

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 14 (1946-1947)
Heft: 3

Rubrik: Kleine Rundschau

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENGLISCHE WELTANSCHAUUNG IN DER PERIODE ZWISCHEN DEN WELTKRIEGEN

Die Periode zwischen den beiden Weltkriegen in England ist schon von verschiedenen Gesichtspunkten aus untersucht worden. Da ist einmal die journalistische Darstellung von Robert Graves und Alan Hodge, «The Long Weekend», ein Tatsachenbericht, welcher sich von berüchtigten Mordfällen bis zur Länge der Frauenröcke erstreckt. Dann gibt es Pierre Maillauds scharfsinnige Analyse der geistigen Hintergründe britischer Politik in seinem Buche «The English Way». Conrad G. Weber nun hat es unternommen, die Periode in ihrem rein literarischen Niederschlag zu untersuchen.

Solche Studien sind wichtig. Zwar war die Periode kurz — was sind schon zwanzig Jahre in der Geschichte eines Weltreiches oder gar der Welt? —, doch selten war eine Periode so scharf umrissen und homogen wie diese. «Homogen» mag in der Anwendung auf eine scheinbar so verworrene und widerspruchsvolle Zeit ein zweifelhafter Ausdruck scheinen; doch dergestalt ist die Natur dieser Homogenität. Die geistige Desorientierung war umfassend. *Niemand*, in keinem Lebensgebiet, wußte, was zu tun war; *jedermann* lebte von der Hand in den Mund, und jeglicher bis anhin sichere geistige Grund schien irgendwie gefährdet. Tatsächlich war der Periode die Homogenität des zufällig geborstenen Ameisenhaufens eigen. Da war das gleiche, scheinbar zwecklose Hinundherrennen in der Hoffnung, etwas zu retten, unter dem Eindruck der allgemeinen Auflösung der eigentlichen Lebensbedingungen. Dem Erforscher der Menschheitsgeschichte, wie dem Erforscher der menschlichen Natur bietet eine solche Periode eine geradezu überwältigende Materialfülle, und es ist gut, daß Untersuchungen angestellt werden, bevor die Geschichte diese kurzen in viel längere «Perioden» zusammenfaßt.

Seit dem Erscheinen des Buches von C. G. Weber unter dem Titel «*Studies in the English Outlook in the Period Between the World Wars*» ist bereits geraume Zeit verstrichen; diese Tatsache aber ist an und für sich nicht ohne Bedeutung. Denn Webers Buch ist alles andere als leicht. Nur durch wiederholte Beschäftigung mit der Lektüre eignet man sich seine Gedanken wenigstens bis zu dem Punkte an, wo eine persönliche Stellungnahme möglich wird. Selbst dann aber ist ein Mißverständnis sehr wohl denkbar.

Da der Titel des Buches «Die Weltanschauung in der Periode zwischen den beiden Weltkriegen» heißt, ist es gerechtfertigt, daß sich Weber zuerst an die Untersuchung macht, ob man überhaupt von einer Periode sprechen dürfe, und

was man unter Weltanschauung, bzw. *outlook*, prinzipiell zu verstehen habe. Nichts könnte willkommener sein als diese Untersuchung — wenn wir nur die zur Anwendung gelangte Terminologie verstünden! In diesem Punkte möchten wir uns mit Weber zanken; denn es erhebt sich die Frage, ob man vom durchschnittlichen Leser oder selbst vom Leser mit einer für ein derartiges Buch sachlich ausreichenden Bildung erwarten kann, daß er mit Begriffen wie ektotellurisch, ektogenetische Periodizität und hypostatische Methode ringe. Damit soll nicht der größtmöglichen Mühelosigkeit im Lesen das Wort geredet sein. Es handelt sich teilweise um das klare Verständnis an sich. Das heftige Interesse, welches man dem Kapitel über Periodizität entgegenbringt, wird gewiß abgekühlt durch «Periodologie — an einer Stelle von Cysarz überzeugend als neutralisiertes Evolutionsprinzip definiert — ist eine syngenetische Wellenvielheit im Heraklitischen Strom. Es liegt deshalb kein Grund zur Annahme einer regelmäßigen Periodizität in den Geisteswissenschaften vor, gibt es doch keine gleichartigen Perioden, weil es auch keine gleichzeitige Gleichheit gibt. Da liegt die Erklärung.» Wenn dem nur so wäre!

Eine ähnliche Vereitelung wartet unserer Bemühungen im Kapitel über *outlook*, wenngleich der Grund anderswo zu suchen ist. Eine ausreichende Erklärung dieses Begriffes, den der Engländer für Weltanschauung braucht, ist wohl der Anstrengung der Besten würdig; denn wenige Wörter werden so unsicher und unbestimmt verwendet, und Webers Kapitel ist voller anregender Gedankenblitze, besonders wo es sich um die Unterschiedlichkeit zwischen englischem und deutschen Denken und englischer und deutscher Terminologie in diesem Belange handelt. Ferner findet des Wertvollen eine ganze Menge seinen Ausdruck über *English outlook* in der betreffenden Periode. «*Outlook*» allerdings wird nicht gänzlich enthüllt.

Damit gehen wir mit Interesse zum praktischen Teil über, worin die eigentlichen Schöpfungen des englischen Schrifttums zwischen den Weltkriegen untersucht werden. Es ist klar, daß sich das englische Denken einer so strengen Klassifizierung, wie sie hier angestrebt wird, entzieht; erstens, weil es sich zu strikter Klassifizierung nicht eignet, und zweitens, weil es äußerst schwierig ist, sein eigenes, mühe- und schmerzreiches Erleben zu klassifizieren. Uebrigens hat gerade infolge ihrer Beleuchtung durch kontinentale Geister und in der Berührung mit kontinentalen Methoden die englische Literatur des öftern Gewinn gezogen. Erinnern wir uns auch, daß Wölfflin — in einem anderen Zusammenhang — einmal gesagt hat, Klassifizierung sei ein Gesetz intellektueller Selbsterhaltung.

Weber unterscheidet in der fraglichen Periode fünf Hauptströmungen: Moralische Unsicherheit und Urteilsenthaltung (*Moral Infirmary and Epochëism*), Sichbehaupten von Idealismus und Mystik (*Idealistic and Mystic Assertion*), Bewußtwerdung des Bewußtseins (*Consciousness of Consciousness*), Sinnlich begründeter und praktischer Humanismus (*Sensual and Practical Humanism*) und Englische Axiologie (*English Axiology*). Sie sind gut umrissen und würden, wenn es nicht des eigenen Wortschatzes wegen wäre, noch mehr Relief annehmen. Natürlich ist es unvermeidlich, daß jeder Sichtung des literarischen Niederschlages irgendeiner Periode etwas Gewalttames anhaftet, sobald sie sich unter dem Gesichtswinkel rein literarischer Wertung vollzieht, und eben deshalb gestaltet sich ein Urteil über das erste Kapitel über *Moral Infirmary and Epochëism* (Urteilsenthaltung) unvermeidlicherweise schwierig. Es mag in einem gewissen Sinne ungerecht erscheinen, noch größere Klarheit in der Unterscheidung zu heischen; aber wir dürfen doch folgende Frage stellen: wenn schon Schriftsteller die moralische Unsicherheit ihrer Zeit mit der ihr eigenen Desillusionierung und Entzauberung und moralischer Verwirrung zum Gegenstand ihres Schrifttums

machen, muß man darin nicht eher den Fortbestand der Gegenkräfte erblicken? Der Punkt ist nicht ohne Bedeutung in der Frage der literarischen Bewertung; denn es ist bemerkenswert, daß die bedeutenden der von Weber angeführten Autoren allesamt ihre Zeit verurteilten, während der Staub bereits hoch auf jenen liegt, die gewissermaßen vom Niedergang und der Frivolität lebten.

Das Kapitel über *Idealistic and Mystic Assertion* — wieder eine sehr nützliche Gruppierung — leidet etwas unter Unterlagenmangel, was Weber veranlaßt, etwas mit der Chronologie zu jonglieren. Baron von Hügel gehört in keiner Weise in diese Periode. Uebrigens wurde eine große Gelegenheit nicht ausgenützt, nämlich eine kritische Würdigung des Werkes von Charles Morgan, dem wirklich wichtigen Namen in diesem Zusammenhang.

Das Kapitel *Consciousness of Consciousness* hingegen — in welchem Maße wir auch in individuellen Urteilen auseinandergehen mögen — ist von großem Wert; denn es begreift nicht nur, sondern beschreibt eine moderne Krankheit und trägt so dazu bei, Probleme zu erhellen, welche die englische Kritik immer noch beschäftigen. Zum Beispiel lenkt Weber die Aufmerksamkeit auf den schwachen Punkt, der einem Großteil des Werkes von Katherine Mansfield den eigenartigen Charakter des Nichtganzausgesprochenen, des Vereitelten, gibt. Es wäre wohl nicht unrichtig und auch zweckdienlich gewesen, aufzuzeigen, wie sie selbst sich der Bewußtwerdung des Bewußtseins in sich bewußt war und wie sie dagegen ankämpfte; denn niemand hat sich je mit tödlicherer Klarheit selbst erkannt. Wie dem auch sei, daß Weber diese moderne Krankheit mit dem Problem der Zeitbewußtheit zusammenbringt, ist von großem Interesse; denn das Zeitproblem durchdringt die ganze Periode und bildet den Kern im Werke vieler ihrer charakteristischen Köpfe — unter anderen auch derer von Dorothy Richardson¹ und Virginia Woolf. Die Zukunft wird zeigen, ob das in diesen Werken zum Ausdruck gebrachte Zeitgefühl mit der unvermeidlichen Zersetzung des Erzählelementes im Roman sich darin für immer festsetzen wird oder ob, wie Morgan annimmt, der Roman wieder zur Geschichte und der Zeitfluß eingedämmt wird. Wie dem auch sei, dieses Kapitel ist das weitaus wichtigste in diesem Buch.

Im Kapitel über *'Sensual' and Practical Humanism* übertönen begreiflicherweise die Namen von D. H. Lawrence und der beiden Powys alle übrigen. Aber da sie so viel über ihre eigenen Ideale zu sagen wußten — wobei ihre Größe rein in ihrer künstlerischen Fertigkeit lag —, wurde hier Weber überflüssig. Klugerweise legte er das Hauptgewicht dieses Kapitels auf die interessante Beziehung zwischen Sinnenshumanismus und praktischem Humanismus oder, um sie mit Namen zu kennzeichnen, auf Lawrence und Huxley. Wiederum treffen wir auf ein Charakteristikum unserer Zeit, auf etwas, das einmal beschrieben werden mußte.

Der Hauptgedanke des Kapitels über *English Axiology* ist schwieriger zu erfassen, und das nicht des Themas wegen. Eine Anzahl von Philosophen und wissenschaftlichen Denkern werden angeführt, und eine klare und gedrängte Darstellung übermittelt uns die wichtigsten Vorstellungen von A. N. Whitehead — wahrlich kein geringes Unternehmen! Aber es ergibt sich keine reine Linie, und berechtigterweise fragen wir uns, warum Somerset Maugham auf dieser Galeere strafrudert. Während das dritte Kapitel von Webers Buch die Vorteile

¹ Professor René Rapin ist das kleine Versehen unterlaufen, daß er in einer Besprechung von Webers Buch in *La Suisse Contemporaine* den Namen von H. H. Richardson in diesem Zusammenhang an Stelle dessen von Dorothy Richardson gesetzt hat. Bei diesem Anlaß sei übrigens die Aufmerksamkeit auf jene ihrer Zeit so fremde, vernachlässigte und großartige Romanschriftstellerin gelenkt! Mit Dorothy Richardson verglichen, wirkt H. H. Richardson geradezu monumental.

eines Geistes zeigt, der geschult ist, in literarischen Belangen zu unterscheiden und zu definieren, was zugegebenermaßen den Engländern nicht eigen ist, hat dieses Kapitel seine Nachteile. Aus Somerset Maugham kann mit aller Gewalt kein «Axiologe» gemacht werden. Er ist ein äußerst fähiger, äußerst erfolgreicher, äußerst konventioneller und keineswegs tiefer Romanschriftsteller, und durch welchen Kunstgriff er in das selbe Kapitel mit Whitehead gerät, entzieht sich englischem Verständnis.

Dies ist eine kritische Anmerkung. Es wäre äußerst undankbar und der Erkenntnis und dem Einfühlungsvermögen diesem Buche gegenüber ungerecht sie an letzter Stelle zu belassen. Das Vokabular mag den englischen Leser abschrecken; aber es entspringt einer erstaunlichen Kenntnis der Sprache. Jedenfalls fährt man mit Lesen weiter. Es ist ein aufreizendes, schwer verständliches und kompliziertes Buch; aber niemand kann es lesen, ohne eine wesentliche Vermehrung seines Wissens und größere Klarheit über die Periode der englischen Literatur zu gewinnen, die es zum Gegenstand hat.

MARY HOTTINGER

JÜDISCHE SELBSTKRITIK UND FRÖMMIGKEIT

Im März 1941 — noch im ersten Drittel des zweiten Weltkrieges — erschien in Zürich eine «Jüdische Selbstkritik»¹ von Rudolf Zipkes, einem jungen Schweizer Juden, die sowohl in diesem Augenblick erscheinen als auch in diesem Augenblick mißverstanden werden mußte. Nur wenn die Kritik am Juden — hier wie überall die notwendige Schattenseite jeder menschlichen Weiterentwicklung — von Juden selbst geleistet wurde, war dem deutschen Angriff auf das Judentum sein Quell abgegraben; doch anderseits konnte diese an sich notwendige Selbstkritik in einem Augenblick, der vor allem Selbstverteidigung verlangte, auch als eine Lähmung dieser Verteidigung, als Selbstverrat, empfunden werden. Die «Jüdische Selbstkritik» wurde von und mit der Leidenschaft eines Kampfes um Leben und Tod abgewiesen, unterdrückt, verdrängt. Indem aber dieser Tage eine neue Schrift von Rudolf Zipkes erscheint², deren Behandlung der religiösen Frage des Judentums ergänzen will, was in der früheren Darstellung «Von Wesen und Politik des jüdischen Volkes» erst angedeutet worden war, müssen wir auch zu der «Jüdischen Selbstkritik» Stellung nehmen — wobei wir feststellen werden, daß diese noch immer notwendig ist, ohne heute andere, ebenfalls notwendige Kräfte zu lähmen.

«Es gibt eine Judenfrage», lautet der erste Satz der «Selbstkritik»: als ein Volksproblem. Der Gegenstand der Judenfrage ist die «kollektive Sphäre in jedem jüdischen Menschen». Stellen aber die heute über die ganze Erde zerstreuten Juden noch eine Gemeinschaft im Sinne eines Volkswesens dar? Zunächst muß geantwortet werden, daß sie im Altertum — als Hebräer — wesensmäßig Volksgemeinschaft waren; dann: daß sie im Mittelalter zwar aufhörten, eine *bodenständige* Gemeinschaft zu sein, als *bibelständige* Gemeinschaft, ohne eigenen Boden, jedoch ebenfalls echte Volksgemeinschaft geblieben sind. Im babylonischen Exil eingeleitet, von den Schriftgelehrten und Pharisäern vorbereitet und durch den Talmud verwirklicht, gab es weiterhin jüdisches Volk und Schicksal — wie dieses sich nicht zuletzt in den immer

¹ Jüdische Selbstkritik. Von Wesen und Politik des jüdischen Volkes; Verlag Buchdruckerei AG. Zürich 1941.

² Ist Gottesraum in Gottes Volk? Verlag «Die Gestaltung» Zürich, 1945.

neuen und immer wieder vergeblichen Versuchen der Flucht aus diesem Volk und seinem Schicksal zeigt. Zipkes kennzeichnet diese Fluchtversuche — die «historischen Krankheiten» des Judentums — als messianistische Bewegungen: voreilige Sehnsucht der Juden, sich aus der Qual ihres Weltgefängnisses zu befreien. Ewige Orthodoxie strebt vergeblich in die Vergangenheit zurück, ewige Assimilation ebenso vergeblich von jeder Vergangenheit fort: dort wird die Wandlung geflohen, wie die Gegenwart sie jeweils fordert — hier in die Wandlung geflohen, als ob es nur Gegenwart gäbe. Daneben treibt der Zionismus (dessen Neuerschließung Palästinas geschichtlich bedeutsam bleibt und noch viele Juden heute retten könnte) das Pendel jüdischer Selbstflucht in das andere Extrem: aus der Assimilation des Einzelnen an andere Einzelne in die selbstvergessene Assimilation des Volksganzen an die anderen Völker — von der Orthodoxie als religiöser Gegenwartsversäumnis in die ebenso gegenwartsvergessene Politik einer Verwirklichung des Zionstraumes eben dieser Orthodoxie.

Nach der grundsätzlichen Selbsterkenntnis und Abweisung jeder Selbstflucht beginnt die eigentliche Selbstkritik in einer «Elementarpsychologie des jüdischen Menschen». Zipkes weist auf das fortdauernde innere Ghettowesen, das nach der vorerst bloß äußeren Ueberwindung des Ghettos die wesentlichen jüdischen Eigenschaften und Möglichkeiten nur zu oft in ihr Gegenteil verkehrt: bald die Juden zu «Gottesstreitern für Eintagswerte» entarten läßt, bald sie in ihr Monotheisieren, Moralisieren oder Kommentieren fruchtlos verstrickt. Noch ist die zweite Hälfte der Emanzipation — die innere Ueberwindung des Ghettos durch Entfaltung eines *neuzeitlichen* Judentums — erst zu leisten; in den Mittelpunkt dieser «wahren Emanzipation» rückt Zipkes die Forderung: *Distanz und nicht Vermischung, Kontakt und nicht Isolation!* Nicht Trennung ist das Ziel, sondern Gemeinschaft; aber Gemeinschaft erwächst nicht aus einem Verwischen oder Verleugnen der gegenseitigen Verschiedenheit, sie setzt das aufrichtige Bewußthalten dieser Verschiedenheiten voraus. Erst die Distanz schenkt auch Kontakt: nur ein dem eigenen Wesen treues Zusammenleben mit anderen Wesen führt aus der Isolation und ihrer abwechselnden Selbstüberschätzung oder Fremdüberschätzung und unfruchtbaren Vermischung des Verschiedenen heraus in fruchtbare Gemeinschaft der Verschiedenen. Notwendig ist es, «den Weg zu unserem eigenen kollektiven Bereich zu finden», jedoch warum ist das notwendig? — um das eigene Wesen «hier, im Lande unserer Geburt, inmitten der sich neu gestaltenden Völkerwelt zu bejahen, zu behaupten und gesund zu erhalten».

Wahren aber diese «Grundsätze einer volksrealistischen Politik», so jüdisch treu sie auch sein wollen, die besondere jüdische Aufgabe, die — neben den Aufgaben der anderen Völker — den einzigen Grund und Sinn einer Fortdauer des jüdischen Volkes abgeben kann? Indem wir mit dieser Frage nach der neuen Schrift von Rudolf Zipkes greifen (mit dem Bedauern, daß wir den reichen Inhalt der «Jüdischen Selbstkritik» kaum andeuten konnten), entnehmen wir dieser Schrift die Antwort: daß auch das neuzeitliche oder volksrealistische, weltliche Judentum — in einer ebenfalls weltlich gewordenen Völkerumwelt — weiter das Besondere vertreten kann, das in anderen Zeitaltern in diesen gemäßer Weise anders zu vertreten war, damals wie heute aber von einem der Völker vertreten werden mußte.

Sehr behutsam nähert Zipkes sich der Beantwortung seiner Frage: «Ist Gottesraum in Gottes Volk?» Wie kann ein Wesen Raum Gottes werden? Durch Ehrfurcht, die der Schwache in Skepsis oder Fatalismus und der Anmaßende durch Fanatismus oder Materialismus verfehlen. Gibt es besonders ausgezeichnete Wege zu dieser Ehrfurcht? Nein: jeder Mensch und jedes Volk sind auf *ihrem* Weg der Möglichkeit, Raum Gottes zu sein, gleich fern, gleich nah. Die verschiedenen Wege der verschiedenen Menschen und verschiedenen Völker sind einerseits gleich unmittelbar zu Gott, andererseits gleich mittelbare Umwege im Vergleich mit diesem Ziel, das *jeden* Weg übersteigt. Anders entwickelten sich die Griechen, Inder, Chinesen, Juden,

deren vier klassische Möglichkeiten Zipkes sinnfällig voneinander abhebt, aber *alle* Völker boten gleichmäßig Gottesraum, kein Volk war *mehr* Raum Gottes als die andern. So entschieden Zipkes dafür eintritt, daß im jüdischen Volk Gottesraum war und künftig bleibe, ebenso entschieden weigert er sich, die Juden als einen bevorzugten — «auserwählten» — Raum Gottes anzusehen. Und doch gelten die Juden für das Gottesvolk schlechthin; welcher richtige Kern liegt der Behauptung dieses Gottesvolkstums zugrunde?

«Das Judentum», sagt Zipkes, «ist jene seltsame und außerordentliche Gemeinschaftsgestalt, die als leitendes Prinzip die *Einheit* über sich gesetzt sah und sieht.» Diese Einheit war in einem auf persönliche Götter bezogenen Zeitalter (dessen Gottheit weder als Mehrzahl noch als Einzahl schon den Gottesraum selbst erschloß, sondern nur Wege zu ihm bezeichnete) in der Gestalt des *einen* Gottes — monotheistisch — zu erleben und wachzuhalten; diese Einheit ist heute, in einem weltlichen Zeitalter (das auch seinerseits Gottesraum sein kann und werden will), in der Gestalt der *einen* Erde — monokosmisch — zu wahren. Hielt im Altertum jedes der Völker seine Teilgötter für die einzige Gottheit, während diese sie alle umfaßte, wollen heute die an einzelne Teile der Erde gebundenen Völker ihre Erdteile für die ganze Erde gehalten oder über die ganze Erde ausgedehnt haben, während eine Erde alle und alles umfaßt. Indem jetzt die über die ganze Erde zerstreuten Juden sich aber noch einmal als *ein* Volk und als dieses sich ihrer gemeinsamen Bezogenheit auf die *eine* Erde, oder der Erde als *Einheit*, bewußt werden — wobei sie für die Erfahrung der ganzen Erde innerhalb jedes einzelnen Teils der Erde Ohnmacht in Kauf nehmen müssen — heben sie der ganzen Menschheit diese irdische Einheit in ihr Bewußtsein: so als neuzeitliche Monokosmiker die gleiche *jüdische* Aufgabe erfüllend, die sie im Altertum als Monotheisten erfüllten.

Noch haben wir den Abriß nicht erwähnt, mit dem Zipkes durch den Verlauf der Geschichte des jüdischen Volkes seine Entwicklung aus dem Altertum zum Mittelalter und in die Neuzeit begründet; ebenso wurden andere neue Schlaglichter und Einzelheiten übergangen. Jenseits aller Einzelheiten — über die sich immer streiten läßt — sind das Entscheidende und, wie wir annehmen, das Bleibende dieser Schrift und der ihr vorangegangenen «Selbstkritik» die zwei Tatsachen: daß hier an dem jüdischen Wesen Kritik geübt wird, nicht um das Judentum durch Kritik abzutun, sondern um es durch Selbstkritik sowohl zu sich selbst zurückzuführen, als auch mit der Umwelt auszusöhnen — und daß dieses Selbst und diese Umwelt nicht von gestern sind, sondern für morgen!

HERMANN L. GOLDSCHMIDT

AUS DEM ÖSTERREICHISCHEN VERLAGSUNWESEN

In Linz, der Hauptstadt des alten Kronlands Oberösterreich, hat sich ein Verlag aufgetan, der den bescheidenen Namen «Oesterreichischer Verlag für Belletristik und Wissenschaft» führt. Seine Telegrammadresse gar heißt lapidarisch «Literatur, Linz», womit schon ziemlich viel gesagt ist. Und sein Prospekt ist «gedruckt auf Grund Military Government Information Nr. 177».

Was nun bemüht dieser Verlag sich strebend zum Aufbau Oesterreichs beizutragen? Die Verlagsnummer 1 läßt darüber keinen Zweifel. Es ist — wie sollte es auch anders sein? — der «Faust».

Als im Jahre 1849 das Burgtheater den hundertsten Geburtstag Goethes feierte, schrieb der junge Kaiser Franz Joseph wohl an seine Mutter: «Wir haben andere

Männer und andere Werke zu feiern»; aber heute, knapp vor dem zweihundertsten Geburtstag Goethes, besinnt man sich in Linz, dem gegenüber Urfahr liegt, die Geburtsstadt Hermann Bahrs, daß auch Goethe feiernswert und mit dem «Faust» zu beginnen, vielleicht nicht sonderlich originell, aber dennoch löblich ist.

Ja, das alles meint man auf den ersten Blick. Doch leider wächst Linz mit seinen größeren Zwecken, und um der Mitwelt Spaß zu machen, den sie wahrhaftig bitter nötig hätte, begnügt man sich nicht mit dem Werk, wie es sich Goethes «Lippe schüchtern vorgelallt», sondern, nach dem Willen von «Literatur, Linz», «erscheint es in vollendeter Gestalt».

Und das sieht denn, dem Verlagsprospekt ohne Kürzung und Aenderung entnommen, folgendermaßen aus:



Verlags-Nummer 1

Erschienen im Februar 1946

WILHELM KUBIE,

„FAUST“

Der Goethe'schen Tragödie I. und II. Teil unter Heranziehung des „Urfaust“, der Paralipomena, der Zeugnisse Goethes und seines Briefwechsels, ferner unter Beseitigung der „Widersprüche“ und Ausfüllung der „Lücken“ erstmalig zum geschlossenen Roman gestaltet

1. Band, entsprechend dem I. Teil der Tragödie

1. bis 20. Tausend

Großoktav (13 × 22 cm), 544 Seiten, Fraktur, Pappeband mit Goldvignette und -Rücken zweifarbigem Schutzumschlag mit der Reproduktion des Rembrandt'schen Faustbildes

Ladenpreis . . . öS 13.—

Die Romangestaltung von Goethes „Faust“ ist eine literarische Tat und ein Wagnis zugleich. Sie kann die große Gemeinde der Verehrer und Bewunderer der Dichtung in zwei Lager spalten: das eine derjenigen, die sie wie sonst nur die Bibel heilig halten und nicht gestatten, daß man Hand daran lege; die andere derjenigen, die willig aufnehmen, was ihnen hilft, tiefer in ihren Sinn einzudringen. Nicht anders wird es diesem Buch ergehen als Goethes „Faust“ selbst, von dem der Dichter vorauszusehen glaubte, daß „der eine mit düsterem Blick von dannen fliehen, der andere aber mit fröhlicher Gebärde weilen“ werde. Das Buch ist ein lebendiger Kommentar zu Goethes Dichtung, aber einer, der es ablehnt, die darin vorkommenden Unklarheiten und Widersprüche durch Gelehrsamkeit noch zu vergrößern, sondern sich bemüht, mit wenig Voreingenommenheit Goethes Gedankengängen nachzugehen und zu erforschen, nicht was der Weise, sondern der Dichter haben könnte, als er jene „unklaren“ Stellen, jene „Widersprüche“ niederschrieb oder auch nur bei dem mehrmaligen Neuzusammenbau der Bruchstücke unverändert ließ.

Wer ist denn dieser Kubie, den es drängte, mit redlichem Gefühl das heilige Original in sein geliebtes Deutsch zu übertragen? Man möchte doch von ihm, der Unmögliches begehrt, ohne daß man ihn darum gleich lieben kann, und seiner Lebensleistung mehr erfahren.

Schon die nächste Seite gibt uns Aufschluß. Er hat einen Roman «Der Fels und die Wellen, das Leben des Schusters Simon Kirchtage und seiner Familie» geschrieben, die dritte Seite des Prospektes füllt die Anzeige des «Romans eines Arztes» mit dem Titel «Professors Frauenschuhs zweite Erdenfahrt», die vierte «Mummenschanz auf Tintagel», ein «unpathetischer Roman über König Arthur und seine Tafelrunde», auf der fünften erfahren wir gar, daß «Tom der Reimer, Roman einer Ballade», im Frühjahr 1946 im 68. bis 87. Tausend erscheinen wird. «So geht es über Stein und Stock», wie es in der Walpurgisnacht heißt, wenn auch die nächste, in den Faustausgaben leider nicht im vollen Wortlaut wiedergegebene Zeile von Hexe und Bock Gefühlsäußerungen andeutet, die man auch als Urteil solch unerschöpflicher Produktionstätigkeit gelten lassen könnte. Doch noch nimmt der Krug nicht ein Ende, wie es ausnahmsweise nicht in dem von Wilhelm Kubie erstmalig zum geschlossenen Roman gestalteten «Faust» heißt, sondern im «Getreuen Eckart»; denn auch ein «Kleinstadtidyll in fünf Akten», genannt «Theaterskandal zu Ulmenstädt», findet sich noch im Prospekt unter den Werken Kubies, von dem man zusammenfassend mit einigem Wohlwollen sagen darf: «Es irrt der Mensch, solange er strebt», oder, weniger wohlwollend, «Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet...!» Auch «so toll hätt' ich mir's nicht gedacht» wäre ein passendes Zitat aus dem noch nicht zum geschlossenen Roman gestalteten «Faust», oder aber «Nichts haben sie Gesundes zu erwidern», und schließlich scheint auch Phorkyas an Kubie gedacht zu haben, als sie sagte: «Und kann ich die Talente nicht verleihen, verborg' ich wenigstens das Kleid».

Goethe selber aber wäre vor Kubies Werk nichts aus dem «Faust» eingefallen, sondern ein Satz Kaiser Franz Josephs — um auch ihn nicht zu vergessen, wenn es um seine gute Stadt Linz geht, deren Ruf hoffentlich dereinst nicht Kubies «Faust», sondern die Torte wiederherstellen wird — und dieser Satz hieß:

«Mir bleibt doch gar nichts erspart!»

N. O. SCARPI