus nicht um ihrer blauen Augen willen ergriffen worden. Ihr Anreiz bestand allein in der Polarisierung der spanischen Natur und Geschichte, des spanischen Menschseins. Darum bemächtigte sich dieselbe spanische Intelligenz zugleich der nicht weniger fragwürdigen Gegenthese einer unheilbaren Dekadenz der lateinischen Völker. Aus ihr ließ sich die Forderung einer Verwandlung der spanischen Natur durch die Erneuerung der spanischen Menschen folgern. Nur übersah man dabei die tiefere Dekadenz, in die der „deutsche Geist“ durch einen unaufhaltsamen Prozeß von Stufe zu Stufe gestürzt war. Wenn Sanz del Río schon vor hundert Jahren zu Unrecht vermeinte, mit Krauses Philosophie den Gipfel der denkbaren Fortschrittsgedanken nach Spanien zu tragen, so hat der Irrtum des Anfangs sich zu einem Abgrund geweitet, wenn nunmehr der unermüdliche Eifer des vielbesenen Ortega y Gasset die spanische Intelligenz auf Keyserling, Spengler und Klages verpflichten wollte. Noch immer sollte das Arsenal des „deutschen Geistes“ die Waffen gegen das unbelehrbare Spanien liefern. Die Waffen schlugen zurück. Der spanische Idealismus erhielt durch den Zerfall seiner deutschen Ideale die tödliche Wunde.

Und dennoch blieb der idealistischen Pädagogik in Spanien noch eine letzte Etappe vorbehalten. Sie beginnt mit der Zweiten Republik (1931) und geht in der Sintflut der neuen Restauration wie alle Errungenschaften der Neuzeit unter. In dieser Epoche tritt der Elitegedanke fast völlig zurück gegenüber den enthusiastisch ergriffenen Plänen zur Volkserziehung. Die Pädagogik wird nunmehr unwiderstehlich in die politische Bestrebung hineingerissen. Im Dienste der Befreiung sieht sie sich plötzlich vor greifbaren Zielen, die aus dem Gesichtskreis ihrer idealistischen Vorbestimmtheit fallen.

Der glückliche Start der Zweiten Republik ließ die krausistischen Epigonen wieder an sichtbarer Stelle in Erscheinung treten. Sie saßen in stattlicher Zahl auf der Ministerbank und von der sozialistischen bis zur bürgerlich-republikanischen Rechten zerteilt in der Kammer. Sie hielten die Zweite Republik für ihr Werk wie einst die Erste, wozu es bessere Gründe gegeben hatte. Sie hätten das Spiel auch diesmal so leicht wie damals aus den Händen gegeben. Doch waren diesmal Fäuste zur Abwehr bereit – dieselben, die das Tor zu diesem neuen politischen Zustand durchbrochen hatten. Indessen war das entschlossene Kulturprogramm die stärkste Klammer zwischen der bürgerlich-republikanischen und der sozialistischen Linken. Die Kulturdomäne wurde naturgemäß den markanten Vertretern der *Institución* überlassen (Marcelino Domingo, Francisco Barnés, Fernando de los Ríos). Doch fanden sie eine völlig veränderte Situation, nachdem die soziale Bewegung wie eine Springflut das platte Land erfaßt und die Bodenreform der Regierung Azaña erzwungen hatte. Das Erwachen der sozialen und politischen Leidenschaften gab erst ein Gefälle für die pädagogische Sendung. Es wurden alte Pläne wieder aufgenommen und neue Wege ins Herz der entrückten Dörfer gefunden. Man hielt sich systematisch an die Armut des Dorfes. Unter Marcelino Domingo und Fernando de los Ríos entstanden die berühmten „pädagogischen Missionen“. Wohlausgerüstete Expeditionen erschienen unvermutet in den verborgensten, bergumschlossenen, vom Verkehr vergessenen Weilern. Die dramatisch geschilderten Begegnungen mit einer um Jahrtausende zurückgebliebenen Menschheit berichten von Dörfern, deren sämtliche Bewohner noch keine andere Ortschaft gesehen hatten. Animismus und Zauberglauben bereiten erfolgreich der christlichen Religion den Boden. Kleine Mädchen in kindlichem Alter rauschen im schwarzen Kleid und mit langer Schleppe durch die kotüberzogenen Gassen. Beim Herannahen der Fremden ergreifen sie schreiend die Flucht. Der Kontakt glückt erst bei der Projektion von Filmen oder beim Spiel von Platten mit regionalen Volksmelodien. Ein Student versammelt eine Gruppe von Betrachtern um eine Staffage. Man bemerkt die Reproduktion eines besonders berühmten historischen Bildes wie etwa Goyas Erschießungsszene vom 2. Mai. Der Student beginnt zu improvisieren. Auf dem Hintergrund des Bildes entsteht vor dem geistigen Auge der Betrachter das Bild einer ganzen Menschheitsgeschichte. Nur Enthusiasmus und kein besoldeter Eifer trieb diese pädagogischen Pioniere auf ihren mühsamen Streifzügen vorwärts. Unter ihnen befand sich der später von den Faschisten bestialisch ermordete Dichter García Lorca. Er war in einer Person der Autor, Direktor und Heldendarsteller eines studentischen Theaters (*La Barraca*) mit einem



Repertoire von klassischen oder eigens verfaßten Stücken. Wo die „Mission“, unterstützt durch wirksame politische Aufklärung, einmal durchdrang, da zeigte es sich, wie schnell auch durchschnittsbegabte Menschen über eine jahrtausendlange Entwicklungshemmung hinwegspringen konnten. Sonst aber lief die pädagogische Sendung Gefahr, ins Leere zu greifen, und es blieb dann bei einer Photomontage, „einer bloßen Parade von menschlichen Gesichtern mit äußerst bewegtem, halb erschrockenem, halb fassungslosem Ausdruck oder einem erzwungenen Lächeln ...“ Der Bericht (vom Februar 1933 in „Cruz y Raya“) schließt mit dem Urteil über diese „pseudoreligiöse Propaganda“, diesen pedantischen Rollentausch, wie er schon klar genug in dem Namen „pädagogische Mission“ zum Ausdruck gelangt ist.

Der letzte Aufschwung des pädagogischen Idealismus fällt schon in die Dämmerung ihres spanischen, fast ein Jahrhundert währenden Tages. Eine neue Generation war über die Schwelle der Republik getreten – sie stand im stolzen Bewußtsein einer geschlossenen Präsenz. Im mutigen Vorlauf hat sie den ersten Lorbeer der Freiheit errungen. Der Versuch des Diktators Primo de Rivera, zwei klerikale Bildungsanstalten mit Hochschulrang zu versehen, entfesselte eine wahre Studentenrevolution (1928) und endete mit dem Rückzug der Regierung, der einer tödlichen Niederlage gleichkam. Die freiheitliche Studentenschaft hatte sich damals in einer machtvollen Organisation zusammengeschlossen (F.U.E. = Federación Universitaria Escolar) und demonstrierte in der Folgezeit Seite an Seite mit der proletarischen Jugend. Schon im Jahrgang 1929 der damals vielgelesenen Zeitschrift „Gaceta Literaria“ erschien ein Hinweis auf das Stilgesetz der neuen Generationsgesinnung. Die F.U.E. wird gefeiert als eine „echte und zwingende Gruppierung. Diese entzündeten Gesichter der Jungen von F.U.E. verkörpern die spanische Verheißung ...“ Das schrieb ein Schüler Ortega y Gasset, Ledesma Ramos (1905–1936), der wenig später mit einem Salto mortale sich zum linken Flügelmann einer faschistischen Syndikalistengruppe machte. Für die Haltung der neuen Generation sind aber beide Daten entscheidend. Die Scheinfront der bürgerlichen Jugendgemeinschaft mußte zerfallen – so blieb die Aktionsgemeinschaft, der Zwang, sich so oder so an die in Bewegung gesetzten, marschierenden Reihen zu halten. Das alte krausistische Ziel der geistigen Selbstbefreiung lag nicht mehr in diesem Gesichtskreis, und mit Entsetzen sieht die ältere Generation den Respekt vor den Götzen ihrer eigenen Jugend entschwinden. Als 1935 Manuel Bartolomé Cossío (1858–1935), einer der letzten Kampfgefährten Giner de los Ríos', ein langes und exemplarisch geführtes Leben beendet, ruft Bergamíns

(geb. 1897) „Cruz y Raya“ noch einmal drohend über das Grab des spanischen Idealismus: „Welch ein bewundernswertes Alter! Nur sittenlose Naturverkehrung einer Jugend, die alle menschlichen Werte verkennt, kann dieses Vorbild mißachten, vergessen ...“ Und doch ist das Urteil des Nekrologs auf das krausistische Spanien unwiederbringlich, wenn der romantische Widerschein von den Fenstern der Institución Libre de Enseñanza, von Giners und Cossíos überlebender Schöpfung, wie ein „verlöschender Stern in unserer eigenen Lebensmitte“ berührte. Das Mutterhaus des pädagogischen Idealismus steht noch in Lebensnähe und doch in brückenloser Entfernung von dieser tumultuarischen Jugend, die den Magnet der Elitebildung mit keinem Zug ihres Wesens empfindet. Sie strebte nach einer solidarischen Lösung, wenn auch die Entscheidung des Klassenkampfes den kurzen Schein ihrer Einheit für immer zersprengen sollte. Die überlebenden Meisterschüler Giner de los Ríos<sup>7</sup>, Ortega y Gasset, der sich zeitlebens im Zwielficht gefällt, der Philologe Menéndez Pidal, dem Spanien den breitesten Zugang zu seinen volkhafte Traditionen verdankte, der Literarhistoriker Américo Castro (geb. 1885), in dem sich das „heterodoxe Spanien“ energisch und unerbittlich fordernd verkörpert – sie übten noch Autorität, von schon historischer Würde umflossen. Respektvoll begegnet ihr jene schweigende Resignation einer Jugend, die sich in ihrem innersten Wollen verkannt fühlt. Sie fand sich im Zwang einer schicksalhaften Entscheidung verraten. Sie konnte den Meistern nicht in die Entscheidung zu einem unentschiedenen „dritten“ Spanien folgen. Der Weg in die „innere“ Emigration war ihr genauso verlegt wie das äußere Exil, als die Waffen zu rufen begannen.

Das „dritte Spanien“ wäre ein verschwiegenes Spanien geblieben, wenn ihm nicht ein anderer Schüler Giner de los Ríos<sup>8</sup>, Salvador de Madariaga (1886–1965 [vgl. EA, S. 623]), Stimme geliehen hätte. Als Sprecher der spanischen Sendungen des Londoner BBC, vor allem aber als Autor der einzig umfassenden Darstellung des letzten Bürgerkrieges („España“, Madrid 1931 und erweitert Buenos Aires 1942, in englischer und deutscher Fassung: „Spain“, 1930; „Spanien“, 1930), bestimmt er in einem schwer zu überschätzenden Ausmaß die herrschende Meinung über Spaniens Probleme.

Madariaga besitzt die Gabe des überzeugenden Wortes. Leidenschaftlicher Anwalt des Völkerbundgedankens, gab er, sprachenkundig und taktfest in allen weltlichen Künsten, Spaniens Stimme Gehör und Gewicht. Auf dem Genfer Parkett sollte sich Spaniens symbolische Rückkehr in seine verlassene Geschichte vollziehen. Als dann der Rechtsruck der Zweiten Republik den Sozialismus aus der Regierung entfernte, war das Klima für eine episodische Rückkehr nach Spanien bereitet. 1934 befaßt sich Madariaga

als Kultusminister mit großen nationalpädagogischen Plänen. Jubelfeiern der Republik sollten die nationale Eintracht in allen spanischen Herzen verankern. Seit dem Ausbruch des Bürgerkrieges wurde der Standpunkt der Emigration, den die Krausisten von jeher auch innerhalb Spaniens vertraten, von Madariaga zum Dogma des „dritten Spaniens“ erhoben. Seine These zum Bürgerkrieg ist, nach eigenem Geständnis, vom Unmut aus enttäuschter Liebe zur spanischen Linken befangen. Dieses Spanien hatte sich schuldig gemacht in seinen Augen, als es vom Himmel der Ideen in die Wirklichkeit eines sozialistisch geführten Volksstaates stürzte. Madariaga konnte den schwachen Punkt dieser Theorie nicht wohl übersehen. War nicht der Volksstaat aus dem Zwang der Abwehr gegen den tödlichen Angriff von außen entstanden? Madariaga behauptet, ohne die treibende Kraft des Sozialismus habe ein Kompromiß die Rettung der spanischen Freiheit ermöglicht und der Bürgerkrieg sei durch denselben Sozialismus, der ihn entfesselt habe, notwendig verloren worden. So wäre der Sündenfall des Sozialismus und nicht die faschistische Hilfeleistung zum Totengräber der spanischen Freiheit geworden. Madariaga trug keine Bedenken, in seiner Darstellung des Bürgerkrieges den Anteil der fremden Waffenhilfe so sehr zu verkleinern, daß der Anschein entstand, als sei auch diese spanische Republik an ihrem unheilbaren sozialistischen Irrtum zugrunde gegangen. Nicht der Klassenkampf, sondern die Selbstsucht aller spanischen Gruppen führte nach Madariagas Meinung in diese schreckliche Katastrophe. Schon vor Ausbruch des Bürgerkrieges schrieb er, daß überhaupt kein politischer Maßstab die politischen Kämpfe Spaniens erklären könne:

„Spaniens Übel haben keine politische, sondern eine psychologische Wurzel. Was wir als Schande empfinden und immer wieder beklagen, könnte sich gar nicht ereignen, wenn nicht ein Hang in der spanischen Seele diese Symptome mit erschreckender Deutlichkeit immer wieder hervorbringen würde ...“

Nach Ausbruch des Krieges fand Madariaga seine Meinung nur bestätigt, wie der Krieg für jede spanische Meinung eine Bestätigung brachte. Auch dieser neue Bürgerkrieg gilt ihm nur als ein Abschnitt des immerwährenden Krieges, den in Spanien die Sonderinteressen mit der Gemeinschaft führen. Diese verderbliche Neigung greift wie ein Webfehler im Querschnitt durch alle spanischen Klassen und Schichten. Freilich wird uns nicht verraten, an welcher spanischen Gemeinschaft der ausgeworfene Sklave der Scholle frevelt. Aber Madariaga folgert mit kühner Stirn, daß psychologische Fehler durch kein politisches Mittel bekämpft werden könnten. Nur die Pädagogik – und damit sind wir wieder beim Thema –, die den Menschen von Grund

auf verwandelt und als Träger der neuen Gemeinschaft befähigt, kann helfen. Spaniens wahre Geschichte liegt bei der Gefolgschaft des großen Erziehers Francisco Giner de los Ríos, dessen Ikon durch den Streit der beiden anderen Francisco – des Generals Francisco Franco (geb. 1892) und des „Gewerkschaftsgenerals“ Francisco Largo Caballero – gleichsam noch einmal gekreuzigt würde. Der Ausverkauf der spanischen Geschichte bedient sich solcher Symbole. Nur durch die nationale Selbstüberwindung kann sich der spanische Mensch zur Freiheit erheben. Am Vorbild der britischen Humanität soll dieses Spanien Madariagas genesen. Der spanische Kosmopolit kann sich für seine befreite Nation nichts besseres als einen Dominionstatus erhoffen. Ein Wunschtraum, der sich aufs glücklichste mit dem Sekuritätswunsch der profitbeteiligten Partner des englischen Spaniengeschäftes vereinbart. Madariagas Gedankengänge liefen schon lange auf diese Pointe hinaus, so daß sich nicht grundlos dem emigriertesten aller spanischen Emigranten die englische Welle zum Zwiegespräch mit dem Äther hergab.

Ganz aus dem Geiste Madariagas ist das Schlußbild, in dem eine neuere französische Darstellung des spanischen Schicksals endet: Spaniens Geschichte gleicht einem Schlachtfeld, wo die Gefallenen von gestern immer am nächsten Morgen aus ihren Gräbern springen, um die Sieger von gestern aus ihrer eroberten Stellung zu werfen (Albert Mousset: „Histoire d’Espagne“, Paris 1947, S. 620). Dem Tumult der Leidenschaften scheint hier ein gespenstischer Leerlauf gezogen. Nur die Verneinung der spanischen Mentalität läßt einen Ausweg offen. Aber dieses Programm einer „Dehispanisierung“ der spanischen Seele fordert einen spanischen „Mythos“. Nur die Opfertat der spanischen Seele ermächtigt den grausamen Schnitt, den Madariaga vorhat oder erwartet. Das ist der Sinn seines Kultes für Miguel de Unamuno. Unamuno ist gleichsam der gekreuzigte Francisco Giner de los Ríos. Unamuno hatte in fortgesetzten Widersprüchen den Schnittpunkt der schmerzhaften Selbstbehauptung gefunden. Er hatte den ewigen spanischen Bürgerkrieg auf sich genommen. Wie er lebte, so starb er: „heimgekehrt“ in die waffenstarrende Hochburg des Faschismus, er, der lebenslängliche Hasser der Diktatoren, um zu huldigen, wie man ihm huldigte? Nein, um mit letzter Kraft seinen Fluch den waffentragenden Schändern Spaniens ins Antlitz zu schreiben. Auf den Tod Unamunos (1936) schrieb Madariaga die elegischen Verse:

Brüder meiner Seele,  
 Euer Leid erschreckt mich.  
 Heilig ist der Krieg, ja heilig ist der Krieg.  
 Aber nicht der Krieg, den ihr gemacht habt.

Nicht der Krieg, der Bruder gegen Bruder aufruft,  
Einen schwarzen Abgrund aufzutut  
Von Haß in jeder Brust.  
Heilig ist der Krieg, den der menschliche Kentaur  
Mit sich selbst kämpft.  
Ihr aber kämpftet nach außen.  
Ihr vergeßt die Bestie,  
Die der Mensch im eigenen Innern trägt.  
Unsere Seele ist unser wahres Schlachtfeld!

Wollte Unamuno wie ein Heros der Vorzeit mit seinen Leiden die kommenden Geschlechter entschuldigen? Sein beständiger Irrtum wurde von einem Zug prometheischer Größe umwittert. Unamuno wich der Entscheidung nicht aus und verschmähte damit das Vorrecht der Epigonen. Aber die wachsende Krisenerfahrung mußte die Haltbarkeit eines solchen Weltbilds in der Geschichtserfahrung erschüttern. Kritische Zeiten fordern ein schärferes Kriterium der Wirklichkeitsdeutung.

Mit dem Ausbruch des Bürgerkrieges waren die inneren Fesseln zerbrochen, während der eiserne Ring des Verderbens sich rings um die spanische Freiheit legte. Auch der Wille der nationalen Selbsterziehung trat in ein neues, ja überraschendes Stadium. Wie in Sowjetrußland oder im revolutionierten China fand der Gedanke der Musterschule ein breites und unerwartetes Feld der Erfüllung: durch die Volksarmeen waren in unvorhergesehener Weise alle Voraussetzungen einer solidarischen Pädagogik entstanden. Eine Feuerlinie zog sichtbar die Front der beiden unversöhnlichen Klassen. Durch den offenen Ausbruch des Kampfes war der die Gegensätze verhehlende Zustand beendet. Ein zum letzten vereinfachter Antagonismus brachte die Sicherheit der Entscheidung für jedes Bewußtsein. Zwischen Kultur und Barbarei verlief jetzt eine bewaffnete Grenze. Die Berührung geschulter Intelligenz mit dem erwachten Selbstbewußtsein der Massen durchsetzte die üblichen Formen der Kriegskameradschaft mit gänzlich neuen und überraschenden Zügen. So ergab sich erst jetzt die schlechthin exemplarische Situation der Pädagogik. Jedes Gespräch verlief in Offenheit gegenüber den praktischen Forderungen eines gemeinsamen Kampfes. In der Richtung der Gefahr läuft die Grenze zwischen Erzieher und Zögling in einer gemeinsamen Stellung zusammen. Subjekt und Objekt des pädagogischen Vorganges sind im Hinblick auf die alles verwandelnde Situation des Kampfes in einer ständigen Wechselbewegung begriffen. Wenn die spanische Intelligenz dem in der menschlichen Wildnis aufgewachsenen Gefährten das Wissen vermittelt, wird sie selbst durch das spanische Volk in die Schule einer neuen Bewußtseinsbildung genommen. Überall flackern

Gespräche aus allen Schützengräben, Fetzen von Dialogen, die immer das Letzte berühren und eine Brücke des Einvernehmens in immer neuem Anlauf erproben. Die Idee der Kultur bemächtigt sich aller Gespräche. Für die einen bedeutet „cultura“ ein Jenseits, einen hintergründigen Schatz, durch den die Währung gebildeter Rede gedeckt ist. So entgleiten die Worte, an die sich der fragende Partner klammert, die er nicht losgeben möchte, bis sie den Grund seiner eigenen Lebenserfahrung berühren. Als ein unverständiger Partner will er den vollen Wert aus dem Kreislauf des Gesprochenen beziehen. Sprache wird als Appell an das wirkliche Dasein vernommen, und man zweifelt, was unverbindlicher Umgang mit Worten bedeutet, die nur gleichnishaft über die unberührbare Welt hinweggehen. Diese Sprache der Intelligenz hat keine eigene Meinung. Sie schildert nur fremde Meinungen, die sich der Stellungnahme entziehen und dem fragenden Ernst mit ironischem Tonfall entgleiten. Worte haben ein anderes Gewicht, wenn sie ein unbeirrbarer Wille wie eine Waffe umspannt hält. So hat die Skepsis ihren Verächter gefunden. Eine blasierte Intelligenz muß wieder das Wandern lernen – muß lernen zu hören, was alle Bücher verschweigen: die Botschaft des unvergänglichen Volkes.

Ramón Sender (geb. 1902) berichtet in einem Bürgerkriegsbuch die unvergeßlichen Gespräche mit einem jungen, kriegserprobten und schnell beförderten Bauern, einem Menschen, der bisher nur ein einziges Buch gelesen hatte; doch dieses einzige Buch – ein absurder Gesellschaftsroman – gilt ihm als eine unerschöpfliche Quelle der Orientierung in allen Dimensionen des Lebens:

„Was habe ich nicht alles aus diesem Buch gelernt!‘ Und, wie wenn es damit noch nicht klar genug wäre: ‚Alles, was ich bin‘ – und dabei zeigte er auf seinen Fähnrichsstern, den er durch unerhörten Heldenmut erworben hatte, ‚alles, was ich bin, hab ich aus diesem Buch gelernt!‘ Als er wegging, unterhielten wir uns noch eine Weile über den Fall ... Einer meiner Kameraden meinte erschrocken: ‚Was ein Buch nicht über den Menschen vermag!‘ Dieser Fähnrich war zuverlässig, hatte einen sicheren Instinkt und ein brüderliches Herz für seine Kameraden – auch für die Fabrikarbeiter und Gebildeten, die seine Kaltblütigkeit bewunderten. ‚Was könnte aus Spanien werden‘, meinte mein Kamerad, ‚wenn solche Menschen, frei von Kastengeist, stark, mit einem unverbrauchten Kopf, die nötige Bildung erhielten und das Gesicht der Zukunft bestimmen würden? In der Kunst, in der Politik und der Wissenschaft würden uns ihre Leistungen überraschen! Das war eine der Erfahrungen, die der Endsieg uns vorbehielt.‘“

Die Erwartung des Sieges war demnach auf nichts anderes als auf die Erfüllung der nationalen Erziehungssträume gerichtet. Und genauso verknüpfte sich mit dem vorahnenden Gedanken der Niederlage zuallererst der Gedanke an das gefährdete pädagogische Unternehmen. Der titanische

Aufwand von Generationen, der Einsatz der besten Intelligenz und der kostbarsten Energien würden in diesem Fall verspielt und vertan sein, und das spanische Volk wäre mit einem einzigen Schlag um Jahrhunderte seiner Entwicklung zurückgeworfen. Das ist die düstere und prophetische Vision, die kurz vor Ausbruch des Bürgerkrieges von den Lippen des sterbenden Dichters Ramón del Valle-Inclán vernommen wurde:

„In den letzten dreißig Jahren ist das spanische Leben gewaltig vorwärts gekommen. Männer und Frauen sehen heute besser aus als in meiner Jugend. Schönheit der Leiber kommt in Spanien häufiger vor als in anderen Ländern. Wohlsein, Lebenslust, Intelligenz und ein richtiges Urteil haben den ganzen Boden dem Fanatismus der Religion wieder abgenommen. Heute gehören wir zu den gebildetsten, schönsten und gesündesten Völkern Europas. *Traurig, daran zu denken, daß wir all dies in kurzer Zeit verlieren sollen. Jammerschade!*“

Niemand hatte in Spanien das Vorrecht, sich über den Sinn des nunmehr (1936) ausgetragenen Kampfes zu täuschen. Diesmal würde eine in den Sattel gehobene Restauration ihr Ziel erreichen und die Errungenschaften der spanischen Freiheit in ihren entferntesten Wurzeln treffen. Der Vorsatz dieser Restauration lag unverschleiert in ihren schrecklichen Traditionen. Nur ein Teil jener liberalen Intelligenz, die sich als Hüterin des krausistischen Erbes fühlte, konnte noch daran zweifeln, daß ihre eigene Sache auf Gedeih und Verderb mit der Sache des spanischen Volkes vermenget war. Eigentlich gab es auch keine Täuschung. Aber die schwächliche Haltung eines Teiles der Epigonen, offener Verrat ihrer Sache zugunsten der tiefer empfundenen Klassenbindung konnte die klare Feindschaft der Restauration nicht entwaffnen: Eine Intelligenz, die systematisch Eliten heranzog und dazu ihre Prinzipien ins Volk trug – sie war schon immer der Stachel im Fleische der Hüter des alten Spaniens gewesen. Heute ließ diese Restauration, die sich der faschistischen Herrschaftsformen bediente, keinen staatsfreien Spielraum mehr offen. Darüber kam es nach der Eroberung Spaniens selbst mit der Kirche zu manchem ernstem Zerwürfnis, aber natürlich waren sich beide Mächte von Anfang an einig, daß zuallererst die noch stehenden liberalen Bastionen geschleift werden müßten. Und so geschah es auch.

1939 begann der Exorzismus der eroberten Hauptstadt mit der Schließung der Institución Libre de Enseñanza, mit der Vernichtung der Spuren aller Errungenschaften eines liberalen Jahrhunderts.

Desungeachtet wird den vergangenen Bildungseinrichtungen seit den fünfziger Jahren ein stets wachsendes Interesse zugewandt, und zwar nicht nur auf seiten der spanischen Emigration, sondern auch innerhalb Spaniens, wo natürlich die in Lateinamerika erschienenen Schriften nicht unbekannt

blieben. Es erschienen u. a.: Alberto Jiménez, „Ocaso y restauración. Ensayo sobre la universidad española“, México 1948; López Morillas, „El krausismo español“, México 1956; Lorenzo Luzuriaga, „La Institución Libre de Enseñanza“, Buenos Aires 1957; Fernández Carvajal, „El pensamiento español en el siglo XIX“, Barcelona 1957; Vicente Cacho Viu, „La Institución Libre de Enseñanza“, Madrid 1962; Luis Rodríguez Aranda, „El desarrollo de la razón en la cultura española“, Madrid 1962; María Dolores Gómez Molleda, „Los reformadores de la España contemporánea“, Madrid 1966.

Die Franco-Regierung hatte dem in diesen Bestrebungen hervortretenden Gesinnungswandel der Intelligenz um so weniger entgegenzustellen, als sie die Werbekraft der falangistischen Ideologie seit ihrer traditionalistischen Verwässerung eingebüßt hatte. Der Widerstreit zweier so bedeutender institutionistischer Emigranten wie Américo Castro und Claudio Sánchez-Albornoz hat in Spanien lebhaften Widerhall gefunden. Es ging um das spanische Geschichtsbild, dessen Interpretation seit der Aufklärung und seit der Romantik das letzte Motiv der ideologischen Parteilung hergab. Kein zweites Volk hat mit solcher Leidenschaft am Zeiger seiner Geschichtsuhr sein gegenwärtiges Schicksal abzulesen versucht.

Die spanische Aufklärung (*Ilustración*) hatte sich gegenüber der vor ihr liegenden „Dekadenz“ für eine Neuordnung bereitgemacht. Das Thema der Dekadenz verflocht sich mit dem Erbe der habsburgischen Herrschaft, deren Politik auf universale Überspannung ihrer Ziele und auf völlige wirtschaftliche Passivität hinauslief. In den spanischen Zeitschriften der Aufklärung wurde die kritische Analyse des vergangenen Weltreichs weitergetragen. Ihren Höhepunkt erreichte diese Diskussion, als der französische Enzyklopädist Masson de Morvilliers (1740–1789) die hinterhältige Frage aufwarf, wie es eigentlich in den letzten Jahrhunderten um den geistigen Beitrag der Spanier bestellt war. Die Überheblichkeit in dieser Fragestellung löste Empörung aus, aber sie konnte den Fortgang der nationalen Selbstkritik nicht hindern. In der Aufklärung wurzelt noch die berühmte „Geschichte der Inquisition“ von J. A. Llorente (1756–1823). Es ist ein düsteres Gemälde, das trotz aller Abstriche neuerer Forschung nicht hat aufgehellt werden können. Die Behauptung, daß die Inquisition die geistige Stagnation Spaniens verschuldet hätte, hatte damit festen Boden gewonnen.

Schon am Ende des 18. Jahrhunderts waren die entscheidenden Texte der mittelalterlichen Literatur bekanntgemacht worden. Die romantische Zuwendung zur mittelalterlichen Geschichte wurde in der großen Romanzensammlung Duráns (1793–1862) bestimmt. Der Versuch fällt auf, in der



mittelalterlichen Geschichte die antifeudalen Elemente hervorzuheben. In diesem Sinn wird die Niederlage Peters des Grausamen im Kampf mit seinem Halbbruder Enrique de Trastámara (1369) zu einer spanischen Schicksalsstunde: durch diese Entscheidung war das Volkskönigtum einer neu vom Feudalismus beherrschten Ära gewichen. Ein weiterer Schicksalstag der spanischen Geschichte ist für die Romantik die Niederlage der gegen Karl V. rebellierenden Comuneros bei Villalar (1521). Spanien war seitdem dem Universalismus und katholischen Fanatismus der Habsburger ausgeliefert. Die Akzente sind damit schon bezeichnet, die der Krausismus noch verstärken sollte. 1876 hatte der Krausist Gumersindo de Azcárate (1840–1917) eine Reihe von Zeitschriftenartikeln veröffentlicht, worin die völlige geistige Stagnation Spaniens in den letzten drei Jahrhunderten festgestellt wurde. Diesmal blieb aber die progressive These nicht unwidersprochen. Der junge Menéndez y Pelayo verwies auf eine Fülle von spanischen wissenschaftlichen Werken in der beschuldigten Epoche, wobei natürlich auch reine Eklektiker und Plagiatoren fremden Wissens herhalten mußten. Diese ganze Vision wird in der berühmten „Ciencia española“ (1876) ausgebreitet. Menéndez y Pelayo war zutiefst überzeugt von der originären Wendung, die der spanische Geist seit der Renaissance genommen hatte. Er brachte damit ebenso die strengen Thomisten gegen sich auf wie die Repräsentanten des liberalen Spaniens.

Zu diesen drei Spanienbildern trat noch ein viertes hinzu, das föderalistisch-anarchistische Geschichtsbild, das der von Proudhon primärer noch als vom Krausismus geformte Francisco Pi y Margall (1824–1901) konzipiert hatte. Für ihn bilden die Gemeinden (*municipio*) mit tätiger Anteilnahme des Volkes den Kern der politischen Gesellschaft. Über ihnen erheben sich die Provinzen, die eine linguistische und ethnische Einheit bilden, so zum Beispiel Galicien, Katalonien, das Baskenland, Andalusien usw. Die Bundesregierung stellt die Beziehung zwischen den Provinzen dar; ihr einziges Machtressort ist die äußere Politik des Bundes. An diesem Leitbild läßt sich für Pi y Margall ermesen, was die spanische Geschichte geleistet bzw. verfehlt hatte. Die Unabhängigkeit der Munizipien bestimmte im Mittelalter den Wanderstil des Monarchen, der von Ort zu Ort seinen Treueid zu den lokalen Einrichtungen und Gesetzen zu leisten hatte. Doch suchte die dynastische Politik eine Machtzusammenballung zu erreichen, durch die naturhafte Grenzen zwischen den Provinzen aufgehoben wurden. Das Übel ist seit der Errichtung des spanischen Einheitsstaates ein unwiederbringliches Faktum. Die Unterdrückung des geistigen und wissenschaftlichen Lebens ließ nur noch in der Kunst und Literatur eine gewisse Freiheit zu,

wodurch sich der Doppelaspekt der Dekadenz des habsburgisch geführten Spaniens und der gleichzeitigen „goldenen“ Ära der Literaturbewegung (Siglo de Oro) erklären ließ.

Eine gewisse Kontinuität läßt sich im Geschichtsbild der spanischen Intelligenz erkennen. Auch die großen Vertreter der 98er Generation Valle-Inclán, Unamuno und Baroja wenden ihre besondere Liebe dem „bäuerlichen“ Mittelalter zu, von dessen heimischen Werten das geeinigte und zum Ausgriff ins Universum sich bereitende Spanien abfiel.

Für die weitere Ausarbeitung des spät- und nachkrausistischen Geschichtsbildes ist der Begriff der Elite entscheidend. Darunter ist natürlich keine gesellschaftliche Vorzugsstellung, sondern die pionierhaft vorwärtsschreitende Intelligenz zu verstehen. Ortega y Gasset hat diese Konzeption in verallgemeinerter Form als Maßstab an den gesamten Verlauf der spanischen Geschichte herangetragen. In seiner berühmten Schrift „España invertibrada“, 1921 (Spanien ohne Rückgrat), erklärt er die katastrophalen Ergebnisse der spanischen Geschichte aus dem fundamentalen Mangel der zur Integration des Ganzen befähigten Eliten und aus dem Übergewicht der undisziplinierten selbstmächtigen Masse, des „elemento pueblo“. Dieser Gedanke wurde durch die ersten Forschungen des bedeutendsten spanischen Mediävisten Claudio Sánchez-Albornoz, der seit 1939 in Buenos Aires wirkt, noch besonders unterstrichen. Unter den Bedingungen der „Reconquista“, die eine neue Landnahme aus arabischem Besitz nur durch ein System von freien Wehrbauern ermöglichte, war von einer feudalistischen Durchstrukturierung der spanischen Gesellschaft keine Rede. Erst mit jahrhundertelanger Verspätung tritt ein spanischer Feudalismus in seinen geschichtlichen Sollstand ein. Dieser verzögerten Entwicklung wird für den ganzen Zusammenhang der spanischen Geschichte eine Art von Kettenreaktion beigegeben. In Frankreich ließ die Feudalgesellschaft das Bürgertum aus sich hervorgehen; in Spanien erlaubte die Schwäche des Feudalismus keine Entfaltung des Bürgertums. Es gab hier, wie Sánchez-Albornoz lapidar feststellte, „weder Feudalität noch Bourgeoisie“.

Wie steht es aber mit der großartigen Leistung der Landnahme und Kolonisierung des neuen Kontinents im 16. Jahrhundert? Man ist sich einig darüber, daß die freie, ungebundene Volkskraft, das, was Ortega y Gasset „el elemento pueblo“ nannte, der subjektive Träger dieses gewaltigen Geschichtsereignisses gewesen war. Damit ist aber eine Bresche in das System des „rückgratlosen Spaniens“ geschlagen. Wohl fügt Ortega y Gasset zur Erklärung hinzu, daß die damaligen Menschen wußten, was sie wollten, und daß überhaupt nur die Ausrichtung auf eine gemeinsame Tat die Inter-

pretation einer Gemeinschaft oder einer Nation ermöglicht. Doch zeigt sich hier im konkreten Fall, daß die Hoffnung, die Strukturierung einer Nation könne nur durch die in ihr zur Herrschaft gelangte Führungsschicht zustande kommen, nicht ausreicht, um alle Tatsachen des geschichtlichen Prozesses zu klären.

Welche gedankliche Macht indessen der Theorie der Elite von seiten der fortschrittlichen spanischen Intelligenz beigemessen wird, das tritt in den Forschungen des Literarhistorikers und Historikers Américo Castro besonders deutlich zutage. Castro war ein typischer Institutionist. Sein Spanienbild wird beherrscht von der Überzeugung, daß der arabische und der jüdische Sektor, insbesondere in kultureller Hinsicht, einen entscheidenden Beitrag zur Kristallisierung der spanischen Nation gegeben hätte. Alle großen geistigen Leistungen des 16. und 17. Jahrhunderts würden der Prädominanz der semitischen Kulturträger ihr Dasein verdanken. Von einer spanischen Nation könne man nur reden, wo ein Bewußtsein von der Integration der drei Elemente – des christlichen, des jüdischen und des arabischen – bestehe. Die spanische Kultur ist somit häretisch in ihren Ursprüngen, oder sie ist nicht. Américo Castro konnte auf seiner Habenseite das grundgelehrte und geistvolle Buch des großen französischen Hispanisten Marcel Bataillon, „Erasmus et l'Espagne“ (1937), verbuchen. Die Durchschlagskraft der erasmischen – also häretischen – Konzeption in der Bewegung der Geister des 16. Jahrhunderts wird von ihm unter Beweis gestellt. Auch Bataillon ist geneigt, den neugetauften Juden und Mauren eine Vorzugsstellung im geistigen Leben jener Epoche einzuräumen. Américo Castro ist davon überzeugt, daß alles darauf ankomme, die Erkenntnis solcher fundamentalen Einsichten durchzusetzen. Der Ort der Entscheidung wäre also nicht das noch Unbekannte, sondern das allgemein Bekannte, das neu gedeutet werden müsse. Der Erudition, die das Unbekannte ermitteln möchte, ist damit der Laufpaß erteilt.

Américo Castro, heute Professor an der kalifornischen Universität La Jolla, ist mit seinen zweiundachtzig Jahren ein Feuerkopf, ein Meister der geistigen Fechtkunst geblieben. Daß er es aushielt, trotz seiner Bindungen an das heutige Spanien, das nicht *sein* Spanien ist, nicht mehr zurückzukehren, diese Haltung teilt er mit seinem großen Gegenspieler, dem in Buenos Aires dozierenden, etwa zehn Jahre jüngeren Claudio Sánchez-Albornoz. Auch er stand dem Kreise der Institutionisten nahe, auch er war in seinen Jugendarbeiten von den Lieblingstheorien Ortega y Gasset ausgegangen. Auch seine Emigration führte zur Erweiterung und Erneuerung seines bisherigen Forschungsrepertoires. Hatte Sánchez-Albornoz in seinen Jugendar-

beiten noch in orteguianischer Weise den fehlenden Feudalismus im mittelalterlich-christlichen Spanien als ein Erbübel der spanischen Geschichte gewertet, so gewann das Spanien der freien Wehrbauern, der „*behetrias*“, in der Vertiefung seiner mittelalterlichen Studien immer mehr an Eigenwert. Sánchez-Albornoz mußte der Idee Castros widersprechen, derzufolge das wahre mittelalterliche Spanien ohne den Beitrag von Juden und Mauren nicht existiert haben würde. Die Polemik wurde von beiden Teilen mit großer Härte geführt. Wenn Castro den Ausgangspositionen des institutionistischen Krausismus näher blieb, so erkaufte Sánchez-Albornoz mit der Preisgabe dieses Gedankenguts eine substantiellere Fundierung seiner Geschichtswissenschaft. Abgesehen davon, daß er mit dem Antiscientismus Américo Castros unmöglich paktieren konnte, bekämpfte er dessen vollständige Vernachlässigung des ökonomischen Faktors in der Geschichte, seine idealistische und geistesgeschichtliche Grundanschauung, die Castro jedem Ansatz zu einem historischen Materialismus entgegensetzte.

Die Tragweite der im Raum der Emigration geführten Diskussion blieb den in Spanien verbliebenen Spaniern nicht verborgen. Schon 1952 hatte Miguel Cruz Hernández in einem Aufsatz des „*Saeculum*“, „Spanien und der Islam“, grundlegende Positionen bezogen. Er stellte fest, daß die drei herrschenden Geschichtsbilder der Tiefenwirkung des Islam auf Spanien Rechnung tragen müssen. Von allen wird Spaniens Zugehörigkeit zu Europa bestritten, von den einen wegen des islamischen Einbruchs (Unamuno, Ortega, Castro), von den andern wegen der Übertragung des in der „*Reconquista*“ ausgebildeten Kreuzzugsgedankens auf die Kolonisation Amerikas (Claudio Sánchez-Albornoz). Die Traditionalisten endlich behaupten, daß nicht Spanien Europa, sondern Europa sich selbst preisgegeben hätte mit der Aufgabe des Kreuzzugsgedankens. Wahr ist – Cruz Hernández zufolge –, daß durch beständiges Konnubium der frauenlos nach Spanien übergesetzten Mauren und durch Islamisierung des dadurch steuerbegünstigten Gros der Landbevölkerung Tatsachen geschaffen worden waren, die der christlichen Rückeroberung des maurischen Spaniens den Charakter eines über achthundert Jahre ausgedehnten Bürgerkrieges verliehen.

Der in Barcelona wirkende Historiker Jaime Vicens Vives (1910–1966) nahm in der 1960 zum zweiten Mal aufgelegten „*Aproximación a la historia de España*“ (Annäherung an die Geschichte Spaniens) zu den in der Kontroverse Castro–Albornoz angeschnittenen Problemen Stellung. Was vom Autor im Vorwort zur zweiten Auflage an Veränderungen in der spanischen Atmosphäre seit der acht Jahre zuvor erschienenen Erstauflage festgestellt wird, läßt uns aufhorchen: Neubelebung der philologisch-institutioni-

stischen Schule; erfolgreiches Aufkommen der ökonomisch-sozialen Methode; Absterben der Ideologie des Falangismus. Das will nicht mehr und nicht weniger besagen als die Vorherrschaft des institutionistischen Liberalismus sowie des wissenschaftlichen Traditionalismus gegenüber den in Spanien völlig bodenlos gewordenen Lehren des Franco-Staates.

Der Zusammenhang der spanischen Nationwerdung mit dem römischen und mit dem westgotischen Hispanien, den Sánchez-Albornoz behauptete, wird von Vicens Vives, der hier Castro folgt, preisgegeben. Damit ist auch die Hauptthese Américo Castros bestätigt, derzufolge das Schicksal der spanischen Nation erst mit der Eroberung der Mauren beginnt. Die Rolle der Mozaraber als Dissidenten im islamischen Spanien und als Aufpeitscher des Nationalismus sei geringer, als Albornoz und mit ihm der Madrider Historiker José Antonio Maravall annehmen. Während aber Castro die heidnischen Ursprünge des Jacobus-(Santiago-)Kultes in Spanien breit ausführte, fordert Albornoz, von Vicens Vives gefolgt, das Studium der geistigen Ausstrahlungskraft dieses Kultes, nicht seiner Entstehung. Vicens Vives stimmt auch darin mit Claudio Sánchez-Albornoz überein, daß die wirkliche Kenntnis des christlichen Spaniens nicht in den Kanzleiformeln von León, sondern in den Kampfzonen gesucht werden müsse. Über diese Debatte hinausgehend, beklagt Vicens Vives die Vernachlässigung der Verhältnisse im Osten und in Katalonien. Im Gegensatz zum kastilischen Imperialismus hatte diese Reichshälfte einen durch Verträge garantierten Pluralismus, ein Nebeneinanderbestehen und Zusammenspiel ausgebildet.

Die von der Aufklärung und dann die von Menéndez y Pelayo gestellte Frage nach dem Beitrag von Spanien für Europa wird von den ortegui-anischen Philosophen mit lauter Abstrichen an der optimistischen Konzeption Menéndez y Pelayos beantwortet. In seinem Buch „Los españoles“ (Madrid 1962) wird von dem Ortega-Schüler Julián Marías (geb. 1914) ausgeführt, daß zwischen 1500 und 1650 der Beitrag Spaniens reich an künstlerisch-genialen Werken gewesen sei, aber einer entsprechenden schöpferischen Produktion auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Mathematik und, bis auf Suárez (1548–1617), auch der Philosophie völlig entbehrte. Seit dem Tode Quevedos (1580–1645) oder Calderóns (1600–1681) bis ins 19. Jahrhundert hinein hätte der spanische Geist sich zu keiner überragenden Leistung mehr aufgeschwungen.

Das Bild der politischen Misere wird noch einmal aufgezogen von dem uruguayischen Soziologen Carlos María Rama in „La crisis española del siglo XX“ (México 1962). Alle Kenner des heutigen Spaniens seien sich darüber einig, daß die Probleme der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Staa-

tes einen veralteten, anderwärts längst überwundenen Zustand darstellten. Der spanische Staat blieb im feudalen Mittelalter stecken; er ersparte sich die Wandlungskrise, die allen anderen Ländern beim Eintritt in die Neuzeit auferlegt worden war – aber der Kaufpreis war eben die Dekadenz, der Niedergang auf allen Gebieten. Den Habsburgern sei es gelungen, ein Weltreich zu begründen, nicht aber, die Homogenität der spanischen Gesellschaft zustande zu bringen. Der Ausspruch Karl Marxens behalte seine Gültigkeit, demzufolge Spanien wie die Türkei ein Konglomerat von schlecht verwalteten Provinzen mit einer monarchischen Spitze sei. Die im 19. Jahrhundert von Mendizábal, gewiß aus antiklerikalen Motiven, verfügte Amortisation der Kirchengüter hätte nur zur Vermehrung und Bestärkung des Latifundienbesitzes beigetragen, den zu schützen den einzigen Sinn der Maßnahmen des Staates bis in die Gegenwart hinein gebildet hätte. Gegenüber dieser historischen Kalamität gewinnt der Aufstand der Intelligenz seit 1898 an Leuchtkraft: „Es gibt in der damaligen Literatur der anderen europäischen Völker keine Parallele zu dem, was in Spanien vor sich ging: der Entstehung eines Kreises von glänzenden Denkern, denen die ganze Nation willfährig ihr Gehör schenkte“ (S. 61).

So groß der Spielraum und die Variabilität dieser Klaviatur von Geschichtsinterpretationen erscheinen muß, so bleibt doch entscheidend das Bewußtsein der Berufung und der historischen Verantwortung der spanischen, um die Jahrhundertwende konstituierten und für ihre Aufgaben wohl vorbereiteten Intelligenz.

## II. Eine Generation der Niederlage

Mit der „Generation von 1898“ fand sich die spanische Intelligenz zu einer Partei der Verzweiflung zusammen. Nicht umsonst verknüpfte sie ihren Namen mit jenem peinvollen Datum der Niederlage, die das Schlußglied in einer Kette der Zusammenbrüche bildet und die letzten Reste eines spanischen Überseereiches beseitigt hatte. Das war ein unausbleibliches Ergebnis eines mit anachronistischen Mitteln geführten Kampfes gegen die höchstgerüstete und modernste Weltmacht der Vereinigten Staaten. Was geschah, das sah man mit lähmendem Entsetzen kommen. Kein Gedanke, daß die blasierten Spanier sich an den Schein des verflossenen Glanzes hängten! Längst war die letzte Illusion in die erstarrten Herzen zurückgenommen,

als die letzte Fassade eines spanischen Universums unter den Schüssen der amerikanischen Schiffskanonen ins Meer sank. Die Nation war darüber empört, daß auch der Verlust ihrer Illusionen die Katastrophe nicht hindern konnte, daß das Opfer der inneren Freiheit das Steuer des Staates nicht von dem offensichtlichen Abgrund zurückzureißen vermochte.

Durch die militärische Niederlage wurde die kaum vernarbte Wunde der verlorenen Freiheit von neuem aufgerissen. Nur eine schon geschlagene Nation konnte den Schlägen eines imperialistischen Raubstaates verfallen, der im Namen der Humanität und aller Fortschrittsgedanken das Rächeramt der Geschichte antrat. In der Katastrophe von 1898 wurde der wahre Umfang der vorhergegangenen Katastrophe von 1876 erst richtig erkennbar. Der Verlust des jahrhundertlang tobenden Freiheitskampfes mußte die nationale Existenz mit dem Verlust ihres Lebenssinnes bedrohen. Spaniens bürgerliche Gesellschaft hatte mit allen erschöpfenden Siegen nur die Ohnmacht zur Bildung eines politischen Staates bewiesen. Durch die Alfonsinische Restauration (1876) war der permanente Machtkampf zwischen Fortschritt und Reaktion einem faulen und waffenlosen Frieden gewichen. Diese Restauration sah keine Gefahr darin, mit den hoffnungslosen Freunden der Freiheit innerpolitische Pakte zu schließen, und sie konnte straflos dem Dilettantismus der Reaktion die Vollmacht zu einer Politik der äußeren Katastrophe erteilen. Durch die Ohnmacht des spanischen Liberalismus wurde die spanische Reaktion trotz aller Verirrungen immer von neuem ermächtigt. Das ist der Sinn in den mißverständlichen Worten des großen Dichters Antonio Machado (1875–1939):

„In Spanien – das dürfen wir nie vergessen – pflegt die politische Aktion mit fortschrittlicher Richtung schwach zu werden, weil sie der Ursprünglichkeit ermangelt. Sie ist ein bloßes Mimikry, welches nicht weiter geht, als daß es bloß eine neue Reaktion aufstacheln. Es sieht so aus, als funktionierte in unserer gesellschaftlichen Maschine nur der reaktionäre Antrieb mit einiger Genauigkeit und Stärke. Die Politiker, die ihre Politik auf die Zukunft ausrichten wollen, müssen die immer bereite Reaktion im Untergrund bedenken, die in Spanien jedem oberflächlichen Fortschritt nachfolgt. Unsere sogenannten ‚linken‘ Politiker ... berechnen nur selten, wenn sie ihre Gewehre mit zukunftsstrotzender Rhetorik laden, den Rückschlag der Waffe, der meist mehr Gewalt zu haben pflegt als der Schuß.“

Aus dem Versagen der liberalen Politik wird hier die Unaufhebbarkeit der spanischen Reaktion gefolgert. Ist dieser Pessimismus berechtigt? Ja – wenn mit dem Versagen des Liberalismus die letzte Karte des geschichtlichen Fortschritts ausgespielt worden wäre. Aber war diese Schwäche nicht selbst eine Folge der Ängste, mit denen man dem Aufstieg der neuen geschichtlichen Klasse des Proletariats nun auch in Spanien begegnet? Es war

unvermeidlich, daß die Generation von 1898 von den Gedanken des Sozialismus betroffen wurde. Aber sie glaubte, die radikalere Lösung zu treffen, indem sie sich über die zerrissene Verbindung mit der politischen und gesellschaftlichen Praxis hinwegsetzen wollte – eine freischwebende Intelligenz, die sich im Rückzug auf die unverlierbare Realität des individuellen Lebens zum authentischen und wahrhaftigen Ausdruck der spanischen Wahrheit akkreditierte. Bei der negativen Erfahrung der Realität sucht sich der Idealismus ein neues Asylrecht. In der Niederlage findet er einen einzigartigen Anlaß, um für jeden Verlust eine Verheißung des Geistes als Trostpreis zu setzen.

Daher gehören Niederlagen zu den unwiederbringlichen Gelegenheiten des Geistes. Und so verklärt sich die Generation der Niederlage zu einer Generation der Triumphe. Nach den Worten des Philosophen Ortega y Gasset „verrät es eine Art von geistiger Armut, wenn man nicht gewillt ist, auch in der Niederlage eines der Gesichter zu erkennen, die das Leben annehmen kann“.

Dieses Gesicht einer alle Wirklichkeit erschöpfenden Niederlage ist auf das Abenteuer des freigesetzten Bewußtseins gerichtet. In der Niederlage sammelt sich eine neue Kraft der Selbstbehauptung.

Die Symbolik der spanischen Niederlage versetzte auch die entfernteren Geistesräume in Schwingung. Es war der Blitzstrahl, der die unbewegte Fin-de-siècle-Stimmung plötzlich zerteilte. Ein Russe, Wladimir Solowjow, schrieb im Juli 1898 einen kleinen Aufsatz mit dem grellen Titel „Nemesis“. Die Vergeltung hatte das Spanien der Inquisition getroffen, einen Staat, der sich auf „das höllische Geschäft des Seelenmordes“ eingelassen hatte und den „Kult des Molochs unter christlichem Vorzeichen und Namen“ eingeführt hatte. Dieses apokalyptische Bild glich freilich in Wahrheit mehr dem Spanien des Iwan Karamasowschen Großinquisitors als dem Spanien, das die Geschichte verstehen lehrte. Aber hatte nicht Castelar, einer der legitimen Väter der chaotischen Ersten Spanischen Republik, den Stab über jenes vergangene Großreich gebrochen, das er „ein einziges über die Erde gespanntes Schweißstuch“ nannte? Solowjows Urteil war indessen keineswegs aus der Sphäre der liberalen „Vorurteile“ gegriffen, sondern im Licht der Heilsgeschichte getroffen worden. Seine Betrachtung schließt mit einer spiritualen Erwartung: „Niemals sterben Nationen. Die Seele Spaniens kann wieder auferstehen. Indessen – als politische Macht mußte dieses Spanien untergehen, um für seine Niedertracht zu büßen.“ Als diese Zeilen geschrieben wurden, war die Erwartung der Wiedergeburt in Spanien schon ein



sicheres Versprechen. Ramiro de Maeztu, der den publizistischen Talenten seiner Generation voran ging, hatte Monate zuvor schon geäußert:

„Traurig, sehr traurig diese Niederlage – aber wenn sie uns dazu verhelfen sollte, unsere inneren Kräfte zu sammeln, so müßten wir darum dieses Sedan willkommen heißen.“

Diese Generation hatte keine gütigen Feen, sondern nur Sorge und Enttäuschung an ihrer Wiege.

Weder hatte der Liberalismus eine staatliche Form von Dauer errungen, noch hatte der Traditionalismus durch die drei karlistischen Schilderhebungen seinen Anspruch durchsetzen können, und die Linie des Ausgleichs, die mit der Thronbesteigung Alfonsos XII. (1875) durchdrang, ließ die Parteien ohne die Kraft der Überzeugung bestehen. Dieses Ergebnis war von den Machern der Restauration berechnet und angebahnt worden. Cánovas del Castillo (1828–1897) ging jetzt daran, die abgekämpften Parteien auf einen halbkonstitutionellen Zustand zu verpflichten und in der wechselseitigen Verstrickung der Macht zu entkräften.

Das berüchtigte Wort, Spanier sei nur, wem sonst in der Welt nichts übrigbleibe, hängt sich belastend an den Namen dieses Staatsmannes. In Wahrheit hatte Cánovas gesagt, die Zukunft der Menschheit werde durch die modernen Großmächte geschmiedet, die mit ihren egoistischen Zwecken dem Fernziel einer geeinten Menschheit näher kämen als die gefährlichen Utopien kosmopolitischer Träumer. Spanien müsse vor seinem Wiedereintritt in das Konzert der Mächte das Gesetz der eigenen Tradition zum Vernehmen bringen. Denn für eine Nation sei die Unkenntnis ihrer Überlieferung soviel wie der Verzicht auf geistiges Leben. Spaniens märchenhafter Aufstieg zur Weltmacht sei durch das Arrangement einer Reihe von glücklichen Zufällen vorbereitet worden, doch um die durch Erbschaft und Konnubium zusammengelegten Räume der Welt zu besitzen und zu behaupten, bedürfe es der „angestammten Energie unseres Charakters“. Der Appell an das Bewußtsein der inneren Kraft gilt auch für die glücklosen Verhältnisse, in die sich die Nation zu Cánovas' Zeiten verflochten sah. Und hier der viel mißdeutete Ausspruch: „Niemand kommt in dem Jahrhundert, in der Nation, in den Verhältnissen zur Welt, die er sich wünscht.“ Besser als ein Sieg durch Verkettung von Glücksumständen sei das innere Bewußtsein, die Kräfte des Siegers auch in der größten Ungunst der Weltverhältnisse zu wahren. Der stoische Rückzug ins Innere findet immer neue Gründe: „Alles im Leben ist gleich – außer dem eigenen Gewissen und dem eigenen Verdienst.“ Sind das die Worte eines Staatsmannes? Jedenfalls konnte auf diesem Wege die drohende nationale Katastrophe nicht mehr abgewendet werden. Man bezieht vielmehr schon im voraus die innere Posi-

tion für die äußeren Zusammenbrüche. Durch die Hand des rächenden Anarchismus wurde Cánovas dem nicht minder ungnädigen Schicksal entzissen, die fatalen Früchte seiner Restauration zu ernten.

Auf den pessimistischen Grundton verstand sich die 98er Generation mit diesem Meister des politischen Liquidationsgeschäftes. Diese Generation wird aber von einer exzentrischen Intelligenz gebildet, deren extremer Individualismus den paradoxesten Zug ihrer Gemeinsamkeit ausmacht. Da die noch überlebenden Begründer der Gruppe sich heute selbst nicht mehr an ihren übergangenen Anteil zu entsinnen vermögen, wird der Name zuweilen beliebig für die gesamte Intelligenz eines Menschenalters verwendet. Der erweiterte Kreis von Vorbereitern und Epigonen lagert sich aber um einen festen Kern von Geistern, deren Initialen sich in dem neuerdings aufgebrauchten Merkwort VABUMB versammeln: Valle-Inclán, Azorín, Baroja, Unamuno, Maeztu und Benavente (1866–1954). Andere folgten, wieder andere gingen voraus, die eine neue Atmosphäre des geistigen Lebens erschufen. Da ist Costa, der ungebärdige Nationalreformer, hier Clarín, dessen wahrhaftiger Denkstil einer gebrochenen Wahrheit entrungen wurde – beide wurden schon im Zusammenhang mit der krausistischen Nationalpädagogik erwähnt.

Das Geburtsjahr der Generation fällt mit dem Todesjahr ihres vielerinerten Wegbereiters zusammen. Angel Ganivet (1865–1898) aus Granada lebt als Konsul in Finnland und stirbt mit 33 Jahren den stoischen Freitod in der Düna. Ganivet sah in der „diamantenen Achse“ die stoische Mitgift der spanischen Seele. Seine unbewältigten Widersprüche wurden in aphoristisch zusammengedrangter Form zum Grundstock des berühmten „Idearium español“ (1897), dieser seltsamsten aller nationalen Fibeln, die als ein Repertorium der spanischen Lebenswahrheit gedacht war und auch solche Wirkungen übte. Ganivets „Idearium“ wurde neuerdings einem Tiefseeaquarium verglichen, in dem Ideen wie Fische ihr grundloses Wesen treiben. Aber es steckt doch ein bleibender Zug darinnen; die Selbstbestimmung des in der Achse von Diamanten verankerten spanischen Lebens, die spanische Einkehr hinter den eigens und hermetisch abgedichteten Grenzen, die stille Erwartung der noch unverwirklichten nationalen Erfüllung nach so lange durch äußere Mächte bewirkter und aufgezwungener Geschichte:

„Nach Epochen ohne charakteristische Einheit haben wir eine spanisch-römische, eine spanisch-westgotische und eine spanisch-arabische Epoche gehabt. Was darauf folgte, war die spanisch-abendländische und die spanisch-koloniale Geschichtszeit. Aber *nicht* besessen haben wir eine rein spanische Geschichtszeit, der unser schon gefestigter Geist seine Frucht auf seinem eigenen Gebiete hätte geben können.“

Daher ist man zum Vertrauen auf die Zukunft berechtigt. Ganivet sagte denn auch:

Ich habe den Glauben an die geistige Zukunft Spaniens – darin bin ich vielleicht in übertriebener Weise optimistisch.“

Ein Buch der Hoffnung also, in dem der fatale Rückzug der spanischen Geschichte in die spanische Geographie die Frucht einer nationalen Selbstbesinnung hervorbringt. Der geschichtliche Epilog einer langen spanischen Dekadenz schrumpft damit zu einer Jugendkrise zusammen. Und mit dem Blick auf eine unbegrenzte Zukunft muß dieses Spanien sich an die Kritik seiner unbeständigen Traditionen wagen und sich dabei zugleich der zeitlosen Schicksalszüge versichern.

Ganivet ging offenbar in die Schule eines modischen Nationalismus. Mit der territorialen Auffassung nationaler Gemeinschaft ist die Wirkung der Lehren von Maurice Barrès zu spüren: „Der erdgebundene (territorial) Geist ist das, was am längsten dauert in einem Land – das einzige, was für uns zeitlos ist.“

Das Verhältnis von Mensch und Erde, Klima und Temperament gehört zu den beliebtesten Themen aus der antiken Kosmologie. Der Positivismus wollte in streng kausaler Begründung den Menschen als Produkt seiner Landschaft erfassen. So hat Macías Picavea (gest. 1899) in seinem 1899 erschienenen Buch „El problema nacional“ eine Klimatologie des spanischen Genius entworfen:

„Ein so erregendes und energisches Klima muß in jeder Stunde die Tätigkeit der Sensitivität aufreizen und in beständigem Schwung erhalten, im Angesicht der Wellen des Lichtes, der jähren Temperaturstürze, der stimulierenden Trockenheit der Luft und des jähren Anpralls der Winde ...“

Erst der nachromantische Symbolismus will in der Landschaft Akzente der Seele erkennen. In der spanischen Landschaft stecken so viele Werke der Kultur eingezaubert, ihre Nennung berührt wie das Urerlebnis eines Stiles, in dem sich ein nationales Bewußtsein bekundet. Angel Ganivet findet die eigentümlich prägende Kraft des Stils im elementaren Unterbau, in den ursprünglichen Formgedanken, in den Schicksalslinien der Erdgeschichte, aus denen die Sprache der Ornamente hervorgeht.

Ganivets spanische Meditation ist die Einkehr zur Mitte. Sie fordert, einem Worte Ganivets zufolge, einen Akt der „reconcentración“:

Eine Wiedererstarkung des ganzen spanischen Lebens muß mit der konzentrischen Zusammenfassung aller Kräfte innerhalb unseres Gebietes beginnen. Man muß die Türen mit Riegeln und Schlössern verrammeln, durch die der spanische Geist entweichen und in die vier Himmelsrichtungen zerstreuen könnte.“

Ein neuer Wahlspruch müßte den spanischen Geist zu seiner Sendung zurückrufen:

„Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas“ (Geh' nicht außer Landes, in Spaniens Innern wohnt die Wahrheit).

Der junge Ramiro de Maeztu nimmt die gleiche Losung auf, gibt ihr aber ein konkretes Ansehen. Die „reconcentración“ muß das Werk einer „reconquista“ (Wiedereroberung) tun. Wie einst der spanische Boden Zoll um Zoll der Gewalt des Halbmondes entrissen wurde, so müsse heute die Heimat Schritt für Schritt aus ihrer Entfremdung herausgeführt werden. Maeztu hat das Bild einer Prosperität vor Augen, die, von den Randgebieten ausgehend, das kastilische Zentrum ergreifen müßte:

„Die Kolonisierung Kastiliens ist ein doppeltes Geschäft von höchster Bedeutung für die Küstengebiete. Die ruhenden Ersparnisse müßten eingesetzt und Märkte und Industrien vergrößert werden.“

Dieses Programm einer wirtschaftlichen Ankurbelung soll aber zugleich den Richtpunkt für eine geistige Erneuerung geben:

„Für die Intellektuellen ist diese Kolonisierung ein neues Ideal. Man verurteile es nicht als prosaisch und kümmerlich. Kümmerlich sind die Dichter, die das Hohelied der Dividende und der Börse nicht anzustimmen verstehen, wo doch die Aufgabe so verführerisch ist, unsere leere Romantik in praktischen Enthusiasmus zu verwandeln.“

Daher besteht für Ramiro de Maeztu im Bereich der zeitgenössischen Literatur nur ein Romancier wie Pérez Galdós (1843–1920), denn nur er hat „die Keime des spanischen Kapitalismus“ erkannt und beschrieben.

Die „Verführung“ durch das „Hohelied der Dividende“ ist in der Zwischenzeit stark verblaßt – Ramiro de Maeztu aber wurde aus einem liberalen Propheten des spanischen Kapitalismus zu einem Laudator temporum actorum, als welcher er 1936 den Tod fand.

Man muß diese naiven Ausbrüche eines spanischen bürgerlichen Nationalismus als ein bezeichnendes Stück der spanischen Ideographie betrachten. Das wirtschaftliche Postulat stieß auf keine entfaltete Wirklichkeit der spanischen Produktionskraft, sondern erschloß nur eine neue Mythologie zur geistigen Innewerdung und Selbstbestimmung.

Bei der Bestandsaufnahme der nach dem politischen Bankrott von 1898 noch erkennbaren Energien entdeckt Maeztu die Regsamkeit zielbewußter Individualitäten auf allen Gebieten des nationalen Daseins:

„Diese Individualitäten sind da, und sie geben uns die Hoffnung auf bessere Tage ... Diese Männer, die heute nur wenige sind und in der Zerstreuung leben, werden morgen mehr sein, sich zusammenschließen und den arbeitswilligen Teil der Nation um sich scharen. Auf ihren Schultern wird sich ein neues, edleres, reicheres Spanien erheben.“

Der Gedanke einer rächenden Aristarchie erscheint hier als das beherrschende Motiv, an dem sich die spanische Intelligenz auch in der Folgezeit mit wachsender Bestimmung orientieren wird. Die Ideen Ganivets und Maeztus laufen auf diesem Punkt wieder zusammen. Ganivet sah wie Maeztu schon in der Gegenwart eine zukunftswillige Elite. Die Beschäftigung mit der damals zur Bedeutung aufsteigenden Partei des Sozialismus führte ihn allerdings bald zu der enttäuschenden Annahme, daß hier radikale, eine neue geistige Hierarchie verheißende Impulse schon im Rückzug seien und der Materialismus der bürgerlichen Klasse nur auf einer tieferen Stufe nachgeahmt werde: Als sich Ganivet mit dem allerdings schnell wieder aufgegebenen Gedanken trug, den Auftrag einer nationalen Elitebildung in die Hände der Arbeiterklasse zu wünschen, wurde er zum Vorläufer von Georges Sorel.

Der Granadiner Ganivet unterscheidet sich im übrigen von dem Basken Maeztu, wenn er sich mit seinem spanischen Ethos zu einem glatten Verzicht auf allen europäischen Fortschritt bewegen läßt. Prosperität würde einem Volk nur neue Krisen bescheren: „Sie macht die guten und schlechten Eigenschaften einer Nation sichtbar.“ Der ökonomische Fortschritt verlangt die Unterwerfung der Individuen unter eine kollektive Organisation, die Ganivet ebenso unerträglich findet wie die Zumutung an die spanische Seele, ihre „soldatische“ (guerrero) Grundhaltung der militärischen Entseelung zu opfern. Die spanische Situation um die Jahrhundertwende wird von beiden Seiten her, von Maeztus utopischem Wirtschaftsdynamismus wie von Ganivets spiritualistischem Optimismus, gleichermaßen erleuchtet. Ganivet will alle Wirtschaftskräfte in geistige Werke sublimieren. Maeztu findet in den Schlagwörtern der Prosperität und Wirtschaftsplanung ein metaphorisches Sinnfeld. In beiden wirkt das Gesetz, unter dem Spanien an der Schwelle der Neuzeit Großmacht wurde und, den Zenit erreichend, doch schon überflügelt war von der nationalen Gesinnung der jüngeren nationalen Staatengebilde.

Die „Bekehrung“ Maeztus liegt nur in der unbeirrbaren Konsequenz der Heilserwartung, die er zeitlebens auf den neuen Typus eines spanischen Unternehmers setzte. Maeztu wurde katholisch, als der bedrohte Kapitalismus des göttlichen Beistandes bedurfte. Aber die Religion verwandelte sich für den anglierten Maeztu in ein Vademekum der Wirtschaftsmoral, wo-

mit er das Vertrauen seiner neuen politischen Freunde auf schwere Belastungsproben stellte. Hinter der frommen Kutte war das Teufelsbein nicht zu verbergen. Selbst als der in Madrid Erschossene schon in den heiligen Stand der faschistischen Märtyrer versetzt war, wurde vielsagend geäußert, daß diese Bekehrung im Grunde zu früh erfolgt sei. All diese Widersprüche sind aus dem Gegensatz eines pionierhaft fortschrittsgläubigen Kapitalismus und der im Grundbesitz verankerten spanischen Reaktionsgesellschaft erwachsen. Erst seit der Auftrieb des Proletariats die Mittlerstellung des Kapitalismus bedrohte, kam eine defensive Front der besitzenden Gruppe zustande.

Das System des Sozialismus steht und fällt mit dem Bestehen solidarischer Triebe und unvermittelter Formen der Gemeinschaftsbildung. Darum leugnet Maeztu, daß den Menschen irgend etwas gemeinsam sei außer den Werten, die sie als Richtpunkt des Handelns in hierarchischer Ordnung über sich finden. Davon abgesehen, ist nur das Individuum wirklich. Nicht durch den Zwang der Menschen, in gemeinsamer Sache zusammenzustehen, sei die Gesellschaft entstanden – nicht durch die gegenseitige Bindung der Menschen, sondern allein durch die Anerkennung der Grundkraft, die alle vereinzelt Wesen verbindet: durch Gebet, durch eine fortgesetzte „Fühlungnahme mit Gott“. Diese „Fühlungnahme mit Gott“ ist nach Maeztu die einzige unvermittelte Beziehung, die ein Wesen zu einem anderen Wesen herstellen könnte. Alle anderen Beziehungen müssen aus dieser einzig unvermittelten erst vermittelt hervorgehen. Nur durch Gott ist der Verkehr zwischen Menschen vor Skepsis gesichert. Nicht der mystische Aufschwung ist für ein solches Schema bezeichnend, sondern der Abbau der menschlichen Front, deren Stelle ein System der Vermittlungen einnimmt. Maeztu betont, daß es keiner Umschmelzung der Individuen in die Gemeinschaft bedürfe, wenn die von Gott gestifteten Überlieferungen ihre vermittelnde Kraft zurückerhielten. Jeder steht dann an seiner richtigen Stelle mit seinem individuellen Einsatz. So bleibt Maeztus Grundüberzeugung gewahrt, daß die Rettung Spaniens durch die individuelle Initiative der Unternehmer erfolgen müsse. Religion ist hier zum Werkzeug der Gesellschaft und ihrer Geschäfte geworden, und auch die Traditionen müssen durch ihre mitreißende Kraft in den Dienst dieser Zwecke treten.

Wenn der Anarchismus den individuellen Protest bis zur Sprengung der gesellschaftlichen Ordnung vortreibt, wird das Individuum zum Pol der konservativen Gesellschaftsordnung. Anarchismus und Traditionalismus waren Gegensätze in steter Berührung.

Es ist schwer, den Brennpunkt so verschiedenartiger Geister wie Ganivet und Maeztu, Unamuno, Joaquín Costa, Clarín und Antonio Machado zu

zeigen. Jeder dieser Namen zielt auf eine abgeschlossene Welt von unvergleichlicher Prägung. Aber gerade in diesem extremen Individualismus hat man schon einen ersten Zug der Generationengemeinschaft gefunden. Diese Züge lassen sich bei näherer Betrachtung noch etwas mehr verdichten. Es sind zunächst gemeinsame Aversionen, die dieser Gruppe von spanischen Dichtern, Philosophen, Nationalreformern, Literaturhistorikern und Kritikern doch einen gemeinsamen Ansatz geben: der Protest gegen die unbesehenen Konventionen des spanischen Lebens, vor allem die Absage an die spanische Schaukelpolitik der professionellen parlamentarischen Geschäftsmacher. Der Angriff der 98er richtet sich nicht nur gegen bestimmte Politiker, sondern gegen die Politik überhaupt. So erklärte Azorín:

„Es gibt nichts Abscheulicheres als einen politischen Menschen. Der Politiker ist ein Mensch, der sich wie ein Automat bewegt, der im Halbschlaf Reden hält, der Versprechungen macht, ohne zu wissen, daß und an wen er sie macht, der Leuten die Hände schüttelt, die er nicht kennt, der vor allen Dingen lächelt, immerzu lächelt, mit einem stupiden, automatischen Lächeln.“

Haß auf den dummdreisten Optimismus gehört zum Grundton dieser Intelligenz, die nur hinnimmt, was sich in der subjektiven Nacht ihrer Verzweiflung bewährt hat. „Etwas müssen wir Pessimisten sein“, empfiehlt Pío Baroja, „aber mit einem kritisch verstehenden Pessimismus. Niemals soll man dem Pessimismus erlauben, daß er vom Hirn zu den Händen herabsteigt.“ Dieser Pessimismus soll lenken, nicht lähmen. Freilich – der Kitt des unreflektierten Lebens, die Geltung der Konventionen kann vor dem kritisch geschärften Auge der Pessimisten unmöglich bestehen. Durch das Wort sucht sich die veraltete Konvention die Aura der Zukunft zu geben. In der Rhetorik bekämpft man das Klima aller überkommenen Konventionen, ihre Wiege und zugleich die immer betriebsame Werkstatt der erstarrten Schablonen des parasitären Lebens.

Als der rhetorische Traum der ersten liberalen Republik zerronnen war, befand sich der Schöpfer der Restauration, Cánovas del Castillo, sofort in der folgerichtigen Kampfstellung gegen die politische Rhetorik. In der Sophistik der Beredsamkeit sieht er als Wächter der neu aufgerichteten Königsmacht den geschworenen Feind jedweden besonnenen Aufbaus. Als typischer Konservativer bekundet er den Glauben an die dauernde Kraft der Verhältnisse und das unbesiegbare Mißtrauen gegen den Verbalismus der Ideen. Spaniens Wiederaufbau bedurfte der schöpferischen Stille. Darin stimmt der radikale Reformers Joaquín Costa mit dem reaktionären Cánovas del Castillo völlig überein: „Wir werden nicht eher ein Vaterland wiederhaben, ehe wir aus unserer Politik eine große Kartause machen – die

heilige Herrschaft des Schweigens ...“ In dem neu aufzubauenden Spanien müsse die Stille eines Spitals herrschen. Das spanische Volk „will lieber als den Duft eurer rhetorischen Blüten, meine Herren Redner, den Geruch des Düngers auf seinen Feldern haben!“ Und Menéndez y Pelayo: „Wenn Gott seine schreckliche Gerechtigkeit an einem Volk vollstrecken will, dann schickt er ihm die Redner dutzendweise.“ Azorín zerbricht als erster den Kunstbau der Periode; seine empfindsamen Sätze sind Antennen, auf die eine neue Wirklichkeit einstrahlt. Der Impressionismus steigert sich in der Romankunst eines Pío Baroja zum Pointillismus. Mit der Verwerfung der Rhetorik kämpft er gegen das Schlagwort, das in ihr seine Wiege hat. Solche mythologische Topik steckt in allen möglichen Ideen von fortwirkender Prägekraft. So zum Beispiel in

„der Idee, aus Spanien eine große Nation zu machen. Dieses Bedürfnis, einer großen Nation zuzugehören, ist das Ideal eines französischen Portiers und des deutschen Feldwebels ... Ebenso muß man den großen Männern mißtrauen. Die gibt es überhaupt nicht ... In der Nähe betrachtet, sind es jedesmal Kartonfiguren.“

Die Ablehnung jeder Rhetorik fällt für Pío Baroja zusammen mit der Absage an das Politische überhaupt.

„Diese Rhetorik mit ihrem melodramatischen Tonfall, ihrem großen Pinselstrich und ihren feierlichen Gemeinplätzen erstickt alle Keime einer Zukunft, wenn es für Spanien eine solche noch gibt.“

Ihre gemeinsame Kampffront war nicht gegen die Traditionen, sondern gegen die Konventionen gerichtet. Traditionen sind Elemente des Daseins. Aber sie wirken nicht, wie jene, durch einen äußeren Zwang, durch den sich das gedankenlos Übernommene festmacht. Durch den beständigen Hang zur Kristallisierung schien das spanische Leben wie eingefriedet in ein System von versteinerten Formen. Darum galt es, gerade die echten Traditionen von ihren falschen Überlagerungen freizulegen, die Werke des lebendigen Glaubens – wie Unamuno es fordert – von den Werken des toten Glaubens zu scheiden. Diese Aufgabe versetzte die Stilbemühungen in eine neue Spannung. Die Wahrheit an sich verhält sich gegenüber der Sprache beliebig. Aber die brennende Frage ging ja nicht darum, Erkenntnisse zu sammeln, sondern die wahrhaftigen Werte zu sichern. Daher das Verlangen nach einem aufrichtigen (*sincero*) Stil, d. h. nach dem authentischen Ausdruck, den jeder wie seine Schicksalslinie für sich allein hat. „Autenticidad“ und „sinceridad“ werden in dieser personalistischen Welt zu obersten Werten. „Sie genauso wie ich und wie die anderen“, schrieb Una-



muno an Clarín, „haben im Einklang mit dem Verlangen, das die geistige Atmosphäre erfüllt, von uns Aufrichtigkeit zu fordern gehabt.“ Auch Lyrik läßt diesen Wert als einzigartigen Maßstab ihrer Wertungen gelten. Noch in jüngerer Zeit erklärte der Lyriker Pedro Salinas, das Gedicht verlange vor allem authentisches Wesen, und dann Schönheit, und zuletzt erst Geist!

Wie in allen europäischen Kulturen ist die zwangsläufige Abkehr der Bourgeoisie von ihren Fortschrittsgedanken und Erkenntniszielen, der Zusammenbruch ihres normativen Weltbildes von einem Dammbbruch des Subjektivismus der irrationalen Strömungen und der unendlichen Kombination eines impressionistischen Denkstils geleitet. Das bedeutet eine ungeheure Inflation der Gedanken, die schon an und für sich die Deflation der Rede begünstigen mußte. Sprache muß sich des neuen Reichtums der Gedankenbildung versehen. Alle Zucht liegt fortan in der Arbeit der Sprache. Sprache muß akkreditieren, auf neuen Wegen Vertrauen erwerben, ihre Sinnkraft in einem unerschöpflichen Repertoire von unwiederholbaren Situationen bewähren. In der „modernistischen“ Lyrik hat sich die Sprache der Werkstatt zur neuen Verdichtung der Wortbedeutung geschaffen. In der Dichtung will die Epoche der Willkür des Subjektivismus entrinnen und aus der Urkraft des Wortes die neue Wertung, das neue Gesetz, die neue Ordnung für die der Formung entgegenharrende Welt vernehmen. Wie in Deutschland der Kreis um George, greift die Dichtung auch anderwärts in alle Geistesbereiche, um sie mit orphischen Worten aus ihrem Chaos zu lösen. Überall drängt das Wissen in esoterische Kreise, überall wird die Verbindung mit den Erkenntniszielen der Wissenschaft unterbunden. Dichtung in absoluter Zeitentferntheit konnte gerade die tiefste Wirkung auf die verschiedensten Lebens- und Wissensgebiete üben, weil sie dem Streben entgegenkommt, Normen und Formen von allem wirklichen Sein und Treiben zu depurieren. Spanien steckt seit den weckenden Versen Rubén Daríos (1867–1916) tief in der Atmosphäre seiner modernistischen Dichtung. Ihre Entfaltung erfaßte im raschen Wechsel der Stile und Moden Extreme des sprachlichen Könnens und der gedanklichen Sinnkraft. Wie in der Zeit des Cervantes, wo die Hoffnung der goldenen Zeit und der Glaube an die reine Natur im Hirtenglück, umrankt von kostbaren Versen, verlockte, steht jetzt Poesie in vager Erwartung kommender Dinge und künftiger Reiche. Sie bildet die Zone der Eintracht und der Verheißung, die Zone, in der die Erneuerung Spaniens durch die gesetzlose Machttat sich anpreisen möchte. In der Sprache der politischen Rhetorik konnte die Werbung eines vorgeformten Wunschbildes gelingen – wer zum Staatsstreich zur mystischen Machterfüllung das blinde Vertrauen einer Gefolgschaft erheischte, mußte mit der

Flöte der Poesie zu tieferer Erwartung verlocken. Schon bei seinem ersten Auftritt empfahl der Stifter der Falange Española seine Bewegung als eine „poetische Bewegung“. Spanische Politik sei aus dem Geist der Poesie zu betreiben.

Gewisse Stilelemente des Ultraismus und des Expressionismus sind in den Sprachgebrauch der Falange übergegangen: vor allem der symbolische Farbwert „blau“ (von Rubén Darío erschlossen) und die „vertikale, steile“ Dimension des Erlebens.

Diese poetische Instrumentierung des Politischen übersteigert sich bei Giménez Caballero (geb. 1899), Pemán (geb. 1898) und anderen zu einer poetischen Verklärung des Bürgerkrieges. Giménez Caballero ist stolz darauf, mit seinen „Gesängen auf den Bürgerkrieg“ schon 1932 in dichterischer Vorahnung diesen „herrlichen Kampf“ gepriesen zu haben. Der Bürgerkrieg wird als ein „Krieg der Dichter“ gefeiert. Es entsteht eine dichterisch verklärte Kreuzzugslegende, und sehr mit Recht konnte Pemán 1937 in Lissabon feststellen: „Keine vierundzwanzig Stunden sind wir in diesem Kampf allein gewesen!“ Die unter Francos Fahnen zusammengeworbenen Menschen aber hätten „das Fragment einer neuen Menschheit“ gebildet, eines „neuen Mittelalters“, in dem es nur noch „homogene Gedanken und Ideale“ geben würde! Selbst im Rückblick auf die vergangenen Schreckenszeiten triumphierte die „poetische“ Stimmung:

„Ein Kreuzzug, wie ihn die berufensten Dichter sich nicht vorstellen konnten, ist geführt worden, um die Reinheit der Welt (! – W. K.) wiederherzustellen, auf daß sich uns noch einmal die geheiligte Lebensfreude offenbare, die vor uns flüchtet wie eine unendliche Verheißung“ („Escorial“, XV, S. 120).

In fühlbarem Gegensatz zu dieser exaltierten Sprache verhält sich der herbe und männliche Ernst, mit dem auch das andere Spanien den Bürgerkrieg als Bedingung des Schicksals annahm:

„Der Bürgerkrieg war schon in uns, er ist unser Leben und unser Tod. Er ist die Wahrheit, die schließlich vor unsere Augen trat, die Wahrheit, von Nebeln befreit ... Keiner von uns hat ein Recht, etwas anderes zu verlangen. Uns bleibt nichts übrig, als zu kämpfen und zu siegen“ („Hora de España“, VI, 1937).

Ein wirklich spanischer Dichter, Juan Ramón Jiménez (1881–1958), hatte schon 1935 mit einer deutlichen Spitze gegen die poetische Politik der Falange erklärt: „Unter allen Umständen ist es nach meinem Dafürhalten vorzuziehen, Poesie aus der Politik zu machen als Politik aus der Poesie.“ Die Wurzel solcher Verirrungen war aber schon in den Möglichkeiten der Generation von 1898 gelegen. Die Absage an die Rhetorik führte zu der

doppelten Bejahung des lyrischen Wortes und der reinen Aktion, der unvermittelten Tat, zu einer bald ästhetischen, bald emotionalen Verklärung eines dynamischen Tatwillens.

Auch die ungeschminkte Apologie des letzten Bürgerkrieges hat ihre Ansätze in der Gedankenwelt der vergangenen Generationen. Durch den Einschnitt der Restauration war das 19. Jahrhundert in den Abstand der geschichtlichen Betrachtung geraten, und der verlängerte Bürgerfriede setzte die tumultuarische Vergangenheit in eine neue, romantische Verlockung. Pérez Galdós (1843–1920), der die „innere Geschichte“ (la historia en las entrañas) des 19. Jahrhunderts in einem Zyklus von Romanen behandelte, erkannte schon im Aufriß der spanischen Landschaft den naturgewollten Schauplatz eines permanenten Kriegszustandes:

„Unsere Landkarte ist keine geographische Karte, sondern der strategische Aufriß einer nicht enden wollenden Schlacht. Unsere Berge sind Schützengräben – und darum wohlweislich von Bäumen entblößt. Was wir Friede nennen, ist hierzuland, wie die Kälte in der Physik, ein negativer Zustand, das Ausbleiben der Wärme, der Stillstand des Krieges.“

Valle-Inclán, einer der repräsentativsten Dichter der 98er Generation, widmet ebenfalls eine Serie von Romanen dem karlistischen Bürgerkrieg. Er spricht von den Bauern,

„die mit Tränen in den Augen kindliche Märchen von verwunschenen Prinzessinnen anhören und ihre Feinde mit heiliger und barbarischer Festfreude schlachteten inmitten von Tänzen und Sängen, wie sie bei den uralten Kulturen die blutigen Opfer im Angesicht der steinernen Altäre begleiteten.“

Vor allem aber bedeutete die Bürgerkriegszeit für einen Romanschriftsteller vom Range Pío Barojas einen verlorenen Inbegriff des erfüllten Lebens. „Wir Spanier“, so schrieb Baroja in seinen „Divagaciones de la cultura“, 1924 (Betrachtungen über die Kultur),

„sind groß geworden in einer anderen Zeit: der Krieg, die Gefahr, die Aktion haben uns genährt. Wir sind heruntergekommen ... Man muß den Blitz wieder anlocken. Wenn je ein Blitz reinigt, so muß der Krieg und die Gefahr über die Kultur, über das Leben verhängt werden.“

Auch Unamuno war sowenig Pazifist wie Pío Baroja. Er hat nichts dagegen, daß ein guter Teil der Zivilisation vernichtet würde, allerdings nur, um die Zivilisation durch dieses Opfer wieder stark zu machen. In der „Verachtung des bequemen Lebens“ bemerkt er ein sichtbares Zeichen der Überlegenheit des iberischen Lebensstils. Unamuno schrieb rundheraus:

„Ich brauche meinen Lesern nicht zu sagen, daß ich kein sogenannter Pazifist bin, sondern glaube, daß der Krieg weder verschwinden wird noch auch meines Erachtens verschwinden sollte – vielmehr halte ich ihn für ein Element der Zivilisation und der Kultur.“

Offenbar ist es nicht ein bestimmter Krieg, der als ein Mittel zu einem bestimmten Ziel hier gefordert wird, sondern der Krieg um des Krieges willen, der Krieg an und für sich, der in den Bürgerkriegen seinen Charakter am reinsten und schrecklichsten entfaltete. Tatsächlich hat auch Pío Baroja in einer Romanreihe, den „Memorias de un hombre de acción“ (Erinnerungen eines Tatmenschen), den karlistischen Bürgerkrieg auf seine Weise verherrlicht. Es ist eine Torsensammlung verwegener Charaktere, die in diesem chaotischen Treiben aufgärten. Baroja mußte zugeben, daß es seiner Generation nicht vergönnt war,

„den Menschen, dieses Gemengsel von Lüge und Wahrheit, das wir auseinandergenommen haben, wieder zusammenzustücken. Uns fehlt der Zement eines göttlichen oder menschlichen Glaubens, um aus den Trümmern so etwas wie eine Statue zu machen.“

Diese letzte Unfähigkeit zur Synthese ist in Barojas pointillistischer Darstellungsweise des Lebens zum künstlerischen Prinzip geworden. Sie erzeugt als ein Surrogat den Glauben an die reine Aktion, deren Erlebensform das Abenteuer ist. Ortega y Gasset hat den Finger an die Wunde seiner eigenen Generation gelegt, wenn er in seinem Essay über Pío Baroja feststellt:

„Baroja reduziert die Tat auf das Abenteuer ... Der Unterschied zwischen beiden ist gewichtig. Der Abenteurer hat nur das Profil eines Tatmenschen. Während dieser seine Tätigkeit darin gerechtfertigt sieht, daß es ihm gelungen ist, der Wirklichkeit ein neues Gesicht aufzuzwingen, ist für den Abenteurer das zu erreichende Ergebnis nur ein Mittel, um sich in Bewegung zu halten.“

Die 98er Generation hatte den Individualismus zu einer Methode gemacht mit der Sicht auf ganz bestimmte Errungenschaften des nationalen Lebens. Schon in seiner Frühzeit bekennt Unamuno: „Mich interessieren mehr die Menschen als ihre Dinge, und lieber, als diese zu verstehen, möchte ich mit jenen fühlen.“ Und ein anderes Mal: „Von allen Tyrannen ist für mich die hassenswerteste die Tyrannei der Ideen.“ Und wieder: „Die Ideen sind für mich verächtlich – achten kann ich nur die Menschen.“ In diesem personalistischen Weltbild besteht eine letzte Identität von Ich und Gott. Das schöpferische Vermögen des dichterischen Menschen ist für Unamuno in dieser Wesenseinheit zutiefst begründet, ja, es scheint ihm der Gegenstand aller wirklichen Kultur, diese Wesenseinheit darzustellen und zur Grundlage einer Lebensordnung zu machen.

Die Bedeutung der religiösen Frage wächst von neuem mit der Emanzipierung der Intelligenz von aller Praxis, mit dem Streben, ein inneres Reich

des Geistes zu konstituieren. Zwischen Geschöpf und Schöpfer wird in häufig blasphemischer Umkehr der Rollen das ganze Weltverhältnis des Menschen errechnet.

Dieser religiöse Subjektivismus führte zur Verwischung der bisher unüberschreitbaren Grenzen zwischen dem klerikalen und liberalen Spanien. Diese Abstumpfung aller Gegensätze läßt das Feld für die unwidersprochene Herrschaft der bestehenden reaktionären Gewalten; in der Tat wird der Charakter des geistigen Lebens durch eine Annäherung der bisher feindlichen Parteien in ihren Spitzen beträchtlich verändert. Schon 1907 kam das Wort von einem „Westfälischen Frieden des Geistes“ in Umlauf. Die Entspannung der politischen Gegensätze durch das innere Erlahmen des Liberalismus und den geschmeidigen Eklektizismus der jüngeren Katholiken brachte Männer von so verschiedener Gesinnung und weltanschaulicher Formung wie den krausistisch erzogenen Clarín, den kirchenfreundlichen Romancier Pérez Galdós, den traditionalistischen Erzähler Pereda mit dem katholischen Literarhistoriker Menéndez y Pelayo in freundschaftliche Berührung.

Dieser symptomatische Ausgleich ließ natürlich die unverwischten Unterschiede bestehen. Menéndez y Pelayo vermachte seinen Lehrstuhl an Menéndez Pidal, der aus der liberalen Atmosphäre der Institución Libre de Enseñanza hervorgegangen war. Eine neue Eintracht der Geister wurde viel mehr getragen durch die gemeinsame Haltung als durch eine Gemeinschaft der Ideen. Die Geltung der Traditionen hörte auf, einen Grund der Entzweiung zu bilden. Nur in der Wahl der richtigen Tradition ging man verschiedene Wege. Die einen suchten *Vorläufer* für ihr politisches Wollen – die anderen *Vorbilder*, um die zu sich selbst entschlossene Gegenwart zu entkräften. Gemeinsam aber bleibt der verpflichtende Beitrag der spanischen Traditionen – so verschieden diese ausgewählt und bewertet wurden.

Revolution steht nicht mehr gegen Tradition, sondern einer konservativen Grundhaltung tritt eine spanische Revolutionstradition gegenüber. Freilich steckt im Unterschied dieser Traditionen der ganze Gegensatz eines sehr verschieden akzentuierten Zeitgefühls.

Wenn der konservative Traditionalismus die Gegenwart in einer vergangenen Erfüllung aufhebt, wird im liberalen Weltbild Geschichte umgekehrt aus einer überwertigen Gegenwartsvorstellung abgeleitet. Die Gegenwart wird auf das Piedestal der Geschichte gehoben, und diese ist dann, genau besehen, nur noch die *Vorgeschichte*, die auf ein unverrückbares Selbstbewußtsein zuläuft. Dabei verschlägt es nur wenig, ob die Gegenwart sich im Stadium des Projekts, beim Entwurf einer Zukunft befindet oder schon

festliegt durch die geistige Bindung an einen benachbarten Raum von fortgeschrittenem Typus. England gibt einer ganzen Reihe liberaler und „krausistischer“ Spanier wie Salvador Madariaga, Alvarez del Vayo und Pérez de Ayala das Vorbild ihrer politischen Orientierung. Ramón Pérez de Ayala, mit dem der spanische Roman in eine neue Phase eintrat, überraschte in den zwanziger Jahren durch seine messerscharfen Analysen der spanischen Lage zwischen gestern und morgen. Auch für ihn kulminiert die geschichtliche Bewegung in den Revolutionen. Gleich Azaña fühlt er sich fasziniert durch den Aufstand der Comuneros von 1520–1521 und durch den 1917 in Spanien durchgeführten Generalstreik. Aber beide Bewegungen haben darum nur einen „vorrevolutionären“ Charakter, weil sie nur durch die Eintracht der Wünsche zustande gekommen wären statt durch die Einmütigkeit der Ideen. Die Eintracht der Wünsche führt, Pérez de Ayala zufolge, in der Politik zum selben Ergebnis wie in dem Hausstand,

„in dem die Hausfrau sich wie in einer Hölle vorkam und auf die Frage, ob ihre Wünsche vielleicht den Wünschen des Mannes widersprächen, die Antwort zurückgab: Im Gegenteil! Wir wünschen beide dasselbe. Wir wollen beide im Haus die Herrschaft führen!“

Was aber bedeutet die Einstimmigkeit der Ideen? Für alle Liberalen gibt es nur *eine* Revolution: die Revolution der Gedanken. Und Spanien habe sie noch nachzuholen, wenn anders Spanien jemals zum Ziel gelangen soll, zum Endziel jeglicher Politik, durch das nach dem Vorbild der westlichen Demokratien der abschließende Zustand eines Ausgleichs der gegenläufigen Kräfte erreicht werde.

Indessen ist Spanien auf diesem Wege noch sehr weit zurückgeblieben. Der Mangel an Freiheit senkt sich, wie Pérez de Ayala feststellt, bedrückend auf jeden spanischen Menschen:

„Ein Spanier ist heute schon allein darum, weil er Spanier ist, ein geminderter Mensch, ein Dreiviertelmensch, ein Halbmensch oder ein Achtelmensch. Kein Spanier kann heute das Maß seiner eigenen Möglichkeiten ausfüllen. Denn Spanien ist noch immer keine zivilisierte Nation. Zivilisiert ist eine Nation, bei der das politische Problem gelöst ist und deren Bürger die Freiheit des Geistes und die Kraft ihres Willens genießen können.“

Im Geschichtsbild der Liberalen gelten die Zeichen, die bisher als Niedergangszeichen erschienen, für den befangenen Ausdruck der noch unentfalteten Frühe. Aus einem Beitrag der republikanischen „Hora de España“ kann man ersehen, wie weit auch die Kunstbetrachtung von dieser Umkehr der geschichtlichen Zeichen erfaßt wird:

„Spaniens Genius hat seine wahren Früchte noch gar nicht gezeitigt. Wir haben uns bisher immer daran gewöhnt, uns zu einem gebrochenen Genius zu bekennen, zu einem Genius des Scheiterns, zu der Stimme des unheilbringenden Protestes.“

Und dieser spanische Genius „war bisher immer entzweigespalten: hier der Wunsch und dort sein Schatten, hier die Wirklichkeit und dort das Ideale, Sancho und Quijote, Schelmenwesen und Mystik.“ Dieses Spanien, das sich in seiner Bedrückung zerschälte, steht in Wahrheit noch vor der Erfüllung lebendigen Sinnes. Unamunos „fleischgewordenes Philosophieren“ bringt die erste Verheißung jener höheren Einheit, die für die hochgespannten Erwartungen von 1937 den Siegespreis des noch un abgeschlossenen Bürgerkrieges bilden sollte!

Ganivet hatte als erster den Gedanken unerfüllter spanischer Geschichtstradition geäußert. Dieser Gedanke kann nun den Vorsatz der feindlichen Spanier zur Rechten und zur Linken erfüllen. Denn was anderes besagt das Wort von Maeztu, man müsse die Tradition des vergangenen Imperiums wie einen auf halbem Wege liegendebliebenen Pfeil ergreifen und seinem Ziel entgegenwerfen? Es war ein viel beachtetes Literaturereignis, als der sozialistische Gesandte der neuen spanischen Republik in Berlin, Luis Araquistáin, 1932 vor den romanistischen deutschen Studenten dem Altmeister der spanischen Literaturgeschichte, Menéndez y Pelayo, Gerechtigkeit zollte im Namen eines erneuerten Spaniens. Fraglos wollte Araquistáin damit demonstrieren, daß ein objektives Verhältnis zu den nationalen Traditionen erst auf dem geistigen Fundament des Sozialismus entstehen könne. Aber man muß doch zugleich in dieser vorschnellen Bereitschaft zu abgeklärten Synthesen die versöhnlerische Mitgift der bürgerlichen an die sozialistische Intelligenz erkennen. Von den ideologischen Konfusionen tragen einen Nutzen stets die, die nur den wechselnden Nutzwert der Ideologien erkennen. Auch in Spanien versucht der Faschismus, sich in die Vermischungszone der liberalen und der konservativen Geschichtsauffassung einzudrängen. Hatte Azaña vom Standpunkt des bürgerlichen Radikalismus das geschichtliche Denken einer venerischen Seuche verglichen, so zog der syndikalistische Gründer der Falange Española, Ramiro Ledesma Ramos, eine noch schroffere Schranke gegen die Übermacht der geschichtlichen Traditionen. Nur das Vergangene hat Relevanz, das den Vorsatz der Gegenwart fördert. Die an die Rampe gezerzte, zum Handeln berufene Jugend hatte nicht nur die Sympathie, sondern jede Begreifensmöglichkeit für ihre Vorwelt verloren. Dieser radikale Schritt ermächtigt das Abenteuer, das, herausgebrochen aus der geschichtlichen Kette, in irrationaler Blendung die Kräfte der Revolution zum Sturz in den Abgrund freiläßt. Wo die Geschichte eine bedrohliche Sprache annimmt, wird die herrschende Klasse die Mittel für die Verrätsehung ihres Geschichtsbildes finden. Scheinradikale Formeln des Bruchs mit allen Geschichtstraditionen können jedoch dem Massenbedürfnis einer Re-

staurationsbewegung nicht dienen. Eine solche Bewegung wird meistens nur von sehr wenigen Menschen, die ihre gegenwärtigen Zwecke verfolgen, und von einer Mehrheit von Menschen getragen, die noch tief in den geistigen Formen der Vergangenheit stecken. Ramiro Ledesma Ramos' kaum verhüllter Antiklerikalismus war für eine spanische Restauration untragbar. Auf dem Gegenpol hatte, nicht minder geschichtsfremd, der Traditionalismus dem Ahnenkult seinen Altar errichtet und die Herrschaft der Gräber über das Leben erhoben. Schließlich kann auch derselbe Zweck in einem Geschichtsbilde Erfüllung finden, das in die Gegenwart Motivationen von längst verlorener oder nie besessener Wirkungskraft hineinträgt. Wenn die Falangisten für ihren Staat den „imperialen Traum“ der Spanier in Anspruch nahmen, so hätten sie mit demselben geschichtlichen Recht die Pyromanie oder das Gelüste nach dem Martyrium als inneren Beweggrund der Restauration erkennen können. Das letztere war übrigens auch der Fall. E. Giménez Caballero, der am Weltbild des spanischen Faschismus seinen Teil trägt, hat die „Tuchföhlung“ mit dem heiligen Ignatius und den heiligen Franziskanern aufgenommen, mit denen die Gemeinschaft eines schöpferischen Zyklus bestünde, während von der Generationsgemeinschaft mit den Altersgenossen im republikanischen Lager nicht mehr Gemeinsamkeit bleibe, als sie im selben Café das Rauchen derselben Zigarettensorte bewirkt haben könnte.

An der geistigen Armut der Enkel straft sich der subjektivistisch verschwundene Reichtum der titanischen 98er wie die konsolidierte Süffizienz ihrer Väter. In dem verwandelten Gesicht der beiden Generationen ist die Wandlung der spanischen Daseinsverhältnisse deutlich erkennbar. Dem genialischen Pioniertum der Jahrhundertwende läßt die Verdichtung der kapitalistischen Wirtschaft den Anreiz zur stärkeren Spezialisierung der führenden Schichten folgen. Spanien muß außer sich gehen, am fremden Vorbild die Orientierung suchen, um den Anteil an seiner überfremdeten Produktion zu stärken. Das Verhältnis Spaniens zu Europa bleibt jahrhundertlang der Hintergrund aller spanischen Diskussionen.

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

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



Nach Unamunos Überzeugung muß durch die geistige Elite die Differenzierung in der Zivilisation überwunden und ein Typus herausgebildet werden, um den Gegensatz des Gelehrten und des Poeten, des Philosophen und des Publizisten zu versöhnen.

„Es ist ein enormes Unglück, daß die Differenzierung zwischen den Literaten und den Wissenschaften zunimmt. Je mehr das oberflächliche Literatentum zunimmt, desto mehr wächst auch die trockene, schwerfällige Wissenschaftlichkeit.“

Unamuno bekennt von sich selbst, es sei ihm niemals eingefallen, „ein Werk mit einem wissenschaftlichen Anspruch zu veröffentlichen“. Ein neuer Typus des geistigen Menschen ist in der Generation 98 erschienen. In ihm vermischen sich Philosophie und Politik, Poesie und Ökonomie. Es war eine Generation von Dilettanten, wie die einen nicht grundlos sagten – eine Generation, die mit der Gemeinsamkeit ihrer meditativen Haltung sich über alle Gebiete zerstreute, um überall eine Mitte für ihr authentisches Wesen zu finden.

Die spanische Tradition wird als eine ungeheure und verpflichtende Last empfunden. Doch kann sie nur äußerer Anreiz zum Leben erwecken und zur Erneuerung führen. Bezeichnend dafür ist Azoríns Formulierung: „Eine Renaissance ist nichts anderes als die Befruchtung des nationalen Gedankens durch die Gedanken des Auslands.“ Im Verhältnis zu Spanien bemerkte man witzig, daß diese Männer die Neugier von zugereisten Touristen bekunden und die spanischen Dinge, obwohl doch aus ihrer Mitte kommend, wie aus England verschlagen oder vom Sirius gefallen, mit erstaunten Augen mustern (M. Pérez Ferrero, in: „Cruz y Raya“, 1935).

Das exzentrische Wesen verliert sich in der folgenden Reihe, zu der Ortega y Gasset (1883–1955), Azaña (1880–1940), Pérez de Ayala gehörten.

Der Unterschied der beiden Reihen bekundet sich in einem veränderten Lebensstil: mit Ortega y Gasset trat erstmals eine bürgerlich konsolidierte Intelligenz in Erscheinung. Corpus Barga hat uns geschildert, welches Ereignis der Eintritt eines „normalen“ Menschen in die Walpurgisnacht der spanischen Geisteswelt bedeutete. Hier lebte jeder längst schon in seinem eigenen Mythos. Faunisch oder heilig, dämonisch oder heroisch, hatte ein jeder seine ganze Wirkung und Gedankenmacht authentisch und unwiderruflich verkörpert.

„José Ortega y Gasset tritt in den spanischen Geistesraum unmittelbar nach jener schönen Galerie von Unholden, die Giner de los Rios und Unamuno, Azorín und Baroja, Benavente und Valle-Inclán, Maeztu und all die anderen waren. All diese Ausnahmewesen waren nicht nur als Wesen von besonderer Art hervorgetreten, sondern als Überwesen. Prächtige

Biographien findet man unter ihnen. Die ganze Psychologie der spanischen Hybris, der Hybris des Don Juan! Mächtig diese geschlechtliche Hybris bei Benavente und Valle-Inclán! Bei Maeztu wird sie heuchlerisch, hinterlistig nach Art des Tartuffe. Asketisch in Giner und Unamuno, mit zuviel Gottesgerede und Selbstvergötterung beim einen, mit zuviel Engelswesen beim anderen. Nihilisten sind aus entgegengesetzten Gründen Pío Baroja und Azorín. In ihnen haben sich die beiden Wege der Inspiration verkörpert, die der literarische Mensch hat: Baroja ist das, was er gesehen hat – Azorín, was er gelesen hat. Aber daß Azorín Nihilist ist, erklärt sich besser aus seiner Sinnlichkeit, und der Nihilismus Barojas, der so realistisch, so männlich ist, sinkt in der Liebe zur bloßen Theorie.“

Die dritte Reihe der „Enkel“ ist zum Vaterprotest entschlossen, ohne das Bewußtsein ihrer eigenen Zeitgemeinschaft zu verleugnen. Der „Creacionist“ Guillermo de Torre (geb. 1900) unterzieht in seinem Werk „Literaturas europeas de vanguardia“, 1925 (Literatur der europäischen Vorhut), die geistigen Träger seiner unmittelbaren Vorzeit einer vitalen Kritik, im Sinne der neu gesichteten Werke. Es wird anerkannt, daß Ortega y Gasset einen Beitrag zur Theorie der reinen Schöpfung gebracht habe, aber leider sei er in Paradigmen des „unreinen“ 19. Jahrhunderts befangen geblieben. Mit Rubén Daríos Kunst wird der vollständige Bruch vollzogen. „Dieser agonisierende Rubenianismus ist eine Jahrmarktsproduktion für bürgerliche Zeitschriften.“ Als Haupteinwand kristallisiert sich heraus, was ein Zeitgenosse von Torre, Jorge Luis Borges (geb. 1899), 1921 in Argentinien geschrieben hatte: „In seinem Leben war es, als wir auftauchten, schon ein Viertel vor zwölf Uhr.“ Vor dem überwertigen Bewußtsein der eigenen Jugend sinken die vergangenen Werke der Inspiration herab zu einer Sammlung von vernutzten, dekorativen Formeln: „Wir wußten schon, daß durch den Umgang mit dämmrigen Worten, Ansätzen von Farben und versaillesken oder hellenischen Anklängen ganz bestimmte Effekte erzielt werden können.“ Die antihistorische Haltung dieser vom Futurismus erzeugten Bewegung ist aber letzten Endes nicht nur das Kennzeichen einer Dichterschule, sondern ein neuer Geisteszustand. So entschieden die Fäden mit den Männern von 1898 abgerissen werden, so ist doch das Generationsbewußtsein, freilich unter Verdunkelung seines Ursprungs, auch jetzt noch lebendig, ja, es hat einen ungeheuer dynamischen Zuwachs erfahren. Es ist letztlich in der physischen Tatsache der Jugendlichkeit begründet. Ortega y Gasset hat diesen neuen Kult der Jugendlichkeit in ein scharfes Licht gerückt:

„Immer hat der junge Mensch als solcher sich von der Verpflichtung ausgenommen, schon etwas Großes zu tun oder getan zu haben. Immer hat er auf Pump gelebt. Aber es ist doch verblüffend, daß diese Jungen daraus jetzt ein tatsächliches Recht gemacht haben, um sich damit dann alle anderen Vorrechte anzumaßen, die eigentlich nur denen zukommen, die schon etwas geleistet haben.“

Es läßt sich nicht verhehlen, daß diese Selbststilisierung des Jugendbewußtseins (mit der frühen Ermunterung Marinettis, 1876–1944) die vorbereitende Arbeit für den Faschismus und damit für die doppelte Verneinung von Tradition und Fortschritt vollbrachte.

Ein charakteristisches Beispiel für die neue Haltung gab Ledesma Ramos, der ein Schüler Ortegas war und mit stark anarchistischen Impulsen schließlich in die Nähe der Falange gelangte, die vor dem Radikalismus seines politischen Stils freilich zurückschauderte. Für ihn ist die Jugend die Vorhut des Bewußtseins einer Massenbewegung, aber diesen Gedanken wendet er in verschiedenen Zeitpunkten mit fast identischen Formulierungen auf völlig entgegengesetzte Gruppen an, die sich dann am Vorabend des Bürgerkrieges blutig bekämpften. Als 1929 die linksgerichtete Studentenorganisation *Federación Universitaria Escolar* hervortrat, begrüßt sie Ledesma Ramos mit denselben Worten, die später durch seinen Aufruf an die nationalistische Jugend (1935) ins Stilrepertoire der Falange-Zeitungen eindringen: „Es ist eine echte (*auténtica*) und zwingende (*rigurosa*) Gruppenbildung ... diese entzündeten Gesichter der Jungen der F.U.E. verkörpern die spanische Verheißung“ usw. Wie Ledesma Ramos in anderem Zusammenhang erklärte, findet sich Jugend heute „von messianischem Bewußtsein erfüllt“. Was Ortega als eine Verirrung beklagt, wird hier als Zeichen einer Zeitenwende gefeiert. Wenn Ledesma Ramos zugibt, daß der siegreiche Stil der Jugend auch über die physiologische Jugendgrenze hinaus die Form des epochalen Erlebens bestimme, so bleibt er diesmal in den Spuren des Meisters. Jugendstile – Altersstile: Dieser in den angewandten deutschen Geisteswissenschaften fruchtbar gewordene Typengedanke verwandelt sich bei Ortega zu einem geschichtsbildenden Prinzip. Aber Ledesma Ramos sieht im Aufstieg der Jugend mehr als einen rhythmischen Ablauf, *den* neuen geschichtlichen Zyklus im Durchbruch. Jugend ist Durchbruch der neuen Massenseele, wie dies auch schon Ortega y Gasset als eine „halb lächerliche, halb ärgerliche Erscheinung unserer Zeit“ vermerkte. Jugend ist – nach Ledesma Ramos – als „Vorhut der Masse“ zur Lenkung der „Subversion“ berufen. Außer der umgewendeten Lehre Ortega y Gassets versteckt sich in dem Weckruf an die spanische Jugend eine andere Reminiszenz, ein bemerkenswerter Anklang an Gedankengänge Bakunins, dessen Wirkung der spanische Anarcho-Syndikalismus schon frühe erfahren hatte. Wörtlich heißt es bei Bakunin:

„Die Jugend lebt, wie das Volk, überwiegend vom Instinkt her. Gerade der Instinkt treibt die Jugend immer auf die Seite des Lebens und auf die Seite der Wahrheit. Dieser Trieb zur Annäherung und zur Einswerdung mit dem Volk ist nicht ein lehrhafter Trieb, sondern ein Verlangen nach Klärung und Läuterung.“

Ähnliche Gedanken kamen von Bakunin zu Dostojewskis „Tagebuch eines Schriftstellers“, und dieser Zusammenhang ist für die Geistesrichtung dieses Spaniers nicht wenig bezeichnend.

### *Miguel de Unamuno*

Miguel de Unamuno war 1864 in Bilbao geboren. Zwischen 1880 und 1884 studierte er in Madrid. Er war sprachbegabt, lernte schnell Deutsch und las Hegel, der ihm später den Ausgangspunkt zum Marxismus gewährte. Schließlich verfertigte er eine Dissertation über „Ursprung und Vorgeschichte der Basken“ (*Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza Vasca*, 1884). Kein Zweifel, daß er schon während dieser Madrider Zeit seinen Glauben völlig verloren hatte. Nach seiner Rückkehr nach Bilbao konnte es sich höchstens um eine äußere Anpassung an die Forderungen seiner streng kirchlich gerichteten Mutter handeln. Der Bruch war unwiderruflich, wie aus allen brieflichen Äußerungen jener Jahre hervorgeht. In einem seiner Frühwerke erkennt er den ewig schweigenden Urgrund unter der Flucht der Zeitenbewegung, eine an Schopenhauer gemahnende Wendung, die aber in Wahrheit die Zuwendung zum Materialismus ankündigt. Sein Studium des Marxismus muß schon für das Ende der achtziger oder den Anfang der neunziger Jahre angesetzt werden. 1891 erhält er den griechischen Lehrstuhl in Salamanca. In Salamanca trat er in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem atheistisch und sozialistisch gesinnten Kollegen Pedro Dorado Montero (1861–1919). Seine Existenz als Professor durfte keinen Gegensatz zu seiner politischen Verantwortlichkeit bilden. Er sagte:

„In einem regelrecht durchgebildeten Land, in dem jeder auf seinem Posten steht und die soziale Maschinerie ihren richtigen Gang geht, kann ein einzelner Bürger sich sehr wohl diesen spezialisierten Forschungen hingeben ... In Spanien dagegen, das mir durch die Vermittlung des Staates das Brot für meine Kinder gibt, weiß ich sehr wohl, was meine wirklichen Pflichten gegenüber dem Vaterland von mir fordern“ (Aus „*Sobre la erudición y la crítica*“, 1905).

Sein Übertritt zum Sozialismus muß schon etliche Jahre vor 1894, d. h. vor der Zeit erfolgt sein, in der sich seine marxistische Praxis dokumentierte. 1892 betont er in einem Brief, daß die Verherrlichung des Instinktes gegenüber der Vernunft, der Kult der Unbewußtheit der Massen im Vorzeichen der Reaktion stehe, womit er die sozialistisch-marxistische Position gegenüber der anarchistischen bezog. Die Behauptung Ramón José Senders, der-

zufolge Unamuno Marx niemals gelesen hätte, läßt sich im Lichte der Tatsachen nicht aufrechterhalten. Zwischen 1894 und 1896 war er Redakteur und maßgebender Mitarbeiter der Bilbainer Wochenschrift „La Lucha de Clases“ (Der Klassenkampf). Vom ersten Artikel an vertrat er eine orthodox marxistische Position. Er verwies noch mit Stolz auf diese Mitarbeit, auch in einer Zeit (1903), in der er den Boden des Marxismus längst verloren hatte. Zwischen 1895 und 1897 werden seine Aufsätze in dem „Sozialistischen Akademiker“ (später „Sozialistische Monatshefte“) veröffentlicht. Seit 1896 sehen wir Unamuno als Mitarbeiter an der von Anselmo Lorenzo (1841–1914) geleiteten anarchistischen Zeitschrift „Ciencia Social“. Diese Mitarbeit dauerte bis 1906. Was ihn der sozialistischen Partei entfremdete, war nicht nur ein allgemeines Unbehagen über ihren ökonomischen Dogmatismus, sondern vor allem ihr Unverständnis für die für Spanien grundlegende Agrarfrage. Die Bekanntschaft mit Joaquín Costa hatte Unamuno in seinem Agrarkommunismus befestigt. Die Sozialisten behandelten ihn auch fortan als einen der ihren – und er widersprach nicht. 1913 war die Rede davon, daß er als sozialistischer Abgeordneter aufgestellt würde. In diesem Jahre verteidigt er den Generalstreik und verharret auf seiner agrarkommunistischen Position. Das seit 1900 innegehabte Amt eines Rektors der Universität von Salamanca wird ihm 1914 entzogen. Fünf Jahre später wird er in Valencia wegen Majestätsbeleidigung zu 16 Jahren Zuchthaus verurteilt. Er bleibt jedoch auf freiem Fuß und wird übers Jahr von den Sozialisten als Kandidat für den Madrider Wahlkreis aufgestellt. Der präfaschistische Diktator Miguel Primo de Rivera (1870–1930) verbannte ihn auf die Kanarischen Inseln. Von dort freigelassen, begab sich Unamuno bis zum Sturz der Diktatur in freiwillige Verbannung nach Frankreich. Bei seiner Rückkehr 1931 wurde er tumultuarisch begrüßt. Kurz vor der Ausrufung der Republik erklärte er im „Volkshaus“, in der Casa del pueblo von Salamanca: „Wir treten in dieses Haus ein als Vertreter des Volkes, als Vertreter der Sache der Kommune. Der Kommunismus kann uns nicht in Furcht versetzen; die Comuneros von Kastilien waren ja nichts anderes als Kommunisten.“ Die Republik ernannte Unamuno 1934 zum lebenslänglichen Rektor in Salamanca, obwohl er in den Cortes sich immer tiefer mit der Reaktion verstrickte. 1935 nahm er an einem Meeting der Falange Española teil, vielleicht nur aus informatorischem Interesse. Doch wurde ihm diese Geste schwer verübelt. Sie war auch der Grund, warum ihm später der Nobelpreis verweigert wurde. In seinem letzten Lebensjahr, 1936, glaubt er sein Heil bei der Sache Francos zu finden. Es kommt jedoch auch hier zum Konflikt. Unamuno beschwört das Militär, sich nicht mit dem Siegen (vencer) zu

begnügen, sondern zu überzeugen (*convencer*), worauf der Legionärsgeneral Millán-Astray seine Todeswünsche auf die Intelligenz ausbringt. Unamuno wird von Franco seines Rektoramtes entkleidet. Er stirbt, mit allen Menschen zerfallen, in völliger Vereinsamung.

Die Politik ist Unamunos Schicksal geworden – sie hat ihn schließlich zerbrochen. Doch war sie der innere Rückhalt, der Ausbruch seiner polymorphen geistigen Impulse, die Verteidigung dessen, was er selbst seine Legende, die Legende des Glaubenskämpfers, nannte.

Unamuno kämpft um den Glauben – ist dieser Kampf auch vergeblich, so glaubt er doch an den Glauben. Dieser Glaube allein kann ihn vor dem verheerenden Nihilismus retten. Dieser Glaube entzündet sich immer wieder auf dem Scheiterhaufen der Vernunft. Es ist ein Glaube, der den tragisch agonalen Stil der Gedanken fordert, der sich notwendig an jedem Gegenstand enttäuschen läßt und daher die Form des ungelösten Widerspruchs annimmt. Unamunos Wertskala ist in steter Bewegung. Was er heute bewundert, hat er morgen verworfen. Unamuno besingt die ewig lateinische Norm des herben Kastiliens. Aber derselbe Unamuno verdammt das römische Gewohnheitsrecht als die „Keimzelle des widerchristlichen Sozialegoismus“. Ja, er forderte, daß die „spanische Sprache und mit ihr so viele spanische Dinge, um sich Europa anzugleichen, sich den Süden aus dem Herzen reißen müsse“. So weit ging die Konzession des jungen Unamuno an den Fortschrittswillen seiner Generation! Später bereut er aber den

„Irrtum, zu glauben, daß die sogenannten lateinischen Völker den germanischen und angelsächsischen unterlegen seien ... Es ist notwendig, mit diesem Geschwätz von einer Rassenungleichheit ein Ende zu machen!“

So bleibt auch für Unamuno die Rückkehr in die spanische Innerlichkeit das letzte Wort: „Die Verachtung der Bequemlichkeit ist noch immer eine der offenkundigen Überlegenheiten der iberischen Völker.“ Unamuno sieht voraus, daß die Zivilisation ihre eigenen Werke zerstören wird, aber er begrüßt dies als Ausblick auf eine Beschränkung und Verinnerlichung, welche die Rettung der Kultur sein könne. So schwenkt Unamuno, auf den Spuren Gánivet's, immer mehr in die große Antithese ein: von gewachsener Kultur und technischer Zivilisation, von Literatur und Dichtung, Ethik und Moral. Und das ist auch der Ansatzpunkt für sein erneuertes Don-Quijote-Bild. Don Quijote ist Fleisch und Blut (*carne y hueso*) gewordener Geist: sein Erscheinen fordert das Bekenntnis heraus, in gesammelter Zuwendung des Glaubens oder in unbedingter Feindschaft. Sancho Panza, der Volksmann, wächst in die geistige Welt hinein, ganz einfach, weil er glaubt und

mit seinem Herrn durch dick und dünn geht. Mit diesen beiden Figuren und in ihren Gesprächen ohne Ende wären eigentlich schon das ganze Spanien verwirklicht. Aber allenthalben sammelt sich um das seltsame Heldenpaar eine mitleidig-spöttische Gesellschaft von Intellektuellen, ein unaufhörliches Echo von Kommentaren, ein gebrochener Widerhall ihrer Abenteuer. Die ungebetenen Begleitfiguren finden sich einem „Fall“ gegenüber, den sie psychologisch, ästhetisch und medizinisch zerreden, mit dem besserwissenden Hochmut die vollkommene Ahnungslosigkeit über die wahre Natur geistiger Vorgänge verratend. Mitten unter dieser gebildeten Gesellschaft steht, von Unamuno mit Ingrimme entdeckt, Miguel Cervantes, der mit langen, unangebrachten Späßen seinem Helden nachzieht und mit böser Skepsis zum Verräter an der ihm zuteil gewordenen Botschaft wurde. Unamuno befiehlt den Literaten Cervantes im Namen seines poetischen Helden. Der Cervantes-Fetischismus muß sterben, damit der Mythos des Quijotismus an den Glauben der Spanier kommen kann. Er konnte sagen: „Ich habe mehr Anrecht als Cervantes auf Don Quijote.“ In dieser von ihm verherrlichten Gestalt sieht Unamuno den gipfelnden Ausdruck der spanischen Geschichtlichkeit, ja, die einzig mögliche Haltung, die der an den Tod gesetzten Kreatur würdig ist: das Bewußtsein der Unsterblichkeit, und darin vermeint Unamunos Philosophieren das unverlierbare Problem ergriffen zu haben.

Unamunos Quijotismus fand bei den Vertretern des falangistischen und traditionalistischen Spaniens keine Gnade. Giménez Caballero erwehrt sich der übermächtigen Vorbilder durch den Hermenfrevell seines berüchtigten „Genio de España“ (1932), wo reihum die Idole Ganivet, Baroja, Unamuno, Ortega y Gasset usw. zertrümmert wurden. Der Geist von 1898 begleitete nach dieser Darstellung wie ein gespenstischer Mißton das spanische Schicksal seit dem Erscheinen des „Don Quijote“. Kein Zufall, daß sich Unamuno gerade den Don Quijote zum Helden erkoren hätte! Der Anlauf dieses Heldenlebens wird in tausend Toden erstritten. Don Quijote besiegt den Tod und erringt den Kranz der Unsterblichkeit nur dadurch, daß er, zum Sterben entschlossen, die Agonie in Triumph verwandelt. Unamuno hätte sich selbst in diesem Quijote gespiegelt. Sein agonales Prinzip gipfle im Todesbewußtsein des vereinzelt Individuums, inmitten seiner maßlos ausgeworfenen weltlichen Pläne. Ein Franzose hatte Unamuno den „spanischen Tolstoi“ genannt, und Giménez Caballero macht sich dieses Rapprochement in einer vatermörderischen Anwandlung zu eigen: „Liegt nicht über dem ganzen Werk eine Mischung von Weihrauch und höllischem Schwefel, der Eindruck röchelnden Todeskampfes, kosmischer Verwesung?“ In den Reihen der katholischen Kirche fand Giménez Caballero ein

bereitwilliges Echo. Von hier aus gesehen, wird Unamuno als Frevler gegen die Gott- und Naturgewalt Vernunft verurteilt.

„Auf dem Scheiterhaufen der Vernunft wird kein Glauben hell, sondern nur die Religion der Verzweiflung. – Die Agonie“, so liest man in der jesuitischen Zeitschrift „Razón y Fe“, „ist an sich ebensowenig Vollkommenheit des Geistes wie die Krankheit das Ideal des leiblichen Wesens, und es ist ebenso unsinnig, den Menschen im Todeskampf zum Inbegriff der Menschlichkeit zu machen, wie wenn man die Norm der Gesundheit am Zustand der Herz- oder Krebskranken ablesen wollte.“

Es handelt sich, nach katholischer Auffassung, um eine Säkularisation der protestantischen Verzweiflung – auf der sinkenden Linie des Glaubens von Luther zu Pascal, zu Kierkegaard und schließlich zu Heidegger.

Schon 1898 hatte Unamuno sich verraten, als er schrieb:

„Je mehr man den christlichen Glauben an die Ewigkeit verliert, desto mehr sucht man das Heilmittel der Unsterblichkeit in der Geschichte, in jenen elysäischen Gefilden, in denen die Schatten derer, die einst waren, sich umtreiben.“

Er nennt, mit der Assonanz von „creer“ (glauben) und „crear“ (schöpfen, schaffen) spielend, Gott selbst die Schöpfung des Glaubens. – Genau das aber sagen die Atheisten. Es bleibt bei dem, was José Antonio Maravall 1948 sagte: „Wir wagen zu behaupten, daß bei Unamuno ein fast völliger Mangel an Religiosität besteht.“

So ist nicht der Glaube, sondern ein Personalismus sein letztes Wort. Unamuno kämpfte nicht gegen Ideen, sondern für den konkreten Menschen. Schon in seiner Frühzeit schrieb er an Clarín: „Mich interessieren mehr die Menschen als ihre Dinge, und lieber, als diese zu verstehen, möchte ich mit jenen fühlen. Es gibt kein schrecklicheres Mysterium als das der Undurchdringlichkeit der Leiber und der Seelen!“ Oder: „Die Art, wie einer lebt, verhilft seinen Ideen zur Wahrheit, nicht diese können für sein Leben zeugen.“ Und an Ramiro Maeztu: „Von allen Tyranneien ist für mich die hassenswerteste diejenige der Ideen.“ Und wieder: „Die Ideen sind für mich verächtlich – achten kann ich nur die Menschen.“ Aus demselben Grund entscheidet sich der Wettstreit zwischen Calderón und Shakespeare gegen den spanischen Dichter:

„Ein Lear, ein Hamlet, ein Othello sind unendlich reicher an verborgenem Gehalt als alle schematischen Gedankengänge Calderóns zusammen. Ein Mensch! Ein Mensch! Das ist der herrlichste Gedanke, voller Glorienschein, tiefer Schatten und zeugender Mysterien!“

In diesem personalistischen Weltbild besteht eine letzte Identität von Ich und Gott: Das schöpferische Vermögen des dichterischen Menschen ist in dieser Wesenseinheit begründet, ja, es ist der Gegenstand aller wirklichen



Dichtung, diese Wesenseinheit darzustellen und zur Grundlage der Kultur zu machen. Im Vorwort zu einem Novellenband schrieb Unamuno:

„Alle Helden meiner Werke, die ich geschaffen habe, habe ich mir aus der Seele genommen, aus meiner innersten Wirklichkeit, die die Wirklichkeit eines ganzen Volkes ist. Denn wer bin ich selbst? Wer ist dieser Mensch, der ‚Miguel Unamuno‘ unterzeichnet? Das ist nur eine meiner Personen, eines meiner Geschöpfe, einer meiner Helden. Aber das letzte, innerste, höchste Ich! Dieses transzendente oder dieses immanente Ich? Wer ist es? Das weiß nur Gott. Gott selbst ...“

Für Unamuno sind alle Widersprüche des Daseins Agonien, in die das Individuum seine Vergottung kleidet. Die Versuchung des Nietzscheschen Übermenschen kann Unamuno letzten Endes nicht berühren:

„Das Zeitalter des Übermenschen wird das Zeitalter des Triumphes sein, nicht der Gewalttätigsten und der Listenreichsten, sondern derer, die am meisten Mensch sind, die am meisten Menschlichkeit in der Brust tragen.“

Dann wird an die Stelle des Anarchismus der Panarchismus treten: „Es wird nicht mehr heißen: Kein Gott und kein Herr – sondern alle werden Götter und Herren sein.“ In solchen Utopien befreit sich Unamuno von der Last der Einsamkeit. Denn „die Einsamkeit ist die tiefste Form der Gemeinsamkeit“.

### *Azorín*

Nach Unamunos Überzeugung muß durch die geistige Elite die Differenzierung in der Zivilisation überwunden und ein Typus herausgestellt werden, in dem der Gegensatz des Gelehrten und des Poeten, des Philosophen und des Publizisten sich aussöhnt. Unamuno repräsentiert in der Einheit seines Wesens die Verbindung des Literarischen und des Wissenschaftlichen, der Poesie und der Philosophie. Wissenschaftliches Spezialistentum war auch zuvor in Spanien nur schwach entwickelt gewesen. Aber der spanische Geist besaß seit dem 18. Jahrhundert kein anderes Rezept als die Disziplinierung durch die Askese des Positivismus. Überraschende Leistungen konnten dabei nicht entstehen, da die materiellen Voraussetzungen einer Verdichtung des Wissenschaftslebens nicht günstig waren.

Der Zweifel am Wert der Wissenschaft, den zuerst Brunetière in Frankreich aussprach, entlastet nunmehr die Spanier von den Minderwertigkeitsgefühlen, die der Vergleich mit den Leistungen anderer Nationen hervorrief. Spanien kann es wagen, das Gesicht seiner subjektiven Wahrheit zu zeigen.

Breiteste Wirkung gab den neuen Gedanken der berufenste Vertreter der Generation von 1898: Azorín (geb. 1873). Dieses geflügelte Pseudonym, das

einen ziemlich vulgären spanischen Namen verdeckt (José Martínez Ruiz), läßt den Genius der Leichtheit erahnen: einen Ariel, der alles Schwere mit seinem unfaßbaren Wesen durchdringt und verwandelt. Azoríns Essaykunst bewegt sich auf einer ständig fluktuierenden Oberfläche. Zwar sind im Untergrund keine titanischen Konvulsionen spürbar, aber wohl die klärende Arbeit aus einer lange ertragenen Problematik. Azorín ist nicht nur der Erfinder der 98er Generation – richtiger: der Erfinder ihres Namens –, er hat sie vor allem sehen gelehrt, er hat ihre Modernität ermutigt, die versinkenden Werte der klassischen Literatur in ihren Besitz zu nehmen. Azorín hat die großen spanischen Klassiker aus dem goldenen Gefängnis der Literaturgeschichte befreit. Seine Tat ist insofern ein Umsturz der Werte, und sie machte ihn zum Antipoden der umfassenden literarhistorischen Kodifizierungsarbeit Menéndez y Pelayos: hier war ein festgefügtes Wertsystem, unangreifbar in seiner Geschlossenheit, doppelt verankert in humanistischer Bildung und traditionalistischer Gesinnung. Azorín begibt sich allerdings niemals in Konkurrenz zu den sorgsam abgewogenen Urteilen dieser höchsten Autorität des konservativen Spaniens. Das Vergangene soll überhaupt nicht dem Urteil unterliegen, sondern in die Gegenwart treten. Mit seiner „Sensibilität“ hat der moderne Mensch ein feinstimmbares Werkzeug der Kenntnis erhalten, das ihn für den Verlust und die Entfremdung seiner Traditionen entschädigt.

Azoríns Ruhm ist begründet durch seine kastilischen Landschaftsgedichte, seinen Versuch, den Geist Don Quijotes am Ort seiner Herkunft zu erforschen, durch die Ausschnitte spanischen Provinz- und Kleinstadt-Lebens, durch seine vielseitigen Variationen über die Klassiker Spaniens, seine Vorliebe für die verkannten und vergessenen Werke. Ohne Übertreibung kann man von ihm wohl sagen: er hat das moderne Verhältnis der Spanier zu ihrer vergangenen Dichtung gestiftet.

Durch die moderne Sensibilität wird das Vergangene in der Gegenwart wahrgenommen – eine Rekonstruktion, die nicht geschichtslos sein will, sondern in der Flucht der Erscheinungen das Bleiben und die Wiederkehr festhält. Allerdings sind es nicht die überragenden Züge einer Epoche noch die großspurigen Gesten ihrer geschichtemachenden Männer, die für das Augenmaß Azoríns zum Bleiben bestimmt sind. Nur das Unscheinbare besitzt die Gewähr der Dauer. Azoríns Prosa ist eine fortgesetzte Rühmung der unansehnlichen und prosaischen Seiten an jeder Erscheinung. Die Rhetorik ihrer Bewegung kommt hier zum Stillstand. Er ist ein Meister der Stille. Die zerlöste Periodik seiner Sätze vollendet sich in den schweigenden Parenthesen.

Immer wieder schildert Azorín die weltverlorene Provinz, wie sie in hermetischen Innenräumen spanischer Häuser dämmert. Immer zeigt sich bei ihm das Leben im Rückzug, in den Bildern einer verwitterten Landschaft, in der vollständigen Resignation des spanischen Menschen. Aber gerade diese Rückzugsbewegung birgt das Versprechen der Dauer, und hier wird der frühe und nachhaltige Einfluß Schopenhauers deutlich. Die Rückkehr des Seins zu sich selbst in der Kohäsionskraft der mineralischen Welt, die wohlthätige Stille, in der sich die Schwingung eines regelmäßigen Geräusches vollendet, die Geburt aller Tugenden aus der stetigen Arbeit der Sitte, der Gewöhnungen, der Traditionen – all das sind die unmerklichen, den verzweifelten Krämpfen des Daseins abgerungenen Triumphe.

Azorín sucht die Unendlichkeit nicht im Unbegrenzten, sondern im Kleinen, Gewöhnlichen und Beschränkten. Offenbar kann sein überempfindliches Auge nur bei der mikroskopischen Betrachtung zur Ruhe kommen, wenn keine Ablenkung die Entdeckerfreude gefährdet, wenn die Zeit in der stillen Sammlung der Innenräume versteckt bleibt.

„Maximus in minimis“ – sagte Ortega y Gasset über Azorín und fügte hinzu, daß er das genaue Gegenteil eines Geschichtsphilosophen wäre. Aber es gibt verschiedene Arten, Geschichte zu sehen.

Azorín meint, daß die Gegenwart, die zu sich selbst kommt, auch die Masse der Vergangenheit bei sich findet. Tradition entsteht nicht durch die Reduktion aller Bewegung auf die stetig und unmerklich fortschreitende Macht der Sitte, die ein erdgeschichtliches Zeitmaß braucht und für die menschliche Wahrnehmung so gut wie stillsteht. Azorín ist damit in den Gedankenkreis der deutschen historischen Schule geraten. Wie für ihn die „Sensibilität“, war das Gefühl, die Empfindung für jene Geschichtsbemühung allein befähigt, in die stillen Prozesse des volkhafte Lebens einzudringen, das allmähliche Wachstum der Sitte und aller tieferen Bindungen zu erahnen. Solche Gedanken führen notwendig ins konservative Lager. Die Verachtung der „großen Ideen“ bringen Azorín, wie auch Pío Baroja, von vornherein in Gegensatz zu dem spanischen Liberalismus (dessen innere Kräfte er sehr wohl im Krausismus erkannte). Für einen Sensitiven ist und bleibt der Weisheit letzter Schluß ein „Quieta non movere“. Daß man durch Ideen die Verhältnisse ändern könne, erscheint Azorín nicht nur, wie vielen seiner Zeitgenossen, ein Greuel, sondern ein Irrwahn.

Zeitangst und Flucht vor den Ideen sind zwei wichtige Symptome der auf dem Boden der Restauration gefallenen Entscheidung der spanischen Geister. Daher gibt es, wie der junge Azorín es ausspricht, keine bewegende Kraft für die Verwandlung des Menschen als die Umwandlung seiner Ver-

hältnisse: „Wenn die Umwelt sich nicht verändert, kann auch der Mensch nicht anders werden.“ Dieser revolutionäre Satz seiner Jugend ließ sich dadurch im konservativen Sinne entwickeln, daß die Wirkung des Willens auf die Umwelt gelehrt wurde. Erst mit der Abdankung des Willens kann die Sensibilität in ihre schöpferische Freiheit treten. Diese Sensibilität erscheint zunächst als das Ergebnis einer modernen Entwicklung, sie besitzt ein Organ, mit dem der aus der Zeit gefallene Mensch den Ausblick auf das Wesen der Dinge sichert: in der Rückkehr zur Dauer liegt alles Wesentliche beschlossen.

Mit ihrem Vorrang für die Seinserkenntnis gibt sich die Sensibilität als ein menschliches Grundvermögen zu erkennen. Alle Ideale hängen an ihr, und die kleinste Veränderung kann die größten geschichtlichen Folgen erzeugen. So unterliegt der Mensch, als eine geschichtliche Kraft, denselben Gesetzen wie die großen Naturprozesse. Denn es ist klar, daß, wenn das Bewußtsein und der Wille sich ändern, die kollektive Seele, die Sensibilität der Menschen oder der Nationen Äonen braucht, um ihren Habitus in erkennbarer Weise zu wandeln.

Azorín hat durch den Übergang auf die konservative Seite das Fazit seiner Entwicklung gezogen. Auch der reaktionäre Zynismus ist, von seiner Warte aus gesehen, ein geringeres Ärgernis als die Besessenheit der liberalen Ideen. Azorín wurde als Adlatus des ultrakonservativen Politikers La Cierva in die Kammer gewählt und einmal in die Regierung berufen. Lange Zeit erhielt die rechtsbürgerliche, familienblattartige Zeitung „ABC“ den kaum verdienten Glanz eines fast täglichen Beitrags aus Azoríns Feder. Auch nach der Aufrichtung des Franco-Staates konnte er es nicht lassen, mit kleinen, skeptischen Vorbehalten die Losung des Tages zu umkreisen.

Seinen geistigen Weg beschreiben drei frühe autobiographische Bücher: „Voluntad“, 1902 (Wille), „Antonio Azorín“, 1903, und „Confesiones de un pequeño filósofo“, 1904 (Die Bekenntnisse eines kleinen Philosophen). Azorín begann mit Pío Baroja eine anarchistische Zeitschrift zu leiten. Kropotkin ist ihr Meister. Kropotkin und der Anarchismus bedeutet für den jungen José Martínez Ruiz soviel wie Marx und der marxistische Sozialismus für den jungen Unamuno. E. Inman Fox hat in einem Beitrag zur „Revista de Occidente“ (Februar 1966) die Hintergründe dieses Anarchismus durchleuchtet. In einem 1894 erschienenen Artikel gibt der spätere Azorín seinen politischen Standpunkt zu erkennen. Dem schlagartigen Umsprung der alten in die neue Gesellschaft setzt er den Gedanken einer langsamen Evolution entgegen. Die Revolution kann nur als ein Mittel gelten, um die Evolution der Menschheit zu befördern. Nur die soziale Kunst kann gedul-

det werden – jede Rücksicht auf die Gesetze der Ästhetik wird verworfen. Martínez Ruiz ist auch in anderer Hinsicht äußerst radikal. Die Ehe tritt die Gesetze der Menschennatur mit Füßen. Ein neues Christentum kann nur aus dem revolutionären Sozialismus hervorgehen. Als der künftige Azorín von einem Bettler, dem er nichts gab, niedergeworfen und ausgeraubt wurde, soll er ihm nachgerufen haben: „So – so muß man es machen! Kein Mitleid, sondern ein rechtlicher Anspruch!“

Azoríns weitere Entwicklung von diesem anarchistischen Anfang bis zur Entdeckung des inneren Spaniens ist von derselben polarisierenden Kraft bestimmt wie der Weg vom Anarchistentum Maurice Barrès' zum Nationalismus. Doch der tellurische Rausch, in dem sich diese Doktrin des Franzosen als Erbe der deutschen Spätromantik verrät, konnte Azoríns lateinischen Geist nicht verführen. Maurice Barrès war, trotz seiner politischen Feindschaft, mit den Wurzeln seiner Seele romantisch-germanisch verhaftet. Azorín findet sich im äußersten Gegensatz der deutschen Neigung, lieber unklar zu sein als untief zu erscheinen. Er gehörte sich selbst, als er die wahre Meisterschaft in der Vereinfachung suchte.

Ausgangspunkt seiner Entwicklung war die Urangst, die schon der Knabe verspürte, wenn ihm die ewige Feststellung der Erwachsenen droht, daß es „nun schon zu spät sei“. Die Angst, zu spät zu kommen, ist sie nicht auch die Todesangst, die Don Quijote zum Quijotismus antrieb? Schrecklich ist das Leben der Provinz: „Hier fühlt sich das Leben selbst leben.“ Und das ist die genaue Definition der Langeweile, jener Krankheit, die nach dem berühmten Fragment Pascals das Leben der Könige kennzeichnet. Aber die Provinz kennt auch nicht die Zerstreuung der barocken Höfe. Man verfällt auf den Ausweg, die kleinen, unbedeutenden Dinge (weil es andere nicht gibt) zu ergreifen und sie maßlos zu überhöhen. So verfehlt gerade dieses Leben den glücklichen Ansatz, den ihm der Zwang zur Bescheidung bietet. Montaigne hatte Azorín gelehrt, daß in der Selbstbeschränkung das Glück liegt. Schopenhauer ergänzt dieses Wissen durch seine glänzende Einsicht: „Alles geht vorüber, Azorín, alles ändert sich und vergeht. Und die universale Substanz, mystisch, unerkennbar, rätselhaft – ist allein von Dauer.“ Auch die Zeit, die selbst alles vergehen macht, ist nicht ewig. Aber wie will man das Bleibende aus seinem unfafßbaren Ursprung im „Ding an sich“ zur sichtbaren Gegenwart bringen? Azorín findet die uralte Lehre von der Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche erneuert: „Das, was dauert, ist das, was ewig wiederkehrt.“ Leben ist reuige Wiederkehr der Dinge zu diesem ihrem einfachsten Daseinsgrund, zur Beharrung in der Gewohnheit. Nun versucht Azorín, die immer flüchtige Zeit im Raum zu verankern.

Traditionen müssen nicht ins Bewußtsein gerufen werden – sie sind vorhanden als eine verschwiegene Wirklichkeit, die man aufspürt. Liebe zu Ruinen stammt nicht mehr aus der romantischen Vorliebe zum Unwiederbringlich-Entschwundenen, ebensowenig rührt der vertraute Umgang mit Büchern aus einer tieferen antiquarischen Neigung. Auch die Ruinen und die alten Bücher sind ein Stück Leben. Wie aus allen vom Fluß der Zeit aufgeworfenen Dingen, spricht aus ihnen ein bleibendes Teil, und zwar jenes, das ihr gemeinsamer Anteil an der Seele der Welt ist.

Azorín beschreibt den Durchbruch seiner Reife: wie der Zweifel an sich selbst in die Verzweiflung an Spanien mündet, wie er diesen Zustand metaphysisch ertragen lernte, wie ihm durch diesen Verzicht auf jede Willensregung (zu der ihn Schopenhauer angeleitet hatte) die Augen des Geistes aufgingen und sie die schreckliche Todesmaske des spanischen Lebens durchschauten als einen Inbegriff von unzerstörbarer Dauer.

Wieder ist es eine Schopenhauersche Stimmung, die sich mit einem für jeden Spanier selbstverständlichen Wissen begegnet: in der spanischen Lebensform ist das Dasein zum Paradigma geworden. Daher wird ihm nach seiner inneren Befreiung Spanien die ganze Lösung bringen.

Aus der glänzenden Unruhe von Azoríns Anfängen klärt sich der neue Stil einer vereinfachten Sprache: Azoríns Stil wird jetzt zu einem Instrument der Vernehmung der Dinge und zu einem Medium des Einvernehmens mit ihnen. Dieser Stil bringt endlich die Ablösung der von allen 98ern befehdenen Rhetorik. Aber nicht nur die Rhetorik der Sprache erscheint als ein Übel – auch die rhetorischen Stoffe sind zu verwerfen. Alles, was „gemacht“ und erfunden ist, befremdet. Zum Beispiel die Mache eines Romans. Es ist müßig, Erfindungen zu machen. Azorín fühlt sich vielmehr berufen, im Gegebenen den Aspekt der Dauer und des Seins zu finden.

Diese systematische Auflösung des Stils und der Gedanken verrät, wie jeder Impressionismus, eine Art von geistigem Defaitismus. Das zerrissene Bewußtsein behauptet sich im Zustand der Resignation. In der Hingabe an die Umwelt versuchte er, seine Festigung zu erlangen. Aber das Spanienerlebnis gab der Anschauung Azoríns die Einheit nicht wieder. Das in lauter einzelne Schauräume auseinandergebrochene spanische Dasein wurde zum Spiegel des geistigen Zustands, den Azorín zum Ausgangspunkt seiner Extraversion gemacht hatte. Eine neue Sicherheit war die Folge dieser Gleichsetzung der individuellen Problematik mit dem spanischen Leben. Damit war für ihn der Lebenspunkt wiedergefunden. In der schlichten Anerkennung der Verhältnisse findet nunmehr Azorín eine Moral, die letzten Endes auf die Apologie der stagnierenden Verhältnisse der Restaurationszeit hin-

ausläuft. Wenn nach einem früheren Wort der Niedergang und die Niederlage des spanischen Reichs „im Rückzug Spaniens aus seiner Geschichte in seine Geographie“ endet, d. h. mit der Flucht vor dem zeitlichen Schicksal in ein bewußtloses räumliches Dasein, so macht Azorín diesen Austritt der Nation und des Individuums aus der Geschichtlichkeit zum Programm. Es ist eine Regression, die folgerichtig mit einer neuen Mystik abschließt. Einen Zusammenhang der Dinge gibt es nur noch, wenn sie auf ihren Ursprung hin gesehen werden. Und so steckt hinter der Oberflächenhaftigkeit von Azoríns Impressionen die mystische Suche nach Gott in jeder Erscheinung, nach dem, was ihre verlorene Einheit in der Rückkehr zum Ursprung wiederherstellt. Wenn es nur gelingt, die Dinge völlig aus dem Strom der Zeit herauszunehmen, wird Gott an ihnen sichtbar.

Und dazu bedarf es nicht mehr als der Stille, die der Verzicht auf jeden Widerstand in der Seele bereitet. Charakteristisch ist Azoríns Vorliebe für eine episodische Figur in Cervantes' großem Roman, für Diego de Miranda, der als Gegenspieler des betörten Hidalgo die Lebenskunst eines akkommodierten Standesgenossen verkörpert. In dieser liebenswürdigen Gestalt hatte tatsächlich die unergründliche Ironie das Glück und die Suffizienz eines gleichgeschalteten Lebensrhythmus zum Maßstab des heroischen Wahns geschaffen. Aber eines steht fest: nicht der Typus des quijotesken Hidalgos hat den spanischen Verfall verschuldet, sondern, wie stets in der Geschichte, der Quietismus jener Vertreter einer herrschenden Schicht, die sich nur noch für ihr Anrecht auf Sicherheit und Genuß verantwortlich fühlten.

Azoríns Konformität mit allen reaktionären Zuständen lag schon von Anfang an in der Verneinung des Willens begründet. Auch die Reflexion war damit ihrer Denkkraft beraubt und zur Beschränkung auf das unverlierbare Feld ihrer Schaukunst gezwungen. Die freigesetzte Geistigkeit der 98er Generation hätte somit in den letzten Konsequenzen ihres ersten Schrittmachers sich das Endgeschick bereitet. Sie verkürzte sich zu einer bloßen Form der Anschauung, die je nach dem Bedürfnis des Tages und seiner jeweiligen Beherrscher drängende Probleme in feuilletonistische Stimmungswerte verwandelt.

*José Ortega y Gasset*

Wenn man heute, Jahre nach José Ortega y Gassets (1883–1955) Tod, auf seine Schriften zurückgreift, so ist der erste Eindruck der, daß eine unmittelbar vergangene Mode des Denkens, des Sehens, des Fühlens uns anrühren

möchte. Gerade die Aktualitätsbezogenheit von Ortegas Meditationen verschuldete ihr nicht mehr ganz zu leugnendes Veralten. Ortega liebte es, den Kern seiner Philosophie in Besprechungen von aufsehenerregenden Gegenwartswerken zu verpacken. Diese Philosophie ist aber – im spanischen Maßstab gesehen – noch immer ein überragendes Ereignis, dem nichts, nichts Neueres oder Wirksameres, an die Seite gestellt werden könnte. Die heutige spanische Intelligenz ist noch weitgehend „orteguistisch“. Unter „orteguismo“ kann zweierlei verstanden werden: einmal die philosophische Schule Ortegas, deren ernstester und autorisiertester Repräsentant Julián Marías ist. Für ihn gehört die Lehre des Meisters einer noch uneröffneten Zukunft. Außerdem zielt aber „orteguismo“ auf einen bestimmten, wenn auch im einzelnen schwer bestimmbar Habitus einer halb philosophischen Essaykunst, deren sprunghafte Konzeptionen sich in einem sprachlichen Barock spreizen.

In dieser Prosa wird auch den neuesten außerspanischen Geistesereignissen Rechnung getragen. Es herrscht ein Automatismus der Information, den anzukurbeln das ganz persönliche und nicht das geringste Verdienst des Meisters war. Er versorgte die spanische Bildungswelt mit Übersetzungen von Simmel, Husserl, Scheler, Klages, Messer, Kretschmer, Spengler, Keyserling, Heidegger und vielen anderen, meist deutschen Autoren. Man mußte in ihm einen einzigartigen philosophischen Leser verehren, dessen geistiger Umsatz die Bedürfnisse der spanischen Intelligenz erregen und befriedigen wollte. Was auf Ortegas Schreibtisch sich auftürmt, wird das Schicksal einer spanischen Generation von Intellektuellen. Don José vergab die Lizenzen für jede nach Spanien zu importierende Wahrheit. Es kam ihm nicht darauf an, die Quellen seiner eigenen Gedankenbildung den Spaniern rückhaltlos zu erschließen. In der „Revista de Occidente“, der von ihm geleiteten Zeitschrift von höchstem europäischem Rang, wird den neuesten geistigen Importen das Maß genommen. Der Amplitude dieses Geistes schienen keine Grenzen gesetzt. Die Geschichtstheorien Spenglers und Toynbees sind Ortega so geläufig wie die Archetypen der Jungschen Seelenbeschauung oder Kretschmers Typologie der Konstitutionen, wie die Mendelschen Gesetze oder die Klagessche Ausdruckskunde, wie die neuesten Manifeste der philosophischen und nichtphilosophischen Existentialisten. Die moderne Biologie ist ihm hinreichend vertraut, um eine Minute den Schleier des Lebens vor den benommenen Lesern zu heben. Er hat keine Mühe, James Joyce zu verstehen und Einstein zu kommentieren. Er schreibt mit der gleichen Meisterschaft der Spannungserregung über Claude Lorrain, Dostojewski, Pirandello, Stendhal, Debussy, Cézanne oder Strawinsky.



Er fraternisiert mit den kubistischen und surrealistischen Malern. Ortega besaß für alles kulturelle Geschehen die sensibelste Antenne. Er durchmißt die vergangenen Abgründe der spanischen Geschichte, er spürt und reflektiert die Krise der westeuropäischen Gesellschaft. Außer dem lieben Gott, den er als den großen Abwesenden mit scheuem Respekt evoziert, und dem spanischen Stierkampf, den der Puritanismus der spanischen Krausisten verneint, gab es kein Thema, das Ortega y Gasset nicht mit seiner äußerst brillanten Federführung gestreift und in metaphysische Schwingungen versetzt hätte. Ortega ließ sich keineswegs erschüttern durch die ja naheliegende, wenn auch ungerechte Kennzeichnung seiner Philosophie als einen „philosophischen Journalismus“. Er hält schon in früher Jugend, im Hinblick auf die spanischen Verhältnisse, den Journalismus für Bürgerpflicht.

Der Journalismus war ihm im übrigen in die Wiege gelegt. Sein Vater war Besitzer und Chefredakteur der damals maßgebenden liberalen Zeitung „El Imparcial“, die auch die bedrängenden Fragen der Intelligenz auf hohem Niveau zu verantworten suchte. Die erstaunliche Frühreife dieses aufgeschlossenen Geistes erhielt frühzeitig die feste Steuerung durch die Institución Libre de Enseñanza, die auch Ortegas deutsche Studienreise in die Wege leitete. Der Anschluß an die deutschen Philosophen, der ihm in Leipzig und Berlin versagt war, glückte in dem neukantianisch beherrschten Marburg. Hier waren Hermann Cohen und Natorp seine frühen Lehrer. Der Imperativ der Kulturerzeugung gehörte zu seinem damaligen Credo, das er dann später als „Kulturfrömmerei“ verwarf. Die strenge Disziplin des Kantianismus, dem Ortega zehn Jahre lang verschrieben war, wurde durch seinen Umgang mit Husserl und Max Scheler gelockert. Sosehr er die idealistische Ausgangsüberzeugung Husserls, seine Lehre vom „absoluten Geist“, befandete, sosehr wurde ihm der Stil der phänomenologischen Deskription zur zweiten Natur. Dieser Stil bewährte sich an der ganzen Fülle einer weit ausgebreiteten Gegenstandswelt. Dazu kommt die aus derselben Quelle stammende Gepflogenheit eingehender Befragung der Wortbedeutungen, die jeder philosophischen Operation als Prämisse vorausgehen muß. Seine philosophische Lehre konnte als abgeschlossen gelten, als er 1914 mit den „Meditaciones del ‚Quijote‘“ (Meditationen zum „Don Quijote“) hervortrat. Seine philosophische Entscheidung für alles, das Lebensnahe und Aktuelle seines Denkens hat ihm den Ruf eines Lebensphilosophen eingebracht – zu Unrecht, da Ortega dem Irrationalismus der Vitalisten ebenso fern stand wie dem abstrakten Relativismus. Das Organ der Menschheit war für ihn die „lebendige Vernunft“ (razón vital). Der Ort der Philosophie war das Ich in seiner „Verumständung“. Die Freiheit, die den

Menschen vom Tier unterscheidet, ist nicht eine Dreingabe der Natur, sondern die notwendige Folge des unfertigen, un abgeschlossenen menschlichen Wesens, das in jedem Augenblick neu entschieden, neu projiziert werden muß. Etwas Beunruhigendes hat der nicht wegzuleugnende Befund der Existenz von anderen Menschen, von Gesellschaft. Ortega unterscheidet vom Gesellschaftlichen die „zwischenpersönlichen“ Beziehungen, die, wie Liebe und Freundschaft, durchaus auf der Basis eines ichbezogenen Philosophierens erklärt werden können. In der Gesellschaft geht es nicht um das Verhältnis der Individuen zueinander, sondern jeder verhält sich hier zu jedem wie irgendein Beliebiger. „Man“ handelt, „man“ spricht, „man“ denkt in Gesellschaft. Die Welt der Gesellschaft ist nicht im vollen Sinne menschlich: sie ist seelenlos. Ihre Menschlichkeit entbehrt des Menschen, entbehrt des Geistes. Sie ist die entmenschte Menschlichkeit. Die letzte Begründung der Soziologie sollte den ungeschriebenen Teil von Ortegas Nachlaßwerken bilden. Man sieht daraus, wie sein Gesellschaftsbegriff die spätbürgerliche Entfremdung naiv verabsolutiert.

Die Form der menschlichen Realität, die das kollektive Leben darstellt, hat nach der Lehre Ortegas eine notwendige, grundlegende Struktur: sie zerfällt in die führende, zielbewußte Minderheit, die „Elite“, und die träge und abhängig lebende Masse, die keinen eigenen Vorsatz zum Leben entfaltet. Diese strukturelle Bestimmung der Gesellschaft durchzieht nun alle geschichtlichen und politischen Werke Ortegas, und nicht nur sie. In Ansehung der abstrakten Kunst begnügt er sich keineswegs mit der Feststellung, daß das Sehvermögen der Durchschnittsmenschen noch der Entwicklung bedarf. Der modernen Kunst wird vielmehr die Wirkung eines Katalysators zugesprochen. Es handelt sich dabei nicht um die Frage des Geschmacks, sondern um die des Verständnisses. Die große Masse versteht nicht, während eine Minderheit verstehend mitgeht. Ausgehend von den an der Kunst gemachten Beobachtungen greift Ortega in die Allgemeinheit der gesellschaftlichen Vorgänge:

„Die Zeit nähert sich, in der die Gesellschaft von der Politik bis zur Kunst sich neu organisieren und auch gebührend in zwei Ordnungen oder Ränge zerfallen wird: in die Gruppe der hochentwickelten und in die der vulgären Menschen. Alles Übel Europas wird durch diese neue und rettende Zweiteilung geheilt werden. Die unterschiedslose, chaotische, form-, gestalt- und disziplinlose Einheit, in der man seit hundertfünfzig Jahren lebte, kann nicht fortgesetzt werden. Unter allem gegenwärtigen Leben verbirgt sich ein tiefer und ärgerlicher Irrtum: die falsche Annahme des tatsächlichen Bestehens der Menschengleichheit ...“

Es ist kennzeichnend, daß Ortega y Gasset es nicht vermochte, dieser Elite-theorie, diesem naiven Aristokratismus (ein Ausdruck, den er selbst nicht

verschmähte) eine philosophische Grundlage zu geben: er artikuliert dabei lediglich die Haltung seiner Klasse. Trotzdem steht für ihn das Eliteproblem im Kern aller an eine Geschichtserneuerung Spaniens gewandten Gedanken.

Die Idee der Elite, der „*minoría selecta*“, bildet offenbar eine fiebrige, euphorische, von nahen Verheißungen bewegte Region in diesem Weltbild, das den Abbruch und Ausverkauf der bürgerlich demokratischen Bestrebungen bedeutet. Schon 1914 hatte Ortega sagen können: „Ich will meine Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß der spanische Geist gerettet ist!“ Das elitebildende Werk der großen spanischen Pädagogen, von denen Ortega abstammt und deren kantianisches Erbe er selbst in Marburg erneuert hatte, bildete schon eine Zelle geistiger Gesundheit, und ein von den großen „Krausisten“ Sanz del Río, Giner de los Ríos, M. B. Cossío und anderen unterwiesener Nachwuchs befand sich am Werk, um aus der spanischen Spezies den neuen, universalen Typus zu formen. Nur in der geistigen Wandlung wird das Heil für Spanien gesehen. Diese idealistische Grundüberzeugung ist in dem berühmten Ausspruch Ortegas gelegen: „*La salvación de España está en el concepto*“ (Spaniens Rettung liegt beim Begriff). Und das will sokratisch besagen: bei der Umstellung der Begriffe zum Selbstbegreifen.

Tonangebend blieb bei allem künftigen Wechsel der geistigen Mode eine „germanisierende“ Note. Ortega y Gasset's deutsches Bildungserlebnis, das heißt das Erlebnis der reaktionären Philosophie des deutschen Bürgertums, hatte die nie erloschene Ehrfurcht vor der Wiege des Krausismus von neuem befestigt. Aber Ortegas nietzscheanischer „Germanismus“ geriet vor seiner vollen Entfaltung in Spanien unter die heilsam verzögernde Gegenwirkung des ersten Weltkrieges. Für den spanischen Intellektuellen gab es sowenig wie andererseits für Klerus und Restauration einen Zweifel an der Stellungnahme zum Kampf der reaktionären Mittelmächte mit dem demokratischen Westen. Diese Entscheidung legte jedoch die schwerste Gewissenspein auf die spanischen Seelen. Für den Priester war nun das Heil vom Siege der ketzerischen Waffen abhängig, während die Intelligenz, die längst nach Deutschland zu schauen gewohnt war, nunmehr für Frankreich plädierte. Aufklärung und Revolution hatten einen längeren Atem gegenüber der Hybris des irrationalistisch gewordenen deutschen Idealismus bewiesen. Für Ortega y Gasset wurde dieser Konflikt zum brennenden Schmerz, als der von ihm hochverehrte und einfühlsam nachgeahmte Max Scheler mit dem furchtbaren Armutzeugnis seines „*Deutschen Genius im Kriege*“ sich ohne Erbarmen entblößte. Ortega y Gasset schrieb sich in einer langen Entgegnung die Qual vom Herzen (erschieden im „*Expectador*“ von 1916). Mit

dem besonnenen Maß der Humanität trat er den gigantischen Verirrungen Schelers entgegen. Freilich, was Ortega bei diesem Salto mortale am tiefsten beschämte, war der Verrat des Elitebewußtseins an die Kriegspsychose durch einen der Hohenpriester der geistigen Wert- und Vorzugsgesetze, mit denen die Philosophie die Grußpflicht zwischen allen Dingen und Wesen eingeführt hatte. Nach der Besiegung des deutschen Imperialismus hat Scheler mit eiserner Stirn seine Wertgesetze entsprechend berichtigt und den Vorrang der Menschheit vor der Volksgemeinschaft nunmehr wie eine von den Sternen empfangene Botschaft verkündet.

Ortega läßt sich sein Deutschland nicht aus dem Herzen reißen:

„Zwingt mich nicht, nur Spanier sein zu müssen; werft nicht den Brand des Bürgerkriegs in meine Seele! Hetzt nicht das widerborstige Lebensgefühl des Iberers gegen den blonden, besinnlichen, sentimentalen Germanen, den die Dämmerzone in mir hervorbringt! Ich will Frieden zwischen den beiden Seelen haben und sie beide zu gemeinsamer Arbeit zwingen!“

Aber dieser Friede kann nach der Meinung Ortegas nur als germanischer Friede zum Heil der spanischen Seele gereichen. Schon in seinen „Meditationen zum ‚Don Quijote‘“ (1914) wollte Ortega den pädagogischen Sinn dieser ironischen Selbstverwerfung aller spanischen Werte gesichert haben. Auch auf der Höhe der spanischen Sendung mußte die Selbstkritik bis zur Verwerfung der Fundamente einer verfehlten geschichtlichen Wirklichkeit dringen.

Die unüberschreitbaren Gipfel spanischer Selbstkritik glaubte Ortega y Gasset selbst mit seinem „España invertebrada“, 1921 (Spanien ohne Rückgrat), zu erreichen. In der Tat wird das Thema der Dekadenz radikaler als jemals zuvor gestellt. Spanien – dieses unorganische Nebeneinander unverbundener und der Versumpfung verfallener Parzellen – verdient nicht mehr, eine Nation zu heißen. Spanien ist aber nicht nur gesunken und dekadent geworden, sondern von vornherein mit einer Fehlanlage in die Welt der Geschichte getreten, mit dem rassebedingten Mangel an hierarchischer Formkraft. Spanien sei in allen seinen Äußerungen immer nur volkhafte gewesen, und das spanische Selbstbewußtsein habe darum keine Elite hervorgebracht oder geduldet. Auch der geschichtliche Glücksfall einer spanisch geführten Weltmacht bestätigt für Ortega nur den architektonischen Mangel des spanischen Typus, der von dem steilen Höhepunkt seines Weltreichs alsbald zurückfiel und seinen Staat dem Schicksal einer unaufhaltsamen Zersetzung preisgab.

Hatten schon die alten Iberer sich von der Romanisierung nicht bis in die Wurzeltiefen ihrer rebellischen Seelen ergreifen lassen, so konnte auch

später das hierarchische Vorbild der Germanen den Aufbau der spanischen Gesellschaft nicht mehr durchdringen. Im Gegensatz zu den jugendfrischen Franken hatten die Westgoten schon in romanisiertem und daher (! – W. K.) korrumpiertem Zustand die Herrschaft über Spanien angetreten, unfähig, eine neue Gesellschaftsordnung zu modellieren. Durch den mangelhaft ausgebildeten Feudalismus entfällt auch die Basis für die spätere Entfaltung der Bürgerherrschaft. Nicht der Wechsel der Hierarchie hat hier wie anderwärts das Gesetz der Geschichte geschrieben, sondern das Übergewicht des ewig unbotmäßigen Volkes, dessen individueller Geist alle Formen des Zusammenlebens durchsetzt und die Zersetzung bis zum Zerfall der Nation in stagnierende Kreise naturhafter Gruppen betreiben sollte. Offenbar wirkt hier das Schreckgespenst des Anarchismus, um das Schreckbild einer anarchisch aufgelösten Nation zu entrollen. Auch die Gegenmittel Ortegas sind unverhüllte Palliative des Klassenkampfes. Zweierlei Mittel können nach Ortega y Gasset den Zusammenhalt einer Nation erreichen. Einmal von innen her die Bildung einer Elite, die zur Unterwerfung verlockt und ihr Gesetz den Unterworfenen aufprägt. Aber daneben kann auch ein äußeres Ziel mit gemeinsamen Zwecken nationale Gemeinsamkeit bilden – das ist das Gesetz der römischen Herrschaft. Damit hat Ortega die imperialistische Lösung als letzte Reserve im Unterbau der spanischen Seele bereitet. Eine Nation ist, wie Ortega sagt, nichts weiter als das verheißungsvolle Projekt, das eine Lebensgemeinschaft in die Gemeinsamkeit ihrer Zwecke hineinreißt. Man schließt sich nicht zusammen, „bloß um zusammen zu sein, sondern um etwas zusammen zu machen“. Hier wird die Zone der Ermunterung schon sichtbar. „Die Nation wird zum Unternehmen“ – in dieser einfachen Formel kann man den Nenner für alle späteren faschistischen Definitionsversuche erkennen.

Gewiß lag Ortega y Gasset nichts ferner, als den Faschismus empfehlen zu wollen, dem damals (1923) noch alle werbende Wirkung fehlte. Im Gegenteil glaubte Ortega in einer besonderen Arbeit beweisen zu können, daß Spaniens eingefleischter Individualismus sich nie und nimmer einem solchen Experiment, wie Mussolini es in Italien begonnen hatte, zu fügen befähigt sei. Daher bleibt die aristokratisch-hierarchische Lösung den Gesichtskreis beherrschend. Durch die Elitebildung soll das feudalistische Postulat der Geschichte zur späten Erfüllung kommen. Eine neue Generation entwuchs den krausistischen Bildungsstätten, und Ortega bemüht sich, ihre mönchische Disziplin in die Freiheit des Weltmanns und einer souveränen Weltbetrachtung zu erheben. Durch Ortega wird der „unoffizielle“ Aspekt der Menschen- und Völkergeschichte entschleiert. Selbst die Geschichte der Phi-

losophie hat den verborgenen Aspekt des spannungsvollen Romans. Auch die spanische Elendmalerei wurde von Ortega nicht ohne pädagogische Absicht entworfen. Durch die Versenkung in seine Traditionen wird Spanien niemals genesen. Was es braucht, ist Selbsterkenntnis im Maßstab der universalen Bildung. Bisher erschöpfte sich Spanien im bloßen Leerlauf fesselloser Impulse, ziellos verströmender Bewegung, sinnloser Taten aus bloßem Tätigkeitswillen. Das ist der Eindruck auf einer Reise zum Escorial, wo Philipp II. seinen verdüsterten Lebensabend verbrachte: steinerne Massen als Denkmal eines gigantischen Willens, der nur sein Wollen will und sich in seinem aufgetürmten Werke das Grabmal gesetzt hat. Nur die Abkehr von diesen Traditionen kann spanisches Leben in neue Bahnen verlocken. Was Ortega fordert, ist sachbezogene Bildung, die aus dem Kreislauf der spanischen Problematik mit vollem Bewußtsein heraustritt. Die Verlockung zum neuen Beginnen erwächst aus der Verzweiflung an allem Vergangenen: Das ist der didaktische Sinn dieses Elendsgemäldes, an das mehr psychologische Kunst als geschichtliche Tiefenkenntnis verschwendet wurde.

Dieses „Spanien ohne Rückgrat“ bildet den unüberbietbaren Gipfel einer Totenhausliteratur, in der die Selbstkritik wie von keiner zweiten Nation bis zur Selbstverfluchung getrieben wurde. Sie beginnt nach der Meinung mancher Spanier mit Cervantes' „Don Quijote“ und schwillt an, je weniger sich der unaufhaltsame Niedergang vor dem Bewußtsein verhehlen ließ. Spanien wurde so bei lebendem Leib einer dauernden geschichtlichen Obduktion unterworfen. Schließlich fand man, daß die Nation ein geschichtliches Leben überhaupt nicht mehr führe. Castelar hörte die Schwingen des Hegelschen Geschichtsgeistes an Spanien vorüberrauschen: „Die Geschichte ist Spaniens überdrüssig geworden.“ Ganivet griff Ortega voraus, indem er behauptete, Spanien sei aus dem geschichtlichen in ein bloß noch geographisches Leben versunken. Aber hinter der Selbstverneinung steckte zumeist die Prämie einer mystischen Zukunftsverheißung. Schon im „Don Quijote“ liegt ihr Tenor fest: die Verheißung der Zukunft durch eine unerschöpfliche Volkskraft. Durch Ortega wird diese Verheißung ernüchtert und die ungebundene Volkskraft mit dem tödlichen Keim der Zersetzung behaftet. Nunmehr erscheint das unterdrückte Spanien als die bedrückende Mitgift allen geschichtlichen Lebens. Damit war aber der Totenschein einer Nation auf unwiederbringliche Weise besiegelt.

Konnte etwas europäischer sein als dieses „spanischste“ aller Bücher Ortegass? War nicht Europa seit dem Aufbegehren der Massen denselben Gefahren verfallen, die von jeher die widergeschichtliche Konstitution des spa-

nischen Zustands bedingten? Jedenfalls fand Ortega in seiner spanischen Obduktion das Recht, als Warner und Retter Europas gehört zu werden. Der Erfolg des „La rebelión de las masas“, 1931 (Aufstand der Massen), hat diese Meinung bestätigt. Dieses Buch machte unter allen Propheten einer bewaffneten Restauration die Runde; der Alarmruf: „Abendländischer Geist in Gefahr!“ wagte hier erstmals wieder als Quelle des Unheils die Massenerhebung ins Auge zu fassen. Doch lassen wir Ortega im einzelnen sprechen: in unserem Jahrhundert, in unserer Epoche hat sich eine bis dahin unvorstellbare Metamorphose vollzogen. Der „Massenmensch“ hat alle entscheidenden Positionen besetzt. Das geht bis in die äußere Form der Lebensinstrumentierung hinein. Die Bahnen, die Theater, die Mietskasernen, die Promenaden sind überfüllt. Der „Massenmensch“ ist überall tonangebend geworden. Gewiß: die Verkündung der Menschenrechte fällt noch ins vorvergangene Jahrhundert. Aber die letzten Konsequenzen aus diesem Prinzip wären erst im unsrigen gezogen worden. Dieses Jahrhundert unterscheidet sich von allen anderen durch seinen völligen Verzicht auf Traditionen. Man fühlt sich über alles Vergangene erhaben. Das Lebensniveau im Ganzen ist ja auch in der Tat phantastisch gestiegen. Man hält sich für unbegrenzte Möglichkeiten offen, doch ohne sich für diese oder jene zu entscheiden. Der „Massenmensch“ genießt die Segnungen einer Technik, deren geistige Herkunft aus früheren Jahrhunderten der äußersten Anspannung ihm verborgen bleibt. Verantwortung empfindet nur die Elite, die den Genußmöglichkeiten des „Massenmenschen“ zum Trotz sich strenger Sachbezogenheit befleißigt. Sie umschränkt sich durch Normen – je mehr es Normen gibt, desto mehr Kultur. Der „Massenmensch“ aber schreitet entschlossen zum Bruch aller Normen, als einzige Norm, die er noch anerkennt, zur Verherrlichung der Gewalttat, wie sie den Syndikalismus und den Faschismus kennzeichnet. Die Menschheit steht vor einer Katastrophe, doch bleibt ihr die Entscheidung für eine bessere Organisation ihrer Zukunft unbenommen, für eine Verwandlung des Europas der leergelaufenen Vaterländer ins europäische Vaterland, an dessen Erstellung dieser berufenen Minderheit ein entscheidender Anteil nicht versagt werden könnte. Wenn es nicht glückt, die europäische Menschheit durch ein neues Unternehmen für eine vielversprechende Zukunft zu fesseln, so wird der Kommunismus an seine Stelle treten:

„Man stelle sich vor, der von der sowjetischen Regierung mit herkulischer Anstrengung eingehaltene Fünfjahresplan würde seine vorgesehenen Absichten erreichen und die russische Ökonomie nicht nur wiederherstellen, sondern zum Überfluß erheben. Wie immer es um den Inhalt des Bolschewismus bestellt sein mag, er stellt einen gigantischen Versuch

eines menschlichen Unternehmens dar. In ihm haben die Menschen entschlossen die weltverwandelnde Bestimmung ergriffen, und sie leben gespannt unter der hohen, ihnen dadurch eingepflichten Disziplin. Wenn die für die Begeisterung des Menschen unzugängliche Welt den Vorsatz nicht in ernsthafter Weise bedroht, wenn sie ihm nur einen gewissen Spielraum freiläßt, so wird der glänzende Charakter einer großartigen Unternehmung auf den kontinentalen Horizont ausstrahlen als eine neue und brennende Konstellation.“

Zwar sehe der Durchschnittseuropäer keine Gewähr des Glücks und der Wohlstandserhöhung im Kommunismus, aber es könnte doch sein, daß diese Versuchung Europa in Bann schlägt. Die Hingabe an eine solche (von Ortega trotz aller dialektischen Blendung perhorreszierte) Verlockung wird zwar den Menschen aus dem Zustand des bloßen Verharrens und Vegetierens befreien – es wäre aber natürlich nicht die „authentische“, sondern eine falsche Lösung. Wie hätte Ortega anders urteilen können.

In einem vielsagend „El ocaso de las revoluciones“, 1923 (Revolutionsdämmerung), betitelten Aufsatz war Ortega in seinem Sekuritätsbedürfnis noch weiter gegangen. Mit dem Ende des Rationalismus sei auch das Ende des Revolutionszeitalters gekommen. Denn nur der Widerspruch zwischen dem fordernden Rationalismus und den unbeweglichen Traditionen hätte den Zündstoff der Revolution bereitet, zuletzt im Marxismus, der die Abstraktion des Proletariats zum Leitbild der Vernunft erhoben hätte. Wird man sich wundern, daß Ortega, der so vieles wußte, seine Unkenntnis des Marxismus und Kommunismus mit so billiger Weisheit verbrämte, daß er die Grundgesetze der in die Zeitenwende gerückten Menschheit so grausam verkannte? Mehr noch, daß in seinem Denken der Kampf gegen den Rationalismus der Aufklärungstradition mit dem Antikommunismus konvergiert.

Doch von Spanien und von Ortegas Spanienverhältnis ist hier die Rede. Ortega y Gasset hat die Zone der spanischen Gegenwartspolitik keineswegs gemieden. Mit Azaña, Américo Castro, Madariaga, Maeztu, Pérez de Ayala, Fernando de los Ríos gründet er 1914 die „Liga für politische Erziehung der Spanier“. In der Zeitschrift „España“ entwickelte Ortega y Gasset 1915 die Stellungnahme der Gruppe zu den aktuellen Problemen. Alle spanische Politik befinde sich rechts und links im selben Zustand der Leichenstarre.

„Wir sind Monarchisten, nicht weil wir auf die Monarchie Wert legen möchten, sondern weil Spanien monarchistisch ist. In der Restauration erkennen wir nicht nur die Niederlage der Monarchie, sondern auch die der Republik.“

Dieser politische Konformismus sollte den Weg für die Erneuerung der krausistischen Urintentionen öffnen. Eine antipodische Politik sollte zur wahren Quelle der Erneuerung führen. Spanien bedürfe zur Urbarmachung



der pädagogischen Lenkung. Man verspricht sich, die neuen Bestrebungen mit der Welle „unserer Begeisterung bis in die letzten spanischen Winkel zu tragen“.

Die neue Republik brachte über Spanien einen Rausch der Freude, in dem nun auch Männer wie Unamuno und Ortega y Gasset eine Erfüllung sahen. Ortega sprach damals von der „äußerst fruchtbaren Ruhe, die Spanien in diesem Augenblick genießt, von der Fülle des historischen Bewußtseins, zu der sich die Republik, das Werk weniger magischer Stunden, erhoben hatte“. Aber die Freude an dem Werk von Stunden verflog. Denn in Wahrheit war nicht die Republik, sondern die gute Stimmung der Auch-Republikaner ein „Werk von wenigen magischen Stunden“ gewesen. Auch in einer Republik geht der Sonntag zu Ende, und ihr werktätliches Gesicht, das ihr von den werktätigen Massen aufgedrängt wurde, stieß diesen Teil der Intelligenz zurück in eine Haltung, die Ortegas berühmtes gewordenes Wort am Schluß einer Cortes-Rede zur Losung für weite Kreise gemacht hatte: „¡No es esto!“ (Nein, das ist es nicht). In diesen drei Worten der Absage faßt sich die enttäuschte Erwartung der vorschnell bekehrten Republikaner zusammen. Ihre Forderung war eine Republik für alle Spanier. Aber die Träger des neuen Staates wußten, daß man auf diesen Wegen sehr bald bei einer Republik der Monarchisten angelangt wäre. Mit Ortega y Gasset war die leibgewordene spanische Intelligenz in die Cortes gezogen. Mit dem Glanz dieses Namens verband sich indessen die Hypothek eines beinahe zwanzigjährigen politischen Attentismus und einer nie verhehlten autoritären Gesinnung. Schon jetzt stand Ortega y Gasset auf dem rechten Flügel der Republik, während die regierende Linke ihren Kurs trotz unvergleichlicher Fehler mit aller Macht zu halten bemüht war. Ortega y Gasset verschmähte es, den Legendenschleier um seine Person durch ein klärendes Wort zu zerreißen. Seine Stunde war in Wahrheit schon lange vorübergegangen, und mit seinen endlosen Klagereden deckte er nur die Linie des eigenen Rückzugs. In der Kammer vernahm man den lästigen Warner mit sardonischem Lächeln. Daß es zum völligen Bruch kam, lag in der Konsequenz seiner Rolle. War er die Stimme des nationalen Gewissens, so würde vielleicht ihr Verstummen noch mehr als seine Reden beachtet. Aber Ortega war viel zu verärgert, um sich bis über das Ende hinaus in dieser Rolle zu halten. Als er die Nachricht von der Niederwerfung eines Putschversuchs des faschistischen Generals Sanjurjo hörte, ließ er sich zu dem Ausruf hinreißen: „Hierzulande bringt man auch gar nichts zustande!“ Wie ein spanisches Sprichwort besagt, ist Madrid wie ein Bleistift. Die Unmutsäußerung des berühmten Philosophen geht wenige Tage später in das