

G·F·HARTLAUB

DAS UNERKLÄRLICHE

*Studien zum magischen
Weltbild*



K·F·KOEHLER VERLAG STUTTGART

Die Fragen, mit deren Klärung sich früher der Okkultismus, heute die Parapsychologie befaßt, liegen unerledigt am Wege unserer Erkenntnis. Obschon immer wieder einzelne Denker und Forscher von Weltruf auf die angeblichen Phänomene aufmerksam werden, weil sich hier vielleicht überraschende Bestätigungen ihrer geheimsten Leitideen andeuten, bleiben die meisten Forscher doch zurückhaltend oder ablehnend. Trotzdem ist es wahrscheinlich, daß in dem zukünftigen Weltbild, dessen Umriss sich in den Wandlungen unseres Lebens, der Naturwissenschaft und der Kunst andeuten, die neuen – und zugleich uralten – Erfahrungen von der paranormalen „Reichweite der Seele“ eine große Rolle spielen werden. Aus der Fülle dieser vielschichtigen, oft schwierigen Fragen greift der Verfasser im ersten Teil seines Werkes einzelne interessante Themen heraus; er fragt zugleich nach Möglichkeiten und Grenzen der „Dunklen Wissenschaft“ im Rahmen des heutigen Bewußtseins überhaupt.

In der Überzeugung, daß zwischen dem alten magistischen Weltbild, wie es uns Kultur- und Religionsgeschichte, Volks- und Völkerkunde beschreiben, und den isolierten Erfahrungen der Parapsychologie ein Zusammenhang besteht, bietet uns G. F. Hartlaub in der zweiten Hälfte eine Folge von Untersuchungen, die uns zeigen sollen, daß der sogenannte Aberglaube nicht immer nur zerstörend gewirkt, sondern auch eine schöpferische Funktion in der Geistesgeschichte, in Dichtung und Kunst ausgeübt hat. So werden dem Leser unmerklich viele Fragen erhellt, die

Umfang 10.80

G.F. HARTLAUB / DAS UNERKLÄRLICHE

G. F. HARTLAUB

DAS UNERKLÄRLICHE

STUDIEN

ZUM MAGISCHEN WELTBILD

K. F. KOEHLER VERLAG / STUTTGART

ELISABETH VON SCHMIDT-PAULI

zugeeignet

PA 16



v 588/88

(L 691)

Ausstattung von E. F. Karsten

Copyright 1951 by K. F. Koehler Verlag, Stuttgart

Printed in Germany

Gesamtherstellung K. & H. Greiser, Rastatt

VORWORT

Henri Bergson, den man als den „Philosophen des Lebens“ nur ungenügend kennzeichnet, hat einmal geäußert: wenn man die jahrhundertelangen Anstrengungen, die der Menschengeist der Erkenntnis der Welt in ihrem körperlichen Aspekt gewidmet hat, einmal auf den psychischen anwenden würde, müßten ungeheure Entdeckungen auf diesem Gebiet die Folge sein. Er war der Meinung, daß das Zeitalter der Entdeckung des psychischen Kosmos (besser sagt man wohl: seiner *Wiederentdeckung*) bevorstünde. Indem er eine „reine Erinnerung“ annahm, die keinem Gehirnprozeß zu entsprechen braucht, das Gehirn also selber nur als ein Werkzeug der Seele betrachtete, deren qualitative Isoliertheit, unräumliche Dauer und Freiheit wir durch Innenschau gewahren, glaubte er schon einen großen Schritt auf diesem Wege getan zu haben.

Ob er mit seiner Prophezeiung recht behalten wird, läßt sich heute noch nicht erkennen. Manche Erscheinungen unserer Zeit sprechen dafür. Vor allem die moderne Kunst, dieser große Seismograph des noch Unterschwelligen, Kommenden. Dann aber auch die Wissenschaften. Wir werden in diesem Buche wiederholt an den heutigen Stand der Tiefenpsychologie und psychoanalytischen Forschung erinnern oder an die Fragestellungen der psychosomatischen Medizin, nicht zuletzt auch an die moderne Biologie in ihrer „nachvitalistischen“ Verfassung — obschon sich das, was diese anerkennen, zu paranormalen Erfahrungen vorläufig noch so verhält wie ein kleines Ding zu dem riesigen Schatten, den es an die Wand wirft. Möglich auch, daß die Erschütterungen im

Bereich der modernen Physik wenigstens indirekt eine größere Aufgeschlossenheit zeitigen werden, obschon sich die Wissenschaft gegen voreilige Schlußfolgerungen zur Wehr setzt. Andere Symptome sprechen eher *dagegen*. Das gilt, wie mir scheint, von der existentialistischen Daseinsphilosophie, sicherlich auch von einer auf manchen Gebieten der Wissenschaft sichtbar werdenden Reaktion zum exakten Positivismus hin — sei es, weil man fürchtet, sonst den Boden unter den Füßen zu verlieren, sei es aus methodologischen Gründen, indem man nämlich die Aufgaben wissenschaftlicher Forschung für begrenzt und gewisse Probleme für ihrer Erkenntnis unzugänglich hält. Bedenklich ist auch, daß wir mit der „Magie“ — insofern die Suggestion einen Teil von ihr bildet — im politischen Leben böse Erfahrungen gemacht haben.

Die hier gesammelten Aufsätze bedeuten keineswegs einen neuen Schritt im Sinne des französischen Denkers. Ich möchte nur wieder auf die *Richtung* hinweisen und diejenigen anspornen, die trotz allem geneigt sind, sie, ausgerüstet mit den heutigen Denkmitteln, einzuschlagen. Es läßt sich kaum bestreiten, daß die parapsychologische Forschung gegenüber der zwar unkritischen, aber doch nachtwandlerisch ahnungsvollen Aufgeschlossenheit der romantischen Naturphilosophie, ja selbst im Vergleich mit den dilettantischen Anstrengungen des älteren Okkultismus, in eine gewisse *Stagnation* geraten ist. Dies, obschon immer wieder bedeutende Köpfe, wie William James, Max Dessoir, MacDougall, C. G. Jung, Leop. Ziegler, für eine vorurteilslose Beschäftigung mit unserem Gebiet sich eingesetzt haben und auch mit der Umtaufe des Okkultismus in die „Parapsychologie“ eine Abwendung von den kurzschlüssigen Mythologisierung des spiritistischen Religionsersatzes erfolgt ist.

Die Abhandlungen und Aufsätze meines Buches zerfallen in einen *kritisch-beurteilenden* und einen mehr *historischen*, geistes- oder kulturgeschichtlichen Teil. Diese zweite, größere

Gruppe beschäftigt sich nicht nur mit solchen magischen Geschehensweisen, denen noch etwas in der Erfahrung der Parapsychologie entspricht, sondern auch mit dem, was nach heutiger Einsicht endgültig der Vergangenheit angehört oder dessen Kern an paranormalem Gehalt, wenn überhaupt vorhanden, doch überlagert und verschüttet worden ist.

Daß der Verfasser auf den Spuren eines Schopenhauer, Bergson und Driesch sich um diese Probleme bemüht, ihnen auch historisch beizukommen suchend, entspringt seinem — durch bescheidene eigene Erfahrungen zur subjektiven Evidenz erhobenen — Glauben an das, was C. G. Jung die „Wirklichkeit der Seele“ nennt und was eine der wissensmäßigen Voraussetzungen jedes religiösen Weltbildes darstellt. Diesem Glauben steht heute gewiß nicht mehr ein handfester „Materialismus“ im Sinne des vorigen Jahrhunderts gegenüber, wohl aber das, was man das Prinzip der „Leib-Seele-Einheit“ nennt und womit sich viele Philosophen und Naturforscher a priori verbieten, Psychisches und Somatisches etwa als empirisch gegebenen Gegensatz zu nehmen und mit solchen Voraussetzungen wissenschaftlich zu arbeiten. Ich spreche in diesen Studien die Vermutung aus, daß die Ergebnisse der Parapsychologie — worunter ich nicht etwa die spiritistische Auskunft, sondern vor allem die Sicherung des Hellsehens und der Telepathie verstehe — *nicht* geeignet sein werden, jene Weise der Leib-Seele-Einheit, die man heute gern als selbstverständlich nimmt, zu bestätigen. Daß sie eher zu recht altmodischen, ja antiken Auffassungen zurückführen, wenn auch auf der Ebene unseres heutigen Denkens. Hinter dem „okkulten“ Seelenbegriff hat stets eine Naturphilosophie gestanden, wie sie etwa im Neuplatonismus, auch z. T. in der Gnosis enthalten ist, auch in der Alchimie: ein Hervorgehen der polaren Zweiheit von Leib und Seele aus dem Urgrund des Einen. Und mit dieser polaren Zweiheit haben wir es, wenn die Parapsychologie auf dem rechten Wege ist, empirisch

zunächst zu tun. Jedenfalls — das war ja auch für einen Bergson, einen Driesch der entscheidende Antrieb — werden die paranormalen Erfahrungstatsachen, wenn sie einmal so zur Anerkennung kommen sollten, wie das bei der Hypnose, der Suggestion und den Hysteriephänomenen längst der Fall ist, kaum für diejenigen sprechen, welche das Leben, das Psychische und das Bewußtsein mechanisch-entwicklungsmäßig aus dem „Monon“ des Physischen erklären wollen und es für unwissenschaftlich halten, immaterielle Impulse zu Hilfe zu nehmen, die jene andersartigen Seinsformen erst aus der Materie hervorlocken. Mag es unwissenschaftlich heißen in einem methodologischen Sinn und um eines bestimmten Begriffs von exakter Forschung willen: dann werden eben an diesem Punkte die absoluten Grenzen der Wissenschaft sichtbar, ihre Unfähigkeit, uns das Wirkliche in seiner Ganzheit so auszulegen, wie das dem innersten Erkenntnisbedürfnis des Menschen, soweit er selber noch heil und ganz ist, gemäß bleibt.

Der Verfasser betont, sich an keine christliche Konfession gebunden zu fühlen, und es hängt von der Definition des Christentums ab, ob er sich überhaupt als Christ — und nicht nur als einen in liberal-christlicher Erziehung Aufgewachsenen — betrachten darf. Er gehört aber auch keinem anderen Glaubensbekenntnisse an, trotz Sympathien für manche Züge derselben, keinem Orden, keiner Sekte; er verdankt der Theosophie und Anthroposophie höchstens Anregungen, denen er jedoch schon immer starke kritische Bedenken gegenüberstellen mußte. Wenn es noch so etwas wie eine geistig freie, dem heutigen Bewußtsein angepaßte, tolerante und weltoffene Pansophie gäbe, einen „universellen Theismus“ (wie Dilthey eine gewisse Geisteshaltung des 16. und 17. Jahrhunderts genannt hat, zu deren Voraussetzung die Erfahrung des Magischen wie selbstverständlich gehörte), dann würde ich mich darin zu Hause fühlen.

Ich bin von Beruf und Fach Kunsthistoriker und Kunstpsychologe. Diese Beschäftigung war meinem scheinbar so fernliegenden Interesse für die Fragen dieses Buches nicht im Wege. Wie einen Max Dessoir, der sein Leben lang Philosoph der Ästhetik und allgemeinen Kunstwissenschaft und kritischer Erforscher des Okkultismus zugleich gewesen ist, hat mich die Verwandtschaft des Wunders der künstlerischen Produktion mit gewissen magischen Phänomenen beeindruckt: Ähnlichkeiten, die auch Rhine bei seinen Versuchsreihen im Erraten immer wieder aufgefallen sind. Ich meine das keineswegs nur gleichnishaft. Ich habe weiter als Historiker einsehen müssen, daß das, was heute oft als Aberglaube gilt — also nicht nur der Wunderglaube der Kirche —, kulturell keineswegs nur zerstörend, sondern auch *aufbauend* gewirkt hat und zwar in formaler wie in motivischer Hinsicht. Diesem Verhältnis hoffe ich in einer besonderen Veröffentlichung über Kunst und Magie am Ende des Mittelalters nachgehen zu können.

Es handelt sich um *unveröffentlichte* oder seit ihrer Publikation umgearbeitete Studien und Essays. Zweifellos kehren in diesen gewisse gedankliche Motive, Hinweise, Beispiele öfters wieder. Doch mich dünkt, sie erscheinen jedesmal in anderem Zusammenhang, in anderer Beleuchtung. Darum habe ich nicht den Versuch gemacht, Wiederholungen auszumerken.

Neben den Autoren, die in diesem Buche öfters genannt werden, sind mir auch manche anregend geworden, die ich hier nicht hervorheben konnte. Zu ihnen gehören der Dichterphilosoph Maurice Maeterlinck, Prof. Max Dessoir, die Naturphilosophin Hedwig Conrad-Martius, der Schweizer Kulturphilosoph Jean Gebser, der Kunsthistoriker Wilhelm Fraenger, Ernst Jünger und manche andere.

ERFAHRUNG, FORSCHUNG, DEUTUNG

DIE DREI STUFEN DES UNERKLÄRLICHEN

I.

Das Unerforschliche ruhig zu verehren, empfiehlt uns der Weise von Weimar, es also anzuerkennen und nicht etwa vergebens dennoch erforschen zu wollen. Kein eben „faustischer“ Rat des Faustdichters, denn es wäre mehr im Sinne dieser seiner Hauptgestalt, sich nicht abzufinden mit dem „sehe, daß wir nichts wissen können“, sich nicht damit zu bescheiden, daß es Dinge gibt, die der Erklärung durch unseren Verstand ein für allemal entzogen sind. Der faustische, und damit recht eigentlich abendländische Mensch hält es vielmehr mit dem Bibelwort, daß der Geist erforschet alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit. Grundsätzlich sind ihm alle Weltprobleme in einem — freilich beinah unendlichen — Fortschrittsprozeß des menschlichen Denkvermögens lösbar.

Kennzeichnend sind Redewendungen, wie wir sie täglich lesen und hören, wenn von irgendeinem neuen Problem der Natur- und Geisteswissenschaften die Rede ist: „Die Wissenschaft hat diese Erscheinung *noch* nicht aufgeheilt.“ Entscheidend ist darin das Wörtchen „noch“. In ihm steckt jene selbstverständliche Voraussetzung. Die Idee, daß etwas der menschlichen Vernunft „von Natur“ unzugänglich bleiben kann, ist mit diesem „noch“ nicht vereinbar.

Wir sollten über solchen Anspruch der Wissenschaftsgläubig-

keit, solchen Fortschrittsoptimismus, wie er bei uns im Abendlande schon seit Jahrhunderten besteht, heute aber große Teile der *übrigen* Menschheit ergreift, nicht lächeln, so naiv, ja so hybride er uns auch anmutet. Es ist etwas Großartiges — eben Faustisches — in einem so grenzenlosen Vertrauen auf Aufgabe und Vermögen des Menschen, seiner Denk- und Willenskraft. Diese Anerkennung kann uns aber nicht hindern, Goethes Voraussetzung, daß es ein Unerforschliches gibt, viel ernster zu nehmen, als das bisher geschehen ist und im allgemeinen noch immer geschieht. In einem gewissen Sinne müssen wir sogar noch weiter gehen, als es Goethe wohl gewollt hat, da er Erforschliches und Erklärbares von Unerklärlichem unterschied. Soll uns das Wort „erklären“ sagen, daß unserem Verstand logisch einsichtig gemacht wird, warum ein Ding oder ein Geschehen *so* ist und warum es nicht anders sein *kann*, dann müssen wir zugeben, daß höchstens gewisse Vorgänge im eigenen Inneren uns, indem wir nachträglich darauf zurückblicken, in diesem Sinne völlig einsichtig werden können — etwa wenn ich auf Grund rationaler Überlegungen mich zu einer bestimmten Haltung entschlossen habe. In der *Außenwelt* dagegen und auch in unseren Beziehungen zu ihr gibt es überhaupt nichts, was sich in der gleichen Weise völlig erhellen ließe.

Lassen wir beiseite, daß uns die Wissenschaft von Grundphänomenen des Seins, etwa vom Licht, von der Elektrizität, keineswegs sagen kann, was sie eigentlich sind, sondern beschränken wir uns auf die *Zusammenhänge* und Beziehungen, wechselseitigen Wirkungen. Unter gewissen festgestellten Bedingungen ruft die Ursache a auf das Ding b die Wirkung c hervor. Sie tut es nach einer *Regel*, die der forschende Geist bei immer wiederholter Beobachtung der Naturabläufe festgestellt hat und die er am Ende zum „*Naturgesetz*“ erhebt, als habe ein Gesetzgeber sie der Natur vorgeschrieben und diese müsse sich nach ihnen richten. Warum nun aber diese

empirisch festgestellten „Gesetze“ (der Ausdruck sei erlaubt, obgleich er mit guten Gründen angefochten worden ist und man besser von Regeln, Naturgewohnheiten sprechen sollte) und warum nicht auch *andere* gelten könnten, läßt sich nicht beweisen. Sie sind für uns, nach dem berühmten Ausdruck des Philosophen Boutroux, kontingent, das heißt zufällig. Das Gravitationsgesetz zum Beispiel, welches uns sagt, wie sich zwei Massenpunkte zueinander verhalten (genauer: wie sie sich verhalten würden, wenn sie allein in der Welt wären), erklärt uns nicht, *warum* die Schwerkraft, sondern sagt uns nur, *daß* sie wirksam ist, und zwar nach einer Regelmäßigkeit, für die sich ein mathematischer Ausdruck finden läßt. Es kann uns auch als sogenanntes Naturgesetz nicht beweisen, ob nicht, was bisher gegolten hat, zu irgendeinem Zeitpunkt einmal *nicht* gelten wird! Wir können nur davon überzeugt sein, daß es solche Ausnahmen nicht geben wird.

Die Wissenschaft, so pflegen wir zu sagen, hat dieses oder jenes Phänomen „*anerkannt*“. Sie hat es einem bestimmten Naturzusammenhang, den sie als gesetzmäßig erkannt zu haben glaubt, eingeordnet. Bei der Klasse von Vorgängen, an die wir jetzt denken — alle physikalisch chemischen Zustände und Veränderungen in der Natur nämlich, soweit sie die Wissenschaft auf quantitative Bewegungsverhältnisse zurückführen will —, machen wir uns selten bewußt, daß wir sie vielleicht ver-*stehen*, be-*greifen* können in dem wörtlichen, „*haptischen*“ Sinne dieser Tätigkeitsworte, nicht aber eigentlich *er-klären* (was mit Klarheit, mit *Licht* zusammenhängt, also mehr bedeutet). Wenn ich das Verhalten von Billardkugeln beobachte, so ist mir der Zusammenhang von Stoßen und Gestoßenwerden begreiflich, da ja Ursache und Wirkung als Bewegungen *derselben* körperlichen Seinsweise angehören. An solche Zusammenhänge bin ich *gewöhnt*, sie sind mir „*faßbar*“. Kaum mache ich mir bewußt, daß ich das Naturgesetz, nach welchem sich das Geschehen auf dem Billardtisch „*regelt*“,

einfach hinzunehmen habe, und daß ich keineswegs „erklären“, erhellen, mit dem Licht der Vernunft durchdringen kann, *warum* es in der Welt nicht anders hergeht.

Vielmehr *beruhige* ich mich und verlange nicht mehr. Die Wissenschaft hat bestimmte Erscheinungen, weil sie sich „gesetzmäßig“ wiederholen, nicht nur anerkennen müssen; sie hat sie mir auch, wie ich meine, begreiflich und verständlich gemacht. Ich weiß jetzt, daß alles dabei „mit rechten Dingen zugeht“. Mit rechten, mir gewohnten, mir greif- und faßbaren Dingen, die sich womöglich in ihrem Verhalten mathematisch darstellen lassen. Ich glaube mich im einzig Wirklichen, Realen zu befinden, zugleich in dem, was meinem Verstande entspricht, der auf dieses Reale eingestellt zu sein glaubt.

II.

Dürfen wir nun annehmen, daß wenigstens *alles* auf der Welt *auf diese Weise* zwar nicht eigentlich erklärt, aber doch verständlich und begreiflich gemacht werden kann — wenn nicht gestern oder heute, so doch einmal im Laufe des Fortschritts? Keineswegs.

Es umgibt uns eine große Klasse von Kausalzusammenhängen, denen wir nach unserer bisherigen Erfahrung wohl bestätigen können, daß sie sich, wie die oben genannten, unter gleichen Voraussetzungen wiederholen, daß sie ebenfalls nach einer Regel, einem „Gesetz“ ablaufen, denen aber, um wenigstens, wie die genannten Vorgänge, von uns in zufriedenstellender Weise begriffen zu werden, eine wichtige Voraussetzung abgeht. Bei jenen Verhältnissen von Körpern untereinander befinden sich Ursache und Wirkung auf derselben Ebene des Seins (die stoßende und die gestoßene Kugel, beide *bewegen* sich), während bei den Beziehungen, an die wir jetzt denken, zwischen diesem und jenem Faktor keinerlei Vergleichsmög-

lichkeiten gegeben zu sein scheinen. So daß wir, einmal auf diese Problematik aufmerksam geworden, im Gegensatz zu jener Welt „haptischer“ Verhältnisse, nicht einmal behaupten können, den Zusammenhang im gewohnten Sinn zu verstehen, zu begreifen.

Man wird erwarten, daß wir an dieser Stelle zunächst an alle jene Bewirkungen erinnern, bei denen es sich um den — in der Tat nicht nur unerklärbaren, sondern gewiß auch unverständlichen — Übergang vom sogenannten Unorganischen zum Reich des *Organischen*, des *Lebendigen* also, handelt. Doch wollen wir diese umstrittenen Fragen beiseite lassen und nur diejenigen Zusammenhänge visieren, da man von *psychophysischen* (oder in umgekehrter Reihenfolge) physiopsychischen *Wechselwirkungen* spricht. Wenn eine Wunschworstellung in mir — die ja als solche, wie auch ihr Gehirnlich materielles Substrat gedacht werden mag, etwas schlechthin Immaterielles darstellt, also seelisch geistiger Natur ist — den Willen auslöst, wenn dieser Wille wiederum, auf eine noch so verwickelte chemisch physiologische Weise, den nunmehr körperlichen Willensakt, die Handlung, auslöst, wenn ich zum Beispiel meine Hand erhebe, um etwas zu greifen, so handelt es sich fraglos um einen Kausalnexus, aber nicht um einen in Ursache und Wirkung gleichermaßen mechanisch zu begreifenden, sondern um einen solchen, bei dem der *eine* Faktor, nämlich die auslösende Ursache, wohl erlebt, nicht aber wie irgendein Ding verstanden werden kann. Auch hier waltet stetige Wiederholung, denn jedesmal, wenn ich als lebender und bewußter Mensch etwas will, gelingt dies auch — es sei denn, daß erkennbare Umstände dem entgegenstehen — in einer als gesetzmäßig zu begreifenden Weise. Doch ich kann nicht beschreiben, wie der Wille es macht, daß er meinen Arm hebt. Das gleiche gilt von umgekehrten Beziehungen. Wohl hat man versucht, das Verhältnis von physischer Reizzunahme zur Empfindungszunahme auf der psychischen Seite

in eine mathematische Gleichung zu bringen. Doch die Licht-Farbe-Empfindung steht zu ihrem äußeren Anstoß nicht in demselben Verhältnis wie die stoßende zu der gestoßenen Billardkugel; sie sind erlebnismäßig unvergleichlich. Daß der die Licht- und Tonempfindung auslösende Reiz eine Wellenbewegung, mithin etwas Quantitativ-Mechanisches, darstellt, lehrt uns die Physik. Wie aber „macht“ es der Empfänger dieser Schwingung, daß er sie — und zwar regelmäßig, sofern die Bedingungen gleich sind — als *Farbe* oder *Ton* erlebt, als *Qualitäten* also? Diese Wirkung ist nicht in der Weise zu begreifen, wie uns die auf mechanische Verhältnisse rückführbaren Kausalbeziehungen innerhalb der physischen Außenwelt erscheinen.

Wir haben es mit der *zweiten Stufe des Unerklärlichen* zu tun. Auf diese Ebene gehört zum Beispiel jede Bewirkung, die auf das Gedächtnisvermögen zurückgeführt wird. Alles auch, was mit der notwendigen Lokalisation seelisch-geistiger Eigenschaften und Fähigkeiten in bestimmten Gehirngegenden zusammenhängt. Auch hier haben wir es mit einem körperlichen und mit einem in seiner Qualität nicht körperlich zu verstehenden Faktor zu tun. Mit ihrer Wechselwirkung, die sich nach unserer Beobachtung regelmäßig abwickelt und die wir doch nicht in der Weise mit unserem Verstande erfassen können, wie den herabfallenden Stein, die gestoßene Billardkugel, aber auch nicht so wie die Verwandlung von Bewegung in Wärme, denn deren objektives Substrat wird uns ja auch nur als Bewegung kleinster Teilchen von Körpern begreiflich gemacht.

Auf der zweiten Stufe tritt also zu einer Unerklärlichkeit, die sich gleichsam in eine dicke Schale von verstandesmäßiger Begreiflichkeit hüllt und die uns deshalb als solche kaum zum Bewußtsein kommt, auch ein *Bewußtsein* des im Grunde Unverständlichen, Rätselhaften — jedenfalls bei den Denkenden. Aber da sich die Abläufe offenbar kausal vollziehen und

allem Anschein nach regelmäßig wiederholen, nimmt man sie als *natürlich* hin. Die Wissenschaft spricht hier freilich nicht gern geradezu von Naturgesetzen, aber selbstverständlich muß sie psychophysische Wechselwirkungen, wie sie sich an bestimmten Ansatzpunkten zwischen Mensch und Außenwelt beständig ereignen, anerkennen — wobei sie freilich gern den eigentlich psychischen Faktor vernachlässigt und sich mit ihren Beschreibungen auf den Ablauf der körperlichen Seite beschränkt.

Es handelt sich eigentlich um *Wunder*, aber um solche, die sich beständig ereignen und an die wir gewohnt sind. Um wissenschaftlich anerkannte Wunder! Man könnte von *Normalwundern* sprechen — wie sie ja auch als „Rätsel des Lebens“ an jener erwähnten Grenze zwischen Anorganischem und Organischem wirksam zu sein scheinen. Wir müssen uns vor Augen halten, daß diese Geheimnisse, wenn wir sie überhaupt einmal zu unserem Bewußtsein gebracht haben, uns nicht nur unerklärlich erscheinen in dem besonderen Wortsinne, sondern daß sie unserem Verstande auch nicht platt begreiflich, darum also keineswegs selbst-verständlich sind.

III.

Manche hochgebildete Personen pflegen sich, wenn man ihnen von den sogenannten okkulten Phänomenen spricht, mit denen sich heute die noch um Anerkennung ringende *Parapsychologie* befaßt, mit der Begründung abzuwenden, daß sie als Forscher an jenen Wundern, die wir soeben als die normalen gekennzeichnet haben, „gerade genug“ hätten! Wer sich auf das tief Wunderbare und Rätselhafte aller dieser Vorgänge besänne, mit denen uns die Natur umgibt und durchdringt, der müsse allen Berichten zweifelnd gegenüberstehen, die nun noch sozusagen von Extrageheimnissen wissen wollten.

Eine solche Argumentation verfehlt selten ihren Eindruck, ist aber nicht stichhaltig. Wenn es neben dem Unerklärlichen der ersten und der zweiten Stufe *nachweisbar* noch eine Gruppe von Ablaufsformen geben sollte, deren Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit sich noch in anderer Weise aufdrängt, dann gibt es keinen Grund, nur darum davor die Augen zu verschließen, weil wir bereits von anderen Manifestationen des Unerklärlichen und Unverständlichen umgeben sind.

Die *paranormalen Fälle des Unerklärlichen*, von denen wir jetzt handeln, unterscheiden sich von der Normalstufe psychophysischer und physiopsychischer Wechselwirkung erstens dadurch, daß sie *nicht* regelmäßig, das heißt *nicht* jederzeit wiederholbar ablaufen, sich infolgedessen auch nicht immer experimentell herbeiführen lassen. Daß sie bis zu einem gewissen Grade unberechenbar bleiben. Zweitens durch den Umstand, daß sie an Orten und in Zusammenhängen auftreten (oder angeblich auftreten sollen), wo bereits physikalische Kausalbeziehungen, also solche unserer ersten Stufe, bestehen und zu walten scheinen. Die Telepathie zwischen räumlich entfernten Personen (der „sendenden“ und „empfangenden“ pflegt man — vielleicht irreführend — zu sagen) geschieht ohne Vermittlung von sichtbaren Zeichen oder von Schrift, also ohne das „Normalwunder“ des Sehens und Hörens. Der Kontakt, die Kommunikation von Seele zu Seele geschieht über einen Raum hin, wo allein mechanisch-physikalische Gesetzmäßigkeiten zu herrschen scheinen. Die durch Schall- und Lichtwellen das Sehen und Hören vermittelnden Kausalmechanismen scheinen rätselhafterweise ausgeschaltet; sie sind gewissermaßen sporadisch *überlagert* durch Wirksamkeiten ganz heterogener, an dieser Stelle unbekannter oder nur gerüchtweise bekannter Art. Wann und ob, unter welchen Umständen der telepathische Kontakt zustande kommt, wissen wir nicht. Der bloße Willensentschluß, ihn herbeizuführen — so wie ich beschließe, jemanden telefonisch anzurufen, was

in seinen physikalischen wie in seinen psychophysischen Abläufen normalerweise gelingen muß —, genügt nicht; die Bedingungen, welche zusammenkommen müssen, damit ein Entschluß die telepathische Berührung herbeiführt, sind wenigstens teilweise unbekannt. Wir wissen nur daß sie irgendwie an der Wesensart der übermittelnden und empfangenden Personen zu hängen scheinen. Aus diesem Grunde ist auch eine experimentelle Herbeiführung telepathischer Übertragungen, wenn nicht unmöglich, so doch unzuverlässig. Nicht anders ist es grundsätzlich mit der sogenannten außersinnlichen Wahrnehmung, auch Hellsehen genannt, genauer demjenigen Teil desselben, da es sich um Wahrnehmung von Tatbeständen handelt, die sich in keinem anderen Bewußtsein befinden, insofern also nicht auf Telepathie zu reduzieren sind. Normalerweise kann etwas für das Auge und Ohr viel zu weit Entferntes nur durch die Technik des Fernsehens oder Fernhörens wahrgenommen werden, durch welche uns die Film- oder Schallaufnahme nahe gebracht wird. Wunderbar im Sinne unserer zweiten Stufe ist dabei, wie immer, lediglich der Akt des Sehens und Hörens selber, nämlich jene unverständliche Transmutation physikalisch-akustischer oder physikalisch-optischer, mithin quantitativ meßbarer Kausalabläufe in das Qualitative der farbigen und tönenden Erscheinung; alles andere ist nicht wunderbarer als gewöhnliche Zusammenhänge der ersten Stufe überhaupt. Hier nur, in der telepathischen Bewirkung, fehlt es an allen physikalischen Zwischengliedern; sie scheinen irgendwie von dem seelischen Organ „übersprungen“ zu sein. Auch die angeblichen Materialisationsphänomene, viel schlechter bezeugt als jene eben genannten Erfahrungen, würden, wenn wirklich nachweisbar, darstellen: eine physische Bewirkung der Seele, aber nicht an den gewohnten Punkten des Normalwunders, sondern an abnormer Stelle. Auch sie sind experimentell, wie schon so manche Séance bewiesen hat, niemals mit Sicherheit herbeizuführen; die Be-

dingungen, unter denen sie wenigstens gelegentlich auftreten sollen — wenn es überhaupt Bedingungen dieser Art gibt —, sind unbekannt. Nicht anders steht es mit den in der Heiligenlegende und in der okkulten Tradition immer wieder behaupteten sogenannten Levitationsphänomenen. Daß nicht nur physikalische Gegenwirkung, sondern daß auch die *Seele* die Wirkung der Schwerkraft aufheben kann, erfahren wir als lebende Wesen jeden Augenblick (ich hebe meinen Arm). Daß jedoch Körper von Heiligen in der Ent-zückung und Ek-stase ohne mechanisch einsichtige Stütze, noch dazu ohne bewußten Willensentschluß, zu *schweben* beginnen, das wäre kein normales, sondern ein paranormales Wunder. Im letzten Grunde um dasselbe Phänomen würde es sich handeln, wenn sich see-lische Komplikationen in den normalen Kausalablauf, zum Beispiel von fallenden Würfeln, einschalten könnten — wie das immer wieder behauptet worden ist und wird (Rhine). Ähnlich wäre es mit den so oft bezeugten und bestrittenen Wundertaten der Yogis und der Schamanen, wonach Verletzungen und zugehörige Schmerzempfindungen, der Stich eines Dolches, die Brandwirkung glühender Kohlen (welche man anfaßt, auf denen man schreitet), der Stoffwechsel- und Ernährungsprozeß des Leibes (Konnersreuth), das Atmen unter psychischer Einwirkung völlig oder bis auf ein abnormes Minimum ausgeschaltet werden, oder wenn ein „Magnetiseur“, ein Medizinpriester, ein Schamane auf — wie man heute gern sagt — psychosomatischem Wege Heilungen vollzieht, die, wenn sie auch anscheinend nur in gewissen Bezirken des Pathologischen wirksam sein können, doch das den Ärzten bekannte Maß, in welchem die Seele unseren Leib regenerieren oder auch schädigen kann, in geheimnisvoller Weise *überbieten*. Die Frage ist, ob diese dritte Klasse unerklärlicher Vorgänge überhaupt in der Natur und im Menschen wirklich vorkommt, wie es seit Menschengedenken immer wieder behauptet worden ist und auch heute behauptet wird. Und wenn ja: ob es

eine Möglichkeit gibt, sie trotz jener Unregelmäßigkeit ihres Vorkommens wissenschaftlich in den Griff zu bekommen? Eine Möglichkeit ferner, falls diese Feststellung einmal gelungen sein sollte, zu erforschen, wie diese dritte Stufe des Unerklärlichen mit den beiden anderen *zusammenhängt*. Ob es sich etwa um Bekundungen desselben Urphänomens handelt, wie Driesch geahnt hat? Ob nicht sogar von dieser dritten Erscheinungsform her ein neues Licht auf die beiden ersten fallen könnte. Mit diesem ungeheuren Problem — mit der Sicherung und mit den möglichen Folgerungen aus dem Gesicherten — befaßt sich die „dunkle Wissenschaft“, der Okkultismus oder, wie man heute aus guten Gründen besser sagt: die *Parapsychologie*.

DIE DUNKLE WISSENSCHAFT

I.

Wenn der Mensch an Wunder glaubt, die seine Götter und deren Priester bewirken, oder an Zauber, wie er von Dämonen oder dämonisch besessenen Personen ausgehen soll, so ist ihm auch alles das mehr oder weniger selbstverständlich, was wir heute Hellsehen, Telepathie, paranormales Vorauswissen, Telekinese, Materialisationen nennen, meist auch, was mit Astrologie zusammenhängt, schließlich auch die heute sogenannten Spukphänomene. Damit ist gesagt, daß diese Erscheinungen sowohl zu den Voraussetzungen des eigentlich religiösen Glaubens gehören, mit seinen Mysterien, Sakramenten und Sakramentalien, seinen mythischen und legendarischen Überlieferungen, seinen Propheten, seinen Heiligen, als daß sie auch mit dem zusammenhängen, was in das *magische Weltbild* gehört, gleichviel in welcher Beziehung dieses zum engeren religiösen und kultischen Leben stehen mag.

Der *Okkultismus*, die Wissenschaft vom Dunklen und Verborgenen, vielleicht Unerklärlichen, will beweisen, daß diese dem Verstand und dem Wissen des neuzeitlichen Menschen widersprechenden Voraussetzungen des religiös-magischen Natur- und Menschenbildes, wie es dem Beobachter vor allem auf den primitiven und archaischen Kulturstufen entgegentritt, insgesamt oder doch teilweise einen Kern von objektiver Wirklichkeit umfassen, daß sie mithin nicht alle auf purer Selbsttäuschung oder auf Betrug beruhen, sich auch nicht sämtlich am Ende doch auf bekannte und einsichtige Zusammenhänge zurückführen lassen. Indem der Okkultismus vieles andere, was mit dem Glauben und dem sogenannten Aberglauben zusammenhängt und sich hier verschiedenartig be-

kundet, beiseite ließ, hat er die genannten Phänomene herausgehoben, isoliert und auf einfache elementare Grundformen zu reduzieren versucht, die er nun — losgelöst von allen kultischen und zeremoniellen Verkleidungen — praktisch beweisen will, unter Umständen auch aus naturphilosophischen, metaphysischen und religiösen Vorstellungen heraus wahrscheinlich machen möchte.

Warum gerade *diese* Voraussetzungen und Äußerungen des Magismus oder der Religionen — und nicht so viele andere Bekundungen derselben? Warum zum Beispiel von dem, was mit prophetischem Vorauswissen zusammenhängt, nicht die Eingeweideschau der Babylonier und Römer, nicht die Orakelpraxis von Delphi oder Dodona, nicht die Augurien — wohl aber die Divination ohne Anregungsmittel oder auch die Ahnung mit Hilfe von Kristallen, Spiegeln und ähnlichem? Warum die Astrologie und nicht das, was man Geomantie genannt hat und wie die zahlreichen Praktiken alle heißen? So könnte man noch in zahlreichen Fällen fragen. Es scheint, als ob man von dem, was wir soeben das Natur- und Menschenbild des Glaubens und des sogenannten Aberglaubens genannt haben, nur die sozusagen *zeitlos* gebliebenen Ablaufsformen aufbewahrt habe, diejenigen, die sich, wie die Okkultisten behaupten, immer noch innerhalb unserer völlig veränderten Existenzformen bekunden und gegen die sich nur die Wissenschaft gewissermaßen blind stellt.

Okkultismus ist ein Begriff des 19. Jahrhunderts. Zwar war für gewisse Erfahrungsgebiete die Bezeichnung „okkult“ schon in der Epoche eines Agrippa, Reuchlin und Faust verbreitet, als sich das magische Weltbild der Spätantike, wie es die arabische Kultur, zum Teil auch das mittelalterliche Judentum mit seinen Geheimlehren bewahrt hatten, erneuerte und mit den entsprechenden Überlieferungen des heidnisch-nordischen und auch christlichen Volksglaubens verband. Aber seine eigentümliche Färbung konnte der Begriff erst

gewinnen, seitdem die *scientiae occultae* in Gegensatz zu dem geraten waren, was man Aufklärung nannte — das Dunkle zum Hellen und Klaren —, wodurch die geheimen Wissenschaften auch wertmäßig in den Schatten gerieten. Mußten sie doch fortan nicht nur der kirchlichen Beurteilung verdächtig sein (die dem Wunderbaren nur einen streng beschränkten Ort anweist und es außerhalb desselben zwar nicht leugnet, aber verwirft), sondern vor allem der Selbstbesinnung des Menschen überhaupt, die in sich das Licht des freien vorurteilslosen Denkens angezündet hatte, die nicht mehr von einer zauberartigen Bewältigung der Natur und des Schicksals träumte, sondern ihre rationale und willensmäßige Beherrschung ins Auge faßte! Die Magie, welche der alte Faust bei Goethe kurz vor seinem Ende so leidenschaftlich verwünscht, gerade weil er bis zuletzt nicht ohne sie auskommen kann, deren Zaubersprüche er „ganz und gar verlernen“ möchte, diese geheime Macht, die ihn noch früh und spät umgarnt, sollte in der säkularen Verdrängung durch die Aufklärung endgültig zum *Aberglauben* werden, nicht nur sittlich und religiös, sondern eben auch philosophisch und wissenschaftlich. Die wunder- und zauberartigen Erfahrungen waren fortan nicht nur verboten, sondern galten auch einfach als Täuschung, als Betrug. Das sechzehnte Jahrhundert hatte sich nur gegen den Mißbrauch, gegen die Scharlatanerie gewehrt; die hohe und natürliche Magie war auch einem Paracelsus nicht verächtlich gewesen. Im achtzehnten Jahrhundert stand der typischen Figur eines Cagliostro schon keinerlei Gestalt mehr gegenüber, die noch bei den Wissenden Ehrfurcht und Schauer hätte erregen können, es sei denn innerhalb der Rückständigkeit verdächtiger Großkophta-Bünde. Alles war menschenunwürdige Lüge, von der sich der nach dem Ideal des Zeitalters Gebildete abwandte — nur ungerne freilich damit in eine gewisse Übereinstimmung mit dem kirchlichen Bannfluch geratend. Dagegen vermochte auch das

kurzfristige Zwischenspiel der *Romantik*, als Philosophie und Naturwissenschaft, auf die Dauer nichts auszurichten. Freilich baute sie fast sämtliche Artikel der Geheimwissenschaften aus dem späten Mittelalter erneut in ihr Weltbild ein, wenn auch weniger in praktischer Absicht als auf der Ebene eines „*magischen Idealismus*“. Und die ehrfürchtige Art, wie sie dann auch Erfahrungen mit dem Magisch-Okkulten suchte (denken wir nur an Justinus Kerner), konnte nicht des bewußten Schwindels verdächtig werden. Doch daneben und darunter ging die kritischere Geistesbewegung weiter. Um 1850 war der romantische Rückschlag vorbei und die Verstandesmäßigkeit des Voltaire-Jahrhunderts erreichte als positivistisch-experimentale Naturwissenschaft, als historische Kritik und metaphysikfeindlicher Kritizismus erst ihr eigentliches Ziel. In diesen Jahrzehnten entstand, Gegenbild einer nunmehr vollendeten Aufklärung wenigstens der Gebildeten, die eigentliche Dunkel- und Geheimwissenschaft, welche sich Okkultismus nannte. Sie war gekennzeichnet durch zwei wichtige Merkmale: die quasi wissenschaftliche Ambition und das trotzdem nicht überwundene *Minderwertigkeitsgefühl*. Man hoffte die magischen Erfahrungen nicht nur durch Spekulation im Sinne eines Schelling, Novalis, C. G. Carus und Schopenhauer, nicht nur historisch, wie Goerres, oder in privatem Erleben wie bei Jung-Stilling oder Kerner, zu rechtfertigen, sondern man wollte sie sachlich beweisen und damit die so mächtig gewordene Skepsis mehr mit ihren eigenen Waffen bekämpfen. Wir sind im Zeitalter der halbwegs wissenschaftlich gemeinten „*Séancen*“ mit ihren durch allerlei technische Vorrichtungen kontrollierten „*Medien*“, die angeblich die zur Erzeugung gewisser Phänomene erforderlichen psychischen Voraussetzungen mitbrachten. Um einzelne berühmte Medien entstand ein riesiges Schrifttum — nicht mehr geheimbündlerisch gefärbt, auch nicht eigentlich religiös und persönlich wie in der Romantik, sondern als neutral gemeinte Sitzungs-

protokolle. Im Grunde kam man auf diesem Wege nur wenig weiter; man überzeugte nur die ohnehin schon Gewonnenen und schreckte die Widerstrebenden eher noch mehr ab. Gleichviel, ob man im Sinne des naiven *Spiritismus* wirkliche Geister dingfest machen wollte oder sich vorsichtiger auf namenlose „psychische Kräfte“ zurückzog: schon die lückenhaften Kontrollbedingungen, die man jetzt zugestehen mußte, erwiesen sich oft als ungünstig für die Erzeugung derjenigen Erscheinungen, die man im freien Erlebnis beobachtet zu haben glaubte und nun gern rekonstruieren wollte. Die Medien begannen, nachdem ihnen einige Male das wirklich rätselhaft Anmutende gutgläubig gelungen sein mochte, durch *Schwindel* nachzuhelfen und mußten sich dann immer wieder peinliche Entlarvungen gefallen lassen, unter denen noch ein so eindringlicher Forscher wie Schrenck-Notzing zu leiden hatte. Wir würden heute einen einmal nachgewiesenen Betrug nicht unbedingt mehr als Beweis dafür nehmen, daß auch vorher geschwindelt worden ist; man kennt den hysterischen Charakter solcher Versuchspersonen besser. Damals galt den Zweiflern mit der einmaligen Enthüllung das ganze angebliche Phänomen als abgetan. Es ist selbstverständlich, daß die positivistische Stimmung des Jahrhunderts gegenüber allen „mystischen“ Behauptungen nicht nur kritisch, sondern überkritisch sein mußte. Viel zu nahe lag ja noch die angstvolle Finsternis zurück, welche die Aufklärung eben erst durchbrochen hatte; viel zu neu (ja immer noch bedroht) war das Bewußtsein der Befreiung, zu groß auch der Stolz auf die kaum erreichten Sicherungen einer freien, vom kausal-mechanischen Naturbegriff und seiner Gesetzmäßigkeit getragenen Forschung. Selten, daß sich, jedenfalls im Deutschland des späteren neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts, ein Physiker oder Psychologe von Rang auch nur zur „Entlarvung“ der Versuche und Versuchspersonen hergegeben hätte.

Gegenüber einer Front, die sich aus den Besten ihrer Zeit zusammensetzte, mußten sich gerade die gebildeteren Okkultisten immer mehr in Widerspruch mit der Aufgabe ihrer Epoche fühlen. Zwangsläufig entwickelte sich in ihnen so etwas wie ein *schlechtes Gewissen*, mit dem sie sich dann in ein — schließlich doch wieder sektenhaftes — Abseits zurückzogen. Nicht wenige entsagten lieber den vergeblichen Anpassungen an die Wissenschaft und kehrten, etwa als Theosophen verschiedener Richtungen, in das Dämmerlicht hermetischer Geheimlehren zurück, den Ton populärer Traktate nicht scheuend. Die eigentliche „Forschung“, soweit man innerhalb des Okkultismus davon reden konnte, kam unter dem Eindruck der Mißachtung und jener wiederholten Entlarvungen lange Zeit, jedenfalls in Deutschland, überhaupt nicht mehr recht weiter, während sie in den angelsächsischen Ländern mit immerhin geringeren Widerständen zu kämpfen hatte und sich kräftiger organisieren konnte. Kennzeichnend, daß selbst noch neuere deutsche Sammelwerke immer wieder die alten, nun schon reichlich oft abgehandelten mediumistischen Fälle aufwärmen mußten und daß es an neuerem gut nachgeprüftem Beweismaterial auf den verschiedenen parapsychischen Gebieten lange Zeit auffallend gemangelt hat.

II.

Alles was mit Erfahrungen in der hier gemeinten Sphäre zusammenhängt, liegt auch heute noch wie ein erraticer Block auf dem Fortschrittswege neuzeitlicher Naturerkenntnis, ein Findlingsblock aus überlagerten Bewußtseinsschichten, der sich aber noch immer nicht hat völlig aufsprengen und beiseite räumen lassen. Seine Fortbestehen ist vielen Menschen nach wie vor höchst anstößig. Wer dem Kirchenglauben mit seinen Geheimnissen anhängt, dem ist noch immer das Auftauchen

von zauberhaften Zusammenhängen außerhalb des religiösen Bereichs bedenklich; er wird hier die Gefahr sektiererischer Abweichungen ahnen, wird auch einwenden, daß er derartige „Bestätigungen“ des Übernatürlichen nicht nötig hat. Noch schärfer protestieren immer noch alle diejenigen, die sich in der exakt-wissenschaftlichen Verstandeserkenntnis geborgen fühlen und darin einen Ersatz für die Sicherungen des Glaubens wie auch dessen, was sie Aberglauben nennen, gefunden haben. Der spätestens seit den Tagen der Hexenprozesse einsetzende, bewußte oder unbewußte *Verdrängungsprozeß* gegenüber allem, was einem Verstehen des Menschen und der Welt auf Grund wissenschaftlich anerkannter Naturgesetze und unter Zugrundelegung von mechanisch-begreiflichen Kausalwirkungen widerspricht, hat bewirkt, daß bei den Aufgeklärten und normal Gebildeten auch unserer Tage noch immer eine *Aversion* sichtbar wird, wenn ihnen zugemutet wird, Dinge in Erwägung zu ziehen, die nicht als körperhafte Zusammenhänge im Sinne von Ursache und Wirkung einsichtig gemacht werden können und sich nicht aus immer wieder bestätigten Naturgesetzen „erklären“ lassen — es sei denn, daß die Wissenschaft, an die man glaubt, verspricht, das noch Rätselhafte bald einordnen und damit „anerkennen“ zu können.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß bei vielen Personen — nicht selten sogar in der Brust ein und derselben Person, von deren ablehnender Haltung wir eben gesprochen haben, — auch eine gewisse *Hingezogenheit* zu dem nicht unterdrückt werden kann, was von den Naturgeheimnissen der Seele behauptet wird, gerade wenn es sich *nicht* um das Wunderbare des Kirchenglaubens handelt. Eine andere, zweite Stimme in ihrem Inneren scheint heimlich zu wünschen, daß diese Dinge bestehen und daß sie sich bestätigen lassen. Es scheint, als ob in den tieferen Schichten unserer Seele immer noch etwas dafür spräche, daß an den unheimlichen, so oft

Ludwig Curtius

bestrittenen oder gar widerlegten Erfahrungen doch etwas Wirkliches sein müsse. Viele Menschen haben ja in ihrem privaten Bereich von gut bezeugten Geschehnissen dieser Art vernommen — mindestens aus dem Kreise ihrer Bekannten, ihrer Familie oder deren Ahnen. In Selbstbiographien und Erinnerungsbüchern bis hin zur jüngsten Gegenwart — ich denke zum Beispiel an das schöne Memoirenwerk des Archäologen Ludwig Curtius mit seinem Bericht von der hellseherischen Ahnin — finden sich derartige Züge erstaunlich oft. Bei der unkritischen Menge, nicht nur der ländlichen, wo Glaubensimpulse im Sinne kirchlicher Vorstellungen sich einmischen, sondern ebenso bei kleinbürgerlichen Schichten der Städte, soweit sie sich nicht in dem umgekehrten Aberglauben des Rationalismus gesichert fühlen, bildet das, was andere Aberglauben nennen, so etwas wie eine Zuflucht. „Okkultismus“, so schrieb mir eine einfache Frau, „ist eine Selbsthilfe des Volkes, dem die Wissenschaft eine befriedigende Antwort versagt.“ Wir sind nicht berechtigt, über die Ahnung und das seelische Bedürfnis, welches sich in dem Interesse an solchen Dingen ein Ventil schaffen möchte, die Achseln zu zucken. Aber auch bei den sogenannten Gebildeten, soweit sie nicht durch eine eigentlich wissenschaftliche Erziehung hindurchgegangen sind oder andererseits fest im Kirchenglauben stehen, gibt es eine Affinität zu den okkulten Problemen, die keineswegs immer nur aus einem Bedürfnis nach modischer Sensation herzuleiten ist. Hingezogen- und Abgestoßensein halten sich bei den Menschen unserer Gegenwart seltsam die Waage. Sogar unter jenen, die in der kritischen Methode der Wissenschaften aufgewachsen sind, haben sich immer wieder solche gefunden und finden sich solche, die es wagen, den alten leidigen Fragenkomplex neu zu visieren, prüfend, ob er nicht doch irgendeine Wirklichkeit birgt, die aus bestimmten Gründen gerade unserer bisherigen Forschungsweise entgehen mußte.

Nicht alle freilich verlangen nach einer solchen wissenschaftlichen Bestätigung. Man begegnet auch solchen Menschen, die — gerade weil ihnen der Aspekt der „Nachtseiten der Natur“, wie ihn die Romantik nannte, vertraut, ja selbstverständlich ist — es für angemessen halten, daß diese Dinge Geheimnisse bleiben, oder wenigstens, daß man sie in der persönlichen, darum vorwissenschaftlichen Sphäre beläßt. In dieser Haltung sind sich Künstler und Dichter, zu deren Wesen ja eine gewisse Altertümlichkeit der Bewußtseinslage gehören mag, so ziemlich einig mit den Anhängern esoterischer und gnostischer Lehren. Auch diese scheuen vor einer Behandlung der magischen Naturhintergründe durch die Denkmittel der Wissenschaft zurück; sie versprechen sich auch keinen Erfolg davon.

Wer derartige Bedenken nicht teilt, wer vielmehr als modernwissenschaftlicher Mensch mit seinem „faustischen“ Forschungsdrang nun endlich zur Entscheidung darüber kommen möchte, ob es Tatsachen und Zusammenhänge paranormaler Art gibt oder ob sie sich auf normale Gesetzmäßigkeiten zurückführen lassen, der wird sich, wie er schon das Kopfschütteln der grundsätzlichen Skeptiker auf sich nimmt, auch durch den Einspruch von esoterischer Seite nicht irremachen lassen. In vollem Bewußtsein des bestürzenden Abstandes zwischen dem, was zum Beispiel ein Arzt bestenfalls in der Anerkennung gewisser Abnormzusammenhänge sich abringt, und dem Ungeheuerlichen, was der Okkultismus von paranormalen Wechselwirkungen wissen will, wird er sich bemühen, diese Kluft zu überbrücken. Denn diejenigen, die auf unserem Pfade ins Ungebahte vordringen wollen, unbekümmert darum, daß sie oft ausgleiten und auf Holzwege geraten werden, daß sie mit immer neuen Enttäuschungen und Irreführungen rechnen müssen, wissen von einem hohen Ziel. Gelingt es — so wissen sie —, von den verschiedenen typischen Phänomenen wenigstens einige als solche sicherzustellen, so wie das schon längst mit den auch so

lange abgeleugneten Erfahrungen der Hypnose und Suggestion geschehen ist, dann werden sich die gültigen Wissenschaften nicht länger der Notwendigkeit entziehen können, für ihr Gebiet entsprechende Schlüsse zu ziehen. Und diese Folgerungen müßten von enormer Tragweite sein. Sie könnten sogar einer neuen religiösen Gläubigkeit auf ihre Weise zu Hilfe kommen.

III.

Manches in unserer Gegenwart kommt einem solchen Hoffen entgegen, läßt die geistige Situation für eine Verarbeitung und Einbeziehung der magisch-okkulten Seinsschicht günstiger erscheinen als im vorigen Jahrhundert und noch in den ersten Jahrzehnten des unsrigen. Man könnte von einer Art von *Annäherung* sprechen. Zwar wehren sich die modernen Physiker mit Recht dagegen, wenn etwa der Unsicherheitsfaktor, der sie heute in so großen Abstand von der klassischen Physik gebracht hat, oder wenn speziell die viel erörterten Schwierigkeiten des Kausalnexus innerhalb des inneratomaren Geschehens kurzschlüssig zugunsten des Glaubens oder gar des „Aberglaubens“ herangezogen werden. Aber der moderne Materiebegriff hat heute nicht mehr die alte Handfestigkeit, die Naturwissenschaften sind von der optimistischen Sicherheit des alten „Materialismus“ weit entfernt. Es gibt sogar einige Gelehrte von unzweifelhaftem Ruf, die sich der verschiedenen Klassen paranormalen Geschehens wenigstens als Arbeitshypothesen bedienen. Das gilt in Deutschland zum Beispiel von *Pascual Jordan*, der freilich mit seiner Aufgeschlossenheit unter seinen Fachgenossen noch eine Ausnahme bildet.

Andere Forschungszweige, wie Biologie, Physiologie und Psychologie, bieten in ihrem heutigen Stande vielleicht noch mehr Anlaß zu einer Berufung auf Erscheinungen der von uns ge-

nannten Art. Das Buch von *August Bier* „Von der Seele“ zum Beispiel ist Vorstellungen, wie sie die Anerkennung der Phänomene bestätigen würde, durchaus nicht fern, obgleich von ihnen mit keinem Wort direkt die Rede ist. Man kann auch an *Eduard Sprangers* „Magie der Seele“ denken, wo sich der Verfasser zwar gleichfalls sorgfältig von allem distanziert, was mit den „Hintertreppwissenschaften“ zusammenhängt, dennoch aber die Verwandtschaft mit dem Seelenbegriff des Okkultismus unverkennbar ist. Die psychosomatische Richtung in der Medizin kann erst recht nicht umhin, die Behauptungen von einer paranormalen psychophysischen Wechselwirkung — denn darum handelt es sich zumeist — zu visieren, wie schon der Blick in die zugehörigen Fachzeitschriften lehrt. Was endlich die Psychologie im engeren Sinne angeht, so bleibt es zwar für sie dabei, daß zwischen der „Leibseeleinheit“, die für sie eine selbstverständliche Voraussetzung geworden ist, und den archaischen Vorstellungen von einem getrennten Seelenwesen, zu welchen die okkulten Erfahrungen hinführen, ein Abgrund klafft. Trotzdem ist wenigstens die psychoanalytische Forschung, die sogenannte Tiefenpsychologie, heute so weit, daß für sie manches von dem, was die dunklen Wissenschaften wissen wollen, wenigstens interessant, wenn nicht glaubwürdig erscheinen muß. Neben philosophischen Ärzten wie Silberer und Heyer muß vor allem *C. G. Jung* genannt werden, der in seinem Alter eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit sogar für die angeblichen Spukphänomene zeigt. Was den Okkultismus als Disziplin selbst angeht, so hat sich, nach dem kühnen Vorstoß Richets, einer terminologischen Anregung Dessoirs folgend, die *Parapsychologie* von ihm abgezweigt, eine Bezeichnung, die gegenüber dem älteren Ausdruck doch auch eine neue Einstellung ankündigt. Die großen Gesamtübersichten eines Dessoir, Moser, Mattiesen, Tischner arbeiten mit diesem Terminus ebenso wie neuere Spezialuntersuchungen auf einzelnen Gebieten. Zur Parapsychologie gehören vor

allem die von Rhine an der Duke-University schon seit vielen Jahren durchgeführten Massenversuche, welche die Verbreitung der Fähigkeiten außersinnlicher Wahrnehmung, Telepathie, Telekinese, vielleicht auch des prophetischen Vorauswissens — wohl des größten Rätsels von allen, wenn es wirklich dergleichen geben sollte — gerade dort nachzuweisen trachten, wo sie nur *spurenweise* auftreten. Bender in Freiburg setzt diese Arbeiten fort, die auch in fast allen anderen Kulturländern überprüft werden.

Außerhalb der Naturwissenschaften (wenn wir die Psychologie dazu rechnen dürfen) könnte man gleichfalls von gewissen *Annäherungen* reden. Die *Völkerkunde* scheint in einem Übergang zu stehen, der ihr das Magische, mit dessen zahllosen Spielarten sie es beständig zu tun hat, in neuem Lichte zeigen wird. Einzelne Forscher beschränken sich nicht mehr auf ein subjektiv-psychologisches Verstehen des „magischen Bewußtseins“ bei den Naturvölkern, sondern sie beginnen zu fragen, ob in gewissen Bewirkungen des Schamanismus etwa doch ein objektiver Tatsachenkern verborgen ist. Für die *Völkerkunde* ist das, was die anderen verächtlich Aberglaube nannten, eher ein ehrwürdiges Brauchtum, ein „Volksglaube“, dessen bedenklicher Aspekt höchstens die Kehrseite leider mehr und mehr verlorengender Werte bildet. Kultur- und Geistesgeschichte, Kunstgeschichte und Archäologie — man denke etwa an die Aufgaben des Warburginstitutes in London oder an die neuere Paracelsusforschung — würdigen auch die aufbauende Seite der magistischen Vorstellungen innerhalb der alten Kulturen; anders als das die frühere Forschung, einen Jakob Burckhardt eingeschlossen, getan hatte, die in solchen zu registrierenden Erscheinungen lediglich Kuriosa oder Peinlichkeiten des menschlichen Irrs erblickte. Vollends ist die *Religionspsychologie* längst auf dem Wege zu einer Auffassung, die nicht nur um die historische Macht der hierher ge-

hörigen Komplexe weiß, sondern auch die rein psychologisch nie ganz aufzulösende Geltung mancher wunderbarer oder zauberhafter Zusammenhänge ins Auge faßt. Die Unbefangenheit, mit der schon ein *William James* bei seiner großen Bestandsaufnahme der religiösen Begleiterscheinungen auf deren magischen Teil eingegangen ist, bleibt denkwürdig. Später haben Forscher wie *J. W. Hauer*, *Bozzano*, *Winkler* ein erstaunliches Material an rätselhaften Wirkungen etwa in der Medizin, im Jagdwesen, in den Geheimnissen von Segen und Fluch und ähnlichem Brauchtum auf der Naturvölkerstufe gesammelt — ohne die Erklärung allein in der vielberufenen „Urdummheit“, in Selbsttäuschung oder Betrug zu suchen, und auch die Frage, wieweit es sich nur um das Phänomen der Suggestion handelt oder ob noch andere objektive Deutungen in Betracht kommen, mindestens offenlassend.

Und die *Philosophie*? Wir haben schon das tiefe Interesse der Denker der Romantik vor hundertundfünfzig Jahren erwähnt, denen die Phänomene des Mesmerismus (sogenannter tierischer Magnetismus), von welchen bei uns höchstens die Naturheilkundigen und Magnetiseure noch etwas wissen wollen, nicht weniger wichtig waren als den heute wieder vielbeachteten romantischen Ärzten. *C. G. Carus* ist wohl einer der letzten von diesen gewesen. Den seltsam zweideutig gestimmten „Träumen eines Geistersehers“ von Kant hatte *Schopenhauer* seinen „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt“ gegenübergestellt, eine der tief-sinnigsten Bekundungen zu unserem Thema, die die Weltliteratur kennt. Denkwürdig ist auch die gleichsam janusköpfige Haltung *Gustav Theodor Fechners* geblieben, der mit seinen berühmten Arbeiten zur Psychophysik für die moderne Entwicklung grundlegend geworden ist, dagegen mit anderen Schriften einer kosmosophischen Auffassung huldigte, in der sogar für den Geisterglauben Platz war. Auf Schopenhauers

und auch Fechners Spuren hatte der Philosoph des Unbewußten *Eduard von Hartmann* die Möglichkeit der von den Okkultisten behaupteten Zusammenhänge positiv ins Auge gefaßt. Er mußte sogar mit dieser vorsichtigen Haltung im Deutschland des ausgehenden Jahrhunderts (von einigen Außenseitern, wie dem heute mit Unrecht vergessenen *Carl du Prel*, abgesehen) ziemlich allein bleiben, einsamer als er im Ausland geblieben wäre, wo immerhin das Interesse gewisser Forscher von Rang zu verzeichnen bleibt und die Arbeit reich dotierter Verbände, wie der unermüdlichen *Society for psychical research in England*.

Auch im *zwanzigsten Jahrhundert* ist die Kette der Denker, die eine wesentliche Beziehung zu unserem Problemkreis gefunden haben, nicht ganz abgerissen. Bekanntlich hat der Philosoph des *élan vital*, *Henri Bergson*, große Hoffnungen auf eine wachsende Erkenntnis der seelischen Möglichkeiten, auch der magischen, gesetzt; er sah ein Zeitalter der psychischen Forschung heraufkommen, nachdem das naturwissenschaftlich-materialistische seine Bestimmung erfüllt haben würde. Kein Zufall, daß in Deutschland vor allem der Biologe und Philosoph *Hans Driesch* zu einer so starken Einschätzung der okkulten Erfahrungswelt gekommen ist, daß er ihre theoretische Einordnung sogar mit Intuitionen von großer Tragweite fördern konnte — hat er doch wohl als erster uns den Zusammenhang ahnen lassen, der die paranormalen Phänomene mit den „Normalwundern“ verbindet, in denen wir leben und weben (etwa dem Gedächtnis). *Driesch* hat sich gern auf *Eduard von Hartmann* berufen, denselben, dem auch *Leopold Ziegler* viel verdankt. Bekanntlich klingt auch bei diesem — darin ähnlich dem verstorbenen Grafen *Keyserling*, der sich für die Behauptungen der Parapsychologie intensiv interessierte — das okkulte Thema beständig an. Von ausländischen Denkern unserer Zeit wäre noch an den in Amerika vielgenannten *William MacDougall* zu erinnern,

dessen von der heute normalen Auffassung durchaus abweichenden Vorstellungen von der Seele des Menschen ihn auf die paranormalen Phänomene hinlenken mußten. Er war es, der die erwähnten Laboratoriums-Versuchsreihen Rhines veranlaßt hat.

Vergessen wir zum Schluß nicht die *Theologen*. Es läßt sich denken, daß sie — für welche die Rätsel der Wunderüberlieferung im Leben Christi und der Heiligen schwerwiegend bleiben — am ehesten noch eine Witterung für das Bestehen einer Sphäre bewahrt haben, die ihnen zwar von religiösen Gesichtspunkten aus gefährlich erscheinen, deren Realität ihnen jedoch bedeutsam bleiben muß. Weder der mit unwissenschaftlichen Voraussetzungen vorbelastete Spiritismus noch Okkultismus und Parapsychologie beweisen das, was der Glaube die Unsterblichkeit der Seele nennt, aber es läßt sich nicht leugnen, daß die magischen Fähigkeiten, mit denen die Seele nach deren Aussage begabt ist, den Glauben an ihre Eigenmacht und Sonderexistenz *wahrscheinlicher* machen und damit auch jene Hoffnungen unterstützen können.

Die katholische Kirche verbietet ihren Anhängern die Beschäftigung mit unseren Fragen keineswegs. Von einem führenden Katholiken war schon um 1840 die berühmte und berüchtigte Materialsammlung wunderbarer Ereignisse in den Heiligenleben besorgt worden (Goerres), Ereignisse, die mit okkulten Erfahrungen außerhalb der hagiographischen Sphäre viel gemein haben, so entscheidend auch für den kirchlichen Standpunkt der Abstand des Zaubenhaften vom eigentlich Wunderbaren bleiben mag. *Joseph Bernhart* hat Goerres' kaum zu bewältigende „Christliche Mystik“ durch eine Auswahl erst lesbar gemacht. — Auch im protestantischen Lager läßt man heute, wie zahlreiche Kongresse und Aussprachen gerade in jüngster Gegenwart zeigen, das Thema nicht aus den Augen.

IV.

Trotz all solcher Anzeichen für eine stärkere Bereitschaft in unserer Gegenwart, trotz jener immer wieder erneuten Bemühungen, endlich den echten Kern dingfest und diesen auch für die wissenschaftliche Erkenntnis fruchtbar zu machen, wäre es übertrieben, wollte man behaupten, die Parapsychologie, wie sie heute an Stelle des allzu belasteten Okkultismus oder gar des alten kritiklosen Magismus getreten ist, habe sich als selbständiger Wissenschaftszweig durchgesetzt. Es muß ausgesprochen werden, daß unser Gebiet für den größten Teil derjenigen, welche die eigentliche Entwicklung der verschiedenen Fachwissenschaften tragen, nach wie vor Tabu geblieben ist. Es ist vielmehr noch heute so, daß die Beschäftigung mit den bewußten Fragen verfemt ist und daß sie denjenigen, der beansprucht, als Lehrer, Forscher und Studierender ernst genommen zu werden und — Karriere zu machen, kompromittiert. Es bedeutet schon viel, wenn sich ein Mann der Forschung in dieser Hinsicht nur zurückhaltend und abwartend verhält. Viel häufiger ist es, daß man, wie vor hundert oder fünfzig Jahren, die Taktik des Ignorierens weiterverfolgt. *Max Dessoir*, dessen Verdienste um die Parapsychologie sich keineswegs auf das „Entlarven“ beschränkt haben, hat zwar seine im Lauf des Lebens immer positiver gewordene Einstellung hinter einer oft ironisch-skeptischen Diktion nicht ganz verbergen können. Kennzeichnender jedoch bleibt die vorbehaltlos ablehnende Haltung eines *Hellpach*, der doch als universaler Forscher auf so manchen Grenzgebieten gerade auch unseren Problemen nahekommen mußte. Diese Haltung gilt keineswegs nur für seine Generation.

Die Gründe für ihr Fortbestehen müssen, gerade wegen der scheinbar entgegenkommenden Wissenschaftssituation, doppelt ernst genommen werden. Zum Teil sind sie die alten, doch zeigen sich auch neue Gesichtspunkte, die das Desinteresse-

ment empfehlen. Kein Zweifel zunächst, daß das durch halbgebildete Interessenten, auch durch ein noch halbwegs sektenhaftes Wesen der Anhänger belastete Schrifttum, trotz gewisser Fortschritte, noch immer ein allzu anspruchsloses Niveau aufweist. Weder die Teilnahme hervorragender Köpfe, die wohl wissen, daß sie eine Ausnahme bilden, noch so manche fleißige Arbeiten von Spezialisten, auch nicht jene neuesten Untersuchungen mit Laboratoriumsmethoden haben diesen Eindruck verwischen können, zumal selbst bei den besten von ihnen die kritische Einstellung schwankend bleibt.

Hemmender als solche Bedenken mehr allgemeiner Natur dürfte die noch immer vorherrschende Ansicht sein, daß derjenige, welcher sich mit Okkultismus und Parapsychologie befaßt, ein „*Spiritist*“ sei, also an Geister glaube, Geister von verstorbenen Menschen, wenn nicht solche dämonischer Natur. Immer noch spricht die Besorgnis, das Eingehen auf jene „Halbwissenschaften“ müsse einen Rückfall bedeuten (früher würde man gesagt haben: ins „finstere Mittelalter“); er würde das moderne Bewußtsein in die Nachbarschaft von Vorstellungen bringen, die mit Besessenheit und Hexenwahn, mit Geisterbeschwörung und Nekromantie zusammenhängen, Komplexen einer Dämonenfürchtigkeit, deren Überwindung als einer der wenigen wirklich unbestreitbaren Fortschritte des abendländischen Geistes gilt.

In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß eine Anzahl (nicht alle) der paranormalen Phänomene dem wissenschaftlich nicht erzogenen Laien die Annahme von „*spirits*“ geradezu aufdrängen. Man braucht dabei nicht nur an die so durchaus ungläubwürdigen und „menschenunwürdigen“, trotzdem keineswegs ausgestorbenen und noch niemals eindeutig entlarvten Spukhäuser zu denken, über welche Moser neuerdings ein erstaunliches Material zusammengetragen hat. Viel harmlosere Erfahrungen wie das *Tischrücken*, dann aber überhaupt alle mediumistischen Vorgänge können zu der An-

nahme verleiten, es müßten hier unbedingt Geister im Spiele sein, welche durch verabredete Klopfalphabete oder durch den Mund des Mediums etwas verlaublichen lassen oder auch die angeblichen „Apporte“ von allerlei Gegenständen, Blumen und so weiter, aus dem Nichts bewirken. Wer auch nur einmal an einem gut funktionierenden Tischrücken teilgenommen hat, wird sich in der Tat darüber gewundert haben, wie sich stundenlang eine Anzahl von in Ausdrucksweise und Klopfrythmus verschiedenen Scheinpersonen, meist unter renommtistischen falschen Namen wie Cäsar, Napoleon oder gar von persönlichen verstorbenen Anverwandten, zu Worte melden, sich verdrängen und gegenseitig ablösen. Bei den Séancen mit Medien kennt man den Wechsel der Stimmen in dem, was das Medium in seinem Trancezustand verlauten läßt. Alles wirkt zunächst so, als habe man es mit verschiedenen Personen zu tun. Kritische Prüfung vermochte aber regelmäßig zu durchschauen, daß das meiste, was durch Klopf-töne oder Trancereden geäußert wird, sich als erworbener Erfahrungs- und Wissensbesitz des Mediums oder eines Teilnehmers der „Runde“ nachweisen läßt, mag dieser auch verdrängt und vergessen worden sein, und daß das wenige, was auf diese Weise nicht dingfest zu machen ist, notfalls durch telepathischen Empfang erklärt werden kann — also auf einem freilich auch paranormalen, doch jedenfalls nicht spiritistischen Wege! Die Abnormpsychologie (zu unterscheiden von der Parapsychologie) hat uns mit den Möglichkeiten der Spaltung der Persönlichkeit, des sogenannten Doppelichs und der psychischen Automatismen bekannt gemacht. Nach dem wissenschaftlichen Fundamentalsatz, daß man eine fernliegende Erklärung (wozu für uns auch die quasi mythologische Geisterhypothese gehört) so lange ausschließen muß, als eine einfachere sich anbietet, wird man nicht zu unsichtbaren „Geistern“ seine Zuflucht nehmen, solange sich die Bekundungen aus dem Geist der anwesenden Personen herleiten lassen. Auch

bei den Spukphänomenen hat sich eine Psychologisierung soweit als gangbar erwiesen, als man wahrscheinlich machen konnte, daß die berüchtigten Vorkommnisse nur dann aufzutreten pflegen, wenn ein Halbwüchsiger oder eine Halbwüchsige im Hause weilt und wenn zugleich eine gewisse Konfliktsituation in deren Inneren besteht. Freilich wäre das nur ein erster Schritt, der von dem Vulgärspiritismus der Kobolde und Klopffeister wegführen könnte. Alles, was von handgreiflich mechanischen Bewirkungen berichtet wird — herumfliegende Gegenstände, deren Bewegungen keine Kontrollmaßnahmen durch die Bewohner, ja durch Geistlichkeit und Polizei feststellen kann —, bleibt natürlich auch innerhalb jener psychologischen Voraussetzungen noch unverständlich und „okkult“ genug. Nicht anders als beim Tischklopfen oder Trancereden jener Anschein von „Individualitäten“, welcher trotz des meist geringfügigen und außerdem meist leicht erklärbaren Inhalts ihrer Aussagen merkwürdig bleibt.

Zu der Angst vor dem Spiritismus kommt noch immer die Besorgnis der Freidenkenden, es möchten die Erscheinungen, wenn einmal als wirklich anerkannt, uns zwingen, auch die überlieferten *Wunder* und was ihnen angeblich in der Gegenwart — bei Massenheilungen und dergleichen — entspricht, anzuerkennen. Denn am Ende wäre der Unterschied zwischen einer „Levitation“, das heißt einer totalen Aufhebung der Schwerkraft in Trance oder Ekstase, wie sie die Heiligenlegenden fast aller Religionskreise, vom christlichen bis zum tibetanischen, uns glauben machen wollen, und jener schwachen psychischen Beeinflussung des Fallens von Würfeln, die nach statistischen Versuchen bei gewissen Personen über die selbstverständliche Quote von Zufallstreffern hinaus möglich sein soll, nur ein gradueller, kein prinzipieller mehr. Mit der Sicherstellung des einen dürfte auch das andere nicht mehr als unmöglich betrachtet werden.

Daß sich gerade an solcher Stelle noch heute, wie schon seit

den Tagen eines Descartes, der Protest aller Mathematiker, Physiker, Mechaniker und Techniker erheben wird — Ernst Mach glaubte den „okkulten Humbug“ durch den einzigen Hinweis auf das eherne Gesetz der Schwerkraft abtun zu können —, braucht nicht weiter erklärt zu werden.

V.

Alle diese Widerstände von außen, welchen auch ernsthafteste Beschäftigung mit der dunklen Wissenschaft immer noch begegnet, scheinen mir indessen grundsätzlich weniger wichtig zu sein als vielleicht ein Bedenken, das sich aus der Natur der Sache selbst ergeben könnte. Es darf zum mindesten nicht verschwiegen, nicht einfach übergangen werden. Ich meine das *innere Dilemma* der Parapsychologie.

Die Untersuchungen der Okkultisten hatten bekanntlich die Eigentümlichkeit, daß sie — im wörtlichen wie im übertragenen Sinne — „im Halbdunkel“ stattfanden. Wir sagten schon, daß man es nicht an jeglicher Kontrolle fehlen ließ; die Berichte über „Séancen“ wissen stets von Vorsichtsmaßnahmen zu melden, die bewußten Betrug wie auch Selbsttäuschung der Mitwirkenden ausschließen sollten. Auf der anderen Seite ließ man es aber zu, daß Bedingungen akzeptiert wurden, die das Medium stellte und durch welche seine Kontrolle wieder lückenhaft wurde. „Im Dunkeln sind Mysterien zu Haus.“ Okkultistische Sitzungen fanden — man denke an die halb ironischen Schilderungen eines Thomas Mann — in einem eigentümlichen Zwielficht statt; sie bedurften einer altmodisch kleinbürgerlichen Stimmung, ohne die weder Medium noch Beobachter in die rechte „Stimmung“ kommen wollten. Umstände, die dann freilich dem nachträglichen Skeptiker leichtes Spiel gaben!

Demgegenüber hat nun zwar die Parapsychologie versucht,

ihre Untersuchungen aus einem so dubiosen Halbllicht herauszureißen. Unsere Parapsychologen versichern uns, daß sie ihre Arbeiten mit den „Laboratoriumsmethoden“ der Experimentalpsychologie durchführen. Sie experimentieren auch nur mit solchen Versuchspersonen, die sich allen Prüfungsbedingungen nach dem Wunsche der Versuchsleiter unterwerfen.

An diesem Punkte zeigt sich indessen erst recht eine eigentümliche innere Schwierigkeit. Es fragt sich, ob die Parapsychologie mit ihrem reinigenden Bade — eben dem der kritischen Kontrolle und des abwartenden Zweifels — nicht auch das Kind auszuschütten Gefahr läuft: nämlich das zu begreifende Phänomen selbst. Nicht deshalb, weil dieses etwa nur unter betrügerischen Umständen vorgetäuscht werden kann. Aber vieles spricht dafür, daß zu den Bedingungen, die auch ein echtes paranormales Vorkommnis zustandekommen lassen, ein sozusagen „vorwissenschaftliches“ Klima gehört, eine Atmosphäre wenigstens des willigen Vertrauens, der gläubigen Sympathie und Aufgeschlossenheit, nicht die „Hemmung“ der Skepsis und der kritischen Voreingenommenheit. Es ist wirklich so: die Paraphänomene scheuen das Licht, auch und gerade wenn sie die Wahrheit sagen! In derselben Dämmerung, die den Betrug begünstigt, scheint auch das *Untrügerische* zu Hause zu sein.

Das Gesagte gilt ja nicht nur von den Formen, mit denen es Parapsychologie und Okkultismus zu tun haben. Es betrifft auch Erscheinungen, die in den Kreis der Religions- und Sozialpsychologie, der Medizin und Therapeutik — auf psychosomatischem Grenzgebiet — gerechnet werden. Auch die Heilungswunder neigen im Licht des wissenschaftlichen Scheinwerfers zum Vergehen. Sie gedeihen um so besser, je schwächer die Kontrolle bleibt, je größer die Leichtgläubigkeit der Beteiligten ist. Leichtgläubigkeit potenziert sich durch eine Art von psychischer Ansteckung in der Masse. Daher das Phänomen der Massenheilungen. Die größten Erfolge ereignen sich

offenbar im *Anfang* der Laufbahn eines Wunderheilers: je ferner also noch die fachmännische Prüfung ist und der Versuch, die Heilerpersönlichkeit in ihrer wildgewachsenen Natur gewissermaßen zu zähmen. Sie schwinden dahin, je länger sich die Wissenschaft mit ihnen abgibt, die Kliniken, die gutachtenden und nachprüfenden Professoren, die Behörden, die Polizei . . . Und doch wäre es ein Kurzschluß, wollte man schließen, jene „Wunder“ (mögen sie sich auch in bestimmten Grenzen halten, mehr abnorme Steigerungen des Möglichen darstellen, als schlechthinnige Unmöglichkeiten) hätten sich niemals ereignet, hätten von Anbeginn auf Einbildung, wenn nicht auf Betrug beruht!

Wir betonten, daß nun zwar die Parapsychologie nach einem *Ausweg* aus diesem Dilemma gesucht hat. Allgemein ist sie bestrebt, Versuchsbedingungen zu entwickeln, welche den Laboratoriumsansprüchen genügen, andererseits aber auch die Versuchspersonen nicht „entmutigen“. Das ist freilich schwierig, da sich die Anwesenheit skeptischer Beobachter nicht vermeiden läßt, während sensible Versuchspersonen schon durch die gewissermaßen katalytisch wirkende Gegenwart solcher Teilnehmer sich psychisch zersetzt fühlen. Ein Schritt vorwärts war erst damit getan, daß man, wie schon erwähnt, die Versuche mit einzelnen als hervorragend geltenden „Medien“ überhaupt zurückstellte. Denn Medien haben ihren Ehrgeiz, wollen unter Umständen ihren Ruf verteidigen, erwägen vielleicht auch eine professionelle Ausnützung ihrer Fähigkeiten; sie möchten Effektvoiles, Sensationelles auch für den Laien produzieren und sind darum, wenn das Klima der Versuche sie behindert, am ehesten geneigt, durch Tricks aller Art, durch Trug eine Wirkung wiederherzustellen, die ihnen zu Anfang womöglich ohne jede Nachhilfe gelungen war. Rhine und seine Schüler arbeiten statt dessen im Anfang lieber mit beliebigen Versuchspersonen, die sie in ganzen Reihen heranziehen. Paranormale Bewährung wird fürs erste nur in

gewissen Mehrleistungen gesucht, deren Abnormcharakter nur durch die statistische Wahrscheinlichkeitsrechnung nachgewiesen wird, während sie dem Laien kaum großen Eindruck machen.

Es handelt sich dabei zunächst um die Probleme der sogenannten „*außersinnlichen*“ (nicht: übersinnlichen) *Wahrnehmung*, welche von der eigentlichen Telepathie vorläufig zu unterscheiden ist. Zur Prüfung der angeblichen Gabe, Sachverhalte, die sich in keinem menschlichen Bewußtsein abspiegeln, hellseherisch zu „erraten“, befragte Rhine eine zufällige Anzahl von Studenten. Was sie zu erraten hatten, war nicht irgendwie aufregend und romantisch; auch kam es dabei nicht auf die Vollständigkeit der richtigen Antworten an. Einfache geometrische Figuren auf Prüfkarten waren zu erraten, die von einer Maschine gemischt und in ihrer Folge niemandem bekannt waren. Man interessierte sich zunächst nur für die Anzahl der Treffer und Nichttreffer unter den Antworten. Dabei stellte sich nun heraus, daß ein beträchtlicher Prozentsatz von Versuchspersonen in der Lage ist bei einer Serie von Versuchen einen Trefferdurchschnitt zu erzielen, der sich merkbar über der mathematisch zu errechnenden Wahrscheinlichkeit hält. Einige Versuchspersonen gingen jedoch über diese scheinbar unbedeutenden Ergebnisse weiter hinaus — bisweilen bis zum völlig Abenteuerlichen.

Um solche positiven Ergebnisse zu erzielen, bedurfte es in der Tat keines mystischen Arrangements. Die Versuchsanordnung und ihre Erfolge standen jeder Kontrolle offen. Die Mitwirkenden nahmen die äußerlich so langwierigen, ja langweiligen Experimente zunächst mehr wie ein Spiel, dessen Gelingen oder Nichtgelingen ihnen gleich interessant war. Die Laboratoriumsatmosphäre war also gewährleistet und die Phänomene — jedenfalls die unauffälligen — trotzdem nicht gebannt.

Freilich auch nicht gerade gefördert! Bei jenen Versuchsper-

sonen, die sich allmählich herausonderten, weil ihre Leistung die Wahrscheinlichkeit der Zufallstreffer auffällig übertraf, zeigte es sich, wie sehr auch sie — jedenfalls in ihren erstaunlichsten Phasen — von Umständen abhingen, die ein wissenschaftliches Verfahren, welches mit unter gleichen Bedingungen stets wieder hervorzurufenden Abläufen rechnet, eher *ungünstig* beeinflussen muß. Das erstaunlichste Ergebnis — daß nämlich eine Versuchsperson einmal alle 25 Karten hintereinander richtig erriet — wurde nicht bei einem kontrollierten Laboratoriumsversuch, sondern zufällig und unerwartet bei einer Improvisation auf einem Ausflug (im Auto selber) hervorgehoben, wobei Rhine der alleinige Zeuge blieb. Wie bezeichnend — aber auch unheimlich —, daß der Student nach dem ihn selbst erschreckenden Gelingen erklärte, fortan überhaupt keine Versuche mehr machen zu wollen! Andere ließen, nachdem sie eine Zeitlang immerhin höchst bemerkenswerte Trefferreihen vorgewiesen hatten, plötzlich oder langsam nach, um am Ende, merkwürdigerweise sogar dauernd, unter den Durchschnitt herabzusinken. Auch dieser *Ermüdungsfaktor* ist kennzeichnend; auch er bringt es mit sich, daß entscheidende Phänomene meist schon nicht mehr „da sind“, wenn die schwergerüstete Wissenschaft anrückt.

Im Laboratorium erwartet man, daß bei gleichen Bedingungen regelmäßig gleiche Wirkungen sich einstellen. Bei Experimenten parapsychologischer Natur kann davon keine Rede sein. Auch bei seinen äußerlich so nüchternen Versuchen hat Rhine beobachten müssen, daß nur das stimmungsmäßige Vertrauen auf die eigene, wenn man will „magische“ Kraft zu paranormalen Mehrleistungen verhalf — und umgekehrt. Scherzhaft unterschieden die Teilnehmer zwischen „Böcken“ — jenen, die nicht glauben wollen und denen darum auch nichts gelang — und „Lämmern“, fromm-gläubigen Gemütern, die aber kontrollierbare Erfolge zeitigten. Interessant ist die immer wieder zum Ausdruck kommende Meinung unseres

Gewährsmannes, wie eng die von ihm aufgespürte Kraft des Erratens oder Vorauswissens mit der *künstlerischen* und auch wissenschaftlichen Intuition, mit der schöpferischen Phantasie und Eingebung des Genies, mit den Erhellungen des Witzes, dem Tiefblick des Humors zusammenzuhängen scheinen — Gaben, die sich auch nicht kommandieren, durch Bereitstellung gewisser Bedingungen erzwingen lassen.

Ein Moment von Unberechenbarkeit, etwas Koboldhaftes, was sich dem Zugriff unserer Vernunft entziehen möchte, bleibt den Bekundungen also auch dann, wenn man sie möglichst zu neutralisieren sucht. Das unterscheidet diese Kategorie von den zahlreichen sozusagen normalen Wundern der Natur, in deren Mitte wir leben und die uns in ihrem regelmäßigen Ablauf vertraut und gewohnt sind. Es wäre wichtig, wenn man dem Paranormalen sein Spukhaftes nehmen könnte, indem man wenigstens seine Ablaufgewohnheiten sicherstellte. Oder gehört es etwa zum *Wesen* der hierhergehörigen Phänomene, daß eine scharfe Beobachtung, eine allzu wissenschaftliche Neugier ihre Konturen auflöst?

VI.

Ich habe nur gefragt, nicht geantwortet. Wohl möglich, daß das Dilemma, in das die parapsychologische Forschung zu geraten scheint und das uns bisweilen hemmender für den eigentlichen Fortschritt unserer Disziplin zu sein scheint als alle äußeren Widerstände, sich wird aufheben lassen. Vielleicht handelt es sich nur um eine Frage der richtigen, angepaßten *Methode*, damit man wissenschaftlich beweisen kann, was an sich mit den *alten* wissenschaftlichen Mitteln nicht verständlich zu machen ist. Es ist kaum anzunehmen, daß sich der abendländische (genauer: im Abendlande entstandene) Geist davon wird abhalten lassen, wenigstens Grenzen und

Wirklichkeiten jenseits dieser Grenzen festzustellen, nicht nur intuitiv wie der Dichter oder aus esoterisch inspiriertem bzw. überliefertem „Wissen“, sondern mit jener Ratio, die uns als Menschen zuteil geworden ist und die wir nicht mißachten, vielmehr nur wahrhaft *richtig* anwenden sollen.

Jedenfalls ist es bei denjenigen, die sich einer Auseinandersetzung mit der uns berührenden Seinsebene zu entziehen suchen, kaum gerade der Gedanke an jenes Dilemma oder an den Einspruch der Dichter und Esoteriker, was ihre Haltung bestimmt. Ohne es sich einzugestehen, werden sie vielmehr gerade befürchten, daß sich, wenn die Wissenschaft einmal gezwungen sein würde, ihre Taktik des Ignorierens aufzugeben, auf rationalem Wege Dinge von *gefährlicher Tragweite* herausstellen könnten. Ich habe von dem „Preis“ gesprochen, von dem die Parapsychologen träumen. Was jene fürchten und was diese hoffen, ist im Grunde dasselbe. Wenn die paranormalen Kerntatsachen — oder das ihnen zugrunde liegende gemeinsame Urphänomen — sich aus den trüben Beimischungen, die ihre Erfassung so schwierig macht, und trotz der erkenntnismäßigen Schwierigkeiten herausdestillieren lassen, könnte die Einsicht in ihre Existenz von umstürzender, vielmehr von geradezu *sprengender* Kraft sein gegenüber all den Sicherheiten, mit welchen uns die Wissenschaft der letzten dreihundert Jahre umgeben hat. Vorsichtiger ausgedrückt: die neuen Gewisheiten (die vielleicht alten, längst „überwundenen“ in mancher Hinsicht ähneln) werden dem, was uns der wissenschaftliche Fortschritt — in einer Anstrengung, deren Größe gewiß nicht unterschätzt sei — eingebracht hat, durch einen umwälzenden Akt einen neuen bescheideneren Platz anweisen.

Dies aber ist es, was die einen fürchten, die anderen erhoffen, — je nach der Uranlage ihres Wesens.

Noch sind wir von einer solchen Revolutionierung entfernt. Vorläufig haben wir es mehr mit gewissen Wandlungen inner-

halb der verschiedenen normalen Wissenschaften selbst zu tun. Der Zeitpunkt läßt sich noch kaum absehen, da ein plötzliches Vordringen der Erkenntnisse von den äußersten Grenzen her, also aus der Paria-Region der Wissenschaften, jenen immanenten Wandlungen zu Hilfe kommen, sie bestätigen, sie beschleunigen wird. Wenn ein solcher Zeitpunkt überhaupt einmal gegeben sein wird! Was diejenigen, die auf ihn hoffen, in ihrer Hoffnung ermuntern kann, ist vielleicht die Erfahrung, welche die Wissenschaft in den letzten hundert Jahren mit den Phänomenen der *Hypnose* und der *Suggestion* hat machen müssen. Vergessen wir nicht, daß diese lange Zeit in das Reich der Magie, später des Okkultismus geredinet worden sind — nicht weil sie in der Tat zu deren mächtigsten Realitäten gehören, sondern weil man sie mit dieser Zugehörigkeit a priori als Selbsttäuschung oder Schwindel abtun zu können vermeinte. Heute sind diese Phänomene „wissenschaftlich anerkannt“, obgleich auch sie sich gewiß in Versuchen nicht mit solcher Regelmäßigkeit erzeugen lassen, wie irgendein physikalischer Vorgang. Freilich bedeutet die Anerkennung und wissenschaftliche Einordnung keineswegs eine wirkliche Erhellung und Erklärung. Die Erscheinungen bleiben im Grunde, was sie waren, nämlich „dunkel“. Man läßt sie darum gern am Wege liegen. Es läßt sich nicht behaupten, daß die Anthropologie, die Psychologie und vor allem die Ethik, oder gar die Rechtswissenschaften es gewagt haben, wesentliche Folgerungen daraus zu entwickeln.

Wie lange wird es da erst dauern, bis man — günstigstenfalls — Phänomene wie Telepathie, außersinnliche Wahrnehmung (von den übrigen ganz zu schweigen) nicht nur „anerkennen“, sondern in das kommende Weltbild organisch wird einfügen wollen!

DIE GLEICHFÖRMIGKEIT DES „OKKULTEN“

I.

Der Politiker und Schriftsteller August Winnig schildert uns in einem kleinen 1940 erschienenen Buch, betitelt „Das Unbekannte“, gewisse Erfahrungen, die er in einem reichen und wirklichkeitserfüllten Leben mit diesem Unbekannten gemacht hat: mit dem Kreis eigentümlicher Vorgänge, die man — wohl im Gegensatz zu den durch Aufklärung und Ursachenforschung „erhellten“ — häufig als die dunkel verborgenen, die okkulten zu kennzeichnen pflegt. Das Buch, wohlthuend schlicht, dazu packend geschrieben, getragen von einer offenbar angeborenen, schicksalhaften Affinität zu seinem Gegenstande, steigt von gewissen Alltagsbeobachtungen, die fast jeder macht und die man zur Not auch noch mit dem vielbemühten Zufall erklären könnte, aufwärts bis zu teils selbst-erlebten, teils von Zeugen berichteten Geschehnissen, darunter einigen, die den Leser „unheimlich“ anmuten müssen. Unheimlich, das heißt nicht mit dem neuzeitlichen Weltbegriff übereinstimmend, in dem wir heimisch geworden sind und der uns anheimelt, weil es kein Unberechenbares, anscheinend Widervernünftiges mehr darin gibt. Freilich: möchten wir auch im Umkreis, wo solche Dinge vorkommen sollen, nicht gern mehr zu Hause sein, *unbekannt* und neu sind sie uns keineswegs. Im Gegenteil, auch die selteneren Begegnungen, von denen uns Winnig meldet, sind uns ihrem *Typus* nach schon vorgekommen.

Fast alle sogenannten okkulten Phänomene — mit Ausnahme vielleicht der angeblichen Materialisationsvorgänge, denen man anscheinend erst bei den Medien des neunzehnten Jahrhunderts begegnet — bleiben im Grunde dieselben. Wer

es unternähme, eine Art von Phänomenologie auf diesem Erfahrungsgebiete zu schreiben, würde eine merkwürdige Unveränderlichkeit innerhalb der verschiedenen Typen feststellen, vom grauen Altertum bis zu den Berichten der letzten Jahrhunderte und noch der Gegenwart. Die Geschichten von *Swedenborg* zum Beispiel, Begebenheiten, vor denen sich der kritische Kant nur in ein undeutliches Zwielficht zwischen Ergriffenheit und abwehrender Ironie zu flüchten wußte, sind keineswegs etwas Einzigartiges, Einmalig-Besonderes. Ich erinnere nur an die berühmteste, welche Kant selbst in einem Briefe aus dem Jahre 1763 an Fräulein von Knobloch berichtet hat: „Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahre 1756, als Herr von *Swedenborg* gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um vier Uhr nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land stieg. Herr William Castel bat ihn zu sich und zugleich eine Gesellschaft von fünfzehn Personen. Des Abends um sechs Uhr war Herr von *Swedenborg* herausgegangen und kam entfärbt und bestürzt ins Gesellschaftszimmer zurück. Er sagte, es sei eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm (Gothenburg liegt von Stockholm über fünfzig Meilen weit ab), und das Feuer griffe sehr um sich. Er war unruhig und ging oft heraus. Er sagte, daß das Haus eines seiner Freunde, den er nannte, schon in der Asche läge und sein eigenes Haus in Gefahr sei. Um acht Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, sagte er freudig: Gottlob, der Brand ist gelöscht, die dritte Tür von meinem Hause! — Diese Nachricht brachte die ganze Stadt und besonders die Gesellschaft in starke Bewegung, und man gab noch denselben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward *Swedenborg* zum Gouverneur gerufen. Dieser befrag ihn um die Sache. *Swedenborg* beschrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er auf-

gehört hätte und die Zeit seiner Dauer. Desselben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch stärkere Bewegung verursachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Besorgnis waren. Am Montage abends kam eine Estafette, die von der Kaufmannschaft in Stockholm während des Brandes abgeschickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beschrieben. Dienstags morgens kam ein königlicher Kurier an den Gouverneur mit dem Berichte von dem Brande, vom Verluste, den er verursachte, und den Häusern, die er betroffen, an, nicht im mindesten unterschieden von der Nachricht, die *Swedenborg* zu selbiger Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um acht Uhr gelöscht worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieses schreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, sondern vor ungefähr zwei Monaten in Gothenburg selbst untersucht, wo er die ansehnlichsten Häuser sehr wohl kennt, und wo er sich von einer ganzen Stadt, in der seit kurzer Zeit von 1756 doch die meisten Augenzeugen noch leben, hat vollständig belehren können.“

Dieser Vorgang ähnelt, wenn man den jeweiligen Inhalt abrechnet (in diesem Fall also den vermeldeten Brand), nach Form und Bedingung seines Verlaufes zahlreichen anderen Überlieferungen aus den verschiedensten Zeiten. Ich denke zum Beispiel an einen wenig bekannten, aber aktenmäßig überlieferten Fall von räumlichem Hellsehen oder Telepathie bei dem Bauernmädchen Jeanne d'Arc, dessen visionäres Leben im übrigen sich nur in religiösem Zusammenhang entfaltet hat: sie soll einen Schiffsuntergang auf dem Kanal plötzlich wahrgenommen und ihrer Umgebung davon Mitteilung gemacht haben. Oder an den Papst Pius, der im Jahre 1571, mitten im Gespräch mit dem Schatzmeister Bussato ans Fen-

ster eilend, nach einer Weile verzückten Schauens verkündet, daß in diesem Augenblick die feindliche Flotte gänzlich vernichtet worden sei (Lepanto). Weiter an eine ganze Reihe ähnlicher Vorkommnisse aus der Heiligengeschichte, wie sie uns Görres in seiner „Christlichen Mystik“ im Anschluß an die Lepanto-Erfahrung aufführt. Dann aber vor allem aus dem klassischen Altertum an den Bericht über den großen, von G. Flaubert in seiner „Versuchung des Heiligen Antonius“ so eindrucksvoll beschworenen Magier *Apollonius von Thyana*, den man in mancher Hinsicht einen „Swedenborg der Antike“ nennen könnte. Bei Philostrat erzählt uns ein Zeitgenosse, daß Apollonius in den Hainen am Xystus mittags eine seiner vielbesuchten Reden hielt. Plötzlich habe er seine Stimme sinken lassen, wie wenn er etwas fürchte, habe nur geistesabwesend weitergesprochen, gänzlich verstummt zur Erde gestarrt und dann ausgerufen: „Stoß ihn nieder, den Tyrannen!“ Als nun ganz Ephesus darob erschrak, hielt er inne, als wolle er den Ausgang des ersauten Vorganges abwarten. Dann fuhr er erleichtert fort: „Seid getrost, der Tyrann ist heute getötet worden. Aber was sage ich ‚heute‘? Jetzt, bei Pallas Athene, jetzt in diesem Augenblick, da ich im Reden innehielt!“ Eilboten sollen später bestätigt haben, daß wirklich am gleichen Tag, ja zur selben Stunde — es war im Jahre 96 n. Chr. — der Kaiser Domitian in Rom ermordet worden war. Ebenso populär wie die Swedenborg-historien sind — oder waren einmal — die verwandten Phänomene bei Justinus Kerners „Seherin von Prevorst“. Einige seiner Berichte hat man schon oft mit jenen Vorgängen verglichen, die uns von mittelalterlichen Heiligen berichtet werden, etwa von einer Elisabeth von Schönau oder einer Marie von Oegnier (beide im 12. Jahrhundert). Derartige Analogien ließen sich häufen.

II.

Von einer *anderen* Art ist — wenigstens äußerlich betrachtet — ein Erlebnis, das uns wiederum August Winnig übermittelt. Wir geben es hier weiter, nicht um in eine Prüfung einzutreten, sondern weil uns die *typische Verlaufsform* interessiert. In der Hotelpension eines Weltbadeortes glaubt ein Gast, als er nachts in seinem Zimmer aus dem Schlafe aufschrickt, eine hellbeleuchtete, sekttrinkende Gesellschaft wahrzunehmen. Am Morgen erfährt er von der Inhaberin, daß ihr diese Erscheinung bekannt sei; schon verschiedene Gäste, die sie ausnahmsweise wegen Platzmangels in jenem Zimmer habe einquartieren müssen, hätten die gleiche Halluzination gehabt. Vor einigen Jahren habe sich nämlich in jenem Zimmer ein Künstler mit seiner Familie getroffen. Er war den Seinen davongegangen. Frau und Tochter waren ihm nachgereist, hatten ihn wiedergefunden. Bei einem Glase Sekt habe man sich versöhnt, aber nur scheinbar. In Wirklichkeit habe der verzweifelte Mann sich und den Angehörigen ein Ende machen wollen. Dem Sekt sei ein Gift beigemischt gewesen.

Neu und ungewohnt ist an dieser Schauergeschichte nur die Umgebung. Im übrigen zeigt sie alte, ja älteste Züge. Nur daß es sich eben in dieser Klasse von Gespensterhistorien sonst nicht um moderne Hotels handelt. Wer denkt nicht sogleich an den Geist des alten Hamlet? Daß er den Sohn zur Rache aufruft, daß er ihm meldet, wie er allnächtlich aus dem Fegefeuer an den Ort, wo man ihn umbrachte, zurückkehren muß, alles das ist freilich mehr dichterische Zutat und entspräche wohl einer Übertragung von Hamlets Gewissen und seinen Jenseitsvorstellungen auf die Erscheinung. Typisch ist dagegen, daß das Gespenst vorher auch anderen Personen erschienen ist — stumm, an der gleichen Stelle der Schloßterrasse, ganz ähnlich wie die Sektgesellschaft jenes Mörders,

die im Pensionszimmer von mehreren Gästen wahrgenommen worden sein soll, oder wie jene (übrigens harmloseren) Schloßgeister, mit denen einige Freunde Winnigs auf ihren Besitztümern zu tun gehabt haben wollen.

Geradezu als Prototyp der neueren Erfahrungen dieser und verwandter Art, wie sie neuerdings F. Moser in ihrer von C. G. Jung bevorworteten und auch um ein persönliches Erlebnis bereicherten Materialsammlung zusammengestellt hat, erscheint ein Ereignis aus dem Altertum, das der jüngere *Plinius* für die Nachwelt aufgezeichnet hat. Diesmal handelt es sich natürlich nicht um eine Pension, aber auch nicht um ein Schloß, sondern nur allgemein um ein „altes Haus“, ein großes, geräumiges — doch auch ein solches Haus, genau wie eine Pension oder ein Schloß, sieht ja im Laufe seines Daseins viele Gäste, „erlebt“ ihre Geschicke. In der Stille der Nacht hörte man in jenem verrufenen Gebäude Eisenklirren und Kettengerassel, anfangs wie aus der Ferne, dann aber ganz aus der Nähe. Bald darauf pflegte dann das Gespenst zu erscheinen, ein abgehärmter magerer Greis mit langem Bart, struppigem Haar, Fesseln an Händen und Füßen. Die Hausbewohner, durch die wiederholte Begegnung entnervt und sogar am Tage von Einbildungen verfolgt, verließen schließlich ihre Wohnung, die daraufhin lange Zeit leer stand. Ein Philosoph, Athenodorus, wollte die Sache untersuchen. Er ließ sich zuvor über alles Auskunft geben (dieser Umstand dürfte für die psychologische „Erklärung“ nicht unwesentlich sein) und setzte sich eines Abends zwecks Nachprüfung in das Spukzimmer. Obschon er sich — möglicher Selbsttäuschung kundig — auf eine nüchterne Schreibarbeit konzentrierte, meldete sich mit dem vorschriftsmäßigen Gerassel und in der bekannten Erscheinung pünktlich das Hausgespenst. Es blieb stehen und winkte mit der Hand — wie Hamlets Vater —, als wolle es den Sitzenden rufen. Der versuchte sich weiter mit Schreiben abzulenken, aber das Ge-

spenst war ihm plötzlich nahe und forderte ihn auf, mitzukommen. Mit dem Leuchter in der Hand — wie Don Juan dem Komtur — folgte er und fand sich bald im Vorhof allein gelassen. Morgens ließ er an dieser Stelle nachgraben und fand die von Ketten umwickelten Gebeine des Ermordeten. Sie wurden dann ehrenvoll begraben, und der Spuk hörte gänzlich auf. Kein Wunder auch für den Nichtgespenstgläubigen, der das psychologisch Reinigende und Beruhigende derartiger Rituale bedenkt bei denjenigen, deren gläubige Einbildungskraft bisher mit der Kunde von dem Geist belastet war.

Zu der visuellen Begegnung gesellt sich in dieser Geschichte eine *akustische*. Die Erscheinung spricht zwar nicht, sondern rasselt und poltert. An dieser Stelle melden sich nun wieder in unserer Erinnerung jene typischen Berichte von Häusern und Schlössern mit den obligaten „Klopfönen“: etwa der berühmte Spuk von Hydesville oder jene von Frau Moser gesammelten Phänomene, weiter die Zeitungsberichte von dem spanischen Spukhaus vor dem Bürgerkrieg, nicht zuletzt die zahlreichen ungeklärten Fälle aus unserer jüngsten Nachkriegsgegenwart, welchen das Freiburger Institut für psychologische Grenzgebiete (Bender) seine kritische Aufmerksamkeit widmet und die in unserem Zeitalter der Technik und Naturwissenschaften doppelt erstaunlich wirken.

III.

Gleichviel nun ob Schloß, Haus oder Hotel, ob stumm, polternd oder gar beredt: wohl jeder Besonnene wird bei einem Erklärungsversuch ungern an wirkliche Gespenster glauben, vielmehr an halluzinatorische Einbildungen der Sehenden und Hörenden, deren erregtes Unterbewußtes schon im Sinne bestimmter Erwartungen beeinflußt gewesen sein mag. Wo

ein solches Vorherwissen ausgeschlossen erscheint, bleibt nur die (fast überkühne) Deutung, daß von den furchtbar einprägsamen Vorgängen in irgendeiner hypothetischen psychischen Aura des Raumes Spuren zurückgeblieben waren, die von den darauf abgestimmten Seelen der Gäste wahrgenommen und zur visionären Reproduktion gebracht werden konnten. Oder es handelte sich „einfach“ um Telepathie (freilich ein unerklärtes, ja kaum schon allgemein anerkanntes Geschehen), insofern, als die Besucher, ohne es zu wissen und zu wollen, in Kontakt mit der Psyche von solchen lebenden Personen gekommen waren, die von dem Unheilsgeschehen wußten, vielleicht auch daran dachten. Dann müßten es freilich Gäste gewesen sein, die zu eidetischen Projektionen innerer Vorstellungen neigten (wie man heute sagen würde), — wobei vielleicht der eine den anderen suggestiv beeinflussen und zum Miterleben veranlassen mochte.

Indessen sind wir mit solchen Andeutungen unserem Vorhaben, nicht nach dem Warum, sondern nur nach dem typischen „Wie“ der unerkannten Phänomene zu fragen, nun doch untreu geworden. Zweifellos ist es aber gerade jene merkwürdige *Regelmäßigkeit* der Vorgänge, die uns Heutigen die Einordnung in verhältnismäßig wenige Kategorien (wie etwa Telepathie und außersinnliche Wahrnehmung) ermöglicht, Geschehensformen, die freilich an entscheidenden Punkten mit unseren neuzeitlichen Vorstellungen von der Natur des Seelischen noch unvereinbar erscheinen.

Wir leben gewiß in keinem „abergläubischen“ Zeitalter. In der Antike, ja noch in den Renaissancejahrhunderten würde man das wochenlange, bösartige Poltern in jenem alten spanischen Hause mindestens nachträglich als böses Zeichen, als portentum (womöglich für den kommenden Bürgerkrieg) genommen haben. Unwahrscheinlich, daß jemand heute auf solche Gedanken gekommen wäre. Wir sprechen ungern mehr von einem unseligen Geist aus dem Fegefeuer, der zur Rache

mahnt. Wir reden nur von eidetischen Anlagen, von visionären Projektionen, von Bewußtseinspaltungen, Automatismen und suchen bei dem rätselhaft bleibenden Teil mit möglichst wenig Hypothesen auszukommen.

Die Erscheinungen selbst aber, ungeachtet unseres vor allem Halbdunkel zurückscheuenden Bewußtseins, ragen unbekümmert, unverändert selbst in das kalte Laboratoriumslicht unseres kritischen und positivistischen Säkulums. Nicht nur die sich häufenden Fälle von Fernsehen und Fernfühlen, von Hell-(heute sagt man gern: „Natur“-)Sichtigkeit, nicht nur prophetisch anmutende Eingebungen, auch solche Velleitäten, wie das orakelnde Tischklopfen und siderische Pendeln, alles was nicht eng an religiöse Bräuche gebunden war und darum mit dem Glaubensbekenntnis zurücktrat, hat sich fortgeerbt, hat sich dem Zeitkostüm nur oberflächlich angepaßt. Die Gespenster — soviel steht fest — kennen keinen Stilwandel. Nur was wir aus ihnen machen: das freilich bleibt der Epoche vorbehalten, ist verschiedenartig im Zeitalter eines Plato, Plotin, Paracelsus, Novalis, C. G. Jung.

Zu entscheiden wäre, ob in dieser verblüffenden Gleichförmigkeit auch ein *Beweisumstand* liegt, der für die Echtheit, den (wie auch immer zu verstehenden) Wirklichkeitscharakter der Erfahrungen spricht. Oder ob Überlieferungen dieser Art in unserem Generationsgedächtnis so zähe haften, daß wir selber es sind, die auf Grund solchen Wissens allen vage berichteten Vorkommnissen immer dieselben, nun einmal so „vorgeschriebenen“ und wunschgemäßen Formen unterscheiden. Ob es *daher* kommt, daß nicht allzuviele Personen selbst etwas erlebt haben, was in unser Gebiet gehört, die allermeisten nur Berichtetes (und darum vielleicht schon Umgestaltetes) weiterberichten — und weiter umgestalten? Daß die Prüfungskommission meistens dann eintrifft, wenn die Phänomene gerade abgeklungen sind . .

Von allen paranormalen Phänomenen, wie sie in der Literatur immer wieder beschrieben werden und von denen der eine dieses, der andere jenes auch selber erlebt haben will, darf man das *räumliche Hellsehen* und die *Telepathie* als das bestbeglaubigste ansehen. Nach dem gültigen Sprachgebrauch versteht man unter der letzteren den direkten psychischen Kontakt mit einer anderen entfernten Person ohne jede Vermittlung durch die Sinnesorgane oder durch hinzukommende technisch-physikalische Vorkehrungen. Klassisches Beispiel der oft berichtete Fall, daß die Mutter oder Geliebte von dem in der Ferne weilenden Sohn oder Freund, mit dem sie gemütmäßig tief verbunden sind, seelisch „angerufen“ werden in dem Augenblick, da dieser im Kriege schwer verwundet wird oder da ihm ein anderes Unglück zustößt. Geschieht die Botschaft kurz vor dem Tode, so haben wir es mit dem berühmten altbezeugten Phänomen der *Manifestation Sterbender* zu tun. Aus beiden Weltkriegen sind solche Vorkommnisse vielfach berichtet und gesammelt worden, und wenn man auch einen großen Teil von ihnen kritisch „hinwegerklären“ kann, bleiben doch immer einige Fälle — ein einziger würde ja genügen —, die so gut gesichert erscheinen und zudem so überzeugend mit älteren Berichten übereinstimmen, daß ihre Ignorierung durch die Wissenschaft vielmehr von unwissenschaftlicher Voreingenommenheit zeugen würde.

Telepathischer Kontakt, plötzliches Wissen vom anderen, auch wenn es sich nicht um die Bewußtseinsveränderung handelt, wie sie das Sterben oder der Chok einer Bedrohung bewirken, kann auch über den Augenblick hinaus auf längere

Dauer zwischen zwei Personen bestehen, wobei die Liebe, auch die Eifersucht förderlich zu sein scheint. In solchen Fällen handelt es sich oft um *Träume*, in welchen das, was der andere tut und denkt, direkt, manchmal auch in symbolischer Verkleidung auftritt. Wer hat nicht oder wer glaubt nicht derartige Erfahrungen gemacht zu haben oder doch Ansätze zu solchen; wer hat nicht mindestens von dergleichen in seiner Familie, bei seinen Vorfahren, Freunden und Bekannten vernommen! Der *Telepathie*, welcher ja, genau betrachtet, eine *Teledynamik* (Aktivität) entsprechen muß — wenn wir überhaupt das Gleichnis vom Senden und Empfangen anwenden dürfen —, gesellt sich das, was heute räumliches Hellsehen genannt wird. Swedenborg, wenn er mitten in einer Gesellschaft zu Gothenburg plötzlich den Brand von Stockholm wahrnimmt, bietet uns dafür ein typisches Beispiel, vorausgesetzt, daß er den Brand unmittelbar geschaut hat und nicht vielmehr in telepathischen Kontakt mit einer Person geriet, die ihrerseits den Brand unmittelbar vor Augen hatte. Doch man kennt auch Fälle, da derartiges ausgeschlossen zu sein scheint. Bei Rhines Versuchsanordnungen auf dem Gebiet des außersinnlichen Wahrnehmens (Erratens) einfacher Figuren auf Spielkarten ist die Möglichkeit einer Kommunikation mit fremdem Bewußtsein ausgeschlossen, da die Karten mechanisch gemischt werden und niemand wissen kann, welche oben liegt.

Ein *Mischphänomen* von Telepathie und Hellsehen haben wir vielleicht in der unglücklich so genannten *Psychometrie*. Ein Gegenstand aus dem Besitz einer Persönlichkeit, die damit gewisse Erinnerungen verknüpft, wird in einer Verpackung, die ein Ertasten unmöglich macht, einer Versuchsperson vorgelegt, die nach leichter Berührung der Umhüllung den Gegenstand selbst, häufiger gewisse mit dem Schicksal desselben verbundene Ereignisse, Personen, Vorstellungen *divinatorisch* erfaßt. Hier ist ein telepathischer Kontakt mit dem

Besitzer denkbar, der solche Erinnerungen bewahrt. Die Versuchspersonen behaupten aber immer wieder, daß sie des Gegenstandes (der in der Umhüllung steckt) als Vermittlung bedürften, daß er für sie so etwas wie eine Aura von Erinnerungen um sich habe, die sie sensitiv ertasten. Daß die körperliche Gegenwart mithin nicht überflüssig sei — was alles gegen ein ausschließlich telepathisches Beziehen sprechen würde.

Bei diesen zuletzt genannten Versuchen ergeben sich nicht selten auch Aussagen, deren Inhalt keinem Anwesenden, auch den Besitzern nicht erinnerlich ist. Allerdings ist es schwer, ganz auszuschließen, daß der Besitzer oder eine andere noch lebende Person diesen Inhalt einmal gewußt und dann nur *vergessen* hat. In solchem Falle hätten wir es mit einem seelischen Eindringen der Versuchsperson in das Unterbewußte anderer zu tun. Andernfalls müßte man sich auf die abenteuerliche, freilich in der okkulten Überlieferung immer wieder auftauchende Hypothese einlassen, wonach es eine Aura von Gegenständen gibt, und daß diese Erinnerungsspuren bewahrt, welche angesichts der medialen Versuchsperson aus dem Zustand der Latenz erwachen und sich ihr gegenüber aktualisieren können¹. Wie dem auch sei: mit der räumlichen Telepathie und dem räumlichen Hellsehen scheint auch verbunden zu sein ein *retrospektives* Wissen paranormaler Art — womit freilich noch nicht bewiesen wäre, daß der Hellseher tatsächlich das Vergangene selber sieht und daß er nicht vielmehr Kontakt mit den noch gegenwärtigen Spuren in der Seele des anderen oder in jener „Aura“, wenn nicht gar in einem (ebenso hypothetischen) universellen Unterbewußtsein aufnimmt. Daß es in diesem logischen Sinn eine wirkliche Vergangenheitsschau gibt, ohne Vermittlung noch gegenwärtiger „Engramme“, bleibt unbewiesen.

¹ Bekanntlich versucht man auf diese Weise, Spukerscheinungen in alten Schlössern (der Geist des alten Hamlet) und dergleichen verständlicher zu machen.

Die Telepathie und das Hellsehen werden, so sagten wir, heute von allen Phänomenen des Okkulten relativ am wenigsten angezweifelt. Dies, obgleich man sie bis jetzt nicht auf einfachere anerkannte Erscheinungen zurückführen kann, so wie man etwa die Wunderheilungen auf Hysteriephänomene und abnorme psychosomatische Wechselwirkungen reduziert oder das angebliche Geisterreden und Geisterklopfen des Mediumismus und des Tischrückens auf feststellbare Tatsachen der Spaltung der Persönlichkeit, des sogenannten Doppelichs und der psychischen Automatismen. Telepathie und Hellsehen haben trotz aller Denkschwierigkeiten etwas Einleuchtendes, weit mehr als die seelisch bewirkte paranormale Fernbewegung (Telekinese) oder gar die Materialisationsphänomene, von denen es seit gewissen Entlarvungen stiller geworden ist. Spuren wenigstens von Telepathie und Hellsehen glaubt fast jeder erlebt zu haben. Da es sich immerhin um etwas Gleichzeitiges, nur *räumlich* Entferntes handelt, da die moderne Physik das Unwahrscheinlichste von Strahlungen und Wellen zu berichten weiß, da wir heute überdies noch das technische „Wunder“ des Fernsehens haben, beruhigen sich viele mit der Annahme, es werde sich dieser Kreis seltsamer Erfahrungen irgendwie doch einmal einordnen lassen in Vorstellungen der normalen Psychologie oder Naturwissenschaft, wenigstens aber in anerkannte, wenn auch schwer begreifliche Erscheinungen der Grenzgebiete. Daß es sich viel eher um ein *Urpheänomen* handelt, welches weiter nicht auf Bekanntes zurückzuführen ist, ein Urpheänomen, das freilich mit den uns umgebenden „Normalwundern“ des Lebens und der Seele unterschwellig verbunden sein dürfte: diese Wahrscheinlichkeit wird von den meisten nicht ernsthaft ins Auge gefaßt. Noch weniger machen sie sich klar, daß mit solcher Anerkennung Folgerungen von äußerster Art verbunden werden müßten: nämlich ganz neue Begriffe von der „*Reichweite der Seele*“, Begriffe, welche den antiken dualistischen Ideen näher

kommen würden als dem modernen Lieblingsdogma von der Leib-Seele-Einheit.

Uns ist im Zusammenhang dieses Aufsatzes die Wahrscheinlichkeit von Telepathie und Hellsehen nicht wegen dieser etwaigen metaphysischen und auch religiösen Konsequenzen wichtig, sondern aus einem anderen Grunde. Wir sehen hier die Möglichkeit, noch ein *anderes* Phänomen, das mit dem Hellsehen verknüpft ist, plausibler zu machen: das großartigste, eindrucksvollste, zugleich aber unverständlichste von allen. Denn das *zeitliche* Hellsehen, welches wir hier meinen, das paranormale Vorauswissen — die *Prophetie* — stößt auf viel stärkere Zweifel unseres Verstandes als jedes räumliche oder rückschauende Hellsehen, ja selbst als jene weniger gut beglaubigten telekinetischen Erscheinungen (wie sie Rhine mit seinen Würfel-Experimenten nachprüft).

Die Prophetie ist ein klassisches Phänomen. Der religiöse Glaube, der Volksglaube, die Geschichten des Alten Testaments sind ohne die gewaltigen Figuren der Propheten nicht denkbar. Die Griechen hatten ihre Orakel-Stätten, die Pythia von Delphi auf ihrem Dreifuß über dem rauchenden Erdschpalt, der sie in „Trance“ versetzte. Die Römer verehrten ihre Sibyllen als Geheimnis ihrer Staatsreligion. Das christliche Mittelalter glaubte, die Cumäa habe auch die Geburt Christi geweissagt, und stellte daraufhin heidnische Sibyllen und jüdische Propheten in eine feste Reihe. Wer möchte den Seher und die Seherin in der *Dichtung* missen, etwa den priesterlichen Tiresias und die mit dem Fluch des Vorherwissens beladene Königstochter Cassandra bei Homer? Wer erinnert sich nicht daran, daß in der *Ödipus-Tragödie* des Sophokles die Wahrsagungen, so unmöglich sie auch erschienen, am Ende schrecklich recht behalten.

Zweifel freilich an der Zuverlässigkeit sind wohl so alt, wie das Auftreten der wahrsagenden Frauen und Männer selbst. Natürlich zweifeln die beiden Betroffenen, *Ödipus* und Jo-

kaste, solange es möglich ist. Vollends steht das Jahrhundert, in welchem Jesus auftritt und seine Wunder tut, zugleich schon im Zeichen der Aufklärung und der Skepsis. In der bedeutsamsten Wechselrede, die uns aus der Menschheitsgeschichte überliefert ist, begegnet die absolute mystische Gewißheit des Heilands der berühmten Zweifelsfrage des gebildeten Römers: „Was ist Wahrheit?“ Im gleichen Säkulum schreibt der Grieche Plutarch die höchst symptomatische Schrift „Über den Verfall der Orakel“.

In der Überlieferung, in der Dichtung vor allem billigen wir die seherischen Personen bis herab zur Zigeunerin, die einer Carmen weissagt, als poetische Wirklichkeit, dichterische Wahrheit; wie ja Goethe den Aberglauben ganz allgemein als die Poesie des Lebens bezeichnet hat. Ja selbst, wenn uns dergleichen inmitten unseres Alltags — sei es bei Menschen unseres Umgangs, sei es selbst bei beruflichen Hellseherinnen — begegnet, sagt nicht selten, gegen alle Einwendungen des Verstandes, eine innere Stimme „ja“ dazu.

Im allgemeinen vermeiden wir es allerdings, über diese Dinge auch nur so weit kritisch nachzudenken, wie wir das immerhin gegenüber den Erscheinungen des räumlichen Hellsehens zu tun wagen. Für diese glauben wir gewisse Anhaltspunkte in der normalen Erfahrung zu besitzen, gleichviel, ob wir uns darin täuschen, — für das magische Voraussehen nicht.

Zwar wissen wir alle, daß sich vieles mit Sicherheit, anderes mit mehr oder weniger *Wahrscheinlichkeit* in der Tat voraussagen läßt, ohne daß daran irgend etwas Wunderbares wäre. Nicht nur die astronomischen und jahreszeitlichen Vorgänge, nicht nur die naturgesetzlichen Abläufe überhaupt! Mit einiger, wenn schon viel ungewisserer Wahrscheinlichkeit können wir auch das Verhalten von Menschen und Tieren auf Grund unserer Kenntnis ihrer Wesensart, ihrer gewohnten Reaktionsweise usw. vorher wissen. Es gibt die berühmte politisch-historische Voraussage — man denke an einen Toc-

queville, einen Jakob Burckhardt und ihre heute so bestürzende Einsicht in das, was kommen mußte. Alles Derartige hat mit okkultur Fähigkeit nichts oder doch *fast* nichts zu tun. Sein Geheimnis liegt in der grandiosen Unbefangenheit eines distanzierenden, durch die Geschichte belehrten Geistes, der infolge dieses Wissens und seiner genialen Urteilskraft viele Umstände übersieht, die zur Ursache von Abläufen werden und zu deren Überschneidung oder gegenseitigen Bestärkung führen können. Freilich mag in solchen Fällen noch jenes Gran an Intuition in der Zusammenschau und der Voraussetzung des werdenden hinzukommen, welche nun doch in einem wenn auch noch so nüchternen und rationalen Geiste wunderbar genug ist, so daß sich die paranormalen Fähigkeiten mehr graduell als prinzipiell von ihr unterscheiden. Doch eine Zukunftsschau in dem Sinne, als wäre das Zukünftige „immer schon da“ — so wie das Gleichzeitige oder Vorangegangene, was dem räumlichen Hellsehen erscheint —, bietet unserer Vernunft unübersteigliche Schwierigkeiten, läßt sich weniger mit dem Gegebenen in Einklang bringen als alles andere, was parapsychologischer Forschung sich aufdrängt. Der religiöse Mensch wird sich freilich, wenn von eingetroffenen Wahrsagungen, die sich nicht durch Erfahrung und Kenntnis der Umstände sowie durch einige Intuition erklären lassen, die Rede ist, darauf berufen, daß Gott alles, also auch das Zukünftige weiß, schon weil ein universelles Weltbewußtsein sämtliche Kausalreihen in ihrer zeitlichen Beziehung übersieht. Aber sollte ihm nicht andererseits die Annahme vermessen erscheinen, daß ein Mensch Zugang zu solchem göttlichen Wissen haben könnte? Es sei denn, daß ihm die *Gnade* zu Hilfe käme — wozu der nicht so fest in der Glaubensüberzeugung Stehende natürlich wenig sagen kann. Es würde sich dann die Gnadengabe der Prophetie natürlich auf ganz wenige auserwählte Persönlichkeiten beschränken; alle anderen angeblichen Ansätze in glei-

cher Richtung müßten entweder auf Täuschung beruhen oder dämonischen Ursprungs sein (eine Erklärung, die wiederum einen bestimmten Glauben voraussetzt). Andere Beurteiler haben die sogenannte *vierte Dimension* zu Hilfe genommen und die Hypothese, es sei dem Hellseher gegeben, das, was innerhalb unseres normalen dreidimensionalen Raums erst im Nacheinander der *Zeit* entwickelt werden kann, gleichsam auch räumlich „neben sich“ wahrzunehmen. Danach wäre in der Tat „*alles schon da*“ und nur unserem eingeschränkten menschlichen Normalbewußtsein entfaltet es sich erst „im Laufe der Zeit“, wie auf einer Reise.

Für Spekulationen dieser Art, denen wir oft begegnen, würde es also, von jener höheren Warte aus gesehen, überhaupt kein nach Ursache und Wirkung verlaufendes Werden und Geschehen geben. Eine Zeit, welche „zeitigt“, wäre eine Illusion. Im allgemeinen ist man mit solchen gewagten und vagen Theoremen allzu leicht bei der Hand, um ein Phänomen zu deuten, das vielleicht *einfacher erklärt* werden kann.

Eine solche Deutung wollen wir hier versuchen, von der methodischen Überzeugung ausgehend, daß es richtiger ist, eine unbekanntere Erscheinung auf eine immerhin bekanntere zurückzuführen, als neue Vermutungen über ihre Möglichkeit aufzustellen. Was wir vorzubringen haben, läßt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen, deren Erprobung auf dem Gebiet von bestätigten und erklärlichen Zukunfterkenntnissen wir dem Leser anheimstellen.

Erstens: Es war bereits von dem „gewöhnlichen“, auf Kombination und Schlußfolgerungen beruhenden Vorauswissen die Rede. Damit ist vorausgesetzt, daß ein solches Vermuten um so größere Chancen hat, das Richtige zu treffen, je größer die Anzahl der laufenden Kausalreihen ist, welche der Betreffende übersieht. „Hätte ich von diesem oder jenem Umstand (d. h. also: von dieser sich anbahnenden Ursache und Wirkungsreihe) gewußt, so hätte ich auch sagen können, wie

alles kommen mußte.“ So sagen wir häufig nachträglich, wenn etwas anders ausgegangen ist, als wir vermuteten.

Zweitens: Wenn nun einer solchen Person mit den angegebenen normalen Vorzügen und Fähigkeiten oder jedenfalls doch mit besonderer Menschenkenntnis, Lebenserfahrung und Intuition noch die hellseherische oder telepathische Anlage gegeben ist, welche sich, wie wir immer wieder betonen, auf räumlich *Gleichzeitiges* bezieht, so müssen ihm naturgemäß auf diese Weise noch besondere und umfassendere Kenntnisse von Umständen zufließen, aus denen sich, im Bunde mit jener noch normalen Urteilsfähigkeit, aussichtsreiche Schlüsse ziehen lassen, wie alles kommen wird. Die Wahrscheinlichkeit, dabei das Richtige zu treffen, wird bei solchem Zusammenwirken bekannter und unbekannter Fähigkeiten weit größer sein, als eine nicht in solcher Weise erweiterte Um-Sicht es ermöglichen kann.

Drittens: Echte Prophezeiungen, Voraussagen, die eingetroffen sind, die normal sich nicht erklären lassen und bei denen die Zufallshypothese nur geringe Wahrscheinlichkeit hat, brauchen also nicht unbedingt den schlechthinnigen Widersinn, die uns einfach nicht in den Kopf gehende Paradoxie aufzuzwingen, das Zukünftige sei immer schon da. Die Wahrscheinlichkeit zutreffender Schau hebt das zeitliche Nacheinander, das kausale Werden und Wachsen nicht auf. Paranormales Vorauswissen braucht grundsätzlich nichts anderes zu bedeuten, als eine durch Kombination und Schlußfolgerung erfolgte normale Providenz. Nur stehen, um es zu wiederholen, dem Propheten auf die besagte paranormale Weise umfassendere Kenntnisse von den Voraussetzungen des Kommenden zur Verfügung, mögen sich diese als verborgene Absichten und Motive im Inneren von anderen Menschen befinden oder mögen sie in sachlichen Verhältnissen begründet sein, die eben nur ein durch bestimmte Umstände seelisch auf ihre Spur gesetzter *Seher* erfassen und darum mit einkalkulieren kann.

Solche erweiterte Kombinatorik und Kalkulation wird bei ihm — hier haben wir die Brücke zur „noch“ normalen Intuition — wesentlich *unterbewußt* verlaufen. Sie wird hilfreichen Anschluß haben an jenes rätselhafte, unterbewußte, subindividuelle Denken, das uns von so manchen Erscheinungen her bekannt ist: beispielsweise aus den abnormen Leistungen sogenannter Wunderkinder oder aus der große Zwischenglieder des bewußten Denkprozesses überspringenden Intuition genialer Mathematiker und Erfinder, endlich aus der so unheimlich sinnvollen Invention mancher Träume.

Rhine hat bei seinen Massenversuchen mit den sogenannten E.S.P.- (Extra Sensory Perception-) Karten den Zweifel geäußert, ob es sich dort, wo er positive Ergebnisse anerkennt, die sich längere Zeit weit über der mathematischen Wahrscheinlichkeitsquote halten, wirklich unbedingt um räumlich gleichzeitiges Hellsehen handeln muß und ob es rein logisch und prinzipiell nicht immer auch offen bleibt, die *prophe-tische* Erklärung zu Hilfe zu nehmen. Könnte man doch behaupten, daß diejenigen Versuchspersonen, welche unwahrscheinlich oft erraten haben, welche Karte oben lag, nicht etwa *sahen*, was gleichzeitig gegeben war, sondern *voraus-sahen*, was sich später bei der Nachprüfung herausstellen würde. Damit wäre freilich ein an sich schon dunkler Zusammenhang auf einen noch dunkleren, noch schwerer vorstellbaren „zurückgeführt“.

Diese Sorge, der selbst raffinierteste Versuchsanordnungen nur schwer vorbeugen können, wäre behoben, wenn sich unser Vorschlag durchsetzen würde. Keine *eigentliche* Zukunftsschau ist möglich. Alles, was danach aussieht, beruht auf Schlußfolgerung aus gleichzeitig gegebenen ursächlichen Tatsachen, welche zum Teil durch räumliches Hellsehen oder Telepathie zur Kenntnis des Propheten gelangen.

FÜR UND WIDER DIE ASTROLOGIE

EIN STREITGESPRACH

Der Anhänger:

Immer, wenn Männer der offiziellen Wissenschaft sich wieder einmal über den Stern glauben äußern, horche ich auf. Jedesmal werde ich enttäuscht. Zwar wächst die historische Kenntnis und das Verständnis dafür, daß die Astrologie in der Kulturgeschichte auch eine *aufbauende* Rolle gespielt hat. Ein Aberglauben bleibt sie für die meisten aber doch. Alle die Beweisgründe, die seit dem Altertum mit ermüdender Eintönigkeit gegen sie vorgebracht worden sind, sprechen auch noch die neuesten Gegner nach. Ob sich die Astrologie seither entwickelt und in ihren Erkenntnissen befestigt hat, danach fragt niemand. Man glaubt sie zu erledigen, indem man die Auswüchse — die Winkelastrologen, die Zeitungswahrsager und so weiter — anprangert. Man kommt nicht auf die Idee, daß die den modernen Erkenntnissen angepaßte Form der Gestirnbefragung von den schwindelhaften Mißbräuchen getrennt werden muß. Man übersieht, daß sich heute eine sogenannte Kosmobiologie entwickelt, die eine Wissensgrundlage für das zu schaffen sucht, was die Überlieferung des Stern glaubens an echten Erkenntnissen bis in unsere Tage hinübergerettet hat. Daß ernst genommene Philosophen von Ruf — in Deutschland ein Graf Keyserling, Hans Driesch und andere — ihre Sympathien nicht verleugnet haben, wird verschwiegen. Daß Psychiater, Charakterologen, Graphologen sich der Daten des Horoskopes bedienen (oft ohne sich freilich öffentlich dazu zu bekennen), will man nicht wahrhaben. Dies alles, obgleich gar nicht zu leugnen ist, daß die Astrologie aus tiefen Gründen heute wieder auflebt, daß ihr fast bei jedem Menschen, oft auch bei den Gegnern, im Innern eine Ahnung

entgegenkommt, ein heimliches Ja. Fragen Sie die Dichter! Nicht unberechtigt berufen wir uns auf *Goethe*, der (wie die Mutter Bettina berichtete) schon mit sieben Jahren wissen wollte, wie die Sterne bei seiner Geburt gestanden, der seine Autobiographie mit dem eigenen Horoskop eröffnet und der eines seiner tiefsten Gedichte mit den berühmten Worten beginnt:

„Wie an dem Tag, der Dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, nach dem Du angetreten.“

Aber fragen Sie auch *Hölderlin*, der in seinem Gedichte „Der Rhein“ mit merkwürdigem Anklang an die Goethischen Urworte spricht:

„Denn wie Du anfingst, wirst Du bleiben,
So viel auch wirket die Not und die Zucht:
das meiste nämlich
Vermag die Geburt. Und der Lichtstrahl der
Dem Neugeborenen begegnet.“

Der Gegner:

Selbst wenn diese Rede vom Lichtstrahl etwas mit Astrologie zu tun hat, können Äußerungen dieser Art für mich doch nur *Symbole* bedeuten. Die astrologische Ausdrucksweise ist hier nur Gleichnis für schicksalhafte Bestimmung überhaupt. Was Sie als unterbewußte Sympathie zum Zeugnis nehmen wollen, kann für mich nur als ein der modernen kritischen Erkenntnis nicht voll angepaßter Rest, als ein *Atavismus* gelten. Ein in unseren Tiefenschichten bewahrter Rest, aus den

Blütezeiten eines Weltbildes, für welches in einem noch geschlossenen Kosmos unsere Erde den Mittelpunkt bildete, von den Planetensphären und dem Tierkreisring umgeben, und wo darum alles auf die „Krone der Schöpfung“, uns Menschen nämlich, bezogen gedacht werden konnte. Nur mit dem antiken Kosmos vereinbar, aber für unsere Einsicht viel zu kurzschlüssig und vereinfacht ist die Lehre, daß der Mikrokosmos, worunter man früher den Menschen verstand, ein Abbild, eine kleine Spiegelung des Makrokosmos, des Weltalls bilde — wovon dann die Astrologie gleichsam eine praktische Anwendung gemacht hat. Das Weltbild unserer modernen Himmelskunde hat mit alledem gar nichts mehr zu tun. Wir wissen heute, daß unsere Erde ein verlorenes Stäubchen darstellt, welches mit anderen um ein etwas größeres Stäubchen, nämlich unsere Sonne, kreist, verloren in einem Milchstraßennebel ähnlicher solcher Stäubchensysteme, die in einem unvorstellbaren Raume des totalen Nichts beinahe verschwinden. Und solcher Sternnebel gibt es bekanntlich Millionen! Möglich, daß die moderne Astrologie gewisse oberflächliche Anpassungen an unser erweitertes Wissen versucht: so wenn sie schon lange neben den sieben Planeten des Altertums notgedrungen noch zwei weitere befragt, nämlich den Uranus und Neptun. Im Grunde ist zwischen dem Weltbild, auf dem die Astrologie beruht, und dem modernen keine Vermittlung möglich. Man soll doch nicht glauben, daß eine Bemühung dadurch, daß sie sich wissenschaftlich klingender Ausdrücke bedient und daß sie zum Zwecke der Ermittlung von Gestirnstellungen mit mathematischen Hilfsmitteln rechnet, die nicht jeder beherrscht, schon wirklich zu einer Wissenschaft in unserem Sinne geworden sei! Was besagt alle Mathematik, wenn die Grundlage, der sie dienen soll, auf eingebildeten Voraussetzungen beruht. Die Astrologie wird von unserem Unterbewußtsein fortgeschleppt aus Frühzeiten, da man die Sterne mit ihrem Licht, in ihrer Umlaufbewegung, da man sogar noch die Sternbilder

beseelt dachte, weswegen man die griechischen Götter in sie hineinprojizieren wollte. Nur beseelte Sterne aber könnten vielleicht das Innerste des Menschen, sein Triebleben, seine Seele, sein Schicksal, seinen Charakter beeinflussen. Wie wollen Sie das von glühenden Gasnebeln oder erkalteten Stoffballungen erwarten? Wie wollen Sie gar es sich zusammenreimen, daß himmelweit auseinanderliegende Fixsterne, die sich uns nur scheinbar zu sogenannten Sternbildern zusammenschließen, so etwas wie ein psychisches Continuum bilden sollen, welches Einfluß auf die Erdenbewohner ausübt? Zumal wenn wir zugeben müssen, daß die Astrologen, wenn sie zum Beispiel vom Krebs, vom Löwen als „Häusern“ der Sonne oder als Ascendenten im persönlichen Horoskope reden, gar nicht mehr die eigentlichen *Sternbilder* meinen. Diese haben sich ja seit ihrer auf Zufallsähnlichkeit beruhenden Namengebung infolge der Praecession des Frühlingspunktes längst völlig verschoben, so daß also Löwe, Wassermann usw. im Horoskop heute nur noch einen abstrakten Raum, eine Richtung, für die scheinbare Sonnenbahn ein rechnerisches Jahreszwölftel bedeuten können.

Wir stehen nun einmal nicht mehr auf der Stufe des symbolischen Denkens, wir fallen nicht mehr herein auf einen *Namenszauber*, welcher wähnt, daß ein Sternbild, welches aus historisch verständlichen Gründen einmal „Löwe“ genannt worden ist, nun auch sozusagen „löwenhafte“ Wirkungen auf den Menschen ausüben müsse. Das Sternbild heißt „Löwe“, weil früher einmal die Sonne in ihm stand zu derjenigen Zeit des Jahreslaufes, da die Sonne am heißesten brennt. Es ist ein reichlich naiver Fehlschluß, wenn darum der „Löwe“ überhaupt auf den Geborenen entsprechende Wirkungen ausüben soll — wohl bemerkt der „Löwe“ als *Zeichen*, längst nicht mehr das *Bild*!

Die Astrologie ist ein typischer Aberglauben. Von jeher hat der Mensch dazu geneigt, aus Abläufen und Gruppierungen,

die von seinem Willen unabhängig sind und die zu symbolischer Deutung verlocken, sein eigenes Schicksal herauszulesen, weil er dahinter — in dem kindlichen Glauben, alles Äußere in der Welt sei heimlich auf ihn bezogen — einen Wink geheimer Mächte vermutet. Es ist grundsätzlich dasselbe, ob die Eingeweide des Opfertieres, Vogelflug, Kaffeesatz, Bleiguß oder eben die Sternstellungen befragt werden, nachdem man vorher ihren Elementen einen bestimmten Sinn und angeblichen Einfluß unterlegt hat. Höchstens hat der Stern glaube vor den anderen das eine voraus, daß er poetischer und „erhabener“ anmutet . . .

Der Anhänger:

Haben Sie nie etwas gehört von der großen Krisis, in der sich gerade die modernste Naturwissenschaft befindet: sie, die sich noch eben so sicher fühlte in ihrem restlos mechanischen und kausalen Begreifen der Natur? In fünfhundert Jahren wird man auf unseren Weltbegriff in *der Weise* zurückblicken, wie wir heute auf den des Mittelalters und der Antike. Und man wird von der Reichweite der Seele, von den Beziehungen zwischen sogenannter Materie und sogenannter Psyche viel mehr wissen, als wir auch nur vermuten können. Wer weiß, ob nicht das, was Sie heute rückständigen Aberglauben nennen, vielmehr als *abnende Vorwegnahme* späterer Erkenntnisse gepriesen werden wird!

Wollen Sie behaupten, die metaphysische Grundanschauung, daß überall, wo Materie ist, auch etwas Psychisches gegeben sei, der sogenannte psychophysische Parallelismus also müsse heute als überwunden gelten? Warum sollen Ihre lichtsendenden Stoffballungen nicht auch Potenzen seelisch-geistiger Art mit sich ziehen, vorausgesetzt, daß dies Geistig-Seelische nicht überhaupt nur einen andersartigen Aspekt des Physischen dar-

stellt? Und ist denn jene alte Entsprechung des Kleinsten und Größten heute wirklich so ganz widerlegt? Die Naturwissenschaft entdeckte eine gewisse Übereinstimmung der Mikro- und der Makrostrukturen; sie vergleicht bekanntlich den Aufbau des Atoms mit einem Planetensystem. Gewiß ist das, was die moderne Kosmobiologie allmählich immer zahlreicher an Beeinflussungen des irdischen Lebens aus dem Weltraum zusammenträgt — denken Sie an die kosmischen Strahlungen, an das seltsame Verhalten gewisser Tiere in bezug auf die Mondphasen und an viele Feststellungen rhythmischer Abläufe auf Erden und ihrer kosmischen Entsprechungen — noch kein direkter Beweis für alles, was die Astrologie behauptet; so wenig wie die altbekannten Tatsachen über den Einfluß des Mondes auf Ebbe und Flut oder auf die sogenannten Schlafwandler schon die antike Astrologie sichergestellt haben. Mir scheint aber doch, daß sich die Erforschung kosmischer Abhängigkeiten wenigstens in der *Richtung* auf das hinbewegt, was die Astrologie aus unterbewußtem Ahnungsvermögen vorwegnimmt. Wir wissen, daß die Sonne nach ihrer verschiedenen, durch die Schiefe der Ekliptik bedingten Stellung zu unserem Planeten die Jahreszeiten bewirkt und damit die Phasen des vegetativen Lebens. Ist es da so fernliegend, wenn wir vermuten, daß die Jahreszeiten sich auch irgendwie auf die Empfängnis- oder Geburtszeiten der Menschen auswirken? Die Angaben über die Stellung der Sonne in den *zwölf Zeichen* des Tierkreises sind, wie Sie sehen, nur ein symbolischer Ausdruck für Kalendarisches, gewissermaßen für *zwölf Jahreszeiten*.

Nun haben Sie auch den alten Einwand wiederholt, die Astrologie habe eigentlich seit dem Siege des kopernikanischen Systems den Boden unter den Füßen verloren. In Wirklichkeit hat sich die Sterndeutung nicht ohne Erfolg auf die neuen Grundlagen *umgestellt*. Im übrigen neige ich zu der Ansicht, daß für die Psyche nach wie vor das unseren Sinnen gegebene

erscheinungsmäßige Weltbild wirksam ist, nicht das durch den abgelösten Verstand errechnete. Für die *Seele* gilt der antike Kosmos noch immer.

Der Gegner:

Sie wollen unser zunehmendes Wissen über kosmische Einflüsse als Vorstufe einer künftigen Ehrenrettung der Astrologie verstehen. Was behauptet denn die Astrologie eigentlich? Sie will nicht etwa nur wissen, daß die Menschen je nach der Jahreszeit ihrer Geburt verschieden ausfallen — was unbewiesen ist. Sie behauptet mehr! Sie sagt zum Beispiel, daß das Tierkreiszeichen (das heiße also: der abstrakte Eklip-tikabschnitt), welches sich im Augenblick Ihrer Geburt über den östlichen Horizont erhebt — der sogenannte Ascendent —, für Ihre individuelle Beschaffenheit viel wichtiger ist als jener generelle Sonnenstand im Tierkreis. Der Ascendent aber läßt sich nun unmöglich als bloßes Symbol für den Sonnenstand erfassen; er soll etwas Konkretes bezeichnen. *Was denn aber?* Weiter handelt die Astrologie von dem Einfluß der sieben, beziehungsweise neun Planeten, zu welchen sie auch erscheinungsweise die Sonne rechnet. Wobei es aber auf ihre Stellung in der Geburtskonstellation ankommt, auf den Winkel, den sie mit anderen Planeten bildet (Aspekte wie Opposition, Quadratur, Trigon usw.), auf das Tierkreiszeichen, wo sie sich gerade befinden und das sie mit seiner eigenen Natur gewissermaßen überlagert, auf die sogenannten „Häuser“ usw. Manche Astrologen suchen außer Tierkreiszeichen und Planeten zusätzlich sogar noch *Fixsternbilder* außerhalb des Zodiakus mitzubewerten, wie das die Antike getan hat. Der spezifische Einfluß der Planeten ist offenbar schon angedeutet in den ihnen beigelegten Götternamen — Venus, Saturn, Merkur usw. Aber wie? Unsere Wissenschaft konnte feststellen, daß die „Verstirnung“ der griechischen Götter,

zum Beispiel des Jupiter oder der Aphrodite (Venus), erst etwa zu Platos Zeiten in Hellas stattgefunden hat. Die Benennung hat auf Grund äußerlicher Ähnlichkeiten stattgefunden; etwa bei Kronos (Saturn) wegen des schwachen Lichts, langsamen Umlaufs und der großen Entfernung des entsprechenden Sterns, zum Teil auch wohl in Gleichsetzung mit den altchaldäischen Sterngöttern. Später hat der naive, unkritische Mensch die Betitelungen ernst genommen, indem er den betreffenden Wandelsternen eine tatsächliche Influenz der betreffenden Art zuschrieb, etwa das Erotische bei Venus, das Bewegliche und Merkantile bei Merkur usw. Ich behaupte, daß die *Geschichte* der Astrologie als solche schon ihre *Kritik* darstellt, nicht anders als ihre naturwissenschaftliche Prüfung oder ihre Betrachtung unter religiösem Gesichtspunkt.

Der Anhänger:

Nicht aus äußeren Zufällen ist der Stern, den die Griechen anfänglich noch den „Strahlenden“ genannt haben, auf Jupiter umgetauft und schließlich mit der in diesem verkörperten Potenz gleichgesetzt worden. Sondern darum, weil die Menschen der Frühzeit mit ihrer natursichtigen Sensibilität gewußt haben, daß Saturn dasselbe bedeutet für das Innerste des Menschen, was auf anderer Ebene der griechisch-römische Gott als mythologische Verkörperung angedeutet hat. Die Namensgebungen setzen schon die astrologische Erfahrung *voraus*, nicht umgekehrt — wie Sie meinen!

Der Gegner:

Ich bin noch nicht am Ende. Was bedeutet die Astrologie weiter? Völlig abenteuerlich wird sie, wenn sie nicht nur

Charakter und Konstitution im Horoskop nachweisen will, sondern auch — worauf es doch den meisten ankommt — die Zukunft des Geborenen. Man spricht da nicht vom Wurzel- (Radix), sondern vom Direktionshoroskop. Dieses geht (grob gesagt) von der Annahme aus, daß man, wenn man erfahren will, was dem Geborenen, sagen wir in seinem dreißigsten Lebensjahr bevorsteht, die Sternstellung seines dreißigsten *Lebensjahres* berechnen muß, welche dann mit der Konstellation des betreffenden Jahres gewissermaßen zu kollationieren ist. Ein Tag seit der Geburt, also etwa ein Grad der Sonnenbahn, soll einem Jahr entsprechen. *Warum, wieso?* Das wäre ja ein nicht einmal durch vage Analogien wahrscheinlich zu machendes Geheimnis. Die Astrologen, wenn sie Ihnen Ihre Zukunft voraussagen, arbeiten damit wie mit etwas Selbstverständlichem.

Der Anhänger:

Daß es sich zuletzt um ein *Mysterium* handelt, darin mögen Sie recht haben. Vielleicht handelt es sich bei der Gleichzeitigkeit von Gestirnstellung und menschlichem Schicksal überhaupt nicht um eine Kausalbeziehung, sondern etwa um das, was in der Biologie als eine Korrelation, ein Aufeinander-Abgestimmtsein gilt. Der Stern „beeinflusst“ nicht die menschliche Innerlichkeit, aber eine dritte, höhere Ordnung, die wir nicht kennen, läßt *gleichzeitig* das eine und das andere sein oder geschehen. Möglich, daß die Astrologie — einst intuitiv, heute mehr denkerisch — ganz unbekanntes Strukturbeziehungen auf der Spur ist!

Aber ich möchte mich vorläufig nicht auf Hypothesen und Spekulationen einlassen. Was mich an meinem angeblichen „Aberglauben“ festhalten läßt, sind zuletzt keine theoretischen Erwägungen. Es ist einfach die Evidenz der persönlichen Erfahrung. Wer wirklich versteht, ein Horoskop auf-

zustellen, der hat immer wieder in bestürzender Weise erlebt, daß sich zutreffende Bestimmungen ergaben, die in ihrer Häufung und gegenseitigen Ergänzung unmöglich alle durch bloßen Zufall erklärt werden können.

Der Gegner:

Kann aber Ihre subjektive Erfahrung nicht auf *Selbsttäuschung* beruhen — wobei der Wunsch der Vater des Gedankens ist? Die Elemente, welche der Deuter eines Horoskops zu veranschlagen hat, sind so zahllos, daß man aus ihnen mit ihren sich immer wieder überschneidenden Bestimmungen am Ende *alles und jedes* herauslesen kann. Und wenn es einmal doch nicht stimmen will, dann begehen die Astrologen gern einen alten logischen Schnitzer. Sie sagen: in diesem Punkte war unsere Deutung falsch, weil wir die Regeln nicht vorschriftsmäßig angewandt haben. Sie setzen also das Prinzip der Regeln schon als gesichert voraus, statt erst einmal zu fragen, ob es nicht als solches durch den Mißerfolg widerlegt und als bloße Fiktion entlarvt worden ist. So machen die Astrologen auch gern, wenn sich bei den angegebenen Zeit- und Ortsdaten bei bestem Willen nichts Passendes aus dem Horoskop herauslesen läßt, eine sogenannte Korrektur der Geburtszeit. Es wird so lange mit der Geburtszeit herummanövriert, bis die Ergebnisse sich besser einfügen.

Der Anhänger:

Was sagen Sie aber, wenn ich Ihnen beweise, daß die moderne wissenschaftliche Astrologie neuerdings über dies mehr subjektive Erleben hinaus auch *objektive* Kontrollen ihrer Ergebnisse geschaffen hat, die für jedermann nachprüfbar sind! Ich denke da nicht nur an die Versuche einer statistischen

Nachprüfung einzelner Ergebnisse des Horoskops. Durchschlagender scheint mir folgende neue Versuchsanordnung: Man hat von fünf Personen durch einen Graphologen schriftdeuterische Charakterbilder aufstellen lassen. Man hat dann von denselben Personen durch einen Astrologen Wurzelhoroskope ausarbeiten — allein auf Grund der Geburtszeit- und Ortsangabe — und ihn danach bestimmte Charakterbilder entwerfen lassen. Dann hat man eine dritte Person aufgefordert, die graphologischen mit den astrologischen Gutachten zu vergleichen, um anzugeben, welches graphologische Gutachten zu welchem astrologischen gehört. Solche Versuche sollen von kompetenten Personen in Deutschland schon mehrfach mit Erfolg angestellt worden sein und werden, wie ich höre, weiter in ganzen Reihen durchgeführt.

Der Gegner:

Ich vermute, daß die Versuche noch lange nicht spruchreif sind. Im äußersten Fall müßte auch erst bewiesen werden, daß bei den angeblich zutreffenden Zuordnungen (soweit nicht der Zufall oder gar Schwindel mitgewirkt haben) keine Telepathie, kein paranormales Wissen in Frage gekommen ist. Vorläufig weigere ich mich, auf Grund bloßen Hörensagens mich auf eine Möglichkeit einzulassen, die nicht nur die ganze wissenschaftliche Entwicklung seit dreihundert Jahren ins Wanken bringen würde, sondern sich mit ihrem Fatalismus und Determinismus — trotz aller künstlichen Ausflüchte, die die Astrologen bereithalten — auch unseren sittlichen Voraussetzungen von der *Willensfreiheit* der Persönlichkeit in den Weg stellen müßte, sogar auch unseren religiösen Hoffnungen auf das Eingreifen einer göttlichen Gnade. Sind wir nicht, wie man heute weiß, durch Vererbung, Milieu, Erziehung, durch den Kausalzwang überhaupt schon hinreichend ein-

geschränkt in unserer Selbstbestimmung? Die Astrologie fand ihre Gläubigen, als man von jenen näherliegenden Bestimmungen noch wenig sprach; heute haben wir an diesen genug! Vorläufig bleibt die Astrologie für mich, im Unterschied zu gewissen paranormalen Erfahrungen, mit denen sich die Parapsychologie beschäftigt, eine Selbsttäuschung, die von einem unerweichten Intellekt durchschaut werden sollte. In alten Zeiten mag dieser Wahn — denn das war er immer — mit seiner Suggestion auch *aufbauende* Wirkungen gezeitigt haben, so in der Bildung starker Persönlichkeiten, die „an ihren eigenen Stern glaubten“, in der Grundlegung der psychologischen Charakterkunde mit ihren Menschentypen, in dem großartigen Antrieb zu Bauten und Bildnereien aller Art. *Uns* kann sie nur lähmen und irreleiten. Der grausige Mißbrauch, wie man ihn im *Dritten Reich* zu Propagandazwecken mit dem Sternaberglauben getrieben hat, mag uns warnen.

I.

Es gibt einen Glauben an Geschehnisse übernatürlicher — vorsichtiger, wie man heute gern sagt: paranormal — Art, solche, die der gewohnten Erfahrung des Menschen, auf die sich sein Verstand beruft, widersprechen und die mit den sogenannten Naturgesetzen, die die Wissenschaft festgestellt hat, unvereinbar erscheinen. Es gibt zwei Klassen solcher angeblicher Geschehnisse: die *wunderartigen* und die *zauberhaften*. Die Wunder kommen, wenn wir dem häufigsten Sprachgebrauch folgen, von Gott. In seinem Auftrage tut selbst Jesus Christus seine Wunder, erst recht empfangen die christlichen Heiligen ihre Gabe von ihm. Wunderbar in diesem Sinne sind auch die von Priestern als den Dienern Gottes verwalteten Sakramente — erinnert sei nur an das Verwandlungswunder der Hostie; etwas vom Wunder ist auch gegenwärtig in dem, was die Kirche Sakramentalien nennt, den Segnungen, Weihungen und ähnlichem. Zauber dagegen werden von *Dämonen* oder Teufeln bewirkt, auch von Menschen mit übernatürlichen Kräften, die sie entweder der Hilfe jener bösen Geister oder aber der eigenen verborgenen Seelenkraft verdanken. Es besteht also, jedenfalls innerhalb des Christentums, ein scharfer Gegensatz zwischen Wundertäter und Magier; beispielhaft dafür sind die Berichte der Apostelgeschichte über das Auftreten der Apostel gegenüber Zauberern wie Simon Magus oder Hermogenes. Für den christlichen und kirchlichen Standpunkt ist *jede* Magie verwerflich. Trotzdem trifft man auf den Unterschied einer „weißen“ und einer „schwarzen“ Magie. Der weiße Magus will — *deo concedente* — mit seiner geheimen Kraft den Menschen *helfen*, gewissermaßen selber

ein kleiner Gott, während der schwarze Magier nur für seine selbstsüchtigen Zwecke, oft auch zum Unheil der Menschen tätig ist.

Wie verhält sich nun zu diesem Glauben das, was man *Aberglauben* nennt? Was ist überhaupt Aberglaube? Die Antwort scheint nicht schwer zu sein, denn das Wort ist in aller Munde. Doch es scheint mir an der Zeit zu sein, festzustellen, was im allgemeinen gern verwischt wird: daß man nämlich im Abendlande, wo der Begriff der *superstitio* entstanden ist und lange Zeit allein Geltung gehabt hat, schon lange darunter recht *Verschiedenes* verstanden hat und daß die Unsicherheit in diesem Punkte gegenwärtig nicht geringer geworden ist, sondern eher noch beträchtlicher.

Seitdem es ein *wissenschaftliches* Denken im eigentlichen Sinne gibt, ein Denken, das sich von keiner anderen Autorität bestimmen läßt als von der logischen Vernunft selber, haben sich auch Menschen gefunden, für die (zuerst noch heimlich, später in aller Öffentlichkeit) der gesamte von uns gekennzeichnete Glauben an Wunder und Zauber, gleichviel in welchem Zusammenhang er sich betätigt, ob er der Religion und Kirchenlehre angehört oder ob er sich mehr außerhalb derselben bekundet, schlechthin gleichzusetzen ist mit dem *Aberglauben*. Denn die Meinung, daß es so etwas wie Wunder, wer auch immer sie vollbringt, geben könne, beruht für diese Skeptiker auf Wahn, Einbildung und Täuschung. Das gilt genau so vom Zauber. Ein Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien besteht in diesem Hauptpunkt, nämlich dem der Wahrhaftigkeit, nicht.

Man pflegt diese summarische Haltung als die der *Aufklärung* zu bezeichnen. Voltaire ist ihr klassischer Zeuge. Seither haben die meisten Naturforscher und Philosophen, soweit sie nicht konfessionell gebunden waren, wenigstens im stillen nicht anders gedacht.

In krassem Widerspruch zu derartigen Ansichten befindet sich

das, was der religiöse Mensch oder — wenn dieser Ausdruck nicht eindeutig genug ist — der im Kirchenglauben, dem altkirchlichen sowohl wie dem strenggläubig protestantischen, Stehende sich unter Aberglauben vorstellt. Der Unterschied ist ein zweifacher. Zunächst wird aus allem paranormalen Geschehen — wir wollen uns fortan an diesen neutralen Ausdruck der Wissenschaft halten, anstatt sogleich das Übernatürliche zu bemühen — ein bestimmter Teil *ausgeklammert* und gewissermaßen als ein *Reservat* behandelt: nämlich alles, was die Kirchenlehre an überliefertem historischen und an sakramentalen sowie „sakramentalischen“ Wundern anerkennt. Diese gehören selbstverständlich *nicht* zum Aberglauben. Sie haben sich vielmehr wirklich ereignet und ereignen sich täglich zum Heile der Menschheit. Gott wirkt in ihnen, der Herr über die von ihm eingesetzten Naturgesetze ist, sie jederzeit durchbrechen oder durch Gesetze einer anderen, dem Menschen verborgenen Ordnung ersetzen kann. Was das übrige paranormale Geschehen angeht, so stimmen der Glaube und die Aufklärung darin überein, daß es sich hier allerdings um Aberglauben handelt. Freilich nicht mit derselben Begründung! Man wird behaupten dürfen, daß auch der Gläubige zwar im Bereiche dessen, was ihm Aberglaube ist, vieles für Betrug, Wahn und Schwindel ansehen muß, daß er aber der Ganzheit des abergläubischen Bereichs nicht mit der skeptischen Entschiedenheit gegenübersteht, wie das der „Aufgeklärte“ tut. Im Reiche des Zaubers — denn alles, was er als Wunder verstehen muß, bleibt ja ein Reservat — mag es gewisse Rest- oder auch Kernbestände geben, die nicht darum minderwertig, also Aberglauben sind, weil sie de facto gar nicht existieren, sondern darum, weil man sich mit ihnen *nicht beschäftigen soll*. Es mag sein, daß es auch außerhalb der Wunder des Glaubens Möglichkeiten einer Abweichung von den sogenannten Naturgesetzen gibt, Abweichungen, die Gott zwar nicht erlaubt, die er aber geschehen läßt, so wie er ja auch das Böse

duldet in der Welt. Wer es mit seinem Kirchenglauben vereinbart — und mindestens das christliche Mittelalter dachte so —, daß es *Dämonen*, überhaupt eine dämonisch-satanische Gegenwelt gegenüber der Welt Gottes, der Engel und Heiligen gibt, der wird auch wissen wollen, daß die „verbotenen Künste“ der Magie von den Dämonen getrieben werden, und daß Menschen, die mit solchen einen Pakt geschlossen haben, gleichfalls dergleichen Zauberwesen beherrschen. Solche Magie ist gewiß mit viel Trug und Blendwerk vermischt, wie es sich bei der Natur der sie Ausübenden von selbst versteht, aber sie ist als solche nicht etwa „unmöglich“. Aberglauben bedeutet nicht so sehr Wahn und Trug, als vielmehr *Mißbrauch* der geheimen Möglichkeiten und Kräfte in der Natur und in den Tiefen des eigenen Ichs. Dieser Mißbrauch wird von Zaubern, Magiern begangen, die aus diesem Glauben wirken — doch nicht im Namen Gottes. Daher grenzt das Wesen der Magie für den Frommen dicht an den Bezirk der *Haeresie*, der Ketzerei. Gegen andere, unbedeutendere Ausübungen geheimer Kräfte innerhalb dessen, was die Aufklärung Volksaberglauben nennt, gegen Laien, die zwar nicht eigentlich dazu befugt sind, sich aber bei ihrem Tun nicht im Gegensatz zur Kirche fühlen, ist diese unter Umständen milde. Sie hat manches, was auch als Zauber gelten könnte, nachträglich wohl als Wunder gelten lassen, als Manifestation höherer, zuletzt doch göttlicher Kräfte im Volke. Sie läßt es geschehen, daß in diesem Bereich die Grenzen zwischen Erlaubtem und höchstens Geduldetem verschwimmen.

Zwei Auffassungen also! Der Aberglauben umfaßt alles angeblich Paranormale, weil es Lüge ist. — Der Aberglaube betrifft nur gewisse Zonen des Paranormalen, *nicht* weil es sich unbedingt um Lüge handeln müßte, sondern weil sie wegen ihres möglichen Mißbrauchs verpönt sind.

Diesen entgegengesetzten Überzeugungen hat sich nun noch, seit hundert bis zweihundert Jahren, eine *dritte*, weniger deut-

lich ausgeprägte Meinung hinzugesellt. Sie macht zwischen Wunder und Zauber, zwischen gottgewollter und dämonischer Bekundung, keinen grundsätzlichen Unterschied. Sie beurteilt die Fragen nach dem Paranormalen weder vom Standpunkt des Kirchenglaubens noch von der rationalistischen Skepsis aus. Sie gibt zu, daß ein großer Bruchteil des Geschehens in der Tat auf Schwindel oder Selbsttäuschung beruht. Sie ist trotzdem geneigt, entgegen dem selbstsicheren Zweifel der Aufklärung und des Kritizismus, an die Existenz des Paranormalen überhaupt zu glauben. Sie will sich jedoch nicht mit dieser durch Überlieferung, persönliche Erfahrung, geheimes Ahnen und intuitive Gewißheit gestützten Gläubigkeit zufrieden geben, sondern sie hofft — mit rationalen und wissenschaftlichen Mitteln, wenn es möglich ist — dieses Vorkommen *beweisen* zu können, und will damit den Blick auf eine Ebene des Seins eröffnen, die unsere ratio einmal, wenn nicht eigentlich erklären, so doch wird eines Tages anerkennen müssen. Es handelt sich um den (sektenhaft nicht gebundenen) Teil der an den okkulten Problemen interessierten Forscher und Laien.

II.

Diese alte Uneinigkeit der Gebildeten — nur von solchen ist die Rede — in bezug auf das, was unter Aberglauben zu verstehen ist, ist in unserem Jahrhundert bestehen geblieben. Man wird auch heute an derselben Universität die eine wie die andere Meinung finden, wenn man etwa von den Physikern zu den Theologen geht, mag auch im allgemeinen eine Neigung bestehen, die im Grunde ganz beträchtlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Fakultäten möglichst wenig zur Sprache zu bringen.

Hat man es bisher nur mit jenen zwei oder wenn man will drei ausgeprägten Überzeugungen zu tun gehabt, so muß eine

unbefangene Prüfung der heutigen geistigen Situation ergeben, daß die Bewertung dessen, was mit dem Paranormalen zusammenhängt, daß mithin auch die Frage, was eigentlich Aberglaube sei, sich eher noch *kompliziert* und *differenziert* hat.

Was die Stellungnahme der modernen Naturwissenschaften angeht, so mag auf das verwiesen werden, was an anderer Stelle dieses Buches ausgeführt wurde. Zwar haben sich in den Naturwissenschaften gegenüber dem Zeitalter der „klassischen Physik“ gewaltige *Umwälzungen* vollzogen, und die alte positivistisch-materialistische Sicherheit ist erschüttert worden. Aber man ist gerade angesichts dieser Erschütterungen doppelt auf der Hut vor denjenigen, die aus der neuen Unsicherheit voreilige Schlüsse zugunsten des Glaubens ziehen möchten oder gar dessen, was den meisten noch immer purer Aberglauben zu sein dünkt. Es bleibt eine Ausnahme, daß Angehörige einer naturwissenschaftlichen Disziplin den Fragenkreis des Paranormalen überhaupt *sehen*. Von den Ärzten wurden diejenigen, die den „*psychosomatischen*“ Abhängigkeiten bei der Entstehung von Krankheiten eine gegenüber der Schulmedizin weit stärkere Beachtung schenken, dem, was von den Erfahrungen der dunklen Wissenschaft verlautet, gewiß nicht mehr so blind gegenüberstehen, wie das bei den Fachgenossen noch immer zum wissenschaftlich guten Ton gehört. Immerhin werden auch sie, die es mit abnormen Wechselwirkungen des psychischen und somatischen Wesens im Menschen zu tun haben, von den ungeheuerlichen extrasomatischen Wechselwirkungen, wie sie die Parapsychologen behaupten, nur mit Reserve Kenntnis nehmen. Man wird sie lieber abwartend auf sich beruhen lassen. Ähnliches gilt — mit den an anderer Stelle erwähnten Ausnahmen — von der sogenannten *Tiefenpsychologie*. Immerhin findet die Parapsychologie, die sich heute als Fortbildung des älteren Okkultismus gern an die Seite der schulmäßigen Normal- und auch Abnormpsychologie stellen

möchte, auf dieser Seite eine gewisse Aufgeschlossenheit. Sie wird das handfeste Wort „Aberglauben“, mit dem man bisher die ganze Fragestellung abzuschneiden liebte, hier seltener vernehmen — sogar, wenn es sich um die angeblichen Kolden und Poltergeister der Spukhäuser handelt.

III.

Wenn wir uns in dieser kurzen Rundfrage von den Natur- zu den Geisteswissenschaften wenden, sei uns erlaubt, auch bei den Zwischen- und Übergangszonen zu verweilen. Ich denke an die sogenannte *Volkskunde* sowie an die *Ethnologie* (Völkerkunde). Beide haben gewißlich viel mit dem zu tun, was wir als allgemeinen Glauben an das Paranormale und als dessen aktive Betätigung bezeichnet haben. Was davon betrachten sie nun als Aberglauben, das heißt als minderwertigen Glauben? Bei der Volkskunde treffen wir auf eigentümliche Unsicherheiten. Sie hat es bekanntlich mit den *Brauchtümern* zu tun. Fraglos ist ein großer Teil derselben von *dem* durchsetzt, was dem radikal aufgeklärten, teilweise aber auch dem kirchlichen Beurteiler als Aberglauben gelten muß. Auch diejenigen Brauchtümer, die von Aberglauben nicht chemisch rein sind, zeichnet der Volkskundler gern auf, ja, er möchte sie *bewahren*. Es handelt sich für ihn um *Werte*. Aus diesem Grunde befindet sich der Volkskundler gegenüber dem Begriff des Aberglaubens in einem gewissen, wenn auch meist unein- gestandenen *Dilemma*. Hören wir den Herausgeber des monumentalen „Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens“ (Hoffmann-Krayer), der sich in der Einleitung des vielbändigen Unternehmens vor der Aufgabe sieht, zu sagen, was er unter Aberglauben verstanden wissen will. Er ist für ihn „der Glaube an die Wirkung und Wahrnehmung naturgesetzlich unerklärter Kräfte, soweit diese nicht in der Religionslehre

selbst begründet sind.“ Er geht darin also noch weiter als die christlichen Konfessionen selbst, denn nicht nur was im Christentum „begründet“ ist, sondern überhaupt, was zu einer „höheren Religion“ gehört, auch zum Heidentum also, wird hier unter Schutz gestellt. Der Gelehrte erklärt uns weiter, daß die Bezeichnung „Aberglaube“ statt „Volksglaube“ in diesem Lexikon nur mehr aus Gründen internationaler Verständlichkeit gewählt worden sei, und daß er grundsätzlich den Aberglauben *wie Volksglauben*, also *ohne jedes Werturteil*, verstanden wissen wolle.

Leicht ließe sich in der Tat aufzeigen, daß heute unter Umständen derselbe Vorgang, selbst wenn er besonders sinnfremd anmutet in dem Augenblick, da er als altherwürdiges Brauchtum, als Sitte und Volksbrauch auftritt, oft recht *positiv* gewertet wird. Wenn ich heute, um eine Krankheit zu vertreiben, einen Gegenstand über die kranke Stelle streiche und diesen dann sorgfältig in einem Baum verpflocke, so wird man mich nicht nur für abergläubisch, sondern auch für geisteskrank erklären wollen. Finde ich dieses Verfahren innerhalb des volksmedizinischen Brauchtums irgendwo im Bayerischen Wald (wie übrigens auch bei Negerstämmen), so wird der Volkskundler darüber heute so wenig lächeln wie an seiner Stelle der Afrikaforscher. Man wird dieses Verfahren wenigstens psychologisch aus einer bestimmten Bewußtseinslage zu verstehen suchen. Ich brauche nicht daran zu erinnern, wie sehr die *Vorgeschichtsforschung* in einer nicht weit zurückliegenden Epoche, insbesondere wenn sie es mit unserem germanischen „Ahnenerbe“ zu tun hatte, bestrebt gewesen ist, ganze Bereiche des Wähnens und Glaubens für beinahe *heilig* zu erklären, die unter nur wenig anderem Gesichtswinkel auch als niederer Wahn hätten verurteilt werden können.

Auch bei den *Ethnologen* wird man mit dem Kennwort Aberglauben vorsichtiger umgehen. Gegenüber der älteren Generation der Forscher, die die Denksysteme der Primitiven gern

mit tadelnden Beiworten charakterisierten — sprach man doch gern von „brutalen und verschlagenen Primitiven“, von „absurdem Glauben an nutzlose Zeremonien“, von „Urdummheit“ und ähnlichem —, ist die jüngere Forschung bestrebt, sich dem Weltbild und dem Brauchtum der Naturvölker gegenüber nicht sogleich auf europäische Kategorien festzulegen, sondern das von Grund aus Andersartige, bisweilen allerdings auch bei uns selber noch in Resten Nachklingende der primitiven Bewußtseinsinhalte unvoreingenommen hinzunehmen, worunter die *Magie* eine so enorme Rolle spielt. Neuerdings findet man unter den führenden Ethnologen sogar solche, die sich gegenüber den magischen Ritualen nicht nur auf ein psychologisches Ergründen der dazugehörigen Seelenverfassung beschränken, sondern die in gewissen Fällen, etwa des Schamanismus, des Jagdzaubers und anderer Bereiche, nicht mehr vor der Frage zurückscheuen, ob die Naturvölker vielleicht gewisse uns verlorengegangene psychische Fähigkeiten besessen haben, mit denen sie Bewirkungen, die uns unglaublich und wunderbar erscheinen, tatsächlich ermöglichen konnten. Das wäre also eine, wenn auch noch so vorsichtige und partielle Anerkennung von etwas *objektiv Magischem* — wobei man freilich um so sorgfältiger vermeidet, sich etwa auf die Bestätigungen der Parapsychologie zu berufen.

Eine ähnliche Bereitschaft zum Verstehen des Wunder- und Zauberwesens, das freilich mehr historisch-psychologisch bleibt und kaum so weit geht, wie es die von direkten drastischen Erfahrungen bedrängte Völkerkunde zu tun wagt, mag man auch in den eigentlichen historischen *Geisteswissenschaften* feststellen. Man darf behaupten, daß die, durch den säkularen Verdrängungsprozeß alles dessen, was auch nur von fern an „Hexenwahn“ und dergleichen denken läßt, uns noch immer im Blut sitzende *Aversion* mit jenem Willen zum Verstehen im Kampfe liegt. *Religionsgeschichte und Religions-*

psychologie sind, wie man zugeben wird, gegenwärtig bereits recht weit davon entfernt, angesichts der merkwürdigen Phänomene des Glaubens und Aberglaubens, wie immer man diese auch gegeneinander abgrenzen mag, zugleich mit dem Beschreiben gewissermaßen immer nur mit dem Kopf zu schützen. Man wird auch hier zu sehen beginnen, daß manches, was mit dem Wesen von Zauber und Wunder zusammenhängt, an seiner Stelle auch eine *aufbauende*, Bildung und Sitte schaffende Funktion erfüllt hat, wie das Hellpach mit seiner Lehre vom „*Magethos*“, dem Hervorgehen sittlich-sozialer Bindungen aus magischem Brauchtum, auf völker- und volkskundlichem Gebiet getan hat. So furchtbar die Wirkungen gewisser religiös-magischer Priesterlehren und Riten auch im Stadium der Erstarrung, Übersteigerung und des Verfalls sich auswachsen können, so zeigt sich doch in anderen Phasen der Entwicklung auch eine gewisse Fruchtbarkeit gerade derjenigen religiösen oder halbreligiösen Faktoren, die vom Magismus nicht zu trennen sind und ihm ihre enorme suggestive Macht verdanken.

Von dieser Fruchtbarkeit hat sich im allgemeinen auch die *Kultur-*, die *Geistes-* und *Kunstgeschichte* längst überzeugen lassen müssen, obschon man sich — aus den bekannten Hemmungen heraus — auffallend wenig Rechenschaft davon zu geben pflegt. Der Rationalist verachtet das sakramentale Wesen der Kirche als verdummenden Aberglauben. Was aber wäre ohne die heilige Messe mit ihrem Meßwunder und ohne den Reliquienkult aus der *kirchlichen Baukunst* geworden? Hat sie nicht gerade aus der suggestiven Wundergläubigkeit ihre stärksten Antriebe gewonnen, vielleicht auch ihre produktive Gestaltungskraft anregen lassen? Man wird nicht leugnen können, daß es der Mangel an dem Element des Wunderbaren, daß es die allzu abstrakte Verinnerlichung in das „bloß“ Symbolisch-Moralische, daß es die Verflüchtigung alles dessen, was suggestiv auf das Unter-

bewußte wirkt, gewesen ist, was dem Protestantismus die naiv formschaffende Kraft im Reiche des Sichtbaren genommen hat. Nur indem die protestantische Kirche durch das Element ihres biblischen Buchstabenglaubens, also doch wieder durch etwas, wenn man will, Abergläubisch-Magistisches den Ausfall der altkirchlichen Mysterien zu kompensieren versucht hat, sind ihr ihre besonderen bindenden Kräfte und ist ihr immerhin anstatt des plastisch-sinnlichen Weges der Ausdrucksweg in die geistliche *Musik* geblieben. Immerhin darf man doch behaupten, daß es die „*Entmagisierung*“, wenn man so sagen darf, des religiösen Lebens in den protestantischen Kirchen gewesen ist, die sie dem *Rationalismus* und der Aufklärung gegenüber so wehrlos gemacht und die liberale Theologie mit ihrer Anfälligkeit gegenüber politischen Irrlehren ermöglicht hat, welche ihrerseits nur auf der Basis des materialistischen *Rationalismus* hatten erwachsen können.

Was endlich noch einmal die *Theologie* angeht, nunmehr in ihrer heutigen Verfassung — die Theologie, einst die Königin der Wissenschaften, heute nur an ihrer Seite geduldet und eigentlich nur darin als Wissenschaft anerkannt, wo sie sozusagen nicht eigentlich „Theologie“ darstellt —, so dürfte ihre Aufmerksamkeit für dasjenige „glauben“, was infolge seiner Mißbräuchlichkeit zum Aberglauben zu rechnen ist, in unserer Gegenwart noch im *Wachsen* sein. Denn mag es sich auch für sie bei allem, was nur Zauber ist, um atavistische, unkontrollierbare, jedem Mißbrauch offenstehende Kräfte handeln: sie scheinen doch immerhin in irgendeiner Beziehung zu dem zu stehen, was auch die Wunder bewirkt hat! Sie bilden für sich genommen die Nachtseite, die unterirdische, unternatürliche Seite eines lichtvollen angelischen Aspekts, wie man ihn in den Wundern sehen, erkennen möchte. Und läßt sich auf irgendeine dem Verstand zugängliche Weise die Wirklichkeit (das Nicht-nur-Eingebildete) jener moralisch-religiös bedenklichen Kehrseite wahrscheinlich machen, dann müßten auch

jene Lichtseiten zu den Wirklichkeiten gehören! Wer von Zauber und Magie überzeugt werden konnte — und sei es auch nur in gewissen Kern- und Urphänomenen, wie sie die Parapsychologie zu isolieren sucht —, dem wird auch das Wunder des Glaubens sich über die Zone des Symbolischen in eine von der Transzendenz her bedingte *Realität* erheben.

Im ganzen und großen darf man behaupten, daß das Wort Aberglaube heute an Eindruckskraft verloren hat. Daß man es selten und nicht mehr mit dem alten Bewußtsein der Aufgeklärtheit in den Mund nimmt. Daß man sich aber auch in keiner Weise einig ist, was nun als Aberglaube zu gelten hat. Manche werden dies alles nur als Verfallserscheinung betrachten, als Gefahr unseres Zeitalters oder doch unserer westlichen Kultur inmitten einer Menschheit, die gerade „einzusehen“ beginnt, daß „Religion Opium für das Volk“ ist, und die es vielleicht nur begrüßt, wenn der Marxismus jetzt auch in die sagenberühmte Heimat der Mysterien, in *Tibet*, Einzug hält.

Wir fragen demgegenüber, ob es unbedingt bewiesen ist, daß wir den heute weniger vom Westen als vom Osten her auf uns eindringenden Gewalten des reinen Verstandeskultes nur mit ihren eigenen Waffen begegnen müssen, um uns vor ihnen zu schützen?

ANALYSE EINER WUNDERGESCHICHTE

(MAGIE UND PARAPSYCHOLOGIE)

I.

In den „*Gesta Romanorum*“, der berühmten lateinischen Sammlung des frühen 14. Jahrhunderts¹, befindet sich unter dem bezeichnenden Titel „*De transgressionibus animae et vulneribus ejus*“ eine geheimnisvolle Wundergeschichte, die wohl einst einen gewissen okkultistischen Ruhm gehabt hat und aus dem gleichen Grunde noch heute merkwürdig ist. *Johannes Pauli* hat sie in seinem 1522 erschienenen Unterhaltungsbuch „Schimpf (das heißt: Scherz) und Ernst“ in deutscher Sprache frei nacherzählt. Hier der Wortlaut:

„Gen Rom war einer gangen, S. Peter und S. Paul zu suchen. Und da er hinweg kam, da ward sein Frauw eines andern holdt, der was als man sie nennt ein Farender Schüler, der begehrt ihr zu der Ehe. Die Ehefrau sagt: Mein Mann ist gen Rom gezogen, were er todt oder köndtestu ihn umbbringen, so wolt ich dich haben für alle Männer. Er sprach: Ja, ich kan ihn wohl umbbringen, und kaufft wohl sechs Pfund Wachs und macht ein Bild draus. Da dieser fromb Man gen Rom in die Stadt kam, da kam einer zu ihm und sprach: O Du Sohn des Tods, was gehestu hin und her. Hilfft man Dir nicht, so bistu heut lebendig und tod. Der Man sprach: Wie müßt das zugehen? Er sprach: Komm in mein Haus, ich will Dirs zeigen. Da er ihn heimbracht, da richtet er ihm ein Wasserbad

¹ Man nimmt an, daß die älteste Zusammenstellung überlieferter Historien aller Art unter diesem Titel um 1300 und in *England* stattgefunden hat. Lateinische Textausgabe von Hermann Oesterley, Berlin 1872. Eine Auswahl aus der deutschen Übersetzung von Graesse veranstaltete Hermann Hesse, Leipzig 1924.

zu, dareyn setzt er ihn und gab ihm ein Spiegel und sprach zu ihm: Sihe in den Spiegel, was siehestu darin? Der Man in dem Bad sagt: ich sihe wie in mein Haus einer ein wächsern Bild an die Wand stellet. Nun gehet er und nimmp die Arm-brost und spannt es, wil in das Bild schießen. Da sprach dieser: So lieb Dir Dein Leben ist, so drücke Dich unter das Wasser, wenn er will schießen. Der Mann that es. Dieser lass aber in dem Buch und sprach: Sihe was siehestu? Der Mann sprach: Ich sihe das er gefället (gefehlet) hat und ist fast traurig und mein Frauw mit ihm. Der Farend Schüler rüst zu und will zum andern schiessen, und geht den halben Theil hinzu. Drück Dich, wenn er schiessen wil. Er drückt sich. Diser sprach: Luge, was siehestu? Der Mann sprach: Ich sihe, daß er gefehlt hat und ist sehr traurig und spricht zu der Frauen: Fehle ich nun zum dritten Mal, so bin ich dess Tods. Und rüstet zu und sihet nahe zu dem Bildt, dass er nicht fehlen müge. Da sprach der, so in dem Buch lass: Drücke Dich. Der Mann drücket sich vorm Schuss. Dieser sprach: Sihe auff, was siehestu: Er sprach: Ich sihe daß er gefehlet hat und ist der Pfeil in ihn gangen und ist er tot, und meine Frauw vergrebet ihn under in das Haus. Da sprach er: Jetzt siehe auff unnd gehe hin. Der Man wolt ihm vil schenken, da wolt er nichts nemmen und sprach: Bitt Gott für mich. Da der Bürger wiederumb heim kam, da wolt ihm die Frauw freundlich empfaen, aber er wolt ihr keine Gnade haben, lud und berufft ihre Freundt und sprach zu ihnen: Was sie ihm für ein Frauw hetten geben und sagt es ihn alles wie sie gehandelt hatte. Die Frauw läugnete es stäts. Da führt der Mann die Freundt dahin, da jene ihn begraben hett und grub ihn wider heraus. Da fieng man die Frauw und verbrennete sie. Das was ihr rechter Lohn.“ —

Der Text der *Gesta* stimmt mit dieser Wiedergabe nicht völlig überein. Der moralisierende Anhang, den das lateinische Buch auch dieser Geschichte beigibt, braucht uns zwar nicht zu be-

schäftigen, ebensowenig wie die gleichfalls von Pauli weglassene Datierung in die römische Kaiserzeit. Aber dieser unterschlägt uns auch gewisse Züge, die für das Wunderbare selbst von Bedeutung sind und für die er offenbar kein Gefühl mehr gehabt hat. In den Gesta ist dem Ehemann — hier ist es ein Ritter — die zur Untreue neigende Natur seines Weibes bekannt; er begibt sich aus Trauer darüber auf eine Pilgerfahrt nach dem Heiligen Grabe, zu seinem Weibe sprechend: „Meine Liebe, ich will nach dem Heiligen Lande ziehen und übergebe Euch Eurer eigenen Ehre.“ Bei Pauli, wo die Pilgerfahrt nur nach Rom geht, ist von einer solchen psychischen Vorbelastung des Mannes nicht die Rede. Auch ist die Begegnung mit dem Retter in den Gesta charakteristischer dargestellt. Während es bei Pauli ganz unpersönlich heißt: „Da kam einer zu ihm“, sagt der lateinische Text: „Da begegnete ihm ein gewisser erfahrener Meister (magister quidam peritus), sah ihn genau an und sprach: „Mein Lieber, ich habe Dir etwas im Geheimen zu sagen.“ Und auf die Frage des Angesprochenen: „Noch heute wirst Du ein Kind des Todes sein, so Du nicht Beistand von mir erhältst. Deine Frau ist eine Buhlerin und hat Deinen Tod angestellt“ (de morte tua ordinavit).

Noch einige andere Abweichungen. In den Gesta wird der Spiegel als glänzend, speculum politum, gekennzeichnet. Statt der allgemein gehaltenen Anfrage: „Siehe in den Spiegel, was siehst Du?“ haben wir die weit suggestiveren Worte: „Siehe fleißig in den Spiegel und Du wirst Wunderdinge schauen.“ Endlich nach der letzten Spiegelvision, die zeigt, daß der Magier sich selbst getroffen hat und wie ihn die Frau unter dem Haus (unter dem Bette, wie die Gesta sagen) begräbt, lasen wir im Lateinischen folgende Aufforderung: „Erhebe Dich jetzt schleunigst, lege Deine Kleider an und bitte Gott für mich“. Das klingt so, als habe der Wohltäter mit dem, was er bewirkt, trotz der guten Absicht schon das Maß des

von Gott Erlaubten überschritten und bedürfe nun schleunigst der Gebetshilfe. Bei Pauli sieht man nur einen frommen, hilfreichen Mann, der nichts für sich begehrt.

II.

Es handelt sich nach der Eigenart der Motive um eine der selteneren Mirakelgeschichten des Mittelalters. Sie ist besonders reich an allem, was sozusagen der klassischen Magie angehört, ihren Nacht-, aber auch ihren Lichtseiten. Da haben wir zunächst die Bereitung des *Wachsbildes* und den Schuß darauf, um den Abgebildeten selber zu treffen, ein Maleficium also vermittels eines sogenannten Analogiezaubers, welcher ähnlich über die ganze Welt verbreitet ist, den wir so gut in der Steinzeit wie bei den Naturvölkern, bei Juden, Griechen und Römern, im hohen Mittelalter und den nachfolgenden Jahrhunderten, schließlich noch heute bei den Zigeunern und bei dem Landvolk antreffen.

Aber dem Kleriker (fahrendem Scholaren bei dem Geistlichen Johannes Pauli), in der älteren Fassung ausdrücklich als schwarzer Magier bezeichnet, tritt hier der weiße Meister gegenüber, dem der Betroffene „zufällig“ in Rom auf der Straße begegnet: ein Seher, dem es gegeben ist, den Menschen anzusehen, ob sie bedroht sind — vor allem dann, wenn diese Bedrohung mit magischen Mitteln geschieht —, und der ihnen uneigennützig Beistand leistet. Solche Gestalten sind uns aus dem Märchen, der Sage, auch der Kunstdichtung der meisten Kultur- und Naturvölker bekannt. Daß freilich der seherische Menschenfreund dem Unbekannten ungefragt seine Hilfe anbietet, ist seltsam und einmalig; es mutet an, als lebe hier eine Erinnerung an bestimmtes Geschehen nach. Einmalig mutet auch jene apotropäische Rolle des *Bades* und speziell des Untertauchens an, welches der wissende Helfer

anordnet. Wohl ist auch magisch-symbolisch eine reinigende, entsühnende, geistig fortschwemmende Kraft des Wassers bekannt. Dazu aber, daß das völlige Untertauchen, wie es gewisse Taufriten vorschreiben, gerade gegen einen aktiven Zauber immun macht, müssen uns noch Parallelen nachgewiesen werden.

Wir haben damit eine der Fragen berührt, die sich vermutlich der Volks-, auch der Völkerkundler angesichts unserer Erzählung vorlegen werden. Der Philologe und Literaturhistoriker würde sich dagegen mehr für die Quellen der Historie interessieren; er würde ihre Varianten vergleichen und ihre verschiedenen Motive zurückverfolgen. Wer aber käme wohl darauf, die Frage zu stellen, ob den geheimnisvollen Erfahrungen, von denen hier die Rede ist, so etwas wie eine objektive Wirklichkeit zugrunde gelegen hat! Daß es sich um Aberglauben und Wahn handelt, um Ausgeburten jener Wundersüchtigkeit und Leichtgläubigkeit des Volkes, mit denen sich der Religionspsychologe befassen mag, dies steht einem wissenschaftlichen Betrachter solcher Überlieferungen im allgemeinen heute immer noch außer jeder Diskussion.

III.

Freilich wagen sich neuerdings auch *andere Stimmen hervor*. Sie sind uns von solcher symptomatischer Wichtigkeit, daß wir sie hier in einer Zwischenbetrachtung ausführlich zitieren möchten. Bei den Völkerkndlern, die sich früher angesichts vieler Unverständlichkeiten des Magismus gern auf eine gewisse „Urdummheit“ der Primitiven beriefen, war es bereits ein erster Schritt zu tieferem Verstehen, wenn sie in manchen Fällen mindestens für den Zaubernden selbst einen Erfolg seines Handelns zugaben. Der Ethnologe *Th. W. Danzel*, dem wir die fruchtbare Unterscheidung des homo divinus und des

homo faber verdanken, hat für diesen subjektiven Sinn gewisser Brauchtümer glückliche Formulierungen gefunden. Auf ihn hätte sich *Eduard Spranger*, der Philosoph und Pädagoge, berufen können, wenn er in einer Schrift mit dem kühnen Titel „Magie der Seele“ (Tübingen 1947) folgende Gedanken festhält: „Daß durch Zauberhandlungen der Zweck erreicht werden kann, erscheint uns als ausgeschlossen. Auch der Primitive muß das schließlich bemerkt haben. Entweder also führt er den Mißerfolg auf Fehler zurück, die beim Ritus gemacht worden sind, . . . oder der Zweck der Magie muß von vornherein anderswo liegen als im gewünschten äußeren Erfolge. Man hat mit Recht gesagt, daß sie eigentlich mehr eine Veränderung im Subjekt bewirkt als im äußeren Objekt. Noch nie hat die Nachahmung von Vorgängen beim Regen (Spranger denkt an einen bekannten Analogiezauber) tatsächlich Regen bewirkt; noch nie ist ein Büffel deshalb erlegt worden, weil man vorher Büffeltänze aufgeführt hatte. Wohl aber wird eine *Erhöhung* des eigenen Wesens bewirkt, unter Umständen ein ekstatischer Zustand der Selbststeigerung und Machtsteigerung, der indirekt dem Zweck zugute kommt. In der Magie geht es mehr um die Gewinnung von Kraft als schon um den Erfolg des Handelns. Sie wirkt auf die Seele, nicht auf das Äußere.“

An einer anderen Stelle geht der angesehene Denker noch einen Schritt weiter. „Jahrtausendlang haben die Menschen nicht anders als magisch denken können . . . Absoluter Unsinn kann es nicht gewesen sein. Vielleicht etwas, das auf Bezirke ausgedehnt worden ist, in denen es nicht angebracht war. Aber doch etwas, dem ein tiefes Recht für ganz wesentliche Angelegenheiten des menschlichen Lebens innewohnte, für die es uns zu unserem Schaden verlorengegangen ist.“ Und weiter: „Sie (die magische Weltauffassung) reicht bis in fernste Urzeiten der Menschheit zurück, während die rationale Denkweise sehr jung ist und nur bei wenigen Völkern Wurzel ge-

schlagen hat. Es ist daher, wie betont, unwahrscheinlich, daß in dem alten Geistestypus nicht wenigstens einige Motive erhalten gewesen seien, mit denen sich ein bleibender Sinn verbinden läßt. Dann aber käme es darauf an, ihn zu retten.“

Diese Sätze zitiert der Ethnologe *Ad.E. Jensen*, Direktor des Frobeniusinstituts in Frankfurt, in seinem neuen Buche „Mythos und Kult bei den Naturvölkern“ (Wiesbaden, 1951). Nicht ohne besondere Absicht, denn er selber, der im allgemeinen geneigt ist, viele Vorgänge, die bei seinen Fachgenossen als abergläubisch gelten, vielmehr als rituelle Nachahmung mythischer Vorstellungen zu deuten, geht bei einer gewissen, offenbar wirklich magisch gemeinten Gruppe von Handlungen noch weiter. Auf Grund seiner direkten Erfahrungen bei den Naturvölkern und des überwältigenden Materials an Berichten wagt er die Frage „nach dem besonderen Können des Schamanen und nach den wirklichen Gegebenheiten, die einen Menschen befähigen, in höherem Maße Heilsvermittler zu sein als andere. Daß viele jener Behauptungen auf wirklichen Erfahrungen beruhen, daß es im psychischen Bereiche viele Zusammenhänge gibt, über die wir wissenschaftlich nichts auszusagen vermögen, ist für mich“, so schreibt er, „persönlich eine Gewißheit“. „Wenn man sich auf eigene Erfahrung beruft“, so erläutert er dies, „so ist dabei gar nicht ausschlaggebend, wie oft der Zufall eine erfahrbare Bestätigung für Prophezeiungen oder Gesichte ergeben hat; wichtig ist allein das Evidenzgefühl, das bei bestimmten psychischen Erlebnissen mitgegeben ist.“

Zu diesen für einen Wissenschaftler der schulmäßigen Observanz erstaunlichen Thesen gesellen sich noch in dem Kapitel „Der Schamane“ Sätze wie die folgenden: „Daß es diese echte Magie tatsächlich gibt, muß . . . von dem Augenblick an zu gegeben werden, in dem man suggestive Beeinflussungen, wenn Menschen und Tiere in die Kette der Geschehnisse eingeschaltet sind, für möglich hält. In welchem Umfang man über die

Suggestion hinaus Wirklichkeits-Beeinflussungen durch psychische Akte für möglich hält, kann dem einzelnen überlassen bleiben; am Grundsätzlichen wird dadurch nichts mehr geändert.“ Endlich noch eine Bemerkung des Frankfurter Ethnologen zu Sprangers Hinweis auf die Büffeltänze. „Aber ob Menschen durch Steigerung besonderer seelischer Fähigkeiten nicht imstande wären, auf Büffel einzuwirken, daß sie sich dem Ort des Tanzes nähern (!), sie ‚herbeizuzaubern‘ oder in sich und ihren Mittänzern die Fähigkeit zu entwickeln, die Büffelherde schnellstens aufzufinden, wissen wir nicht . . . Gerade die Ungewißheit über die Grenzen der psychischen Möglichkeiten erschwert ein tieferes Verständnis der Magie. Sicher ist lediglich, daß die Menschen zu allen Zeiten an die nicht alltäglichen Fähigkeiten, besonders bei einigen herausgehobenen Individuen, geglaubt haben und daß — wie jeder selbst gelegentlich beobachten kann — erhebliche Unterschiede zwischen alltäglicher und magisch gesteigerter Seelenlage bestehen.“

Es ist für die wissenschaftliche Situation unserer Tage bezeichnend, daß sich sowohl Spranger wie Jensen entschieden dagegen verwahren, irgendwelche Neigungen zum Okkultismus zu empfinden. „Ich habe im Gegenteil“, sagt Jensen, „eine tiefe Abneigung gegen den primitiven Zauber, der auf diesem Gebiete weite Kreise unserer abendländischen Gemeinschaft gefangen hält.“ Von der modernen Parapsychologie wird ebensowenig Notiz genommen. Trotz solcher Distanzierung, wie sie noch bei manchen Geistern unserer Zeit bezeichnend ist, läßt sich nicht bestreiten, daß sie alle sich (ob sie wollten oder nicht) dem Standpunkt der Parapsychologie entscheidend genähert haben. Unmöglich kann es mit diesem Ignorieren auf die Dauer sein Bewenden haben!

IV.

So dürften die Gelehrten sich auch, vor unsere Frage gestellt, was für einen historischen Hintergrund die Wunder unserer Erzählung haben könnten, nicht länger scheuen, neben dem Psychologen den Parapsychologen um seine Meinung zu bitten. Zu welchen Ergebnissen würde eine solche Untersuchung etwa führen?

Der Analogie- und Schadenzauber. Die Anfertigung eines Wachsbildes und das Verletzen desselben zum Zwecke der Schädigung oder gar Tötung des in der Ferne weilenden Abgebildeten wird zunächst allgemein als völlig nutzlose Prozedur, alsbarer Nonsens angesehen werden. Einige werden ihr immerhin jenen subjektiven Sinn von Entspannung, Abreaktion der Haßgefühle und Todeswünsche zubilligen. Die Parapsychologie wird aber weitergehen müssen. Unter den von ihr wahrscheinlich gemachten Phänomenen wird sie nach solchen zu suchen haben, die etwa dem Wachsbild-Schadenzauber als *realer Kern* zugrundeliegen könnten. Dabei wird sie sogleich auf die Phänomene der *Telepathie* stoßen, die heute von allen noch als okkult angesehenen Komplexen als der bestbeglaubigste gelten kann und deren „Anerkennung“ durch die offizielle Wissenschaft wohl nicht mehr lange auf sich warten lassen dürfte. Es ist wahrscheinlich, daß unter gewissen uns unbekanntem Umständen das von einem Individuum Vorgestellte und Erfahrene auf große Entfernung gleichzeitig (oder bald darauf) ohne physikalische Vermittlung von einem anderen wahrgenommen werden kann; sei es direkt, sei es in symbolischer Verhüllung. Ob allerdings die willensmäßige Absicht, solch eine Fernübertragung zustandezubringen (wie wir das bei den Manifestationen Sterbender annehmen könnten), dabei eine Rolle spielt oder ob die Übertragung nicht meist unbeabsichtigt geschieht, ist ungeklärt. Freilich in allen solchen Fällen handelt es sich um Übertragung von *Bildern*,

Vorstellungen, Erscheinungen, manchmal, wie es heißt, auch physischen Wirkungen, wie das Stillestehen einer Uhr, Knackgeräuschen und dergleichen. Daß aber eine Krankheit, eine Schädigung bewirkt wird, davon weiß die Parapsychologie mit einiger Sicherheit nichts zu melden. Allerdings könnte man sich die Sache so vorstellen, daß zunächst nur die Vorstellung, das innere Bild einer schädlichen Handlung — in unserem Falle also das Zielen auf das Wachsbild — telepathisch übertragen wird, und daß dieses empfangene Bild dann erst seinerseits autosuggestiv auf das Unterbewußte der dafür disponierten und davon affizierten Naturen wirkt. Im Falle unserer Erzählung ließe sich denken, daß die in der lateinischen Urform angedeutete passive Natur des Ehemannes, seine Verletzbarkeit, seine schon vor der Abreise in ihn gepflanzte Eifersucht ihn für eine solche Übertragung und für eine solche Autosuggestion geeignet macht, ja daß ein solcher Prozeß schon im Gange ist — was jener weise Menschenfreund ihm „vom Gesicht abliest“.

Im allgemeinen kennt die Psychologie und Medizin ein „Anzaubern“ von Krankheit oder auch von Heilung nur durch *verbale Suggestion*, von Angesicht zu Angesicht also, ohne handgreifliche Vermittlung. In unserem Falle würde es sich aber um eine Verbindung solcher suggestiven Einwirkung mit telepathischer, genauer *teledynamischer* (aktiver) Übertragung handeln. Um ein verwickeltes Phänomen also, das in der parapsychologischen Erfahrung kaum direkte Analogien hat. Für denjenigen freilich, der die beiden genannten Elementarerscheinungen für gesichert hält, kann es nicht eigentlich unmöglich erscheinen, daß auch einer Synthese, wie wir sie in einem Fernzauber von der geschilderten Art vor uns haben würden, eine Realität zugrunde liegt: die zeremonielle Herstellung und die Ausführung der Schüsse bewirkt eine seelische Konzentration des Magiers auf die zu schädigende Person und die schädigende Handlung; diese Konzentration

löst die Fernübertragung von solchen Bildern aus, welche am Ende im Empfänger eine Autosuggestion veranlassen. Daß es ein derartiges Zusammenwirken heute nur noch partiell und rudimentär nachweisbarer Fähigkeiten gegeben hat, setzt freilich eine „magistische Bewußtseinslage“ voraus.

Der Helfer. Wenn eine entsprechend veranlagte Persönlichkeit es einem Menschen „ansieht“, daß er durch den Akt einer Fernsuggestion bedroht ist, so wird der Parapsychologe das als ein hellseherisches Phänomen deuten, gleichviel ob es sich um eigentliche Telepathie, also um einen Kontakt mit fremdem Bewußtsein handelt, oder um direktes „Wahrnehmen“. Grundsätzlich auszuschließen wäre auch nicht die Hypothese, daß es sich um (prophetisches) Vorausahnen des bevorstehenden Zauberkaktes handelt, angeregt durch die Begegnung mit dem „Opfer“. Andeutungen solcher Möglichkeiten kennt die Parapsychologie gleichfalls.

Die Spiegelvision. Von den verschiedenen Teilen des Zauberrituals, welches der Menschenfreund durch den Ehemann vollführen läßt, ist die apotropäische Praktik des Tauchens nicht nur, soweit wir sehen, ziemlich isoliert innerhalb des magischen Brauchtums der Völker und Zeiten; sie hat auch keine deutlichen Entsprechungen in der Erfahrung der modernen Parapsychologie. Dagegen ist der andere Teil, die *Katoptromantie*, nicht nur volks- und völkerkundlich vielfach belegt, sondern auch noch durch heutige Veranstaltungen glaubhaft gemacht worden. Wie Versuche von Bender in Bonn gezeigt haben, bewirkt das Starren in den Spiegel bei entsprechend veranlagten Personen — und der Ehemann gehört ja zu diesen — zunächst das Emporsteigen verdrängter Erinnerungen in bildhafter Form (weswegen Personen, die etwas verloren oder vergessen haben, immer schon gern zur „Hexe“ und ihrem Spiegel gegangen sind). Bender erhielt aber auch gewisse Indizien dafür, daß gelegentlich nicht nur Vergessenes sondern auch paranormal erworbenes Material im Spiegel

wahrgenommen wird, das heißt also Dinge, von denen der Betreffende nichts wissen konnte. Das würde eine Bestätigung bedeuten für den telepathischen oder teleaktiven Kontakt, in dem unser Unterbewußtes mit dem anderer, auch räumlich entfernter Personen steht. Gut beglaubigte Fälle freilich, in denen ganze *Handlungen*, wie der Schadenzauberakt unserer Geschichte, im Spiegel telepathisch empfangen werden, sind der Parapsychologie u.W. nicht vorgekommen; wieder handelt es sich mehr nur um Ansätze in dieser Richtung. Nochmals erhebt sich die Frage, ob unter Menschen mit geeigneter Bewußtseinslage und bei entsprechender geistiger Führung derartig ausgedehnte Televisionen stattfinden konnten und ob wir eine solche Bewußtseinslage in den älteren Kulturen und Halbkulturen voraussetzen dürfen. Vieles — vor allem auch unsere Erfahrungen bei den rückständigen Schichten noch unserer eigenen Gegenwart — spricht für eine solche Annahme. Im Fall unserer Erzählung kommt nun freilich ein besonderes Problem hinzu, das wir bisher noch nicht berührt haben, das jedoch nicht länger unausgesprochen bleiben darf. Hat hier bei der umfassenden Funktion und Kombination der magisch-okkulten Wirkungen etwa auch die Volksphantasie durch Übertreibung, Steigerung, typisierende Abrundung nachgeholfen im Sinne der festen „Gemeinplätze“ der Legende, des Märchens, der Sage, wenn nicht gar der Anekdote und Kunsterzählung? Oder handelt es sich vielmehr, wie wir in diesem besonderen Falle glauben möchten, um eine nur wenig und äußerlich umgestaltete Erinnerung an ein Geschehen, das sich einmal wirklich abgespielt und in seiner Einzigartigkeit dem Gedächtnis tief eingegraben hat?

V.

Wie dem auch sei: eine grundsätzliche Untersuchung der Frage, wieviel von der eigentlichen Magie der Zeiten und Völker sich

mit den von der Parapsychologie und okkulten Forschung gesammelten, zum Teil auch experimentell isolierten Phänomenen im Kerne deckt, wie also überhaupt das Verhältnis der magistischen Praktik zu den parapsychischen Erfahrungen sich darstellt, dürfte nicht nur von literarischem Überlieferungsgut, sondern müßte vor allem von unmittelbar beobachteten Fällen ausgehen, wie sie heute noch bei den Naturvölkern, bei der Landbevölkerung, manchmal sogar bei den Un- und Halbgebildeten unseres städtischen Publikums sich finden. Man müßte dabei gewisse wesentliche Unterscheidungen treffen. Zunächst wären all die vielen, mehr oder weniger typischen Fälle zauberhaften Verhaltens auszuschließen, denen unsere Betrachtung entweder überhaupt keinen Sinn zubilligen kann oder höchstens einen mehr oder weniger problematischen Nutzen für den magisch Handelnden selbst.

Eine *zweite Hauptgruppe* würde alle jene Fälle umfassen, die in Grundphänomenen wurzeln, welche neuerdings nicht mehr dem Okkultismus zugerechnet werden. Wir meinen die Hypnose und vor allem die Erscheinungen der *Verbalsuggestion*, wie sie 1842 durch Braid, bzw. 1884 durch Bernheimer beschrieben und erprobt worden sind und wie sie die Lehre und Praxis des sogenannten tierischen Magnetismus Mesmers, mit denen sie keineswegs identisch sind, verdrängten und im Grunde unerledigt zurückließen. Die Fremd- und Autosuggestion zusammen mit den heute nicht mehr bestrittenen Hysteriephänomenen (Stigmatisation, falsche Schwangerschaft u. dergl.) liefert in der Tat einen Hauptschlüssel zur Einordnung ganzer Gruppen wunderbarer und zauberhafter Erscheinungen, seien sie religiös oder außer-, bzw. metareligiöser Natur. Was sich solchermaßen ableiten läßt, hat keinen objektiven Bestand; objektiv daran ist nur die allerdings auch rätselhafte Tatsache, daß die von der Suggestion Betroffenen die suggerierten Vorgänge wirklich zu *erleben* glauben — nicht selten sogar in ganzen Gruppen, so daß oft schließlich nur der photo-

graphische Apparat die Erscheinungen des wachsenden Mango- baumes oder der Zerstückelung eines Gehirns durch den Yogi nicht „sieht“.

Dann erst wären diejenigen Formen magischen Geschehens zu prüfen, die vielleicht wirklich *objektiver* Natur sind, weil sie den Erfahrungen entsprechen, die die parapsychologische Forschung sammelt, beschreibt und nachzuprüfen sucht. Manche davon leben ziemlich unverändert, nur mit äußerlichen zeitbedingten Varianten, fort, wovon wir in dem Aufsatz über die „Gleichförmigkeit des Okkulten“ handeln. Andere sind so beschaffen, daß das Material des neueren Okkultismus und der zeitgenössischen Parapsychologie nur Kernphänomene, Teilphänomene — Elemente oder Rudimente — von ihnen bewahrt.

In unserer Mirakelerzählung haben wir gewisse Stücke erkannt, die vorläufig noch der ersten Gruppe zuzurechnen sind: etwa das Bad und das unverständliche Untertauchen. Anderes schien wenigstens indirekt mit Suggestion zu tun zu haben. Die Hauptzüge dagegen wiesen auf einen objektiv historischen Kern, den wir im Lichte der eigentlichen Parapsychologie feststellen zu können glauben.

Freilich *überbietet* das Berichtete alle derartigen Erfahrungen. Auch sind diese selbst, wie immer wieder zugegeben werden muß, noch nicht dermaßen gesichert, daß jeder Zweifel des Skeptikers, wie er sich oft mit geradezu kriminalistischer Spitzfindigkeit bezeugt, verstummen müßte. Doch in ihrer Weise trägt unsere Historie auch wieder zur Sicherstellung jener Erfahrungen bei, indem sie magische Vorkommnisse von ähnlicher Art bestätigt.

GEISTES- UND KULTURGESCHICHTLICHES
LITERATUR UND BILDENDE KUNST

MAGISMUS ALS MACHT IM KUNSTSCHAFFEN

Ein Holzschnitzer schnitzte einen Glockenständer. Als der Glockenständer fertig war, da bestaunten ihn alle Leute, die ihn sahen, als ein göttliches Werk.

Der Fürst von Lu besah ihn ebenfalls und fragte den Meister:

„Was habt Ihr für ein Geheimnis?“

Jener erwiderte: „Ich bin ein Handwerker und kenne keine Geheimnisse, und doch, auf Eines kommt es dabei an. Als ich im Begriffe war, den Glockenständer zu machen, da hütete ich mich, meine Lebenskraft (in anderen Gedanken) zu verzehren. Ich fastete, um mein Herz zur Ruhe zu bringen. Als ich drei Tage gefastet, da wagte ich nicht mehr, an Lob und Tadel zu denken; nach sieben Tagen da hatte ich meinen Leib und alle Glieder vergessen. Zu jener Zeit dachte ich auch nicht mehr an den Hof Eurer Hoheit. Dadurch ward ich gesammelt in meiner Kunst und alle Betörungen der Außenwelt waren verschwunden. Danach ging ich in den Wald und sah mir die Bäume auf ihren natürlichen Wuchs an. Als mir der rechte Baum vor Augen kam, da stand der Glockenständer fertig vor mir, so daß ich nur noch die Hand anzulegen brauchte. Hätte ich den Baum nicht gefunden, so hätte ich's aufgegeben. Weil ich so meine Natur mit der Natur des Materials zusammenwirken ließ, deshalb halten die Leute es für ein göttliches Werk.“

Aus Dschuang Dsi, Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland, verdeutsch von Richard Wilhelm.

Magie wird meistens mit „Zauberei“ übersetzt, umfaßt also alle unerklärlichen, kausal-mechanisch nicht zu verstehenden Wirkungen, die von dazu geeigneten Personen, den Zauberern oder Magiern, ausgehen — oder ausgehen *sollen*. Es handelt sich um ein Aktives. Pico della Mirandola war ein Anhänger und Gläubiger der Magie, so wie er sie verstand; dagegen wollte er nicht an die Astrologie glauben, in welcher der Mensch nur leidend sich verhält, passiv unter den Einflüssen der Gestirne und ihrer Konstellationen. Zauberer und Magier sind Menschen, vielleicht auch Dämonen. Sie bewirken, nach dem gängigen Sprachgebrauch, keine „Wunder“. Wunder tun nur Gott und Götter; werden sie auch von Menschen bewirkt, dann nur im Auftrag und als Funktionäre des Göttlichen, wie das bei den Heiligen oder auch schon im sakramentalen Akt bei den Priestern der Fall ist.

Wir wollen hier, wenn nicht den Begriff des Magiers und der Magie, so doch den des „Magischen“ etwas weiter fassen. Uns soll auch die unpersönliche, vom Menschen nur passiv empfangene Einwirkung, wie sie z. B. der Stern Glaube behauptet, als magisch gelten. Magisch seien uns ferner die Wunder der Götter, Halbgötter und Heiligen oder die sakramentalen Wandlungen, auch die Wandlungen in den Mysterien. Als magisch gelte uns alles, was nicht nur vorläufig, sondern endgültig mit den mechanischen Ablaufgesetzen nicht erklärbar ist (kausal ist auch der magische Zusammenhang, aber nicht *mechanisch*-kausal), oder was doch mit den normalen, gewohnten, anerkannten Zusammenhängen und Ablaufsformen in der Natur, einschließlich der durch Raum und Zeit gegebenen Bedingungen, unvereinbar erscheint.

Magisch sei für uns also jeglicher Kausalzusammenhang zwischen Psyche und Psyche, Psyche und Physis, Physis und Psyche, der uns weder erklärbar, noch auch „vertraut“ er-

scheint — ganz gleich, wer oder was das Bewirkende ist, ob der Mensch es mehr erfährt oder tut, ob es im religiösen bzw. kirchlich anerkannten Zusammenhang auftritt oder dort, wo die Kirche es zwar unter Umständen für möglich hält, aber doch nicht billigt, weil sie hier Dämonen, böse Zauberer vermutet, welche die Naturgewohnheiten frevelhaft durchbrechen.

„Magisch“ enthält für uns mithin kein Werturteil, so wenig wie das Wort „okkult“, das heißt dunkel und verworren im Gegensatz zu „aufgeklärt“, oder wie der moderne Begriff des Paranormalen, Parapsychischen, Paraphysischen gegenüber dem naturgesetzlichen oder doch naturgewohnten Geschehen. Und wenn wir von magischen Zusammenhängen reden, so entscheiden wir damit noch nicht, ob es Zauber und Wunder von unserem heutigen Standpunkt aus „gibt“, ob dergleichen nicht auf Selbsttäuschung beruht, wenn nicht gar auf Betrug. In einer historischen Betrachtung genügt es, daß wir eine Klasse von Phänomenen als magisch bestimmen, mit denen Menschen früherer Jahrhunderte (und im kirchlich-religiösen Bereich auch noch Menschen unserer abendländischen Gegenwart) rechnen zu müssen geglaubt haben oder noch glauben.

Wir stehen mit diesem Sprachgebrauch, dieser Wesensbestimmung, nicht allein. Für einen *Calvin* standen die sakramentalen Wunder der Altkirche ausdrücklich auf der Stufe der (verbotenen) Magie; für die kirchenfeindliche *Aufklärung* bedeuteten die Wunder Christi und der Heiligen nichts als Magie, das heißt Selbsttäuschung, wenn nicht Schwindel. Sie machten keinen Unterschied zwischen Zauber und Wunder; sie verdammtes beides als Aberglauben, sei es, weil dieser als Mißbrauch verboten ist, sei es, weil er überhaupt nur auf Lüge, Betrug und Einbildung beruht. In beiden Fällen blieb der Begriff „magisch“ (und erst recht der des „Magiers“) durchaus negativ gefärbt. Aber in der Meditation unserer romantischen Dichter und Philosophen — man denke an die Aphorismen eines Novalis oder an den späten Schelling —

wird das Magische einfach als Ausdruck für alles gebraucht, was zur „Nachtseite der Natur“ gehört, das heißt zum Unaufgeklärten, wahrscheinlich auch im mechanisch-kausalen Sinne überhaupt Unerklärbaren. Für die romantischen Ärzte und Naturphilosophen erschien die ganze Natur, deren Grundgeschehen transmechanisch bleibt, als etwas Magisches. Wir brauchen den Romantikern nicht in diese spekulativen Verallgemeinerungen zu folgen, um uns doch einig zu wissen mit ihnen in dem neutralen, kein Werturteil enthaltenden Wortbegriff überhaupt.

II.

So wie die Romantik das Magische im allgemeinen versteht, hat sie es auch in mancherlei Spekulationen in Beziehung gesetzt zum Wesen der *Kunst*, des Künstlerischen, des künstlerischen Schöpfungsaktes, Schöpfungswunders als solchen. Sie hat die alte Wesensgleichheit zwischen Sänger, Dichter und Seher wieder aufgedeckt, wobei dem Seherischen ein übersinnliches, übernatürliches Element zugesprochen wurde. An dieser Stelle mag es genügen, auf die Geheimnisse dieser grundsätzlichen Verwandtschaft, auf die „Magie“ des Künstlers und Dichters, des Künstlerischen und Dichterischen überhaupt hinzuweisen. Auch auf das Wunder- und Zauberartige, welches in dem Gestaltungsprozeß des bildenden Künstlers bemerkbar wird und dem die preisende Sprache des Kunstfreundes gern mit Vergleichen aus dieser Sphäre nahezukommen sucht, wollen wir nicht eingehen, obgleich die bildenden Künste das Anliegen dieses Aufsatzes sind. Statt bei den zeitlosen Gemeinsamkeiten zwischen dem Kunstschaffen und dem Wesen des Zauberischen, wollen wir bei den zeitgebundenen, den *historischen* Verbindungen verweilen, die die Magie — sowohl in ihrer religiös kirchlichen Anwendung wie in ihrer freien, in den Augen der Kirche abergläubischen Form — mit den bildenden Künsten eingegangen ist.

Welche Rolle das Magische mit seiner Vielfältigkeit in den *primitiven und archaischen Entwicklungsstufen* der Weltkunst gespielt hat, dies zusammenfassend darzustellen, wäre eine große und lohnende Aufgabe, zu deren Lösung die vorgeschichtliche und die völkerkundliche Wissenschaft ebensoviel beizutragen hätte wie die altamerikanische und europäische Archäologie, nicht zu vergessen die Kunstgeschichte des Nahen und Fernen Ostens und noch des christlichen Mittelalters. Kunstübung wird in diesen Zeiten und Räumen selber oft zu einem Akt der Magie, sei es im beschwörenden, sei es im abwehrenden, apotropäischen Sinn; Kunstwerke entstehen aus Bedürfnissen heraus, in denen das Magische eine entscheidende Rolle spielt, oder sie berücksichtigen in ihrer Gestalt entsprechende Gesichtspunkte. Kunstwerke mit ihrer symbolischen Form dienen den magischen Wandlungen und Begehungen als Gefäß und Rahmen. Entscheidend ist in jedem Fall, daß das Magische mit seiner Suggestion — wenigstens Dreiviertel aller historisch, volks- und völkerkundlichen überlieferten Zauberei beruht auf diesem Phänomen, welches zwar heute wissenschaftlich anerkannt ist, aber doch zuletzt selber ein „Wunder“ darstellt —, daß der Suggestionenzauber mit seiner enormen Macht auf das Unterbewußte wohl die stärkste formschaffende, formbewältigende Kraft darstellt. Dort, wo das Religiöse am tiefsten mit solchen Bestandteilen geladen war und wo es noch ringsumher eine Bewußtseinslage antraf, die selber auf alles Magisch-Abergläubische hemmungslos reagierte, dort scheint es auch seine stärkste, Raum und Bild erzeugende Leistung vollbracht zu haben. Unmagische Religion, protestantische, verinnerlichte Frömmigkeit ohne viel Ritual, ohne Liturgie, ohne Sakramente (welche ja selbst bei tiefster symbolischer Verinnerlichung einen Kern des Wundersam-Suggestiven und darum Sakralen bewahren), haben bekanntlich kein Bedürfnis nach äußerem Raum, äußerem Bild gehabt, auch dafür keine formzeugende Potenz besessen: jeden-

falls nicht in Hinsicht auf das Sakrale. Sie haben den Kunsttrieb auf das Weltliche abgedrängt. Für die Bedürfnisse des Glaubens genügten ihnen die „Gebetsstuehen“ oder das „Kämmerlein“.

III.

Im ganzen lassen sich die Beziehungen zwischen Kunst und Magismus (wir sagen nicht gern „Aberglauben“, weil sich Kirche, Aufklärung und Volkskunde darunter Verschiedenes vorstellen) in *drei typische Phasen* eingliedern. Die *früheste*, offensichtlich magische Zwecksetzung der Kunst, wie sie in Höhlenmalereien und Skulpturen der älteren Steinzeit uns entgegentritt, ist kaum schon eigentlich religiösen Charakters. Bekanntlich hat man angesichts der berühmten Tierdarstellung von Altamira und ähnlicher Höhlen und Felsen, angesichts der „Verwundungen“ auch, die viele Tierbilder an bestimmten Stellen zeigen, an den noch heute nachlebenden Aberglauben des „Bildzaubers“ erinnert, welcher darin besteht, daß sich die „Hexe“ ein Bild der zu schädigenden Person macht, welches sie dann unter geheimnisvollen Zeremonien durchlöchert, um die dargestellte Person in einer Art von Fernzauber zu treffen. Gleichviel, ob es sich hierbei um Selbsttäuschung handelt, ob der Jäger durch Konzentration auf das Bild die eigenen Kräfte autosuggestiv steigert, oder ob gelegentlich doch so etwas wie das Phänomen einer telepathischen Fernsuggestion mit im Spiele ist: auf jeden Fall ist der berühmte Naturalismus der altsteinzeitlichen Höhlenbilder zunächst nicht oder nicht nur aus Freude an Nachahmung oder aus künstlerisch-ästhetischem Ehrgeiz abzuleiten — sonst würde man nicht Übermalungen, darüber gelegte Gravierungen an Stellen zugelassen haben, wo schon Bilder vorhanden waren —, sondern es scheint, als ob nach Meinung der Jäger die Genauigkeit der Wiedergabe ihrer Erinnerungsbilder,

welche bei den eidetisch veranlagten Primitiven sehr lebhaft sind, irgendwie mit dem Jagderfolg zusammenhing. Jedenfalls hat der autosuggestive Glaube an den magischen Erfolg der Jagdbilder die *darstellende* Kraft der Eideriker, das heißt die Gabe zeichnerisch-praktischer Projektion, beflügelt. Wahrscheinlich, daß sich frühzeitig die Lust an solchen Wiedergaben von dem abergläubischen Zweck der Höhlen- und Felsenbilder *abgespalten* und bis zu einem vergleichsweise artistischen Interesse emanzipiert hat, denn auch kleine Knochengерäte wurden ja mit köstlichen Tierbildern aller Art bedeckt. Dieser Prozeß hat sich in der Folge dann immer wiederholt.

In der *zweiten Stufe* ist das Magische zu einem großen, und zwar gerade zu seinem künstlerisch produktiven Teil in *das Religiöse aufgenommen*, das heißt verbunden mit jenem Glauben an Gott, Götter oder Dämonen, von denen bei den Jägern und Früchtesammlern der *alten* Steinzeit, den Nomaden, kaum schon deutliche Spuren nachweisbar sind. Wir befinden uns in den eigentlich *archaischen Kulturen*, wie sie sich auf verschiedenen Stufen und in verschiedenen Entwicklungsräumen der Kunst bis zu einem gewissen Grade vergleichbar wiederholen. Ein großes Kapitel bilden hier die Einfüsse, welche von religiös-magischen, sei es kosmologischen, sei es kulturellen Vorstellungen auf die Gestaltung der *Sakralbauten* ausgeübt worden sind. Geradezu ein Urmotiv der baugeschichtlichen Überlieferung dieser Stufen, überall auf der Erde, bilden die *Gründungslegenden*, die den Grundriß eines Bauwerks dem Begründer zunächst im Traum erscheinen lassen. Typisch ist auch das Haften der Sakralbauten an Orten, denen ein uraltes Geheimnis, ein sakraler Zauber innezuwohnen scheint, die chthonische Gebundenheit selbst noch der christlichen Kirchen, welche ja so oft über heidnischen Tempeltrümmern errichtet worden sind. Auch die weitverbreitete *Ostung*, Orientation der sakralen Architektur, noch im christlichen

Kirchenbau bewahrt, gehört hierher, besonders das viel erörterte Motiv der Achsenausrichtung auf den Sonnenaufgangspunkt zur Sommersonnenwende, vielleicht auch auf andere Gestirnsaufgänge, wofür die vorgeschichtlichen Prozessionsstraßen von Carnac und Stonehenge, aber auch gewisse Merkmale der babylonischen, altägyptischen, peruanischen, mexikanischen, auch altindischen Sakralarchitektur zu sprechen scheinen. Denn es handelt sich hier nicht nur um zweckmäßige Einrichtungen für den Sonnenkult, sondern zugleich auch um Einordnung des Bauwerks in das Achsensystem des Weltalls zu sichernden, *apotropäischen* Zwecken. Die Analogie zwischen Kosmos und Bauwerk, etwa in den heiligen Zahlen der Stockwerke mesopotamischer Stufenpyramiden oder in altamerikanischen, auch altindischen Malbauten anklingend, ist nicht immer erst nachträglich hineininterpretiert worden. Auch manches, was die sogenannte Metrosophie bis auf den heutigen Tag von den kosmisch-musikalischen und zahlen-symbolischen Hintergründen, von „Zahl und Maß“ in der älteren Baukunst offenbaren zu können glaubt, hat seinen richtigen Kern.

Daneben steht die Einwirkung, die der eigentliche *Kultus*, das *Ritual* in ihrem Herkommen und ihrer Entwicklung auf die baulichen Formen genommen haben, wobei zu bedenken ist, daß zum Beispiel in Alt-China die Riten der Tempel — uralte, wie sie zu sein scheinen — nur bei genauester Ausführung der Vorschriften ihre die Götter und Dämonen zwingende Kraft ausüben, daß also Theurgie nichts anderes ist als religiöse Magie, Magie in jenem aktiven, bewirkenden Sinn, von dem die Rede war. Der Königs- und Totenverehrung, welche Pyramiden erstehen ließ in ihrer rätselhaften Arbeitsbewältigung, der Jenseitsgewißheit, welche die Werkleute gotischer Kathedralen zu so übermenschlichen Leistungen beflügelte, diesem Glauben war in seiner religiösen Inbrunst stets etwas von „Aberglauben“, von der Suggestion des Magischen beige-

misch. Gerade dieser, wenn das Paradoxon erlaubt ist, „abergläubische Glauben“ mit seiner Naivität, seiner kritiklosen, unbewußten Dumpfheit „versetzte Berge“, das heißt in diesem Fall: er befähigte zu wunderbaren Massenleistungen bei primitivster Technik. Er beflügelte auch die Einbildungskraft zu erregenden Vorstellungen aus der Tiefe des kollektiven Traumbewußtseins. —

Was wäre der frühmittelalterliche Kirchenbau geworden ohne den „Aberglauben“ des *Reliquienkults*? Denkt man sich ihn weg, diesen dumpfsten, handgreiflichsten, unmöglich bloß auf Erinnerungskult reduzierbaren Teil der kirchlichen Vorstellungen, so wäre es nicht nur nicht zu Krypten, zu Unterkirchen mit ihren Prozessionsumgängen usw. gekommen, sondern es hätte überhaupt ein wichtiger Anlaß zur Kirchengründung gefehlt — wie denn auch die erhabene „Magie“ der Hostienwandlung es ist, deren priesterliches Ritual erst die komplizierte Grundrißgestaltung der Kirchenchöre hervorgebracht hat. Chinesische Sakralbronzen, christliche Reliquiare — im Frühmittelalter noch geschlossen, da der bloße Glaube genügte, später ihren Inhalt sichtbar machend, weil man „sehen“ wollte — erhielten ihre bestürzende künstlerische Wucht mit dem so stofflichen und doch so vergeistigten Prunk ihrer Ausstattung aus dem Impuls dessen, was nur der Gläubige selbst nicht „Aberglaube“ nennt! Und wie hätte sich um das kirchliche Meßgerät solch eine faszinierende Herrlichkeit der Werkstoffe und ihrer handwerklichen Behandlung bilden können, wenn nicht eben das Sakrament ein Mysterium, eine Einheit des Magischen und Mystischen darstellen würde, die Einbildungs- und Gestaltungskraft in Tiefen erregend, die bei weltlicher Kunst niemals geweckt werden.

Mit dem, was wir die „*Magie des Grabes*“ nennen wollen, mit allen jenen Garantien, die für ein irgendwie immer noch leiblich gedachtes Weiterleben im Jenseits geboten werden müssen, hängt die Plastik im Alten Reich der Ägypter, hängt auch

die früharchaische Bilderei der Griechen in einer Weise zusammen, die vielleicht gerade ihre, schon bei den frühen Ägyptern trotz aller altertümlichen Gebundenheit so porträthafte Naturnähe bedingt. Man verfehlt den Kern, wenn man bei solchen Erscheinungen nur von den bekannten Zweckbeziehungen zwischen Kunst und „Religion“ spricht und wenn man nicht den unleugbar *magistischen* Einschlag innerhalb des Religiösen anerkennt. Emanuel Löwy hat den gesamten Formenschatz der Antike aus magistisch-religiösen Ideen ableiten wollen.

Wir haben nur besonders auffällige Abhängigkeiten des archaischen Kunstschaffens von solchen Vorstellungen angedeutet. Sie ließen sich um viele erweitern: es sei zum Beispiel an die Zusammenhänge von Kunstform und Yoga (Meditation im buddhistischen Kulturkreis) erinnert oder an das keineswegs nur ästhetische Wunder der altrussischen Ikonen. Im Grunde ist es bedenklich, derartige Beziehungen einzeln hervorzuheben, weil man auf dieser Bewußtseinsstufe das Magische vom Kultischen und Rituellen, aber auch vom bildhaft-mythischen Element, schließlich vom Symbolischen nicht trennen kann. Die gesamte bildende Kunst der altertümlichen Stufen — die außereuropäische ist ja, wenigstens in religiöser Anwendung, nie über diese Gebundenheit hinausgekommen — nährt sich von jener das Unterbewußte ergreifenden Kraft, die gerade der magische Einschlag auslöst.

IV.

Das gilt bis zu einem gewissen Grade auch von der Kunst des *christlichen Mittelalters*. Doch geriet das Magische hier (wie übrigens in seiner Weise auch im Bereiche des höheren Buddhismus) in ein eigentümliches Spannungsverhältnis zu seinem Auftreten innerhalb des mystischen Lebens. Magisches vollzieht sich

ja mehr auf der Ebene des Naturreiches, zu welcher auch noch das „Außersinnliche“ als ein Verfeinert-Stoffliches gehört. Es hängt dem Stofflichen an auf eine transmechanische Art. Mystisch dagegen im christlichen Verstande ist die Teilhabe an einem völlig unkörperlichen Jenseits als einen höheren, transzendenten Wert, welcher das Naturhafte durch seine Wirkung — hier kann nur von Wunder die Rede sein — zu sich hinaufzieht, seine erdenschweren Widerstände asketisch vergeistigend und verklärend. Wahrscheinlich beruht die eigentümliche Wirkung dessen, was wir das Sakrale im christlichen Sinne nennen, auf einer Mischung, die sich nicht immer trennen läßt.

In der *frühmittelalterlichen Kirchenbaukunst* steckte gewiß auch ein profan-weltliches Element: dasjenige, womit die romanischen Kirchen an Burgen, Kastelle, Wehrbauten erinnern. Aber suggestive Magie ging doch auch von der schweren, kubisch gebundenen Massenhaftigkeit als solcher aus, wie schon die alten Ägypter gewußt haben. Auch das Chthonische, Kryptische romanischer Bauten in ihrer Verschlossenheit hat seinen Zauber. Diese Elemente traten erst auf der Höhe des Mittelalters im sogenannten Übergangsstil des Staufischen Zeitalters zugunsten eines fast weltlichen, feierlich-weltlichen Eindrucks zurück, der schon die spätere Wiedergeburt der Antike vorwegnahm. Bald aber ließ die wundersame Entfaltung der hohen *Gotik* das sakramentale Element noch einmal durchbrechen: diesmal jedoch nicht im alten chthonischen, sondern mehr in einem transzendierenden Sinne. Denn die Auflösung und Überwindung der Materie, die scheinbare Aufhebung der natürlichen Schwerkraft, der Höhendrang, die Einigung des Mathematisch-Konstruktiven mit Andeutungen knospenden Lebens im Ornament, schließlich das traumhafte Licht- und Farbenwesen der Glasfenster: alles sollte den Beschauer wie ein übernatürliches *Wunder* anmuten, ein Wunder, das die göttliche Mathematik des Baumeisters und das

ekstatische Zusammenwirken der Bauhüttenbrüderschaft hier auf Erden vollbracht hat. Nicht ohne Grund ist bis auf den heutigen Tag von Bauhüttengeheimnissen des Mittelalters die Rede, Geheimnissen des technischen Wissens nicht nur, sondern auch der Überlieferung von Zahl und Maß, deren Weitergabe, wie es scheint, an gewisse moralisch-symbolische Einweihungen geknüpft war. Losgelöst von praktischen Bauzwecken, aber unter Erhaltung der „erbaulichen“ Symbole, hat dies maureische Geheimbundwesen mit seinem Ritual noch lange nachgelebt.

Der zugleich magischen und mystischen Wirkung gotischer Architektur stellte sich im Süden, auf dem alten antiken Boden, immer kraftvoller ein neuer Sinn entgegen, welcher bald nach 1400 in Toskana endgültig durchdrang. Nicht der Übergang, das Transzendieren des Sinnlichen ins Übersinnliche (wofür der Spitzbogen ein so gutes Sinnbild dargestellt hatte) bestimmte länger den Grundwillen baulicher Formbildung, sondern der diesseitige Mensch in seiner Leiblichkeit, die mehr das Jenseitige „spiegelt“ als in dieses „eingeht“, gab das Maß ab. Die Formenwelt der heidnischen Antike mußte in diesem Augenblick als eine Art von *Befreiung* empfunden werden, als ein Evangelium — um so mehr als die Antike selbst sich ja schon den christlichen Aufgaben gewidmet hatte, also unmittelbar brauchbare Vorbilder abgab. Damit mußte nun freilich in den Basiliken und Zentralbauten der neuen antiken Manier jenes Sakrale verlorengehen. Denn dort, wo das Verhältnis von Stütze und Last, von Horizontale und Vertikale, wo die Gliederung und Proportionierung der Teile unser körperliches Selbsterleben ausdrückt, in dem Anthropomorphismus des antiken Stils also, dessen äußerer Formenschatz jetzt erneuert wurde, konnte von dem Geheimnis des Übernatürlichen nicht mehr die Rede sein. Wohl sprach man von einer neuen Erhabenheit, von dem im Bauwerk aufgefangenen Abglanz kosmischer Harmonie — im Grunde mehr ein

heidnisch pythagoräisches Ideal als ein spezifisch christliches Wunschbild. Aber in dem weltlichen Glanz heidnischer Formen, deren ursprünglich templare Bedeutung nicht mehr empfunden werden konnte, kam dieses Geheimnis dem Beschauer kaum recht zum Bewußtsein, mochten auch die Baumeister, die Architekturtheoretiker selber den harmonikalen Spekulationen zuneigen.

Was die *Malerei und Plastik* des Mittelalters angeht, so ging natürlich ihre Entwicklung in bezug auf das magisch-suggestive Element mit der der Baukunst parallel. In der Frühzeit waren es das Blockhaft-Architektonische, das Geschlossene, die monotone parallelistische Reihung frontaler, hypnotisch-starr blickender Heiligen- und Apostelgestalten, dazu die naturfernen Proportionen und die formelhafte Gewandbehandlung, was in seiner Fremdartigkeit zwingend auf die Seele wirkte. Langsam drang dann auch hier eine größere Natürlichkeit und Menschennähe vor, wenn auch alles der Natur Nachgebildete, was die frühgotischen Kirchen plastisch schmückt, in einer Zartheit gegeben wurde, als blühe es nur in Gott. Im vierzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter goldgrundiger Altäre, und noch lange darüber hinaus schlug auch im Bildnerischen noch einmal die übermächtige Hingabe an den jenseitigen „Himmel“ durch, nicht mehr um den Preis einer mönchischen Vergewaltigung der physischen Wirklichkeit, wie vor drei- und vierhundert Jahren, sondern nur in einem verflüchtigen, lyrisch versöhnenden Sinne. Dann aber, gegen Ende des Mittelalters, wenigstens im Raumgebiet der nordischen Spätgotik, brach die in der Frühgotik noch scheu und verhalten bekundete Lust an der Eroberung unserer körperlichen Welt um so mächtiger und endgültiger durch. Der Adel und das Schwärmerische ritterlich geistlicher Konvention wich einer penetranten, im Gedränge des bürgerlichen Stadtlebens beinahe distanzlos gewordenen Realistik, in der jene ältere asketische Ekstase, jener sinnlich-übersinnliche Lyrismus zwar

immer noch nachklang. Aber man übersieht oft, daß das Naturhafte, wie es sich jetzt enthüllte, zwar wenig mehr von jenseitssüchtigen Stimmungen modifiziert erschien, aber auch *nicht* als ein einfach Materielles, Mechanisches, Naturgesetzliches verstanden werden darf. Man hat von dem „Panentheismus“ des 16. Jahrhunderts gesprochen, dem ein „universeller Theismus“ (Dilthey), eine naturromantische Theosophie entsprach. Rein theologische Kategorien reichen nicht hin, um das neue Weltgefühl zu kennzeichnen. Es war ja mit dem theistischen auch ein dämonisches Element verbunden, ein Gefühl für die magischen Kräfte, die der Natur und dem Menschen immanent sind, gleichviel welchen Ursprungs sie sein mögen. Wir stehen im Zeitalter eines Trithemius, Agrippa, Paracelsus — womit eine zugleich volkstümlich abergläubische wie auch in höherem Sinne „faustische“ Stimmung angedeutet ist.

Dieser neue Magismus war von dem im Anfang des Mittelalters sehr verschieden. Damals, in einer Gläubigkeit der Weltverachtung, die aber doch, nördlich der Alpen, von Menschen einer noch naiven körperverhafteten Wesensart getragen wurde, beruhte die Magie der Kunst auf der Bannkraft des Statischen, Säulenhaften; jetzt war die Kunst nicht starr und naturfremd, sondern naturnah. Sie wollte nicht bannen, sondern *hinreißen*. Das Magische wirkte nicht mehr aus einer anderen Welt und nur durch Zeichen und Formeln des Natürlichen hindurch, sondern es erschien in dieser Natur selber: als ein allbewegendes Feuer, als flutende Bewegung von Himmelskräften, die auf- und niedersteigen.

Dieser neue Geist läßt sich in der Bilderei und Malerei des Nordens sowohl im Formal-Stilistischen wie in der allgemeinen Stimmung, schließlich auch in der Wahl der Gegenstände aufzeigen. Kennzeichnend für die magistische Formbehandlung ist die Sprache der Gewandmassen, der Falten in der spätesten Gotik — man denke an die Altäre von Altbreisach

und Niederrotweil. Die Antike hatte die Gewandung nach ihrer natürlichen Schwerkraft und Lagerung behandelt, das Natürlich-Zufällige ins Schöne stilisierend. Diese ideale Natürlichkeit war in der Gotik wieder zum Vorbild geworden, freilich spiritualisiert und doch auf ein Jenseitiges bezogen. Jetzt zu Beginn des 16. Jahrhunderts dominierte die geistliche Spiritualisierung nicht mehr, aber die Behandlung der Falten wurde auch noch nicht eigentlich naturgemäß. Vielmehr haben wir den Eindruck, als ergriffe ein Geisterwind, eben jenes dynamisch-magische Agens, die schweren Gewandmassen, ihre mechanische Schwerkraft aufhebend und mit geheimnisvollen Energien in rauschhaften Wirbel und Taumel auflösend.

Das apokalyptische Pathos des jungen Dürer, die Märchenhaftigkeit, mit der Altdorfer die biblischen und legendarischen Stoffe erfüllte — anders geartet als die Mystik der Goldgründigkeit ehemals —, das phantastische Treiben und Drängen in der Natur bei dem sogenannten Grünwald, der auch ein mächtiger Beschwörer dämonischer und engelischer Sphären war und seinen auferstehenden Christus mit einer beinahe „spiritistisch“-unheimlichen Farbenaura umgeben hat, weiter der kosmosophische Sonnenkult in Wolf Hubers Zeichnungen, dann jenes Reich der schwarzen Magie, wie es ein Hieronymus Bosch kraft seiner Begegnung mit abseitigem Sektierertum aufdecken konnte, endlich das Walpurgisnachtstreiben im „Hexengenie“ des Hans Baldung, gen. Grien — alle solchen Motive und Stimmungen hoher und niederer Art legen Zeugnis ab für denselben Geist, der auch die Form und die Farbe der nordalpinen Spätgotik für kurze Zeit zu einem so einzigartigen Phänomen erhoben hat.

Neben der Magisierung des Christlichen drang auch aus spätantiken Quellen wie auch aus deren heimlichem Weiterströmen *im* heimischen Volksaberglauben ein *außerkirchlicher Magismus* mit allen möglichen okkulten Vorstellungen in die Kunst ein. Astrologie, Temperamentslehre, die verschiedenen natür-

lichen und künstlichen Arten der Divination, alchimistisch-vorrosenkreuzerische Anspielungen, ägyptosophsische Hieroglyphik, Symbolik des Geheimbundwesens teils humanistischer, teils haeretischer Art: alles floß in die Erfindungen der Maler und Bildhauer oder ihrer humanistischen Berater, ihrer modisch-abergläubischen Auftraggeber. Nicht nur ein Dürer und andere nordische Meister vertieften sich in solche Aufgaben — wer denkt nicht an seinen Kupferstich der „Melancholie“ —, sondern das Gefallen an derartigen Rätseln griff auch im Süden, vor allem in dem halb morgenländischen Venedig, dann aber auch in Florenz und Rom um sich, wo die Formensprache als solche viel rationaler, unmagischer war, wo aber doch die Landschaftsstimmung, vor allem das farbige Element sich als Träger des Traumhaften verwenden ließen. Die Traum- und Zaubersphäre Giorgiones, die Allegorien des jungen Tizian, doch auch die Kompositionen eines Raffael und Michelangelo sind an solchen zeitgemäßen Vorstellungen reich.

Der dynamische Magismus des nordalpinen Kunststils um 1500, sowohl die äußerlich noch immer am gotischen Formenschatz festhaltende Architektur mit ihrer wuchernden Ornamentik wie auch das Plastische und Malerische erfüllend, stieß nun auch in diesem letzteren Bereich auf den neuen antikisierenden Idealismus der *Hochrenaissance*. Indem wir fortan die abbildenden und baulichen Künste gemeinsam betrachten, stellen wir fest, daß allmählich eine Durchdringung jener religiös allzu neutralen Formenwelt des Südens mit dem flutenden Naturgeist des Nordens, zugleich aber doch auch mit dem niemals ganz verdrängten christlichen Transzendenzgefühl stattfand. Beides ließ sich im Bewußtsein der Künstler noch lange nicht von dem aufkommenden mechanisch-mathematischen Wissen ersticken, versuchte im Gegenteil das Na-

turgesetz selber pythagoräisch zu magisieren. Es konnte eine stilbildende Hauptkraft bilden in dem neuzeitlichen Phänomen des *europäischen Barocks*, nur daß alles eben auf die antikisierenden Formen, die Renaissance angewandt wurde, nicht auf die „häßlichen“ Gestalten spätgotischen Geschmacks und auf dessen veraltetes Ornament.

Der Eindruck der Durchbrechung jener Naturgesetze, von denen man theoretisch zu wissen begann, blieb auch im Barock das Hauptanliegen der Baumeister und aller ihrer Mitarbeiter bei der Ausschmückung der Gotteshäuser. Denn während die Welt des Magischen außerhalb des Kirchenglaubens jetzt nicht nur dem kirchlichen Verbot, sondern vor allem auch dem Protest der aufgeklärten Skepsis verfiel, behielt das Wunderbare innerhalb des christlich-kirchlichen Reservats sein Recht. Die Gegenreformation stellt alle Kräfte suggestiver Massenbeeinflussung in den Dienst ihrer Propaganda und sie bedurfte dazu der Wunderdarstellungen durch die Kunst. Das theaterhafte Zusammenwirken der Künste, das Blanke, Gleißende, Hypnotisierende in der Behandlung des Materials und des Lichtes, der grandiose Zauber unübersehbarer Raum- und Gewölbebildungen, das Wirbeln, Rotieren, Strudeln, ekstatische Schwingen aller Formen und in solchem Rahmen wieder das verzückte Schweben der Figuren an Kanzeln, Altären und Orgeln, wie es uns als sogenanntes *Levitationsphänomen* von den Heiligen der Barockzeit selber berichtet wird, dazu der erotische Zauber der Engel, in deren Seligkeit irdische und himmlische Lust nicht mehr zu unterscheiden ist: alles das bildet eine geistlich erlaubte *Wunderwirkung*, deren Mittel dann in der weltlichen Kunst als eine nur noch ästhetisch-erotische Faszination säkularisiert wurden.

Das Magische in jenem engeren außerkirchlichen Sinn, wie es Stimmung und Thematik der Spätgotik und der Renaissancekunst nicht unwesentlich beeinflußt hatte, mußte im 17. Jahrhundert rasch in den Hintergrund treten. Der Märchegeist

eines Altdorfer und Giorgione, ihr Naturgeheimnis mußte in der gebärdreichen äußerlichen Pathetik der Wunderszenen des katholisch-südländischen Barocks untergehen. Eine gewisse Zuflucht fand diese „Romantik um 1500“ — so hat Pinder in einem bekannten Aufsatz die gekennzeichneten Stimmungen in der Donauschule genannt, ohne freilich ihren magischen Hintergrund hervorzuheben, der ihnen gegenüber der Malerei und Zeichnung der Romantiker um 1800 eine solche Ausdrucksgewalt gibt — in dem geistigen Klima des Calvinismus der nördlichen *Niederlande*. Vor allem bei *Rembrandt*, dessen innerliche Nähe zur Pansophie der Rosenkreuzer und jüdischen Gelehrten hier nicht vergessen werden darf. Das Geheimnis des farbigen Halbdunkels, in das er die alt- und neutestamentlichen Szenen hüllt, den wundersamen Goldklang seines Kolorits hat man schon oft als „magisch“ gefeiert. Bisweilen — wir denken an die Radierung eines Nekromanten mit rosenkreuzerischer Spiegelvision, *Faust* genannt — taucht auch das eigentlich okkulte Thema direkt auf.

Zeigt uns bei *Rembrandt* die Welt des Magischen ihre heilsame, menschenfreundliche Seite, so hat hundert und mehr Jahre später, mitten im Zeitalter der Aufklärung, aber freilich auf spanischem Boden und im Klima des Hofes, ein *Francisco Goya* noch einmal alle dunklen Aspekte eines schon versinkenden Aberglaubens aus den Jahrhunderten der Hexen- und Dämonenfurchtigkeit aufgefangen. Eine gespenstische Welt, an deren Schrecken er mit der Haßliebe des großen Künstlerphantasten hing. Es war der große Kehraus eines Spuks von Jahrtausenden, gespiegelt von der Kunst eines Berufenen, selber noch halb Besessenen.

Die *Französische Revolution*, blutige Diktatur der Aufklärung, machte nicht nur dem noch immer nachlebenden Geheimbundwesen und seinen oft verdächtigen Mysterien ein Ende, sondern zugleich mit dem „Aberglauben“ auch allem religiösen Glauben, in dessen Wundern und Geheimnissen

man nur die Ausgeburt finsternen Mittelalters sehen wollte. Es versteht sich, daß das wundersüchtige Barock, mochte es zuletzt auch nur noch galanten Bezauberungen im leichten mythologischen Kostüm gehuldigt haben, dem revolutionären *Klassizismus* mit seinen Idealen des Bürgerlichen, Moralischen, Republikanisch-Tugendhaften ein Gegenstand des Abscheus sein mußte. Außerster Gegenschlag auf die verwirrenden, lügenhaften Scheinkünste der korrupten Gesellschaft des Ancien régime, wollte die klassizistische Gesinnung die Ideale antiken Menschentums erneuern. Antike und „Natur“ wurden noch einmal eins. In dem strengen Dorismus mancher Bauwerke, in der Vorliebe für das Ägyptische und seine Geheimnisse, in dem Gefallen an glatten, leblosen, stereometrischen Körpern, wie sie die Architekten gern in ihren Entwürfen für die Denkmale und dergleichen verwendeten, steckte aber auch eine versteckt irrationale Sehnsucht nach Übermenschlichem, Ur-Einfachem, nach einem Kult von Mächten, die das bloß Vernünftige überragen. Man könnte darin schon einen romantischen Zug erblicken; Romantik träumt immer von einer Bewußtseinsverfassung, in der das Magische noch Gültigkeit hat, von einer wundererfüllten altertümlichen Welt, wo die Gesetze des rechnenden Verstandes noch nicht herrschen. Es ist jener andere *statische Pol der magischen Form*, den man jetzt wieder suchte: das Bannende, was von leblosen Figuren mit tödlicher Ruhe ausgeht. So war auch diese Kunst der reinen Vernunft nicht ganz ohne Sehnsucht nach dem Übervernünftigen. Von der Romantik der Ägypten- und Hellasträume war der Schritt zum *Gotischen* und damit zum Christlich-Nordischen nicht mehr groß.

In einem Zeitalter nach dem Umsturz, da schon das profane Maschinenwesen, die bürgerliche Geschäftstüchtigkeit, die Industrie, der Spezialisismus, ja der Materialismus in der gefährlicheren Form des neuen wissenschaftlichen Jahrhunderts ihre Schatten vorauswarfen, konnte die romantische Sehnsucht aus

Eigenem heraus keine neue Formensprache, keinen Stil mehr hervorbringen. Dazu fehlte ihr die autosuggestive Selbstsicherheit der alten feudalen und klerikalen Kulturen mit ihrer naiven plastischen Ausdruckskraft für das eigene Lebensgefühl. Nur durch ängstliche Nachahmung, durch genaues Zitieren hoffte man das Verlorene wenigstens als Schattenbild noch einmal zu beschwören. Die romantische Neugotik blieb ein müdes, dürres Erzeugnis — jedenfalls wenn sie nicht nur auf dem Papier blieb, wo sie manche sehnsüchtige Vision verwirklichte.

Die *Malerei* und die *Zeichnung* waren besser daran. Zwar der sanft gotisierende Klassizismus der Nazarener, die eine kindlich-christliche Legendenwelt mit schlichtesten Umrissen erneuern wollten, blieb weit hinter seinen großen Vorbildern vom Ende des Mittelalters zurück. Aber diejenigen, die sich von allzu demütiger Nachahmung frei hielten, die es wagten, so etwas wie einen eigenen Mythos zu suchen oder die Natur auf neue Weise mystisch durchsichtig zu machen, fanden bisweilen Neuland der Kunst. Drei Gestalten des Nordens! Zuerst *William Blake*, der *Swedenborg* der Malerei, *Hellseher*, Dichter und Zeichner in einer Person, leider als Zeichner nur mit den dürftigen Schulmanieren des Zeitalters sich begnügend, aber doch eine einzigartige Figur, wohl die einzige, in welcher außerkirchliche Gnosis und Theosophie seit *Hieronymus Bosch* eine eigene künstlerische Sprache gefunden haben. Dann ein *Philipp Otto Runge* in Hamburg mit seinem Jakob Böhmischem Traum von den Tageszeiten und vor allem *Caspar David Friedrich*, ein Maler, der es vermochte, seinen mit der nadelscharfen Härte und Sauberkeit biedermeierlichen Kunstgeschmacks gemalten Hafentmotiven, Meeresküsten, Riesengebirgsansichten, Ebenen und Stadthorizonten den Atem eines tief poetischen Mysteriums einzuhauchen, welches mit Unendlichkeit und mit der besonderen, neuentdeckten Stimmung des Nordens zu tun hat. In der altertüm-

lichen Stille, zeitlosen Gegenwart mancher Bilder dieses Melancholikers ist wieder etwas von jener „Magie des Statischen“ eingefangen, die wir in immer neuen Verwandlungen sich dem dynamischen Pol gegenüberstellen sahen.

Im allgemeinen muß gesagt werden, daß die deutsche Romantik ihre Wiederentdeckung des Magischen im sprachlichen Bereich weit sichtbarer gemacht hat als im zeichnerischen. Dem „magischen Idealismus“ des Dichterphilosophen Novalis, der Gnosis eines Baader und des späten Schelling, der unergründlichen Phantasie eines E. Th. A. Hoffmann, den man als den „Gespenster-Hoffmann“ viel zu oberflächlich sieht, dem aus festem Glauben an übersinnliche Zusammenhänge gespeisten Schicksalswissen in den Novellen und Schauspielen eines Kleist hat die bildende Kunst nichts unmittelbar Hingehöriges von Rang zur Seite zu stellen. Was sie dennoch in einem tieferen Sinn zu jener Wiederentdeckung beigetragen hat, wurde lange Zeit nicht verstanden. Schinkel, dessen gemalte gotische Architekturhorizonte manchmal an die Träume gemahnen, die gewisse Rauschgifte bewirken, Runge mit der einzigartigen echten Archaik seines Elternbildes und seinen pansophischen Natursymbolen, Caspar David Friedrich mit seiner neuen, trotz christlicher Zeichen im Grunde überchristlichen Landschaftskunst: sie alle gerieten merkwürdig schnell in Vergessenheit. Erst nach einem knappen Jahrhundert konnten sie wieder entdeckt werden, was man immerhin als Zeichen eines verwandelten Geistes anerkennen muß. Was ihnen folgte, als das 19. Jahrhundert so recht zu sich selbst gefunden hatte — womit das Romantische immer schaler und phrasenhafter werden mußte —, hat uns gewiß noch große Künstler und große Kunst beschert. Aber selbst dem Vollkommensten ist nur der Zauber des Ästhetischen eigen, des „schönen Scheins“, wie die Ästhetiker gerne sagten, oder der Impression. Die Architekten waren nur bemerkenswert, wo sie trotz historischer Stil-Bemäntelung schon den realistischen Möglichkeiten des Zeitalters

genügten. Am unproduktivsten blieben sie im Kirchenbau. Nichts konnte ihrer korrekten Reißbrettgotik weniger gelingen, als jenes besondere Sakrale, von dem wir gesprochen haben und welches dem Mittelalter von selber zugefallen war.

Unter den Malern und Zeichnern des späteren 19. und unseres 20. Säkulums hat es nur noch einige *Außenseiter* gegeben, die — ohne an echter künstlerischer Qualität einzubüßen — noch jenes Geheimnisvolle zwischen den Dingen aufzuspüren wußten, von dem die wissenschaftliche Kritik gar nichts wissen will und die man gern als „bloße“ Poesie, bloße Romantik den Dichtern überließ. Freilich lag für alle, die sich noch auf unser entlegenes Gebiet wagten, eine gewisse Gefahr darin, daß das Magische im alten großen Sinn, sei es gut oder böse gewesen, längst auf das bloß „Okkulte“ zusammengeschrumpft war. Man fühlt das gelegentlich, wenn man das graphische Werk *Odilon Redons* durchblättert, eines Zeitgenossen, ja Freundes der französischen Impressionisten und ihrer wahrhaft antimagistischen Malerei, der aber Fühlung mit esoterischen Kreisen gehabt und selbst ein Organ für den Aspekt der Wirklichkeit besessen hat, von dem in diesem Buche die Rede ist, zugleich ein Kenner des alten und neuen Schrifttums, in welchem heute auch ein Kubin zu Hause ist. Seine unliterarischen, in der Technik des Impressionismus gehaltenen, aber von diesem durch einen seltsam spirituellen Einschlag unterschiedenen Blumenstilleben haben ihn berühmter gemacht als die Kompositionen mystischen Inhalts, obschon dem Künstler hier auch großartige Vorstöße in das Reich des Mythischen gelungen sind.

Manches von dem, was Redon für seine Zeit gerettet hat, lebte in dem großen belgischen Frühexpressionisten *James Ensor* weiter. Auch der andere Wegbereiter gehört nur am Rande in unseren Zusammenhang, der Holländer *van Gogh*, der die Natur — darin den alten deutschen Donaumeistern vergleich-

bar, doch mit einem Einschlag von Angst, den jene vor der Natur nicht kannten — als ein ungeheuer treibendes, fliehendes Kräftespiel erlebte, der auch zu einem, insgeheim christlich-gnostisch gefärbten, Licht- und Sonnenkultus neigte.

Der eigentliche Erbe des Redonschen Vermächnisses in unseren Tagen ist der erstaunliche *Alfred Kubin*, unser moderner Donaumeister, der als Zeichner zugleich auch die dilettantisch gebliebenen zeichnerischen Ansätze des E.Th.A. Hoffmann verarbeitet hat. Wenigstens in seinen raffinierten frühen Erfindungen, die heute von den Surrealisten betont werden, hat er sich, wie Redon, von einer gewissen gruselig-okkulten Sensationsmache¹ nicht frei halten können, während er später immer mehr auf solche Zurüstungen verzichtete, nur in der Natur selbst, im Menschen und seiner Umwelt jene Mächte durchblicken lassend, von denen sich unsere Schulweisheit, auch die kirchliche, wenig träumen läßt. Welch ein Abstand von der harmlosen Sonntagsfrömmigkeit eines Hans Thoma, dessen schwarzwäldische Kalenderweisheit nicht viel über das Volkskundliche hinausging!

Entscheidend ist, daß sich Kubin, indem er die unseren gesunden Menschenverstand befremdenden Mächte mitten im Alltagsgeschehen sichtbar macht, sich zu solchen „Phantasien“

¹ In der Literatur des späteren 19. Jahrhunderts verbindet sich die Lust am Unheimlichen oft mit einer völlig aufgeklärten Gesinnung — sehr im Gegensatz zu den großen Dichtern der Romantik und auch zu Goethe, wenn wir etwa an dessen „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter“ und an so manche Züge im Wilhelm Meister oder in „Dichtung und Wahrheit“ denken. In unserer Gegenwart mangelt es den Spezialisten des sogenannten Übersinnlichen (etwa in der Novellistik) — den Hanns Heinz Ewers, K. H. Strobl, H. G. Wells u. a. — zwar nicht an tieferem Interesse an dem Eigentlichen der okkulten Thematik, doch kommen sie als Dichter über das Epigonenhafte kaum hinaus, bleiben auch oft im Bereich des Sensationell-Erkünstelten befangen, wie es uns gelegentlich auch bei den erwähnten Zeichnern begegnet.

durch die Dinge selbst aufgerufen fühlt. Keineswegs handelt es sich bei ihm um ein Hervorbringen aus Willkür, aus einer Ironie, die sich in grotesken Kombinationen ergeht und gewissermaßen mit der Wirklichkeit „spielt“. Darin sehen wir den Unterschied von Kubins Kunst zu den Erfindungen eines Kleinmeisters von höchstem Rang, mit dem er oft — aber mit Unrecht — zusammen genannt wird: *Paul Klee*. Auch bei diesem hat man von Magie gesprochen, nicht anders als bei der Künstlergruppe der sogenannten Surrealisten, zu denen man ihn selbst rechnen könnte. Bei den deutschen Malern der sogenannten „Neuen Sachlichkeit“, die ungefähr gleichzeitig mit einem Giorgio de Chirico und den Pariser Surrealisten auftraten und von diesen manche Anregung verarbeitet haben, war geradezu von einem „Magischen Realismus“ die Rede. Alle solche „Magie“, die aus dem Grunde der Subjektivität und ihrer desparaten Freiheit (etwa im Sinne einer gewissen Spielart des Existentialismus) gestiegen ist, die Magie der ironisch-bezaubernden Traumspiele eines Paul Klee, der schizoiden Entfremdung und Akausalität bei Chirico, Salvador Dalí, Miro, Max Ernst bedeutet anderes, als was uns bei einem Kubin so fremd und doch so vertraut anrührt. Gewiß gibt es Übergänge und Zwischenstufen: ein *Marc Chagall* zum Beispiel, den man gern zu den Stammvätern der Surrealismus rechnet, ist in der tiefen Volkhaftigkeit seiner bunten Träume einem Kubin näher als der durch den Filter der Psychoanalyse getriebenen akausalistischen Kombinatorik eines Salvador Dalí. Möglich, daß einzelne Künstler jener Gruppe mehr und mehr von sich selber loskommen und wieder Anschluß an das finden, was C. G. Jung in dem fruchtbaren Sammelbegriff des „Kollektiven Unterbewußtseins“ und seiner Archetypen zusammenfaßt. Bei dem Saarländer Edgar Jené z. B., der uns gleichsam auf andere Sterne entführt, bei dem Münchner Edgar Ende, einem wirklichen theosophisch-allegorischen Träumer, vor allem auch bei dem dämonischen, noch kaum

übersehbar gewordenen *Max Ernst* mag man an einen solchen Übergang denken, der sie schließlich zu einer neuen Romantik führen müßte. Man beachte aber, daß in der Einbildungskraft unserer Surrealisten das Visionäre im alten Sinn, etwa die überlieferten angelischen und dämonischen Typen, keine Rolle mehr spielen, mag man sich auch gern auf einen Hieronymus Bosch berufen.

Jene vielleicht schon überholte subjektivistische „Magie“ — oft glaubt man eher eine enorme Artistik taschenspielerischen Bluffs vor sich zu haben — genauer mit dem zu vergleichen, was ein Kubin hinter der Welt und zwischen den Dingen sichtbar macht, ohne dieser Welt selbst Gewalt anzutun: das wäre eine lohnende Aufgabe. Jedenfalls läßt sich nicht daran zweifeln, daß die Welt des Okkultismus und der Parapsychologie *mehr* beiträgt zu dem, was in Kubin repräsentiert ist, während die Psychoanalyse, in ihrer älteren Form, den Anregern des Surrealismus zuzurechnen ist, jener Kunstrichtung also, die gleichzeitig mit den verblüffenden „Wundern“ des funktionalistischen Stils im modernen Bauwesen auftrat und mindestens in unterschwelliger Verbindung stand mit den paradoxalen Erschütterungen unseres physikalischen Weltbildes. Es ist noch nicht erkennbar, ob das Seltsame, was uns heute in der Kunst auf dem Umweg über die entfesselte Subjektivität begegnet, zuletzt doch mit jenem alten Wesen und Unwesen zusammenhängt, dem wir hier nachgegangen sind.

Über das Magische als Macht im bildenden Kunstschaffen — das Magische in jenem alten objektiven Sinn — sei zusammenfassend dies gesagt:

Man mag vom religiösen wie vom sittlichen Standpunkt aus das dumpfe Element in Religion und Aberglauben als rückständig erkennen, mag mit Recht seinen Mißbrauch an furchtbaren Wirkungen in- und außerhalb des Kirchlichen anpran-

gern. Man kann den Weg zur religiösen Verinnerlichung einerseits und den Weg zur intellektuellen Befreiung andererseits als den einzigen Heilsweg der Menschheit preisen. Für die *Kunst* aber bedeutete gerade die Seelenverfassung, welche der Aufgeklärte und auch bis zu einem gewissen Grade der Protestant als bedenklich empfindet, die eigentlich produktive Konstellation! Als es damit zu Ende gegangen war, mußte auch das Ende — nicht der Kunst überhaupt, wohl aber des religiösen und kirchlichen Kunstschaffens — gekommen sein, welches bisher den schöpferischen Mittelpunkt alles bildnerischen Schaffens überhaupt gebildet hatte. Gerade da, wo das Religiöse, auch insbesondere das Christliche, sich im Anschaulichen, Sinnlichen bekunden will, also eben in der Kunst, kann es der Suggestion des Magischen nicht entbehren. Steckt doch in jedem religiösen Glauben selbst ein Gran von Magie.

Was das Verstandesdenken förderte — ähnlich zugespitzt äußert sich Siegfried Behn in seinem lesenswerten Buch über „Schönheit und Magie“ —, lähmte die Kunst. Hellpach, der in seiner nützlichen Begriffsprägung des „Magethos“ die Verbundenheit des Magisch-Rituellen mit der moralischen Vorschrift, den Hervorgang dieser aus jener, dargelegt hat, hätte auch die *Untrennbarkeit des Magischen und Ästhetischen* als Zug der schöpferischen Frühzeiten hervorheben können: die unabsehbare Stärkung, welche das Kunstschaffen durch solche Veranlassungen erfahren hat.

ASTROLOGIE IM SPIEGEL DER KUNST

Es ist ein unübersehbares Thema, von dem hier auf wenigen Seiten die Rede sein soll. Die Lehre von den Beziehungen zwischen den Gestirnen und dem Menschen auf Erden, der Glaube, daß von den Sternen je nach ihrer „Natur“ und ihrer Stellung ein Einfluß auf unser Inneres ausgeht, oder besser, daß der äußeren Konstellation in unserem Unterbewußtsein etwas entspricht, was den Grund unseres Charakters und Schicksals bedeutet: dieser Glaube hat, wie er auf die Menschenkunde, ja auf die Persönlichkeitsbildung von anregender Kraft gewesen ist, auch der bildenden Kunst die mannigfachen Gegenstände dargereicht. Will man diese richtig erfassen, so wird man gut tun, wenigstens für die Frühzeiten nicht allzu scharf zwischen magischer Astrologie und dem zu unterscheiden, was wir heute *Astronomie* nennen würden, die ja auch von der Beschreibung und Benennung der Himmelserscheinungen ausging, bevor sie dazu kam, die wirklichen Verhältnisse wissenschaftlich zu errechnen. Vor allem die astronomische Kalenderwissenschaft, die nach der Bahn der Sonne und des Mondes die Jahreseinteilungen geschaffen hat, konnte von der Aufnahme objektiver Sachverhalte leicht ins Abergläubische hinübergleiten; noch vor kurzem enthielt ja jeder Bauernkalender nicht nur Angaben landwirtschaftlicher Art — etwa darüber, in welchem Zeichen des Tierkreises die Sonne aufgehen muß, wenn die Zeit der Aussaat gekommen ist —, sondern auch Hinweise auf die Natur der Menschen, die in dem betreffenden, durch den Tierkreisstand der Sonne gekennzeichneten Jahresabschnitt geboren sind, sowie ähnliche Winke für die astrologisch beste Zeit des Aderlasses, Haarschnittes usf.

Auch läßt sich die Astrologie nicht immer trennen von einer Art des religiösen Glaubens, die im Altertum eine ungeheure Rolle gespielt hat: von der *Astralreligion*, von der Verehrung der Gestirne als Sitz oder Verkörperung göttlicher Mächte. Die Völker, die im antiken Orient, im fernen Asien und Amerika, aber auch in unseren altnordisch-frühgeschichtlichen Bereichen ihre Tempelbauten und Prozessionsstraßen auf bestimmte Gestirnsaufgänge oder auf den Sonnenaufgang der Sommersonnenwende „orientiert“ zu haben scheinen, waren sterngläubig im doppelten Sinn der Astralreligion und des Astralmythos einerseits und der Astrologie andererseits. Berühmte Denkmäler (Stelen, das heißt flache reliefierte Pfeiler) der Babylonier zeigen Bilder der Planeten und Tierkreiszeichen zugleich als göttliche Mächte wie als orakelerteilende Erscheinungen; der chaldäische Priester war Sternanbeter und Sternbefrager zugleich. Noch im spätesten Altertum waren Gestirndienst und Astrologie miteinander verknüpft: im mesopotamischen Harran (Carrhae) standen berühmte Tempel der Planeten, die aber zugleich Orakelstätten waren. Auch der Tierkreis, wie wir ihn in spätrömischen, frühchristlichen und noch frühromanischen Bauten, in den Fußbodenmosaiken von Thermen, Tempeln und Basiliken verkörpert finden, war hier kaum ein bloß dekoratives Motiv. Die Tierkreisbilder waren noch immer „numinos“ betont, Gegenstände abergläubisch-frommer Scheu; sie waren zugleich auch Schicksalszeichen. Mit ihrer plastischen Beschwörung stellte man das Bauwerk *apotropäisch*, das heißt als Abwehrzauber, in den Schutz der Mächte des kosmischen Kreislaufes. Schließlich bedeuteten sie so etwas wie das Zifferblatt der Himmelsuhr, für welche die Sonne den Zeiger bildet: Bilder und Symbole des Jahreslaufes, der wegen des Märtyrerkalenders auch dem christlichen Gläubigen heilig ist.

Selbst wenn wir dann später, nämlich auf der Höhe des Mittelalters, den Tierkreis vom Fußboden, also von einem gewisser-

maßen niederen Orte, an die Mauern steigen sehen, wenn er sich in die heiligen Bilderkreise der Heilslehre an den Kirchenportalen französischer, oberitalienischer und rheinischer Kathedralen mischte, handelte es sich kaum ausschließlich darum, darzutun, daß der Landmann, wenn die Sonne in einem bestimmten Tierkreiszeichen aufgeht, die und die Arbeiten zu verrichten hat. Die „Synchronisierung“ bedeutete auch einen ursächlichen Zusammenhang, und zwar nicht nur, wie für uns, im Sinne natürlicher Abhängigkeit vom Sonnenstand, sondern zugleich auch noch als wunderbare astrologische Beziehung, wie sie ja auch von den Denkern der kirchlichen Scholastik nicht völlig abgeleugnet worden ist. Die Geheimnisse des Jahreskreislaufes sollten mit den übernatürlichen Mysterien der Heilsgeschichte zusammen erscheinen. Daneben mögen auch jetzt noch jene anderen abergläubischen Bedeutungen mitgeklungen haben, von denen bei den älteren Fußboden-Mosaiken die Rede war. Im Grunde wirkten solche Stimmungen noch solange mit, als überhaupt Bilder des Tierkreises beliebt blieben. Sie haben die Phantasie der Betrachter noch erregt auf den zahllosen Wandmalereien, gewebten und gewirkten Darstellungen, Gemälden, Kupferstichen und Holzschnitten, die das alte Thema der zwölf Jahresabschnitte abwandeln — bis tief in das 17. Jahrhundert hinein.

Eindeutiger noch als die kalendarischen Tierkreisbilder rückt das Bildthema der *sieben Planeten* an das magische und astrologische Denken heran. Die sieben Wandelsterne waren bei den Babyloniern göttliche Mächte gewesen und als solche verehrt worden. Bei den Griechen kamen sie, etwa in Platons Zeiten, den Göttern näher: anfangs war zwar vom Stern *des Saturn*, *des Hermes* (Merkur), *der Aphrodite-Venus* usw. die Rede, später sprach man jedoch einfach von Venus, Merkur, Jupiter am Himmelsgewölbe. Diese olympischen Gottheiten waren „verstirnt“ worden; sie führten fortan gewissermaßen ein Doppelleben, ein astrales und ein olympisches oder auch

unterirdisches. Das Christentum konnte diese Mächte nur noch als dämonische betrachten. Aber man war mit dieser Abwertung niemals streng; denn die Wissenschaft des Mittelalters hat die sieben Planeten mit ihren antiken Namen doch auch als Werkzeuge göttlicher Lenkung gelten lassen, hat ihnen Engel zugesellt, die sie bewegen. Auch war man geneigt, sie, als Verkörperungen von sieben typischen Naturpotenzen, allgemein in das geistig-körperliche System des Kosmos einzubauen und nach alter Zahlenmystik allen möglichen anderen Siebenheiten zuzuordnen — etwa den sieben freien Künsten, Tugenden und Lastern, Metallen, Tönen usw. Das bedeutete an sich noch keine astrologische Abhängigkeit, keine Überordnung, aber doch Anklänge daran.

Die *bildende Kunst* hat von solchen Zuordnungen reichlich Gebrauch gemacht. Schon aus dem 12. Jahrhundert wird uns von Tapisserien und Deckenbildern in französischen Burgen berichtet, die die Planeten in solchen Ordnungszusammenhängen zeigen. Ähnlich hat später der Maler *Giotto*, ein Universalgenie der Malerei und Wissenschaft, die Planeten — halb schon dämonisierte Gestalten — in Gemeinschaft mit anderen Siebenheiten des christlichen Weltbildes dargestellt (wir denken an die von dem Bildhauer *Andrea Pisano* ausgeführten Reliefs am Domturm von Florenz). Ähnliche Zusammenstellungen befinden sich dort in der Spanischen Kapelle. Auch im 15. Jahrhundert blieben sie beliebt. Man sieht die Planeten in einer Paduaner Kirche mit den Lebensaltern, die sie beherrschen; auf den Reliefs des *Agostino di Duccio* im Dom zu Rimini erscheint der Chor der Sieben noch einmal mit allen seinen Entsprechungen im Himmel und auf Erden; schon antikisch im Kostüm und mit preziös-humanistischem Geschmack behandelt, aber dem Geist nach noch mittelalterlich. Nicht anders malte sie *Perugino* in der Wechselstube (*Cambio*) zu Perugia. *Raffael* hat sie an der Kuppel der Grabkapelle des Bankherrn *Agostino Chigi* zusammen mit ihren christlichen

Schutzengeln verherrlicht, wie sie die Gestalt *Gottvaters* umkreisen, dem sie zu gehorchen haben (*Santa Maria del Popolo* in Rom). Mit den Kardinaltugenden zusammen geordnet erscheinen die Planeten auch noch am Giebel des Heidelberger Schlosses (*Ott-Heinrich-Bau*) sowie an zahlreichen bürgerlichen Bauwerken der deutschen Renaissance. Möglich, daß selbst solche „Hausplaneten“, abgesehen von dem lehrhaften Reiz, den sie besaßen, und dem dekorativen Wert, der sie immer wieder empfahl, noch immer einen magisch-apotro päischen Sinn für das Gebäude mit sich brachten — so wie man schon im römischen Altertum Bauwerke wie das Pantheon in Rom oder das *Septizonium* des *Severus* dem Schutze der statuarisch vertretenen Planetengötter anvertraut hatte.

Astrologisch im engeren Sinne sind solche Planetendarstellungen, die nicht nur mit ihren Entsprechungen, sondern auch mit ihren Wirkungen auf die Menschen verbunden sind. Die antike und arabische Literatur hatte diese Einflüsse auf Beruf, Charakter und Schicksal frühzeitig in ein System gebracht. Wann erschienen sie auch im Bilde? Mit Sicherheit lassen sich derartige Schicksalsbilder erst in der Kunst des späten Mittelalters und im Zeitalter der Renaissance nachweisen. Zum erstenmal erscheinen sie für uns greifbar in dem monumentalen Hauptwerk der astrologischen Malerei überhaupt, nämlich in dem von *Giotto* organisierten, angeblich von dem berühmten Magus *Peter von Abano* inspirierten Freskenzyklus in dem Riesensaal (*Salone*) des Gerichts- und Ratspalastes von *Padua*. Leider sind die als *Giottos* Entwurf aus zeitgenössischen Quellen gut beglaubigten Wandbilder bald wieder zugrundegegangen; doch hat man sie bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts, also etwa hundert Jahre nach ihrer Entstehung, durch neue Fresken ersetzt. Gewisse Rückschlüsse von diesen auf den ursprünglichen Bestand sind erlaubt. *Giotto* hatte sich in seinem großen Lehrzyklus keineswegs auf die Planeten und ihre „Eigenschaften“, ihre Schicksalsgaben beschränkt. Zusam-

men mit ihnen waren auch die zwölf Tierkreiszeichen erschienen, als sogenannte „Häuser“ der genannten. Wahrscheinlich waren mit diesen, wie an den mittelalterlichen Kathedralen, Bilder der Monatsbeschäftigungen verbunden. Die Ersatzmalereien zeigen aber auch Wahrsagebilder, die mit den „Dekanen“ und mit einzelnen Graden jedes Tierkreiszeichens verbunden worden waren, weil sie angeblich mit diesen am Horizont emporstiegen.

Welchen Zweck hat nun aber der Maler mit diesem Riesenwerk verfolgt? Sollte einfach nur ein monumentaler Wahrsagekalender geboten werden oder eine kolossale Lehrfibel der Astrologie in einer Stadt, wo diese an der Universität ein Hauptlehrfach bildete? Die Sterne galten schon im Altertum als Richter, als Erteiler der „Judicia fatorum“, der Schicksals-Urteilssprüche. Vielleicht erschienen sie darum in dem Paduaner Gerichtssaale. Daß Giotto und sein Nachfolger im Salone von Padua eine Art Gründungshoroskop dieser Stadt haben geben wollen, wie man wegen der Hervorhebung des Löwen an einer Schmalwand gemeint hat, ist unwahrscheinlich. Solche Horoskopbilder müßten ja nur die im Geburtssternenstand besonders betonten Sterne und Sternbilder enthalten, nicht ein Lehrsystem aller Elemente der Astrologie. Aber es sei bemerkt, daß die bildende Kunst auch solche Darstellungen gekannt hat. Vielleicht haben schon die alten Ägypter derartiges hervorgebracht. Der sogenannte Tierkreis an einer Kuppel des kleinen Tempels von *Denderah* sowie ähnliche Kuppelreliefs an anderen Tempelvorhallen des Nillandes waren vielleicht nichts anderes als das Horoskop einer historischen Persönlichkeit, die den Tempel begründet hat. Merkwürdigerweise ist aber auch die christliche Kunst Italiens im 15. Jahrhundert vor solchem heidnischen Brauch nicht immer zurückgeschreckt. Man hat nachgewiesen, daß die Sternbilder in den kleinen Kuppeln über den Altären der Alten Sakristei von San Lorenzo sowie in der Pazzi-Kapelle zu Florenz den

Sternenstand der Altarweihe festhalten! Nichts anderes als ein persönliches Horoskop hat schließlich auch mit den Mitteln reichster, humanistisch ausgeklügelter Astralmythologie Agostino Chigi in seinem von Raffael erbauten Sommerpalast am Tiber, der sogenannten Villa Farnesina, an die Decke eines Saales malen lassen. Maler war der berühmte Architekt Agostino Peruzzi. Der Auftraggeber ist uns schon begegnet; ein anderes Zeugnis seines astrologischen Glaubens, wenn auch hier durchaus unter christlichen Vorzeichen, haben wir in der Planetenkuppel seiner Grabkapelle kennengelernt.

Zurück zu dem Planetenkinder-Thema, dieser seltsamen Gattung von Schicksalsbildern. Noch einmal, wie in Padua, mit Tierkreis und Monatsbeschäftigung sowie als Wandmalerei glauben wir sie in dem berühmten Sommerpalast des Herzogs Borso von Este von *Ferrara* zu erkennen (vollendet 1470). Doch welcher Unterschied zu dem Zyklus in Padua, obgleich dieser in seiner uns erhaltenen Fassung ja nur ein gutes halbes Jahrhundert zurücklag! Die Wandbilder des Malers *Francesco Cossa* haben nichts mehr von einer monumentalen Wahrsagefibel, enthalten auch keine Bestandteile des herzoglichen Horoskops. Genau genommen sind die scheinbaren Planetengötter im oberen Bildstreifen von dem humanistisch beratenen Maler überhaupt in olympische Götter zurückverwandelt worden, die in ihren Triumphwagen erscheinen inmitten von Anhängern und Verehrern — sämtlich aus dem höfischen Kreise des Herzogs selbst. Wie auch in der untersten Zone, wo die Tierkreiszeichen mit ihren ägyptischen Dekanen ihre Herrschaft ausüben, sind die Monatsbeschäftigungen alle aus dem gleichen höfischen Milieu genommen worden (schon in burgundischen Handschriftenmalereien war man von agrarischen Monatsbeschäftigungen zu höfischen Szenen übergegangen).

Andere Synthesen astrologisch-mythologischer Bildmotive als die im Justizpalast zu Padua und im Palazzo Schifanoia von Ferrara sind uns nicht erhalten. Dagegen erfreute sich das

Planetenkinder-Thema, herausgelöst und für sich genommen, einer um so größeren Verbreitung. Es scheint, daß es seine endgültige Form — mit einheitlichem Landschaftsraum, nicht verschachtelt und bilderschriftähnlich wie in den altertümlichen Lehrbildern von Padua — zunächst in der Buchmalerei und Graphik gefunden hat. Am frühesten ist die bildliche Ausstattung kalendarisch-astrologischer Traktate. Französische, noch aus dem späten 14. Jahrhundert stammende Buchminiaturen zeigen uns den Typus schon halbwegs ausgebildet; sie beweisen, daß man die Anordnung einfach den alten Monatsbildern nachgebildet hat. An Stelle der Tierkreiszeichen am Himmel setzte man die sieben Planeten auf ihren Himmelsbogen, später auf ihren Triumphwagen. Für die ländlichen oder höfischen Monatsbeschäftigungen auf Erden stellten sich die Menschen ein, die im Zeichen jenes Sternes geboren sind. Volkstümliche Verse pflegten fortan solche Bilder zu erläutern; sie beschreiben die Natur der betreffenden Planeten und die Schicksale, Berufe, Charaktere der Geborenen auf drastische, kurz angebundene Weise. Ähnliche Bilderhandschriften aus dem späteren 15. Jahrhundert finden sich zum Beispiel in Ulm, Tübingen, Kassel, Modena. Die Tübinger Buchbilder sind besonders eigenwüchsig: am Himmel erscheint hier nicht nur in der hergebrachten wappenartigen Stilisierung der jeweilige Planet mit seinen Tierkreishäusern, sondern ein wildes Treiben jener abenteuerlichen Begleitsternbilder, sogenannter „Mitemporsteigender“ (Paranatellonten), die sich aus der antiken „Sphaera barbarica“ bis hierher gerettet haben. Unter den Mondkindern auf Erden sieht man einen Hund, der den Mond anheult!

Berühmter als alle diese Handschriftillustrationen sind die Handzeichnungen des sogenannten *Hausbuchmeisters*. Man hat seine zierlichen Menschengruppen in ihrem unterschiedlichen Tun früher zu den Anfängen des Sitten- und Berufsbildes gerechnet, bis man den abergläubischen Hintergrund

dieser Ansammlungen erkannte, deren Inszenierung hier ja wirklich wie die Vorstufe des späteren Genrebildfaches anmutet. Wie populär solche summarischen Darstellungen des Sternenschicksals waren, beweist der Eifer, mit dem sich die Meister der vervielfältigenden Zeichnung, die Zeichner für Kupferstich und Holzschnitt, gerade dieses Gegenstandes bemächtigt haben. Berühmt ist die Holzschnittfolge des Nürnbergers *Georg Pencz* (früher Hans Sebald Beham zugeschrieben), eine festliche Verbildlichung der alten Motive im Geschmack der nürnbergischen Renaissance. Noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts, ja noch im Zeitalter Wallensteins und des Dreißigjährigen Krieges, haben berühmte Maler den Kupferstechern Entwürfe geliefert — natürlich auch diese im Kostüm ihrer Epoche und mit zeitgemäßen Abwandlungen im Geiste eines modischen Humanismus, zum Schluß auch die starren althergebrachten Schicksalsmotive allmählich vereinfachend. Offenbar konnte sich das Publikum nicht sattsehen an dem freien Leben der Venuskinder, die nur für Musik, Liebe und Tafelfreuden geboren sind, an dem Glück und der herrenmäßigen Würde der Jupiterhörigen, an dem trüben und finsternen Los der Saturnier und schließlich an den höchst aktuellen Schicksalen, die der wütende Mars bereitet.

Aus der Buchmalerei und den graphischen Blättern sind die Planetenkinder dann auch wieder in die *Monumentalkunst* eingedrungen (die Tafelmalerei kennt das Thema nicht). Um 1400 finden wir Andeutungen unter dem Figurenschmuck der Säulenkapitelle des Dogenpalastes zu Venedig. Merkwürdiger ist, daß das Thema, vollständig instrumentiert, sogar in den *Vatikan* Eingang gefunden hat; freilich nur in die berüchtigten Appartamenti Borgia, wo Schüler des umbrischen Malers Pinturicchio Deckenmalereien der sieben Planeten ausgeführt haben, welche in ihrem Triumphwagen am Himmel erscheinen, während die ihrem Einfluß unterstellten Menschenkinder auf der Erde sich tummeln. Besser war der abenteuer-

liche Gegenstand sicher in den Schlössern und Palästen am Platz. So läßt er sich in Resten unter den Wandmalereien des Kastells von Trient nachweisen, der Wohnung eines berühmten Humanisten. Nach einer literarischen Überlieferung war er auch im Stadtschloß von Krakau auf dem Wawel zu finden; was man heute dort sieht, sind freilich moderne, frei nach den alten astrologischen Traktaten ausgeführte Wandmalereien — ein Kuriosum insofern, weil hier das alte, längst verschollene Sujet noch einmal sichtbar geworden ist. Interessant ist schließlich, daß flämische Teppichwirker noch um 1600 neben ihren Monatsbeschäftigungen mit den Tierkreissymbolen am Himmel gelegentlich auch „Planetenteppiche“ geliefert haben; ein schönes Beispiel findet sich im Bayrischen Nationalmuseum.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das ganze Genre von den Wänden der Paläste wie von den Kupfer- und Holztafeln der Graphiker verschwunden. Das gilt auch von den übrigen Bildgegenständen, die mittelbar oder unmittelbar mit dem Sternaberglauben zusammenhingen. So vor allem von den beinahe zur Mode gewordenen Darstellungen der *Vier Temperamente*, die nicht nur in vielen Holzschnittkalendern und sogenannten Praktiken neben Aderlaßfiguren, Monatsbildern und Planetenkindern erschienen, sondern auch in die freie selbständige Meistergraphik eingedrungen waren und am Ende sogar die Menschengestaltung der großen Maler beeinflußt hatten (man denke an Dürers Vier Apostel, an die Hermen von Michelangelo, Juliusgrab, an die Mediceergräber desselben Meisters). Wir müssen wissen, daß auch die vier Temperamente, wie sie die Ärzte und Philosophen des Altertums aufgestellt hatten, zu den Einflüssen der sieben Planeten gerechnet wurden. Venus zum Beispiel flößt das phlegmatische, Jupiter das sanguinische (joviale), Mars das choleriche, Saturn das melancholische Geblüt und Gemüt ein. Daß hinter dem berühmten Dürerkupferstich „Die Melancholie“ und seinen vielen Nachahmungen, hinter Cranachs Gemälden desselben

Themas die Lehre vom *Saturn* steht — von seinen niederen, aber auch von seinen geheimen höheren Einflüssen auf erwählte Geister —, kann heute als gesichertes Ergebnis der Forschung betrachtet werden. Erwähnt sei auch noch das Horoskop-Genre, wie wir es nennen möchten: kuriose Hebammen- und Geburtsszenen unter Anwesenheit des Astrologen, wie sie schon die römische Antike auf feierlichen Sarkophagreliefs dargestellt hatte und wie sie, wohl nach antiken Vorbildern, in einem leider nur als Kopie erhaltenen Gemälde des Giorgione romantisch-novellistisch ausgeschmückt worden sind, um dann nicht selten auch auf Wöchnerinnenschachteln, Majolikaschalen und natürlich in volkstümlichen Holzschnitten zu erscheinen. Auch das Wunschbild des Astrologen selbst, des großen Eingeweihten der Sterndeutkunst, morgenländisch oder griechisch-römisch kostümierte Phantasiefiguren mit dem Zirkel und der Himmelskugel in der Hand, verschwand wieder aus dem Repertoire der Maler und Stecher, nachdem es die „ägyptosophische“ Träumerei so mancher Generationen erregt hatte. In seiner weltberühmten „Schule von Athen“, dem großen Bibliothekswandbild der vatikanischen Stanzen, hatte *Raffael* noch sich selbst und seinen Malerkollegen in tiefsinnigem Gespräch mit Ptolemäus und „Zoroaster“ abgebildet, die beide als Adepten des Sternenwissens galten — wohl das glänzendste Zeugnis dafür, welche Anregungskraft der gestirnte Himmel für die Künstler gehabt hat, nicht so sehr in dem nüchtern-rechnerischen Aspekt wissenschaftlicher Astronomie, als vielmehr in der romantischen Schau pythagoräischer Zahlenmystik und Schicksalsdeutung.

Schließlich ging um die Mitte des 16. Jahrhunderts auch die Hochflut jener volkstümlichen „Massenkunst“ von *Holzschnittflugblättern* zurück, jener stilvoll gedruckten und bebilderten Einblattdrucke, für welche die Astrologie mit ihrer apokalyptischen Vorhersagung von Kriegen, Bauernunruhen, Pestilenz und Wassernot den Hauptstoff geliefert hatte, vor

allem in den erregten Jahrzehnten der Reformation bis hin zu den längst prophezeiten Bauernkriegen.

Der große phantastische Spuk des aus den Tagen der Spätantike und des arabischen Mittelalters überlieferten, gegen Ende des Mittelalters noch einmal zu fieberhaftem Leben wiedererweckten Sternglaubens war zu Ende — jedenfalls in der Kunst. Nicht einmal die so geschichtssüchtige, vergangenheits-trunkene Romantik des 19. Jahrhunderts hat es gewagt, diesen traumhaften Bilderkreis des magischen Weltbildes aus dem Zeitalter Doktor Fausts, Agrippas und Paracelsus' noch einmal im Bilde zu beschwören.

DIE GESTALT DES ADEPTEN IN DICHTUNG UND MALEREI

Die Alchimie gilt heute als Vorspiel zur Chemie auf noch vorwissenschaftlicher, halb mythischer Stufe. Bekanntlich hat das Hauptanliegen der „Chymisten“, ihr Suchen nach dem universalen Zaubermittel der Metallverwandlung nebst all seinen Derivaten, sie nicht an Ahnungen, Entdeckungen und Erkenntnissen gehindert, die der Vorgeschichte der Chemie angehören. Aber die Alchimie ist uns auch in einem ganz anderen Sinne interessant. Indem sie das Naturgeschehen, das sie im Kolben und in der Retorte wiederholen und beschleunigen wollte, nicht logisch kausal sondern sympathetisch bildhaft erfaßte (und damit für die Unwürdigen verschleierte), ist sie zu einer großen Schatzkammer, ja zu dem letzten Reservoir zahlloser in der Menschenseele angelegter Symbole der Wandlung und Läuterung geworden. Es ist eine geniale Entdeckung des Arztes C. G. Jung, daß die symbolischen Bilderreihen der chymischen Traktate, wo so viele entsprechende Urmotive des Märchens, des Mythos und der religiösen Heilslehren noch einmal erscheinen, in den Träumen seiner Patienten wiederkehren; Beweis für ihre tiefe Verankerung in dem, was er unser „kollektives Unbewußtes“ nennt. So ist diese alte Geheimwissenschaft heute auch für den Tiefenpsychologen und Psychotherapeuten wichtig.

Als praktische Goldmacherei dagegen — seltsame Verbindung magischer mit natürlichen, innerseelischer mit materiellen Vorgängen — gehört die „königliche Kunst“, wie sie ihre Verehrer priesen, zu den ausgeträumten Alpdruckträumen der Menschheit, nicht anders wohl als, auf anderer Ebene, der

Hexenwahn und die Phantome der Inquisition, der Religionskriege und ähnlicher Erscheinungen. Seither ist auch die Figur des „Adepten“ als Charakterrolle von der kulturgeschichtlichen Weltbühne in die große Rumpelkammer historischer Kuriositäten verschwunden. Einst bildete sie unter den Menschentypen, die die Volksphantasie beschäftigten, einen der aufregendsten und meistumstrittenen. Wie der Ritter von der traurigen Gestalt, blind für seine wirkliche Umwelt, verschollenen Idealen nachlebend, in ein tragikomisches Licht geriet, so schienen die Jünger des dreimal großen Hermes — denn dieser ägyptische Halbgott war ihr Schutzherr, galt ihnen als eigentlicher Erfinder ihrer Kunst — verschütteten Geheimnissen nachzujagen. Wie sie ihren Träumen alles, Gesundheit, Vermögen, Familienglück opferten, wie sie keine Enttäuschung hinderte, immer wieder von neuem zu beginnen, das alles erregte die Einbildungskraft um so mehr, als es ja nicht asketische, überweltliche Ziele zu sein schienen, denen all dies faustische Suchen, diese donquichotische Unentwegtheit galt, sondern Macht, Glück, Gesundheit, Reichtum auf dieser Welt. Ziele, deren Erreichung jedoch mit einem Geheimnis verknüpft zu sein schien, welches die Suchenden doch wieder als „Philosophen“ erscheinen ließ! Schwärmerei, ahnungsvolle Natursichtigkeit, leichtgläubige Hoffnung, mehr aber schonungslose Kritik und bitterster Spott haben an dem typischen Bilde gearbeitet, das sich dem Bewußtsein der Menschheit eingegraben und durch Jahrhunderte hindurch kaum verändert hat. Aussehen, Charakter, Temperament des „Laborierenden“, sein halb praktisches, halb phantastisches, halb idealistisches, halb verdächtiges, auf alle Fälle schillerndes und zweideutiges Wesen haben denn auch ihre typische Spiegelung gefunden im dichterischen wie im künstlerischen Bereich. Von beiden soll hier kurz die Rede sein.

Der Alchimist in der Literatur. Das bedeutet nicht: die Alchimie im Spiegel derselben! Denn unter diesem Titel könnte man eine Übersicht der zahlreichen Traktate erwarten, wo die königliche Kunst meist in symbolischer Verschlüsselung beschrieben und die Meinungen der antiken und arabischen Autoritäten dazu zitiert werden — „mit einem unerträglichen Einerlei, wie ein anhaltendes Glockengeläut mehr zum Wahnsinn als zur Andacht hindrängend“, wie Goethe bemerkt, der viel in solchen Schriften gelesen hat. Das alles ist, wenn man will, „Fachliteratur“ einer magischen Disziplin, nicht anders wie auch die Kampfschriften der Gegner. Es handelt sich hier mehr um das Arkanum des Steines der Weisen selbst als um dessen Adepten, wenn es auch Bücher gibt, in denen die Verfasser — ein Graf Bernhard von Treviso zum Beispiel — Schilderungen von sich selber geben, von ihren weiten Reisen zu den verborgenen Meistern, von Einweihungen, gelungenen Transmutationen oder auch von ihren peinlichen Erfahrungen mit hochgestellten Personen, die sich ihrer zur Sanierung ihrer Finanzen zu bedienen hofften. Die Rede soll nur von dem sein, was zum Schrifttum im höheren, allgemeineren Sinn gehört und was überdies nicht so sehr der „Kunst“ selber als ihren Ausübenden gilt. Da muß nun freilich vorausgeschickt werden, daß die *Dichtung* den Alchimisten als dämonische, tragische oder auch tragikomische Gestalt höheren Ranges nicht ausgebildet hat. Der Faust des Volksbuches, der Adlerflügel an sich nimmt, der Faust Marlowes und Goethes haben ja das Adeptenwesen hinter sich gelassen, um sich einer umfassenderen Magie zu ergeben. Auch einen Cervantes hat der Typus des irrenden Chymikers nicht gefunden. Viele Vertreter dieser Menschensorte legten es ja wirklich nahe, in ihnen nur den Stoff zu der üblichen Komödie der betrogenen Betrüger zu erkennen.

So hat denn auch das Debut des Alchimisten auf der literarischen Weltbühne in kritischem oder *satirischem* Lichte stattgefunden. Dante hatte freilich zwei bekannte Alchimisten seines Zeitalters nur kurzweg in die Hölle der Fälscher verbannt, ohne sie weiter zu Worte kommen zu lassen. Anders *Petrarca* im 111. Kapitel seines Buches „De remediis utriusque fortunae“, geschrieben in den Jahren 1360 bis 1366. In dieser berühmten Schilderung, deren ikonographische Bedeutung für die Kunst uns noch beschäftigen wird, sind die charakteristischen Züge, die durch fünfhundert Jahre zum Bilde des Alchimisten gehört haben, bereits vollzählig enthalten. „Was erwartest du“ — sagt in diesem nach mittelalterlicher Manier auf zwei Personifikationen verteilten Dialog die Vernunft zur Hoffnung — „von den Adepten anderes als ‚fummo, ceneri, parole, sudori, inganni ed vituperi‘ (Rauch, Asche, Worte, Schweiß, Trug und Schande)?“ Und dann beschreibt sie, offenkundig aus eigener Beobachtung des Dichters, wie es im Hause des Mannes auszusehen pflegt, der sich dieser verhängnisvollen „Kunst“ ergeben hat: wie jede Ecke, jeder Winkel mit Becken und Töpfen, Spiegeln, Ofen, bauchigen Gefäßen vollgestopft und versperrt ist und wie es überall nach Salzen, Schwefel, Essenzen, Kräutern riecht. Das ganze malerisch-schmutzige Elend der Alchimistenküchen tut sich auf, wie es sich später auch die Maler zu ihrem Gegenstande gemacht haben. Es folgt ein genauer Steckbrief des Adepten selbst, gewissermaßen seine Pathographie. Ausgemergelt, ausgetrocknet und rußbedeckt sieht er aus von der beständigen Nähe des Feuers; seit ihn der Wahn ergriffen hat, meidet er die Unterhaltung anderer, steht immer benommen und kummervoll herum, kann überhaupt an nichts anderes mehr denken als an seine Kohlen, Ofen, Blasebälge. Er arbeitet die Nächte hindurch, schlaflos wie ein Dieb. Oft verwildert er gänzlich, wird krank, verliert erst das Licht des Verstandes, dann auch das des Auges. Fertig wird er nie mit seiner Arbeit; im entscheidenden Augenblick

fehlt ihm angeblich immer das Nötige („nur der Betrug wird ihm niemals fehlen“). Am Ende steht stets die Armut, der Bettelstab, und es drängt sich dem Dichter die alte, später so oft wiederholte Frage auf, warum die Goldmacher das, was sie anderen so freigebig versprechen, nicht zuerst einmal für sich selber zustande bringen, da sie es doch so nötig hätten! Schlagfertig heißt es von ihrer ganzen seelischen Einstellung, daß sie immer das für wahr halten, von dem sie wünschen, es möchte so sein; für falsch aber, was sie tatsächlich vor Augen haben.

Zu dieser Stelle kommt das noch ausführlichere Gemälde, welches bei *Chaucer* in seinen *Canterbury-Geschichten* ein abtrünniger Dienstmann entwirft. Solange sein Herr, ein fahrender Adept, gespenstisch-magere Figur auf dürrem Mietspferd und in ärmlichstem Anzug, noch anwesend ist, fällt die Antwort auf neugierige Fragen noch schonend aus; kaum hat sich aber der Meister, verstimmt wegen der Indiskretionen seines Faktotums, zurückgezogen, als dieses anfängt, alles, was es im Laufe der Jahre in seiner Stellung durchgemacht hat, hemmungslos „abzureagieren“. Vieles, was der Mann berichtet, stimmt inhaltlich, oft beinahe wörtlich, mit den Stichworten des *Petrarca* überein; andere Züge kommen hinzu, die gleichfalls in das typische Bild gehören.

„Und wenn in seinem Wahnsinn dann der Tor
Durch tolles Spiel sein eigen Gut verlor,
So pflegt er andere Leute aufzuhetzen,
Das Ihrige gleich ihm daranzusetzen.“

(Übersetzt von Herzberg)

Oder:

„Oft kommt es, daß entzwei
Der Topf ihm bricht, und alles ist vorbei.
So groß ist nämlich des Metalls Gewalt,
Daß keine Mauer böte Stand noch Halt.“

Und dies und jenes sank schon in den Grund;
Das kostete bereits uns manches Pfund.“

Und dann wird nach Gründen gesucht für das Versagen des „Experimentes“, wobei aber jeder nur einen Kunstfehler vermutet, keiner dagegen das Prinzip selbst in Zweifel zieht. So suchen die Adepten denn „in Ewigkeit“.

„Der Mensch“,

so philosophiert der Diener, der es ja aus eigener Erfahrung wissen muß,

„reißt im Vertrauen auf künft'ge Zeit
Sich oftmals los von allem, was er hat,
Und doch wird dieser Kunst er niemals satt:
So bittersüß wird sie ihm stets erscheinen.
Und bleibt ihm nur ein Bett-Tuch noch von Leinen,
Worin bei Nacht er sich einhüllen mag,
Und nur ein Mantel, drin zu geh'n bei Tag,
Verkauft er's, um es an die Kunst zu wenden.
Bevor nicht alles hin, kann er's nicht enden.“

Dieser von Petrarca und Chaucer angeschlagene Ton ist durch die Jahrhunderte weiter erklingen. Die moralistische Satire des späten Mittelalters und der Reformationsjahrhunderte hat ihn aufgenommen. *Sebastian Brant*, der von dem „großen B'schiss der Alchemey“ spricht, hat die Adepten auf sein so reich besetztes „Narrenschiff“ versetzt. „Denn Aristoteles, der sycht / Die G'stalt der Ding ändern sich nicht“ — mit welcher Schulmeinung der alchemistische Wunschtraum schon an sich erledigt ist. Die Alchimisten helfen betrügerisch nach.

„Die macht das sylber, golt uff gan,
Das vor ist inn das stäcklin gtan“,

womit ein bekannter Trick der Betrüger gemeint ist, die an der Spitze eines zum Rühren bestimmten Stabes Goldteile verbargen, um diese dann als Erfolg der Transmutation im Tiegel nachweisen zu können. Nicht anders zeigt uns *Erasmus von Rotterdam* den Alchimisten in seinen Colloquien: als einen groben Schwindler nämlich, dessen — im Grunde uraltes — Verfahren, anderen Toren und Narren ihren Schmuck, ihre Goldmünzen aus der Tasche zu ziehen, mit einem fast modern anmutenden Witz geschildert wird. Auch der Großmeister der deutschen Sittenschilderung im 16. Jahrhundert, *Johannes Fischart*, hat sich den Alchimisten nicht entgehen lassen. In seinem *Gargantua* (nach Rabelais, 1575) beschreibt er uns das Treiben der Adepten mit einer „Sammelleidenschaft“ (W. Fraenger) und einem parodistisch-barocken Wortschwall der Fachausdrücke, der den wilden Häufungen der Gerätschaften in den Sittenbildern der Maler entspricht. „Die Alchimisten, wie sie calcinieren, reverberieren, cimentieren, sublimieren, fixieren, putreficieren, circulieren, lavieren, imbibieren, cohibieren, coagulieren, tingieren, transmutieren . . ., den König suchen, den Geist, den lapidem philosophorum, den Mann beim Weib, den entloffenen Mercurius, und per omnes species gradieren, — es seien Metall, gemmae, Mineralia, Kräuter, Säfft, Olea, Salia, Liquores oder anderes . . .“ Allerdings ist hier nicht unbedingt von eigentlichem Betrug die Rede; der Autor bemerkt sogar, daß „aus dem Mißbrauch lehrt man den rechten Brauch, der Mißbrauch ist aller guten Bräuch' Rost, der sich stets anhängt. Als da auch einer schreibt, superstitiones seien religionis rubigines“. Die relativ bedeutendste Verkörperung des Adeptenthemas, die Komödie „Der Alchimist“ (1610) von dem Shakespeare-Zeitgenossen *Ben Jonson*, handelt dagegen nur von Betrügern und Betrogenen. Merkwürdig freilich, daß die ersteren in dem Wortschwall ihrer Belehrungen eine solche Belesenheit in der hermetischen Weisheit offenbaren, wie man sie Gaunern gar

nicht zutrauen möchte! Selbst in dieser schärfsten aller Satiren auf unserem Gebiete klingt noch eine gewisse Verliebtheit des Dichters in die Lehre selbst zwischen den Zeilen nach. Dafür zeugen auch einige seiner „Masque“ genannten Spiele, wie z. B. das von „Mercur, von den Alchimisten verteidigt“ (1616), welches in einer Alchimistenwerkstatt Vulkan und einen Zyklopen vorführt, die den Ofen solange bedienen, bis Mercurius hervorkommt und sich über seine Quäler beklagt. Oder die „Glückseligen Inseln“ (1626), wo es sich um die Rosenkreuzer handelt, die „hermetischen Philosophen“, welche später der berühmte Autor des „Hudibras“, *Samuel Butler* (1612 bis 1680) in seinen „Characters“ viel schärfer aufs Korn nehmen sollte. Etwas zweideutig verhält es sich auch mit den Reden des verdächtigen Initiirten, der in *Valentin Andreaes* lateinischem Versdrama „Turbo“ den Helden, einen faustisch-rosenkreuzerischen Wirrkopf, in Armut und Verzweiflung treibt. Andreae hat sich in diesem, von Erich Schmidt wieder ans Licht gezogenen Werke von seinen eigenen Jugendsünden zu purgieren versucht — wie er ja auch später vergeblich die Autorschaft der von ihm verfaßten echten Rosenkreuzerschriften abgestritten hat, nur die berühmte allegorisch-chymische Novelle von der „Chymischen Hochzeit Christiani Rosenkreuz“ als eigene Arbeit zugestehend.

Die geheime Sympathie, wie sie bei Andreae mit der satirischen Ablehnung im Streite lag, ist nicht erst um 1600, also im Zeichen der pansophischen Strömung, sichtbar geworden. Sie hat sich bereits zu Petrarca's Zeiten, ja früher noch, neben der skeptischen Ungläubigkeit hervorgewagt. Von den Verfassern des berühmten *Rosenromans* muß der zweite, *Jean de Meung*, obwohl er sich als Realist gibt, geradezu als Gläubiger und Anhänger der königlichen Kunst gelten, so sehr auch er von der Schwierigkeit des richtigen Weges überzeugt ist. Anders hat im 14. Jahrhundert auch *Gower* nicht gedacht, ob schon er ein Freund Chaucers war. In seiner „Confessio

amantis“ (Beichte eines Liebenden) heißt es freilich, daß das Tun und Trachten der Suchenden oft fruchtlos sei, aber nicht — und dies ist entscheidend — weil sie immer bewußte Betrüger wären oder weil sie in grundsätzlichem Wahne lebten, sondern nur darum, weil das Geheimnis des Steins der Weisen heutzutage — das hieße also im 14. Jahrhundert! — verlorengegangen ist, weil dies Mysterium, das in Frühzeiten der Schöpfung einmal offenbar gewesen, nicht mehr verstanden wird. Gowers Altersgenosse, der mittellenglische Dichter *William Langland*, ist in seiner „Vision von Peter, dem Pflüger“, ebensowenig vom illusionären Charakter der Metallverwandlung überzeugt; wenn er trotzdem dagegen ist, so nur aus religiösen Gründen.

Es ist bekannt, daß die magistischen Geheimwissenschaften des Spätmittelalters, die die arabischen Gelehrten weitergegeben und die im christlichen Mittelalter wenigstens eine Unterströmung gebildet hatten, gegen Ende desselben noch einmal mächtig zum Durchbruch gekommen sind. Das Zeitalter des Humanismus und der Renaissance, der vorreformatorischen Wirren und der Reformationen selbst, war auch das eines Reuchlin, des Wiederentdeckers der Kabbala, eines Trithemius von Sponheim, Agrippa von Nettesheim, Dr. Faust, eines Paracelsus und der Paracelsisten im Norden, eines Ficinus, Pico, Cardanus, Porta im Süden: Persönlichkeiten, deren Namen man noch viele bekannte und weniger bekannte hinzufügen könnte und die sämtlich als typische Vertreter des in dem besonderen Stil dieser Übergangsperiode erneuerten „magischen Weltbildes“ gelten können.

Die *Alchimie* spielte dabei eine genau so große Rolle wie die Astrologie, mit der sie vielfach verbunden auftrat, zu deren Fatalismus sie jedoch auch mit ihrer Betonung der aktiven Macht des Menschen in einen gewissen Gegensatz trat. Marsilius Ficinus, Lehrer an der um 1440 gestifteten platonischen Akademie des Florentiner Mediceerkreises, war Verfasser

einer Schrift über die Mysterien des Goldenen Vlieses. Sein Nachfolger, der jung verstorbene genialische Pico von Mirandola, trat dem Sternglauben entgegen; dagegen war die Alchimie seinem magischen Idealismus, mit dem er sich der Paduaner Schule entgegenstellte, durchaus gemäß. Der petrarkistische Humanist und Dichter *Aurelio Augurelli*, welcher Ende der siebziger Jahre in Florenz am Mediceerhof weilte und dort dem Ficinus, Bernardo Bembo und Poliziano nahetrat, später in Treviso und Venedig zum Freundeskreise des Aldus gehörte, begann um 1500 das wegen seiner pastoralen Naturromantik von den üblichen trockenen Lehrgedichten über das gleiche Thema unterschiedene Poem „Crisopeia“, wo nicht nur vom Geheimnis des Lapis,¹ sondern auch viel von den Adepten die Rede ist und das wir noch wegen seiner Beziehungen zur gleichzeitigen venezianischen Malerei werden nennen müssen. „Im Zeitalter des Augurelli“ — bemerkt sein Biograph (Pavanello) — „beschäftigten sich fast alle Gelehrten mit Alchimie, sei es sie besingend, sei es sie verlachend. Alchimie war die Wissenschaft der Elite, der Philosophen und der Ärzte.“ In fast giorgionesken Klängen besingt Augurelli sowohl die Bergwerke wie auch die geheimen Höhlen, wo die Natur uns den Ausgangsstoff des Großen Werks, die prima materia, bereitet, um welche sich alle Suchenden so bemühen. Und dann heißt es bezeichnenderweise, daß nicht der irrende Händler, nicht der Bürger, nicht der Bauer das Ziel erreichen, sondern wer „molto sogna ed ardisce“.

Der irrende Händler, der Bürger, der Bauer! Da sind sie alle, die Betrüger und Betrogenen, die wir auch die Alchimistenküchen der Maler bevölkern sehen werden und denen der Glaube des esoterischen Dichters hier den wahren Philosophen,

¹ Eine Anekdote will, daß Papst Leo X. ihm zum Dank für das ihm zugeeignete Buch einen — leeren Beutel zum Präsent gemacht habe: denn diesen mit Goldmünzen zu füllen, könne er ja dem Alchimisten selber überlassen!

Eingeweihten und Adepten der königlichen Kunst gegenüberstellt. Und war das wahre Ziel, das allein diese „viel Träumenden und Wagenden“ erreichen können, eigentlich noch das materielle der Metallverwandlung, der magischen Goldgewinnung?

In Venedig hatte der Hohe Rat gegen Ende des 15. Jahrhunderts mehrfache Verbote gegen das Treiben der Alchimisten ergehen lassen — was auf viel Betrügerei, vielleicht auch auf maniakalische Exzesse schließen läßt. Vermutlich haben Geheimgesellschaften das alte Treiben trotzdem fortgesetzt. Aber wir haben auch Grund zu der Annahme, daß sich damals, unter dem Druck der Enttäuschungen und Verbote, viele Anhänger der „königlichen Kunst“ zunächst auf den *innerlichen*, subjektiven Teil des Prozesses zurückgezogen haben. An sich war der alchimistische Gedanke ein esoterisch-magischer gewesen: durch Selbstverwandlung, innere Läuterung auf meditativen Wege (wie sie vor allem der Ferne Osten kennt) sollte jene ursprüngliche „participation mystique“, von der der Ethnologe Lévy-Brühl gesprochen hat, praktisch wiederhergestellt werden, durch die es der Seele möglich wird, auf die inneren Vorgänge in der Körperwelt Einfluß zu gewinnen — ein Gedanke, der unserem heutigen Denken zunächst abstrus erscheinen muß. „Niemals wirst du aus den anderen Dingen die Einheit schaffen können, wenn nicht zuvor du selbst ein einiger geworden bist“ — ein schlüsselhaftes Wort, das bald dem Trithemius, bald dem Agrippa zugeschrieben wird.

Nunmehr beschränkte man sich auf den *meditativen* Teil: auf die Gewinnung des inneren Arcanums, des geistigen Steins der Weisen — alles andere und weitere zurückstellend. Ein Priester in Venedig, der unter dem Namen *Pantheus* schrieb, hatte seine „Kunst der Transmutation“, die schon um 1500 zirkulierte, durch eine Widmung an Papst Leo X. zu schützen gesucht. 1530 veröffentlichte er eine Schrift „Voarchodumia contra Alchemiam, ars distincta ab alchimia et sophia“ (Vo-

archodumia — Titel eines Geheimbundes, den Agrippa in Paris gegründet haben soll —, wider die Alchimie, eine Kunst, die sich von der A. unterscheidet und eine Weisheit darstellt). Man hat vermutet, daß die hier propagierte „Kabbala der Metalle“ nur eine Tarnung darstellte, um dem Druckverbot zu entgehen. Wahrscheinlich lagen die Dinge nicht so einfach. Die esoterisch-mystische Alchimie, wie sie hundert Jahre später unter dem Sammelnamen des *Rosenkreuzertums* propagiert werden sollte, ist älter als das Rosenkreuzertum selber, und das Venedig der Renaissance spielt in diesem Verinnerlichungsprozeß eine bedeutende Rolle.

II.

An diesem Punkte der literarischen Entwicklung ist es angezeigt, zur *bildenden Kunst* hinüberzublicken und zu zeigen, wie diese die zuerst in der Literatur angeschlagenen Motive übernommen und auf ihre Weise weitergebildet hat. Denn was das literarische Schrifttum späterhin, wenigstens im 18. und 19. Jahrhundert, noch zu unserem Thema beigetragen hat, setzt seinerseits die Bekanntschaft mit den graphischen und male- rischen Bearbeitungen des Adeptenmotivs voraus.

Von der symbolischen Bilderwelt, mit denen die Buchmaler, später auch die Kupferstecher und Holzschnittkünstler die Traktate der königlichen Kunst ausgestattet hatten, indem sie — spätestens seit dem 14. Jahrhundert — die sprachlichen Gleichnisse und Metaphern ins Anschauliche übersetzten und damit ganze Bilderbücher für den Meditationsgebrauch, zum Teil aber auch für praktische Zwecke schufen, ist das aller- meiste, jedenfalls in der frühen und originalen Fassung, in den Werkstätten verbrannt. Fraglos haben die Buchmaler und die Graphiker im 15. und 16. Jahrhundert oft Eindrucksvolles hervorgebracht — wir denken zum Beispiel an die allegori-

schen Miniaturen zum Buch von der Heiligen Dreifaltigkeit oder zu „Splendor solis“, an die Holzschnitte zu Schriften Thurneyssers zu Thurn, selbst noch an die Stiche der Merian- werkstätte zu den Traktaten des Michael Mayr. Dann aber wurde das Kopieren, genauer das Übersetzen, der überlieferten Bildtypen in das jeweilige Zeitkostüm für Neuabschriften und Neudrucke immer flüchtiger und handwerksmäßiger; es bleibt eine Ausnahme, wenn im 18. Jahrhundert letzte Nach- bildungen der alten Bildschemata zu „Splendor solis“ mit ihrer symbolischen Farbigkeit und ihrem volkstümlichen Bilder- bogenstil noch einen gewissen „surrealistischen“ Reiz bewahrt haben. Aber von dieser geheimnisvollen Bilderwelt kann hier ebensowenig die Rede sein, wie wir auf die Texte eingegangen sind, zu deren Illustration sie dienen sollten; wir wollen hier nicht nach der Verbildlichung der Alchimie fragen, sondern nach der Darstellung des Alchimisten.

Wer in den Gemäldegalerien die Werke der Niederländer des 17. Jahrhunderts studiert, dem sind neben anderen sittenbild- lichen Motiven, wie etwa den zudringlichen, raufenden, kar- tenspielenden Bauern und Soldaten auch die sogenannten *Alchimistenküchen* als ein Lieblingsgegenstand der Künstler bekannt. Sie konnten dabei auf einen Liebhaberkreis rechnen, der durch die Farbigkeit, die pittoreske Unordnung, die aben- teuerlichen Personen, wunderlichen Vorgänge gern unter- halten sein, in den Gerätestilleben die Ausrüstung der Werk- stätten mit Sachkunde dargestellt sehen wollte — alles na- türlich in der gepflegtesten Sprache des Pinsels und so geist- reich in den Mitteln wie möglich. Man muß bedenken, daß in den tolerant-kalvinistischen Niederlanden des 17. Jahrhun- derts das Geheimnis des alles lösenden, heilenden, verwan- delnden und läuternden Universalmittels inmitten einer schon vordringenden wissenschaftlichen Chemie, ja häufig mit deren Arbeiten vermischt, einen Gegenstand des Sensationshungers und der Neugier bei Zweiflern und Gläubigen bildete. Carl

Neumann hat uns in seinem berühmten Rembrandtbuch darüber manche Daten gegeben. Nicht nur viele Ärzte und religiöse Sektierer, vor allem der pansophischen Richtung, nicht nur die kabbalistischen Gelehrten des Judenviertels neigten zu den Mysterien der „ars magna“, sondern auch die Künstler, von denen manche, wie H. Goltzius oder van Dyck, viel Geld dabei verloren haben sollen. Unter dem Maler und „Rosenkreuzer“ Johann Torrentius, von dessen peinlichem Prozeß wir lesen, darf man sich vielleicht eine Gestalt vorstellen, wie wir sie in einem dem Teniers zugeschriebenen Depotbild der Münchner Alten Pinakothek besitzen: Bildnis oder Selbstbildnis eines Alchimisten vom Aussehen eines Malers, ja mit rembrandtschen Gesichtszügen, bei entsprechend abenteuerlicher und renommtistischer Erscheinung.

In den meisten Fällen ist eine skeptische, satirische Note unverkennbar. *Jan Steen* zum Beispiel, der das Thema öfters behandelt, hat uns den gaunerhaften Scharlatan und die ihren letzten Silberbatzen opfernde Hausfrau, dazu den schon im Hintergrunde beschäftigten Gerichtsvollzieher mit einer an Molière erinnernden Charakterisierungskunst geschildert. *Adrian von Ostade* gibt die „verfluchten dumpfen Mauerlöcher“, wie es im *Faust* heißt, und die manisch besessenen „Sudler“ darin mit einem mehr düsteren, pathologischen Akzent. *Teniers* bevorzugt wie immer ein bäuerliches Milieu; seine Alchimisten und ihre Famuli muten solider an, wenn auch ein Zug von mürrischer Verdrossenheit und Abgesondertheit — die typische Melancholie des Adepten — an ihnen bestehen bleibt. Ganz anders der geistreiche *Thomas Wijk*, ein Maler, der etwa 1660 nach England ging. Horace Walpole, der englische Kunstchronist, erklärt seine Vorliebe für Chymisten und Laboratorien daraus, daß am Hofe Karls II. und Prinz Rupprechts das Laborieren im Schwange war. Jedenfalls hat *Wijk*, im Gegensatz zu den genannten Meistern, eine gewissermaßen *romantisierende* Auffassung des Themas bevorzugt.

Er hat die „Philosophen“, wie man sie schon im Mittelalter gern nannte, aus ihren Hütten, Kellern und Speichern in eine bei allem malerischen Chaos viel würdigere Arbeitsstätte versetzt: halbdunkle, „hochgewölbte gotische Zimmer“, wie es im *Faust* heißt, wo das „liebe Himmelslicht trüb durch gemalte Scheiben bricht“ und sich in zahllosen Reflexen auf den Dingen zerstreut — so wie das später ein Magnasco getan hat, der sich das Adeptenthema mit seiner verwirrenden Unruhe auch nicht hat entgehen lassen. Mächtige Vorhänge, seltsame Gerippe, Salamander und Fische, von der Decke hängend, kennzeichnen ein phantastisches Mittelding von Studierzimmer und Werkstätte. Die Chemisten selbst sind keine Besessenen, keine bäuerlichen Amateure, auch keine Betrüger, vielmehr würdige, in märchenhaft-morgenländischer Gelehrtenracht kostümierte „Philosophen“, deren Charakteristik freilich ebenso vage bleibt wie die der Famuli.

Man muß sich wundern, daß *Rembrandt*, in dessen hell-dunklen, goldtonigen Gemälden das magische Naturgeheimnis wie transparent erscheint, und dessen Beziehungen zu den kabbalistischen Gelehrten bekannt sind, nicht auch einen Beitrag zu unserem Gegenstande geliefert hat. Aber seine berühmte Radierung, „*Faust*“ genannt, hat mit Alchimisten und Alchimie im engeren Sinne nichts zu tun. Die Philosophen, wie sie der junge *Rembrandt* mehrfach am Studiertisch in phantastischen Gewölben dargestellt hat, sind nur als Nachdenkende gekennzeichnet, nicht aber von Attributen der „Chemie“ umgeben; höchstens, daß man einmal im Vordergrund einen Gehilfen an einer Feuerstelle entdeckt.

Das Alchimistengenie in der niederländischen Malerei hat einen älteren ikonographischen Stammbaum als die meisten anderen typischen Sujets aus dem klassischen Jahrhundert des Sittenbildes. Wenigstens gilt das von seiner satirisch-polemischen Ausprägung. Die romantische, in der besonderen Form, die ihr *Wijk* gegeben hat, ist wohl als eine gegensätzliche

Variante entstanden, doch kann sie sich auch auf gewisse Vorstufen, mindestens aber auf weit zurückliegende Stimmungen und Gesinnungen berufen.

Die älteste uns bekannte ausgesprochen satirische Darstellung — tendenzlose Arbeits- und Werkstattszenen sind gelegentlich schon als einleitende Illustrationen in den Traktaten zu finden — hat in den neunziger Jahren der Illustrator von Sebastian Brants „Narrenschiff“ entworfen, vielleicht der junge Dürer der Wanderjahre selbst. Der Metallfälscher erscheint hier in der Narrenkappe neben dem Weinfälscher. Aber die eigentliche Urzelle des ganzen Bildtypus haben wir erst dort, wo sich ein Zeichner an die Illustration der Textstelle des Petrarca gemacht hat. *Hans Weiditz* (geboren 1495) hat berühmte Holzschnittillustrationen zu einer deutschen Übersetzung des Buches geschaffen, welche unter dem Titel „Von der Arzeney beyder Glück“ erschien. Hier auch ein Alchimistenküchenbild, Versuch einer Verbildlichung jenes literarischen Kabinettsstücks sittenbildlicher Schilderung. Freilich greift Weiditz nur *einige* Züge seiner Vorlage auf. Doch finden sich die wichtigsten: der besessene Adept am Herde, typischer Astheniker und Schizothymiker, wie wir heute sagen würden — was ungefähr der melancholischen Geblütsart im damaligen Verstande entspricht —, dazu der sich verzweifelt den Kopf kratzende Famulus, ein Don Quichote und ein Sancho Pansa der königlichen Kunst. Zum erstenmal wird die Ausstattung des Laboratoriums mit besonderem Interesse an der abenteuerlichen Apparatur durchgeführt, die mit ihren Werkzeugen den Fußboden und die Tische in wüstem Durcheinander bedeckt. Hier das erste „Gerät stilleben“: viel Kleingerät metall-chemischer Werkstätten, so Schmelzofen mit Blasebalg und Feuerhaken, Tiegel aller Art, Tiegelfangen, sogenannte Kapellen, Ambosse mit Hammer, Feilen, Glaskolben, Destillierhelme.

Eine in der Art des Jan Massys oder Jan Hemessen bildhaft

ausgeführte Handzeichnung im Besitz der Stadt Konstanz, niederländisch, trotz der vielen Beischriften in noch gotischem Schrifttypus kaum vor 1530 zu datieren, führt gegenüber der Illustration des Weiditz neue Motive ein, steigert den satirischen Ton ins Grotteske und bildet damit eine unmittelbare Vorstufe zu der berühmten Handzeichnung des Bauernbreughel, auf die wir zu sprechen kommen. Neu und für diesen maßgebend, auch in den nicht satirischen Darstellungen des 16. Jahrhunderts nachweisbar ist hier die Trennung einer eigentlich laborierenden Person am Herde und des aus den Büchern seine Angaben machenden bebrillten Adepten selbst, auf den ein altes Weib, wohl die Frau des Bauern, einredet, während der Bauer am Ofen seinerseits noch einen narrenhaften Gehilfen mit dem Blasebalg kommandiert. In der Mitte sieht man zwei Kinder, die, unbeaufsichtigt in der allgemeinen Vernachlässigung der Hauswirtschaft, ihren Schabernack treiben. Unmittelbare Entsprechungen zu diesen Motiven finden wir in den von uns genannten Schriftquellen nicht; sie gehen vielleicht auf die unabhängige Erfindung eines Zeichners zurück, dessen Entwurf uns nicht erhalten ist (Hieronymus Bosch?). *Pieter Breughel d. Ä.* selbst hat das Gerät stilleben des Weiditzholzschnittes, welches auf dem eben genannten Blatte bis auf die schnabelnasige Destillierhaube (Alembic) über dem Ofen keine Rolle spielt, mit den eben erwähnten Motiven vereinigt, um dann alles in seiner Weise weit deutlicher zu machen und um andere drastische Züge zu bereichern. Seine Handzeichnung, mehrfach in Kupfer gestochen, ist eine schrille, anklagend moralistische Sittenschilderung ohne romantischen Schimmer, auch ohne Humor, denn gewisse tragikomische Nebenzüge stimmen kaum zum Lachen. Mit abschreckender Drastik, im Tone einer Bänkelsängerballade, werden uns die Folgen alchimistischer Narrheit demonstriert. Der fahrende Scholar der Geheimwissenschaften — wir denken an den Scharlatan, der in Valentin Andreaes „Turbo“ den

Helden ins Verderben lockt — hat sich im Hause eines reichen Bauern eingenistet (so etwa können wir diesen Bildbericht lesen); er hat es fertiggebracht, mit dem wüsten Galimathias seiner Versprechungen den Mann dermaßen aus der Bahn zu reißen, wie einer etwa vom Taumel des Glücksspiels ergriffen werden mag. Viel Hab und Gut hat der Unglückliche allein schon auf die Ausrüstung verwenden müssen, die nach Angabe seines Orakels für die Große Kunst nötig ist: auf die Öfen, Tiegel, Destillierkolben, schnabelnäsigen Retorten, Kugelflaschen, all das bis in letzte Einzelheiten dargestellte chemische Kleingerät jener Tage, mit dem nun auch hier in der Küche ein heilloses Durcheinander angerichtet worden ist. Zur Rechten sitzt, wie auf jener älteren Zeichnung, der Scharlatan selbst, ein „Paracelsist“ oder einer aus der Nachfolge des suspekten Dr. Faust, in theatralischer Gelehrtentracht, wie ein Professor hinter einem improvisierten Pult mit den Büchern der großen Autoritäten. Ungerührt von dem Elend, das er anstiftet, nur immer auf seine zweifelhaften Folianten pochend, gibt er seine Anweisungen an den greinend den Blasebalg hantierenden Gehilfen mit der Narrenkappe, an den ihm völlig hörig gewordenen, manisch von dem neuen Zauberhandwerk besessenen Bauern und an die geplagte Hausfrau. Diesen selber sieht man, von Rauch und Flammen umhüllt, mit sturem Ernst vor seinem Herde hantieren, zur Seite eines mächtigen Destillierkolbens, eine beängstigende Masse von Gerätschaften vor sich; er ist, wie es sich gehört, hager und dürr und zeigt unter seinem flachen Hut das Profil des saturnischen Melancholikers, wie es sich die damalige Physiognomik vorstellte. In der Mitte die Frau, gleichfalls, scheint's, eine bekannte Figur auf der Bühne der Alchimistenküchen, der wir noch bei Jan Steen begegnen, Opfer des Betrügers und Betrogenen, zeigt gerade, daß ihr Beutel von Schmuck und Geldstücken leer ist, während der Bauer das letzte in den Tiegel wirft. Dieser oft wiederkehrende Zug bezieht sich auf den

Umstand, daß die Goldmacher zur Bereitung ihres alle Metalle zum Gold emporläuternden „Lapis“ von einer „prima materia“ ausgingen, für die sie — jedenfalls die betrügerischen unter ihnen — gewöhnliches Gold und Silber anforderten; auch wähten die Jünger des Hermes durch Aufstreuen ihres in geheimen Operationen gewonnenen „philosophischen“ Goldes auf das gewöhnliche dieses zu „multiplizieren“. Mittlerweile treiben sich die Kinder des Paares, wie schon in jener früheren Zeichnung, verwildert in der für sie höchst belustigenden Zauberküche herum: sie steigen koboldhaft, hinter dem Rücken ihrer Eltern, in den Schrank, stülpen sich einen Tiegel auf den Kopf und vollenden mit ihrem Schabernack die körperliche, moralische und geistige Verwirrung aufs passendste. Und das Ende vom Liede: durch das Fenster sehen wir einen Hof, über den der Bauer mit Weib und Kind dahinwankt, natürlich ohne den Verführer, der sich längst aus dem Staube gemacht hat. Der eine Bub hat noch immer seinen Tiegel auf dem Kopf — wohl das einzige, was aus dem großen Bankerott gerettet worden ist. Groß tut sich vor der Gruppe das Tor des Armenhauses auf.

Wie die Genremaler des folgenden Jahrhunderts das von Breughel in so grellem Volkston durchgeführte Sujet ins Bürgerliche, mehr Kuriose und Humorvolle verkleinerten, haben wir bereits gesehen. Nicht anders verhält sich die *romantisierende Auffassung* eines Wijk zu ihren Vorstufen in älterer Zeit. Vorstufe im weitesten Sinn ist die alchimistische Komponente bei *Hieronymus Bosch*, welcher — gleichviel, ob es auch schon satirische Bilder von ihm gegeben hat — sowohl mit seinen kosmologisch naturphilosophischen Symbolen wie mit den seltsam an das Retortenwesen der Chymiker anklingenden Glas- und Metallapparaten, die seiner dämonologischen Phantasie eine neue Note gegeben haben, tief von der Welt der Alchimie affiziert erscheint. Die Forschungen Wilhelm Fraengers über die gnostisch-häretischen Hinter-

gründe der Ikonographie des Bosch werden mehr Licht auf diese Zusammenhänge werfen. Nicht völlig geklärt ist auch die Beziehung *Giorgiones*, eines jüngeren Zeitgenossen des unheimlichen Holländers, zu den Ideen und Stimmungen der alchimistischen Träumerei in Venedig. Handelt es sich bei den berühmten „Drei Philosophen“ (Wien), die sich vor einer Höhle versammelt haben, der jüngste mit den symbolischen Attributen von Winkelmaß und Zirkel wie verückt in das Erdinnere schauend, der mittlere in morgenländischer Tracht die Hand am Beutel, der Älteste einem römischen Vates gleich eine Tafel mit astrologisch-kabbalistischen Zeichen enthüllend, um eigentliche Alchimisten? Ist etwa an die Formel der Smaragdtafel des Hermes, Haupturkunde der Alchimisten, gedacht: *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem*, zu deutsch: „Besuche das Innere der Erde, und durch Läuterung wirst du den geheimen Stein finden“? Oder ist der jüngste vielmehr ein Geomant, dessen geheime Zukunftsschau sich der des greisen Astrologen gegenüberstellt, während der mittlere Mann als der reiche und weise Alchimist erscheint? Dürer hat nämlich in Venedig auf einem Blatt, das auch andere Motive festhält, einen ähnlichen Orientalen gezeichnet, der einen Totenschädel in der Hand hält und dem zu Füßen ein Buch und ein dreifüßiges Gefäß mit der Inschrift „*lutum sapientiae*“ (Lehm der Weisheit) unverkennbar den Alchimisten bezeichnen. Sind zugleich in den unterschiedlich charakterisierten Männern die drei typischen Grade eines *Geheimbundes* gekennzeichnet, wie sie gerade die Alchimisten in Venedig zu bilden beliebten und wie sie sich später bei den Rosenkreuzern und den Freimaurern erneuert haben? Vieles spricht dafür, daß dieses unbedingt esoterisch zu deutende Gemälde, welches man aus vielen Gründen unmöglich auf die Drei Weisen (magi) aus dem Morgenlande deuten kann, den Versammlungsraum einer Sodalität oder Akademie entsprechenden Charakters geschmückt hat. Fest

steht, daß *G. Campagnola*, der humanistisch gebildete Zeichner und Kupferstecher, dessen Werk von hieroglyphischen und saturnisch-astrologischen Anspielungen voll ist, der auch in engster Beziehung zu Giorgione gestanden haben muß, Beziehungen unterhielt zu jenem schon genannten Verfasser des pastoral-arkadischen Lehrgedichtes der *Crisopeia*, *Aurelio Augurelli*. Denn dieser apostrophiert ihn im dritten Buch, wo die Farben und der Farbwechsel bei den Alchimisten mit der Kunst der Maler verglichen werden. Campagnola hat geheimnisvolle Männer beim Pflanzensammeln, melancholische Jünglinge in der verschwiegenen Natur, einen saturnischen Philosophen mit astrologischen Attributen gezeichnet, zu dem aus dem Meere ein Drache mit verwestem Schädel steigt — offenbar eine alchimistische Phantasmagorie. Von hier aus gesehen drängt sich uns der alchimistische Einschlag in dem Wiener Gemälde des Giorgione, vielleicht auch in anderen allegorischen Darstellungen desselben Malers, besonders auf. Strittig ist auch noch immer, ob die vielen symbolischen Attribute in *Dürers* berühmtem Kupferstich der „*Melancholie*“, deren saturnischer Charakter heute als nachgewiesen gelten kann, neben dem unzweideutig chemisch zu verstehenden Tiegel am Meeresrande auch sonst auf die saturnische Alchimie zu deuten sind — etwa die Waage, die Uhr, die Treppe, der Mühl- oder Mahlstein und so weiter.

Solchen Kunstwerken, bei denen die königliche Kunst vielleicht nur eine Ebene der Symbolik bildet, gesellen sich andere, deren Beziehung auf die Alchimie und deren Absicht, diese zu verherrlichen, ganz direkt ist. Leider ist uns nur eines im Original erhalten. Der Flame Joh. van der Straaten, genannt *Stradanus*, hat im Jahre 1570 in einem Saal des Palazzo vecchio zu Florenz ein Wandbild geschaffen, das den Großherzog Francesco I. von Medici beim Laborieren darstellt. Wie bei Breughel und seinem unbekanntem Vorgänger werden die praktischen Operationen hier von einem die Bücher be-

fragenden Gelehrten, hier wohl einem Arzt, angeleitet. Links eine große Presse, hinter der Pflanzen sichtbar werden; zur Rechten sieht man eine Abtropfvorrichtung, während im Hintergrund ein riesiges Wasserbaddestillatorium erscheint mit Kühlschlange — alles nicht auf Metallchemie, sondern mehr auf pharmazeutische Arkana deutend. Das Bild verbirgt noch eine besondere biographische Pikanterie. Die Geliebte und spätere Gemahlin des Großherzogs, *Bianca Capello*, im Volke oft als Zauberfrau verdächtigt, erscheint als *Famulus* verkleidet im Vordergrund. Neben dieser großen Darstellung von Arbeiten, denen im übrigen kaum etwas besonders Geheimnisvolles anhaftet, haben auch Gemälde von ausgesprochen esoterischem Charakter existiert, die uns aber leider nur in schwachen Kupferstichnachbildungen in Büchern erhalten sind. So zeigt uns ein ziemlich roher später Stich einen typischen Dreiverein von Adepten des fünfzehnten Jahrhunderts — den berühmten *Basilius Valentinus*, *Norton* und *Cremer* — vor dem chymischen Ofen (*Athamor*), der von *Vulcanus* selber bedient wird. Eine andere Komposition, die sich in des Rosenkreuzers *Heinrich Khunrath* „*Amphitheatrum sapientiae aeternae*“ befindet (1609), hält wohl gleichfalls eine Art von „Logenbild“ fest. An Stelle der rauchigen Keller, dumpfen Gewölbe erscheint hier eine hohe und tiefe, feierliche, mit vielen hermetischen Sinnsprüchen gezierte Halle: Oratorium nach dem Vorbild im salomonischen Tempel und Laboratorium zugleich. Der Adept bereitet sich unter einem Baldachin vor einem Tisch mit kosmologischen Figuren in betender Meditation auf seine Arbeit vor, deren Werkzeuge ihn über dem symbolischen Ofen rechts erwarten. Vorn in der Mitte sieht man Stilleben von Musikinstrumenten. Diese kann man zweifach auslegen. Die Musik soll zur Aufheiterung des Adepten dienen; so hat schon 1508 ein unbekannter Holzschnittzeichner für *Hieronymus Brunswicks Destillierbuch* dargestellt, wie sich ein orientalisches gekleideter melancholischer

Jüngling, vielleicht ein laborierender Goldschmied, durch einen Laute spielenden Musikus aufheitern läßt. Wahrscheinlicher ist aber eine andere Sinnggebung: die musikalischen Harmonien sollen die der Stoffwelt beeinflussen, wie denn auch der Adept *Michael Mayr* eine „chymische Musik“ in Noten gesetzt hat. Die Komposition dieses Kupferstichs scheint, nach Ausweis der undeutlichen Signatur, auf den berühmten Perspektiviker *Hans Vredemann de Vries* zurückzugehen. Derartige „Logenbilder“ (wenn der anachronistische Ausdruck gestattet ist) haben sich aus dem 18. Jahrhundert nicht erhalten, obschon wenigstens in den sogenannten Hochgraden die esoterisch-chymische Symbolik weiterlebte. Im neunzehnten Jahrhundert hat es derartiges kaum noch gegeben. Doch sei daran erinnert, daß ein *Ferdinand Hodler*, dessen Beziehungen zu sektiererischen Kreisen bekannt sind, einer von *Peladan* ins Leben gerufenen Rosenkreuzer-Gemeinschaft in Paris beigetreten war, der auch *Strindberg* angehörte und die einem ästhetisierenden Symbolismus im Geschmack des *Fin de siècle* huldigte. Gewisse große Kompositionen des Schweizer Meisters, wie „*Der Auserwählte*“, „*Eurhythmie*“, „*Der Tag*“, sind letzte Nachklänge der alten Einweihungs-(Initiations-)Mystik in neuromantischer Stilisierung. Das satirische oder auch idyllische Alchimistengenre dagegen blieb noch tief bis ins neunzehnte Jahrhundert beliebt. *Chardin*, *Longhi*, *Magnasco* und viele andere Meister haben sich an dem freilich immer konventioneller werdenden Vorwurf versucht, dem man dann später von der Kulturgeschichte und Kostümkunde her beizukommen suchte. Heute, da eine Genre- und Sittenbildmalerei als solche überhaupt nur noch von Epigonen betrieben wird, lebt das verstaubte Thema höchstens noch in der Buchillustration — etwa wenn es um *Wagner* und *Homunculus* im *Faust* geht. Ein großartiges Einzelblatt „*Der Alchimist*“ hat uns *Alfred Kubin* geschenkt; wohl der einzige und letzte, der zu der verschollenen Welt

dieser Magie noch ein echtes inneres Verhältnis hat. Es ist kennzeichnend, daß es auch hier, obschon keine Faustillustration vorliegt, um den Homunculus, das geheimnisvolle Destillat des Geisteslebens, geht und nicht um das „philosophische Gold“, dessen Idee ihren alten suggestiven Zauber längst eingebüßt hat.

III.

Der *literarische* Faden ist nun noch einmal aufzunehmen. Nicht wegen der drei Rosenkreuzerschriften Andreaes und des Schwalles einer rosenkreuzerisch pansophischen Literatur, die sie hervorgerufen haben. Sie alle tragen zu unserer besonderen Fragestellung wenig bei. Wohl aber deswegen, weil die Figur des Adepten bei *Goethe* noch einmal mächtig auf-erstanden ist, wobei der Dichter sich vielleicht weniger von früheren literarischen Varianten als gerade von der Malerei hat beeinflussen lassen, die satirische und die romantische Tradition verschmelzend.

Goethe hat uns in seinem Faust den Adepten an mehreren Stellen gezeigt. Zunächst sind in der Gestalt Faustens selber Züge dieser Art verarbeitet. Das zeigt sich schon an seiner Umgebung, wie sie uns im ersten Monolog entgegentritt. Die berühmten Verse

„Weh! Steck ich in dem Kerker noch?
Verfluchtes dumpfes Mauerloch,
Wo selbst das liebe Himmelslicht
Trüb durch gemalte Scheiben bricht!
Beschränkt von diesem Bücherhauf',
Den Würmer nagen, Staub bedeckt,
Den bis ans hohe Gewölb' hinauf
Ein angeraucht Papier umsteckt;
Mit Gläsern, Büchsen rings umstellt,
Mit Instrumenten vollgepfropft,
Urväter-Hausrat drein gestopft . . .“

lassen uns sofort an die Alchimistenbilder des 17. Jahrhunderts denken und dazu an jene literarischen Vorlagen, die ihrerseits dies ganze sittenbildliche Fach angeregt haben. Eine uralte Tradition von Vorstellungen ist hier noch einmal beschworen. Goethe war der Maler Thomas Wijk bekannt; auch lebte das alte Thema noch unter den Frankfurter Malern seiner Jugend, zum Beispiel bei Justus Juncker, von dem uns ein solches Gemälde noch erhalten ist. Doch auch der Gehalt des nächtlichen in solcher Umgebung gehaltenen Selbstgesprächs hat mit den Welt- und Naturvorstellungen der Alchimie zu tun, wenn auch in der Verinnerlichung, die ihr die sogenannte Pansophie des 16. und 17. Jahrhunderts gegeben hat — eine Lehre, die vom Rosenkreuzertum nicht zu trennen ist. In seinem neuen Faustkommentar hat uns Erich Trunz deutlicher, als das bisher üblich gewesen, auf die pansophisch-rosenkreuzerischen Vorbilder für das Zeichen des Makrokosmos hingewiesen, das Faust erblickt. Er hat daran erinnert, daß Goethe, dem die Naturauffassung eines Newton widerstrebte, dem Neuplatonismus innerlich naheblieb, sich mit Paracelsus, van Helmont, Welling, Basilius Valentinus, mit der Aurea catena Homeri und anderen solchen Traktaten beschäftigt hat. In diesem Zusammenhang wird man auch der merkwürdigen Berichte in „Dichtung und Wahrheit“ (vor allem in II, 8) gedenken dürfen, wonach der junge Dichter in Frankfurt mit Fräulein von Klettenberg insgeheim laboriert hat — „mehr alchymisch, als chymisch“, wie er selber in einer Handschrift bekennt, und darum bezeichnenderweise solche „mystisch-kabbalistische Chemie“ vor Herders Blicken verbergend. Aufschlußreich scheint uns der Ausdruck, es habe die Klettenberg ihm diese „Krankheit *inokuliert*“. In der Tat hat sein tiefstes Wesen — heute würde man sagen: sein Unterbewußtes — niemals wieder von dem gelassen, was Goethe in seinen „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“ so kennzeichnend „den poetischen Teil der Alchimie“ genannt hat, den man „mit

freiem Geiste betrachten“ müsse. Alle diese Vorstellungen haben sich im Faust und besonders auch in Fausts Persönlichkeit selber niedergeschlagen.

In Fausts Vater tritt uns die typische Gestalt des Adepten unmittelbarer entgegen. Er war, wie der Sohn selber bei seinem Osterspaziergang erzählt, ein alchimistischer Arzt. Mithin einer von jener Gattung, wie sie für den jungen Goethe selber in den Tagen seines Studierens und Laborierens mit der Klettenberg schicksalhaft bedeutsam geworden ist. Erzählt er uns doch — oder liegt hier mehr Dichtung als Wahrheit vor? —, daß ihn in jener Zeit Dr. Metz mit seinem geheimen „Salz“ von schwerer Erkrankung geheilt hat. „Um den Glauben an die Möglichkeit eines solchen Universalmittels zu erregen und zu stärken“, sagt der Dichter, und damit beweist er uns schon die weisheitsvolle Therapie jenes Heilkundigen, „hatte der Arzt seinen Patienten, wo er nur einige Empfänglichkeit fand, gewisse mystische chemisch-alchymische Bücher empfohlen und zu verstehen gegeben, daß man durch eignes Studium derselben gar wohl dahin gelangen könne, jenes Kleinod sich selbst zu erwerben; welches um so notwendiger sei, als die Bereitung sich sowohl aus physischen als besonders aus moralischen Gründen nicht wohl überliefern lasse, ja daß man, um jenes Große Werk einzusehen, hervorzubringen und zu benutzen, die Geheimnisse der Natur im Zusammenhang kennen müsse, weil es nichts Einzelnes, sondern etwas Universelles sei und wohl gar auch unter verschiedenen Formen und Gestalten hervorgebracht werden könne“. Man versteht, daß Goethes Freundin sich von den Worten eines so erstaunlichen Therapeuten, in dessen Verfahren wir zugleich älteste und modernste Methoden zu erkennen glauben, ergreifen ließ, und daß sie sich daraufhin mit dem genannten an die schwierige Lektüre der Traktate und an eigene Arbeiten gemacht hat, bis dieser später, wie er berichtet, zu mehr wissenschaftlich-chemischen Versuchen überging.

Mit Fausts Vater ist es umgekehrt bestellt wie mit jenem heilbringenden Arzt. Tritt uns an diesem entgegen, was wir den romantischen Aspekt der Alchimie genannt haben, so erscheint uns Fausts Vater eher in jenem anderen, satirischen Lichte. So manche typische Züge, die uns seit Petrarca bekannt sind, finden sich hier noch einmal vereinigt. Freilich ist Fausts Bericht, aus dem wiederum eine so eminente Kunde von den Operationen und Symbolen der königlichen Kunst spricht, weniger zum Lachen, als einfach *bitter!*

„Mein Vater war ein dunkler Ehrenmann,
Der über die Natur und ihre heiligen Kreise
In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise,
Mit grillenhafter Mühe sann;
Der in Gesellschaft von Adepten
Sich in die schwarze Küche schloß
Und, nach unendlichen Rezepten,
Das Widrige zusammengoß.

Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier,
Im lauen Bad der Lilie vermählt,
Und beide dann mit offnem Flammenfeuer
Aus einem Brautgemach ins andere gequält.
Erschien darauf mit bunten Farben
Die junge Königin im Glas,
Hier war die Arznei, die Patienten starben,
Und niemand fragte, wer genas.“

Faust selber hat als Schüler und Gehilfe seines Vaters, also damals als praktischer Alchimist, mit dessen „höllischen Latwergen“, wie er bekennen muß, großes Unheil angerichtet.

„Ich habe selbst den Gift an Tausende gegeben,
Sie welkten hin, ich muß erleben,
Daß man die frechen Mörder lobt!“

Wagner, zu dem sich der Meister, obschon er sich von diesem „trockenen Schwärmer“ (so hat der Ausdruck ursprünglich gelautet) wenig verstanden weiß, so offenherzig ausspricht, kann solche Selbstvorwürfe nicht verstehen, hat Faust doch nicht mehr getan als die ihm übertragene Kunst gewissenhaft weiterzutragen. Er selber — Wagner — steht diesen Dingen freilich noch fern, denn wir sehen ihn im ersten Teil der Dichtung eher als Philologen und Geschichtsforscher. Erst wenn wir ihm später wiederbegegnen, hat er sich in einen Naturkundigen verwandelt, und sogar einen von der phantastisch-paracelsistischen Art. Wir finden ihn in der typischen Adeptensituation am Herde in seinem Laboratorium, umgeben von „weitläufig unbehilflichen Apparaten zu phantastischen Zwecken“ — wobei uns wieder die alten Alchimistenküchen der Maler vor Augen kommen.

„Die Glocke tönt, die fürchterliche,
Durchschauert die beruften Mauern.“

Es bleibt denkwürdig, daß der ängstliche Pedant von einst, nachdem er selber Professor geworden und einen Famulus genommen hat, sich den allergehaltigsten Unternehmungen der Alchimie, Parallelaufgaben zu Lapis und Elixier, nämlich der Hochzüchtung des androgynen „filius hominis“ in der künstlichen Retorte zugewandt hat. Freilich wird die Erzeugung des Homunculus bei Goethe mehr als eine Sache des abstrakten Denkens und einer höchsten Technik hingestellt, denn als ein eigentlich mystisches, mit der inneren Selbstentwicklung zusammenhängendes Opus — wie uns das doch bei jenem universellen Salz des Arztes angedeutet worden ist. Insofern mag Wagner, der Verstandesmensch, der trockene Schwärmer, doch derselbe geblieben sein.

Wie dem auch sei: als Alchimist ist Wagner von Goethe kaum mehr satirisch gesehen worden. Er ist ja auch keiner von

denen, die ihr Leben lang fruchtlos, wenn nicht gar unheilvoll laboriert haben. Das große Werk oder doch jedenfalls eine entscheidende Vorstufe zu diesem ist ihm gelungen. Ursprünglich plante Goethe sogar, den Adepten bei dem gemeinsamen Flug zu den Gefilden der klassischen Walpurgisnacht mit von der Partie sein zu lassen, und erst später hat er sich zu der wohl sinngemäßerer Lösung entschlossen, daß Homunculus ihm beim Abschied zuruft:

„Du bleibst zu Hause, Wichtigstes zu tun.
Entfalte du die alten Pergamente,
Nach Vorschrift sammle Lebenselemente
Und füge sie mit Vorsicht eins ans andre,
Das Was bedenke, mehr bedenke Wie!
Indessen ich ein Stückchen Welt durchwandere,
Entdeck' ich wohl das Tüpfchen auf das i.“

Dies „Tüpfchen“ bleibt der Kunst, der Technik, dem vortrefflichsten Denken, so wie Goethe es bei Wagner annimmt, versagt. Homunculus selber will dies Letzte in der Welt entdecken. Erst dann soll der letzte „große Zweck“ erreicht sein:

„Gold, Ehre, Ruhm, gesundes langes Leben
Und Wissenschaft und Tugend — auch vielleicht.“

In diesen etwas spöttischen Worten des Zwergleins klingt freilich wieder ein ironischer Ton durch. Es sind vorerst recht irdische Güter, die der Stein der Weisen — denn nur diesen großen Zweck kann Homunculus im Auge haben — beschert. Das andere, höhere, wovon die „Philosophen“ so viel Wesens machen: „auch vielleicht“ . . .

IV.

Nach Goethes großer Zusammenfassung der mit der Vorstellung des Adepten verbundenen Überlieferungen brauchen wir nur noch flüchtig auf das hinzuweisen, was das spätere Schrifttum des 19. Jahrhunderts mit den Alchimisten angefangen hat. Wir lassen beiseite, was etwa die deutschen Romantiker, ein Hoffmann und Tieck zum Beispiel, noch aus dieser Figur entwickelt haben könnten, und halten uns auch nicht bei dem sensationell-okkultistischen Rosenkreuzerroman nach der Art von Lord Bulwer-Lyttons „Zanoni“ (1842) auf.

Einen wahrhaft ernsthaften Versuch, wo der Alchimist mehr bedeutet als ein kulturhistorisches Requisit und Inventarstück, wo er zugleich auch der ironischen Beleuchtung entzogen ist, in welcher später etwa ein Anatole France derartige Gestalten des Mittelalters zu zeigen liebte, hat *Balzac* in seinem Roman „La recherche de l'Absolu“ unternommen, was hier soviel bedeutet wie „Die Suche nach dem Urstoff“. Balzac ist zu diesem Werke angeregt worden durch die Beschäftigung mit dem französischen Renaissancekeramiker Bernhard Palissy, der sich mit alchimistischen Versuchen abgegeben haben soll. Doch der Held seines Romans, Balthasar Claes in Douai, ist kein Adept im alten Sinne mehr, wenn ihn auch die übelwollende Fama gern zu einem solchen stempeln möchte. Die Versuche, die dieser dilettantisch-philosophische Jünger Lavoisiers betreibt, haben mit dem Lapis, mit dem Elixier, mit dem Homunculus nicht mehr direkt zu tun. Sie gehen von chemisch-philosophischen Ideen der Zeit aus — der Roman spielt im Beginn des 19. Jahrhunderts. Davon abgesehen aber wiederholt sich in Charakter und Schicksal des Mannes bis in Einzelheiten hinein die alte Konstellation, unter welcher der Chymist schon vor 500 Jahren erschien. Nur ist der Diener, der ihn bei seinen fruchtlosen, immer wieder fehlschlagenden Versuchen unterstützt, ein Beispiel gläubiger Treue, keiner von

der Sorte jenes Dienstmannes, der in Chaucers Erzählung seinen Herrn so gründlich bloßstellt.

Wie wir das Verhältnis der neuromantischen und symbolistischen Kunst zu den Einweihungsmysterien der Rosenkreuzer durch den Hinweis auf gewisse Motive in der Malerei Hodlers gekennzeichnet, wie wir im gleichen Abschnitt auch der neuen tiefen Einfühlung gedacht haben, die die „Nachtseiten der Natur“ bei dem Zeichner Alfred Kubin gefunden haben, dem wir jene gespenstische Zeichnung des Alchimisten mit dem Homunculus verdanken, so mag zum Schluß noch des großen irischen Heimatdichters *William Butler Yeats* gedacht sein, der mit dem sogenannten Symbolismus um die Jahrhundertwende, vor allem einem Maurice Maeterlinck, dem Dichter des Unheimlichen und Okkulten, gleichfalls Fühlung gehabt hat. Über sein Verhältnis zur Alchimie, deren „poetischen Teil“ er wie Goethe aufs tiefste erfaßt, ohne doch ihre eigentümliche Zweideutigkeit zu übersehen, hat er mit wahrhaft „freiem Geiste“ sich ausgesprochen. Wir wollen mit seinen Worten schließen:

„Ich hatte eben ‚Die chymische Rose‘ veröffentlicht, ein kleines Werk über die Alchimisten . . . und hatte viele Briefe erhalten von Anhängern der geheimen Wissenschaften, die mich ob meiner Ängstlichkeit, wie sie es nannten, schalten, — konnten sie doch nicht verstehen, daß eine so offenkundige Sympathie wie die meine, allein die Zuneigung des *Künstlers*, die zur Hälfte aus Mitleid besteht, zu all dem bekunden sollte, was die Herzen der Menschen zu jeglicher Zeit bewegt hat. Ich hatte bei meinen Studien schon frühzeitig erkannt, daß die Lehre der Alchimisten keine bloße Phantastik war, sondern ein philosophisches System, das sie auf den Kosmos anwandten, auf die Elemente und selbst auf den Menschen, und daß sie die Erzeugung von Gold aus unedlen Metallen nur anstrebten als Teil einer allgemeinen Umwandlung aller Dinge in eine göttliche und unvergängliche Substanz.“

DER GOTT DER UHREN

I.

An kostbaren alten Standuhren, Kunstwerken aus Silber, Bronze oder Porzellan, bewundern wir hübsche Arbeiten der Kleinplastik: Gestalten, die das Gehäuse zieren und die der Bildner zum Zifferblatt in allerlei sinnvolle Beziehung gebracht hat. Manchmal ist es Atlas, der muskulöse Athlete, welcher einen ganzen Globus auf dem Nacken tragen muß und damit wohl auch für die Zeit verantwortlich ist, welche man an dessen Umdrehungen ermißt. Manchmal ein ideales Frauenbild, das auf die Himmelskugel weist: Urania oder „Die Astronomie“ oder eine ähnliche Verkörperung. Neben solchen etwas herkömmlich anmutenden Personifikationen mutet uns eine andere Gestalt seltsamer und ursprünglicher an: *Chronos*, der düstere, geflügelte Greis mit dem langen Bart und der Sichel, Gottheit oder Allegorie der Zeit. Man könnte ihn auch den „*Gott der Uhren*“ nennen, denn diese sind zwar von Menschenhand gemacht, richten aber ihren Lauf doch nach ihm, dem Herrn der kosmischen Zeit. Er ist mehr für sie als eine bloße poetische Metapher oder ein gelehrt-mythologisches Zitat. Er ist zuletzt auch mehr als eine erklügelte, spätzeitliche Gedankenfügung. Hinter ihm gewahrt der gründlichere Blick Schatten von älterem Adel, von echtem mythischem Lebensgehalt. Der *Chronos* unserer Uhren ist zuletzt doch ein „richtiger“ Gott, ja ein urtümlicher, fast der älteste von allen. Er stammte vom Himmel.

Dieses hohe Alter und diesen ehrwürdigen Stammbaum soll unser Uhrengott freilich nur einem Irrtum, einer Verwechslung der alten Mythologen, verdanken. *Chronos* (= Zeit) klang ähnlich wie *Kronos*. Das ist jener allmächtige Himmels-

gott, Vater des Zeus, von dem die griechische Sage berichtet, daß er nach Entmannung seines Erzeugers Uranos eine Herrschaft angetreten habe, die für die Geschöpfe zum goldenen Zeitalter wurde, — die „Kronien“, ein ausgelassenes Fest, feierten die Erinnerung daran. Unter Kronos' Regiment stand die Zeit gewissermaßen still, war bloße selige Dauer. Da ihm geweissagt war, daß sein Sohn ihn entthronen werde, nahm er alle seine Kinder in sich zurück: er verschlang sie, so daß das Dasein unter seinem Szepter nicht wie ein Pfeil war, der geradlinig ins Grenzenlose hinwegfliegt, sondern wie ein in sich selber zurückkehrender Zirkel. Durch eine List freilich gelang es, den Zeusknaben, das erwählte Kind, von den Verfolgungen zu retten. Dieser setzte denn auch den Alten ab, welcher nun von seinem goldenen Thron in den Tartarus wandern mußte, wohin er für immer mit den Titanen verbannt blieb. „Ewigkeit“ — wir hören im Geiste den schicksalsvollen Oktavensprung in Schiller-Schuberts „Gruppe aus dem Tartarus“:

„Ewigkeit schwingt über ihnen Kreise,
Bricht die Sense des Saturns entzwei.“

Nach anderer Überlieferung freilich konnte der Verstoßene über ein weites, ödes Meer entfliehen, bis er schließlich auf italischem Boden, in Latium, als der *Saturnus* wieder auftauchte, uralter König, Stadtgründer auf dem Kapitol, Vater, wie eine tief sinnige Version will, des Janus. Denn in dem Kronos des Himmels glaubte Priesterweisheit schon frühzeitig dieselbe Weltall und Seele durchwirkende Potenz zu erahnen, welche die Römer in ihrem alten Erddämon, ihrem Fluren- und Saatengott, verehrten, Herrn des saturnischen Zeitalters, das auch ein goldenes gewesen und das man in dem Fest der Saturnalien feierte.

Freilich, was hatte dieser Saturnus-Kronos viel mit dem Wesen des *Chronos* zu tun, außer jenem äußerlichen Gleich-

klang der Silben? Möglich, daß mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, des antiken Paradieses, im mythischen Bilde doch schon so etwas wie die Geburt der *Zeit* angedeutet war, ihr Hervorgang aus der Ewigkeit. Die entscheidende Beziehung zum *Zeitenlaufe* haben die Götter Kronos und Saturnus freilich erst gewonnen, als die Alten sie — zusammen mit einigen Gestalten des olympischen Pantheons, Aphrodite, Zeus, Hermes und Artemis (bei den Römern also Venus, Jupiter, Merkur und Diana) — *unter die Sterne versetzten*, zu Sterngöttern erhoben gleich den astralen Mächten der chaldäischen Religion. Noch bei Plato erschien der fernste von den sieben Planeten des Altertums unter dem ganz unmythologischen Namen Phainon. Zu einem späteren Zeitpunkt verwandelte er sich in den „Stern *des Kronos*“ oder *des Saturn*, schließlich schlechthin in den Stern Kronos und Saturn selbst. Die grauenhafte Ferne dieses Planeten, sein Entrücktsein gleichsam an den äußersten Rand unseres Alls, seine trübe Farbe, sein scheinbar so langsamer Kreislauf um die Erde: solche Eigenschaften haben es, so meint man, einigermaßen nahegelegt, gerade den verbannten Kronos mit jenem in Verbindung zu bringen. Und da die Verstümmelung, welche eigentlich der Vater Uranos von Kronos erfuhr, gelegentlich auf diesen selbst übertragen worden ist, konnte auch ein solcher Zug (das „Hinken“) auf die Langsamkeit des Sternes verweisen. Vielleicht haben auch gewisse Erfahrungen, welche die morgenländischen Sterndeuter mit der ungünstigen Influenz des Planeten gemacht zu haben glaubten, Anziehung auf bestimmte im Mythos angelegte Züge ausgeübt: nicht auf die glücklichen des goldenen Zeitalters, aber eben auf die düsteren, schicksalsvollen, die diesen folgten. Jedenfalls verschmolzen sich in der Vorstellung von dem Saturn als Stern der Astrologen, Sterndämon des späten Altertums, auf absonderliche Weise Eigentümlichkeiten jener altitalischen Erdgottheit (wie auch der griechischen Kronos-Sage) mit den Überlieferungen des siderischen

Aberglaubens. Auf eine unglaublich zähe und haftende Art läßt das Erbgedächtnis der Menschen sogar gewisse Einzelheiten am Himmel weiterleben, die einst mit Sage und Kultus jener Götter verbunden gewesen sind. So etwa sieht man noch auf spätmittelalterlichen Kalenderbildern gelegentlich den Saturn als Schatzmeister, als Geizigen dargestellt über seiner Truhe; andererseits finden sich aber auch leichtsinnige Würfelspieler in seiner Nähe: alles Motive, die unverständlich wären, wenn man nicht wüßte, daß der bäuerliche Gott von jeher auch die Sparsamkeit mitverwaltet hat und daß der bekannte Saturntempel auf dem Forum zugleich als Bank diente, während an den Saturnalien Glücksspiele beliebt waren.

Solche Widersprüche sind nicht die einzigen. Sie kommen einer *doppelsinnigen* Anlage entgegen, die die mythenbildende Träumerei der Völker mit dem Urmenschen und den Urgottheiten zu verbinden strebt. So ist Saturn auch als Stern der „Erdgeist“ geblieben, damit unheilvoller Spender von Trockenheit und Kälte. Auf der anderen Seite jedoch gebietet er über die feuchten Brunnentiefen, über die Regengüsse und das Meer, wie das zum Teil auf Dürers Kupferstich der „Melancholie“ angedeutet ist, welcher den gesamten saturnischen Einfluß symbolisch zusammenfaßt. Alte arge Kalenderverse melden weiter dem Menschen, in dessen Horoskop die „Uhr Saturns“ dominiert, ein trübes Los von Gefangenschaft, Niedrigkeit und Verbrechen. Demgegenüber glaubte man aber auch an „höhere“ Saturnkinder, denen das Ungemach schließlich nur zur Läuterung diene, wie uns ja Dürer die faustisch-emporziehende Natur der Schwermut ahnen läßt, welche die Humanisten seines Zeitalters sogar als Vorbedingung der Genialität verstehen wollten. Noch bei Goethe stellt sich der kalte und tödliche Saturn des „Westöstlichen Diwan“ gelegentlich auch von der entgegengesetzten, tiefen und wohlwollenden Seite vor: „Grau und langsam, doch nicht älter / Als ein anderes Himmelslicht, / Still und ernsthaft, doch nicht

kälter / Tret ich vor dein Angesicht.“ — So wendet sich der Stern in dem Maskenzug „Planetentanz“ an das Geburtstagskind, die Herzogin.

II.

Mit den etwa dreißig Jahren seines Umlaufs war Saturn gleichsam der *langsamste Zeiger*, der sich an dem kosmischen Zifferblatt des Tierkreises um den Mittelpunkt unserer Erde zu bewegen schien. Er gab wie den größten Raum so auch das letzte und weiteste Zeitmaß an, innerhalb dessen er zu seinem Ausgangspunkt am Himmel zurückkehrt. Gleichzeitig hatte dieser Planet schon bei den arabischen Sterndeutern mit Weissagungen und Zukunftsschau zu tun; der Herr der Zeit mußte auch wissen, was sie in ihrem Schoße birgt. Erst wegen dieser Annäherung des Kronos-Saturn an das Mysterium der Zeit schien es nun auch innerlich möglich, den Chronos mit dem ähnlich klingenden Kronos zu identifizieren und dadurch seiner mehr künstlichen Personifikation eine Art von Vergangenheit, ein echteres Götterleben zu verleihen.

Der tiefsinnige „Irrtum“ ist jedenfalls in Phantasie und Kunst mancher Jahrhunderte fruchtbar geblieben. Wir erkennen: die Sense, welche noch in der späten angewandten Kleinplastik ein Attribut des Chronos bildet, ist nicht einfach nur das poetisch ersonnene Gleichnis der Vergänglichkeit überhaupt; sie ist ihm vielmehr von Saturnus, dem Saatengotte, her geblieben. Auch die Flügel, das Alter und der Bart sind saturnisch, sind mythische Bilder, keine ausgeklügelten Embleme. Und wenn wir gelegentlich noch an einem korrekt-klassizistischen Chronos eine gewisse Morosität und ein eigentümlich hageres Aussehen betont sehen, so ist das wiederum nicht nur eine naheliegende Kennzeichnung des Greisenalters, sondern gründet im saturnischen Wesen, das der Stern glaube auch mit dem Temperament der Melancholie, ja sogar mit

einer besonderen (etwa dem leptosomen, asthenischen Typus Kretschmers vergleichbaren) Körperkonstitution in Verbindung brachte. Man darf die Kinder (Putten, Engel), die gelegentlich noch im Bereich des Empire-Stils neben dem greisen Chronos auftauchen, nicht nur als sinnigen Hinweis auf den entgegengesetzten Pol des Alters nehmen: vielmehr sind sie unverstandene Erinnerungen an jenen barbarischen Gott, zu dem notwendig das Kinderfressen gehörte. Saturnus selber, wie ihn die astrologischen Fresken des Mittelalters, die Buchmalereien und Holzschnitte der Kalenderbücher noch zur Zeit der Bauernkriege als Dämon oder König auf drachengezogenem Triumphwagen am Himmel darstellen, wie ihn humanistische Kunst dann auch in mehr „gereinigter“ Göttergestalt wieder zu beleben gesucht hat, ist selten ohne dies befremdliche Motiv dargestellt worden. Noch ein Goya hat ihn so gemalt: als Dämon, nicht als klassische Gestalt, der man das gewalttätige Verfahren so ungern glaubt. Erst wo Kronos endgültig in den zahmeren Chronos verwandelt worden ist, hat man das Motiv ganz fallen lassen oder eben unkenntlich gemacht.

III.

Sockel und Gehäuse unserer Standuhren sind vielleicht der letzte Thron und Altar gewesen für unseren Gott. Man sieht sie häufig in den Museen. Heute wird man den Chronos-Saturn auf dem Uhrenmarke nur noch ganz vereinzelt antreffen, wie sich denn überhaupt unsere kostbaren Chronometer mehr und mehr ihres mythologischen Zierwerks entkleidet haben, um ihren nüchternen Mechanismus mit Sachlichkeit durchsichtig zu machen, — was nur zur Pünktlichkeit anhält, nicht zum Träumen über die Zeit. Auch in der großen Malerei und Plastik ist der unheimliche Gott, dem noch Rubens und Goya huldigten, ganz verschwunden; höchstens in volkstümlichen

Kalenderbildern taucht er auf, wie bei Hans Thoma. Unsere Dichter, für die er in klassischer Zeit noch ein ganz unentbehrliches Requisit darstellte, beschwören ihn höchst selten. Verlaines Poèmes Saturniens und eine merkwürdige Stelle in Gerhart Hauptmanns „Buch der Leidenschaften“ bilden eine Ausnahme; beide meinen auch nicht mehr den mythischen Gott, sondern das Sternverhängnis der Astrologen.

Es wäre reizvoll, den Gründen für dieses Verschwinden tiefer nachzugehen. Der gespenstige alte Mann, der uns so sehr an die Bilder des Todes gemahnt, ist ja zunächst schon in seinem Aussehen kein ganz willkommener Gast — am wenigsten in unseren Stuben, aus deren Zierwerk wir längst das Unerquickliche und Mahnende ausgeschlossen haben. Und wir haben überhaupt wenig Sinn mehr für Allegorien. Unsere Ahnen mögen am Entziffern mystischer Sinnbilder Gefallen gefunden haben; ihnen hat es wohlgetan, sich auszudenken, daß das Greisenalter unseres Gottes die Länge der Zeit seit ihrem Ursprung andeutet, seine Flügel die Flucht der Jahre, Tage und Stunden, während die Sichel bedeuten möchte, daß die Zeit alles Leben, welches sie selber gezeitigt hat, immer wieder zurücknimmt, daß Chronos soviel wie der Schnitter Tod ist, dessen Sense, indem sie mäht, wieder Raum für neues Leben schafft — und so fort bis ins Unendliche. Uns Heutigen liegt alles Emblematische, sofern es sich nicht zu ganz einfachen Zeichen zusammenfügt, sehr fern — es sei denn, daß man in der surrealistischen Richtung der Malerei neue Ansätze in dieser Richtung erkennen wollte.

Die innere Hemmung, die Furcht vor dem, was dieser Gott uns lehren will, liegt tief. Der gegenwärtige Mensch begehrt von der Zeit etwas, was der saturnischen Funktion geradezu entgegengesetzt ist. Zeit soll uns einerseits die bewahrende sein, sie soll andererseits fortschreiten, entwickeln und krönen. Eine Zeit, die nur immer wieder aufhebt und das Geschaffene zunichte macht in unfruchtbarem Kreislauf, würde unsere

Tatkraft lähmen. Zu dem Aspekt der Vergänglichkeit, sei er christlich-jenseitig gefärbt im Sinne der Vanitasmahnung, sei er heidnisch-saturnisch gemeint, will sich das abendländische Bewußtsein sogar angesichts der Trümmerwelt unserer Nachkriegstage nicht gern entschließen. Jahrtausende hindurch war er der Menschheit der eigentlich entscheidende. Dürers Kupferstich der Melancholie zeigt das Zeitsymbol, die Sanduhr — ursprünglich sollte der Putto auch eine Uhr aufziehen —, und in Dürers Zeiten war es beliebt, dem eigenen Porträt, wie man es bei den Malern bestellte, wenn nicht einen Torenkopf, so eine Uhr beizugeben — die Sanduhr oder das neumodische mechanische Werk. Beide waren ein Memento, aber nicht im Sinne des „Weckens“, sondern als ein Aufruf der Seele zum Nachsinnen über die Zeit, über ihre Flucht, aber auch ihren erneuernden Kreislauf. Noch bei dem jungen Schiller, in dem Melancholie-Gedicht an Laura, heißt es:

Blick empor — die schwimmenden Planeten,
Laß Dir, Laura, seine Welten reden!
Unter ihrem Zirkel flohn
Tausend bunte Lenze schon,
Türmten tausend Throne sich,
Heulten tausend Schlachten fürchterlich.
In den eisernen Fluren
Suche ihre Spuren!
Früher, später reif zum Grab,
Laufen, ach, die Räder ab
An Planetenuhren.

Solche Klänge vernehmen wir heute auch in der lyrischen Dichtung nur selten. Wir haben den „enthronten Sonnengott“ noch einmal verbannt, ihn auch seelisch, wie unsere Psychologen zu sagen pflegen, in den Tartarus unseres Unterbewußten „verdrängt“. Der Pendel schwingt zum anderen Pol.

IV.

Vielleicht brauchen wir bei alledem nicht *nur* an solche tieferen Widerstände zu denken. Daß der Gott der Uhren auch als mythologisches Bild ausgedient zu haben scheint, hängt auch damit zusammen, daß der Stern für uns nicht mehr um unsere Erde kreist, daß er ferner längst nicht mehr als äußerster und fernster Planet in unserem kosmischen System gelten kann. Es war das moderne Fernrohr, welches ihn entlarvt und damit auf seine Weise „entthront“ hat. Wenn wir heute unsere Einbildungskraft auf ihn richten, so haben wir nicht mehr den greisen Dämon mit Sense und Krückstock vor dem inneren Auge, der sich mühsam am Himmelswege vorwärtsschleppt, auch nicht jenes Bild der kosmischen Uhr mit Saturn als dem langsamsten Zeiger. Sondern wir stellen uns höchstens den nebelhaften *Ring* vor, welchen die Entdeckung durch Huygens jedem Menschen so tief eingeprägt hat. Seine Ähnlichkeit mit einer „Uhr“ oder einer Sichel ist nur sehr bescheiden; von jenem Dämon hat er vollends gar nichts an sich, und sein Geheimnis ist rein astronomisch. In jenem leichten Maskenzug Goethes, wo er doch noch ausdrücklich mit den altehrwürdigen Qualitäten, nämlich als grau, langsam und kalt auftritt, auch „still und ernsthaft“, wie in der Saturnsphäre von Dantes Paradies, lesen wir fast mit Wehmut, wie sich unser Planet doch auch dieses neuesten Zeichens rühmen zu müssen glaubt, das ihm nun gleichfalls schon zur eleganten Metapher wird:

Deine Tage so umkränzend,
Immer licht und neu belebt,
Wie der Ring, der ewig glänzend
Mein erhabnes Haupt umschwebt.

DIE ZAUBERFRAU

Daß dem weiblichen Geschlechte eine besondere Beziehung zu den geheimen Kräften der Natur eigen ist, eine innigere, als sie dem Manne gegeben, diese Überzeugung tritt uns aus Märchen und Sage, aus Zeugnissen des Glaubens und Aberglaubens immer wieder entgegen. Bald sind es Naturwesen in Menschengestalt, wahrsagende Nymphen und Feen, unberechenbar gut oder böse, hold und unhold wie die Natur selbst. Bald sind es mehr wirkliche Menschen oder eben Zwischenformen von Fee und Mensch. Die *Hexen* unterscheiden sich grundsätzlicher von den höheren weiblichen Zauberwesen. Sie sind selbst mehr Besessene als Besitzende, haben sich düsteren Mächten ausgeliefert, um sich böse Lüste zu verschaffen oder eine Gewalt über die Menschen, die sie immer nur zum Schlechten und Gemeinen verwenden. Die Zauberfrauen dagegen, oft Priesterinnen oder Königinnen, sind frei und ihrer selber mächtig; gewaltige Weiber, haben sie durch geheime Übung ihrer Naturanlage und durch allerlei mystische Offenbarung, die ihnen oft von Eltern und Vorfahren her überliefert worden ist, eine Macht gewonnen, mit der sie in das Geisterreich hineinragen, ohne ihm ganz verfallen zu sein.

Es fällt auf, daß der Volksglaube entschieden mehr Hexen als Hexer kennt, daß zu den wundertuenden *Feen* überhaupt keine männliche Entsprechung in Märchen und Mythos zu finden ist: daß vielleicht auch die menschlichen Zauberfrauen, vor allem, wenn wir die Dichter als die großen Wissenden befragen, uns im ganzen häufiger begegnen als männliche Meister der Magie. Dies Privileg in den geheimen Künsten

der Beschwörung und der Verwandlung — denn darauf läuft ja aller Zauber hinaus —, dies Privileg also, das man in alten Zeiten, ja im Volksaberglauben noch heute, dem Weibe zubilligt, läßt sich unschwer verstehen. Ein gewisses Ahnungsvermögen, ein unbeirrbarer Instinkt in der Beurteilung anderer Menschen, ein mehr unbewußtes, nicht forschendes, sondern wissendes Verhältnis zur Natur wird dem Weibe nicht abzustreiten sein; ja wir verstehen mit Schauern, daß solche guten Gaben, daß zum Beispiel angeborene Empfindungen für die Heilkräfte der Pflanzen, bisweilen schon genügt haben mögen, um in Zeiten des Hexenwahns gesunde und fromme Frauen verdächtig zu machen. Hinzu kommt, daß derartige Vorzüge in Zeiten einer weniger wachen Bewußtheit und eines unkritischeren Denkens wirklich *stärker* gewesen sein mögen als heute. Alles andere nun, was man darüber hinaus der einen oder anderen Frau zugeschrieben hat, wurde von Einbildungskraft und Träumerei, Aberglaube und Wahn auf solchen Anlagen aufgebaut, damit dem Bilde vom Weibe als einer Magierin eine Steigerung ins Großartige oder Grausige, Erhabene oder Widerwärtige verliehen werde.

Es ist öfter ein *Schreck-* als ein Wunschbild, obschon gewiß auch gute Feen und wohlthätige Zauberfrauen vorkommen. Jedenfalls besteht in diesem Punkte ein wesentlicher Unterschied zum männlichen Reich der Magie. Die okkulte Kraft bleibt zwar meist verdächtig, denn welchen Mächten mag sie verdankt werden und wie leicht wird sie mißbraucht! Aber immer wieder begegnen uns doch unter den großen männlichen Zaubergewaltigen, die uns Sage, Legende und Fama seit den Tagen des frühen Altertums überliefern, auch jene „faustischen“ Naturen, denen ihre Gewalt mehr bedeutet als bloßer Lustgewinn, bloßer aberwitziger Mißbrauch ihrer Willkür. Circe erniedrigt die Männer zu Tieren; Orpheus aber wandelt mit der Zauber Macht seines Gesangs sogar die Bestien

in den Friedenszustand Arkadiens oder des Paradieses zurück. Früh hat sich überall auf der Welt auch der Gegensatz des „schwarzen“ und des „weißen Magiers“ herausgebildet. Große Gestalten, etwa der Dichter Vergil, den das Mittelalter als Zauberer sah, dann der Merlin der Artussage, erst recht die sagemuwobenen Persönlichkeiten Alberts des Großen und Roger Bacons werden uns als Meister geschildert, die von ihrer Macht, welchen Ursprungs sie auch sein mochte, keineswegs einen gemeinen Gebrauch machten. Selbst dem Faust des Volksbuchs, mag er am Ende auch zur Hölle fahren, eignen gewisse Ansätze zu einem Wahrheitsuchen um der Wahrheit willen, ein Macht- und Forscherstreben, das zwar die menschlichen Grenzen überschreitet, aber doch auch etwas Edleres bewahrt: Goethe läßt ihn am Ende seine Zauber Macht, sei sie auch des Teufels, zu großartigen Kulturwerken, symbolischen und praktischen, verwenden, läßt ihn begnadigt und erlöst gen Himmel fahren. In seinem Prospero hat Shakespeare vollends das Bild des reinen und weisen Zaubermeisters gezeichnet, der die Menschen lenkt und erzieht, nachdem er sich aus den geheimen Büchern die über- oder vielleicht besser „innernatürliche“ Gewalt dazu erworben hat. Der Gedanke der Läuterung, sowohl der eigenen wie der der Natur, tritt uns bisweilen auch in den Träumen der alchimistischen Magier entgegen. Ausgeprägter noch als im Abendland ist der Typus des Weisen, dessen geheimnisvolle Selbstentwicklung zuletzt der ganzen Natur und Menschheit zum Heil dienen soll, im fernen Osten vertreten.

Solche Möglichkeiten wird man unter den *Frauen*, selbst bei den erhabeneren Vertreterinnen des Zauberfachs, seltener entdecken. Wenn sie heilend und helfend wirken, wie die guten Feen, so scheint das mehr nur im Auftrag einer höheren Macht zu geschehen oder auch auf Grund jener ganz unberechenbaren, launenhaften *Natur-Sympathie*. Im ganzen und großen ist die Magie des Weibes, gerade dort, wo uns Persönlich-

keiten begegnen, keine halb namenlosen Naturwesen, enger und *eigennütziger* und ohne den — wenn auch vermessenen — höheren Sinn bei so manchen ihrer männlichen Partner. Das hängt vor allem damit zusammen, daß immer wieder, sowohl im freien Volksglauben wie in dem, was sich als Märchen, Mythos und Dichtung niedergeschlagen hat, der Mittelpunkt der vom Weibe ausgehenden „*Bezauberung*“ im Erotischen gesucht wird. Daß seine Anziehungskraft so oft den Mann aus allen Bahnen von Pflicht und Ehre schleudert, kann nicht nur aus dem einfachen sinnlichen Reiz erklärt werden, muß vielmehr, wie man meint, „nicht mit rechten Dingen zugehen“. Gerade aber in diesem Bereich erscheint die Zauberkraft häufig als schlechthin böse, weil sie den Mann in ihre Netze zieht, ihn darin festspinnt, ohne irgendwelchen Sinn für das Objektive seiner idealen Aufgaben in der Welt aufzubringen. Die Liebe der Zauberweiber wird uns meistens als eine ganz und gar unterirdische, fesselnde und verzehrende geschildert; ihre Magie, sei es in der Anziehung, sei es in der Verteidigung, in der Eifersucht und in der Rache, ist häufig mit allen betörenden, oft auch grauenhaften Mitteln instrumentiert. Circe verwandelt alle Liebhaber, deren sie überdrüssig ward, in Schweine. Medea macht sich zuerst den Jason hörig, hilft ihm mit Ratschlägen zum goldenen Vließ, zur Flucht und zur Rache; als aber ihr persönlicher Liebeszauber erloschen ist, wendet sie ihre Kräfte furchtbar gegen sein ganzes Haus, seine Verlobte, ja gegen die eigenen Kinder und entschwindet auf ihrem Drachenwagen. Immer wieder begegnet uns, ausstrahlend von dem berühmten Artus-Sagen-Kreis, die zaubermächtige Fee und Königin, die den irrenden Ritter, sei es in Hingabe, sei es mit Sprödigkeit, sich zähmt. Die Fee Viviane bannt sogar den selber zaubermächtigen Merlin lebendig in das Grab, und Frau Venus, längst von der Göttin zur zaubermächtigen Teufelin herabgesunken, fesselt Tannhäuser in ihrer ewigen unterirdischen Orgie. Mit dem ganzen Reiz einer

fabelhaften Romantik ausgestattet, erscheinen die vielen alten Motive der antiken und der nordischen Zaubervrouw, bunt und doch sinnvoll durcheinandergewirbelt, noch einmal in der italienischen Renaissancedichtung: vor allem in den Rolands-Epen Bojardos und des Magierpoeten Ariost, dann noch einmal, in bemerkenswerter Abwandlung, bei Tasso im „Befreiten Jerusalem“. Alcina, in Wirklichkeit eine alte Vettel, die sich aber in wahrhaft tizianische Masken zu verwandeln weiß, ist Circe, wenn sie ihre abgesetzten Geliebten in Bäume, Quellen und Tiere verhext — ein Los, das auch dem mit ihr im Zauberpalaste schwelgenden Roger am Ende beschieden gewesen wäre, hätten ihn nicht hilfreiche Freunde zu sich selber gebracht. Sie droht eine Medea zu werden, wie sie sich mit einem ganzen Heere wutschnaubend zur Verfolgung des flüchtigen Geliebten aufmacht. Viele Züge von ihr und von allen Gestalten, die ihr in Ritter-Epos und Ritter-Roman vorausgegangen sind, hat dann wieder der Dichter des „Befreiten Jerusalem“ auf seine Armida vereinigt: auch sie ihren Herrlichsten von allen, Rinaldo, in einem Liebesidyll bezaubernd, dessen schwelgerische Inszenierung einem Venusberg nichts nachgibt. Nachdem aber der Betörte im Diamantschild der Wahrheit sein eigenes verwüstetes Angesicht erblickt hat, erkennt er, daß er sich, um den dafür feststehenden Ausdruck der mittelalterlichen Dichter zu benutzen, „verlegen“ hat. Er ist frei, worauf sich dann auch diese Verlassene auf den alten Rachepfad beleidigter Zaubervrouw zu begeben anschickt. Wie die *Opera seria* die Gestalten der Medea, der Feenkönigin, der Alcina und Armida immer wieder in den Mittelpunkt gestellt hat, ist doch Magie aus tieferen und aus oberflächlichen Gründen von jeher ein Lieblingsstoff der musikalischen Bühne, so hat sich auch die *Malerei* der Renaissance, des faustischen Zeitalters, das ja bisweilen den Magier — man denke an Orpheus — zum idealen Wunschbild emporgesteigert hat, den schrecklich schönen Stoff der menschlichen oder

feenhaften Zauberfrau nicht entgehen lassen. Das Hexenthema war mehr im Norden beliebt; merkwürdig bleibt es, daß ein Zeitalter, welches solche Wesen noch so furchtbar ernst und wirklich nahm, doch einem Hans Baldung gestattete, sie zu erotisch-romantischen Phantasiestücken zu verwenden. Die aus dem Aberglauben in die höhere Bezauberung der Kunst erhobenen Magierinnen waren in Italien zu Hause. Circe taucht — zusammen mit Orpheus — in der traumhaften Stadt Venedig auf, vor allem natürlich in der geheimnisvollen Kunst des Giorgione-Kreises. Aber seinen eigentlichen Meister, seinen Klassiker fand das Thema erst bei einem Schüler des großen Venezianers, bei Giovanni Lutero, genannt Dosso Dossi, dem Freund und genauen Altersgenossen des Dichters des „Rasenden Roland“; wie dieser war er am Hofe der Este zu Ferrara tätig, wo das Zentrum aller Romantik der Hochrenaissance lag. Dosso hat einen Orpheus in wahrhaft kosmisch-musikalischer Größe dargestellt; er hat uns in einem giorgionesken Frühwerk Circe mit ihren Tieren gemalt. Vor allem aber ist er durch ein grandioses Zauberfrauenbild berühmt, das jeder Besucher der Galerie Borghese in Rom kennen dürfte. Im Vordergrund einer prachtvoll gewittrigen Landschaft mit Burgen und irrenden Rittern sitzt die Maga, ein wunderschönes Weib in einem Gewand von Golddamast und mit dem Turban einer Sultanin. Sie ist ernst, streng gesammelt und gespannt; ihr Ausdruck gleichsam „jenseits von Gut und Böse“. Vielleicht hat Tasso an dies Bild gedacht, als er von Armida sang:

„Erhaben thront Armida, ungesehn,
Doch ihrem Aug' und Ohr kann nichts entgehn.“

Ein magischer Kreis, auf dem geheime Zeichen nicht fehlen, umgibt die Sitzende, wie sie mit der Rechten die obligate Zaubertafel, mit der Linken die Fackel hält, um sie in einer

Schale mit dem träumespennenden Räucherwerk zu entzünden. Hat sich soeben eine furchtbare Verwandlung vollzogen? Eine Ritterrüstung, am Baum lehnd — ist es die eigene, in der sie sich zur rasenden Amazone umschafft, oder gehörte sie einem Verzauberten? Stumme Tiere, Ente und Taube, hocken in der Nähe; vor allem aber sieht man einen Hund, der dem Beschauer mit dem seltsamen Blick unerlöster Kreatur etwas sagen zu wollen scheint. Ganz unheimlich muten links oben am Baume etliche puppen- und larvenartige Kindergestalten an, auf die der Blick der Magierin gerichtet scheint.

Dosso Dossi hatte noch Sinn für die tiefere Märchenromantik des Zauberthemas. Er hat auch immer nur den magischen Akt der Beschwörung und Verwandlung dargestellt. Auch der eigentliche Ariost-Illustrator, Niccolo dell'Abate, weiß in seinen Wandbildern zu Bologna noch die rechte Mitte zwischen magischem Ernst und romantischer Träumerei innezuhalten. Spätere Maler wandten sich mehr den äußeren Effekten zu. Sie verherrlichten das Idyllische und Passive der Situation, die Wunder des Zauber- und Liebesgartens, wobei sie mit den Mitteln eines pompösen mythologischen Balletts nicht sparten. So hat uns noch ein Agostino Caracci auf seine ziemlich massive Art den berühmten Augenblick geschildert, da Rinaldo und Armida gemeinsam in den magischen Spiegel schauen, während im Hintergrund schon mit dem Diamantschild, der den Ritter zur Selbsterkenntnis bringen wird, zwei rettende Krieger nahen.

So gewiß es auch angesichts solcher Kunstwerke bleibt, daß in den Augen der Menschen die Magierin gegenüber dem weisen Zauberer das *niedere* Prinzip verkörpert: Sage und Dichtung haben uns doch nicht ohne einen befreienderen und freundlicheren Ausblick auf sie gelassen. Es gibt, wie bei den guten Feen des Märchens so auch in der Poesie, jene *edelgesinnten* Zauberfrauen — mögen solche Gestalten auch mei-

stens abstrakter und unlebendiger anmuten als ihre bösen Schwestern. Der bösen, naturhaften Alcina steht die edlere, rechtmäßig geborene Fee Logistilla gegenüber (welch kostbarer Name!) und Melissa erweist sich überall als zukunftschauende, weisen Rat und hohe Führung spendende Egeria. Gelegentlich wird uns aber auch der Weg gezeigt, der die Eigenholdinnen selber zu einem höheren Dasein läutert — was freilich niemals durch freie Selbstüberwindung, sondern stets durch die meisternde Macht des Mannes geschieht: wenn es diesem nämlich gelingt, dem weiblichen Banne zu widerstehen. Etwas davon ist sogar schon bei Homer angedeutet, dessen Circe, nachdem sie in Odysseus ihren Meister gefunden hat, die verzauberten Geschöpfe wieder freigibt und sich fortan nur als freundliche und uneigennütige Helferin der Männer erweist. In Tassos christlichem Gedicht wird die innere Wandlung zum Hauptmotiv. Nachdem sie das Zauberschloß ihres verlorenen Liebesglückes vernichtet hat und auf Wolken davongerast ist, nachdem sie noch einmal im Zauberwald als Nymphe vergebens ihre Künste entfaltet hat, läßt Armida den ganzen Spuk ihrer Macht fahren. Sie wird ein Menschenkind. Es bleibt nur die schlichte, demütige Liebende, die sich Rinaldo als ihrem Herrn ergibt. Diese ganze Motivenreihe hat bekanntlich Richard Wagner in der Gestalt *Kundrys* und ihrem magischen Blumengarten zum Abschluß gebracht; Gegenbild der dämonischen Ortrud und der für ewig in sich selbst gebannten Teufelin des Venusbergs. *Kundry*, das tief im Gefängnis seiner Sinne verhaftete Zauberweib wider Willen, wird durch die unbezwungene Reinheit Parzivals erlöst.

PROSPERO UND FAUST

I.

Wenn man sich fragt, was Shakespeares „Sturm“ und Goethes „Faust“ *gemeinsam* ist, denkt man meistens nur daran, daß Ariel, der reine Luftgeist im Walpurgisnachtstraum und in der ersten Szene des zweiten Teils, aus Prosperos Zaubereiland stammt; auch die Geisterchöre im Studierzimmer scheinen eher aus Ariels Reich zu stammen als aus Mephistos Sphäre. Daß es näherliegende und tiefere Gemeinsamkeiten gibt, übersieht man merkwürdigerweise ebenso oft wie die Tatsache, daß auch eine vergleichende Betrachtung der *Gegensätze* zwischen dem „Sturm“ und den verschiedenen Faust-Dichtungen fruchtbar ist. Von beidem soll in diesem Aufsatz die Rede sein. Was Faust und Prospero verbindet, ist die Tatsache, daß diese zwei, deren Namen beide mit „Der Glückliche“ übersetzt werden können, sich der Magie ergeben haben, daß sie Magier sind, Kenner und Ausübende des Zaubers und der Bezau-berung. Was sie in einen typischen Gegensatz bringt, ist zum Beispiel: daß Faust überall als ein Werdender, Irrender, Suchender, Prospero dagegen bei Shakespeare als ein Vollendeter erscheint, weiter, daß Faust die Magie und die magische Geisterwelt nur mit Dämonenhilfe, Prospero sie aus eigener Kraft beherrscht, endlich, daß beide einen verschiedenen Gebrauch davon machen — und was sonst noch an erhellenden Antithesen von uns zu entwickeln sein wird. Daß man beides, Gemeinsamkeit und vergleichsfähigen Kontrast, bisher kaum hervorgehoben hat, liegt wahrscheinlich daran, daß die meisten Leser des „Sturm“ die wunderbaren Eigenschaften und Gaben Prosperos nur für eine poetisch-romantische Einkleidung halten. Ich nehme sie demgegenüber ebenso ernst und

buchstäblich, wie man allgemein das Magiertum Doktor Fausts versteht. Ich glaube, daß Prospero, mag der Dichter bei ihm auch keine historische Gestalt im Auge gehabt haben, keineswegs eine zeitlose Märchenfigur darstellt, sondern daß Shakespeare in die Hauptgestalt seines letzten Theaterstücks Wunschbilder des eigenen Zeitalters hineinprojiziert hat, aber auch Antworten auf eigene persönliche geistige Begegnungen.

Jedes Zeitalter hat seine besonderen Ideale und Idole, Projektionen der wünschenden und der fürchtenden Phantasie, Persönlichkeitstypen, in denen seine Möglichkeiten und Anlagen kulminieren. So ist der Mystiker, der asketische und fromme, das Jenseits schon ins irdische Leben hereinbeziehende Mönch für das Mittelalter, das Zeitalter des romanischen Stils und der Gotik, kennzeichnend, der erfolgreiche Unternehmer, Ingenieur und Wirtschaftsführer für das neunzehnte und, gewissermaßen *zwischen* beiden Extremen stehend, der Magus für die große Übergangszeit des fünfzehnten und sechzehnten Säkulums.

Was aber heißt hier Magier und Magie? Magie — gleichviel ob sie aktiv von Menschen und Übermenschen ausgeht, oder ob diese sie nur passiv empfangen, wie es bei der Astrologie der Fall ist, wo angeblich die psychischen Potenzen der Gestirne das Bewirkende sind —, Magie soll Veränderungen, Verwandlungen in der Welt hervorbringen, die auf natürliche, d. h. einsichtig-mechanisch-kausale Art nicht verstanden werden können. Nun sind wir freilich in der Natur von Geheimnissen umgeben, die sich gleichfalls wahrscheinlich niemals werden „erklären“ lassen, aber solche Wunder sind gewissermaßen normal, regelmäßig und anerkannt; sie gehören in den Bereich zuletzt unerklärlicher Naturgesetze. Zum Wesen des Magischen dagegen gehört es, daß es nur gelegentlich sich manifestiert und daß es mit Naturgesetzen und Naturgewohnheiten, wie sie uns vertraut sind, unvereinbar erscheint. Magie mit ihren verzaubernden Wirkungen hat dies Unerklärliche

mit den *Wundern* gemeinsam. Aber die Wunder — so jedenfalls sagen die Wundertäter und so belehrt uns die Kirche — geschehen, wenn auch mit menschlicher Vermittlung durch *Gott* (ich denke etwa an die Wunder Christi und der Heiligen, an das Hostiensakrament der katholischen Kirche). Zauber dagegen werden von den Ausübenden entweder auf die eigenen verborgenen Kräfte zurückgeführt — heute würden wir sagen auf das Unterbewußte — oder aber, eingestandener- und uneingestandenermaßen, auf unterweltliche, höllische, dämonische Wesenheiten, wie sie der Glaube und Aberglaube zu kennen vermeinen und in denen sich, wieder modern psychologisch ausgedrückt, eigene unterbewußte Komplexe abgespalten und personifiziert haben. Zum Bereich der Magie müssen wir zunächst alles zählen, was man heute wissenschaftlich unter die Erscheinungen der *Suggestion und Hypnose* rechnen würde, auch was im weitesten Sinne als Hysterie-Phänomene verstanden wird: heute zwar wissenschaftlich eingruppierte, jedoch in ihrer abnormalen psychophysischen Wechselwirkung immer noch „magische“ Erscheinungen, auf denen Dreiviertel aller überlieferten Zauberei beruhen dürfte — denn durch Suggestion und Hypnose kann ich einen Menschen gewissermaßen in ein Tier „verwandeln“, kann seinen Sinnen etwas unsichtbar und unhörbar machen usw. Ferner die wohl schon dicht vor der offiziellen Anerkennung stehende erst recht unverständliche *Telepathie*, wie sie in der Überlieferung der Magie tausendfältig verkleidet als ein Urphänomen wirksam ist, nebst vielen anderen Ablaufsformen besonderen Typs. Alles nur Reste, Residuen, Kernformen dessen, was uns als magisches Brauchtum seit der Vorgeschichte, bei den Naturvölkern und in der volkskundlich erfaßbaren Zauberkunst, überliefert ist. Denn Magie setzt, um bewirkt oder empfangen zu werden, eine Bewußtseinslage voraus, die heute häufig nur noch als Atavismus auftritt und gerade deshalb mit Täuschung und Betrug eng durchsetzt ist.

In Zeiten geordneten religiösen Lebens tritt der Zauber gegenüber dem Bereich des priesterlich-göttlichen Wunders in den Schatten. Wo religiöse Wirtung und Vermischung herrschen, so im späten Ägypten des Altertums (neben Chaldäa, dem klassischen Stammland aller magischen Weisheitslehren und Autoritäten), in der hellenistisch-römischen Spätantike gewinnt sie, oft im Bunde mit gewissen gnostisch-theosophischen Lehren, doch auch auf niederster Ebene abergläubischen Mißbrauchs, unheimliches Leben. So war es nun auch *am Ende des christlichen Mittelalters*, inmitten der Krisen der Vorreformation und zugleich unter dem Einfluß der humanistischen Wunschträume von einer Wiedergeburt der Weisheitslehren der Antike — so wie man sie damals verstand. Das letzte Aufflackern im Abendlande haben wir dann endlich im Zeitalter der *Romantik*, zu deren Wesensbestimmung das Wurzeln in magischen Natur- und Seelenvorstellungen gehört; der magische Idealismus etwa eines Novalis gegenüber dem magischen Realismus, wenn man so sagen darf, der alten Paracelsisten.

Uns hat von allen diesen Erneuerungen nur die *vorletzte*, bis hin in das Zeitalter Shakespeares und Chr. Marlowes, zu beschäftigen. Dabei sollen uns aber nicht so sehr die böartigen und krankhaften Formen — Hexen- und Teufelswahn, wüster und verflizter Aberglauben — vor Augen stehen, sondern das Auftreten *schöpferischer Persönlichkeiten*, die bei eigener wunderhafter Begabung eine entsprechend gefärbte Naturphilosophie und Anthropologie entworfen haben. Und von diesen wiederum nicht nur die dämonischen, egoistischen Zauberer, sondern auch die Vertreter der *magia alba*. Damit führe ich eine Unterscheidung in meine Betrachtungen ein, die in dem uns beschäftigenden Zeitraum selber hoch aktuell war und die uns zum Beispiel — bei wahrscheinlich viel älterem Ursprung

— in den Schriften des Florentiner Philosophen Pico della Mirandola oder bei dem merkwürdig zweideutigen Agrippa von Nettesheim als ein Leitmotiv¹ entgegentritt.

Hören wir, wie sich der Letztgenannte in der Vorrede zu seiner 1510 geschriebenen Schrift über die „Okkulte Philosophie“ (umgearbeitet und gedruckt 1531 bis 1533) gegen Vorstellungen von niederem Zauberer- und Hexenwesen abzusetzen sucht: „Nein, ich bin ein Magier, und ein Magier bedeutet, wie jeder Gelehrte weiß, keinen Zauberer, keinen Abergläubischen, keinen, der mit bösen Geistern im Bunde steht, sondern einen Weisen, einen Priester, einen Propheten; die Sibyllen, die bekanntlich von Christo so deutlich weissagten, waren Magierinnen, und Magier erkannten aus den wunderbaren Geheimnissen der Welt die Geburt des Welterschöpfers Jesu Christi, und kamen unter allen zuerst herbei, um ihn anzubeten; bei den Philosophen und Theologen des Altertums stand der Name Magie in Ehren und war sogar im Evangelium nicht unwillkommen.“ Und weiter: „Ich gebe zu, daß die Magie viel Überflüssiges, viel prunkende Wunder lehrt; lasset dies als eitel beiseite liegen, macht Euch mit den Ursachen davon bekannt. Was dagegen zum Nutzen der Menschen, zur Abwendung von Unglück, zur Zerstörung von Zauberwerk, zur Heilung von Krankheiten, Vertreibung von Gespenstern, Er-

¹ Pico unterscheidet in seiner „Apologia“ (Opera, 1601, pag. 573) ähnlich eine „magia naturalis“ von einer „magia profana“. Die erstere erkennt natürliche Ursachen an, wobei aber zwischen mechanischen und wunderbaren (wir würden heute sagen: parapsychischen, paraphysikalischen) Zusammenhängen noch nicht unterschieden wird. Die zweite ist nicht ohne die Hilfe der Dämonen möglich. Auch unter der ersteren gibt es noch Wertunterschiede: einer bloß „neugierigen“ Magie (*magia curiosa*) wird eine „magia necessaria“ übergeordnet, die zum Beispiel die Medizin mit der Astrologie verbindet. — Auch bei Görres, wenn er in seiner „Christlichen Mystik“ eine aufsteigende einer absteigenden Mystik (genauer: Magie) gegenüberstellt, klingt noch die alte Unterscheidung nach.

haltung des Lebens und der Ehre und zum zeitlichen Wohlergehen, ohne Gott und die Religion zu beleidigen, geschehen kann, wer wollte dies nicht für sowohl nützlich als für notwendig erachten?“

Magier in diesem Sinne wollten sein die beiden Theosophen aus dem Florentiner neuplatonistischen Humanistenkreise, Marsilio Ficino und der genannte Pico della Mirandola; auch Trithemius, der Abt von Sponheim, Lehrer Agrippas, gehört hierher, Reuchlin, der Entdecker der Kabbala, Cardanus, der Philosoph des sympathetischen Pantheismus, Mathematiker und Telepath, Paracelsus, der zeichenkundige Naturarzt (so gern man auch heute schon den modernen Wissenschaftler in ihm nachweisen möchte), van Helmont und noch ungezählte andere Gestalten auf der großen Weltbühne der Zeit, genialische Sucher und Fahrende, die in den neu entdeckten, meist freilich spätantiken Quellen so etwas wie einen Stein der Weisen gewonnen zu haben glaubten — die aber auch Erkenntnis suchten in eigener Intuition, in meditativer Versenkung, dazu in dem noch so lebensvollen Volksglauben, schließlich auch in persönlichen, auf rastlosen Reisen erlebten Begegnungen. Zwar standen alle diese Männer im Volk im Geruch des Teufelsumgangs, doch sind die Edleren unter ihnen kaum verfolgt worden. Vollends am Ende des Jahrhunderts und noch zu Beginn des siebzehnten, im Zeitalter Shakespeares also, war der Glaube, daß es auch eine von Menschen geübte Magie zu gutem Gebrauche gäbe, ein Magiertum ohne satanische Hilfe, ohne Selbstsucht und zum Heile der Mitmenschen, ausgeübt von wirklichen Eingeweihten, und daß diese „Philosophen“ (wie man sie nannte) mit ihrer toleranten universellen Theosophie sogar berufen seien, die lähmenden Spaltungen der Glaubenskämpfe zu überwinden, verbreitet. Wir müssen mit Peuckert diese edleren Hoffnungen erkennen in aller Wirkköpfigkeit rosenkreuzerischer und pansophischer Phantasien und Gerüchte. Wie zwiespältig, gleichsam janusköpfig ist

selbst die Haltung eines *Kepler* gewesen, der das alte harmonikale, noch nicht mechanistische Weltbild, welches auch die Voraussetzung der Astrologie bildet, ungern preisgab und es in schwerem Ringen mit dem gerade ihm aufgehenden mechanisch-mathematischen Verstehen zu versöhnen trachtete!

Das magische Weltbild und seine Repräsentanten, mochten sie sich christlich geben oder nicht, gehört von etwa 1400 bis 1630 nicht nur zu den Rückständen einer vorwissenschaftlichen, kirchlich nicht voll bewältigten Vergangenheit, sondern es bildet auch ein *positives* Zeichen eines Zeitalters, das zwischen der Herrschaft des kirchlichen Wunderglaubens und der beginnenden naturwissenschaftlich-technischen Welteroberung in der Mitte stand.

Was die *bildende Kunst* von damals angeht, so ist sie nicht trotz jener Phantastik entstanden, sondern diese bildet zum guten Teil ihren fruchtbaren Nährboden. Doch nicht nur sie zehrt — in ihrer Gestaltung und in ihren Inhalten — ganz wesentlich vom Zauberglauben und seiner Philosophie. Der sogenannte Aberglauben, zwar von der Kirche beider Konfessionen nach kurzfristiger Duldung bald wieder verfolgt und von kritischen Ausnahmegeistern schon damals auf das große Narrenschiff der Menschheit versetzt, hat ein Wunschbild geschaffen, welches unlösbar mit dem erwachenden Persönlichkeitsbewußtsein verbunden war. Man lese ein berühmtes Buch des Zeitalters: Pico's von Mirandola „Von der Würde des Menschen“. Diese Würde ist bei ihm wesentlich mit der besonderen magischen Anlage, die er lebhaft verteidigt, und mit dem Vorbild der Weisen des Altertums verknüpft, wie er sie träumt: von dem ägyptischen Hermes, dem sagenhaften Orpheus, von Pythagoras, Empedokles bis hin zu Plato (so wie wir ihn in Raffaels „Schule von Athen“ sehen) und den Therapeuten der Spätzeit. —

Ich habe schon angedeutet, daß das magische Ideal dem der technischen Naturbeherrschung *vorausgeht*. Der homo faber, wie ihn Danzel getauft hat, hat auch hier seine Vorstufe in dem homo divinus. Sein positiver Aspekt ist jenes Wunschbild des „weißen Magus“, der seine Kräfte zur Lenkung der noch unmündigen Menschheit und zu ihrer Beglückung anwendet — mag er sich dabei auf Gott berufen oder von ihm schweigen. Solche Magier hat es schon in der Antike gegeben; so wenigstens sah die theosophische Legende die Begründer der Mysterien und Einweihungsschulen. Auch dem christlichen Mittelalter sind sie nicht so fremd, wie man denken möchte: ein *Merlin* im bretonisch-keltischen Sagenkreis oder der gute Zauberer *Virgil* lebten im Volksbewußtsein, sogar berühmte scholastische Philosophen der Kirche, wie Albert der Große, Roger Bacon, standen im Geruche einer Zauberei, die ihnen nur die Ignoranten verübelten, und am Hofe eines Kaiser Friedrich II., des Hohenstaufen, gingen hochangesehene Astrologen, wie Michael Scotus, aus und ein. Der „paduanische Faust“, Peter von Abano, wurde lange vom Rat der Stadt gegen die kirchliche Verfolgung geschützt. Die Beispiele ließen sich mehren. Doch hat der Ferne Osten den Typus des erhabenen, aus meditativer Übung zu auch magischen Vollkommenheiten emporgestiegenen Asketen und Lehrers noch plastischer ausgebildet.

Solche Persönlichkeitsideale spiegeln sich auch in jener berühmten Malerei und Plastik, deren Wurzelgrund von dem allgemeinen Magismus nicht zu trennen ist. Wie bedeutsam hat die Malerei die Heiligen Drei Könige als Weise und Magier gefeiert, wie haben die Holzschnitzer der Spätgotik das Seherische der Propheten und Sibyllen getroffen! Weiße und schwarze Magier sind Lieblingsgestalten der Renaissancekunst: ein Orpheus, Plato (denn auch diesen hielt man dafür), eine Circe und Medea. Giorgione in Venedig malte seine berühmten Drei „Philosophen“ vor der Höhle des Saturn. Dürer grub

die rätselhafte Gestalt der Melancholie in das Kupfer, Verkörperung des saturnischen Gestirneinflusses. Hieronymus Bosch, der Teufels- und Höllen-Bosch, scheint unter dem Einfluß einer humanistisch-häretischen Persönlichkeit und für deren geheimen Kreis sein Gemälde vom Tausendjährigen Reich geschaffen zu haben. Michelangelo feierte die saturnisch-melancholische Persönlichkeit in den Medicäergräbern, den urbildhaften Priester-Magus in seinem Moses. Bei Dürer, Hans Baldung, bei Lionardo, noch bei Rembrandt, der mit kabbalistischen Gelehrten Umgang hatte, begegnen uns Bilder magisch begnadeter oder verfluchter Personen, vom Weisen bis zum Goldmacher und zur Hexe. Der Goldmacher, Alchimist, wird geradezu zu einer Lieblingsfigur der Maler seit dem Bauernbreughel.

Daß auch die *Dichtung*, die volkstümliche wie die Kunstdichtung, den „Philosophen“ in allen seinen Schattierungen vom Licht bis zum Dunkel geradezu als Lieblingsfigur behandelt, ist bekannt. Der Alchimist wird bereits bei Petrarca und Chaucer zur Charakterfigur und lebt so weiter in der Literatur bis zu Goethe und Balzac, Anatole France und Bergengruen. Bei einem Ariost, dem poeta magus, sind es freilich nur unverbindliche Märchengestalten; anders ist es schon bei *Tasso* mit seiner unglücklichen Liebenden Armida im „Befreiten Jerusalem“. Solchen Dichtererfindungen müssen wir den Faust des Volksbuches und des Puppenspiels, den Faust auch der Tragödie Chr. Marlowes gegenüberstellen, dazu *Calderons* „Wundertätigen Magus“ Cyprian. Und endlich eben *Prospero* in Shakespeares „Sturm“! Zu ihnen kommen noch zahlreiche andere Repräsentanten, oft auch auf Gobelins oder in den Opern gefeiert — wobei Prunkstellen der antiken Literatur, etwa bei Ovid oder in Lukans „Pharsalia“, mancherlei Vor- und Urbilder hergegeben haben. Eine erstaunliche Reihe steht vor unserem inneren Auge, bis hin zu dem aus dem Geist des Freimaurermythos entstandenen Großen Initiierten Sara-

stro in Mozart-Schikaneders „Zauberflöte“, und weiter zu dem gleichfalls von den Geheimbundvorstellungen der Logen beeinflussten Goethefiguren des Humanus in den „Geheimnissen“, des Montanus der „Wanderjahre“; nicht zu vergessen, auf der Seite der Romantiker, den wunderbaren Archivarius Lindhorst in E. Th. A. Hoffmanns „Goldenem Topf“, schließlich die bedeutsamen Magiergestalten in Gerhart Hauptmanns späteren Dramen. —

Uns gehen von diesen allen nur Faust und Prospero näher an: sowohl in ihrem, bis Marlowe noch so typischen Gegensatz, als auch in ihrer langsamen Annäherung bis hin zu Goethes „Faust“ und seinem besonderen Verhältnis zum Helden des „Sturm“.

II.

Ein Wort nur von dem *geschichtlichen Dr. Faust*. Er wird uns unheimlich lebendig in einem Bericht des Trithemius von Sponheim: wie er sich im letzten Augenblick vor der Begegnung mit dieser Persönlichkeit ins Wirtshaus flüchtet. War er wirklich nur ein Scharlatan? Doch warum hat sich gerade um ihn, und nicht um so viele andere, Würdigere, der berühmte Mythos gebildet? Man muß sich fragen, warum sich gerade um *diese* Figur so rasch verwandte Überlieferungen herumkristallisiert haben, von dem Zauberer der Apostelgeschichte, Simon Magus, bis hin zu den zeitgenössischen Gerüchten über einen Agrippa von Nettesheim, Paracelsus und viele andere. In der Chronik von Zimmern, ebenso bei Pfarrer Gast, wird Faust bereits vom Teufel geholt; das kirchliche Tabu beginnt seine Schatten zu werfen, insbesondere aus den orthodoxen wittenbergisch-lutherischen Kreisen. Dies alles findet seinen Niederschlag im Volksbuch von Dr. Faust. Trotz aller Übermalungen, trotz vieler angelesener und hineingestopfter Ge-

lehrsamkeit sowie andererseits vieler alberner Zauberpossen birgt es dämonische und titanische Züge, in deren Schilderung die *bewundernde* Haltung des Schreibers durchklingt.

Geburt und Erziehung: „Doktor Faust, ein ganz gelehriger und geschwinder Kopf, zum Studieren wohl geeignet und geneigt“, allen Magistern überlegen, wird bald zum Doktor der Theologie befördert. Andererseits aber ist er „ein törichter, unsinniger und hoffärtiger Kopf, wie man ihn denn allezeit den Spekulierer genannt hat.“ — Solche, die „mit chaldäischen characteribus, conjurationibus, incantationibus Bescheid wissen“, gesellen sich bald zu ihm. Und weiter: „wollte sich hernach keinen Theologen mehr nennen lassen und nannte sich einen Doktor der Medizin, ward ein Weltmensch, ein Astrolog und Mathematiker“. — Dann die wider Willen schwärmerische Charakteristik des nächstfolgenden Kapitels: „stund Dr. Fausti Sinn dahin, das zu lieben, was nicht zu lieben ist; dem trachtet er Tag und Nacht nach, nahm Adlersflügel und wollte alle Gründe des Himmels und der Erde erforschen“, und so weiter. Der Titanenvergleich im dritten Gespräch. Dazu vieles andere, mindestens als Motiv unsterbliche, wenn auch in der sprachlichen Ausführung reizlose: wie zum Beispiel der descensus ad inferos, die Himmelsreise, Helenas Beschwörung, die schließliche Höllenfahrt, lauter Züge, in deren Verwendung mehr schauernde Bewunderung des Verfassers und seiner Gewährsmänner als frommer Abscheu mitklingen.

Faust bei Marlowe (soweit der Text authentisch); 1589, also keine 20 Jahre vor dem „Sturm“ geschrieben. Hier nun keine Chronik mehr, sondern ein persönliches Bekenntnis des Dichters, der selber eine faustisch-vermessene Gestalt war, der auch, wie Faust, dem Kirchenglauben skeptisch gegenüberstand. Fausts Frage nach dem Ort der Hölle beantwortet Mephisto in einer erstaunlich kühnen, zugleich aus alter Ketzerphilosophie überlieferten Weise:

„Die Höll ist unbegrenzt und nicht beschränkt
Auf einen Ort: wo wir sind, ist sie auch,
Und wo die Hölle ist, da sind auch wir.“

Faust *will* nicht bereuen:

„Verhärtet ist mein Herz dem Reuegefühl
Und längst schon wäre diese Tat vollbracht
(nämlich der Selbstmord)
Hätt nicht die süße Lust mich eingelullt:
Hab ich Homer nicht zum Gesang vermocht
Von Paris' Liebe und Oenones Tod?
Und hat nicht der, der Theben aufgebaut,
Mit seiner Harfe süßem Zauberklang
Dem Mephistopheles Musik gemacht?
Was sollt ich also sterben, feig verzagen?“

Es ist der Rausch der ästhetischen Beglückungen, wie sie sich dieser humanistische Totenbeschwörer verschaffen zu können vermeint; es ist, wie er dann fortfährt, auch der Rausch der freien Forschung, der Marlowes Faust am Leben erhält. Der Beginn der neuen unabhängig experimentellen, freien Wissenschaft *ist* hier eben die Magie im Sinne Fausts.

III.

Prospero bei Shakespeare, Marlowes jüngerem Zeitgenossen. Bei diesem Dichter der Elisabethanischen Zeit, in welcher ja — nach den vielen erzwungenen Konfessionswechseln der Vergangenheit — eine beträchtliche religiöse Indifferenz um sich gegriffen hatte, bei diesem Zeitgenossen des Rosenkreuzertums (das in den Stücken seines Rivalen Ben Jonson eine direkte Rolle spielt) konnte sich das Wunschbild des *Weissen*

Magus, wenn auch in märchenhafter Distanz und verschwimmenden Konturen, doch mit philosophischem Ernst und in freier Unbefangenheit entfalten¹.

Ich erinnere kurz an die Handlung von Shakespeares letztem Bühnenwerk. Prospero, Herzog von Mailand, hat einst, statt energisch wachsam zu regieren, „verzückt und hingerissen in geheimes Forschen“ sein Leben geführt.

„Daß ich nun so“ —

gesteht er später seiner Tochter Miranda, und wir wollen ihm genau zuhören! —

„mein zeitlich Teil versäumte,
Der Still' ergeben, mein Gemüt zu bessern,
Bemüht mit dem, was, wär's nicht so geheim,
Des Volkes Schätzung überstieg: dies weckte
In meinem falschen Bruder böse Triebe.“

Antonio, so heißt der Bruder, hat ihn, im Bunde mit Mailands früherem Todfeinde, Alonso, König von Neapel, vom Thron gestoßen und mit seiner kleinen Tochter Miranda auf elendem Schiff den Wellen überlassen. Nur ein Getreuer bei Hofe, Gonzalo, hat ihm Lebensmittel und gewisse geheimnisvolle Bücher heimlich mitgegeben. Günstige Winde verschlagen Vater und Tochter auf eine einsame Insel an der Küste von Algier, auch einem der klassischen Länder der Magie. Dieses

¹ Es handelt sich also um etwas grundsätzlich anderes, um ein weit Höheres als beispielsweise die Person des „gutmütigen“ Zauberers Baco (gemeint ist die in England volkstümlich gewordene Figur des Philosophen Roger Bacon, der als menschenfreundlicher Magier galt) in *Robert Greenes* Zauberkomödie „*Friar Bacon and Friar Bungay*“ und die Rolle, welche der Genannte vermittelt Spiegel-Telepathie in der Liebesgeschichte Lacys und der Försterstochter Margaret spielt.

Eiland ist keineswegs eine robinsonhafte paradisische Zuflucht: die Hexe Sykorax, Anbeterin des bösen Gottes Setebos, übt seit langem hier eine Schreckensherrschaft über die Elementargeister aus: Ariel, den zarten Luftgeist aus einem älteren höheren Naturreich, hat sie in eine Fichte geklemmt. Doch Prospero, den seine magischen Studien und Übungen, seine geretteten Geheimbücher nun endlich zum Bewußtsein seines Wissens und seiner Macht gebracht haben, zeigt sich dem Zauberweibe überlegen; ihm gelingt es, dieses abgründige Nachtgeschöpf zu vernichten, jedoch ihren Sohn, Caliban, sich zum Diener zu machen. Ariel und die Seinen werden befreit; nur eine weise und milde Herrschaft müssen die elementarisch-elbischen Naturgeister fortan sich gefallen lassen. Als nun Antonio mit dem König und dessen Sohn Ferdinand von der Hochzeitsfeier einer Tochter in Tunis zurückkehrt, ist die Stunde der Vergeltung gekommen.

„Mir zeigt die Kunde
Der Zukunft an, es hänge mein Zenit
An meinem günstigen Stern: versäum ich's jetzt.
Und buhl' um dessen Einfluß nicht, so richtet
Mein Glück sich nie mehr auf“

— sagt der Herr der Insel, zu dessen Macht das Einvernehmen mit den Sternen gehört. Als ein Wettermacher, der er natürlich auch ist, schickt Prospero einen Sturmwind, durch welchen seine Feinde wunschgemäß auf Prosperos Insel verschlagen werden. Damit, das heißt mit dem Schiffbruch, beginnt bekanntlich das Stück, das der Dichter den „Sturm“ genannt hat. Die Gesellschaft findet sich an der Küste zerstreut, ohne voneinander zu wissen. Es ereilt sie zunächst ihre gerechte Strafe. König Alonso wird in Todesangst gehalten, sein Sohn sei ertrunken. Er und sein Bruder sowie vor allem der grundböse Herzog Antonio werden von Ariel schlimm geneckt und

fallen zeitweise in Wahnsinn. Doch nicht allzu lange und Prospero beginnt Gnade vor Recht ergehen zu lassen. Einen Anschlag des Schurken Antonio gegen den schlafenden König darf Ariel rechtzeitig verhindern. Prinz Ferdinand, den Abgesprengten und Verlassenen, Totgeglaubten, führt Prospero selber seiner Tochter Miranda zu, die er schon längst diesem wahrhaft würdigen Jüngling bestimmt hat. Bevor sie sich finden, läßt er die beiden zwar (so wie es Sarastro mit Tamino und Pamina tut) durch Prüfungen schreiten, um ihn dann aber mit der Hand seiner Tochter zu belohnen, die so zur Königin von Neapel erhoben und dadurch der alten Fehde zwischen Mailand und Neapel ein Ende bereiten wird. Dann zeigt er dem genügend heimgesuchten Vater seinen verlorenen Sohn mit der neuerworbenen Braut. Sogar die übrigen, obgleich wahrlich dessen nicht würdig und nicht einmal von echter Reue durchdrungen, läßt er in seiner Noblesse glimpflich ausgehen, sich damit begnügend, daß sie auf die angemessenen Rechte verzichten. Eine Verschwörung der dunklen Mächte, Calibans mit zwei rohen Gefährten aus dem Gefolge der Gestrandeten, wider Prosperos Lichtherrschaft bleibt dem Hellsichtigen gleichfalls nicht verborgen. Als nun am Ende die gerechte Ordnung einigermaßen wiederhergestellt zu sein scheint, ereignet sich Unerwartetes, nicht zu dem Urbild eines solchen Magier-Philosophen und dem, was τόπος in seinem Verhalten ist, bisher Gehöriges: Prospero *entsagt* feierlich — in einer berühmten Ansprache an die bis jetzt beherrschten Elementargeister — seiner Magie! Er will seinen Zauberstab zerbrechen. Man beschließt, sich gemeinsam nach Neapel einzuschiffen und dort die Hochzeit des jungen Paares zu begehen. Prospero will dann sogleich in sein altes Herzogtum, nach Mailand, zurückkehren. Dort aber, so kündigt er seiner Umgebung an, will er nicht wieder regieren, sondern es soll sein „dritter Gedanke“ das Grab sein. —

Prospero hat alles, was auch Faust von Mephisto zur Verfügung gestellt wird: Zauberbuch, Zauberstab, Zaubermantel — Attribute, die freilich nicht so entscheidend sind, wie der grobe Caliban denkt. „Andere Gesetze“, so ruft Alonso aus, „scheinen hier“ — nämlich in Prosperos Inselreich — „zu herrschen, als Natur sie gibt.“ Prospero kann bezaubern mit Traum und Wahn, mit fernwirkender Suggestion, wie wir heute interpretieren würden; er vermag auch, gleich den antiken Therapeuten, die Menschen einzuschläfern, ihre Seele mit heilsamen Bildern zu füllen. Er ist geheimer Seelenführer, wo immer nur eine Lenkbarkeit besteht. Wie wissend bedenklich, mit wie auffallenden, fast ein wenig mißtrauischen Wiederholungen schärft er dem von ihm erwählten Eidam, Prinz Ferdinand, die Keuschheit seiner Anverlobten ein: als handle es sich dabei um weit mehr als um ein Moralisches oder gar Konventionelles, vielmehr um einen Reinheitszauber, von dem vieles abhängt! Denn er kennt — Realist in all seiner Distanz — die Menschenkinder genau. Er weiß auch um ihre Grenzen: Caliban, einer vom Stamm der Unerziehbaren, vor dessen Untermenschentum seine Feinheit bis zum Ekel zurückschaudert, verlangt — das weiß er — Zwang statt Liebe. Prospero hat prophetische Gaben, Witterung auch für das, was in der räumlichen Ferne sich anspinnt. Er hält sich in Übereinstimmung mit dem Sternenlauf, noch eingeweiht in das, was die Harmonik von Mikro- und Makrokosmos bewirkt. Er hat endlich Gewalt über die Geister: nicht die der Hölle, von der er überhaupt nichts zu wissen scheint, noch über die Toten — Prospero ist kein Nekromant —, sondern über das Reich der reinen, aus einer durchaus vorchristlichen Schicht stammenden Elementargeister. Sie sind seine gehorsamen, wenn auch immer wieder schnsüchtig ihrer alten Freiheit gedenkenden Helfer; durch ihre Dienste erfüllt er, zum blöden Staunen eines Caliban, die ganze Zaubersinsel mit jener kathartischen, reinigenden Musik, die seit Orpheus' und

Pythagoras' Tagen zu den sublimsten Mitteln aller Bezauberung gehört. Prospero ist nicht nur ein „guter“ Zauberer, wie sie uns sonst wohl in Märchen begegnen mögen, sondern ein Wissender, ein *Weiser*. Es ist um seine Person ein Geheimnis, Frucht seiner nach geheiligten Lehren geübten Selbsterziehung: das Geheimnis der Gereinigten, der Reinen, der *Kάθαροι*, der Angehörigen des Meistergrades. Daher wohl das Unbemühte, Unangestrengte, meist Heitere und Gelöste seines Wesens — was freilich das Verletzbare solch hoher Stufe der im Menschen angelegten Möglichkeiten um so auffallender macht. Wir hören auch etwas von der besondern Weisheit, Philosophie dieses Eingeweihten. Es ist erhellend, daß einer, der Kenner der Wandlungen ist, der die Seelen zu Imaginationen aller Art zu locken vermag, daß ein Magus, der mit seiner geheimen Kunst sich halb göttliche Gewalt aneignet, die ganze Schöpfung, in der auch er steht mit dem nach außen gewendeten Teil seines Wesens, als eine Art von *Traumgebilde*, als eine Bühne des Traumes, anzusehen scheint. Ich denke an Prosperos berühmte Worte, mit denen er — witternd alarmiert durch die drohende Annäherung der Verschwörer — das Maskenspiel, welches er bei seinen Geistern bestellt hatte, abbricht:

„Wie dieses Scheines lockerer Bau, so werden
Die wolkenhohen Türme, die Paläste,
Die hehren Tempel, selbst der große Ball,
Ja, was daran nur Teil hat, untergehen;
Und, wie dies leere Schaugepräng' erblaßt,
Spurlos vergeh'n. Wir sind aus solchem Stoff
Als Träume sind, und dieses kleine Leben
Umfaßt ein Schlaf.“

(„And, like the baseless fabric of this vision,
The cloud-capp'd towers, the gorgeous palaces,

The solemn temples, the great globe itself,
Yes, all which it inherit, shall dissolve,
And, like this insubstantial pageant faded,
Leave not a rack behind. We are such stuff,
As dreams are made on; and our little life
Is rounded with a sleep.“)

Sätze, deren seherisch entschleiern Pathos uns erschauern macht. Zwar bildet der Gedanke, daß das Leben ein Traum sei, einen *τόπος* — wir denken an Calderon und an das, was uns ein italienischer Forscher über den Leitgedanken des „la vida es sueño“ zusammengetragen hat. Aber steckt hinter Prosperos Andeutungen nicht ein tieferer Grund? Sollte ihm von den Erkenntnissen der Weisen jenseits des Ganges etwas zugeflogen sein? . . .

Wie dem auch sei: alles was er weiß und vermag, übt der Inselfürst in gerechter Weisheit, beinahe ein Halbgott. Alles geschieht aus eigener Kraft, weder unter Berufung auf Gott (an den sich erst nach Abschluß des Traumspiels flüchtig der Epilog mit seinem Preise des Gott gewissermaßen magisch zwingenden Gebetes wendet) noch mit Hilfe des Satans oder anderer dunkler Mächte. Auch ohne einen Pakt, der etwa Prospero seinerseits bände! Alles übt der Geläuterte ohne eine Spur von schlechtem Gewissen. Und seine Strafen, selbst Neckereien, welche er den dienenden Geistern zugesteht, sind sinnvoll und erzieherisch: keine läppischen Streiche, wie sie etwa der Faust des Volksbuches, bei Marlowe und im Puppenspiel, ja selbst bei Goethe, nicht verschmäht. Endlich: nichts geschieht zu eigenem Gewinn, nichts um des Machtgenusses willen, für den ein schwarzer Magier berüchtigt ist, sondern allein um die alte Ordnung wiederherzustellen — und sei es auch, angesichts der Unverbesserlichkeit des Bodensatzes dieser Welt,

nur kurzfristig. Dennoch nach jener berühmten Ansprache an die Elfen entsagt Prospero der Magie:

„. . . doch dieses rauhe Zaubern (rough magic)
Schwör ich hier ab; und hab ich erst, wie jetzt
Ich's tue, himmlische Musik gefordert,
Zu wandeln ihre Sinne, wie die luftige Magie
Es soll: so brech ich meinen Stab,
Begrab ihn manche Klafter in die Erde,
Und tiefer, als ein Senkblei je geforscht,
Will ich mein Buch ertränken.“

Warum dieser Entschluß? Ich habe gelegentlich an einen Zug gedacht, der uns immer wieder von den großen Geistern der Alchimie erzählt wird: daß sie, wenn sie nach langen, genau nach den Büchern vollzogenen Operationen auf der vorletzten Stufe angelangt zu sein glaubten, bevor ihnen das magnum opus des Steins der Weisen gelingen sollte, ihre *Bücher verbrannten*, um die letzten Schritte in freier Meisterschaft zu vollbringen. Aber das fast Heftige, mit dem sich Prospero von dem lossagt, von dem er doch einen so ruhmvollen Gebrauch gemacht hat, deutet nicht in diese Richtung. Andererseits läßt sich nicht sagen, daß Prospero, nachdem er die Wiederherstellung seines Herzogtums erreicht, nunmehr gewissermaßen nichts mehr zu tun haben wird. Erstens hat er seine Gaben nicht nur zu *diesem* Zwecke entwickelt, er hat die geheimen Wissenschaften, wie Faust und Cyprian vor ihrem Teufelspakt, schon vor seiner Entthronung studiert. Und es hat zweitens auch nicht den Anschein, als würde Prospero angesichts der nur mühsam und vorläufig wieder eingerenkten Welt seine menschlich-übermenschlichen Führergaben nicht mehr nötig haben. Offenbar sprechen andere, tiefere, allgemeinere Gründe mit bei Prosperos mit so überraschendem Ernst verkündigtem Entschluß.

IV.

Man hat das *Zerbrechen des Zauberstabs*, dem das Entlassen des Luftgeistes Ariel in seine alte elementarisch-unverbindliche Freiheit entspricht, einfach als persönliches Bekenntnis des Dichters nehmen wollen: seine Magie sei überhaupt nur als ein Sinnbild für dichterische Schöpfung einer poetischen Schein- und Traumwelt zu nehmen, von der sich Shakespeare bekanntlich nach Abfassung des „Sturm“ verabschiedet zu haben scheint (mit nur 47 Jahren, nebenbei bemerkt, also noch auf der Höhe des Lebens, nicht etwa im Alter). Manche meinen, der Dichter habe sich in seine Heimat zurückgezogen, weil das neue Regime König Jakobs einen kunstfeindlichen Geist zu bringen gedroht habe. Aber andere Forscher haben gerade in Prospero selber eine Huldigung an König Jakob erkennen wollen (ähnlich wie bei Herzog Vincentius im „Maß für Maß“). Schon dieser Widerspruch nimmt der genannten Ausdeutung ihre Entschiedenheit. Wie dem aber auch sei: selbst wenn in dem Zerbrechen des Zauberstabes und der Abkehr vom tätigen (nicht nur vom magischen) Wirken ein autobiographischer Zug stecken sollte, kann es sich doch nur um ein dem Dichter womöglich selber unbewußt gebliebenes *Mitschwingen* handeln. Zu viele Züge erscheinen doch im Bilde dieses deutlich mit esoterischem Nimbus ausgestatteten Philosophen, die in keiner Weise metaphorisch für dichterische künstlerische Produktion stehen könnten! Ich habe schon angedeutet, daß das Wunschbild des weißen, weisen Magus noch in Shakespeares Zeitalter zu viel bedeutet hat, als daß man es hätte in ein bloßes Gleichnis für das Dichtertum verflüchtigen können. Ganz abgesehen von der Frage, ob derartige persönliche Anspielungen in der dramatischen und epischen Poesie jenes Zeitalters überhaupt schon möglich gewesen sind. Ich vermute, daß in Prosperos Verzicht *besondere Antriebe* des Zeitalters sprechen, die in der hochentwickelten Geistigkeit

eines Shakespeare früh bewußt geworden sind. Diese Antriebe deuten auf ein sich anbahnendes, bis zu einem gewissen Grade neues Verhältnis zu dem magischen Weltbild und selbst seinen gehobenen Repräsentanten. Prosperos Verhalten mag auch vom Publikum des Dichters zunächst in diesem Sinne verstanden worden sein. Es handelt sich nicht um einen Verzicht aus christlicher Reue und Gewissensangst, wie sie Marlowes Faust zwar noch mit Mühe von sich weist, wie sie jedoch Calderons Cyprian zur Umkehr bewegen; solche Beweggründe wären angesichts der kirchlichen Bekämpfung aller niederen und höheren Bezauberung nichts Neues gewesen! Aber religiöse Bedenken klingen nun einmal — wenn wir von den vermittelnden Worten des Epilogs absehen — nicht an. In Shakespeares Bewußtsein selber müssen es *andere* Antriebe gewesen sein. Er fühlte, daß die Magie und ihr natursichtiges Weltbild, wovon noch die Ärzte, Philosophen, Pharmazeuten, Chemiker und Physiker des vorigen Jahrhunderts erfüllt gewesen waren, in einem tieferen, nicht von außen aufgezwungenen Sinne *unzeitgemäß* zu werden begannen, und diesem Wissen hat er Ausdruck verliehen! Zwar spielte die Magie, wie ich betont habe, noch zu des Dichters Zeiten unverändert eine Rolle. Nicht nur am Hofe Kaiser Rudolfs II. versammelten sich die okkultistischen Naturkundigen und Astrologen, von gutgläubigen Suchern bis hin zu Scharlatanen aller Sorten, sondern auch am Hofe der Königin Elisabeth — es sei nur an den Kristallseher John Dee erinnert, den man immerhin auch zu diplomatischen Missionen benutzte. Ich sagte bereits, daß wir zu Shakespeares Zeiten in den Gründerjahren des Rosenkreuzertums stehen, und ich könnte Dutzende von, jedenfalls ihrer Legende, ihrer Fama nach, Prosperoartigen Persönlichkeiten des Zeitalters nennen, zu denen bis zu einem gewissen Grade auch Jakob Böhme gehört. Aber der Dichter, der das Edle in diesen Träumereien fühlen mochte und der davon womöglich gewisse Züge in seine Prosperogestalt projiziert

hat, mußte auch wissen, wie sehr die rosenkreuzerischen Spekulationen und Realisierungsversuche gerade den schönen Traum vom weißen Magus zu *kompromittieren* begannen. Wir stehen nicht nur im Zeitalter der Pansophen, sondern auch in dem eines Bacon. Zu dem kirchlichen Tabu mußte sich allmählich das neue rational-wissenschaftliche gesellen, ein von dem aufsteigenden Geist kritisch-experimenteller Forschung getragener *Zweifel*, der nicht nur dem Mißbrauch und dem Schwindel galt, sondern der Sache und ihrer realen Möglichkeit selbst. Keplers Dilemma habe ich erwähnt. Newton aber war zwar gottgläubig, doch schon nicht mehr sterngläubig, wie es noch Kepler und Tycho Brahe gewesen. Galilei suchte sich nur aus opportunistischen Gründen mit der Kirche zu stellen; er glaubte nicht nur an keinen Zauber, sondern gewiß auch an keine Wunder mehr. Wir befinden uns im Zeitalter der Anfänge moderner Chemie und Physik; die Alchimie, sich schon stark ins Esoterisch-Unverbindliche zurückziehend, konnte nur noch Rückzugsgefechte liefern. Ben Jonson, der bedeutende Zeitgenosse Shakespeares, hat in seinen Komödien und Masken die Geheimwissenschaften verspottet und die niederländischen Maler haben den Chymiker nicht nur romantisch gefeiert, sondern auch lächerlich gemacht. Im Zeitalter des Descartes mußten dann vollends die Geheimwissenschaften bereits in Stimmungen starken Ressentiments verfallen. Die *Freimaurerei*, seit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts, kirchenfeindlich und nicht wundergläubig, hat zwar die Riten und Mythen der Rosenkreuzer auf ihre Weise bewahrt; sie hat aber andererseits einen folgenreichen Bund mit dem Freidenkertum, mit dem Aufklärungsgedanken geschlossen — was ihre Ideen in ein eigentümliches Zwielficht rückt. Tiefer noch als die im engeren Sinne wissenschaftlichen Bedenken, wie sie der Bewußtseinswandel gegenüber der Natur zu zeitigen begann, tiefer als wohl im Grunde auch die aufreizenden kirchlichen Verbote gewirkt haben mögen, müssen

in Shakespeare-Prosperos Abkehr von der „rauen Magie“ gewisse *sittliche* Impulse wirksam geworden sein. Schon damals hätte ein Philosoph die „Würde“, die besondere Auszeichnung und Qualität des Menschen nicht mehr auch mit dessen magischen Möglichkeiten begründet, wie das vor hundert Jahren ein Pico getan. Magie — selbst die weiße — wird allmählich als *Vermessenheit* empfunden: nicht nur gegenüber Gott, sondern gegenüber dem Menschen, dem Mitmenschen! Der neue Freiheitsanspruch der Persönlichkeit, ihre sittliche und vernünftige Autonomie, in der man jetzt ihre eigentliche Menschenwürde erkennt, darf nicht länger mehr, wie in den ersten Anfängen der Neuzeit, den Suggestionen, dem — wenn auch im besten Sinne und zu hohen Zielen angewandten — Gebrauch unberechenbarer geheimer Kräfte ein Recht einräumen. Auch die Dämonen-, Geister- und Gespensterfurcht, mit der das magische Weltbild, wenn auch nicht immer und notwendig, verbunden ist (noch der gegen die Schulweisheit der Rationalisten aufgebrauchte Hamlet unterliegt ihr ja, ebenso wie der Angst vor dem unbekanntem Lande nach dem Tode), verträgt sich nicht länger mit der Würde des freien vernünftigen, bewußten Geistes, wie sie in langsamen, zu Shakespeares Zeiten freilich erst richtig beginnenden Geistes-kämpfen sich durchsetzen sollte.

Zu diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund kommen nun aber Motive schon mehr innerlicher und persönlicher, wenn schon immer auch zeitgemäßer Natur. Wir entsinnen uns: Nachdem die alte Ordnung formell wieder anerkannt, will Prospero bald nur noch an das *Grab* denken. Das kann bei ihm, wie wir ihn zu kennen glauben, keine mittelalterliche Jenseitsangst, keine „Reue“ bedeuten — aber was sonst? Ich erinnere an meine Andeutungen über Prosperos Weltanschauung. Magie ist ihm keine weltflüchtige Mystik; sie soll den Magus zum Teilnehmer an dem, sei es göttlichen, sei es dämonisch-demiurgischen Schöpfungswerk machen. Doch zu Prosperos Meta-

physik gehört auch die Ahnung, daß alle Schöpfung, an der unsere Sinne teilhaben, *Traum* ist: Blendwerk, wenn man so sagen will — gewissermaßen das Werk einer ungeheuren illusionsschaffenden kosmischen Suggestion. Weil es sich aber um Maya handelt, wie die Hindus sagen würden, um Maya, in deren Bereich die Magie leichter ihren Raum findet, so mag ein Prospero, nachdem er in hoher Absicht an diesem Traumwerk mitgesponnen hat, gegen Ende seines Lebens und nach so schlimmen Erfahrungen mit den Menschenkindern und ihrem bösen Wähnen doch zu der Einsicht gelangen, daß besser noch als ein Drinnenstehen in dieser Maya-Welt, besser als der Versuch, sie sozusagen mitzuträumen, der radikale *Verzicht*, der Austritt ist. Hier klingt, wenn auch keineswegs expressis verbis, vielleicht auch eine Stimmung mit hinein, die nicht ausschließlich christlich gefärbt zu sein braucht und die damals viele Gemüter bewegte: der Gedanke an die *Vanitas*, an die „Eitelkeit“ dieser Welt, wie er uns so oft in der Allegorie des Barocks begegnet. Auch die *buddhistische* Versenkung, welche dem Yoga Meditierenden auf gewissen Stufen die höchsten magischen Kräfte verspricht, lehrt doch zum Beschluß, daß man die Traum- und Zaubersphäre dieser Machtwelt wieder verlassen möge; sie sei nur Durchgangsstufe vor dem Nirwana und seiner Vollendung im „Nichts alles Scheins“.

Diese Begründung hat *Gerhart Hauptmann* noch weiter geführt in seinem etwa 1920 entstandenen Aztekendrama „*Indipohdi*“ (das heißt „niemand weiß es“), ein Werk, auf das der Dichter, wie wir hören, besonderes Gewicht gelegt hat. Shakespeare-Prosperos Gedanke an das Grab nimmt hier entschieden buddhistisch-hinduistische Züge an: auch bei Hauptmann legt Prospero, dessen Name in das moderne Drama übernommen worden ist, seine Magie freiwillig ab und opfert

sich selbst, um in das Nichts einzugehen (andererseits aber auch das Aztekenvolk von dem grausamen Ritus einer entarteten religiösen Magie zu erlösen). Ich kann auf die Dichtung und ihre merkwürdige Variante der Prosperofigur hier nicht eingehen. Dagegen muß mir wichtig, ja entscheidend sein die Fortbildung, welche *Goethe* der Gestalt Fausts hat angeeignet lassen, denn Goethes Faustbild nähert sich — im Gegensatz zu dem Marloweschen — in einem entscheidenden Zuge dem Prospero Shakespeares. Freilich, um sogleich auch wieder neue Unterschiede sichtbar zu machen!

V.

Goethes Bild des Faust erscheint ja in vielen Beziehungen als erhöht und gereinigt gegenüber dem bei Marlowe. So etwa darin, daß zu Erkenntnis und Welterfahrungsdrang, der sich mit Begehren nach unbegrenztem Genuß dieser Welt verbindet, der höhere Eros (Gretchen, Helena) kommt. Oder daß der Prolog im Himmel (die Wette des Teufels mit Gott, nach dem Buche Hiob) die schließliche Begnadigung des Magus, seine Himmelfahrt als Apotheose bedingt. Dies Motiv ist freilich nicht neu: es tritt auch bei *Calderon* auf, dessen faustisch-suchender Cyprian, nachdem er Justina durch Hilfe des Dämons hat verführen wollen, Christ wird, um dann nach erlittenem Märtyrertod, zusammen mit seiner Geliebten, wie Faust bei Goethe, zum Himmel zu fahren. Für unseren Zusammenhang ist nur eines wichtig: schon vorher, noch im Leben, hat auch Goethes Faust der Magie entsagt, wie Prospero, oder doch ihr entsagen *wollen*. Dieser Zug ist in der Faustüberlieferung in einem doppelten Sinne neu: der vogoethische Faust hatte wohl Anfänge von Reue und Angst, doch er verzichtete nicht. Ihm wurde die Magie nur aus kirchlichen Skrupeln, aus Höllenfurcht bedenklich. Goethes Faust, der ja schon

Magie studierte, bevor er den Teufelspakt schloß (wir denken an den Erdgeist, an das Buch des Nostradamus), bereut die Magie auf andere Art: bei ihm tritt, genau wie bei Prospero, der geistliche Sündencharakter zurück. Man beachte, daß auch hier die Magie — und sogar trotz des Teufelspaktes — nicht als Verbrechen wider Gott getadelt wird; daß Faust vor seinem Tode keine Furcht vor ewigen Strafen empfindet, daß sein Bund mit den höllischen Mächten für die himmlische Gnade kein Grund zu sein scheint, ihn auszuschließen von der großen Läuterung. Daß seine Reue im engeren Sinn nur *Gretchen* gilt, vielleicht auch der Gewalt, die Faust (ob mit, ob ohne Hilfe der Zauberei) manchen Menschen, insbesondere zuletzt noch Philemon und Baucis, angetan hat. Und seine Erlösung erfolgt nicht wegen irgendwelcher Reue, sondern — sehr allgemein und vieldeutig, wie man zugeben muß — weil Faust „immer strebend sich bemüht“ hat (und zwar gerade hier, auf dem irdischen Plan).

Prüfen wir dazu die berühmten einschlägigen Stellen der endgültigen Fassung des 5. Akts, in der Mitternachtsszene mit den *vier grauen Weibern!* Faust empfängt den Besuch dieser Gespenster, von denen das vierte, die Not, bei ihm zurückbleibt, um als düsteres Reimwort nun auch noch den Tod herbeizurufen.

„Es tönte hohl, gespensterhaft gedämpft“

bemerkt der greise und wohl an solche Visionen gewöhnte Faust ärgerlich, und er stellt für sich fest:

„Noch hab' ich mich (*also*) ins Freie nicht gekämpft.“

Der helllichtige Zustand wird als Unfreiheit empfunden. Und nun der entscheidende Wunsch:

„Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,

Stünd ich Natur vor dir ein Mann allein,
Dann wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein!“

Und Faust fährt fort:

„Das war ich sonst, eh ich's im Düstern suchte.“

Düster, das ist das Wort, welches wir in dem Fremdwort „okkult“ oder auch in der Rede von der „Nachtseite“ haben.

„Mit Frevelwort mich und die Welt verfluchte . . .“

Und es folgt eine ungünstige Charakteristik des Seelenzustandes und der Erfahrungsweise des mit Magie lebenden Menschen, des homo divinus, im Zeitalter Faust-Goethes.

„Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
Daß niemand weiß, wie er ihn meiden soll.
Wenn auch ein Tag uns klarvernünftig lacht,
In Traumgespinnst verwickelt uns die Nacht;
Wir kehren froh von junger Flur zurück,
Ein Vogel krächzt; was krächzt er? Mißgeschick!
Vom Aberglauben früh und spät umgarnt, . . .“

Hier zum erstenmal fällt die zugleich kirchliche und aufklärerische, die seit dem sechzehnten Jahrhundert längst fällige Anklage, das entscheidende Stichwort! Und noch einmal schildernd:

„Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt!“

Also das den Willen lähmende, ahnende Vorwissen, von dem in Goethes Zeiten die romantischen Naturphilosophen soviel Wesens machten, erscheint hier als Flucht.

„Und so verschüchtert stehen wir allein.“

Das Wort „verschüchtert“ an dieser Stelle ist aufschlußreich. Die Magie, zuerst als Befreiung, unendliche Machterweiterung der individuellen Sphäre angesehen und zu ihrer ursprünglichen „Würde“ gehörig, wird jetzt als Belastung, Vereinsamung empfunden.

Solchen Wünschen, doch noch am Ende die Zaubergabe ganz loszuwerden und nur ein normaler Mensch zu sein, kein zweifelhafter und suspekter Halbgott, ein Mensch, der sich der dem Menschen — jedenfalls in diesem Weltalter — zugemessenen Kräfte des Verstandes und Willens redlich bedient, entspricht die Schlußvision des sterbenden Faust: keine Jenseitsvision, sondern der Wunsch, die Arbeit nun endlich ohne Zauberei zum allgemeinen Besten auf dieser Erde aufzunehmen.

„Ein Sumpf zieht am Gebirge hin,
Verpestet alles schon Errungene;
Den faulen Pfuhl auch abzuziehen,
Das letzte wär das Höchsterrungene,
Eröffnet ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig frei zu wohnen . . .“

und so weiter. Hier will wirklich, was Prospero noch für sich persönlich verneint, aus dem homo divinans der homo faber werden. Weltflucht, ebenso wie vermessen-magische, mit einem „Stein der Weisen“ alle natürliche Anstrengung vorwegnehmende Weltbeherrschung sollen durch soziale und werktätige, technisch-wissenschaftliche Weltverbesserung ersetzt werden — Traum des neunzehnten Jahrhunderts, den der alte Goethe hier, wie bekannt, in genialer Vorahnung des bevorstehenden Geistesschicksals auf unserem Planeten vorweggenommen hat. Freilich scheint auch dieser Traum Enttäuschungen zu bergen. Ist es Mephistos Mitwirkung oder vielmehr dieser neue Geist rationaler Planung, was das ganze Unternehmen gleich mit Bösem beginnen läßt?

Ich stelle noch einmal gegenüber. Prospero, der mit seinen geheimen Kräften nur Heilsames bewirkt hat, verzichtet, nachdem er die alte Ordnung wieder zur Anerkennung gebracht, auf seine, ihn über die Mitmenschen erhebenden Kräfte und Einsichten, um sich fortan auf den Tod vorzubereiten. An eine neue menschengemäße Tätigkeit auf dieser Erde scheint er kaum zu denken. Dieser Entschluß ist nicht nur als alters- und müdigkeitsbedingt zu verstehen; kaum auch allein aus sittlichen Bedenken gegen Kräfte, die in Händen anderer mißbraucht werden könnten und die man deshalb besser aus dem Spiele läßt, die auch die freie Willensbestimmung lähmen. Nicht also nur aus Gründen, die aus jener beginnenden Unzeitgemäßheit des Weltbildes der Magia naturalis abzuleiten wären in Shakespeare-Prosperos Epoche! Sondern zuletzt auch darum, weil diese Welt ihm *Schein* ist, dies Leben ein oft böser Traum und weil es dem Greise ziemt, sich zeitig aus diesem Scheinwerk zu befreien, in dem Schläfe, der dieses Leben umfängt, sich vorzubereiten auf das Erwachen aus dem Kreislauf der Maya.

Anders Faust bei Goethe. Dieser bis zum Ende nicht völlig zum Weisen, zum Meister Gewordene, ewig Unzufriedene und Suchende, Irrende, auch Scheiternde hat mit der Magie, die ihm seit der mißglückten Beschwörung des Erdgeistes nur aus dem mißlichen Pakte mit einem Abgesandten der Unterwelt zugeflossen war, wenig Gutes ausgerichtet; selbst über dem letzten großen Werk schien so etwas wie ein Fluch zu walten. Faust will all die dunklen Vorteile nicht mehr genießen. Er spricht — anders als Prospero — ausdrücklich von Aberglauben; er deutet auch wirklich Erfahrungen an, die mit der Unzeitgemäßheit der Magie zusammenhängen und in seinen Beweggründen klingen uns offensichtlich jene allgemeinen Einsichten entgegen, die bei Prosperos Entschluß mehr

den unbewußten zeitgeschichtlichen Hintergrund bilden, als daß sie das letzte, vom Dichter seinem Helden zugewiesene Motiv darstellten. Faust entsagt der Magie oder wünscht doch von ihr loszukommen — wenn auch erst im Sterben (so jedenfalls in der endgültigen Fassung des Textes; in einer früheren Lesart will er sich bereits längst von ihr entfernt haben). Dann wenden sich seine Gedanken jedoch nicht, wie die Prosperos, einem Jenseits oder Nirwana zu, sondern im Gegenteil: in einer Art von *ekstatischer Euphorie* phantasiert er, ohne des Spatengeklirrs seiner lemurischen Totengräber zu achten, von einer neuen, erst recht diesseitigen Welt der Tat und des Wirkens zu gemeinnützigen Zwecken und allein mit erlaubten, normalen, dem Menschen unserer Weltzeit zustehenden Kräften! Kein Gedanke an die vanitas oder gar an den metaphysischen Schein- und Traumcharakter dieser Welt. Vielmehr ahnt der Sterbende erst so recht, was mit redlichen Mitteln in ihr zu leisten wäre. „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.“ In dem Anschauen einer solchen Möglichkeit verweilt er entzückt; ihre innerlich schon vorweggenommene Gestalt sucht er „festzuhalten“ in seinem letzten Atemzug.

„Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.“

VII.

In dem einen Punkte, daß nämlich das Weltalter der magischen Beziehungen im alten Stil in Auflösung begriffen ist, sind sich Shakespeare-Prospero und Goethe-Faust einig, wenn auch die Gründe dafür bei letzterem eindeutiger hervortreten als bei Prospero. Wie denken nun aber *wir* darüber? Auch wir bejahen gewiß diesen großen nicht umkehrbaren geistesgeschichtlichen Prozeß. Zwar ist die Magie noch nicht tot, es

gibt noch Magier. Ein Beispiel für das Fortleben einer verkappten, sozusagen säkularisierten Magie, und zwar einer von der schwärzesten Sorte, mit den furchtbaren Folgen solcher Seelenführung als Massensuggestion haben wir erlebt. Es hat uns fast ganz zugrunde gerichtet. Doch selbst, wenn wir auf bessere Beispiele hinschauen, auf solche Fälle, wo viele Menschen noch den echten weißen Magier zu erblicken glauben, bleibt uns mit Prospero und Goethes „Faust“ der Zweifel an dem Recht magischer Mittel in unseren Tagen. Dem widerspricht nicht, daß wir über den Tatsachenkern so mancher Gehalte des sogenannten Aberglaubens, über ihr partielles Weiterleben in gewissen noch realisierbaren Phänomenen nicht mehr so negativ denken — oder bald denken werden —, wie das neunzehnte Jahrhundert getan und noch viele seiner Fortsetzer heute tun. Gewiß erkennen wir auch in den vergangenen Zeitaltern, denen Magie als Wirklichkeit etwas Selbstverständliches war, mehr und mehr die schöpferischen Lichtseiten dessen, was bisher meist nur als peinliche Rückständigkeit sonst so großartiger Epochen gegolten hat. Es mag uns auch die moderne Volks- und Völkerkunde, das religionspsychologische Verstehen und die vor allem im Ausland geförderte parapsychologische Forschung manches allmählich als sinnhaltig und an seinem Platz aufbauend begreifen lehren. Was aber den Menschen angeht, so bleibt für uns die Erkenntnis entscheidend, daß wir nicht wieder in jenen vorrationalen, vorkritischen, gewissermaßen dämmerhaften Zustand der Seele zurücksinken dürfen, mit dem nun einmal die alte intuitive Magie, auch die echte, auch die weiße und weise samt all ihren weltanschaulichen Voraussetzungen, verbunden gewesen ist. Freilich, unsere Anthroposophen glauben, wenn ich sie richtig verstehe, an eine Neuentwicklung bzw. eine Wiederbringung der magisch-hellsichtigen Gaben im zukünftigen Menschen, die für unser abendländisches Bewußtsein keine Gefahr bedeuten würde. Sie sagen voraus, daß ma-

gische Clairvoyance und kritisches Denken sich einmal nicht mehr ausschließen werden. Sie ahnen ein weißes Magier-tum der Zukunft, mögen sie es auch anders nennen, welches die ewig Unmündigen, die lenkbaren Massen, und sei es auch auf eine suggestive Weise, zum wahrhaft Guten und Menschlichen führen soll — während der kalibanische, der un-erziehbare Rest zurückgelassen wird und unter heilsamem Zwang zu beharren hat. Sie träumen von einem Prospero der Zukunft, meinen sogar schon den Propheten und Vorläufer solchen Übermenschentums präsentieren zu können. Zweifellos eine großartige, eine berauschte Perspektive. Wenn man freilich untersucht, was dieser gerade da, wo er nicht aus Über-lieferungen schöpfen, sondern eigene „hellsichtige Forschungen“ darbieten will, uns zumutet, schrickt man zurück und kann selbst dasjenige, was von der Masse des Banalen, Ver-worrenen und Absurden sich günstiger abhebt, höchstens als Anregung nehmen, die einer in sich verarbeiten mag, ohne sie autoritativ oder dogmatisch zu nehmen. Der Traum unserer Anthroposophen, im Wesentlichen übrigens ein recht alter Traum, stellt eine allzu kurzschlüssige, chiliastisch-infan-tile *Vorwegnahme* dar, in seiner gedanklichen Begründung, sprachlichen Verkündigung eher geeignet, das Verzückt-Ein-leuchtende der Botschaft zu kompromittieren. Nichts gegen die vorsichtige Wiedereinführung der Meditationsübungen (wie sie auch Prospero und Faust getrieben haben mögen) in die geistige Praxis des Abendländers! Doch statt die oft sehr wüsten Eingebungen ihrer Meister gewissermaßen als Erfah-rungstatsachen zu werten, sollten die Theosophen und An-throposophen lieber bescheidener und mit einiger Wissen-schaftlichkeit an der Sichtung und Sicherung jener Phänomene arbeiten, denen sich die heute nur so mangelhaft unterstützte und vielverdächtige Parapsychologie zuwendet: Phänomene, deren Hintergründe ja zu den empirischen Voraussetzungen dessen gehören, was in den Spekulationen und Visionen der

Gnosis, Theosophie und Anthroposophie etwa an fruchtbaren Ahnungen stecken möchte.

VIII.

Doch noch ein zweites, uns direkt angehendes Problem erhebt sich über unseren Betrachtungen. Wie sollen wir uns entschei-den da, wo Shakespeare-Prospero und Goethe-Faust *nicht* einig sind? Weltflucht oder Weltbejahung am Ende? Die Auf-fassung Prosperos, daß das Leben ein Traum sei, die Erwar-tung, erst nach dem Tode zur Wirklichkeit zu erwachen, kennzeichnet unser Daseinsgefühl im Zeitalter der Weltkriegs-wirklichkeiten nicht mehr ausschließlich. Aber auch das letzte, eigentlich überraschende Bekenntnis von Goethes Faust: statt Todes- und Jenseitsgedanken, statt Abschied von dieser Welt dies „Vorgefühl von einem hohen Glück“, von einem prak-tischen Fortschritt auf Erden mit rationalen Mitteln, dieser erstaunliche Glaube des Greises an das, was wir heute Technik nennen würden, und ihren Dienst an der Gemeinschaft des Volkes hat in unserem Zeitalter der Atombombe an Kredit verloren, wie überhaupt der Fortschrittsgedanke. Wir wissen ja auch, daß Goethe selber in diesem Punkte nicht vorbehaltlos und vollständig mit dem zu identifizieren ist, was er seinem sterbenden Faust in den Mund gelegt hat, daß der Dichter auch die Gefahren der heraufkommenden Rationali-sierung, Technisierung, Industrialisierung seherisch erkannt und gefürchtet hat.

Viele sind unter uns, die ihre Zuversicht nicht mehr vor-behaltlos auf einen zeitlichen Fortschritt auf Erden zu setzen vermögen, dem unser Leben und auch unser Sterben zugute kommen soll. Andererseits läßt sich auch nicht leugnen, daß die Zahl derer eher wächst als abnimmt, die an die frohe Bot-schaft von einem persönlichen Fortleben nach dem Tode, jedenfalls einem bewußten und persönlichen, nicht mehr den

rechten Glauben aufzubringen vermögen. Wie aber, wenn weder der Gedanke an die Ewigkeit eines Jenseits noch die Idee einer zeitlichen Vervollkommnung auf dieser unserer Erde unserem Leben und Sterben einen trostvollen Sinn zu verheißen vermag?

Ich kann dieses schwerwiegende Problem zwischen Prospero und Faust hier nur noch sichtbar machen. Der Versuch, den existentiellen Standpunkt zu finden, wo eine Lösung erkennbar werden könnte, gehört nicht mehr in diese Betrachtung.

STURM UND ZAUBERFLÖTE

I.

Zu den Urbildern, den Archetypen, die nach den Erfahrungen des philosophischen Arztes Carl Gustav Jung unser Unterbewußtsein bewahrt, mag auch der Wunschtraum vom „Weißen Magier“ gehören, einer Art von Übermenschen, der geheime Kräfte der Seele zu außergewöhnlicher Gewalt entwickelt hat, so daß er als Zauberer gelten kann, diese Gaben aber nicht zu persönlichem Machtgenuß mißbraucht, wie so viele verdächtige Nutznießer einer „schwarzen Magie“, sondern sie anwendet, um eine weise Herrschaft und Führung über die unmündigen Menschen aufzurichten. Grundsätzlich betrachtet, handelt es sich — jedenfalls im Abendlande — nicht eigentlich um Heilige oder auch um Priester, denen eine gewisse übernatürliche Kraft durch göttliche Gnade oder kraft ihres göttlichen Amtes zuwächst, sondern der weise und weiße Zauberer wirkt aus eigener Vollmacht, entwickelt seine Gaben durch eine asketisch-meditative Disziplin (und darum betrachtet ihn der rein religiöse Mensch mit Scheu und Bedenklichkeit), während sein Gegenbild, der böse Zauberer, sich immerhin der Hilfe des Teufels oder der Dämonen zu bedienen scheint.

In den religiösen Kulturen Indiens und des fernen Ostens bildet der weiße Magier, hier allerdings nicht so scharf vom Heiligen und vom Priester getrennt, eine feste, man kann sagen volkstümliche Vorstellung; viel beredet sind die Exerzitien des Yoga, durch welche angeblich die übernormalen, das Naturgesetz der Stoffeswelt durchbrechenden Kräfte erlangt werden. Im Abendland, wo wenigstens seit der Einführung des Christentums der Widerspruch der Kirche einsetzen mußte,

tritt das genannte Ideal weniger plastisch hervor. Immerhin spielt der gute und weise Zauberer nicht nur im Märchen eine Rolle. Schon das Altertum, insbesondere das späte, hat eine Anzahl seiner Philosophen, vor allem solche, die eine Mysterienschule oder einen Jüngerkreis um sich versammelt hatten, mit dem Nimbus höherer Kräfte ausgestattet. Zu dem Mythos, mit dem man gewisse hervorragende Gestalten umgab — etwa in Altägypten den Arzt und Architekten Imhotep oder diejenige Persönlichkeit, welche den historischen Kern des Schreibergottes Thot-Hermes gebildet hat, in Altgriechenland einen Orpheus, Pythagoras, Empedokles, auch einen Plato und viele andere bis hin zu den Therapeuten der Spätzeit — gehört auch der „Aberglaube“ an ihre übernatürlichen Kräfte. Das christliche Mittelalter erennt noch nachträglich den Poeten Virgil wegen seiner angeblichen Prophezeiungen — etwa in der berühmten vierten Ekloge — zum weisen und guten Zauberer, stellt jedoch den antiken Idealfiguren aus eigener Sagentiefe die geheimnisvolle Gestalt Merlins gegenüber, ja, die volkstümliche Fama wollte sogar, trotz des kirchlichen Tabu, auf christlich-scholastische Denker und Forscher, einen Albert den Großen oder Roger Bacon, das alte tief eingewurzelte Wunschbild projizieren. Den „paduanischen Faust“, den Arzt Peter von Abano, einen Zeitgenossen Giotto's, scheinen die Behörden seiner Vaterstadt lange Jahre gegen kirchliche Verfolgung geschützt zu haben. Vollends, als gegen Ende des Mittelalters der kirchliche Widerspruch gegen die Selbstherrlichkeit solcher angeblicher Wundermänner zeitweilig schwächer wurde, trat in den Philosophemen und Theosophien gewisser Humanisten und Ärzte, auch in den Phantasien der Dichter und Maler der romantische Glaube an die großen Eingeweihten des Altertums und des Morgenlandes noch ungehemmter hervor, während die faustischen Naturen unter den Zeitgenossen selbst — man denke an einen Pico, Agrippa, Paracelsus, Cardanus, van Helmont und viele andere —

keinen Grund sahen, sich gegen eine etwas abenteuerliche Mythisierung ihrer Person zu wehren.

Shakespeare hat uns im „Sturm“, seinem letzten Schauspiel, die Gestalt eines in die Mysterien eingeweihten weisen und menschlichen Magiers gezeichnet, des *Prospero*, was auf deutsch der Glückliche heißt; er hat damit den gerade in den Renaissancejahrhunderten neu belebten Archetypus auf klassische Weise in das Reich der Dichtkunst erhoben, wie es andere Poeten wohl auch versucht, aber nur unvollkommen vollbracht hatten. Lehrreich läßt sich einem *Prospero* die zweite große magische Figur in der Renaissancepoesie, der *Faust* des Volksbuchs und bei Christopher Marlowe, gegenüberstellen: Urbild des schwarzen sich dem Satan verschreibenden und damit zur Hölle bestimmten Magiers — mochten selbst auch dem faustischen Mythos von Anbeginn manche großartig positive Züge beigemischt sein, die ihm die erregte Volksphantasie trotz aller Verbote und Abschreckungen mit abergläubischer Bewunderung heimlich zuerkannte.

Wie der *Faust* der Dichtungen auf den geschichtlichen Scharlatan zurückgeht, so mag sich auch *Prospero* in der plastischen Einbildungskraft des Dichters nicht ganz ohne „Modelle“ geformt haben. Das Zeitalter Shakespeares war das der beginnenden pansophischen Geistesbewegung, womit auch das Rosenkreuzertum zusammenhängt, eine Art von Alchimie mit Ansprüchen auf esoterische Verinnerlichung, wie sie sich in Geheimbünden Venedigs schon vor hundert Jahren herausgebildet hatten. Auch Rembrandts berühmte Radierung, fälschlich *Faust* genannt — denn sein Nekromant verschreibt seine Seele keineswegs dem Teufel —, scheint, vor allem angesichts von des Künstlers Verkehr mit kabbalistischen Gelehrten des Amsterdamer Ghettos, persönliche Anspielungen zu enthalten. Das Wunschbild aus dem Dunstkreis abergläubischen Geistes, wie es die Zeit erfüllte, ist hier in die Höhe echter Kunst erhoben und damit legitimiert worden.

Inzwischen hatte sich zu dem wieder verstärkten Bann der beiden kirchlichen Konfessionen mehr und mehr auch das *naturwissenschaftliche* Verdammungsurteil gesellt, welches jeglicher „Magie“, jedwelter wunderbaren Bewirkung zwischen Seele und Körper, mochte sie sich auch als eine von Gott zugelassene *magia naturalis* ausgeben, den ehernen Begriff des Naturgesetzes gegenüberstellte; so daß die Kritik nicht, wie bisher, nur auf groben Mißbrauch und auf betrügerische Vortäuschung abzielte, sondern auf die Möglichkeit der Sache selbst. Trotzdem hielt sich, auch wenn wir von dem Aberglauben der Halbgebildeten und Ungebildeten absehen, das alte Idol des nicht nur überkonfessionellen, sondern auch überchristlichen Weisen mit seinem Charisma suggestiver Bezauberung auch und gerade im Zeitalter der Aufklärung dermaßen lebendig, daß es trotz immer neuen Abgleitens und Entartens ins Schwindelhafte, „Cagliostrische“, auch jetzt noch die Ebene künstlerischer Gestaltung zu erreichen vermochte. Nicht immer nur im Sinne witziger Satire, wie so häufig seit Jahrhunderten, sondern im Sinne ernsthafter Apotheose! Es ist kein Zufall, daß gerade Orpheus eine Lieblingsfigur der Oper geblieben ist. Die dämonische Gestalt des Faust ließ die Gemüter nicht los und konnte schließlich bei Goethe, wenn auch nicht von dem Mißbrauch des Teufelpakts und der eigennützigen Zauberei freigesprochen, so doch begnadigt und damit doch zu einer Wunschgestalt voll edelster Züge erhöht werden. Ein neues Glied in der legendarischen Kette der Weisen und Reinen, übernatürlich Begnadeten, einen wahren Nachfolger Prosperos gestalteten Mozart, Schikaneder und Gieseke mit ihrem *Sarastro*, dem Priesterkönig und Ordenshaupt in dem ägyptischen Mysterienspiel ihrer „Zauberflöte“.

Nicht ohne besondere Absicht haben wir von einer Personalunion der drei Verfasser gesprochen. Denn es ist ja bekannt, daß das Textbuch der „Zauberflöte“, wie es heute vorliegt,

als solches die widerspruchsvoll und lückenhaft gebliebene Umarbeitung eines älteren, mutterrechtlich gefärbten Märchenstückes in das Szenarium eines Mysterienspiels darstellt mit den dazugehörigen Prüfungs- und Einweihungsmotiven im Sinne der von den freimaurerischen Männerbünden gepflegten „ägyptosophischen“ Tradition. Während erst die musikalische Gestaltung diese zusammengerafften Umriss eines mit modischem Tiefsinn spielenden Zauberstücks ausgefüllt hat zu einem Weihepiel von menschlichem und religiösem, zugleich volkstümlichem und geheimnistiefem Adel!

Die zentrale Gestalt des Sarastro war ein Ideal so recht nach dem Herzen des Zeitalters. Denn durch den Gegensatz, in welchem sich neben den Häretikern der Sekten auch die Vertreter der geheimen selbstherrlichen Geisteskraft von jeher zur Kirche befunden hatten, waren die Idealgestalten der Magie bis zu einem gewissen Grade auch der Aufklärung sympathisch geworden. Merkwürdig begegneten sich in der Freimaurerei der Antiklerikalismus des aufgeklärten Verstandes mit der Kirchenfeindschaft sektiererischer Mysterienbünde; Unglaube gegenüber den Wundern der Kirche schloß einen gewissen Aberglauben an die „Natürliche Magie“ keineswegs aus. Rationalistisches und Magistisches, einfach Sittliches und bildhaft Suggestives, Humanismus und Zauberei sind in den Überlieferungen, in dem eklektischen Ritual, in der Symbolik der Freimaurerorden durcheinandergemischt. Fraglos ist Sarastro ein Wunschbild des maurerischen Bundesmythos: weise, gut und zauberkräftig zugleich, dabei aber ein Heide. Der „Meister vom Stuhl“ einer idealen Loge, wie man sie in den Mysterienbünden des alten priesterstaatlichen Orients vorgebildet glaubte.

II.

Abgesehen von dieser gemeinsamen Zugehörigkeit zur *catena aurea* der weißen Magie scheint einen Prospero und einen

Sarastro nichts weiter zu verbinden. Abgesehen davon, daß Sarastro (das ist: Zoroaster) dem uralten Stamm der chaldäisch-ägyptischen Priesterdynastien zuzurechnen ist, während Prospero, der weltfremd weise und gerade darum verstoßene Herzog von Mailand, dem Kulturkreis der Renaissance angehört — wohl ein ideales Gegenbild zu dem machiavellistischen Fürstentyp, welcher in Wirklichkeit in den Städten herrschte —: was hat die Geschichte von Prosperos verzauberter Insel, wo er mit seinen Künsten die bösen Geister und Menschen bändigt, bis sie alle ihr besseres Ich wiedergefunden haben, mit der Historie von der zauberhaften Flöte zu tun, mit deren Hilfe ein ideales Liebespaar aus dem Banne der Weibermacht und ihrer lunaren Erdkräfte sich befreit, die Prüfungen besteht und zu den Geweihten der Sonne eingehen darf? Höchstens daß es sich hier wie dort um ein weisheitsgetragenes *Zaubergeschehen* handelt, welches den Mächten des Guten zum Siege verhilft, und daß die magische Macht der *Musik* auch auf der Insel ihre Rolle spielt, wohin die schiffbrüchige Hofgesellschaft verschlagen worden ist.

Daß die Analogie beträchtlich über diese Allgemeinheiten hinausgeht, ist nicht nur dem Verfasser dieses Aufsatzes aufgefallen. Der Mozart-Biograph B. Paumgartner („Mozart“, Berlin und Zürich 1940, S. 568) weist darauf hin, daß „lose Beziehungen“, außer zum Text der „Entführung aus dem Serail“, „sogar zu Shakespeares Sturm unzweifelhaft vorhanden“ sind: „Prospero-Sarastro, Ferdinand-Tamino, Miranda-Pamina, Trinkulo-Papageno, Caliban-Monostatos“. Diese knappe Bemerkung ergänzt sich mit der unseren, wonach in dem Geschehen des „Sturm“ zwei typische große Mysteriemotive der „Zauberflöte“ vorgebildet sind.

Das eine Motiv. Bevor Prospero seine Tochter Miranda, einen „Faden seines eignen Lebens“, wie er sie später nennt, dem Prinzen Ferdinand zuführt, läßt auch er sie durch *Prüfungen* gehen. In der zweiten Szene des ersten Aktes darf die entzückte

und entzückende Miranda den von Ariel herangeführten Prinzen sehen, welcher über den eingebildeten Verlust seines Vaters klagt, doch beschließt Prospero, „den schnellen Handel zu erschweren, daß nicht leichter Sieg den Preis verringere“. Er stellt sich fortan so, als glaube er dem Jüngling nicht, daß er wirklich Prinz Ferdinand sei, droht vielmehr ihn festzunehmen, verzaubert ihn sogar mit Lähmung und Schlafbefangenheit, als er, nach Kavaliersart in seiner Ehre beleidigt, den Degen ziehen will. „Komm mit. Gehorcht!“ Doch Ferdinands Liebe bewährt sich: er will das alles bescheiden hinnehmen und dulden, „dürft ich nur einmal tags aus meinem Kerker dies Mädchen sehen“. Die erste Probe ist bestanden. „Das hast du gut gemacht, mein Ariel“, lobt der Herr seinen lustigen Diener, der diese erste Begegnung des Paares vermittelt hat.

In der ersten Szene des dritten Aufzuges werden wir dann Zeugen, wie Ferdinand vor Prosperos Wohnung (keinem Hause, sondern der Eremitenzelle des zur Natur zurückgekehrten Weisen) niederer Tagwerk verrichten, Knechtesdienste tun, Holzscheite schichten muß, was er alles wiederum um seiner Liebe willen auf sich nimmt. Unsichtbar macht sich Prospero zum Zeugen ihrer feierlichen Verlobung, nach welcher sie sich — wie es sich gehört — zuchtvoll voneinander entfernen. Prospero kann beruhigt zu seinem „*Buch*“ zurückkehren. Endlich in der ersten Szene des vierten Aktes sagt Prospero zu dem jungen Paare, daß die strenge Buße, die er beiden auferlegt, eine Prüfung von Ferdinands Liebe sein sollte, welche er wunderbar bestanden habe, und daß er seine Tochter nun für immer seinen Händen darbiete. Dennoch folgt, auffallend lang ausgesponnen, noch eine letzte Prüfung, ein Gebot, auf das der Weise in seinem Wissen von der tiefen Wichtigkeit solchen Reinheitszaubers besonderen Wert legt.

„Doch
Zerreißt du ihr den jungfräulichen Gürtel,

Bevor der heiligen Feierlichkeiten jede
 Nach hehrem Brauch verwaltet werden kann,
 So wird der Himmel keinen Segenstau
 Auf dieses Bündnis sprengen: dürrer Haß,
 Scheeläugiger Verdruß und Zwist bestreut
 Das Bett, das euch vereint, mit eklem Unkraut,
 Daß ihr es beide haßt.
 Drum hütet euch,
 So Hymens Kerz' euch leuchten soll.“

Wenig später warnt er noch einmal, fast mißtrauisch in seiner
 genauen Kenntnis der menschlichen Triebnatur, den jungen
 Mann, welcher sich selber als keusch bekennt: „Sieh zu, daß
 du dein Wort hältst.“

Alle diese Prüfungen, welche als solche so auch im Alltags-
 leben veranstaltet werden könnten und nur insgeheim an
 rituelle Tugendproben erinnern, haben mit denen des Zauber-
 flötenpaares nur wenig gemeinsam. Tamino zeigt zweimal,
 daß er schweigen kann; er widerstrebt der Verführung der
 Speisen, die die drei Knaben darbieten, und er gibt Pamina,
 die ihm klagend begegnet und mit Selbstmord droht, keine
 Antwort — was alles nur sehr von weitem an die Zucht- und
 Keuschheitsbewährung des Shakespeare-Paares erinnert. Von
 materiell-elementarischen Prüfungen, von Feuer, Wasser, Luft
 und Erde ist bei diesem überhaupt nicht die Rede.

Wesentlich bestimmter ist die *zweite Analogie*: auch ein „Ge-
 meinplatz“ derartiger Handlungen, darin bestehend, daß,
 genau wie in der „Zauberflöte“, die Kräfte der Finsternis zu-
 letzt noch eine Verschwörung gegen die Mächte des Lichtes
 anzetteln, welche dann zunichte gemacht wird durch die alles
 wissende und vermögende Weisheit der „Oberen“. Mit seinen
 beiden wüsten Trinkgenossen, die ihm aus dem Gefolge Alon-
 sos sich zugesellt haben, will der rohe Naturmensch Caliban
 (d. h. Cannibal) — einer der zu jener „Schlacke“ gehört, welche

die Menschheit auf ihrem Läuterungswege immer wieder ab-
 stoßen muß, einer vom Stamm der grundsätzlich Unerzieh-
 baren, für die nur Zwang, nicht Liebe angebracht ist —, will
 Caliban sich Mirandas bemächtigen und Prospero durch Mord
 auslöschen, der dieses Unternehmen, wie wir gelegentlich
 seines Maskenspiels beobachten, mit tiefer Unruhe verfolgt.
 Am Ende des vierten Aufzugs, während Prospero und Ariel
 unsichtbar verharren, treten Caliban, Trinculo und Stephan
 auf, welcher den Mord auf sich genommen hat. Die beiden
 betrunkenen Kumpane freilich, statt ihr Geschäft zu beschleu-
 nigen, halten sich zankend bei einem gefundenen Trödel auf,
 den sie für einen Königsmantel halten, so lange, bis die Sä-
 migen durch Prosperos und Ariels Geisterheer schmählich in
 die Flucht gejagt werden. Das alles erinnert fraglos an die
 kurze, aber musikalisch genial ausgestattete Verschwörung-
 szene der „Zauberflöte“ (Nr. 21 des zweiten Aktes) kurz vor
 der Apotheose des Liebespaares, wo die Königin der Nacht
 und ihre drei Damen in den unterirdischen Gewölben des
 Tempels auftauchen, zusammen mit dem bösen Mohren Mono-
 statos, dem die Mutter ihre Tochter Pamina als Lohn ver-
 spricht (so wie sich Caliban die Miranda zugedacht hat). Bis
 dann ihren Racheschwüren und Verabredungen durch „Don-
 ner, Blitz und Sturm“ ein jähes Ende bereitet wird und sie
 für immer im Abgrund versinken.

III.

Handelt es sich nun bei diesen begrenzten, wenn auch kaum
 zu übersehenden Ähnlichkeiten um bloßen Zufall oder um
 jene „Wiederkehr des Gleichen“, wie sie bei derartig typi-
 sierten und herkömmlichen Stoffen sich von selbst und aus
 der Sache heraus ergeben mögen? Zu entscheiden ist das über-
 haupt nicht, aber es scheinen doch gewisse Umstände dafür

zu sprechen, daß die drei Hauptbeteiligten, Mozart, Schikaneder und Gieseke, Mitglieder der Loge „Zur gekrönten Hoffnung“ in Wien, mindestens in unbewußter Erinnerung an Shakespeares Traumspiel ihren Operntext verfaßt haben. Zunächst gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß in maurerischen Kreisen, jedenfalls bei den Hochgebildeten, eine Vorstellung davon bestanden haben muß, daß Shakespeares weißer Magus wenigstens als Phantasie- und Idealgestalt in die Reihe jener Eingeweihten gehört, die der Bundesmythos bis in das graueste Altertum zurückführen wollte. Der „Rosenkreuzer“ Prospero — denn unter den Rosenkreuzern seiner Zeit mochte Shakespeare wohl hie und da das Urbild noch am Leben sehen — mußte mit seiner weißen Magie und seinen Prüfungen, seinem Verfolgtsein durch die bösen Mächte den maurerisch Gesinnten wie ein Wahlverwandter und Vorläufer erscheinen. Dies um so mehr als feststeht, daß in den Jahren, da die Zauberflöte entstand, von Shakespeare nicht nur, sondern gerade von seinem „Sturm“ viel die Rede war. Wo man Lust an Zauberkomödien, Zauberopern mit viel Verwandlungen und mit märchenhaft erbaulichem Kampf guter und böser Mächte hatte, wo also die alte barocke Schaubühne noch einmal, wenn auch volkstümlich, nicht mehr höfisch, ihre Wunder sehen ließ, da konnte man sich auch von einem Bühnenwerk angesprochen fühlen, in welchem das Barocktheater alle seine Mirakel hatte entfalten können.

Schon im Jahre 1761, also dreißig Jahre früher, hatte *Wienland*, der Poet des „Oberon“, auf dem Biberacher Theater von evangelischen Komödianten das von ihm übersetzte und bearbeitete Spiel, eines der Lieblingsstücke seiner Züricher Freunde Breitinger und Bodmer, unter dem Titel „Der erstaunliche Schiffbruch und die verzauberte Insel“ aufführen lassen; zehn Jahre danach wurde die Aufführung wiederholt. In Wien wurde das Stück gerade in den achtziger Jahren, in

dem mozartischen Jahrzehnt, bekannt und beliebt. Zwar ist der „Sturm“ nicht gerade in Schikaneders Theater an der Wieden gespielt worden, aber andere Volksbühnen haben sich hier seiner angenommen: 1780 erschien es unter dem Originaltitel am Kärntner Tor, 1792 als Singspiel, wieder mit der Bezeichnung „Der Schiffbruch oder die bezauberte Insel“, im Theater auf der Landstraße, dessen Hausdichter die Textbearbeitung übernommen hatte. Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß das Zauberschauspiel Shakespeares den Verfassern unserer Mysterienoper vertraut gewesen ist. Dazu zum Beschluß noch etwas besonders Denkwürdiges. Im Jahre der Uraufführung der „Zauberflöte“ schrieb ein gewisser F.W. Gotter, zusammen mit dem Weimarer Kammerherrn von Einsiedel, einen Operntext nach Shakespeares „Sturm“, betitelt „Die Geisterinsel“. Bei der Suche nach einem geeigneten Komponisten stieß man auch auf — *Mozart*, der den Auftrag vielleicht nur darum nicht mehr übernehmen konnte, weil er starb. Welch ein Gedanke: „Der Sturm“, noch dazu in einer sauber gearbeiteten, von Schiller in den *Horen* veröffentlichten Bearbeitung, vertont von dem Komponisten der „Zauberflöte“! Goethe, dem wir die merkwürdige Fortsetzung der Oper verdanken, hat das Schauspiel dann in mäßiger Vertonung auf seine Bühne gebracht; schließlich hat sein Freund Reichardt eine musikalische Ergänzung vorgenommen, in welcher das Werk noch über manche Bühnen gehen sollte.

WAHN UND TIEFSINN DER ALCHEMIE

Das Wort Alchimie hat heute keinen guten Klang. Einst war es wesentlich anders. Der Substanzbegriff der ionischen Naturphilosophen, auch gewisse Grundvorstellungen des Aristoteles konnten dazu verlocken, sich auf so berühmte angebliche Vorläufer alchimistischer Theorien zu berufen. Große Geister des späten Altertums, Denker des Mittelalters — Geber und Avicenna, Albert der Große, Roger Bacon, Thomas von Aquin, Lullus und Arnold von Villanova —, vor allem auch der beginnenden Neuzeit, der „faustischen“ Jahrhunderte, bekannten sich zu der geheimen Gemeinde des „Dreimalgroßen Hermes“, jenes altägyptischen Halbgottes, der die Menschen zuerst in die hermetisch verschlossenen Geheimnisse der „Königlichen Kunst“ eingeweiht haben soll. Wohl gab es zu allen Zeiten schärfste Abwehr, aber im ganzen hat sie sich häufiger gegen den *Mißbrauch* gerichtet als gegen den Gedanken selbst.

Heute denkt man, wenn von Alchimie die Rede ist, meistens überhaupt nur an phantastische Glücksritter und an bankrotte Fürsten, die diese allzuviel versprechenden Dunkel männer mit abergläubischen Hoffnungen an sich fesselten. Wir verstehen es zwar, daß gewisse Schwärmereien wie die vom „Stein des Weisen“ Dichtern als Gleichnis willkommen waren, daß selbst Goethe sich in jungen Jahren ins Laborieren verstrickte; wir lassen die seltsame Besessenheit eines Strindberg hingehen, fühlen uns angezogen von den Träumen des großen irischen Poeten Yeats in seiner „Chymischen Rose“. Aber daß noch im ersten Frühlicht der Aufklärung der Wahn vom Stein der Weisen wie ein Taumel Arme und Reiche, Für-

sten und Mönche ergriffen hat, das mutet uns keineswegs „faustisch“ im edleren Sinn an. Bestenfalls können wir hier nur tragikomische Figuren erkennen, Don Quichotes der Wissenschaft, Leute, die im Zeitalter der Bayle, Priestley, ja noch eines Lavoisier dastanden wie der Ritter von der traurigen Gestalt in einer Welt, die längst nichts mehr von den alten verstiegenen Ritteridealen wissen wollte. So, als arme Teufel, die von einem trügerischen Irrlicht besessen sind und ihre Angehörigen zugrunde richteten, oft auch als Schwindler haben Satiriker wie Petrarca, Brant, Fischart, Dichter wie Hans Sachs und Ben Jonson die sogenannten Adepten hingestellt; so haben sie auch Maler und Graphiker des 16. und 17. Jahrhunderts in den „verfluchten dumpfen Mauerlöchern“ ihrer Sudelküchen geschildert. Wo aber, wie in Anspielungen bei Dürer, Giorgione u. a., das „große Magisterium“ nicht eigentlich verspottet wird, da erscheinen die Suchenden doch als Kinder des unheilvollen Planeten Saturn, der die Melancholie verleiht, nicht selten sogar den Wahnsinn.

Gewiß läßt sich nicht bestreiten, daß wir heute zu Grundansichten der Alchimie wesentlich anders stehen als selbst noch das ganze 19. Jahrhundert. Bis vor kurzem galten die Elemente als unverwandelbar. Jeder, der einmal von Radioaktivität und von der modernen Atomphysik gehört hat, weiß aber, wie gerade dieses Hauptdogma durch einen grundsätzlich fast entgegengesetzten Begriff der Materie ersetzt worden ist. Berühmte Forscher haben bekannt, daß die „Transmutation“ der Elemente nicht mehr ein sinnloser Traum sei. Auch im einzelnen haben die alten „Chymiker“ wohl nicht immer unrecht gehabt. Wenn sie das Gold unmittelbar aus dem Quecksilber oder aus dem Blei hervorgehen lassen wollten, so fällt immerhin auf, daß diese beiden Metalle auch in unserem modernen „periodischen System der Elemente“ dicht benachbart sind. Manches haben die Adepten gleichsam beiläufig entdeckt und beschrieben, was heute Gemeinbesitz bildet. Oft

zitiert ist das Porzellan des Alchimisten Böttger, auch die mittelalterliche Erfindung des Pulvers hängt mit der Praxis der Adepten zusammen, weiter die Herstellung des Goldrubinglases. Auch wird z. B. die genaue Beschreibung des Antimons, die Entdeckung der Eigenschaften der Gase Anhängern der Metallverwandlung verdankt. Die Anwendung von Quecksilber und Arsen in der Heilkunst, von Gold als Desinfiziens muß den hermetischen Ärzten bestätigt werden. Zugegeben sei auch, daß unsere Gebrauchssprache noch immer viel alchemistische Ausdrücke mit sich schleppt: denken wir nur an den Weingeist, die „Quintessenz“ des Weins, an Aqvavit, Caput mortuum, Spiritus und vieles andere.

Aber mit allen solchen Vorahnungen erscheinen die alten Adepten in unseren Augen doch kaum „rehabilitiert“. Was man theoretisch wieder für möglich hält, hat praktisch mit den einstigen Hoffnungen gar nichts zu tun. Gelänge es wirklich, etwa „aus Bleiatomen unter Anwendung enormer elektrischer Spannungen ein Beta-Teilchen und zwei Alpha-Teilchen zu entfernen“, so würde die Herstellung von einem Kilogramm Gold weit mehr als 6 Millionen Mark kosten! Selbst aber wenn es billiger wäre: würde überhaupt das künstliche Gold noch einem so tiefen Wunsche entgegenkommen? Gold ist nicht mehr das kostbarste Metall (Platin ist teurer). In dem historischen Augenblick, da man — vielleicht — grundsätzlich imstande wäre, Gold zu machen, braucht man es nicht mehr im Sinne jener alten „Gier“. Vor allem aber ist die im Grunde magische Art, mit der man noch bis in das 18. Jahrhundert hinein die große Metallverwandlung zu bewirken hoffte, der heute ins Auge gefaßten „Verwandlung“ entgegengesetzt.

„Da ward ein Roter Leu, ein kühner Freier,
im lauen Bad der Lilie vermählt,
und beide dann mit offnem Flammenfeuer

aus einem Brautgemach ins andere gequält.

Erschien darauf mit bunten Farben

die junge Königin im Glas . . .“

(Faust I)

Wo die moderne Naturwissenschaft von dem inneren Aufbau der Stoffe ausgeht, fragte die Alchimie nur nach den Erscheinungen als Symbolen des Inneren. Wo die Chemie das Verhalten der Stoffe möglichst objektiv, ohne jede Einmischung des Beobachtenden, beschreibt, glaubte die Alchimie im Gegenteil jedem Verhalten nur durch *subjektives Miterleben* beikommen zu können. Wo man heute mißt und mit mathematischen Formeln ausdrückt, gab der Hermetiker nur fließende Bilder. Die Geheimlehre hat für ihre Metalle und Legierungen, für die verschiedenartigen Übergänge und Verwandlungen eine schier unheimliche Menge von Symbolen entwickelt, die man in großen Lexiken findet. Reste primitiver Religionsvorstellungen (Tier- und Baumkultus), altorientalische, griechisch-römische Sagen, die Bibel, heidnische und christliche Mysterien, die typischen Märchenmotive auch, nicht zuletzt die Tierfabel — alle haben im Glauben hermetischer „Philosophen“ eine letzte Auferstehung gefeiert. Hier handelte es sich nicht um ein poetisches „Als ob“. Man meinte, daß man in den stofflichen Vorgängen *eben dem* begegnete, was auch in jener religiösen Bilderwelt zum Ausdruck gekommen war; später ging man so weit, in einer Dichtung, die nur die mythischen Gestalten und Ereignisse schilderte, Umschreibungen dymischer Geheimnisse zu wittern (etwa bei Homer oder in Ovids „Verwandlungen“, in der Argonautensage). Wenn das leichtverdampfende, flüchtige Quecksilber als Merkur bezeichnet wurde, so darum, weil man wähnte, daß hier das gleiche Prinzip erscheine, welches sich den Alten auch in dem Gotte, dem flügelfüßigen Boten, darstellte. Auch die anderen Metalle wurden nach Göttern und damit zugleich nach den Planeten benannt, nicht aus spielerischer Gelehrsam-

keit, sondern weil man hier wunderbare „Sympathien“ vermutete. Eisen hieß Mars, das heißt: es wuchs aus der Kraft, die vom Planeten auf die Erde herabwirkt. Ähnlich war es mit Saturn (Blei), Venus (Kupfer), Jupiter (Zinn), Luna-Artemis (Silber); nicht zu vergessen den Herrn und das Ziel von allen: Sol-Apollo, das Gold!

Dies Stofferleben, uns Heutigen so schwer zugänglich, ist bis zu einem gewissen Grade vergleichbar der Weise, wie die alten Völker zuerst den gestirnten Himmel erfahren haben. Naturvölker betrachten wohl eine Sonnenfinsternis als das Verschlingen durch einen Drachen. Wie hier in der Ferne die Finsternisse, die Mondphasen, die Mond- und Sonnenwanderung durch den Tierkreis mit ihren jahreszeitlichen Entsprechungen auf der Erde, so erlebte man gewisse elementare physikalische Veränderungen der Aggregatzustände, einfache chemische Stoffänderungen in nächster Nähe, manche in der freien Natur, etwa den Übergang von Wasser in Dampf oder den vom festen „erdigen“ Zustand in das Feuer (welches man lange Zeit als besonderes Element betrachtet hat), auch Fäulniserscheinungen mit ihrem „wimmelnden“ Leben. Der meisten Verwandlungen aber wurde man wohl erst durch die Beobachtung im geschlossenen Raum inne, durch praktische Erfahrung im Handwerk des Färbens, Gießens, Schmiedens, beim Kochen und schließlich auch durch den absichtlich angeordneten, wenn auch noch so bescheidenen „Versuch“. Es versteht sich, daß es zu solchen Erfahrungen entwicklungs-geschichtlich viel später gekommen ist. Aber das Unterbewußte scheint auch auf dieser Stufe (etwa im taoistischen Altchina oder im Ägypten der letzten Jahrhunderte v. Chr., wo die Alchimie eine priesterliche Geheimwissenschaft bildete) noch immer zu solchen *naiven Verlebendigungen* geneigt zu haben. Die Lebenskräfte, denen man auch in der anorganischen Natur zu begegnen meinte, weil man sie (was noch Goethe so tief verstand) „sinnlich-sittlich“ ausdeutete, konnten nur traum-

artig mitgeföhlt werden in Bildern, die wie zwangsläufig in der Seele auftauchen mochten. Erfuhr man, wie Wasser zum Kochen gebracht sich in Dampf (Luft) verwandelt und wie dann beim Verdampfen unter Umständen die Beimengungen des Wassers als pulverige Erde zurückblieben, so übertrug der Beobachter darauf *innere Hoffnungen*, wie sie gerade in der Entstehungszeit der Alchimie eine Rolle spielten: Erwartungen, die mit Tod, Unsterblichkeit, Verwandlung, Verjüngung und Wiedergeburt zusammenhingen. Übergang des Wassers in die „Elemente“ Luft und Erde erschien wie Bestätigung: Dampf war die Seele, das Edelste, aber auch das Flüchtigste des Wasserelements, in welches es gewissermaßen eingesperrt gewesen, während der Rückstand nur das Vergängliche, Todgeweihte sein konnte. Kondensierte sich nun weiter das Dampfartige oben im Gefäß, so mochte das als eine „Fixierung“ des Flüchtigen erscheinen, damit als ein Zeichen dafür, wie das flüchtige Leben zum Schluß in ein ewiges, beständiges verwandelt wird. Ähnlich hat man Operationen wie Destillation, Sublimation, Coagulation (Gerinnung, Verfestigung, wie sie z. B. Schwefel und Arsen am Quecksilber vollziehen können) zum Teil mit erlösender Reinigung und Läuterung, zum anderen wieder als Fixation ins Ewige, zum letzten auch als „Tartarus“ aufgefaßt. Eine große Rolle scheinen die Metallfärbungen gespielt zu haben, so wenn Dämpfe des Arsens das Kupfer bleichen, Schwefel die Metalle schwärzt und angreift, insbesondere das Quecksilber. Farben, wie sie bei chemischen Vorgängen in den Gläsern wechselnd auftreten (ohne daß ihnen der Chemiker von heute viel Bedeutung beimißt), waren so etwas wie ein „Sprache“ der sich verwandelnden Stoffe. Darum kam es sehr auf ihre Reihenfolge bei den Operationen an.

Ein älterer Historiker der Chemie (Höfer) hat uns eine Reihe mehr besonderer physikalischer und chemischer Vorgänge zusammengestellt, die zu alchemistischen Glaubensansichten ver-

führen konnten. Anderer Möglichkeiten wird man sich selbst bewußt werden, wenn man sich erinnert, welchen geheimnisvollen Eindruck uns als Kind einfache, gewissermaßen „miterlittene“ Experimente im Schulunterricht gemacht haben. Wenn man — sagt Höfer — ein rotglühendes Eisenstück unter eine Glocke brachte, dessen unterer Rand in Wasser getaucht war, so entstand Wasserstoff. Entzündete man dann die Luft in der Glocke, so mochte es scheinen, als habe sich das Wasser (dessen Volumen ja abgenommen hatte) in Feuer verwandelt. Verbrannte man Blei und andere Metalle an der Luft, so wurden sie gleichsam „zerstückelt“ und verwandelten sich in das, was man früher Aschen oder Kalke nannte. Legte man solchen Rest mit Getreidekörnern in einen Tiegel und erhitzte diesen, so konnte die durch Abspaltung des Kohlenstoffes aus der Stärke bewirkte Reduktion nur eine Auferstehung bedeuten durch die „Lebenskraft“, die in das Saatkorn gebannt schien. Es war die Zerstückelung des Gottes Osiris und seine Auferstehung, wie man sie in den Mysterien feierte. Preßte man Quecksilber als feinen Regen durch ein Tuch auf geschmolzenen Schwefel, so konnte eine schwärzliche Substanz entstehen. Erhitzte man diese, so verflüchtigte sie sich und schlug eine rote Substanz nieder, den Zinnober. Für die alten Alchimisten war das natürlich ein ganz neuer Stoff, an dem entscheidend die Farbe erschien: statt Schwarz jetzt Rot! Es war gewissermaßen, um mit Mephisto zu reden, die „Finsternis, die sich das Licht gebar“. Sulphur und Mercurius haben bis zu Paracelsus' Zeiten als die beiden Urbestandteile der Körper und vor allem der Metalle gegolten. Da freilich sich solche Ausgangsstoffe nicht überall nachweisen ließen, redete man mehr und mehr nur von „*unserem* Schwefel“, „*unserem* Merkur“, andeutend, daß nur die in diesen Stoffen verborgenen metaphysischen Prinzipien gemeint seien. Je mehr die Alchimie mit den Anfängen der echten Chemie zusammenstieß, um so mehr mußte sie sich so zu einer Art

von „doppelter Buchführung“ entschließen. Natürlich hat dabei Geheimniskrämerei, wenn nicht betrügerische Absicht mitgespielt; in der Hauptsache aber sprach ein Notstand der Seele, die ihre „natursichtigen“ Ahnungen immer mehr mißbraucht und schließlich auch in der sichtbaren Welt widerlegt sehen mußte. —

Aber man wollte mehr als beobachten, mehr als von innen heraus mystisch und mythisch „verstehen“. Man wollte auch beeinflussen! So wie der moderne Gelehrte die Gesetze der Mechanik, die physikalischen und chemischen Zusammenhänge studiert, um dann diese Gesetze dem Menschen dienstbar zu machen, so wollte der Alchimist die Naturgeheimnisse ergründen, um gewisse Abläufe beschleunigen oder auch umlenken zu können. Zum mythischen Weltbild trat so das magische: die verwegene Hoffnung, vom Menschen aus mit seinen nicht mechanisch-körperlichen, sondern seelischen Kräften und Gaben der Natur, wenn man so sagen darf, suggestiven Zwang anzutun. Wir Heutigen scheuen hier zurück; wir werden höchstens im Menscheninneren selbst eine rätselhafte Einwirkung der Seele auf das Körperliche zugeben wollen. Die Alchimisten aber glaubten an ihr großes Arcanum, an ihren mystischen „Stein“, Al Iksir (Elixier) der Araber, Lapis im Lateinischen.

Wir haben gesehen, daß gewisse Beobachtungen in Kolben und Retorte zu der Meinung führen konnten, als zeige die Natur hier im Kleinen, wie sie vom niederen zum höchsten immateriellsten Stande emporgeläutert werden kann. Welche Macht sollte nun aber das unedle Blei „erlösen“, schneller, als der Natur in unendlichen Zeiträumen gelingen mag? Menschen, die das Wunschbild eines Gottes hegten, der wenigstens dem begnadeten Teil der Sterblichen das Heil bringt, während der andere gleichsam als Schlacke in den Tartarus sinkt, sie mochten auch auf den seltsamen Traum von einem „Metall-Er-

löser“ kommen. Wohl erst in der alexandrinischen Aera scheint der Mythos vom Stein der Weisen geboren. Angeblich wirkt er wie ein Ferment, wie Hefe, indem eine geringste Menge, auf die Metalle aufgestreut (projiziert), mit einem Zauberschlage ihre „Waschung“, Reinigung, Läuterung bewirkt, wofür man sogar recht alltägliche Gleichnisse nicht verschmähte. Aber dieser Stein erschien doch nur als Anwendung eines noch allgemeineren Universale, schließlich schrieb man ihm überhaupt jegliche Heilskraft zu. Wo und wie aber war er (meist wird er als eine Art von „Pulver“ beschrieben) zu entdecken? Manche haben auch hier wieder an gewisse reale Beobachtungen gedacht, die nur ins Allgemeinste übertrieben worden seien. Jedenfalls aber geriet die Lehre bald ins ganz und gar Esoterische und Mystische. Nach gewissen antiken und arabischen Autoritäten — die Anzahl ihrer oft mißbrauchten, oft abenteuerlichen entstellten Namen, die immer wieder übersetzte und kompilierte Masse der ihnen zugeschriebenen Traktate ist unglaublich groß und verwirrend — ist der Lapis schon bei der Schöpfung beteiligt, dann aber verworfen, wie der Eckstein im Gleichnis Christi, eine verlorene Kostbarkeit, die schließlich auch im niedrigsten und gemeinsten Stoff zu finden wäre, für den Begnadeten. Auf jeden Fall aber ist der Stein etwas, zu dem höchstens die Ausgangsstoffe in der Natur gesucht werden könnten und das allein durch den Menschen herausdestilliert werden kann. Seine Gewinnung, eine wahrhaft „Königliche Kunst“, die schwerste und höchste von allen, ging von jener geheimnisvollen *Doppelanlage* der Stoffwelt aus — unser Sulphur, unser Merkur —, führte dann (immer im Kolben) durch Tod und Verwesung (*putrefactio*) zur Auferstehung, zu besonderen, Pfauenschweif genannten Farbübergängen, bis schließlich (manche sagen erst nach vieljährigen Operationen) mit der ersehnten rubinroten Farbe das *magisterium magnum* nahte. Alle Abschnitte sind von den Eingeweihten in Vers und Prosa mit

einer Unmenge von Namen und Bildern verhüllt worden, wobei vor allem der Hermaphrodit als Sinnbild jenes Dualismus sowie auch recht frei dargestellte Liebespaare, „chymische Hochzeiten“, eine Rolle spielen. Der Lapis selbst wird oft als jungfräuliche Geburt eines Kindes angedeutet, auch als gekrönter König, Adler und Phönix; aber das sind nur einige unter Tausenden von Bildern, mit denen das große Geheimnis bei den alten Lehrern erscheint. Wer eine Anzahl von Traktaten durchliest — ein „unerträgliches Einerlei, wie ein anhaltendes Glockengeläute mehr zum Wahnsinn als zur Andacht hindrängend“ (Goethe), doch bisweilen von einer dichterischen Wahrheit, die unsere Romantiker bezauberte, wer die von Geschlecht zu Geschlecht weitergegebenen chymischen „Hieroglyphen“ meditiert, der fühlt, daß es hier überhaupt nicht um ein objektives, nur vorläufig verborgenes Rezept ging. Daß das Gelingen von ganz anderen Umständen abhängen sollte: nämlich von der seelischen Beschaffenheit des Adepten selbst! „Nie wirst du“ — sagt der Abt Trithemius von Sponheim, einer der großen Eingeweihten der „Kunst“ — „aus dem Anderen die Einheit schaffen, die du suchst, wenn nicht zuvor aus dir selber die Einheit geworden ist.“

Es gibt Ausleger, welche alles an der Alchimie, was nach Laborieren klingt, für bloßes Bilderwerk erklären, und die in der echten „Kunst“ nichts anderes erkennen wollen als mystisch-moralische Vorschriften. Mag sein, daß bei den edleren Rosenkreuzern, daß bei diesen von einer Universalreligion oder einer christlichen Generalreformation schwärmenden Geistern, denen auch ein Böhme nicht fern stand, die Innerlichkeit in den Vordergrund trat. Im allgemeinen lag das *Magisterium* aber gerade in der Verbindung innerer Selbsterziehung mit äußeren, sozusagen chemischen Absichten! Nur der Verwandelte vermag zu verwandeln. An diesem Punkte freilich geriet das chymische Bestreben in ein eigentümliches Zwielficht. Solange es noch darauf ankam, Gold zu machen, blieb min-

destens die Gefahr selbstüchtiger Ausnützung. Oder wünschte man etwa nur der Natur zu „helfen“? Dann hätte man ja die ganze Erde verwandeln müssen. Die Edelsten mochten ihre angeblich gelungenen Transmutationen wohl nur so betrachten wie die Heiligen ihre Wunder: als Bestätigung gleichsam, nicht als Zweck. Sie mochten sich auch den Großen dieser Welt entziehen. Sie mochten ihre Bildersprache damit rechtfertigen, daß Unwürdige von dieser gefährvollen Kunst entfernt bleiben mußten. Wie man allgemein eine weiße von einer schwarzen Magie unterschied, wünschten sie, die höllische egoistische Praxis von der göttlichen der Eingeweihten zu trennen. Diese sahen zuletzt im Stein der Weisen nichts anderes als eine Kraft Christi selbst, der ja, ähnlich wie der Lapis, durch seine Passion für das Erlöseramt bereitet wird, um dann geopfert zu werden (wie der Stein aufgestreut wird). Immerhin sind selbst ganz mystische Traktate Fürsten zugeeignet; auch enthalten sie eine verdächtige Menge von Rezepten für Arcana der Heilkunst. Auch an dieser Doppelsinnigkeit ist die „Königliche Kunst“ zugrundegegangen. Bisweilen erscheint sie uns nur wie eine trübe Entwicklungskrankheit des Menschengestes. Was aber in solchen Fiebern an alten Ahnungen, unverlierbaren Sehnsüchten und Kräften noch einmal aufbrach, bewahrte so manches, was das heutige überhelle Bewußtsein wieder entbehrt. Daher wohl das Interesse, welches nicht nur zünftige Geschichtsschreiber und Kulturhistoriker an der Alchimie nehmen, sondern auch Dichter, Psychologen, Philosophen und Religionsforscher, nicht zuletzt die Psychiater, welche — wie merkwürdig, aber auch wie kennzeichnend! — die verschollenen Sinnbilder noch in den Traumbildern ihrer Patienten wiederfinden. Der Arzt Carl Gustav Jung in Zürich, selber Sammler alchimistischer Bild-Traktate und Verfasser verschiedener einschlägiger Schriften, hat wahre Entdeckungen gemacht im tiefenpsychologischen Erschließen und Auswerten der Symbole dieser königlichen Kunst.

DIE ERLEUCHTUNG

VON JAKOB BÖHME BIS ZUM HUNGERPASTOR

I.

Von den wunderbaren und wunderlichen Begebenheiten im Leben des „Philosophus teutonicus“, die sein Bewunderer, Abraham von Franckenberg, aus dem eigenen Munde des Meisters vernommen haben will und die er in seiner Lebensbeschreibung desselben mitteilt, ist *eine* besonders berühmt geworden.

„Unter dessen, und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter seiner eigenen Hand im Schweiß seines Angesichts genähret, wird er mit des 17. Saeculi Anfang, nämlich Anno 1600, als im 25. Jahre seines Alters, zum anderenmal vom göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelengeiste durch einen jählichen Anblick eines zinnernen Gefäßes (als des lieblichen jovialen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeföhret. Darauf er, als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüte zu schlagen, zu Görlitz vor dem Neißtore (allwo er an der Brücken seine Wohnung gehabt) ins Grüne gegangen, und doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, als daß er vermittels der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und die innerste Natur hineinsehen könne (wie auch in seinem Büchlein ‚De signatura rerum‘ dieser ihm eingedruckte Grund genugsam erkläret und enthalten). Wodurch er mit großen Freuden überschüttet, stille geschwiegen, Gott gelobt, seiner Hausgeschäfte und Kinderzucht wahrgenommen und mit jedermann fried- und freundlich umgegangen und von solchem seinem empfan-

genen Lichte und inneren Wandel mit Gott und der Natur wenig oder nichts gegen jemanden gedacht.“

Franckenberg, ein Schwärmer von barock-verworrener Geistigkeit, kaum sehr zuverlässig im Unterscheiden dessen, was abenteuerliche Fama, wundersüchtige Legende ihm zugetragen und was er selbst erfahren haben mochte, hat seinen Bericht erst 1651 veröffentlicht, wenigstens fünfundzwanzig Jahre also nach jener denkwürdigen Aussprache, auf die er sich beruft und die kurz vor Böhmes Tode stattgefunden haben soll. Manches, was er uns von anderen geheimnisvollen Begegnungen und Erleuchtungen des Mannes meldet, wirkt wie romanhafte Kolportage aus Sektiererkreisen, kaum eines Geistes vom Range Böhmes würdig. Unsere Geschichte erweckt mehr Vertrauen; sie macht gerade in ihren Einzelheiten — so jenem Spaziergang des Bestürzten, der nicht weiß, was ihm geschehen ist, und der die sonderbare Gabe dieses neuen „Blicks“ wieder abschütteln möchte — den Eindruck, daß hier keine typische Wundererzählung auf die schon sagenhaft werdende Person des Verstorbenen übertragen worden ist, sondern daß sich dem Gedächtnis des Berichterstatters wirklich eine vertrauliche Mitteilung seines Meisters eingeprägt hat. Zwar hat er das Ganze nicht ohne eigene Deutung weitergegeben. Daß es gerade der „gestirnte Seelengeist“ in Böhmes Innerem gewesen sein soll, der sich verzückt fand, ist Bestimmung paracelsisch-böhmischer Theosophie und hat mit der Erfahrung selbst nichts zu tun. Den Hinweis auf den „jovialischen Schein“ hat astrologische Gelehrsamkeit hinzugefügt (Zinn wird von alters her dem Planeten Jupiter zugeordnet, so wie Blei dem Saturn, Gold der Sonne, Quecksilber dem Merkur unterstehen sollen). Auch die genaue Angabe, worin die plötzlich gewonnene Einsicht bestanden haben soll, ist Kommentar und braucht so nicht aus Böhmes Munde gekommen zu sein. Das übrige aber wirkt unmittelbar, lebensnah gerade in seiner Fremdartigkeit. Bis zu einem gewissen Grade

läßt es sich auch mit inneren Erfahrungen *anderer* Menschen vergleichen. Plötzlich, gleichsam ruckweise einsetzende Erschütterungen, die in ihren Folgen als völlige Umstellung des inneren Menschen erlebt werden, sind aus der religiösen Erweckungsliteratur bekannt. Und auch daß dies innerlich Umwälzende durch Außerlichkeiten, kleine, scheinbar belanglose Zufallseindrücke ausgelöst wird, dürfte nicht ganz ohne Beispiel sein. So wissen wir aus dem Leben des Dichters *Georg Trakl*, wie tief ihn der zufällige Anblick eines weggeworfenen, im Dunklen erlöschenden Streichholzes beeindruckt und durch das ganze Leben nicht wieder losgelassen hat. Freilich sind das nur Teil-Entsprechungen. Im Kern bleibt das Erlebnis Böhmes einzigartig, und wir kennen nicht seinesgleichen. So ist es zum Beispiel irreführend gewesen, wenn man bei unserem Bericht an die von alters her bekannten Phänomene der Kristall- und Spiegelvisionen erinnert hat, an die Fähigkeit mancher Personen, in glänzenden Oberflächen, auf welche sie starren, wachtraumartige Erscheinungen wahrzunehmen — was schon immer sowohl zu abergläubisch-prophetischen Zwecken wie auch zur Wiederbelebung von Vergessenem und Verdrängtem ausgenützt worden ist. Es führt auch nicht weiter, daß Hypnotiseure bei ihren Versuchspersonen sich ähnlicher Mittel bedienen und daß man sich durch Fixieren von solchen Objekten selbst in „Trance“ versetzen kann. Mit alledem hat die hier berichtete Erfahrung wenig zu tun. Nach *Franckenbergs* Zeugnis handelte es sich überhaupt nicht um eine Vision, auch nicht um eine Bewußtseinsveränderung, wie sie bei Autosuggestionen und dergleichen, vielleicht auch durch Hilfsmittel der indischen Yogapraxis erreicht zu werden pflegt. Die ersteren sind kurzfristig, diese sind zwar auf Dauer gerichtet, setzen aber ein bewußtes „Training“ voraus — wovon ja gerade bei der ganz und gar unbeabsichtigten Erleuchtung des deutschen Mystikers nicht die Rede gewesen ist. Es muß auch zugegeben werden, daß Böhme, soviel wir wissen,

keineswegs etwa den Widerschein auf dem Zinngefäß darum so ernst genommen hat, weil er ihm plötzlich zum offenbaren Symbol kosmischer Zusammenhänge geworden ist (wie das verglimmende Streichholz dem melancholischen Dichter): — etwa dafür, daß wir, wie Faust erkennt, nur am Reflex, am „farbigen Abglanz“, das Leben haben. Nach dem unzweideutigen Wortlaut verhielt es sich vielmehr so, daß der Philosoph nicht mit irgendeiner Absicht auf das strahlende Gefäß geblickt hat, als dieses zufällig einen auffallenden Sonnen- oder Lampenlichtstrahl zurückwarf, daß er nicht etwa irgend etwas darin „erkannte“, auch nicht durch die Blendung für eine Weile verzückt wurde. Vielmehr war es so, daß der plötzliche Eindruck seine Seele für dauernd, ja auf Lebenszeit *entsiegelte* und mit einer neuen Fähigkeit begnadete, die nach Angabe des Biographen darin bestand, daß Böhme fortan alles Lebende und Tote in der Natur nach seiner „*Signatur*“, das heißt nach seinen physiognomischen Merkmalen zu *durchschauen*, das Innerliche, welches ihre Gestalt gleichsam sinnbildlich ausdrückt, hellsichtig zu erkennen vermochte. Dies Charisma hat ihn dermaßen erschüttert und ist ihm selber so geheimnisvoll und wunderbar vorgekommen, daß er noch zwölf Jahre darüber sorgfältig geschwiegen hat und erst dann — nämlich in seinem ersten Werke, der „*Aurora*“ — gewagt hat, von dem empfangenen Geiste als geistlicher Schriftsteller Zeugnis abzulegen.

Wir machen hier nicht den Versuch, den Vorgang psychologisch für unseren Verstand zu erhellen; noch weniger haben wir zu fragen, was nun eigentlich jenem mächtigen Gewinn, den der Weise in der Art seiner Welterfahrung festzustellen glaubte, „objektiv“ entsprochen haben mag. Begnügen wir uns mit der Annahme, daß bei dem jungen Jakob Böhme im Augenblick jenes Eindrucks eine innere, gleichsam aufgestaute *Bereitschaft* bestanden haben muß, in etwas, was ihm dann als innere Verwandlung und Begnadung erschien, hinüberzuglei-

ten. Daß es eben nur noch eines feinen äußeren Anstoßes bedurfte, eines Anstoßes freilich durch ein Geschehen, welches — so unbedeutend auch immer es uns scheinen mag — doch der besonderen inneren Spannung tief angemessen war. Unserem Gemüt mögen im Zustande gesteigerter Empfindlichkeit, wie langes tiefes Meditieren sie erzeugt, viele Dinge plötzlich neu und bedeutsam erscheinen, die wir sonst kaum noch beachten. Doch eine entsiegelnde Kraft, wie wir sie meinen, konnte von allem Gewöhnlichen und Gewohnten im Falle unseres Denkers nur eines haben: das *Licht*, der Lichtstrahl als feinste körperliche Entsprechung zum geistigen Licht, aber nicht blendend-unmittelbar, sondern in einem milden, unserem Auge erträglichen Widerschein.

II.

Obgleich uns die Rolle, die ein zinnernes Gefäß bei der Erweckung Jakob Böhmes gespielt hat, einwandfrei überliefert ist, hat sie sich in der Legende des schlesischen Mystikers, wie sie noch heute eine gewisse Volkstümlichkeit besitzt, nicht völlig durchgesetzt. Vielleicht schien sie nicht bedeutsam, nicht symbolisch, nicht charakteristisch genug? Jedenfalls hat ein *Wilhelm Raabe* — oder war es schon ein früherer? — kein Bedenken getragen, in seinem Roman vom „*Hungerpastor*“ die Zinnkanne durch eine *Schusterkugel* zu ersetzen! Sie begegnet uns auch sonst bei Erwähnungen unseres Görlitzer Theosophen nicht selten an Stelle des Zinntellers. Im „*Hungerpastor*“ bildet sie geradezu ein — kunstvoll durch den Teppich der Erzählung geschlungenes — Leitmotiv. Den Helden selber, Johann Jakob Unwirrsch, begleitet sie als zugleich leibliche und geistige Lichtspenderin durchs Leben. Er hat sie als ein kostbares Vermächtnis von seinem Vater ererbt, Anton Unwirrsch, seines Zeichens ein Schuhmacher und damit einem Berufskameraden des großen, von ihm verehrten Schlesiens.

Gehörte doch die halb wassergefüllte Glaskugel, welche das Licht der kleinen Ollampe auffängt und glänzender zurückwirft, von jeher zur Ausstattung des genannten ehrsamten Handwerkes. Raabe wird nicht müde, den besonderen Einfluß, den gerade dieser Lichtsammler und Lichtspender — zusammen mit dem niederen Arbeitstisch und Schemel, dem scharfen Leder- und Pechgeruch — auf die äußere und innere Natur der Schuster ausgeübt hat, zu beschreiben:

„— eine ganze Bibliothek könnte man über merkwürdige Schuster zusammenschreiben, ohne den Stoff zum mindesten zu erschöpfen! Das Licht, welches durch die schwebende Glaskugel auf den Arbeitstisch fällt, ist das Reich phantastischer Geister; es füllt die Einbildungskraft während der nachdenklichen Arbeit mit wunderlichen Gestalten und Bildern und gibt den Gedanken eine Färbung, wie sie ihnen keine andere Lampe, patentiert oder nicht patentiert, verleihen kann. Auf allerlei Reime, seltsame Märlein, Wundergeschichten und lustige und traurige Weltbegebenheiten verfällt man dabei... Oder man fängt an, noch tiefer zu grübeln und ‚Not‘ wird uns, ‚zu entsinnen des Lebens Anfang‘. Immer tiefer sehen wir in die leuchtende Kugel und in dem Glase sehen wir das Universum in all seinen Gestalten und Naturen: durch die Pforten aller Himmel treten wir frei und erkennen sie mit all ihren Sternen und Elementen; höchste Ahnungen gehen uns auf und niederschreiben wir, während der Pastor primarius Richter von der Kanzel den Pöbel gegen uns aufhetzt und der Büttel von Görlitz, der uns ins Gefängnis bringen soll, vor der Tür steht.“

Damit hat der Dichter eine luftige Brücke zu dem großen Urbild aller spintisierenden Schuhmacher geschlagen, welcher von der lutherischen ketzerriechenden Rechtgläubigkeit viel Unbill erdulden mußte. Folgt ein Zitat über das „Centrum Naturae“ und seine mystische Einheit, und am Schlusse heißt es: „Viel sehen wir in der glänzenden Kugel, durch welche die

schlechte Lampe so armes Licht wirft, daß wir dabei kaum zu Papier bringen können, was wir sahen; aber nichtsdestoweniger können wir unter das vollendete Manuscriptum schreiben: Geschrieben nach göttlicher Erleuchtung durch Jakob Böhm, sonst Teutonicus genannt.“ —

So ist es also die Schusterkugel gewesen, die den göttlichen Strahl aufgefangen und weitergesandt hat in des Mannes innersten Seelengrund, und die ehrsamten Unwirrsche — Vater und Sohn — dürfen an den Seher und Schuhmacher von Görlitz denken, wenn auch sie, in einem freilich weit harm- und gefahrloseren Sinne, aus dem gleichen „Centrum“ einiges tröstliche und erbauliche Licht empfangen.

III.

Die kleine Variante, welche der Dichter an dem Bericht von Böhmes Erleuchtung angebracht hat — und anbringen zu dürfen meinte, weil er auch sie wohl nur als Legende, nicht als Faktum ansah —, möchte uns auf den ersten Blick wie eine „Verbesserung“ erscheinen, eine unbedeutende, aber doch weise Zurechtrückung ins Wahrscheinlichere. Denn ist es nicht sinnvoller bei einem spintisierenden Schuhmacher, daß er seine Offenbarungen in einem recht eigentlich zu seinem Handwerk gehörigen Geräte findet, statt in einem zufälligeren gleichgültigen Ding? Gewiß ist, daß wenn ein Dichter die ganze Erleuchtungsgeschichte *erfunden* haben würde, er die Schusterkugel gewählt hätte, keine beliebige Zinnkanne aus dem Hausrat. Daß Franckenbergs Bericht von dem an sich fernerliegenden Zinngefäß redet, spricht gewiß gegen „poetische“ Erfindung, ja sogar gerade dafür, daß sich die Sache *so und nicht anders* abgespielt hat!

Es hat wenig religionspsychologische Wahrscheinlichkeit, daß ein Reflexlicht aus der Glaskugel, die dem Schuster täglich an

gewohnter Stelle vor den Augen hing und von der man nichts anderes als Widerschein erwartete, daß gerade dieses Gebrauchsstück dem Gemüte des Spintisierenden das erweckende Licht geschenkt hat. Dazu bedurfte es doch wohl einer selteneren, wahrhaft zufälligeren Wirkung. Nur der ungewohnte, durch irgendeinen Umstand am Himmel oder im Hause verstärkte Strahl, nur sein Reflex an unerwarteter Stelle — möglich, daß das Zinngefäß nicht auf dem üblichen Platz gestanden hat — konnte dem tief in sich versunkenen, aber auch in sich gespannten Manne mit solcher Wirkung „auffallen“, daß er die Schneeflocke wurde, die einen, den innersten geheimsten Menschen freilegenden Lawinensturz auslöste.

MAKARIE

ZUR ESOTERIK VON GOETHES „WANDERJAHREN“

Im zehnten Kapitel des ersten Buches der „Wanderjahre“ begleiten wir Wilhelm Meister mit seinem Felix vom Schloß des Oheims auf den Landsitz Makariens, jener würdigen Tante, die ihm des Oheims Nichten schon als „Schutzgeist der Familie“ gerühmt hatten, kranken Leibes, aber von blühender Gesundheit des Geistes und mit der Stimme einer unsichtbar gewordenen Ursibylle, welche über die menschlichen Dinge göttliche Worte sagt. Man nähert sich einer hohen Mauer mit großem Tor. Dann muß abgestiegen werden, ein unsichtbarer Wächter öffnet, und die beiden Besucher schreiten zwischen uralten Bäumen auf ein Gebäude zu, das nach seiner Bauweise gleichfalls uralt, dagegen in seinem Erhaltungszustand so anmutet, als hätten die Steinmetzen es erst kürzlich verlassen. In einem hohen, getäfelten und darüber mit Gemälden ausgezierten Saale werden sie von den beiden Gesellschaftern der Hausherrin empfangen: von Angela und einem uns nicht namentlich bekanntgegebenen Manne, der nur als Arzt und Astronom vorgestellt wird. Ein grüner Vorhang öffnet sich und eine Dame, „ältlich und wunderwürdig“, wird von zwei hübschen jungen Mädchen auf einem Lehnstuhl hereingeschoben. Es ist *Makarie*.

Das Gespräch, in welches sie ihren Gast zu ziehen weiß, gilt naturgemäß zunächst den Verwandten — wobei über die diesen zuteil werdende Kennzeichnung sogleich ein bedeutungsvolles Wort fällt: es war, „als wenn sie die innere Natur eines jeden durch die ihn umgebende Maske durchschaute“. Im Anschluß liest der astronomische Hausfreund aus einer

Handschrift vor, welche sich angeblich mit der Mathematik, genauer mit ihrem möglichen Mißbrauch, beschäftigen soll, deren Inhalt wir aber nicht erfahren.

Seltsam erregend ist der Eindruck, den das alles auf Wilhelm macht. Da er nachts, auf die private Sternwarte geladen, das funkelnde Himmelsgewölbe über sich sieht, kommt ihm eine Erkenntnis, die sich geradezu als Schlüssel zu Makariens Dasein erweisen wird: neues und doch uraltes Wissen von der geheimen Übereinstimmung des Menschen mit dem Weltall, des Mikro- mit dem Makrokosmos. „Darfst du dich in der Mitte dieser lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?“ ruft er aus. Nachher, als Wilhelm sich, vom Schauen und Reden ermüdet, auf einem Feldebett des Turmzimmers niedergelegt hat, sieht er träumend wieder den sonderbaren grünen Vorhang vor sich. „Makariens Sessel bewegte sich hervor, von selbst wie ein belebtes Wesen; er glänzte golden, ihre Kleider schienen priesterlich, ihr Antlitz leuchtete sanft; ich war im Begriff mich niederzuwerfen.“ Wolken erblickt er dann zu ihren Füßen, die die Gestalt emportragen, während ihr Angesicht sich in einen Stern verwandelt, der durch das geöffnete Deckengewölbe sich schließlich mit dem Sternenhimmel vereinigt. Aufgewacht taumelt er zum Fenster und erblickt den wirklichen Morgenstern an Stelle des geträumten. Ergriffen von solcher Apotheose ruft der Sternkundige: „Möge uns nur dies nicht auf den Abschied (er meint wohl den bevorstehenden Tod, die Verklärung) der Herrlichen hindeuten!“

Diese innere Erfahrung, daneben gewisse Andeutungen des ernstesten Himmelskundigen, schließlich ein Blick auf die geheimnisvolle Aufschrift eines Schrankfaches „Makariens Eigenheiten“, lassen Wilhelm schon vermuten, es liege bei der Schloßherrin keine einfache astronomische Liebhaberei vor, sondern „ein ganz eigenes Verhältnis zu den Gestirnen“,

Angela, danach befragt, erweist sich völlig eingeweiht, hat sie doch, unterstützt vom Hausfreunde, für Makariens Archiv die wesentlichen Gedanken aus den täglichen Gesprächen sowie andere Aufzeichnungen aus dem Kreise der Teilnehmer zu sammeln. Ja, Wilhelm vermute ganz richtig. „Wie man von dem Dichter sagt, die Elemente der sichtbaren Welt seien in seiner Natur innerlichst verborgen und hätten sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln...: ebenso sind, wie es scheinen will, Makarien die Verhältnisse unseres Sonnensystems von Anfang an, erst ruhend, sodann sich immer deutlicher belebend, gründlich eingeboren. Erst litt sie an diesen Erscheinungen, dann vergnügte sie sich daran, und mit den Jahren wuchs das Entzücken. Nicht eher jedoch kam sie hierüber zu Einheit und Beruhigung, als bis sie den Beistand, den Freund gewonnen hatte...“ Dieser, Mathematiker und Arzt in einer Person (wie die Jatromathematiker des Altertums, würden wir beifügen), sei lange zweifelnd geblieben, zumal da ihm Makarie habe gestehen müssen, daß sie sich frühzeitig mit Astronomie beschäftigt habe. Am Ende jedoch habe er, indem er ihre einzelnen Angaben nachrechnete, anerkennen müssen, daß Makarie „nicht nur das ganze Sonnensystem in sich trage, sondern daß sie sich vielmehr geistig als ein integrierender Teil darin bewege“. Da es naheliege, daß man derartige entzückende (das hieße also ekstatische) Gedichte als „übelverstandene Erinnerungen, Phantasien“ auslege — auch die Familie wolle hier nur krankhafte Zustände erkennen, die Makarie zeitweilig von der realen Welt abzögen —, wird Wilhelm vorläufig zum Stillschweigen verpflichtet.

Mit seiner Abreise verlieren wir die wunderwürdige Dame aus den Augen. Viel später erst ist wieder von ihr die Rede, anlässlich ihres hilfreichen Briefwechsels mit der Baronin nämlich, wobei sogleich wiederum von ihr gerühmt wird, wie sie so manchem Menschen durch Vorhalten ihres „sittlich-magischen Spiegels“ zum Erkennen seines besseren Selbst und zu

einem neuen Leben verholfen habe. Doch erst ganz gegen Ende des Romans kommt sie wieder beherrschend in den Vordergrund. Die meisten Personen der Handlung, Lothario mit Therese, Natalie und der Abbé, sind freilich schon nach der Neuen Welt aufgebrochen; die übrigen sind wieder um sie versammelt und „alle fühlten die Gegenwart eines höheren Wesens . . ., doch blieb in solcher Gegenwart einem jeden die Freiheit, ganz in seiner eigenen Natur zu scheinen“. Man sieht sogar Philine, die hausbacken-leichtsinnige, zu Füßen der Allverehrten, gemeinsam mit Lydie, deren Sprödigkeit gegenüber dem Bewerber Montan sich endlich durch den Segen und Scheitelkuß Makariens löst. Nachdem der Leser solchermaßen erneut zu staunendem Fragen veranlaßt worden ist, entschließt sich der Dichter, ihm doch noch eine ausführlichere Aufzeichnung über Makariens „besondere Eigenschaft“ vorzulegen, wohl dieselbe, deren Aufschrift Wilhelm schon im Archiv gesehen hatte. Freilich ist diese Notiz, wie bedauernd hervorgehoben wird, erst „lange Zeit, nachdem der Inhalt mitgeteilt worden, aus dem Gedächtnis geschrieben“.

Manches aus den nun folgenden Eröffnungen wissen wir bereits aus jener Antwort Angelas an Wilhelm, so vor allem, daß Makarie in Geist, Seele und Einbildungskraft „gleichsam wie eine lebendige Armillarsphäre“ das äußere Sonnensystem spiegelt (so daß sie während ihrer Zustände nicht selten zwei Sonnen und Monde, die äußeren und die inneren, zu schauen behauptet); auch daß sie sich in diesem inneren Raume gleichsam um die innere Sonne bewegt. Wieder wird uns versichert, daß der Hausfreund, ein hartnäckiger und heller Geist, lange an ein „verstecktes“ (heute würde man sagen unterbewußtes) „Calcul“ habe denken müssen, bevor er sich von der Echtheit überzeugte. Neu aber ist die schier abenteuerliche Mitteilung, daß die innerlich-kosmische Bewegung der Seherin in einer *Spirale* zu geschehen scheine, wodurch sie sich immer mehr vom Mittelpunkt entferne und nach den

äußeren Regionen hinkreise. Wollte doch der beobachtende Freund festgestellt haben, daß ihr unsere Sonne in der Vision viel kleiner und entfernter als bei Tage und in einer ungewöhnlichen Stellung im Tierkreis erschienen sei. Aus verschiedenen anderen Nachberechnungen müsse gefolgert werden, daß die Seherin sich über die Bahn des Mars hinaus der des Jupiters „genähert“ habe — unbekannte Sterne, die sie dabei wahrgenommen, müßten die damals noch unentdeckten kleinen Planeten sein, die sie also scherisch als erste erkannt habe. Ja, sie scheine, nach gewissen kosmisch-perspektivischen Angaben, neuerdings im Begriff, über die Zone des Jupiter mit seinen Monden hinauszuschreiten und dem unendlichen Raume des *Saturn* entgegenzuschweben. „Wohin ihr keine Einbildungskraft folgt“, wie Goethe mit mystischem Schauer beifügt, während wir uns nicht versagen können, an Dante zu denken, wie er in Botticellis Zeichnung der Saturnsphäre entgegenschwebt: auch Dante gehört ja für die Dauer seiner großen Vision zu jenen „geistigsten“ Naturen, wenn anders „man annehmen darf, daß die Wesen, insofern sie körperlich sind, nach dem Zentrum, insofern sie geistig sind, nach der Peripherie streben“. Aber wir hoffen, fährt Goethe fort, womit auch er, wie der Astronom, das bevorstehende leibliche Ende der Seherin, ihre Verklärung also, anzudeuten scheint, „daß eine solche Entelechie (mit diesem Ausdruck des Aristoteles und Leibniz ist das geistige Prinzip der hochentwickelten und darum unsterblichen Persönlichkeit gemeint) sich nicht ganz aus unserem Sonnensystem entfernen, sondern sich wieder zurücksehnen werde, um zugunsten unserer Urenkel in das irdische Leben und Wohltun einzuwirken. Wer wird hier nicht an das berühmte Gespräch Goethes mit Falk an Wielands Begräbnistag denken? —

Damit beschließt der Dichter, „Verzeihung hoffend“, seine „ätherische Dichtung“. Ist nun mit dieser entschuldigenden, alles mehr zum bloßen poetischen Symbol verallgemeinernden

Kennzeichnung am Ende gesagt, es müsse, was wir um und über Makarie vernommen haben, eben doch nur als Erfindung und Träumerei eines Dichters genommen werden? Selbst wenn man nicht wüßte, wie gern Goethe, dessen aufgeklärte, denkend-sittliche Bewußtheit stets mit einem angeborenen Hang zum Magisch-Archaischen rang, derartige Motive nachträglich zu relativieren liebt, könnte man aus der so auffallenden Präzision, mit der die Einzelheiten — und zwar teilweise fast wörtlich übereinstimmend an zwei Stellen des Romans — zusammen mit den Überlegungen des Beobachters referiert werden, aus dem offenbar ganz sachlichen Interesse des Referenten selbst und seinem keineswegs fingierten Bedauern über die Nachträglichkeit der Niederschrift doch einen entgegengesetzten Eindruck gewinnen. Man hat an ein reales *Urbild Makariens* gedacht — genau wie für Ottilie, für die „Schöne Seele“ und andere Gestalten Goethischer Prosadichtung. Man könnte auch an *verschiedene* Urbilder denken, die vom Dichter zu einer wunderbaren lebensvoll-überzeugenden Einheit verarbeitet sein mögen. Zu dieser Einheit gehören ja auch Eigenschaften, die man bei einer Verklärten, einer „Seeligen“, einer Kranken auch, die mit einem so weltfernen und gefährlichen Charisma begabt ist, nicht ohne weiteres vermuten wird, und die deshalb die Einheit um so einmaliger, um so persönlicher erscheinen lassen. Von ihrem Sessel aus — wir müssen sie uns wohl als gelähmt vorstellen — ist Makarie nach *Angelas* Bericht die große Organisatorin praktischer Menschenführung, eine lebensbejahende, keineswegs frömmelnde oder auch nur asketisch verkümmerte Menschenfreundin von verstehender Einsicht. In ihrem Anwesen unterhält sie eine Stiftung für junge Mädchen unter zwanzig Jahren, eine Erziehungskolonie von durchaus weltnahem Charakter: Für die baldige Vermählung der Entlassenen an junge Männer der Nachbarschaft wird Sorge getragen! Auffallend ist, daß der Dichter alle diese wesentlichen Einzelheiten erst in

die *zweite*, erweiterte Fassung der Wanderjahre, die 1829 erschienen ist, eingefügt hat, und daß auch der vielsagende Name Makariens erst hier auftaucht — an Stelle einer „Frau von S.“, also einer noch unsymbolischen, andeutend persönlichen Benennung, zu der wir weiter noch nichts erfahren. Wir wissen, daß Goethe 1827, weil der für die zweite Auflage bestimmte Text für den vorgesehenen Umfang nicht reichte, von Eckermann aus alten Manuskriptbündeln einige Druckbögen zusammenstellen ließ. Es wurden also vorhandene Aufzeichnungen eingeflochten — „eingepfropfte Wildlinge“, wie der Dichter sagt. Unter diesen hat sich auch ein Manuskript befunden, in dem das Porträt einer Seherin gezeichnet wird, zugleich „einer Heiligen“, wie es so auffallend von ihr heißt, genannt Makarie — von dem griechischen makarios, das heißt der Seelige, zugleich Name von Heiligen der Orthodoxen Kirche. Wann diese alte Handschrift geschrieben worden ist, ob sie, als Eckermann sie auftragsgemäß wieder hervorholte, nur einige Jahre zurücklag oder viele, können wir nicht wissen. So läßt sich auch des Dichters mögliche Begegnung oder Beschäftigung mit Menschen, die irgendwie an Makarie denken lassen könnten, nicht datieren. Es sind verschiedene Vermutungen über jenes mutmaßliche *Urbild* geäußert worden. Die eine, wonach es sich um die Herzogin Amalie von Sachsen-Gotha-Altenburg gehandelt habe, während für den Hausfreund deren Astronom Franz Xaver von Zach zu nennen sei, konnte sich unmöglich durchsetzen. Zach war ein Gegner von Goethes Farbenlehre, und die astronomischen Bemühungen der beiden Persönlichkeiten hatten nichts Mystisches, dienten vielmehr der wissenschaftlichen Bildung. Aus ähnlichen Gründen kommt zum Beispiel auch die gleichfalls vorgeschlagene Elisa von der Redke nicht in Betracht. Wohl interessierte sie sich im Sinne des Zeitgeschmacks für die okkulten Probleme (sie hing Cagliostro an, um ihn später zu entlarven). Wohl bildete sie auch geistig-

gesellschaftlich einen Mittelpunkt, auch hatte sie in dem getreuen Tiedge, dem Dichter der „Urania“, einen sternliebenden Berater. Aber die Unsterblichkeitsschwärmerei auch dieses Paares kommt aus einer anderen Gegend als Makariens Kosmosophie; auch stand Goethe beiden Personen noch im Alter zurückhaltend gegenüber. An eine erneute Beschwörung des Schattens der Susanna von Klettenberg zu denken, einer körperlich Leidenden, deren seelenführende Kraft wir kennen und die dem Dichter geistig immer zur Seite geblieben ist, läge nicht so fern — denn warum sollte sie nur für die „Schöne Seele“ Modell gestanden haben? Aber auch bei dieser zwar an der alchimistischen Geheimwissenschaft interessierten Herrnhuterin wissen wir nichts von Visionserfahrungen. Bemerkenswerter erscheint uns der ausführlich begründete Hinweis, den der elsässische Heimatdichter Fritz Lienhard, leider an versteckter Stelle und darum von den Goethephilologen übersehen, vor etwa dreißig Jahren gegeben hat: auf *Friederike Hauffe*, die Seherin von Prevorst, das behütete Orakel und, wie man später gesagt haben würde, das „Medium“ des Dichter-Arztes Justinus Kerner, der also zu ihr in jenem typischen Verhältnis gestanden hat wie der Arzt-Astronom zu Makarie. Es bleibt gewiß denkwürdig, daß gerade in den Jahren, da Goethes Wanderjahre zu ihrer endgültigen Gestalt reiften, die berühmten Beobachtungen aufgezeichnet worden sind, in deren Verlauf der gleichfalls ungläubige Arzt zu völliger Überzeugtheit gelangte. Wie Makarie sprach die Prevorsterin von einer inneren Sonne, von einem „lichten Punkt“ im Inneren. „Eine Somnambule“ — so sagt sie weiter — „kann kein anderes Schauen aussprechen als dasjenige im Zentrum des Sonnenkreises und bezieht sich allein auf *unseren* Sonnenkreis, auf Sonne, Mond, Erde und sonstige Planeten“. Ihre sonderbaren Zeichnungen innerer Sonnen- und Lebenskreise, die für sie etwas höchst Konkretes waren, sind uns aufbewahrt. Im einzelnen haben sie freilich mit Makariens kos-

mischen Gesichtern und Reisen wenig zu tun. Das Motiv der seelischen *Wanderung* durch den Astralkosmos fehlt überhaupt. Auch ist bei Makarie von andersartig-hellseherischen Gaben, wie wir sie von Frau Hauffe kennen, höchstens in versteckten Andeutungen die Rede. Es sei denn, daß man ihre von Goethe mehrfach erwähnte menschenkennerische und seelenschließende Kraft schon als eine Art von Clairvoyance nehmen wollte.

Trotzdem spricht manches dafür, daß die Kunde von der Seherin von Prevorst Goethe wenigstens Anregungen geschenkt hat. Eschenmeyers und Kerners Schriften über die Prevorsterin sind zwar später als die „Wanderjahre“ erschienen, aber es ist möglich, daß der Jenaer Professor Kieser, der das „Archiv für tierischen Magnetismus“ herausgab, den Dichter bereits während der zwanziger Jahre über Kerners Erfahrungen auf dem laufenden gehalten hat. Ist doch auch Kieser es gewesen, dem Goethe schon 1813 den Plan zu den Wanderjahren angedeutet hatte!

Auf den Magnetismus im besonderen hat der Biograph *Mesmers*, Karl Bittel in Überlingen, verwiesen. „Die gewisse abstruse Materie“, die „vortrefflich weitauslangenden Mittel einer wichtigen Kunst“, die „großen Naturgaben, Fähigkeiten und Fertigkeiten und zuletzt doch bei ihrer Anwendung manches Bedenken“ — das alles weist er, eindeutig auf die Mesmerische Bewegung hin. Die Vorlesung des Arztes aus seinem Manuskript, über die wir nur einen vielsagenden Gedankenstrich zu sehen bekommen, handele wohl nicht von Mathematik — wie der Dichter irreführend sage. Der spätere Hinweis auf die aus früherer Zeit im Geheimarchiv liegenden Papiere betreffend „Makariens Eigenheiten“ behoben jeden Zweifel, daß es sich bei Makarie um einen Fall von Mesmerischer Clairvoyance im Sinne eines kosmischen „sechsten Sinnes“ handele.

Mesmer veröffentlichte 1766 sein Werk über den Einfluß der

Planeten, hat also, wenn man so will, als „Astronom“ begonnen. 1774 folgte das Buch über den Animalischen Magnetismus, das ihn weltberühmt machen sollte. Mesmer hat auch jene Lehre vom „sechsten“ kosmisch-hellfühligen Sinn hinter den normalen fünf Sinnen des Menschen verkündet. Für unseren Gewährsmann ist es sogar sicher, daß Mesmer selbst, der nach einer von Wilhelm von Scholz ausgesprochenen Vermutung vielleicht einmal mit Goethe in Konstanz zusammengekommen ist, das Urbild für den Arzt-Astronomen abgegeben habe. Für Makarie freilich, die doch vom Dichter weit mehr ausgeführte Hauptperson, vermag unser Gewährsmann kein Modell zu nennen. Im Leben Mesmers hat ein solches Urverhältnis zwischen Seherin und Beobachter, wie wir es im Roman und in so manchen wirklichen Fällen kennenlernten, keine Rolle gespielt. Auch erwähnt Bittel selbst nichts davon, daß in der Kosmosophie Mesmers gerade das Schauen und gleichzeitige Sich-Bewegen im *Sonnensystem* besonders hervorträte. Die für ihn kennzeichnenden Eigenschaften, nämlich das *Heilen* durch magnetische Striche, kommen in der Makariengeschichte nicht vor. Bittel selbst muß zugeben, daß Goethe sich gegenüber dem Mesmerischen System, welches einen Lavater, Fichte, Hufeland, Hegel, Schelling sowie die jungen Träger der romantischen Schule mächtig bewegte, sogar auffallend zurückhaltend gezeigt hat. Allerdings hat der Dichter, als er Knebel 1798 die „Metamorphose der Pflanzen“ schickte, diesem eröffnet, daß er „vielleicht ehestens ein Gedicht über die magnetischen Kräfte auf eben diese Weise aufzustellen“ gedenke. Doch hat er diesen Plan nicht ausgeführt.

Wir bekennen, daß es unseres Erachtens bisher nicht überzeugend gelungen ist, für die einzigartige Verbindung von Zügen der heiligen Erhabenheit, des kosmosophischen Sehertums und einer praktisch-heiteren Menschenliebe ein persönliches Urbild aufzufinden. Was die, wie wir heute sagen

würden, paranormale Anlage der seltsamen Frau angeht, die ihr anfangs ein Fluch ist, später mehr ein Segen zu werden scheint, kann man dagegen gewiß den allgemeinen geistigen Raum abstecken — den Raum und auch die Zeit zwischen Mesmer selber und der Seherin von Prevorst —, wo Goethe mancherlei allgemeine und vielleicht personhafte Anregungen zur Konzeption seiner numinosen Frauengestalt empfangen haben muß. Woher aber sind dem Dichter so merkwürdige Details gekommen, wie die, daß Makarie einerseits gewisse astronomische Vorkenntnisse nicht verleugnen kann, andererseits aber vermöge ihrer Hellsichtigkeit geradezu astronomische Entdeckungen zu machen vermag, die von Fachleuten nachgeprüft werden? Kerners Seherin läßt uns mit solchen Einzelheiten, bei deren Erwähnung wir noch das „Tagesgespräch“ über sie zu vernehmen glauben, im Stich. Andere zeitgenössische Fälle führen uns auch nicht näher an Makarie heran, als es die Prevorsterin vermag. Was uns zum Beispiel Ernst Benz in seiner Swedenborgstudie von einer Visionärin aus dem Kreise Oetingers berichtet, daß sie nämlich im Zustand des Hellsehens (in „Trance“ also) Reisen in den Mond, in mehrere Sterne, in die Sonne gemacht haben will, führt eher weiter ab. Fühlt sich doch Makarie nicht auf einen anderen Stern versetzt (wie das geradezu einen Topos im entsprechenden Schrifttum seit der Antike bildet), sondern als Schauende in dem Raume *zwischen* den Planeten. Andererseits handelt es sich bei der noch von Bittel erwähnten Witwe Petersen, von der Goethe in Kiesers Archiv gelesen haben kann, daß sie in der „Sternwirkung“ schlafe und hellsichtig werde, wieder nicht um ein *Schauen* kosmischer Verhältnisse, sondern um ein Empfangen von ihnen. Der Wirbel, die „doppelte Spirale“, als die sie den kosmischen Einfluß im eigenen Leibe empfinden wollte, erinnert nur von ferne an die Spirale, in der sich die Weltenwanderin Makarie durch die Planetenzwischenräume und schließlich in die tödlich-geistige Sphäre

des Saturn zu schwingen glaubt. Viel eher hat diese Spirale, so unerwartet das sein mag, mit — Immanuel Kant zu tun! Wenn sich die Seherin in die fernste äußerste Zone gleiten läßt, weil die geistigen Wesen nach der Peripherie des Sonnensystems tendieren, so erinnert dies an das phantasievolle Schlußkapitel der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, wo es — im Gegensatz zu der Meinung eines Gassendi und eines Swedenborg — heißt, daß die reinere Geistigkeit der Planetenbewohner mit ihrer Entfernung von der Sonne als dem materiellen Schwermittelpunkt zunimmt.

Wirklich genaue Analogien zu dem Phänomen der kosmischen Visionen Makariens hat man bis jetzt unter den Zeitgenossen Goethes nicht entdecken können. Auch in weiter zurückliegenden Epochen nicht! Goerres in seiner „Christlichen Mystik“ erzählt uns zwar von der Seeligen Alpaidis von Cadoto, sie habe „in ihrer ekstatischen Schau die Welt wie eine Kugel erblickt, die Sonne größer als die Erde, diese wie ein Ei in der Mitte schwebend, von Wasser umflossen“. Das überbietet zwar auch die Analogie mit Kerners Visionärin und zeigt das Typische an Makariens Visionen noch reiner. Aber jenes „Interesse der Fachleute“ an Makariens astronomischen „Vorwagnahmen“ kann hier natürlich nicht vorgebildet sein.

Ein einziges Urbild Makariens, welches in seiner Person jene erstaunliche Vereinigung lebensnaher und lebensferner Züge vorgebildet zeigen würde, hat kaum bestanden. Makarie ist eine vom Dichter erfundene Gestalt — eine seiner erstaunlichsten. Sie beweist uns jedoch, daß jene Welt zwischen Mesmer und der Prevorsterin, wo man sich gewiß auch für das interessierte, was uns die *Heiligengeschichte* an wunderbaren Vorkommnissen früherer Zeiten überliefert hat, dem Dichter wichtiger gewesen ist, als seine Zurückhaltung gegenüber dem modischen Experimentieren vermuten lassen könnte.

Am nächsten kommt man wohl der Wahrheit, wenn man annimmt, daß Goethe sich durch einen uns nicht mehr nachweisbaren zeitgenössischen Fall, von dem er vernommen hatte (— war es *doch* die Prevorsterin? —), aber *auch* durch seine Lektüre gewisser Heiligengeschichten mit entsprechenden Visionen hat zu dem anregen lassen, was er seiner Makarie an seherischer Gabe mitgegeben hat. Denn daß er sie die Seelige taufte, die Heilige nannte, daß ihr Name an den von Heiligen anklingt, mag uns doch einen Fingerzeig geben. Aktuelles, Zeitgenössisches und Vergangenes, weltliches und geistliches Geheimnis haben zu seiner dichterischen Gestaltung beigetragen. Dagegen jene praktischen, menschnahen und heiteren Züge seiner Gestalt mag Goethe wiederum an *anderen* Frauen bewundert haben. Die Ganzheit, die Einheit so polarer Gegensätze ist seine persönliche Schöpfung. Schöpfung eines idealen Wunschbildes nach dem Herzen des Dichters.

DIE LOTOPHAGEN

„Verehrung dem Haoma, der den Sinn des Elenden so groß macht wie den des Reichsten. Verehrung dem Haoma, der ... groß macht, daß er hingehen kann zur Erfüllung der Wünsche!“

(Yasna X, 13 aus dem jüngeren Avesta)

Eines der ersten Abenteuer, welches Odysseus dem Könige Alkinous berichtet, ist der Besuch auf der Insel der Lotos-Esser, wohin er mit den Gefährten verschlagen wurde. Die Bewohner sind höchst friedliche Leute — was den Seefahrern nach der schlimmen Begegnung mit den Kikonen besonders auffällt. Sie geben nur den drei Abgesandten von den Schiffen jene Speise zu essen, von der sie sich selber ernähren. Als die jedoch davon genossen haben, muß der Führer die Weinenden mit Gewalt ans Ufer ziehen, unter den Schiffsbänken fesseln. Auch die übrigen, welche noch nicht kosteten, müssen zur raschen Abfahrt angehalten werden. „Daß mir keiner, vom Lotos essend, vergäße der Heimat!“

Unseres Erachtens handelt es sich um die halb sagenhaft gewordene Kunde von einem auf einsamem Eiland abgeschlossenen Völkchen, welches ganz und gar dem Genusse einer Rauschpflanze verfallen ist. Denn offenkundig übt die „blühende Speise“ nicht allein wegen ihrer „Honigsüße“ solchen bannenden Zauber aus — Süßigkeit bekommt jeder einmal satt! Die Gefahr, die der kundige Odysseus rechtzeitig erkennt, wäre sonst nicht so furchtbar.

Vergessenheit bringende Wurzeln, Früchte und Fruchtsäfte, solche, welche zur Liebe reizen oder zum Wahnsinn, die prophetische Gaben bescheren oder den Trinkenden die Sprache der Tiere verstehen lassen: sie begegnen uns nicht nur in

Mythos¹, Märchen und Fama. Wenn wir Berichte der Gegenwart über die sogenannten „Phantastica“, die berausenden Pflanzen, lesen — so etwa die Arbeit des Mediziners und Botanikers Reko über „Magische Gifte in der Neuen Welt“ —, so erfahren wir, daß derartige Gewächse auch heute wohlbekannt sind, daß sie einige überlieferte Wirkungen auch tatsächlich ausüben, andere, von denen der Volksmund noch immer wissen will, mindestens vortäuschen, und zwar in einer Weise, die in manchen Fällen sogar den kritischen Beobachter stutzig macht.

Gerade auch der homerische Lotos hat in Amerika seine realen Entsprechungen, die wohl noch genauer sein würden, wenn uns das Epos Näheres über die Art der Zubereitung und die Weise des Genießens der Früchte oder Blätter vermeldet hätte. Unter den fünfzehn botanischen Arten, die der genannte Forscher naturwissenschaftlich dingfest macht, deren Zusammensetzung, Verarbeitung, deren gute wie auch vor allem böse Verwertung er uns sachkundig schildert, ist zum Beispiel das mexikanische „Sinicuichi“ (*Heimia salicifolia*). Die Folgen der von ihm bewirkten Trunkenheit vergleicht er selber denen des Lethesflusses der Hellenen; passender wäre aber wohl ein Hinweis auf unseren Lotos gewesen. Sinicuichi-Trinker verlieren die Richtung in Zeit und Raum; sie vergessen dabei alles sofort, was sich noch eben um sie herum ereignet hat. Daß Lotos auch „friedfertig“ macht — müde, schläfrig, gleichgültig —, dieser Zustand kennzeichnet nicht nur die genannte Rauschart; sie ist, mindestens in gewissen Abschnitten, vielen durch Drogen ausgelösten Benommenheiten eigen.

Ein Umstand scheint uns nun bedeutsam, der unseren medizinischen Gewährsmann nichts angeht, der aber der Beschäfti-

¹ In der Nephilim-Sage des apokryphen Henoch-Buches heißt es, daß der Riese Sanjasa sowohl die Beschwörungskunst wie den magischen Gebrauch der Wurzeln gelehrt habe.

gung mit den natürlichen Rauschgiften nicht nur ein allgemein seelenkundliches, sondern darüber hinaus ein geistes-, insbesondere religionsgeschichtliches Gewicht verleiht. Jener paradisische Dämmerzustand, jene „Seligkeit“ der im Genusse Dahinträumenden: das sind, nichts anderes als etwa die allgemeine Weltvergessenheit, Erfahrungen, die durchaus nicht nur durch solche körperlichen Mittel, nicht nur durch Genießen und „Einnehmen“ hervorgerufen werden können. Vieles von dem, was die Berauschten erzählen oder ersichtlich machen, kann auch ohne solche groben Bewirkungen auf eine mehr „geistige“ Weise erfahren werden, und es begegnet uns in Zusammenhängen, die keineswegs immer mit „Drogen“ zu tun haben. Mancher wird so von fern an eigene *Traumerinnerungen* denken — vor allem solche aus der Kinderzeit und keineswegs nur aus ungesunden Fieberträumen. Die verzückte Wunschlosigkeit, das Schweben, Fliegen, Sichauflösen, das Sehen zauberhafter Farben, Hören unerhörter Klänge, nicht anders auch die grauenhafte Angst, die gräßlichen und überdeutlichen Alpdruckgesichte, von denen die Rauschvergifteten gleichfalls wissen: derartiges glauben wir, wenn auch normalerweise nicht in solcher Stärke, so doch in Ansätzen selbst erlebt zu haben; nur daß wir es meistens rasch vergaßen. Anderes finden wir vergleichbar in den Selbstzeugnissen der *Mystiker und Ekstatiker* beschrieben. Von dem genannten Sinicichi lesen wir bei Reko, daß zugleich mit dem Einsetzen jenes Vergessens für alles Naheliegende nicht selten ein überhelles Auftauchen längst zurückliegender, oft aus früher Kindheit stammender Erlebnisse verbunden ist. Mit ihrem immer tieferen Zurücksinken in das Vergangene meinen die Trunkenen schließlich sogar über die Schwelle ihrer Geburt zurückzudringen. Sie erzählen von Dingen, über die sie angeblich nichts wissen konnten, Eindrücken ihrer Eltern und Großeltern. Mit der Methode der sogenannten „hypnotischen Selbstbesinnung“, also ganz ohne körperliche Mittel, glauben

nun auch manche Psychiater frühe Kindheitserinnerungen freilegen zu können. Ein von einem französischen Arzt unternommener, zu seiner Zeit vielbesprochener Versuch wurde in gewissen Kreisen sogar wirklich als „vorgeburtliche“ Annahme ausgelegt. Nicht unmöglich, daß derartige Erfahrungen bei den Primitiven auch zu dem Stammes- und Sippenglauben des Totemismus beigetragen haben, oder daß sie unter anderen religiösen Voraussetzungen mit der Wiederverkörperung in Verbindung gebracht worden sind, gleichsam als deren Bestätigung galten. Was uns weiter die Sagen und Märchen von Metamorphosen, Tierverwandlungen, vampyrischen Verzauberungen phantasieren, entspricht gewissen Rauschgiftwirkungen — Reko verzeichnet einige Arten — recht genau, ohne daß wir doch immer an eine Mythisierung gerade von Rauschgifterfahrungen denken müßten. Hypnose läßt sich nach Reko sowohl durch die Ololiuqui-Pflanze erzielen wie auf dem üblichen Wege. Ungeheure Kraftleistungen, zu denen — wieder nach Reko — gewisse Tränke für eine Zeitspanne zu befähigen scheinen, berichtet uns auch Alexandra David-Neel in ihren bekannten Tibetbüchern: nur daß die abenteuerlichen Fähigkeiten hier nicht durch irgendwelche Substanzen, sondern durch ein uraltes künstliches „Training“ der Seele hervorgerufen werden. Telepathische Vorkommnisse, wie sie nach unserem Gewährsmann einigen Pflanzen der Neuen (und gewiß auch der Alten) Welt zugeschrieben werden, sind bei einem Swedenborg oder einem Apollonius von Thyana bestimmt nicht durch äußere Mittel befördert worden. Eshandelt sich hier um eine „angeborene“ Gabe, die unter Umständen auch geübt werden kann.

Bei Homer lesen wir, wie der wunderbare Gesang der Sirenen — ein geistiges Mittel also — bei den Schiffern ganz ähnliche Zauber wirkt wie die genossene Frucht. Zauber der Töne und Zauber der Gifte rücken hier ungefähr auf gleiche Ebene. Jene Bilder und Urwünsche, die bald der leibliche, bald

der geistige Rausch in uns aufweckt, sind schließlich auch dem *Künstler* nicht fern. Der Musiker, Dichter, Maler vermag sie zu beschwören; sein höchst sublimer Rausch begegnet dem Ältesten, was in unserem Ahnengedächtnis eingegraben ist, aber bei den allermeisten eben nur durch gröblichere Mittel abgedeckt werden kann. Wer die Berichte gewisser Rauschtrankvisionäre liest, die bei aller kunstlosen Sprache doch von einer auf echte Weise erfahrenen Wirklichkeit zeugen (etwa bei Peyotl-Meskalin die Erscheinung eines Todesgenius von numinosem Zauber, von Dämonen und Dämonenheeren, auch von guten Geistern, Engeln, Feen und so weiter, lauter Erfahrungen, bei denen man sich angesichts der Genauigkeit der Schilderung, ihres übermenschlichen Maßes und Gehaltes immer wieder wundern muß, wie eigentlich das Unterbewußte der meist ganz trivialen Rausch-Träumer zu solchen weit über ihre Anlage reichenden Eingebungen „kommt“ und warum sie so verblüffend typisch sind!), der wird häufig an die Malereien eines Bosch, Grünewald, Greco, andererseits auch eines Fra Angelico denken müssen. Näherliegende Beispiele werden natürlich die religiös-mythologischen Reliefs und Malereien darbieten, die etwa dort erhalten sind, wo auch die geheimnisvollen Pflanzen wachsen. Wer wird nicht, wenn er bei Reko von gewissen mexikanischen Gewächsen und ihren Wirkungen liest, mindestens von weitem an die Orgiastik aztekischer Plastik denken, auch an die haschischartigen Wunder der Architekturhorizonte Altamerikas!

Niemand wird von Bauten träumen, der nicht vorher einmal Bauten gesehen hat. Es ist auch durchaus möglich, daß — genau wie bei gewissen Visionen, die uns die berühmten Heiligen beschreiben — mancherlei von den Gesichtern, die ein Rauschtrank unter Umständen auch im „gewöhnlichen Sterblichen“ auslöst, doch auf vorher gehabte, wenn auch kaum beachtete Kunsteindrücke zurückgeht. Dennoch wagen wir die Behauptung, daß die Urbilder, welche spezifisch wirkende

Tränke erwecken, im allgemeinen auch ohne solche vorhergegangenen Erfahrungen beschworen werden können, weil sie in uns veranlagt, uns gewissermaßen der Möglichkeit nach angeboren sind. Die in einer bestimmten Landschaft gewachsene Pflanze hebt, wenn sie „richtig“, das heißt nach den alten überlieferten Erfahrungen einverleibt wird, grundsätzlich ungefähr die gleichen Vorstellungen ans Licht, wie sie — ganz ohne solche Vorbereitungen — auch der religiöse Seher und nach ihm, wiederum auf seine besondere Art, auch der Künstler zugänglich macht. Diese vorherbestimmte Abgestimmtheit von Natur und auf ihr gewachsener „Kultur“, das heißt Kunst, mag sogar noch tiefer gehen. Man hat sie gelegentlich auch auf das mehr formale, sozusagen stilistische Gebiet beziehen wollen. In einem Vortrag, den vor Jahren einmal der verstorbene Kunstgelehrte Wilhelm Michel hielt, war es eine der nachhaltigsten Vermutungen, daß die bestimmte Art des Raumerlebnisses und Körpergefühles, etwa das Verhältnis des Statischen und Dynamischen, wie es die Kunst eines bestimmten Kulturkreises gewissermaßen zeitlos auszeichnen mag, seine *Entsprechungen* habe in den besonderen Leib- und Raumerlebnissen, in den Bewegungs- oder Starrheitseinbildungen, wie die am gleichen Orte gewachsenen Tränke sie bewirken sollen.

Nur der Künstler — man denke an die Abenteuer eines Thomas de Quincey, eines Baudelaire — vermag heute noch, wenn er jenen Abstieg zu unserer inneren Unterwelt vollzieht, in einem tieferen Sinne „erlaubt“ zu machen, was bei den anderen als Erlebnis höchstens gestammelt wird. Auch der Rausch und die Vision des religiösen Sehers, unter Umständen sogar der schlichte Traum, können uns von hohem oder höchstem Werte sein. Die oft so ähnlichen Halluzinationen der mehr oder weniger spezifisch Berauschten da-

gegen schätzen wir *niedrig* ein. Die furchtbar zerstörenden, schließlich unter Umständen sogar tödlichen Spätfolgen solcher Schrecken oder Seligkeiten, die auf einen gewissen Teil der Menschen so sirenenhafte Anziehungskraft ausüben, sind nicht einmal unser einziges und tiefstes Argument bei solchem Urteil. Haben aber auch die „Alten“ so streng zwischen geistigem und künstlichem Rausch unterschieden? Bei den primitiven und archaischen Völkern, die ja die eigentlichen Träger der mythenbildenden Religionen, der magisch-symbolischen Kulte und Rituale sind, können wir das nicht ohne weiteres voraussetzen. Es ist eine religionsgeschichtlich wohlbekannte Erscheinung, daß eine ganze Anzahl von Rauschpflanzen in den frühen Religionen *göttliche Ehren* genossen haben, ja selbst zu Göttern erhoben worden sind. Das Soma der alten Inder und das Haoma der Perser, welche beide in den religiösen Hymnen des Rigveda und der Avestas eine Rolle spielen, gehen wahrscheinlich auf eine Art von Mohn zurück, die bereits in der gemeinsamen indoarischen Vergangenheit der beiden Völker Verehrung genossen hat. Sie wurden als Welten- und Lebensbaum mythologisiert, welcher den Trunk der Unsterblichkeit spendet, später auch dem Monde gleichgesetzt, dem alten Schutzherrn alles Wachstums. Von einem Adler des Indra sind sie aus dem Himmel geraubt worden (so wie auch der Nektar der griechischen Götter und der Met der Germanen vom Himmel stammen), sind selbst schließlich zu Göttern geworden (immer ist das Geopferte dem Gotte wesensgleich, welchem das Opfer gilt), zu Göttern, die der Priester genießt — hier nun recht eigentlich das kultische Essen des Gottes mit den drastischsten Folgen! — um „des Gottes voll“ zu werden. An die Beziehungen zwischen Wein (Alkohol) und Dionysos-Bakchos brauchen wir kaum zu erinnern, und es ist auch nicht zu leugnen, daß die bakchische Mänade gewisse Rauschmittel zu sich nahm, wie auch der Dionysospriester gelegentlich zu rituellem

Weinrausch verpflichtet war. Der Lotos freilich, auf dem Buddha meditiert, ist nicht derjenige der Odyssee, sondern eine Art von Wasserrose, die ein Abbild des Kosmos bilden sollte; dennoch wäre wohl noch zu untersuchen, ob die tranccartige Ruhe des Buddha nicht doch mit lotosähnlichen Rauschwirkungen zusammenhängt. Höchst bezeichnend ist jedenfalls, daß die berühmte Peyotl-Pflanze (Meskalin) nicht nur bei den Indios selber eine kultische Rolle gespielt hat, sondern daß sie sogar in das Christentum eingedrungen ist. Christliche Peyotl-Kirchen und -Sekten haben sich gebildet, in denen das Meskalin an Stelle der Hostie genommen wird.

Wem eine solche Einsetzung von Gottheit und „Gift“, Stofflichkeit und Überwelt, niederer Trunkenheit und hoher Begeisterung in jedem Falle nur als Blasphemie erscheint, der verkennt das gleichsam monistische, Geistiges und Körperliches noch gar nicht unterscheidende naive Bewußtsein. Wie aber? Mußten nicht die furchtbaren *Folgen* der Rauschgewöhnung, die Rekos Schrift dem Laien in so anschaulicher Reihenfolge beschreibt, auf jeden Fall von einer solchen Vergöttlichung abraten, allerhöchstens eine Dämonisierung gestatten? Solche Wendung ins Negative, Düstere mochte naheliegen. Aber bei unserem Berichterstatter wird immer wieder hervorgehoben, daß nur die Eingeborenen von der erträglichen Dosierung der verschiedenen „Säfte“ Bescheid wissen, daß sie allein auch die *Gegengifte* kennen; daß ihr Organismus einerseits sehr fein auf ihre heimischen Tränke antwortet, andererseits aber auch eine größere Widerstandskraft gegen sie aufweist. Der eingeborene Priester und Zauberer glaubt, zum Teil unter Berücksichtigung der Mondphasen, die auch in unserem Volksglauben eine Rolle spielen, zum Teil mit ausgeklügelten Ritualen des Mittels irgendwie Herr zu bleiben — Übungen, deren Sinn uns freilich unverständlich bleibt, die aber jedenfalls den Empfänger seelisch auf einen erträglichen Empfang vorbereitet haben mögen und die übrigens auch durch das

religiöse Tabu, das sie auf die Rauschmittel legten, eine gewisse Einschränkung des Gebrauches sowie eine langsame Anpassung des Organismus bewirkt haben mögen. So blieb doch der Weg zur Verklärung, zur Vergöttlichung offen. Es scheint, als habe die Natur — wunderbar und verführerisch abgestimmt auf unsere heilenden und zerstörenden Bedürfnisse, auf unser Elend, unsere geheimsten Wünsche — ihre Rauschpflanzen gleichsam in der Mitte zwischen den eindeutigen Giften und den ausgesprochenen Heilkräutern angeordnet, der Menschenweisheit überlassend, ob sie sie zum Guten oder zum Bösen anwenden wolle. Nicht einmal im späteren Abendland waren alle rauschbringenden Kräuter sogleich schon heillose, verpönte und verbotene Frucht (etwa wie das Bilsenkraut, dessen spätere Vergiftungswirkung auf der Hand lag); viele haben, wenn auch nicht mehr als Götter, so doch als *Heilmittel* gegolten. So vor allem der Tabak und seine „trockene Trunkenheit“; so blieben auch der Wein und die alkoholischen Getränke überhaupt eine Medizin. Zu Anfang betrachteten die Chinesen das Opium als ein Stärkungsmittel; Soma und Haoma wären in Urzeiten nicht vergöttlicht worden, wenn man ihre so charakteristische Eigenschaft, Selbstvertrauen und Machtgefühl zu spenden, nicht unbedenklich als Gnade gewertet hätte.

Vielleicht darf man annehmen, daß die mehr sinnvolle, in gewisser Weise zur religiösen Kultur der älteren Stufen gehörige Wirkung der hier in Frage kommenden Naturgaben wesentlich auch davon abhängig geblieben ist, daß man sie in ihrer natürlichen Zusammensetzung, in ihrer *Ganzheit* beließ. Die durch chemische Behandlung aus den naturgegebenen Gewächsen abgeleiteten Essenzen wirken oft in ganz anderer, oft viel gefährlicherer Weise. Mag es auch bei Gebrauch der „Pflanzen“ und im Zusammenhang der altertümlischen Zu-

stände doch schon schlimme Erscheinungen des Verfalls, der Versteifung, Übertreibung, des grausigen Mißverstehens gegeben haben, unbestreitbar bleibt, daß die „Phantastica“ als Drogen, als Präparate, aus ihren Wachstumsbindungen gerissen, ausgezogen und durch den Handel ausgeführt erst ihre letzte, wahrhaft verheerende Wirkung ausgeübt haben. Was hat mehr an menschlicher, wenn auch urtümlicher Gesittung zerstört: der bei den sogenannten Wilden durch den weißen Händler eingeführte Alkohol der Abendländer und Amerikaner oder ihre eigenen magischen Tränke, mit denen sie sich nach uraltem Brauchtum ihren Göttern oder Dämonen zu vermählen trachteten? Nicht zu Hause, so fremd uns auch die orgiastischen Feiern anmuten mögen, sondern in einem Pariser Nachtlokal und als „Präparat“ wirkt das Peyotl uneingeschränkt böse. Opium wuchs zuerst in Indien; in dem Exportlande China, wo der getrocknete Milchsaft dieses Mohns auf Rauchopium verarbeitet wurde, reifte es erst zu solch ungeheuerlicher Volkszersetzung, daß sich China sogar in einem Kriege — dem berüchtigten Opiumkrieg — gegen die europäischen Importeurstaaten mit ihrem skrupellosen Willen zum Geschäft vergebens zur Wehr setzte.

Freilich: was als künstliches Rauschgift so furchtbar mißbraucht werden kann, ist oft — wie wir alle wissen — bei sachgemäßer Bemessung und passender Anwendung kein Fluch, sondern ein großer *Segen*. Dem Verhängnis der Entwurzelung der Zauberkräuter steht gegenüber die bekannte Tatsache, daß es die chemische Industrie verstanden hat, aus den verschiedensten naturgegebenen Halbgiften Stoffe zu gewinnen und weiterzuentwickeln, welche als Heilmittel, Gegenmittel, Narkotika unentbehrlich sind. Die Schrift Rekos zeigt in ihrer Übersicht auch dem Laien, daß die Möglichkeiten auf diesem Felde noch keineswegs erschöpft sind. Wie uns schon die natürlichen Säfte in einem eigentümlich zwiespältigen Lichte erscheinen mußten, so zeigt uns also erst recht die

Droge, das künstliche Präparat, ein erregendes und mahnendes Doppelgesicht.

Wissenschaftliche Dosierung der zwischen Fluch und Segen ausgesäten Naturgewächse steht gleichsam am andern *Ende* ihrer ungeheuren Wirkungskurve auf der Welt und in der Geschichte. In ursprünglicher Wachstumsgebundenheit waren die Folgen in gewissem Sinne naturnah und dadurch halbwegs gebändigt, vielleicht unter Umständen, wenn nicht heilsam, so doch „heilig“ und formbildend. Am anderen Ende fanden sich die losgebundenen und abgeleiteten Kräfte wieder in einer neuen Art von rationaler und wohltätiger Beherrschung zusammen. Zwischen beiden Polen aber liegt das grenzenlose Verhängnis des Ausbruches, das ganze Elend der „*Süchtigen*“, von dessen Ausmaß uns kein Datum so erschütternd überzeugt, wie die von Reko mitgeteilten Zahlen dessen, was man tatsächlich zu medizinischen Zwecken, etwa an Opium, Morphin, Kokain jährlich gebraucht, und was dagegen, trotz aller Gesetzgebungen und Einschränkungversuche, noch heute geerntet, fabrikatorisch verarbeitet und schließlich auf den geheimen Weltmarkt geworfen wird.

DER TRAUM EIN LEBEN

I.

In den „Hundert alten Novellen“, der ältesten italienischen Sammlung dieser Art im Mittelalter, findet sich eine kurze Geschichte, bei deren Lektüre einen empfänglichen Leser wohl ein besonderer Hauch anwehen mag: keine bloße „Gänsehaut“, wie sie irgendeine Gespenstergeschichte auslöst, sondern ein beträchtlich ernsthafterer Schauer, sozusagen ein leichtes Beben unserer innersten Wesensschichten. Die Novelle ist unter dem Titel „*Die drei Zauberer*“ bekannt. Sie erzählt, daß eines Tages zu Kaiser Friedrich dem Staufer, als er sich gerade mit seinen Getreuen zu Tisch gesetzt hatte und das Wasser zum Handwaschen gereicht werden sollte, drei Meister der Nekromantie traten, die ihm auf seinen Wunsch sogleich einige machtvolle Proben ihrer magischen Kunst zeigten. Zum Dank für die gelungene Unterhaltung erbaten sie sich, es möge ihnen der Kaiser einen Edelmann aus seinem Gefolge, den Grafen Richard von St. Bonifazio, zugesellen, damit er ihnen gegen ihre Feinde beistehe. Der Bezeichnete machte sich sogleich mit ihnen auf den Weg. In einer großen Stadt angelangt, boten die drei Zauberer dem Grafen schöne Waffen an und unterstellten ihm viele stolze Ritter und Pferde. Mit ihrer Hilfe befreite er das Land von eingedrungenen Feinden, in zwei weiteren Schlachten unterwarf er sich dann das ganze Reich. Die Magier selbst wurden nicht mehr gesehen. „Darauf vermählte er sich und zeugte Kinder und beherrschte das Land vierzig Jahre in Frieden. Es verging eine lange Zeit, ehe die Meister zurückkehrten: der Sohn des Grafen zählte schon vierzig Jahre, der Graf selbst war ein alter Mann geworden. Die Meister traten vor den Grafen; sie erkannten sich wieder.

Die Meister fragten: ‚Beliebt es Euch, zu dem Kaiser zurückzukehren?‘ Der Graf antwortete: ‚Das Reich wird seitdem seinen Herrn mehrmals gewechselt haben, alle Leute würden mir unbekannt sein; wohin soll ich kehren?‘ Die Meister lächelten und sagten: ‚Wir bestehen darauf, Euch zurückzuführen.‘ — Sie begaben sich auf den Weg und kamen nach langer Reise an den Hof. Sie fanden den Kaiser und seine Barone, die eben mit dem Wasser zum Handwaschen fertig wurden, welches man herumgereicht hatte, als der Graf sich mit den Meistern entfernte.“ Der Kaiser ließ sich nun von dem staunenden Grafen erzählen, was er alles in den wenigen Augenblicken erlebt hatte. Er empfand darüber mit seinen Herren „ein großes Vergnügen“.

Die Geschichte steht keineswegs allein. Es handelt sich um ein wahrscheinlich viel älteres Motiv, das sich immer wieder, unter Anpassung an bestimmte Personen und Umstände, einen neuen Rahmen geschaffen hat. Berühmt ist zum Beispiel die Sage vom Propheten Mohammed, der auf seinem Lager ruhend in die sieben Himmel, Höllen, Paradiese entrückt wurde, wo er mit Gott neunzigtausend Worte wechselte, und der dann bei seiner Rückkehr sein Bett noch warm und das Wasser aus einem umgestürzten Krüge noch nicht völlig ausgelaufen fand. Hier hat es also keiner Leitung durch „Magier“ bedurft, sondern die Verzückerung selbst — oder Gott, der sie bewirkte — hat das Wunder zum Ereignis gemacht. Aber bei einem ägyptischen Sultan, der an dieser Erfahrung des Propheten gezweifelt hat, ist es wieder ein Zauberer, der Scheich Schehabeddin, der ihm zur Behebung solcher Zweifel etwas ähnliches widerfahren läßt. Er heißt den Sultan sich in ein Bad setzen und seinen Kopf untertauchen. „Als er den Kopf wieder aus dem Wasser zog, sah er sich am Ufer des Meeres, am Fuße eines einsamen, wüsten Berges. Von Holzhauern, die in der Nähe arbeiteten, erhielt er einige Kleidungsstücke und ward in die hinter dem Berge liegende Stadt

gewiesen. In jener Stadt gelangte er durch das Spiel des Glückes in den Besitz einer schönen und reichen Frau, mit der er sieben Jahre lebte und mehrere Kinder zeugte. Nach Verlauf der sieben Jahre war aber das Vermögen verzehrt und der Sultan ward Lastträger. Eines Tages kam er an das Gestade des Meeres, und da er gerade eine Waschung vornehmen mußte, stieg er hinein und tauchte unter. Wie er den Kopf wieder herauszog, sah er sich in der Wanne in seinem Palaste, den Scheich vor sich und seine Höflinge um sich.“ —

In der Erzählung vom „*Dechanten von Badajoz*“, die unter anderem in der von J. G. Herder bevorworteten morgenländischen Geschichtensammlung „*Palmbblätter*“ erscheint, flößt der Magus seinem Schüler einen vieljährigen Traum ein, um ihm eine Lektion zu erteilen. Der Dechant, ein vielgelehrter Mann, möchte auch noch die geheimen Wissenschaften erlernen und wendet sich deswegen mit schmeichelnden Worten an den Magier Don Torribio. Dieser hat von seinen Schülern viele Undankbarkeit erfahren und durchschaut auch, daß der neue Suchende, so reichen Lohn er auch für die erbetene Belehrung verspricht, ihm keinen Dank wissen wird. Scheinbar geht er auf das Ersuchen ein, läßt den Dechanten in sein Kabinett und läßt derweilen ein Essen für beide richten. „Stecke zwei Rebhühner an den Bratspieß!“ ruft er der Haushälterin zu, „der Herr Dechant wird mit mir speisen.“ Mittlerweile zeigt er ihm die ersten Seiten eines Zauberbuches und murmelt dazu drei geheimnisvolle Zauberworte. Nun gleitet der Dechant, ohne daß der Übergang eigens vermerkt wird, in einen Wahntraum, der wenigstens einige Jahrzehnte seines Lebens zu füllen scheint, einen verräterischen Wunschtraum: der Dechant wird im Laufe der Zeit von Stufe zu Stufe befördert, er wird Bischof, Erzbischof, Kardinal, schließlich Papst. Jedesmal nach einer Beförderung bittet ihn sein Lehrer Don Torribio, dessen kostbare Unterweisung er keineswegs in all den Jahren entbehren will und den er bei sich behält, er möge das frei

gewordene Amt seinem Sohne besorgen; jedesmal hat der Undankbare Ausreden, und am Ende, als Papst, sucht er sich von seinem Mentor, der ihm nun wohl überflüssig erscheinen mag, zu befreien, indem er seine okkulten Wissenschaften verdächtigt und ihn unter Androhung des Feuertodes des Landes verweist. „Ohne sich darob zu entsetzen, wiederholte Don Torribio seine drei Zauberworte, öffnete das Fenster und rief: ‚Hyacinthe, stecke nur ein Rebhuhn an den Bratspieß; der Herr Dechant wird nicht mit mir speisen!‘ Der eingebildete Papst fand sich im Kabinett des Magiers und sah auf der Uhr, daß noch keine Stunde verflossen.“ Alles war Täuschung gewesen, die Proben ausgenommen, die er von seinem undankbaren Herzen gegeben hatte.

Diesem Geschichtenkreis stelle ich nun eine andere Gruppe von Historien gegenüber. In vielen Varianten wird von einem Mönch oder Abt berichtet, der — vielleicht gleichfalls mit einigen Zweifeln — über das Bibelwort meditiert hatte, daß tausend Jahre vor dem Auge Gottes wie ein Tag sind. Ein Vogelruf lockte ihn aus seinem Klostergarten in den nahen Wald, wo er verzückt zuhörte. Als er nach wenigen Augenblicken wieder in den Garten heimkehrte, fand er nichts mehr von seiner Umwelt dort vor und nichts mehr von seinen Mitmenschen.

In einem mittelalterlichen Gedicht ist es ein Mönch, Felix mit Namen, der sich beständig die ewige Seligkeit wünscht, bis ein schneeweißes Vöglein ihn von seiner Lektüre hinwegzieht und ihm im Entfliehen vom himmlischen Paradiese singt. Während Felix ihm noch verzückt lauscht, ruft die Glocke seines Klosters zum Morgengebet. Er eilt zu seinem Kloster zurück, wo ihn jedoch der Pförtner nicht kennen will und seinen Worten keinen Glauben schenkt. Man ruft den Abt,

da stellt es sich heraus, was ein über hundertjähriger Bruder noch weiß und was die Klosterchronik vom Mönche Felix bestätigt:

daz er wære izes gewesen
volliclichen hundert jâr:
daz dûchte in sîn ein stunde gar . . .

.
daz machte engeles singen.

Man sieht, daß hier ein anderes Geschehen vorliegt als bei den oben erzählten Erfahrungen. Für den Grafen, den Sultan und den Propheten hat sich die Zeit gewissermaßen *gedehnt*; was für andere Menschen Augenblicke sind und also nur die „Abwicklung“ von ganz wenig Geschehen umspannt, das blüht sich für ihr Erleben zu Zeiträumen von großer, ja ungeheurer Ausdehnung auf. Hier ist es *umgekehrt*. Wie die Minuten verfließen, als ob sie Jahre wären, so sind hier Jahre hingegangen, die dem Erlebenden wie Minuten vorkommen. Denn in der Seligkeit des ewigen Lebens, an der Felix durch den Gesang des Vögleins teilgehabt hat, während auf Erden über hundert Jahre verstrichen, gibt es keine Zeit nach irdischem Maß. Auch für diese Erfahrung gibt es eine Menge von Parallelfällen. Zahlreiche Legenden und Balladen sagen uns von Menschen, die zu den Zwergen, Feen, Elfen, aber auch zu den Göttern entrückt wurden oder die Gast der Toten sein durften in Hölle, Fegfeuer oder Himmel und Paradies. Überall in jenen unter- oder überirdischen Regionen sind „tausend“ Menschenjahre wie „ein Tag“.

II.

Die geheimnisvolle Zeitdehnung und Zeitraffung würde nicht in so zahlreichen Erzählungen auf der ganzen Erde den Ton

angeben, wenn ihr nicht eine Wirklichkeit zugrunde läge. Wir wissen heute oder glauben zu wissen, daß diese Wirklichkeit „nur“ psychologischer Natur ist. Neben der Zeit, wie sie ist, das heißt, wie sie sich messen läßt am Himmel und mit der Uhr, gibt es ein schwankendes subjektives Erleben derselben. Wir pflegen zu sagen, daß die Zeit stillsteht, nicht vorankommt und daß sie uns verfliegt oder daß wir uns mit einer Beschäftigung die Zeit vertreiben; wir reden von Langeweile und Kurzweil. Haben wir in bestimmten nach der Uhr gleichen Zeiträumen das eine Mal ungewohnt viele Eindrücke (gleichviel ob körperlich wirkliche oder bloß vorgestellte und eingebildete), kommt uns in der Regel die Zeit länger vor. Sind das andere Mal die Eindrücke nur spärlich, ohne viel Wechsel, ist die betreffende Zeit für uns leer an Geschehen, kann es umgekehrt sein. Jemand macht in drei Tagen eine Reise, die ihn wegen mehrfachen Ortswechsels und vieler Begegnungen besonders interessiert. Nach Hause zurückgekehrt, hat er die Empfindung, mindestens eine Woche fortgeblieben zu sein, während seine Angehörigen, denen in der Zwischenzeit ein Tag wie der andere ziemlich ereignislos verflossen ist, sich erst ausrechnen müssen, daß tatsächlich schon drei Tage vorübergegangen sind. Es kann freilich auch anders sein: wer in einem bestimmten Zeitraum darum wenig Eindrücke hat, weil er etwas Kommendes erwartet und nur darauf gespannt ist, dem kann gerade die „leere“ Zeit recht lang werden; er kann meinen, zwei Stunden im Vorzimmer des Arztes gesessen zu haben, während er in Wirklichkeit schon in einer halben vorgeladen wird. Ungeduld verlängert die Zeit. Umgekehrt: wer ganz vom gegenwärtigen Augenblick erfüllt ist, wer sich gut unterhält, intensiv liest, schreibt oder bastelt, der beklagt sich häufig nachher, wie rasch nun schon wieder der Morgen vergangen sei; drei Arbeitsstunden nach der Uhr, die ihm höchstens wie eine vorkamen. Hier hat kein rascher Wechsel der Eindrücke stattgefunden, welcher die Zeit zu ver-

größern scheint; das ungewöhnlich konzentrierte Festhalten des gleichen Gegenstandes — vorausgesetzt, daß man wirklich ergriffen ist, nicht womöglich heimlich auf das Ende der Arbeitszeit schießt —, bewirkt die Illusion einer kürzeren Dauer, denn normalerweise würde sich im gleichen Zeitraum mehr oder doch mehr Wechselndes abgespielt haben.

Alle solchen Schwankungen korrigieren wir beständig an der objektiven Zeit. Vollständig ist die Täuschung erst, gänzlich versinken wir in unsere innere Zeit nur, wenn wir nicht wach sind. Die experimentelle Traumpsychologie glaubt festgestellt zu haben, daß die allermeisten Träume nur ganz kurze Zeit dauern. Was wir im Traum erfahren, sind Vorstellungen, Bilder — schnell wie die Gedanken —, und diese brauchen zu ihrer Abwicklung unvergleichlich viel weniger an Uhrzeit, als ihre körperliche Entsprechung in der Wirklichkeit beanspruchen würde. Rätselhaft ist die Pressung der Zeit in den bekannten Fällen, da uns irgendein äußerer Vorgang — ein Glockenschlag, das Herabfallen eines Gegenstandes und dergleichen — aus dem Schlafe reißt. Wir hatten gerade eine lange Geschichte geträumt, deren Schlußeffekt eben in *dem* gipfelte, was dem Ohrenreiz jenes Geräusches im Traum entsprach. Es muß also, wenn wir nicht in paranormale Deutungen eintreten wollen, der ganze Traumverlauf in den Sekundenbruchteilen sich abgewickelt haben, da das Geräusch „began“ und da man „erwachte“. Ob es nun umgekehrt auch Träume gibt, deren Beginn und Ende, mit der Uhr gemessen, vielleicht Stunden umfaßt, die aber subjektiv, vom Träumer selbst, nur als Ablauf von wenigen Minuten empfunden werden, wäre wichtig zu wissen.

Ärzte mögen uns Genaueres über das subjektive Zeitempfinden in Fiebertvisionen oder im epileptoiden Dämmerzustand aussagen; wahrscheinlich gibt es da zwischen „Ewigkeit“ und „Augenblick“ die ungeheuersten Dehnungen und Zusammendrängungen der Zeit. Aber die erwähnten Legenden, Balladen,

Novellen bringen uns noch auf einen *besonderen Zusammenhang*, von dem wir gern erfahren würden, ob auch ihn die heutige Wissenschaft schon beachtet. Sehr viel ist, wie wir gesehen haben, von Magiern die Rede, die die Betreffenden — oft ohne daß diese in Traum und Trance zu versinken glauben — aus ihrer Welt fortnehmen und in eine andere entrücken, wo sie eine lange Zeit erleben. Man könnte, angesichts der Häufigkeit dieses Motives, annehmen, daß es eine „magische“, das heißt in diesem Falle eine suggestive, mit Hypnose verbundene Technik gegeben hat, in der Seele eines Hypnotisierten für kurze Zeit einen solchen Sturm von Bildern zu erzeugen, daß dem Betroffenen sich diese kurze Zeit zu wahren Äonen aufbläht. Die entgegengesetzte Wirkung scheint freilich, wenn wir den Erzählungen folgen, schwieriger zu suggerieren: es ist meist der Tote, die Fee oder der Gott selbst — kein als Magus auftretender Mensch —, der uns dorthin verzaubert, wo tausend Erdenjahre wie ein Tag sind.

III.

Was uns beim Lesen unserer alten Novelle frösteln machte wie Anhauch aus einer anderen Welt, verschwindet natürlich, sobald wir erkennen, es handele sich bei jenem Übertritt in die Sphären der „alterierten Zeit“ um ein subjektives Phänomen, welches die Psychologie entschleiern. Daß die Erzählungen selbst es anders meinen, ist freilich gewiß: niemals ist in ihnen von „Träumen“ die Rede, womit das bloß Eingebildete zu gegeben wäre. Man hört, wenn überhaupt der Übergang bezeichnet wird (was in jener italienischen Novelle nicht der Fall ist), nur von Entrückungen, Verzückungen und dergleichen, was hier immer einen quasi körperlichen Vorgang meint — gleichviel ob dieses Hinüberwechseln spontan, durch einen Anruf aus jener Sphäre oder endlich durch den Willen

eines Magiers erfolgt. Im Märchen, in der Legende, der Ballade und Novelle will uns also der Erzähler glauben machen, es gäbe im „Himmel“, vielleicht aber auch in unserer unmittelbaren „Nähe“ Welten, in denen ein *anderes Zeitmaß* herrscht. Es bedürfe nur gewissermaßen einer leisen transzendierenden Wendung, um in jene andere Dimension einzugehen.

Handelt es sich dabei ausschließlich um eine naive Selbsttäuschung über den subjektiven Charakter der Erscheinung? Oder dürfen wir dem Gemeinten doch ein Gran von realerem Gehalt zubilligen? Rührt hier die Ahnung in ihrer mythischen Ausdrucksweise etwa, verworren und von fernher, an das, was wissenschaftliches Denken heute als „Relativität“ der Zeit zu fassen sucht? Läßt nicht auch die moderne Astronomie den Gedanken zu, daß andere Weltsysteme ihre eigene Zeit haben — wie jene Schicksalsräume der Magie oder jene Geisterwelten? Etwa die Spiralnebel, welche uns das Fernrohr aus den Tiefen des Raumes heranholt und die, wenn ihr Licht uns endlich nach Äonen erreicht hat, gewiß noch nicht untergegangen sind, sondern mit uns zusammen im Raume fortbestehen . . .

Wenn er auch nur ein Jahrhundert früher gelebt hätte, wäre er nicht in tiefem Frieden und fünfundachtzigjährig, sondern womöglich auf dem Scheiterhaufen gestorben. Nicht weil er Teufel sah und Engel — solche Visionen hätten ihn unter Umständen auch zum Heiligen erheben können —, sondern weil er, unter steter Berufung auf seine langjährigen Erfahrungen im Jenseits (denn eben die behauptete er zu haben), eine Auslegung der Heiligen Schrift und eine Kritik des katholischen und protestantischen Dogmas gab, die in wichtigen Punkten sogar den Grundlehren der Kirche widersprach. Nur ein Beispiel: Das jüngste Gericht steht nicht bevor, sondern es hat schon stattgefunden, indem jeder Mensch nach dem Tode endgültig in die Hölle oder in den Himmel gekommen ist; es geschieht also keineswegs auf der Erde und nach der Auferstehung der wieder mit ihrem Fleisch bekleideten Toten, sondern es ereignet sich beständig (oder zeitlos, wenn man will) im jenseitigen Geistes- und Geisterreich. Auch sind die Engel nicht von jeher bei Gott gewesen und die Teufel nicht abgefallene Engel. Was nur an höchsten und hohen, niederen und niedersten Wesen das Jenseits bewohnt (— die Lebenden auf Erden verhalten sich dazu, sagt Swedenborg, wie wenn man von einer Großstadt in ein Bauernhaus kommt; doch in gewisser Weise ist dieses ungeheure Jenseits nicht irgendwie „drüben“, sondern überall und hier, unter uns —): alles das ist einmal auf der Welt gewesen und hat sich als Mensch den Anspruch auf „Himmel“ und „Hölle“ verdient, das heißt auf Zustände, die den Verstorbenen sinnlich so erscheinen müssen. Auf solche und viele andere Verkündigungen, gegen die

manche frühere Irrlehren und Ketzereien vom kirchlichen Standpunkt aus geringfügig erscheinen, haben Swedenborgs Anhänger ganz offiziell ihre *Kirche*, genannt „Das Neue Jerusalem“, gründen können, deren Lehren er 1769 erstmalig darstellte, indem er dabei zugleich auch die Abweichungen von den bisherigen Konfessionen rechtfertigte. Die „Neue Kirche“ ist auch geblieben: sie lebt mit ihrem besonderen Ritus und Katechismus noch heute vor allem in Amerika, hat auch in England und Schweden ihre Jünger, nicht zuletzt bei uns im Schwabenlande, wo der Mystiker Oetinger die „Himmlichen Geheimnisse“ und andere Veröffentlichungen des Sehers schon frühzeitig hatte ins Deutsche übersetzen lassen. Freilich handelt es sich bei alledem nur um sektenhafte Auswirkung. Die große Aufklärungsflut hat von dem, was Swedenborg der ganzen Menschheit hatte verkünden wollen, nur gewisse Inseln unbedeckt gelassen. Swedenborg ist kein Märtyrer geworden, aber auch nicht — wie Emerson ihn genannt und wie ihn noch 1904 der deutsche Herausgeber seiner Theologischen Schriften, Lothar Brieger, gefeiert hat — der „letzte Kirchenvater“. So wenig wie der „Buddha des Nordens“, zu dem ihn ein Balzac hat erheben wollen, der in seinen beiden Novellen „Seraphita“ und „Louis Lambert“ sich in seiner Weise von Swedenborgs Geistigkeit ergriffen zeigt.

Die Theologie ist nicht jedermanns Sache und am wenigsten in der ungeheuerlichen, scholastisch-barocken Weitschweifigkeit, mit der sie Swedenborg nach dem Geschmack seines Jahrhunderts abhandeln und abwandeln zu müssen glaubte — noch dazu in schlechtem Latein. Trotzdem sollten diese Theologica und Theosophica (— beides vermischt sich hier untrennbar —) von denen, die es angeht, häufiger und tiefer studiert werden. Nicht wegen der Geister-Autorität, denn man kann sich die vielen Geistergespräche leicht in einen inneren Dialog des Denkers zurückübersetzen! Noch wegen

der allzuvielen topographischen Einzelheiten seines Jenseits, das er oft nur in rohen Bildern erfaßte. Sondern wegen der tiefen Vernunft, Einfachheit und Menschlichkeit der Grundzüge, die gar nichts pietistisch oder ekstatisch Verstiegernes, im Grunde auch wenig gnostisch Zersetzendes an sich haben, sondern viel eher etwas Konstitutives. „Ein phantastischer Rationalismus, der an die Stelle der Trinität, der Erbsünde und des Versöhnungstodes die dreifache Offenbarung des einigen Gottes setzte, welcher Mensch werden mußte, um dem Glauben einen menschlichen Inhalt zu geben und die Hölle zurückzudrängen“ — sagt Karl von Hase in seiner berühmten Kirchengeschichte, wobei er das Wort „phantastisch“ aber nur auf das Wie der Offenbarungen und auf Einzelheiten der Ausmalung bezieht, viel weniger auf die religiöse Botschaft selbst. Denn nichts kann falscher sein als zum Beispiel die gelegentliche Bemerkung von Troeltsch, die neue Offenbarung Swedenborgs habe die Religion im Verkehr mit den Geistern der Verstorbenen bestehen lassen. Das Gegenteil ist richtig. Die Geister waren höchstens *Mittler* höherer Botschaft. Sonst hätte Goethe die Eindrücke, die er bei der Lektüre des „gewürdigten Sehers unserer Zeit“ empfangen, nicht an so außerordentlicher Stelle in seine Dichtung aufgenommen, nämlich (wie man heute weiß) vor allem in der Szene von Fausts Himmelfahrt am Ende seines weltumfassenden Mysterienspiels. —

Nennen wir Spiritismus den Glauben an eine halb jenseitige Geisterwelt, die uns noch umgibt und mit der ein Verkehr unter Umständen möglich sein soll, so war Swedenborg wohl ein Spiritist. Meinen wir dagegen eine Lehre damit, die derartigen Umgang bei ihren Gläubigen *erlaubt* oder ihn gar verlangt, so war Swedenborg alles andere. Erstens warnte er vor solchen Versuchen, sie könnten jeden anderen zum Wahnsinn treiben, sagte er, und offenbar hielt er nur sich selber für einen, der der Begegnung mit höheren und der Versuchung

durch niedere Wesen gewachsen ist. Auch betonte er, daß man von denjenigen Geistern, mit denen der „gewöhnliche Sterbliche“ unter Umständen in Verbindung treten könne, gar nichts lernen würde, höchstens Lügenhaftes oder Mißverständliches. Denn die arme Seele wisse zunächst nach ihrem Tode sehr wenig, ja sie glaube überhaupt noch zu leben — (diese Vorstellung unseres Sehers lebt noch heute, vor allem auch in jüngster Dichtung, wie etwa in Wilders „Eine kleine Stadt“ oder auch in dem Sartre-Film „Das Spiel ist aus“). Mit Vorliebe nähre sie sich von den Vorstellungen und Erinnerungen der Lebenden; manche lögen oder täuschten auch sich selbst. Ihrer neuen Fähigkeiten dagegen bedienten sie sich nur tastend und fehlerhaft. Wie wäre es auch denkbar, daß der Tod als Abschluß unseres so höchst unvollkommenen und unfertigen Erdenlebens sogleich eine volle Erleuchtung brächte! Wenn also die „Geister“ beim Tischklopfen nur Banalitäten sagen oder das, was wir selbst schon gewußt haben, so spräche das nach Swedenborg zwar nicht gegen ihre Existenz. Es spräche nur gegen den guten Sinn solcher Versuche — sowie aller spiritistischen Methoden überhaupt.

Für die heutige Sicht besteht eigentlich kein einheitlicher Swedenborg. Es haben sich *drei Aspekte* von ihm herausgebildet, und diese werden leider allzu getrennt voneinander genommen. Die einen sehen nur den „Sektenvater“; und das ist noch immer die große Mehrzahl. Bei ihnen mag sich neben echtem, mystisch-freigeistigem Christentum im Sinne von Swedenborgs Grundlehren auch manche okkultistische Übung eingeschlichen haben — kaum nach dem Willen des Gründers. Die anderen beschäftigen sich ausschließlich, ohne viel Interesse an der theologischen Seite, mit dem Okkultisten allein, obschon gerade die Verbindung der konstitutiven Lehre mit der seherischen Gabe das Einzigartige darstellt. Ich bin nun nicht gewillt, hier die berühmten Berichte von Swedenborgs seherischen Erfahrungen über irdische Dinge wieder auszu-

breiten, zumal ja keineswegs die Echtheit und Richtigkeit solcher diesseitigen Gesichte etwas über die Wahrheit seiner jenseitigen ausmachen würde. Wer über die Television des Brandes von Stockholm — Parallelfall zu ähnlichem, was zum Beispiel von der Jungfrau von Orleans und von Apollonius von Thyana, einem Zeitgenossen Neros, berichtet wird — noch nichts wissen sollte, wer die Geschichte von der Quitting der Frau von Marteville, von dem Geheimnis der Königin Luise Ulrike von Schweden, von verschiedenen Todeswahr sagungen kennenlernen möchte, lese in dem berühmten Briefe Immanuel Kants nach, dessen wahres Verhältnis zu Swedenborg kürzlich der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz in seinem Buche „Swedenborg in Deutschland“ (1950) richtiggestellt hat. Oder bei Jung-Stilling und dem alten Immanuel Tafel, auf dessen Mitteilungen sich das 1936 erschienene Werk de Geymüllers „Swedenborg und die übersinnliche Welt“ stützt. Swedenborg selber hat immer wieder behauptet, daß er solche Wahrnehmungen hundertfältig mache; wenigstens einige jener Berichte sind gut bezeugt. Es handelt sich um Erfahrungen, wie sie im Laufe der Geschichte von vielen Personen berichtet worden sind, und wenn wir die Unkritik der romantischen Spekulation, die blinde Hyperkritik des späten 19. Jahrhunderts bedenken und dann auf die modernen Untersuchungen schauen, so möchten wir glauben, daß wir doch seit hundertfünfzig Jahren in diesen Wissenszweigen wenigstens *etwas* weitergekommen sind. Eines steht jedenfalls fest: niemand, der sich heute in ernster Weise mit solchen Dingen befaßt, wird dies aus Interesse am Okkulten und Abnormen als solchem tun dürfen! Vielmehr: wie der Arzt, um die Funktionen des gesunden Körpers zu begreifen, auch die Krankheitsfälle studiert, wo die Zusammenhänge infolge abnormer Umstände gewissermaßen aufklaffen, so wird der Parapsychologe seine Beobachtungen machen, weil er hier unter besonderen Umständen Kräfte und Wirkungen zu fassen

glaubt, die normalerweise nur „hinter den Kulissen“ des Naturgeschehens wirksam sind. Das bloß Abnorme wäre uninteressant. Es ließe sich dieselbe Naturphilosophie mit oder ohne den „okkultistischen“ Beweisversuch denken. In diesem Sinne und nur in diesem hat sich zu seiner Zeit auch der Philosoph Eduard von Hartmann (auf Schopenhauers Spuren) für solche Probleme interessiert.

Swedenborg selbst hat nicht anders geurteilt. Seine Naturphilosophie, seine Lehre von den Beziehungen zwischen Körper und Seele, seine ganze Anthropologie: sie alle sind zunächst sogar ohne den parapsychischen Bezug entstanden. Was später an „hellsichtigen“ Wahrnehmungen hinzukam, bezog sich nur auf Jenseitiges oder es diente dem früher Gesagten zur Bestätigung.

Damit wären wir bei dem *dritten* Aspekt angelangt, den der geheimnisvolle Schwede unserer Gegenwart darbietet, dem naturwissenschaftlichen und psychologischen. Über seine Leistungen auf diesen Gebieten der exakten Forschung und dann noch in der Technik und Mechanik, im Ingenieur- und Bergwerkswesen sind sich die Fachleute einig. Es gibt darüber von astronomischer, geologischer, zoologischer, medizinischer Seite — vor allem in schwedischer Sprache — eine beträchtliche Literatur. Ernst Benz hat 1948 in einem großen Buche „Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Scher“ darüber eingehend berichtet. Genau wie von Swedenborgs paranormalen Fähigkeiten ließen sich auch hier die erstaunlichsten, scheinbar unglaublichsten Dinge über seine praktischen und theoretischen Intuitionen berichten: seine Konstruktionspläne von Flugzeugen, Unterseebooten, Luftdruckgewehren, Rechenmaschinen und Dampfmaschinen, seine „Atomtheorie“, seine kosmologische Nebularhypothese, seine Schwingungs- und Wellentheorie, seine Beobachtungen über Drüsen, innere Sekretion, seine Andeutungen zur Psychoanalyse. Auf vielen Gebieten sind seine genialen Beobachtungen und Eingebungen

unbestritten. Bei anderem, was er „voraussah“, mag es sich um nicht mehr als um allgemeine Umrisse, nebelhafte Ahnungen gehandelt haben. Gewiß bleibt der Abstand zwischen seiner genialischen Schau und ihrer späteren Erfüllung meist gewaltig. Bezeichnenderweise ist man aber heute bei der Anerkennung des Mechanikers und Naturwissenschaftlers viel freiebigiger, vielleicht sogar unkritischer als bei der des Parapsychologen, wie er sich in Swedenborgs Selbstbeobachtung des eigenen visionären Lebens entwickelt hat. —

In seiner neuerdings wieder aufgelegten Studie über „Strindberg und van Gogh“, die ja auch Swedenborg, dem von Strindberg vergötterten, eine kurze Pathographie widmet, hat der Philosoph *Karl Jaspers* den schizophrenen Charakter der Anlage und Leistung unseres nordischen Universal-Forschers mit guten Gründen belegt. Die eigentliche Krise Swedenborgs, der erste größere „Schub“, wie die Psychiater sagen, geschah bei ihm im Jahre 1745. Von da ab gab er die exaktwissenschaftlichen Arbeiten auf — Benz hat die Übergänge und Vorstufen dieser Wandlung sehr fein aufgezeigt —, trat aus dem staatlichen Bergwerksdienst aus, der ihm so viele Verbesserungen verdankt, und weihte sich der Theologie, das ist also dem Studium, welchem schon sein Vater, der im ganzen Lande bekannte Bischof Swedberg, sein Leben gewidmet und von dem er selber bisher, zum Leidwesen des Genannten, so wenig hatte wissen sollen. Es war freilich eine freie und undogmatische Gottesschau und Gotteslehre, gegründet zunächst nicht auf den überlieferten Urkunden des Glaubens, wie man sie bisher verstanden hatte, sondern auf jenen „Visionen und Auditionen“, die ihn auch die Bibel nicht wörtlich, sondern nur symbolisch ausdeuten ließen. Von alledem legte der in seinem Geist Entsiegelte fortan in ebenso kolossalischen Büchern Zeugnis ab, wie er früher mit barocker Weitschweifigkeit über sein halb materialistisches, halb organologisches Weltbild oder seine mechanischen und technischen Entwürfe geschrieben

hatte. Wie bei William Blake, dem englischen Maler-Visionär, den man den „Swedenborg der Malerei“ nennen könnte, oder wie noch später bei seinem Landsmann Strindberg ist die Krankheit nicht eigentlich fortgeschritten. Die kritische Verstandestätigkeit, das konstruktive Vermögen blieben unverehrt, vermischten und vereinigten sich dem aus täglicher Unterhaltung mit der Geisterwelt bezogenen Erfahrungsstoff auf seltsame, doch nur gelegentlich krankhaft anmutende Weise. Wieweit Krankheit den Wert seiner teils sublimen, teils entwaffnend naiven Visionen und Auditionen beeinträchtigte, wieweit diese Gesichte nur durch den schizophrenen Prozeß möglich und durch diesen von vornherein widerlegt sein sollten, ob überhaupt die Verdoppelung des Diesseits in dem ihm „entsprechenden“ Jenseits, dieser verblüffende Anthropomorphismus in Swedenborgs transzendenten Schilderungen nur pathologisch ableitbar ist: alles das wäre noch zu klären. Jaspers selber ist (mehr freilich noch in den Fällen Hölderlin, Strindberg und van Gogh), was die eigentliche Wertfrage angeht, von vorbildlicher Vorsicht und Zurückhaltung.

Nur in einem Punkte vielleicht könnte man zu seinen Ausführungen Bedenken anmelden — und hier scheinen mir die vorher genannten Spezialisten, ein de Geymüller und vor allem ein Ernst Benz, tiefer zu sehen. Jaspers sagt, daß zwischen den wissenschaftlichen Arbeiten des Gelehrten und denen des Geistersehers ein Abgrund klappe. Dagegen erbringen jene Forscher vielfach den Nachweis, daß zwischen dem frühen und dem späten Swedenborg, trotz jenes enormen inneren Umbruches, im Grunde eine *Kontinuität* besteht. Geymüller hat sogar einem früheren Biographen (Martin Lamm) widersprochen, welcher meinte, es handele sich bei Swedenborg immerhin um das Zurücktreten der Ideen des Descartes und der Aufklärung und um ein gleichzeitiges Vordringen neuplatonischer Gedanken — dies letztere doch wohl mit Recht, denn Swedenborg hat nach seiner Wandlung in der Tat

alle dahingehörigen Gedankenmassen magnetisch an sich gezogen. Andererseits ist es richtig, daß gewisse Hauptthesen des späteren Swedenborg — die sogenannten „getrennten Grade“, die Lehren vom Limbus, Fibra usw. — schon lange vorher in der naturwissenschaftlichen Periode entwickelt worden sind. Ich möchte andererseits hinzufügen, daß Swedenborg auch als Kind, also nicht etwa erst nach der Krise des weit über fünfzigjährigen Mannes, Geister und Engel gesehen hat — wie er selber in einem Briefe bezeugt. Das Intuitive seiner praktisch-empirischen Erkenntnisse war nur eine andere Form der späteren hellseherischen Intuition.

Swedenborg selber hat in einem Gespräch mit einem Zweifelnden, der ihn auf den schwer überbrückbaren Gegensatz seiner einstigen und seiner neuen Haltung hinwies, betont, er sei immer derselbe geblieben, immer „ein Fischer“. Die Fischer, die Christus zu sich beruft, fischten anfangs im See nach dem Getier des Sees, dann aber hieß sie der Herr zu Menschenfischern werden. So habe auch er, Swedenborg, zuerst im Reiche der Natur geforscht, bevor er sich der Übernatur zugewandt und dem Wesen der Seele. Der innere Beruf sei derselbe geblieben.

LITERATUR

Vorbemerkung: Diese persönliche Auswahl umfaßt Schriften, die dem Verfasser anregend waren. Eine Bejahung im Sinne wissenschaftlicher Kritik ist damit nicht in allen Fällen verbunden.

ERSTER TEIL

Erfahrung, Forschung, Deutung

Schopenhauer, Arthur: Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt. Herausgegeben und eingeleitet von G. F. Hartlaub. Frommanns Philosophische Taschenbücher, Gruppe II, Bd. III. (Stuttgart 1921.) — v. Schubert, Gotthelf Heinrich: Ansichten von den Nachtseiten der Natur. (1808.) — Schelling: Clara, oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Frommanns Philosoph. Taschenbücher. Gruppe II, Band 5. — Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Herausgegeben von du Prel. (1894.) — Maeterlinck, Maurice: Die vierte Dimension. (Stuttgart, Berlin und Leipzig 1929.) — Maeterlinck, Maurice: Der fremde Gast. (Jena 1919.) — Maeterlinck, Maurice: Geheimnisse des Weltalls. (Berlin-Leipzig 1930.) — Aksakow, A. N.: Animismus und Spiritismus. 2 Bde. 5. Aufl. (1919.) — Driesch, Hans: Parapsychologie. Die Wissenschaft von den „okkulten“ Erscheinungen. (München 1932.) — Driesch, Hans: Alltagsrätsel des Seelenlebens. (Stuttgart-Berlin 1938.) — Richet, Charles: Grundriß der Parapsychologie und Parapsychophysik. (Stuttgart 1923.) — Dessoir, Max: Der Okkultismus in Urkunden. Bd. II, III. (1925.) — Dessoir, Max: Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. 6. Aufl. (Stuttgart 1931.) — Dessoir, Max: Das Ich, der Traum, der Tod. (Stuttgart 1947.) — Dessoir, Max: Das Doppel-Ich. (Leipzig 1890.) — Tischner, Rudolf: Ergebnisse okkulten Forschung. Eine Einführung in die Parapsychologie. (Stuttgart 1950.) — Flammarion, Camille: Unbekannte Naturkräfte. 3. Aufl. (1920.) — Moser, Fanny: Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. 2 Bde. (Zürich o. J.) — Oesterreich, Traugott Konstantin: Der Okkultismus im modernen Weltbild. 2. Auflage. (Dresden 1921.) — Mattiesen: Das persönliche Überleben des Todes. 3 Bde. (Berlin 1936-39.) — Mattiesen: Der jenseitige Mensch. (Berlin 1925.) — Rhine, J. B.: Die Reichweite des menschlichen Geistes. Parapsychologische Ex-

perimente. Herausgegeben von Rudolf Tischner. (Stuttgart 1950.) — Rhine, J. B.: Neuland der Seele. Übersetzt von Hans Driesch. (Stuttgart-Berlin 1938.) — Zucker, Konrad: Psychologie des Aberglaubens. (Heidelberg 1948.) — Staudenmaier, L.: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. 2. Aufl. (1922.) — Schrenck-Notzing: Die physikalischen Phänomene der großen Medien. (1926.) — Schrenck-Notzing: Experimente der Fernbewegung. (1924.) — Scholz, Wilhelm von: Der Zufall und das Schicksal. (München 1950.) — Winnig, August: Das Unbekannte. (Berlin 1940.) — Schauwecker, Franz: Gespenster und Menschen. Übersinnliches aus unserer Zeit. 75 Berichte. (Berlin 1936.) — Nielsen, Enno: Das Unerkannte auf seinem Weg durch die Jahrtausende. Die merkwürdigsten der guten Glaubens erzählten Fälle aus dem Gebiet des Übersinnlichen im Wortlaut der ersten Berichte. Ohne Deutungsversuche herausgegeben von Enno Nielsen. (Ebenhausen bei München 1922.) — Nielsen, Enno: Das große Geheimnis. Die merkwürdigsten der guten Glaubens erzählten Fälle aus dem weiten Gebiet des Übersinnlichen vom Anfang des vorigen Jahrhunderts bis zum Weltkrieg. Ohne Deutungsversuche herausgegeben von Enno Nielsen. (Ebenhausen bei München 1923.) — Kardos, Ursula: Hellsehen. Hundert Fälle aus meiner Praxis. (Berlin 1950.) — Zur Bonsen, Fr.: Das zweite Gesicht. (Köln 1913.) — Zur Bonsen, Fr.: Neuere Vorgesichte. (Köln 1920.) — Winterstein, A. v.: Telepathie und Hellsehen. 2. Aufl. (Wien 1948.) — Stekel, Wilhelm: Der telepathische Traum. Meine Erfahrungen über die Phänomene des Hellsehens im Wachen und im Traume. (Die Okkulte Welt 2.) 3.-4. Aufl. (Berlin o. J.) — Wasielewski, Waldemar von: Telepathie und Hellsehen. Versuche und Betrachtungen über ungewöhnliche seelische Fähigkeiten. (Halle a. S. 1921.) — Buttersack, Felix: Außersinnliche Welten. (Stuttgart 1939.) — Bruck, Carl: Experimentelle Telepathie. Neue Versuche zur telepathischen Übertragung von Zeichnungen. (Stuttgart 1925.) — Kohnstamm, Oskar: Das Unterbewußtsein und die Methode der hypnotischen Selbstbesinnung. (Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. 23, Ergänzungsheft 1.) — Kohnstamm, Oskar: Medizinische und philosophische Ergebnisse aus der Methode der hypnotischen Selbstbesinnung. (München 1918.) — Moser, Fanny: Spuk, Irrglaube oder Wahrglaube? Vorrede von C. G. Jung. I. Band. (Baden bei Zürich 1950.) — Janet, Pierre: L'Automatisme psychologique. 10. Aufl. (1930.) — Bender, Hans: Psychische Automatismen. Zur Experi-

mentalpsychologie des Unterbewußten und der außersinnlichen Wahrnehmung. (Leipzig 1936.) — Bender, Hans: Zum Problem der außersinnlichen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Untersuchung des „räumlichen Hellschens“ mit Laboratoriumsmethoden. (Leipzig 1936.) — Silberer, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. (Wien und Leipzig 1914.) — Silberer, Herbert: Der Traum. (Stuttgart 1919.) — Reko, Victor A.: Magische Gifte. Rausch- und Betäubungsmittel der Neuen Welt. 2. Aufl. (Stuttgart 1938.) — Jung, C. G.: Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. 3. Aufl. (Zürich und Leipzig 1933.) — C. G. Jung: Wirklichkeit der Seele. 2. Aufl. (1939.) — Wirz, Otto: Das magische Ich. (Stuttgart 1929.) — Baudouin, Charles: Die Macht in uns. Entwicklung einer Lebenskunst im Sinne der neuen Psychologie. Übersetzung von Paul Amann. (Dresden 1924.) — Gebser, Jean: Abendländische Wandlung. Abriß der Ergebnisse moderner Forschung in Physik, Biologie und Psychologie. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 3. Aufl. (Konstanz-Zürich-Wien 1950.) — Gebser, Jean: Ursprung und Gegenwart. I. Band: Die Fundamente der perspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewußtwerdung. (Stuttgart 1949.) — Heyer, G. R.: Vom Kraftfeld der Seele. (1949.) — Heyer, G. R., und Seifert, F.: Reich der Seele. 2. Aufl. (1937.) — Spranger, Eduard: Die Magie der Seele. (1947.) — Gehlen, Arnold: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. 3. Aufl. (1943.) — Gehlen, Arnold: Über die Verstehbarkeit der Magie. „Mercur“, IV (1950) Heft 4, S. 409 ff. — Dacqué, Edgar: Natur und Seele. 3. Aufl. (1928.) — Conrad-Martius, Hedwig: Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven. (Hamburg 1948.) — Schmidt-Pauli, Elisabeth von: Elemente und Naturalien in der Kirche. (Paderborn o. J.) — Jordan, Pascual: Verdrängung und Komplementarität. (1947.)

ZWEITER TEIL

Geistes- und Kulturgeschichtliches. Literatur und Bildende Kunst

Stäubli-Bächtold: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. (1927 ff.) — Ludwig, August Friedrich: Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung von der Antike bis zur Gegenwart. 3. Auflage. (Pfullingen 1922.) — Lehmann, Alfred: Aberglaube und Zauberei: Von den ältesten Zeiten an bis in die Gegen-

wart. 2. Auflage. (Stuttgart 1908.) — Kiesewetter, Karl: Der Okkultismus des Altertums. (Leipzig o. J.) — Kiesewetter, Karl: Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. 2. Auflage, besorgt von Robert Blum. (Leipzig 1909.) — Lynn Thorndike: A history of magic and experimental science. 2 Bände. (1923.) — Wichmann: Platos Lehre vom Instinkt und Genie. (Berlin 1917.) — Delatte, A.: La catoptronomie grecque et ses dérivés. [Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège.] (Liège-Paris 1932.) — Bischoff, Erich: Die Elemente der Kabbala. I./II. Teil. [Geheime Wissenschaften. Eine Sammlung seltener älterer und neuerer Schriften über Alchimie, Magie, Kabbala, Rosenkreuzerei, Freimaurerei, Hexen- und Teufelswesen usw.] (Berlin 1913.) — Tischner, Rudolf, und K. Bittel: Mesmer und sein Problem. (Stuttgart 1941.) — Hellpach, Willy: Das Magethos. Eine Untersuchung über Zauberdenken und Zauberdienst als Verknüpfung von jenseitigen Mächten mit diesseitigen Pflichten für die Entstehung und Befestigung von Geltungen und Setzungen, Brauch und Recht, Gewissen und Gesittung, Moralen und Religionen. [Schriftenreihe zur Völkerpsychologie, Heft 3/4.] (Stuttgart 1944.) — Jaide, Walter: Das Wesen des Zaubers in den primitiven Kulturen und in den Islandsagas. (Borna-Leipzig 1937.) — Jensen, Adolf E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. [Studien zur Kulturkunde. Begründet von Leo Frobenius, Herausgeber Ad. E. Jensen. 10. Band.] (Wiesbaden 1951.) — Görres, Joseph von: Hinter der Welt ist Magie. Geschichten von Heiligen und Sehern, Zaubernern und Dämonen aus der „Christlichen Mystik“. (Dresden 1931.) — Görres, Joseph von: Mystik, Magie und Dämonie. Herausgegeben von Joseph Bernhart. (München und Berlin 1927.) — Danzel, K. W.: Der magische Mensch (homo divinus). (1928.) — Bozzano, Ernesto: Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern. (Bern 1948.) — Hauer, J. Wilhelm: Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Erstes Buch. (1923.) — Freimark, Hans: Geheimlehre und Geheimwissenschaft. (Leipzig 1913.) — Winkler, Hans A.: Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über die Besessenheit . . . in einem oeraegyptischen Dorfe. (Stuttgart 1936.) — Leisegang, Hans: Die Gnosis. 2. Aufl. (Leipzig o. J.) — Dürckheim-Montmartin, Karlfried Graf von: Japan und die Kultur der Stille. (München-Planegg 1950.) — Dürckheim-Montmartin, Karlfried Graf von: Im Zeichen der großen Erfahrung. (München-Planegg 1951.) — Wil-

helm, Richard, und Jung, C. G.: Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Übersetzt und erläutert. (München 1929.) — Zimmer, Heinrich: Merlin. („Corona“, Jahrg. IX, Heft 2.) — Rousselle, Erwin: Mysterium der Wandlung. Der Weg zur Vollendung in den Weltreligionen. (Darmstadt 1923.) — Eisler, Robert: The royal art of Astrology. (London 1947.) — Boll, Franz - Bezold, Carl: Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. 3. Auflage, herausgegeben von W. Gundel. (Leipzig-Berlin 1926.) — Troels-Lund: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Übersetzung von Leo Bloch. (Leipzig-Berlin 1929.) — Gundel, Wilhelm: Stern Glaube, Sternreligion und Sternorakel. (Leipzig 1933.) — Gundel, Wilhelm: Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit. (Bonn und Leipzig 1922.) — Gundel, Wilhelm, und Gundel, Hans Gg.: Planeten. Sonderabdruck aus Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. (Waldsee 1950.) — Scheffer, Thassilo von: Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt. (Stuttgart-Berlin 1939.) — Schmidt, Philipp, S. J.: Astrologische Plaudereien, Geschichte, Wesen und Kritik der Astrologie. (Bonn 1950.) — Hartlaub, G. F.: Bewußtsein auf anderen Sternen. Ein kleiner Leitfaden durch die Menschheitsträume von den Planetenbewohnern. (München-Basel 1950.) — Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. (Berlin 1927.) — Renthe-Fink, Leonhard von: Magisches und naturwissenschaftliches Denken in der Renaissance. Eine geistesgeschichtlich-anthropologische Studie über die Ursprünge des mechanischen Weltbildes. (Darmstadt 1933.) — Pico della Mirandola, Giovanni: Ausgewählte Schriften. Übersetzung von Arthur Liebert. (Jena und Leipzig 1905.) — Paracelsus, Theophrastus: Lebendiges Erbe. Besorgt von Jolan Jacobi. (Zürich-Leipzig 1942.) — Paracelsus, Theophrastus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften von Will-Erich Peuckert. (Leipzig 1941.) — Nettesheim, Agrippa von: Magische Werke. (Neudruck alter Übersetzungen, Berlin 1921.) — Paracelsus: Schriften Theophrasts von Hohenheim. Ausgewählt und herausgegeben von Hans Kayser. (Leipzig 1921.) — Schmidt, Erich: Faust und das 16. Jahrhundert. (Goethe-Jahrbuch, Band III.) — Read, John: Prelude to chemistry. An outline of Alchemy, its Literature and Relationships. (London 1936.) — Ganzenmüller, Wilhelm: Die Alchimie im Mittelalter. (Paderborn 1938.) — Ganzenmüller, Wilhelm: Das alchemistische Buch von der

heiligen Dreifaltigkeit. (Archiv für Kulturgeschichte, 1939, XXIX. Band, Heft 1/2.) — Höhler, Wilhelm: Hermetische Philosophie und Freimaurerei. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Freimaurerei. (Berlin o. J.) — Evola, J.: La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua „Arte regia“. (Bari 1931.) — Hardenberg, Kuno Graf von: Rosenkreuz und Bafomet. Versuch der Lösung zweier alter magischer Quadrate. (Darmstadt 1932.) — Six, Franz Alfred: Studium zur Geistesgeschichte der Freimaurerei. 2. Aufl. (Hamburg 1942.) — Horneffer, August: Symbolik der Mysterienbünde. 2. Aufl. (Prien 1924.) — Keller, Ludwig: Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. (Jena 1911.) — Peuckert, Will-Erich: Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation. (Jena 1928.) — Schick, Hans: Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei. [Quellen und Darstellungen zur Freimaurerfrage, Bd. I.] (Berlin 1942.) — Peuckert, Will-Erich: Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. (Stuttgart 1936.) — Hauer, J. Wilhelm: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik. (Stuttgart 1922.) — Bartscherer, Agnes: Paracelsus, Paracelsisten und Goethes Faust. Eine Quellenstudie. (Dortmund 1911.) — Bartscherer, Agnes: Zur Kenntnis des jungen Goethe. 3 Abhandlungen. (Dortmund 1912.) — Trunz, Erich (Herausgeber): Goethes Faust. (Hamburg 1949.) — Beutler, Ernst (Herausgeber): Goethe, Faust und Urfaust. (Leipzig 1939.) — Geymüller, H. de: Swedenborg und die übersinnliche Welt. Übersetzt von Paul Sakmann, durchgesehen und ergänzt von Hans Driesch. (Stuttgart-Berlin 1936.) — Swedenborg, Emanuel: Ausgewählte religiöse Schriften. Herausgegeben von Martin Lamm. Mit einem Nachwort von Ernst Benz. (Marburg/Lahn 1949.) — Benz, Ernst: Emanuel Swedenborg, Naturforscher und Seher. (München 1948.) — Benz, Ernst: Swedenborg in Deutschland. F. Chr. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, nach neuen Quellen bearbeitet. (Frankfurt a. M. 1947.) — Curtius, E. R.: Balzac. (1923.) — Hauck, Wilhelm-Albert: Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung Friedrich Christoph Oetingers. (Heidelberg 1947.) — Straumann, H.: Justinus Kerner und der Okkultismus der Romantik. (1928.) — Romantische Wissenschaft. Bearbeitet von Dr. Wilhelm Bietak aus: Deutsche Literatur, Reihe Romantik. Herausgegeben von Paul Kluckhohn. Band 13. (1940.)

— Kluckhohn, Paul: Das Ideengut der deutschen Romantik. (Halle 1941.) — Leibbrand, Werner: Romantische Medizin. (1937.) — Huch, Ricarda: Die Blütezeit der Romantik. (1899.) — Huch, Ricarda: Ausbreitung und Verfall der Romantik. (1902.) — Andreas, Willy: Deutschland vor der Reformation. 5. Auflage. (Stuttgart-Berlin 1948.) — Farinelli, A.: La vita è un sogno. (Turin 1916.) — Warburg, Aby: Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der Europäischen Renaissance. Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Bibliothek Warburg. 2 Bde. (Leipzig-Berlin 1932.) — Panofsky, Erwin-Saxl, Fritz: Dürers „Melencolia I“. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung. [Studien der Bibliothek Warburg. Herausgegeben von Fritz Saxl. Bd. II.] (Leipzig-Berlin 1923.) — Huysmans, J. K.: Geheimnisse der Gotik. Drei Kirchen und drei Primitive. Übertragung von Stefanie Strizek. (München-Berlin 1918.) — Simson, Otto Georg von: Zur Genealogie der weltlichen Apotheose im Barock, besonders der Medicigalerie des P. P. Rubens. [Sammlung Heitz, Akademische Abhandlungen zur Kulturgeschichte II. Reihe, Band 9.] (Straßburg o. J.) — Hauber, A.: Planetenbilder und Sternbilder. Zur Geschichte des menschlichen Glaubens und Irrsinnens. [Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 194.] (Straßburg 1916.) — Fraenger, Wilhelm: Die Hochzeit zu Kana. Ein Dokument semitischer Gnosis bei Hieronymus Bosch. (Berlin 1950.) — Fraenger, Wilhelm: Hieronymus Bosch, Das Tausendjährige Reich. Grundzüge einer Auslegung. (Coburg 1947.) — Givry, Grillot de: Le musée des sorciers, magés et alchimistes. (Paris 1929.) — Hartlaub, Gustav F.: Giorgiones Geheimnis. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance. (München 1925.) — Ziegler, Leopold: Überlieferung. (1936.) — Behn, Siegfried: Schönheit und Magie. (1932.) — Meyer, Herbert: Eduard Mörike. (pag. 62 ff.: über M. und den Okkultismus.) (Stuttgart 1950.) — Pinder, Wilhelm: Die Romantik in der deutschen Kunst um 1500. Aus „Werk des Künstlers“. Herausgeber Hubert Schrade. I. Jahrgang 1939. Heft 1. — Pavanello, G.: Un maestro del Quattrocento, G. A. Augurelli. (Venedig 1905.)

REGISTER

- Abano, Peter v. 139, 202, 230
 Abate, Niccolo dell' 193
 Agrippa, siehe Nettesheim
 Aldus Manutius 156
 Alpaidis von Cadoto 270
 Altdorfer, Albrecht 123, 126
 Andreae, Valentin 154, 163, 170
 Apollonius von Thyana 54, 275, 296
 d'Arc, Jeanne 53, 296
 Ariosto, Ludovico 192, 203
 Aristoteles 152
 Augurelli, Aurelio 156, 167, 307

 Baader, Franz Xaver von 129
 Bacon, Francis 216
 Bacon, Roger 189, 202, 207
 Baldung, Hans, gen. Grien 123, 192, 203
 Balzac, Honoré de 176, 203, 306
 Baudelaire, Charles 277
 Beham, Hans Sebald 143
 Behn, Siegfried 134
 Bender, Hans 35, 57, 104, 303
 Benz, Ernst 269, 297, 306
 Bergengruen, Werner 203
 Bergson, Henri 7, 9, 10, 37
 Bernhard, Graf von Treviso 149
 Bernhart, Joseph 38, 304
 Bier, August 34
 Blake, William 128, 299
 Böhme, Jakob 215, 251—258 passim
 Bosch, Hieronymus 123, 128, 133, 163, 165, 166, 203, 276, 307

 Botticelli, Sandro 263
 Boutroux, Emile 15
 Bozzano, Ernesto 36, 304
 Braid, James 106
 Brant, Sebastian 152, 162
 Breughel, Pieter, d. Ä. 163, 165, 167, 203
 Burckhardt, Jakob 35, 66
 Butler, Samuel 154

 Cagliostro, Alexander (Giuseppe Balsamo) 26, 265
 Calderon de la Barca, Pedro 203, 219
 Calvin, Johann 111
 Campagnola, Giulio 167
 Capello, Bianca 168
 Caracci, Agostino 193
 Cardanus, Hieronymus 155, 200, 230
 Carus, Carl Gustav 27, 36
 Cervantes, Miguel de 149
 Chagall, Marc 132
 Chardin, J. B. Siméon 169
 Chaucer, Geoffrey 151, 152, 154, 177
 Chigi, Agostino 138, 141
 Chirico, Giorgio di 132
 Christus 64, 65, 82, 111
 Conrad-Martius, Hedwig 11, 303
 Cossa, Francesco 141
 Cranach, Lukas 144
 Curtius, Ludwig 31

 Dali, Salvador 132

 Dante, Alighieri 150, 186
 Danzel, Theodor Wilhelm 98, 304
 David-Neel, Alexandra 275
 Dee, John 215
 Descartes, René 43
 Dessoir, Max 8, 11, 34, 39
 Dilthey, Wilhelm 10, 122
 Domitian 54
 Dosso Dossi (Giovanni Lutero) 192, 193
 Driesch, Hans 9, 10, 23, 37, 70
 Dschuang-Dsi 109
 Duccio, Agostino di 138
 Dürer, Albrecht 123, 124, 144, 162, 166, 167, 181, 185, 203, 241
 Dyck, Anthonis van 160

 Eckermann, Johann Peter 265
 Elisabeth von Schönau 54
 Ende, Edgar 132
 Ensor, James 130
 Erasmus von Rotterdam 153
 Ernst, Max 132, 133
 Eschenmayer, Adam K. A. 267
 Este, Herzog Borso von 141
 Ewers, Hanns Heinz 131

 Faust, Dr. Johannes 25, 146, 155, 164, 189, 204
 Fechner, Gustav Theodor 36, 37
 Ficinus, Marsilius 155, 156, 199, 200
 Fischart, Johannes 153
 Flaubert, Gustave 54
 Fraenger, Wilhelm 11, 153, 165, 307
 France, Anatole 176
 Frankenberg, Abraham v. 251 ff., 257

 Friedrich, Caspar David 128, 129
 Galilei, Galileo 216
 Gebser, Jean 11, 303
 Geymüller, H. de 296 ff., 299, 306
 Giorgione da Castelfranco 124, 126, 145, 166, 167, 192, 202, 241, 307
 Giotto di Bondone 138, 139
 Goerres, Joseph von 27, 38, 54, 199, 304
 Goethe, J. W. von 13, 14, 26, 65, 71, 131, 149, 161, 169, 170—177, 181, 189, 195 bis 228 passim, 240, 242 ff., 249, 259—271 passim, 306
 Gogh, Vincent van 130
 Goltzius, Hendrik 160
 Gower, John 154, 155
 Goya, Francisco de 126, 183
 Greene, Robert 207
 Grünewald, Matth. (Mathis Gothart-Nithard) 123, 276

 Hartmann, Eduard von 37, 297
 Hauer, J. W. 36, 304
 Hauffe, Friederike 54, 266, 269
 Hauptmann, Gerhart 184, 204, 218
 Hellpach, Willy 39, 91, 134, 304
 Helmont, J. B. van 171, 230
 Herder, Johann Gottfried 171, 285
 Hermogenes 82
 Heyer, R. 34
 Hölderlin, Friedrich 71
 Hodler, Ferdinand 169, 177
 Hoffmann, E. Th. A. 129, 131, 176, 204

Hoffmann-Krayer, Eduard 88
Homer 64, 275 ff.
Huber, Wolf 123
Huygens, Christian 186

James, William 8, 36
Jaspers, Karl 298 ff.
Jené, Edgar 132
Jensen, Ad. E. 100, 101, 304
Jonson, Ben 153, 216, 241
Jordan, Pascual 33, 303
Juncker, Justus 171
Jung, Carl Gustav 8, 9, 56, 59,
132, 147, 229, 303
Jung-Stilling, Heinrich 27, 296

Kant, Immanuel 36, 52, 270,
301
Karl II., König von England 160
Kepler, Johannes 201, 216
Kerner, Justinus 27, 54, 266, 267,
301
Keyserling, Graf Hermann 37,
70
Khunrath, Heinrich 168
Kieser, Dietrich Georg 267
Klee, Paul 132
Kleist, Heinrich von 129
Klettenberg, Susanne von 171,
172, 266
Kubin, Alfred 130—133, 169, 177

Langland, William 155
Lavoisier, Antoine Laurent 176,
241
Leo X., Papst 156, 157
Lévy-Bruehl, Lucien 157
Löwy, Emanuel 118
Longhi, Luca 169
Lukan (Marcus Annäus Luca-
nus) 203

MacDougall, William 8, 37
Mach, Ernst 43
Maeterlinck, Maurice 11, 177,
301
Magnasco, Alessandro 161, 169
Mann, Thomas 43
Marie von Oegnier 54
Marlowe, Christopher 149, 198,
203, 205 ff., 212, 231
Massys, Jan 162
Mattiesen 34
Mayr, Michael 159, 169
Medici, Francesco I. Großher-
zog 167
Mesmer, Franz 106, 267 ff., 304
Meung, Jean de 154
Michelangelo Buonarroti
124, 144, 203
Mirandola, Pico della siehe *Pico*
Miro, Joan 132
Mohamed 284
Molière (Jean Baptiste Poque-
lin) 160
Moser, Fanny 34, 40, 56, 57, 301
Mozart, Wolfgang Amadeus
204, 229—239 passim

Newton, Sir Isaac 171
Neumann, Carl 160
Neumann, Therese 22
Nettesheim, Agrippa von
25, 122, 146, 155, 157, 158,
199, 230, 305
Novalis (Friedrich Freiherr von
Hardenberg) 27, 59, 111, 129,
198

Oetinger, Friedrich Christoph
269, 306
Ostade, Adrian van 160

Palissy, Bernhard 176
Paracelsus, Theophrastus 26, 59,
122, 146, 155, 171, 230, 305,
306
Pauli, Johannes 94, 96, 97
Pencz, Georg 143
Perugino, Pietro 138
Peruzzi, Agostino 141
Petrarca, Francesco 150, 151,
152, 154, 162, 173, 203
Pico della Mirandola, Giovanni
155, 156, 199, 200, 230, 305
Pinder, Wilhelm 126
Pinturicchio, Bernardino 143
Pisano, Andrea 138
Plato 59, 76, 137, 180, 201
Plinius der Jüngere 56
Plotin 59
Plutarch 65
Poliziano, Angelo 156
Porta, Giambattista della 155
Prel, Carl du 37

Quincey, Thomas de 277

Raabe, Wilhelm 255 ff.
Rabelais, François 153
Raffael, Sanzio 124, 138, 141,
145
Recke, Elisa von der 265
Redon, Odilon 130, 131
Reko, Victor A. 273 ff.
Rembrandt, Harmensz van Rijn
126, 161, 203
Reuchlin, Johann 25, 155, 200
Rhine, I. B. 11, 22, 35, 38, 45,
46, 47, 61, 64, 69, 302
Richet, Charles 34
Rubens, Peter Paul 183
Rudolf II., Kaiser 215
Runge, Philipp Otto 128, 129

Rupprecht, Prinz von der Pfalz
(England) 160

Sartre, Jean Paul 295
Schelling, Friedrich Wilhelm Jo-
seph von 27, 111, 129
Schikaneder, Emanuel 232 ff.
Schiller, Friedrich von 179, 185
Schinkel, Karl Friedrich 129
Schopenhauer, Arthur 9, 27, 36
Schrenck-Notzing, Albert Frei-
herr von 28, 302
Schubert, Franz 179
Scotus, Michael 202
Shakespeare, William 189, 195
bis 227 passim, 229—239
passim
Silberer, Herbert 34
Simon Magus 82, 204
Sophokles 64
Spranger, Eduard 34, 99, 101,
303
Steen, Jan 160, 164
Straaten, Joh. van der,
gen. Stradanus 167
Strindberg, August 169
Strobl, Karl Hans 131
Swedenborg, Emanuel 52, 61,
270, 275, 292—300, 306

Tasso, Torquato 192, 194, 203
Teniers, David 160
Thoma, Hans 131, 184
Thurneysser zu Thurn 159
Tieck, Ludwig 176
Tiedge, Christoph August 266
Tischner, Rudolf 34, 301
Tizian, Vecellio 124
Tocqueville, Alexis Clérel Graf
von 66
Torrentius, Johann 160

Trakl, Georg 253
 Trithemius von Sponheim 122, 155, 157
 Troeltsch, Ernst 294
 Trunz, Erich 171, 306

 Valentinus, Basilius 168, 171
 Verlaine, Paul 184
 Virgil (Virgilius Maro) 189, 202
 Voltaire (François M. Arouelt) 83
 Vries, Hans Vredemann de 169

 Wallenstein, Albrecht von, Herzog von Friedland 143

 Walpole, Horace 160
 Weiditz, Hans 162, 163
 Welling, Georg von 171
 Wells, H.G. 131
 Wieland, Christoph Martin 238
 Wijk, Thomas 160, 161, 165, 171
 Wilder, Thornton 295
 Winnig, August 51, 55 ff., 302
 Yeats, William Butler 177, 240

 Zach, Franz Xaver von 265
 Ziegler, Leopold 8, 37, 307

INHALT

VORWORT 7

ERSTER TEIL

ERFAHRUNG, FORSCHUNG, DEUTUNG

Die drei Stufen des Unerklärlichen 13
 Die dunkle Wissenschaft 24
 Die Gleichförmigkeit des „Okkulten“ 51
 Zur Parapsychologie des Prophetischen 60
 Für und wider die Astrologie. Ein Streitgespräch 70
 Problematik des Begriffs „Aberglauben“ 82
 Analyse einer Wundergeschichte. (Magie und Parapsychologie) 94

ZWEITER TEIL

GEISTES- UND KULTURGESCHICHTLICHES. LITERATUR UND BILDENDE KUNST

Magismus als Macht im Kunstschaffen 109
 Astrologie im Spiegel der Malerei 135
 Die Gestalt des Adepten in Dichtung und Malerei . . . 147
 Der Gott der Uhren 178
 Die Zauberfrau 187
 Prospero und Faust 195
 „Sturm“ und „Zauberflöte“ 229
 Wahn und Tiefsinn der Alchimie 240
 Die Erleuchtung. Von Jakob Böhme bis zum Hunger-
 pastor 251
 Makarie. Zur Esoterik von Goethes „Wanderjahren“ . . 259
 Die Lotophagen 272
 Der Traum ein Leben 283
 Das Phänomen Swedenborg 292
 LITERATURVERZEICHNIS 301
 PERSONENREGISTER 308

G. F. HARTLAUB

FRAGEN AN DIE KUNST

Studien zu Grenzproblemen

264 Seiten. In Leinen DM 13.80

Solche Antworten auf Fragen an die Kunst, wie sie Hartlaub vor uns ausbreitet, sind in ihrer Weite, Vielseitigkeit und Tiefe nur als Ergebnisse eines langen, reichen und künstlerisch immer wachen Lebens möglich. Es sind Fragen gestellt, die die Kunst als Ganzes angehen, nicht spezialistisch Material verarbeiten wollen, Fragen, die das Verhältnis der bildenden Kunst zu anderen geschichtlichen, gegenwärtigen und allgemeinen Lebensäußerungen, wie Musik, Christentum, Pädagogik, Antike, Zeitkunst usw., zu klären versuchen. Studien zu Grenzproblemen lautet daher der Untertitel. Es ist hier nicht möglich, auch nur annähernd eine Vorstellung von der Fülle des Stoffes und der Gedanken zu geben, die sich in den 14 Aufsätzen des Buches auftrifft. Wer es liest, wird sicherlich manches finden, was ihn besonders angeht.

Atlantis

Die Darstellungsweise Hartlaubs bewegt mit schöner Eindringlichkeit Fragen, die keineswegs nur die Freunde der Kunst angehen, und denen teilweise eine aktuelle geistige Bedeutung zukommt. So etwa dem ersten und dem letzten Aufsatz, die das Unbehagen des Publikums an der modernen Kunst behandeln und das Problem der Kunsterziehung im zwanzigsten Jahrhundert.

Bruno E. Werner in „Neue Zeitung“

INHALT

Das Unbehagen an der modernen Kunst / Zynismus als Kunstrichtung? (1924) / Zur Sozialpsychologie des Historismus in der Baukunst / Das Phänomen Picasso / Der „Ungläubige“ und die christliche Kunst / Musik und Plastik bei den Griechen. Ein Beitrag zur vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Künste / Grenzen der antiken Kunst / Barock-Musik? Die Tonkunst im Generalbaßzeitalter und ihr Verhältnis zum Barockstil / Kunst und Physiognomik / Unsichtbare Kunst / Zum Problem des „Verstehens“ alter Kunst / Metrosophie / Caspar David Friedrichs Melancholie / Der Mythos des erwählten Kindes bei Giorgione / Kunsterziehung im 20. Jahrhundert.

VOM GLEICHEN VERFASSER IST UNTER ANDEREM ERSCHIENEN:

KUNST UND RELIGION

Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst

(Kurt Wolff-Verlag, Leipzig. 1919. Vergriffen)

GIORGIONES GEHEIMNIS

Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance

(Allgemeine Verlagsanstalt, München. 1925. Vergriffen)

DER GENIUS IM KINDE

Ein Versuch über die zeichnerische Anlage des Kindes

2. Auflage (Ferdinand Hirt, Breslau. 1930. Vergriffen)

DIE GRAPHIK DES EXPRESSIONISMUS IN DEUTSCHLAND

(Verlag Gert Hatje, Stuttgart und Calw. 1947)

DIE GROSSEN ENGLISCHEN MALER DER BLÜTEZEIT 1730—1840

(F. Bruckmann, München. 1948)

ALCHEMISTEN UND ROSENKREUZER

Charakter- und Sittenbilder von Breughel bis Kubin, von Petrarca bis Balzac

(Scherer Verlag, Heilbronn. 1948)

BEWUSSTSEIN AUF ANDEREN STERNEN?

Ein kleiner Leitfaden durch die Menschheitsträume von den Planetenbewohnern

(„Glauben und Wissen“ Nr. 5. Ernst Reinhardt-Verlag, München-Basel. 1951)

ZAUBER DES SPIEGELS

Seine Geschichte als Kunstwerk und seine Bedeutung in der Malerei

(R. Piper & Co., München. 1951)

seinem aufgeklärten Bewußtsein bisher unzugänglich geblieben waren. Das Erkennen einer objektiven Wirklichkeit im Magischen kann, über das enorme wissenschaftliche Interesse hinaus, dem Menschen der Zukunft wieder eine Hilfe bedeuten.

Benno Hilliger

JEANNE D'ARC

Das Geheimnis ihrer Sendung

4., erweiterte Auflage

260 Seiten. In Halbleinen DM 6.50

Lebensgang und Tat der Jeanne d'Arc schildert instinktsicher ein echter Historiker und hervorragender Kenner allein aus den mittelalterlichen Quellen. Tiefer noch berührt den Leser, wie hier ein kluger Mensch dem Geheimnis der Sendung Johannes nachsinn und es mit feinstem psychologischen Verständnis zu deuten weiß. Das Werk nimmt in der historischen Literatur der letzten Jahre einen besonderen Platz ein, da es streng wissenschaftlich begründet und zugleich mitreißend und tief bewegend in der Darstellung ist.

„Ich bewundere die Art, wie hier das geschichtliche Wunder behandelt wird: streng nüchtern in der Würdigung aller unmittelbaren und mittelbaren Zeugnisse, und ehrfürchtig haltmachend an der Grenze, wo das Geheimnis beginnt: gleich weit entfernt von verschwommener Mystik, die die Historie mit Weihrauchwolken umnebelt, von plattem Rationalismus, der das Unerklärliche erklären will.“

Friedrich Freiherr von Falkenhansen