

Kosmischer Rausch – als neue Religion?

D. Dr. G. Siegmund.

Aus vielen verschiedenen Quellen fließt heute eine neue Religiosität zusammen, deren Wasser in sich noch ziemlich getrübt von den Wirbeln der Zeitkämpfe, doch vielfach unvermischt nebeneinander laufen, eine Religiosität, die ihre mannigfach schillernde und uneinheitliche Art nicht als Mangel, sondern als gegenstandsuffassende Weite ausgibt, die überdies den stolzen Anspruch erhebt, geläuterte Form der Frömmigkeit zu sein, einen Durchbruch echten flutenden Lebens darzustellen, dadurch die ausgelebten »totgefahrenen Formen des Konfessionalismus« zu überwinden und selbst die Religion der Zukunft zu werden.

Den Anspruch begründen soll ein doppelter Hinweis. Die Überlegenheit der als Morgenrot aufziehenden neuen Religion wird einmal darin gefunden, daß sie nicht nach Verlagen vor den drängenden Kräften der diesseitigen Welt feige der Wirklichkeit dieses Lebens entflieht, einer jenseitigen Trugwelt zum Opfer fällt und eine Illusionserlösung in einer Hinterwelt erwartet, vielmehr in gesundem Ausharren treu bleibt dieser Erde und ihrem Leben, die allein noch Gegenstand menschlicher Andacht sein dürfen. Es erstehen die Theologen des Lebens, die schon Comte kommen sah, die den Beruf in sich fühlen, das diesseitige Leben zum Gottesdienst der Menschheit zu gestalten. Als ihre Priester gelten Nietzsche, George, Rilke und Stehr. Weitgehend haben sie die dem Christentum entstammte sakrale Sprache beibehalten, aber deren religiöse Ausdrücke in eigenwilliger Weise neu sinnerfüllt und verweltlicht.

Zum zweiten ist diese neuerstehende Religiosität davon überzeugt, daß sie das der Frömmigkeit Nachträgliche auflöst zu Gunsten des Ursprünglichen, daß sie alle Verholzung des religiösen Erlebens in Kult, Dogma und Kirche wieder rückgängig macht und dafür auf die Stimmen der Mütter des Lebens hinabläuscht, die aus geheimnisvollen Tiefen heraufdringen, sei es den Tiefen des Ungegebenen oder des Unbewußten. Die Zeitströmung, die gegen den Intellekt zu Eros und Intuition strebt, glaubt an eine welthistorische Rückkehr zu der ursprünglichen Bewußtseinslage des Menschen. Nach Sprengung der zu engen Schranken des tyrannischen Intellektes soll der von seinem Ur-Instinkt ins überhelle Bewußtsein abgeirrte Mensch zur Sicherung des gesunden kräftigen Instinktes zurückkehren. Der hochgezüchtete Geist habe nur eine Entartung des vital-instinktstärkeren Menschen, einen Verfall, eine Erkrankung des Menschenwesens bedeutet.

Aus der Überbetonung des individuellen Bewußtseins mit seinen Möglichkeiten freier Willkür werden jene Spannungen mit dem kollektiven Unbewußten hergeleitet, in dem sich die Erfahrungen von Generationen verdichtet

haben; Spannungen, die ihren Ausdruck in der Neurose finden. Solange das bewußte Handeln noch keinen hohen Helligkeitsgrad erlangt hatte, blieb es in seinen Funktionen abhängig vom kollektiven Unbewußten und seinen Affekten, bewahrte so eine primitive feelische Gesundheit, die verloren ging, sobald durch die Unangepaßtheit des Hell-Bewußtseins die Leitung durch den Trieb zerstört wurde. In jenen vorbewußten Tiefen wird auch die echte Religiosität gesucht (C. G. Jung).

Bereits Nietzsche sprach den Gedanken aus, daß der Geist eine Entartung des Instinktes sei, und bestimmte durch diese Äußerung die Richtung vieler Gegenwartsdenker. Der sprühende Aphoristiker brauchte sich um Selbstwidersprüche nicht zu kümmern, auch nicht darum, daß aus seiner »großen Leidenschaft« der Geist nicht zu entfernen war, ohne diese große Leidenschaft in sich aufzuheben. Mochte er sich noch so geistfeindlich gebärden, erst der Geist macht den Trieb zur großen Leidenschaft Nietzsches. Seine Gedanken sind wie ein großer Steinbruch, in dem die Blöcke in buntem Wirrwarr durcheinander liegen. Seine Epigonen freilich mußten diese Blöcke sondern, passende auswählen, andere ausscheiden, um daraus einen »systematischen« Bau zu gestalten.

Zum beredten Anwalt und Systematiker dieser durch Nietzsche stark beeinflussten Zeitströmung ist Ludwig Klages in seinem vielbändigen umfassenden Werke »Der Geist als Widerfacher des Lebens« geworden. Geist ist ihm im Unterschied zu Nietzsche und Jung nicht nur entarteter Instinkt, übergroße Helle des vitalen Vorbewußten, vielmehr ein Eigenwesen, das die grundsätzliche Besonderheit des Menschen ausmacht, das aber wie ein Messer in das Mark des Lebensbaumes eingedrungen sei und dieses ertöte. Ähnlich wie Rousseau geht er dem erträumten Ideal des Menschen der Vorzeit nach, des »pelasgischen Menschen«, der noch ohne Störung vonseiten des Geistes her »in der Wirklichkeit der Bilder« lebte, unmittelbar in dem chaotisch flutenden Urgrund orgiastischen Lebens eingetaucht war und darin mitflutete – bis der Geist gewalttätig eingriff, den Menschen ans Ufer der großen heiligen Lebensflut spülte, ihn auf sich selbst stellte und ihn im Gegensatz zum Leben erstarren machte. Zur Beseitigung dieser Störung aufzurufen wird Klages nicht müde. Zurück in die Lebensflut, die zugleich absoluter Urgrund ist, soll der Mensch tauchen, von neuem den entgeisteten Rausch endlosen Wechsels im Schauen der Bilder erleben, in jedem Augenblick eine Ewigkeitsfülle. Dadurch »erlebt« er »Gott«, wird im Vitalrausch des »werdenden Gottes« inne!

So funkelnd neu sich diese heute erstehende Religiosität auch gelegentlich gibt, dem tiefer Blickenden entgeht es nicht, daß sie im Grunde durchaus nicht neu ist, oft genug nichts anderes als eine Verwässerung und Vergrößerung alter Gedanken, die vereinfacht sind, um zugkräftig zu wirken. So kann geistige Auseinandersetzung nicht umhin, von Zeitercheinungen zu den Wurzeln zurückzugehen, hier die ursprünglichen Kräfte zu fassen, mit ihnen sich zu messen und so die nötige Entscheidung herbeizuführen. Bewußt knüpft Klages an zwei große geistige Erscheinungen an: die Romantik und Nietzsche. Vor mehr als drei

Jahrzehnten wies Karl Joel in einer umfassenden und feinsinnigen Analyse die Verbindungsfäden, die von der Romantik zu Nietzsche laufen, auf, wiewohl zwischen Romantik¹ und Nietzsche ein nicht zu verkennender Stimmungsumschlag liegt, der aber doch innerhalb des romantischen Lebensgefühles selbst bleibt. Beim Lesen dieser heute wieder zeitgemäßen Studie läßt sich die Einsicht nicht abweisen, daß die heutige Zeitmode neuer Religiosität zum großen Teil nichts anderes ist als die zu Schlagworten erstarrte Strömung, die von der Romantik und Nietzsche herkommt.

Der Romantik eigen ist die geistige Leidenschaft; die Leidenschaft ist in steter Bewegung und haßt alles Feste, haßt alles System, wandelt sich immer und will alles durchdringen, jagen, fassen, überwinden. Das immer jugendliche Schwärmen des Romantikers hat bald das Antlitz des Engels, bald das des Dämons, bald spielt Lächeln um seinen Mund, bald Zorn, bald Sehnsucht, bald Verachtung. Immer aber trägt es in sich die unendliche Leidenschaft der Sehnsucht, der das Leben nur als Spiel der Leidenschaft gerechtfertigt erscheint. Ein Wort ist es, das ebenso Nietzsches Anfang mit Ende vereint, das eigentliche Schlüsselwort zu seiner so widersprüchlichen und vielschillernden Erscheinung: Dionysos, der Bacchantengott, dem er seine enthusiastische Jugendschrift weiht, unter dessen Zeichen der Wahn seiner Enderkrankung ausbricht. Dieser Gott des Dithyrambus, des unendlichen lyrischen Enthusiasmus ist der romantische Gott.

Dieser Leidenschaft widersetzt jede Sättigung, alles Endgültige; sie lebt im dauernden Spiel ihrer selbst, Spiel mit allem - nichts ist davon ausgenommen, ein Spiel der Seele mit Welten um Leben und Tod. Erst in der Gefährlichkeit des Spieles; das selbst das Leben wagt, wird sie in Schauer und Wollust der Seligkeit des eigenen Daseins inne. Die Gefahr reizt; eine unwiderstehliche Anziehungskraft geht von ihr aus; wie Schlangenaugen vermag sie zu hypnotisieren. So heißt ja Nietzsches Lieblingswort »gefährlich«. Er »genießt« die Gefahr. Romantisch und Nietzscheisch ist der Haß gegen alles Dauernde, gegen alle Gewöhnung und Regel. Ein unermesslicher Wanderdrang, eine Lüsterheit nach neuen Meeren macht nirgends halt, wandelt sich stets; das Heute widerlegt das Gestern. Die große Leidenschaft wird gefeiert, ob sie sich in Engelei oder Teufelei äußert; selbst die Barbarenwildheit mit ihrer »scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung und Folter«, ebenso wie die Raubmenschen der Renaissance werden hochgehoben; »böse« Menschen werden genossen, wie man eine wilde Landschaft genießt. Es ist gleich, was rauscht, ob Orgel oder Orgie, nur rauschen muß es; »dann wohnt ein Gott darin«.

Im Grunde ist dieser unermessliche Werdedrang jagende Angst vor dem Nichts, dem gestaltlosen Urgrund und dem gestaltlosen Ich, deren Grauen unertragbar sind. Diesem Nichts zu entgehen, muß das Ich sich immerfort gestalten, muß

¹ Wenn hier von Romantik die Rede ist, so ist damit nicht ohne weiteres ihre gesamte geistige Erscheinung gemeint, sondern nur eine Grundströmung, die sich bei Nietzsche und Klages auswirkte. Es gab gewiß in der Romantik auch Strömungen, die in entgegengesetzter Richtung liefen; aber es wäre irrig, in ihr nur eine »katholisierende« Bewegung zu sehen.

schöpferisch tätig sein, und sei es auch nur in endlos wandelnden Masken der Selbstdarstellung. In der Romantik und Nietzsche wird Fichtes Gedanke vom unendlichen Ich gelebt, das in beständiger Selbstbegrenzung durch das Nicht-Ich ist, aber diese Begrenzung auch immer wieder auflöst. Im herrischen Ich, das sich seine Welt schafft, das selbst dionysisch unbegrenzt ebenso Schranken setzen wie wieder zerschlagen muß, wird die eigentliche Quelle der Welt gesehen. Der Widerstreit gehört zum Wesen der ewig ungenügsamen Leidenschaft, die bald laue Vielseitigkeit, bald Einseitigkeit sucht. Sie umschließt nicht nur Gegensätze, sondern auch Widersprüche, ja entzündet sich erst an ihnen und kann ohne sie nicht sein. Sie will die Widersprüche und ist stolz darauf. Stürmisch heiß geht ihr Atem im Wechsel von Begeisterung und Enttäuschung. In ihrer Flucht vor dem gestaltlosen Nichts verlangt die Leidenschaft nach den Dingen, daß sie Brennstoff ihrem Feuer seien. Sie kann sich selbst nicht genug tun, wie die Flamme nicht aus sich selbst leben kann. Aber mag sie auch nach außen drängen, des Nicht-Ich sich bemächtigen; sie erlebt nicht eigentlich dieses in sich stehende Nicht-Ich, sondern nur sich selbst an den Dingen. Es gibt für sie gar kein gegenständliches Nicht-Ich mehr. Alles Feste, Bestimmte, Gegebene, Gegenständliche verliert in ihr seine Umriffe, löst sich auf, wird Traumhaftes, Unbestimmtes, Ungreifbares, Subjektives. Der Leidenschaft Denken will nur den endlosen Wellenschlag seiner selbst, schreckt vor der Bindung an eine Wahrheit zurück, ist nur Wellenschaum auf dem Strom der Triebe und Gefühle. Wirklichkeit wird Traum und Traum Wirklichkeit. Das Leben soll nicht durch Erkennen und Feststellen seines vieldeutigen Charakters entkleidet werden, darf nicht in das Prokrustesbett fester Wahrheiten mit ihren nüchternen Kanten und eindeutigen Ecken gesperrt werden. Wahrheiten annehmen, hieße der großen Leidenschaft das Leben ertöten. Wie eine Schlange sich regelmäßig häutet, so muß der Denker sich in seinen Ansichten wandeln, in fortwährendem Wechsel alle alten Häute abstoßen. Mit heftigem Widerwillen wendet sich Fr. Schlegel wie Fr. Nietzsche gegen Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit der Ansichten, die nichts als Starrsinn seien. Nietzsche mißtraut allem, was fest werden will in uns, Überzeugungen, die nur Wegweiser zur großen Dummheit seien. »Alles Unbedingte gehört in die Pathologie.«

Die schweifende Leidenschaft scheut vor der »einen« Wahrheit wie vor dem Tode zurück. Ist sie nicht Vernichtung der Lebensfülle, des unendlichen Reichtums, mag darin auch die ganze Fülle der Irrensmöglichkeiten enthalten sein? Darf der Mensch die Unendlichkeit des Lebens, die ihm als Bestes, Höchstes gegeben ist, einer ewigen Gleichförmigkeit opfern? »Die ewig trunkene Seele« des Romantikers und Nietzsches verneint diese Frage. So ist auch »Charakter« nur für Werkzeugnaturen, für automatische Menschen, die sich darauf versteift haben, ihr Lebtage ein für allemal dasselbe zu meinen.

Der bacchantische Rausch ungehemmten Lebens ist der Romantik – wenigstens soweit sie durch die Namen Fr. Schlegel, Novalis, Tieck gekennzeichnet ist – das absolut Höchste, ihre Religion. Der leichte Tanz des Lebens ihr Gottes-

dienst. Auch Nietzsche spricht vom Tanz als Gottesdienst, als dem Ausdruck überströmender Leidenschaft und Begeisterung. Es überrascht keineswegs mehr von der Romantik zu hören, daß ihr »der Punschfisch zum Altar« (Tieck) wird.

Im Augenblick will sie die gesamte Fülle des Lebens fassen und genießen, so den Augenblick zur Ewigkeit machen; jedes Vertrösten auf eine fragwürdige hinterweltliche Ewigkeit als Endlosigkeit der Zeitdauer lehnt sie entschieden ab. Ihr sollen die erlebten Höhepunkte des Rausches unüberbietbare Ausschöpfung des Lebens bedeuten, für die der Mensch ein ganzes Leben hinzugeben bereit ist. Daher die Alleinbetonung des individuellen Momentes der konkreten Augensituation, daher die Ausgestaltung der Gedanken zu unwiederholbarer Einzigkeit im Aphorismus, daher die Sucht nach Bonmots. Daß der Aphorismus Nietzsches eigenster Stil ist, begründet sich keineswegs so äußerlich, daß sein Gesundheitszustand ihn so zu rhapsodischem Arbeiten genötigt hätte; der Aphorismus wächst notwendig aus seiner rhapsodischen Lebenshaltung.

Wenn Nietzsche der Abgrund reizt, wenn alle Gefährlichkeit ihn in Bann schlägt, wenn er alle feste Form haßt, wenn er sich in den Strom ungebundenen orgiastischen Lebens wirft, dann kann er auch nicht der Verführung entgehen, den graufigen Schauer der Wollust über seine Seele laufen zu lassen, da er den letzten absoluten Halt löst - Gott. Er fühlt den Schauer bei seiner Verkündigung: Der alte Gott ist tot!

Nietzsche läßt nur das eigene Selbst als die einzige Quelle seines Lebens gelten, so daß er in Gott nur eine Schranke des eigenen schöpferischen Ich sehen kann, eine Schranke, die fallen muß. Seine »dionysische Welt des Ewig-sich-selber-schaffens« verträgt kein anderes schöpferisches Prinzip neben sich. Darum lautet seine Frage hinsichtlich des Gottesglaubens nur: »Könntet ihr einen Gott schaffen?«

Fällt der Gottesglaube, so gähnt den Menschen der unheimliche Abgrund des Nichts an. Des Menschen Oben und Unten weichen, er fällt ins Bodenlose. Weglos geworden schrickt der Wanderer vor der purpurnen Nacht des Wahnsinns zurück. Wie kein anderer erlebt Nietzsche den Nihilismus der Gottlosigkeit; den noch unentschiedenen Pessimismus des 19. Jahrhunderts bildet er zum entschiedenen Nihilismus fort; sich selbst nennt er den ersten vollkommenen Nihilisten. Aber nicht in diesem Nihilismus auseinanderfallen und vernichtet werden will Nietzsche, mit übermenschlicher Anstrengung greift er über sich hinaus; nicht nur Besieger des christlichen Gottes, sondern auch des Nihilismus will er werden. War bisher jede Gottlosigkeit mit dem Verlust des Schwergewichtes, das das Menschenleben hält, verbunden und somit immer noch, wenn auch negativ, abhängig von dem geflohenen Gott geblieben, so will Nietzsche auch über diese negative Abhängigkeit noch hinauswachsen, dem Leben ein neues Schwergewicht geben. Eben dieser Versuch ist es, der ihn weit über die Romantiker hinaushebt. Deshalb sein in die Zukunft gerichteter Blick, die Hoffnung auf den »erlösenden Menschen der Zukunft«, der erlösen soll »vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus; dieser Glockenschlag

des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts - er muß einst kommen. . . .« Selbst bezeichnet er sein weiteres Denken als eine »Experimental-Philosophie«, in der er den grundsätzlichen Nihilismus vorwegnimmt, ihn aber umkehren will »bis zu einem dionysischen Ja=sagen zur Welt«. »Eingekrümmt zwischen zwei Nichts« kann er nur durch einen neuen Glauben erlöst werden. »Ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft.«

Nur durch die Selbstherrlichkeit des sich wieder gefundenen Willens sei ein solcher Glaube zu erringen. Nietzsche meint, die Entstehungsurfläche für die beiden Weltreligionen, den Buddhismus und das Christentum läge in einer »ungeheuren Erkrankung des Willens«, der sich nicht mehr zu befehlen fähig war, in verzweifelter Verlangen sich los werden wollte. Ein neuer »Fanatismus«, ein neuer Triumph des Willens, der absolut selbstherrlich gebietet, soll erlösen, der »Wille zur Macht«.

Den sehnfüchtig gesuchten neuen Glauben meint Nietzsche im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen gefunden zu haben. So allein erklärt sich das mysteriös=geheimnisvolle Dunkel, das Nietzsche lange über seine Entdeckung legte. Im August 1881 überkommt ihn plötzlich dieser Gedanke, in dessen Schlangenaugen er seinen Blick bohrt, er kann nicht mehr los von der Verzauberung. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr, der niemals von der Wissenschaft ernst genommen wurde, den sogar die treuesten Nietzsche=Gläubigen aufgeben, trägt ihn in mystische Höhen, gibt ihm die beschwingte Seligkeit der manischen Erregtheit der letzten Zeit, in der er wirklich sich als Gott Dionysos erlebt - freilich schon vom Wahn umfassen. Nur im Wahn wird er eins mit der »höchsten Art des Seins«, gerät er in den Zustand, in dem ihm das »Alltäglichste« von »unerhörten Dingen« redet, wird er zum Ekstatiker des Nihilismus und des Gottes Dionysos, erläßt er Proklamationen an Overbeck, Cosima Wagner, Peter Gast, Jakob Burckhardt, Strindberg, den König von Italien, den vatikanischen Staatssekretär, beruft er einen Fürstentag nach Rom zusammen, will er den Deutschen Kaiser und alle Antifemiten erschießen lassen und die Welt regieren.

Ist das das Ende des neuen Glaubens an den Gott Dionysos, den vergöttlichten Menschen, der den Quell ekstatischen Lebens in sich gefunden hat? Nein! Es kamen die Nachfolger, Erneuerer und Fortsetzer des dionysischen Glaubens, zu denen als der bedeutendste Ludwig Klages zählt. Klages sieht in Nietzsche die Zerspaltung und Zerklüftung, die durch Nietzsches Persönlichkeit und Lehre hindurchgeht und will durch Verwerfung der einen Hälfte die andere zum Siege führen, um so dem Menschen ungestörte Wesenseinheit zu vermitteln. In scharf hervorkehrender Weise stellt er Geist und Seele, oder die geistige und die vitale Seite des Menschen einander gegenüber, behauptet deren Wesensunvereinbarkeit, um dann den radikalen Schnitt zu tun. Er erkennt keineswegs, wie es

bei Nietzsche oft der Fall ist, das Eigenwesen des menschlichen Geistes, der etwas wesensmäßig anderes ist als die bloß vitale Fühlungnahme mit der Umwelt. Der Geist faßt das Identische, Bleibende, die vitale Fühlungnahme das Sich-Wandelnde. Eben diesen Geist aber hat Klages in einer höchst einseitigen Weise kennen gelernt; er ist ihm nur das Mittel zur »Entzauberung der Welt«, um ein Wort von M. Weber zu gebrauchen. In Nietzsches Hand ist der Geist - wie Klages ausführt - das scharfe Messer, das alle Ideale sezziert und alle Ideale als Selbstbetrug entlarvt. Daß es subjekt-unabhängige Werte in ihrem reinen An-sich geben könne, diese Möglichkeit sieht Klages überhaupt nicht; sie können alle nach seiner axiomatischen Grundvoraussetzung nur verschleierte Selbstbetrug sein, den irgend welche Triebinteressen veranlassen. Der Geist ist es, der die Unschuld der Natur bis in die Knochen hinein vergiftet. »Nietzsche war es - sagt Klages - wie niemandem zuvor vergönnt, erbarmungslos aufzudecken, daß die Selbstachtung des religiösen oder sittlichen Menschen nur um den Preis der schändlichsten Befudelung des Bildes der Wirklichkeit feil feil!«

Von seinem radikal geistfeindlichen Standpunkt aus übt Klages an Nietzsches »Willen zur Macht« vernichtende Kritik. Er reißt die Kluft weit auf zwischen dem instinkthaften, tierischen naturmäßigen Leben, kurz gesagt dem Leben des Leibes, und andererseits den Willensansprüchen. Das erste ist organisch, deshalb niemals anarchisch, dagegen ist der geistige Wille die Ursache des Lebensneides, aus dem heraus ja Nietzsche und mit ihm Klages alles Lebenswidrige, alle unnatürlichen Hänge zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, kurz alle bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindlich, Weltverleumderei-Ideale seien, ableitet. Damit richtet sich auch Nietzsches letztes Ideal, der »Wille zur Macht«, denn jeder Wille setzt sich danach verkrampft den Leibestrieben entgegen, höhlt sie aus. Kann er sich nicht gegen ein fremdes Objekt richten, dann wirkt er zerstörerisch, lebensfeindlich im eigenen Selbst und führt zu den verschiedenen Formen der Selbstzerfleischung und Aszese. Hält Nietzsche doch an diesem »Willen« fest, glaubt er doch an die erlösende Kraft des großen Willens, an die orgiastische Leidenschaft, in der als wesentliche Komponente der Machtwille mitklingt, so ist das ein Mißverständnis und Selbstwiderspruch, dem Klages zerspaltende und lähmende Wirkung auf Nietzsches ganze Lehre zuschreibt. Deshalb greift Klages ein, schneidet aus und verwirft, um nicht mehr ein Kompliziertes, sondern ein Einfaches zu haben, das in einer Formel aufgeht.

Nur nach wesentlicher Umdeutung kann Nietzsches »Wille zur Macht« von Klages noch gerechtfertigt werden. Persönliche Ichwesen bestehen nach Klages nur durch eine permanente Kraft, die immer fähig ist, ichhafte Akte im Zeitlauf zu setzen. Diese Fähigkeit stehe aber außerhalb der Zeit und der Vitalität. Deshalb meine Nietzsche nicht sie mit seinem »Willen zur Macht«, vielmehr nur den Lebenswillen als eigenartigen Herrschtrieb, der gar nicht von einem geistigen Willen gemessen und gemäßregelt werde, sondern in der Natur des ichtlosen Lebens wirke.

Mit Kierkegaard weiß Klages, daß allein der Mensch »verzweifeln« kann, nicht das Tier, weil er allein »Geist« hat. Aber sein Schluß aus dieser Tatsache ist ein von Kierkegaard gänzlich verschiedener. Er leitet das Wort »Verzweiflung« und seinen Sinn von »zwei« her, vermeint in der Verzweiflung einen »Zwist« zu sehen, einen Zwiespalt, der nur dadurch zu beseitigen ist, daß die eine Hälfte radikal entfernt wird.

Am innern Zwiespalt mußte Nietzsche – sagt Klages – zu Grunde gehen; war er doch der Kampfplatz des Orgiasten mit dem asketischen Priester, der Schauplatz des Kampfes zwischen Dionysos und Jahwe, das heißt nach Klages des vitalen Rausches als heidnischer Anschauung und des Geistes als des christlichen Prinzips. Noch ist er für Klages halb Christ, weil er an den Irrtum glaubt und alle Menschenansichten über das Leben als notwendigen Schleier von Irrtümern faßt, ungewollt aber mit dem Irrtumsbegriff den andern der Wahrheit noch mitsetzt. Der wahrheitsuchende Geist aber sei in seinem Wesen nihilistisch; denn die Frage nach dem absoluten Sinn des Lebens dürfe nicht gestellt werden; es gebe keinen solchen. Bei solcher Beurteilung Nietzsches fällt ein Nietzschewort auf den Urheber selbst zurück: »Der ist noch lange kein freier Geist, der noch an eine Wahrheit glaubt.«

Aber nicht im Wahrheitsfuchen sieht Klages das Wesen des Geistes, sondern im Willen, der ausdörend, vergiftend und zerstörend auf das vitale Leben rückwirkt. Nie gesättigt und nie zu sättigen stürzt sich der Willenshunger auf alle Widerstände, auch die Widerstände in sich, um sich daran zu zerreiben und eine Hölle selbst zu schaffen. Daß aber Nietzsche diesen Willen auf seinen Schild erhebt sowohl in seinem Ideal vom Übermenschen, das er über sich aufhängt, um ihm mit dem Krampf des Willens nachzujagen, als auch im andern letzten Ideal vom Willen zur Macht, diese Blindheit kann Klages ihm nicht verzeihen. Halb sei Nietzsche Heide, und dieser heidnischen Seite seines Charakters verdanke er sämtliche Entdeckungen, halb sei er ein Christ, ein verunglückter Priester, und dieser Wefenseite entspringen alle seine Irrtümer.

Nachdem so Klages die letzten Reste des Geistes und damit des Christentums aus Nietzsche entfernt, Nietzsche »gereinigt« hat, kann er daran gehen, seinen Orgiasmus zu bestimmen, der keine emporreißende, geistdurchwehte Leidenschaft mehr ist, sondern das entgeistete, entselbstete, ichfremde Verströmen im vitalen Rausch, im Erleben der Wirklichkeit der Bilder. Geistiges Denken erreiche nicht die Wirklichkeit, sondern schaffe nur das dialektische Gespinnst der Gegenstände. Es verwechsle seine Urteile über die Welt mit der Wirklichkeit selbst. Diese erschließe sich allein im Erleben des Bildes, der Stimmung, die etwa eine Landschaft widerpiegelt, so wie sie die Romantiker und Nietzsche erleben und in ihren Gedichten festhalten.

Jener dionysische Rausch nun, oder – wie Klages auch sonst sagt – der kosmogonische Eros, ist die mollüstige Erregung der Seele, die nicht bloß auf geschlechtliche Erregung beschränkt bleibt, auch in der Wollust des Sieges, Triumphes, der Grausamkeit wiederkehrt, ein Eros, dem das Geliebte »ein und alles«

wird, dem im Geliebten das All=Leben aufleuchtet. Kleine unbedeutende Anlässe genügen ihm, um das Ich in einer Art Ekstase zu entrücken zu entfesseltem Rasen oder zu kristallklarem Staunen. Bei diesem Eintauchen ins kosmische All=Leben entäußert sich der Mensch seiner exzentrischen Mitte, des geistigen Ich, das als außerraumzeitliche Macht in den Werdefluß hineinragt; er entgeistet und entselbstet sich. Durch seine Umarmung befreit er aus Dingen und Menschen den eingekerkerten Gott. Diesen Orgasmus zu erregen, kann freilich der Ekstatiker »die nicht zu bezweifelnde Tauglichkeit narkotischer Gifte zur Herbeiführung sowohl der sprengenden als auch der schmelzenden Ekstasis« nicht missen. »Es gab vielleicht niemals noch einen echten Ekstatiker, der nicht gelegentlich auch Narkotiker war«.

Durch diesen Rausch glaubt Klages auch das den Menschen so tiefbewegende Problem des Todes aus der Welt schaffen zu können. Nur der Mensch stirbt ja, nicht das Tier; es endet nur. Die Menschheit aber ist eine »Brüderchaft des Todes«, wie Nietzsche sie nannte. Immer ist der Mensch auf seinem Lebenswege von dem Bewußtsein seines kommenden Endes begleitet, und so stirbt er also nicht nur einmal, sondern eigentlich immer. Geht aber das geistige Ich im Rausch unter, indem es zerreißt oder sich löst, dann ist damit - so meint es jedenfalls Klages - auch der Tod als Problem der Menschheit überwunden. Damit läßt sich auch alle Apokalyptik, d. h. alle Ausrichtung des Menschen auf das Ende abtun. Es gibt keine Zukunft, »jenes Gespenst der Ferne«, auf die die Gegenwart etwa durch eine Aufgabe bezogen wäre. Klages spricht sogar vom »Irrsinn« der »Eschatologien« und »Apokalypsen«. Auch sein Eros sucht eine Ferne, aber nicht die heraufdämmernde Ferne des Kommenden, sondern die Fernen des Vergangenen, das in vergoldeten Erinnerungsbildern den Menschen umgaukelt. Es gibt keine Aufgabe mehr, für die der Mensch seine Kraft und sein Sinnen einzusetzen hätte; von der Zuchthausarbeit des Wollens ist der Mensch befreit; das Rad des Ixion steht still. Dafür hat die Seele in sich den Quell dauernd sich wandelnder Bilder gefunden. »Im Überspringen des Funkens zwischen Dämon und Seele wird diese selber zum dämonischen Urquell der Bilder, wovon die Offenbarung im Wort freilich nie gedacht werden kann: den im Ereignis der Schauung sich wieder und wieder erneuernden Weltbeginn!«

Wenn wir uns nun der Kritik der Klageschen Aufstellungen zuwenden, ist zuerst nicht an dem grundlegenden Selbstwiderspruch vorbeizukommen, daß Klages eben mit geistigen Mitteln, mit der Analyse von Gedanken und Erlebnissen, durch die Kritik philosophischer Meinungen seine eigenen Ansichten gewinnt, daß eben diese Ansichten, die doch das geistige Erkennen zertrümmern sollen, selbst wieder solches geistiges Erkennen darstellen. Mag seine Sprache auch bild= und erlebnisgefättigt sein, er stellt eben doch Urteile auf, die gelten sollen im Gegensatz zu dem von ihm bekämpften, er verlangt dafür Anerkennung. So bietet er das ergötzliche Schauspiel eines Mannes, der ein Ding zerstören will, als Hammer dazu aber eben dieses Ding benützt. Immer wenn Klages auf die letzten Fundamente seines Systems kommt, wird er Dia=

lektiker und man merkt es ihm wohl an, daß er bei den griechischen Sophisten in die Schule gegangen ist. Es hat nicht viel Sinn, sich bei diesem fundamentalen Selbstwiderspruch aufzuhalten. Die Kritik daran führt auch gar nicht zu dem eigentlichen Hauptanliegen. Auch die Tatsache, daß er die grundlegenden Begriffe gar nicht aus der Wirklichkeit gewinnt, daß seine Bestimmungen von Wille, Erkennen und Geist gewaltsam, eigenwillig und falsch sind, mag zunächst hier übergangen werden.

Nietzsche und Klages stellen das äußerste Extrem einer heutigen, in ihrem Kern gefunden Bewegung dar, die von der Erstarrung im lebensfremden Rationalismus einen neuen Zugang zum Leben sucht, nicht nur über dem Leben, sondern in ihm stehen will. An sich stellt diese Bewegung einen positiven Wert der Gegenwart dar. Aber mit Nietzsche, der Romantik und dem Idealismus hat Klages das gemein, daß er die Wirklichkeit nicht nimmt, wie sie sich darbietet, sondern daß er die Wirklichkeit erst gewinnen will aus dem eigenen Selbst. Zwar ist es nicht wie bei Fichte und Nietzsche das souveräne geistige Ich, das die Welt setzt, ihre Maße und Werte bestimmt, aber es ist das vitale Selbst, das zum dämonischen Urquell der neuen Wirklichkeit, nämlich der Wirklichkeit der Bilder geworden ist. Daß nur diese Wirklichkeit und nicht jene andere der vorgefundenen Tatsachen gelten soll, ist nichts anderes als willkürliche Festsetzung.

Wie aber soll mit dem »orgiastischen Rausch« eine Verständigung noch möglich sein? Sind da nicht endgültig alle Brücken herüber und hinüber abgebrochen? Wenn es den orgiastischen Rausch als Welträtsellösung gäbe, dann könnte die Antwort nur Ja lauten. Aber erst im Wahne wurde Nietzsche Theos Dionysos! Vorher aber lebte sein Orgiasmus nur in der Phantasie. Nietzsche war kein Orgiast, sondern »Auch Einer« (Th. Vischer), der mit den tausend und abertausend mißlichen Kleinigkeiten des Lebens nicht fertig wurde, in dem der Lebenskel ständig wuchs. Nur für Augenblicke ist der Orgiasmus als Betäubung möglich, aber nicht als dauernde Wirklichkeit. Was Klages vom Geschlechtsrausch sagt, gilt von jedem andern ebenso: »Wieder zu sich gekommen findet jedes der Liebenden sich als das, was es vorher war, als abgefordertes Eigenwesen, unerlöst vom Fürsichsein in einer Welt, die samt dem Geliebten ewiges Draußen bleibt!« Es ist nun einmal ein psychologisches Gesetz, daß Gefühlserregungen mit jeder Wiederholung schwächer werden, die erregenden Momente deshalb immer stärker sein müssen, dadurch wird auch der Umschlag vom Rausch zur Ernüchterung jeweils krasser, der nachfolgende Ekel grauenvoller. »Es kostet mich (Nietzsche) immerfort noch den größten Entschluß, das Leben zu akzeptieren.« Nietzsche ist nicht nur der Philosoph des Orgiasmus, sondern ebenso des Lebensekels, wie Schopenhauer der Philosoph der Langweile, in der er mit feiner Witterung ein metaphysisches Problem ahnt. Und es muß so sein. Denn aller Rausch lebt von den dunstigen Rauchschwaden der Illusion eines unendlichen Selbst. Mag sich der Mensch für Augenblicke eine Unendlichkeit feiner lebendigen Kräfte, aus denen die Rauschaffekte hervorbrechen, vortäuschen; sie brennen aus, sie haben ein Ende, und es bleibt nur ein schwe-

lender Aichenhaufen. Bleibt aber trotz allen Rausches die Unerfülltheit des Selbst, ja wächst sie noch ob des Rausches zu ungemeßnem Lebenssekel, dann gibt es keinen eindeutigeren Beweis dafür, daß der Rausch ein unechter Versuch zur Lebensfüllung ist.

Wenn sich dann die Dunstwolken der Einbildung von der Unendlichkeit des menschlichen Selbst verziehen, Ekel und Langweile sich einstellen, endet auch die Illusion vom Aufgehen des Ich im All=Leben; der Mensch findet sich wieder auf sich zurückgeworfen. Sein Dasein bleibt sein eigenes, unmitteilbar einem andern, ein »meiniges«, völlig unwiederholbar als ein anderes. Ruft die Leere des eigenen Daseins nach Füllung, der Ekel nach Sinnbewältigung des Lebens, dann ist damit der Mensch in die Entscheidung gestellt, unaufschiebbar und unausweichbar steht die Sinnfrage vor ihm, heischt Antwort und macht von der Antwort die Möglichkeit weiteren Lebens abhängig. Erst dadurch ist der Mensch Mensch. Demgegenüber stellt der Rausch nichts anderes dar, als einen sentimentalischen Versuch, sich selbst zu entfliehen, feige auszuweichen vor der geistigen Entscheidung, die nun einmal dem Menschen aufgegeben ist, in der er erst sein Wesen findet. Mag Klages mit seinen apodiktischen Behauptungen von der Lebensfeindlichkeit des Geistes, die in unabsehbaren Variationen wiederkehren, ohne je die erforderliche Klarheit bringen zu können, einem vorhandenen natürlichen Hang des Menschen zur Unechtheit entgegenkommen, da der einzelne nicht leicht die ganze Schwere der Entscheidungsverantwortung zu ertragen vermag und sich schnell lauttönenden Reden anheimgibt, die ihn der Verantwortung entführen, so ist er im Grunde ein zuspätgekommener Versucher. Längst ist dem Großteil der Gegenwartsmenschen die Seifenblase der Unendlichkeit des Ich zerplatzt; dem Menschen der Gegenwart sind die Augen aufgegangen für seine Daseinsunsicherheit, die Angst des Hineingehaltenseins ins Nichts samt der unerläßlichen Notwendigkeit Stellung zum Dasein zu nehmen. So gelte die neu-erstandene Sinnfrage als das erwachte Gewissen der Gegenwart wie eine Schiffsglocke in die Talmi=Seligkeit des Rausches und zwingt zur Nüchternheit.

Ist nach jedem Rausch die Ernüchterung unvermeidlich, so wird auch der »kosmische Rausch« mit dem Tode nicht fertig. Der Mensch bleibt todverfallen. Das Vorausnehmen des Endes im Bewußtsein begleitet den Menschen doch. Durchzuckt dieser Gedanke zum ersten Mal das Kinderhirn, dann wirft er das Kind aus dem bloß naiven Dabeisein und Mitleben heraus, stellt es auf sich selbst und macht es zur eigenbesitzenden Persönlichkeit. In diesem Erlebnis und Gedanken faßt das Kind zum ersten Male sein ganzes Leben mit all den vielfältigen einzelnen Inhalten und Handlungen, den vergangenen und den künftigen als die Einheit meines Lebens zusammen; dadurch ist es Mensch mit seinem unverlierbaren geistigen Selbst geworden.

Es mag sein, daß es primitive Menschen gegeben hat, die noch nicht zur vollen Bewußtheit eigener Persönlichkeit erwacht sind, die noch in der naiven Unmittelbarkeit des Kindes leben, deren Ich noch nicht über die Vielfalt äußerer Geschehnisse und innerer Erlebnisse hinausragt. Trotzdem hat der »pelasgische

Mensch«, der Vorzeit, wie ihn Klages schildert, nicht gelebt. Er ist bloße Konstruktion, der auch die längst veraltete psychologische Evolutionstheorie nicht auf die Beine hilft. Der primitive Mensch, wie er uns in den heute lebenden Menschen entgegentritt, und wie wir ihn aus den Resten der Vorzeit erschließen können, hat in der gleichen Wirklichkeit gelebt, in der auch wir leben. Gründliche Forschungen haben ein für allemal der These den Boden unter den Füßen weggezogen, daß auch das menschliche Bewußtsein mit Religion und Sittlichkeit nach dem üblichen Entwicklungsschema sich gebildet habe. Schon der vorgeschichtliche Mensch ist »gestorben«, er hat nicht nur »geendet«. Wenn wir auch noch so wenig vom vorgeschichtlichen Menschen wissen, das eine ist sicher, daß sein ganzes Leben unter dem Zeichen der Todesverfallenheit stand; davon sprechen die steinernen Grabkammern eine nicht zu überhörende Sprache. Die eiserne Wucht des Sterbenmüssens, der sich dagegen aufbäumende Wille zum ewigen Leben und die angstvolle Sorge um das rätselhafte Nachher haben den vorgeschichtlichen Menschen zum Menschen gemacht, mag er auch im einzelnen noch so sehr gebunden gewesen sein durch Tradition und Sippe.

Durch ein dialektisches Sophisma sucht Klages die Richtung des Menschen auf die Zukunft zu entwerfen und seine rückblickende Vergangenheitsrichtung zu rechtfertigen. Zukunft sei »bloßes Hirngespinnst«. »Gedenke ich der Vergangenheit, so gedenke ich einer gewesenen Wirklichkeit, denke ich dagegen ein Zukünftiges, so denke ich ein Unwirkliches, genauer gesagt, einen Sachverhalt, der bloß im Gedachtwerden Dasein hat« – mit diesem Sophisma sucht der Rauschphilosoph sich über die auf dem Kommenden liegende Verantwortungsschwere hinwegzutäuschen. Eben das ist das Merkmal des Zukünftigen, das »Nicht«, das aus dem Ungreifbaren an den Menschen herankommt, um einmal wirkliche Gestalt anzunehmen, und nachher ein für allemal als Geschehenes ohne jede Möglichkeit einer Änderung der Vergangenheit anzugehören. Gerade durch dieses Immer-wieder-herankommen wird der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens aufgefordert, sein Leben zu formen, abzustellen auf ein Werk, das zu tun ist, auf die »Voll-Endung« und Sinnerfüllung seines Seins. Damit bleibt jede retrospektive Haltung, die sich Scheuklappen umhängt, um die Wirklichkeit der Zukunft nicht zu sehen, unecht. Die Zukunft ist für das geistig sich-selbst-bestimmende Wesen lebenssträchtig, insofern sie aufruft zur Verwirklichung einer Idee. Daß für solche Bedeutung des geistigen Erkennens und Wollens die rationalistische Auffassung Klages' vom Denken als bloßem lebensstörenden Feststellen überhaupt keinen Blick hat, wurde schon erwähnt. Zwar mag zur Erreichung des Zieles die »Zuchthausarbeit des Alltags« erfordert sein, aber die geistige Selbstentscheidung strafft und beschwingt auch den Alltag, läßt einen Vorgehsmack vom goldenen Glask Herbstlichen Reifseins auf die graue Alltäglichkeit fallen. Letzten Endes stellt die Klages'sche Philosophie einen gigantischen Versuch dar, die gegebene Wirklichkeit, die der nüchterne Geist vorfindet, zu leugnen zu Gunsten der Wirklichkeit der Bilder eines Traumbewußtseins. »Es gibt keine Ordnung der Dinge, keine Dauer, keine Erhaltung, kein Eigentum,

keine beständige Welt; denn es gibt weder Ding noch Rechenzahl, sondern nur gegenwärtige Körperlichkeit und ihr nicht eine Sekunde aufzuhaltendes Untergehen«. Immer wohnt - so meint Klages - dem vollbewußten Zustand die Neigung inne, sich wieder zurücksinken zu lassen in den vorbewußten Traumzustand, der das eigentliche Selbst des Menschen bedeutet, den die Wachheit des Vollbewußtseins nur als Störung unterbricht. Aus der Nacht, die des Tages Mutter ist, steigen die Traumbilder, die der Mensch erschaut, die aber versteinen, wenn der Strahl des bewußten Geistes sie trifft. Zur starren leblosen nichts-sagenden unwirklichen Maske entthront Klages die vorgegebene Weltwirklichkeit und setzt dafür als wahre Wirklichkeit die Bilderflucht, die aus der chthonischen Tiefe des eigenen Selbst steigt.

Wer die nüchterne Tatfächlichkeit nicht mehr gelten läßt, mit dem ist nicht mehr zu rechten. Er schaut und lebt in der »Wirklichkeit der Bilder«. Ein solch geschautes »Traum«bild ist Klages' Bild von der mittelalterlichen Philosophie=Theologie und dem Christentum. Was er von der Wissenschaft des christlichen Mittelalters weiß, hat Platz in den Schlagworten: »Wahngebilde des Glaubens«, »griechische Weisheit, ins Düstere getönt und angeflackert vom Höllenfeuer«. »Der ‚Philosoph‘ sieht sich vor die wunderliche Aufgabe gestellt, Beweise für Sätze beizubringen, deren Gültigkeit der Priester beschlossen hat.« »Wirklichkeitsloses Denken«, »Willensfanatiker Augustin«. Ähnlich das Bild vom Christentum, das sich nach Klages in folgender Charakteristik erschöpft: Es gehört zum Wesen des Christentums, Sekten zu erzeugen und für Häresien zu sorgen; denn nicht einen Tag dürfen die Blutopfer ruhen. Nicht nur nach außen fät es Mord, auch im eigenen Hause - im Grunde bis auf den heutigen Tag, wo z. B. in Rußland der Christ den Christen umbringt. Die Geschichte des Christentums ist nach Klages ein einziger niemals abreißender Strom von Mordblut. Die Weisheit des Christentums ist elende, wo nicht giftige Kurpfuscherei.

Das sind die »Bilder«, die Klages von der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wie vom Christentum hat! An der »Wirklichkeit dieser Bilder« freilich brauchen wir in keiner Weise zu zweifeln. Sehen wir doch, wie diese Bilder heute weithin wirklich und wirksam sind. Ein Wort der Erwiderung, ein Hinweis auf die tatfächliche Wirklichkeit, die so ganz anders als die Wirklichkeit der Traumbilder ist, erübrigt sich.

Peinlich wirkt bei Klages die Einschätzung der eigenen Rauscherlebnisse aus seiner Sturm- und Drangzeit, denen er kosmische Bedeutung beilegt. Zwischen 1880 und 1892 ging eine neue romantische Welle durchs Land, die auch Klages erfaßte. Seine damaligen Erlebnisse stehen - so meint er - in einem geheimnisvollen Zusammenhange mit dem Rauschfest der Warundi im September 1892, als diese Eingeborenen in einem europäischen Forscher ihren wiedergekehrten Stammvater begrüßen wollten. Nach dem Abebben dieser Rauschwelle sei die Essenz der Rauschfähigkeit endgültig durch den »Widerfacher des Lebens«, den Geist, zum Weichen gebracht worden. »Diese Welle war nun die

letzte, weil mit ihr die Effenz den Erdball verlassen hat. Nie vielleicht sind glühendere Schauer von Menschen durchlebt und durchlitten worden als damals. Die Horizonte flammten im Abendrot eines Abschieds, der in Menschengesprache ein Abschied für immer war, und - „alle Scheidenden sprechen wie Trunkene und nehmen gerne sich festlich.“ Er selbst gehört zu den »letzten Trägern der Erdeffenz, den Dithyrambikern des Untergangs.« Nun aber hat der Geist endgültig seine Herrschaft aufgerichtet. »Die Erde raucht vom Blute Erschlagener wie nie noch zuvor.« - Persönliche Erlebnisse eigener Sturm- und Drangzeit werden geweitet zur Schau einer »Erdwendezeit«, in der die »Effenz« rauschhaften Lebens »endgültig« die Erde verläßt.

Wie weit Klages in seiner wahnhaften Umgestaltung der Wirklichkeit geht, zeigt die Tatsache, daß er allen Ernstes der Meinung ist, die harte Wirklichkeit der Tatsachen würde sich vielleicht doch einmal durch die Magie symbolhaften Denkens ändern lassen. »Wenn das irgend wann möglich war, wären damit dann nicht die Gesetze der Physik umgestoßen, die - völlig abgesehen von ihrem metaphysischen Wert oder Unwert - sich jedenfalls gegenständlich bewährt haben mit den Leistungen der Technik und für einen gegenständlich wirkamen Magismus keinen Raum übrig lassen?!« Klages rechnet mit der Möglichkeit, daß in der Zeit des »Pelagertums« die Wirklichkeit einmal eine andere gewesen ist, in der die heutigen physikalischen Gesetze nicht gegolten haben. Nebenbei gesagt, meint er, das heutige Weltbild der Naturwissenschaft sei noch das rein mechanistische Weltbild des längst überwundenen Materialismus; er weiß noch nichts davon, daß dieses Weltbild nicht mehr paßt auf die letzten Ergebnisse der Forschungen über das Wesen der Materie und des Lebewesens.

Bei diesem Versuch einer so fundamentalen Änderung möchte man mit Nietzsche rufen: »Brüder, bleibt der Erde treu!« Aber jeder, der auf die harte Wirklichkeit der Tatsachen hinweist und die »Wirklichkeit der Bilder« als Phantasien bezeichnet, wird von Klages leicht mit der Bemerkung abgeschüttelt, er rede wie ein Blinder von der Sonne, die er nie gesehen, ihm fehlten die Rauscherlebnisse und damit überhaupt die Fähigkeit und Möglichkeit, über die angeschnittenen Fragen mitzureden. So möge denn den Beschluß der Kritik ein Mann bilden, dem Klages das Prädikat eines Orgiasten nicht wird absprechen können; es ist Charles Baudelaire. Seine »Künstlichen Paradiese« spiegeln die Lebenserfahrungen eines dem Rausch Verfallenen wider und geben wohl die feinste psychologische Analyse des Rauscherlebnisses samt den dahinterstehenden Motiven. Im Schlußkapitel, »Moral« überschrieben, spricht er eine sehr deutliche Sprache. »Es ist dem Menschen bei Strafe des Verfalls und des geistigen Todes verboten, die Grundbedingungen seiner Existenz zu stören und das Gleichgewicht seiner Fähigkeiten mit der Umgebung zu stören, in der er sich zu bewegen bestimmt ist - in einem Wort, sein Schicksal zu ändern, um es durch ein neues Fatum zu ersetzen.... Entsetzliche Qual liegt in dem Mißverhältnis zwischen seinen wunderbaren Fähigkeiten, die er im Augenblick durch einen Pakt mit dem Teufel erwarb, und der Umgebung, in der er als Geschöpf Gottes zu leben gezwungen ist.... Wahr=

haftig, jeder Mensch, der die Bedingungen des Lebens nicht annimmt, verkauft seine Seele.« »Was bedeutet ein Paradies, das man mit seiner ewigen Seligkeit erkauft?« Einen Dichter läßt er am Schluß sprechen: »Diese Unglücklichen ... wollen durch die schwarze Magie die Mittel finden, sich mit einemmal in das übernatürliche Leben zu erheben. Die Magie betrügt sie, entzündet in ihnen ein falsches Glück und falsches Licht, während wir Poeten und Philosophen unsere Seelen durch stete Arbeit und Verfenkung erneuert haben; durch die fleißige Übung des Willens und den ewigen Adel der Anstrengung haben wir für uns einen Garten voll wahrer Schönheit erschaffen. Auf die Worte vertrauend, nach denen der Glaube Berge verlegt, haben wir das einzige Wunder vollbracht, zu dem uns Gott die Möglichkeit verlieh.«

Die Schöpfungsgeschichte der biblischen und der ethnologischen Urzeit

Von Wilhelm Schmidt S. V. D.

1. Einführung

In meinem Beitrag zu dem Werk »Religion, Christentum, Kirche« von Effer-Mausbach¹ mit dem Titel »Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes« schrieb ich zum Schluß: »Alle die Einzelheiten, die wir hier kennen lernten, machen es einleuchtend, daß der Bericht der Heiligen Schrift über die Zeiten der Uroffenbarung wirklich in die älteste Periode der Menschheitsentwicklung hineingehört, daß nur dort wirklich gewesen sein kann, was er erzählt. Für alle andern, späteren Entwicklungsstufen würde er stilwidrig sein, einen vielseitigen Anachronismus bedeuten. ... Wenn die Israeliten wirklich darangegangen wären, ein solches Bild (der Urzeit) zu entwerfen, es wäre dann ganz anders ausgefallen, etwa so vielleicht wie die babylonischen Ur-geschichten, die den Stempel der späteren Entstehungs- oder mindestens Über-arbeitungszeit an allen Ecken und Enden aufgedrückt bekommen haben. Wenn wir nun aber trotzdem ein so erstaunlich zutreffendes Bild jener Urzeit in dem Heiligen Buch der Israeliten antreffen, so kann das nur auf den Flügeln tausend-jähriger, heilig gehüteter Überlieferungen dorthin gelangt sein, Überlieferungen, die mit ihren letzten Ausläufern nach rückwärts hin nicht zu weit von der Zeit zurückbleiben können, die sie schildern sollen.«

Mehr als zwanzig Jahre sind vorübergegangen, seitdem ich diese Worte niederschrieb. In diesem Zeitraum hat unsere Kenntnis der ethnologischen Urzeit gewaltige Fortschritte gemacht sowohl in quantitativer als in qualitativer Hinsicht, so daß ihre Grundlagen nicht nur an Breite, sondern auch an Festigkeit und Klarheit bedeutend gewonnen haben. Während ich damals als Völker der ethnologischen Urzeit nur die asiatischen und afrikanischen Pygmäen und die Südostaustralier heranziehen konnte, sind jetzt hinzugekommen die Völker

¹ München 1911, Bd. I S. 573-585 (Sonderausgabe S. 91-103).