

DAS PROBLEM DES GESCHICHTLICHEN BEWUSSTSEINS IN ANDRÉ MALRAUX'
„DIE NUSSBÄUME DER ALTENBURG“ *

von Otto Friedrich Bollnow

André Malraux' Roman *Die Nußbäume der Altenburg*, der als erster Band eines größeren Ganzen mit dem Titel *Der Kampf mit dem Engel* erschienen ist, interessiert nicht nur seines dichterischen Wertes willen, sondern ebenso sehr durch die geistigen Auseinandersetzungen, die darin zum Ausdruck kommen und die sich in mannigfaltiger Weise mit dem begegnen, was uns auch in Deutschland in den vergangenen Jahrzehnten bewegt hat und heute noch bewegt. Es handelt sich darin, kurz gesagt, um die Frage, welche grundsätzlichen Folgerungen für das Verständnis des Menschen aus dem im Verlauf des 19. Jahrhunderts entwickelten geschichtlichen Bewußtsein zu ziehen sind. Die Relativität aller sittlichen Anschauungen, die Verschiedenheit der leitenden Überzeugungen bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten, überhaupt der eingreifende Wandel aller geistigen Strukturen im Verlauf der Geschichte mußten notwendig zu der Frage führen, ob dahinter überhaupt ein einheitliches Wesen des Menschen, jenseits der Relativität der geschichtlichen Erscheinungen, zu finden sei. Die Fülle des neuen Tatsachenmaterials, das aus der zunehmenden Kenntnis fremdster Völker und fernster Zeiten hereinströmte, das wachsende Verständnis für die andersartigen Kulturen des Orients und die ganz neuen Kenntnisse vom Seelenleben der sogenannten primitiven Völker (wie sie in Frankreich vor allem von Levy-Bruhl gefördert wurden) zeigten immer stärker die Unmöglichkeit, von unsern modernen europäischen Voraussetzungen aus jene andern Formen des Menschseins zu begreifen. Und so erhob sich beängstigend die Frage: Gibt es jenseits dieser Verschiedenheit überhaupt noch ein einheitliches Wesen des Menschen? Die alte Kantische, in Deutschland neuerdings von Scheler wieder eindringlich wiederholte Frage: Was ist der Mensch? war damit aus der Ebene akademischer Diskussionen herausgerissen und hatte einen neuen, unmittelbar jeden einzelnen angehenden Charakter gewonnen. In Deutschland war es vor allem Dilthey gewesen, der schon um die Jahrhundertwende diesen Folgerungen aus dem geschichtlichen Bewußtsein nachgegangen und dabei zu dem tief beunruhigenden Ergebnis gekommen war: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte.“ Und genau an dieser Stelle setzt dann auch die Fragestellung in Malraux' oben genanntem Roman ein: „Hat der Begriff Mensch einen Sinn, d. h. kann man unter den Religionen, den Mythen und besonders unter der Vielfalt der geistigen Strukturen etwas Bleibendes herausheben, das unabhängig von der Verschiedenheit des Orts, unabhängig vom [26/27] geschichtlichen Wandel seinen Wert behält, so daß man den Begriff Mensch darauf gründen könnte?“

In einem ersten Stück setzt die Fragestellung zunächst beim einzelnen Menschen ein. Den Anlaß zu den Überlegungen bietet der unerklärliche Selbstmord des Großvaters des Erzählers, Dietrich Bergers, und das Gespräch, das bei dieser Gelegenheit zwischen dessen Sohn Vincent und dessen Bruder Walter Berger geführt wird. Die Handlung spielt in dem damals deutschen Elsaß auf der Altenburg. Es handelt sich in diesem kurzen, in abrupten Andeutungen geführten Gespräch um die Frage: Wie weit kann und darf man in die Motive einer solchen Tat eindringen? Und scharf werden hier die beiden Überzeugungen einander gegenübergestellt: „In allem Wesentlichen ist der Mensch das, was er verbirgt“ und „Der Mensch ist das, was er tut.“ Hinter diesen beiden zugespitzten Formulierungen steht der ganze Abgrund der Verschiedenheiten.

„Der Mensch ist das, was er verbirgt“, darin drückt sich die ganze Überlieferung der desillu-

* Erschienen in: Romanistische Beiträge 1 (1950), S. 26-35. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

sionierenden seelischen Zergliederungskunst aus, der „Geheimnispsychologie“, wie Malraux sie bezeichnet, der Psychoanalyse im weitesten Sinn des Wortes, im Dichterischen auch der großen realistischen Romane. Aber dies hat zugleich unausgesprochen zur Voraussetzung, daß es hinter der sich wandelnden Oberfläche eine — und meist noch sehr fragwürdige — Unterschicht gäbe, aus der die ganze bunte Mannigfaltigkeit der seelischen Erscheinungen hervorgeht, mag dies nun im einzelnen die Eigenliebe, das Machtstreben, der Geschlechtstrieb oder was immer sein, jedenfalls eine bestimmte feste Natur, die dem Menschen mitgegeben ist und aus der sich alle seine einzelnen Lebensäußerungen verstehn lassen. Sobald man erst in diese „Geheimnisse“ eingedrungen ist, kann man das Verhalten des Menschen in seiner Notwendigkeit begreifen. Dahinter steht das ganze pessimistische Bild vom Menschen: „ein elendes kleines Häufchen Geheimnisse.“ Und dem wird dann die andre Überzeugung entgegengestellt: „Der Mensch ist das, was er tut.“ „In allem Wesentlichen steht der Mensch jenseits seiner Geheimnisse.“ Das bedeutet, daß es nicht nur taktlos ist, dem Menschen hinter die Oberfläche seines Verhaltens sehn zu wollen, sondern im letzten Grunde auch unfruchtbar und sogar unmöglich; denn der Mensch hat kein festes Wesen, das schon vor und unabhängig von seinem Verhalten da wäre, sondern er bestimmt es erst in seinem Verhalten, er vermehrt und verwandelt es in jeder schöpferischen Leistung. Das hat, von der Seite des Ausdrucks her, zuerst Dilthey entwickelt. Der Ausdruck „hebt aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt“, „er ist schaffend.“ Und was bei Dilthey von der unbewußten Seite des Ausdrucks her gesehen ist, das ist neuerdings dann bei Sartre vom bewußten Handeln her als die grundlegende Voraussetzung des Existentialismus formuliert worden. „Der Mensch ist nichts anderes als das, zu dem er sich macht.“ Wenn Sartre in seiner kleinen Rechtfertigungsschrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus* entwickelt, wie das Wesen des Menschen nur in seinen Handlungen und nicht irgendwie dahinter gelegen sei, so ist dies die genaue Folgerung dessen, was hier von Malraux anläßlich des Todes Dietrich Bergers gesagt wird. [27/28]

Diese hier bei der Betrachtung des Einzelmenschen kurz anklingenden Gedanken werden dann in den späteren, im Mittelpunkt des ganzen Romans stehenden Partien von der Betrachtung der gesamten Geschichte her aufgenommen und in vertiefter Weise zu Ende gedacht. Es handelt sich im Zusammenhang des Romans um eine Zusammenkunft deutscher und französischer Gelehrter auf der Altenburg, bei der die aus dem geschichtlichen Bewußtsein entsprungenen grundsätzlichen Fragen geklärt werden sollen. Der äußere Hergang dieser Tagung, die Verteilung der entwickelten Anschauungen auf die verschiedenen daran teilnehmenden Wissenschaftler interessiert hier nicht, sondern allein das in diesen Gesprächen entfaltete allgemeine sachliche Problem. Das ist die in den letzten Kern des menschlichen Selbstverständnisses zurückgreifende Frage: Gibt es in der Geschichte ein gleichbleibendes Wesen des Menschen? Gibt es etwas, was vom Wandel der Kulturen nicht berührt wird? Die Ansätze zur Beantwortung dieser Frage bewegen sich genau in dem durch die frühere Alternative gespannten Rahmen. Da heißt es zunächst von der einen Seite: „Auf die Frage: Was ist der Mensch?“ werden wir verwirrt und möchten antworten: Das, was er verbirgt.“ Das ist wieder die moderne psychologisierende Einstellung. „Die Geheimnisse enthüllen uns den Menschen.“ Aber zugleich wird von der Kenntnis des Ostens her deutlich, daß dies die eigentümlich europäische Einstellung ist, der sich der Orient nicht anschließen würde, und daß überhaupt nur unter dem Einfluß des Christentums diese Rückwendung des Menschen auf seine eigne Innerlichkeit entstehn konnte. Darum kann man mit allen Künsten seelischer Introspektion immer nur den modernen europäischen Menschen, nie den Menschen schlechthin ergründen. „Die Introspektion lehrt nicht den Menschen erkennen, sondern ganz bescheiden den Menschen, der sich selbst zu betrachten pflegt! Wenn man den Menschen im ganzen erfassen will, ist man auf die Gesamtheit seiner kulturellen Manifestationen bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten angewiesen. Das ist wiederum genau Diltheys Ansicht: „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion.“

So tritt dem auch hier, ausdrücklich auf das frühere Gespräch anspielend, die andre Ansicht gegenüber: „Der Mensch ist das, was er tut.“ Das bedeutet, die Formen, in denen der Mensch in den verschiedenen Kulturen sein eigenes Dasein gestaltet, sind so tiefgreifend verschieden, daß jenseits ihrer Unterschiede kein allgemeingültiges Wesen des Menschen gefunden werden kann. „Die Kultur lehrt uns nicht den Menschen kennen, sondern ganz bescheiden den Kulturmenschen in dem Maß, wie er durch die Kultur bestimmt ist“, und wegen der tiefgreifenden Verschiedenheit der Kulturen darum auch verschieden in den verschiedenen Kulturen. Es gibt kein allgemeines Wesen des Menschen. „Der Mensch an sich ist ein Nichts, ein Traum der Intellektuellen.“ Und der Redner fährt fort: „es gibt keinen Menschen an sich, zu dem, je nach der Epoche, hinzukommt, was er denkt und glaubt: es gibt den Menschen, der denkt oder glaubt, oder nichts. Eine Kultur ist kein Schmuck, sondern eine Struktur.“ Das bedeutet dann: Es gibt kein ablösbares gleichbleibendes Wesen des Menschen, keinen „ewigen Menschen“, zu dem die Unterschiede [28/29] der Kulturen nur von außen hinzutreten, oder keine allgemeine Form, die in den verschiedenen Kulturen nur mit verschiedenen Inhalten erfüllt würde, sondern die Unterschiede reichen bis in den innersten Wesenskern selber, so daß nichts übrig bleibt, das davon unberührt wäre. Darum ist die Seele eines ägyptischen Priesters etwas ganz andres als die eines christlichen Kardinals oder eines modernen Industriellen oder Wissenschaftlers. „Die analysierten seelischen Zustände sind nicht mehr die gleichen.“ Und noch beunruhigender werden diese Unterschiede, wenn man, wie es in den im Roman dargestellten Gesprächen dann ausführlich entwickelt wird, zu den Anschauungen des wirklich vorgeschichtlichen menschlichen Daseins übergeht, wie sie uns durch die Ergebnisse der neueren Völkerkunde nahegebracht werden. Die Einheit der Menschheit scheint hier überhaupt auseinanderzubrechen, und es erhebt sich die beängstigende Frage: „Was haben die Menschen, von denen wir sprachen, gemeinsam mit den Griechen, den gotischen Menschen und, meinetwegen, mit uns selbst?“

Dagegen wird dann allerdings der Einwand erhoben, ob diese Unterschiede nicht nur für den geistig differenzierten Menschen gelten und ob dahinter nicht in den Bauern und Arbeitern eine im wesentlichen gleiche Form des Menschseins verborgen ist. Aber dem wird entgegengehalten, daß der Mensch überhaupt nur, insofern er an der Kultur teilhat, Wirklichkeit gewinnt, und wenn wir nach dem suchen, was unterhalb der kulturellen Verschiedenheiten sich gleich bleibt, so bleibt nur das eigentlich Untermenschliche, das rein Animalische im Menschen, das „Tier“, wie es später einmal heißt. „Der Mensch an sich ist nicht interessant, er wird es durch das, was ihn wirklich zum Menschen macht (nämlich die Kultur); unglücklicherweise ist es das, was die Menschen wesentlich voneinander unterscheidet. Je weniger sie an ihrer Kultur teilnehmen, um so mehr gleichen sie sich, einverstanden. Aber je weniger sie daran teilhaben, um so mehr verflüchtigen sie sich. Man kann sich vorstellen, daß der Mensch sich gleichbleibt, aber er bleibt sich gleich im Nichts.“ Das ist der bloße Untergrund der ungeformten Möglichkeiten, und vertieft taucht hier, vom Einzelmenschen auf die ganzen Kulturen übertragen, die Erkenntnis auf: „Der Mensch ist das, was er tut“, d. h.: was er als Form seines Daseins in seiner Kultur gestaltet. Jede Kultur lebt dabei in ihrem eigentümlichen Rahmen. Sie hat, wie man es an den einzelnen Beispielen dann durchführen kann, ihren besonderen Horizont von verbindlichen Lebensdeutungen und Wertsetzungen, durch die sich ihr Leben zur Einheit zusammenschließt. „Jede geistige Struktur glaubt an eine absolute, unantastbare, besondere Gewißheit, die das Leben regiert und ohne die der Mensch weder denken noch handeln könnte.“ Dilthey sprach hier von Weltanschauungen, und wir nehmen zweckmäßigerweise das Wort wieder auf, trotz des Mißbrauchs, der in den vergangenen Jahren damit getrieben worden ist. Der Mensch lebt in seiner Weltanschauung, er wird von ihr geleitet, ohne daß sie ihm selber je gegenständlich zu werden brauchte. Malraux vergleicht ihre Leistung treffend mit derjenigen eines Aquariums, in dem ein Fisch lebt. „Sie ist für den Menschen, was für den Fisch das Aquarium ist, in dem er schwimmt. Sie kommt nicht zum Be-

wußtsein. Sie hat nichts zu [29/30] tun mit der Suche nach Wahrheit. Sie ergreift Besitz vom Menschen, er aber besitzt sie niemals vollkommen“, d. h. er ist niemals imstande, sie sich vollständig gegenständlich zu machen.

Darauf beruht dann die besondere Schwierigkeit, sich die Voraussetzungen der eigenen Weltanschauung zum Bewußtsein zu erheben. „Es ist nicht leicht für einen Fisch, sein eignes Aquarium zu sehn.“ Doch scheint es — und das bildet dann ja den besonderen Gegenstand des Gesprächs —, als ob das unterscheidende Kennzeichen der Gegenwart in der Entdeckung der Zeit und der Geschichte gelegen sei. Frühere Zeitalter, beispielsweise noch das Mittelalter, hatten kein Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit. So heißt es hier ausdrücklich: - „Die Entdeckung der Zeit ist das Kennzeichen des modernen Menschen. Nicht nur in Bezug auf den Menschen des Euphrat und Nil und den Griechen, sondern sogar auf den mittelalterlichen Menschen. Das Mittelalter kennt die Zeit nicht: wenn die Primitiven eine Kreuzigung malen, dann sind die Gestalten des Kalvarienbergs gekleidet wie die Zeitgenossen des Malers. Wenn Sie wissen wollen, was die Zeit des Mittelalters ist, nun, dann stellen Sie sich eine Kreuzigungsgruppe mit dem heiligen Johannes in der Melone und der Jungfrau Maria unter einem Regenschirm vor. Das Mittelalter ist eine ewige Gegenwart. Wie auf andre Weise das primitive Asien.“ Das Ergebnis dieser Einsichten ist damit die unüberwindbare Fremdheit, ja Unvereinbarkeit zwischen den verschiedenen geschichtlichen Formen der Menschheit. „Die sich ablösenden seelischen Zustände der Menschheit sind unreduzierbar verschieden, denn sie berühren, bilden und verpflichten nicht denselben Teil des Menschen.“ Darum gibt es auch keine wirkliche Verständigung von einer Kultur zur andern, weil es grundsätzlich keine gemeinsame Ebene gibt, auf der die Angehörigen verschiedener Kulturen miteinander sprechen könnten. Es gibt nur die eine Möglichkeit, die wir in irgend einer Form schon beim Erlernen einer fremden Sprache spüren (Wilhelm von Humboldt hat diese Zusammenhänge in unvergleichbarer Weise entwickelt): ganz aus der eignen Welt heraus und in die fremde hinüberzutreten. In dieser Richtung fährt auch Malraux fort: „In allem Wesentlichen können sich Platon und der heilige Paulus weder einigen noch überzeugen: sie können sich nur bekehren. Ein christlicher König und ein prähistorischer, an die Sterne gebundener König haben nicht etwa zwei verschiedene Begriffe vom Schicksal; damit der christliche König das Schicksal empfinde, sich einen Begriff davon mache, muß die seelische Welt des andern verschwunden sein. Ich bezweifle, daß sich die Raupe und der Schmetterling unterhalten können.“

Die bedrohlichen Folgen, die sich aus einer solchen Auffassung für das gesamte Verständnis des menschlichen Daseins ergeben würden, liegen auf der Hand. Wenn die Geschichte nichts andres ist als ein ewiger Wechsel der Formen, in denen sich nichts Beständiges durchhält, dann verliert die Überlieferung der geistigen Gehalte jeden Sinn, denn dann macht es wenig aus, ob die Ergebnisse der menschlichen Kultur längere oder kürzere Zeit fortbestehn. „Wenn die geistigen Strukturen wie die Plesiosaurier auf immer verschwinden, wenn die Kulturen einander nur darum ablösen, um den Men- [30/31] schen in das grundlose Faß des Nichts zu stürzen, wenn das Abenteuer des menschlichen Lebens sich nur um den Preis einer unerbittlichen Verwandlung aufrecht erhält, was bedeutet es dann, daß die Menschen sich einige Jahrhunderte lang ihre Auffassungen und ihre Techniken weitergeben; denn der Mensch ist ein Zufall, und in ihrem Wesentlichen ist die Welt aus Vergessen gemacht.“

Das Ergebnis ist also ein bedrängendes Gefühl der Verlorenheit des Menschen in dieser ihm fremd gewordenen Welt. Was Heidegger als die „Geworfenheit“ *des* Menschen in die Welt bezeichnet hat, was als Gefühl der Zufälligkeit überhaupt das existenzphilosophische Lebensgefühl bezeichnet, so wie es Sartre in seiner *Nausée* in dem bekannt gewordenen Erlebnis angesichts der Kastanienwurzel so eindringlich geschildert hat, das Gefühl „zu viel“ zu sein, das herrscht auch hier: „Wir wissen, daß wir nichts dazu getan haben, geboren zu werden, und daß wir nichts dazu tun werden, zu sterben. Audi daß wir unsre Eltern nicht selbst gewählt haben. Daß wir nichts gegen die Zeit vermögen. Daß sich zwischen jedem von uns und dem

Alleben eine Art Abgrund befindet. Wenn ich sage, daß jeder Mensch die Gegenwart des Schicksals mit Macht empfindet, so meine ich, daß er empfindet — und fast immer auf tragische Weise —, wie unabhängig von ihm die Welt existiert.“ Das ist genau die Erfahrung, wie Sartre sie als „nausée“, als alles durchziehenden Überdruß am Dasein entwickelt hat und mit der dann der französische Existenzialismus erst eigentlich einsetzt. Der Unterschied ist nur, daß hier die Dinge vom geschichtlichen Bewußtsein her erfahren werden, während der Existenzialismus Sartres und Camus' kein wirkliches Verhältnis zur Geschichte hatte und bei ihnen die Dinge stärker von der Sinnleere des modernen zivilisatorischen Daseins her durchbrechen.

In dieser sinnentleerten Welt wird das menschliche Leben dann zum Abenteuer. Nicht durch Zufall drängt sich dieser Begriff an verschiedenen Stellen auf. „Gleich dem Schicksal des einzelnen Menschen war das ganze Leben ein Abenteuer“, d. h. ein leeres, in die grundsätzliche Ungeborgenheit hineingestelltes Tun, dessen eigne Anstrengung nicht von einem übergreifenden Sinnzusammenhang der Geschichte aufgefangen wird, sondern in sich selber haltlos bleibt. „Zweifellos hat die Geschichte keinen Sinn.“ Der Mensch ist der „Absurdität“ überantwortet, und die ewig vergebliche Arbeit des Sisyphus erscheint als Sinnbild des menschlichen Lebens. Die ähnlichen Gedanken von Camus klingen hier an, und man würde eine ausdrückliche Anspielung an dessen *Mythos von Sisyphus* vermuten, wenn dieses Werk nicht erst ein Jahr später erschienen wäre. So eng sind die Gedanken miteinander verschlungen.

So spitzt sich hier die Frage nach den Folgen des geschichtlichen Bewußtseins zu auf die entscheidende, uns alle angehende Frage nach der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit dieses unsres eignen Daseins. „Das ist ernst. Entweder hat das Schicksal der Menschheit einen Sinn oder es hat keinen.“ Es ist die Frage nach der ‚Absurdität oder Nichtabsurdität‘ der Welt.“ Wenn aller Sinn einer übergreifenden objektiven Geschichte verloren geht, welchen Sinn hat dann noch alle menschliche Anstrengung? [31/32]

Eine erste Antwort zeichnet sich ab: Wenn alle Inhalte der Kultur auch wechseln, so hat die leidenschaftliche Anstrengung des Menschen ihren Sinn doch in sich selber. Sie ist als solche schon etwas Absolutes. Auf den verzweifelten Einwand, daß so „das leidenschaftlichste Bemühen der Besten nur im Vergänglichsten (nämlich den vorübergehenden Formen der Kulturen) verhaftet bleibt“, kommt zunächst die eine Antwort: „Diese Leidenschaft wenigstens ist von Dauer. Etwas Ewiges wohnt im Menschen — im denkenden Menschen, etwas, was ich das Göttliche in ihm nennen möchte: es ist seine Fähigkeit, die Welt in Frage zu stellen.“ Das wäre die existenzialistische Antwort, die hier in diesem in die Zeit vor 1914 verlegten Gespräch (vielleicht schon etwas verfrüht angesetzt) berührt wird.

Zugleich aber meldet sich, darüber hinausführend, ein zweiter Gedanke: Wenn die Geschichte in sich keinen Sinn vorfindet, so wird es zur Aufgabe des Menschen, dem als zufällige Tatsache Gegebenen von sich aus einen Sinn zu geben. „Ich weiß ganz und gar nicht, warum das, was Sie die Abenteuerlichkeit des menschlichen Daseins nennen, nicht eine Geschichte *werden* sollte.“ Theodor Lessings paradox als „Sinnggebung des Sinnlosen“ formulierter Gedanke taucht hier auf, um dann von einem der Unterredner sogleich in der Hegelschen Richtung abgewandelt zu werden. Die übergreifende Sinneinheit der Geschichte ist nicht als eine schlicht vorhandene Tatsache gegeben, sondern sie wird zur Aufgabe, die zu verwirklichen dem Menschen aufgegeben ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch der gleich zu Anfang geäußerte Gedanke, daß es die Leistung des großen Künstlers ist, „die ewige Identität des Menschen mit sich selbst“ herzustellen. „Durch die Art, in der er uns irgend eine Tat des Orest oder des Oedipus, des Prinzen Hamlet oder der Brüder Karamasoff darstellt, bringt er uns diese uns in Raum und Zeit so fernem Schicksale nahe; sie werden uns durch ihn brüderlich verwandt und lassen uns tiefer sehn. So besitzen gewisse Menschen das Vorrecht, die göttliche Gabe, im Grunde ihrer Seele das zu

finden, was uns von dem Raum, der Zeit und dem Tod befreit, und uns damit zu beschenken.“ Auch hier also ist das Überzeitliche, was die Menschen verbindet, nicht in einer vorgegebenen Naturbeschaffenheit gesehn, sondern in einem Reich des Geistes, das vom Menschen erst geschaffen wird und das sich vor allem in der universalen Verbindlichkeit der großen künstlerischen Weltdeutungen aufbaut. Selbst da, wo die Kulturen im ganzen uns historisch fremd geworden sind, bleiben doch die Höhepunkte der großen Kunstwerke, die uns über die Unterschiede der Zeiten hinweg verständlich bleiben (wenn auch wiederum einschränkend hinzuzufügen ist, daß die hier genannten Beispiele aus verhältnismäßig benachbarten Zeiten entnommen sind).

Überhaupt erhält die Kunst eine Leistung, wie sie vorhin dem bloßen Stoff der Geschichte gegenüber gefordert wurde: den uns fremdartigen und in sich selber sinnlosen Rohstoff der Tatsachen, die Welt des „Absurden“ umzuformen und gewissermaßen einzuschmelzen zu einer vom Menschen geschaffenen „gedeuteten Welt“ (um diesen schönen Begriff Rilkes hier zu verwenden), d. h. zu einer durch die menschliche Deutung angeeigneten und im [32/33] Verständnis vertraut gemachten Umwelt. In diesem Sinn sagt einer der Unterredner: „Unsre Kunst kommt mir vor wie eine Berichtigung der Welt, ein Mittel, uns aus der Enge der menschlichen Situation zu befreien. Die größte Verwirrung scheint mir daraus zu entstehen, daß man glaubte — in der Vorstellung, die wir von der griechischen Tragödie haben, wird das offenbar —, ein Schicksal darstellen, bedeute, es erleiden. Aber nein, es bedeutet fast, es besitzen. Allein durch die Tatsache, es darstellen zu können, es zu begreifen, entgleitet es dem wahren Schicksal, dem unerbittlichen göttlichen Bereich, wird es auf die menschlichen Maße zurückgeführt. Unsre Kunst ist in ihrem innersten Wesen eine Vermenschlichung der Welt“, d. h. es ist ihre Leistung, das Unverständliche verständlich zu machen und ihm dadurch seine Schärfe zu nehmen.

Aber hier ist überhaupt daran zu erinnern, daß man die Anschauung des Dichters nicht voreilig mit der einer seiner Gestalten gleichsetzen darf. Es ist ein hin- und hergehendes Gespräch, in dem das erregende Problem mit aller Eindringlichkeit gestellt wird, eine letzte Lösung aber — echt sokratisch — offen bleibt. Man würde das Ganze in einer einseitigen Richtung festlegen, wenn man sich nicht vergegenwärtigte, daß die andre These von einem sich gleich bleibenden Wesen des Menschen, von einem „ewigen Menschen“, von andern Teilnehmern des Gesprächs nicht aufgegeben wird, wenn sie auch unter dem überwältigenden Druck des historischen Tatsachenmaterials etwas in den Hintergrund tritt. Auf die angeführte Äußerung, daß die Menschen sich nur im Nichts gleichblieben, kam sogleich die Gegenfrage: „Oder im Wesentlichen?“

„Oder im Wesentlichen?“ das bedeutet, daß vielleicht das Wesentliche im Menschen doch die allen kulturellen Verschiedenheiten und allen Verfeinerungen seines geistigen Lebens zugrundeliegende reine Natur ist. Der Schluß der Rahmenerzählung dieses Romans, die Erlebnisse im Gefangenenlager dieses zweiten Weltkrieges (in die unmittelbare Gegenwartsnähe versetzt also), wo, losgelöst von ihren gewohnten beruflichen Funktionen, die Gesichter der Menschen sich wandeln und hinter dem modernen Kulturmenschen die uralten holzgeschnitzten Geeichter der Gotik und hinter diesen wiederum das zeitlose Antlitz des vorgeschichtlichen Menschen sichtbar wird, der diese Katastrophe über sich ergehen läßt, wie er seit Jahrtausenden die ewig sich wiederholenden Katastrophen der sogenannten Geschichte über sich ergehen läßt und sie schließlich doch überdauert; das alles scheint für diese Auslegung zu sprechen. Hierhin gehört vor allem auch der Abschluß des Gesprächs, wo die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen auf der Altenburg mit einem Gang in die Natur und einem Blick in die reiche Kulturlandschaft des Elsaß mit den Türmen des Straßburger Münsters im Hintergrund verklingen. Zwei Nußbäume lenken hier die Aufmerksamkeit auf sich und führen die Gedanken ;j, noch einmal zurück auf die aus demselben Holz geschnitzten Statuen des j' Bibliotheksraums, in dem das Gespräch stattfand. Damals war die Frage !j ; aufgetaucht, ob es für

das Verständnis der Plastiken etwas bedeute, daß !i die in verschiedenen Zeitaltern geschaffenen Statuen, zwei gotische Heilige [33/34] und die Galeonsfigur eines Schiffs, aus demselben Holz geschnitzt seien, ob dies Holz nicht vielmehr einfach Material sei, so wie das „Tier“ im Menschen das Material sei, aus dem die Kulturen geschnitzt seien. Hier aber erscheint das Holz, das vermeintliche bloße Material, in den Nußbäumen draußen als lebendiges Leben, und daß symbolisch nach ihnen der ganze Romanband benannt ist, unterstreicht noch einmal eindringlich die Wichtigkeit, die diesem Bild vom Dichter beigemessen wird. Ich lasse deshalb diese ebenso bedeutsame wie schöne Stelle im vollen Wortlaut folgen: „Die üppige Kraft der hundertjährigen Bäume atmete aus ihrer Fülle, aber die Anstrengung, mit der sich die gewundenen Äste aus ihren gewaltigen Stämmen hoben, die Art, wie sich die Blätter aus dem Holz entfalteten, das so alt und schwer war, daß es sich in die Erde einzugraben und sich nicht ihr zu entreißen schien, zwangen die Vorstellung eines Willens und zugleich einer ewigen Metamorphose auf. Zwischen ihnen fiel der Hügel hinab zum Rhein; wie ein Rahmen umschlossen sie das ganze fern in der glücklichen Dämmerung liegende Straßburger Münster, wie so viele andre Bäume andre Kathedralen in den Feldern des Abendlandes einrahmten. Und dieser Turm, der wie das Gebet eines Verstümmelten aufschloß, die ganze menschliche Geduld und Arbeit, die sich in den bis zum Fluß hinabreichenden Rebhügeln entfalteten, waren nur ein abendlicher Schmuck neben dem hundertjährigen Wachstum des lebendigen Holzes, den beiden dichtbewachsenen und knotigen Stämmen, die der Erde die Kräfte entzogen, um sie im Astwerk zu entfalten. Die Sonne stand sehr niedrig und warf ihre Schatten wie zwei dicke Strahlen auf die andre Seite des Tals. Mein Vater dachte an die beiden Heiligen, an die Atlanta; anstatt die Last der Erde mitzutragen, entfaltete sich das gewundene Holz dieser Nußbäume in ihren am Himmel aufleuchtenden Blättern, ihren fast reifen Nüssen, in ihrer ganzen feierlichen Masse über dem großen Kranz der jungen Triebe und der toten Nüsse, die noch vom Winter lagen, zu einem ewigen Leben. „Die Kulturen oder das Tier, wie die Statuen oder das Holz.“ Zwischen den Statuen und dem Holz waren die Bäume und ihre düstern Formen, die denen des Lebens glichen. Und die Atlanta und das von gotischer Glut durchfurchte Gesicht des heiligen Markus verloren sich darin wie die Kultur, der Geist, wie alles, was mein Vater grade gehört hatte — wurde eingehüllt in den Schatten dieser nachsichtigen Gestalt, die sich die Kräfte der Erde selber schafften, in den Schatten, den die hinter den Flügeln versinkende Sonne über die Angst der Menschen bis zum Horizont ausbreitete.“

Alle Leistungen der Kulturen, der ganze Bereich des Geistes erscheint hier nur wie ein abendlicher Schmuck dieser ewig schaffenden, ewig lebendigen Natur, und der von Katastrophe zu Katastrophe sich überstürzende Lauf der Geschichte wie zurückgenommen in den ewig sich gleichen Kreislauf der Tages- und Jahreszeiten, den Kreislauf allen natürlichen Lebens. So endet das durch die beängstigenden Folgerungen des geschichtlichen Bewußtseins aufgewühlte Gespräch mit dem beruhigenden Ausblick in das davon unberührte Welten der lebendigen Natur. Ob das freilich die Lösung ist oder doch nur das Gaukelspiel einer trügerischen Hoffnung, bleibt offen. Es ist das [34/35] Vorrecht des Dichters, das Letzte in der Schweben zu lassen. Der im unmittelbar folgenden Satz angedeutete Ausblick auf die geschichtliche Situation, in die dieses Gespräch verlegt ist — am Vorabend des Krieges von 1914 — schränkt die Bedeutung, die diesem friedlichen Abschluß beizumessen ist, doch wieder ein.