

CORONA

CORONA / ZWEIMONATSSCHRIFT / HERAUSGEGEBEN
VON MARTIN BODMER UND HERBERT STEINER
ERSTES JAHR / SECHSTES HEFT / MAI 1931

* * *

JOSEF NADLER
GOETHE UND DER DEUTSCHE OSTEN

*

HANS CAROSSA
DIE MEER-ALGE

*

RUDOLF BORCHARDT
PFLANZENPORTRÄTS

*

STEPHEN CRANE
IM RETTUNGSBOOT

*

HORAZ / VIER ODEN
ÜBERSETZT VON
RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER

*

J. W. MACKAIL
RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER
WJATSCHESLAW IWANOW
JOSEF HOFMILLER
ÜBER VERGIL

* * *

VERGILS HISTORIOSOPHIE / VON
WJATSCHESLAW IWANOW

Jam nova progenies.

(Vergilzitat auf Raffaels Sibyllenfresken in S. Maria della Pace.)

WOHL darum, weil es im Mythischen und Magischen lebte, hatte das Mittelalter ein feines, sicheres, instinktmässiges Gefühl für allerlei in Natur und Geist waltende Affinitäten, Kongruenzen, Analogien und Wahlverwandtschaften, was seinem universalen Symbolismus im Denken und Schaffen den Zauber einer überzeugenden Spontaneität verleiht. Diese Divination des Wesensverwandten hat sich denn auch in seiner Wertschätzung Vergils nicht verleugnet: bekundet doch der dunkel ahnende Glaube und Aberglaube, den es « dem grössten unter den Dichtern » (« *poetarum maximo* », wie der Apostel Paulus, laut einem noch im 15. Jahrhundert in Mantua an seinem Festtag gesungenen kirchlichen Hymnus, « *ad Maronis mausoleum* » den vorchristlichen Christuskünder unter den Heiden beweint haben soll) entgegenbrachte, ein innigeres Erfassen der eigenartigen historischen Grösse des letzteren – und zwar seines Mittleramts zwischen zwei Kulturwelten – als manches humanistische Urteil über den Wohlklang seiner Verse, die schöne Naturwahrheit seiner « *rura* » und den Misserfolg des ihm aufgebürdeten Wettstreites mit Homer. Nicht allein um der vierten Ecloge willen, deren offenkundiges Wunder den Dante'schen Statius zum Christentum bekehrt (« *per te poeta fui, per te cristiano* », Purg. xxii, 73), hat die mittelalterliche Seele den der musischen Gedächtnis- und der sibyllinischen Weissagungskraft gleich teilhaftigen Sohn der *Magia Polla* zum Idealbild des theurgischen Dichters ausesehen: an der Grundstimmung seines ganzen Schaffens musste sie notwendig Gefallen haben. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das Lob der *Aeneis*, welches Dante demselben Statius in den Mund

legt (Purg. XXI, 88-92). Die Aeneis war eben für «tausend und abertausend» Gemüter in Wahrheit «Mutter und Ernährerin» («mamma e nutrice»); und es ist vor allem die ihrem Schöpfer eigentümliche Einstellung auf das Teleologische und Eschatologische, die der Geistesverfassung jener Zeit ebenso sehr zusagte, als sie dem Geiste des rückwärts schauenden Altertums fremd war. Welchen zeitlichen Standort Vergil auch einnehmen mag – ob er mit Aeneas nach dem gelobten Lande hinstrebt oder Daphnis' Auferstehung in den Weltereignissen der Gegenwart mystisch abgespiegelt erschaut (Ecl. V), oder schon gar in heiliger Ungeduld, die ersten Sonnenstrahlen des eben beginnenden «novus saeculorum ordo» mit noch unerhörten Hymnen zu begrüßen, ausruft: «o mihi tam longae maneat pars ultima vitae» (Ecl. IV, 53) –, immer übt er, von ahnungsvoller Sehnsucht ergriffen, jene von der antiken Weisheit unterschätzte Tugend, die nach der christlichen «Umwertung aller Werte» als «Hoffnung», Spes, zu den drei Haupttugenden zählt, mit Caritas und Fides verschwistert. Und was die letztere betrifft, rühmt die Aeneis nicht, mit der Bibel wetteifernd, den Glaubensgehorsam als Urquell all dessen, was sich im menschlichen Tun als wahrhaft gross und fruchtbar erweist? Es ist erstaunlich, dass die äusserlich so robuste Zeit einer so unzeitgemässen Geistigkeit bedurfte, um die rätselhafte Kunde, dass sie an der Wende angelangt sei, dem Gedächtnis der Menschheit in dauernden Formen zu überliefern. Scheint es doch, als ob die innersten Fasern und Zellengewebe dieser sensitiven Seele, die sich unmittelbar der geheimnisvollen Tatsache bewusst ist, an der Schwelle eines universalen Transcensus zu stehen, dem Hauch der nahenden Neuwelt entgegen sich irgendwie umbilden und verändern, sodass der schweigsame und menschenscheue Mann, der der Mund seiner Epoche ist, sogar seinen innigsten und ihm geistig ebenbürtigen Freunden vorkommt wie ein wunderlicher Fremdling. Reichten die Schatten, die die kommenden Ereignisse vorauswarfen, so weit, dass das Mittelalter bereits zu der Stunde anhob, da der grosse Pan,

nach Plutarchs Mär, eben gestorben war? Gehört Vergil nicht mehr ganz der Antike an, sondern auch schon jener von ihm verkündeten und wenn auch nicht vom Himmel herabgestiegenen («caelo demittitur alto», Ecl. iv, 7), so doch sich im Himmel eingebürgert wissenden «progenies», deren historisches Millennium erst nach dem endgültigen Siege der neuen Religion anbrach?

*

«Anima cortese» (Inf. II, 58), «ombra gentil» (Purg. xviii, 82) – so preist Vergils edle und zarte Gemütsart derjenige, der da gesagt hat: «amor e il cor gentil sono una cosa» (Vita Nuova xx), und man wird dem Jünger leicht zustimmen, dass sie seinem «dolce maestro» gut stehen – diese zierenden Beiwörter, sprachliche Sinnbilder von Wertbegriffen, in denen die Blüte der mittelalterlichen Gesittung recht eigentlich ausgeprägt ist. Vergils antike Tugenden sind bei der ihm angeborenen Morbidezza eben im Begriff, in christliche... Nietzsche würde sagen: auszuarten, wir meinen: sich zu verfeinern und zu verklären. In seiner auf rituelle Tradition gegründeten Frömmigkeit schimmert eine innigere und geistigere Gottergebenheit durch, die ihm ein festes Vertrauen in göttliche Fügung und Führung einflösst: «o passi graviores, dabit deus his quoque finem» (Aen. I, 199). Der Vers der messianischen Eclogie «incipe, parve puer, risu cognoscere matrem» verrät, dass der Dichter das Bild der reinen Mütterlichkeit – man darf getrost sagen: das Madonnenideal – mit den Augen eines Raffael anschaute. Von seiner «castitas» sprachen seine Zeitgenossen – wohl auch diejenigen unter ihnen, die damit ihren Scherz trieben – verwundert und gerührt. Das einzige in Aeneas' Wanderleben vorkommende Liebesabenteuer, das der Odyssee nachgeahmt und im Rahmen der Dido-tragödie unerlässlich ist – ein Abenteuer, welches dem sinnlichen Ariost zu einer breit ausmalenden Schilderung willkommenen Anlass gegeben hätte – die Begegnung mit der königlichen Jägerin in einer Waldhöhle während des Gewitters, das die Jagd unterbricht –, wird nicht nur mit keuschester Wortkargheit abgetan,

sondern auch mit einer harten Rüge begleitet: « ille dies primus leti primusque malorum causa fuit » (Aen. iv, 169). Mag Vergils Dido mit der Medea der hellenistischen « Argonautenfahrt » des Apollonius, Camilla mit der altertümlichen Penthesilea der Aethiopsis in einer auch noch so nahen Verwandtschaft stehen: der Romantik seiner Frauengestalten, die nicht umsonst von der Renaissancekunst in Wort und Bild begierig aufgenommen worden ist, haftet etwas Empfindsames und Ritterliches an, das ihm allein eignet. Die Greuelthaten des Krieges, deren Grausamkeit sich dem homerischen Kanon zuliebe bis zur Speisung der Manen des Pallas mit dem Blut geopferter Kriegsgefangenen steigert (Aen. x, 517 ff.), vollbringt Aeneas nicht in grimmiger Raserei, wie der von Areswut trunkene Achilleus, sondern als unpersönlicher Vollstrecker eines grausigen Priesteramts. Denn sonst übersteigt sein Mitleid bei weitem das Mass der Menschlichkeit, welches den Kulturzuständen sei es des homerischen Zeitalters, sei es der Epoche der Gladiatorenspiele entspricht. Der Held « ingemuit miserans graviter » beim Anblick des jugendlichen Lausus, der als treuer Sohn ebenso « pius » wie er selbst ist und doch von seiner Hand geschlachtet werden soll (Aen. x, 823). Den Turnus selbst will er im letzten Augenblick verschonen (Aen. xii, 937): die Götter gestatten es ihm nicht. Wohl ist die Selbstaufopferung aus Freundesliebe, deren rührendes Beispiel wir in der Geschichte von Euryalus und Nisus vor uns haben, antik, – keineswegs aber die Redewendung, die ganze Schuld des Heldenknaben bestehe darin, dass er « nimium dilexit » (Aen. ix, 429) – ein merkwürdiges Zusammentreffen mit dem « quoniam dilexit multum » des Lukasevangeliums (vii, 47); und der Nachruf des Dichters an die Gefallenen: « hochbeglückt seid ihr beide » (« fortunati ambo », ib. 445) klingt trotz der Zusicherung ewigen Ruhmes, die ihn motivieren soll, paradox: erst der christlichen Verzückung, deren Zeuge Rom ein Jahrhundert später ward, schien der Martertod in gleichem Masse beneidenswert. So viel von des Dichters seelischer Beschaffenheit, die sich von der

seiner Umwelt abhebt, wie die ersten herbstlich falben Blätter sich abheben vom hochsommerlichen Grün. Seine Denkart aber kann man am klarsten erfassen, wenn man auf die Behandlung des geschichtsphilosophischen Problems in seinem Heldengedicht genauer eingeht.

*

Was bei den Griechen durch den Ideengehalt und die inwohnende Dialektik der Grunderkenntnis als Ansatz zu einer Geschichtsphilosophie deutlich gekennzeichnet ist – wie übrigens auch Aristoteles' Zustimmung es verbürgt –, ist vor allem die von Äschylos und Herodot dargelegte grossartige Auffassung der Perserkriege als Akme des uralten Kampfes zwischen dem auf das ethische Gebilde der freien Polis stolzen Europa und dem das Prinzip der theokratischen Despotie vertretenden Asien mit seinen libyschen Ausläufern. Dieser Auffassung bleibt Vergil, für den Hellas die Kulturüberlieferung, Urbs Roma die Universalpolis bedeutet, auf eigene, echt römische Weise treu. Sie liefert ihm eine tiefere Begründung des für die nationale Machtentwicklung entscheidend gewordenen Streites mit Karthago um die Weltherrschaft und hilft die Götterweisung deuten, die seinem Helden das schmerzliche Zerwürfnis mit Dido als Pflicht auferlegt. Allerdings muss der Dichter, um die klassische Theorie seinem nationalen Standpunkt anzupassen, eine gewaltige Änderung daran vornehmen: er löst den Trojakrieg, in welchem die Griechen gerade ein wichtiges Moment jenes Kampfes gegen den Orient erblickten, aus dem hergebrachten Zusammenhang, leitet Ilions Fall lediglich aus Laomedons und der Priamiden Schuld her («*Laomedontae luimus periuria Troiae*», *Georg.* I, 502; «*culpatus Paris*», *Aen.* II, 602 – Aeneas gehört ja seiner Abkunft nach einer Nebenlinie des königlichen Hauses an) und lässt mit Hilfe dieser künstlichen Beleuchtung das nach Hesperien ausgewanderte Trojanervolk als den eigentlichen Träger und Präger der Polisidee des Okzidents erscheinen. Aber selbst ein so weit gezogener Betrachtungskreis scheint

dem hohen Flug des Dichters zu eng; nicht einmal der von der politischen Historiographie (am eindringlichsten von Polybius) geführte Nachweis der geschichtlichen Notwendigkeit und der wohltätigen Wirkung des neuen Weltregiments genügt ihm: er strebt danach, eine transzendente Rechtfertigung des Geschehenen zu ergründen, um die religiöse Weihe der römischen Machtstellung vor aller Augen klarzustellen.

Im Gegensatz zu jenem Versuch einer historischen Synthese erscheinen die von Vergil in Erwägung gezogenen alten und neueren Anschauungen über den kyklischen Verlauf der Weltgeschichte (und zwar die so sehr voneinander abweichenden und dennoch im Grunde einhelligen Lehren von den Weltaltern, von den das Antlitz der Erde periodisch erneuernden Kataklysmen, wie Plato sie im *Timaeus* beschreibt, von dem grossen Weltjahr und der darauf folgenden Wiederkunft aller Dinge - der Apokatastasis der Stoiker, sowie die nach Ablauf des ersten Jahrtausends seit der Zerstörung Trojas namentlich durch die Sibyllistik wachgerufenen Erwartungen des nahen Anbruchs der «aetas aurea») eher als kosmologische Spekulationen denn als geschichtsphilosophische Einsichten, da sie keine vernunftmässige Erklärung des historischen Werdegangs innerhalb des laufenden Zyklus enthielten, mochten sie sich auch noch so ausgiebig erweisen zum Aufbau einer mystischen Historiosophie. Dieser Urväter- und Orakelweisheit hatte denn Vergil mit eben derselben gläubigen Inbrunst gelauscht und nachgegrübelt, mit welcher er nachmals die in Rom kanonisierte Legende von der Gründung Laviniiums durch Aeneas, die den trojanischen Ursprung des römischen Gemeinwesens über allen Zweifel erheben sollte, zum Gegenstand einer sowohl die sagenhafte Vorzeit als die aus ihr erwachsene Geschichte teleologisch deutenden Umschaffung gemacht hat. Und zwar sehen wir ihn in der ersten Periode seines Schaffens, als Bukoliker, von eschatologischen Ideen begeistert und den messianischen Traumgesichten hingegeben, deren Spur er ja auch schon bei seinem Meister des

Hirtengedichts – Theokrit («Herakliskos» v. 86 ff.) – vorfand; in späteren Jahren aber, da er nach Stoff für ein Nationalepos umblickt, vertieft er sich, ohne den beseligenden Ahnungen seiner Jugend Treue zu brechen, auf der Spur der öffentlich beglaubigten Mythe, die Rom mit Troja verknüpfte, in Meditationen über das sich so wunderbar und doch so logisch vollziehende Geschick seines Volkes – und findet dabei wiederum Bestätigung und Ansporn in seinem Vorbild selbst: las er doch in seinem Homer, unter zahlreichen Prophezeiungen, die alle auf die Grundtatsache der Vorherbestimmung hindeuteten, auch jene berühmte des Poseidon über Trojas Wiedergeburt und die den Nachkommen des Aeneas bis auf die späteste Generation zugesicherte Herrschaft (Il. xx, 305 ff.). Konnte er nun noch länger darüber unschlüssig sein, wo er ansetzen sollte, um die Bestimmung Roms in all seiner Herrlichkeit und Heiligkeit auf das wirksamste hervorleuchten zu lassen? Enthielten jene Worte des von Hause aus dem trojanischen Namen gewogenen, aber über den Meineid der alten Priamosstadt erzürnten Gottes nicht schon den Kern der ganzen weiteren Schicksalsentwicklung?

*

Es galt also Homers Bibel fortzusetzen, und zwar nicht als heilige Historie allein, um zu zeigen, wie das Seherwort bereits in Erfüllung gegangen sei, sondern auch als fortwährende Prophetie, damit man bei Betrachtung des Geschehenen stets den Ausblick habe in die grosse Zukunft, zu der die geheimwirkenden höheren Mächte – «numina magna deûm» (Aen. II, 623) – es weise hinleiteten. Nur angesichts dieser Zukunft konnte ja der Leser die ganze Wucht des einstmals als Rettung oder Prüfung Beschiedenen, den ganzen Wert des jeweils mühsam Errungenen an dessen entferntesten weltchicksalsschweren Folgen ermessen: «tantae molis erat Romanam condere gentem» (Aen. I, 33). Somit wird des italischen Vates Lied von Aeneas' Flucht nach Latium zu einer universalen Offenbarung des göttlichen Plans der Menschheitsgeschichte.

Diese Erweiterung des Gesichts- und Gedankenkreises musste nun aber auf die Darstellungsweise selbst eine Rückwirkung haben, die, vom rein künstlerischen Standpunkt betrachtet und beurteilt, keineswegs eine Wendung zum Besseren bedeutete. Das Antlitz der epischen Muse, die bisher in die Vergangenheit schaute, ohne die darin waltenden Fata um ihren Sinn und Zweck zu befragen, wendet sich nunmehr bewusst den Dingen zu, die da kommen müssen – ja sie beschwört sie herauf, weil sie ihr Wesen erkennt –, und da sehen wir betroffen, wie ihr Antlitz plötzlich erblasst. Das Mythische mündet ins Geschichtliche ein, ohne mit ihm eins zu werden – Torquato Tasso hat diese Manier am eifrigsten nachgeahmt –, und wir stehen gerade am Zusammenfluss der beiden verschieden gefärbten Ströme. Aus der überzeitlichen Intuition entspringt eine künstlerische Antinomie, welche zu überwinden nicht einmal die hohe Meisterschaft des Dichters imstande ist. Er hebt den Gegensatz auf, indem er die Mythologie in Teleologie und Theologie verwandelt; kein Wunder, dass ihre ursprüngliche Lebensfülle verarmt. Die Unterordnung des Mythos unter eine leitende Idee, die sich nicht spontan aus seinem Urkern heraus entwickelt, hat eine Minderung der frischen Unmittelbarkeit, der naiven Freude am « freien Spiel der lebendigen Kräfte », eine Abschwächung jener dichterischen Unbefangenheit, die wir als Merkmal der « reinen Poesie » zu schätzen pflegen, zur unausbleiblichen Folge, – eine Siechtumsgefahr, vor welcher sich der Organismus des Kunstwerks durch Steigerung des Romantischen wie mit einem Gegengift schützt. Eine innere Spaltung zwischen dem Musischen und dem Sibyllinischen ist im letzten organischen Epos des Altertums nicht zu verkennen: denn als ein ungeachtet allen Grübertums und aller Künstelei organisch entstandenes Produkt seiner fragwürdigen Zeit, die in einem neuen Sinne und auf ihre eigene Art wiederum eine mythenbildende Zeit war, muss es doch immerhin gelten. Aber liegt es denn nicht in der Natur der Dinge, dass ein Schwanengesang etwas Übersteigertes an sich haben muss,

an dem man merkt, dass das Leben versiegt? Er ist darum nicht minder schön, weil er nach Plato nicht mehr der Erde gilt, sondern den sich dem brechenden Auge in jenseitiger Glorie enthüllenden Apoll verherrlicht.

Hiermit war auch jene Entpersönlichung des Helden vorgezeichnet, die man so oft dem Sänger der Aeneis zur Last gelegt hat, ohne seinen hieratischen Ernst und seine fast über die Schranken der Kunst hinausreichende Absicht recht zu würdigen: die ging dahin, einen Von-Oben-Geborenen, der himmlischen Mutter Sohn zu schildern, der, aller menschlichen Mängel und unlauteren Leidenschaften, ja aller individuellen Willensregungen ledig, erst in der Erfüllung seines erhabenen Berufs als Götterträger und Volksheiland sein restlos hingeebenes Selbst göttlich verklärt wiederfindet.

*

Um sein Vorhaben auszuführen, musste der Dichter den Fortgang und Zusammenhang der Ereignisse in ein solches Licht zu setzen wissen, dass auf Schritt und Tritt ersichtlich wäre, wie sich jedes derselben, gleich einem elektrischen Funken, aus der Berührung der frühesten Verheissungen mit den entlegensten und erst halb enthüllten Vollbringungen ergebe. Dazu bedurfte es aber zweier theoretischen Voraussetzungen, und dass Vergil diese doppelte Erkenntnis aus den Tiefen seines die Welt in Gott schauenden Gemüts geschöpft hat, ist ein unabweisliches Kennzeichen seiner Originalität und der Hauptgrund seiner historischen Wirkung.

Wohl als Erster in der Antike redet er nämlich (und das war die eine der beiden Voraussetzungen) von der Nationalbestimmung als Mission, indem er den individuellen Beruf seines Volkes behauptet, eine besondere, ihm allein eigene, aber für die ökumenische Entelechie notwendige Idee zur Geltung zu bringen und in seinem historischen Dasein zu versinnbildlichen. Dies ist die Intuition, die der feierlichen Mahnung « tu regere imperio populos, Romane, memento, hae tibi erunt artes » (Aen. VI, 851 ff.) zugrunde liegt und die beiden entgegengesetzten Postulate - der nationalen

Selbstbehauptung einerseits, der Universalität andererseits - in einer harmonischen Einheit verbindet.

Die zweite Voraussetzung, die mit der ersten aufs engste zusammenhing, war der Glaube an die göttliche Vorsehung. Geht man auf den Inhalt dieses Glaubens näher ein, so kann man sich zuerst des Eindrucks einer bestechenden Ähnlichkeit zwischen Vergils Vorstellungen und der stoischen Pronoia-Lehre kaum erwehren. So scheint z. B. die Rede des Stoikers Q. Lucilius Balbus bei Cicero (De Natura Deorum II) des Dichters Ansichten von der Art und Weise, den Mitteln und den Zielsetzungen des göttlichen Eingreifens in den Hergang der Geschichte vorwegzunehmen. Die Götter sorgen fürs Menschengeschlecht; sie wollen seine Einigung in einer das sittliche Ideal verwirklichenden Gemeinschaft und begünstigen ganz besonders jene Gemeinwesen, die am meisten dazu beitragen. Sie leiten und retten die Staaten und die Staatsmänner, deren sie sich zu ihrem hohen Zweck bedienen, und unterweisen sie durch Eingebungen und Weissagungen, Träume und Wunderzeichen. Ohne ihren Beistand hätten auch die Grössten nichts Bedeutendes zu leisten vermocht: «*nemo vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*» (ib. 66, 167). Deshalb zeigt Homer einzelne Gottheiten ihren Lieblingshelden als Führer und Beschützer zugesellt. Die Vorsehung lenkt das Menschengeschick zum höchsten Gut. So dachte die Stoa; anders empfand es aber des Dichters frommer Sinn. Sie lehrte, die Götter, Mitbürger der Menschen im gemeinsamen Staat, der Kosmos heisse, gehörten selbst in den Kreislauf und die Machtsphäre des natürlichen Lebens. Die stoische Vorsehung («*anus fatidica, Stoicorum Πρόνοια, quam latine licet Providentiam dicere*», ib. 8, 18) war pantheistisch gedacht und aus der Anschauung eines der Natur immanenten Logos abgeleitet. Vergil hingegen, noch der homerischen Διὸς ἄϊκος und der monotheistischen Interpretation dieses Begriffs bei Äschylos eingedenk, versteht, wohl in Übereinstimmung mit heimlichen Geistesströmungen seiner Zeit, die den hellenistischen Mysterien-

religionen entsprangen, unter «*deorum fata*» (und er redet vom «*fatum*» schon in den ersten Worten seines Heldengedichts) eine absolut transzendente Wirkung der übernatürlichen Mächte, welche die auserlesenen Menschen und die ganze Menschheit nach einem vorgefassten Plan zum vorherbestimmten Heilsziel führen. Und nachdem er den so beschaffenen Vorsehungsbegriff gewonnen hat, wendet er ihn auf das eigene, als das auserwählte Volk im ganzen, sowie auf dessen einzelne leitende Männer an.

*

So haben wir denn in der Vergil'schen Darstellung der Irrfahrten und Kriegsmühen des «*pater Aeneas*» statt einer ruhm- und leidvollen Heldensage alten Schlages, die auf eine mythologische Begründung des betreffenden Heroenkults hinauslief, eine Art an Bibelgeschichten gemahnendes Heiligenleben vor uns, das eine unabsehbare Folge von Taten, die schon nicht mehr von ihm selbst, sondern erst von den Erben seiner Sendung vollbracht worden sind, einleitet und nur als Auftakt dient zu einer unermesslichen Schicksalsentfaltung, angesichts deren er sich nicht so sehr als ihr Urheber denn als Vorläufer des verheissenen Heils und als Gottes Werkzeug fühlt. Gleich Abraham tröstet sich Aeneas in seinen Mühsalen lediglich mit der fernen Vision seines wie die Sterne des Himmels zahl- und glorreichen Geschlechts (denn als sein Geschlecht betrachtet der «*pater Indiges*» nicht nur seine Nachkommenschaft oder die «*trojanischen Familien*» allein, sondern das ganze seiner Hut anbefohlene römische Volk). Dies ist sein Seelenzustand bei der elysischen «*Heldenschau*» (Aen. VI, 752-892), da er die ungeborene Schar der prädestinierten Mehrer des römischen Namens von Angesicht zu Angesicht kennen lernt, oder beim Betrachten der Bildnisse, die die künftige Geschichte Roms, mit Einschluss der Schlacht bei Actium, darstellen, auf dem für ihn, wie einst für Achill, von Vulkan geschmiedeten Schilde: «*imagine gaudet, attollens humero famamque et fata nepotum*» (Aen. VIII, 731). Merkwürdig ist dabei, dass in der weltentrückten

Region des ausserzeitlichen Seins – gleichsam in Gottes Denken – all diese zur Vollziehung des providentiellen Plans auserkorenen und noch nicht fleischgewordenen Seelen, ja die Ereignisse selbst, die sich erst nach langen Jahrhunderten abspielen werden, bereits fertig und festgeformt als ätherische Lichtgebilde dastehen, die Aeneas anschaut und der Künftlergott abkonterfeit. Und es ergibt sich aus diesem Gesichte dem Dichter kein Zweifel daran, ob eine so weitgehende Determinierung überhaupt noch vereinbar sei mit der menschlichen Willensfreiheit: so rein und ganz ist die Überzeugung dieser « candida anima », dieses guten Menschen « ut melior vir non alius quisquam » – wie Horaz seinen Charakter empfand und als sittliche Grundlage seines « ingenium ingens » bewunderte (I Sat. v, 41; III, 32 f.) –, dass der freie Wille der Auserwählten mit Gottes Willen eins sei.

Allein nicht einmal des Weltreiches Herrlichkeit, die dem Vorfahren gezeigt wird, ist der Vergil'schen Geschichtsweisheit letzter Schluss. Dem Seher ist es gegeben, weiter zu blicken; und seine frühe beglückende Vision « steht ihm ewig im Gemüt ». Er sieht ein Gotteskind in der Wiege der reinen Mutter entgegenlächeln und die ganze Natur rings umher wundersam gewandelt. Wer ist der « puer », der das Paradies des goldenen Zeitalters auf Erden wieder erblühen lässt? Ist es der von der Jungfrau geborene Aeon der gräko-ägyptischen Mysteriendienste, deren frohe Kunde im Widerhall sibyllinischer Stimmen weithin nachklang (wie Norden, « Die Geburt des Kindes », es vermutet), – wohl derselbe spielende Knabe Aeon, von dem schon Heraklit (fr. 52) Dunkles geraunt hatte, wahrscheinlich im Anschluss an die orphische Vorstellung vom tändelnden Kinde Dionysos-Zagreus als des Vaters Zeus Stellvertreter im Weltregiment? Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist Vergil sich selber treu. Auf das Endziel der ganzen Entwicklung spielt in der Aeneis Anchises' Schatten an, indem er bei der elysischen « Heldenschau », auf Augustus' Lichtgestalt hinweisend, sagt: « hic vir, hic est – aurea condet saecula qui rursus

Latio regnata per arva Saturno quondam » (vi, 791 f.). Die Pax Romana selbst ist nach des Dichters allertiefstem Gedanken nur Vorbedingung und Vorbereitung für die Wiederkunft der « Saturnia regna » (Ecl. iv, 6): dann « werden etwa noch vorhandene Spuren unserer Sünde getilgt und wird die Erde erlöst werden von dem ewigen Graus » (ib. 13 ff., in Nordens Übersetzung). Genauer war es kaum möglich, den Lehrgehalt der christlichen Ära, die mit der Geburt des Erlösers beginnt, im voraus zu definieren.

*

Es wäre dem homerischen Hephaistos sicherlich nie eingefallen, seine Kunst zu Wahrsagungen zu gebrauchen, was die Aeneis seinem Handwerksernst unziemlich zumutet; aber kein anderes Los war ihrem Verfasser selbst als Künstler beschieden. Gar weit entfernt er sich unvermerkt vom epischen Heerweg, ja von der antiken Betrachtungsweise der res gestae überhaupt, die Mnemosyne allein mit ihren goldenen Töchtern bisher unter ihrer Obhut hatte. Und je weiter er vom betretenen Pfade abschweift, desto augenfälliger wird für uns, die wir breitere Horizonte überschauen, das grundsätzliche Zusammenfallen seiner von der Dichtung Schleier halb verhüllten Historiosophie mit dem ersten vollkommen einheitlichen und allumfassenden historiosophischen System, das uns in einer langen Aufeinanderfolge von Schriften, die sich vom Buche der Genesis ab bis zu Daniels Buch hinziehen, grossartig ausgeführt vorliegt. Mithin stellt sich Vergils Geschichtsdeutung zeitlich zwischen die Bibel und des heiligen Augustin Meisterwerk *De Civitate Dei*. Sie wird zur Grundlage der mittelalterlichen Lehre von der Bestimmung Roms (vgl. Dantes *Inf.* II, 20-24). Es ist nur natürlich, dass die Texte, aus denen diese Deutung herauszulesen war, im Literaturschatz des christlichen Zeitalters von Anfang an einen Ehrenplatz gefunden haben. Wenn der Kaiser Konstantin mit dem Vorlesen der messianischen Ecloge in griechischer Fassung die Verhandlungen des ersten ökumenischen Konzils zu Nikaea einleitet, so bezeugen andererseits die von orientalischen

Kirchenvätern benutzten Übersetzungen der Aeneis, dass sie in ihrer universalen Bedeutung für die Christenheit weitblickend erfasst und gewürdigt worden ist.

Nach dem Zusammenbruch des ökumenischen Ideals, das in Dantes Traktat *De Monarchia* ausklingt, schöpft das neugeborene nationale Bewusstsein aus derselben Fundgrube, was seinem Bedarf genügt und seinem Fassungsvermögen angemessen ist. Die Lobpreisungen Italiens in der Aeneis und dem ersten Buch der *Georgica* inspirieren Petrarca zu patriotischen Gesängen. Vergils Thesaurus wird zur heiligen Reliquie, zum geistigen Palladium der Nationen, die darauf stolz sind, nach Abstammung, Sprache, Gesittung dem «genus Latinum» anzugehören. Sollte das Gefühl der ökumenischen Einheit der christlichen Kultur als bewegende Kraft wieder erwachen, so wird des hohen Dichters Stirn, der die historischen Voraussetzungen dieser All-Einheit – Rom und den griechischen Orient, klassisches Erbe und neutestamentliche Hoffnung – in seinem zarten Nachfühlen und noch zarteren Vorgefühl vermittelnd zusammenfasste, mit reicheren und duftigeren Lorbeern geschmückt werden als den welken und nicht in heiligen Hainen aufgesprossen, wie unsere das Gedächtnis als Archäologie übende, nicht als ewige Gegenwart im Geiste erlebende Zeit sie zu winden vermag.

NOCHMALS VERGIL / VON JOSEF HOFMILLER

ALS Ben Jonson in seinem «Poetaster» das literarische Leben seiner Tage im römischen Spiegelbilde zurückstrahlen lässt, setzt er Vergil zur Rechten des Kaisers, Horaz, Tibull und Gallus preisen ihn als «Rome's Honour», Alles verstummt voll Ehrfurcht, als sich der Dichter anschickt aus dem vierten Buche der Aeneis vorzulesen. Schliesslich wird Vergil vom Kaiser als Schiedsrichter zwischen Horaz-Jonson und dessen literarischen Gegnern bestimmt.

AUS JAHRGANG III (1932/33), Heft 5

GOGOL UND ARISTOPHANES / VON WJATSCHESLAW IWANOW

I.

Die Komödienstadt

AUS dem Zerfall der wie die Chimära raubgierigen, feuer-speienden, ungeheuerlichen «hohen» Komödie des Aristophanischen Typus entstand im 4. Jahrhundert v. Chr. auf den Trümmern der griechischen Republiken eine neue Komödie, schwunglos und zahm wie der Alltag selbst, angepaßt dem munizipalen Gesichtskreis, kleinlich und spießbürgerlich, losgelöst von den Elementen der Politik, Musik und Teratologie. Dieser neuen Komödie, einer Komödie der Typen und der Intrige, war es vorbehalten, dank der Lebensfähigkeit der klassischen Form und ihrer allgemein menschlichen (will sagen allzumenschlichen) Art, in unzähligen Verwandlungen die Bühne zu beherrschen seit jener fernen Zeit bis auf unsere Tage.

Gogols «Revisor» zeigt eine unerwartete Ähnlichkeit mit der Komödie der «großen» Kunst, welche im großen ganzen die Kunst des 5. Jahrhunderts war, und unterscheidet sich von der Komödie der «intimen» Kunst im gleichen Maß dadurch, daß die Handlung des Stücks nicht auf einen Kreis privater Verhältnisse beschränkt bleibt, sondern diese als Komponenten des öffentlichen Lebens darstellt und so eine ganze, in sich geschlossene und sich selbst genügende soziale Welt umfaßt, die symbolisch jedem gesellschaftlichen Gebilde gleich ist und in der sich wie in einem Spiegel («Man soll nicht den Spiegel schelten, wenn die Fratze schief ist», dieses Sprichwort dient als Motto zum «Revisor») die Gemeinde widerspiegelt, zu deren Ergötzen und Belehrung die Komödie agiert wird.

Die attische «hohe» Komödie gehört der «großen» Kunst an, denn

ihr Spiel war eine Form des kollektiven Bewußtseins und gleichsam ein Träumen des Volkes von sich selbst – ein wunderlicher Traum, in dem sein ideales Gesicht, kaum erschienen, sich brach und zersplitterte in einem Fastnachtsreigen malerisch-fratzenhafter und zugleich belustigend ähnlicher Spiegelungen. Politisch kann sie insofern genannt werden, als sie die Polis ins Phantastische projizierte.

Die kleine ungenannte Stadt des Gogolschen Stadthauptmanns stellt eine Art «Komödienstadt» des alten Aristophanes dar (sei es Athen oder Wolkenkuckucksheim), und ihre törichte Bürgerschaft ist, in gewissem Sinne und innerhalb gewisser Grenzen, dem schwachsinnig gewordenen Aristophanischen Demos so ähnlich, wie der Stadthauptmann dem unverschämten, eigenmächtigen, spitzbübischen Gerber, dem Paphlagonier, der die Güter des Demos verwaltet. Es handelt sich nicht um die Entwicklung einer persönlichen oder Familienintrige, sondern um die Bewohner einer ganzen Stadt: dieser Grundgedanke der unsterblichen Komödie Gogols geht auf Puschkin zurück, der selbst nicht umsonst der satirische Chronist des «Dorfes Gorjuchino» war und der den jungen Gogol zum «Revisor» anregte.

In Übereinstimmung mit diesem Gedanken, der von den Überlieferungen der neuern Dramaturgie abweicht, sind alle Seiten des privaten Lebens in ihrer Beziehung zum Ganzen dargestellt und dem historischen Prinzip in den Geschicken des karikaturhaften Staates untergeordnet; alle Zwistigkeiten und Händel, alle Gesetzübertretungen und Schikanen gehen aus dem Bereich des bürgerlichen in den des öffentlichen Rechts über. Die eigentliche Aristophanische Komik des «Revisors» kommt darin zum Ausdruck, daß er die banale Kleinlichkeit und den Schmutz des Lebens, das Recht auf Spitzbüberei, Raub, Eigenmächtigkeit, Gewalttätigkeit, Erpressung und Unterdrückung zurückführt auf eine allgemein anerkannte und unerschütterliche Hierarchie und im Aspekt

einer «prästabilierten Harmonie» des sozialen Kosmos darstellt. Und plötzlich wird dieser Kosmos bis in seine innersten Tiefen erschüttert und das Prinzip der sichernden Hierarchie, auf der sein Dasein ruht, in Frage gestellt; vor uns ist nicht mehr Zank und Streit unter Familienangehörigen und Nachbarn, sondern ein bis in die tiefsten Gründe aufgewühlter Ameisenhaufen.

II.

«Die Seelenstadt»: eine mittelalterliche Travestie des «Revisors»

Der Dichter selbst erklärt, daß in seiner Komödie nicht isolierte Gestalten mit ihren persönlichen und häuslichen Angelegenheiten auf der Bildfläche erscheinen, sondern eine Stadt, ein Kollektiv. Aber aus diesem mit solcher Bestimmtheit ausgesprochenen Satz ergaben sich für den Schilderer dieser Stadt schwerwiegende Folgen.

Es quälte und beunruhigte Gogol, daß sein Stück als gänzliche Verurteilung der in seinem Vaterland herrschenden Staatsordnung aufgefaßt und somit falsch und gefährdend gedeutet wurde (ist es doch die Stadt selbst, die im Stück verlacht wird, und nicht irgendeine nebensächliche Einzelheit des Lebens und der Sitten). Bestrebt, sich selbst den verborgenen positiven Sinn der Komödie klarzumachen, da er, der Autor, nichts anderes hat lästern wollen als das Laster, schreibt Gogol die «Deutung des ‚Revisors‘», um der öffentlichen Meinung einen «Schlüssel» zum richtigen Verständnis seiner keineswegs umstürzlerischen, sondern nur belehrenden Absicht zu geben. «Bitte, ich will Ihnen den Schlüssel geben», sagt er in der «Deutung» durch den Mund des Ersten Komikers. «Sehen Sie sich die im Stück dargestellte Stadt genauer an... Ja, wir lachen über uns selbst!» Aber was ist denn diese modernde Stadt, die Stadt, die wir selbst sind, wenn nicht Rußland in seiner Gesamtheit? Um diese verhängnisvolle Schlußfolgerung zu um-

gehen, wird der Verfasser geradezu unaufrichtig: «Alle ohne Ausnahme sind sich darüber einig, daß es in ganz Rußland eine solche Stadt nicht gibt.» Merkt er denn nicht, daß sein trotziges: «Mit einem Wort, es gibt keine solche Stadt!» die Komödie als unwahr und folglich als haltlos erscheinen läßt? Es wäre so, wenn der Zauberkünstler (oder ist er ein wirklicher Zauberer?) nicht eben jenen «Schlüssel» hätte, zu dem er im letzten Augenblick greift; mit diesem «Schlüssel» öffnet er die «rätselhafte Schatulle», und aus ihr heraus springen – die Teufel! Wir erfahren, daß die Stadt, auf der Bühne lebendig, wenn auch in der äußern Wirklichkeit nicht existierend, die «Seelenstadt» eines jeden Menschen ist; die «Spitzbuben und Beamten» sind seine bösen Leidenschaften, der Betrüger Chlestakow verkörpert das «leichtfertige, mondäne, käufliche und trügerische Gewissen», während unser wahres, «waches» Gewissen – der wirkliche Revisor ist. Dies wäre also die Chimära, die hinter dem Traumgesicht der Komödienstadt verborgen war!

In Rußland hat man es Gogol nahezu achtzig Jahre lang nachgetragen, daß er den angeblich heuchlerischen Versuch gemacht hat, einen objektiven Akt des öffentlichen Bewußtseins zu leugnen, ihn als erbauliches Gleichnis umzudeuten. Jetzt, da die Komödie ihre historische Aufgabe längst erfüllt hat, ist es an der Zeit, die sinnvolle Deutung unparteiisch zu prüfen. Dieser Gedanke ist zweifellos ein dem dichterischen Werk fremder, späterer, nicht des Künstlers Gogol, sondern jenes andern, den Künstler überwachenden Gogol, des sich selbst erforschenden Beobachters, welcher, dem unbefangenen Dichter fremd, sich klarzuwerden sucht über das Böse in seinen eigenen «Tiefen», dem er erschüttert und fassungslos gegenübersteht, über das düstere und abscheuerregende Geheimnis einer vielgestaltigen Welt, die er in seinem Innern trägt. Doch das wahre Kunstwerk, vielfältig an Sinn und Geschehen wie das Leben, in sich selbst ruhend, wird von jedem verschieden empfunden und gedeutet; und diese Deu-

tung Gogols, die trotz seiner Absicht den unmittelbaren Sinn des Stückes nicht aufhebt, ist an und für sich scharfsinnig und tief. Auch stilistisch ist sie bemerkenswert und lehrreich, weil sie wiederum und in neuer Weise das unbewußte Streben Gogols nach den großen Formen der demotischen Kunst kennzeichnet; wie wir im ursprünglichen Gedanken etwas Gemeinsames mit der antiken «hohen» Komödie erkannt haben, so finden wir jetzt Züge eines mittelalterlichen Schauspiels, gesehen durch das Prisma der späteren Deutung des verzauberten Stückes.

Jener andere Gogol, der, wie wir sagten, den Künstler überwachte, war selbst Künstler, und die von ihm ersonnene Rechtfertigung – eine neue künstlerische Umgestaltung seines rätselhaften Werks. Auf seiner idealen Phantasiebühne sah er jetzt den «Revisor» anders – als allegorisches Drama, mystisch-erbaulich; und da die Voraussetzung der sittlichen Auffassung dieses Gläubigen die Vorstellung vom Kampf um den Besitz der Menschenseele war, den die übersinnlichen guten und bösen Mächte führen (Gogol war, wie man weiß, von der Angst vor der Hölle besessen), so ist seine beängstigende Vision gewaltig in ihrer flammenden Inbrunst und Kraft. Eine Stadt von Spitzbuben in eine Stadt von Teufeln sichtbar zu verwandeln, ist eigenartig wie die naive Schönheit eines Primitiven. Nach der späteren Deutung mußten die Dämonen immer klarer hervortreten, nicht allein in Chlestakow, sondern auch in den andern handelnden Personen, welche die menschlichen Leidenschaften verkörpern; es ist nicht irgendein ärgerlicher Stadthauptmann, es ist, wie aus einem bestimmten Hinweis in der «Deutung des ‚Revisors‘» hervorgeht, der Böse selbst, der die Worte spricht: «Worüber lacht ihr? Über euch selbst lacht ihr!»

Mag sie wirklich oder «seelisch», greifbar oder immateriell sein, mag sie sogar beides zugleich sein (nach dem scholastischen Kanon von der Gleichzeitigkeit der Bedeutungen: der pragmati-

schen, moralischen, allegorischen und anagogischen), wie dem auch sei – wir haben eine Stadt vor uns. Wenn Gogol, langsam in sein Werk eindringend, nach und nach eine «Seelenstadt» erkennen konnte, aufgefaßt als psychische Einheit der im Menschen wirkenden mannigfachen Kräfte – bedeutet das nicht, daß sein Denken von Anfang an nicht auf die einzelnen komischen Masken gerichtet war, sondern auf die Kollektivperson eines in vielfältigen Teilerscheinungen einheitlichen, vielgestaltigen Ganzen?

III.

Die Theorie des demotischen Lachens

Um seine ihn in ein falsches Licht stellende Begabung für das Komische (*vis comica*) zu rechtfertigen, fand Gogol ferner die großartige Theorie des demotischen Lachens; und diese neue, von allen beifällig aufgenommene, doch von niemand musikalisch empfundene Deutung des «Revisors» muß wiederum als Gedanke eines großen Künstlers gewertet werden.

Das Lachen, auf welches Gogol sich nun beruft, ist nicht jenes gedankenlos flüchtige Lachen, mit dem ein Zerstreuung suchendes Publikum die lustigen Verwicklungen und witzigen Worte der zahmen Komödie aufnimmt. Ein solches Lachen verbindet einsame, seelisch einander fernstehende Menschen nicht zu allgemein empfundener Begeisterung (die das Ziel der antiken hohen Komödie war) und klingt nicht, so einmütig es auch sein mag, als jubelnde Bejahung eines gewissen positiven Prinzips, welches alle einschließt. Gogol aber verlangt vom Theater eine so gewaltige Wirkung, «daß das Haus erdröhne von oben bis unten, sich in ein Gefühl, einen Augenblick, einen Menschen auflöse, daß sich alle wie Brüder in derselben Ergriffenheit begegnen» («Im Vestibül des Theaters»).

Dieses Lachen wird für den Dichter zur realen Gestalt. «Es ist

sonderbar, ich bedaure es, daß niemand die ehrliche Person in meinem Stück herausgefunden hat. Ja, es gibt darin eine ehrliche, edle Person, die an der Handlung in ihrem ganzen Verlauf Anteil hat. Diese ehrliche, edle Person ist – das Lachen» (ebenda). Eine Person, eigentlich ein Kollektiv, ein in innerer Gebundenheit vereinigt Ganzes. Wird sie in ihrer ganzen Größe offenbar, dann ersteht die Komödie neu als große Kunst. «Das Lachen ist da, um über alles zu lachen, was die wahre Schönheit des Menschen entwürdigt. Mag das Lachen seine eigentliche Bedeutung wiedergewinnen!» («Deutung des ‚Revisors‘».) – Das Lachen ist die heilsame, kathartische Kraft der hohen Komödie: so hätte sich Gogol in der Sprache der antiken Ästhetiker ausdrücken können. Aristoteles hat die Aristophanische Komödie psychologisch nicht mehr erlebt und kennt daher nur die «reinigende» Kraft der tragischen Muse. Über die «versöhnende» Kraft des Lachens hat sich übrigens Gogol selbst geäußert: «Empören kann nur, was düster ist; das Lachen aber ist hell. Vieles würde den Menschen empören, wenn man es in seiner ganzen Blöße darstellte; aber durch die Macht des Lachens erhellt, versöhnt es die Seele.» («Im Vestibül des Theaters».)

Was belustigt diese lachende Volksgemeinschaft? Sie lacht über sich selbst, über ihre alltäglich dumpfe Armseligkeit. Aristophanes hätte fast dasselbe sagen können, «nur mit ein bißchen andern Worten». – «Laßt uns großmütig lachen über unsere Erbärmlichkeit! . . . Unser Geist soll sich nicht auflehnen, wenn ein erzürnter Stadthauptmann oder richtiger: der Böse selbst durch seinen Mund spricht: ‚Was lacht ihr? Über euch selbst lacht ihr!‘ Stolz wollen wir ihm erwidern: Ja, wir lachen über uns selbst . . ., denn wir vernehmen den höheren Befehl, besser zu sein als die andern.» («Deutung des ‚Revisors‘».)

Was bedeuten diese letzten Worte? Dasselbe wie Homers *ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων*? Nein, Gogol will, daß das demotische Lachen die

christliche Überwindung all dessen zum Ausdruck bringe, was die (im christlichen Sinn) wahre Schönheit des Menschen entstellt. Ist das Lachen mit der christlichen Auffassung des Bösen in der Welt und in der eigenen Seele vereinbar? Und kann die ihrem Wesen nach ästhetische Emotion des Lachens der unmittelbare Ausdruck des sittlichen Pathos sein? Lachen wir über den Teufel nicht bloß als über eine mythische Figur und nur soweit, als diese Figur ihre wahre Natur vor unserem Blick verbirgt und unser Gewissen durch ihre vorgetäuschte Nichtigkeit einschläfert? All das wußte Gogol selbst nur zu gut, und die Tiraden zur Verherrlichung der reinigenden Kraft des Lachens überzeugten ihn selbst nicht ganz, oder waren jedenfalls nicht imstande, den für ihn verhängnisvollen Konflikt zwischen dem Künstler und dem Christen in seinem Innern zu lösen.

Die Theorie des demotischen Lachens wurde von Gogol musikalisch gedacht und moralisch gewertet. Die antike «hohe» Komödie stand der Moral fremd gegenüber und war der Form wie dem Geist nach musikalisch. Nach diesem grundsätzlichen Vorbehalt wollen wir versuchen darzulegen, daß Gogols Ideal des demotischen Lachens in bezug auf die künstlerische Form genau der Aufgabe entspricht, die jene sich stellte und ebenso genial wie einfach löste.

IV.

Die Parabase im «Revisor»

Die attische Komödie entwickelte sich aus musikalisch-rezitatorischen Darbietungen belustigender Art, welche, als Fastnachtsbrauch vom Staat sanktioniert und gesetzlich geregelt, vor versammeltem Volk im Theater stattfanden (*παραβαίνειν πρὸς τὸν δῆμον*); das war der Agon mit Anzüglichkeiten und Spässen, mit Verspottung und Verhöhnung des Volkes als Kollektivperson,

seiner Politik und Sitten, der von ihm gewählten Führer des Staates und der Parteien, der angesehenen Bürger und anderer irgendwie bedeutenden und einflußreichen Persönlichkeiten. Diese Apostrophierung des Demos, die sogenannte Parabase, bildet historisch betrachtet den ursprünglichen Kern der Komödie; erst nach und nach umgab diesen Kern dichterische Einkleidung, ein Schauspiel, eine auf die Ereignisse des Tages zielende Posse, mit phantastischer Intrige, zügellos und unanständig in Ton und Haltung. Bemerkenswert ist die Eigenart der aufgeführten Posse (zugleich ein Hinweis auf ihre von der Parabase unabhängige, selbständige Entstehung): zwei erbittert streitende Parteien, die sich zanken, verprügeln, beschimpfen und gegeneinander prozessieren.

Der ungeheuerlich maskierte Chor, der Hauptteilnehmer an der dargestellten Handlung, leitete das ganze Schauspiel, das er durch die Reihenfolge seiner mit der Peripetie unmittelbar verbundenen musikalisch-orchestrischen Darbietungen architektonisch in Akte gliederte. Aber in einem bestimmten Moment wurde die noch nicht zu Ende geführte Vorstellung plötzlich unterbrochen, die Schauspieler warfen die ihren Rollen entsprechenden komischen Masken ab und eröffneten zusammen mit dem Chor in geschlossenen Reihen zum Ton der Flöte einen Ansturm gegen die Zuschauer. Im Takt des militärischen Marsches kamen sie dicht an sie heran und schleuderten ihnen die beißenden, verhöhnenden Verse der Parabase ins Gesicht. Ihnen antwortete das mit Schmähworten vermischte Pfeifen oder das homerische Lachen des über sich selbst lachenden souveränen Volkes. Allerdings sah die Bürgerschaft Athens solche Szenen von oft allzu weitgehender Offenheit nicht gern in Anwesenheit Fremder; und gerade der Erfolg einer Komödie verursachte dem Dichter zuweilen große Unannehmlichkeiten.

Es genügt, an diese allgemein bekannten Tatsachen zu erinnern, damit das von Gogol erträumte demotische, richtende Lachen

nicht ganz losgelöst erscheine von der Wirklichkeit einer, wenn auch uns fernen und fremden Welt. Doch nicht der körperlose Traum des Dichters ist uns an und für sich wichtig, sondern die Verkörperung im Werk und die von diesem tatsächlich ausgeübte Wirkung. Im «Revisor» finden wir zu unserer Überraschung ein bemerkenswertes Rudiment eben jener Parabase, die das Merkmal der antiken Komödie war und ihr das Gepräge gab. Denn was wäre sonst diese Apostrophe des wütenden Stadthauptmanns, die mehr auf die Zuschauer zielt als auf die ihn umgebenden handelnden Personen: «Ich sehe nichts. Ich sehe Schweinsrüssel statt Gesichter – sonst nichts... Nun, schaut her, schaut alle her, die ganze Welt, die ganze Christenheit, wie der Stadthauptmann genarrt ist!... Und alle werden grinsen und in die Hände klatschen. Worüber lacht ihr? Über euch selbst lacht ihr! Ach, ihr...» Und die beabsichtigte Wirkung dieser Apostrophe entspricht, wenn auch in einem schwächeren Grad, der Erregung, welche die Parabase auslöste. Gewiß wurden im alten Athen nach der Vorstellung einer neuen Komödie unzufriedene Stimmen laut wie die eines Semjon Semjonowitsch («Deutung des ‚Revisors‘»): «Welche Mißachtung, welche Frechheit! Ich begreife gar nicht, wie man es wagen kann, allen ins Gesicht...» – dem ein Pjotr Petrowitsch zustimmt: «Diese Worte riefen tatsächlich eine seltsame Wirkung hervor, und es schien wohl manchem der Anwesenden, als hätte der Autor sie gegen ihn selbst gerichtet.»

V.

Der Chor im «Revisor»

Doch die von mir aufgestellte Behauptung erfordert weitere Erklärungen. Die Parabase ist einzig und allein im Drama mit Chor möglich, ja sie ist in der Komödie die eigentliche Aufgabe des Chors. Indem wir das Vorhandensein der Parabase im «Revisor»

behaupten, behaupten wir das ihm innewohnende Prinzip des Chors; und da die Gogolsche Parabase die Worte des Stadthauptmanns sind, so gibt sich dieser als Koryphäe des verborgenen Chors zu erkennen.

Wie ist dies möglich, wenn der Chor bereits seit dem 4. Jahrhundert nicht nur als architektonisches Formprinzip, sondern auch als innerer Nerv der Handlung seine Lebenskraft eingebüßt hat? Dies ist möglich, weil er gerade als innerer Nerv der Handlung dennoch lebensfähig bleiben sollte. Durch die Schwächung dieses innern Organs des Dramas gewinnt das epische Element die Oberhand, da die eigentlich dramatische Energie geschwächt wird; durch seine Wiederbelebung wird die innere, ursprüngliche Form des Dramas wiederhergestellt. Im antiken Drama ist der Chor einfach, einheitlich, einstimmig und wirkt wie eine Kollektivperson; im späteren Drama wird er mehr ins Innere verlegt, differenziert sich und umgibt den Helden als vielstimmiges Milieu. Je gebundener und aktiver dieses Milieu in seiner ausschlaggebenden Solidarität ist, um so deutlicher kann man im Drama das stete wellenartige Fluten des Chors vernehmen.

Ohne alle Absicht gab Gogol dem Chor seine einstige Bedeutung wieder; er suchte nicht nach Neuerungen, wie Schiller es tut in der «Braut von Messina». In seinem Grundgedanken, nicht einzelne Personen, sondern eine ganze Stadt auf die Bühne zu bringen, war der Chor von vornherein gegeben; es blieb nur noch übrig, einen ihm geistig angepaßten Helden zu finden. In der Stadt taucht ein Reisender auf; die Beamten halten ihn für den ängstlich und bang erwarteten Revisor; nach und nach teilt sich die Erregung der ganzen Bevölkerung mit. Durch diese allgemeine Suggestion wird der Reisende in die Rolle des Revisors hineingedrängt: der Chor hat sich aus seiner Mitte einen Helden heraufbeschworen. Und im Verlauf der Komödie agiert der Chor so lebhaft und lebendig, daß man ihn kaum noch verborgen nennen kann. Ein Ge-

murmelt geht durch die ganze Stadt, sie ist in Spannung und Bewegung, während der Stadthauptmann erst anfängt, mit den Beamten über den geheimnisvollen Gast zu beratschlagen; vom dritten Akt an bringt die Bürgerschaft sich immer beharrlicher in Erinnerung, umringt, unwillig geworden, das Haus des Stadthauptmanns, wo der hohe Gast empfangen wird; sie tritt am Schluß des Stücks in Gesamtheit auf, und der Stadthauptmann wendet sich mit seinem verächtlichen Monolog nicht eigentlich an sie, sondern über sie hinweg an uns.

Aber spricht denn der Verächter im Namen des Chors, dessen Koryphäe er nach unserer Auffassung ist? Ist er nicht vielmehr sein Gegenspieler, steht er ihm nicht feindlich gegenüber? Er ist scheinbar von ihm losgelöst und doch mit ihm verbunden: losgelöst, insofern als der Chor im «Revisor» innerlich differenziert ist; verbunden, insofern als dieser Chor, ungeachtet der hierarchischen Unterschiede und der innern Kampfeinstellung (gerade im Gogolschen Chor finden wir dieses für die älteste Komödie bezeichnende Element wieder, daß die Parteien sich verprügeln und gegeneinander prozessieren), seinem Wesen nach dennoch eine Einheit bildet und als komplexes Ganzes dem Helden des Stückes gegenübersteht – zunächst dem vermeintlichen und dann, am Schluß der Komödie, dem wirklichen Revisor, welcher als Deus ex machina auf der Bildfläche erscheint. Dies das streng einfache Schema des Stückes: der Held ist Chlestakow; der bunte, polyphone Chor ist die Stadt, an deren Spitze der Stadthauptmann steht. Und wenn der Koryphäe im Moment der Parabase die andern auffordert, ihre Masken abzuwerfen («Ich sehe nichts. Ich sehe Schweinsrüssel statt Gesichter – sonst nichts...») – wird es endgültig klar, daß nicht nur der Stadthauptmann und die Stadt eins sind, sondern daß auch die Stadt eins ist mit den sorglos lachenden Zuschauern.

Aus JAHRGANG IV (1933/34), Heft 6

ZWEI RUSSISCHE GEDICHTE
AUF DEN TOD GOETHES /
VON WJATSCHESLAW IWANOW

Boratynskijs (1800–1844) und Tjutschews (1803–1873) Nachrufe auf den großen Hingeschiedenen gehören zum Schönsten, was je in der Poesie zu Goethes Lobe gesagt worden ist. Sie zeugen von seiner Wirkung auf das russische Geistesleben jener Zeit und sind nicht minder bezeichnend für die Eigenart der beiden Lyriker.

I.

Von seinem um ein Jahr jüngeren, damals dreißigjährigen Zeitgenossen Boratynskij (diese Schreibung ist der üblichen «Baratynskij» als die genealogisch beglaubigte vorzuziehen) urteilte Puschkin folgendermaßen: «Er gehört zu unseren vortrefflichsten Dichtern. Bei uns ist er originell, weil er überhaupt denkt. Er würde überall originell sein, denn er denkt auf eigene Art, ebenso folgerecht wie selbständig, und fühlt dabei innig und tief.» Puschkin preist die Harmonie seiner Verse, die Frische seiner Sprache, Lebhaftigkeit und Präzision seines Ausdrucks; er hält ihn für den größten russischen Elegiker, betont das metaphysische Element seiner Lyrik, vergleicht ihn einmal mit dem über das Geheimnis des Todes grübelnden Hamlet. Boratynskij selbst, voll jener vornehmen Bescheidenheit, die bei in sich gekehrten Naturen oft einen verschwiegenen Stolz birgt, schreibt seiner melancholischen Muse keine prangende Schönheit, wohl aber «einen ungewöhnlichen Gesichtsausdruck» zu. Der elegische Ton war in der damaligen Dichtung vorherrschend; aber das schwermütige Nachdenken Boratynskijs ist nichts weniger als sentimental. Seine Resignation hatte sich mit stoischem Gleichmut gepanzert. Seinen unverhohlenen Agnostizismus kleidet er in männlich ernste,

trauervoll majestätische Ruhe. Sein eigenster Stil kommt im Monumentalen und Lapidaren zu voller Geltung. Das Bedürfnis des wunden Herzens, das Vergängliche sub specie aeternitatis zu betrachten, verleiht seinen persönlichsten Äußerungen einen ergreifend tiefen Klang, eine geheimnisvolle, an Weissagung gemahnende Bedeutsamkeit. Angesichts der kommenden Zeiten, die immer gieriger dem Nützlichen nachjagen, beschwört er die Gestalt des «letzten Dichters» herauf, des letzten Vertrauten der Natur, deren «Herz sich dem Menschen verschließt», seitdem er sich unterfangen hat, ihre Geständnisse «mit Waage und Maß» zu erpressen. Es ist, als ob der Geist dieses «Pensieroso» das gesamte Leben und Streben der Menschheit von den Gipfeln eines dem Strome der Zeiten entrückten überindividuellen Gedächtnisses wie ein düsteres Trauerspiel überschaue.

Unser Gedicht hebt wirksam an mit dem einwörtigen Satz («predstála»), einem Zeitwort in der weiblichen Aoristform, das etwa heißt: «sie trat vor, aufrecht stehend erschien sie»; die Frauengestalt der Todesbringerin entspricht der volkstümlichen Vorstellung, die wohl mit dem Femininum des Namens «smert», pallida Mors, zusammenhängt. Die dem Gedichte zugrunde liegende Anschauung gilt der Entelechie des durch schöpferisch-mitfühlende Erkenntnis die Schranken des Einzelbewußtseins überwindenden und sein Selbst im Herzen des Alls wiederfindenden menschlichen Geistes. Das Pathos dieser Betrachtung gipfelt in einer eigenartigen Theodizee: gesetzt, der Schöpfer habe der Menschenseele die individuelle Unsterblichkeit versagt, sein Beschluß wäre dennoch dadurch gerechtfertigt, daß diese Seele sich, wie wir's an Goethes Beispiel lernen, als fähig erweist, in die Zeitlichkeit ihrer Sonderexistenz einen ewigen Inhalt zu fassen. Ist ihr aber ein Fortleben nach dem Tode bestimmt, so muß ihre Läuterung vom Erdenrest in dem Maße erleichtert sein, in welchem sie vermocht hat, die Gaben des hiesigen Daseins mit

ihrer Liebe Gegengaben schöpferisch voll und fruchtbar zu erwidern. Die Beziehung einzelner Gedanken auf die entsprechenden Motive des Goetheschen Denkens und Dichtens bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Vom Schädel des Genius spricht der Dichter offenbar in Erinnerung an die Terzinen «Bei Betrachtung von Schillers Schädel». Das Hören des Wachstums von Pflanzen ist hingegen ein fast wortgetreues Zitat aus Puschkins «Propheten». – Was Boratynskij sang, mag im Versmaß des Originals etwa so wiedergegeben werden:

AUF DEN TOD GOETHES

Sie hub ihren Schleier, da schloß der Greis
Die Adleraugen in Frieden:
Hat alles vollbracht, was im irdischen Kreis
Dem edelsten Müh'n ist beschieden.
Benetzt nicht mit Tränen die Erdscholl',
Wo des Genius' Schädel vermodern soll!

Erlosch; aber nichts hienieden blieb
Vom sonnigen Gast ungesegnet,
Der allem, was pocht an ein Herz um Lieb',
Teilnehmenden Herzens entgegnet.
Es flog sein Gedanke weit und breit;
Seine Schranke war die Unendlichkeit.

Wie manches nährte die schaffende Glut:
Der Weisheit Schau'n, die Gestalten
Der Kunst, und der hoffenden Zeiten Mut,
Und das hohe Vermächtnis der alten.
Gleich luden sein Sinnen, gleich waren ihm wert
Der Königspalast und der ärmste Herd.

Sein Atmen war eins mit dem atmenden All:
Er verstand das Gemurmel der Quellen,
Des Laubes Geflüster, des Schauers Schall
Und hörte die Knospen schwellen.
Er sah in der Bibel der Sterne hell;
Ihm vertraut' ihr Sehnen die Meereswell'.

Ergründet ward und zutiefst durchschaut
Von ihm des Menschen Wesen.
Und wenn wir aufs Jenseits vergebens getraut,
Und müssen wir gänzlich verwesen,
Sobald die Erscheinung verfliegt in die Luft,
Wird den Schöpfer rechtfertigen diese Gruft.

Und wird uns umsonst vor der Schwelle bang,
Erlöset vom engeren Streben,
Nachdem er den Zeiten in vollem Gesang
Das Zeitliche wiedergegeben,
Entschwebt er als Lichtgeist zum ewigen Licht,
Und das Irdische trübt ihn im Himmel nicht.

II.

Tjutschews poetische Rede kann man allenfalls in der traditionellen Kunstsprache der Rhetorik, die für die Poetik eigentlich eine fremde Sprache ist, mit Andrej Bjelij als «metaphorisch» bezeichnen. Man könnte mit gleichem Recht auch von der durchgängigen «Personifikation» bei diesem Dichter reden, wenn es nicht ratsamer wäre, nach Wladimir Solowjows Vorgang, von vorneherein festzustellen, daß in seinem Gesichtskreise überhaupt alles mythologisch belebt ist, denn so ist nicht sein Mund geründet, sondern sein Auge beschaffen. Sind doch seine schmucklosesten Äußerungen, wie «der Wind säuselt» oder «die Sterne

scheinen», in denen kein Grammatiker einen Tropus wittern dürfte, lauter synthetische Urteile, die seinem unentwegt stauenden Schauen der Allbeseelung entspringen und deshalb einen ganz anderen Sinn haben als die gleichen Sätze im Munde des modernen Menschen – er sei denn ein Dichter, d. h. ein des Infantilismus Verdächtiger, der noch nicht alle Rudimente animistischen Wunderglaubens aus seinem Bewußtseinsfeld verdrängt hat. So ist auch die «Übertragung» (Metapher), wie wir sie bei einem Geisterseher von Tjutschews Art finden, vielmehr als Gleichsetzung gemeint: in der Zaubersphäre eines Geistes, der «zum anderen Geiste spricht», wäre sie wohl geradezu Verwandlung, und etwa «der Gottheit lebendiges Kleid» ist für den Erdgeist, der es wirkt, gewiß ebensowenig eine Metapher, als er selbst für eine «Personifikation» gelten kann. Es gründet sich nämlich diese synthetische Metapher nicht auf assoziierende Tätigkeit der Einbildungskraft, die mit der Heranziehung des Entlegenen, aber irgendwie Ähnlichen ihr Spiel treibt, sondern auf intuitive Erkenntnis einer wesenhaften Verbundenheit der dieselbe Idee auf verschiedenen Ebenen des Daseins vielgestaltig offenbarenden Dinge bzw. sie mannigfach betätigenden Wesenheiten, die sich im bedeutsamen Gleichnis (das, wie gesagt, als Gleichsetzung gedacht ist) gegenseitig widerspiegeln und ausdeuten. Man fühlt sich unwillkürlich erinnert an die herrliche Vision der «Himmelskräfte», die «auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen». Und man wird überhaupt kaum fehlgehen, wenn man diese Stilart aus dem Studium der Goetheschen Dichtung, die Tjutschew eifrig übersetzte, herleitet. Es stand übrigens der seherischen Aphasie des Dichters, der das Silentium heiligte und jeden begrifflich ausgesprochenen Gedanken als Lüge empfand, wie er's in seinem «Silentium» überschriebenen Gedichte gesteht, kein anderes Mittel außer sinnvollen Bildwandlungen zu Gebote, um «Unerhörtes», das, wie

Goethes Ariel sagt, «sich nicht hört» im geheimen Weben der Natur, dem inneren Gehör einigermaßen vernehmlich zu machen und, worauf es ihm ganz besonders ankam, das ihn mit antikem Schauer erfüllende antinomische Nebeneinanderbestehen und Miteinanderringen der Lichtsphäre der Erscheinungen und des nächtlichen Geisterreichs der urgründlichen Tiefe zu künden. Eine derartige Metapher hat eine natürliche Potenz und Tendenz, sich zu einem Mythengebilde zu entfalten; gebricht es ihr an innerer Lebenskraft zu diesem Erblühen, so artet sie leicht in Allegorie aus.

Auch unser Gedicht ist eine einzige breit ausgemalte Metapher: Goethe das schönste Blatt am Menschheitsbaume. Der auf die wesenhafte Einheit des Sinnbilds und des Versinnbildlichten eingestellte Dichter sagt eben: «du warst es», und nicht: «du glichst». Wo rührt das Bild her? Zunächst denkt man wohl an die homerische Reminiszenz: «Wie die Blätter, die wechseln, so sind auch der Menschen Geschlechter.» Aber dem naturphilosophischen Freunde Schellings schwebt vielmehr die «Metamorphose der Pflanzen» vor, ja überhaupt Goethes Morphologie, der auch die Wortwahl des Gedichtes sich fügt. Im Blatte erkennt Goethe den Urtypus der Pflanze. Also: wie sich das Blatt zum Baume verhält, so verhält sich das menschliche Individuum zur Menschheit; im Einzelnen ist das Ganze enthalten. Allein dieses offene Geheimnis kommt nur in denjenigen Individualitäten ungetrübt zum Vorschein, in welchen sich die Entelechie des menschlichen Wesens am vollsten und schönsten verwirklicht. Die Idee der vollendeten harmonischen Menschlichkeit, in Goethes geistiger Persönlichkeit angeschaut, bildet den gemeinsamen Zug der beiden «Nachrufe».

Derjenige Tjutschews blieb zu Lebzeiten des Dichters im «Silentium» begraben und erschien erst in einer lyrischen Nachlese von 1879. Er trägt das Datum «1832» und keinen Titel. Tjutschew

wurde als junger Mensch dem alten Goethe vorgestellt und von ihm freundlich angesprochen. – Wir lassen das Gedicht in unserer Übersetzung folgen:

Am Baum der Menschheit prangtest du, gestaltet
Zum schönsten Blatt durch Erd- und Sonnenkraft,
Vom lichtesten, vom reinsten Strahl entfaltet,
Gesättigt mit des Baumes bestem Saft.

Einstimmig war dein Flüstern, lispelnd Zittern
Mit seiner Seele leisestem Getön;
Du rauschtest sibyllinisch mit Gewittern
Und spieltest mit dem Zephyrhauch der Höh'n.

Kein Herbstwind war's, kein Sommerregenschauer,
Der dich geraubt; du übertrafst an Glanz
Das grüne Laub, an unverwelkter Dauer –
Und fielst von selbst, gleichwie aus einem Kranz.

CORONA / ZWEIMONATSSCHRIFT / HERAUSGEGEBEN
VON MARTIN BODMER UND HERBERT STEINER
FÜNFTES JAHR / ZWEITES HEFT / JANUAR 1935

WJATSCHESLAW IWANOW	
Terror antiquus	133
RAINER MARIA RILKE	
Die Bücher einer Liebenden	165
HUGO VON HOFMANNSTHAL	
Silvia im «Stern» (II)	169
JOSEF NADLER	
Deutschland und Österreich in der deutschen Dichtung	200
GERHART HAUPTMANN	
Portofino, Alta chiara	220
LYTTON STRACHEY	
Mademoiselle de Lespinasse	223
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
Kastilische Erde	237

TERROR ANTIQUUS
VON WJATSCHESLAW IWANOW
Übersetzt von Nicolai von Bubnoff .

I

TERROR antiquus» . . .

Von uralter Wahrheit spricht der Künstler zu uns und dient, den Musen opfernd, der großen und weisen Göttin: Erinnerung. Aber die Musen selbst gehorchen der «gestrengen Erinnerung». Erinnerung, Mnemosyne, gebar sie von Zeus, neun an Zahl. Da ward das Chaos vom Kosmos abgelöst, und die mit süßen Stimmen begabten Schwestern begannen einen endlosen Reigen, mit dem sie die von Lichtgöttern errungene Harmonie der maßgefüllten Welt durch Rhythmen festigten, die himmlischen Sieger mit heiligen Sagen von den überstandenen Gefahren beseligten, den Sterblichen aber die ewigen Urbilder der unvergänglichen Schönheit und die erhabenen Geschicke heldischer Ahnen ins Gedächtnis riefen. Also, nach Theognis' Kunde, sangen die Musen am Tage der Hochzeit von Kadmos und Harmonia: «Lieb ist dem Herzen das Schöne fürwahr, das Unschöne unlieb», – in allem der «gestrengen Erinnerung» gehorchend.

Mnemosyne ist Ewige Erinnerung: so lautet der andere Name für jene Stetigkeit der Gemeinschaft der Lebenden und Abgeschiedenen im Geiste und in der Kraft, die wir unter dem Namen der geistigen Kultur verehren, ohne an die religiösen Wurzeln dieser Verehrung zu denken. Die Kultur ist Kultus der Abgeschiedenen, und die Ewige Erinnerung ist die Seele ihres auf ökumenischer Überlieferung beruhenden Lebens.

«Ewige Erinnerung», singt der Chor der orientalischen Kirche beim letzten Geleit, und die sakramentalen Worte, die wie ein Schwur der Treue aus dem Munde der Lebenden klingen und

wie eine jenseitige Bestätigung des Gelübdes von oben widerhallen, erheben die Gemüter über die Zeiten hinaus zur übersinnlichen Glorie der aus den Gräbern erblühenden Ökumenizität.

Gibt es ja, so sagt Plato, auch eine Erinnerung an Überweltliches: die Erinnerung der Seelen an die vorzeitliche Schau göttlicher Ideen. Sie ist der Quell alles persönlichen Schaffens, des genialen Durchschauens und der prophetischen Initiative. Denn das Schaffen vollzieht sich im Geiste; er aber ist Verkünder des vollendeten Seins, seit das Werden beendet und ausgesprochen ward: «Es ist vollbracht.» Er ist die endgültige wiedervereinigende Fülle des ursprünglichen Seins. Und die prophetischen Gaben des Geistes – die Vorwegnahme des letzten Seins – werden offenbart durch die Erinnerung an das erste Sein.

Wenn das Kind von der Mutter sich löst wie die Frucht vom Baume, gleicht der gesonderte Mensch einem neuen Schatten, dem leichtbeschwingten Gast des Hades, der soeben von den Letheströmen, von den Wassern des Vergessens getrunken hat. So wie die Seele nach der orphischen Geheimlehre, die der Platonischen Gedächtnistheorie zugrunde liegt, um zum Lichte aufzusteigen, die Quellen der Erinnerung wiederfinden und den brennenden Durst am See der unterirdischen Mnemosyne löschen muß, also werden wir durch die Erinnerung mit dem Ursprung und mit dem Worte, welches «im Anfang war», wieder vereinigt. Und wir wissen, daß, nach Vollendung des Menschen, Adam im umgekehrten Zeitenstrom sich seiner in allen seinen Gestalten erinnern wird bis zu den Toren Edens. Auch seines im Ursein begründeten, erstgeschaffenen Eden wird der Vollendete sich erinnern.

Also ist auch der Künstler dann am meisten Schöpfer, wenn er in uns das lebendige Empfinden unserer blutsmäßigen Verbundenheit mit den Müttern des Daseins erweckt und die in uns

schlummernden Gedächtnisbilder der Weltseele vor unserem Geistesauge wie im Traumgesicht aufsteigen läßt. Alles wahre Eindringen in die Natur der Dinge ist die vertraute Erzählung eines unvordenklichen Geheimnisses: in das Gewesene senken sich die Wurzeln, und vom Längstvergangenen schweigen die steinernen Schichten der Gebirgsarten. Und jedes wahre Erfassen der Ursachen ist ein heiliger Vers aus den Annalen der Schöpfung.

Die Ewige Erinnerung ist die Urkraft und das lebendige Blut aller Gemeinschaftsgründung im Geiste. Wenn wir der Mütter, der Ursachen, vergessend uns mit jugendlichem, blindem Eifer auf das Verfolgen einseitig begriffener, abstrakter Ziele stürzen und im Namen der Kommenden auf den namenlosen, dem Erdboden gleichgemachten Gräbern der Vergangenheit neu zu bauen wännen, so erweisen wir den Nachkommen einen falschen Dienst. Alsdann wächst heran eine Generation von Kindern, die durch Verneinung das Werk der Väter vernichtet. Jene aber, die in lebendiger Gemeinschaft mit den Abgeschiedenen die Kraft schöpfen, die sie den Nachkommen übermitteln werden, und die das uralte Feuer auf dem Stammes-Herde der Generationen nicht erlöschen lassen, jene, die für Vorfahren und Nachkommen zugleich leben, für die Rechtfertigung der Abgeschiedenen durch die erhoffte Vollendung der Kommenden – errichten die Mauern des gottmenschlichen Tempels auf einem unvergänglichen Fels. Sie sind die wahren Befreier. Und wenn sie nicht nur bewahren sondern auch zerstören, so zerstören sie Gräber, aus denen die Auferstandenen sich erheben wollen. Und wenn sie die alten Tafeln zerschlagen, so lösen sie die Beschwörungen, welche das verzauberte Leben im Todesbanne hielten. Denn sie sind erfüllt nicht allein von dem Verstehen der Liebe zu den sichtbaren Nächsten sondern auch zu den nahen Unsichtbaren. Nur das lebendige Gefühl der unsterblichen Persönlichkeit

macht unser Gemeinwesen zuallererst zu einem Gemeinwesen im Sinne der universalen Verbundenheit aller Lebendigen (bei Gott sind alle lebendig) und der von jedem freiwillig auf sich genommenen Bürgerschaft aller für alle. Die Ewige Erinnerung ist eine sammelnde, bundstiftende und in geheimnisvollem Sinne priesterliche Energie. Wer ihr dient und opfert, trägt insgeheim die Priesterwürde – wie der Künstler, der Priester der Mnemosyne und der Musen. Denn das Priestertum ist mit dem Gesicht dem Vergangenen zugekehrt: es hat die Bestimmung, die Überlieferung der Heiligtümer zu wahren.

Das Altertum wußte, daß durch Erinnerung Weisheit erlangt wird, und im Glauben an die Erinnerung der Erde glaubte es an die Überlieferung des «alten Wahren». Mehr als andere in der modernen Menschheit nähert sich dieser Gefühlsweise der antiken Menschen Goethe:

«Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß es an !»

II

Im Dialog «Timaios» berichtet Plato von Solons Gespräch mit einem der ägyptischen Priester, in deren Heiligtümern und Weihestätten der hellenische Schüler sich jenes höhere Wissen angeeignet haben soll, dessen Besitz dem athenischen Gesetzgeber und Dichter des 6. Jahrhunderts den Ruhm eines der Sieben Weisen sicherte. Die Annahme ist erlaubt, daß Plato selbst die berühmte Sage während seines Aufenthalts in Ägypten von seinen eigenen priesterlichen Lehrern und Mystagogen hörte, obwohl er es vorzog, sich auf die Familienüberlieferung seines Geschlechts zu berufen; dieses aber ging durch Solon zurück auf den mythischen Heldenkönig Kodros. Nach des «Göttlichen» Zeugnis hatte Solon die Absicht, den Bericht des

Priesters in einer epischen Dichtung darzustellen, und hätte allein durch die Kraft des Gegenstandes Homer und Hesiod übertroffen, wenn er dieses Vorhaben ausgeführt hätte. «Ihr Hellenen seid noch von jugendlichem Alter, und wahrlich ist kein greiser Mann unter euch» – so sprach der Priester. Und auf die Frage, warum dem so sei, gab er zur Antwort: «Weil ihr keine Überlieferung und Belehrung von Längstvergangenem habt, seid ihr ewig jung an Seele.» Die Ägypter sind Greise, die Hellenen aber Kinder. Die Hellenen wissen nicht, woher sie stammen und was vor ihnen war, die Ägypter aber erinnern sich des ehemals Gewesenen für sich und für sie. Oftmals wurde die Welt in ihren Grundlagen erschüttert, und oft noch wird sie läuternde Umwälzungen erfahren. Ehemals haben Feuer und Wasser alle Festen und Ruhmesdenkmäler des Menschen ausgelöscht. Wie der Schwamm, nach dem Ausspruch des Aischylos, die Schriftzeichen löscht, so löschen höhere Kräfte die Gründungen der Sterblichen aus. Die Wogen der Sintflut ebften ab, und das Menschengeschlecht wuchs wieder heran. Generationen erstanden, die alles vergessen hatten, was die Väter wußten und konnten, wofür sie gestorben waren und was sie erreicht hatten. Ohne Schriftzeichen und ohne Künste, «musenarm und analphabetisch» (*ἄμουσοι καὶ ἀγράμματοι*), begannen die Freien ein neues Leben mit frischen und jungfräulichen Seelen, mit ursprünglichen und aufgeschlossenen Gefühlen. Nicht so war es in Ägypten. Das ewige Gesetz des Landes, verkörpert im göttlichen Rhythmus des An- und Abschwellens des Nils, bewahrte Ägypten sowohl vor einem Weltbrand als auch vor einer Sintflut. Daher wurde das heilige Land eine Schatzkammer uralten Wissens und eine Arche der dauernden Erinnerung der Menschheit. Denn die gesamte Weisheit ist nur Teilhabe an der vergessenen Fülle der Offenbarungen.

Achttausend Jahre vor Solon waren, wie der platonische Prie-

ster lehrt, in Ägypten die Ereignisse, welche das Antlitz der damaligen Erde verwandelten, bereits aufgeschrieben, während den übrigen Menschen seitdem selbst die Kunde des Schreibens wiederholt verloren ging, – und diese Inschriften wurden in den Tempeln unberührt gehütet. Die heiligen Aufzeichnungen legen Zeugnis ab von den Taten der Völker, welche Atlantis bewohnten, das große Eiland, das sich weithin nach Westen über die Herakles-Säulen hinaus erstreckte, wo sich jetzt das Meer ausgebreitet hat, und keinen geringeren Raum einnahm als die Oberflächen Asiens und Libyens zusammengenommen. Hieroglyphen haben die Erinnerung bewahrt an das kriegerische Vordringen dieser Völker bis nach Vorderasien, an die von ihnen gegen Menschen und Götter verübten Freveltaten und an den schließlichen Untergang des ganzen Eilands durch Erdbeben und Sintflut. Es versank während eines Tages und einer Nacht und wurde von den Meeresfluten verschlungen. Ein einziges Volk widerstand einst siegreich den Waffen der titanischen Atlanter. Es waren die von den eigenen Nachkommen vergessenen Vorfahren der Hellenen: mit deren Namen vergaßen diese ihren allerhöchsten Ruhm. So beschwört Plato (im «Timaios» und im «Kritias») den Weltschatten der Atlantis. Das Problem ihrer Existenz wird von den Geologen hypothetisch teilweise in bejahendem Sinne entschieden; den Archäologen aber und den Kulturhistoriker lockt es mit der träumerischen Hoffnung, durch Zusammenfassung des Platonischen Mythos und der Sintflutsagen sowie durch etwaige neue Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung das ersehnte Mittelglied zu finden, welches die mannigfachen ähnlichen und zugleich getrennten Erscheinungen, wie etwa die älteste Kunstsymbolik Ägyptens und Mexikos, verbindet, und mittels der Annahme einer atlantischen Einwanderung manches Rätsel der Mittelmeerkultur zu lösen, vor allem das Rätsel Kretas und der Etrusker.

III

Wie aus der Tiefe der Gruftgewölbe dringen zu uns diese dumpfen Worte von den ehemaligen Krämpfen der Erde, von den Kataklysmen einer noch chaotischen Welt, in der ein höheres Leben wie Samen der Sonne keimte und mit der Finsternis rang. Wir alle fühlen, daß wir in einer Zeit der Minderung und Bändigung der elementaren Weltkräfte und der elementaren menschlichen Energien leben, aber immer noch hören wir irgendwo unterhalb des bewußten und oberflächlichen Lebens das ferne aus der Tiefe kommende Lied des heimatlichen Chaos. Wir schenken ihm keinen Glauben – selbst dann nicht, wenn die Erde im unvermuteten Aufflackern eines längst erloschenen Fiebers sich plötzlich zu senken und unter unseren Städten zu öffnen beginnt. So fern, könnte es scheinen, ist von uns der horror fati – der Schrecken des Schicksals. Indessen genügen noch zwei oder drei Katastrophen wie die von Messina, damit der «antike Schrecken» sich für uns in den Schrecken des Jüngsten Tages verwandle. Denn unsere Beruhigung gründet sich auf das alltägliche induktive Denken und auf die gewohnte Wahrscheinlichkeitsrechnung. Unsere Erfahrung aber ist begrenzt durch die Schranken unseres kurzen und mit kleinen Maßen messenden historischen Gedächtnisses, und unser Vertrauen auf die kosmische Ordnung ist wesentlich durch unsere glänzenden Siege über die uns umgebende nächste Natur bedingt. Dieser Optimismus ist nicht dauerhaft und kann leicht in sein Gegenteil umschlagen, wenn uns innere Gründe fehlen werden, auf die erbebende Welt anders zu blicken als mit den wahnsinnig geweiteten Augen des «antiken Schreckens», wenn nicht die jenen Menschen der Vergangenheit unbekannte Liebe, die keine Furcht kennt, in uns erblühen wird – wenn wir auch dem Geiste nach nur entartete Nachfahren einer niedergehenden Welt sind, späte Kinder der Erde, die kraftlos wurde in ihren

vergeblichen Anstrengungen, Söhne der Sonne würdig des väterlichen Lichtes zu gebären, die sich nach dem sibyllinischen Wort der Louise Ackermann in ihren endlosen «Fehlgeburten» – «avortons» – beinahe erschöpft hat.

Dennoch weigern wir uns hartnäckig, an etwas Außerordentliches und Göttlich-Unverhofftes zu glauben. Wir glauben nicht daran schon aus jenem unmittelbaren Empfinden der Unzeitgemäßheit einer Entscheidung, welches dem dunklen Bewußtsein unserer Unzulänglichkeit und unseres Unvermögens entspringt, irgendein Maß (ob des Guten oder des Bösen), sei es durch heroische Taten oder durch Verbrechen, in seiner universalen Vollwertigkeit zu erfüllen. Außerdem haben wir überhaupt wenig Furcht und lieben fast das Risiko: so eilig und flüchtig, so schattenhaft und sorglos, d. h. verantwortungslos lernten wir leben. Wahrhaft leicht fiel uns ein plötzlicher Untergang. Denn qualvoll trennt sich das lebendige Blut vom geliebten Fleisch, aber leicht zerstieben ins Nichtsein lügenhafte Träume und blutleere Schemen. Und nicht umsonst wollen wir schon jetzt, in der Vorahnung des letzten Schreckens – *terroris futuri* –, nur lachen, nur lachen. Es gibt auch ein Lachen des Entsetzens – *risus terroris*. So sehr sind wir Kinder des Niedergangs, daß das antike Epikuräertum für uns schon allzu gesund ist. Nietzsche vergleicht das Epikuräertum mit der abendlichen Betrachtung des klaren Meeresspiegels von den melancholischen Laubgängen eines einsamen Gartens aus. Wie müde und lebensabgewandt das Epikuräertum auch sein mag, so ist in ihm doch mehr Liebe zum Leben und weniger Überdruß an den Erscheinungen als in uns, die wir uns fieberhaft in den schwindelerregenden Karneval der Schatten stürzen, in den Mummenschanz schwarzer Larven des Nichtseins, welche in die unruhige Buntheit gotteslästerlicher Lumpen verummmt sind. Wenn das Epikuräertum auf den antiken Schrecken mit jenem Gefühl süßer Gefahrlosigkeit zurück-

blickte, welches Lukrez den am Ufer stehenden Beschauern der Meeresbrandung und der in ihr ertrinkenden Menschen zuschreibt, so konnte es dem Chaos der Vergangenheit noch die schöne Dämmerung des damaligen Zeitalters und des erlöschenden Tages entgegensetzen. Wir können das nicht mehr. Also ist uns der antike Schrecken in gewissem Sinne wieder näher und begreiflicher.

Doch wenden wir uns dem Gemälde zu*, welches uns den längst gebändigten Taumel der Weltdämonen vor Augen stellt, «der ersten Wellen blinden Ansturm».

IV

Die Flut bricht hervor und überschwemmt ein felsiges Land, welches einstürzt und sichtbar im Meeresabgrund versinkt. Die Erde bebt, und das Meer stürzt sich, von unterirdischen Stößen getrieben, auf die Küste, während krachendes Rollen des Donners mit dem Heulen der Wogen wetteifert und die Blitze als Lanzenträger die Schlacht beginnen, um, vom ersten Ansturm ermüdet, der ehernen Legion der Wolken, die sich in Strömen der Sintflut niederzubrechen anschicken, das Signal zu geben. So ungewöhnlich tief und dicht sind die Wolkenschichten, daß der Tag durch sie in der tödlichen Blässe trüber Dämmerung hindurchsickert – jener Dämmerung, welche eintritt, wenn bei einer Sonnenfinsternis die Sonne ihre Kraft verliert und das erstorbene Gesicht der Erde von einem leichenhaften Aschgrau verdunkelt wird. Zugrunde geht die Große Hure der heidnischen Apokalypse, – welche alles in die Vergangenheit versetzte, gleichwie die christliche Apokalypse alles in die Zukunft überträgt, – welche in der Erinnerung wahrsagte, gleichwie das Christentum in der Hoffnung prophezeit – – Atlantis geht zugrunde.

*«Terror antiquus» von Leo Bakst (1866–1924)

Doch wo ist der Schrecken ? Weshalb begreift ihn der Beschauer, aber erlebt ihn nicht ? Warum schaut er mit den Augen, ohne im Herzen zu erbeben ? Warum sind wir nicht mit jenen Menschen, die vom Wahnsinn erfaßt scharenweis den Stadtplatz überflutend zu den Standbildern der Götter und Heroen stürmen – und auch nicht mit dieser sieghaften, unerschütterlichen, ewig lächelnden, grausamen und sanften Göttin, welche schamhaft in ihrer unbegreiflichen Harmonie ruht, in der unabwendbaren Bezauberung weiblichen Reizes und wollüstiger Wonne ? Oder warum sind wir schon von ihrem Zauber gebannt und haben für jene Zugrundegehenden und für uns selbst alle Verzweiflung und alle Bitterkeit des Todes fast schon vergessen und vergeben, vielleicht auch bejaht, um nur auf sie zu schauen ? . . . Hat denn der Künstler seine Aufgabe nicht gemeistert, hat er es nicht verstanden, Entsetzen zu erwecken ? Oder wollte er mit seinem Bilde, wie die Greise Ilions von Helena, sagen: «Wahrlich, es lohnte sich für die Bürger dieser Stadt, eines solchen Weibes wegen zu verderben.» Denn sie hatten sie in ihren Mauern, obwohl sie ihrer in der Stunde des Untergangs vergaßen, als sie Schutz suchend zu den Helden stürmten. Und für einen solchen Besitz war es gerecht, den Moiren unermesslichen Lohn zu zahlen. Der Beschauer aber sieht die Vergeltung und sieht sie doch kaum, von den Reizen der Göttin bezaubert. Und was auf Erden sollte nicht klein und geringfügig erscheinen im Vergleich mit der Einzigigen ?

Wie immer wir die geheimen Absichten des Künstlers mutmaßend auslegen mögen, unser schlicht und ausschließlich ästhetisches Verhältnis zu dieser unermesslichen Entfernung der dargestellten Ereignisse vom Leben – bis in eine Sphäre, in der sie zum Gegenstand einer «reinen, willenlosen Anschauung» werden – kann nur ein Verhältnis der Übereinstimmung und dankbaren Befriedigung sein.

Genießen wir also die tragische Katastrophe wie die von Lukrez geschilderten Beobachter der ertrinkenden Schwimmer vom gefahrlosen Ufer aus? Ist die Harmonie des befriedeten Geistes vor dem Schauspiel universaler Disharmonien sittlich erlaubt? So fragen wir uns unwillkürlich, da wir alle in den großen Vermächtnissen und Fragestellungen Dostojewskijs erzogen sind. Doch eben darin besteht das Recht (es ist zugleich die Pflicht) des Künstlers, einzig mit künstlerischen Mitteln die Widersprüche des moralischen Bewußtseins in die harmonische Stimmung der mit dem göttlichen Gesetz versöhnten Seele zu verwandeln, die ihm durch die innere Schau der Schönheit ihr Ja sagt, bevor dieses Ja dem rebellischen Geist durch das letzte Verstehen der Wahrheit abgerungen wird. Die wahre Kunst ist immer eine Theodizee, und nicht umsonst hat Dostojewskij selbst gesagt, die Schönheit werde die Welt erretten. Das egoistische Vergnügen der Lukrezischen Beschauer fremden Untergangs ist die Apotheose geiziger Selbsterhaltung der Persönlichkeit. Die von der Tragödie erreichte heilende Beruhigung und Läuterung (Katharsis) ist ein wohltätiger Zauber Paian-Apollons, der die Persönlichkeit auf rechte Weise wiederherstellt, nachdem sie sich von sich selbst losgelöst und in sich die edlen Kräfte jener «reinen willenlosen Anschauung» gefunden hat. In der idealen Entfernung der dargestellten Tragödie des antiken Schreckens vom Beschauer, in der Unmittelbarkeit des Affekts, in seiner kathartischen Brechung und Vermittlung erblicke ich ein besonderes Verdienst des Künstlers, dessen Geist, nach Livius' Wort, durch Vertiefung in die Antike wahrhaft «antik geworden ist». Wie ist ihm aber diese Brechung, diese Entfernung ins Unerreichbare gelungen?

Die technischen Mittel waren von dem inneren Verhältnis des Künstlers zu seinem Thema vorgeschrieben. Es ist unschwer, diese Mittel aufzuhellen. Nicht umsonst stellt er den Beschauer

auf eine unsichtbare Anhöhe, von der aus allein diese panoramaartige Perspektive möglich ist, die sich irgendwo in der Tiefe entfaltet. Dem Beschauer am nächsten liegt der Hügel, der das Riesenstandbild der archaischen kyprischen Aphrodite trägt. Aber Hügel und Sockel, und selbst die Füße des Götterbildes, befinden sich jenseits der Grenzen der Leinwand: gleichsam unbetroffen vom Schicksal der Erde erhebt sich die Göttin im Vordergrund unmittelbar vor dem Dunkel des tiefliegenden Meeres. Das tobende Meer aber schließt hier seine Wellenkämme zu den Umrissen einer bezaubernden Muschel zusammen, als ob es die Göttin erblickt und sein wütendes Dröhnen und Heulen plötzlich in einen verliebten Hymnus zu Ehren der schaumgeborenen Anadyomene gewandelt hätte. Wer auf bedeutenden Höhen gestanden hat, die sich unmittelbar über dem Meeresstrand erheben, wird die perspektivischen Bedingungen des Bildes und den genauen Realismus dieser erstaunlichen Landkarte der Küstenlinien mühelos begreifen. Sie mißfiel einigen Kritikern, die offenbar eine geschlossener und menschlich vertrautere Landschaft dieser echten Höhenlandschaft vorgezogen hätten. Und doch konnte diese allein das kosmisch Ungeheuere der sich vollziehenden Ereignisse ahnen lassen. Denn was uns hier dargeboten wird, ist keine menschlichen Maßen entsprechende und in menschliche Wahrnehmungen eingehende Landschaft, sondern ein Sinnbild der Geburtswehen der Mutter Erde, und es sind nicht so sehr die Städte und der Untergang von Menschen, die unsere Aufmerksamkeit fesseln, als vielmehr der göttliche Kampf der Elemente und deren so verschiedenartige Gestalt: die Welt des feuchten Elements, die Welt der Luft und die Gesteinswelt, die geologische Welt mannigfaltiger Gebirgsarten und -schichten, die so gemalt sind, wie nur derjenige Felsen malen kann, der «an des Südlands stolzen Vorgebirgen» vor diesen Sarkophagen der Sonne, vor diesen in

Kalk und Basalt gehüllten Körpern der versteinerten Niobiden gebetet hat. Das Kosmische der Konzeption forderte vom Künstler, daß er in sein Bild den Menschen und die Elemente aufnehme, das Vergängliche und das Bleibende. Er konnte diese Aufgabe nur durch unermeßliche Entfernung seiner Gegenstände im Raume lösen; diese aber vermittelt uns den Eindruck zeitlicher Entfernung und historisch-kosmischen Geschehens. Dazu kommen eine dem Grandiosen des Themas entsprechende freskoähnliche Mattheit und eine an Kälte grenzende Ruhe des Kolorits. So benutzte der Maler alle Elemente, welche die ästhetische Wirkung einer rein antiken, objektiv-harmonischen Losgelöstheit hervorbringen können; deren innere Begründung aber liegt in der Natur jenes visionären Schaffens, welches wir durch den Namen des apollinischen Schaffens geheiligt haben.

V

Die gesamte Kunst des Altertums ist der Erinnerung geweiht. Hinter Apollo, dem Führer des Musen-Reigens, stand als Schutzgeist die stumme Mnemosyne. Da das Altertum im Schoße der Erinnerung schuf und weissagte, sind seine Schöpfungen von einer für uns fast unbegreiflichen Harmonie durchdrungen. Das Altertum hat dem tragischen Mythos seine besondere Gunst zugewandt; alles Erhabene in Drama und Lyrik, in Malerei und Skulptur war ein Heraufbeschwören verhängnisvoller Tathandlungen und schauderhafter Geschicke, eine Maske des Entsetzens. Aber die Kunst erlaubte es, das Gorgonenhaupt ungestraft anzublicken. Der apollinische Schleier schützte das sterbliche Auge vor den verderblichen Pfeilen des jenseitigen Blickes. Apollo, den Nietzsche den Traumgott nennt, dessen Wesen er durch die Wagnerschen Verse erläutert:

«Mein Freund, das grad' ist Dichters Werk,
daß er sein Träumen deut' und merk'.

Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn
wird ihm im Traume aufgetan:
all' Dichtkunst und Poeterei
ist nichts als Wahrtraum-Deuterei» –

Apollo ist die Kraft visionärer Schau in der Erinnerung. Tiefe, goldene Stille umfängt die sich der Selbstvergessenheit ergebende Seele, und in weiter Ferne erstehen vor ihr die Bilder, die sich in der Erinnerung der Weltseele erhalten haben. Denn wahrlich kein Jota auf der Rolle ihrer Erinnerung wird vergehen, und alles, was vorüberging, ereignet sich ewig. Ewig spannt Herakles' Doppelgänger, wie ihn Odysseus im Schattenreich sah, den Bogen, während der Dulder selbst im Kreis der Seligen ruht. Ewig wendet Kleopatra das Heck der vergoldeten Galeere, um von dem feuchten Schlachtfeld Aktiums zu fliehen. Ein uns unbekanntes Leben ist in den Abbildern und Hüllen (in den *εἰδωλα* Demokrits) erhalten, die sich von den längst vermoderten Dingen und Personen lostrennten – ein schmerzloses, verwitwetes, von den Samen des Geistes verlassenes Leben. Und während die Seelen der Menschen, die ehemals waren, in ihre Wohnungen entwichen sind, führen ihre halbbelebten ätherischen Formen ein gespensterhaftes Dasein weiter im Schoße der Weltseele als ihr unvernichtbarer Teil – ein Dasein, wie es Goethe im zweiten «Faust» der aus der Tiefe der Mütter heraufgerufenen unsterblichen Helena und ihren halb dem Nichtsein angehörenden leichten Gefährtinnen zuerteilt.

Das Beschwören solcher Formen ist der Zauber Apollos. Und einen wahrhaft apollinischen visionären Weg ist der Künstler gegangen, als er ein Werk schuf, überzeugend nicht nur durch seine innere Wahrheit, sondern auch durch den Eindruck einer unerreichbar fernen Vision, eines Wahrtraumes der fernen schmerzlosen Erinnerung. Uns, die wir nach Erkenntnis ringen, liegt es ob, den Wahrtraum zu deuten, – den vor unserem inne-

ren Blick sich auftuenden stillen Abgrund uns durch Vernunft zum Bewußtsein zu bringen.

Doch wollen wir zuvor noch einen Blick werfen auf das Gemälde – diesen blassen magischen Spiegel der unvergänglichen Welt. Wir verweilen einen Augenblick bei einem Fehler, anscheinend einer Nachlässigkeit des Meisters, die doch zugleich einen innerlich bedeutsamen Zug seines visionären Schaffens offenbart. Das Riesenstandbild des kriegerischen Gottes oder Halbgottes ist verkehrt dargestellt: in der rechten Hand hält der grimmige Kämpfer den Schild, und das tötende Schwert – in der linken. Die spiegelartige Verwechslung der rechten und linken Seite ist ein charakteristisches Symptom rein visionärer Wahrnehmungen, und das Bibelwort von den Kindern, welche die rechte Hand von der linken nicht unterscheiden können, ist nicht zufällig: es weist darauf hin, daß das vernünftige Selbstbewußtsein der Persönlichkeit noch nicht zur Bestimmtheit gekommen, vielmehr noch völlig in die Sphäre eines die Wurzeln des sinnlichen Seins nährenden Traumbewußtseins versenkt ist.

Doch wiederum bemächtigt sich unserer Betrachtung die Gestalt der lächelnden Königin dieser im Wechsel von Entstehen und Vergehen schwankenden, aber wie sie selbst unvergänglichen Welt – einer Welt, die durch sie belebt und zerstört wird, um nach der Zerstörung von neuem zum Leben erweckt zu werden. Denn ihr Name ist Unsterbliche Liebe, und nicht umsonst trägt sie auf den wie die Blüten eines ägyptischen Lotus geschweiften schlanken Fingern ihren heiligen Vogel: die Taube der Arche wird verkünden, daß die Sintflut nachgelassen hat und auf dem Antlitz der Erde die Liebe, welche stärker ist als der Tod, von neuem zu sprießen begann. Indem der Maler mit dem Pinsel dieses, wie es weiblichen Gestalten des Mysteriums zukommt, aufgeputzte und von schmucken Gewändern umhüllte echt archaische Idol schuf, vollbrachte er das Werk des Bild-

hauers. Denn als Maler meisterte er zugleich die Aufgabe, den Stein und die Seele des Steins fühlbar darzustellen. Der ganze Zauber der Weiblichkeit ist in die Linien dieses gleich einem Lotusstengel biegsamen Körpers gebannt, welcher die unsiegbare Kraft lockender Wonne atmet. Schön sein oder schön scheinen muß die Maja-Illusion, die traumhafte Spiegelung des in die Verleiblichung versenkten Geistes. Und ohne Zweifel ist sie schön: so sahen die Schöpfer von Götterbildern im archaischen Hellas die Schönheit. Doch ihre Schönheit ist nur Augenreiz und Zauber träumender Phantasie. Sie hat kein menschliches Gesicht. In ihren Zügen werden wir ihr verborgenes Geheimnis nicht enträtseln. Sie ist unbegreiflich wie die Sphinx und wie diese unbeweglich und unerschütterlich. Aber sie ist lebendig. Der Nimbus einer zarten Übermacht, die Wolke der von ihr ausgehenden Kraft umgibt sie. Wie ein Symbol und ein Gleichnis ist sie errichtet. Mögen dieser Hügel und dieses Idol auch einstürzen, so wird sie doch ewig verharren. Sie ist stärker als jene wilden männlichen Götter, welche schon machtlos sind, das Volk, das sie ehemals gegen Völker und Götter geführt haben, zu beschützen. Der Künstler hat die Aufgabe der Darstellung der Schönheit symbolisch gelöst, wie es Lessing am Beispiel Homers lehrt: dieser zeigt die Wirkung der Schönheit, nicht aber ihre unbegreifliche, undarstellbare Gestalt.

Das sind die ästhetischen Perspektiven, die sich bei der Betrachtung des Gemäldes eröffnen. Aber von der Höhe dieses Hügels der schicksalschwangeren altertümlichen Aphrodite tun sich auch noch andere Perspektiven auf – Perspektiven religionsgeschichtlicher Art.

VI

«Terror antiquus» – so hat der Künstler sein Bild benannt. Unter antikem Schrecken verstand er den Schrecken des Schicksals.

Terror antiquus – terror fati. Er wollte zeigen, daß nicht nur alles Menschliche, sondern auch alles als göttlich Verehrte von den Alten als relativ und vergänglich aufgefaßt wurde. Absolut war einzig das Schicksal (*Εἰμαρμένη*) oder die Weltnotwendigkeit (*Ἀνάγκη*), die unentrinnbare «Adrasteia», die antlitzlose Gestalt und der hohle Klang des unergründlichen Fatums. Das ist die wahre Religion der griechischen Vorzeit, das ist ihr wahrer Pessimismus – wollte der Künstler uns sagen. Aber zum Glück hat er mehr und sogar etwas ganz anderes gesagt.

Mag die unerforschliche, schicksalhafte Kraft alles Entstehende vernichten, so lächelt doch die Liebe ein unsterbliches Lächeln, und das junge Leben wird wieder sein kurz währendes, aber sich unwandelbar erneuerndes Fest feiern. Dem unbedingten Gesetz des Vernichtung und Tod bringenden Schicksals steht die unausrottbare Kraft des Lebens, die Gebärerin Liebe entgegen. Auch dies mußte der Künstler noch hinzufügen. Er trug sich also mit der Absicht, uns einen antiken Trionfo della Morte zu geben, gab uns aber vor allem einen Trionfo della Vita. Außerdem zeigte er deutlich das universale Unvermögen der hochmütigen, sich mit Ingrimm selbstbehauptenden, unternehmenden und gewalttätigen männlichen Kraft. Männliche Verwegenheit und männliches Kämpfertum stellte er dar in ihrer Machtlosigkeit gegenüber dem Willen des Schicksals und in ihrer Vergänglichkeit gegenüber dem unerbittlichen Gericht der Göttin, der Herrin des unsterblichen Lebens. Unter Ananke, Schicksal, und Aphrodite, Liebe, hat er die Welt aufgeteilt. So hat er mehr und anderes gesagt, als er durch das Wort «Antiker Schrecken» zum Ausdruck gebracht hat.

Um zu sehen, daß er nur einen Teil der Wahrheit gedacht, dagegen in der künstlerischen Tat die unbedingte Wahrheit verkörpert hat, muß man historisch begreifen, was der Künstler offenbar nicht wußte: daß in dem ursprünglichen Glauben dieser

Dualismus des vernichtenden Schicksals und der gebärenden Liebe nicht vorhanden, vielmehr die lächelnde Göttin eben das Schicksal selbst war. «Erkenne mich – so sang der Tod –: ich bin die Lust.»

Ja: *terror antiquus* war *terror fati*. Stärker als selbst die Götter ist das Schicksal. Unvoraussehbar und unabwendbar ist die Stunde des Verhängnisses. Das Schicksal läßt sich weder durch Opfer zum Mitleid bewegen noch durch Widerstand bezwingen, gleich den anderen Gottheiten; man kann es weder rühren noch abwehren. Der unentrinnbaren gestaltlosen Göttin ist weder Willkür noch Menschenähnlichkeit eigen. Und ursprünglich ermangelte sie der Gerechtigkeit. Ihr Wille ist die Weltnotwendigkeit – so entschied man später; sie ist Ananke. Notwendigkeit, Ananke – bedeutete das: kausale Verbindung der Erscheinungen? Daran dachte man nicht. Man kannte nur das Absolute im Wesen der Unsichtbaren, und man wußte, daß sie Eine war.

Hinter den drei Gestalten der Moiren, der Schicksals-Schwestern, verbarg sich die Eine. Die drei Gestalten bezeichnen die vielfältige Offenbarung Einer Wesenheit. Die neun Musen (ursprünglich sind es Quellengöttinnen) sind eine potenzierte Trias. Es gibt viele Quellen, aber nur Ein Naß. Neun Musen – das sind dreimal drei Musen, d. h. drei *kat exochen*. Das ist eine der weiblichen Triaden, wie die Horen, die Chariten, die Erinnyen, die Anführerinnen der Mänadenchöre u. a. Drei Musen aber sind nichts anderes als die Eine Mnemosyne, ihre Mutter, die Herrin der lebendigen Gewässer, welche Erinnerung schenken, d. h. das Leben wiedererzeugen, Unsterblichkeit gewähren (*amṛta*, *ἀμβροσία*, *eau de Jouvence*). Die Eine in drei weibliche Personen geschiedene Wesenheit wird gewöhnlich als Mutter dreier Töchter gedeutet: Ananke wurde als Mutter der drei Moiren anerkannt.

Somit ist außer der Unbedingtheit und der Einheit noch ein

Merkmal von altersher dem Schicksal zugeeignet: das Merkmal des Geschlechts. Ein Weib war Herrscherin über Sterbliche und Götter. Das weibliche Prinzip wurde monotheistisch behauptet. Der Polytheismus erwies sich bei jeder Vertiefung in die Idee des Schicksals nur als Polydämonismus, Dämonologie.

Ein eigenartiger Dualismus war in den Grundlagen der Religion des Fatums angelegt: das schicksalhaft Weibliche wurde allem, was dem Schicksal unterworfen war, entgegengesetzt, sei es Gott oder Mensch, Mann oder Weib. Mit dem Weibe hatte es allerdings eine eigene Bewandtnis: nach dem epischen Sprachgebrauch zu urteilen, ist's der Frauen Vorrecht, den «sanften Pfeilen der Artemis» zu erliegen. In der Gestalt der wilden Jägerin, der großen Beschützerin des weiblichen Geschlechts, schimmern die Züge der uralten Allgöttin deutlicher als in anderen rein hellenischen Göttinnen durch. Nach dem ältesten Glauben also, der noch bei Homer nachklingt, waren die Weiber den allgemeinen Bedingungen des Sterbens entzogen. Im Schoße der Alleinigen entstehen sie als Individualitäten, und in ihrem Schoße verschwinden und versinken sie.

VII

Ist es nicht klar, daß die dargelegte religiöse Konzeption nicht ursprünglich sein konnte und daß die weibliche Gestalt des Schicksals nur eine Differenzierung der gehaltreicheren, vollblütigeren Idee des göttlichen Weibes als allein souveräner, als allein absoluter Herrscherin ist? daß jener unvollständige Dualismus, von dem wir sprachen, nur ein abgeschwächter Überrest eines älteren Dualismus zweier Prinzipien ist: des weiblich-absoluten und des männlich-relativen? daß die Vorstellung vom Weibe als Schicksal nur darum den offenkundigen Widerspruch der Formlosigkeit und des Geschlechts zugleich in sich enthält, weil sie eine substanzlose Abstraktion, ein innerlich

leeres, vom umfassenden Dogma der Einen Weltgöttin losgelöstes Schema darstellt?

Wird nicht der Wohnort der Moiren darum in den Schoß der Erde verlegt, weil Ananke – die zukünftige Dike, Gerechtigkeit – die Erde selbst ist, die Urmutter Gää, die dodonische Gää mit ihren aphrodisischen Täubchen auf der Orakel raunenden Eiche der Sellen? Verdreifachen sich denn die weiblichen Wesenheiten des Glaubens und gebiert denn das Schicksal drei Moiren nicht darum, weil es nicht nur die Erde ist, sondern auch der Mond – die dreieinige Hekate in den drei Phasen der monatlichen Periode, welche die Zeitenordnung für den Menschen bestimmt und das weibliche Leben und dessen Fruchtbarkeit ihrem ewigen Gesetz unterwirft? Herrscht nicht selbst über den Götter-Berg, den Olymp, das Schicksal darum, weil es zugleich Urania, die Himmelskönigin ist, – die höchste Lenkerin der Zeiten und Begründerin der kosmischen Harmonie? Jede Untersuchung der Geschichte weiblicher Gottheiten führt uns auf die Spuren eines ursprünglichen Thely-Monotheismus, eines weiblichen Ein-Gott-Glaubens, unter welchem Namen immer sich die vielnamige Göttin verbergen möge, sei es unter dem Namen der Artemis, der Aphrodite, der Astarte, der Magna Mater, der Mylitta, der Anaitis oder der Isis. Alle weiblichen Götter-Personen, nicht einmal Athene oder Hera ausgenommen, sind verschiedene Gestalten Einer Göttin, und diese Göttin ist das weibliche Weltprinzip – das Eine ins Absolute gesteigerte Geschlecht.

Somit ist das Schicksal, der Gegenstand des antiken Schreckens, das Schicksal als vernichtende Macht eben jene Göttin der Liebe mit ihrem Lächeln und ihrer Taube, die wir im Vordergrund des Bildes im Triumphe grenzenloser Lebensbejahung inmitten des Verderbens der in sie verliebten männlichen Kräfte sehen. Sie ist es, die das Männliche dem Untergang weiht, und das

Männliche stirbt, den Sold für die weibliche Liebe entrichtend – stirbt, weil es der Unersättlichen nicht genügt und vor der Unbesiegbaren sich als ohnmächtig erwiesen hat. In der unbewußten uralten Erinnerung daran, daß das Männliche dem Untergang geweiht sei und der Besitz des Weibes mit dem Leben bezahlt werden müsse, liegt jener Zauber der geheimnisvoll lockenden und mystisches Entsetzen erweckenden Wahrheit, den Puschkins «Ägyptische Nächte» auf uns ausüben – jenes phantastische Balladenfragment über die drei von Kleopatra, als Priesterin der Aphrodite, für den Preis dreier Leben feilgebotenen Liebesnächte. Die gesamte männliche Energie ist unvermögend, das Maß der unsterblichen Wünsche der vielgestaltigen Göttin zu erfüllen, und darum richtet sie ihre Liebhaber, von denen sie, die vielbrüstige Kybele, nur Früh- und Fehlgeburten empfangen wird, zugrunde. Sie richtet sie zugrunde und läßt sie von neuem erstehen in der Hoffnung auf eine wahre Ehe. Aber die in den Söhnen, den Ehemännern Jokastens erschöpfte Kraft der Sonne ist mangelhaft, und wiederum gehen sie, wie Ödipus blind, d. h. an Sonne arm, zugrunde. Die Göttin aber wartet immerfort auf ihre wahre Befruchtung durch die Sonne.

Das ist die mystische Wahrheit von der Weltseele und ihrem Warten auf den himmlischen Bräutigam, die sich schon jenen antiken Menschen, den Verehrern der Einen Göttin erschlossen hat. Dieselbe höhere Wahrheit spiegelt sich auch wieder in dem biologischen Phänomen des Todes der männlichen Individuen nach dem Befruchtungsakt und in dem Phänomen des Triumphes und der Herrschaft über die Männchen, z. B. bei den Bienen. Und noch eine andere mystische Wahrheit erschloß sich im uralten weiblichen Monotheismus: die Wahrheit von der Jungfrau. Denn die Göttin besaß gleich Helena viele Gatten, jedoch waren es keine rechtmäßigen Gatten sondern Gewalt-

täter, die sich nur ihres Schattens und der sie umschließenden Hülle bemächtigten, die ihr Trugbild liebten und mit diesem ein gespensterhaftes Leben erzeugten. Maja liebten sie als Gattin und Mutter, aber jungfräulich und unerreichbar der ohnmächtigen männlichen Gewalttätigkeit verblieb die unberührte Braut, die tiefste verborgene Wesenheit der Weltseele hinter jenem weiblichen Trugbild, welches Mutter der Liebe und des Fleisches, des Wunsches und der Vermehrung zu sein schien – hinter dem trügerischen Blendwerk, unter dem prächtig gewirkten Schleier der rätselhaft und zweideutig lächelnden Maja. Im Kultus sowohl der jungfräulichen Artemis als auch der eleusinischen Persephone erschloß sich diese Wahrheit, und sie ist in den Worten auf dem Sockel der verhüllten Göttin zu Sais angedeutet – jener Göttin, die nach Herodot eine Hypostase der Jungfrau Athene war und auf ägyptisch Neith hieß: «Ich bin Das, was ist und war und sein wird, und kein Sterblicher und kein Gott hat je meinen Schleier gelüftet.» In den Darstellungen *der Hochzeit des Zeus und der Hera lüftet der Herrscher des Himmels den Schleier vom Gesicht der Neuvermählten.* Die Göttin von Sais war eine unvermählte Jungfrau, niemand hat sie erkannt.

Aber der weibliche Monotheismus forderte naturgemäß eine Ergänzung. Das eine Geschlecht konnte nicht ins Absolute erhoben werden, ohne daß auch dem anderen eine Apotheose zuteil wurde. Gleichzeitig mußte aber das männliche Korrelat den Charakter der Relativität tragen, im Aspekt eines Prinzips erscheinen, das dem Verschwinden überantwortet ist und den Untergang erleidet. Das männliche Korrelat der absoluten Göttin eignet sich die Züge eines leidenden Gottes wie Dionysos und Osiris an. Martyrium und Tötung des männlichen Gottes ist das Grundmotiv der weiblichen Religionen (wie der des Dionysos), der Religionen, welche ihre Wurzeln in der Sitten-

ordnung jener vergessenen Gemeinschaften haben, in denen das Weib Stammes-Haupt und Königin war.

Die neuesten Versuche, das Matriarchat zu bestreiten, haben lediglich eine einschränkende Bedeutung. Es ist unmöglich, eine allgemeine und überall verbreitete Herrschaft der Mütter für eine bestimmte Epoche des Altertums zu behaupten: sie tritt sporadisch hervor. Zweifellos aber haben Bachofens unsterbliche Arbeiten die Wissenschaft nicht mit einer Hypothese, sondern mit einer wohlbegründeten Entdeckung bereichert. Nur in Einzelheiten bedürfen sie der Nachprüfung und Berichtigung und werden andererseits durch neue Beobachtungen bestätigt. War es nicht dieselbe götterfeindliche Atlantis, diese stolze Niobe der Weltgeschichte, 'Tantalos' Tochter und Atlas' Nichte, die, wie einigen Autochthonen Amerikas, so auch den ursprünglich patriarchalischen Umwohnern des Mittelmeers mit orgiastischen Weiberkulten den heiligen Schauer und den Geist der Unterwürfigkeit vor dem Weibe eingehaucht? Wie dem auch sei: die männermordenden Artemis-Kulte mit ihren Amazonen-Gemeinden und der rituellen Knaben-Geißelung, der Dionysos-Kult mit seinen Mänaden, sowie die mannigfachen Spuren der Männertötung in anderen Kulturen weiblicher Gottheiten – wir brauchen nur an den Mythos von den ägyptischen Danaiden und von dem Frevel auf Lemnos zu denken – reichen zurück in die Epoche der Mutterherrschaft und des großen Kampfes der Geschlechter.

VIII

In welch großartigen und ungeheuerlichen Formen sich die Herrschaft der Weiber und der weibliche Monotheismus behaupteten, können wir aus der Energie jener männlichen Reaktion gegen die weibliche Despotie und die weibliche Männervernichtung ersehen, die der Verfasser der Orestie noch in sehr

lebendiger Erinnerung hat. Der Seelenkampf des Orestes in der Darstellung des Äschylos betrifft die Wahl zwischen Mutter und Vater. Die Söhne stellten sich auf die Seite der ermordeten Väter und zogen das Schwert gegen die Mütter. Sie erhielten dazu den Segen neuer Priester, welche die Prinzipien des Patriarchats und den Kultus heroischer Ahnen zu sichern suchten. Es handelte sich um eine Reaktion der Harmonie und Ordnung gegen das Orgiastische, der Religion der Sonne gegen die Religion des Mondes. Die Niobiden wurden von Apollo (Artemis war noch nicht seine Schwester) vernichtet. Der Sonnenpriester Orpheus fiel als Opfer der Weiber; von ihnen zerrissen, wurde er ihrem Dionysos ähnlich. Die Druiden wählten zu ihrem Symbol den goldenen Zweig der Mistel, einer der Sonne geweihten Pflanze, welche die Wipfel der Eiche krönt.

Das Weib war gebändigt. Die Prophetinnen schlossen einen Bund mit den Priestern, die Druiden mit den Druidinnen. Die Sellen verbanden den Kult des Eichen-Zeus mit dem der Taubengöttin. Apollo bemächtigte sich des Delphischen Orakels, dem früheren Besitzer, dem noch namenlosen Dionysos, als Mitregenten den zweiten Platz überlassend, und begann mit Hilfe der Prophetinnen das Werk einer neuen religiösen und gemeinschaftlichen Gründung. Theogonien wurden erschaffen, die Hierarchie der Gottheiten wurde unwandelbar festgesetzt, und der Vater der Götter und Menschen auf seinem olympischen Thron bestätigt.

Die altertümliche Ananke wurde nicht aufgehoben, aber in eine ferne Sphäre entrückt. Man konnte sie nicht vergessen, aber man brauchte sie nicht mehr zu fürchten. Apollo erscheint als Moiraget: er selbst übernahm es, den Reigen der Moiren anzuführen. Der antike Schrecken vor dem Schicksal verdämmerte. Von nun an fiel sein Schatten nur noch auf Zeus; dessen Herrschaft aber war für Äonen gesichert. Es genügte, wenn dem Menschen vor

ihm allein und seiner unsterblichen Sippe bangte. Die Schicksalsangst suchten die Priester durch Gottesfurcht und Frömmigkeit (*δεισιδαιμονία, εὐσέβεια*) zu ersetzen. Sie lehrten die Gottesfurcht als Pflicht. Die Götter wurden zu Hütern der sittlichen Weltordnung erklärt. Die patriarchalische Moral galt nunmehr auch für den Olymp – ein verhängnisvoller Vorgang für die weiteren Geschehnisse der hellenischen Religion. Die Gottheiten waren kosmische Wesen, das kosmische Gesetz aber hat nichts gemeinsam mit der menschlichen Tugend. Da der kosmische Charakter der Götter unzerstörbar war, erwiesen sie sich als untugendhaft – und die Menschen wandten sich von ihnen ab. Das wohltätige Schaffen der Weiberbezwinger, der Begründer einer männlichen Religion und auf Vaterschaft beruhenden Ordnung war mit großem Unrecht verbunden. Die Welt war in eine vom Sonnenauge bewachte und wohlgeordnete Stadt unsterblicher Könige und sterblicher Untertanen verwandelt. Jedoch die vor dem Bannkreis dieser Stadt zurückgewichene Finsternis lauerte den Seelen in der eintretenden Nacht auf, strömte in den Mondstrahlen der Zauberin Hekate, schaute mit Blicken unsagbaren Entsetzens aus den Höhlen, welche die Menschen in die unterirdischen Gewölbe zu den entwichenen Schatten riefen. Und der Mensch war im Begriff, wegen dieses Zwiespalts im Weltgefüge, wegen dieses ungeschlichteten Streites der unveröhnten Mächte den Verstand zu verlieren. Je größer das Vertrauen war, mit dem er sich dem lebenspendenden Sonnenzauber hingab, je weiter er alles Mondhafte, Weibliche, Unergründliche, Nächtliche von sich zurückwies, um so hartnäckiger ertönte in seiner Seele im Widerspruch zu allem, wodurch er lebte und worin man ihn unterwies und erzogen hatte, die wahn-sinnerregende Stimme eines anderen – des sonnenhaften Schreckens. Der panische Schrecken überkam den Menschen am hellen glühenden Mittag – im Augenblick des Weltschlummers, wenn

alles blendend Sonnenhafte als unwirklich, als unentrinnbares Wahnbild erschien, und kein Feuchtes, nichts Weibliches, Mütterliches, Fließendes, Dunkles, Mondhaftes vorhanden war. Dies alles schien versiegt zu sein und die Erde verlassen zu haben. Über den ausgebrannten Bergen und leeren glühenden Schluchten dröhnte aber unvermutet das Gelächter des bockfüßigen Hirten Pan.

So war die Unterjochung des Weibes mit einer Niederwerfung aller urwüchsigen Energien verbunden, und die Verkündigung einer im Zeichen der Botmäßigkeit gegen die Götter stehenden Welteinrichtung mit der Bändigung alles menschlichen Übermuts. Gierig klammert sich der beengte Geist an die uralten Überlieferungen von der Auflehnung der Mächtigen wider die Götter, die der Sterblichen Angst und Neid mit Argwohn und Eifersucht erwidern; wieder flieht er, hilfesuchend, zu den Gestalten unbändiger Recken, zu den Schatten der Empörer gegen eine gewaltsam-vernünftige Ordnung und gegen eine allzu teuer erkaufte göttliche Harmonie, welche endgültig den Göttern die Unsterblichkeit und den Menschen den Untergang bestimmte. Alsdann erhebt sich wieder die entthronte Göttin – nicht um die männliche Tatkraft zu vernichten, sondern um sie in der Rebellion gegen die himmlischen Emporkömmlinge zu unterstützen. Die Titanen finden Freundinnen, und Niobe harret aus im Trotze ihres Vaters Tantalos. Die Okeaniden sind treue Gefährtinnen des Prometheus in seinen Leiden; zur Mutter gibt ihm Aischylos Themis selbst, die Hüterin der ewigen Satzungen, welche ihn durch die Enthüllung der seinem Widersacher Zeus verhängnisvollen Geheimnisse unüberwindlich macht. Wieder erhebt die unterirdische Wahrheit ihre souveräne Stimme, bei deren Klang die Himmelsbewohner verstummen. Doch ist diese Wahrheit dieselbe uralte Ananke, dieselbe Eine Göttin, welche den Menschen des fernsten Altertums

unter das Joch des ersten Schreckens beugte. Die prophetische Wahrheit des Weibes, die von den Menschen begründete und in den olympischen Göttern verkörperte relative Wahrheit überragend, das ungeschriebene Gesetz, auf das sich Antigone vor den Richtern beruft, die innere, keiner neuerrichteten Satzung und keinem Zwang untertänige Sittlichkeit – diese Wahrheit wurde vom Menschen in der Wahrheit der Mutter-Erde wieder entdeckt, und sie allein rettete seine geistige Freiheit, die Energie seiner freien, schöpferischen, gottähnlichen Selbstbestimmung.

IX

Sind es nicht dieselben Widersprüche in der Sinndeutung des Lebens, welche auch heute unseren Geist beunruhigen und in unser Gewissen einen Zwiespalt hineinbringen? Und sofern sie das tun, müssen wir gestehen, daß, gleichwie der antike Schrecken uns noch nahe ist, unser religiöses Bewußtsein auch in bezug auf das antike Dilemma «Gottesverehrung oder Menschenvergottung?» fürderhin heidnisch bleibt. Ist es nicht dieselbe «Notwendigkeit», die uns als universal bestimmendes Prinzip erscheint, das sich in die Formen des Kausalnexus, des Naturgesetzes, des Determinismus hüllt? Fällt diese Notwendigkeit nicht andererseits zusammen mit dem «Willen» der Schopenhauerschen Philosophie, mit dem Willen zum ziellosen Immerfortzeugen und zur Vermehrung in der «schlechten Unendlichkeit»? Ist unsere menschliche Selbstbejahung und unsere Erinnerung an das uralte Vermächtnis der Schlange – «zu sein wie die Götter» – nicht ebenso anspruchsvoll und ebenso hilflos und ohnmächtig? Haben wir nicht den Wunsch, diese unsere hochmütige menschliche Selbstbejahung gradeso mit einer uns selbst unbekanntem ontologisch begründeten Wahrheit zu rechtfertigen? Zerschlagen wir nicht die alten Tafeln im Namen dieser Wahrheit, um den Geist von allerlei Vormundschaft zu

befreien – von der Bevormundung sowohl durch die Priester einer Religion, in der von der Unterordnung unter ein ewiges Gesetz, bisweilen auch unter eine menschliche Satzung die Rede ist, als auch durch die Priester der Wissenschaft, welche die Notwendigkeit beweisen, sich der Notwendigkeit zu unterwerfen? So rennen wir mit den Köpfen gegen die Mauern des alten Gefängnisses, aus dem das Heidentum auszubrechen strebte, und unsere neue Verzweiflung ist nur eine neue Maske der antiken Angst, welche sich noch im Altertum in das «taedium vitae» und «carpe diem» umgewandelt hat. So macht uns unsere lachende Verzweiflung zu späten Epigonen des heidnischen Niedergangs.

Die Ursache unseres Leidens ist die, daß wir uns von der christlichen Vernunft abgewandt haben. Die Menschheit vergaß allzuviel von dem, was sich im Christentum schon geoffenbart hat. Nicht nur errät sie nicht, was in ihm noch nicht offenbar wurde, sondern sie begreift auch das schon vormals an ihm Begriffene nicht.

Ich will bei zwei vom Christentum herrührenden Ideen verweilen – bei zwei von ihm auf die antiken Fragen des Heidentums erteilten Antworten: ich meine die christliche Auffassung der menschlichen Selbstbehauptung und die christliche Anschauung von der Weltseele.

Die menschliche Selbstbejahung ist falsch, sofern die beschränkte Persönlichkeit ihr Subjekt ist. Man muß sein wahres Ich finden, um sich in ihm zu bejahen. Das Christentum lehrt, daß ein solches Ich im Menschen insgeheim gegenwärtig ist: «Das Reich Gottes ist in euch.» Im Menschen ist der Himmel, und im Himmel ist der Vater. Der absolut transzendente dreieinige Gott und Schöpfer des Menschen ist seinem Geschöpfe zugleich immanent, innewohnend dem verborgenen menschlichen Selbst, welches, wenn es sich Ihm freiwillig hingibt, durch unergründli-

che Wirkung der Gnade über die Kreatürlichkeit hinaus erhoben wird zur Würde und Kraft des Sohnes; dieser unaussprechliche Akt der göttlichen Dreifaltigkeit im Innern des Menschen ist der ihm geheimnisvoll verheißene neutestamentliche «Friede». Das Äußere des Menschen, sein Leib – ist seine Erde; das ist das Weib, die Weltseele in ihm. Das, was der Mensch alltäglich sein Ich nennt, herrscht über diese seine Erde. Aber jener, den sie als ihren Gatten und Herrn betrachtet, ist nicht ihr Gatte. Wie die Weltseele den Bräutigam im Makrokosmos sucht, so sucht die Erde des Menschen ihr anderes Ich im Mikrokosmos und erwartet das Kommen des Sohnes. Das menschliche Ich wird zum Sohne nur durch Hingabe seines Willens an jenes übersinnliche, jenes transzendente Licht, welches der Vater im inneren Himmel des Menschen ist. Wenn der Wille des menschlichen Ich Sein Wille geworden ist, dann wird im Menschen Christus geboren und dann ist er würdig, Menschensohn zu heißen. Dann hat die Erde ihren Bräutigam gefunden und der Menschensohn seine Braut, und dann ist das Gebet in Erfüllung gegangen, der Wille des Vaters solle nicht nur im Himmel sondern auch auf Erden geschehen.

Das ist das anthropologische Prinzip des Christentums: außer dieser rechtmäßigen Behauptung des göttlichen Ebenbildes in seinem Selbst gibt es für den Menschen keine wirksame und fruchtbare Selbstbejahung, denn durch jede andere will er seine Seele bewahren, verliert sie aber, da er einen Schatten und den Traum eines Schattens (so nennt Pindar den Menschen) bejaht, nicht aber seine Persönlichkeit, welche sich desto bestimmter in ihrer Einzigkeit offenbart, je klarer aus ihren Zügen das Antlitz des Sohnes hervorleuchtet. Das ist die christliche Wahrheit vom Menschen, die den Menschen erstmalig frei macht. Hier hört zum ersten Male die äußere Unterwerfung unter Gott auf und wird die Rebellion wider Gott aufgehoben. Alle lebendigen

Energien des menschlich-männlichen Wagemuts finden einzig und allein in diesem Prinzip einer mystischen Energetik einen Ausweg und eine fruchtbare Anwendung. Um vor dem Antlitz der Notwendigkeit männlichen Mut zu bewähren, muß der Mensch nicht auf Antrieb seiner ohnmächtigen Absicht und Willkür wagen und sich erkühnen, sondern kraft göttlichen Seins, im Namen des himmlischen Vaters. Die Sohnschaft allein verleiht ihm die zarte Macht und Kühnheit des Bräutigams.

Die Notwendigkeit ist der Leib der Welt. Jene antiken Menschen, die in den ehemaligen Erdumwälzungen zugrunde gingen, verehrten das Fleisch, das kosmische Weib, und die Göttin spie solche Männer aus, die ihrem Wunsche nicht entsprachen. Denn sie waren gewalttätig aber ohnmächtig. Sie waren des Weibes Söhne und kannten nur dieses, den von der Mutter empfangenen Leib. Sie aber trachtet nach Samen des Logos. Ihr Sinn steht nicht nach denen, die von «Fleischeslust», sondern nach denen, die von Gott gezeugt wurden. Von solchen Männern wird sie ihr neues Reich empfangen. Die materielle Hülle der Weltseele erscheint dem christlichen Bewußtsein als Mutter-schoß, welcher seit dem Sündenfall des Menschen der unmittelbaren Befruchtung durch die Kräfte des Himmels verschlossen bleibt; erst durch den neuen Willen des vom Einen Menschen-Heiland erlösten Adam wird auch die Natur erlöst werden. Der Erde, der leidenden Mutter, der Witwe Edens, drückt das Christentum seinen verklärenden Kuß auf. Dieser männliche Kuß der Liebe ist die christliche Überwindung der Naturnotwendigkeit.

Denn die Naturnotwendigkeit ist das kausale Band der Erscheinungen. Aber jede Erscheinung und jeder flüchtige Augenblick ist kein Kind einer gattenlosen Mutter, sondern das Kind einer Ehe der weiblichen Ursache mit dem männlichen Samen

des Logos. Und das Licht dieses Samens scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen.

Die rechte Selbstbejahung des Menschen im Vater als des Sohnes, der keinen anderen Willen hat als den Willen des Vaters, gibt ihm das Leben in der Freiheit. Freiheit ist eine zeugende Kraft, die Möglichkeit eines Anfangs. Wer keinen Anfang machen, sondern nur fortsetzen kann, der ist nicht frei; seine Handlungen sind nur Folgen von Ursachen, welche nicht in ihm liegen. Nur wenn wir einen neuen Gehalt unseres Ich aus jenem ursprünglichen Sein schöpfen, welches der Vater in unserem Himmel ist, gewinnen wir die initiiierende männliche Kraft, deren Segnungen die Weltseele vom Menschen erwartet. Andernfalls sind alle unsere Handlungen nur Folgen ihrer eigenen Gesetze, und sie empfängt von uns nicht den Samen des Logos.

Aber das Weib ist sich immer treu. Die Schlange verführte Eva durch die Verheißung göttlichen Bewußtseins. Sie glaubte, es durch die Materie zu erlangen, aß die Frucht und gab Adam davon. So wurde sie zur Urheberin der Schuld. Und Adam verfiel der Knechtschaft des Fleisches. Die Vergeltung für jene tragische Schuld, die wir Sündenfall nennen, war die Entwicklung des in ihr enthaltenen Keimes. Das Welt-Weib begann kraftlose Kinder unter Schmerzen zu gebären. Der weibliche Monotheismus entspricht der Unterwerfung Adams unter das Weib als Materie. Es folgte eine neue Vergeltung für Evas Schuld, und das Männliche begann über das Weibliche zu herrschen; eine neue Sünde wurde also begangen – die Sünde der Versklavung des Weibes. Diese Versklavung rettete nichts und vergrößerte nur das Maß der Drangsale.

Das Christentum brachte dem Kampfe der Geschlechter die Lösung. Das Männliche als Sohn, das Weibliche als Braut; jede auf die Verklärung und Heiligung der Welt gerichtete Hand-

lung, jede im wahren Sinne des Wortes theurgische Tat als Vorbereitung jener jungfräulichen Ehe des Logos und der Weltseele, deren absolute Verwirklichung der christliche Orient Sophia nennt und bald in der Gestalt des fleischgewordenen Wortes, bald in der Mutter Gottes anschaut und anbetet; die Erde als das Weib der Apokalypse, bei dem Empfang des Bräutigams auf dem Monde stehend, mit Sternen bekränzt, mit der Sonne bekleidet – das sind die Symbole des im Christentum geoffenbarten Mysteriums vom Ewig-Weiblichen und Geistig-Männlichen. Das Eindringen in dieses Mysterium, als Frucht innerer Schau und einer nur dem reinen Herzen vorbehaltenen Erfahrung, vermag allein uns von dem antiken Schrecken gänzlich zu heilen, welcher bis heute auch der unsrige ist.

AUS JAHRGANG V (1934/35) Heft 4

I

Verzückung und Religion

ZU den Urformen der religiösen Erfahrung gehört der Zustand sinnraubender Verzückung und Gottergriffenheit, ein seelisches Ereignis, das die Innenwelt der Persönlichkeit vorübergehend in zwei exzentrische Sphären spaltet. Der frühere Wille verstummt, durch einen scheinbar von außen eindringenden fremden Willen überwältigt und entthront. Das bisherige Ich wird von einem mächtigeren und kaum noch menschlich zu nennenden abgelöst, dessen Subjekt der Verzückte, sobald er aus seiner Betäubung wieder zu Sinnen kommt, als eine in ihn gefahrene Gottheit ansieht und mit Du anredet.

Bleibt die Distanz zwischen Gott und Mensch in der Vorstellung des Gläubigen auch nach dieser gewitterhaften Berührung unvermindert, so wird doch ihr beiderseitiges Verhältnis dadurch qualitativ zu etwas anderem, als was die alten Italiker mit dem Worte «religio» bezeichneten, zu etwas Gehaltvollere und Innigerem denn scheue Umsicht und kluge Vorsicht, Rechts- und Zauberverbindung, Götterlohn und Götterzwang. Ein neues Element tritt hinzu als rudimentärer Ansatz zu dem, was die spätere Beschaulichkeit unter dem Namen der «unio mystica» anstreben wird. Nun steht's der theologischen Reflexion frei, auch das Wort «religio» durch Ableitung von «religare», verbinden, in einem geistigeren Sinne zu deuten.

Die Religion verinnerlicht sich, indem der Mensch Du sagen lernt zu demjenigen, dessen Gegenwart er in seinem eigenen Busen empfunden hat, sei es als eine blitzartige Heimsuchung oder als jenes ständige Innewohnen, welches sein ältester Vor-

fahr an König und Seher mit heiligem Schauder ehrte. Was ist nun in dem von einer Gottheit Besessenen eigentlich geschehen beim günstigen Verlauf des oben geschilderten Erleidens, im Falle also, wo das «enthusiastische Pathos», wie dieses Erleiden auf griechisch heißt, harmonisch ausgeklungen ist in einer «kathartischen» Genesung?

II

Die Anima als Mänade

Kann man im Ernste reden vom Gegensatz des Animus und der Anima – wie Henri Brémond es tut, indem er darin sogar «le dogme fondamental de la psychologie mystique» erblickt –, von der Eigenart ihres Zusammenlebens und von all dessen Unebenheiten und Krisen, die, abgesehen von den betreffenden Anspielungen in der mystischen Literatur, nicht nur Dichter, wie Paul Claudel, sondern auch Wissenschaftler, wie C. G. Jung, gelegentlich belauscht und ausgeplaudert haben, so wird die Annahme kaum befremden, daß die ekstatischen Zustände, die eine erhöhte Rezeptivität voraussetzen, zunächst als Auswirkungen des weiblichen Teils unserer geistig-seelischen Wesenheit zu betrachten sind: ist ja auch in den orgiastischen Kulturen das Element der Verzückung hauptsächlich durch Frauen vertreten. Die Anima scheint sich in diesen Augenblicken der Vormundschaft des männlichen Ich zu entziehen, dieses aber in eine Art Selbstvergessenheit zu sinken. Dann irrt sie umher, gleich der Psyche des Märchens; auch einer Mänade ähnelt sie dann, die in wildem Wahn den Dionysos anruft. Wie Eva im Schlafe Adams aus seinem Leibe emporsteigt, also erwacht das eigenste Leben der Anima erst, nachdem das Herdfeuer unserer zweck- und verstandesmäßig tätigen, regelnden und hemmenden Seelenkräfte eingeschlummert ist. Sofern der nachtwand-

lerische Drang, den sie dann entwickelt, über den bewußten Teil unseres Wesens entschieden Oberhand gewinnt und jene Lähmung oder Lethargie des Animus verursacht, gleicht sie vollends den wutentbrannten Männermörderinnen des Mythos. Denn läßt sich in den meisten Mythologemen eine Widerspiegelung des Ritus nicht verkennen, so gilt es noch mehr von der den Mythos tragenden Psychologie. Zweierlei unterscheiden wir also in diesem Drange: erotisch muß er sein, weil die sich von ihren Banden loslösende Anima ihre Ganzheit vermißt, – und anterotisch zugleich, weil sie ihre bisherige Verbundenheit leidenschaftlich von sich weist.

III

Anima und Animus

Wer ist aber der Geliebte der Anima, der sie, wie Eros seine Psyche, flieht, dessen Ruf sie als Mänade in die Gebirgswildnis unwiderstehlich treibt? Wer ist er, nicht als Gebilde des sich ins Traumhafte projizierenden Glaubens, sondern als etwas in der Innenwelt bereits, wenn auch nur potentiell, Vorhandenes, Gegebenes und Aufgegebenes zugleich? Sicherlich doch ihre wesensgleiche Hälfte, d. h. eben derselbe männliche Teil unserer Persönlichkeit, dem sie sich grollend entfremdet und verschlossen hat nicht so sehr wegen seines starren Despotismus, als darum, weil er nicht göttlicher war denn sie selbst. Etwas Göttliches, fürwahr, muß das Weib am Manne erspäht oder erträumt haben, um ihn zu lieben. Unfrei war er, ohne dessen gewahr zu werden in seiner Selbstgefälligkeit; sie fühlte sich aber irgendwie, irgendwann gefesselt und entweiht. Er begehrte Erreichbares, sie war lüstern nach Unmöglichem. Wohlbedächtigt war er, sich klug beschränkend; sie aber bald verträumt und gleichsam abwesend, bald wieder rebellisch und kühn. Er

schien all das vergessen zu haben, dessen dunkle Erinnerung sie zu weicher Wehmut rührte, zu Lied und Gebet begeisterte, zu wilder Empörung anstachelte. Sie beschuldigte ihn insgeheim eines nie verübten, unerweisbaren Verrats. Zorn hegte sie gegen ihn, weil er sie nicht erlöste.

Ein Durst nach Erlösung gehört psychologisch, wie mancher Denker meint (so E. v. Hartmann, so Drews), zum Wesen des religiösen Erlebnisses; man darf vielleicht sagen: er ist das eigentlich Seelische in der Religion. Wie, nach Paulus, die ganze Kreatur seufzt und stöhnet, ihrer Befreiung harrend durch die Söhne Gottes, so sehnt sich auch die Anima im Menschen nach einer Tat des Geistes, die sie «von Schmach und Sünde, von Qual und Not» frei mache, ihre Würde wiederherstelle, ihr ein höheres Dasein auf tue. Ihren Bruder und Gemahl, ihren Animus, will sie wiederfinden, aber in einem verklärten Anderssein, umglänzt von der ihm eigenen Glorie, die er eingeübt hat im irdischen Tun und Trachten. Nachdem er seine verlorene, vergeudete Kraft wiedergesammelt und sein wahres Antlitz wieder hat leuchten lassen, wird er sie zu sich erheben, sie heimführen als seine in jungfräulicher Reinheit und Schöne wiedergeborene Schwester und Braut. Unzählige Mythen und Märchen von der gefangenen, verwandelten, schlafenden Jungfrau, von der verzauberten Rose und ihrem Retter wiederholen alle dasselbe Motiv der erlösungsbedürftigen Anima.

IV Vom Selbst

Den Gegenstand ihrer Sehnsucht empfindet die Anima als ein ihr angeborenes Gut von höchstem Wert, das ihr, sie weiß nicht wie, gleichsam durch einen Zauber, abhanden gekommen ist, als den besseren Teil ihrer selbst, dessen Verlust sie zu

Schattendasein und halbem Wahnsinn verurteilt hat, – zugleich aber als etwas, das nicht sie selbst ist, als ein jenseitiges Licht, das ihr einst aus der Lebens- und Liebesfülle eines ihr unendlich nahen und doch unendlich überlegenen Wesens belebend und beseligend zuströmte, nun aber, verschleiert durch die Wolkenschicht des Animus, die es auffängt und nicht durchleuchten läßt, nicht mehr, wie vormals, mit den Sonnenstrahlen zu ihr herniedersteigt.

Es ist das wahre Ich des Menschen, der verborgene allerinnerste Mensch selbst, den ihr Hellsehen göttlich weiß und ihr Sehnen hervorruft in der Gestalt eines von außen herannahenden Erlösers. Sie faßt seine Erscheinung, die sie in Ekstase anschaut, als Offenbarung einer ihr transzendenten Wesenheit auf und ordnet sie dem Kreise der ihr eigenen Glaubensvorstellungen ein. Ein ständiges Symptom begleitet aber alle derartigen Begegnungen, mögen sie sich in der Imagination auch noch so vielgestaltig widerspiegeln: die Anima erkennt den Erschienenen, als hätte sie ihn schon längst gekannt, und indem sie sein einziges Antlitz wiedererkennt, erschaut sie in ihm sich selbst und ihren Animus und wohl auch einen Dritten, mit dem sie beide von Anfang an verbunden waren und der sie miteinander verband. Beglückt findet sie nun ihr eigenes, noch kurz vorher arg zerrissenes Wesen zu einem Ganzen gesammelt und wie neuerschaffen in einer so vollendeten Versöhnung und Erfüllung, daß der letzte Schatten von Zwiespalt und Gegensatz, von Mangel und Irrwahn dem morgenrötlichen Frieden der Selbsterkenntnis in Gott weicht.

Hingegen ist das Verhältnis des Animus zu seiner urgründlichen Wurzel, zum fragwürdigen inneren Selbst, sofern er sich der Realität des letzteren überhaupt bewußt wird und es nicht von vornherein für einen leeren Begriff hält, entweder ein auf Erkenntnis gerichtetes oder ein magisches; in beiden Fällen

wird die Anima aus der Sphäre des Innenlebens, wo ihre Mitwirkung just nötig wäre, verdrängt. Ein rein ideelles Erfassen des Absoluten im menschlichen Geiste (von einer konkreten Erkenntnis kann nur bei der Totalität des Bewußtseins die Rede sein) bestimmt den auf sich gestellten Animus zur idealistischen Selbstbespiegelung in der nach eigenem Bilde konstruierten Welt. Dem magischen Versuch, aus den mystischen Tiefen des Ich gleichsam seinen göttlichen Doppelgänger heraufzubeschwören, um durch dessen Unterweisung und Vermittlung den Zutritt in die geistige Welt zu erlangen, entspringt eine Art Gnosis, die aber ohne Anteilnahme der Anima eine reale Einigung mit dem Übersinnlichen verfehlt. Von diesem Versuch gilt Paulus' Wort: «Was frommt Einem alle Gnosis, wenn er keine Liebe hat?»

V

Lyrisches Intermezzo

Es ist nicht leicht von diesen Dingen anders zu reden als in Gleichnissen, die gewisse seelische Erfahrungen sinnbildlich festzuhalten suchen. Dies war auch Claudels Verfahren, als er seine berühmte Parabel erzählte. Die beiden hier folgenden dürften eben als Zeugnisse von wunderlichen Vorfällen, die sich mitunter in unserem inneren Hausstand abspielen, schon deshalb mit in Betracht kommen, weil sie um mehrere Jahre älter sind als «Animus et Anima». In beiden ist es der Animus, der spricht. Der «Gast» des ersten Gedichtes, den die Psyche des zweiten, die Rächerin, ihren «Freund» nennt (bei Claudel ist er ihr «amant divin»), personifiziert das innere Selbst des Menschen, dessen höhere Kräfte der Animus zu seinen magischen Zwecken auszunützen strebt und der vernachlässigten oder unterdrückten Anima vorenthält.

Des langen Irrens müde,
Kehrt Psyche heim, die Flüchtige,
Pocht leis' an meine Pforte, –
Der Hüter kennt sie nicht.
Und muß sie nächtlich wandern,
Mög' er, um Gottes willen,
Mit Öl ihr Lämpchen füllen,
Denn flackernd sinkt das Licht.

Still flammten sieben Leuchter,
Voll Öl, im unterirdischen
Gemach, wo ich mit meinem
Geheimen Gaste, tief
Ins geistige Schaun versunken,
Der Ruhe pflag; das Haus war
Den Dienern überlassen,
Als Psyche laut mich rief.

«Und wo ist deine Psyche» –
Frug mich der Gast im Dämmergraun
Des tau-umflorten Gartens –
«Die spät ans Tor gepocht?»
Ich schwieg und sah in Dornen
Wie einen Schleier schimmern,
Ringsum zerschellte Scherben
Und den verglommnen Docht.

Wem sich so etwas, und sei's nur im Traumbewußtsein, zuge-
tragen hat, um eine bittere Erinnerung, beinahe einen Gewis-
sensbiß zu hinterlassen, dem kann leicht auch eine weitere Be-
gegnung mit derselben rätselhaften Gestalt auf dunklen Ge-
spensterpfaden widerfahren.

«Bring Trost dem Trüben, Psyche: sing ein trautes Lied!
Du schweigst und weichst mir, schüchternes, verträumtes Kind!
Die Nacht verhüllt dich. Träumend hört der Liebende
Der fernen Liebsten Stimme. Sei mir hold im Traum.»

– «Ich bin dir nahe. Psyche klagt. Ist's noch ein Lied?
Entweiht ist das Lebendige, das mich hinriß, nun
Miteinzustimmen in den Tagestaumel, nun
In mondscheintrunkner Bergesnymphen Reigenrausch.

Mir träumt: ich müsse feil mich bieten geiler Gier,
Drei greisen Spinnerinnen sammelnd Kupplerzins,
Mit Knecht und König buhlen für den Hurenlohn,
Im Staube kriechen – grauser Wahn! – mit Schlangenbrut.

In allgestaltigem Elend, bald im Sarg erstarrt,
Bald in die Luft mich schwingend mit dem Vogelschwarm,
Bin allerorten, spähe, finde nirgends ihn;
Doch, den ich suche, harret meiner allzunah.

Grausamer Geist du, dessen Stern mein Schicksal lenkt
Und doch mit meinem Lebenslicht erblasen muß,
Ruf ihn aus dem Verließe, den du hast entrückt
In deiner Einsamkeiten allereinsamste, –

Ich führ' denn in die Zwingburg den Erzwinger Tod,
Der gibt mir wieder meinen Freund – und dich in ihm . . .»
Sie schwieg und schwang, fern schimmernd, einen blanken Dolch,
Und schwand in Mondenzwielicht, wie ein blasser Schein.

VI

Transcensus sui

Das erlösende Wunder, wonach die Anima dürstet, ist die Wie-

dergeburt des Animus – in Gott – als Gott. Dieses Verlangen erreicht im ekstatischen Erlebnis seine höchste Spannung, worauf die Erfüllung kommt – das Wunder geschieht. Die Anima gewinnt einen Einblick ins Mysterium, welches sich hinter dem Wolkenzug des Animus, im reinen Äther des inneren Selbst, an diesem Selbst vollzieht, – ins Mysterium der Gottwerdung des Menschen, die zugleich Gottes Menschwerdung ist.

Das Vermögen, dieses Geheimnis, wenn auch nur unterm Schleier einer Traumsymbolik, zu schauen, ist eben das Zeichen einer heilsamen und gesegneten Verzückung, der «Orthomanie» (*ὀρθῶς μανῆναι*) Platos, wie sie angestrebt wurde in der antiken Kathartik und Telestik. Sie ist die «Ekstase» (*ἔκστασις*), «Austritt aus sich selbst», im eigentlichen Sinne. Dieses von den Neoplatonikern als Entrückung gedachte Hinausgehen über sich selbst deckt sich ungefähr mit dem augustinischen «transcensus sui», insofern in beiden Fällen von einer inneren Erleuchtung die Rede ist, die es bewirkt, daß das Ich nach völliger Vertiefung in sein Urselbst ein noch Innerlicheres in sich entdeckt als sein Allerinnerstes und es in Ohnmacht und Ehrfurcht als etwas erkennt und anerkennt, mit dem der Mensch als solcher, und sei er der Allmensch als Inbegriff aller menschlichen Potenzen und Entelechien, nicht mehr zu ringen vermag, das er seinem ideellen Universum nicht mehr vindizieren kann, zu dem er schlechthin zu sagen hat, ja sagen soll: «Du bist.» Das Sich-Selbst-Transzendieren, das Überschreiten der äußersten Grenzen der eigenen Immanenz besagt eine Begegnung im Allerheiligsten des Menschen mit Gott als dem absoluten und von ihm essentiell verschiedenen, wenn auch ihm innewohnenden und mit ihm in einem unaussprechlichen Ineinanderfließen aufs engste verbundenen Wesen. Woraus folgt, daß der innere Mensch in seiner mystischen Vollendung – da er beide Naturen, die menschliche und die göttliche, in sich ver-

einigt – dem hellseherischen Auge der Anima als Gottmensch und Gottessohn erscheinen muß.

Es geschieht also das Wunder, daß aus dem in den Schlaf gesunkenen Animus er selbst in seiner gottgedachten, göttlich verklärten Gestalt, als Mensch und Gott zugleich, vor der verzückten Anima ersteht. Das ist der Sinn der Gleichsetzung des dionysischen Mysten als «bakchos» mit Bakchos-Dionysos, des in die ägyptischen Mysterien Eingeweihten mit Osiris. Auch als göttliches Kind kann der Wiedergeborene von der Anima erschaut werden, die sich dann bald als seine Amme (so die Bakchantinnen, so die Hippa des orphischen Mythos), bald als Gottes Mutter empfindet: die Geburt Christi in der Menschenseele ist ein wohlbekanntes Motiv der christlichen Mystik.

VII

Vom mystischen Sterben

Wie ist die Erkenntnis der absoluten Transzendenz Gottes durch innere Erfahrung möglich? Ist diese nicht der Definition nach auf die dem Geiste immanenten Inhalte beschränkt und lediglich seiner Selbsterkenntnis dienlich? So muß eben die «spekulative Vernunft» im Sinne, den Kants Erkenntnislehre in diesen Ausdruck hineinlegt, fragen; wir untersuchen aber eine Bewußtseinssphäre, wo der Animus nicht mehr der Alleinherrscher ist. Damit ist nicht gesagt, daß diese Sphäre die Vernunft überhaupt ausschließt. Vom mystisch verzückten Gemüt gilt, was der Neoplatoniker Proklos von Dionysos sagt: die apollinische Monade verhindere sein restloses Selbstverschenden und bewahre ihn unversehrt vor dem Aufgehen in der Vielheit. Wenn das mystische Erlebnis sich als Verlust und Wiederfinden der Persönlichkeit erweist, so ist es zugleich auch Brandopfer und Phönixflug der sich mit ihr läuternden Ver-

nunft (*νοῦς καθαρός* der Neoplatoniker). Das Von-Sinnen-Sein wird hier, so paradox es auch klingt, zur allertiefsten Selbstbesinnung. Wie geschieht denn die Verwandlung, die den Verzückten zum Erkennenden macht? Die innere Erfahrung, wodurch er das Transzendente als solches kennenlernt, ist die des mystischen Sterbens.

Wir sind am Küstenstrich angelangt, wo der Strom der seelischen Vorgänge, die wir bis jetzt haben phänomenologisch verfolgen können, ins dunkle Meer eines unnennbaren, alle Formen verschlingenden, alle Schriftzeichen der Welt vom weichen Strande der Seele abspülenden, übermächtigen Seins mündet. Ist dieses dem bisherigen Dasein nicht einmal bloß gegensätzliche, sondern es schlechthin tilgende, dem endgültigen Tode ähnliche Sein noch dasjenige, das jene Phänomenologie trug? Die Seele fühlt sich ihm gegenüber keiner weiteren Fortdauer fähig: wahrlich, ins dunkle Nichts mündet sie ein, wenn sie früher überhaupt eines Seins teilhaftig gewesen – oder ist dies erst das wahre Sein, so war sie selbst vorher ein Nichts. In Todesangst muß sie das Gebot «Stirb und werde» erfüllen: wie könnte sich sonst jene von ihr sehnlich erwartete Wiedergeburt verwirklichen, deren anderer Name Auferstehung ist? Galten doch auch schon dem Altertum die mystischen Weihen als Vorwegnahme des Todes.

Denn scharf zu unterscheiden ist dieses reale und eben darum an den Totenkampf gemahnende Von-Angesicht-zu-Angesicht-Stehen vor dem transzendenten Sein, das sich der Seele zunächst als Nichtsein offenbart, von jenem nur transsubjektiven Versinken ins kosmische Leben, ins göttlich beseelte All, das wohl unser Einzelbewußtsein wie unseren Einzelwillen in halber Ekstase zeitweise aufhebt, nicht aber unser Gefühl des alleinigen homogenen Seins, in welches alle Dinge gleichsam eingetaucht sind. Schmerzlos sind derartige Gemütszustände geistig-sinn-

lichen Schwelgens im «Genuß, sich aufzugeben»; keinen bitteren Geschmack des Todes lassen sie im Munde zurück, bringen auch keine Wiedergeburt mit sich. Schicksalhaft kann nur der Pfeil der Liebe sein, der, wie die heilige Lanze der antiken und der christlichen Legende, ebenso heillos verwundet wie gänzlich heilt (und nach des Sufi Dschellaleddin-el-Rumi enthusiastischem Ausruf weiß der Gottestrunkene allein darum, wie die Liebe tötet), – der tödliche Blitzpfeil des über den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf hinaus Liebenden, der den Geliebten durch das Tor des Todes in ein höheres Leben rettet.

VIII

Von der mystischen Vernunft

Führt nun aber der Verlauf des mystischen Erlebnisses zum Grenzstein, wo das Psychologisch-Subjektive endet, um dem Ontologisch-Objektiven den Platz zu räumen, und geschieht es mit innerer Notwendigkeit und auf einem besonderen, nur jenem Erlebnis eigenen Wege innerer Erkenntnis, so ist man berechtigt, geradezu von einer mystischen Vernunft zu reden, die mit keiner geringeren Zuversicht ihre Autonomie behaupten dürfte, als Kants praktische Vernunft, mit welcher sie zumal die unmittelbare Intuition und die resolute Bejahung der transzendenten Realität der Persönlichkeit gemein hat. Gleichwie nach Kants Lehre, deren wir übrigens nur vergleichshalber gedenken, die Tatsache des moralischen Gesetzes selbstherrlich und unerschütterlich dasteht mit all den Postulaten praktischer Vernunft, mögen sie der spekulativen auch noch so fremd sein, ja ihr zuwiderlaufen, ebenso dient die ganze Psychologie der Ekstase, vom Standpunkte des Erkennenden gesehen, nur dazu, im menschlichen Selbstbewußtsein die objektive Gegebenheit eines Momentes freizulegen, welches uns das Bekenntnis

«Du bist» zu Gott kategorisch vorschreibt und die Persönlichkeit Gottes als Vorbedingung der unsrigen postuliert.

Der Gottesglaube ist für die praktische Vernunft eine moralische, für die mystische eine existentielle Notwendigkeit. Der selbstmörderische Wille, sich ihr zu widersetzen, trifft zunächst die Anima und hat eine Zerrüttung des gesamten geistig-seelischen Gefüges zur Folge. Dicht an die Grenze des Wahnsinns führt der Aufstieg in die Gewitterzone der ekstatischen Höhen, wo der ganze, von Grund aus aufgewühlte, innere Mensch auf seine intelligible Selbstbestimmung hin erprobt wird. In den dunklen Gängen des Seelenlabyrinths, wo die Ekstase hinlockt, haust Minotaurus und lauert dem Wanderer auf, eine Zwittergestalt aus Entsetzen und Raserei. Zu meiden ist der gefährliche Pfad, und wer den Zwang erleidet, ihn dennoch zu betreten, handelt weise, wenn er einen Vorrat lebendigen Glaubens im reinen Herzen mit auf den Weg nimmt. Wie das Öl, das sich die weisen Jungfrauen rechtzeitig besorgt hatten, wird er der Anima im nächtlichen Reich seinen Dienst nicht versagen.

IX

Theologisches

Ein lautloser und kaum in Worte – es sei denn ein Ja oder Nein – zu fassender Dialog der Seele mit Gott ist das mystische Erlebnis und demnach keineswegs bloß ein passiver Zustand, wie die Mystiker selbst es nicht selten schildern: es ist vielmehr mit der Hochzeit vergleichbar, bei welcher alles auf das ausgesprochene Ja ankommt. So erweist es sich formell als in innere, wenn auch halbbewußte, Tathandlung umgesetzte Religion. In religiöser Auslegung aber ist es der Akt der Heiligen Dreifaltigkeit im Menschen. Dieser Akt stößt, sofern er Erschaffenes einbegreift, auf den natürlichen Widerstand der von

ihrem Beharrungsvermögen geschützten Kreatürlichkeit, die ihr Vergöttlichtwerden zugleich will und nicht will. Ein freier Entschluß der von ihrem Schöpfer frei gewollten menschlichen Persönlichkeit vermag allein den ihr angestammten Trieb zur Flucht vor Gott zu überwinden. Entgegen muß jenem Akt der Mensch mit dem entsprechenden Akt seines ganzen geistig-seelischen Bestandes, in welchem wir seinen Animus, seine Anima und sein Selbst unterschieden haben. Diese drei sind aber keine Personen gleichen Ranges, sondern als Glieder eines Organismus oder als Regionen eines Reiches anzusehen, und zwar ist das letztgenannte Glied, das Selbst, dem des Schöpfers Ebenbild sich am tiefsten eingepägt hat, in seiner rein geistigen Region am weitesten entfernt von der Außenwelt und dem äußeren Menschen, wie er als empirischer Charakter in die Erscheinung tritt. Daher erlangt es zuerst die reale Union mit dem Wesen Gottes, um sodann auch die beiden anderen Glieder der Trias seines neuen Seins teilhaftig zu machen (*θέωσις* der Kirchenväter).

Dieses Wirken der Gnade ist in der folgenden Stelle des Johannes-Evangeliums (XIV, 23) deutlich gekennzeichnet: «Wer Mich liebet (Tugend der Anima), wird Mein Wort halten (Tugend des Animus), und Mein Vater wird ihn (den ganzen so beschaffenen, in Eintracht mit Gott und seinem Gewissen lebenden Menschen) lieben (Seinen Geist auf ihn ausgießen), und wir (alle drei) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm (in seinem Selbst) machen.» Der transzendente Gott, unser Vater, der im inneren Himmel, im mystischen Mittelpunkt unseres Selbst wohnt und es fortwährend erschafft und heiligt, wie die Sonne ein dunkles Planetensystem belebt und beleuchtet, wird uns immanent (errichtet in uns Sein Himmelreich) mittels des Sohnes, der aus Seinem Himmel niedersteigt und in unserem Selbst Mensch wird. Der Heilige Geist, der vom Schmach-

ten der Kreatur vor dem Vater zeugt «in unaussprechlichen Seufzern» (Römerbrief VIII, 26), schwebt über der Anima, wie er im Urbeginn über den Wassern schwebte, und hilft ihr, das im Erdensohn tief begrabene Selbst zu wecken, damit seine Bestimmung, zum Sohne Gottes zu werden, in Erfüllung gehe. Als Gottes Gesandten begrüßt sie den Erwachenden, und er erwidert den Gruß im Namen des Vaters.

X

Die Anima geopfert

Tritt aber der Anima statt des sehnlichst Erwarteten ein fremder Gast entgegen, der sich eigenmächtig für ihren Erlöser ausgibt, dann rafft sie sich zwar für einen Augenblick auf, um ihn entschlossen abzuweisen, bald bricht jedoch all ihre Lebens- und Besinnungskraft in sich zusammen: sie muß dem Dämon der Gottesfeindschaft, der sich des abtrünnigen Geistes bemächtigt hat, zum Opfer fallen. Gretchen erkennt ihren Heinrich nicht, der durch Mephistos Künste in den Kerker eindringt, um die zu Tode Verurteilte zu befreien: ihr graut vor ihm, sie will ihm nicht folgen, nicht von ihm errettet werden. Hätte er sie im Namen Gottes gerufen, so wäre sie ihm gefolgt. Ähnlich ist die Haltung der schwachsinnigen und doch ahnungsvollen Lahmen in Dostojewskijs «Dämonen» gegen ihren von Gott abgefallenen Geliebten, in dem sie, voll Entsetzen und Verzweiflung, Ekel und Gram, ihres «Sonnenfalken» Meuchelmörder und widerlichen Nachäffer sieht. Einen ganz besonderen Wert hat dieses Unvermögen, in den dämonisch verfinsterten Zügen des Ankömmlings das geliebte Antlitz zu erkennen: indem die Anima geopfert wird, rettet sie noch durch ihr Zeugnis von seinem wahren Wesen ihren Opferer, wie Gretchens treuer Glaube an Faustens Güte ihn im Jenseits rettet.

Auf Erden aber ist es um sie geschehen: in einen luftleeren Raum versetzt, kann sie nicht mehr atmen, denn Gottes Luft braucht die Anima, um zu atmen. Kein Zauberfaden würde der nicht nur von Theseus verlassenen, sondern auch an ihrem göttlichen Bräutigam verzweifelnden Ariadne geholfen haben, aus dem abgründigen Labyrinth der Geistesumnachtung zu enttrinnen, wenn sie, auf der öden Insel erwachend und von nächtig blickenden Satyrn umworben, sich davon hätte überzeugen müssen, daß der ihr soeben im beseligenden Traumgesicht erschienene Dionysos nur ein Wahngebilde ihres Sehens gewesen.

Nietzsches ganzes Leben ist ein einziges, in großen und typischen Zügen ausgeprägtes, aber mit einem jähen Sturz abgebrochenes mystisches Erlebnis. Seine zarte und liebesbedürftige Anima zerschellte am einsamen Trotz seines gottesflüchtigen Geistes. In Sils-Maria geschah es, daß sie ihr Selbst erschaute in der Gestalt des nahenden Zarathustra. «Am Mittag war's: da wurde Eins zu Zwei.» Wer sagt es, der Animus oder die Anima? Diese würde eher davon gesungen haben, wie Zwei geworden seien zu Einem Wesen. Jener aber hat im Nu, durch seine rasch gemünzte Formel, selbst den «Freund der Freunde» entpersönlicht, entkräftet, entweiht zu einer illusorischen Emanation seines sich immer göttlicher erkennenden Ich, zum wissenschaftlich wohlbekanntem Phänomen einer psychologischen Luftspiegelung. Aber Zarathustra war doch nur eine Maske des Dionysos, den Nietzsches Anima (er nannte sie Ariadne) liebte; und man kann nicht lieben, ohne dem Geliebten gesagt zu haben: «Du bist.» Da ermahnt der Animus die Tolle, die Kleinmütige, sie möge von keinem Gott erhoffen, daß er sie liebe, daß er sie, die «einsame», die «von spitzen, eisigen Frostpfeilen zitternde», mit «heißen Händen», mit «Herzens-Kohlenbecken» erwärme. Er belehrt sie im Namen seines aus dem

eigenen musikalischen Urgrund hervorgerufenen, also, wie er daraus ohne weiteres schließt, von ihm erschaffenen Dionysos: «Sei klug, Ariadne ! Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren: steck ein kluges Wort hinein ! Muß man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll ? Ich bin dein Labyrinth.» Und Ariadne wird auf ihre Art klug: sie rettet sich vor dem allzu klugen Animus in ihr urheimatisches Labyrinth – in sein Urgrundslabyrinth – in den Wahnsinn. An dessen Schwelle winkt ihr Willkommen – gleich einer dunklen Erinnerung – die Vision des «gekreuzigten Dionysos».

AUS JAHRGANG V (1934/35) Heft 6

WJATSCHESLAW IWANOW AN CHARLES DU BOS
Nachwort zum «Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln»

V EREHRTER Herr und Freund, Aufmerksam auf den leisesten Ruf des Geistes, haben Sie mit zarter und sicherer Hand diese von den Böen der Revolution erfaßten, bis zu Ihrem Garten hingewehten, fahlen Blätter gesammelt und, rasch entschlossen, mich aufgefordert zu Geständnissen: ich sollte Ihnen helfen, die Kunde des Windes zu deuten, der da wehet, wo er will.

Denn Sie bedurften genauerer Anhaltspunkte, um volle Klarheit zu gewinnen über die These, die ich damals verfochten hatte – bei jener seltsamen Erneuerung des nie endenden, proteisch vielgestaltigen Streites zwischen Realismus und Nominalismus, an der nun Sie als Dritter teilnehmen, – bei jener aufs Geratewohl begonnenen vertraulichen Diskussion, die dennoch nach Ihrem Dafürhalten ebendas aussprach, «was gleich einer Wasserscheide die Geister unserer Zeit trennt: den Gegensatz zwischen der Heilskraft des 'Thesaurus' und dem Wahn der 'tabula rasa'».

Geständnisse nenne ich die Äußerungen, die Sie von mir erwarten – und die ich Ihnen in keiner Weise vorenthalten will –, denn Ihr Wunsch, ich möge meine «heutige Stellungnahme zu dem nun zehn Jahre alten Text» darlegen, enthält die Ermutigung, von dem zu reden, was ich, in mich gekehrt und beharrlich schweigend, seit jener Zeit zutiefst durchlebt habe. Aber wagen wir uns Rechenschaft abzulegen, wie wir heute zu all dem stehen, was wir einst mit Begeisterung vorgebracht und niemals widerrufen haben, so ist's, als ob wir unser Bild von einst mit dem vergleichen wollten, das uns der Spiegel heute zurückwirft. Und wird diese Vergleichung nicht nach und nach, je bedeutsamer die Tragweite der damaligen Aussagen

zutage tritt, in um so tieferem Sinne zu einer Selbstprüfung? Die Seele gehorcht dem inneren Befehl, ihr Soll und Haben zu errechnen, zu überschlagen, wieviel von ihrem ursprünglichen Besitz an Enthusiasmus und Glauben ihr noch bleibt. Und erst recht in meinem Falle: war in Anbetracht der Tragik der Zeit und der Erschütterung der Gewissen auch nur der leiseste Zweifel möglich, daß wer den Zusammenbruch jener Welt, die durch Geburt und Schicksal die seinige war, miterlebt hatte, zumindest die Pflicht empfinden mußte, so manche ehemals angepriesene Lösung zu überprüfen, so manche Selbsttäuschung abzustreifen, seine Urteile innerhalb weiter Zusammenhänge neu zu begründen und – glücklich, wenn er vielleicht am Ende solchen zerstörenden Unterfangens erleben darf, wie bestimmte Wahrheiten wiedererstehen, unerschüttert und siegreich, in Prüfungen befestigt und geläutert – aus all dem Folgerungen zu ziehen, die er so noch nicht gesehen oder aber gescheut hätte?

Das ist es, was mir in der Tat widerfuhr. Es war ein unabwendbares und heilsames Leiden, angekündigt und gefolgt von einem trostlosen Geleit von Kummer, Sorge und Not, von Drangsalen, die uns im Dunkel Hinlebenden das Evangelium und die Apokalypse der neuen proletarischen Ära einschärfen wollen. Gewaltsam, verletzend, verheerend, kaum erträglich waren diese Drangsale, hätte nicht die längst erlernte Entsagung, dies Kleinod der geprüften Herzen, im Verein mit Ahnungen eines nah bevorstehenden Gerichts mir jeden erzwungenen Abschied gemildert und meine «Seelenlandschaft» weniger zerklüftet erscheinen lassen, als man nach so vielen schmerzlichen Verlusten und grausamen Trennungen hätte vermuten dürfen. Um solchen Preis ward mir die dunkle Lehre, die das Zeitalter in meine Seele mit unauslöschlichen Zeichen eingrub; zu lesen vermochte ich sie erst bei dem schon fernen

Schein der Feuersbrunst, welche die Heiligtümer meiner Vorfahren verzehrte.

Seit den ersten Stationen meiner langen Wanderschaft habe ich diese Eigenheit meines Erlebens beobachten können, daß es mir erst dann gelang, irgendein Milieu, so vertraut es auch war, wesenhaft zu erfassen, wenn ich mich schon außerhalb des Kreises unmittelbarer Eindrücke befand, deren trübes Getümmel störend und lähmend bis in die entrückte und geläuterte Sphäre vordringt, in der sich jene zusammenfassende Schau, jene Einblicke bilden, die allein uns das wahre Antlitz der vorher nur in ihrer zufälligen und flüchtigen Erscheinung wahrgenommenen Dinge erschließen: eine vielen meditativen Geistern gemeinsame Erfahrung, deren souveräne Wahrheit uns eines Tages der Tod erweisen mag. Nie aber ist mir dieser Übergang von der halben Blindheit des immanenten Verhaltens zur bedingten Klarheit der transzendenten Schau so deutlich gewesen, nie hat er mich so tief ergriffen wie in den Tagen, da ich, der Heimat fern, ihr in die rätselhaften Augen zu blicken versuchte.

Ich wüßte das Wesen dieses unmittelbaren Erfassens, welches jedenfalls kein Hellsehen war, kaum zu bestimmen. Auch vermittelte es mir keinen klaren Einblick in die Ursachen. Dafür wurde ich zum Mitwisser, ja gleichsam zum Mitschuldigen der Willensströmungen und Gegenströmungen, wie sie innerhalb der gärenden Volksseele in blindem Ungestüm wogten und aufeinanderprallten. Und so trübe mein Blick auch war, Tatsache ist: Mochte ich noch so sehr die Geschichte meines Volkes durchforschen, dessen Genius in seinen mannigfachen Kundgebungen befragen, es als Psychologe oder als Metaphysiker betrachten, all mein Spekulieren drang nicht bis auf den tiefsten Grund des unheimlichen Problems, das jedem Versuch begrifflicher Bestimmung widerstrebte, – dagegen

schien jenes intuitive Erlebnis, welches sich fast bis zu Traumgesichten steigerte, einen ersten Schleier zu lüften und mich, sei es auch nur leise, die verborgenen Züge des lebendigen Rätsels, die bewegten und unruhvollen Umrisse seiner Seelenform ahnen zu lassen. Eine Vision tauchte vor mir auf, so unsäglich mild und heilig – gleichsam eine Ikone der theophoren Kreatur – und zugleich so grauenhaft, daß ich bestürzt, beklommen, ratlos stand angesichts dieses zwitterhaften Gebildes, das sich bald licht, bald düster vor mir erhob, bald verklärt strahlend, bald drohend und von Finsternis umwölkt, durchpulst vom unaufhörlichen Wechselspiel zweier unbedingten und unstillbaren Triebe, – angesichts dieser quälenden Mehrdeutigkeit eines Wesens mit doppeltem, sich unversöhnlich bekämpfenden, ja verneinenden Willen, das an das Kreuz seiner antinomischen Identität geschlagen war.

Abermals erstand sie vor mir, nachdem ich dem Kreis ihrer Qualen entronnen war – nun um wie vieles furchtbarer als vordem, ein mächtiger Vulkan in vollem Ausbruch –, diese Agonie einer Seele, die in ihrer Zerspaltenheit sich selbst nicht wiedererkannte und rasend mit sich selbst um sich selber rang: als tauchte ihr Engel mit wunden Flügeln unablässig in die dunkelsten Abgründe, in irrem Suchen nach dem Ring des himmlischen Verlöbnisses, den sie in trotziger Auflehnung und verliebtem Zorn in die Tiefe geschleudert hätte. Und mit noch tieferer Bestürzung entdeckte ich plötzlich – es war die vormals meinem Gedächtnis eingeprägte Lehre, die ich zu buchstabieren begann –, daß diese Seele in ihrer Raserei nicht mehr dieselbe sei, die sie einst gewesen, nicht mehr das Opfer ihres eigenen Geschicks und ihrer eigenen Pein, – daß sie sich ihrer selbst mystisch entäußert hatte als Sühnopfer für die ganze Menschheit, deren inneren Zwist, wie er schon in allen Herzen glomm, sie auf sich nahm und darlebte, – daß sie

sich verzehrte als Lebensfackel oder als unheilvoller Brand, um die ganze Menschheit durch ein ungeheuerliches Opfer zu entsühnen oder aber sie durch ihre grundsätzliche Gotteslästerung mitzureißen in den allgemeinen Aufstand gegen Gott, – in den Vernichtungskampf gegen das Lamm Gottes, das sie noch gestern über alles geliebt hatte.

«Fürwahr» – also las ich weiterhin die Botschaft der Geister, welche die gebundenen Kräfte entfesseln – «das Bild dieser selbstzerstörenden Seele ist das Bild der Menschheit – von morgen oder übermorgen, was liegt daran? Man will, daß es keine Reichen mehr gebe; also wird es auch keinen Reichtum mehr geben. Er hebt sich selbst auf – schon tilgt er selbst seinen Glanz –, denn Reichtum ist ein Spiegel der Vielfältigkeit, die Zeit der Vielfältigkeit aber ist vorbei. Ihr farbiger Schleier, welcher uns vorgaukelte, die innerlich entzweite Welt sei bei aller Vielgestalt eine Einheit, zerreißt. Es wird nichts mehr geben als unverhüllte Zweiheit. Alles vereinfacht sich auf tragische Gegensätzlichkeit: *«δίχα πάντα διέσχισται* – alles entzwei». Also fürderhin kein neutrales Verhalten, keine versöhnliche Halbheit! Die mittleren Positionen auf dem Schlachtfeld des Geistes sind von vornherein verloren: der erste Hauch aus jener anderen Welt, der erste Flügelschlag eines Engels, der sich mitten in den Kampf stürzt, fegt sie weg. Denn die Stunde ist gekommen, sich zu entscheiden für oder wider Den, Dem allein der Haß der Apostel des Hasses gilt. Der Kampf für das Proletariat ist nur Vorwand oder Methode. In Wahrheit handelt es sich darum, Gott auszutilgen, Ihn auszurotten aus den Herzen der Menschen. Entscheide sich jeder, ob er der Gottesstadt angehören will oder der sie bekriegenden Stadt des Hasses!»

Sagte diese Stimme des Schreckens in allem wahr? Auf welches Maß mußte man all das zurückführen, um nicht von die-

ser riesenhaften Übertreibung, wofern es eine solche war, genarrt zu werden? Ich wußte es nicht, jedenfalls aber empfand ich so, als ich, dem Beben entronnen, endlich wieder auf sicherem Boden stand, in einer Welt, die, lächelnd über sibyllinische Drohungen, danach verlangend, sich immer weiter in der Entspannung von gestern zu wiegen, unbekümmert um die Gefahren von morgen, bezaubert von flinkem Flug und schlanker Form, berauscht vom raschen Tempo des Sports, einer Chimäre nachjagte, dem sogenannten Dynamismus unserer Zeit . . . Allerdings, die Atmosphäre, die ich hier atmete, war nicht dazu angetan, mich von meinem Pessimismus zu heilen, – die Atmosphäre einer Welt, die sich verschworen hatte, die düsteren Prognosen Lügen zu strafen durch ihren gewollten, so dreisten wie ohnmächtigen Optimismus, durch ihre Duldsamkeit, die lässiger und skeptischer war als je vorher, durch ihren Hang, von allem zu kosten, alles gelten zu lassen unter der einen Bedingung, daß es zuvor alle zeugende Kraft und verantwortliche Strenge eingebüßt habe, durch ihre dilettantische Lüsterheit nach ausgeklügelten Exotismen, nach der seelenlosen Häßlichkeit des Mechanischen, nach der Dummheit als höchstem Symbol, nach einer nihilistischen Geistigkeit, gepaart mit asiatischer Anbetung des Scheußlichen, – durch ihren lebensmüden und glatten Indifferentismus, ruhend auf der fatalistischen Lehre vom Fortschritt, welche sich zur beseligenden Vision einer künstlich solidarisierten und normalisierten Gesellschaft, eines kollektiven Homunkulus entfaltet.

Mitten in dieser geistigen Erschlaffung der bürgerlichen Welt, welche im Gegensatz zur revolutionären Raserei stand und doch irgendwie in einem diabolischen Kontrapunkt mit ihr zusammenklang, erscholl in meiner Seele gebieterisch der alte, vertraute Ruf, der seit meinem jugendlichen Umgang mit einem

großen und heiligen Menschen, mit Wladimir Solowjow, mich langsam, aber ohne mich je abirren zu lassen, zur katholischen Kirche hingeführt hat. Es war in der Tat höchste Zeit, meinen Schritt zu beschleunigen, um ans Ziel jenes weiten Weges zu gelangen, dem ich anfangs (in einer Epoche meines Lebens, da der Glaube zwischen den Trümmern meines heidnischen Humanismus neu zu keimen begann) fast unbewußt gefolgt war, den ich später, je fester ich in dem Boden der Kirche Wurzel faßte und je dringender das Bedürfnis wurde, sie in all ihrer Fülle zu bejahen, immer entschlossener schritt. Nunmehr ward es meinen gläubigen Augen klar, daß die Barke des Fischers inmitten der Sintflut, welche über meine Heimat hereingebrochen war und die zerrüttete Christenheit bedrohte, die einzige Arche des Heils sei. Mein Schritt sollte eine eindeutige Antwort sein auf die Frage, welche die Revolution an aller Gewissen stellte: «Mit uns oder mit Gott?» Fürwahr, stünde ich nicht zu Gott, nicht einmal das Heimweh nach dem Vergangenen vermöchte mich zu trennen von den Derwischen der auf den Kopf gestellten Universalreligion.

Andererseits: Sollte ich aus brüderlichem Gemeinschaftsgefühl und aus Treue zu meiner von Mißgeschicken heimgesuchten heimatlichen Landeskirche weiter bei der zerstreuten Herde verbleiben, die rings um die Hürde irrt und sie aus altem Mißtrauen meidet – einem Mißtrauen, einst dem kindlichen Volke eingepflanzt von seinen bösen Hirten, von Reichspolitikern, welche die kirchliche Einheit und Souveränität befehdeten? Solches schien mir kein wahrhaft pietätvoller und weiser Entschluß. Hierin also war meine Haltung völlig verschieden von derjenigen der russischen Emigration (bezeichnender wäre der Ausdruck Diaspora), die mit so viel Eifer und Treue gerade jene Formen bewahrt, in welche das religiöse Leben der Nation seit neun Jahrhunderten geprägt worden ist. Die Ge-

wohnheit, jene Formen als eins mit der Idee des Vaterlandes zu empfinden (wofür England eine schlagende Analogie bietet), tiefwurzelnde Vorurteile, genährt von selbstgenügsamer Unwissenheit oder von parteiischer, zudem durch einen leichten Anhauch protestantischer Ideen getrüberter Predigt, völlige Verkennung der gemeinsamen Gefahr, welche der gesamten Kirche droht, leidenschaftliche Liebe zu der frevlerisch entweihten Überlieferung der Vorfahren – die Hoffnung endlich, dereinst das russische Volk aufzurichten, vielleicht zu retten durch Rückerstattung des aus seinen Händen empfangenen Pfundes, so wie es empfangen und eifersüchtig gehütet wurde, unvermindert und unvermehrt, ohne Verlust, und freilich (leider!) auch ohne Wucher – – alles das wirkt zusammen, um sie in dem alten Irrtum des Schismas zu bestärken, welcher durch keine inneren Gründe zu rechtfertigen und für die gesamte Christenheit verderblich ist. Vor allem aber ist er verhängnisvoll für die Kirche, die «national» geworden ist, d. h. der Macht des Staates unterworfen und von ihm in ihrem Wirken so sehr gelähmt wurde, daß sie heute nicht mehr vermag, der Verfolgung anderes entgegenzusetzen als die Kraft ihres geheimen Gebets und den Heldenmut ihrer zerstreuten zahl- und namenlosen Bekenner. Dieser Diaspora liegt die bisherige Ordnung mehr am Herzen als die Sendung, für die Einheit der Kirche zu zeugen und zwischen Orient und Okzident zu vermitteln – welche Aufgabe die Vorsehung sichtlich den Christen im Exil zugewiesen hat, weil sie zusammenleben mit anderen Christen, die sich zu demselben Glauben bekennen, gleichfalls die gesamte orientalische Liturgik und Asketik für heilig und vorbildlich erachten und mit ihnen einzig darin nicht einiggehen, daß sie sich dem Worte Christi vom Fels der Einen, ökumenischen, apostolischen Kirche nicht verschließen.

Als ich am 17. März 1926 (am russischen Feiertage des hl. Wenzeslaus) vor dem Altar meines Schutzpatrons im Querschiff der St. Peterskirche in Rom Credo und Bekenntnisformel sprach, indes auf dem nahen Grabe des Apostelfürsten die Liturgie in altslawischer Sprache und das hl. Abendmahl nach griechischem Ritus in beiderlei Gestalt meiner warteten, fühlte ich mich zum ersten Male orthodox in der vollen Bedeutung des Wortes, im Vollbesitz des heiligen Schatzes, der seit der Taufe mein, dessen Genuß jedoch seit Jahren getrübt war durch das nach und nach immer schmerzlicher werdende Unbehagen, dieses lebendigen Schatzes an Heiligkeit und Gnade nur halb teilhaftig zu sein, gleichsam nur mit einer Lunge zu atmen. Ich erfuhr die tiefe Freude des erlangten Friedens und eine nie gekannte Bewegungsfreiheit, das Glück der Gemeinschaft unzähliger Heiligen, deren liebevollen Beistand ich so lange nicht anrufen gedurft, die Genugtuung, meine eigene Pflicht und, soweit das an mir lag, die meines Volkes erfüllt zu haben – ich war mir bewußt, nach seinem unausgesprochenen tiefsten Willen zu handeln, der, wie ich ahnte, nunmehr reif war für die Vereinigung, treu dem Gebot seiner letzten Stunde, seiner zu vergessen und es aufzuopfern für die Ökumenizität. Und – wunderbar – ich fühlte mit einemmal, daß es mir zurückgegeben war durch Christi Hand.

Schließlich – um die Disputation wieder aufzunehmen, welche Sie so glücklich «De Thesauro» benannt haben – muß ich noch darlegen, ob und worin die Erlebnisse, von denen ich soeben berichtete, jene in den Briefen an meinen verewigten Freund ausgesprochenen Wertungen beeinflußt haben. Mein Freund stand als Apologet der «tabula rasa» unleugbar unter dem Bann der Werke und der Person Leo Tolstois, gleichwie dieser seinerseits in der Schuld von Jean-Jacques Rousseau, dessen Schriften er über alles schätzte, stand. Schon diese Ideen-

filiation läßt Sie erraten, daß ich, fände unser Gespräch jetzt statt, die geistige Überlieferung wohl strengeren Kriterien unterstellen, aber darum nicht minder entschlossen verteidigen würde.

In dem, was man heutzutage, wenn man von den großen Zyklen der Universalgeschichte spricht, «geistige Kultur» nennt, sehe ich eine fortdauernde Wirkung des angeborenen Gedächtnisses, kraft welcher die Unerschaffene Weisheit das Menschengeschlecht dazu erzieht, die natürlichen Formen der Trennung – Raum, Zeit, träge Materie – in Werkzeuge der Einigung und Harmonie zu verwandeln und sie derart ihrer dem göttlichen Vorbilde der vollkommenen Schöpfung gemäßen Bestimmung zurückzugewinnen. Jede große Kultur als Emanation des Gedächtnisses verkörpert, indem sie sich entfaltet, ein grundlegendes geistiges Ereignis. Dieses ist ein Akt und ein besonderer Aspekt des sich in der Geschichte offenbarenden Logos: darum kann jede große Kultur nur der vielgestaltige Ausdruck einer religiösen Idee, die ihren Kern bildet, sein. Die Zersetzung der Religion ist also ein untrügliches Anzeichen des Absterbens der Erinnerung in diesem Kulturkreis. Einzig das Christentum als absolute Religion besitzt die Kraft, die ontologische Erinnerung der Kulturen, auf deren Grund es baut, wieder aufleben zu lassen, so daß die christliche Kultur (d. h. die Kultur der griechisch-lateinischen Überlieferung in ihren beiden Gestalten, der morgen- wie der abendländischen) notwendig die universale ist, deren von uns nur vorgeahnte Fülle das in ihrem göttlichen Keime enthaltene teleologische Prinzip verwirklichen wird.

Infolge der Abnahme des religiösen Gefühls entsteht jenes Schattenbild des echten Gedächtnisses, jener Eklektizismus wurzelloser Zufallserinnerungen, deren künstliches Gefüge allerdings dem Geist lästig werden mag, gleich, um mit meinem

Freund und Gegner zu reden, einem schweren, gestern noch prunkvollen, heute löchrigen und zerfetzten Gewand. Ein Beispiel: Die Vermummung der Bürger der Französischen Revolution in Helden Plutarchs war nur ein spätes Wiederaufleben einer jener unorganischen Erinnerungen, welche ihrerseits – wie im gegebenen Falle das Ideal der antiken Bürgertugend – ihre mehr oder weniger stete Überlieferung haben. Eine Zufallserinnerung, keine organische, ist Renans «Gebet auf der Akropolis». Mit Hilfe von solchen Scheinerinnerungen, als von Reizmitteln, die ihr für eine gewisse Zeit frischen Glanz verleihen mögen, wehrt sich eine entwurzelte Kultur gegen das Vergessen, welches ihr Tod wäre. Dieses wiederum trachtet sich zu organisieren, indem es alles Geistige verneinend die wahre Kultur, d. h. die Organisation des geistigen Gedächtnisses, in allem Materiellen nachahmt. Kurz: die Lehrer des Vergessens sind Totengräber der Religion; umgekehrt sind die Widersacher der Religion notwendig Filderstürmer und Fälscher der Kultur.

Hier, verehrter Herr und Freund, haben Sie meine ursprüngliche These, so erläutert, wie Sie es wünschten, und damit, wird mancher sagen, entstellt und entwertet. Werden auch Sie so urteilen? Ich glaube es nicht, und das ist mir ein Trost. Gleichviel, es war recht und gut, daß Sie mir zusprachen, meine bescheidene Tür aufzuschließen. Sie bewogen mich dazu, weil Sie mir im Namen Dessen sprachen, Dem aufzutun man sich nicht weigert. Möge er denn Seiner Verheißung gemäß anwesend sein zwischen dem Gast, der angeklopft hat, und dem Gastfreund, der auf tut.

Mit brüderlichem Gruß

W. I.

Noli Ligure, 15. Oktober 1930

AUS JAHRGANG VII (1936/37) Heft I

WJATSCHESLAW IWANOW
AN ALESSANDRO PELLEGRINI

V EREHRTER Freund, Froh, als einer der beiden Nachbarn im «Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln» Ihre hochgesinnten Betrachtungen mit angeregt zu haben, in denen Unbestechlichkeit des Denkens sich mit geistiger Gastfreundschaft eint, würde ich Bedenken tragen, zu einer so in sich geschlossenen Meditation wie die Ihre das Wort zu ergreifen – und wäre es nur, um die Länge des uns gemeinsamen Weges zu ermessen –, hätten Sie mich nicht immer wieder aufgefordert, meine Stellung zum Humanismus im Lichte der damals von mir versuchten Deutung des «alten Wahren» – oder, nach Charles Du Bos' thomistischer Ausdrucksweise, des «Thesaurus» – näher zu bestimmen. Nun trifft es sich aber, daß die weltanschauliche Bedeutung, welche das Problem des Humanismus in unseren Tagen wieder gewonnen hat, gerade aus Ihren Erörterungen erhellt. Nehme ich mir also vor, Ihnen die Ergebnisse meiner erneuten humanistischen Gewissensprüfung darzulegen, so kann ich nicht umhin, selber Betrachtungen anzustellen über Ihre «Betrachtungen». Seien Sie mir denn nicht böse, wenn es den Anschein hat, als wollte ich Ihr Soliloquium ins Strombett eines Dialogs lenken: es geht mir einzig darum, Ihre Frage zu beantworten. Leiden Sie's auch, daß ich dabei weniger das uns Gemeinsame als das uns Trennende betone. Dieses Trennende nun tritt wohl aufs anschaulichste zutage in der ungleichen Wertung der «docta pietas», wie die Losung lautet, mit der einige Humanisten der Renaissance ihre christliche Gesinnung zu bekunden pflegten. Wäre es doch mein Wunsch, daß

eine so beschaffene Denkungsart wieder zur Geltung gelange, indes sie Ihnen kraft Ihrer philosophischen Voraussetzungen notwendig als eine abgelebte Form des Ausgleichs zwischen zwei entgegengesetzten Geisteswelten erscheinen muß.

Hieran knüpft sich aber eine weitere Frage: Ist der geistesgeschichtliche Gegensatz von Antike und Christentum aufgehoben in der Synthese der neueren europäischen Kultur? oder aber wirken beide als lebendige Kräfte fort, indem sie in wechselseitigem Nehmen und Geben immer neue synthetische Formen hervorbringen, in deren steter Ausbildung unser «schaffender Beruf», das will sagen: unser geistiges Werden, besteht? Dies behaupte ich eben – hierin fällt meine *docta pietas* mit meiner geschichtlichen Schau zusammen –, bin aber Ihrer Zustimmung nicht gewiß, namentlich wenn ich fernere und bindendere Konsequenzen daraus ziehe. Sind doch unsere letzten Ziele kaum ganz die gleichen, und wenn Sie meinen Ausführungen im «Briefwechsel» mit gewogenerem Sinne folgen als denen meines verewigten Freundes und Gegners, so tun Sie's wohl nicht darum, weil meine besondere Art, den «Thesaurus» vor der Gefahr der «*tabula rasa*» zu verteidigen, Ihrer Auffassung völlig entspräche, sondern weil der Schatz selbst Ihnen kostbar und der gute Wille eines Schatzhüters Ihnen willkommen ist. Haben Sie aber ja acht, ob mein guter Wille am Prüfstein der echten humanistischen Geistesverfassung sich als zuverlässig bewährt. Ich gestehe, die Motive, um derentwillen ich der Antike Treue wahre, haben gar wenig gemein mit Ihrer Bewunderung des «Zeitalters, da der Mensch zuerst die Ideen ausgesprochen hat, die noch heute der abendländischen Gesittung zugrunde liegen». Sie entzückt der Morgen des zum Bewußtsein seiner

eigenen Kräfte erwachenden Geistes, jene in weite Fernen lockende Frühlingszeit, «da die Griechen, dem theokratischen Wesen des Orients abgewandt, den heimischen Mythologien entwachsen, den Mut faßten, dem Rätsel der Welt und den Gesetzen des menschlichen Lebens forschend nachzugehen, und als Preis dieses Forschens philosophische, ethische, politische Grundsätze verkündeten, zu denen wir doch immer zurückkehren als zu einer allzeit gültigen Geisteshaltung und in denen wir den Anfang unserer Wissenschaft wie unserer Philosophie erblicken». Warum vermag ich nicht Ihre Begeisterung zu teilen? Warum empfinde ich sogar ein gewisses Unbehagen, sooft ich all diese schönen, wenn auch historisch nicht durchweg unanfechtbaren Dinge rühmen höre? Zunächst wohl darum, weil mir eine fertige Konstruktion aufgedrungen wird, die einen Teil für das Ganze ausgibt und eine unermessliche Lebensfülle des Geistes auf wenige vom herrschenden Rationalismus geprägte Begriffe einzuengen sucht. Auch darum vielleicht, weil ich aus solchen und ähnlichen Lobpreisungen eine moderne Überhebung heraushöre, die nicht nach meinem Geschmacke ist, von der aber, um nur ein Beispiel von vielen anzuführen, nicht einmal Wilamowitz, so eifersüchtig er auch um die wiedererstandene Helena warb, freizusprechen ist, – die Anmaßung nämlich, das Hellenentum als heldenhafte Vorhut unseres siegreichen Heeres und die Gebilde des griechischen Genius als Propyläen zu betrachten, welche erst zu den unübertroffenen Herrlichkeiten unserer auf Wissenschaft fundierten Kultur hinführen. Von dieser Einstellung auf den geschichtlichen Ertrag des alten Erbes unterscheidet sich die eigentlich humanistische meines Erachtens zunächst dadurch, daß sie dem inneren Wert dieses Erbes gilt. Die wundersame

bildende und befruchtende Macht der Antike, die gleich Zeus' himmlischer Gemahlin allmorgendlich zu neuer Jugend und Jungfräulichkeit erwacht, wirkt adelnd, formend, neu belebend auf die Gemüter in dem Maße, in welchem wir ihr jene reine Empfänglichkeit entgegenbringen, die Livius mit den Worten «animus fit antiquior» beschreibt. Dann setzt sie der Herrschaft des Zeitgeistes über uns, die uns bedingt, eine heilsame Schranke und bewirkt zuweilen, daß das Unzeitgemäße an uns, durch sie gestaltet, zur Botschaft des Kommenden wird. Unser Regemaß paßt nicht auf sie, während der alte Kompaß immer noch dient. In diesem Sinne bin ich bereit, für einen Obskuranten zu gelten und gar den Ehrentitel eines Humanisten zu verscherzen. Durch dreierlei wird ja dieser Ehrentitel verdient, wenn ich Ihren Gedankengang richtig zusammenfasse: durch Vertrauen in die Natur des Menschen, Vertrauen in die ihn zu voller Menschlichkeit erziehende Denkfreiheit, Vertrauen in die daraus erblühende, wissenschaftlich beglaubigte Erkenntnis. Dieses dreifache Vertrauen finde ich in mir wahrlich nicht.

Vorerst, weit davon entfernt, dem anthropologischen Optimismus beizupflichten, der Rousseaus Irrtum in unzähligen Trieben endlos weitersprießen läßt, schöpfe ich meine Zuversicht auf den Menschen gerade aus jener Quelle, die für Sie wohl die Befriedigung eines tiefen Seelenbedürfnisses, zugleich aber auch eine ernste Gefahr für das gesunde menschliche Selbstvertrauen und Eigenständigkeitsgefühl bedeutet: aus dem religiösen Glauben. In der Tat vermag dieser allein dem denkenden und – wie unsere jüngste Erfahrung lehrt – gerade durch sein Nachdenken geängstigten oder erbitterten Menschen festen Mut und Sicherheit zu verleihen. Einzig der Glaube macht mich frei, indem er mich aus der Sphäre

des Psychischen ins Geistige entrückt, dessen eigenstes Element die Freiheit ist, – in jenes uns nicht verschlossene, aber auch nicht durch den Verstand allein erschließbare höhere Leben, in dem sie sich erst unbedingt verwirklicht. Seit meinem ersten Atemzug in der Höhenluft dieser weltentrückten, von meinem seelischen Bewußtsein so völlig verschiedenen, rein geistigen Region, seit meinen ersten Schritten in ihrer Wüste gesellt sich der Glaube als Schutzgeist mir zu und begleitet mich wie der Schatten den Wanderer, erst kaum wahrnehmbar beim fernen stummen Sternenlicht, dann plötzlich scharf umrissen unterm Strahl der aufgehenden, wortkündenden Sonne: ist es zu verwundern, wenn in diesem übersinnlichen Gefilde der Schatten bald zu einer Lichterscheinung wird, und der Wanderer zum Schatten? Wer ist nun der Führer, und wer der Geführte? Da jener sich aber als mein Selbst offenbart, so bin ich erst frei, wenn ich ihm folge. Und so geschieht es denn, daß mein Glaube, der sich im reinen Kristall der christlichen Dogmen spiegelt, betroffen und geblendet durch einen Abgrund von Licht, den er in sich birgt, mich erst lehrt, was der Mensch sei. Er stellt ihn als ein freies, zu freier Selbstbestimmung berufenes Wesen in die Mitte der Schöpfung; er zeigt ihn auf den Wegen seiner Freiheit von Gott abgefallen, dem Leiden und dem Tode untertan, aber selbst im Fall noch immer erlösungsfähig, d. h. dem Ebenbilde Gottes, das er in sich trägt, doch nicht so gänzlich entfremdet, als daß Gottes Menschwerdung und seine eigene künftige Gottwerdung unmöglich würden; er schaut ihn in seiner Selbstvergessenheit als verlorenen Sohn und vergöttlicht ihn in seiner letzten Selbstbesinnung als des Reiches Erben. Der christliche Glaube allein, der mir zugleich den ganzen Abstand des Menschen von Gott und

seine ganze Gottähnlichkeit enthüllt, hat Macht, mir meinen natürlichen Humanismus geläutert und gerechtfertigt wiederzugeben, meine ehrfürchtige Anerkennung der menschlichen Würde zu schützen und zu erretten vor der dunklen Naturnotwendigkeit, vor dem lauernden Nichts, vor der verklavenden Übermacht einer menschenfremden Gottheit. Der christliche Glaube allein ermöglicht es, das Wesen des Menschen tragisch zu erfassen, und welchen Wert dürfte eine Lehre vom Menschen beanspruchen, die ihn nicht tragisch erfaßte? Der tragische Nietzsche, in dessen Schicksal das von Ihnen angeführte Orakel «nemo contra deum nisi deus ipse» sich geheimnisvoll bewahrheitet hat (Dionysos heißt die Gottheit, die ihren Widersacher begeistert), – Nietzsche, der Verächter der modernen Fortschrittsabgötterei, bangend nach einem mit seiner Gottesgegnerschaft unvereinbaren Transcensus, – Nietzsche sah es ein, daß der Mensch überwunden werden muß, und schrie es in aller Ohren, trotzdem er ein guter Humanist war, – vielmehr weil er zutiefst Humanist war. Der Humanismus, sofern er bloß als Vertrauen erlebt wird, ist genügsam: der Mensch, so wie er ist, ist ihm alles. Anders der auf Gottesglauben gegründete Humanismus: nicht Vertrauen bedeutet er, sondern Glauben – Glauben auch an den Menschen; und der Glaube ruft mit Augustinus' Worten: «transcende te ipsum». Die eigentliche Triebkraft des wahren Humanismus, die ihn belebende Seele ist der platonische Eros; dieser ist aber steter Aufstieg durch stetige Selbstüberwindung. Unmöglich kann die Liebe sich auf den Kreis der natürlichen Erscheinungen beschränken, ohne ihrem eigensten Wesen untreu zu werden: kein wahrer Humanismus ist also jener, welcher dem Menschen das übernatürliche Leben, wie es sich in Religion auslebt, vorenthält.

Der Kerkermeister, der dies will, der Truggeist, der sein Verneinen für die Stimme des intellektuellen Gewissens ausgibt, erlistet den Beifall der Menge, die leichtgläubig meint, er komme im Namen der Freiheit. Der Sophist erinnert mich an die Fassaden der französischen Gefängnisse, die mit gewaltigen Lettern gleichfalls «Freiheit» proklamieren. So bin ich denn auch mit dem zweiten jener drei Glaubensartikel in Widerstreit geraten. Hat mich doch die Erfahrung gelehrt, daß jene an allem zweifelnde negative Denkfreiheit, die Ihnen als moralische Pflicht gilt, als heilig Gebot und Gelübde, indes jedes positive Glaubensbekenntnis Feigheit und Fahnenflucht wäre (mich dünkt im Gegenteil, es brauche viel Herz, um vom Schiffe zu steigen und über die Wasser zu schreiten), daß also jene allzu enthaltssame Denkfreiheit gerade in unseren Tagen unvermerkt zur Selbstabtötung des Geistes geworden ist.

Der Einspruch endlich, den ich anlässlich des dritten Satzes erhebe, ist methodologischer Natur und wendet sich gegen die moderne Denkgewohnheit, humanistisches und wissenschaftliches Streben nicht sorgsam genug auseinanderzuhalten, ja zugunsten einer falsch verstandenen Wissenschaftlichkeit die Grenzen der beiden Geistessphären so zu verwischen, daß die erste von beiden dem Machtbereich der Geschichtsforschung als Provinz zugeordnet wird. Wohl bedarf der Humanismus der historischen Einsicht und Kritik; doch darf er darüber seine besonderen Zielsetzungen nicht außer acht lassen. Da aber die bilderstürmerische Zeit seine im edelsten Sinne konservative Eigenart gründlich verkennt, ist es angebracht, an seine Werte stiftende und bewahrende Autonomie zu erinnern. Wie die Begriffe von Werden und Wert, so verhalten sich beide Einstellungen, die geschicht-

liche und die humanistische, zueinander. Der Humanismus ist Hüter und Deuter eines Schatzes: sein Studium der Geistesgüter, die dem Gedächtnis der Menschheit als ein «Erwerb für immer» – *κτῆμα εἰς ἀεί* – anvertraut sind, hat keinen anderen Zweck als den, sich zu vergewissern, wieweit denselben die Bedeutung von Werten beizumessen sei. Die Werte aber bezieht er auf die Sphäre des Seins; die Frage nach dem Werden stellt er der geschichtlichen Untersuchung anheim. Was nicht besagt, daß jenes Studium einen lediglich formalen Charakter habe: die Werte sind ihm in der konkreten Eigenart ihrer Verwirklichung gegeben. Dies hat Nietzsche veranlaßt, eine «Monumentalgeschichte» zu postulieren, die er der genetischen Betrachtungsweise entgegensetzte. Das Entscheidende hat Goethe ausgesprochen, indem er zu Eckermann sagte: «Im Bedürfnis nach etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückkehren, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist; alles übrige müssen wir nur historisch betrachten.» Das Suchen nach dem Vorbildlichen ist ein Kennzeichen der platonischen Geistesstruktur des Humanismus. Platoniker waren in der Tat seine Vertreter in der Renaissancezeit, ebenso ein Jahrtausend zuvor die Kirchenväter, die ihn in die christliche Welt herübergerettet haben. Doch will ich bei diesem allzu umfassenden Problem nicht länger verweilen – und somit wäre ich mit meiner Opposition vorderhand am Ende. Erlauben Sie mir nur, noch einige Folgerungen aus dem bisher Gesagten zu ziehen und damit meinen Begriff der *docta pietas* schärfer zu umgrenzen.

Viele sehen die Quintessenz des Humanismus in der Idee der selbstherrlichen Autonomie des menschlichen Geistes als Schöpfers und Gesetzgebers einer eigenen von Gott wie

von der Natur unabhängigen Welt der Freiheit. Als Sinnbild eines Humanismus solcher Art mag Goethes Prometheus, der Menschen nach seinem Bilde formt, gelten. Allein die Stürme der Titanenkämpfe sind verrauscht oder sind nur noch für die Dichter Gegenwart, und die Gärung der Zeit, ihr fiebernder Gotteshaß, tobt sich aus in der immer heftigeren Propaganda des «Mythos atheos», der die Befolgung der prometheischen Unterweisung, des Zeus nicht zu achten, freilich ungemein erleichtert. Bequemer ist die Haltung des idealistischen Immanentismus, der nicht einmal stimmungsvolle Redensarten, wie etwa «Gott in des Menschen Busen», oder andächtige Zitate, wie «Im Namen Dessen, der Sich selbst erschuf . . .», grundsätzlich ausschließt, froh, mit der dualistischen Vorstellung von Schöpfer und Geschöpf aufgeräumt und den Menschen zum Bewußtseinsorgan des ewig werdenden Gottes erhöht zu haben. Die von Anfang an verheißene Vergöttlichung des Menschen bleibt zwar nicht minder als in Comtes ephemerem Kult des «Grand Être» ein leerer Schall; aber der Professoren-Humanismus untersagt eben sich selbst und seinen Jüngern, welche wissenschaftliche Nüchternheit als Kardinaltugend üben sollen, alles Überschwengliche und ergeht sich unverdrossen im kritisch gedrillten Historismus. Wenn ich über derlei Ideologien abfällig urteile, so könnten Sie leicht auf den Gedanken kommen, mich zu versuchen und zu fragen: «Wie? Besagt das Wort ‚Humanismus‘ selbst nicht Bejahung des Menschen?» – «Gewiß», würde ich Ihnen antworten, «und nicht umsonst spricht Dante zu seinem humanistischen Lehrer: ‚Ihr lehret mich des Menschen Ewigwerden‘ (,m’ in segnate come l’uom s’eterna‘). Da aber bis jetzt die Laterne des Kynikers noch kein Wesen entdeckt hat, das wahrhaft würdig

wäre, ‚der Mensch‘ zu heißen und, wie dieser als das Maß aller Dinge gilt, selber zum Maße der Menschlichkeit erhoben zu werden, – warum sollten wir da nicht jenem zweifelsohne nach den Grundsätzen der Humanitas erzogenen und der ciceronischen Schriften kundigen Skeptiker Gehör schenken, der mit dem Finger auf einen Schweigenden weisend sagte: ‚Ecce homo‘? Wer Diesen erkannt hat, wird wahrlich nach keinem anderen Maß verlangen.» Warum in der Tat sollte die Bejahung des Menschen nicht die Bejahung Christi sein? Kann man von einem christozentrischen Humanismus reden? Eben dies tut schon im 2. Jahrhundert der hl. Märtyrer Justin, an dessen Spruch Ernst Robert Curtius in seinen tiefdringenden Erörterungen über Humanismus und Christentum bedeutsam erinnert: «Alles Treffliche, was je die Menschen gesagt haben, ist unser christliches Gut» (*«ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν»*). Wie ist solch ein Anspruch denkbar? Etwa als frei schaltende und schaffende «Ausdeutung» des Gegebenen – wie Nietzsche sagen würde –, die der Wille zur Macht diktiert und über deren «Wahrheit» eben die Macht entscheidet? Für Justin hieß aber die Macht Liebe – jene Liebe, die keine Gegenliebe fordert, weil sie ihrer von vornherein sicher ist, und der Mächtigste, der Allbesieger war ihm Christus, der da sagt: «omnia traham ad me» (Joh. 12, 32). Jedenfalls quillt dieses christliche «nihil humani a me alienum», gleich der königlichen Einladung aller zum Hochzeitsfeste des Sohnes, aus dem Gefühl universeller Gemeinschaft im Logos und aus der Sorge dafür, daß kein Iota der ewigen Geisteserbschaft verlorengelasse für die Entelechie des seiner Gottessohnschaft bewußt gewordenen Menschen. Historiosophisch betrachtet, verherrlicht Justins Spruch und Anspruch die

Gnadenwirkung des dem Christentum innewohnenden Gedächtnisses, dessen volle Offenbarung, die ebendadurch auch die volle Rechtfertigung des gesamten geistigen Schaffens sein wird, für den Tag der erfüllten christlichen Ökumenizität aufbehalten ist. Doch über all das habe ich mich am Schlusse meines Briefes an Charles Du Bos mit Bestimmtheit ausgesprochen. Als allgemeine Anamnese in Christo meine ich demnach das Endziel der humanistischen Kultur bezeichnen zu dürfen.

Was man als Dialektik des historischen Prozesses bezeichnet, das suche ich also, unter Ablehnung der monistischen und immanentistischen Voraussetzung, auf welche dieser Begriff meist aufgebaut wird, im agonalen Verlauf eines an das Buch Hiob gemahnenden übersinnlichen Dialogs zwischen dem Menschen und Dem, Der ihm mit dem Lebensodem auch seinen eigenen geheimen Namen ICH-BIN gegeben hat, auf daß der irdische Träger und Entweiher dieses Namens am künftigen Tage der Reue und Rückkehr zu seinem endlich als Vater erkannten Schöpfer sagen darf: «Du bist in Wahrheit, und erst darum bin ich auch. Mein Sonderdasein widerlegt sich selbst und mich. Mit diesem Schein von Sein, den meine leere Freiheit mir vortäuscht, kann ich um meines Adels willen mich nicht begnügen. Da ich aber meinen Namen, der mich mit Deinem Feuer verzehrt, weder austilgen noch verwirklichen kann, da ich Dich lieben muß als mein wahres ICH-BIN, – denn Du selbst hast es gewollt, daß ich sei und Dich preise, sooft ich mein Sein, und wäre es gegen Dich, behaupte, – so mach, daß ich in Wahrheit sei wie Du, d. h. mit Dir vereint! Mache, daß Dein Name auf meiner Stirn nicht mehr gleich Kains Brandmal glühe, sondern als Siegel leuchte Deiner Vaterschaft!» Dies wird nach christ-

licher Auffassung das letzte Wort des Menschen sein in jenem die Weltgeschichte ausfüllenden Zwiegespräch, die höchste Behauptung seiner zum letzten «Stirb und werde» gereiften und phönixgleich in der Liebesflamme wiedergeborenen Freiheit, sein endgültiges Überwinden seiner selbst als Kreatur, der Anbeginn seiner verwirklichten Sohnschaft in Gott.

Als Goethe das Thema des «Prologs im Himmel» dem Buch Hiob entlehnte, war die Entfaltung der Tragödie zur symbolischen Darstellung der Wege des europäischen Geistes vorgezeichnet. Es ist aufschlußreich, daß er als Künstler, um seiner neuen kulturgeschichtlichen Aufgabe gerecht zu werden, die theistische Einstellung jener überwiegend pantheistischen vorzieht, welche sich ihm im Naturbetrachten als die produktivste erwiesen hat. Sollte das menschliche Bemühen zu einem Welt drama gestaltet werden, so konnte der Dichter die Gegenüberstellung von Gott und Mensch als handelnden Personen nicht entbehren. Was für die Kunst wahr ist, mag von der Theorie bestritten werden – mit der Lebenswahrheit wird es letzten Endes zusammenfallen. An der gottlosen Kultur geht die Persönlichkeit zugrunde. Wenn wir keine transzendente Instanz kennen oder anerkennen, die über die menschlichen Satzungen und Wertungen richtet, wenn es außerhalb des vom Menschen Gestifteten keinen festen Punkt gibt, wo wir Fuß fassen und den Hebel ansetzen können, um unserer inneren Stimme folgend eine neue das Leben fördernde und verklärende Handlung zu wagen, dann sind wir der Kultur untertan: sie bemächtigt sich unserer bewußten Sphäre, indem sie dasjenige an uns, was ihr widerstrebt, ins Unbewußte verdrängt; vergebens würden wir sie fliehen, wie mein Freund in jenem «Brief-

wechsel» es empfahl, – unsere innere Freiheit vermöchten wir doch nicht wiederzufinden. Und wie könnten wir gar hoffen, durch die Kultur erst innerlich frei zu werden? Wohl ist sie selbst stets darauf bedacht, den Begriff von Freiheit widerspruchslos auszubilden; sie hat aber nicht die Kraft, das leere Schema mit lebendigem, mit wesenhaftem Inhalt zu füllen. Geistige Freiheit verspricht sie, kann jedoch ihr Wort nicht halten: dazu müßte sie erst sich selbst überwunden haben. Eben darum sagt Christus nicht: «seid frei, und dann werdet ihr die Wahrheit erkennen», sondern umgekehrt: «erkennt die Wahrheit, und sie wird euch frei machen» (Joh. 8, 32). Verhängnisvoll ist also im Bereich der Kultur die Verneinung des übernatürlichen Lebens, wie sie schon in der irrigen Meinung zutage tritt, die Religion selbst sei lediglich ein Kulturphänomen, während im Gegenteil die Bejahung des transzendenten Seins, sofern es als wahre Quelle unserer Freiheit und unserer Schaffenskraft angeschaut wird, heilsam ist sowohl für die Persönlichkeit wie für die Gesamtheit der Kultur. Das sichere Gefühl, in der Lichtsphäre des innigsten, durch keine äußeren Einflüsse bestimmten noch bestimmbareren Ich einen Zufluchtsort, ja die geistige Heimat zu haben, erhebt den Menschen über die Schranken der Kultur, wenngleich auch diese schon eine teilweise Befreiung ist von der blinden und chaotischen Herrschaft der Natur; so daß sein Tun und Wirken nunmehr aufhört, bloß instrumental zu sein, und irgendwie schöpferisch wird, in dem Maße nämlich, in welchem es ein spontanes Wirken ist. Seine Stellung der Kultur gegenüber ändert sich: er hat die Fähigkeit erlangt, zu ihr herniederzusteigen mit ungeahnten Gaben, mit neuen Inhalten, die von ihr eine neue formgebende Tätigkeit verlangen. In diesem Sinne sag-

te ich, daß auch wir an den Initiationen der Väter teilnehmen und daß diese Initiationen uns hinwiederum eine initiale Kraft verleihen. Als Initiation bezeichnete ich das, was Dostojewskij «Berührungen mit anderen Welten» nannte, Plato «Erinnerung» an das jenseitige wahre Sein, andere anders – alle aber aus dem tiefen Glauben an einen transzendenten Ursprung der Erkenntnisse und Impulse, die das geistige Leben wesentlich verändern.

Und nun ein letztes Wort, verehrter Freund, zum Problem der Freiheit. Bei Ihrer Deutung von Goethes Urwort «Daimon» kann ich mich insofern nicht beruhigen, als sie die dort ausgesprochene Anschauung von der angeborenen, doch nicht ausschließlich waltenden Determination der Persönlichkeit fast zu einer Prädestinationslehre verabsolutiert. Ich lese das schöne, weise Gedicht anders. Der Dichter, meine ich, spricht vom morphologischen Prinzip oder «Gesetz» der Persönlichkeit, dieses aber ist eben als die zugleich sinnliche und seelische Form der Individualität zu fassen, und nicht als jener universelle Gehalt, der den Menschen erst zur Persönlichkeit im geistigen Sinne macht und der jede beliebige Form, ohne sie zu «zerstückeln», je nach seiner Beschaffenheit zu verklären oder zu verdüstern vermag. Goethe scheint die Ansicht zu vertreten, daß, während bei den Kristallen, bei den Pflanzen, bei den Tieren dieses morphologische Prinzip das Charakteristikum der Gattung bilde, im Menschenreich jedes Individuum ein *Wesen sui generis* sei und für sich allein besitze seine eigene «geprägte Form, die lebend sich entwickelt». Besagt das aber, daß die Persönlichkeit sich in diesem Prinzip erschöpfe oder von ihr ausschließlich bestimmt werde? daß sie in sich selbst außer dem Formprinzip nicht noch ein geistiges Agens besitze, welches, in

den gegebenen Formen wirkend, eigene Wege der Freiheit schreite? Finden wir doch in demselben «orphischen» Zyklus, der die Gesetze des menschlichen Daseins umschreibt, neben dem «Daimon» Anrufungen des Eros und der Göttin Hoffnung. Und wären sonst Tatsachen wie die Wiedergeburt des inneren Menschen – etwa Paulus' Bekehrung – möglich, – Tatsachen, die ihm, der ein «Stirb und werde» verkündet, tief bewußt waren. Maria Magdalena wird aus einer Beute der Dämonen zu einem Gefäß der Gnade; aber, um mit Goethe selbst zu reden, «das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem anderen bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet», bleibt vor und nach der Heiligung ihr unveräußerliches Teil. Und der gute Schächer: ward nicht dieselbe Hand von Mord befleckt und vom heilenden Nagel des Kreuzes durchbohrt? Goethe spricht, im Zusammenhang mit seiner Lehre von der geprägten Form, auch von der «Einwirkung der Gestirne»; doch schon die Astrologie wußte: «astra inclinant, non necessitant». Aber seltsam! – im «Briefwechsel» verteidigte ich Kultur und Gedächtnis gegen einen der liebevollsten und treuesten Pfleger der geschichtlichen Erinnerung: muß ich nun die Freiheit des Menschen in Schutz nehmen einem Humanisten gegenüber, – die Freiheit als Gnade gegenüber dem Verfechter der Freiheit als Pflicht?

Von Herzen Ihr

W. I.

AUS JAHRGANG VII (1936/37) Heft 6

VOM IGORLIED · VON WJATSCHESLAW IWANOW

I

RILKES Eifer, den poetischen Wert der althehrwürdigen «Mär von der Heerfahrt Igors» den deutschen Lesern durch eine neue Übertragung zu erschließen, kann nicht befremden: fühlte sich doch der große Lyriker durch eine Art Wahlverwandschaft angezogen vom Innerlich-Lyrischen im Seelentum des Volkes, dessen ureigene Gemütsart gegen Ende des zwölften Jahrhunderts im schönen Helden-Klaglied einen so volltönenden wie stimmungsvollen Ausdruck gefunden hatte.

Es mag ihm beim Nachdichten wohl widerfahren sein, was manchem russischen Dichter zu widerfahren pflegt, sooft er des traulichen Wohlklangs gedenkt: ihm ist, als rege ein leiser Hauch süßer sehnsüchtiger Wehmut – des Liedes Odem – die stillen Seen der Seele, in deren unergründlichen Tiefen unsere geheimsten Erinnerungen schlummern. Ein ähnliches Gefühl überkommt uns, wenn die ersten Erlebnisse – oder Erträumnisse – unserer Dämmerjahre im Gemüt erwachen, in denen Wirklichkeit und kindliches Hellsehen an demselben Gewebe so vertraulich webten und liebe Gesichter selbst sich so rätselhaft verklärten zu Wundergestalten des Märchenlandes. Denn die Wirklichkeit, die der Dichter des Igorliedes in wachem Zustand erschaut, ist eben die Traumwelt unserer Kindheit.

Es ist das Wiegenlied der neueren russischen Dichtung. Sein melodischer Zauber hat sie ins Traumgedächtnis ihrer Vorwelt eingesungen. Bedeutsam fällt die Entdeckung des aus dem Jugendalter der Nation herübergeretteten Bruchstücks

verschollenen Schaffens in die kurze Spanne Zeit zwischen Schukowskijs und Puschkins Geburt.

II

Und dennoch ist es im eigentlichen Sinne kein Lied: weder ein balladenartig gebauter Gesang, noch, gleich den Bylinen, eine epische Kantilene in gebundener Rede – mißlungen sind alle Versuche, die launischen Rhythmen in ein, sei es noch so gefügiges, metrisches Schema zu zwängen –, wohl aber durchweg und in überschwenglichem, der Prosanorm zuwiderlaufendem Maße ein rhythmisches Gebilde, für psalmodierende Rezitation wohlgeeignet und überdies reichlich durchsetzt mit Nachklängen althergebrachter Weisen.

Diese Formbeschaffenheit verrät Kulturwandlungen einer Übergangszeit: die Altersschwäche der heroischen Epolyrik, die vor ihrem gänzlichen Absterben im Zunftmäßigen und Konventionellen zu erstarren pflegt, und ein noch unbestimmtes Verlangen, an die Stelle der abgenutzten eine neue und wirksamere Kunstform zu setzen, in deren Wesen es liegt, daß sie, einmal ins Dasein gerufen, nach dem ersten unsichtbaren Umhertasten dem Typus der erzählenden Prosa zustreben muß. Ein solches Umhertasten finden wir eben in der «Mär von der Heerfahrt», was im übrigen gar nicht besagt, daß sie der Hut ihrer Mutter, der Heldenliederpoesie, bereits entwachsen sei.

Das Charakteristische der neuen «Mären», auf die unser Verfasser anspielt, bestand wesentlich in der Einschränkung des mythischen Elements zugunsten der Historie, in der Beseitigung allzu kühner lyrischer Abschweifungen, vor allem aber im Bemühen, das klassische Vorbild der paläoslawischen Bibelübersetzung in Sprache und Periodenbau nachzuahmen,

was die Auflösung der Metra und der Strophik, die in unserer «Mär» immerhin hie und da durchschimmern, mit sich brachte. Nur ungern und nicht ohne rückwärtszublicken entfernt sich der Schilderer des Igorschen Kriegszuges vom Pfade der gesangmäßigen Überlieferung, die ihm «durch die Glieder sich bewegt»; aber das Verharren beim Alten ist ihm versagt.

III

Die Epigonenkunst der vom Sänger und Seher Bojan sich herleitenden Bardenschule stand bei den Fürsten und ihrer Gefolgschaft nicht mehr in Ehren, zumal die Kirche, von je auf Mission und Kulturträgetum bedacht, das volkstümliche, also in den heidnischen Vorstellungen gründende Rhapsodenwesen unablässig bekämpfte. Um den Anforderungen der Neuzeit gerecht zu werden, tritt nun der Dichter, obschon Laie, als schriftbewandeter Redekünstler auf. Er ist ja bücherkundig und kunstgewandt genug, um schöne liturgische Sprachformen und Redensarten in seinen Wortteppich mit Maß und Geschmack zu verweben. Auch empfiehlt sich sein Werk durch einen den byzantinischen Prosa-
mustern nachgeahmten Titel als «Wort» (in Rückübersetzung etwa: *λόγος περὶ τῆς στρατείας*). Ja, er hebt recht löblich an mit einer fast an Homilien gemahnenden Anrede: «Würde es uns nicht geziemen, Brüder...», um sich gleich eingangs resolut auszusprechen gegen den veralteten Brauch, die Kriegstaten in Gesängen statt in Lobreden zu preisen. Dabei bezeichnet er aber merkwürdigerweise seinen eigenen Lobspruch zugleich als «Lied», indem er ihn nämlich in die Reihe der «pathetischen» (d. h. sich auf *πάθη* beziehenden) Leidenssagen von Kriegshelden der Vorzeit einordnet

und die ihnen eigene altertümliche Ausdrucksweise zum Teil beizubehalten verspricht: so nimmt er also eklektisch eine vermittelnde Stellung ein zwischen Dichtkunst und Beredsamkeit, insofern er der ersteren einen weiten Raum zuläßt im Rahmen des beabsichtigten Prosavortrags. Dieselbe Zwiefältigkeit kommt in den Schlußworten der «Mär» recht naiv zum Vorschein, in denen der Dichter nach dem begeisterten Bardenhochruf, ausgesungen sei das Lied zum Ruhme der Fürsten, plötzlich mit dem christlich-erbaulichen «Amen» peroriert.

Mit alldem sind aber die rhetorischen Mittel des Verfassers bald erschöpft. Er ist doch nicht hinreichend gebildet, um die gelehrte Form zu bewältigen. Er vermag nicht einmal seinen Stoff mit gebührender Klarheit planmäßig zu ordnen, wie das «Wort» es erheischt. Seine Unbeholfenheit rettet sich zur rechten Zeit in die ihm stets zu Gebote stehende dithyrambische Begeisterung; diese aber wirft den *lucidus ordo* mit beinahe pindarischer Gewalttätigkeit vollends über den Haufen. Da flüchtet er sich unter den Schutz des großen Namens: nicht anders hätte sich wohl Bojan selbst gegebenenfalls ausdrücken müssen. Um dies mag wohl der geheime Wettkampf mit den Zünftlern gegangen sein, die er schon im Proömion in die Schranken gefordert hatte; aber es war etwas Echtes und Frisches in seiner Bardenimitation, denn sie erwies sich offenbar als wirksam. Nachdem er aus diesen Reminiszenzen neue Kraft geschöpft, als hätte er den mütterlichen Boden berührt, fährt er nun beherzt fort mit gleichem lyrischem Schwung, uneingedenk seines angekündigten Vorsatzes, gewiß unter lebhaftem Beifall seiner zu guter Letzt nicht weniger als er selbst unbefangenen Zuhörerschaft.

Es ist anziehend, das obligate und bald ermattende Ringen des Dichters mit seinem eigenen, ihn überwältigenden Elemente zu beobachten; und daß alle Ansätze zum Künstlichen immer wieder durch die Macht des Urwüchsigen und Organischen überwuchert werden, macht eine eigenartige Schönheit des merkwürdigen Schriftdenkmals aus. Das Ganze ist ungeachtet allen Ringens aus einem Guß; und das wohltönend Weiche der südlichen Mundart sowie die seelenvolle, fast weibliche Anmut in den Äußerungen des Gefühllebens, gepaart mit der frischen und höchst malerischen Gestaltungskraft, stechen ab gegen den männlich-herben Ton und Klang der nördlichen Bylinen, wie das ionische Wesen sich vom dorischen abhebt in der griechischen Dichtkunst.

IV

Allerdings war der Zeitgeschmack nicht allein schuld an der rhetorischen Einfassung des dichterischen Juwels: die Form der Schrift ist durch ihren politischen Zweck mitbestimmt. Es galt, die Fürsten an die unheilvollen Folgen ihrer separatistischen Streitsucht zu mahnen und die dringende Notwendigkeit eines festen Bündnisses unter Hegemonie von Kiew gegen die asiatischen Wanderstämme der südlichen Küstenebene gehörig hervorzuheben. Ein so bestimmtes Programm konnte man einem rein lyrischen Werke nicht leicht abgewinnen.

Die Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Rußland als Vorposten der Christenheit und den heidnischen Eindringlingen im Igorlied erinnert an die Auffassung des Ringens gegen die Mohren in der spanischen Epolyrik, oder gar an die äschyleische und herodotische Auffassung der Perserkämpfe als Episode des uralten Erbkriegs zwischen Europa und

Asien. Kein Anhauch orientalischen Wesens läßt sich in dieser Urkunde eines echt slawischen, d. h. rein arischen Volkstums verspüren, geschweige denn ein Einfluß der asiatischen Gesittung, deren Gepräge gewissen Bräuchen und Einrichtungen des Moskowiterreiches späterhin durch das Lehnverhältnis zur mongolischen Großmacht aufgedrückt wurde. Auch findet sich im Igorliede noch keine Spur von jenem Geiste hoffärtiger und mißtrauischer Exklusivität und Absonderung innerhalb der eigenen, durch die Expansionskraft der griechischen Orthodoxie gegebenen Kulturgrenzen, der sich gleichfalls erst in der Moskauer Periode entfaltet. Das Russenland – eine Art panachäischer Bund der Trojazeit –, das sich von den Karpathen bis zum Wolgagebiet erstreckt, ist nur ein Vorderland der Christenwelt gen Osten. «Und du, russische Erde, du bist schon hinter den Hügeln» – ruft der Dichter voll Sehnsucht und Angst aus, als die edle Sippschaft den Rand der grenzenlosen Steppe betritt, wo die Nomaden hausen. Von Westen her aber ist seine Heimat nicht nur den stammverwandten Slawen, sondern auch Reisenden und friedlichen Einwanderern fremder Zunge aus dem fernen Abendlande wohl zugänglich und gastfrei, und es feiern in Kiew Swjatoslaws Sieg über die Heiden sowohl griechische und morawische als deutsche und venezianische Gäste.

V

Der Dichter des Igorliedes verabscheut die «teuflischen Götzendiener», die die Christenheit befehden, denn er ist ein frommer Mann und es tut seiner christlichen Gesinnung wahrlich keinen Abbruch, daß er zugleich zu einem guten Teil doch selbst ein Heide ist, insofern der Glaube an die ur-

alten Götter seines Volksstammes in seiner Seele immerfort gleichsam unter der Asche glimmt. Kultisch verehrt er sie ja nicht mehr, nimmt dafür auch keinen Anstoß daran, ihr Wirken und Weben in der Natur in allem Ernst, ja mit Gefühlen der Ehrfurcht anzuerkennen: sind sie doch seiner unmittelbaren Wahrnehmung ebenso gegeben wie die Naturphänomene selbst. Seine Anreden an Winde und Flußgötter behalten noch die ursprüngliche Form von Gebeten, und das drohende Verhängnis sieht er in Gestalt einer aus der Donnmündung aufsteigenden unheilbringenden Schwanenjungfrau, die ungefähr der griechischen Ker entspricht.

Das Igorlied gehört, gleich etwa der Beowulfdichtung, der Endperiode jener Epoche der Doppelgläubigkeit an, welche mit der Bekehrung eines Barbarenvolkes beginnt und seine zerstörten Kultstätten um Jahrhunderte überdauert. Dieser Symbiose christlicher und heidnischer Vorstellungen steht ja, abgesehen von der kirchlichen Mißbilligung, grundsätzlich – sei es psychologisch oder begrifflich – nichts im Wege, zumal die gestürzten Gottheiten sich mit einer untergeordneten Stellung zu begnügen pflegen und meist so gut wie keine äußeren Ehrenbezeugungen beanspruchen. Die überweltliche Ordnung und Leitung der Dinge fällt den himmlischen Wesenheiten der neuen und höheren Religion anheim, während das Leben der Natur dem Walten ihrer heimischen Urbeherrscher vorbehalten bleibt. Freilich sieht dabei die Natur selbst, wenn man die Dinge mit modernem Verstandesmaß messen will, ziemlich übernatürlich aus. Aber die Voraussetzung dieses Synkretismus ist eben die einsichtige Unterscheidung zwischen den vielfachen Manifestationsarten des Wunderbaren, welches das ganze Welt- und Menschenleben völlig überflutet.

Es kommt aber auch noch ein besonderer Umstand hinzu: So lange hatten nämlich die Ahnen göttliche Verehrung genossen, daß die abgeschiedenen Götter selbst zu Ahnen, sei es kosmischer Wesen, sei es großer Männer, geworden sind. So gelten z. B. die Winde als des alten Windgotts, Stribog, Enkel. Die Götter verstecken sich in Genealogien; so wird Bojan zum Enkel des Weles. Beruhte doch die alte Religion hauptsächlich auf Geschlechterkulten, die auf den Trümmern des Götzendienstes noch immer fortlebten im Glauben an die sich innerhalb einiger Heroengeschlechter von altersher vererbende Zauberkraft. Was Wunder, daß Wseslaw von Kiew bei Tage Gericht hält, den Staat ordnet, Lehen verteilt, nachts aber in Wolfsgestalt die entlegensten Teile seines Reiches besucht, oder daß der flüchtige Igor, dem «Gott den Weg nach der Heimat weist», sich in der Not bald in einen Hermelin, bald in eine weiße Wildgans, bald in einen Falken verwandelt. Die Götter der Vorfahren mögen von dannen gezogen sein, – die Magie haben sie den Nachkommen als Erbgut hinterlassen.

Lebendig geblieben ist vor allem die Mutter-Erde, vielgestaltige und doch antlitzlose Urgöttin, die ihre Kinder durch prophetische Träume und unzählige Vorzeichen und Prodigia aller Art vor drohenden Gefahren warnt. Allerdings ist die Bezeichnung als Mutter-Erde für ihre Wesenheit, die unserem Begriff von Naturseele annähernd entspricht, zu eng und zu weit zugleich: zu eng, weil sie auch Sonne und Mond, Licht und Finsternis, überhaupt alle Elemente des Weltalls und alles was da kreucht und fleucht mit umfaßt; zu weit, weil sie für den Dichter des Igorliedes recht eigentlich die russische Mutter-Erde ist, deren Wirken kaum weit über die Grenzen der heimatlichen Welt hinausreicht.

Wie Nebel und Wohlgeruch der abendlichen Steppe, dunstet im Zauberkreis des Igorliedes das Mythische aus allen Dingen aus, und das verleiht der Dichtung einen besonderen Reiz für diejenigen unserer Zeitgenossen, die beim Nachdenken über das eigentliche Wesen dessen, was wir poetisch nennen, des Rätsels Lösung gefunden zu haben meinen, indem sie es auf die mythische Uranschauung zurückführen. Ist es doch des Dichters ewiges Geschick, daß er immer staunen muß über alle Dinge und alle Dinge fortwährend von neuem entdecken, wie der primitive Mensch es einst tat, als er seine Entdeckungen in synthetische Urteile der Urmythen faßte. In diesem Sinne mag man dafürhalten, das Weltgefühl, welches das Igorlied trägt, bekunde eine für den Dichter als solchen normale Einstellung. Und wer unter den Dichtern sich scheut, durch ein derartiges Geständnis die eigentliche Triebkraft seiner Kunst vor den Augen des vulgus profanum als einen ewigen Infantilismus des menschlichen Gemüts zu entblößen –, der mag getrost sich weiterhin der List seiner zahlreichen Vorgänger bedienen, die seit Jahrhunderten gewohnt waren, ihre animistischen Intuitionen etwa als Metaphern oder «Personifikationen» oder dergleichen rhetorischen Kram mehr einzuschmuggeln und so die Umwelt und sich selbst über ihren heiligen Wahnsinn hinwegzutäuschen.

AUS DEM INHALT VON JAHRGANG I-VI:

ERZÄHLUNGEN

Carossa: Tagebuch / H. Grimm: Vom alten Blut / Hesse: Vogel / Hofmannsthal: Andreas / Mell: Mein Bruder und ich / Stifter: Aus der «Mappe des Urgroßvaters» / E. Strauß: Lorenz Lammerdien / J. Conrad: Prinz Roman / Lagerlöf: Die Reitgerte

GEDICHT UND DRAMA

Bertram / Beer-Hofmann / Borchardt / Burte / Hesse / Hofmannsthal: Bergwerk zu Falun / Mell / Rilke / Schröder / E. Strauß

ZUR GEISTIGEN LAGE DER GEGENWART

Binding: Goethe und die Gegenwart / Dacqué: Der Geist im Gericht; Organische Entwicklung / Wj. Iwanow: Terror antiquus / Valéry: Krise des Geistes; Größe und Niedergang Europas

GESCHICHTE UND LANDSCHAFT

Borchardt: Volterra / F. Ernst: Dor. Schlözer / Hofmiller: Otobeuren / Ric. Huch: Bern / K. A. v. Müller: Wagner und das 19. Jh. / Nadler: Deutschland und Österreich; Der zeitliche und der ewige Deutsche / Schröder: Norddeutsche Landschaft / Zimmer: Der indische Mythos / Croce: Zur Geschichte des 19. Jh. / Huizinga: Natur und Geschichte im 18. Jh. / Ortega: Kastilische Erde

AUFZEICHNUNGEN UND BRIEFE

Beethoven, G. Büchner, J. Burckhardt, Gotthelf, Keller, Wagner: Briefe / Hesse: Erinnerung an Hans / Hofmannsthal: Tagebücher / E. Jünger: Afrikanische Spiele / Kassner: Die Wiederkehr / Mell: Sohn der Wildnis / E. Strauß: Erste religiöse Eindrücke / M. v. Thurn und Taxis: Erinnerungen / Valéry: Aufzeichnungen

ÜBER DICHTUNG

Hofmiller: E. Strauß / Th. Mann: Goethes Laufbahn als Schriftsteller / Rilke: Bücher einer Liebenden / Vossler: Calderón