

die Rose zum Sinnbild Gottes werden, der unendlich in sich lebt und zugleich der schlechthin Seiende, der in sich Ruhende ist. Die Rose führt im Innern durch den übersinnlichen Glanz ihrer Fenster den Menschen über die stumpfe Alltäglichkeit und auch über den schönsten Reichtum der farbigen Natur hinaus; sie ist übernatürliche Glut; sie brennt von einem Feuer, wie es nur aus der Fülle lauterster Liebe kommt. Eine Rose wäre am griechischen Tempel unmöglich, so wie der hohen Frömmigkeit der Griechen die Erkenntnis des Johannesevangeliums noch nicht geschenkt war, daß Gott die Liebe ist. Verzagend sucht der Mensch nach einem Sinnbild jener Liebe, die die drei göttlichen Personen miteinander verbindet und ihr inneres Leben ausmacht; um alle Unzulänglichkeit wissend, findet er das Symbol der Rose, das, wie begrenzt es auch sei, dennoch gewaltig den Erlebnis- und Anschauungsbereich des Menschen sprengt. Der „Dialogus miraculorum“ des Caesarius von Heisterbach (Anf. 13. Jahrh.) schildert ein Erlebnis Peters des Einäugigen, des Abtes von Clairvaux, im Dom zu Speyer. Im Anblick der Architektur verharret er im Gebet: „Er bedachte und genoß nicht die vergängliche Architektur, sondern den Bau des himmlischen Jerusalem.“ Es kommt darauf an, daß ein Bau kraft seiner Strukturen, kraft des in ihm wirksamen Geistes ein Sinnbild des himmlischen Jerusalem werden kann.

Man würde den Begriff des Sinnbildes unstatthaft erweichen, wenn man übersähe, daß zwischen dem Sinnbild und dem von ihm Versinnbildeten ein realer Bezug, irgend eine seinsmäßige Berührung, ja Gleichheit bestehen muß. Eine Kirche, die nur noch einen seinsmäßigen Bezug zu einem Kino oder zu Großmutter's guter Stube hat, deren Strukturen in wesentlichen Zügen mit einer Fabrik oder mit einem Museum der Geschmacksverirrungen übereinstimmen, kann füglich nicht beanspruchen, Sinnbild des himmlischen Jerusalem zu sein. Diese seinshafte Auffassung des Sinnbildes spielt z. B. in der mittelalterlichen Musikästhetik eine bedeutsame Rolle. Amalar etwa begreift den Alleluja-Gesang nicht psychologisch, sondern metaphysisch-religiös, wenn er sagt: „Diese Jubilatio führt uns jenen Zustand vor den Geist, in welchem wir uns nicht mehr der Worte der

Sprache bedienen, sondern ein Geist sich dem andern frei mitteilen kann.“³ Es muß also in dem Jubilus des Alleluja etwas wirksam sein, das nicht mehr in Worte einzugehen vermag, das aber nicht unter die Grenze der Sprache absinkt und nicht wie das Gestammel der Leidenschaft oder der wilde Schrei vorsprachlich bleibt, sondern das über die Sprache hinausgeht und unmittelbare Verständigung ohne die Schwere, Eingengtheit und Vieldeutigkeit des Wortes ist. Aber der geistlichen Musik wird nicht nur ontologisch ein eigener Ort, eben der der Übersprachlichkeit, zugewiesen; sie wird auch im einzelnen, in ihrer Kompositionsgesetzlichkeit sinnbildlich verstanden: die Musik erscheint als eine Vorahnung des Himmels, wenn Augustinus die geordnete Harmonie der Töne als eine ahnungsvolle Vorausbildung der idealen Einheit des Gottesstaates empfindet⁴.

Solche Anschauungen wären unsinnig, wenn nicht das Sinnbild die Sache selbst, auf die es hindeutet, irgendwie enthielte. Wenn aber in ihm die Sache wirkt, die es bedeutet, dann muß man im Einzelfall entscheiden, ob ein Kirchenlied die himmlische Freude vorausbildet oder — als „Marienwalzer“ — ein mäßiges bürgerliches Tanzvergnügen nachbildet, ob an einem Fastenlied der Lärm von Klageweibern oder die Erschütterung des reuigen Petrus Anteil hat, ob eine Meßkomposition die geordnete Harmonie des Gottesstaates erlauschen läßt oder ob ihre Ordnung mit der Ordnung eines Büros oder eines Kramladens oder einer hochrationell konstruierten Brücke verwandt bleibt.

Wir sahen: der eigentliche Gegenstand der christlichen Kunst ist nicht der Mensch, sondern Gott. Sie ist Opfergabe des Menschen an Gott und muß als solche gotteswürdig sein. Gotteswürdig ist sie dann, wenn sie mit ihrem ganzen Sein das Sein Gottes und der ihm Verbundenen sinnbildlich, und das heißt in ehrfürchtigem Abstand und immer im Letzten unzulänglich (heroisch-unzulänglich!) ausprägt.

³ Peter Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien. Bd. 1., 3. Aufl. Leipzig 1911, S. 94.

⁴ Augustinus: De civitate Dei. Buch 17, Kap. 14. Vgl. Rudolf Schäfke: Geschichte der Musikästhetik in Umrissen. Berlin-Schöneberg 1934, S. 198 u. 232.

DAS SPANISCHE WESEN

Von Hubert Becher S. J.

Auf dem Eucharistischen Kongreß in Budapest im Mai 1938 meinte der jüngst verstorbene Kardinal-Primas von Toledo, Gomá, der Christ stehe in dieser Welt in der absoluten Tragik. So sehr stand er

unter dem Eindruck der Greuel der Revolution. 1913 schrieb der unruhige religiöse Sucher Unamuno seine Aufsätze vom tragischen Lebensgefühl, in dem sich die Seele widerspiegele. Reinhold Schneider

betrachtet ebenfalls das spanische Volk als wesensmäßig zur Tragik vorherbestimmt¹. Tragik nennen es manche Beurteiler, daß der spanische Katholik seine Aufgabe nicht erkannt habe², Tragik auch, daß die spanische Linke, zur Macht gekommen, ihrem „fanatischen und antiquierten Antiklerikalismus“ habe freien Lauf lassen müssen³. So soll das Tragische die Erklärung bieten für die Formen der jüngsten spanischen Revolution. Denn trotz allem, was als Ursache für den heiß emporschießenden Haß, die abgründige Bosheit, die entsetzlichen Leidenschaften beigebracht wurde, blieb die unbefriedigte Frage, warum in einem sich seiner katholischen Gläubigkeit so sehr rühmendem Volk die Entwicklung dahin führen konnte. Nun hat man zwar weithin gelernt, von dem, was Menschen ersinnen und tun können, richtiger zu denken als in einer humanitätstrunkenen Zeit. Aber auch so bleiben die spanischen Ereignisse ein Rätsel. Man kann an das heiße Blut des Südländers erinnern; aber das ist zu allgemein und unbestimmt. Fremder Einfluß hatte zwar großen Anteil am Geschehen, aber er war mehr Hilfe als Ursprung, brachte Formen der Verfolgung, weniger die stachelnde Leidenschaft. Zweifellos wird der Christ auf das Dämonische zurückgreifen müssen, das in dieser Welt erscheint und auch in Spanien wirksam wurde; aber die Unterwelt paßt sich den Menschen an und entfesselt, was in ihnen vorhanden ist, setzt auch das Ja voraus. Da bietet sich als Hilfe und Ausflucht das Wort vom tragischen Zusammenstoß, vom dunklen, notwendigen Verhängnis, dem das spanische Volk in Vergangenheit und Gegenwart unterliegt. Tragik soll hier den furchtbaren Eindruck bezeichnen, den wir haben, wenn wir sehen, wie ein ganzes Volk furchtbare Tage durchlebt, die den unschuldigen Einzelnen wehr- und hilflos leiden lassen. Etwas anderes ist es, einen sachlichen tragischen Gegensatz zu behaupten, der im Wesen des Volkes beschlossen ist, und jenen seelischen Eindruck begründet.

So mag das Wort von der Tragik anspornen, nach dem Wesen des Spaniers zu fragen. Persönlichkeiten, auch Völker können nicht durch allgemeine Begriffe erfaßt, erklärt und umschrieben werden. Wir können sie nur anschaulich zu machen suchen in lebendigen Symbolen, wie sie der Volksgeist oder die Schöpferkraft des Dichters geschaffen haben. Kaum ist der Gedanke ausgesprochen, tauchen vor unserem geistigen Auge der scharfsinnige Edle Don Quijote von der Mancha, der Ritter von der traurigen Gestalt, auf der hochbeinigen Mähre

Rocinante und sein kurzleibiger, rundlicher Knappe Sancho Pansa mit seinem langohrigen Grautier auf, Gestalten, in die Cervantes für immer das spanische Wesen gebannt hat. Daß dieses gültigste Buch spanischer Dichtkunst keine Tragödie, sondern ein satirischer Roman ist, nicht bitter anklagend und mit scharfen Worten geißelnd, sondern trotz der vielen knochenzermalmenden Prügel voller Güte, belebend und versöhnend, mag eine erste Antwort auf die Frage nach der spanischen Tragik sein. Es gibt wohl kein anderes Volk der Erde, das in solcher Form sein Wesen verkörperte und enthielt, indem es sich selbst lächelnd überwindet und doch wieder liebend umfängt. Ein so tiefer Mensch wie Cervantes, der durch die herbsten Enttäuschungen seines so ganz spanischen Lebens gegangen war, blieb nicht vor tragischer Unauflöslichkeit stehen, sondern stieß durch die Schwächen seines Volkes hindurch und pries seinen seelischen Reichtum.

Hineingebunden in seine Zeit und doch zu überzeitlicher Gültigkeit gefaßt, vermag der sich als einzelner führende Edle und sein im breiten Volk verwurzelter Begleiter auch heute noch den Spanier darzustellen. Die rassische Zusammensetzung von Kelten und Iberern, die punisch-römischen Einflüsse, das Christentum, die Goteneinwanderung, der acht Jahrhunderte dauernde Kampf mit den Arabern, die Eroberung Amerikas haben die spanische Nation geformt. Trotz der verschiedenen landschaftlichen Unterschiede, groß in der Natur wie in den Menschen, ist der „Spanier“ eine Einheit, bedeutet Hispanität — ein Wort, das Marcelino Menéndez y Pelayo geprägt, Ramiro de Maeztu in den Jahren der Republik emporgehoben, der neue Staat seinem Gesetzeswerk einverleibt hat — den Inbegriff eines einheitlichen, geschlossenen Volkscharakters. Sein Kern ist das Ritterliche, wie es Manuel García Morente auseinander setzt⁴. Die großen Gestalten der spanischen Geschichte sind Kämpfer, der Waffen oder des Geistes, von Viriathus über Pelayo, Cid Campeador, den heiligen Eroberer von Sevilla Ferdinand, Cisneros, Isabela die Katholische, Ignatius von Loyola, Teresa, Philipp II. bis Franco. „Der christliche Ritter ist seinem Wesen nach ein Kämpfer gegen Beleidigungen und Ungerechtigkeiten, der durch die Welt fährt, um jede Wirklichkeit — Dinge und Menschen — dem Gesetz seiner höchsten und absoluten Werte be-

¹ Macht und Gnade (Leipzig 1940, Inselverlag) S. 227 ff.

² M. Schlüter-Hermkes, Von der spanischen Seele, in: Hochland 35 II (1938) 14.

³ Edmund Schramm, Über das Schicksal der spanischen Kirche, in: Hochland 34 II (1937) 266.

⁴ Idea de la Hispanidad, Buenos Aires 1938, Espasa-Calpe. García Morente war vor der Revolution Dekan der philosophischen Fakultät an der Zentraluniversität Madrid und Anhänger der linksrepublikanischen Gedanken. Die Schrecken der Revolution bewirkten in ihm eine vollständige Umkehr. Er entschloß sich, Priester zu werden, und feierte am 1. Jan. 1941 sein erstes heiliges Meßopfer, wobei er, verwitwet, seinen beiden Töchtern die heilige Kommunion spendete.

dingungslos zu unterwerfen. Was ihn auszeichnet und ihm als Kämpfer besonders eignet, ist nicht bloß seine Art, für das Gute entschlossen einzutreten, sondern darüber hinaus die unmittelbare Weise, mit der er dabei vorgeht. Er glaubt blind an die Kraft und den unmittelbaren Erfolg seines Willens und der mutigen Entschlossenheit, die Dinge umzuwandeln. Andere Menschen sind langsamer, denken weniger an die Tat, neigen mehr dazu, die natürlichen Gesetze zu beachten. Sie glauben, daß jede Änderung der Wirklichkeit durch den Menschen Zeit kostet, zuerst eine scheinbare Unterordnung unter die natürlich vorhandenen Verhältnisse verlangt, bis man allmählich die Bedingungen entdeckt, durch die man die Natur dazu bringen kann, jene Form anzunehmen und jene Leistung zu vollbringen, die ihr das menschliche Streben nach Aufstieg bestimmt. Das verlangt notwendig die Kunst, warten zu können, und bringt folgerichtig den Gedanken einer langsamen Entwicklung für den Gang der menschlichen Betätigung mit sich. Diese Art geduligen Zuwartens und formenden Einflusses auf die Wirklichkeit widerstrebt dem Spanier. Er will jetzt und ohne Zögern, auf den gebieterischen Befehl seines Willens und seiner Macht hin, daß das Böse verschwinde und das Gute sei, daß sich alles der runden Formel seines Befehls unterwerfe. In seinem Geist wohnen zugleich Optimismus und Ungeduld, Optimismus als ein unbeschränkter Glaube an die geistige Kraft des Willens, Ungeduld als Forderung der augenblicklichen und vollständigen Änderung, nicht eines stufenmäßigen und fortschreitenden Werdens. Mit einem Wort, für ihn ist das sittliche Ideal nicht eine Norm, nach der sich ein langsam wachsender Umwandlungsvorgang vollzieht, sondern der Befehl zu einer unmittelbaren, vollständigen und vollkommenen Tatsetzung“ (69 f.). Das schließt natürlich eine große Verachtung einer Gesinnung ein, die genau die Wahrheit prüft, ehe man handelt. Ob die Windmühlen wirklich Giganten, die Schaf- und Rinderherde wirklich feindliche Truppen sind oder nicht, das untersucht Don Quijote nicht. Es kommt ihm so vor, er kämpft, zersprengt die Schafe, wird aber von den Flügeln zu Boden geworfen und von den vorstürmenden Ochsen niedergetrampelt. Das Körperliche ist dem Geist untertan. Fügt es sich nicht, so braucht der Spanier Gewalt, auch gegen sich selbst in heroischer Buße. Seine Überzeugung, sei sie philosophischer oder theologischer Art, geht über alles. Er siegt oder stirbt.

Darin liegt ein Zug von Größe. Der Spanier ist nicht knauserig und hausbacken. „Stolz will ich den Spanier“, sagt Philipp II. im Don Carlos. Hochfahrende Großtuerei ist die Kehrseite, aber ebenso Verfolgungswut bis zum äußersten, bis in die letzte Zerstörung. Der Haß führte während

der jüngst vergangenen Ereignisse in einem Fall dazu, daß einem Vater das Fleisch des eigenen Sohnes als Gericht vorgesetzt wurde und man ihm nachher den verstümmelten Leichnam zeigte. Aber derselbe Henker konnte kurz darauf einen eingebrachten Geistlichen freilassen, um ihm damit wegen seines unerschrockenen Bekenntnisses zu huldigen. Das sind äußerste Fälle, sie kommen aber aus echt spanischer Seele.

„Kühner Zugriff bei Gefahren, Unbeugsamkeit bei Widerstand, Standhaftigkeit im Unglück“, nennt Don Quijote eine andere Eigenschaft, die aus derselben Grundhaltung des Spaniers fließt und sich jeder Feigheit und Halbheit entgegensetzt. Nicht umsonst hat schon das antike Spanien den Römern seinen größten Stoiker, Seneca, geschenkt. Damit hängt sowohl eine gewisse Hartnäckigkeit, Unbelehr- und Unbekehrbarkeit wie auch eine gewisse Trägheit und Gleichgültigkeit zusammen, die der Angriffslust fast zu widersprechen scheinen. Jenes fast sture Vorgehen ist kein Fatalismus, sondern folgt dem unbedingten Vertrauen auf die Überzeugung, etwa den Willen und die Lehre Gottes. Die schlimmste Beleidigung ist es, Feigling genannt zu werden. „Eine Erzählung aus den letzten Kriegsmonaten sagt dazu: Einem spanischen Fallschirmspringer wurde das Zeichen zum ‚Aussteigen‘ gegeben. Er rührt sich nicht, erwidert auch auf die Wiederholung des Befehls nicht mehr als das von früher Jugend an geübte ‚no me da la gana!‘ (mag nicht!) Böse wird ihm darauf das Wort ‚Feigling‘ ins Gesicht geschleudert. Wie von einem schmerzhaften Schlag getroffen, wendet sich der Säumige zu seinem Beleidiger, blitzt ihn mit Zornesaugen an, wirft seinen Fallschirm weg und — springt ab...“⁵

Von der Trägheit schreibt Angel Ayala: Unser größter Fehler ist nicht der Wortschwall, obwohl er bei allen, die sich für Redner halten, so groß ist; auch nicht das phantastische Donquijotetum, in dem wir jenseits der Wirklichkeit leben, unsere Freunde bekämpfen und die eigentlichen Feinde in Ruhe lassen; nicht die grobe Sancho-Pansa-Art, in der so viele Politiker für ihren Eigennutz alles opfern, was man opfern kann; nicht der Neid, der den Aufsteigenden an den Füßen herunterzieht; nicht die böse Nachrede und die Klatschsucht bei unsern Zusammenkünften und im Café. Der spanische Hauptfehler, der aus unserem Charakter kommt, ist die Trägheit. Die des Arbeiters, der essen will, ohne zu schaffen; des verspielten Studenten, der durch Schiebung seine Prüfung bestehen will; des Angestellten, der sein Gehalt wünscht, ohne aufs Büro gehen zu müssen; des Rentners, der sich begnügt, die Zinsscheine abzuschneiden; des Großgrundbesitzers, dem es genug

⁵ Köln. Volkszeitung Nr. 4 vom 4. Jan. 1941.

ist, wenn andere sein Land bebauen; der Leute der Ordnung, die von der Wahl fernbleiben, wo die gewählt werden, die die Ordnung sichern; der Katholiken, die über die Mißstände in der Kirche schimpfen, aber nicht den kleinen Finger rühren, sie abzustellen; des Priesters und Ordensmannes, der das Studium und die Lösung der großen Sozialfragen verabsäumt, die die Religion zu zerstören drohen. Das ist der große Fehler der spanischen Rasse, und solange er nicht verschwindet, warten wir vergebens auf den Retter des Vaterlandes⁶.

Das Selbstvertrauen auf sich und seine Überzeugung, die sich in Hochfahrenheit und Verachtung aller Dinge äußert, die unter der Persönlichkeit liegen, etwa den Armen seine Armseligkeit stolz zur Schau tragen heißt, wird zur innersten persönlichen Form, die mehr dem Gefühlsantrieb als der Überlegung folgt. Der Spanier braucht die Welt nicht zur Ergänzung; er ist fähig und bereit, die Welt zu erobern wie die Einsamkeit zu wählen. Wie Don Quijote kann ihn ein Mißerfolg, eine Enttäuschung ob der Mangelhaftigkeit dieses Lebens bewegen, ein Arkadien zu suchen und in der Einsamkeit eines kahlen Felsengewirrs sein Ideal geistig zu erleben⁷.

Dies alles besagt, daß die Persönlichkeit das höchste Glück des spanischen Erdenkindes ist. In sich stehend, folgt er dem innern Gesetz. Von jedem verlangt er die Anerkennung dieses seines innern Wertes. Das ist seine Ehre! Auch sein Leben in der Gemeinschaft und im Staat trägt darum den Charakter der persönlichen Beziehung. Er erfüllt weniger das allgemeine Gesetz, die sachliche Ordnung; die persönliche Ergebenheit, der treue Gehorsam gegenüber dem geachteten Führer kennzeichnen ihn. Ein Cid kämpft gegen den Staat,

⁶ Angel Ayala S. J., *Formación de selectos* (Madrid 1940, Atenas) S. 245.

⁷ Der Sehnsucht nach der Einsamkeit geht Karl Voßler nach in „Poesie der Einsamkeit in Spanien“ (80 [425 S. u. 4 Tafeln.] München 1940, C. H. Beck. Broschiert M 10.—; geb. M 13,50). Aus reicher Kenntnis der Literatur zeigt er die literarischen (Italien) und landschaftlichen Ursprünge des Motivs, doch ohne die religiöse Quelle des frühmittelalterlichen Ordenswesens zu berücksichtigen. Die humanistischen, ritterlichen (Minnedienst), religiösen Äußerungen sind mannigfaltig; Zauberei, Enttäuschung und Aufklärung bringen neue Formen. Reich an Anregungen, farbig in Abschwärzungen erscheint diese Seite des spanischen Geisteslebens in hellem Licht. Doch bedeutet sie beim gesunden und vollblütigen Spanier immer nur etwas Vorübergehendes, einen Durchgang. Ignatius von Loyola hat die Versenkung in das betrachtende Gebet an den Anfang seiner und seiner Schüler Tätigkeit gesetzt. Mit ihm gewinnt die Betrachtung für die gesamte Kirche neue und entscheidende Bedeutung. Die Erneuerin der Beschaulichkeit im Karmeliterorden, Teresa von Jesus, steht in ihrer Tätigkeit nach außen einzig da.

aber er weiß sich trotzdem der Person des Herrschers innerlich verbunden, den er sozusagen durch seine Angriffe auf sich aufmerksam machen will, damit er ihn und seine persönliche Ehre anerkenne. Das erklärt manche Mißstände im öffentlichen Leben. Die persönliche Beziehung ist alles; der Spanier nützt für seinen Freund alle Möglichkeiten aus; die Sachwerte sind für ihn da, nicht für eine allgemeine Ordnung.

Auf religiösem Gebiet ergibt sich daraus, daß die Person Jesu Christi als König im Mittelpunkt steht⁸, die Kirche als sein persönliches Werk gilt, dem Papst, dem Stellvertreter Christi, das ganze Ich in persönlichem Dienst zur Verfügung steht, der Gehorsam Christus in jedem Oberen unbedingt geleistet wird. Die höchste Ehre des christlichen Streiters aber ist es, für seinen himmlischen König Verachtung und Verkennung zu tragen. Da der christliche Glaube den Menschen im Jenseits vollendet, folgt daraus die Geringschätzung des Irdischen, so daß die heilige Teresa ihr „Ich sterbe, weil ich nicht sterbe“ sprechen kann. Der Jesuit Baltasar Gracián kann seinen geistigen Vater Ignatius sagen lassen:

Wenn heute Gott mir Sicherheit gewährte
und in sein Reich mich wollt' erheben,
dabei mir aber zu verstehen geben,
daß besser doch mein Erdendienst ihn ehrte,
Und daß durch mich sein Ruhm sich mehrte,
so wollt' ich gerne in Gefahren schweben,
in Todesabenteuern beben,
daß seine Herrlichkeit sich hier verklärte.
Und sollte gar es etwa dienlich sein,
daß ich zur Hölle führ' und dorten büßte,
auf daß man hier den Herrn verteidigte:
Ich tät's, und größer wäre meine Pein,
wenn einer ihn nur kurz beleidigte,
als wenn ich ew'ges Feuer dulden müßte⁹.

Mit Recht kann Morente das Versagen des spanischen Menschen im parlamentarischen und demokratischen 19. Jahrhundert darauf zurückführen, daß in der Demokratie die spanische Neigung zur Übertreibung des Persönlichen hemmungslos ausartete, damit aber die wahre Führerpersönlichkeit vor der namenlosen Masse abdankte. Zugleich aber spricht er die stolze Behauptung aus, daß in einer

⁸ Eine Stimme der Gegenwart: „In dem großen Fragenkreis, den das Christentum stellt und in übervernünftigen und göttlichem Sinn löst, ist alles persönlich geformt; aber die Person, um die sich alles ordnet, übersteigt die rein menschliche und natürliche Ordnung. Es handelt sich darum, wer, durch wen und für wen im christlichen Leben gelebt wird. Diese Person ist Christus“ (Juan Zaragüeta, *El cristianismo como doctrina de vida y como vida* [Madrid 1939, Espasa-Calpe] S. 196).

⁹ Übersetzt von K. Voßler a. a. O. S. 331.

andern Zeit der Spanier und das „spanische Lebensgefühl wiederum der Welt ihre Richtung gibt“ (116).

Die Geschichte hat den spanischen Charakter geschmiedet. Sie ließ ihn zugleich zum Vorkämpfer des christlichen Gedankens werden, so daß sich Spanisch und Christlich deckten. Die umfassende Geschlossenheit der christlichen Lehre hat viel dazu beigetragen, den Spanier zu formen. Doch wäre es falsch, Spaniertum und Christentum gleichzusetzen, wie Morente und andere zu tun geneigt sind. Vielmehr bedeutet das spanische Christentum nur eine Form, einen besonderen Stil christlicher Verwirklichung. Das wird eine Betrachtung der Geschichte zeigen, die zu einer Entzweiung Spaniens, nicht aber des spanischen Wesens führte.

Der spanische Sinn mit seinem Drang zum Unbedingten schritt in den Jahrhunderten der geistigen und äußern Eroberung des eigenen Bodens, in den Jahrzehnten der Kolonisation und ihres Ausbaues unter Philipp II. von Triumph zu Triumph. Aber schon Cervantes beklagt es, daß über den großen Fernzielen und in der Selbstschätzung nicht mehr die nüchterne Wirklichkeit gesehen wurde. Sein geistiges Erlebnis war der Illusionismus und der *desengaño* (Enttäuschung)¹⁰, neben die die krasse Gewinnsucht tritt. Er läßt Don Quijote sagen: Schon triumphiert die Trägheit über den Eifer, der Müßiggang über die Arbeit, das Laster über die Tugend, die Anmaßung über die Kraft, die Theorie über die Übung im Waffenkampf. Um diesem Unheil zu steuern, reitet der Ritter zum zweiten Mal aus, damit er wie im goldenen Zeitalter das Reich verteidige, die Jungfrauen schütze, den Waisen und Verlassenen Hilfe bringe, die Stolzen züchtige und die Demütigen erhebe (II 1). Cervantes schrieb um 1615 noch mit gutigem Humor (vgl. II 3). Um 1650 ist daraus bei dem freilich geringeren Baltasar Gracián beißende Satire geworden. Selbstverständlich ist das christliche Weltbild noch gültig. Gracián wollte „die Ganzheit eines bewußt erkennenden und nach dieser Erkenntnis sein ganzes Leben formenden, Wissen und Leben weiter tragenden, kündenden Menschen“ (St. v. Dunin Borkowski S. J.), also die Verwirklichung der christlichen Grundsätze. Aber seine Aufmerksamkeit gilt mehr den Ausstrahlungen des Lebens, nicht dem religiösen Kern. Damit ist er Zeuge der geistigen Weiterentwicklung, die sich auch schon vor dem französischen aufklärerischen Einfluß dem philosophischen Jahrhundert nähert. Er sieht den einheitlichen Sinn des Lebens bedroht und sucht durch Spott gegen den Geist der Zeit zu kämpfen. Aber die Satire weckt kein Leben; sie

kann höchstens vernichten, und auch dies nur, wo es sich um nebensächliche Schwächen handelt, wie es dem Ordensbruder Gracián, Franz de Isla, ein Jahrhundert später (1758) gelang, als er den Schwulst der barocken Predigt unsterblich lächerlich machte und für immer erledigte.

Wir können und wollen nicht die geistige Geschichte Spaniens bis ins 19. Jahrhundert verfolgen, nicht schildern, wie die gebildete Schicht vor allem durch Aufnahme französischer Gedanken sich vom beharrenden Volk trennte und schnell eine neue weltliche Schau entwickelte, die dem herkömmlichen religiösen Bild entgegentrat. Die Ansätze eines sich mit dem Neuen ehrlich auseinandersetzen Christentums wurden von Aranda und seinen Gesinnungsgenossen vernichtet, so daß, unterbrochen nur vom Kampf des geeinten Volkes gegen die Fremdherrschaft Napoleons, in der ersten Hälfte des Jahrhunderts sich in echt spanischer Starrheit und Unbedingtheit zwei Fronten gegenüberstanden. Das breite Volk, wirtschaftlich verarmt und vom großen politischen, europäischen Leben ausgeschlossen, bewahrte die alten Anschauungen und Lebensformen auch auf religiösem Gebiet. Aufs neue triumphiert die Gewohnheit und damit „die Trägheit über den Eifer, der Müßiggang über die Arbeit, die hochfahrende Selbstüberschätzung über die Kraft, die Theorie über die Übung im Waffendienst“. Neue Anfänge religiösen Aufbaues bleiben bei der Form des stehengebliebenen Volkes. Eine dünne liberale Oberschicht schwankte eigentlich ohne innern Schwerpunkt und ohne Ziel hin und her, bis sie um die Mitte des Jahrhunderts einen Propheten und ein Lehrsystem fand.

Die neue Weltanschauung ist der „Krausismus“. Im Jahr 1831 mußte der junge Privatdozent Heinrich Ahrens (1808—1874), Schüler K. Chr. Krauses (1781—1832) wegen Teilnahme an einem politischen Aufstand aus Göttingen fliehen und kam nach Brüssel, wo er die Gesellschaftslehre Saint-Simons kennen lernte. Seine krausistische Philosophie schien ihm am besten zur Vertiefung dieser Gedanken geeignet, und er gab sich, von seinem Freund v. Leonhardi unterstützt, daran, diese Lehre der romanischen Welt bekannt zu machen. In Paris, wo schon Victor Cousin die deutsche Philosophie, insbesondere die Hegels, verbreitet hatte, hielt er im Winter 1833 Vorträge. Paris war seit dem 18. Jahrhundert das Mekka der spanischen und südamerikanischen Studenten. Sie brauchten nun auch die neue Philosophie als kostbaren Erwerb in ihre Heimat. Schon 1841 wurde der Ahrenssche „Cours de droit“ von Navarro Zamorano ins Spanische übersetzt¹¹, und in Madrid bildete sich eine Gruppe

¹⁰ Vgl. L. Pfandl, Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit (Freiburg 1929), unter *desengaño*.

¹¹ Aus dieser und andern Übersetzungen lernte auch Balmes den Krausismus kennen, mit dem er sich in seiner „Geschichte der Philosophie“ auseinandersetzte.

der neuen Schule. Aus ihrer Unbedeutendheit trat sie heraus, als 1843 der liberale Innenminister Pedro Gómez de la Serna den jungen Julián Sanz del Río (1814—1869) zum Studium nach Paris schickte. Victor Cousin behagte ihm nicht, und darum zog er zu Ahrens nach Brüssel, wo dieser seit 1834 großen Einfluß auf das belgische Geistesleben ausübte. Ahrens wies den Spanier später nach Heidelberg, wo Leonhardi¹² und Roeder¹³ ihn vollständig in die Krauseschen Anschauungen einführten. Auch mit Gervinus, der die Wissenschaft und das nationale Leben einen wollte, und mit dem mehr kosmopolitisch gerichteten Fr. Chr. Schlosser pflegte er dort regen Umgang.

Julián Sanz del Río wird der Apostel der neuen Lehre in Spanien. Größer und bedeutender in der breiten Wirksamkeit wurde sein Schüler Francisco Giner de los Ríos (1839—1915), der ebenfalls Heidelberg aufsuchte, die Professoren seines Lehrers hörte und die pädagogischen Gedanken Fröbels nach Spanien brachte. Er gründete 1876 das vom Staat unabhängige Instituto libre de enseñanza (das freie Erziehungsinstitut), in dem das Lehrgebäude des Krausismus sich in eine „Sekte“ verwandelte, wie die konservativen Spanier sagten. Wegen christentumsfeindlicher Gesinnung mit einigen Freunden aus der Universität ausgestoßen, erzog er sich hier aus der Erkenntnis heraus, daß nicht Gesetze und Programme von oben ein Volk zu ändern vermögen, eine Jüngerschaft, die den empfangenen Geist weitertragen und so auf die Dauer Universität und Staat, Kultur und Wissenschaft, Literatur und Presse erobern sollten. Im Wechsel konservativer und liberaler Regierungen, im Auf und Ab der Gunst der Monarchie beharrten er und seine Freunde in ihrer zurückgezogenen Tätigkeit, eng verbunden mit der Freimaurerei, bis die Niederlage im amerikanischen Krieg sie als Generation von 1898 emporhob und ihnen von da an Zug um Zug die Herrschaft über das Bildungswesen Spaniens zufiel. Die Albornoz, Castillejo, Amerigo Castro, Cossío, Costa, Ganivet, Menéndez Pidal, Negrín, Ortega y Gasset, Feranando de los Ríos, Unamuno sind die geistigen Väter der Republik und, mit Ausnahme derer, die wie Menéndez Pidal und Ortega y Gasset¹⁴ vor den anarchischen Früchten ihres Geistes zurückschreckten, auch die geistigen und zum Teil die tatsächlichen Leiter der Revolution gewesen. In einer immer zahlreicheren Reihe von Schulungseinrichtungen, angefangen von der Junta para ampliación de Estudios e Investiga-

ciones científicas (1910), die von der staatlichen Beeinflussung frei, aber mit reichen staatlichen Geldmitteln ausgestattet waren, und durch den Studentenbund (FUE) waren sie die Herren des spanischen Geisteslebens und des Erziehungsministeriums. Immer mehr trat die philosophische Lehre zurück, und nicht mit Unrecht nannte man die ganze Institución libre eine Organisation zur gegenseitigen Förderung bei der Stellenbewerbung. Trotz aller dabei vorkommenden Mißbräuche darf nicht verkannt werden, daß das Unternehmen Giners viele Köpfe förderte, in das wissenschaftliche Leben Schwung brachte und in einer Art, die in schlauer Weise Toleranz mit Tarnung mischte, auch Katholiken voranhalf, wenn sie nur bereit waren, selbst „tolerant“ zu sein¹⁵.

Noch in der neuesten Darstellung des Krausismus und seiner Gefolgschaft (s. Anm. 15) wird kein Versuch gemacht, zu erklären, warum gerade dieses Denksystem in Spanien Wurzeln faßte. Es gilt als Zufall, daß nicht ein durch Cousin vermittelter Hegel, sondern ein mit St-Simon durch Ahrens usw. vermischter Krause dem „Patriarchen“ Sanz del Río begegnete. Schon allein die Mißhandlung der Sprache durch diesen Philosophen im Deutschen und in der Übersetzung mußte den formliebenden Südländer empören. Dies scheint dem echten Spanier eine schwere Sünde wider den Volksgeist zu sein und wurde darum auch weidlich verspottet. Menéndez y Pelayo bildete das schreckliche „krausistizarse“ für „Krause-Schüler-werden“, und der Dichter Campoamor redete von den Krausisten als von den Linsenrittern (vgl. Cervantes' Spiegelritter usw.), da die Linsenfrucht nach Sanz del Río ein Bild der Menschheit ist. Aber dennoch eroberte sich diese Philosophie die Lehrstühle der Universitäten. Unser Versuch, das spanische Wesen deutlich

¹⁵ Ein Schulbeispiel dieser Art war die Ernennung des 1936 ermordeten Kirchenhistorikers Z. García Villada S. J. zum Mitglied der Akademie der Geschichte. Zum Teil ließ er sich offenbar täuschen, zum Teil auch beugte er sich vorübergehend der Allgewalt der Institución libre. — Eine allseits befriedigende Geschichte dieser Bildungsbewegung gibt es noch nicht. Menéndez y Pelayo in seinen „Heterodoxos españoles“ und neuestens „Una poderosa fuerza secreta, la institución libre de enseñanza“, hrsg. von M. Artigas, F. Martín-Sánchez Juliá u. a. (San Sebastián 1940, Editorial Española), geben ein sachlich richtiges, in manchen Angaben überraschendes Bild. Doch scheint uns Deutschen die Sprache oft zu leidenschaftlich und wünschen wir mehr Belege und Zusammenschau. Der betriebsame Generalsekretär der Junta para ampliación de estudios, J. Castillejo, schreibt von seiner Seite über „Neuzeitliche Bildungsbestrebungen in Spanien“ in *Minerva-Zeitschrift* 4 (1928) S. 210—217. Für den Kenner der Verhältnisse ist der Aufsatz ein Muster des selbstbewußten und zugleich verschlagenen wissenschaftlichen Strebens des Kreises, dessen Weltanschauung überall durchschimmert.

¹² Allgemeine deutsche Biographie 18, 311 f.

¹³ Ebd. 55, 590 f.

¹⁴ Besonderes Aufsehen erregte der öffentliche Abschied Ortegas vom politischen Leben in einem Aufsatz des Jahre 1935: „No es eso“ (Das ist es nicht), desselben Ortega, der mit seinem Artikel „Delenda est Monarchia“ (Nieder mit der Monarchie), vom 15. Nov. 1930, dem Königtum die Todeswunde schlug.

zu machen, kann vielleicht verständlich werden lassen, daß nicht der für den Spanier allzu rationalistische Hegel bodenständig wurde, sondern der mystische oder harmonische „totale“ Krausismus.

Das Denken Krauses war nicht so sehr vom Willen zur Wahrheit als von einem sittlichen Antriebe befeuert. Sein Ziel ist die Religion, die in einem Innewerden Gottes und der Gottinnigkeit besteht. Sie wird von Gott geschenkt, der das Leben des Einzelmenschen und der Menschheit in sich aufnimmt. Der Mensch soll seinerseits das Gute wollen und tun und sich im Bund mit andern, schließlich im Menschheitsbund der Nachahmung Gottes widmen. Dieser Menschheitsbund ist vom Recht getragen; Recht aber „ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingungen des innern Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesensgemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott“¹⁶. Der Menschheitsbund oder „der Urlebensbund der Menschheit“ soll im Staat verwirklicht werden; die Freimaurerei, der Krause 1803 beitrug, ist seiner Meinung nach auf dem Weg, das Ziel in die Tat umzusetzen. Krauses Buch „Urbild der Menschheit“ (1811) wurde 1860 von Sanz del Río übersetzt. In seinem Titel „Ideal de la humanidad para la vida, der Einführung und den Ergänzungen wird das Lebens- und Erziehungsziel hervorgehoben. Trotz der Vertracktheit der Sprache sind der sittliche Ernst dieses Panentheismus, das Kämpferische, der Zusammenschluß der Persönlichkeiten zur Erneuerung der Staatsgemeinschaft, die Lehre vom Fortschritt, das Großartige eines umfassenden, unbedingt geltenden Neubaus, die stolze Überzeugung und das pseudomystische Streben unverkennbare Eigenschaften der Lehre, die den Spanier ansprechen. Dieser Geist formte denn auch die Männer um Sanz del Río und Giner de los Ríos, die übereinstimmend in ihrer Mehrheit als sittlich ernst, streng und unnahbar, in der Pose des Weisen geschildert werden. In ihrer Verbindung mit der Freimaurerei stimmten sie ebenfalls mit Krause überein. Ahrens hatte dem Krausismus noch einen Einschlag an Saintsimonistischen Lehren beigelegt, der die Entwicklung der Industrie und der Arbeiterfrage berücksichtigte und mit dem deutschen Philosophen darin übereinstimmte, daß die sittliche Erziehung „in die Hände eines Gelehrtenklerus“ zu legen sei. Wer innerlich mit dem Christentum zerfallen war und dessen überlieferte Formen mit der „wissenschaftlichen Höhe“ nicht vereinen konnte, fand hier einen Ersatz in der „Wesenverbindung mit Gott“, die dem spanischen Streben nach Absolutem entsprach. Nicht zu übersehen ist endlich die Beimischung von Weltbürgertum, das nach 1898 laut und allgemein als Ruf nach „Europäisierung“ in den Kreisen der Krausisten lebendig wurde.

Dem Verehrer der spanischen Vergangenheit mußte die neue Schule als eine Verirrung erscheinen, unbegreiflich, weil man das Christentum mit dem Linsengericht eines dunklen Panentheismus vertauschte, das noch dazu in einer Geheimsprache aus dem Ausland bezogen war. Man empörte sich wegen des Verrates an der spanischen Geschichte, von der die Neuerer nur das 10. und 11. Jahrhundert gelten ließen. Wie diese ihr geschichtsloses, neues Menschenideal allen Schwierigkeiten zum Trotz verkündeten und unter Vernichtung des Alten durchzusetzen suchten, so formte sich in der Gegenpartei auch mehr und mehr ein unwirkliches Bild des „siglo de oro“, des goldenen 16. Jahrhunderts¹⁷, für dessen Erneuerung man sich in die Rolle eines Don Quijote hineinsteigerte, der in der Rüstung eines mittelalterlichen Ritters auszog, für ein durch die Träume der Dichter verklärtes Ideal zu kämpfen. Mochten die Anhänger dieser Gegenrichtung auch das echte Spanien vertreten und ihre Darlegungen — genau wie bei dem scharfsinnigen Edlen der Mancha — noch so treffend sein, ihre Art war so wirklichkeitsfremd, daß ihre Mühen zur Unfruchtbarkeit verurteilt waren. Nur den grundsätzlichen Gegensatz im Bewußtsein, ließen sie das wirkliche Leben sich unbeachtet weiterentwickeln. Während die Krausisten durch St.-Simon für die einsetzenden Industrie- und Arbeiterfragen bestimmte Gedanken bereit hatten, ihre gesellschaftlich gesunkenen Anhänger Führer der Arbeiterbewegung im marxistischen und folgerichtig im anarchistischen Sinn wurden, blieben, aufs Ganze gesehen, bei den Katholiken nicht genügend geistige Kräfte frei, um sich grundsätzlich und ernst mit den neuen Aufgaben auseinanderzusetzen.

Anderseits legten die staatlichen Ereignisse immer wieder den Gedanken und die Pflicht nahe, die Gegenwart zu bewältigen. Mittlere Richtungen bildeten sich, gegen die die äußersten Integralen noch mehr kämpften als gegen den gemeinsamen Gegner. In die ganze Art vermag etwa die Rede des hochbegabten Vázquez de Mella einzuführen, die er am 13. Februar 1906 „über die Einheit der Katholiken“ hielt: Das Ziel sei richtig, meint er da. Aber man verlange gesetzliche und friedliche Mittel als die beste Weise der katholischen Erneuerung, so sehr, daß man mit der Einheit breche, wenn dieses Vorgehen abgelehnt werde. Das sei die Theorie des Untergangs, ein Einfall besinnlicher und geduldiger Bücherschreiber von humanitärer Salbung. Sie dächten sich die Entwicklung so: 1. Man erkenne den Gegner als tatsächliche Größe an. 2. Man reihe sich in den gemäßigten Flügel ein. 3. Man ver-

¹⁷ Die Schwierigkeiten, die das neue Mittelschulgesetz in der Ausführung findet, rühren zum Teil auch daher, daß Sainz Rodríguez, sein Urheber, die gegenwärtige Bildungsaufgabe zu eng an jene humanistische Zeit anschließt.

lange Posten, bis man allmählich die Leitung des Staates übernehme, „wenn die Zeit reif ist“. Das Ziel geheim zu halten sei aber unmöglich; nenne man es offen, sei die Aussicht auf den Erfolg vorbei. Gesetzliche und friedliche Mittel genügen nicht. Die Revolution sei in der Wurzel schlecht und verabscheuungswürdig. Darum könne man in Nichts zusammenarbeiten. Friedliche Mittel fordern, sei „eine besondere Art von Narrheit“; nur das Radikale verbürge den Sieg¹⁸.

Ein solcher Gegensatz war geistig unfruchtbar. Die Lage änderte sich, als neue Menschen darangingen, die Fragen über die gerechte Mitte und das kleinere Übel zu begraben und statt dessen junge, echte Spanier zu erziehen. Von vielen seien hier Antonio Primo de Rivera, Franco, Serrano Suñer, Calvo Sotelo, Gil Robles, A. Herrera genannt. Sie siegten im Waffenkampf. Jetzt heißt es, das ganze Volk innerlich zu erobern.

Damit erhebt sich die Frage, wie man die geistigen Kräfte, die zweifellos in der Institución vorhanden und tätig waren, für den Aufbau verwenden könne. Ganz scharf erscheint sie und der Versuch einer Lösung in der Tatsache, daß im Januar 1941 Ortega y Gasset von Serrano Suñer in den Rat der Hispanität berufen wurde, der alle Völker spanischer Sprache kulturell zusammenfassen soll. Die Absicht geht offenbar dahin, ihn, den Erzieher vieler südamerikanischer Studenten, wieder heranzuziehen. Die Möglichkeit hierzu wurde schon in dieser Zeitschrift (134 [1938] 265) besprochen. Mit Recht sagte E. Schramm¹⁹: „Keiner der Männer, die heute für die Zukunft Spaniens kämpfen, wird ‚Spanien ohne Wirbelsäule‘ (das berühmte charakteristische Werk des Philosophen) in seinem Tornister mit sich tragen.“ Was indes der Berichterstatter der „Deutschen Allgemeinen Zeitung“²⁰ schreibt, dürfte das Wagnis nicht richtig beurteilen oder aber die Gefahr eines langsam wieder sich regenden Liberalismus anschaulich machen. Nach ihm haben Costa, Ganivet, Unamuno und Ortega

y Gasset wesentliche Aufbauarbeit geleistet und bleibende Werte geschaffen. Zum Beweis führt er die Rede des Antonio Primo de Rivera zur Feier des 25jährigen Professorenjubiläums Ortegas im Dezember 1935 an. Bei aller Anerkennung des Philosophen dachte jedoch Primo de Rivera im Entscheidenden anders, nicht europäisch, sondern spanisch. Es wird bei der gegenwärtigen innern Entwicklung darauf ankommen, wessen Wesen stärker, im Volk und seiner Geschichte mehr verwurzelt ist. Der Ausgang ist nicht fraglich, wenn die Größe der Belastungsprobe erkannt und recht gewogen wird.

Der Überblick über das spanische Wesen und die geistigen Gegensätze, die sich im 19. Jahrhundert formten, zeigt also keine innere, absolute Tragik. Aus der Begrenztheit des scharfgeformten Charakters gerät der Spanier in einen Widerstreit mit der Wirklichkeit, wie ihn Cervantes schon sah und für seine Zeit verdichtete.

Aber liegt nicht darin die Tragik auch seines Lebens, daß Don Quijote am Ende seiner Fahrten von seiner Narrheit geheilt wird und seine Torheit erkennt? Will der Dichter nicht damit sagen, daß der Spanier eben sein ganzes Dasein verfehle? Heißt das nicht vielleicht, daß er sich überhaupt charaktermäßig den Träumen verschreibt und tragisch daran scheitert? Im unvermuteten Ausgang seines Romans hat der Dichter am genialsten die spanische Frage gelöst. Der Geist, der den Ritter beseelte, „den Armen beizustehen“, war richtig und groß; aber daß er mit Schwert, Schild und Lanze ausritt, den Helm des Mambrinus auf dem Kopf, war Torheit. Da er nun „durch die Barmherzigkeit Gottes“ geheilt wird, ist er nicht mehr Don Quijote de la Mancha, und will er nicht der einsamkeitstrunkene Hirte Quijotiz werden, sondern ist wieder Alonso Quijano der Gute. Diese Güte wird Tat. Nachdem er Gott gehuldt und seine Treue zur Kirche bekannt hat, gibt er seine ganze Habe dem treuen Knappen und seinen Hausgenossen. Die tätige Liebe im gottgegebenen Lebenskreis ist der Ausklang der Dichtung.

Sie ist auch die Lösung für die Arbeit am innern Leben des spanischen Volkes. Daß der katholische Spanier der Gegenwart dies begriffen hat, soll ein späterer Aufsatz darstellen.

TOMATEN — ALS WAFFEN?

Von Franz Heselhaus S. J.

Man kann der Waffen vielerlei im Kriege verwenden. Da wird erzählt von heißem Wasser und brennenden Holzschelten, die man den Belagerern entgegenschleuderte, von Ziegeln und Balken, womit man die Festigkeit ihrer Hirnschale, und von verstunkenen Flüssigkeiten, durch die man die Abhärtung ihrer Geruchswerkzeuge auf die Probe

stellte. Granaten scheinen heute die zünftige Waffe, wie einstmals die beschwingten Pfeile und der rasch hinausende Wurfspieß. Aber Tomaten? Natürlich sind sie nicht zum Werfen zu gebrauchen, man könnte nur ein Herz mit ihnen verwunden; sie sind zum Essen bestimmt. Aber ist nicht die Ernährung des Heeres und des Volkes eine der

¹⁸ Ähnliche Gedanken äußert er in der Rede über den Integralismus vom 5. Dez. 1919. Siehe V. de Mella, *Obras completas*.

¹⁹ *Hochland* 35 I (1938) 335.

²⁰ Nr. 39/40 vom 24. Jan. 1941.