

WILHELM
MICHEL

DAS
LEIDEN AM
ICH



Umfang

C
SCH
↓

WILHELM MICHEL

DAS LEIDEN AM ICH

ANWEISUNGEN UND BETRACHTUNGEN ZUR
PRAKTISCHEN GEISTESFÜHRUNG

1930

CARL SCHÜNEMANN / VERLAG / BREMEN

MEINEM BRUDER KARL

10
A/B PH-93



v 197/1988
(L249)

Aus eigener Erfahrung

BUCHAUSSTATTUNG VON HUGO STEINER - PRAG
SAMTLICHE RECHTE, AUCH DAS DER ÜBERSETZUNG,
VORBEHALTEN / COPYRIGHT BY CARL SCHÜNEMANN,
BREMEN, 1930 / GEDRUCKT BEI CARL SCHÜNEMANN

Unter den großen Erweckerinnen des Menschengeschlechts steht in vorderster Reihe die Angst. Angst, d. i. Engegefühl, entsteht da, wo wir in die Enge getrieben sind. Das geht ganz allgemein so zu, daß etwas Fremdes auf uns eindringt und den Raum um uns, den wir kennen und beherrschen, verkürzt. Angst setzt also voraus, daß etwas Fremdes uns entgegensteht. So viel „Fremdes“ ein Mensch hat, so viel Angst gibt es für ihn, abgestuft nach der Nähe oder Ferne vom Menschen, in der das Fremde auftritt.

Angst sagt aber zugleich, daß diese Enge nicht sein soll; sie versieht das Engegefühl mit negativem Vorzeichen; sie bezeichnet es deutlich als unerlaubt. Angst ist also, einen Schritt weiter definiert, eine Mahnung, aus einer unzulässigen und unnötigen Enge herauszukommen. Es gibt vielleicht kein Gefühl, das so deutlich das Stigma des Unschicklichen, des nicht zu Duldenden an sich trägt, wie die Angst.

Wie geschieht aber das Herauskommen aus der Enge? Es geschieht so, daß das herandringende oder entgegenstehende Fremde in Bekanntes verwandelt wird. Fremd ist das, woran ich keinen Teil habe. Fremd ist das, was ich nicht verstehe. Da aber die große Kraft des Verstehens die Liebe ist, ist alles fremd, was wir nicht lieben. Die Bibel hat

für das, was wir in engerem Sinne *den Liebesakt* nennen, dasselbe Wort wie für das höhere Verstehen: *Erkennen*.

Daraus ergibt sich: Angst ist die Folge von Nicht-Lieben; sie wird aufgehoben durch Liebe, weil diese das Fremde in Bekanntes verwandelt. Angst ist geradezu Strafe für Lieblosigkeit. Sie ist das Warnungszeichen, daß der Geängstete die Liebeserkenntnis nicht in dem Maße geübt hat, das ihm gebührt. Erst die ausgewirkte Liebe hebt die Enge auf und gibt dem Geängsteten den Lebensraum, der ihm angemessen ist. Der größte Liebende hat am wenigsten Angst.

Angst ist daher die Krankheit der Ich-Befangenheit in allen ihren Gestalten. Sie ist aber auch die heilende Krise und die wegweisende Erschütterung. Man darf nicht ohne weiteres sagen: Angst entsteht da, wo ein Ich sich auf sich selbst und seine nächste Umgebung beschränkt. Denn es gibt Wesen, sogar Menschen, die auf einen engen Ich-Raum angelegt sind. Angst entsteht vielmehr stets aus einer Spannung; da nämlich, wo ein Wesen auf einen großen Lebensraum angelegt ist und trotzdem von der Ich-Befangenheit nicht loskommt. Ist die Angst die Folge eines Versagens, ja einer Sünde, so ist sie zugleich eine Art von Auszeichnung; denn sie besagt, daß an diesen Geängsteten Ansprüche ganz besonderer Art gestellt sind; Ansprüche von einem

Ausmaß, das ein Versagen zunächst fast notwendig nach sich zieht. Angst ist das Anzeichen einer Berufung zu besonders breitem Lebensraum. Sie ist die Verkündigung eines größeren geistigen Schicksals. Sie gehört mehr zur Pathologie des bedeutenden Menschen als des durchschnittlichen; sie ist eine aristokratische Krankheit.

Vor allem ist sie eine vorwiegend männliche Krankheit. Der eigentlichen Weltangst dürfte die Frau nur sehr selten verfallen sein. Da der Frau gemeinhin die Welt durch Liebe bekannter ist als dem Manne, pflegt sie viel seltener als dieser unter der totalen Verfremdung zu leiden. Für den Mann aber ist die enge Bindung an das Ich der fast unvermeidliche Ausgangspunkt. Er verfällt daher unabweichlich der Angst, und zwar um so entschiedener, je bedeutender er angelegt ist. Das Weibliche an sich ist völlig angstlos, weil völlig liebend. Das Männliche an sich ist lauter Angst, weil völlig unliebend, welt-fremd und ich-befangen. Das denkwürdige Menetekel der ungemischten Männlichkeit ist Heinrich von Kleist: der Angstmensch schlechthin, der große, sagenhafte, verehrungswürdige Erdulder der bedingungslosen Weltfurcht, der mutigste Feigling, der je gelebt hat. Auch Strindberg in seiner barocken Männlichkeit wird zu einem großen Zeichen für den innigen Zusammenhang zwischen Nicht-Lieben,

„Es ward sein Schweiß wie Blutstropfen“

Männlichkeit und Angst. Später wußte er: „Tröstet euch also und seid stolz auf die Gnade, die euch allen bewilligt ist, die ihr von Schlaflosigkeit, Alpdrücken, Erscheinungen, Angstzuständen, Herzklopfen heimgesucht und gemartert werdet. Numen adest. Gott verlangt nach euch.“

Daher ist es recht gesagt, daß ein Weib dem Sokrates die Lehre vom Liebesverstehen der Welt verkündigt habe und daß das Ewig-Weibliche uns, die Männer, hinanziehe.

Aller Angst liegt die Abwehr gegen die Aufgabe des Ichs zugrunde; aber alle Angst ist zugleich die Mahnung, das große Wagnis dennoch zu wagen. Letzten Endes ist alle Angst der Todesangst verwandt, weil Sterben der objektivste Akt jedes Wesens, totales Aufgeben des Ichs, also „Liebeshandlung“ und Verstehensakt im ernstesten Sinne ist; eine Anforderung, der wir alle nicht oder nur mangelhaft gewachsen sind.

Selbst in jenem höchsten Falle, in dem ein Lieben, das die Fremdheit der ganzen Welt überwinden wollte, geradeswegs zum freiwilligen Opfertod wurde, ging es nicht ohne Angst ab. „Es ward aber sein Schweiß wie Blutstropfen, die fielen auf die Erde.“ Die Angst ist nicht zu umgehen, wo es sich um die Überwindung der äußersten Fremdheit handelt: der größten Liebe muß die größte Angst vorausgehen. Aber von Ihm wurde die größte

Liebe tötet die Angst

Angst als Durchgang zur größten Liebe erkannt und durchlitten; das ist der Kernpunkt, auf den es hier ankommt. Der Ablauf war, wie immer; aber die Folgerung aus der Angst ward beispiellos richtig gezogen. Seitdem ist das eigentliche Beschwörungszeichen der Angst das Kreuz. Es wiederholt ewig: Liebe tötet die Angst. Kleine Liebe tötet die kleine Angst. Große Liebe, die selbst vor der buchstäblichen Hingabe des eigenen Lebens nicht zurückschreckt, tötet die große Angst. Das wird auf niederen wie auf höheren Ebenen erfahren.

Zwischen der Tiefe und der Höhe steht die Angst mitten inne. Zwiegestaltig weist sie auf die unteren und auf die oberen, göttlichen Schichten unseres Wesens. In der Angst vollzieht sich die Auseinandersetzung der beiden Welten, denen wir angehören; und zwar wird diese Auseinandersetzung stets, auch beim Verbrecher, durch einen Anruf der *göttlichen Stimme* in Fluß gebracht. Insofern ist Angst die eigentliche Bestätigung, ja die plastische Darstellung der menschlichen Situation. Sie ist die zentrale Erscheinung unseres Lebens. Sie teilt mit gewissen leiblichen Erkrankungen die Eigenschaft, heilende Krise, Abbau einer vorher bestehenden pathologischen Lage zu sein, nicht Krankheit „an sich“ (wenn es das überhaupt gibt). Am klarsten von allen seelischen Erscheinungen weist die Angst darauf hin, daß menschliches

Leben keine naturgesetzliche, sondern eine tragische Harmonie ist. Wir müssen die Angst anerkennen; denn Angst hat ein Ziel: sie hat *unsere Erweckung und Verwirklichung, unsere Wiederherstellung und Ernüchterung*, sie hat *uns* zum Ziel.

★

Ich will von einigen Gestalten sprechen, unter denen die Angst in mein eigenes Leben trat.

In jungen Jahren, etwa um das zwanzigste meines Lebens, hatte sich eine erste echte Religion in mir ausgebildet. Sie war finsterer und bedrückender Art, daneben vage und wenig zu Bildern und Namen geneigt; eine panisch geartete Frömmigkeit, wie mir schien, die mir in der Hauptsache als metaphysische Anfeindung meines Lebens und des Lebens überhaupt fühlbar wurde. Das erste echt religiöse Gefühl, dessen ich mich erinnere, ist das einer unerträglichen Bedrohung durch göttliche Widersacher; seinen mythologischen Widerschein fand es in den alten Religionen Vorderasiens. Dazu gesellten sich Anklänge an die Pan-Vorstellungen der Spätantike; auch die Gestalt des Dionysos Zagreus wurde mir persönlich wichtig, wie ich denn mit ungelenker Hand alle mythologischen Vorstellungen aufgriff, in denen sich das Leben zu brechen, zu verneinen schien.

Ich nenne diese Religion „echt“, weil mich mindestens jene göttliche Erbitterung gegen das Leben persönlich sehr stark anging. Über meine eigene Gefährdung konnte kein Zweifel herrschen. Sie war so, daß ich täglich Verzweiflungsstunden mit stockendem Atem und tödlicher Vereisung meines Innern durchlitt. Der Inhalt dieser Verzweiflung war, daß ich ein individuelles, ein besonderes und geformtes Dasein lebte, welches der „Gott“ nicht dulden konnte, ja, das ich selbst als durchaus unerlaubt und denkerisch unmöglich verwerfen mußte. Man war verpflichtet, sich völlig und buchstäblich dahinzugeben; man „sündigte“, indem man in seiner bestimmten Form verharrte. Wirklich war nur der endlos kreisende Weltwirbel; das Recht auf eine eigene, abgetrennte Existenz mußte ich mir selbst absprechen. So mußte ich alltäglich stundenlang ohne meine eigene geistige Ermächtigung weiterleben.

Es ist unter Umständen möglich, eine Zeitlang ohne den eigentlichen *Affekt zum Leben* auszukommen. Aber die vollkommene Ablösung des Geistes vom eigenen Leben schafft eine schlechterdings unerträgliche Situation. Akte einer geistigen Billigung müssen jedes Leben begleiten. Es läßt sich denken, daß der Geist das Leben aktiv *bekämpft*, wie es beim Buddhisten geschieht. Aber unhaltbar wird die Lage, wenn der Geist das Leben

nicht mehr *versteht*; denn der Geist, der das Leben wirklich nicht mehr versteht, hält es in der Bindung an den lebenden Leib nicht aus; ihm ist diese Bindung ja nicht bloß qualvoll und ärgerlich, sondern unmöglich, ja noch mehr: un-wirklich, nicht-seiend und vernichtend. Beim Auslassen aller geistigen Anhaftungen an das Leben, beim Aufhören der letzten geistigen Sanktionen des eigenen Daseins wird der Mensch zum realen Gespenst: zwar bewohnt der Geist noch seinen Körper, aber dieser Körper ist infolge des Zerschneidens aller inneren Zusammenhänge reine Maske, Aufbau ohne jede Realität; er ist, er bedeutet etwas anderes als einen lebenden Menschen. Ein Dämon ist in einen zufälligen stofflichen Plunder gefahren, den er wie eine Puppe handhabt, ohne eine andere Beziehung zu ihm zu besitzen, als die einer mit Ekel gemischten Verachtung — dies etwa ist die Situation, die in solchen extremen Fällen ertragen werden muß.

Dieses leere entgeisterte Dahinleben war Monate hindurch mein Schicksal. Der Geist in mir stand der Tatsache meines Existierens radikal verneinend gegenüber, und trotzdem dauerte dieses Existieren fort, weil die Lungen noch atmeten und das Herz noch schlug. Ich lebte trotz des Widerspruchs meines Geistes; ich führte in einer kalten Wut, ohne jede Erlaubnis, ein verbotenes, stünd-

lich angefeindetes, unsinniges Dasein, das bloß noch vom stofflichen Leib gewährleistet war. So kann der Leib des Menschen letzter Freund sein. Alles, was zum „Ich“ gehörte, war entweder „gestorben“ oder strebte doch dem Tod mit Begierde entgegen. Totsein war Notwendigkeit; göttlich geforderte und vom „Ich“ durchaus anerkannte Notwendigkeit. Leben war Sünde; der Gott wollte, daß alles in ihm buchstäblich versank. In jeder der engen Studentenbuden, die ich bewohnte, verwandelte sich das Fensterkreuz vor dem halb erhellten Himmel Nacht für Nacht in ein strenges Gesicht mit herrisch eingekniffenen Augen; der Blick dieser Augen lag monatelang strafend auf mir. Alles hatte gegen mein Leben Recht.

Die Frage lautet nun: Was ist es, das sich da in einem jungen Menschen vom Leben abkehrt? Ist es nicht äußerst befremdlich, daß sich in einem Menschen, der weder körperlich noch geistig krank ist, der Lebenswille derart umwendet, daß er sich mitten im hellen Tag der Sonne zum Tode verpflichtet fühlt? Ja, daß tatsächlich das Leben in ihm abstirbt und er, im Besitz einer unangegriffenen Körperlichkeit und bei völlig intakten Geistesfunktionen, ein gespenstisches Dasein weiterführt, wie einer, der seinen eigenen Tod überlebt hat? Wer um Rat angegangen wurde (was indes sehr selten vorkam, weil ein solcher Mensch vor allem

die Sprache verliert und sich nicht mitteilen kann), der verwies derlei Zustände in das Bereich der vor-
gespiegelten oder eingebildeten Dinge. Sie wurden mit verlegenem Lächeln abgelehnt oder entrüstet ignoriert; es „gab sie nicht“, sie waren im tiefsten Sinne unerlaubt. Aber sie behielten trotzdem ihre erdrückende biographische Realität; nur wurden sie durch diese allgemeine Ablehnung überdies noch zur Schuld gestempelt. So mußte von unerfahrenen Schultern eine doppelte Last getragen werden.

Nochmals: was ist es, das so gewaltsam in ein intaktes Leben einbricht und ihm von innen her mit unzweifelhafter Autorität den Tod gebietet?

Sind es Dämonen, die gleich den Verbrechern, die den Kindern auflauern, gerade die *jungen* Seelen anfallen? Oder gibt es in uns ein Verhältnis zum Tod, das in unserer Seele neben dem Lebenstrieb steht und in den unbewachten Jahren der Jugend sich unvermerkt an die erste Stelle schiebt?

Bleibt etwa in den Zellen oder Atomen unseres Körpers eine Verliebtheit ins Anorganische lebendig? Streben sie, gleich den Individuen im Staat, aus der Ordnung des Ganzen geheim heraus? Und kann dieses anarchische Streben sich zu Zeiten so zusammenballen, daß der Aufstand gegen die Form bis tief ins Bewußtsein hinein gespürt wird?

Oder muß diese Todeslust, die ja bezeichnender-

weise gerade beim Aufwachen des *Geistes* im Menschen auftritt, als eine Abwehr unserer *Natur* gegen den Geist, als eine Feigheit vor dem Geist betrachtet werden? Ist sie eine versuchte Fahnenflucht, etwa wie die Flucht der alten Propheten vor der Furchtbarkeit der göttlichen Berufung? Wittert die Natur in dem auftretenden Geist ihren unversöhnlichen Feind und sucht sie sich vor den drohenden Konflikten in den Tod zu retten?

Oder ist diese so deutliche Empfindung des Gestorbenseins und des gespenstischen Weiterlebens der ungeheuer vergrößerte Widerschein eines tatsächlichen Ereignisses, nämlich jenes Übergangs vom Kinde zum Mann, den man ja öfters in bildlicher Sprache als „Tod des Kindes“ und „Auferstehung des Mannes“ bezeichnet hat? Es wäre denkbar, daß eine so große, gewagte Verschiebung, wie sie hier erfolgt und die eine alte Ordnung völlig zerbricht, eine Melancholie der Umordnung zur Folge hat; denn es geht nirgends etwas Altes zugrunde, ohne daß ihm eine Liebe trauernd und verzweifelnd in den Tod nachfolgt.

Oder stammt diese Tendenz zum Tode nicht aus der Natur in uns, sondern aus dem Geiste? Fühlt der Geist seine Entnommenheit aus der Allfülle? Und strebt er etwa nach ihr zurück? Ist ihm die Individuation vielleicht ein metaphysisches Ärgernis? Trägt er etwa die Anbindung an das Stoff-

liche als eine Schmach, als eine *capitis diminutio*, aus der er sich je eher, je lieber wieder in das Reich seines Ansichseins emporreißt? Liegt die jugendliche Todlust demnach auf derselben Linie, wie die Absage der Gnosis an die Vermengung von Geist und Stoff? Kommt sie aus einem Reinbleibenwollen des Geistes, der die Tatsache der Schöpfung nicht anerkennen kann, weil ihr auf Schritt und Tritt die unschickliche, vernichtende Verknotung von Geist und Materie zugrunde liegt? Der Geist wacht in einem jungen Menschen auf, wie Eiger, der in einem Palast schlafen ging und in einem finsternen Verlies voll Ekel und Unflat wieder zu sich kommt; fortan geht sein ganzes Trachten darauf, den Ausgang zu gewinnen. Die jugendliche Todlust würde also ihre Quelle darin haben, daß der Geist die Verbindung mit Leib und Welt nicht anerkennen kann. Er läßt die Natur los, um seinen Heimweg zu suchen. Dadurch entfesselt er aber zugleich in der sich selbst überlassenen Natur die große Zerfallstendenz; denn die vom Geiste losgelassene Natur kann nichts Anderes tun, als auf dem kürzesten Wege ins Anorganische stürmen. Mit der Absage an die Verbindung treten also gleichzeitig *zwei* Tode tendenzen auf und bringen das Gebäude bis zu den Grundfesten ins Wanken.

Ich glaube, daß das, was hier in Fragen ausgebreitet wurde, tatsächlich schon die mir mögliche

Antwort enthält. Das heißt zunächst, daß das Anstößige, der Grund des Konfliktes in jener Verknotung von Geist und Materie liegt und daß dies eine Verknotung von echten, wesenhaften, nicht etwa bloß in der menschlichen Betrachtungsweise auftauchenden Partnern ist. Andernfalls könnte sich die Befremdung des Geistes vor diesem andern, naturhaft-stofflichen Element nicht so unzweideutig äußern, wie es die Jugend immer wieder erfährt; eine Befremdung, die vom bloßen Staunen und Betroffensein bis zu Schrecken, Abscheu, Ekel und Grauen alle möglichen Grade durchläuft. Unzweifelhaft persönlich tritt der Geist eines Tages im jungen Menschen auf, unzweifelhaft persönlich verhält er sich in der Auseinandersetzung mit dem unbekanntem Partner, den er hart neben sich vorfindet, oder mit der Situation, in die er sich hineingestellt sieht. Er äußert sogleich bei seinem Auftreten Ansprüche, Bedürfnisse ganz bestimmter Art, und sie sind von allen Ansprüchen und Bedürfnissen, die dem jungen Menschen bis dahin geläufig waren, grundsätzlich verschieden. Mir wurde das in meinem achtzehnten Lebensjahr eines Tages deutlich durch die Betrachtung eines gefüllten Wasserglases, das vor mir auf dem Tische stand. Ein Sonnenstrahl von draußen fiel gerade auf das Glas. Ich sah das Licht durch die geschliffene Wandung und das Wasser gehen.

Das Wasserglas

Ich sah die zahllosen Brechungen, die farbigen Linien, die vielfach abgestuften Schatten und Lichter auf dem Tischtuch. Angesichts der Fülle dieser Erscheinung befiel mich nun plötzlich eine quälende metaphysische Verlegenheit. Tausendmal hatte ich vor solchen und ähnlichen Objekten gestanden, und immer hatte mir die sinnliche Auffassung durch das Auge genügt. In diesem Augenblick genügte sie mit einem Male nicht mehr. Ich fühlte, es kam auf eine *andere* Art der Bewältigung an, auf ein geistiges Begreifen, ein Verstehen. Ich merkte, daß ich das Ding vor mir nicht verstand. Was ich an Peinlichem empfand, lag weitab von jeder Wißbegierde. Es war so, daß meine Welt an der Stelle dieses Glases eine schwarze Lücke hatte und ich an diesem Punkt geradewegs in das Nichts hinaussah. Ich empfand die Verpflichtung, die Erscheinung mit dem einzigen geistigen Werkzeug (denn nur um ein solches durfte es sich jetzt handeln), das ich hatte, mir anzueignen; nämlich mit dem Verstand; d. h. ich fühlte mich mindestens verpflichtet, die Erscheinung mathematisch und physikalisch nachzurechnen. Zugleich ward mir aber klar, daß dies erstens unmöglich sei und daß es zweitens immer noch nicht zu dem „Verstehen“, das mir auferlegt war, führen würde. Der Vorgang endigte damit, daß ich das Glas ergriff und mir aus den Augen

Letzte Würde des Geistes

stellte. Aber noch geraume Zeit stand ich unter der Pressung einer tiefen religiösen Scham, einer Art von Schwindel- und Schuldgefühl, weil ich dieser Erscheinung nicht gewachsen gewesen war.

Ich fasse dieses Erlebnis so auf, daß in ihm der besondere Anspruch des erwachenden Geistes deutlich hervortritt; zugleich aber auch so, daß sich in ihm das fehlerhafte Angreifen des Geistes zeigt, welches notwendig zum Mißerfolg, d. h. zum Nichtverstehen der Verbindung Geist-Stoff und zu ihrer Mißbilligung seitens des Geistes führen muß.

Ist diese Ausgangslage einmal gegeben, so kann der Geist seine hohe Abkunft nur noch darin bewähren, daß er mit den schärfsten Mitteln um seine Reinheit, also um die Aufhebung der Bindung an das Stoffliche ringt. Kein Kompromiß ist ihm dann mehr erlaubt. Er *muß* die Rückkehr antreten, er muß die Natur loslassen. Seine letzte Ehre kann dann nur noch im radikalen Zerstören bestehen. Daher die dunkle Schönheit und Würde, die im Zerstören hervortreten kann: es ist die letzte Tat, durch die der Geist seinen hohen Rang verteidigt. Soweit in dieser Lage der Geist überhaupt noch ein Gefühl für seinen Wert hat, kann es sich nur in der Vernichtung, also auf radikal „böse“ Weise, betätigen.

Es sei denn, daß das Nichtverstehen der Verbindung hintennach noch beseitigt würde.

Die Frage ist, wie es zu diesem Nichtverstehen kommt. Denn hier liegt offenbar der Angelpunkt des ganzen Konflikts: er liegt nicht in der Verknotung an sich, wie oben vorbereitend gesagt wurde, sondern darin, daß der Geist diese Verknotung nicht versteht und deshalb vor ihr scheut. Wie kommt aber dieses Scheuen, dieses Nichtverstehen zustande?

Es kommt so zustande, daß der Geist beim Erwachen sogleich bei *sich* anfängt und aufhört, *sich* zum Ausgangs- und Endpunkt, zur Forderung und zum Maßstab macht, daß er sofort sein großes analytisches Verfahren beginnt und daher immer nur sich, nicht die Welt gewinnen kann. Wie sollte er nicht? Er findet ja zunächst nichts Haltbares vor außer sich. Er muß sich an sich halten, weil er nicht anders kann und darf. Gesetz, Urteil, Maßstab ist ja nur bei ihm. Führung, Wertung, Billigung und Verwerfung, Leben, Ordnung, Bewußtsein — alles das gehört ihm allein. Es ist ihm Aufgabe oder vielmehr *Wesen*, lieblos zu sein; er darf nicht einmal den Versuch unternehmen, das Gärende, Dunkle, unbehilflich Lastende um ihn her zu verstehen. Er *hat* nicht Intransigenz, sondern er *ist* Intransigenz. Er ist, ob auch ins tiefste Leiden gestürzt, lauter Selbstgenügen. Wie sollte er dazu kommen, sich mit jenem dunklen Element zu vertragen? Etwa aus Rücksicht auf das Leben? Aber

was liegt ihm am Leben? Ist das Leben gegen des Geistes Gesetz, so muß es ohne eine Sekunde Zögern verworfen werden.

Jugendliche Todiust ist das Verwerfen des Lebens aus dem intransigenten Selbstgenügen des eben erwachten Geistes. Sie ist das erste klare Ergebnis des Idealismus, sie ist seine Zusammenpressung zu giftiger, todbringender Dichtigkeit. Geist, auf sich selbst gestellt, muß unausweichlich in radikales Nichtverstehen der großen Verknotung fallen. Er ist das einzige wirkliche Intransitivum, das es gibt, er muß die Bindung rückgängig machen und das Ideal seiner Reinheit durch die Wiederherstellung der uranfänglichen Trennung buchstäblich verwirklichen.

Von hier aus muß aber nochmals ein Schritt zurück getan werden. Der Angelpunkt des Konflikts, wurde gesagt, liegt nicht in der Verknotung, sondern darin, daß der Geist diese Verknotung nicht versteht. Als Ursache dieses Nichtverstehens ergab sich dann die Intransigenz, das schroffe Selbstgenügen, das der Geist sogleich bei seinem Erwachen im jungen Menschen zeigt.

Aber die Ursache dieses Selbstgenügens?

Hier ist, wie mir scheint, das Blickfeld verstellt. Denn mit Menschengedanken ist nichts anderes aufzufinden, als daß dieses Selbstgenügen mit *Notwendigkeit* auftritt. Wo sollte eine Möglichkeit

liegen, daß der erwachende Geist sich *nicht* sofort zum Anfang und Ende, zum Gesetz, ja zum alleinigen Sein aufwirft? Er kann nicht anders, als ewig „Ich“ zu sagen. Woher sollte ihm beim Erwachen ein „Wir“ oder ein „Du“ kommen? Indem der Geist sich sogleich beim Auftreten als einen Punkt („Ich“) nimmt, ausdehnungslos, beziehungslos, zeitlos, unentstanden, ohne Pflicht, nur Gesetz und reines Sein — begeht er ein nach Menschenurteil Unvermeidliches; er erfüllt ein Schicksal von weither. Er ist, wenn er geboren wird, unentrinnbar Rebell, und das Schicksal, in das er eintritt, hat nur den Sinn, ihn zum Gehorsam zurückzubringen.

Denn der Geist im Menschen ist nicht Urheber seiner selbst, ist nicht Beginn und eigenes Gesetz, ist nicht Alleinsein und Selbstgenügen. Sondern er ist abgeleitet aus der Fülle des Geistes; die Bindung, in die er gestellt ist, unterliegt nicht seinem freien Urteil, sie ist ihm als Pflicht auferlegt. Das Ideal seiner Reinheit besteht nicht in der selbstgewählten Herauslösung aus den Verknüpfungen, es besteht nicht im eigenmächtigen Loslassen der Natur, sondern es besteht im umfänglichen Gehorsam, in der Erfüllung seiner Pflicht, die ihm den Weg durch die Bindungen hindurch, nicht um sie herum vorgeschrieben hat. Ist für den sich selbst genügenden Menscheng Geist kein irgendwie geartetes Eingehen auf den dunklen, stofflichen Partner denk-

bar, so ist erst recht kein Gesamtgeist denkbar, der *nicht* auf den Stoff eingeht. Geist, der nicht schafft; Geist, der nicht Liebe ist; Geist, der eine tote Masse unter sich ruhen läßt; Geist, der nicht alle Räume des Seienden wirkend durchdringt; Geist, der sich spart, einschränkt, zurückhält, der sich wohl gar vor der Materie fürchtet — hält dieser Gottesbegriff der Gnosis (auf den sich alles Selbstgenügen des Menscheng Geistes insgeheim bezieht als auf die obere Heimat, die durch Zerstörung der Verknötung zu erringen ist) hält dieser Gottesbegriff vor irgendeiner menschlichen Denkweise *im Ernste* stand? Er ist nichts als das nach oben projizierte Rebellentum. So wenig die Abtrünnigkeit des Menscheng Geistes eine Fiktion ist, so sehr ist dieser nicht liebende, nicht schaffende, sich sparende Gesamtgeist eine Fiktion, die das Unterste zu oberst kehrt. In die Fülle gehen, in die Heimat und in die Reinheit gehen kann daher für den Menscheng Geist nicht heißen: der Verknötung, der Welt den Rücken kehren; so wenig wie nach der Auffassung der großen Religionen die Heiligkeit Gottes darin besteht, daß er die Welt losläßt.

★

Im Folgenden soll noch davon gesprochen werden, in welcher dichtesten, um nicht zu sagen: größten Gestalt ich meine innere Rebellion erfuhr.

Es gab lange in mir eine Art Besessenheit, die sich schon sehr frühe, etwa von meinem fünfzehnten Lebensjahr ab, bemerkbar machte; also zu einer Zeit, in der von primären geistigen Erfahrungen oder auch nur von wahrhaftem geistigem Leben noch keine Rede war. Sie bestand in folgendem: Jedesmal, wenn sich mein Inneres zur Gebetshaltung anschickte, stand ein Erwas in mir auf und kämpfte mit wütenden Lästerungen, ja mit ausgesprochenen Schimpfworten dagegen an. Es wäre der Mühe nicht wert, von einer solchen inwendigen Gegenbewegung zu sprechen, wenn nicht diese Gegenbewegung mit einer auffallenden Selbständigkeit und Sinnfälligkeit, gleich einer „äußeren“, dämonischen Verlautbarung vor sich gegangen wäre. Es war ein innerer Gehörseindruck: unflätige Lästerreden gegen Gott, halluzinatorisch deutlich, polternd, grob und mittelalterlich stilisiert, ausgehend wie von einem fremden Wesen, das ich von „mir“ deutlich unterschieden fühlte. Ich muß diesen einzigen dunklen Punkt in meinem geistigen Leben nennen, weil nur in diesem Falle eine gleichsam „äußere“, von dritter Seite stammende Einwirkung geschah, die sich in fast lächerlich derber, ungezogener Art zwischen Gott und mich drängte. Mein Ich blieb dabei unangetastet, es blieb wehrhaft und unzersetzt. Während sämtliche anderen Angriffe, Ängste, Verzweigungen, Anfechtungen

darauf hinausliefen, mein Ich zu zersetzen und mich gleichsam vom Rücken her anzufallen, blieb dies ein plumper Frontalangriff, der „mich“ im vollen Besitz und freien Gebrauch meiner Waffen antraf. Deshalb ertrug ich ihn relativ leicht: er ging „mich“ nichts an, er fiel „mir“ nicht zur Last. Obschon die Wirkung dieser dämonischen Gegenwehr (die sich nur gegen das kindliche Sichhingeben an Gott wandte und im übrigen alle Arten des Aufschwungs, der Weltliebe, der Verehrung ertrug) sehr störend war, obwohl sie vielleicht schuld daran ist, daß mir lange Zeit das plastische, als Gebet geformte Reden mit Gott fremd geblieben ist, lernte ich sie ertragen wie das Knurren eines bösen Hundes: er lag in der Ecke und gab von Zeit zu Zeit seine zornigen Laute von sich, aber das Leben im Hause ging schließlich doch seinen Gang. Es war eine Anfechtung in sehr altertümlichem Stil, ein Hausteufel in Holzschnittmanier, ein Höllengeist von praller, ungeschlachter, tierischer Körperlichkeit, der mir aber trotz der unzweideutigen, bösen Dämonie seines Wesens mehr erschreckte Verlegenheit als eigentliche Qual bereitete.

Mein Verhältnis zu diesem Hausteufel gestaltete sich im Laufe der Jahre sonderbar genug. Ich sagte schon, daß sein erstes Auftreten noch fast in die Kinderzeit fällt; aber noch Jahrzehnte später machte er sich durch ein gelegentliches Knurren, Lästern

Das Amt des Hausteufels

und Rumoren bemerkbar. Da er sich gegen das Gebet (und *nur* gegen dieses) wie gegen eine Gefahr zur Wehr setzte, übte ich in diesem Punkte gleichsam Vorsicht. Ich behandelte ihn wie ein unvernünftiges Tier, das gezähmt werden soll, mehr schonend als gewaltsam, mehr mit List als mit offenem Zwang; denn ich hätte fürchten müssen, ihn durch offenes, wohl gar leidenschaftliches Entgegentreten nur noch mehr in seine Wildheit zu scheuchen. Für dieses mildere Verfahren sprach vornehmlich, wie gesagt, der Umstand, daß der Hausteufel die Souveränität meines Ichs unangetastet ließ; aber außerdem noch eine geheime Erwägung, die ich nicht ganz abweisen konnte. Der Hausteufel mußte wohl zunächst aufgefaßt werden als eine Gegenwehr gegen die Überantwortung des Menschen an die oberen Mächte. Sein Widerstand hatte zum Ziel, den Menschen von der höheren Erschwingung fernzuhalten; bei jedem Teufelspakt der Legende wird dem Menschen zunächst das Gebet untersagt. Aber war es nicht möglich, daß der Widerstand noch einen tieferen Sinn hatte; nämlich den, vor eilfertigen, unziemlichen, unerlaubten Gebetswagnissen zu warnen? Konnte der Hausteufel nicht die Aufgabe haben, den Menschen im geeigneten Moment nachdrücklich an das Finstere und Niedrige in seinem Wesen zu mahnen und ihn so vor jeder Illusion über sein wahres Verhältnis zu den oberen Mächten

Der Dämon zeigt die Aufgabe

zu bewahren? Gewiß verfolgte der Dämon zunächst bloß *sein* Interesse; er suchte die Gottferne des Menschen darzutun und zu erhalten. Aber da er das Ich unerschüttert ließ, blieben auch die Kräfte frei, die auf eine Überwindung dieser Gottferne hinarbeiten konnten; ihnen zeigte der Dämon geradezu die Aufgabe, die ihrer harnte. Sein Poltern und Lärmen, von ihm aus völlig „böse“ gemeint, wirkte so im Enderfolg gegen den Selbstbetrug, gegen ein überstürztes, ungesichertes Weitergehen mit unerledigten feindlichen Positionen im Rücken. Es spielte die wichtige Rolle des inneren Widerspruchs, der niemals bloße Hemmung, sondern stets zugleich eine Mahnung an unterlassene Arbeit, eine Mahnung an das Ganze und *Tatsächliche* der Situation ist. Der Teufel überhaupt ist nüchtern. Er stützt sich stets auf das, was *ist*, und haßt das, was sein *soll*. Damit aber wirkt er, wo die oberen Kräfte im Menschen frei bleiben, mittelbar zum Rechten.

Aus diesem allem mag es sich erklären, daß mein Verhältnis zu meinem Hausteufel zeitweise eine fast gemütliche Färbung annahm: er war immerhin ein Wesen, das unverstellt und offen seiner Natur gemäß handelte, und das man deswegen nicht hassen, sondern höchstens zähmen oder unschädlich machen durfte. Er hatte bei aller unzweideutigen Bosheit etwas, das ich beinahe gutmütig nennen möchte;

denn nichts, was seinen Charakter klar und unbekümmert offenbart, kann der Mensch ganz und gar verwerfen.

Der Dämon ward schließlich in gewisser Weise zum Gesinde des Hauses gezählt, als ein koboldischer *spiritus familiaris*, dem es oblag, das Böse derb und eindeutig zur Geltung zu bringen, damit es im Bilde des Ganzen nicht fehle und nicht vergessen werde. Er lieferte den Schatten zum Licht. Er war nicht reiner Eindringling, er hatte ein Bürgerrecht im Haus, er gehörte dazu, wie Loki zum Haushalt der Asen. Wenn das „Beknurren des Guten und Schönen“ (Faust I, zweite Studierzimmerzene) seine Arbeit war, so war nicht zu leugnen, daß er sie treu und redlich verrichtete.

Am Hausherrn lag es, ihm in geeigneter Weise entgegenzutreten. Das durfte nicht so geschehen, daß er ihn vor die Tür zu werfen versuchte, sondern er mußte ihn an die Kette legen und ihn dann unschädlich zu machen suchen. Das konnte nur so erfolgen, daß er ihn als Warner nahm, als Mahner, sich um das Böse im Hause ernsthaft zu kümmern; daß er Heiliges nicht unschicklich aussprach; daß er sich in keine unbegründete Sicherheit einwiegen ließ; daß er nicht jede leichte Seelenregung nach oben hin schon für Verdienst und Vortrefflichkeit nahm. Wenn Faust in der zitierten Studierzimmerzene sagt:

Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes reget sich nun —
dann wird der im Pudel verborgene Hausteufel unruhig. Wenn Fausts Gefühl den Anlauf nimmt „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, Ach, nach des Lebens Quelle hin!“, so kommt vom Pudel ein zorniges Knurren. Der Pudel darf aber nur deshalb knurren, weil Faust hier noch kein Recht hat, die Beziehung zur Höhe irgendwie als gesichert zu betrachten; es ist ihm im Grunde noch nicht erlaubt, die hohen Worte in den Mund zu nehmen. Er verwechselt eine behagliche Stimmung mit Seelenfrieden; er ist in Gefahr, ein ungefähres Sehnen für das erreichte Ziel zu nehmen. Deshalb darf und muß ihn der „tierische Laut“ aus den „heiligen Tönen“ herausschrecken, die seine Seele umfassen; es ist ein Herausschrecken aus einer augenblicklichen, gefühligen Verzauberung, es erfolgt mit Recht und ist der erste Aufruf zum eigentlichen Kampf. Der Pudel meint es unzweifelhaft böse. Auch später, als Teufel, wälzt er alles heran, was dauerndes Versinken im blinden Element herbeiführen könnte. Aber er erreicht das Ziel nicht, weil er den grundlegenden Fehler begeht, Faustens Ich im Kerne unangetastet zu lassen. Das heißt buchstäblich die Rechnung ohne den Wirt machen; es heißt die stärkste aller Gegenkräfte nicht in Rechnung stellen. Nur vom Zentrum aus (was frei-

lich eine absurde Idee ist) könnte der Böse hoffen, zum Ziele zu kommen; in der Opposition, dem freien Ichkern gegenüber, muß er letzten Endes im Sinne der Oberen wirken, weil deren Kraft, wie ich glaube, überall ausreicht, die aktive Umwertung vorzunehmen, die den Angriff in Dienst verwandelt.

Der kosmische Mißerfolg des Bösen erklärt sich daher, daß das Negative niemals die Fähigkeit zum Herrschen hat, weil es sich nie im Zentrum erhalten kann. Es kann nie ein *Ganzes* leiten, bestimmen oder sein; es kann weder ein ganzes Nichts, noch ein ganzes Etwas sein. Gesetzt die Absurdität, es gelänge dem Negativen, einen Augenblick lang ein ganzes Nichts herbeizuführen, so müßte dieses Nichts sich sogleich wieder zersetzen und ins Sein ausbrechen.

★

Von einzigartiger Bedeutung für das Werden jedes Menschen sind die Phänomene des *Bewußtseins*. Schon in den bisherigen Abschnitten ist gelegentlich von ihnen die Rede gewesen. Es heißt nun, sie genauer ins Auge zu fassen.

Es gibt zwei völlig verschiedene Arten des Bewußtseins.

Die eine ist diejenige, bei der der Geist des Menschen in großem Betrachten auf allem Leben, dem eigenen wie dem fremden, verweilt und alles Lebende versteht und bejaht.

Vor diesem Bewußtsein werden die Dinge durchscheinend. Das Blinde erleuchtet sich von innen her. Die Kräfte zeigen ihren Sinn und wirken in hoher Ordnung zusammen. Unzweifelhaft ist dieses Bewußtsein ein Wachsein; aber ein Wachsein von erhaltender, liebender Art. Es ist ein Blicken; aber ein verstehendes und bestätigendes Blicken. Wir sind in ihm des eigenen Lebens so unmittelbar gewiß wie des der benachbarten Geschöpfe. Es ist der Augenblick einer weitausgreifenden Versöhnung und einer durchdringenden Erkenntnis, in der wir alles Seiende begreifen und billigen. Es geschieht ein uneingeschränktes Ja-sagen zu jeder „Weise“ jedes Geschöpfes; vor allem auch zur Ordnung des Ganzen, die nicht nur die wechselseitige Liebe, sondern auch die notgedrungene Feindschaft zwischen den Kreaturen in sich schließt. Es ist ein begeistertes Durchschauen der Welt, in dem sich alle Vereinzelung und alles Zusammenneigen zum Bilde eines echten Kosmos reinigt und erhöht. Kein Zweifel, daß in diesem Bewußtsein ein wahres Blicken und ein wahres „Wissen“ ist. Ein Anschauen, welches Gewißheit liefert, liegt vor, und diese Gewißheit ist ein Wissen um Welt und Leben; vor allem auch um die eigene Wirklichkeit.

Diesem Bewußtsein steht ein anderes gegenüber. Es ist ebenfalls ein Wachsein. Aber es legt auf das Leben einen kalten, bösen Blick. Es ist ihm mit Ur-

feindschaft entgegengesetzt. An dieses böse Wachsein wird in erster Linie gedacht, wenn von Bewußtsein schlechthin die Rede ist. Das Bewußtsein der ersten Art ist ein Wissen des Menschengestes um das Ganze. *Dieses* Bewußtsein dagegen ist ein Wissen des Geistes um sich selbst, ein Wissen des abgetrennten, „abgefallenen“ Ichs um das Ich.

Das Bewußtsein dieser Art ist gewiß kein ruhender, sich gleichbleibender Zustand. Sein zehrendes Blicken kann sich trüben; es kann sich lebensgefährlich schärfen. Immer aber erweist sich, daß es auf einer Spaltung innerhalb des Gemütes beruht: es spaltet sich der Ichpunkt von den Bewußtseinsinhalten, es löst sich ein Blickendes vom Beblickten ab. Aus einer vorher ununterschiedenen Einheit entfaltet sich eine dramatische Spannung. Es geschieht die Aufteilung eines infinitiven Seins in Subjekt und Objekt, in Sehen und Gesehenwerden.

Diese Entgegensetzung ist aber nicht nur eine psychologisch - grammatische Aufteilung, sondern auch eine echte *Feindschaft* nach der Formel des Entweder - Oder. Das Blickende feindet das Beblickte an. Es schließt es von sich aus. Das Blickende kann das Beblickte nicht dulden. Das Beblickte kann das Blickende nicht ertragen. Blick ist Angriff; Leben ist Blickabwehr. Man findet da auf dem Grunde eines psychologischen Gegensatzes unvermutet einen gleichsam mythischen Affekt des

Hasses wirksam; eine Urform aller Zwietracht, die an Schärfe alles Erfahrbare übertrifft, weil sie gleichsam keinen Inhalt oder nur einen geisterhaften und ewigen Inhalt hat.

Gewisse Erscheinungen dieser Zwietracht sind der Menschheit seit unvordenklichen Zeiten geläufig. Es gehören hierher alle Phänomene, die darauf schließen lassen, daß *Bewußtsein* und *Leben* in einem Austausch- und Ersatzverhältnis stehen; ein Verhältnis, das man auf die Formel bringen kann, daß gestörtes Leben in Bewußtsein übergeht; wogegen Bewußtseinshemmungen dem Leben zugute kommen. Gewiß ist auch dies noch eine „Bezogenheit“ des einen auf das andere; aber eine Bezogenheit durch Feindschaft; eine Feindschaft so scharfer Art, daß der eine Beziehungsteil ohne weiteres als Negation des anderen angesprochen werden kann. Von dem Gegensatzpaar Bewußtsein-Leben gilt im vollen Ernst der heraklitische Satz, daß die Partner wechselseitig den Tod des Anderen leben, das Leben des anderen sterben.

Das Bewußtsein hat eine Fähigkeit, durch aktives Auftreten das Leben zu stören und selbst zu lähmen. Dem alltäglichen Leben gehört die Erfahrung, daß Bewegungsfolgen, die wir durch berufliche oder sportliche Übung vollkommen beherrschen gelernt haben, durch Dazwischentreten des Bewußtseins dem Körpergedächtnis für eine ganze

Weile entfremdet werden können. Dasselbe ereignet sich bei gewissen geistigen Funktionen. Sobald sich in eine reproduzierende Gedächtnisleistung das Bewußtsein mischt, verwirrt sich der Ablauf und stellt sich erst nach Ablendung des Bewußtseins wieder her. Ja, alle geistigen Funktionen, selbst solche, bei denen ein Wachsein des Bewußtseins geradezu gefordert wird, können durch eine *äußerste* Integration des Bewußtseins, die zu einer bestimmten Auswucherung der Ich-Empfindung und zu letzter Selbstkontrolle führt, lahmgelegt werden. Beblickung ist lebenslähmend. Jeder Blick hat eine Verwandtschaft zum „bösen Blick“. Das Leben ist eine Schattenblume. In tausend Sagen, Mythen und Legenden, in tausend Erfahrungen und Maximen des täglichen Lebens steht das Verbot des Blicks.

Nicht nur der Selbstblick, sondern auch der Blick des Nebenmenschen bringt dem Leben Gefahr; denn er weckt leicht den Selbstblick auf. Wenige können es ertragen, daß man ihnen beim Schreiben über die Schulter sieht; denn am Aufmerken eines Zweiten entzündet sich die verderbliche Fackel in uns selbst. Manche Satzungen indischer und chinesischer Künstlergilden enthalten die strenge Vorschrift, daß der Künstler niemals in Gegenwart anderer Personen arbeiten dürfe. Im Leben unter Menschen gilt der Blick als Angriff, als „Injurie“. Eine bestimmte Beziehung besteht zwischen dem

Blick und dem Affektkreis der *Scham*. Auch ihr liegt wahrscheinlich zugrunde, daß der Blick, den ein Anderer auf uns wirft, den Selbstblick in uns entzündet und uns alles Gefährdete, Fragwürdige unsrer Existenz zu Bewußtsein bringt. Scham ist das Zugeständnis, daß in der Tat in uns nicht alles in Ordnung ist; und es ist durchaus nicht nur der *böse* Blick, der Scham hervorruft. Aber die Lebensstörung ist auch in der Scham gegeben. Wer sich schämt, schlägt die Augen nieder, d. h. er entzieht sich zunächst subjektiv dem fremden Blick, er läßt aber auch durch das Niederschlagen des eigenen Auges den fremden Blick ein, sich ebenfalls zu schließen oder abzuwenden. Das niedergeschlagene Auge ist also eine Maßnahme der Verteidigung und zugleich Versuch einer Suggestion. Auch das „In den Boden versinken wollen“ vor Scham deutet auf das Bedürfnis, vor allem der Beblickung ein Ende zu machen. Schon in der einfachen „Verlegenheit“, wie sie durch Blick erzeugt wird, finden deutliche Störungen der Lebensfunktionen statt; sie können zu auffälligen Unzweckmäßigkeiten des Handelns führen. Jeder Mensch bildet in seiner Lebens-technik gewisse Hilfsmittel, oft nur Kunstgriffe aus, um sich gegen den Blick des Nebenmenschen zu verteidigen; alle diese Hilfsmittel und Kunstgriffe laufen darauf hinaus, durch ein „Vergessen“ des fremden Blicks die Unschuld des eigenen Le-

bens, die reine Richtung auf das Objekt wiederherzustellen.

Auf der Feindschaft zwischen Bewußtsein und Leben beruht die wichtige Rolle des rechten „Vergessens“. Wie die Nahrung, von der ein Mensch leben soll, dem Auge verschwinden und in den Kreislauf der Säfte gehen muß, so muß auch das, was uns geistig nähren soll, dem Bewußtsein entschwinden. Dem „Essen“ im physischen Bereich entspricht das rechte „Vergessen“ im geistigen. Vergessen heißt nicht Verlieren, sondern Aneignen. Vergessen heißt die Unschuld des eigenen Lebens, ja die Selbsteinfügung des Menschen in die wirkliche Welt herstellen. Der Fährmann in Tschuangs gleichnamigem Gleichnis (von Martin Buber nacherzählt) lenkt sein Boot nur deshalb sicher über die Stromschnellen, weil er das Wasser um sich her „vergift“. Ebenso wird Khing, der Meister der Holzschnitzer, zur höchsten Kunstleistung dadurch fähig, daß er allen voraussichtlichen Lohn seiner Arbeit, allen Ruhm, schließlich den Fürsten, für den er arbeiten soll, vergift. Erst das Vergessen, die Ablendung des Bewußtseins, macht das schöpferische Leben in der Tiefe des Künstlerwesens frei. Aus extremen Affekten, die das normale Bewußtsein völlig verdrängen, z. B. bei Lebensgefahr, geht oft eine Handlungsweise von unübertrefflicher Zweckmäßigkeit hervor. Aber in-

folge des gleichen Sachverhalts, der hier obwaltet, kann der Buddhist sein großes Unternehmen ins Werk setzen, das ganze Leben durch Beblickung, durch ein äußerstes Nicht-Vergessen in Bewußtsein überzuführen und es als Leben abzutöten.

Der Kampf gegen das Bewußtsein im Interesse des Lebens ist in der Geschichte der Menschheit oft durch den *Rausch* geführt worden. Man dämpft das Bewußtsein durch Gifte, die man trinkt oder einatmet. Man tanzt es tot, man schläfert es ein durch Musik, man betäubt es durch Trommel- und Paukenschlag. Gerade bei naturnahen, also vom Bewußtsein eben erst befallenen Völkern spielt der Rausch seine wichtigste Rolle. Das Lebenstörende des Bewußtseins wird hier offenbar besonders deutlich empfunden, und zwar als eine neue, eben erst eingetretene Veränderung. Man hat in diesen Frühzeiten noch eine deutliche Erinnerung an das Glück des vorigen, gebundeneren Zustands, und zugleich ist der Abstand von diesem Glück noch so gering, daß man hoffen kann, mit relativ einfachen Mitteln wieder zu ihm zurückzufinden. Der Rausch ist der Weg nach rückwärts. Er ist der Versuch, die verlorene Einheit des Lebens auf einer älteren Stufe wiederherzustellen.

Erst später stellt sich das Wissen ein, daß es zu spät ist; daß der Rückweg auf ewig versperrt ist.

Ein schreckenvolles Bedauern, ein stöhnendes

Heimweh muß unzählige Male bei dieser Erkenntnis des „Zu spät“ die Menschheit befallen haben. Wir wissen davon, weil wir alle das Ende einer solchen Frühzeit in uns erlebt haben: als die Kindheit uns verließ. Wir wissen genau, mit welchem Schrecken wir die erste Stichflamme des Bewußtseins in uns aufschießen sahen. Das war nicht anders, als wenn mitten in einer friedlichen Landschaft die Kuppe eines weintragenden Hügels sich vulkanisch gespalten und das „untere Gewitter“ als Nacht und Flamme ausgespieen hätte. Welcher junge Mensch hat nicht versucht, dieses Ereignis zu „vergessen“, d. h. es rückgängig zu machen? Wir sanken noch oft in den alten Schlaf zurück, nachdem wir die furchtbare Möglichkeit dieses neuen Wachseins einmal erfahren hatten. Aber immer wieder schrakten wir aus diesem Schlafe auf und merkten endlich, daß er uns fortan auf ewig verboten war. Jener eine Augenblick des Erwachens lag wie eine unsühnbare Schuld in uns, und diese Schuld machte ein argloses Zurückgehen in den vorigen Zustand für alle Zeit unmöglich. Elend, voll Heimweh, mit überwachten, schlafschweren Augen irrten wir um das alte Haus. Die Wärme und der Frieden, die uns drinnen umgeben hatten, lagen noch in unsern Gliedern. Aber die Türen blieben verschlossen, und endlich mußten wir begreifen, daß uns das Eintreten nicht mehr zustand. Der Rabe Nimmermehr saß am First.

Dann erst, wenn die Unmöglichkeit der Rückkehr begriffen ist, faßt der Mensch und die Menschheit die neue, große Aufgabe, durch eben dieses Bewußtsein zu einer anderen Ordnung und Unschuld, zu einem neuen Frieden zu gelangen. Der Durchbruch wird fortan nach vorwärts, nicht mehr nach rückwärts angesetzt.

Bei aller Fremdartigkeit dieses neu einbrechenden Elementes, des Bewußtseins, ist aber der Gedanke nicht abzuweisen, daß eine *Tendenz der Natur* diesem naturfeindlichen Erwachen zuzustreben scheint. Wir glauben besonders in den Augen einiger Tiere zu sehen, wie die Natur, wenn auch mit geheimer Furcht, auf das Bewußtsein hinarbeitet. Zwar die großen Katzen, die Löwen, die Tiger, leben noch in voller geschöpflicher Pracht; selbst in der Gefangenschaft, wenn die Trauer sie ergriffen hat, haben sie noch den festen, trostlosen und trostunbedürftigen Blick, der in die ungemessenen Weiten des Naturreiches voll hinausieht. Aber in den Augen alter, weiser Vögel scheint der Ichpunkt nahe am Aufblitzen. In den Augen der Hunde ist eine Unruhe zu sehen, als hätten sie die Möglichkeit einer großen Katastrophe, wie sie das Aufleuchten des Bewußtseins ist, einmal von ferne geahnt. Gerade das, was man dem hündischen Charakter manchmal zum Vorwurf macht, die unsauber wirkende Gebrochenheit seines Tierwesens,

Die Katastrophe der Bewußtwerdung

scheint dafür zu sprechen, daß die Natur in solchen Geschöpfen ein geheimes Gelüste nach einem Jenseits ihrer selbst auslebt. Ein gleichsam vorwitziger Drang zum Weiterschreiten treibt sie dem Bewußtsein entgegen, als habe sie einen Begriff davon, daß da ihre Grenze liege, an der sich ihr uferloses Streben brechen darf. Hier ahnt sie das Glück des Widerstands, der zugleich die Fassung bringt. Hier sieht sie endlich ins andere Reich hinüber.

Während die Kreatur, die sie endlich ins Bewußtsein hineingetrieben hat, ihre Qualen erduldet, hält sie, die Mutter, feiernd still und überblickt ihren ungeheuren Weg.

Mir liegt nun daran, im Dienst des eigenen Lebens wie insbesondere auch der Nebenmenschen, ein autobiographisches Material auszubreiten, das zum Eintreten der „Bewußtheit“ in mein eigenes Leben gehört.

Ich wurde ihrer eines Tages gewahr als eines peinlichen, koboldischen Ich-Gefühls, das sich von allen mir bis dahin bekannten Bewußtseinszuständen gründlich unterschied. Es sprang aus sämtlichen Bedingungen des Lebens mit einem Ruck heraus und setzte sich mit einer Unbelehrbarkeit ohnegleichen gegen sie zur Wehr.

Es wehrte sich vor allem gegen den *Ablauf der Zeit*. Gemeinhin werden Gedanken, Vorstellungen und Gefühle von den abrollenden Minuten an uns her-

Der Kobold wehrt sich gegen die Zeit

angetragen wie Schiffe, die auf einem fließenden Wasser schwimmen. Wir sehen sie kommen, fassen sie ins Auge, lassen sie vorüberziehen und wenden uns arglos den kommenden zu. Der Inhalt des Blickfeldes wechselt unaufhörlich, ein Bild verdrängt das andere, und wir lassen diesen Wechsel als ruhig Schauende geschehen. Jenes koboldische Bewußtsein aber setzt sich gegen das Fließen und Ziehen der Bilder zur Wehr. Es fällt ihm plötzlich ein, einem Gedanken, wie ein Raubtier dem Wild, ins Genick zu springen und sich mit einer tollen Wut daran festzuklammern. Er *soll* nicht verschwinden. Er soll stehen bleiben. Er soll das Einzige sein, was das Bewußtsein ausfüllt. Er soll niemals untergehen. Eher soll das ganze Leben um ihn her erstarren, die Welt versteinern, das Strömen einfrieren, als daß der Kobold dieses eine Bild, diesen einen Gedanken wieder fahren ließe.

Auf jede der vorübereilenden Sekunden schwingt dieses Ich-Gefühl sich auf wie auf einen schnellfahrenden Wagen. Es *soll* den Ablauf der Zeit nicht geben. Er ist Betrug. Alles, was sich bewegt, ist Betrug. Alle Sekunden, die je waren und sein werden, zusammenraffen, abtöten und ewig festhalten, das ist der Ehrgeiz, der hier entsteht. Ein Ideal der bewegungslosen Starre errichtet sich, das sich mit Wildheit gegen jedes Geschehen sträubt. Diese Ich-Besessenheit benimmt sich, als habe sie

niemals vom Begriff der Zeit gehört. Sie stammt aus einer Region, wo es kein Verändern gibt. Sie stammt geradeswegs aus dem Tod, ein ausdehnungsloser Punkt, ein aktives, ungeheuer lebendiges Nichts, das mit frenetischer Raserei allen sich drehenden Rädern in die Speichen fällt.

Mit der gleichen Hartnäckigkeit wehrt sich der Kobold gegen den *Raum*. Er verwirft die räumliche Gebundenheit, die Fesselung an einen bestimmten Ort als eine unerträgliche, schmäbliche Einengung. Er erhebt den Anspruch, an jedem nur denkbaren Orte gegenwärtig zu sein. Er weigert sich, ein Hier und Dort, ein Nah und Fern anzuerkennen. Ihm gehört jede Weite, er verbietet die Trennung der Räume. Er lebt in der wilden Gier, die uferlose Entfaltung der Dingwelt in *sein* Gesichtsfeld, und das heißt schließlich: in einen einzigen Punkt zusammenzupressen und tyrannisch zu beherrschen. Vor Zeit und Raum empfindet dieses Ich-Gefühl nicht etwa das Verlangen, sich mit ihnen auszu dehnen, sondern genau umgekehrt: mit Grimm geht es darauf aus, alles in die Zeit oder in den Raum Gedehte zusammenzuraffen und in seine eigene Enge einzuzwängen. Da mag es zugrunde gehen, wenn es nur unter *seiner* Faust bleibt.

Diese Bewußtheit wehrt sich weiterhin gegen jedes Vertrauen, Glauben, Frommsein, gegen jede Fügsamkeit und jeden erdenklichen Gehorsam, sei

es auch nur der Gehorsam gegenüber den animalischen Lebensgesetzen. Alles dies muß sie ver wünschen: Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben! Und Fluch vor allem der Geduld! Sie hat eine unwiderstehliche sophistische Begabung, vermöge deren sie das Leben als Betrug, als metaphysische Duplicierung hinzustellen weiß. Sie weiß sich als die *eine* große Erwachtheit aufzuspielen, an deren Gegenwehr alle lockenden Überredungskünste des Lebens abprallen. Sie sieht alles, was lebt, mit einer frechen, hochmütigen Verachtung an, gleich einem Nüchternen, der kalten Blickes das Taumeln und Glotzen eines Betrunknen beobachtet. Sie steht in einer tückischen, schlaflosen Helle, sie sieht mit einem schamlosen Blick das Leben in den Menschen von Affekt zu Affekt, von Bild zu Bild sich weitertreiben, eine unaufhörliche Übertölpelung, von einem bösen Geist an hirnlosen, gutmütigen Gimpeln verübt. Widerpenstig von Grund aus, weiß diese Bewußtheit das Leben so zu vergällen, daß das Blut stockt und das Hirn anhält. Ein böses Wissen, ein grausames Auge, bewaffnet mit einer Hand, die nicht zögert, allem Schlafenden an die Kehle zu fahren; Urgrund alles Hohns, Quelle aller Fremdgefühle und aktiven Teufeleien — so schwebt dieses Bewußtsein über dem Schlaf der Geschöpfe. Es verleumdet, ein wahrer Diabolos,

das Leben als Schlaf und den Schlaf als Gefahr und Betrug. Das Leben, das von diesem Blick getroffen wird, stockt und zittert wie ein gestraftes Kind; es zittert vor Angst und Scham. Diese Bewußtheit ist *der* Blick schlechthin; der Schlangenberglick, der das Opfer zum Erstarren verzaubert, der böse Blick, der aus einem Bereich jenseits des Lebens stammt und ein tätiges, fressendes Nichts auswirft; ein Nichts, das etwas ganz anderes und viel Schlimmeres ist als Tod oder eine Verführung zum Tod. Es ist die *Zersetzung* schlechthin, und vor allem die *Zersetzung* der Persönlichkeit.

Wenn hier davon gesprochen wurde, daß diese Bewußtheit das Frommsein und Glauben angreife; wenn sie als der böse Blick, als Urgrund alles Hohnes und aller Teufelei bezeichnet wurde: so ist dies nicht so zu deuten, als handle es sich hier um eine Erscheinung auf der Ebene von Gut und Böse, um einen Konflikt in Dingen des ethischen *Wertes*. Die Bewußtheit, von der hier die Rede ist, hat zunächst nichts mit einer sittlichen Fragestellung zu tun. Sondern sie greift das Sein schlechthin an; es sind Fragen des Seins oder Nichtseins, die hier aufgeworfen werden.

Tod und Leben, Angst, Schreck, Grauen, Verzweiflung — sie alle sind letzten Endes doch auf ein *existentes Ich* bezogen. Sie ereignen sich an

einem Wesen, von dem mindestens noch ausgesagt werden kann, daß es *ist*.

Diese Bewußtheit aber zersetzt geradeswegs das Ich. Sie macht alles Geschehen und Aussagen zum Unsinn, weil sie das grammatische Subjekt aller möglichen Aussagen hinwegnimmt oder vielmehr in sich verwesen läßt. Die Lage des jungen Menschen, der von der inneren Beblickung befallen wird, ist gerade deshalb so kritisch, weil der Angriff von der einzigen Seite kommt, die er für ewig gesichert hielt, nämlich vom Rücken.

Er hatte immer gehört und gelesen: *Ich* leide, *ich* sterbe, *ich* verzweifle. Das klang so, als ob auf der einen Seite ein Ich stehe, auf der andern ein Geschehen, das sich an diesem vollzieht. Dieses Geschehen mochte leidvoll, ja grauenhaft sein; aber es gab dabei doch immer das Ich, dem es widerfuhr. Was sich auch begeben mochte, es war immer etwas Menschenmögliches. Und da alle Menschenmöglichkeit mit der Möglichkeit der *Sprache* zusammenhängt, kann man sagen: dieses „Ich verzweifle“ oder „Ich sterbe“ ließ immer noch das Sprechen bestehen; die letzte Wohltat, die Gliederung in Subjekt und Prädikat, blieb erhalten.

Der Angriff der Beblickung aber geht geradeswegs gegen das lebende Ich. Er geht gegen den Kern der Persönlichkeit. Im innersten Heiligtum der Persönlichkeit, tief hinter allem, was be-

Das blickende und das beblickte Ich

blickt werden kann, tut sich der blickende Punkt auf, ein saugender, strudelnder Trichter, in dessen bodenlose Nacht zunächst alles Objekt und dann alles Lebendige am Subjekt hinabstürzt. Diesen Punkt, wo das aktive Nichts in unsre Welt einbricht, hat wahrscheinlich Goethe gemeint, als er von dem „hohlen Fleck“ im Gehirn sprach, wo sich keine Gegenstände mehr abzeichnen. Mereschowski spricht in „Peter und Alexei“ von der Sekte der Verneiner, die die Kirche, das Priestertum, die Gnade und die Sakramente leugnet, weil dies alles „in den Himmel zurückgenommen worden“ sei. Er läßt im Anschluß daran den Gottsucher Tichon denken: „Es gibt keinen Gott, es gibt keine Welt. Alles ist zugrunde gegangen, alles ist zu Ende. Es gibt sogar kein Ende. Es gibt nur die Unendlichkeit des Nichtseins.“ An eine Aufhebung so radikaler Art ist auch hier zu denken.

Gewiß ist auch jener blickende Punkt noch „Ich“, ein Punkt Nacht und Nichts, der sich im innersten Heiligtum aufgetan hat und von da seine Befehle gibt. Wäre dieses Nichts nicht „Ich“, so hätte es nicht die unzweideutige Autorität, die es entfaltet. Es ist „Ich“, was blickt; und dieses Ich ist unzweifelhafter, aktiver Tod. Es ist gleichermaßen Ich, was beblickt wird; aber dieses Ich ist Leben, Schlaf, Geduld, Glauben, Fühlen, Denken, Sprechen, und es wird von jenem Blickenden be-

Subjektloses Grauen

droht oder ausgelöscht. Es finden sich also im Innern beisammen: ein Blickendes, das Tod ist und Tod wirkt und ein Beblicktes, das Leben ist, aber von jenem Blick gewürgt wird; ein Ich, das die Macht hat, aber Tod ist, und ein Ich, das lebt, aber keine Macht hat.

Dieses Beieinander ist es, was ich die Zersetzung des Ichs nenne, die Zerstörung von innen her, den Angriff vom Rücken, die Auslöschung der Sprache. Es bleibt bei der echten Beblickung schlechterdings nichts Seiendes übrig: bei äußerster Qual ein vollkommen bildloses, ja *subjektloses* Grauen; eine unbewohnte Höhle voll Pein, in der ein „Utis“, ein Niemand gemartert wird. Es bleibt nicht einmal ein objektloses Ich übrig, denn noch diesem wäre in seiner furchtbaren Einsamkeit, wenn es sich unzerspalten erhielte, eine letzte Möglichkeit des Lebens gegeben. So aber zerreibt sich zwischen dem blickenden und dem beblickten Ich, wie zwischen dem Mühlstein und dem Mahlgang, alles Seiende zu Staub. Das eine das angreifende Nichts; das andere das vernichtete Etwas; aktiver Tod und passiver Tod, plus Null und minus Null verbunden — das ergibt zusammen nur ein grenzenlos integriertes, vollkommen gesättigtes Nichts. Es ist die Aussetzung eines lebenden Geschöpfes in den luftleeren Raum.

In einem dieser Vernichtung angenäherten Zu-

stand traf ich mit einem Zeichner zusammen, der als Darsteller der Fremdheit und des Grauens, des Maskenschreckens und der Zersetzung bekannt geworden war. Wir sahen seine letzten graphischen Blätter durch. Man sah da viele Gestalten des Schreckens, besonders von klaustrophobischer Art; man sah den Graus der Verwesung, das Zerbrechen und Verfaulen der Dinge, den Nachtmahr, den Mord, die grelle, gläserne Angst. Ohne Zweifel hatte der Künstler erlebt, was er schilderte; er hatte die dünne, eisige Luft des Grenzlandes geatmet.

Aber obschon seine Schilderungen so echt waren, daß ich manche von ihnen nur eben mit dem Blick zu streifen wagte, befiel mich diesem Schicksalsgenossen gegenüber eine Art Neid. Denn er hatte wenigstens die Möglichkeit des Sprechens behalten. Sein Grauen hatte Gestalt bewahrt. Er wohnte nicht gleich mir in der *bildlosen Leere*. Ihm wucherte aus dem Dunkel Bild um Bild. Uner-schöpflich strömend kam sein Sprechen daher. Ja, es war eine Art Überschwang und Uppigkeit in diesem Quellen der Worte und Formen. Was sie aussprachen, war zwar Verneinung. Aber das *Ausdrucks-mittel* dieser Verneinung war das Entgegen-gesetzte; es war höchst positiver und menschlicher Art.

Ich sagte mir: Qual, die so sprechen kann, ist keine Qual. Wo noch Gestalt ist, da ist das

Äußerste des Leidens nicht erreicht. In alten Opern erklingen manchmal Verzweiflungschöre in Tanz-takten; ähnlich steht es um alles Leiden, dem die Sprache nicht erloschen ist. Erst wo der Mensch „in seiner Qual verstummt“, d. h. im ernstesten Fall: wo die Grammatik durch jene Zerreibung des Ichs zerstört ist, hört mit der Sprache die Mensch-lichkeit auf und tritt das äußerste Leiden ein. Es ist buchstäblich immer „ein Gott“, der dem Men-schen die Fähigkeit gibt, zu sagen, was er duldet. Das heißt: wo die Sprache noch nicht erloschen ist, da hat der Mensch noch eine Fühlung mit Gott; da besteht noch eine letzte Beziehung zur rechten Ordnung und zum Sinn. Die Sprache hat alles Göttliche, das je den Menschen erschien, in sich ge-trunken. Was Sprache gibt, ist immer Gott. Selbst wenn alle andre Offenbarung schwände, würde Gott immer noch in der Sprache wirken und aus ihr erkannt werden. Nietzsche schrieb: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, solange wir noch an die Grammatik glauben.“ Das ist sogar in einem sehr trockenen Sinne richtig: echte Gott-losigkeit ist nur um den Preis echter Ichlosigkeit zu haben, und auf das Ich wird gerade die Grammatik nie verzichten können, weil es das Urbild alles Sub-jekts und somit die Grundvoraussetzung jedes „Satzes“ ist. Gott ist im selben Zuge Garant des Ichs und Spender der Sprache.

Die Stichflamme des Bewußtseins

Um dieselbe Zeit, da ich diese Art von koboldischer Ich-Besessenheit erfuhr, gab es andre, bildhaftere Erlebnisse, die vielleicht dazu dienen, die hier gegebene Lage weiterhin zu veranschaulichen.

Ich ging die abendliche Dorfstraße hinunter. Ich empfand meinen Körper als eine dichte, undurchsichtige Dunkelheit bis zum Hals herauf. Der Körper war das „Fromme“, das Schlafende und Ruhende. Vom Kopf jedoch hatte ich keinerlei materielle Empfindung. Statt seiner schoß aus dem Halsstumpf eine Art Stichflamme steil in die Höhe. Sie gab ein rotes, freches Licht; ein fremdes und böses Licht. Ich sah mich im Bild einer wandernden Fackel; nur daß die Flamme nicht ein weiches, wehendes Flackern war, sondern wild wie eine Gasflamme aus schwarzem Rohr herausbrannte. Ich war, wie mir schien, nicht weit davon entfernt, die Häuser der Straße von dem Licht dieser Flamme beglänzt zu sehen. Es kam dazu nicht; wie ich denn überhaupt nicht das Bewußtsein von dem „Als-Ob“ dieser Erscheinung, von ihrem lediglich „illustrativen“ Wert verlor. Aber ich lernte damals doch begreifen, daß, wenn eine solche bildliche Empfindung das ganze Bewußtsein ausfüllt, das Eintreten der dazugehörigen Halluzination als eine Art Erlösung wirken könnte: sie gibt eine scheinbare Objektivierung und damit eine scheinbare Entlastung.

Der kalte, böse Geist im Ich

Im Bild dieser Stichflamme also stellte die im Unbewußten phantasierende Bildkraft mir meine geistige Situation vor das innere Gesicht. Es knüpften sich daran Gefühle, die nur als *Schuldgefühle* bezeichnet werden können. Diese frevelhaft entzündete Flamme war zwar etwas Erlittenes, das mir ohne mein Zutun und sehr gegen meinen Willen widerfuhr. Aber auf der anderen Seite war sie unzweifelhaft „Sünde“, und von mir begangene Schuld; im Ganzen also etwa eine erlittene Sünde, eine mir zugefallene Schuld, die mich aus der Reihe der Lebenden ausstieß und unter einen namenlosen Fluch stellte. Es war verboten, zu dieser frechen Helle zu erwachen. Das Leben erlaubte nicht, daß sich der kalte, böse Geist im Ich so vermessen über Schlaf und Dunkel der Welt erhob. Er beging damit ein metaphysisches Verbrechen; ein Verbrechen der Absonderung, des Abfalls, der Auflehnung. Sehr viel später erst lernte ich begreifen, wie außerordentlich zutreffend dieses Bild die Situation wiedergab, wie richtig diese gefühlsmäßige Ausdeutung angesetzt war.

Anders in der Symbolik, doch ähnlich im Sinn war ein anderes Gebilde auf der Ebene dieser illustrativen Erlebnisse. Ofters vor dem Einschlafen überkam mich die Empfindung, in einen Wirbelgeraten zu sein, der mich mit ungeheurer Zentrifugalgewalt aus dem warmen Bereich des Lebens

hinauszuschleudern drohte. Mit irgendeinem körperlichen Zustand — man könnte an Schwindel denken — hatte diese Empfindung nicht das geringste zu tun. Sie war eine geistige Angelegenheit. Geistig trieb ich in einem Maelstrom, an dessen Rand das Nichts war. Das Leben umgab mich als ein warmer, brütender Globus; aber mitten in diesem ungeheuren Ball war ein Wirbel erwacht, der mich in ständigem Strudeln und Kreisen näher an die Peripherie trieb. Ich hatte keine Möglichkeit, mich zu halten. Das Einzige, das ich zu meiner Rettung tun konnte, war, daß ich mich unter der Bettdecke zusammenkrümmte, damit kein Teil meiner körperlichen Existenz aus dem Ball Leben und Wärme herausgerate. Das ging so fort, mit Angst und Schrecken, bis der Schlaf kam.

Näher an einer sozusagen normalen Erlebensweise lag es, wenn ich auf quälende Weise die Auswirkung gewisser erkenntnis-kritischer Gedankengänge zu spüren bekam, wie sie durch Schopenhauer an mich herangebracht wurden. Anfangs nahm ich die Radizierung alles Seins und Geschehens auf das Wahrnehmen des Subjekts mit Begierde auf. Dann aber begann ich mir des subjektiven Anteils am Weltbild so weitgehend bewußt zu werden, daß meine geistige Situation auch hier ins Wanken geriet.

Wenn alles Sinnfällige Tat des Ichs war; wenn überhaupt nichts andres ins Bewußtsein fiel, als was durch das Ich und seine Erkenntnisformen geprägt war; wenn es da außer diesem Ich nur noch das Ding an sich gab, das vor jedem Zugriff des Denkens weiter an die Grenzen des Denkraums zurückwich und schließlich darüber hinaus geriet, ins völlig Wesenlose, wo es so wenig zu dieser Welt gehörte wie ein erkalteter, unsichtbarer Stern — wo war dann noch echtes Entgegenstehen, echter Gegenstand und damit wahre Realität? Ich fühlte die Welt mit allen Wesen und Dingen, mit Haus und Bergen, Wolken und Sternen sich in mein Hirn zwängen, ein sperriger, ordnungsloser Wust, ein Kehrlicht von gespenstischen Sachen, der nicht einmal nach Zeit und Raum real, d. h. vom Ich unabhängig war. Die Folge war, daß ich völlig das Gefühl für das „Draußen“ der Welt, zugleich aber auch das Gefühl für mein „Draußen“ in ihr verlor. Draußen und Draußen schwanden dahin, weil doch die ganze Erscheinung von mir „geschaffen“ war. Alles war „Ich“. Selbst der fernste Stern, sowie er in meine Wahrnehmung fiel, war sogleich von „mir“ zu dem gemacht, was er war. Das Ding an sich stürzte in einen unerkennbaren Abgrund, die „Erscheinung“ aber ward mir dafür ins Hirn geschoben und preßte Denken und Atem zusammen. Das Fernste hing dicht vor

den Augen, weil es ja da erst „entstand“; ja, es drang hinter sie und entwertete das „Sehen“ zu einer leeren, gauklerischen Manipulation, die nichts irgendwie Wirkliches heranzubringen imstande war.

Dies endete damit, daß alles, was vor den Sinnen stand, sich in eine wüste, kalte, zerfallende Wirrnis verwandelte. Stand ich vor einem Haus, so empfand ich mit zwingender Deutlichkeit die Möglichkeit, daß es sich im Nu zu einem farbigen Qualm verflüchtigte. Ging ich zwischen zwei Türpfosten hindurch, so klopfte ich zweiflerisch mit dem Knöchel dawider, als ob sich dadurch ihre „Realität“ erproben ließe. Zeitweise griff ich inmitten des leeren, schwindelnden Gefühls, das mich in dieser Lage befiel, zu dem Mittel, mir meine körperliche Existenz durch Hautreize irgendwelcher Art zum Bewußtsein zu bringen, damit wenigstens das Draußen und Drinnen für eine Weile wiederhergestellt wurde. Deutlich konnte ich jedenfalls sehen, daß der solchermaßen exponierte Mensch geradezu seinen „Ort“ verliert. Er gerät ins Niemals und Nirgends, und damit verwirrt sich seine Schau, so daß er sehenden Auges erblindet. Er hat keine Begegnungen und keine Widerstände; alles fährt durch ihn hin wie durch einen Nebel. Gespenstisch, ohne Heimatrecht, ragt er aus einer andern Dimension in diese Welt herein, an die er

doch gebunden ist und deren Leben er äußerlich mitmacht, wie ein schlechter Schauspieler mit hilflosem Händeheben eine ihm fremde Rolle spielt. Ein schreiender Widerspruch duckt sich in ihm zusammen, ein Streit so wilder Art, daß er jeden Augenblick mit wechselseitigem Todschlag endigen müßte. In diesem Streit hebt sich seine Menschlichkeit vollkommen auf, die grenzenlose Öde dehnt sich in ihm, die Wüste, die nicht stillesteht, sondern unaufhörlich „wächst“. Nichts geht ihn an, nichts ist ihm bekannt. Er lebt im Unmöglichen, weit fort von uns, an dem archimedischen Punkt, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben kann, wenn man selber bereit ist, in den Abgrund zu stürzen. Er steht in einer Beziehungslosigkeit ohnegleichen; die schrecklichste Freiheit ist für ihn verwirklicht. Er hört, ohne zu fühlen, er nimmt wahr, ohne sich anzueignen, er sieht, ohne zu kennen. Er ist ein Hunger und ein Durst, doch ohne alles Werkzeug und Organ, um Trank und Nahrung aufzunehmen.

Seines Geschlechtes sind alle abgefallenen Geister, die so häufig in der Geschichte der Menschheit ihren brennenden Durst nach Leben bekannt haben, weil sie sich von ihrem Lebensgrunde getrennt haben und in die Wüsten geraten sind. Denn aller Abfall führt in die Leere, in die künstlichen Gegenwelten, in die „paradis artificiels“ und in das

ganze ungeheure Ersatz-Wesen, das sich vergebens bemüht, die Leere auszufüllen.

Denn nur auf reales „Leben“ geht das Verlangen des Menschen; d. h. darauf, daß er „Ort“ und „Einheit“, Raum und Gegenwart, Widerstand und Verpflichtung, Ordnung und Grenze gewinne; was alles er nur erlangen kann, wenn die Abspaltung seines Ichs vom Lebensgrunde wieder geheilt wird.

Die Bedrohung durch jenes böse Nicht-Sein stellt den Menschen an einen Punkt, von dem aus gesehen wird — falls nicht schon alles Sehen und rechte Fühlen in ihm erloschen ist —, daß alles Leben ohne die Beziehung zum göttlichen Lebensgrund ein Selbstbetrug ist. Es ist freilich des Lebendigen viel in uns, und es geschieht nicht leicht, daß es im eigentlichen Akt des Abfalls sofort mit einem Schlage aufgezehrt wird. Darum können sich die Scheinwelten, die der vom Lebensgrund Geschiedene errichtet, manchmal lange Zeit halten; es kann die Täuschung entstehen, daß es in ihnen so etwas wie Leben gebe; ein Sicut, ein Ersatz, ein Als-Ob an Leben. Hat der Geist aufgehört, zu leben, d. h. zu glauben, so kann noch Gläubigkeit in den Sinnen oder im Herzen wohnen oder tief im Leiblichen; und erst, wenn alle diese Vorräte erschöpft sind, tritt der offene Zerfall ein. Führt aber die Abtrennung des Ichs vom Lebensmittelpunkt geradeswegs in die Eiswüsten, wo der Kältetod

nahe heranstreift, dann wird auch der Betrug mit einem Schlage durchschaut. Die Hellsichtigkeit einer großen Gefahr tritt ein, man kommt mit einem Sprung auf den Grund, man nimmt in ungeheurer Verdichtung gleichsam alle Torheiten vorweg, die man sonst langsam durchdringen müßte; man wird gewahrt, daß es völlig sinnlos ist, von einem Lebendigsein oder auch nur von einem „Sein“ in der Abtrennung vom Lebensmittelpunkt zu sprechen. Durchgängige Ablösung vom Lebensgrund überlebt kein Geschöpf. Soviel Abtrünnigkeit, soviel Tod ist in ihm. Aber auch: soviel Leben in ihm ist, soviel Glaube, Beziehung, Gehorsam und Hingabe sind in ihm. Die ungeheure Rolle, die in der Menschengeschichte — ich denke vornehmlich an Kunst und Dichtung — das *Künstliche* spielt, die Verliebtheit in Kristalle, Gifte, Metalle und andere Materien, die zu den Requisiten der Gegenwelten gehören, diese Rolle beweist, wieviel es an Abfall unter den Menschen gibt. Aber jede *lebendige* Stelle im Universum beweist auch, daß hier ein Punkt ist, an dem geglaubt, geliebt und gehorcht wird.

Noch einmal soll hier in die Situation der äußersten Einsamkeit des Ichs eingetreten werden; in jene Situation, in der kein Bild, kein irgendwie geartetes Objekt die Aufmerksamkeit mehr vom Gefühl der großen Tatsache „Ich“ ablenkt. Irgendwann fühlt

Am Ort der letzten Einsamkeit

sich jeder Mensch einmal versucht, zu diesem äußersten Alleinsein des Ichs mit sich selbst vorzudringen. Die kartesianische, die buddhistische Abstraktion sind Beispiele. Die Hand, der Fuß, der Arm, das Bein — das bin nicht Ich; das ist selbst zum Leben nicht unentbehrlich. Das, was „Ich“ sagt, weiß sich sogar vom ganzen Körper fast unabhängig. Es sieht sich mit ihm verbunden, aber es spürt, daß es in dieser ganzen Stoffmasse gleichsam nur ein einziger Punkt ist; ein Punkt, der alles, außer sich selbst, als Objekt betrachten und behandeln kann.

Auch im Bewußtsein bedeutet das Ich nur einen Punkt. Eine Menge Dinge sind im Bewußtsein, die nicht zum Ich gehören: Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken, Affekte. Sie können entfernt werden, ohne daß das Ichgefühl Schaden leidet. Das Bewußtsein kann völlig entleert werden, so daß es nur noch als einsilbige, sonst inhaltlose Form bestehen bleibt. „Ich bin“ kann für eine kurze Weile gesagt werden ohne Beziehung auf irgendein Zweites. Es wird zwar behauptet, daß auch das Ich noch zwiebelschalig gebildet sei, daß es auch in ihm von einem Wesentlichen zu einem noch Wesentlicheren, Dichteren, Kernhafteren gehe. Mag es so sein: ein letzter Punkt muß unangreifbar bestehen, weil er das Angreifende selber ist, das Messende und Urteilende, das alles außer ihm Befindliche in die Täuschung verweist.

„Es ist nicht wahr, daß der Mensch allein sei“

Um diese letzte Einsamkeit also geht es; um das letzte Wachsein im Abgrund einer atemlosen Stille; um das äußerste Beisichsein des Ichpunktes; um jene Stelle, wo ein einziges Ohr noch in die gährende Leere hinaushorcht, ein einziges Auge noch in das gegenstandslose Dunkel sieht.

An dieser Stelle machen wir eine Entdeckung. Hier, an der fernsten Grenze, wo das Ich frei in den leeren Raum wuchert, wo eine Flamme brennt ohne Sauerstoff, eine Stimme tönt ohne Echo, hier im unerbittlichen Ernst dieser Einsamkeit erfahren wir, daß es keine vollkommene Einsamkeit, keine vollkommene Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Ichs geben kann. Wir erfahren, daß „Ich“ nur gesagt werden kann in Beziehung auf ein Anderes, auf ein selbständiges Gegenüber. Ich weiß an dieser Stelle, in der Verlorenheit dieser Nacht, nichts mehr von Christenglauben, Judenglauben, Heidenglauben. Ich habe sämtliche gelernten und gewußten Götter vergessen, auch alle Arrangements, die der Mensch je und je mit den sogenannten Welträtseln getroffen hat. Ich erfahre in dieser Stunde nur das Eine, daß es die vermutete und gemeinte Alleinheit und Einzigkeit meines Ichs *nicht gibt*. Hier heißt es nicht bloß: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, sondern: Es ist nicht wahr, daß der Mensch allein sei. Die Einsamkeit hat einen eisigen Atem; aber dicht hinter ihrer tödlichsten Kälte

Die große Begegnung

kommt ein warmer Südwind daher, der Südwind der Gewißheit, daß da in der anscheinend völligen Leere doch Erwas ist. Ich höre einen Atem, ich höre ein Rauschen wie von einem gewaltigen Meer. Ein Fremdes ist an mich angenähert, das da beginnt, wo wir aufhören, das entschieden nicht zu unserem Ich gehört, und es antwortet hinter der Mauer aus rabenschwarzer Nacht. Ich fühle mir gegenüber ein Leben, das keiner erfinden könnte, wenn es nicht da wäre; das wir am wenigsten *hier* erfinden könnten, wo wir ganz Einsamkeit, Bosheit, Starre und Wildheit sind. Diese Einsamkeit ist doch der Punkt, wo Mir am ehesten wieder einfallen müßte, wann und wie Ich das Leben gestiftet, die Sonnen und Erden gebildet habe — Ich, der Alleinige, Ich, der Einzige und der Herr. Aber in meiner Erinnerung ist nichts davon. Im Gegenteil: genau in dem Augenblick, da Ich Mich als den Einzigen fühle, fängt die Welt an, mir fremd zu werden, die Fremdheit greift um sich wie kalter Brand in lebendigem Fleisch, sie verdirbt mir die Natur und die Menschenwelt, verrückt mir alle Beziehungen und greift mir schließlich, nachdem sie mir jede Blume zum erbitterten Feind gemacht hat, in die eigene Brust. Genau und gerecht geht dieser Prozeß vor sich, und mit wachen Sinnen erlebe ich dann den Augenblick, wo ich mir selber fremd werde und nicht nur meine

Im Ich ist das Du Gottes eingeschlossen

Hände und mein Spiegelbild, sondern mein eigenes, innerstes Wesen nicht mehr kenne.

Der Ausgangspunkt muß also falsch sein, der Glaube an die Alleinheit meines Ichs muß ein falscher Glaube sein. Und wunderbar: im gleichen Augenblick, da ich dieses fasse, ergießt sich ein Überschwang von heilenden Kräften in die kranke Wirrnis. Ich gewinne die Bekanntheit mit meinem Selbst zurück, ich verdichte mich sofort wieder zu einem existenten Wesen, das an der rechten Stelle steht. Der Funke Bosheit im Gesicht der Dinge schwindet, eine selige Entzauberung macht sie zu frohen willigen Genossen meines Daseins. Solange ich den Wahn hatte, daß Ich der Einzige, der einsame Herr sei, feindeten sie mich durch Fremdheit an; denn Ich, der Allmächtige, hatte sie nicht gestiftet, also mußten sie ein Unsinn, ein Betrug sein, und sie mußten das bleiben, solange Ich allein war und die Verantwortung für das Ganze nicht hergeben wollte. Sobald ich aber diese Verantwortung abtut; sobald ich sah, daß „Ich“ so scharf auf ein Gegenüber deutet wie das Echo auf eine Stimme, wie der Schatten auf ein Licht; sobald ich erfuhr, daß „Ich“ nicht etwa ein Du *braucht*, sondern ein Du *enthält*, daß unweigerlich mit jedem Setzen des Ichs jenes große, *andere* Leben gesetzt wird, welches die eingebildete Einsamkeit des Ichs bricht; sobald ich als wahr erblickt hatte, daß das Ich ein

Symbolon im antiken Sinne ist, eine Erkennungs-
marke für Mich *und* für den fernen Gastfreund,
eine Anweisung auf Gott — von diesem Augen-
blick an verstehe ich mich und verstehe alle Dinge,
und die Welt ist in Ordnung.

Dies also scheint mir die Erfahrung zu sein, die
im Grenzlande zu haben ist: In jedem Ich ist ein
Entgegenstehendes eingeschlossen und auf keine
Weise daraus zu entfernen; höchstens um den Preis
eines beispiellosen Todes; und auch dadurch nicht,
weil damit nur der Anerkennung einer Wahrheit
ausgewichen, die Wahrheit selbst aber nicht besei-
tigt ist.

Warum konnten und können viele Menschen
trotzdem glauben, daß sie Gott losgeworden seien?
Ich denke, deshalb, weil sie ihn unerkant noch in
ihrem Leben haben, und zwar in der Knechtsgestalt
aller Dinge, die sie als echte Gegenstände anerken-
nen. Ich glaube, daß Gott überhaupt, im äußersten
Sinne, der Gegenstand schlechthin ist, bis in jedes
unscheinbare Ding hinein, an dessen Wirklichkeit
geglaubt wird. Wir sind ihm, lange ehe es zu den
Niederwerfungen und Gebeten kommt, schon da-
durch verschrieben, daß wir, still am Tische sitzend,
den Atem einziehen und ausgeben, gläubig verwei-
lend auf der Wirklichkeit der Obstschale, die vor
uns steht, überzeugt vom Leben des Kindes, das
nebenan schläft, angesprochen von den Stimmen

des Tages und der Nacht, teilnehmend am Leben
der Welt durch argloses Lieben und Leiden und
was sonst noch zum Inhalt eines menschlichen Le-
bensraums gehört.

Ich will nicht sagen, daß wir durch dieses alles
schon Gott „erkennen“ oder in der Richtung auf
ihn zur durchgängigen Ordnung gebracht seien.
Sehr viele Torheiten und Irrungen werden uns auch
dann noch beschieden sein. Aber wenigstens einen
ersten Orientierungspunkt werden wir gewonnen
haben, wenn wir begriffen haben, daß es die ver-
mutete Einsamkeit des Ichs nicht gibt, daß aller
Friede und alles Leben von Gott kommen, weil
außer ihm nur das Nichts ist. Keine menschliche
Phantasie kann ein Leben erdenken außerhalb Got-
tes; nicht einmal ein bloßes „Sein“. Jede Küste, an
die wir uns aus den Strudeln des Nichts retten, ist
Gottes Land. Jedes Morgen, an das wir glauben,
ist sein Reich. Sein Raum ist weiter als jeder
menschliche Zweifel. Noch einmal: nur um den
Preis eines schrecklichen Todes können wir Gott
entrinnen — ins Nirgendwo. Was tut es, ob der eine
seinen Namen täglich ausspricht, der andre nie-
mals? Da müßte doch erst ausgemacht sein, welches
sein Name ist — der Name des Ewigen, dessen
erstes Merkmal es ist, daß er alles nach jeder Seite
überschreitet: das Maß, um ins Ungemessene zu
gehen; das Ungemessene, um bestimmt, fordernd

und gestaltgebend in unser Leben zu treten; das Begrenzte, um uferlos zu sein; das Uferlose, um Person zu sein. Aufhebung aller Begriffe und Setzung aller Begriffe, Luft, die wir atmen, Geheimnis, in dem alles Gewisse schwebt, nach menschlichen Maßen faßbar, alltäglich und sinnfällig in der nüchternsten Form.

Wenn ein Kind in der Nacht aufwacht, so kennt es den Vater im dunklen Zimmer am Schritt und am Atmen. Diesem Kinde ist der Mensch an der äußersten Grenze jener Einsamkeit vergleichbar. Es kommt etwas in seinen Raum. Er sieht nicht, was an ihn herantritt, aber er kennt das Väterliche an untrüglichen Merkmalen. Er wehrt sich nicht, er legt sich mit aller Kraft an seine Brust und tut wie das Kind: er schläft schwebend in seinen Armen ein.

★

Dieser „Geschichte“ meines Bewußtseins füge ich nun als eine wichtige Parallele die Geschichte meiner *Naturbeziehung* an. Es spielt sich in ihr ein gleichsinniges Geschehen ab. Ich erzähle sie, nicht weil ich sie für einen Einzelfall, sondern weil ich sie für typisch halte; zumal für den Deutschen.

Wir sind mitten in die Natur gestellt. Wir leben mit ihr, und namentlich als Landschaft ragt sie von allen Seiten in unser Dasein herein.

Zwar ist Landschaft nur eine Zone, eine verhältnismäßig schmale Zone der Natur; denn sie reicht ja vor allem auch durch den ganzen Menschen hin. Doch in der Landschaft tritt die Natur als ein objektiver, umgebender Lebensraum auf, scheinbar vom Betrachtenden unterschieden. In der Landschaft ist die Natur scheinbar ganz außer uns und ganz bei sich selbst. Und daran liegt es, daß wir unsere deutlichsten (um nicht zu sagen: größten) Naturerlebnisse in und vor der Landschaft haben.

Die Landschaft vertritt für viele die ganze erlebbare Natur. Denn es *gibt* da ein Erleben. Und dieses Erleben ist der sprechendste Beweis dafür, daß zwischen Mensch und Natur ein echtes Gegenüberstehen sein kann, eine echte Entfremdung — bei so viel ungeheurer Durchdringung, fast Identität.

Es gibt sogar „Geschichte“ (Historie) in der Beziehung des Menschen zur Landschaft. Es gibt in ihr abgehobene, umschriebene Perioden, deren Charakter zwischen Krieg und Verständigung steht. Und von diesen Perioden will ich hier sprechen, indem ich kurz der Geschichte meiner eigenen Landschaftsbeziehung nachgehe.

Diese meine Landschaftsbeziehung gliedert sich in vier Stufen.

Auf der ersten Stufe, in der Kindheit, fand ich mich in die Gestalten der Natur eingereiht als in

eine Schar von selbstverständlichen Lebensgenossen, als in ein Gefüge von vielfältig brauchbaren Requisiten, mit denen sich gut leben und spielen ließ; ohne Sehnsucht, ohne Abstand, ganz dinglich und körperhaft. Als Kind lebt man mit den Geschöpfen. Man versteht sie; aber mit einem Verstehen *vor* Auftreten der Verstehensfrage. Oder vielmehr, da „Verstehen“ schon den großen Widerstreit voraussetzt (Verstehen = einer Sache den Weg verstellen, vertreten und sie so bezwingen): man „versteht“ als Kind die Natur nicht, sondern man steht in ihr. Es fehlt das fälschende, melancholische, begeisternde Element der abgerückten Betrachtung. Der Verkehr mit den Geschöpfen ist realistisch. Ihre Werte stehen auf festen Stützen. Ein Baum, den man beklettern kann, ist mehr wert als ein unzugänglicher. Ein Strauch, an dem Beeren hängen, ist schöner als einer, der bloß Blätter hat. Spaziergehen zum Zwecke des Landschaftsgenusses ist sinnlos; das leibhaftige Betasten, das wirkliche Ernstnehmen der Felsen, Bäume, Wiesen und Quellen, wie es im *Spiel* stattfindet, das erst ist Verkehr und Beziehung. So erst werden sie mir, dem Kind, wirklich. Das wird wohl bei allen Kindern das gleiche sein.

Dann kam eine Zeit, da begann die Natur, bisher willig, mütterlich und grenzenlos zugänglich, sich mit einem Male zuzuschließen. Ich merkte, daß

ich aufgehört hatte, die Sprache der Geschöpfe zu verstehen. Das heißt: ich merkte, daß es in der Landschaft, mit der ich bisher gelebt hatte, nun etwas „zu verstehen gab“. Alles wurde stumm, bis ins Herz. Jeder Baum wurde ein verriegeltes Haus mit blinden Fenstern. In die Luft, die ich gemeinsam mit Tieren und Pflanzen atmete, trat ein grelles Mißverständnis. Wir kamen nicht mehr zueinander. Die Gestalten der Landschaft vermummten sich; ich sah sie nur noch dick eingehüllt von Fremdheit, mit Schrecken und Abweisung beschneit, unförmig verpackt wie schamanische Tänzer, unter grotesker Verlarvung unkenntlich geworden und tief in Abgründen verloren. Ausgestoßen stand ich vor dem Bezirk, den sie bewohnten. Ich hatte vorher nicht gewußt, daß auch ich in ihm gelebt hatte; jetzt erst, nach der Ausstoßung, sah ich, daß da ein Garten war, aber er zeigte nur seine Mauern von außen und nirgends ein Tor.

Wie hatte es dazu kommen können?

Es hatte sich seit langem ein Prozeß vorbereitet, eine innerliche Katastrophe, die darauf zielte, das ganze Leben in mir auf den „Geist“ zusammenzuziehen. Ich könnte in der geläufigen euphemistischen Sprache sagen: der Geist war in mir erwacht. Aber am Ort des Geschehens sah das anders aus, sah es zunächst sehr viel negativer aus. Das Leben zog sich nach innen, aber nur, um dort einen neu

Die böse Umkehrung

auftauchenden Ich-Punkt zu nähren, der dabei doch leer, bildlos und weltlos blieb; mächtig und herrisch, aber seltsam parasitisch, alles an sich reißend, alle Sinne vertaubend, das ganze Sehfeld entleerend, den Körper in eine hilflose, träge Masse verwandelnd — aber ohne eine andere Gegengabe, als daß er, der Ich-Punkt, immer gewaltsamer aufglühte und sein Ich! Ich! immer greller über die erschrocken verstummende Welt schrie. Dieser Ich-Punkt enthielt eigentlich nichts weiter als die Behauptung: Ich! Aber dieses Ich war nicht meine Person, mein Leben, mein Individuum. Es war etwas durchaus Allgemeines, das in mein Haus von unten her (gleichsam von den Kellern her) eingebracht war und sich alsbald in der bisher leer gelassenen — welch ein Versehen! aber es war doch so: leer gelassenen — Herrenstube eingenistet hatte. Es wollte sich fühlen. Und es fühlte sich: schmerzhaft, mit einer saugenden Kraft, ein böser Herr, der aber nicht vertrieben werden konnte, weil er im Hause genau an dem Punkte wohnte, der unzweifelhaft der Ort des Befehls war. Er hieß alles Leben im Hause, das bisher an den Fenstern gelehnt und fröhlich in die große Verschwisterung hinausgeblickt hatte, sich umkehren und nach innen starren; auf ihn. Ich sagte es schon, daß der Körper, die Sinne anfangen, zu ertauben. Es ging kein Leben mehr frei aus mir heraus; es wußte sich immer vom

Die Natur wird unverständlich

Rücken her fixiert und zur Umwendung, Inversion, aufgefordert. Und während die Natur draußen frei vor den Sinnen lag, vor gesunden Augen und Händen, mit allen ihren Farben, Hauchen, Tastreizen mich erreichend, war sie doch nicht da; war sie unwirklich wie ein Traum, den einer vergessen hat. Eine Scheidewand ging rings um mich her. Was an Empfindung hindurchreichte, war ein pelziges, taubes Ungefähr. Alles fühlte sich, in bezug auf seine geistig anerkannte Wirklichkeit, an wie Filz, wie eine trockene, ausgepreßte, saftlose Materie.

Damit wurde mir die Landschaft zunächst stumpf, leer, taub und tot. Ich suchte sie zwar immer wieder auf; aber ich irrte in ihr umher wie jemand, der das Haus seiner Jugend hat aufsuchen wollen und nur niedergebrannte Ruinen findet. Ich blickte immer wieder die Natur an; aber ich verstand ihren Blick, den sie mir zurückgab, nicht, und statt einer Rede hörte ich von ihr nur blecherne Vokabeln ohne Sinn. Allmählich drang dann zwischen mich und sie der Schrecken ein. Die Natur wurde mir unheimlich. Mehrfach kam ich aus dem Wald eilenden Fußes zurück, weil mich drinnen die gehäufte Feindseligkeit so vieler Wesen, der Bäume und Felsen, in Angst versetzt hatte. Das nicht Verstandene wurde zur Maske, und die Maske erregte mich tief mit ihrer gespenstischen Leere. Gehäuse ohne faßbaren Inhalt, ragten Bäume, Felsen, Berge vor mir auf;

jeden Augenblick, schien es mir, waren sie bereit, vor innerer Hohlheit zusammenzustürzen oder eine schwarze Feindschaft, die mit angehaltenem Atem hinter ihnen stand wie hinter Kulissen, auf mich loszulassen.

Mit dieser ganzen Lage hing es zusammen, daß ich auch meinerseits gegen die Natur störrisch, widerspenstig, verbissen wurde, nicht nur gegen die Landschaft, sondern gegen alles im Sinn der Natur liegende Verhalten: gegen jede Hingabe, gegen alles Strömen und Fließen. Musik, als Aufforderung zum Mitgehen in einem bestimmten Takt, wurde mir anstößig. Ich weigerte mich, zu tanzen, aus innerer Unfähigkeit dazu. Ich empfand Grollgefühle gegen das Fruchtbringen in der Natur, ja gegen das Mütterliche überhaupt. Eine pathetisch aufgespreizte Bucheckernhülle, die ihre Frucht hergegeben hatte, war nahe daran, mich zu einem Gelächter zu reizen. Riß mir ein Windstoß den Hut vom Kopf, so lief ich ihm nicht nach, aus Trotz. Trotz und Hochmut, der Hochmut aller „gueuserie“, ergriff weithin von mir Besitz, durchwirkte meine ganze geistige Welt. Ich verliebte mich in Künstliches, ich ging überhaupt von da aus durch weite Bezirke der Widersetzlichkeit, der Auflehnung; und immer richtete sich diese Auflehnung so sehr gegen die Natur und alles Naturhafte, daß sie, mitten in ihrer unzweifelhaften Unfrömmigkeit, zuweilen ein

ethisches Gepräge bekam: als Auflehnung gegen Leidenschaften — da diese ja das „Ich“ zu überaus drohten. Leidenschaften waren unwürdig. Der Geist, gerade jener aus dem Naturgarten ausgesiedelte, aus dem Paradies vertriebene Geist lehnte sie ab.

So geriet ich, einstmals *in* der Natur stehend, nun *neben* die Natur. Durchaus nicht etwa *über* sie. Denn als etwas Ungekanntes, Unbewältigtes dehnte sie sich hart neben meinem ausgesiedelten Dasein, ein ständiger Vorwurf, ein Gegenstand von Groll, Neid oder falschem Hochmut. Es dauerte sehr lange Zeit, bis diese Lage sich herausgebildet hatte; und wiederum dauerte es lange, bis sie wieder abgebaut war. Zwar hängt der Mensch in sich grenzenlos zusammen, aber die Gliederung seines geistig-physischen Organismus ist dennoch so abgesetzt und es gibt so viele Kammern in ihm, daß es bei Umwälzungen immer sehr lange dauert, bis *alle* Positionen vom neuen Sinn besetzt sind. Oft ist in der einen Region schon Triumph, während in der anderen noch schwere Nachhutgefechte geliefert werden. Oft glänzt über dem einen Teil noch die Sonne, während von der anderen Seite her schon wieder Gewitter hereinschwellen. Der Mensch ist wohl weiträumiger als alles, was ihn ergreifen kann. Darum hält er auch Stand unter Ergreifungen, die ihn eigentlich zerstören müßten, weil immer Re-

gionen in ihm sind, die ruhig bleiben. Und freilich fassen ihn darum auch Durchleuchtungen niemals so, daß sie ihn überall *eines* Sinnes machen; oder doch vielleicht eines *Sinnes*, aber nicht eines buchstäblich gleichen, homogenen Inhalts. Daher führen Umwälzungen in ihm nicht eigentlich Vernichtungen, Ausscheidungen bestimmter Elemente herbei, sondern neue Unter- und Überordnungen; und so bleibt er in der Analogie zum Makrokosmos, in dem selbst das Böse niemals untergehen, sondern nur hinuntergehen kann — in die Unterwerfung.

Ich sage das, um zu erklären, was alles an Einzeloperationen nötig war, um im Laufe langer Jahre die Mauer zwischen der Natur und mir zu Fall zu bringen.

Das erste war eine Art Heimweh nach der Natur. Ich erinnere mich, daß ich an einem Wehr stand. Das Wasser des Flusses ging höher als der obere Rand des Wehrs, und so stürzten unaufhörlich pralle, schwere Wogen, gewölbt wie geblähte Segel, über das Wehr herunter. Das geschah mit völliger Besinnungslosigkeit, in einem einzigen begeisterten Gehorsam, in einer unfaßbaren Kühnheit der Hingabe. Die Fluten warfen sich festlich hinab, eine lachende, unbegreifliche Freude lebte in dem Dauersturz vom glasklaren Wogenkamm oben bis zum Vertosen und Versprudeln unten. Und ich, davor, in mein halb störrisches, halb feiges Zau-

dern gebannt, voller Bedenken und armseliger Ängste, immer knausernd und mich sparend in einem tauben Bettelstolz. Gespart wozu? Stolz auf was? Gespart zum Beckmesser der gewaltigen Freude, zum widerwilligen Zuschauer beim großen Fest; stolz auf eine Unergreifbarkeit, die doch vor der Hand nichts anderes war als eine schimpfliche, feige Armut.

Wie mich hier das Wasser angesprochen hatte, so sprach mich ein anderes Mal ein Baum an. Er stand einsam auf einer freien Höhe, weitem das ebene, von einem Strom durchglänzte Land. Er hielt frei seine Zweige hinaus; frei, kühn und unausdenkbar leicht (von der spezifischen „Leichtigkeit“ der Naturdinge war ich eine Zeitlang wie verfolgt, besonders von dem leichten Stehen der Baumzweige in der Luft und von der mächtigen Zartheit, mit der schwere Berge ihre Linien an den Horizont schrieben; und „Leichtigkeit“ war auch hier die völlige Abwesenheit der unterbrechenden, gegenrhythmischen Einflüsse, des „geistigen“ Zauderns. Schwer fühlte ich den Menschen in der Welt stehen, schwer war das Wort, schwer der Gedanke, beladen mit Widerspenstigkeit und Trotz; aber undenklich leicht und kühn waren alle Dinge der Landschaft).

An diesen Baum angelehnt, fühlte ich plötzlich die trennende Wand sich verdünnen. Es hatte auf einmal Sinn, den Atem anzuhalten und in sein Le-

ben hinüberzuhorchen. Unbegreifliches Erlebnis: es *sprach* von drinnen. Es läutete von drinnen Beruhigung. Es gab ein Gespräch. Das ging immer noch über eine tiefe Kluft hinüber und herüber; aber doch war es Gespräch. Du in der Fülle — ich im Mangel; du im Gehorsam — ich im Trotz; du in der Heimat — ich im Irren; ich in der Unrast — du im Frieden. Es war Spätherbst und kalt. Ich sah die rissige Borke des Baumes an im Bedürfnis, sie zu lieben. Er war immer noch zu weit von mir fort. Aber die Stimme von innen hatte ich gehört, und in dem Heimweh, das sich von mir zu ihm wölbte, war nicht nur Trennung, sondern auch Beziehung; das Neue.

Damit leitete sich die dritte Stufe meiner Naturbeziehung ein. Es geschah, wie gesagt, in langen und langsamen Übergängen; aber als eines Tages das Ergebnis da war, wirkte es doch wie ein reales biographisches Ereignis. Mit mächtiger, froher Bestürzung merkte ich eines Tages, daß das atmende Wesen der Landschaft dicht zu mir trat und sich grenzenlos aufschloß; es geschah mir — nicht etwa vergleichsweise, sondern in voller Identität — das gleiche, was Siegfried nach dem Schmecken des Drachenblutes geschah: auf einmal war, während ich unter einer hohen Kiefer vor einer weiten Ebene stand, lauter verständliche Rede, Mitteilung, Bruderschaft und Freude um mich her. Nach der jahr-

zehntelangen Stummheit stand ich nun im Wald wie in einer anderen Art von Stadt; Bäume, Tiere, Gräser, Berge, Wolken hatten genau die gleiche Art von unmittelbarer Begreiflichkeit gewonnen wie das Tun der Menschen. Alles war lesbar, deutbar geworden, nicht mit Hilfe irgendeiner Apparatur von „Einfühlung“, sondern durch direkte Mitteilung, durch wechselseitiges Sprechen und Hören. Es schmolzen unaufhaltsam die Widerstände, es brachen die Mauern, es löste sich die Verkrampfung. Wie Wasser zu Wasser wogte die Natur in mich herüber, nahm sie mich zu sich hinaus. Hatte ich bisher als ein unbequemer Felsen im großen Fließen gestanden, so gingen nun Schwingung, Wogenschlag, Rede frei durch mich hin — gänzlich rauschlos, ohne Magie, immer nüchtern und einfach, aber mit mächtiger Durchheiterung mich ganz ergreifend. Verwundert sah ich mich nach meinem Ich um: es war, soweit es Qual war, in die Weite hinausgegangen. Ja es schien mir manchmal, als liege es nun *als Landschaft* draußen, als sei es nur so lange Qual und sperrige Pein gewesen, als es sich in der Enge bei mir drängte — während es nun hinausgewandert war in die große Freiheit: so deutlich ward eine Identität des Naturwesens draußen und des Menschenwesens innen empfunden. Unzählige Male ward das Fest der Heimkehr, der großen Versöhnung gefeiert, das Fest des Wieder-

Erkennens, der rauschlosen Verzauberung, aus der so leicht in das alltägliche Leben zurückzukehren war. Jeder Gang in den Wald brachte das Untertauchen, den Selbstverlust, die Transparenz der eigenen Grenzen; und jene Erquickung, die sich im Ernst nur mit der Wirkung eines Bades vergleichen läßt. Es war sogar häufig eine kleine Art von Verklärung dabei; eine echte Durchleuchtung, die eben „klein“ genannt werden muß, weil sie nicht von Machtgefühlen begleitet und auch durchaus nicht geistiger Art war, sondern eine Entzückung ins Naturreich war; eine Entzückung zu kleinen Käfern und winzigen Blumen hinab, eine Entzückung zu den Düften des Waldes, zum Wandern der Baum-schatten, zum So-Sein aller Geschöpfe und Ereignisse und insbesondere auch zur landschaftlichen Raumweite, breitlagernd unter Wolkengeschwadern, von denen ich tief innen wußte, was sie trieb. In dieser Entzückung geriet ich auf eine sehr stille Art außer mir, in den absoluten paradiesischen Frieden, in den unveränderlichen Augenblick, bei stehender Zeit und erfüllter Welt, aber zugleich bei voller Gegenwart des Geistes, sofern man sich diese mit einer starken Dämpfung des *negativen* Ichs verbunden denken will.

Aber auch außerhalb dieser Versenkung war die Verbindung mit der Landschaft dauernd und eng, unzweifelhaft wie körperliche Fühlung, in der Stim-

mung bald zärtlich und empfindsam, bald wieder frisch und von einer heiteren, gleichsam „geschäftlichen“ Nüchternheit. Ging ich im Wald einen Pfad entlang, so war z. B. der Übergang von einem Tannenschlag zu einem Buchenschlag interessant und sprechend wie ein baugeschichtlicher Übergang von einem Stadtteil zum andern. Ich ging den Bächen bis zu ihrer Quelle nach mit der Neugierde eines Journalisten, ich lief bestimmte Waldwege ab mit gespannter Achtsamkeit auf ihren „Gedanken“ oder besser: auf ihren Körper: wie sie stiegen und fielen, wie sie sich durch weiträumige Buchenhaldden wiegten, einen Felsen überglitten und sich um eine Bergkehre schlangen, um dann über eine steil abfallende Himmelsleiter von Treppchen sanft in die Landstraße heimzukehren.

Zuletzt stellte sich eine Lust an der genaueren Unterscheidung der Figuren, Charaktere und Gestalten in der Natur ein. Ich lernte die wiederkehrenden Prägungen der Landschaft in ihrer Sonderart auffassen und ehren: den Kreuzweg, den Höhenpfad, die Wasserscheide, die Paßstraße, die Tal-schlucht, die herausgewitterten Sandsteinfelsen an den Bergkehren, die Quelle, die Waldwiese; dann auch die Jahres- und Tageszeiten, unter ihnen namentlich die Morgenstunde, wo die Nacht zerbricht und deutlich merkbar eine neue, mit großen Kräften geladene Luft zum Fenster hereinkommt,

und die Vormittage mit ihrem immer wiederholten Geschenk der nüchternen Begeisterung. Endloser Austausch und Verkehr, endloses Beschenktwerden und Verstehen; lange Jahre freigebigster Vergütung für das Elend der frühen Zeit; großmütige Lösung der überschärften, lebensgefährlichen Spannung — bis der Ausgleich vollendet war, bis Element zu Element gefunden hatte und die große Ausstoßung durch die unbedingteste Heimkehr wettgemacht war.

Das hielt sich so viele Jahre lang, bis abermals eine Veränderung eintrat. Auch diesmal dauerte es einige Zeit, bis ich sie wahrnahm. Ich merkte eines Tages, daß die Verzauberung in der Natur nicht mehr so leicht kommen wollte wie bisher. Ich war an das freundschaftliche Eingehen und Versinken in die Landschaft so gewöhnt, daß ich diese plötzlich auftretende Sprödigkeit zuerst für eine vorübergehende Störung hielt. Aber sie dauerte an. Es war keine Sprödigkeit auf seiten der Landschaft; eher eine leichte Ablehnung von mir aus. Die Natur wollte nicht mehr über mir zusammenschlagen, und ein Etwas in mir stimmte ihr darin zu, so als wollte dieses Etwas sagen, daß ein solches Versinken nicht mehr ganz in der Ordnung sei, daß es mir nicht mehr zukomme. Endlich mußte ich anerkennen, daß da wiederum etwas vorüber war. Ich fand mich, nach einer kurzen Zeit

der Verwirrung, in einer neuen Lage der Natur gegenüber: ohne daß das mindeste an Feindschaft aufgetreten wäre, lag eine gewisse Abkühlung des Verhältnisses vor, wie wenn sich unter Menschen eine Verliebtheit zur dauernden Lebensgemeinschaft wandelt. Der Natur immer noch sehr nahe, und ihr doch in gewisser Weise entwachsen; der Landschaft und ihrer Sprache sicher, aber ihr doch fühlbar härter und mit mehr Dauerhaftigkeit gegenübergestellt — so etwa sah die Lage aus. Das Ich schwand nicht mehr unter der Lockung der Natur dahin; es hielt ruhig stand, als sei es jetzt selbst so mit Kraft der Natur durchtränkt, daß diese ihm nicht mehr fremd war. Die Empörung war verströmt, das Ich durch die außerordentliche Hingabe gleichsam entsüht und selbst zum Rang eines echten Geschöpfes aufgestiegen.

Das ist die noch heute andauernde Lage; die vierte Stufe. Freundschaft mit einer unverkrampften Distanz. Offenheit für alle heilenden, besänftigenden Kräfte der Natur, für alles Leben, das sich in ihr darstellt — aber Freiheit von jenen sehnlichen Zug- und Abstandsempfindungen, die auf einer ungesühnten Schuld gegenüber der Natur beruhen.

Man bleibt wohl immer ein sentimentalischer Mensch, ein nervöser Charakter, wenn man einmal so schroff mit der Natur in Unfrieden war. Ich

Das Erlebnis des Nichts

habe den Eindruck, daß da gewisse Vernarbungen bleiben, die niemals ganz verschwinden; und daß wir alle wenig Grund haben, uns unsere „Sentimentalität“ gegenseitig vorzuwerfen, da wir alle, vielleicht schon seit vielen Jahrhunderten, mit den erwähnten Vernarbungen gezeichnet sind. Aber immerhin: zur Vernarbung läßt sich das, was einst Wunde war, bringen — und zwar auf der Linie, daß wir über die Scheidung von der Natur, über die Sehnsucht nach ihr und über die Versunkenheit in ihr hinausgehen, ihr in menschlicher Weise real gleich werden und von erfüllter Natur aus ins Kraftfeld neuer Anrufungen und Aufgaben treten. Diese erst können dann, wie mir scheint, von eigentlich religiöser Art sein. Denn echte religiöse Fragestellungen gibt es wohl nur von erfüllter, zum Rande gestiegener Welt aus.

★

Ofters ist in den bisherigen Ausführungen von dem Aussetzen des „Verstehens“, des „Kennens“ die Rede gewesen, wie es im Zustande der geistigen Entfremdung zwischen Ich und Welt eintritt, um zu jenem erschütternden Erlebnis zu führen, das man ein *Erlebnis des Nichts* oder des Chaos nennen kann. Haben wir dieses Erlebnis bisher nur nach seiner geistig-religiösen Bedeutung gefragt, so wird

Das Sehen und das Kennen

nun ein Blick auf seinen *psychologischen* Tatbestand zu werfen sein.

Unser Weltbild entsteht nicht bloß aus der Tätigkeit der Sinne, sondern vornehmlich aus einer die Sinneswahrnehmung begleitenden Tätigkeit des Geistes. Und zwar beschränkt sich diese keineswegs auf die bloße Begriffsbildung, die auf Grund entsprechender Sinneswahrnehmung feststellt: „Baum“ oder „Haus“ oder „Berg“. Es ist möglich, daß die Sinneswahrnehmung und diese Begriffsbildung völlig fehlerlos arbeiten, und daß trotzdem wahres Chaos in unserer Welt herrscht. Denn es gibt ein Hören ohne ein Fühlen, es gibt ein Sehen ohne ein Kennen, es gibt ein Wahrnehmen ohne ein Aneignen. Begriff und Sinnesfunktion können sich trennen von jener großen und entscheidenden Geistesfunktion, die zueignet und gestaltet, fügt und erschließt; von jenem geheimen Anerkennen, daß das Gesehene und Gehörte mich überhaupt etwas angeht, daß es eine Beziehung auf mich hat und daß ich mit ihm zusammen in einer einheitlichen, geordneten und bekannten Welt existiere.

Durch einen Traum wurde ich eines Tages über diese ausschlaggebende psychische Komponente unsres Weltbildes belehrt. Ich befand mich im Traum in einer Wohnung, deren Räume und Möbel ich mit vollkommener Deutlichkeit und Nüchternheit wahrnahm. Während ich in den

Zimmern umherging, kam durch eine Tür meine Frau herein. Sie nahm mich bei der Hand, führte mich zu dem Tisch, der da stand, und sagte: „Siehst du denn nicht, das ist *unser* Tisch, an dem wir immer essen und spielen?“ Sogleich fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und ich „erkannte“ den Tisch als meinen eigenen, den ich schon jahrelang in Besitz hatte. Meine Frau führte mich weiter von Möbel zu Möbel, von Zimmer zu Zimmer. Vor jedem Stück redete sie mir in der gleichen Weise zu, wie bei dem Tisch; jedesmal nahm das solchermaßen „erläuterte“ Objekt die Eigenschaft, die Farbe der Bekanntheit an und schlüpfte eilig in mein Weltbild hinein, an den ihm zukommenden Platz. Nachdem mir die Führerin so die sämtlichen Räume erklärt hatte, wußte ich, daß ich in meiner eigenen, altvertrauten Wohnung stand, und fand die Dinge und *mich* selbst wieder in Ordnung gebracht.

Dieser Traum hat mir auf eine höchst eindrucksvolle und für alle Zeit unvergeßliche Weise die *Ablösbarkeit des Bekanntheitsgefühls* von dem Dingbild zum Bewußtsein gebracht. Er schied den Sehensakt von dem Zueignungsakt mit einer Schärfe, die dieser Scheidung den Wert einer realen psychologischen Erfahrung gab; einer Erfahrung, die im Wachleben wohl nur um schweren Preis zu haben ist. Zugleich zeigte mir der Traum in einem

ausgezeichnet klaren, sinnlichen Bild, daß es die Liebe ist, die uns die Dinge „bekannt“ macht und die Reihe unsrer Sinneswahrnehmungen zu einer Welt zusammenfügt. Kein andres Wesen konnte in diesem Traum die Rolle übernehmen, die die Geliebte darin spielte. Die Liebe als eine der großen Erklärerinnen der Welt, das Weib als die Lehrerin jener Liebeserkenntnis, die die Fremdheit beseitigt — dies war die Lehre des Traumes; wie eine echte „Illustration“ stellte er sich zu dem Bericht des Sokrates über die Seherin Diotima und zu Goethes Bekenntnis: „Was ich mit äüßrem Sinn, mit innrem *kenne*, Du Allbelehrende, kenn ich durch dich.“

Das *Kennen* also ist es, wodurch das Wahrnehmen zu seinem eigentlichen Ergebnis kommt. Das *Kennen* erst ordnet die Wahrnehmungen zu einem Kosmos, zu einer undurchfremdeten, überall belebten Welt zusammen. Und zwar ist dies ein *Kennen* von *metaphysischem* Rang. Das gewöhnliche, das empirische Bekanntheitsgefühl kann man nur gegenüber solchen Objekten haben, die tatsächlich schon einmal in unser Bewußtsein gefallen sind. Jenes äußerste, aller Erfahrung vorangehende „*Kennen*“ aber ist etwas anderes. Es ist die unmittelbare Gewißheit, daß das, was die Augen sehen, real vorhanden ist; daß es mindestens die gleiche Realität besitzt wie ich selbst; daß

es mit mir geheim verbunden ist und in einer grenzenlos verpflichtenden Weise zu mir gehört. Aus diesem Grunde wurde oben das Kennen als „Akt der Zueignung“ bezeichnet: im Kennen eigne ich mir das Andre zu, im Kennen eigne ich mich dem Andern zu.

Wo nun dieser Akt der doppelten Zueignung das Wahrnehmen nicht begleitet, da entsteht Chaos. Die Sinne bringen Bild um Bild vor das Bewußtsein, aber die Bilder werden nicht durch das Fixativ des Kennens festgehalten, und so verfallen sie sofort wieder der Zersetzung. Im Augenblick des Entstehens verwesen sie schon wieder. Sie schwanken haltlos ineinander über, mit unsicheren Konruren, mit einer unerlaubten Transparenz, gleich den Objekten auf jenen neueren Gemälden, die sich wie Glasgebilde durchsichtig hintereinander staffeln, weil das lieblose Ich des Künstlers keines von ihnen durch Hinüberfühlen dicht und real macht. Da entsteht das Maskentreiben der Gespenster, der würgende Druck des Zweifels. Da werden die Blicke hinter die Kulissen getan, die „Entlarvungen“ stellen sich ein, die luziferischen Aufbäumungen, der koboldische Hohn. Es entstehen vom Nicht-Kennen her alle die Schein- und Fahlwelten, alle die kühnen und doch so sterilen Illusionen, bei denen der Geist immer öder und trockener wird, bis er schließlich in äußerster

Qual des Lebenshungers bereit ist, um ein winziges Quentlein Realität seine ganzen Königreiche am Ufer des Acheron herzugeben.

Es entsteht das Chaos, das Nichts. Wo jedes „Kennen“ aussetzt, wo das Ich völlig an sich selber haftet, so daß das „Sehen“ zu einer leeren Gaukelei wird, die nichts Reales an uns heranbringt, da entsteht das Nichts. Das ist nicht Tod, sondern die Aufhebung von Leben und Tod, der Schwund aller Beziehungen und Begriffe, die Zerstörung von innen her, die Verwesung unseres inwendigen Lebenskernes. Darauf antwortet die Seele mit Angst. Denn Angst entsteht immer durch eine Überfremdung unserer inneren oder äußeren Welt. Wo das „Kennen“ aussetzt, tritt Überflutung durch das Fremde ein. Und die Angst, die sich hieraus ergibt, ist in ihrem Grunde nichts anderes als Heimweh. Der Heimwehkranke ist ein an Überfremdung Erkrankter. Er sehnt sich nach der „Heimat“ nur als nach dem „Bekanntem“, um wieder seine Einordnung ins Leben zu finden. Die Sehnsucht aus der Fremde in die Heimat ist innerlich genau identisch mit der Sehnsucht aus dem Nichts in das Leben. Die eigentliche „Fremde“, in der wir kein Ding und keinen Menschen wahrhaft kennen, ist der objektivierte Wahnsinns- oder Todeszustand. Heimweh ist das Wehren gegen eine die Seele verderbende Situation. Nur daraus ist zu

erklären, daß Heimweh manche Menschen so weitgehend zerstören, ja unter Umständen töten kann. Sie sterben dann nicht eigentlich an Heimweh, sondern an Überfremdung. Die Ursache, weshalb wir in echter Fremde jeden aus der Heimat Bekannten mit so tiefer, freudiger Erschütterung begrüßen, liegt darin, daß er uns eine entscheidende geistige Wohltat, eine Erfrischung unseres tiefsten Lebens bringt. Wo uns immer in echter Fremde etwas Heimatliches begegnet, fließt das Lebens-element des „Kennens“ in unser Dasein ein; mit einem Zauberschlag ordnet sich um einen einzigen „bekannten“ Punkt her unsere ganze Welt, der Sinn des Daseins, überhaupt der ganze Stufenbau der *Werte* steigt wieder auf, das Leben stellt sich wieder her.

Kann also — um im Hauptgedanken fortzufahren — aus dem Nicht-Kennen echtes Chaos entstehen, so wird auch immer wieder die *Kampfstellung des Menschen* gegen Nacht und Chaos entstehen. Die Überflutung durch Fremdes ist eine Bedrohung, und gegen sie hat sich der Mensch, sofern er überhaupt noch leben wollte, von jeher zur Wehr gesetzt. So ist er immer wieder zum Krieger gegen das Chaos geworden. So hat er immer wieder vor der Überfremdung seine Seele zusammengerafft und hat das Reich des „Bekanntens“ mit Nachdruck, ja mit Trotz betont.

Gegen die Nacht, in der alles gestaltlos und unkenntlich verschwimmt, hat er die Heldenkräfte des Lichtes aufgeboten, die die Gestalten deutlich und kennbar vor uns stellen. Warum darf Hölderlin vom „heldenmütigen Sonnenlicht“ reden? Weil das Licht als formgebendes Element genau so im Bereich der äußeren Sinne wirkt, wie jenes „Kennen“ im Bereich der geistigen Kräfte; weil es gegen die gestaltlose Nacht wirkt, wie dieses Kennen gegen das gestaltlose Chaos; weil es den Menschenbezirk abgrenzt und verteidigt gegen das dunkle Ineinanderrinnen aller Formen, gegen das Reich des Fremden. Es *gibt* ein Heldentum des formgebenden Lichtes. Heldenkräfte sind Helios und Apollon; denn sie wagen die Tat des Lichtes inmitten der uralten und ursprünglichen Nacht. Mitten im Blinden und Fremden sind sie spezifische Kräfte des Menschentums, und wo immer ein Mensch im ersten Ringen um ein Kennen der Welt, um einen Raum voll vertrauter und gesicherter Formen begriffen ist, findet er sich von den Gewalten des Lichtes als von wehrhaften Bundesgenossen unterstützt.

Hier scheint mir der Punkt der *ewigen, inneren* Anknüpfung an die Griechen zu liegen. Gemeinhin fassen wir nur unsere geschichtliche, unsere äußere Verbundenheit mit der Antike ins Auge. Wir sehen breite Ströme antiker Überlieferung

durch Theologie und Philosophie, durch viele Wissenschaften und Künste laufen. Aber die lebhafteste, geradezu religiöse Verbundenheit mit der Antike, die immer wieder von Menschen des neuen Abendlandes erfahren wird, kann aus dieser geschichtlichen Verknüpfung kaum erklärt werden. Sie ist ein primäres, geistiges und übergeschichtliches Ereignis, und sie beruht darauf, daß jeder, der Nacht und Chaos erlebt und den Kampf gegen ihre Bedrohungen aufgenommen hat, in das *geistige Schicksal des Griechentums eintritt*. Er ist an den geistesgeschichtlichen „Ort“ der Antike gestellt.

Denn für alle Zeiten und Völker gültig sind die Griechen den Weg gegangen, der vom Chaos zu Form und Besonnenheit, von Vorderasien nach Europa führt. Das Ausgehen vom Chaos ist der Ansatz zum ewigen griechischen Weg. Der Olymp ist nicht zu verstehen ohne die Voraussetzung des ungestalteten Chaos, die griechische Plastik ist nicht zu verstehen ohne die linienlose Nacht, deren gärendes Dunkel heute noch den eigentlichen Hintergrund der hellenischen Tempel und Marmorstatuen bildet. Nacht ist es, die ihre Umrisse so aufs höchste spannt und leuchten macht. Nacht ist es, der sich Form und Licht als ein Dennoch! entgegensetzen. Jede einzelne Form dieser Marmorbilder hat einen kriegerischen Sinn: jeder Brustkorb ist Harnisch, jedes Schienbein ist Erz-

schiene, jede Stirn ist Helmsturz. Der ganze griechische Körper samt seinem marmornen Abbild ist agonal, weil er im Kampf gegen die Finsternis steht und alle jungen Kräfte eines neuen Erdteils daransetzt, um der Menschheit eine erste Zone von bekannten und gesicherten Gestalten zu erobern. Das spöttische und kalte, fast frivole Lächeln, das die Lippen der Krieger vom Äginetenfries schürzt, es sieht die Nacht vor sich, es stellt sich kriegerisch gegen die zerstörenden Chaosmächte; es ist die trotzige Miene der nachmaligen Sieger bei Salamis und Marathon, von denen Asien aus Hellas zurückgeschlagen wurde. Im Spott dieser frühhellenischen Marmorlippen *lacht* Europa zum ersten Mal; es hebt die Aegis der Sophrosyne gegen die dunklen Bedrohungen. Geblendert, wie Nachtgestalten, treten die Baale samt ihrer Sippe in das Licht, das von Apollons Sonne kommt, am Strand Kleinasiens, und staunen über das Meer und die Inseln hinüber. Sie wagen die Fahrt, aber sie kommen verwandelt, als Freunde des Lichtes und des Lebens, in Attika an. Ein anderer Menschengestalt als der von Assur und Babylon empfängt sie hier. Er nimmt ihnen die Waffen ab, mit denen sie drüben die Menschen geknechtet haben als die Gewalten des Unbekannten, und erhebt sie — wenn hier einmal figürlich vom Men-

schen aus gesprochen werden darf — zu Mächten des klaren Lebens.

Aber erst spät, lange nach dieser Frühzeit, wird in dieser Götterwelt der letzte griechische Sieg erkämpft. Er knüpft sich an die auffällige Tatsache, daß der Dienst desjenigen Gottes, der das *älteste* Weltelement darstellt, des Dionysos, im *spätesten* Griechenland aufkommt. Und er besteht darin, daß mit dem Aufkommen dieses Dienstes die letzten Reste des Dunkels aus den alten Göttern gleichsam herausgezogen werden, daß aus ihnen „Gestalt“ geformt wird, nämlich die Gestalt des Dionysos, und daß diese aus panisch-chaotischem Stoff erschaffene Gestalt deutlich umgrenzt *neben* die älteren Olympier tritt. Schon Herodot hat mit Stauen die Tatsache vermerkt, daß gerade Dionysos, der die *frühesten* Mächte, die der Vermischung des Rausches, des unteren Naturlebens repräsentiert, bei den Griechen als der *jüngste* Gott gilt; und daß neben ihm ein anderer Gott, der ebenfalls das Dunkle und Uralte darstellt, nämlich Pan, fast in gleicher Jugend erscheint. Diese Tatsache mußte Herodot um so mehr auffallen, als er in Ägypten den Dionysos zu Amasis' Zeiten schon seit fünfzehntausend Jahren bekannt fand. Für uns wird diese Tatsache daraus erklärlich, daß sich in der Herausstellung des Dionysos der griechische Kampf um die Welthelle erst vollendet. Mit dem

Auftreten des Dionysos *dringt* nicht etwa das dionysische Element in Griechenland *ein*, sondern es wird im Gegenteil durch die Verformung in der Gestalt des Dionysos umgrenzt und abgefangen, gleichsam abgekapselt und unschädlich gemacht. Die olympischen Götter Homers — so müssen wir denken — enthalten das uralte dionysische Element noch ungeschieden und unausgesprochen in sich, als einen allgemeinen, naturhaften und damit untermenschlichen Geist. Indem dieser Geist aus ihnen herausgezogen und zur Gestalt geballt wird, behält in Wahrheit nicht Dionysos, sondern der formende Apollon den Sieg. Nicht eine Berausung Griechenlands vollzieht sich im Auftreten des Dionysos, sondern eine Ernüchterung. Mit anderer Wendung: was im dionysischen Rausch *gesucht* wird, zeigt sich, eben durch diese Notwendigkeit des Suchens, als nicht mehr unmittelbar vorhanden an; der heilige Rausch bezeichnet *Abstand* vom bloß Naturhaften, nicht mehr ungestörte und direkte Beziehung zu ihm. Die zwölf alten Götter werden durch Dionysos des dionysischen *Elements* entlastet. Der neue Gott zieht das Uralt-Trübe und Nüchternheit, das in ihnen verborgen war, an sich und läßt sie „vergeistigter“ zurück. Dionysos *muß* ein später Gott sein, weil alle Vergeistigung ein später Vorgang ist.

So ist das Dionysische zwar als Kraft und Macht uralt, der Name aber und die Gestalt sind spät; dazwischen liegt nichts Geringeres als die Entscheidung des Griechenvolkes für seinen europäischen Weg, der Aufbau seines nach Westen und Norden gewendeten Gesichts. Hören wir noch einmal Herodot. Er findet am Schlusse seiner Erörterung über die jüngsten griechischen Götter (Pan, Dionysos, Herakles) das merkwürdige, weittragende Wort: „Es ist mir also offenbar, daß die Hellenen ihre *Namen* später erfahren haben, als die der anderen Götter, und von der Zeit, daß sie dieselben erfahren, rechnen sie ihre *Entstehung*.“

Liegt diese Deutung von der unserigen so weit ab? Sie gibt mindestens das Eine zu, daß diese jungen Götter in Wahrheit schon uralt und lang vorhanden waren, daß sie aber ihre *Namen* erst spät empfangen haben. Herodot sagt zwar, daß die Griechen diese Namen „erfahren“ haben. Aber es liegt auf der Hand, daß dies kein bloß leidendes, hinnehmendes und zufälliges „Erfahren“ gewesen sein kann, sondern eine *Namengebung*, erfolgend in dem entscheidenden Augenblick, da die Voraussetzung zur Benennung, nämlich die Aussonderung des dionysischen Elements aus den alten Göttern, vollzogen war. Dionysos konnte erst dann genannt werden und über Thrakien „eindringen“, als er vom Olymp ausgeschieden und abgespalten war.

Apollon also besiegt das dionysische Element, indem er, als Form- und Namensgeber, den Dionysos erschafft. In diesem scheinbaren Anachronismus vollendet sich die griechische Leistung, der athletische Kampf gegen das Chaos, die Durchsetzung der Form auf Erden, die Eroberung des menschlichen Diesseits. Hier ist nun auch ein Blick auf die Kunst zu tun. Dichteste und endgültigste Form entsteht nur vor dem Hintergrunde des Nichts. Die klaren, unerbittlichen Linien antiker Architektur erdenkt nur ein Menschengest, der um das linienlose Dunkel weiß. Gerade die unerhörte Diesseitigkeit einer griechischen Marmorgestalt weist darauf hin, daß sie Ergebnis einer kriegerischen Aus-Einander-Setzung mit dem Jenseitig-Fremden ist; ein Sieg, ein Grenzding, ein Extrem an Lebensbehauptung. Nur weil Hellas das Chaos gesehen hat, wurde auf seinem Boden das schlechthin Unüberbietbare an Kunstform möglich. Form ist bei den Griechen ein *religiöser* Wert; wahrscheinlich der höchste religiöse Wert, den ihre Welt kennt.

So ist die Kampfstellung gegen das Chaos, die Verteidigung des Lebens mit den Waffen der Form die *ewige* griechische Situation; damit aber zugleich der *ewige* Punkt der Anknüpfung an sie. Nicht nur historisch, sondern auch biogenetisch stellen die Griechen die Jugendzeit des Abend-

die ihr gehört, stellt es uns vor schwere, weittragende Folgerungen, denen wir dann auch nicht ausweichen dürfen. Zum zentralen religiösen Wert wird die Form der Griechen, indem sie kriegerisch gegen das „Fremde“ steht, gegen jenes Unbekannte, das zehrt und droht. Auch nach jener „Vergeistigung“ der Olympier durch die Abspaltung des Dionysos bleibt der griechischen Welt der letzte Herd dieser Fremdkräfte erhalten: das Schicksal, das Verhängnis bleibt dunkel über Menschen und Göttern schweben, jene kosmische Nacht, die zwar weithin aus dem Menschenland zurückgedrängt ist, die sich aber nun in letzter Ferne und Höhe desto sicherer behauptet. Die griechische *Form* kann sich nur so lange als zentraler religiöser Wert behaupten, als dieses letzte Reservoir der Fremdheit noch unangegriffen besteht. Form wirkt zwar *gegen* das Fremde; aber sie braucht es, um so zu sein, wie sie ist. Die Form ist Lichtkraft; aber sie *lebt* vom Dunkel. Wer ihr das entgegenstehende Dunkel nimmt, der nimmt ihr erst den religiösen Wert und dann das Leben.

Das aber ist geschehen, und zwar in dem Augenblick, als das Christentum alle Fremdheit mit einem Schlage aus der Welt vertrieb und alles Bedrohliche, Dunkle, Unbekannte als die Liebes- und Vaterkraft schlechthin identifizierte. Der Bericht über diesen Augenblick steht in der Apostel-

geschichte. Paulus spricht vor einer neugierigen Menge auf dem Gerichtsplatz von Athen über die neue Lehre und sagt: „Ihr Männer von Athen, ich sehe euch, daß ihr in allen Stücken gar sehr die Götter fürchtet. Ich bin herdurchgegangen und habe gesehen eure Gottesdienste, und fand einen Altar, darauf war geschrieben: Dem unbekanntes Gott. Nun verkündige ich euch denselben, dem ihr unwissend Gottesdienst tut . . . Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir.“

Diese Identifikation des Unbekanntes mit dem Allernächsten und Allerbekanntesten, gewirkt nicht im Wort eines beliebigen Sprechers, sondern gewirkt aus tiefster Notwendigkeit des damaligen Lebens und als real vollzogene Tatsache unwiderleglich erwiesen — diese Identifikation ist es, die das entgegenstehende Dunkel aus der heidnischen Welt hinwegnimmt und damit zugleich die Axt an die Wurzel der alten, großen Kunstform legt. Gott (im neuen Sinne) und Form des höchsten, religiösen Ranges können nicht nebeneinander existieren. Wo das Dunkle und Bedrohende als Fülle der Liebe und Weisheit „bekannt“ ist, gibt es kein Chaos mehr und also auch keine Form als Lebensverteidigung, keine im strengen Sinne heroische und klassische Form. Im Augenblick, da Gott alle Leere, alle Abgründe ausfüllt und jede Fremdheit

vertreibt, verwandelt sich die ganze menschliche Situation. Der Held im athletischen, der Künstler im eigentlich klassischen Sinne werden Typen der Vergangenheit. Das heroisch-religiöse Marmorbild, die Form der großen Tragödie verlieren genau so viel an Boden, als die neue Frömmigkeit *wahrhaft* gewinnt. Ein Heldentum und ein Künstlertum anderer Art kommen herauf.

Dies freilich nicht in einem Sinne, der feindselig abschneidet und trennt. Gerade die großen Veränderungen in der Geschichte der Menschheit sind mehr Betonungs- und Schichtungswandel als endgültiger Abschied. Die alten Elemente bleiben, aber sie werden neu geordnet. Wie die Jugend in unser Mannesalter, so reicht auch viele Vergangenheit in unsere Gegenwart herein. Ist die Form von zentralem, religiösem Wert mit dem echten, und zwar dem *herrschenden* Heidentum verbunden, so lebt doch „Form überhaupt“ unter uns fort, gebunden an jenen festen Bestand von Diesseitigkeit, den das Christentum weder auflösen konnte noch wollte und der erst dann zergehen wird, wenn das Leben überhaupt von der Erde flieht und mit allem, was leuchtet, auch die „Sonne Homers“ erlischt.

Betrachtungen

Wir haben erlebt, daß vor wenigen Jahren die Luft *zwischen* den Menschen mit einem Male anfang, dünn und kalt zu werden. Wir sahen staunend einander an. Wir hatten festzustellen, daß wir das Interesse an der freien Selbstmitteilung, besonders am geistigen Austausch, fortschreitend verloren. Es trieb die Menschen nicht mehr geistig zu einander. Sie hatten sich nichts mehr zu sagen. Sie verloren die Lust, auf einander in geselliger Weise zu hören. Es schien, als gäbe es plötzlich nichts mehr *zwischen* ihnen, auf das man sich berufen oder vereinigen konnte, das man gemeinsam zu erörtern und zu umwerben hatte. Wir hörten zwar keineswegs auf, Vereine und Bünde zu gründen und Versammlungen abzuhalten. Wir fuhrten fort, äußerlich so zu tun, als gäbe es unendlich vieles mitzuteilen. Aber im Innern spürte jeder, daß er von einem kalten, durren, trockenen Geist ergriffen war, von der Stimmung eines öden, skeptischen Selbstgenügens, das seine Interessensphäre und sein lebendiges Streben mit einem Ruck auf das Armseligste einschränkte.

In dieser Zeit haben wir alle mehr oder minder häufig die Erfahrung gemacht, daß Menschen, die wir kannten, mit einem Male aufhörten, sich beim Gespräch zu erhitzen, geistige Verpflichtungen anzuerkennen; ja, überhaupt etwas anzuerkennen, das

als geistiges Strebensziel oder als Orientierungspunkt *außer* und *über* ihnen stand. Jeder schien sich entschlossen zu haben, das Sich-Anspannen aufzugeben und sich bei dem zu beruhigen, was er geistig war und hatte. Das nahm bei manchen die Form einer trockenen Skepsis, bei andern geradezu die Form einer geistigen Trägheit an.

Es war die Zeit, in der die so viel beschriebene *Buchscheu* aufkam. Die Menschen hörten auf, Bücher zu lesen. Das heißt, sie hörten natürlich nicht völlig auf, es zu tun; aber es geschah mit einem grundlegend veränderten Einsatz, mit einer veränderten Wahl und einer veränderten Tendenz. Bis an den Schreibtisch heran, an dem wir saßen, schlug die kalte, böse Luft eines feindlichen Schweigens; der beste Glaube an die Wirksamkeit des Wortes ward uns in der Brust eingeschnürt. Eine Erscheinung, die beweist, daß jene peinliche Veränderung nicht nur beim bücherlesenden Publikum vor sich gegangen war, sondern auch bei den Schreibern und Sprechern. Sie ging das Volk im ganzen an, nicht nur einzelne Schichten.

Zur gleichen Zeit wurde das bemerkbar, was man die Krisis der Künste genannt hat. Es braucht da nur an das Schicksal der *Lyrik* erinnert zu werden. Wir Älteren sind in einer Zeit erwachsen, da die jeweils neuen Versbücher von George, Dehmel, Dauthendey, Rilke, Mombert das literarische Zen-

tralereignis des Jahres waren. Noch in den ersten Jahren nach dem Kriege gab es jene enormen Aufbäumungen lyrischer Zeitformung, die uns alle etwas anzugehen behaupteten. Nun schien aber mit einem Male nicht etwa bloß ein Nachlassen der lyrischen Formkraft eingetreten zu sein, sondern etwas viel Weittragenderes: die Lyrik an sich, als Kunstform, verlor mit einem Schlage — gerade die Plötzlichkeit der Veränderung ist auffallend — die Fähigkeit, das Zeitwichtige zu fassen und darzustellen. Sie war nicht mehr das Gefäß, in das die wesentlichen Zeitdinge einströmen konnten. Kam uns von ungefähr noch eine neue lyrische Anthologie zur Hand, so merkten wir zu unserem eigenen Erstaunen, daß uns dieses subjektivistische Harfenschlagen nichts mehr anging. Diese Gedichte lasen sich wie ein Fahrplan vom vorigen Jahr. Die Klage unsrer Jugendzeit hatte, in den Worten von Hofmannsthal, gelautet:

Ich hab mich so an Künstliches verloren,
Daß ich die Sonne sah aus toten Augen
Und nicht mehr hörte, als aus toten Ohren.
Das Gedicht war alles; das Leben stand fern. Nun aber ging, was wir dem Gedicht gegenüber empfanden, mehr aus dem Ton der Vorwürfe, die Stefan Georges König an den „Harfner“ richtet:
Dir dienen Fieberqualen meiner Nächte,
Um sie in Ton und Lispeln zu verwehn.

Die Kunstkrise eine geistige Krise

Mein heilig Sinnen, drob ich mich verzehre,
Zerschellst du in der Luft zu bunten Blasen,
Und schmilzest mein erhabnes Königsleid
In eitlen Klang durch dein verworfen Spiel.

Wie sich im geselligen Bereich diese kalte Luft zwischen die Menschen gedrängt hat, wie es nicht mehr vom Herzen und zum Herzen geht, wie jeder sich selbst genügt und seine Seele nicht mehr hinausgibt und von fremder Seele nichts mehr wissen mag — so ist auch die Lyrik, diese Äußerung des einmaligen und unmittelbaren Menschen, die überhaupt *nur* von Freundschaft lebt, so gut wie verstummt. Und dies so, daß erstens *Lyrisches* nicht mehr gehört wird und daß zweitens der *lyrische* Mensch selber seine Unangemessenheit, seine Unzulänglichkeit vor den Zeitdingen empfindet. Er muß bei sich selber zweifeln, ob die direkte, subjektivistische Lebensaussage etwas sei, um das es sich heute noch handeln könne.

Unter derselben Ungunst des Augenblicks leiden auch die übrigen Kunstbetätigungen, *weil* sie und *soweit* sie an die Subjektivität des Künstlers gebunden sind. Es ist wohl, nachdem diese Erscheinung schon mehrere Jahre andauert, eingesehen worden, daß die Flauheit des Kunstmarktes keineswegs bloß aus wirtschaftlichen Gründen erklärt werden kann. Es ist eine *geistige* Krise. Wessen die Menschen zu *bedürfen* glauben, das wissen sie

Die Krise der Menschenbeziehungen

sich nach wie vor zu beschaffen. Wenn die Künste keinen Markt haben, so liegt das daran, daß die Menschen konsistentere Güter vorziehen, daß sie der Meinung sind, der künstlerischen Güter und Genüsse entraten zu können. Auch hier wird der Beweis, daß es sich nicht nur um eine Sinnesänderung beim Publikum handelt, dadurch geliefert, daß auch bei den Künstlern selbst die Zweifel, die Bedrückungen, die Lähmungen gespürt werden.

So ist also diese Krise der Menschenbeziehungen, die kalte, tote Zwischenluft, die Unlust am Austausch, an der Begegnung des Menschen mit dem Menschen einzubauen in die allgemeine Zeitlage und Zeitstimmung, die sich abkehrt vom geistig Verbindenden und jeden auf möglichste Verhärtung und Verdichtung seines eigenen Lebens verweist.

Viele andre Erscheinungen aus den Bereichen der Wissenschaften und der praktischen Lebensführung könnten noch hier herangezogen und in Vergleich gesetzt werden. Überall würde sich als gemeinsames Kennzeichen eine Zurückdrängung des Geistes ergeben, soweit er verbindender und liebender, fordernder und normgebender Geist von oben ist. Ja, sofern er unser tiefstes Leben und Lebendigkeit selber ist.

Vor einiger Zeit wurde anläßlich einer Besitzveränderung wieder von dem bekannten Manet-

schen Gemälde „Die Bar in den Folies Bergères“ gesprochen. Man sieht darauf die schöne Suzon, das Barmädchen, wie sie mit ihrer erfreulichen blonden Schönheit arglos liebenswürdig dem Beschauer entgegentritt. Um sie herum sieht man — im Spiegel — eine fröhliche Menge sich bewegen; es ist ein heiterer Anblick. Zu ihm passen die Früchte, die in flachen Schalen vor dem Mädchen stehen, die Flaschen mit gebrannten und ungebrannten Weinen, die sich dazu gesellen. Gleich der niedlichen Suzon kehren diese Dinge dem Beschauer ein menschenfreundliches, geselliges Antlitz zu. Man spürt, daß diese Früchte reif und süß sind, man weiß, daß die Flaschen angenehme, heitere Rauschsäfte enthalten. Es ist eine Schilderung aus einer Zeit, in der die Menschen untereinander und die Dinge zu den Menschen gut standen, da sie Wohlwollen füreinander hatten und somit fähig waren, echte Gesellschaft zu bilden. Demgegenüber denke man nun an ein Gesellschaftsstück aus der Malerei des gegenwärtigen Augenblicks. Man denke an die Bars, an die Jahrmärkte, an die Straßenbilder, die wir zu Dutzenden in den Ausstellungen der letzten Jahre gesehen haben. Unfehlbar wird uns dabei auffallen, wie da jedes Zusammensein der Menschen von Angst, Haß, Mißtrauen und Einsamkeit förmlich vergiftet scheint. Jeder kehrt dem andern nicht etwa seine höfliche,

gesellschaftliche Schauseite zu, sondern seine Problematik, sein schauerliches Alleinsein, seine Seelengebrechen, seine inwendige Gespensterei. Die Menschen beschielen einander mit Furcht und Abneigung. Sie haben nicht mehr jenes Minimum an Liebe füreinander, ohne das es keine gesellschaftliche Haltung und Konvention geben kann. Sie haben dieses Minimum Liebe vor allem nicht für sich selbst. Sie schwitzen Angst und Bosheit aus allen Poren, sie gleichen Galeerensträflingen, auf derselben Bank zusammengeschmiedet, und selbst die Äpfel und Birnen, die in ihrer Gesellschaft sind, scheinen böse und sauer, und in den Gläsern, aus denen sie trinken, sind giftige Flüssigkeiten, die keines Menschen Herz erfreuen.

Wir werden uns vielleicht damit zu trösten suchen, daß dies ja nur vom Maler so gesehen oder empfunden sei, daß dies nicht der wirklichen Welt angehöre. Der Trost verfängt nicht. Als man in Deutschland allerorten Freundschaftsaltäre baute, malte und zeichnete, als Klopstock Oden zum Preis der Freundschaft sang und Lessing seinen „Nathan“ schrieb, war keineswegs eitel Liebe und Freundschaft unter den Menschen. Aber die eigentliche, geheime Tendenz jenes Zeitalters, die Tendenz zur Wärme, zu Geist und Humanität sprachen diese Dinge doch mit vollendeter Präzision aus. Und so haben auch die heutigen Maler, von denen

hier die Rede war, etwas Wahres gesehen, eine wirkliche Zerstörung am Grund unseres Lebens. So wie sie es darstellen, sieht die Begegnung zwischen Menschen aus in einer Zeit, in der keine Liebe die Zwischenluft ausfüllt und keiner sich in den andern hinüberzufühlen vermag. Da wird der Nebenmensch zur hohlen, entweder lächerlichen oder abstoßenden Maske. Ja, der Betrachter und der Künstler selbst können an ihre eigene Realität nicht mehr glauben. Denn nur durch die liebend erkannte und geglaubte Realität des andern wird meine eigene Realität garantiert.

Es war vor einigen Monaten, als mich eine neue Aufführung von Goethes Iphigenie zu Erwägungen führte, die mit der hier ins Auge gefaßten Zeitlage zusammenhängen. Wäre diese „Iphigenie“ heute geschrieben, sagte ich mir, so würde der Barbaren-König Thoas die Abschaffung des Menschenopfers durch die allzumilde Griechenprinzessin vermutlich ganz anders bekämpfen. Er würde seinen Spengler zur Hand nehmen und ihr beweisen, daß sie eine Vertreterin des blutlosen Wachseins sei, das neben den Mächten des Blutes keine Daseinsberechtigung habe. Er würde ihr klarmachen, daß die Menschenopfer aus dem Zusammenhange der in Thrakien gerade erreichten Stufe der Sinnesverwirklichung nicht herauszunehmen und daher beizubehalten seien. Er würde ihr mit höhnischer

Überlegenheit das Wort entgegenhalten, daß nirgends größere Torheiten geschehen als bei den Mitleidigen. Er würde von magischer Kultur, von mythischer Realität, von geopolitischer Bedingtheit dieser skytischen Ritualmorde reden, von Kairos und Topos und sicher — wie er es ja in der Tat bei Goethe tut — von der Unantastbarkeit altskytischer Volksgebräuche, in denen ein viel tieferer Sinn stecke als in dem humanitären Meliorismus dieser hergelaufenen, entwurzelten, international verseuchten mykenischen Dame. Er würde eine bibliophile Indianerphilosophie vortragen, die den beiden letzten Tantaliden am Ende bestimmt das Leben kosten würde.

Und doch: welch strahlendes Licht brach aus dieser Dichtung, wie überströmte es die Herzen, welche tiefen, allerfernsten, allernächsten Heimatklänge brachte die Botschaft von der siegenden Menschlichkeit an unser Ohr! Wir merkten wieder, daß wir in den Haß nur verbannt sind. Der Haß ist Exil. Unsre Heimat ist die Liebe, wir gehören dem Geist, der verbindet und versöhnt; zum ewigen Aufbruch sind wir bestimmt, nicht zum stumpfen Beharren. Wir sahen diesen Menschen Goethe aus einem Überschwang an Liebe die Arme ausbreiten und kühn alles Lebende ans Herz schließen. Wir sahen die Menschheit sich verjüngen, das Leben sich erfrischen und neu beginnen, ansetzend zum

„hodos ano“, zum Weg weltauf, der in lauter Licht und Weite führt. In dieser Iphigenie lebt der Geist, der Menschen liebend gesellt. Frei blickt er aus der Haft des einen Lebens in Herz und Auge des fremden Lebens hinüber und versteht sich dort so gut wie in sich selbst.

Es war oben von dem Kultus der Freundschaft die Rede, der zu Goethes Jugendzeit in Deutschland geübt wurde. Um die Große Landgräfin von Hessen bildete sich damals jener Kreis von Menschen, der als die „Darmstädter Empfindsamen“ bekannt geworden ist. Man durchschwärmte die Wälder und die Wiesengründe, Goethe an Lilas Seite, Merck oder Leuchsening, der „Pater Brey“, an der Seite Psyches, der Karoline Flachsland; Lavater, Wieland, Sofie Laroche und andre gesellten sich gelegentlich hinzu; überschwängliche Gefühle loderten zum Himmel, überschwängliche Briefe und Gedichte legten Zeugnis ab von der Wärme, die diese Menschen einhüllte. Wir lächeln heute über diesen Triumph der Empfindsamkeit. Aber es war einer der Frühlinge der deutschen Seele, und von den Früchten, die er nachmals brachte, zehren wir heute noch.

Wir sind nicht empfindsam, wir sind nicht mit überquellenden Wärmegefühlen gesegnet, wie die Frau Rat Goethe, die nicht einmal ein kaltfarbiges Kleid an sich leiden mochte. Aber dafür kennen

wir das Grauen der Einsamkeit, die Angst und den Aufschrei, den Schrecken der Maske, die Sinnentleerung der Welt, das kalte Leben; wir kennen den Haß, die groteske Ironie, den Untergang. Wann werden wir wieder begreifen, daß dies Einsamkeits-erkrankungen sind, Strafen für Lieblosigkeit und Geistesdürre? In unseren Tagen ist erfunden worden — ich denke an Theodor Lessing —, daß die Weltgeschichte eine vom Menschen geleistete Sinngebung des Sinnlosen sei. Es wäre an der Zeit, wir begännen wieder einzusehen, daß nicht *wir* der Welt und ihrer Geschichte *unseren* Sinn geben, sondern daß *wir* *unseren* Sinn von ihrem Sinn empfangen. Wir wissen nichts mehr vom Partner, das heißt: wir wissen nichts mehr von unsrer Angewiesenheit auf den Partner. Wir leben in der Fiktion eines Selbstgenügens und haben vergessen, daß *wir* alles Entscheidende dem Umstand verdanken, daß *wir nicht allein* sind, weder im Heiligtum des innern, noch im äußern Leben. Wir glauben als späte Nachfahren des Idealismus der Welt eine Ordnung erst zu bringen. Aber die Welt ist nicht etwa deswegen in Ordnung, weil *wir* sie geistig geordnet haben, sondern *wir* sind in Ordnung, weil die Welt in Ordnung ist und ständig ordnend auf uns einwirkt. Gäben sich nicht die Frühlinge und die Wälder, die Nebenmenschen und alle lebendigen und angeblich „toten“ Dinge fortwährend

diese große Mühe mit uns, stünden wir nicht unterbrochen in ihrer Schule, so wäre es um unsre geistige Herrlichkeit bald schwach bestellt. Der Beweis dafür liegt darin, daß der Geist in der Einsamkeit alsbald auswuchert und krankhafte Bildungen aus sich hervortreibt, die zu seinem Absterben führen. Was den Bergsteiger auf dem spitzen Grat, den Cäsar in der Einsamkeit seiner Macht, den Gefangenen in der Leere der Zelle pathologisch ergreift, der Schwindel, der Wahn, die Verkümmernung — das deutet gleichermaßen darauf hin, daß wir die Einsamkeit nicht vertragen und daß es keine vollendete Autarkie des Menschen gibt. Unsere Form entartet, unsre Begriffe erkranken, die Gerüste unseres Daseins weichen in den Gelenken, wo nicht Ding und Nebenmensch durch ihre Existenz korrigierend, anreizend, Stand und Grenzen gebend auf uns einwirken, mit Warnungen und Lockungen.

Wir sind auf die Gesellschaft von Menschen und Dingen angewiesen, weil sie zugleich mit uns und wir zugleich mit ihnen gedacht und geschaffen sind. Wir sind von vornherein, lange ehe das Ich in uns erwacht und in die Einbildung seiner Autarkie fällt, als Angehörige einer Gemeinschaft geplant und entworfen. Der Zug zum Nebenmenschen, der Zug zu allem, was außer uns und ohne uns existiert, ist unser gesündester, positivster Zug.

weil er im Sinne dieser uranfänglichen, unaufheb-
baren Koordination ist. Jedes echte Wort, das wir
mit einem Menschen tauschen, belehrt uns, daß
wir niemals anders konzipiert waren denn als Be-
standteile einer Gemeinsamkeit; sonst könnte das
Sprechen, das Hören wie das Mitteilen, das Ange-
regtwerden durch das Wort wie das Prägen im
Wort nicht die tiefgehende, fast sakramentale
Wirksamkeit entfalten, die wir alle kennen.

So gilt für jede Art unsres Lebendigseins das
Wort, das Goethe einmal zu Schopenhauer sprach.
Der Philosoph entwickelte vor Goethe bei einer
persönlichen Begegnung die erkenntniskritischen
Grundgedanken seines idealistischen Systems. Die
Sonne, meinte er dabei, sei nur insoferne da, als wir
sie sähen; wenn wir sie nicht sähen, so wäre sie nicht
da. Da unterbrach ihn Goethe, klopfte ihm auf die
Schulter und sprach: „Nein, mein Lieber, Sie
wären nicht da, wenn die Sonne Sie nicht sähe!“

★

Gilt es nun, diese Illusion des Selbstgenügens
in ihren tieferen Gründen zu erkennen und zu-
gleich das, was sie heilen kann, zu sichten, so muß
zunächst auf das eingegangen werden, was man
heute den *Widerstreit zwischen Geist und Leben*
nennt.

Die meisten Menschen haben eine Ahnung davon, daß die Ordnung des Geistes eine andere ist als die Ordnung des Lebens. Sie merken, daß der Geist unter Logik, Begriff, Gesetz steht, während das Leben sich oft um diese Dinge recht wenig kümmert. Den Begriffen, die wir uns bilden, den Gesetzen, die für unser Denken verpflichtend sind, setzt die Wirklichkeit des Lebens sehr oft einen peinlichen, ja zerschmetternden Widerspruch entgegen. Geht man dem, was man „Erfahrung“ nennt, auf den Grund, so bemerkt man, daß Erfahrung zu einem wesentlichen Teile ein Material an uns heranbringt, das im Widerspruch zu den Vorstellungen und Forderungen unseres Geistes steht. Sucht man sich dann in die Natur dieses Kontrastes zu versenken, so ergibt sich, daß das Material der Erfahrung von *geschichtlicher* Art ist, also mit Zeit und Raum, mit Wechseln und Werden, mit Modifikation, Steigerung und Abschwächung, mit Dämonie und Leidenschaft zu tun hat, während die Welt des Geistes starr und unveränderlich ist und *zunächst* keinerlei Beziehung zu einer Staffelung von Zeiten und Räumen besitzt. Auf diesem Gegensatz, der schwache, insbesondere jugendliche Geister hart, oft tödlich verletzt, beruht der höhere, der eigentliche Wert jeder „Erfahrung“. Trüge diese dem Geiste nicht das Widersprechende zu, so würde sie ihm auch nicht das Neue, das Andere,

das ihm Fehlende und ihm Notwendige, nämlich das *Lebendige*, zubringen. Der „Weise des Geistes“ setzt die Erfahrung die ganz fremde „Weise des Lebens“ entgegen. In jedem Momente eines erfahrenen Widerspruchs wird dem Geist *Leben* einverleibt. In jedem Augenblick, da wir hart auf ein Geschehen stoßen, das der ideellen Vorstellung *nicht* entspricht, arbeitet sich unserem Geiste Welt und Wirklichkeit ein. Der Skandal, das Ärgernis, das Unerträgliche, das „Sinnlose“ und Unerwartete — das gerade ist zugleich das Köstliche und Nahrende, das dem Geiste erst bitter schmeckt, um dann von ihm mit Erschütterungen der tiefsten Freude entgegengenommen zu werden, als entscheidende Hilfe zu eigener Verwirklichung.

Am ernstesten und schroffsten stellt sich der Antagonismus Geist — Leben nicht im praktischen Bereich dar, sondern an jenem Ort des inneren Lebens, wo sich der Geist als *Bewußtsein*, besser: als *Bewußtheit* dem Leben entgensetzt. Dem alltäglichen Dasein gehört die Erfahrung an, daß Verrichtungen, die wir im allgemeinen souverän beherrschen, durch ein unzeitiges Dazwischentreten des Bewußtseins empfindlich gestört werden können. Sobald sich die Gedankenregung einstellt „Ich *will* dies jetzt tun“ oder „Ich *muß* dies jetzt tun“, sobald in uns ein Auge sich aufschlägt, ein Zuschauer erwacht, verwirrt sich der Ablauf. Vom

fahrenden Wagen der Zeit herabgestürzt auf unsicheren, weichenden Grund, fühlen wir das Geschehen in uns stocken, fühlen wir uns um Ort und Richtung gebracht. Die *Unschuld* des Tuns schwindet, die klare Richtung auf das Objekt ist aufgehoben, unsere Kräfte verstricken sich in sich selbst; wir beginnen *uns* zu fühlen, aber wir fühlen nicht mehr Ort, Zeit und Ding. Wir verfallen einer augenblicklichen Lähmung, in der wir unfähig werden, frei aus uns heraus zu wirken, weil wir uns unvermutet in einem bösen, inneren Labyrinth gefangen haben. Erlebnisse solcher Art sind es, die nun weiter in die Tiefe deuten, bis auf einen Grund, auf dem man Bewußtsein und Leben hoffnungslos entzweit sieht, nur noch durch einen Affekt stärksten, wechselseitigen Hasses aufeinander bezogen. Es könnte erlaubt scheinen, eine solche Schau aus persönlicher Pathologie des Menschen, dem sie sich aufzutut, zu erklären. Mir scheint hier aber in Betracht zu kommen, daß durch die ganze Menschheitsgeschichte breite Strömungen gehen, für die der unversöhnliche Widerstreit zwischen Geist und Leben Ausgangspunkt und stets wiederholtes Erleben ist. Dazu zählt alle Gnosis. Sie setzt den Widerstreit zwischen Geist und Leben mit der äußersten Schärfe; und wenn sie niemals ihren Frieden mit der wirklichen Welt hat machen können, so war es deshalb, weil sie dem Demiurgen

die für alles Menschendasein so skandalös typische Vermengung des Geistes mit Stoff-Natur-Leben niemals verzeihen konnte. Ich glaube auch meinerseits, daß in der echten Gnosis (die von Mani, Valentinus und Karpokrates bis in unsere Tage hereinreicht) eine tiefe Verkehrung, also eine pathologische Lage gegeben ist. Aber diese entquillt nicht einem persönlichen vereinzelt Mangel, sondern einer grundlegenden, höchst allgemeinen Pathologie der Menschheit. Wer jemals unter der verheerenden Einwirkung des bösen Blickes jener Bewußtheit stand, wird sich nicht abstreiten lassen, daß Bewußtsein das Leben anfeindet und es zu lähmen sucht. Es gibt eine äußerste Schärfung des Ichbewußtseins, die lebensgefährlich ist. Es gibt ein Erwachen des „Geistes“ in uns, das den Atem stocken und das Hirn kreisen läßt, das uns geradeswegs zu leben *verbietet*. Hätte wohl Buddha den ungeheuren Gedanken fassen können, das Leben der Welt zum Erlöschen zu bringen, wenn er nicht erkannt hätte, welch ein sicher wirkendes Werkzeug dafür die Überführung des Lebens in Bewußtsein ist? Klages hat etwas Wirkliches gesehen, wenn er den Geist als ein Prinzip des Todes bezeichnet. Mindestens in der Funktion der „Bewußtheit“ kann der Geist als Mörder wirken, als Einbruchsstelle der Nacht und des Nichts in das menschliche Dasein. Was beweist die neue psychische

Die Gefahr der Selbstbeobachtung

Heilkunde anderes, wenn sie parasitisches Leben, nämlich Symptome, durch Bewußtmachung tötet? Und auf derselben Linie liegt der weltbekannte Widerstreit zwischen Betrachtung und Produktion, zwischen Schauen und Handeln; ebenso aber auch die Tatsache, daß durch plötzliche Ablendungen der Bewußtheit (bei Lebensgefahr z. B.) der Mensch häufig zu Handlungen von unübertrefflicher Zweckmäßigkeit befähigt wird. Es ist ein einfaches Faktum, daß plötzlich eintretende Bewußtheit — ich denke etwa an jene „Selbstbeobachtung“, wie sie durch fremden Blick erzeugt und als „Verlegenheit“ bis „Scham“ fühlbar wird — oft auffallende Unsicherheit in den simpelsten Funktionen hervorruft. Stellt sich dann deren freier Ablauf wieder her, so ist damit regelmäßig auch die Austilgung jener Selbstbeobachtung verbunden. Aber diese Tatsache ist nur eine harmlose, alltägliche Verlautbarung jenes tiefen, mythischen Hasses, mit dem die Bewußtheit das Leben haßt, und der mythischen Angst, mit der das Leben die Bewußtheit fürchtet. Woher stammen alle *Entfremdungen* zwischen dem Menschen und den Dingen, wenn nicht aus jenen Überschärfungen und Inversionen des Bewußtseins, die den Menschen verhüllter oder deutlicher aus aller Beziehung herausheben, in eine schreckliche, sterile Freiheit? Es gibt ein Ichbewußtsein, welches den davon Be-

Die Katastrophe des Wachwerdens

fallenen aus der Schar der Daseinsgenossen peinlich heraushebt. Es schneidet seine Verbindungen nach außen ab. Es macht ihm die Mitmenschen zu hohlen Masken. Es stellt sogar die Dinge in eine tote, verderbliche Umluft (die bildende Kunst der Gegenwart erzählt sehr viel von diesen Entfremdungen). Schließlich zerstört es den Menschen in sich selbst. Und es ist bei solchen Erfahrungen (zu denen jeder Idealismus ansetzt, ohne freilich immer ans verderbliche und belehrende Ende zu gelangen) unmöglich, naiver Optimist des Bewußtseins, des Ichs und des Geistes zu bleiben. Es ist im Gegenteil vom höchsten Werte, mutig zu bekennen, daß sich von den verschiedensten Seiten her das Eintreten des Geistes in die geschöpfliche Welt als eine unerhörte Katastrophe darstellt, die das Leben dazu verdammt hat, auf Ewigkeit Wand an Wand mit seinem erbittertsten, nein: mit seinem *einzigsten* echten Feinde zusammenzuhausen — in uns.

Auf Ewigkeit. Denn das ist die Frage, die sich nun im Weitergehen stellt: ob wir die *Unabänderlichkeit* dieser schlimmen, uns aufgezwungenen Symbiose zugeben; ob wir zugeben, daß dieser Eintritt des Geistes in unser Haus, das Aufflammen des Ichs und des Bewußtseins niemals wieder rückgängig zu machen ist; ob wir von da aus erkennen, daß eine Beilegung des Zwistes nur nach vorwärts,

Die Gefahr der Selbstbeobachtung

Heilkunde anderes, wenn sie parasitisches Leben, nämlich Symptome, durch Bewußtmachung tötet? Und auf derselben Linie liegt der weltbekannte Widerstreit zwischen Betrachtung und Produktion, zwischen Schauen und Handeln; ebenso aber auch die Tatsache, daß durch plötzliche Ablendungen der Bewußtheit (bei Lebensgefahr z. B.) der Mensch häufig zu Handlungen von unübertrefflicher Zweckmäßigkeit befähigt wird. Es ist ein einfaches Faktum, daß plötzlich eintretende Bewußtheit — ich denke etwa an jene „Selbstbeobachtung“, wie sie durch fremden Blick erzeugt und als „Verlegenheit“ bis „Scham“ fühlbar wird — oft auffallende Unsicherheit in den simpelsten Funktionen hervorruft. Stellt sich dann deren freier Ablauf wieder her, so ist damit regelmäßig auch die Austilgung jener Selbstbeobachtung verbunden. Aber diese Tatsache ist nur eine harmlose, alltägliche Verlautbarung jenes tiefen, mythischen Hasses, mit dem die Bewußtheit das Leben haßt, und der mythischen Angst, mit der das Leben die Bewußtheit fürchtet. Woher stammen alle *Entfremdungen* zwischen dem Menschen und den Dingen, wenn nicht aus jenen Überschärfungen und Inversionen des Bewußtseins, die den Menschen verhüllter oder deutlicher aus aller Beziehung herausheben, in eine schreckliche, sterile Freiheit? Es gibt ein Ichbewußtsein, welches den davon Be-

Die Katastrophe des Wachwerdens

fallenen aus der Schar der Daseinsgenossen peinlich heraushebt. Es schneidet seine Verbindungen nach außen ab. Es macht ihm die Mitmenschen zu hohlen Masken. Es stellt sogar die Dinge in eine tote, verderbliche Umluft (die bildende Kunst der Gegenwart erzählt sehr viel von diesen Entfremdungen). Schließlich zerstört es den Menschen in sich selbst. Und es ist bei solchen Erfahrungen (zu denen jeder Idealismus ansetzt, ohne freilich immer ans verderbliche und belehrende Ende zu gelangen) unmöglich, naiver Optimist des Bewußtseins, des Ichs und des Geistes zu bleiben. Es ist im Gegenteil vom höchsten Werte, mutig zu bekennen, daß sich von den verschiedensten Seiten her das Eintreten des Geistes in die geschöpfliche Welt als eine unerhörte Katastrophe darstellt, die das Leben dazu verdammt hat, auf Ewigkeit Wand an Wand mit seinem erbittertsten, nein: mit seinem *einzigsten* echten Feinde zusammenzuhausen — in uns.

Auf Ewigkeit. Denn das ist die Frage, die sich nun im Weitergehen stellt: ob wir die *Unabänderlichkeit* dieser schlimmen, uns aufgezwungenen Symbiose zugeben; ob wir zugeben, daß dieser Eintritt des Geistes in unser Haus, das Aufflammen des Ichs und des Bewußtseins niemals wieder rückgängig zu machen ist; ob wir von da aus erkennen, daß eine Beilegung des Zwistes nur nach vorwärts,

nie mehr nach rückwärts angesetzt werden kann — oder ob wir irgendeine Möglichkeit für gegeben erachten, den Geist zu dämpfen, auf die Ebene des alten, reinen, vom Geist weder erhöhten noch gefälschten noch bedrohten Daseins zurückzukehren. Vertreter dieser letzteren Auffassung leben in größerer Anzahl unter uns. Wir finden heute in manchem feinen und wertvollen Geiste die Vorstellung, daß es uns möglich sei, zur Lebensstufe der frühen und mittleren Antike zurück- oder durchzufinden. Eine hohe, schöne, gewaltige Welt, ein starkes Leben, eine heldische Kunst, eine kühne Menschheit stellt sich als erreichbar dar; erreichbar um den einzigen Preis, daß die Menschheit sich noch einmal vollkommen, auch mit ihrem Geiste, unter die klare Ordnung der Natur begibt. In Nietzsche wird diese Vorstellung wach, in Stefan George lebt sie auf. Leopold Ziegler, Flake, Pannwitz, Klages und viele andere nehmen sie neuerdings auf. Und schon bei einem wichtigen Beginner unserer Epoche, bei dem großen Bachofen, wird in ergreifender Weise der sehrende Rückblick zur alten Ordnung bemerkbar; ergreifend deshalb, weil sich dieser Sehnsucht doch auch immer wieder die Erkenntnis in Bachofen selbst entgegenstellt, daß es zur Rückkehr zu spät ist, daß die gütige Herrschaft der Mütter feierliches Altertum ist, von uns nur in tiefen Abendfarben zu erblicken.

Wo liegt die Wahrheit? Darin, daß der Weg des Zurück ein ungangbarer, verbotener Weg ist. Er ist sogar der einzige Weg, der uns radikal und auf immer verboten ist. Nie wird die Natur den *ganzen* Menschen noch einmal in sich aufnehmen können. Wir sind ihr zu groß geworden, wir sind mit einem Teil unseres Wesens in eine Dimension gewachsen, die sie nicht kennt. Wir sind — wenn eine weithergeholte Analogie gelten soll — in der Lage eines Selbstherrschers, der von einer Revolte bedroht ist und dennoch sich der Tyrannis nicht ent schlagen kann; denn der freiwillige Verzicht würde ihn noch gefährlicher bedrohen als die Rebellion, und nie würde er wieder zum einfachen Privatmann werden, sondern tief darunter geraten (eine Äußerung dieses Inhalts berichtet Diogenes Laërtius von dem Tyrannen und Philosophen Periander). Kein Leiden unter dem Geist, keine Erkenntnis und kein Wollen wird je die Tatsache auswischen, daß wir einmal die „Herren“ waren, daß wir einmal der Natur mit einem Teil unseres Wesens entwachsen waren. Diese Tatsache gehört konstitutiv zu uns: auf den Geist verzichten, heißt fortan Verzicht auf uns selbst; nicht nur auf unser Menschentum, sondern auch auf unser nacktes, tierisches Dasein. Ist die *Erdkraft* geschwunden, die den antiken Menschen trug, so wird sie durch keine Invektive gegen Sokrates oder Plato oder

nie mehr nach rückwärts angesetzt werden kann — oder ob wir irgendeine Möglichkeit für gegeben erachten, den Geist zu dämpfen, auf die Ebene des alten, reinen, vom Geist weder erhöhten noch gefälschten noch bedrohten Daseins zurückzukehren. Vertreter dieser letzteren Auffassung leben in größerer Anzahl unter uns. Wir finden heute in manchem feinen und wertvollen Geiste die Vorstellung, daß es uns möglich sei, zur Lebensstufe der frühen und mittleren Antike zurück- oder durchzufinden. Eine hohe, schöne, gewaltige Welt, ein starkes Leben, eine heldische Kunst, eine kühne Menschheit stellt sich als erreichbar dar; erreichbar um den einzigen Preis, daß die Menschheit sich noch einmal vollkommen, auch mit ihrem Geiste, unter die klare Ordnung der Natur begibt. In Nietzsche wird diese Vorstellung wach, in Stefan George lebt sie auf. Leopold Ziegler, Flake, Pannwitz, Klages und viele andere nehmen sie neuerdings auf. Und schon bei einem wichtigen Beginner unserer Epoche, bei dem großen Bachofen, wird in ergreifender Weise der sehrende Rückblick zur alten Ordnung bemerkbar; ergreifend deshalb, weil sich dieser Sehnsucht doch auch immer wieder die Erkenntnis in Bachofen selbst entgegenstellt, daß es zur Rückkehr zu spät ist, daß die gütige Herrschaft der Mütter feierliches Altertum ist, von uns nur in tiefen Abendfarben zu erblicken.

Wo liegt die Wahrheit? Darin, daß der Weg des Zurück ein ungangbarer, verbotener Weg ist. Er ist sogar der einzige Weg, der uns radikal und auf immer verboten ist. Nie wird die Natur den *ganzen* Menschen noch einmal in sich aufnehmen können. Wir sind ihr zu groß geworden, wir sind mit einem Teil unseres Wesens in eine Dimension gewachsen, die sie nicht kennt. Wir sind — wenn eine weithergeholte Analogie gelten soll — in der Lage eines Selbstherrschers, der von einer Revolte bedroht ist und dennoch sich der Tyranis nicht ent schlagen kann; denn der freiwillige Verzicht würde ihn noch gefährlicher bedrohen als die Rebellion, und nie würde er wieder zum einfachen Privatmann werden, sondern tief darunter geraten (eine Äußerung dieses Inhalts berichtet Diogenes Laërtius von dem Tyrannen und Philosophen Periander). Kein Leiden unter dem Geist, keine Erkenntnis und kein Wollen wird je die Tatsache auswischen, daß wir einmal die „Herren“ waren, daß wir einmal der Natur mit einem Teil unseres Wesens entwachsen waren. Diese Tatsache gehört konstitutiv zu uns: auf den Geist verzichten, heißt fortan Verzicht auf uns selbst; nicht nur auf unser Menschentum, sondern auch auf unser nacktes, tierisches Dasein. Ist die *Erdkraft* geschwunden, die den antiken Menschen trug, so wird sie durch keine Invektive gegen Sokrates oder Plato oder

Paulus wiederhergestellt. Durch vier, fünf Jahrhunderte hindurch, mit furchtbarer Langsamkeit und Gesetzlichkeit, zieht sich der Zersetzungsprozeß des antiken Lebens: kann im Ernst geglaubt werden, daß das die Wirkung illegitimer Kräfte sei, die Wirkung von Krankheitsstoffen, die gleichsam in einem unbewachten Augenblick Eingang fanden? Und keine Aufraffung hätte ihnen wirksam begegnen können? Aber es war die Zeit gekommen, da Gesundheit zur Krankheit, Krankheit zur Gesundheit werden mußte; dies und was davon heute noch fortwirkt, muß gesehen und anerkannt werden. Das heißt: von einer Reaktivierung der Antike ist nichts zu hoffen. Im weiteren Sinne ist alles echte Heidentum, auch in der höchsten Form, für das *Abendland Vergangenheit* (der vereinzelt oppositionelle Fall von Heidentum beweist nichts dagegen, denn alle Opposition lebt insgeheim vom Herrschenden). Es ist die große Leistung Hölderlins, daß er dies weit hin sichtbar dargetan hat. Indem er sich entschlossen auf die Stufe antiken Lebens stellte, der einzige Abendländer, der so Großes im Ernst gewagt hat, nahm er Vergangenes, und zwar *essentiell*, nicht bloß historisch Vergangenes, in sein Leben; und dieses Vergangene, Gestorbene brach folgerichtig als Tod und Untergang in ihm aus. Aus dem seismäßig Toten und Abgetanen, wenn es auch einmal das Lebendige selbst war, kann niemals wieder

eine Kraft des Lebens werden. So erwächst diesem Hölderlin aus der Verwundung durch die Barbarei eines gebrochenen, naturentfremderten Lebens die Sehnsucht nach Hellas. In der Mitte seiner Zeit schwebt er wunderbar, vom Genius entführt, über dem Isthmus, über Salamis, Smyrna und Ephesus, im goldenen Exil einer dauernden Entrückung. Dann aber nimmt der schlummerlose Gott an ihm, dem willigsten aller Opfer, sein Recht. Es ergeht das herrliche Wort:

Freund! ich kenne mich nicht, ich kenne nimmer
den Menschen

Und es schämet der Geist aller Gedanken sich
nun.

Fassen wollt' er auch sie, wie er faßt' die Dinge
der Erde,

Aber ein Schwindel ergriff ihn süß, und die
ewige Veste

Seiner Gedanken stürzt'

Gerade im Untergang ist der weit Hinausgewanderte wieder einheimischer und gegenwärtiger Deutscher. Was er sehnt, ist Süden, Natur und Vergangenheit; was er stirbt, ist Norden, Geist und Gegenwart, vollgültig, schwer an Wert und Winken des Schicksals.

Es wurde oben gesagt, daß die Anschauung von der radikalen Verfeindung zwischen Geist und Leben nicht aus persönlicher Pathologie erklärt

werden könne. Denn sie ist ein Grundmotiv in der Geschichte der Menschheit, und sie bezeugt sich als eine Wahrheit durch die unabsehbare Reihe von Störungen, die dieser Widerstreit hervorgebracht hat (und dies nicht erst seit den christlichen Zeiten, wohlgemerkt; denn solange wir den Menschen auf der Erde zurückverfolgen können, hat seine Lebensrechnung doch wohl niemals ganz und ohne Rest gestimmt!). Und doch, so wurde oben hinzugefügt, gibt es einen Punkt, an dem sich eine allgemeine, menschheitliche Pathologie in diesen Sachverhalt einmischt. Er ist kurz damit zu bezeichnen, daß der *Blick des Bewußtseins zum bösen Blick nur da wird, wo der Geist von seinem Lebensgrunde „abgefallen“* ist und nicht zu ihm zurückgefunden hat. Nicht der Geist an sich ist lebensfeindlich, sondern nur der Geist, der sich — im Menschen — selber als den Herrn, als den einzigen Beginner und Stifter der Wirklichkeit setzt. Lebensfeindlich ist nicht das Ich an sich, sondern nur das Ich, das seine Entnommenheit aus der Lebensallfülle nicht anerkennen, das seine *Geschaffenheit* nicht zugeben will. Das Bewußtsein verschärft sich nur da zur „Bewußtheit“, es „zerblickt“ nur da das Leben, wo es das Grundlegende der menschlichen Situation nicht erkennen will, wo es für sich selbst, für das Ich und die Ratio eine metaphysische Autonomie behauptet, die es niemals

gegeben hat. Der Geist nimmt nur da (nach Prinzorns Wort) teuflische Züge an, wo er Rebell und Abtrünniger, also tatsächlich „Teufel“ ist; wo er sich vom Lebensmittelpunkt scheidet und eine Gegenwelt gründet; wo er, der geschaffene, sich fälschlicherweise an die Stelle des Schöpfers setzt und dann ganz folgerichtig Tod bewirken muß, weil Tod, nämlich die Trennung vom Lebenszentrum, sein Ausgangspunkt ist. Sobald der Geist sich als das Einzige und grenzenlos Freie setzt, muß er das Leben von sich ausschließen als das Unerträgliche, Niedrige und Gemeine, das ihn schon durch Berührung befleckt. Denn weder hat er es gestiftet noch kann er es begreifen. Aber auch das Umgekehrte trifft zu: sobald das „Leben“ sich als das Einzige und Beginnende setzt, muß es den Geist von sich ausschließen als die schlimmste Beinträchtigung, die ihm widerfahren kann. So entstehen durch fehlerhafte, fiktive Emanzipationen die wechselseitigen Verteufelungen: die des Geistes hier, die des Lebens dort.

Die Gnosis beweist, wie sehr beides im metaphysischen Kern eins und dasselbe ist: Abfall vom schöpferischen Zentrum, Teufelswerk. Denn in der Gnosis laufen schroff asketische und grob schwelgerische Strömungen nebeneinander her und doch liegt in beiden gleichermaßen ein Verlassen der menschlichen Situation. Der Dämon des Abfalls

Die Lebensrechnung ist nicht glattzustellen

hält es bald mit dem Geist, bald mit dem Leben. Er verträgt sich mit den höchsten Erschwingungen der Vernunft und ebenso mit dem dichtesten und derbsten Leben. Nur *Eines* kann er niemals dulden: die gottgestiftete *Verschränkung* beider, die große, unbegreifliche Spannung, die gleichwohl das innerste Geheimnis, die stiftende Kraft des totalen Lebens ist. Der vom Geist des „Abfalls“ ergriffene Mensch ist stets daran zu erkennen, daß er die menschliche Lebensrechnung *glattzustellen* wünscht. Sie soll ohne Rest aufgehen entweder auf der Ebene des Geistes oder auf der Ebene des unteren Lebens. Der „Teufel“ hängt immer an der Idee der buchstäblichen, spannungslosen Harmonie. Immer laufen seine Argumente darauf hinaus, daß die Verschränkung von Geist und Leben (im Menschen) eine unsaubere, sinnlose, dilettantische Sache sei, etwas Gefährliches und im Grunde Unmögliches, dem der Mensch entrinnen müsse, um sich auf die eine *oder* auf die andere Seite zu schlagen. Und eben dadurch wird er zum ewigen Feinde des Lebens, weil Leben für den Menschen nur um den Preis zu haben ist, daß er die unmögliche und gefährliche Verschränkung anerkennt und sich das Ausbiegen nach den Seiten, das buchstäbliche Glattstellen seiner Rechnung verbietet.

Der ausschließende, lebenslähmende *Widerspruch* zwischen Geist und Leben löst sich zu lebensvoller

Welt und Gegenwelt

Spannung in dem Augenblick, wo der Geist sich seiner fiktiven Einzigkeit und angemessenen Schöpferrolle begibt. Das Leben wird frei und der Geist wird frei, sobald der pathologische Punkt des „Abfalls“ erkannt und überwunden ist.

★

Von hier aus ist *eine* Tatsache der Beachtung wert: daß der Mensch, solange er im „Abfall“, in der Ich-Rebellion verharrt, nicht in der wirklichen Welt, sondern in einer künstlichen, in einer Ersatz-Welt lebt. Die folgenden Ausführungen mögen diesen Sachverhalt aufhellen und die Folgerungen daraus ziehen.

Ein Traum aus meiner Jugendzeit drehte sich mehrfach um einen Habicht, der ein lebendiges und doch auch zugleich ein künstliches Wesen war. Er flog in meinen Traum herein, er saß auf einem Baum und schlug mit den Flügeln. Aber diese Flügel und sein Körper überhaupt bestanden aus rotem Samt, der mit Schnüren runder Goldblättchen und mit Goldstickereien besetzt war.

Im Laufe der Jahre konnte ich beobachten, daß ähnliche Motive in meinen Träumen oft wiederkehrten, Motive, bei denen es sich darum handelte, daß etwas Lebendiges den Schein des Toten oder etwas Totes, Gemachtes den Schein des Lebens annahm. Es schlugen sich eigentümliche Verbindun-

gen zwischen Tod und Leben, Verbindungen, die auf der Linie der Maske, der Puppe, des Automatenums oder, allgemeiner gesagt, auf der Linie des *Künstlichen* lagen. So zeigte mir im Traum ein Juwelier kostbare Ringe. Aber die kostbarsten bewahrte er in einer kleinen Truhe auf, und als er diese öffnete, zeigte sich, daß die Ringe, die darin waren, an Fingern und Händen saßen, die nach Art von Mumiengliedern einbalsamiert und aufs sorgfältigste gepflegt und geschmückt waren. Nach einigem Hinschauen fingen die Hände an, sich zu bewegen; die Finger dehnten und spreizten sich, wie um die Ringe, mit denen sie besetzt waren, besser in die Augen spielen zu lassen.

In ähnlicher Richtung bewegten sich andere Träume, die dadurch charakterisiert waren, daß sie irgendein lebendiges Geschehen in einer anmutig faßlichen und gleichsam trockenen Symbolik vorführten; in einer Symbolik, die dem Lebensvorgang die naturhafte Frische und Unbegreiflichkeit nahm und ihn dafür in die Sphäre einer spielzeughaften Anschaulichkeit rückte. So befand ich mich im Traum in dem Hof der Burgruine, die auf einem Berg über meinem Heimatdorf liegt. Ich erwartete den Abend. Plötzlich klang von oben ein heller, voller Ton, als würde eine gläserne Glocke angeschlagen, und sogleich wußte ich, daß dies das Zeichen zum Abendwerden war. In einer Ecke des

Burghofes war eine kleine, spitzbogige Pforte, die dunkel ins Gemäuer hineinführte. Beim Erklängen der Glasglocke löste sich diese spitzbogige Fläche Dunkelheit sofort von der Mauer ab und kam auf mich zu. Da sah ich, daß diese Fläche Dunkelheit eine schwarzgekleidete Nonne mit spitzer Haube war, und sah zugleich, daß hinter ihr aus der Pforte ein breiter Strom durchsichtige Nacht, eine dunkle Luft herausquoll. Die Nonne ging feierlich und freundlich an mir vorüber, machte erst im Hof die Runde, stieg dann die Steintreppen nieder und schritt durch alle Räume der Burg. Überall, wohin sie ging, folgte ihr die dunkle Luft, verbreitete sich in alle Winkel, Nischen und Säle, bis endlich die ganze Burg von wogendem Dunkel erfüllt war. Die Nonne schlüpfte wieder an ihre vorige Stelle an der kleinen Pforte zurück, und jetzt war Nacht.

Auch hier ist es das Element des Künstlichen, das mir bemerkenswert scheint: ein Stück Naturgeschehen wird vom Traum auf die Formel eines *mechanischen Vorgangs* gebracht, etwas Lebendiges wird sanft mit ein wenig Tod und Starre vermischt und gibt sich so dem menschlichen Begreifen äußerst faßlich in die Hand. Und so zog sich, wie gesagt, dieses Motiv des Künstlichen längere Zeit als ein Leitmotiv durch meine Träume. Immer wieder konnte ich beobachten, daß eine grundlegende Operation meiner Traumphantasie darin bestand,

Lebendiges auf die Formel eines Fabrikates zu bringen oder menschengemachte und tote Dinge in der Weise von Automaten zu beleben. Schon frühe galt es mir als sicher, daß diese Motivwahl der Träume in einer bestimmten Beziehung zu meiner wahren Geisteslage stehen müsse. Sie mußte kennzeichnend sein für meine Stellung zum Lebendigen und Natürlichen: sie sprach auf der einen Seite eine gewisse Ohnmacht und Unzulänglichkeit gegenüber dem Lebendigen aus, sie diente andererseits einem Interesse des Ichs, das die Welt begreifen und beherrschen und sie für sich zugerichtet haben wollte. Unklar dämmerte der Gedanke, daß dieser rotsamtene Habicht das Produkt eines ausgesprochen widerstrebenden und trotzigen Geistes sein müsse, Zeugnis einer gewissen Zerfallenheit mit dem wirklichen Leben oder einer Scheu vor ihm. Zum Künstlichen mußte diese Geisteslage deshalb führen, weil das Ich den Anschluß an das große strömende Leben verschmähte und sich daher notgedrungen mit einer eigenen, fabrizierten, aber dafür faßlichen und beherrschbaren Welt behelfen mußte.

Es kann nicht wundernehmen, daß von hier aus der Blick weiterging, zu der ausgedehnten Rolle hinüber, die das Künstliche im geistigen Leben der Menschheit überhaupt spielt, vorab in der Dichtung. Jenes Motiv der toten und doch lebendigen

Hand z. B. hat die Dichtung mehrfach behandelt; Maupassants „Horla“, Gérard de Nervals Novelle „La main enchantée“ sind Belege dafür. Außerordentlich häufig aber kehrt das Motiv des belebten Automaten in der Dichtung wieder. Besonders in jenen dichterischen Strömungen, die von der *Romantik* ausgehen, taucht immer wieder der künstliche Mensch, das redende Spielzeug, die beliebte Puppe, das aus der Wand tretende Bild auf; hundertfache Abwandlungen des Grundthemas, daß das Tote und das Lebendige sich wechselseitig zur täuschenden Maske dienen.

Es läßt sich verfolgen, daß das besondere romantische Verhältnis zum Künstlichen gerade mit dem ungeheuer übersteigerten Begriff, den die *Romantik* vom *Leben* hat, zusammenhängt. Was der romantische Mensch anstrebt, ist eine schlechthin schrankenlose Lebendigkeit. Leben ist ihm nur denkbar als ein „ununterbrochener Strom“, als eine uferlose Fülle, als ein „Schweben zwischen Sein und Nichtsein“. Auf unbegrenzte, in jedem Moment voll dargestellte Lebendigkeit fühlt er sich verpflichtet. Er hat mit Friedrich Schlegel die „Liebhabe~~re~~ für das Absolute“, mit Schweighäuser das Verlangen nach einer „kolossalen Existenz“. Aber gerade als *Mensch* kann er diesem übersteigerten Anspruch nicht genügen. Stets findet er sich und seinesgleichen in eine bestimmte, in-

Lebendiges auf die Formel eines Fabrikates zu bringen oder menschengemachte und tote Dinge in der Weise von Automaten zu beleben. Schon frühe galt es mir als sicher, daß diese Motivwahl der Träume in einer bestimmten Beziehung zu meiner wahren Geisteslage stehen müsse. Sie mußte kennzeichnend sein für meine Stellung zum Lebendigen und Natürlichen: sie sprach auf der einen Seite eine gewisse Ohnmacht und Unzulänglichkeit gegenüber dem Lebendigen aus, sie diente andererseits einem Interesse des Ichs, das die Welt begreifen und beherrschen und sie für sich zugerichtet haben wollte. Unklar dämmerte der Gedanke, daß dieser rotsamtene Habicht das Produkt eines ausgesprochen widerstrebenden und trotzigem Geistes sein müsse, Zeugnis einer gewissen Zerfallenheit mit dem wirklichen Leben oder einer Scheu vor ihm. Zum Künstlichen mußte diese Geisteslage deshalb führen, weil das Ich den Anschluß an das große strömende Leben verschmähte und sich daher notgedrungen mit einer eigenen, fabrizierten, aber dafür faßlichen und beherrschbaren Welt behelfen mußte.

Es kann nicht wundernehmen, daß von hier aus der Blick weiterging, zu der ausgedehnten Rolle hinüber, die das Künstliche im geistigen Leben der Menschheit überhaupt spielt, vorab in der Dichtung. Jenes Motiv der toten und doch lebendigen

Hand z. B. hat die Dichtung mehrfach behandelt; Maupassants „Horla“, Gérard de Nervals Novelle „La main enchantée“ sind Belege dafür. Außerordentlich häufig aber kehrt das Motiv des belebten Automaten in der Dichtung wieder. Besonders in jenen dichterischen Strömungen, die von der *Romantik* ausgehen, taucht immer wieder der künstliche Mensch, das redende Spielzeug, die belebte Puppe, das aus der Wand tretende Bild auf; hundertfache Abwandlungen des Grundthemas, daß das Tote und das Lebendige sich wechselseitig zur täuschenden Maske dienen.

Es läßt sich verfolgen, daß das besondere romantische Verhältnis zum Künstlichen gerade mit dem ungeheuer übersteigerten Begriff, den die Romantik vom *Leben* hat, zusammenhängt. Was der romantische Mensch anstrebt, ist eine schlechthin schrankenlose Lebendigkeit. Leben ist ihm nur denkbar als ein „ununterbrochener Strom“, als eine uferlose Fülle, als ein „Schweben zwischen Sein und Nichtsein“. Auf unbegrenzte, in jedem Moment voll dargestellte Lebendigkeit fühlt er sich verpflichtet. Er hat mit Friedrich Schlegel die „Liebhaberey für das Absolute“, mit Schweighäuser das Verlangen nach einer „kolossalen Existenz“. Aber gerade als *Mensch* kann er diesem übersteigerten Anspruch nicht genügen. Stets findet er sich und seinesgleichen in eine bestimmte, in-

Die doppelte Gefahr der Romantik

dividuelle Daseinsform eingeschlossen. Und diese individuelle Form empfindet er als eine Ausgestoßenheit aus dem uferlosen Schwall des Lebens. Es erweist sich, daß in seinem Begriff vom „Leben“ kein gesicherter Ort für menschliche Einzigkeit und Endlichkeit ist. Es *darf* im unendlichen Leben keine abgetrennte Einzelexistenz geben. Und so wird dem Romantiker das bestimmte, isolierte Geschöpf zu einem Wesen, das sich dem „Leben“ versagt, das am „Leben“ nicht teil hat. Er sieht es als hohle Maske, als Puppe, als Automaten. Er hat die Angst, das Grauen vor dem individuellen Sein. Aber auf der anderen Seite entgeht ihm nicht, daß Leben für den Menschen nur zu haben ist um den Preis der abgetrennten, isolierten Existenz. Das unendliche Leben, auf das er sich verpflichtet fühlt, droht gerade ihm als Menschen den Untergang. Deshalb muß er sich der verzehrenden Grenzlosigkeit zu entziehen suchen durch eine Flucht ins Enge, Beschränkte und Geborgene. Im Grenzlosen findet er die Bedrohung durch panische Austilgung, im Begrenzten quält ihn die Sünde der Lebensentfremdung. Lebt aus der ersten Tendenz mehr die genialische, nach allen Seiten ausschweifende Frühromantik, so aus der letzteren Tendenz mehr die bürgerliche, bis zur Dürre entsaftete Spätromantik. Aber noch in Eichendorffschen Gedichten ist das stets Unruhige und Doppel-

Das romantische Lebensgefühl

polige des romantischen Verhaltens zu beobachten, wenn auch in gedämpfter, nicht mehr lebensprengender Entgegensetzung: das Herz des Dichters ist bald beim traulich Bleibenden und Behausten, in Gärten mit springenden Brunnen, wo über kleinem, geborgenem Dasein die Zeit lächelnd verweilt, bald bei der schweifenden Unrast, die mit dem Saitenspiel draußen romantisch vorüberwandert und nur eben einen Blick in den kühlen Gartenfrieden wirft.

So schwebt das romantische Lebensgefühl, eine Beute der Angst und oft der Verzweiflung, zwischen der Formscheu und der Chaosscheu mitten inne, nach keiner Seite endgültig gesichert. Vor seinem Blick verdorrt das individuelle Leben zur Maske, zum künstlichen Mummenschanz, zur hohlen Form. Menschen erstarren unversehens und lehnen als tote Puppen in den Stühlen, Tiere und Blumen erliegen einer bösen Verzauberung und verfallen in Starre. Dann bricht das Leben wieder als ein chaotischer Schwall herein, geht aber so gleich, wie vorher der tötende Zauber, weit über sein Maß: nicht nur das Organische, sondern auch das Unorganische, das Tote und Gemachte beginnt zu sprechen und sich zu regen. Spielzeugkönige führen Schlachten auf, von den Wandteppichen treten die Figuren in den Raum, der Automat beginnt zu plärren, der ausgestopfte Vogel schlägt mit den Flügeln, Schatten und Spiegelbild führen

ein eigenes Leben. Es gibt in dieser romantischen Welt Tod und Leben, wie in der wirklichen. Aber sie kommen und gehen nach fremdartig willkürlichen Gezeiten, ihre Verbindungen sind paradox und in hohem Maße unorganisch.

In der Tat: so sehr die Romantik im Bereich vieler Wissenschaften fruchtbar geworden ist durch ihren großen Organismus-Gedanken, so sehr hat sie die innere Welt des Menschen störenden Kräften ausgeliefert, die fürs erste *gegen* die tiefen Interessen des Menschen wirken mußten. Der romantische Mensch hat sich der Uferlosigkeit verschrieben, die ihm doch unbewohnbar ist und ihn daher zurückstößt. Er hat sich der Maßlosigkeit nach oben und der Maßlosigkeit nach unten verschrieben und findet daher weder zu seiner eigenen Wirklichkeit, noch zur *Wirklichkeit der Welt* einen gangbaren Weg. Er hat sich in einer fiktiven Welt verfangen, und welcher Art diese fiktive Welt ist, mag deutlich werden, wenn man beherzigt, daß jede fiktive Welt eine „Gegenwelt“, eine Welt von des Menschen Gnaden ist. Friedrich Gogarten hat in seinem Buche „Ich glaube an den Dreieinigen Gott“ (Eugen Diederichs) ausgeführt, daß alle Maßlosigkeit aus dem Ich stammt, aus dem Ich, sofern es sich selbständig glaubt und nicht durch den stiftenden Anruf Gottes Begrenzung und Wirklichkeit empfangen hat. Grenzenlos ist das Ich, das

sich keinem realen Widerpart, keinem echten Partner gegenüber sieht, und immer muß es Grenzenlosigkeit, Uferlosigkeit, unendlichen Zusammenhang und protäische Fülle gleichwertiger Möglichkeiten aus sich produzieren. Der *eigenen* Uferlosigkeit also, der Uferlosigkeit seines selbstgesetzlichen, seines „abgefallenen“ Ichs ist der Romantiker verschrieben. So wird zwar das Leben der Welt, mit der Uferlosigkeit des in sich selbst verweilenden Ichs ausgestattet, zu einem ungeheuren, fabelhaften Zusammenhang, zu einer tausendfachen organischen Verknüpfung. Aber das Ich selbst findet, zu seinem Staunen und zu seiner Pein, in dieser selbstgeleisteten Schöpfung seine organische Einfügung *nicht*. Es findet in ihr weder Ort noch Weg, weder die Möglichkeit zu einem uferlosen und „kolossalen“, noch zu einem begrenzten und geborgenen Dasein. Heimatlos und gespenstisch muß es seine eigene Schöpfung durchgeistern. Ist die Welt, nach dem Worte des Novalis, ein Makroanthropos (ein Mensch im Großen oder vielmehr *der* Mensch im Großen), so ist sie eben als Ganzes „der Mensch“ und kann diesen nicht noch einmal als Mikroanthropos in sich aufnehmen. Ist sie selber der in den Kosmos projizierte Mensch, so bietet sie diesem keine reale Behausung. Der „dämonische Kreis des Ichs“ ist mit dieser Menschenschöpfung nicht durchbrochen. Indem die Roman-

Die menschliche „Gegenschöpfung“

tik das Leben als eine uferlose Fülle, die Welt als einheitlichen Organismus „versteht“, versteht sie eben nur die Uferlosigkeit und Einheitlichkeit des Menschen und *nicht* das Leben, *nicht* die Welt. Sie versteht die Gegenwelt von des Menschen Gnaden, nicht die eine, die wirkliche Welt von des Schöpfers Gnaden. Gerade in ihrer *Ungastlichkeit* für den konkreten Menschen erweist sich diese Gegenwelt als menschliches Fabrikat. Denn der Mensch kann als bestimmter und doch am Ganzen teilhabender Mensch nur in einer Welt leben, *die nicht von ihm geschaffen ist.*

Als Gegenwelt aber, als Schöpfung und Selbstdarstellung des unbegrenzten, weil autonomen Ichs ist die romantische Welt *Urfall des Künstlichen*. Ihr besonderes Verhältnis zum Künstlichen schreibt sich daher, daß ihr von vornherein ein fiktives, künstliches Element zugrunde liegt: die Fiktion einer schöpferischen Selbstherrlichkeit des Menschen, der Glaube an die Möglichkeit eines wirklichen Lebens in der Abtrennung vom Lebensmittelpunkt, im Abfall vom Schöpfer.

Von hier aus scheint sich mir eine bestimmte motivpsychologische Bedeutung des Künstlichen zu ergeben. Das Künstliche ist Merkmal der menschlichen Gegenschöpfung, und überall, wo es als bevorzugtes Motiv auftritt, muß auf eine Geisteslage geschlossen werden, die in irgendeinem wich-

Baudelaire als Beispiel des abgefallenen Menschen

tigen Bezug den Abfall vom Lebensquell, das menschliche Gegenstreben gegen Gott in sich enthält. Das Künstliche wird zum Stigma einer Ersatzwelt, die der Mensch titanisch der wirklichen Welt entgegengesetzt und in der immer wieder der Tod ausbricht, weil sie die Scheidung vom Lebenszentrum zur Voraussetzung hat. Gehen wir, damit das Bild einer solchen Gegenwelt bestimmtere Züge annehme, an einen Dichter heran, der mit einer denkwürdigen Kraft und Entschlossenheit in bewußter Gottferne gelebt und geschaffen hat: an *Charles Baudelaire*. In bewußter Gottferne; das heißt in einem Extrem jener Situation, die im Grunde *die* menschliche Situation ist und die daher uns alle angeht. Denn unausbleiblich beginnt jeder menschliche Geistweg mit dem, was hier „Abfall“ genannt wurde. Unausweichlich ist der Geist, sobald er in einem Menschen erwacht, in sich verfangen und in sich verliebt, durchaus erfüllt vom Gedanken seiner Unabhängigkeit, weil zunächst unkundig seiner Grenzen und seines gesamten Bestandes. Das Wort „Abfall“ ist also nicht eine Bestimmung, die Baudelaires Situation von der *allgemeinen* menschlichen Situation entfernen soll; sie soll sie ihr im Gegenteil annähern. In *Baudelaire* ist eine ewige Möglichkeit des Menschen, nämlich die Möglichkeit, sich gegen das Leben und den Schöpfer zu wehren, mit unerhörter Plastik dar-

gelebt worden. Die Bewunderung, die wir ihm als einem großen Dichter schulden, muß zugleich eine Bewunderung, und zwar eine liebende Bewunderung des Menschen sein. Denn er hat die letzte Schönheit und Würde, den letzten Stolz und Mut, die auch dem abgefallenen Geiste möglich sind, bis hart an den Untergang und die Verzerrung herangetragen. Er hat in der Durchführung der Urlüge eine heldenhafte Wahrhaftigkeit bekundet. Er ist den Konsequenzen der großen Verkehrung nicht ausgewichen. Er hat in einer zwar falschen und furchtbaren, doch unzweifelhaft echten metaphysischen Situation standgehalten wie wenige vor ihm. Er hat dadurch zur Aufhellung der Gefahren, die den Menschen bedrohen, mehr beigetragen als viele, die mit geringerer Glut geringer irrten. Und er ist schließlich trotz seiner radikalen Absage an den Schöpfer immer noch näher am Herzen des Lebens geblieben als alle, denen sich die Urfrage des großen Ja oder Nein überhaupt nicht gestellt hat. Denn im entschlossenen Irren lebt das Rechte tausendmal stärker als in jener Dumpfheit und Feigheit, die keine Entscheidungen, keine extremen Verfehlungen und daher keine heilsamen Zusammenstöße mit der unbeugsamen Wahrheit des Lebens kennt. Kommen wir denn jemals anders weiter als durch Verwundungen? Sehen wir jemals eine Wahrheit ein, an der wir uns nicht gestoßen haben?

Geben wir jemals die eingebildete Autonomie unseres Ichs preis, ehe sie uns in jenes öde, grauenvolle Land geführt hat, von dem Baudelaire sagt, daß es eine trübselige Welt unter bleiernen Himmeln sei, erfüllt von Nacht, Schrecken und Lästerungen, nackter als die Länder am Eispol, erhellt von einer bleichen Sonne, deren kalte Feindseligkeit alles denkbare Grauen übertrifft? Es ist Baudelaires großes Verdienst, dieses Land betreten und mit starkem, aufrichtigem Wort geschildert zu haben. Die wichtigsten Züge einer typischen Gegenwelt treten mit voller Klarheit hervor.

Überblicken wir ihren Sachbestand, wie er sich in Baudelaires Dichtungen ausbreitet, so fällt vor allem das häufige Auftreten der *harten, kalten, unorganischen Materie* auf, besonders der Kristalle und der Metalle*). Bei jeder Gelegenheit bieten sich diesem Dichter Steine und Metalle zu dichterischen Vergleichen an. Überall findet er im Lebendigen eine Beziehung zu diesen trotzig, festen, geschliffenen und polierten Stoffen. Aber auch außerhalb der Vergleichung ist er dem Kristallischen, dem Harten, Glänzenden und Klingenden mit einer tiefen Liebe zugeneigt. Durch seine ganze Dichtung geht ein Schimmern und Klirren. Es ist nicht

*) Auf die Beziehungen, die sich hier und weiterhin zu Stefan George, Hérédia, Mallarmé, Vigny, Villiers, Gautier, Huysmans, Beardsley und vielen anderen ergeben, sei hier nur kurz hingewiesen.

gewachsener Boden aus Erde, Gras und Kraut, den wir bei ihm betreten, sondern Estrich aus Stein. Nicht Landschaft grenzt das Gesichtsfeld ab, sondern Kunstgestalt, Säulenwerk, Architektur; Marmor, Elfenbein, Gegeritter. Er kennt und liebt diese Stoffe aus einer tiefbegründeten Wahlverwandtschaft: es sind die charakteristischen Materien einer künstlichen, einer gemachten Welt.

Tanzte seine Geliebte vor ihm („*Les bijoux*“), dann trägt sie am nackten Körper nur ihre Juwelen, denn „diese schimmernde Welt aus Metall und Stein entzückt mich bis zum Rausch, ich liebe bis zur Tollheit die Dinge, in denen sich Klang mit Licht vermählt“. Auf einem „Felsen von Kristall“ thront die Geliebte; er sät in ihr Haar Rubinen, Perlen und Saphire („*La chevelure*“). Ihre Augen sind „zwei kalte Schmuckstücke, wo sich Gold mit Eisen begegnet“ („*Le serpent qui danse*“). Im Katzenauge ist ein Glanz von „Metall und Achat“ („*Le chat*“). Die Geliebte ist ihm „ein Bildwerk mit Augen aus Jet, ein hoher Engel mit einer Stirn aus Erz“. Der Madonna verspricht er eine ungeheure Krone, die er fertigen will aus seinen „geschliffenen Versen, Gegeritter aus gediegenem Metall, kunstvoll verwoben mit Reimen aus Kristall“ („*A une madone*“). Und eine unmißverständliche Beziehung spinnt sich von den unorganischen Materien zu Satan hinüber, wenn dieser in der

„Satanlitanei“ angeredet wird: „Du, der du weißt, in welchen Verließen der neidischen Erde der mißgünstige Gott die kostbaren Steine verbarg — Du, dessen scharfes Auge die tiefen Arsenale kennt, wo begraben das Volk der Metalle schläft“. Denn Satan als der Geist der Abtrünnigkeit muß auch der Herr jener unbelebten Stoffe sein, aus denen die künstlichen Gegenwelten der Abtrünnigen vornehmlich erbaut werden. Schließlich versammelt er noch einmal Stein und Metall zum Schmuck der „*Non satiata*“, der unersättlichen, bizarren Gottheit, als die ihm die Frau, an die er sich verschwendet, erscheint: „Ihre glänzenden Augen sind aus bezaubernden Mineralen gemacht, und in diesem Wesen, fremdartig und deutungsvoll, wo der makellose Engel sich mit der alten Sphinx begegnet, wo alles Gold ist, Stahl, Licht und Diamant, strahlt ewig wie ein unnützer Stern die kalte Majestät der unfruchtbaren Frau“.

So sieht man in dieser Baudelaireschen Welt den harten und kristallinen Stoff dem harten und kristallinen Element im Menschen entsprechen: dem Geiste nämlich, sofern er widerstrebendes Ich ist und sich gegen das strömende Leben „verhärtet“, aber auch sofern er selber Gesetz und Form gibt. Gerade dem Bedürfnis nach eigener, nur dem Menschen gehöriger Form kommen die Metalle und Steine weit entgegen. Sie treten selten in natur-

gegebener Form in die Menschenwelt ein, sondern empfangen erst durch Arbeit ihre Gestalt. Zugleich aber liefern sie die bestimmteste, dem Geiste faßlichste und entsprechendste Form. Mit Entzücken verweilt sein Auge auf der strengen Winkelung durchsichtiger Kristallflächen, auf der unbestechlichen, glänzenden Härte metallischer Wölbung: Dies gehört ihm, hier ist das Leben, das so verwirrend und beschämend aus organischen Gebilden spricht, zur Stummheit geknechtet und drückt nur noch die Herrlichkeit des Menschen aus.

Eine weitere bezeichnende Klasse von Requisiten besitzt Baudelaires Welt in den *Rauschgiften* und in den *Gerüchen*. Die Kunst ist ihm „ein göttliches Opium“ („Les phares“), und will er Höchstes zum Preis einer Geliebten sagen, so ist es dies, daß er „das Elixier ihres Mundes, auf dem die Liebe üppig wohnt, dem Kapwein, dem Wein von Nuits, dem Opium vorzieht“. Die Opiumwirkung ist ihm ein tiefgehendes Erlebnis geworden. Die Wanderung durch die „künstlichen Paradiese“, die Opium und Haschisch ihm geschenkt haben, ist ihm nicht ein Abirren in eine illegitime, abseitige Sphäre, sondern eine maßgebende, eine vollwertige Erfüllung. Darin liegt das Entscheidende. Die Verkehrung ist vollständig. Da er sich selbst in die Ersatzwelt seiner eigenen Schöpfung verwiesen hat, muß für ihn das künstliche Leben, das die Gifte spenden, genau an die

Stelle des natürlichen Lebens treten. Die Wendung gegen die Natur, die sich schon in der Vorliebe für die Steine und Metalle ankündigt, ist in diesem Verhältnis zu den Rauschgiften mit unzweideutiger Schärfe ausgeprägt. Ein weitverzweigtes System von Ersatzmitteln, künstlichen Reizungen, von Verfälschungen und verderblichen Umwertungen spinnt sich an. Mit einer grandiosen Folgerichtigkeit wirkt sich die grundlegende Verkehrung, der Abfall vom geistigen Lebensquell, nach allen Seiten aus und ersetzt überall das Lebendige und Natürliche durch Fabrikat und Imitation. Es zeigt sich, daß überall, wo der Mensch als Imitation Gottes auftritt, wo er dem „Eritis sicut Deus“ glaubt, durchgängig die Imitation, das „Sicut“ um sich greifen und das Leben verdrängen muß. Ein tötender Zauber durchwirkt die ganze Welt des Abtrünnigen. Alles in ihr wird Gift und Tod, weil Tod schon im ersten Schritt des „Abfalls“ zum höchsten Wert und Gut erhoben ist. So hat Baudelaire auch den *Wein*, dem er eine ganze Reihe düsterer Hymnen gesungen hat, durchaus in eine nächtliche, lebensfeindliche Sphäre gezogen. An sich enthält der Wein, der ja durchaus nicht etwa „Alkohol“ ist und sich von Destillaten grundsätzlich unterscheidet, keinen ausgesprochen bösen Geist. Dem Europäer ist der Wein als ein dionysisches, nicht aber als ein böseartig magisches und lebensfeindliches Element bekannt. Er steigert

das Leben, aber er verfälscht es nicht. Er wirkt als Erhöhung in der fortlaufenden Richtung des natürlichen Lebens, nicht als Abkehr davon. Als dionysisches Element ist er von geselliger, aufschließender und anschließender Art; nicht aber bestärkt er ein böses Eingehen in die Zauberkreise des abgetrennten Ichs. Bei Baudelaire ändert er diesen Charakter völlig. Der Wein wird bei ihm zum Zaubermittel, mit dessen Hilfe sich die Frechheit des gottfeindlichen Menschen Entzückungen, Hochgefühle, ja eine ganze künstliche Welt ertrotzt: „Du schenkst dem Menschen Hoffnung, Jugend, Leben, und dazu den Hochmut, diesen Kronschatz aller Lumpenschaft, der uns triumphieren und gottähnlich werden läßt.“ Feiern andre den Wein als Gabe Gottes, so feiert ihn Baudelaire als spezifisches Menschenprodukt, das sich *gegen* Gott und seine Lebensordnung wendet und ihre Fehler zu einem kleinen Teil wieder ausgleicht. So zieht also Baudelaire auch aus dem Wein, wie aus der Liebe, aus der Sonne, aus der Natur, den einen Tropfen Gift und Bosheit, der in allem Geschaffenen schläft, und verdirbt damit sein ganzes Naturell. Alles muß sich verbittern, alles muß Werkzeug und Eideshelfer der Empörung werden*).

*) Und es ist wahrlich ein wunderbares Schauspiel, zu sehen, wie die Geschöpfe dem höchsten Mitgeschöpf, dem Menschen, selbst dann noch eine letzte Treue halten, wenn dieser mit ihnen frevelt und Miß-

Zum Opium, zum Wein und zum Tabak stellen sich dann die *Gerüche*. Sie spielen bei Baudelaire eine ausgezeichnete Rolle, und vielfach hat die Kritik seiner Zeitgenossen gerade an dieses Element seines sinnlich-geistigen Erlebens ihre Bemerkungen geknüpft, meist ohne eine Ahnung davon, was seine

brauch treibt. Sie folgen ihm willig bis in den Abfall, sie ehren ihn als Herrn, sie halten zu ihm als Vasallen, selbst wenn er Hochverrat begeht. Sie helfen ihm, obzwar zum Dienste der Gotteswelt bestimmt, seine eigene Empörerwelt bauen, sie verzerren und verdunkeln sich mit ihm, wenn er es gebietet, und haben in dieser Treue eine Würde, die jedes menschliche Herz ergreifen muß. Ja, die Geschöpfe sind wunderbar, gerade wenn sie dem Menschen willig in das schrecklichste Exil folgen. Sie verspielen ihr eigenes Leben dabei; aber doch ist es herrlich, daß sie ihren geschworenen Herren nicht verlassen. Denn ihre Treue, die sie in den Abgrund mitnehmen, ist noch eine letzte Mitgift aus der Welt Gottes; sie ist die letzte Hand, die die oberen Mächte dem Verirrten in die Tiefe hinabreichen. In Baudelaires Gegenwelt ist Tod und Verderben, aber es ist erschütternd, wie warm er sich doch in ihr noch an manches halten kann, das ihm inmitten von Nacht und Grauen leben hilft. Die Sünde des Abfalls mildert sich dadurch nicht; aber es läßt sich daran die Kraft der Liebe ermessen, die bis ans weite Ende des Exils noch mit dem Menschen geht. Ingeheim ist noch in die Werkzeuge des Sündigen, noch in das Beil, das den Altar des Lebens zertrümmert, noch in den Kelch, aus dem das Gift getrunken wird, noch in den frevelhaften Apparat der Satansmessen ein Teil der heilenden Kraft gesenkt; ein Stück Leben, eine Erinnerung an die obere, an die richtige Welt.

Dies war zu sagen, um auch einer verborgenen, einer „geistlichen“ Bedeutung der Requisiten von Baudelaires Gegenwelt gerecht zu werden.

Bedeutung war. Auch unter den Gerüchen bevorzugt Baudelaire die entlegenen, die „gefährlichen“, die geistig beziehungsreichen. Er sucht nicht diejenigen Düfte, die unmittelbar Aushauch des Pflanzenlebens sind und daher im Sinne des Lebens überhaupt wirken, sondern die exotischen und die künstlichen, die durch die Sinne hindurch den Geist mächtig ansprechen und ihn auf Unendliches, Düsteres und Geheimnisvolles richten. In dem berühmten Gedicht „Correspondances“ stellt er die beiden Arten von Gerüchen einander gegenüber: „Es gibt Düfte, frisch wie Kinderkörper, süß wie Oboen, grün wie Wiesen — und andre, die verderbt sind, reich und triumphierend, Aushauch der unendlichen Dinge, wie Ambra, Moschus, Benzoe und Weihrauch, die singen die Entzückungen des Geistes und der Sinne“.

Dieser zweiten Klasse von Düften gilt, wie viele Erwähnungen in seiner Dichtung zeigen, seine Liebe. Es sind die Gerüche, die nicht an organisches Dasein erinnern, sondern eine völlig andere, überorganische Welt symbolisieren. Sie gehen fast unmittelbar an den Geist des Menschen, sie wölben hohe Räume über ihm, die ganz gewiß nichts mit Natur und Landschaft zu tun haben; sie schließen ihm seine eigene Unendlichkeit auf, sie schicken ihn in einen riesigen, ja grenzenlosen Binnenraum. In diesen Gerüchen genießt der Geist sich selbst.

Die katholische Kirche kann freilich den Weihrauchduft als einen sinnlichen Deuter zum Heiligen verwenden; sie interpretiert alsbald den geistigen Binnenraum, den dieser Duft erbaut, als den Ort, wo der Geist des Menschen dem Übernatürlichen begegnet. Für Baudelaire aber kommt diese Verweisung ins Innere und Unendliche nur als *Abwendung* vom natürlichen Leben in Betracht, als Flucht in die Gegenwelt, in das geistige Beisich-Sein der Empörung. Öfter gesellt er den genannten Gerüchen andere bei, die in ähnlicher Richtung wirken: Duft des Tabaks, des Kokosöls, sogar des Teers. Sicher ist es nicht zufällig, daß viele dieser Gerüche erst durch Verbrennung, also durch *Feuer* wirksam werden; ihre Naturferne bekundet sich dadurch von einer anderen Seite her, die Umsetzung ist gewaltig, wenn man zum Vergleich an die spontane Lebensnähe der Blumendüfte denkt, deren ganzes Wesen dem gefährlichen Geiste des Feuers denkbar schroff entgegengesetzt ist. So sind auch hier die Zeichen der Gegenwelt nicht zu verkennen.

Am klarsten stellt sich deren Wesen dar in jener grundsätzlichen *Wendung gegen die Natur*, von der oben kurz die Rede war. Sie ist überall in Baudelaires Welt zu bemerken, und immer wieder wird die eherne Gesetzlichkeit, mit der sie sich teils mit, teils gegen des Dichters Willen durchsetzt, zu einem großartigen und bewunderungswürdigen

Schauspiel. Jede Gestalt, jedes Ding in dieser Welt sieht man, gleich Kunstfiguren, die sich auf Zapfen drehen, sich vom Leben abkehren und in die Nacht der Schrecken starren. Der Wein, die Kunst, die Liebe und selbst die Wollust — sie alle fallen vom Leben ab und schlagen sich auf die Seite des Feindes. Die großen Wälder heulen ihm seine eigene Verzweiflung zu, er muß sie fürchten. Das „ungeheure Lachen“ des Ozeans öffnet sein eigenes Lachen nach, dieses „bittere Lachen des besiegten Menschen, das voll von Seufzern und Lästerungen“; so muß er das Meer hassen. Die Nacht wäre schön, doch nur „ohne diese Sterne, deren Licht eine bekannte Sprache spricht; denn ich suche, was leer ist, was schwarz ist, was nackt ist“. Das ist der Zerfall mit der ganzen Schöpfung. Ursprünglich erfolgt freilich die Scheidung des Menschen vom Lebensquell durchaus nicht in der Absicht, sich ausschließlich an das Leere, Schwarze und Nackte zu halten. Der Erbauer der Gegenwelt glaubt im Gegenteil für seinen Abfall ein volleres, ein reicheres und eigeneres Leben einzutauschen. Aber es zeigt sich bald, daß dieses „eigene Leben“ nur ein Gegen-Leben, eine Verneinung des Lebens sein kann; daß die Scheidung von Gott auch die Scheidung vom Leben ist; daß der Mensch nichts „Eigenes“, nichts „für sich“, nichts „gegen Gott“ hat als den Tod. Das Leere, das Finstere, das Nackte —

das ist sein Eigentum; und selbst das wird ihm gestört. Denn — so fährt das Sonett „Obsession“ weiter — „die Finsternisse selbst sind Bildtafeln, auf denen, zu Tausenden meinem Auge entspringend, gestorbene Wesen mit dem Blick von Bekannten leben“. Zwar hat der Abfall die Schöpfung gemordet, aber ihr Gespenst muß immer wieder dem Unseligen erscheinen und kann nicht aufhören, ihn zu schrecken, bis ihn der Tod erlöst — zur Vernichtung. Solange er lebt, muß alles Leben ihm ein Vorwurf, ein Angriff sein. So bekennt er sich zum „gout du Néant“, zur Liebhaberei für das Nichts“; so schreibt er jene schrecklichen Verse „A celle qui est trop gaie“, in denen ein zähneknirschendes Ressentiment gegen Natur und Leben einen schauerlichen Ausdruck findet. Das Weib, das er liebt, muß er hassen, weil zuviel buntes Leben in ihm ist; in schönen Gärten, durch die er seine Lebensschwäche schleppt, fühlt er oft die Sonne wie einen scharfen Spott seine Brust zerreißen: „Und der Frühling und das Grün haben so sehr mein Herz beleidigt, daß ich die Unverschämtheit der Natur an einer Blume gerächt habe.“

Mit voller Wachheit kehren sich seine Instinkte besonders auch gegen alles, was in der *Liebe* lebensfördernd oder gar lebenszeugend ist. Das Weib, das er liebt, ist stets das gefährliche Tier, die Tigerin, die Wölfin, die Schlange, die Sphinx, der Vampir,

der bizarre, exotische Fetisch, die Megäre, die Dirne; vor allem aber ist sie die *Unfruchtbare*. Kurz, es muß überall der Tod ausbrechen in einer Welt, die auf Tod gebaut ist, und der Blick in Baudelaires Dichtung, so groß und herrlich ihre Form ist, gibt von der geistigen, besser: der geistlichen Seite her ein ähnliches Bild, wie er es in dem Gedicht „La charogne“ geschildert hat: ein Bild des Zerfalls, der Verwesung und Verjauchung, die mit furchtbarer Gewalt um sich greift, alle Gebilde von innen her aushöhlt und in einem langhinhallenden Zusammensturz endigt.

Es gibt in diesem Prozeß bei Baudelaire nichts Kleines, nichts, das bloß bizarr oder gar spielerisch wäre. Bricht seine Welt zusammen, so ist es der Sturz eines Kolosses, eines Babelturmes, davon die Erde zittert und der Himmel widerhallt. Mit langaushaltendem Ton, in edelster Festigkeit der Sprache hat er die gläsernen, unheimlichen Landschaften seines großen „ennui“ geschildert; wunderbare Tafeln, auf denen zu lesen steht, daß das Teufelswerk der Gegenschöpfung nicht nur voll Angst und tausendfachen Schrecken ist, sondern vor allem unsagbar öde, kalt und leer und gähnend langweilig. Es ist kein echtes Leben in ihr; und da die lebendige Seele an nichts anderem auf die Dauer Interesse hat als am Leben, liefert die Gegenwart ihren Bewohner einer verzweifelten Monotonie

aus, die selbst das Grauen in lauter Ekel zu erstickern vermag. Die *Schrecken* der Gegenwart sind ihr festlicher Bestandteil; ihr Werktag aber sind der schleichende Kummer, die Langweile, die trostlose Sehnsucht nach dem Nichts, der unstillbare *Lebenshunger*, dem nicht nur die Nahrung fehlt, sondern auch alle Organe, um Nahrung entgegenzunehmen. Der Zyklus „Le voyage“ stellt dar, wie kein Durchreisen dieser Gegenwart irgendein Herauskommen aus der grenzenlosen Öde zu bringen vermag. Mit einer Klarheit, vor der wir uns zu beugen haben, weiß Baudelaire: „Die Welt, einförmig und klein, zeigt uns heute, morgen und immer *unser eigenes Bild*, eine Oase des Entsetzens in einer Wüste von Lebensekel“.

Darum ist schließlich eine der wenigen ungebrochenen Situationen Baudelaires seine Situation gegenüber dem *Tod*. Die erste Regung des Abfalls hat, wie hier gesagt wurde, den Tod schon in sich enthalten; es stellt sich nur offen dar, was geheim schon am Anfang gegeben war, wenn das höchste Wort dieser Gegenwart „Tod“ heißt: Jubel dem Tode entgegen, Lobpreis des Endes, unbändige Lust zur Fahrt ins Unbekannte. Es ist nicht nötig, hier die hymnischen Worte zu wiederholen, mit denen Baudelaire den Tod als einzige Hoffnung, als einziges Licht, als die offene Tür zu unbekanntem Himmeln rühmt. Es ist nur an das letzte, kurze Ge-

dicht in dem Zyklus „Le voyage“ zu erinnern, das in strömender Vorfreude den Willen ausspricht, „niederzutauchen in den Schlund des Abgrunds, gleichviel ob Hölle oder Himmel, in den Schlund des Unbekannten, um Neues zu finden.“

Dieses „Neue“, es ist nichts anderes als das Leben. Leben aber ist diesseits wie jenseits des Abgrundes nur dann zu haben, wenn auf die Gegenwelt verzichtet und in die eine, wahre und rechte Welt eingegangen wird, die unter dem Gesetz des Lebens steht und allein vom Schöpfer ist.

★

Konnte hier Baudelaire zum Bilde des geistig abgefallenen Menschen dienen, so möge nun im Anschluß an eine politisch-historische Gestalt gezeigt werden, wie sich die Frage „Welt oder Gegenwelt“ im tätigen Leben des Menschen stellt. Es ist die Frage von Erfolg und Sturz, die sich hier aufzutut.

Als St. Just zur Guillotine gefahren wurde, saß er, wie Augenzeugen berichten, ruhig auf dem Henkerkarren und blickte wie in tiefem Nachdenken auf die heulende und tobende Menschenmenge hinab.

Wie in tiefem Nachdenken. Aber es ist diesem kältesten Menschen der Revolution durchaus zuzutrauen, daß er die letzte Viertelstunde seines Lebens zu einem wirklichen Nachdenken benutzt hat, daß

er nicht bloß vor Schreck versteinert war. Gerade daraus, daß er in Reden und Handlungen stets den schärfsten, den äußersten Weg gegangen ist, läßt sich schließen, daß er ein energischer Theoretiker war. Wer könnte „Teufel“ werden so wie er, wenn ihm nicht Gedanke dazu hilft! Sah er nun die fürchterlichen Anstrengungen, mit denen er und Robespierre um die Behauptung der Macht gerungen hatten, gescheitert, so mußte ein brennendes, grüblerisches Interesse am Warum und Wieso gerade seine letzten Augenblicke beherrschen. Er hatte zur Todesangst keine Zeit. Es mußte noch die Frage gelöst werden, warum das Volk, das vor einer Woche noch unter seinem Blick gezittert hatte, nun die Kleider zerreißen durfte vor Freude, ihn sterben zu sehen.

Der Karren rollte weiter, der Karren, den er so oft mit zitternden Mitgeschöpfen befrachtet und in Fahrt gesetzt hatte. War dieser Lieferwagen der Guillotine nicht vorgestern noch *sein* Instrument gewesen? Und nun saß er selber darauf, transportiert wie eine tote Ware, völlig zum Objekt geworden. Welch ein spannender Moment! Welch eine große Sache, dieses unfreiwillige Geführtwerden, würdig einer feurigen und gut durchgearbeiteten Rede! Lag es wirklich nur an Henriots Betrunkenheit, an Robespierres Zögern? War der Sturz ein Fehler, war er eine Sache, die nicht sein durfte?

Wie wird man besiegt?

Oder gehörte am Ende auch dieses Rollen der Räder unter ihm zu den erlaubten und möglichen und denkbaren Dingen? War dieses Rollen vielleicht ebenfalls richtige Weltgeschichte, nur eben der andre, der negative Teil davon, der Anteil der Besiegten?

Wieso aber wurde man besiegt? Robespierre mit seinem moralischen Pathos machte sich die Sache leicht: „Die Republik ist verloren, die Räuber siegen.“ Das konnte St. Justs Antwort nicht sein. Die ganze Menschheit bestand ja aus Räufern und Dummköpfen. Man durfte sie nicht siegen lassen; darauf kam es an. Woran lag es, daß sie siegen durften? Hatte man trotz allem nicht genügend Köpfe springen lassen? Wahrscheinlich. Aber hart hinter diesem „Wahrscheinlich“ erhob sich, fünfzig Schritt vor der Guillotine, eine sonderbare, unbequeme Frage: War es überhaupt möglich, durch das Herunterholen von schwierigen Köpfen die zu beherrschende Menge soweit zu vereinfachen, daß man sie stets in der Hand behalten und ihr endlich die Tugend und die Freiheit aufzwingen konnte? War es möglich, immer größer und stärker zu sein als die Masse mit ihren unübersichtlichen und oft so schwachnervigen Gefühlen? Reichte ein Mensch so weit, daß er allen Möglichkeiten, die in diesen noch unabgeschlagenen Köpfen gärten, gewachsen war? Durfte ein Mensch überhaupt von sich ver-

Der Augenblick des Erfolgs

langen, so weit zu reichen? Hieß das nicht, vom Menschen die Weite, die Wendigkeit, die unabsehbare Gedankenfülle der *Natur* verlangen? Könnten die Dinge mithin so liegen, daß Sturz das Allernotwendigste ist, nämlich eine Folge jener *Enge des Menschen*, die durch keine Anstrengung jemals völlig aufzuheben ist?

Wir wissen nicht, wie weit St. Just in diesen Gedankengängen gekommen ist. Erhalten ist uns nichts (abgesehen von einer kurzen verächtlichen Bemerkung über ein ihn schmähendes Weib) als seine Gestalt und sein Schweigen. Aber diese seine Gestalt, auf dem Todeskarren in tiefes Nachdenken versenkt, ist nicht nur ein bemerkenswert stolzes Bild; sie ist auch eine große Verlockung, selbst das Problem von Erfolg und Sturz zu erwägen, so wie es in Gestalt der politischen Verbrauchung, des geschichtlichen Siegens und Unterliegens, der Vergänglichkeit von Macht und Ruhm, des Verlassenwerdens von der Zeit an uns herantritt.

Der Augenblick, in dem ein Mensch erfolgreich ins politisch-geschichtliche oder ins tätige Leben überhaupt eintritt, zeigt dem Menschen das Element „Zeit“ in einer höchst bestrickenden, schmeichlerischen Gestalt. Es ist der Augenblick, wo die Sinnesweise der Zeit weitgehend mit der angeborenen Sinnesweise dieses einen Menschen zusammentrifft. Das ist immer ein mächtiges Er-

lebnis, eine unerhört lustvolle Begegnung, wobei die Welt sich förmlich mit Gebärden verliebter Glut in die Hände dieses Menschen gibt. Das Gesetz seines Wesens findet eine gewaltige Bestätigung. Alles ruft ihm seine Macht, sein Recht, seine Herrlichkeit zu. Eine Zeit und ein Mensch rauschen zusammen wie zwei Meere, und es entsteht beim Menschen die Überzeugung, daß dies nicht nur ein glückhafter Augenblick, sondern ein wesentliches, inneres Zusammenstimmen sei, dem Dauer innewohne.

Dieser Glaube ist eine Täuschung; die häufigste und die süßeste Täuschung, die dem Sieger aufbehalten ist. Er ist eine Täuschung, weil der Mensch dabei vergißt, daß er, indem er in politisches Wirken oder in eine sonstige, sehr dichte Form des tätigen Lebens eintritt, als ein Wesen von *begrenzten* Möglichkeiten in einen Prozeß von *unbegrenzten* Möglichkeiten eintritt. Indem er für seinen Anfangserfolg Dauer erhofft, glaubt er dem maßlosen, unmäßigen Leben zu gleichen; ja dem Element, der Natur selbst; er, der nach jeder Richtung hin bemessene, der weder im Sittlichen die Freizügigkeit von Wind und Woge hat, noch in der Erfindung jene Fülle der Wege, jenen weit ausholenden Schwung, jene gigantische Phantasie, die im geschichtlichen Leben immer wieder hervortreten. Dem Element glaubt er zu gleichen, weil

er sich mit ihm im Augenblick des Erfolges so grenzenlos verständigen konnte. Das ungeheure *Werden* hat ihm, dessen Wesen letzthin auf *Sein* gestellt ist, einen Augenblick lang ein vertrautes Gesicht gezeigt; er ist in sein Strömen eingetreten, nicht ahnend, daß er sich damit den furchtbarsten Erprobungen ausgesetzt hat.

Denn jenes Zusammenstimmen von *Zeit* und *Mensch* dauert nur genau so lange, als der *Mensch* fähig ist, sich in der Weise des Elements, d. h. spezifisch unmenschlich zu verhalten. Es endet mit derselben Sicherheit, mit welcher der Mensch *nicht* Element ist, d. h. nicht unbegrenzt elastisch, nicht frei in der Wahl seiner Mittel, nicht unaufhörlich neu und erfinderisch.

Wir kommen so zu der Behauptung, daß der Mensch sich im Erfolg *selbst verleugnet*. Das politische Beispiel dafür ist der Minister oder die Regierung, die eine Vorlage einbringen, ohne die Vertrauensfrage daran zu knüpfen. Das heißt: sie behalten sich vor, auch bei Ablehnung der Vorlage im Amt zu bleiben. Sie identifizieren sich nicht mit ihr; sie bekennen sich nicht zu dem Teil ihrer Arbeit und ihres Wollens, der in dieser Vorlage enthalten ist. Das Leben aller erfolgreichen Menschen ist voll von solchen Unternehmungen, zu denen sie sich nicht ganz bekennen, aus denen sie sich, wenn sie scheitern, unverletzt zurückziehen mit

der Erklärung: Das bin nicht ich, das ist nur ein unwesentlicher Teil von mir. Eine partielle Selbstverleugnung; ein Ausweichen vor den Geschossen des Todes; ein sofortiges Wiederaufspringen auf den unaufhörlich fahrenden Wagen, von dem sie einen Augenblick lang herabgestürzt waren. Was man unter politischer Elastizität versteht, das ist die Fähigkeit, sich elementar zu verhalten, sein eigentliches *Sein* möglichst lange aus dem Spiel zu lassen, möglichst lange anonym und im Zuge des großen Strömens zu bleiben. Immer liegt im Erfolg ein Fortgehen von sich selbst, ein Ausweichen vor den Konsequenzen des eigenen Seins. Der Erfolgreiche verleugnet sich, er ruft dem niederzuckenden Blitz zu: Ich bin nicht der, den du meinst. Er gibt nicht Antwort, wenn sein Name aufgerufen wird, er kleidet sich in die Gestalt der züngelnden Flamme, um den Tod, der das Beharrende trifft, zu täuschen.

Die Anonymität, von der hier gesprochen wurde, ist zwar am Beginn des Erfolges nicht schwer aufzubringen. Wir bringen die Namenlosigkeit als Geschenk der Natur mit, und eben auf diese Namenlosigkeit, auf das Neue und Unbekannte in uns sind unsere ersten Erfolge begründet. Deshalb gerade ist Erfolg immer schwerer zu halten als zu erringen. Das Halten des Erfolges hängt nämlich davon ab, wieviel „Neues“ ein Mensch noch aus sich heraus-

zuholen vermag; wie lange es ihm gelingt „unbekannt“ oder nicht ganz bekannt zu bleiben. Jeder Erfolg enthüllt uns, jeder Erfolg stellt uns bloß, und so wird es von Leistung zu Leistung schwerer, den Überraschungseffekt zu erzielen, durch den allein wir dem rastlosen Werden, dem unbegreiflichen Element angemessen und vergleichbar bleiben.

Große Strecken der Weltgeschichte wie des täglichen Lebens füllen die Bemühungen der Erfolgreichen aus, immer wieder in die Namenlosigkeit unterzutauchen, immer wieder den unbenannten Weltkräften gleich zu werden, ihr Sein im Strömen zu erhalten und mit alledem *das Maß des Menschen zu überschreiten*. „Man muß sein Herz zur Wüste machen, wenn man Erfolg haben will“, lautet ein Wort eines heute viel genannten Diktators; und dieses Wort gibt genau die Richtung an, in der jene Maßüberschreitungen häufig zu gehen pflegen. Das Herz muß wüst werden — kann man klarer ausdrücken, daß Erfolg eine Verleugnung des eigenen Menschen ist? Ebenso klar zeigt dies die Arbeit der Guillotine. Sie bezweckt zwar zunächst nichts anderes, als die verwirrende, gefährliche Fülle von unbekanntem Möglichkeiten zu schlichten und auf ein menschliches Maß zu bringen. Aber sie verfolgt diesen Zweck einer „Urbarmachung“, einer „Vermenschlichung“ des Elements mit

Mitteln, die den Menschen furchtbar von sich fortreißen und die krasseste Maßüberschreitung enthalten. Wie sehr es dabei auf eine Angleichung des Menschen an das Element abgesehen ist, zeigt St. Justs Rede in Büchners „Danton“, die auf ein historisches Original zurückgeht. Sie ist eine hervorragende Leistung. In ihr heißt es: „Es scheint in dieser Versammlung einige empfindliche Ohren zu geben, die das Wort „Blut“ nicht wohl vertragen können. Einige allgemeine Betrachtungen mögen sie überzeugen, daß wir nicht grausamer sind als die Natur und die Zeit. Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen; der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Konflikt kommt . . . Ich frage nun: soll die geistige Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen als die physische? Soll eine Idee nicht ebenso gut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt? . . . Der Weltgeist bedient sich in der geistigen Sphäre unserer Arme ebenso, wie er in der physischen Vulkane und Wasserfluten gebraucht. Was liegt daran, ob sie nun an einer Seuche oder an einer Revolution sterben?“

Man sieht, diese Rede vergleicht den Menschen mit lauter Dingen, die zum Element gehören: mit der Natur, mit der Zeit, den physikalischen Gesetzen, dem Weltgeist, den Vulkanen und Wasserfluten; Dingen und Kräften, zu denen der Mensch,

sofern er Natur ist, gewiß eine Beziehung besitzt, von denen er aber im wesentlichen, sofern er nämlich Geist und Individuum ist, sich grundsätzlich unterscheidet. Dieser Vergleich sucht abzuschütteln, was der Mensch niemals auf die Dauer abschütteln kann: die Beschränktheit seiner Kräfte und die persönliche sittliche Verantwortung für sein Tun. Es tritt hier jene Illusion auf, die an grundlegenden Bedingungen der menschlichen Existenz glaubt rütteln zu können; die Illusion, daß das Maß des Menschen gleich sein könne mit dem Maß des Elements und daß die Berufung auf das Wirken der Natur irgendetwas enthalte, was das bewußte Tun des Menschen entschuldigen könne. Wir sagten oben, daß es das Element selbst ist, das sich verliebt und zärtlich dem Menschen nähert, angezogen von den elementaren Bestandteilen, die es in ihm wittert. Als Zeit, als Natur tritt es an ihn heran, erfrischt und nährt sein Leben, und der Mensch freut sich mit Recht des wunderbaren Akkords. Aber es bleibt mitten in der Freundschaft mit dem Element seine Aufgabe, die Grenze im Auge zu behalten, wo er dem Element durchaus unvergleichbar wird; die Grenze, wo er ihm zu klein wird, sofern er nicht uferlos erfinden, nicht uferlos Neues produzieren kann, und wo er ihm zu groß wird, sofern der Geist ihn an die überelementaren Welten bindet. Diese Grenze außer acht

lassen, heißt sich in die Bezirke des Wahns verlieren und einen Weg gehen, der zum schmerzlichsten Zusammenstoß mit der Wirklichkeit führen muß.

Was man die Tücke der Zeit, die Unzuverlässigkeit des Ruhmes genannt hat, ist nichts anderes als dieser Zusammenstoß mit der Wirklichkeit. Er ist die Berichtigung des Wahnes der Schrankenlosigkeit, die Zurückführung des Menschen auf sein echtes Maß. Indem die Zeit den Menschen, der sich ihr allzu unbedenklich überantwortete, verbraucht am Wege liegen läßt, um in ihrem eigenen Riesenschritt weiterzugehen, begeht sie eine „Tücke“ nur gegen das Illusionäre im Menschen; in Wirklichkeit stellt sie ihn gerade da vor *seine* Wahrheit, der er wahnhaft entronnen war. Sie tut ihm den größten Dienst, den sie ihm jetzt noch erweisen kann; in der *Wirklichkeit des Sturzes* geschieht *mit ihm* etwas, das als Wahrheit *in ihm* hätte begriffen und gelebt werden sollen. Indem die Zeit dem Menschen „untreu“ wird, stellt sich alle Wahrheit der Welt, alle Zuverlässigkeit der Gesetze, alle Ordnung wieder her.

Und so kommen wir nun zu der folgenden Entgegensetzung. Im Erfolg, sagten wir, geht der Mensch ständig von sich fort; er verleugnet sich selbst; er verhält sich elementar; er bekennt sich nicht zu seinem Namen. Er bewegt sich unerkannt

in der gefährlichen, ja tödlichen Sphäre des rastlosen Werdens, er verbirgt seine Beziehung zur Welt des *Seins*. Der Tod muß den geschichtlichen Menschen treffen in jedem Augenblick, wo er sich mit sich selber identifiziert, d. h. wo er sich zu seinem *Sein* bekennt. Er entwischt den Erinnyen, den Hüterinnen der Weltwirklichkeit, hundertmal, indem er ihnen, wie ein Fliehender den Mantel, einen Teil seines Ichs überläßt; einen Plan, einen Gedanken, eine Methode, ja eine teure Überzeugung oder gar die Unschuld seines Herzens und seine sittliche Freiheit.

Aber im *Sturz* bekennt er sich zu sich selbst. Er weicht nicht mehr aus, er zieht sich nicht mehr zurück, er will nicht mehr verschwinden. Er antwortet auf den Ruf seines Namens endlich mit „Hier“. Er läßt alle Masken fallen und tritt frei in die Bahn des Blitzes. Der Augenblick des Sturzes ist, von hier gesehen, oft der größte Moment eines Lebens. Denn er ist der *Augenblick der größten Selbstbehauptung*; der Augenblick, wo der Mensch alle Winkelzüge verschmächt und endlich zugibt, daß er „nicht anders kann“. Das Wort des Erfolgreichen ist, daß ihm endlos neue Möglichkeiten zu Gebote stehen und daß er unerschöpflich sei wie die Natur. Das Wort des Stürzenden ist, daß er Gesetz und Bindung, Verbote und Grenzen habe. Und dieses, nicht das andere, ist das eigentliche,

das letzhin stichhaltige *Menschenwort*. Der Erfolgreiche zieht aus ins weite Feld des elementaren Lebens und versucht, wie weit ihm sein geschöpflicher Anteil hilft, mit dem Gang der Naturkräfte als unerkannter Partner gleichen Schritt und Takt zu halten. Im Sturz kehrt er an den eigentlichen Ort des Menschen zurück.

Der Augenblick des Sturzes ist somit der Augenblick, in dem Mensch und Element sich scheiden. Die unzulässige Verbindung löst sich auf, das Element nimmt seine alte Freiheit zurück und jubelt auf den ihm zugehörigen Wegen dahin, während der Mensch seine Begrenztheit erblickt und gerade in ihr sein Wesen wiederfindet.

In dieser Weise hat den Augenblick des Sturzes auch die griechische Tragödie begriffen. Die Ausführungen, die wir hier gaben, haben an sie nicht gedacht; aber der Einklang ergibt sich von selbst. Ich will ihn verdeutlichen, indem ich einige Sätze Hölderlins (aus den Anmerkungen zu den Sophoklesübertragungen) hier hereinnehme. „Die Darstellung des Tragischen“, sagt er, „beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott (als Naturmacht, bes. als Zeit. Anm. d. Verf.) und Mensch sich paart und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich

reinigt.“ Die Tragödie mit ihrem immer widerstreitenden Dialog wird so zur „Sprache einer Welt, wo . . . der Gott und der Mensch, damit der Weltlauf keine Lücke hat und das Gedächtnis der Himmlischen nicht ausgeht, in der allvergessenen Form der Untreue sich mitteilt, denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten.“

Hier erscheint in höherem und endgültigerem Wort, was unsere Ausführungen das Zusammenrauschen eines Menschen und einer Zeit und was sie die Untreue der Zeit, die Tücke des Ruhms genannt haben. Hölderlin darf dies mit dem dunkel erregenden Namen „göttliche Untreue“ nennen, da für ihn der Gott mit der „Zeit“ und mit dem Element überhaupt zusammenfällt; während für uns Zeit und Element samt ihrer Zärtlichkeit und Untreue, samt dem Wahn und der Besinnung des Menschen zu der großen Ordnung des oberen Geistes gehören, der keine Untreue kennt, sondern überall, auch im tiefsten Irren, zur Wahrheit wirkt.

★

Es ergibt sich die Frage, wie der Mensch sich verhalten muß, um dieser Wahrheit zugänglich zu werden. Dazu ist nicht nur ein Akt der kühnen Aufschließung notwendig, sondern vor allem ein Dichtwerden, ein Unschuldigwerden, ein Echtwerden unseres Lebens.

Echtheit des Handelns

Es ist gewiß eine große Forderung, die beschlossen ist in dem Worte: Handle recht.

Aber eine andere und heute vielleicht wichtigere lautet: Handle echt. In der ersten Forderung bezieht sich der Mensch auf Maßstäbe überpersönlicher und geistiger Art. In der zweiten bezieht er sich auf den Kern seiner Persönlichkeit und stellt sein Handeln vor allem unter die Forderung der Wahrhaftigkeit. Die Echtheitsforderung lautet: Handle vollwertig. Handle festlegend und geschöpft. Handle so, daß dein Tun dich wahrhaft enthält und verbindet. Handle aus Unschuld des Lebens.

Was heißt das?

Ich blicke auf die Greise, auf die Liebenden; vor allem auf diejenigen Menschen, die viel gelitten haben. Sie sind einfach geworden. Sie haben die Spaltung hinter sich gebracht. Sie haben die große Störung des geschöpflichen Friedens, die durch das Auftreten des bewußten und blickenden Geistes hervorgerufen wurde, überwunden. Das Leben geht frei aus ihnen hervor wie das Licht aus der Flamme. Sie haben — man denke da vor allem an die Leidenden — eine Kühnheit, die keine Gefahr zu achten scheint. Sie leben voll Mut und mit äußerstem Einsatz. Aber zugleich sieht diese Kühnheit wie höchste Demut aus. Mut und Unterwerfung, Selbstvertrauen und Frömmigkeit schmelzen bei ihnen wunderbar ineinander über. Sie regen

Der inwendige Zuschauer

sich frei, wie Vögel oder Fische in ihrem Element. Ich merke, wie sich das Leben in ihnen zusammengezogen und verdichtet hat. Sie sind den inwendigen Zuschauer losgeworden. Sie haben die Möglichkeit zur Pose verloren. Sie können nichts Falsches tun oder sagen; sie können noch irren, aber nicht mehr lügen. Alles ist faktisch bei ihnen, völlig nüchtern und völlig rhythmisch. Ihr Handeln ist dicht und satt von Antrieben; es steht mit voller, rundplastischer Körperfülle zwischen den anderen Dingen dieser Welt. Und um noch einmal von dem inwendigen Zuschauer zu reden: der war wohl auch bei ihnen früher vorhanden, stand *neben* ihrem Leben, die Hände in den Taschen, sah ihm spöttisch zu und machte bittere oder witzige Randbemerkungen. Jetzt aber ist er still geworden. Warum? Er schafft selber mit. Welches Wunder! Dieser hochgeborene Müßiggänger, dieser Kritiker und Kommentator, er trägt ein Arbeitskleid und legt eifrig Hand ans Werk, er hilft planen und schaffen, Schulter an Schulter mit den anderen Werkleuten, die unser Leben bauen, dem farbigen Volk der Leidenschaften, Gefühle und Verstandeskräfte. Das ist eine große Veränderung. In ihr allein liegt schon ein wesentlicher Zug der Unschuld des Lebens beschlossen.

Denn Unschuld des Lebens heißt vor allem, faktisch, dicht und einheitlich sein; ein wahres Ge-

schöpf, bei dem alles Aktion und Leben ist; nicht gespalten nach Art eines bewegten Parlaments, sondern zusammengefügt nach Art einer Werkgruppe, in der wohl die Arbeit, nicht aber der Wille geteilt ist. Unschuld des Lebens heißt den Geist *einarbeiten* in den Lebensprozeß, so daß er nicht als Kritik schattenhaft darüber schwebt, sondern als Faktor in das Handeln einbezogen ist.

Vielleicht klingt das fremd. Aber ich will so gleich an einen Fall erinnern, in dem wir das, wovon hier gesprochen wird, alle sehr genau spüren. Wenn ein Schauspieler auf die Bühne tritt und eine Kaskade von verbundenen Affekten herunterzuspielen hat, so merken wir sehr genau, ob ihn der innere, einheitliche Schwung in vollem Strom dahinträgt oder nicht. Wir nehmen scharf die Stelle wahr, wo der unschuldige Ablauf des Gefühls stockt, wo der Mann an der Rampe seelisch aufs Trockene gerät und plötzlich, von einer Sekunde zur anderen, an Stelle der echten Wallung die dürre Routine, das „Gemächte“ tritt. Er braucht nicht sichtbar zu stocken, wir merken trotzdem: jetzt hat sich in ihm ein Auge aufgetan, jetzt sieht er sich selber zu, jetzt *erzwingt* er, was sich vorher freiwillig begab. Stimme und Bewegung werden falsch, der Sündenfall der inneren Spaltung hat sich ereignet.

Ebenso merken wir diese toten Stellen im Gebaren unsrer Nebenmenschen, wie es uns täglich entgegentritt. Gegen nichts sind wir empfindlicher als dagegen, daß einer die Position, die er durch Wort oder Geste bezogen hat, nicht durchhalten kann. Sobald er sich innerlich spaltet, hören wir falsche, schrille und freche Töne. Und werden von peinlichsten Empfindungen befallen. Gerade das ist sonderbar. Der Tischredner, der stecken bleibt, was geht er uns im Grunde an? Der Mensch, der in Gesellschaft eine Gestik, die er aus irgendeiner Laune gewählt hat, nicht durchführen kann und einen überstürzten Rückzug antreten muß — wo und wie schädigt er unsre Interessen? Nirgends. Und doch verletzt uns ihr Versagen aufs peinlichste. Denn es ist ein Versagen im Kernpunkt der Lebens-technik, und am Leben sind wir alle solidarisch interessiert. Was uns in solchen Fällen unruhig macht, ist die Bedrohung der letzten Lebensunschuld. Wir sehen greifbar den großen Bruch, der unser Dasein gefährdet. Wir haben wohl Mitleid mit diesem Versagen, aber zugleich auch jene Abwehr, jenes peinliche Erschrecken, das uns etwas Totes einflößt.

Es wird nun verständlich sein, was gemeint ist, wenn hier von einem „Einarbeiten“ des Geistes in den Lebensprozeß gesprochen wird: Es handelt sich darum, daß wir uns als geschlossene, einheitliche

Wesen verhalten. Es handelt sich um jenes Zusammenwirken von Entspannung und Kühnheit, das sich in allem echten Leben zeigt; einer Entspannung, die zunächst einmal *alle* Kräfte in uns freigibt, einer Kühnheit, die sich ohne Rückversicherung, ohne Seitenblicke zu diesen Kräften und zu unserem ganzen Wesen bekennt. Eine Integration also; ein Fallenlassen alles bloß Gewollten oder „Gemochten“, alles Ergrübelten und Zweitrangigen; ein entschlossenes Heruntergehen auf die Ebene unsrer geistig-seelischen Tatsächlichkeiten. Es heißt die inwendigen Kräfte loslassen und in tatsächlichem Ringen gegeneinanderschicken, damit sie sich ausarbeiten in Sieg und Niederlage, nicht aber durch vorschnelle Strebungen und unausgereifte Verbote in ihrem Leben verfälscht werden. Die eigene Seele nicht fälschen, das ist das erste Gebot. Sich physikalisch verhalten; der Schwerkraft gehorchen; die eigene Tatsächlichkeit erspüren und auswirken; die inneren Widersprüche nicht unterdrücken, sondern freilegen und einen echten, faktischen Dialog unter ihnen herstellen. Handeln ohne inneren Zuschauer, dessen Blick uns immer unsicher macht; gelassen sein gegen uns selbst; handeln ohne Lampenfieber, ohne Kommentar, so wie man handelt in Augenblicken dringender Gefahr, wo die Abwesenheit fälschender Einflüsterungen von der Seite des Wollens und der Beschauung un-

seren Kern in zeichenhaften Taten hervortreten läßt. Goethe notiert in seinen Prosasprüchen: „Handle, daß ich dich sehe.“ Aber nur *echtes* Handeln ist da gemeint, ein Handeln, in das ein Mensch aus tiefem Selbstvergessen die gesammelte Kraft seines Wesens hineingegeben hat. Denn nur im Selbstvergessen tritt das Selbst aktiv hervor.

Es gehört zur Unschuld des Lebens, daß man das rechte *Vergessen* kennt und übt. Das rechte Vergessen der eigenen Person, das uns in den Stand setzt, gleichsam subjektlos, gleichsam ichlos zu handeln und zu denken; das Vergessen, das uns ermöglicht, ein echtes Ich zu *sein*, aber nicht dieses Ich unter den Glassturz der Bewußtheit zu stellen und es so zu lähmen. Sich selbst vergessen heißt sein Ich unverkürzt und direkt ins Handeln und Denken hineingeben, und das beste Mittel hierzu ist die reine, ungebrochene *Richtung auf das Objekt*; also genau das, was man gemeinhin „Arbeit“ nennt. Der Mensch ist nur da vollkommen gegenwärtig, wo er seine sämtlichen Kräfte auf das Objekt seines Tuns richtet; so ungebrochen, wie das Kind beim Spiel und wie der rechte Handwerker beim Schaffen. Ein indischer Weiser bezeichnete den Höhepunkt seiner persönlichen Entwicklung mit den Worten: Ich habe mich so konzentriert (d. h. verwirklichen und verdichten) gelernt wie ein Pfeilmacher. Er sah also in der Art, wie ein Vertreter

des am wenigsten geachteten Handwerks seinen vollen Menschen in die Arbeit gibt, ein Musterbeispiel auch für das höchste Verhalten im Geistigen. Indische und chinesische Lehrgespräche sind voll von dieser Hochschätzung des einfachen, selbstvergessenen Tuns. In ihnen lebt das Wissen, daß nicht durch hohe Gedanken und krampfes Grübeln die Schöpferkräfte im Menschen frei werden, sondern durch die ichlose Bemühung um irgendein greifbares, völlig objektives Ziel. Nicht nur das Ichbewußtsein, dieser Erbfeind alles wahren Lebens, muß abgetan werden, sondern auch jeglicher Nebengedanke an Lohn, Ruhm, Zweck; denn auch diese stören das reine Tun, bei dem es sich um nichts anderes handeln darf, als um eine Begegnung unsres gesammelten Wesens mit einem Ding, einer Aufgabe, einem Ereignis, einer Situation. Die Quellen aus unsrer Tiefe brechen nur dann auf, wenn wir mit dieser reinen Einstellung auf eine konkrete Arbeit gerichtet sind. Und gerade unsre geistige Tiefe gibt sich nur bei vollkommener, natürlicher Ablendung der Bewußtheit in das Werk.

Das hat unter anderem seine große Anwendung für den Künstler und für den geistig Schaffenden überhaupt. Was sie erzeugen, hat nur Wert, wenn es Höheres, Ungreifbares, Unsagbares enthält und bedeutet. Aber dieses Ungreifbare und Geheimnisvolle können sie nicht dadurch ins Werk bringen,

daß sie ihren bewußten Willen darauf richten. Der bewußte Wille, der sich geradewegs auf das Geheimnis richtet, *verfehlt* das Geheimnis regelmäßig. Es gibt dazu nur einen Weg: fleißige, porträtistische Arbeit von äußerstem Ehrgeiz und vollendeter Treue; einfaches, angespanntes Mühen um Nachbildung und Abbildung; völlig handwerkliches, auf lauter Realitäten gerichtetes Schaffen. Nur wenn dieses geübt wird, strömt das Unverlierbare des eigenen Naturells und zugleich das Göttliche, das Geheimnis in das Werk ein. Und das gilt besonders auch für jenes menschliche Tun, das dem Gefährpunkt der Bewußtheit so bedenklich nahegerückt ist: für das *Sprechen*. Es ist das große Geheimnis der Sprache, daß sie das Namenlose und Wesentliche nur dann aussagt, wenn wir sie „mit Unschuld“ handhaben, d. h. aus einem ruhigen, starken, unbekümmerten Interesse für den Gegenstand. Denn in diesem Interesse, wenn es uns ganz ausfüllt, geht die Bewußtheit unter und wird das *Leben* frei. Dann steht auf einmal das Namenlose in unsrer Rede da, und wir wissen nicht, wie es in sie eingeflossen ist.

Weiterhin — das ergibt sich aus dem Gesagten — ist echtes Leben charakterisiert als ein Leben von Augenblick zu Augenblick, von Lage zu Lage; als ein stets *einmaliges* Leben, als ein einmaliges, konkretes, zu bestimmten Situationen und Momenten

gehöriges Handeln. Denn die Situationen und die Augenblicke sind unablösbare Bestandteile unsrer Wirklichkeit; sie gehören mit zum seelischen Befund. Wir handeln falsch, wenn wir ihnen nicht Rechnung tragen. Wir müssen jede unsrer Handlungen frisch, als eine neugeborene Handlung aus der jeweiligen Situation heraufsteigen lassen, erstmalig und unwiederholbar; nur dann ist sie echt und zugleich verbindlich, nur dann ist sie erlösend und imstande, *neue* Situationen mit neuen Handlungsantrieben zu schaffen. Wie mancher zögert schattenhaft in einer Situation herum und kommt nicht über sie hinaus, bloß weil er nie gewagt hat, einmal radikal aus dieser Situation heraus zu handeln! Es gehört aber zum ersten, was ein handelnder Mensch begreifen muß, daß wir nur solche Situationen wahrhaft hinter uns bringen, die wir entschlossen *durchgelebt* haben; daß viel besser als ein Quacksalbern an unerwünschten Zuständen ein echtes Handeln, ein echtes Leiden ist, weil nur dadurch definitive Zusammenstöße und Verwundungen, aber auch die wirklichen *Gegenkräfte* hervorgerufen werden. Wer je etwas von einem unschuldigen Leben geahnt hat, der weiß, daß sich der Mensch in ihm nicht sparen und zurückhalten, sondern einsetzen und hingeben muß, insbesondere auch auf die Gefahren des Irrsins und des Selbstwiderspruchs hin. Auch das echte Leben kann

irren. Aber es weiß den *Sinn* des Irrsins, der darin liegt, daß wir durch den Versuch, falsch zu leben, desto gewisser und schmerzlicher mit der *Wahrheit* zusammenstoßen. Auch das echte Leben kann zu sich selbst in Widerspruch geraten, und es wird sich um die Qual dieses Widerspruchs so wenig herumdrücken wie um irgend etwas andres, das ihm zu leben aufgegeben wird. Aber gerade deswegen wird der Widerspruch in ihm schaffen und wühlen als eine wirkliche Kraft und wird so den Menschen in eine neue Lage und womöglich zum Rechten führen. Unschuld des Lebens hat unser Dasein in *echte Geschichte* umzuwandeln. Auch in der Geschichte steht Kraft gegen Kraft, werden die großen Fragen der Menschheit unaufhörlich erörtert. Aber sie werden erörtert durch die Tat, in realer Entgegensetzung und Aufeinanderfolge. Genau so soll der echtlebende Mensch sein Leben „erörtern“. Seine Kräfte sollen real gegeneinander stehen, er soll von Lage zu Lage weitergehen, immer jugendlich und neugeboren, in einem durchgängigen, geschöpflichen Gehorsam, der sich aller Wirklichkeit grenzenlos aufschließt. Auch der Wirklichkeit des Widerspruchs; auch der Wirklichkeit der *Strafe*. Unschuld des Lebens schließt in sich nicht nur den Mut zum echten Handeln, sondern auch die Bereitschaft, die Folgen auf sich zu nehmen, den Preis dafür zu zahlen. Es ist durchaus nicht gesagt, daß

Auch die Strafe ist gesetzmäßig

jede echte Handlung auch eine rechte Handlung sei, die nur erwünschte Folgen zeitigen könne. Aber auch diese Frage soll *faktisch* erörtert werden, durch Wagnis und Erleiden der Folgen. Ist ein bestimmtes Handeln falsch oder sündig, so wird das Falsche oder Sündige in den Folgen zuverlässig ausbrechen. Gesetzmäßig wird die Strafe kommen und wird das Herz brennen und beißen. Auch die Strafe ist Bestandteil der Handlung; auch sie muß mit vollem Einsatz durchgelebt werden. Auch sie muß ihr Werk am Menschen tun, voll und ungeschmälert, damit er den ganzen Umfang der für ihn gültigen Wirklichkeit kennen lerne. Ja, man darf ihm sogar sagen: kannst du die Strafe vergessen, so tue es. Erprobe dich und die Gesetze weiter, irre und stürze in Abgründe, bis du umkehren *mußt* — von innenher. Die Erfahrenen wissen freilich, daß man auf die Dauer nicht gegen die Gesetze, nicht im Reiche des Irrs leben kann. Aber du, der du das noch nicht erfahren hast, sollst es nicht glauben, bis du im falschen Leben deine Wunden gesammelt hast und die Bereitschaft zum echten Gehorsam in dir gereift ist. Der Augenblick, da wir gehorchen, da wir auf Lehre und Autorität achten müssen, kommt für uns alle. Aber auch das Gehorchen muß gelernt werden.

Es ist hier mehrfach davon gesprochen worden, daß der Geist, der bewußte Wille, der Begriff

Keine einseitige Überschätzung des Unbewußten!

die Lebensechtheit störe. Aber das heißt beileibe nicht, daß man die Unschuld des Lebens herstellen könne, indem man Bewußtsein, Wille, Geist beiseite schiebt. Auf volle Auswirkung *aller* unsrer Kräfte kommt es an, und zu diesen Kräften gehören nicht nur die Leidenschaften, die Seelenregungen, sondern sehr wesentlich auch die *geistigen* Mächte, das Gewissen, das Messen und Wägen, das Betrachten, das Wollen, die Besinnung. Es ist schön, ja beneidenswert, wenn uns die Seelenregung mit elementarer Kraft dahinträgt, ohne gegenrhythmische Unterbrechung. Aber wo irgend sich in uns die Besinnung meldet, da *muß sie zugelassen* werden. Es wäre die schlimmste aller Fälschungen, wenn wir diese mächtigste unsrer Realitäten mit Gewalt auslöschten oder uns um sie herumzulügen suchten. Keine Wertschätzung des „Unbewußten“ kann auch nur die geringste Vergewaltigung des Bewußten entschuldigen. Es muß mit voller Kraft in die Arena treten und sich rücksichtslos geltend machen. Auch das Geistige muß, wie das Seelische, zu vollkommener Ausarbeitung gelangen. Und nur Einer bleibt schließlich, der ferngehalten, ja erschlagen werden muß, wo und wie er gefunden wird: der Spötter, der nicht mit in den Kampfraum will, der Spielverderber, der nicht mitmacht, der faul an der Türe lehnt und für den

ganzen Lebensvorgang nur einen gelangweilten oder hämischen Blick hat.

Nein, er soll nicht erschlagen werden. Sondern er soll vom Spiel so ergriffen werden, daß es ihn mit hineinzieht und daß er sich der Spielregel freiwillig fügt. Er soll als Zaungast verschwinden und als Mitschaffender wieder auftreten. Er soll König sein im Spiel, Führer in der Arbeit, nur nicht Friedensstörer, tote Last, faule Drohne. Denn er allein ist es, der die Unschuld des Lebens bricht und das Herz des Lebens mutlos macht, solange er bloß als Zuschauer dabeisteht mit dem rötenden Blick des Unbeteiligten. Auf ihn geht alle Lebensfeigheit der Menschen zurück, alles Sich-Sparen, alle Seelenverfälschungen; auch jener Mangel an Vertrauen, ohne den kein echtes Leben möglich ist.

Denn solange wir nicht eine kühne, ja vermessene Zuversicht haben, daß bei völliger Entspannung das Urwahre frei wird; solange wir glauben, daß nur das in Ordnung ist, was wir selber „gemacht“ oder befangert haben, so lange ist an ein echtes und unschuldiges Leben nicht zu denken.

★

Betrachten wir die Frage des echten Lebens noch unter einigen besonderen Gesichtspunkten.

Zunächst unter dem des menschlichen *Wirkens auf die Umwelt*. Der wirkende Mensch stößt bei

seinem Tun sehr bald auf einen wichtigen Unterschied: auf den Unterschied zwischen echter und unechter Erneuerung des Zuständlichen, das ihn umgibt. Die unechte Erneuerung — von Goethe Neologie genannt — strebt die Umgestaltung des Äußerlichen und Buchstäblichen an, das Reformieren der Oberfläche. Sie steht im Gegensatz zur echten Erneuerung, die den Geist und die treibenden Kräfte ändert und von da aus erst zu einer Neugestaltung des Zuständlichen gelangt. Neologie vertraut auf das *Machen*. Sie glaubt, daß der Mensch aus seinem *bewußten* Wollen heraus Neues fabrizieren könne. Sie verwechselt die Form mit der Gebärde, die Gestalt mit dem Kleid. Sie wird damit zur *Verbinderung* des wahren Fortschreitens. Sie lenkt von jeder echten Erneuerung ab. Sie wirft dem Betätigungstrieb ein handfestes Objekt hin, erweckt den Glauben, daß mit dessen Bearbeitung etwas Wesenhaftes getan sei, und stumpft so den Vorstoß in die entscheidende Tiefe ab. Neologie ist die Maske, die die ewige Trägheit des Menschen angenommen hat, um unter dem Schein der Tätigkeit auf derselben Stelle verharren zu können. Fast alles, was als „Bewegung“ auftritt, ist neologisches Herumzausen am Kleide, nicht am Wesen der Dinge. Droschkengäule verstehen zu traben, ohne wesentlich vorwärts zu kommen. Die meisten „Bewegungen“ sind ein

solches Traben an Ort. Man muß das Neue *sein*, nicht machen. Was nicht aus dem Sein kommt, vermag die Welt nicht zu ändern. Die Neuheit des Seins aber tritt um so sicherer und klarer als umformende Kraft hervor, je weniger sie sich mit bewußten, neologischen Tendenzen verbindet. Hölderlin schrieb über seinen „Hyperion“: „Ich wünschte um alles nicht, daß es originell wäre. Originalität ist uns ja Neuheit; und mir ist nichts lieber, als was so alt ist, wie die Welt.“ Dies und nichts anderes ist die Gesinnung wahrer Erneuerung. Nicht das Neue wollen, sondern das welt-haft Alte: das ist die einzige Sicherung gegen scheinhaftes Tun, die einzige Garantie dafür, daß das *Neue unsres Wesens* stiftend, ändernd, gesetzgebend hervortritt — wenn es vorhanden ist.

Und wenn es nicht vorhanden ist? — So haben wir wenigstens nicht gelogen.

*

Der Lügner ist recht eigentlich der *Schöpfer*, d. h. der Mensch als Schöpfer. Unzufrieden mit der wirklichen Welt, erbaut er eine künstliche Welt oder fügt wenigstens in die Wirklichkeit ein Stück eigenen Fabrikates ein. Das ist eine außerordentliche Leistung, wenn sie bis zu wahrhafter Täuschung führt, d. h. wenn es dem Lügner gelingt, sein Stück Schöpfung so in die Wirklichkeit einzusetzen, daß man die Bruchstellen nicht mehr

sieht. Erst der Lügner, erst der Hochstapler merkt, wie unerhört dicht die Welt zusammenhängt und welche ungeheure Arbeit es ist, diesen Zusammenhang auch nur an einem kleinen Punkte zu fälschen. Die kleinste Fälschung ruft eine lange Reihe von fälschenden Hilfskonstruktionen hervor, und es ist manchmal in den Memoiren großer Hochstapler sehr Eindrucksvolles zu lesen darüber, wie sie nach der ersten Lüge sich keinen Augenblick mehr *entspannen* dürfen, weil ja die Tatsachen und das Gedächtnismaterial ihrem Dasein nicht mehr helfen, sondern ihm feindlich sind und fortlaufend durch eigene Arbeitsprodukte ersetzt und ergänzt werden müssen. Die Lüge legt auf den Menschen den Druck einer ungeheuren Arbeitslast, der auf die Dauer kein Mensch gewachsen ist; sie stempelt ihn insgeheim zum Welterschöpfer und stürzt ihn so in ein Unternehmen, aus dem er sich früher oder später zurückziehen muß, wenn er ihm nicht erliegen will. Ich glaube, daß das, was man gemeinhin als moralische Ablehnung der Lüge betrachtet, im Grund eine Vorahnung der furchtbaren Arbeitsüberlastung ist, die durch die erste Lüge angebahnt wird und deren letzte Forderung nur die sein kann, daß Gott und seine Welt zu stürzen sind und der Lügner samt seinem Fabrikat ihre Stelle einnehmen muß. Das kann aber im Ernst nur bedeuten, daß die Lüge eine Tendenz

hat, den Lügner aus dem Leben hinauszutreiben. Um das kleinste Partikelchen Lüge, das ins Leben hineingeworfen wird, schäumt die Wirklichkeit weithin sichtbar auf; sie entzündet sich, sie gerät ins Eifern und Eitern, um den unerträglichen Fremdkörper auszuschwären. Aber jeder Akt wahrhaftigen Lebens senkt sich leicht in die Wirklichkeit ein und leitet deren gesamte Kraft als Lebenshilfe dem Menschen zu.

Jede denkerische oder sittliche *Konsequenz* führt, wenn sie in schnurgerader Linie weiterverfolgt wird, am Ende aus dem Bereich des Lebens heraus. Der Mensch setze irgendeine Wahrheit, irgendeine gerechte Forderung und gehe rücksichtslos ihren Anwendungen und Folgerungen nach, so wird er sich unversehens in immer kältere, ungastlichere Bezirke und schließlich in den Tod getrieben sehen.

Es kommt bei allem lebensfähigen geistigen Verhalten auf eine Art „Krümmung des Denkens“ an; und dies in einem ähnlichen Sinne, wie die Relativitätslehre von einer Krümmung des Raumes spricht. Stellen wir uns unseren Lebensbereich, nach Analogie unseres sinnlichen Weltbildes, als Ball, als Kugel vor, immer in sich schwingend und nach einem Mittelpunkt hinfühlend, so bedeutet jene Konsequenzmacherei die gerade Linie, die

irgendwann aus dem Globus herausführen muß. Kohlhaas wird zum Verbrecher und Mörder, weil er ein unzweifelhaftes Recht geradlinig verfolgt. Weininger argumentiert sich aus dem Leben hinaus, weil er eine oder mehrere Einzelwahrheiten geradlinig weiterdenkt. Aber alle Einzelwahrheiten liegen auf *Kreislänien*, und nur derjenige findet sie nacheinander auf, der ihnen im gebogenen Pfade folgt; wohingegen die Fremdlinge vom Schlage des Kohlhaas von der Einzelwahrheit aus tangential weitergehen und sich folgerichtig in den Tod verirren. Sie vertrauen ausschließlich dem eigenen, selbstherrlichen Geist, der nur die abstrakte Gerade kennt, und lügen die Schwerkraft fort, die ewig im Denken, wie in der Flugbahn eines Geschosses, die Kurve erzeugen muß, damit das Ziel nicht verfehlt wird.

In einem entspannten Leben haben auch die Leidenschaften einen wichtigen Ort. Sie geben die Stellen an, wo wir in das Geschehen *echt* eingefügt sind. Leidenschaften sind Weltverbundenheiten. Sie sind jener Stoff in uns, den wir nicht durch reines Denken zerätzen können. Sie bleiben fest, wie auch das Denken sie angreifen möge; und gerade deshalb bilden sie die einzig tragfähige Grundlage zur Gestaltung unsres konkreten Lebens unter Menschen. Wenn unser Geist im weltlosen

Element des reinen Denkens schwankt; wenn wir uns ratlos umblicken, den Ort und die Arbeit suchend, die uns eine echte *Leistung* ermöglichen; wenn wir erkannt haben, daß das reine Denken uns keinerlei Einmaligkeit und Bestimmtheit spendet, keinerlei Verfestigung und Einreihung; wenn wir unter der großen Heimatlosigkeit zu leiden beginnen und den Durst nach einem geschichtlichen, wertschaffenden, weltverbundenen Leben immer brennender werden fühlen — dann ist die Stunde der Leidenschaften gekommen. Durch Geist, Bewußtsein, Gedanke gehören wir einer höheren, einer geschichtlosen Welt an; aber durch unsre Leidenschaften sind wir in diese unsere reale Welt hineingeboren, und unsere Anknüpfung an sie läuft über die dunklen, undurchleuchteten Bestandteile unseres Wesens. Fast nur an unsre Leidenschaften sind so jene großen Bestimmungsmächte unsres Lebens gebunden, die als *Begabungen*, als *Fähigkeiten* in uns liegen. Warum fängt die Violine in der Hand des geborenen Musikers fast von selbst zu singen an? Sie *kennen* sich beide von innen her. Die Hand und die Geige, der Ton und die Seele dieses Menschen gehören verwandtschaftlich zusammen, darum werden sie leicht miteinander fertig, in ihrem Verkehr ist Lust und Wieder-Erinnern. Die Leidenschaften geben die Stellen an, wo wir mit der Welt und ihren Dingen

verwandt sind, wo die Fremdheit nicht gilt. Daraus ergibt sich ihr *führende* und bestimmender Wert. „Leiden“ heißt ursprünglich „gehen, fahren“; es hängt mit „leiten“, d. h. mit „gehen machen“ zusammen. In den Leidenschaften ist eine leitende Kraft, die Richtung und Ziel gibt. Sie rufen uns zu, wo wir anzuküpfen haben, um auf der Erde heimisch zu werden. Sie reißen uns aus dem Schweben im Gestaltlosen heraus, verweisen unsre Hände auf die Stoffe, die ihnen verwandt sind, und führen uns damit die Möglichkeit zu, unser Wesen sinnfällig in echter Gestalt auszuprägen.

*

Die Echtheitsfrage ist für die Menschen der Gegenwart deshalb besonders wichtig, weil die Welt, unsrer persönlichen Erfahrung nach, noch nie so voll fälschender Kräfte war wie heute. Wir brauchen nur ein Wort zu sagen, und schon ist es in eine Mißgestalt verwandelt, so wohl es geboren sein mag. Die Mühle der Entwertung klappert Tag und Nacht. Die Zeitungen und die Gespräche, der ganze hitzige Apparat der Erörterung, der Ausmünzung und Vergassenhauerung ergreift jedes Gebilde, das sich aus der Einsamkeit herauswagt, und zerkaut es mit unaufhörlich mahlenden Kiefern. Die verheerende Publizität, die unser Leben beherrscht, jagt täglich hundert Meinungen, hundert Welten, Persönlichkeiten, Rezepte und

Eigen-Sinn und Überfremdung

Religionen an uns vorüber, sie gibt dem Geschrei der ganzen Erde eine betäubende Allgegenwart und fordert uns stündlich zu irgendeiner Art von Lüge heraus. Sei es auch nur dadurch, daß sie uns eine „Ansicht“ abverlangt. Jeder kann jedes meinen und glauben, es gibt Beweise für alles und gegen alles, und sie sind überall zu greifen. Das macht es uns schwer, auf den eigenen Grund zu kommen, das Wachstümliche oder Eingearbeitete zu unterscheiden von dem Angeflogenen, das wir nur deshalb übernommen haben, weil es die Reizform des Augenblicks hatte. Die fälschenden Kräfte sind nicht nur außer uns, sie arbeiten auch in unserem Inneren. Sie verkappen sich dort das eine Mal als jenes Vervollkommnungsstreben, das uns nach Neuem und Fremdem greifen heißt, um nicht in allzu eng gefaßter Eigenwüchsigkeit zu verarmen. Sie verkappen sich das andere Mal als jener Eigen-Sinn, der Echtheit durchaus mit Ursprünglichkeit (Originalität) gleichsetzt und sich in sich selber abschließt, um nicht durch Überfremdung das Selbst verschütten zu lassen. Die erste Tendenz kommt mehr aus dem *Geist*, d. h. aus einem Ideal des Wahren und Rechten und aus dem Willen, ihm nachzustreben; die zweite Tendenz kommt mehr aus der *Seele*, d. h. aus dem Wachstümlichen, das die organische Eigengesetzlichkeit alles Daseins obenan stellt.

Gehorsam gegen die Gezeiten!

Aber Echtheit ist weder gleichzusetzen mit absoluter Originalität noch mit irgendeiner Art von idealer Rechtschaffenheit oder selbst Wahhaftigkeit; sientemalen es Menschen gibt, die auch dann lügen, wenn sie die Wahrheit sagen. Das Geheimnis der Echtheit liegt vielmehr in dem durchgängigen Gehorsam gegen die *Gezeiten* unseres Lebens, in der tief hinabreichenden Gelassenheit, die die wahre *Rhythmik* unseres Daseins unverstellt hervortreten läßt, und schließlich im Vertrauen darauf, daß solche Entspannung unseren *personhaften Zusammenhang* nicht etwa gefährdet, sondern erst herstellt.

Gehorsam gegen die Gezeiten! Warum denn vorübertosen an der Tatsache, daß der *junge* Mensch mehr in der Wanderung, im Vorübergang an vielem Fremden lebt, der *gereifte* mehr in der Selbsthaftigkeit? Der Jüngling lebt *echt*, indem er die Länder und Meinungen durchschweift und sich mit ausgebreiteten Armen ins Fremde wirft. Der Mann lebt *echt*, indem er sein Haus baut und das sich Wandelnde vom festen Ort aus betrachtet. Das sind nicht Widersprüche, sondern gerade in der lebensgerechten Wandlung der *Methode* liegen Sinn, Einheit und Zusammenhang. (Ein Seitenblick zur Jugendbewegung: Sie hat lange Zeit hindurch diese Notwendigkeit der *Wandlung* nicht begriffen. Jugendbewegung hat nur dann

Sinn, wenn sie nicht nur eine „Bewegung zum Zwecke des Jung-Seins“ ist, sondern im selben Zuge eine Bewegung zugunsten des „Alterns mit Ehren“. Nicht auf Jung-Sein kommt es an, sondern aufs Lebendig-Sein auf *allen* Stufen des Lebens. Eine Jugendbewegung, die von den Anforderungen der Lebenshöhe nichts weiß, ist von Anfang an vergreist, d. h. an eine buchstäbliche, lebensunwillige Ideologie verkauft.)

Ebenso wie die Lebensalter wechseln die Situationen, wechseln die Pflichten und Anforderungen. Weder die Hingabe an das Fremde noch das Bestehen auf der Eigenwüchsigkeit können zur dauernden Norm erhoben werden. Der Mann, der am Fuße eines Berges steht, ist ein anderer als der Mann, der auf dem Gipfel steht: nur durch Wandlung des Verhaltens kann er den verschiedenen Sinn verschiedener Lagen erfüllen.

Erhebt sich an diesem Punkt die Befürchtung, in Ordnungslosigkeit zu verfallen und das eigene Leben zu atomisieren, so ist ihr entgegenzuhalten, daß gerade durch solche völlige Entspannung die tiefere Ordnung des Lebens erst freigelegt wird. Das Leben an sich ist nicht wild, ist nicht in Momente und zusammenhanglose Zuckungen aufgelöst, sondern es hat Zug und Einheit, Strömung und Kontinuität. Das Tier geht im Zügel der Instinkte, monarchisch regiert vom unzerspaltenen

Lebensgeist. Aber auch im Menschen hat die gewaltige dramatische Spannung zwischen Geist und Seele nicht einen sprengenden Sinn, sondern den Sinn einer Harmonie durch Zwist. Geist und Seele sind in ihm wohl auseinandergestellt, aber zueinander *gedacht*, zur Verschränkung bestimmt; einer Verschränkung, die um so sicherer zustande kommt, je faktischer und realer wir sie *geschehen* lassen, als einen wirklichen Vorgang. Es kommt beim Menschen alles darauf an, diesen Vorgang als einen wahren historischen Kampf in Fluß zu bringen. Ohne daß wir eine echte innere *Geschichte* haben, werden wir nie zu unserem Menschsein gelangen. Es ist mir dabei wahrscheinlich, daß wir sogar die *Weltgeschichte* nur verstehen von unsrer eigenen inneren Geschichte her; sie kann nicht zeitlose Idylle sein, da ihr Träger, der Mensch, ein so durch und durch historisches, nur durch Kampf zu realisierendes Wesen ist. Der Vergleich reicht noch weiter. Aus Frieden, in dem die Entgegensetzungen noch schlafen, gehen die Völker in den Krieg. Die Gegensätze brechen aus und treiben sich wechselseitig auf die Spitze, aber die feindliche Begegnung endet mit einem neuen Frieden, und dieser ist alles andere eher als eine Rückkehr in den vorigen Frieden; denn er *enthält*, wenn er ein echter Friede ist, die Gegensätze unverkürzt in sich, nicht mehr als schlafende, sondern

Die neue Übereinkunft

als durch äußersten, heroischen Kampf zueinander gewöhnte und ineinander gefügte. Keine neue Ordnung ist ohne Kampf richtig festzustellen, denn nur der Kampf gibt von den Kräften, die zu vereinigen sind, eine wahre, vollständige Kenntnis. Für die innere Geschichte des Menschen heißt das: im Frieden der Kindheit schlafen die Gegensätze Geist und Seele; sie treten in den Kampf, um sich wechselseitig zu erkennen, und den Kampf beendet ein neuer Friede, der die Kräfte beider in sich enthält, in einer *wachen* Ordnung, die ausspricht, daß die Feindschaft nicht aus dem Willen zur wechselseitigen Vernichtung kam, sondern aus dem Willen zum gegenseitigen *Erkennen* und zur höheren Eintracht. Der Geist, der den Frieden bringen will, legitimiert sich in keinem Worte genauer und eigentlicher als in dem Wort: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aus aller Feindschaft, auch aus der zwischen Geist und Seele, muß nicht die Folgerung gezogen werden, daß hier Unverträgliches auseinanderstrebt, sondern daß hier Zueinandergeordnetes auf *höherem* Punkte eine neue Übereinkunft treffen will. Die „Entspannung“, von der oben die Rede war, bedeutet hiernach alles andere eher als den Versuch zu einer Dämpfung des Konflikts; sie bedeutet im Gegenteil erst seine volle Entfesselung. Geist und Seele wären nicht verfeindet, wenn

Die Enge des Einzel Lebens

sie sich nicht ihrer ursprünglichen Einheit im Lebensgeiste erinnerten und ihr von neuem zustrebten: im *echten Leben*, das beide nicht vermischt, sondern verbindet und selber im Unbegreiflichen verankert ist gleich der Schöpfung, die im gleichen Wort „Entzweiung“ und „Vereinigung“ sagt.

★

Ist es unsere erste Pflicht, zu einem *echten* Leben zu gelangen, so müssen nun die notwendigen Schranken dieses Strebens aufgewiesen werden. Diesem stellt sich nämlich an einem bestimmten Punkt die sehr ernste Tatsache entgegen, daß unser Einzelleben zu eng und entschieden auch zu arm ist, um alles Wichtige als eigenes, frisches Erlebnis in sich zu fassen. Selbst der geistige, d. h. auf ein Extrem an Lebensfrische verpflichtete Mensch kann das Dasein *nicht immer* aus erster Hand leben. Es ist keinem Sterblichen gegeben, sich in jedem Augenblick und nach jeder Seite hin vollkommen bewegt und quellend, vollkommen ergreifbar und aufbruchsbereit zu verhalten und demzufolge aus dem Ganzen der Welt „eigenes Erlebnis“ zu machen. Ich sagte schon, daß für uns alle der Augenblick kommt, da wir gehorchen, glauben, hinnehmen müssen. Es wurde auch schon ausgeführt, daß dem Selbstgenügen eine Illusion

zugrunde liegt, eine Überschätzung der Fassungskraft und der Energie des Einzeldaseins. Von hier aus wird nun alles wichtig, was über das Einzeldasein hinausliegt: die Gemeinschaft, die sozialen Zusammenhänge, die Erfahrung, die Autorität.

Das Echtheitsstreben ist individualistischer Herkunft, und es hat den ersten, den vielleicht größeren Teil unserer Verwirklichung zu leisten. Aber sein wahres Ergebnis hat es erst dann geliefert, wenn es uns an den Punkt geführt hat, wo wir die Wichtigkeit aller Mitlebenden erblicken und in tiefer Dankbarkeit bereit werden, Hilfe, Lehre, Einspruch, Ergänzung, Widerstand entgegenzunehmen.

Ich möchte dies entwickeln an dem Begriff der Autorität.

Einmal sagte ein Mann zu mir: „Der Hauptzug meines Wesens ist, daß ich keine Spur von Autoritätsglauben habe.“ Das floß in die Unterhaltung ein, ging darin unter und ward, was man so nennt, vergessen. Aber einige Stunden darnach ward dieses Wort wieder aus dem Vergessen heraufgespült, dann wieder und wieder; kurz, ich ward gezwungen, darüber nachzudenken.

Was heißt dieses Wort? Was sagt ein Mensch, wenn er von sich behauptet, er habe keine Spur von Autoritätsgefühl?

Autorität heißt im gemeinen Sprachgebrauch Ansehen, Geltung, Glaubwürdigkeit, Gewicht, Einfluß. Warum soll man sich gegen diese Dinge nicht erheben können, als selbstdenkender, selbstrichtender Rebell? Der Selbstdenker steht doch bei uns in Ehren; eigenes Urteil, eigenes „Erleben“, persönliche Beziehung und Einsicht — das sind doch Grundpfeiler unserer Bildung, Grundwerte unsrer Menschenschätzung. Woher denn mein Stutzen vor einem Wort, das diese Dinge klar, wenn auch scharf, benennt?

Aber da kommt noch etwas zum Begriff der Autorität hinzu. Autorität ist Geltung, *begründet auf Leistung*. (Von den zahlreichen Fällen, in denen Autorität sich auf ein menschliches Urverhältnis (Vater) oder auf Mächte unirdischer Art (Sittengesetz, religiöse Instanzen) gründet, ist weiter unten die Rede.) Hat ein Arzt eine bestimmte Operation mehrmals glänzend ausgeführt, so besteht bei seinen Mitmenschen der Glaube, daß er sie noch öfters mit Erfolg vornehmen könne. Er hat jetzt „Autorität“. Ist der Glaube an diese Autorität ein blinder Glaube? Nein; sondern er ist die einzig mögliche, die naturnotwendige Folge der Leistung. Ja, der Zusammenhang zwischen Leistung und diesem Glauben ist geradezu ein Urfall alles Zusammenhängens überhaupt. Er ist eine Grunderscheinung des Gesetzes von Ursache und

Autorität mit allem Menschendasein verbunden

Wirkung. Es gibt keinen einfacheren Schluß als den von der Leistung auf die *Wiederholbarkeit* der Leistung. Und sieht man genauer zu, so ist auf diesen Schluß das gesamte Leben der Menschengesellschaft gegründet. Auf ihn stützen sich alle Begriffe von Bewährung, Befähigung, Tüchtigkeit, Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit und Vertrauen. Auf ihn geht alle Möglichkeit einer Auslese, alle Persönlichkeitswirkung, alle Führerschaft zurück. Ja, die Wirksamkeit dieses Schlusses geht noch viel weiter. Nur weil aus Leistung naturnotwendig *Glaube an Leistung* entsteht, ist Berufarbeit überhaupt möglich. Nicht nur der Arzt, auch der Gelehrte und Forscher hat Autorität; selbst der einfache Schlosser, den ich mein Fahrrad reparieren lasse, hat und braucht Autorität, sonst würde ich ihm die Arbeit, die ich ja selber nicht verstehe, nicht anvertrauen.

Mit einem Schlage ist so das Bild des Begriffes „Autorität“ verändert, erweitert. Autorität galt mir vordem für eine Sache, die nur in bestimmten höheren Bezirken zu Hause ist und mit der man nur bei vereinzeltten Gelegenheiten in Fühlung kommt. Nun sehe ich Autorität in alles menschliche Dasein gemischt. Ich sehe in ihr einen wichtigen Ausfluß der Kraft, die die Momente unseres Lebens aneinander bindet, die tausendfältig das Fremde, das Leben aller Menschen, in das meinige

Kreditverkehr ist unentbehrlich

hineinragen läßt. Alles, was „Geltung“ hat, alles, was Geltung glaubt und empfindet, hat mit Autorität zu tun.

Und weit geht mein Blick auf einmal über die unzähligen Fälle des menschlichen Lebens, in denen nicht das Ding selbst, sondern der *Glaube* an das Ding als handlungsbestimmender Faktor auftritt. Autorität, sagten wir, ist Geltung, begründet auf Leistung. Als „Geltung“ aber ist sie nicht die Leistung selbst, sondern Glaube an sie. Gründet sie sich, wie beim Staat, auf Macht, so ist sie nicht die Macht selbst, sondern der Glaube an sie. Und da hier das Wort „Geltung“ steht — ist die Autorität als nicht real gegenwärtiger, sondern geglaubter Wert nicht dem *Geld* verwandt? Geldzeichen (am klarsten Papiergeld und Scheidemünze) sind Anweisungen, Zahlungsverprechen, Vertretungen von Gütern. Sie *sind* nicht das Gut, sondern sie vertreten es, und an ihre Vertretungskraft wird geglaubt. So ist auch Autorität Vertretung von Macht oder Leistung und fügt sich mit dieser wichtigen Funktion ein in den ungeheuren *Kreditverkehr*, der sich unabwendbar durch alles höhere Leben zieht. Autorität bewirkt, daß in einer großen Zahl von Fällen nicht die Leistung selbst aufzutreten braucht, sondern daß schon der Glaube an sie Handlungen zu bestimmen vermag. Die Unterschrift, das Wort, der Name, der Ruf

treten für das reale Ding ein, und so wenig die Menschheit ohne Kredit, d. h. ohne die großen, abkürzenden Vertretungsfunktionen leben kann, so wenig kann sie leben ohne Autorität. So daß, wer keinerlei Autoritätsglauben bekennen und betätigen wollte, dem Menschen zu vergleichen wäre, der nichts mit dem Geld, sondern immer nur mit dem „Ding selbst“ zu tun haben wollte.

Aufhebung aller Autorität würde in ein unvorstellbares Chaos führen, und selbst das einzelne Leben, das sich dem Autoritätsglauben ernstlich und radikal versagen wollte, würde alsbald zugrunde gehen. Letzten Endes steht Autoritätsbildung nicht nur mit der Funktion des Glaubens, sondern schon mit den anscheinend bekannteren Funktionen des Wissens, des Auffassens, der Begriffsbildung, ja der Erinnerung in unlöslichem Zusammenhang. So daß radikale Verneinung aller Autorität mit Aufhebung alles geistigen Lebens identisch ist.

Die Behauptung, von der wir ausgingen, war also eine Selbsttäuschung. Einen Menschen, der keinerlei Autoritätsglauben besaß, hat es nie gegeben. Eine völlig andere Frage ist es, welche sonstige Bedeutung denn der radikalen Absage an alle Autorität zukommen könne, wenn sie die *buchstäbliche* Bedeutung nicht besitzt. Da ergibt sich die Antwort, daß einzelne Autoritäten sehr

wohl zu gewissen Zeiten verwelken und absterben können; wenn nämlich höhere oder wenigstens neue Autoritäten aus dem Gewölk der Zukunft zerstörend auf sie zu wirken beginnen. In solchen Augenblicken entsteht der revolutionäre, der „autoritätsungläubige“ Mensch als Werkzeug neuer und von ihm tiefer geglaubter Mächte. Die Autorität an sich hebt er zwar niemals auf, aber er sucht anderen Autoritätsträgern den Weg zu bahnen. Es ist jedoch nicht müßig, diesen einfachen, scheinbar banalen Sachverhalt herauszustellen. Denn keine ihrer tausendfachen Erfahrungen hat die Menschheit verhindert, fast bei jeder größeren Umwälzung den Kampf gegen einen bestimmten Autoritätsträger mit einem Kampf gegen die Autorität überhaupt zu verwechseln. Die Deklamationen, die in unseren Tagen gegen den „Obrigkeitsstaat“, gegen jede „autoritäre“ Ordnung laut geworden sind, der beängstigende Dilettantismus, mit dem vielfach die grundwichtigen Fragen der Zusammenhänge zwischen *Macht* und *Form*, *Verantwortung* und *Repräsentation* behandelt worden sind — sie reden in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Die Binsenwahrheiten, daß jeder Staat „Obrigkeitsstaat“ sein muß, daß keine gesetzte Macht es vermeiden kann, autoritär aufzutreten, daß mit dem Machttrieb der Formtrieb viel tiefer zusammenhängt, als die meisten Schiller-

kragen und Schlapphüte je geahnt haben, daß Verantwortung geradezu ein Verbrechen begeht, wenn sie sich nicht durch die Vorfeldstellung der Repräsentation sichert — diese Binsenwahrheiten müssen heute mühsam wieder zurückgewonnen werden, weil sie nicht Wahrheiten irgendeines Regimes, sondern Wahrheiten des Lebens sind. Was insbesondere die *Form* anlangt, so ist es schon ein bedenkliches Zugeständnis an den politischen Dilettantismus, sie mit bloßen Zweckmäßigkeitsgründen zu verteidigen — wie das im neuen Deutschland vielfach geschehen ist. Form, auch politisch bedeutsame Form, ist nicht Nützlichkeits- oder Schmuckfunktion, sondern unmittelbares Lebensresultat. Alles Lebendige bildet notwendig Form, nicht zu einem bewußt erfaßten Zweck, sondern aus Trieb, als Folge des Lebendigseins schlechthin. Man stört das Leben, wenn man es hindert, in Form zu gehen. Faktisch schiebt sich denn ja auch, jede blasse Doktrin zurückdrängend, die formbildende Kraft überall wieder vor, wo sie vorübergehend Feld verloren hat. Funktionen liefern Auftreten, Arbeitsgewohnheiten ergeben Habitus und Lebensstil, Verantwortung erzwingt ein gewisses Maß von Intoleranz gegen Achtungsverletzungen. Alle Macht muß sich ernst nehmen; sie ist nur insofern Macht, als sie es tut; eben deshalb muß sie auch bei andern auf die *Zeichen* des Ernstneh-

mens dringen. Denn wir leben in einem Zustand, in dem alles Sinnfällige, sei es Tun oder Unterlassen, etwas bedeutet. Alle echten Machthaber besaßen den Scharfblick und die Achtsamkeit für die vielfältige Mimik der Revolution. Sie haben immer eine Zone von Zeichen um ihre Kompositionen gezogen, um drohende Angriffe rechtzeitig gewahren zu können. Der Geßlerhut kommt freilich immer zu spät, weil er mit seinem Angriff auf die Menschenwürde nicht mehr Zeichen für Macht, sondern Zeichen für gebrochene und verlorene Macht ist. Aber im allgemeinen folgen die Menschen den Winken der Zeichen gern, weil sie, die Zeichen, bis ins Tiefste von irdischer und lebensvoller Art sind und gerade das Lebendige in uns leicht zur Zustimmung verführen.

Autorität ist unter Menschen nicht nur gegeben in der Begründung auf Leistung oder auf Macht und Verantwortung.

Denken wir an die Autorität der Eltern gegenüber den Kindern. Sie fließt aus einem geschöpflichen Urverhältnis. Es mischt sich zwar Leistung in dieses Verhältnis ein (Erziehung) und in der Kindheit auch Macht, Überlegenheit und Abhängigkeit. Aber die Elternautorität wird durch diese Dinge nicht geschaffen. Sie ruht zunächst nur darauf, daß die Eltern diejenigen Geschöpfe sind, über die das Kind sein geschöpfliches Dasein

empfangen hat. Anders gesagt: über die das Kind mit dem gesamten geschöpflichen Leben verbunden ist. Elternehrung ist Anerkennung dieser Verbundenheit. Sie ist nicht Dank für das empfangene Leben, nicht Gegenleistung für die Erziehung, sondern sie ist Anerkenntnis der Tatsache, daß sich durch uns von den Eltern her ein Größeres fort-leitet: das ganze Leben, der ganze uferlose Zusammenhang des Daseins, in den wir eingefügt sind.

Gewiß, es ist wahr, daß mit jedem neuen Menschen etwas Neues beginnt. Kein Mensch ist aus seiner Erbmasse restlos zu definieren. Weder ist er gänzlich aus ihr vorherzubestimmen, noch kann er ohne Rest aus ihr erklärt werden. Die vielen Überwindungen und Wegkehren der Menschheit legen Zeugnis dafür ab, daß neue Menschen neue Momente in die Entwicklung bringen, nicht bloß wechselnde Kombinationen aus Vorhandenem sind.

Aber das Leben überhaupt und das Menschenleben insbesondere und das Leben des als Deutscher, Engländer, Franzose, als Mann oder Weib bestimmten Menschen — das fängt nicht mit jedem Menschen von vorn an. Das Wichtigste, das Grundlegende darin ist überkommen und vererbt; und zwar ist dies eine Erbschaft, die uns real betrifft und angeht, die bewußte, faktische Anerkennung verlangt, bei Strafe des Versinkens in

grundlosen Illusionismus. Ein Volk wie das chinesische mag (für das abendländische Urteil) die rückwärtigen Verbindungen in ihrer Wichtigkeit übersteigern. Sein Ahnenkult und seine Elternehrung geben kund, daß hier das Bewußtsein vom großen Zusammenhang mehr gilt, als es wohl je im Abendland gegolten hat. Aber sicherlich lebt die moderne amerikanische Familie mit ihrer unerhört früh einsetzenden Verdünnung der Kindesbeziehung gefährlicher an der Wirklichkeit des Menschen vorbei. Man ist hier nahe daran, die Verbindung nach rückwärts und in die Breite des Lebens völlig zu übersehen oder abzuleugnen. Man lebt aus der Empörung des Ichs gegen den Zusammenhang. Man lebt in der Fiktion, daß in jedem Ich das Leben von neuem anfängt, wozu sich noch die andere Fiktion stellt, daß jedes Ich alle Kräfte in sich habe, um sein Leben ganz aus Eigenem zu bestreiten. Zugegeben, daß diese Fiktion eine Bedeutung hat insofern, als sie Tatkräfte im Menschen freimachen kann. Aber sie hängt auch mit allem Wahnhaften, Wilden und Selbstzerstörerischen im Menschen zusammen. Sie kann ihn zum Werkzeug oder zur Waffe spitzen, aber sie bedroht zugleich sein Leben mit jener Unseligkeit, die jeden belauert, der sich auf Fiktives gründet.

Denn wahr ist weder, daß das Leben in jedem

neuen Menschen von vorn anfängt, noch daß der Einzelne alle Kräfte, sein Leben völlig auszubauen, in sich habe. Der Einzelne kann vieles, was zur Wahrheit des Lebens gehört, am eigenen Leibe erfahren — aber die *Fülle der Erfahrungen* zu gewinnen, dazu ist auch das größte menschliche Leben zu kurz, zu eingeschränkt und vor allem zu wenig widerstandsfähig. Man muß einen jammervoll engen Begriff vom Dasein haben, um die Wahrheit zu verkennen: es geht mich etwas an, es entlastet mich, daß andere meines Geschlechtes vor mir gelebt haben, daß sie in Tausenden, in Millionen von Leben den Umkreis des Erfahrbaren ausgeschritten und ihre Ergebnisse überliefert haben. Der Anspruch, nur Selbsterprobtes anzunehmen, mag Manchen als titanischer Anspruch bewundernswert erscheinen: es gibt einen Gesichtspunkt, von dem aus er eine tiefe, des Menschen nicht würdige Torheit enthüllt. Ja mehr als bloß Torheit: eine grundsätzliche Verkehrung des Strebens, eine Bereitschaft, sich mit allerlei Ersatz, mit allerlei Fragmentarischem und Einstweiligem zu begnügen, niemals in die volle Wahrheit einzutreten, niemals die Fülle der Wirklichkeit zur Grundlage der eigenen Existenz zu gewinnen.

Von diesem Blickpunkt aus wird Autoritätsgefühl etwas ganz anderes als sich der gemeine Verstand darunter vorstellt. Wohl schließt es in sich

die Anerkennung der Beschränktheit unserer vereinzelt existierenden — aber zugleich liegt in ihm der Anspruch, am Ganzen, an der Fülle der Wirklichkeit auf legitime Weise teilzunehmen. Die Unterordnung wird Einordnung, die Einsicht in die Beschränktheit des Einzeldaseins eröffnet die reale Teilhabe am Ganzen. Autoritätsgefühl ist Gefühl für Abhängen und Zusammenhängen, aber eben damit ist es auch voll entwickeltes Gefühl für die Wirklichkeit. Es geht nicht darauf aus, Freiheit zu verkümmern, sondern darauf, Freiheit zu begründen. Es steht auch nicht gegen die wahre Individualität, sondern es ist eine Kraft, die eigene Individualität, die jeder Mensch zunächst fehlerhaft faßt, zu berichtigen und ihr die volle Wirklichkeit zum Fundament zu geben. Der Mensch kann nur in der Freiheit leben. Aber wo er sein warmes Herz an das Falsche oder Halbwahre, an den Ersatz und den Trug hängt, da ist er nicht frei, sondern schlimm geknechtet. Im Autoritätsgefühl bekundet sich nichts anderes als der menschliche Sinn für die Freiheit des Ichs in der vollen Wahrheit. Es ist der edelste Ausdruck menschlicher Belehrbarkeit, menschlicher Lust am Belehrwerden, die stets mit der tiefsten Lust des Menschen zusammenhängt: im Wirklichen zu wohnen, auf Dauerndes, auf das Leben selbst gegründet zu sein.

Zum Schlusse dieser Betrachtungen sei wieder, wie an ihrem Beginn, ein Blick auf das faktische geistige Zeitgeschehen geworfen. Ich glaube in ihm, neben so vielen Fragwürdigkeiten, gewisse Tendenzen zu erkennen, die auf ein positiveres Menschentum hinzuwirken scheinen. Ich sehe diese Tendenzen vor allem in dem, was man einen Abbau, einen „Kursverlust“ der *Ironie* oder eine neue „Einweltung“ des Menschengestes nennen kann.

Als James Ensor in den achtziger Jahren Larven, Masken und Lemuren zu malen begann, entdeckte er ein neues ergiebiges Malmotiv und zugleich ein neues Zeichen für das Lebensgefühl seiner Epoche. Dieses neue Symbol hat seine Kraft sehr lange behalten. Noch vor wenigen Jahren haben sich Karl Hofer, Max Beckmann und andere seiner bedient, um das Straunen der Zeit über eine über im Innern unverstandene und daher maskenhaft gewordene Welt auszusprechen. Die Maske war von Anfang an, als Darstellungsmotiv verwendet, das Zeichen für die als hohl empfundene oder mit einem fremden, schreckenden Inhalt erfüllte Welt. Und das deutet auf die Lage, die für den Menschen dieser Zeit tatsächlich gegeben war: er „verstand“ die Welt nicht, weil er, in der Situation des geistigen Rebellentums stehend, sich nicht auf sie einließ — trotz beginnender Technik, trotz moderner Naturwissenschaft.

Der Geist im Menschen protestierte gegen seine stoffliche, geschichtliche, dämonische Bindung, also gegen die Welt; und von dieser Protesthaltung ist das ganze ausgehende 19. Jahrhundert geprägt. Die weltlos gewordene Religion beweist dies an ihrem Teile ebenso klar wie die säkularisierte Kunst und Dichtung; die Protesttypen dieses letzteren Bereichs, der Dandy, der Bohémien, der Aesthet, sind erst kurz vor und nach dem Kriege von der Bildfläche verschwunden. Daß sich in diesem Konflikt zwischen Geist und Leben Strindberg und Weininger auf die Seite des „Geistes“ (des aus der Bindung herausstrebenden Menschengestes) schlugen, Nietzsche und etwa Wedekind auf die Seite des Lebens, das macht keinen wesentlichen Unterschied: die Gesamtlage war gnostisch, auf den weltzerstörenden Widerstreit gebaut, und sinnvoll ging dieser Zeit die populäre Gnosis Schopenhauers voraus. Selbst im Bereich des politischen Denkens zeigte sich, daß die Gunst der Weltstunde vornehmlich der protestierenden Haltung gehörte, dem liberalistischen Einwand gegen die geschichtliche Dämonie, der Geltendmachung des seinen Bindungen entfremdeten Individuums (Liberalismus ist die domestizierte, verbürgerlichte Form der prometheischen Rebellion).

Der weltlose Geist steht seit je in einer eigentümlichen Verbindung zum Lachen. Er setzt sich

nicht ein, er spart sich, er geht nicht in die Lebensbindung; und im Felde dieses Abstandes entsteht fast immer Ironie und Gelächter. Auch das moderne Lachen ist auf diesem Boden gewachsen; es zeigt sein eigentliches Wesen darin, daß es hart neben dem Grauen liegt. Das moderne Grauen ist die positive Anerkennung des Weltverlustes. Das moderne Lachen ist der Versuch, sich in diesem Weltverlust und *gegen* ihn zu behaupten. Seit James Ensor geht eine lange Reihe von koboldisch-grotesken Gestalten, von Gespenstern und Larven durch unsere Kunst; und besonders am Ende dieser Periode, als sie im Expressionismus zum Gipfel kommt, tritt in Kunst und Dichtung das Stilprinzip des Weltverlustes, die Groteske in allen Spielarten, beherrschend hervor. Die gebrochene Situation des Menschen vor der Welt ist die maßgebende, die verpflichtende, die für das Tages-schaffen ergiebigste Situation. Der Welterfolg Charlie Chaplins fällt in diese Zeit; auch der Erfolg des „Schwejk“; und beides sind Erfolge der ewigen Grundfigur des Mimus, der ironisch-grimassierenden Haltung, der Opposition von unten. Bedeutende Clowns treten auf und führen das Wort der Stunde. Sie stehen nicht nur, wie Grock, auf dem Podium der Variétés. Sie besetzten für kurze Zeit auch höhere Positionen, etwa in der Weise, daß z. B. Joachim Ringelnatz

und verwandte Begabungen eine Zeit lang den gehörtesten lyrischen Zeitkommentar gegeben haben. Im Schauspiel verschwindet der Held, d. h. der spezifisch ungebrochene, unironische, auf einer schwungvollen Linie lebende Mensch. Statt dessen erscheinen zerdehnte, chimärische, fast welt-schmerzlich zu nennende Typen auf der Szene; Typen, die unter starkem Druck stehen und sich diesem Druck gegenüber ironisch zu behaupten suchen; wobei sie oft einen besonders interessanten Umriss entwickeln. (In den Schauspielertypen, die eine Zeit begünstigt, treten mit ihre aufschluß-reichsten physiognomischen Züge hervor.)

Dem Betrachter dieser Lage werden wieder einmal Baudelaires Ausführungen „Über das Lachen“ bedeutungsvoll. Wahrscheinlich hat das Lachen überall und von jeher dieselben Gründe, die sich von Zeit zu Zeit für ganze Epochen in besonderer Weise aktualisieren. In der Schule des Basilides (zweites Jahrhundert nach Christus) tritt die Anschauung auf, daß auf Golgatha nicht Jesus gekreuzigt wurde, sondern Simon von Kyrone, der das Kreuz trug. „Jesus selbst aber nahm die Gestalt des Simon an und stand lachend daneben“. Schon hier ist das Lachen der Ausdruck des Sich-Nicht-Einsetzens, des ironischen Ausweichens, der achselzuckenden Verleugnung der Situation. Der Retter, statt in seinem Opfer die Menschheit zu

retten, rettet sich selbst; ein frühes Beispiel aus der Reihe jener Rettungen Christi, deren jüngste, aber ganz gewiß nicht letzte Werner Hegemann geschrieben hat in seinem „Geretteten Christus“.

Nochmals: dieser ganzen modernen Haltung liegt der offene Konflikt zwischen Geist und Leben zugrunde; wobei unter „Geist“ durchaus nur der — ich kann die religiöse Benennungsweise hier nicht umgehen — „abgefallene“ Menscheng Geist zu verstehen ist; der aus seiner kreatürlichen Einstufung Herausgetretene, der sich selbst zum Herrn aufwirft, der metaphysische Opponent, der sich völlig in seine reine, oft moralistisch armierte „Geistigkeit“ eingeschlossen hat und daher, erklärlicherweise, nicht zur Welt, zu ihrer Härte, Dichtigkeit und unzweifelhaften Grausamkeit hinausgelangt. Das moderne Gelächter gibt ziemlich genau die Ausdehnung und die Unwegsamkeit der Strecke an, die diese moderne Geistigkeit von der Welt scheidet.

Ich habe bei alledem vornehmlich die literarische Produktion dieser letzten Jahre im Auge, und in ihr namentlich die Bühnendichtung. In dieser Bühnendichtung, in ihrer Gespensterei, in ihrer zwanghaft ironischen Haltung tritt die Entwirklichung, unter der wir leiden, am sinnfälligsten hervor. Wie jener gnostische Christus stehen die Dichter „lachend daneben“: *neben* dem Kreuz,

das sie eigentlich auf sich nehmen und tragen müßten, *neben* den Mitmenschen, die in Wahrheit leiden und bluten; ja auch *neben* denen, die diese Leiden verursachen und die Wunden schlagen, denn auch die stehen echt in ihrer Situation und erfüllen sich in einem wahren geschichtlichen Leben.

In dieser Lage nun beginnt sich eine Veränderung zu vollziehen. Sie geht gegen die Clownerie in aller Gestalt; denn Clownerie wird als Impotenz durchschaut. Sie geht in der Richtung der Einsicht, daß der Mensch sich heute dem Leben, den Dingen, den Fragen „stellen“ muß, daß ihm die ironische Flucht nicht mehr gestattet ist, ja, daß er sich nicht einmal mehr das *idealistische* Ausbiegen vor der diesseitigen, geschichtlichen Wirklichkeit erlauben darf. Geht heute „Don Carlos“ über die Bretter, so verweilt unser Auge mit besonderer Spannung auf der Gestalt des finsternen Königs, die Schiller so tief in den Schatten gerückt hat: die Tragik des Herrschers als des in geschichtlicher Realität lebenden und ihr hingepferten Menschen geht uns im Augenblick tiefer an als die Tragik der protestierenden, gefühligen Jünglinge. *Sie* sind die Fußnoten, *er* ist der geschichtliche Text. *Sie* leben den Protest, die Einwände, das zeitlose Wenn und Aber, *er* lebt das

zeitgebundene, das reale Dasein, das *unser* Dasein ist.

Sind also Protest und Ironie von gestern, so ist von heute das direkte, inhaltliche Sagen; und wenn Heiterkeit in Frage kommt, so kann es sich im Augenblick nur um eine Heiterkeit des vollen Einsatzes und des guten Gewissens handeln, nicht um ein verlegenes oder hämisches oder gekitzeltes Grinsen aus gebrochener Situation. Angriff, Vorstoß, These, wenn es sein muß, aber im Ernst. Zorn der großen Komödie, selbst Spott; aber im Ernst; d. h. im Dienst des Selbsteinsatzes, im Dienst des echten, positiven Sagens — nicht Spott im Dienst einer verkappten Weltablehnung oder einer frivolen Salvierung des ungebundenen Ichs. Sogar die moderne Reklame hat begriffen, daß man den Mitmenschen ernst nehmen muß, wenn man an ihn heran will; daß man womöglich echtes Wohlwollen für ihn und Verständnis für seine Bedürfnisse haben muß, wenn man das Wort finden will, das ihn wirklich trifft.

Wir erleben die Wandlung, die hier in Rede steht, zunächst als eine Wandlung im literarischen, im künstlerischen, im architektonischen Bereich. Sie hat die Kritik wie die Produktion ergriffen. An Stelle der rein ästhetischen Wertwelt, die die Künste lange beherrschte, tritt eine ethische, wenn auch beileibe nicht moralistische Wertwelt: Wis-

sen um die Wichtigkeit des Was, entschlossenes Eintreten in den Teilaspekt, in die Arbeitsteilung, in das Bekenntnis. Ein neues Gewinnen der Welt? Ein neues Zusammenwachsen des in sich gespaltenen Menschen der Gegenwart? Ja, denn gespalten, ja schizoid veruneinigt bleibt der Mensch so lange, als er seine wahre, nämlich arbeitsteilige Grundsituation nicht anerkennt, als er sein Ich salvieren und es nicht ins Leben völlig hinein-geben will. Erst dann wird er in sich einheitlich, wenn er sich zu den Grundbedingungen seiner Existenz bekennt, vor allem zu jener geschöpflichen Enge, die ihn ewig zu einer *gliedhaften* Teilhabe am Ganzen bestimmt; dergestalt, daß diese Teilhabe nur als eine gliedhafte *real* ist und sich im selben Augenblick zu verflüchtigen beginnt, in dem sie souveräne, totale Schau zu sein begehrt.

Ich denke, daß diese Wandlung mit der Zeit über den künstlerischen Bereich hinauswirken wird in die gesamte geistige Lebenshaltung des modernen Menschen; und daß sie besonders begleitet sein wird von einem Abbau der vielen Ironien und Grimassen, von einer neuen Willigkeit der Menschen zum geraden Blick, zum unverstellten Wort, zum fairen Mitspiel ohne hinterweltlerische Durchbrechungen der irdisch-dichten Situation. Freilich kann dies nur eine Entwicklung sein, die sich durch die vielzellige, vielgliederte

Das Ende der Grimasse

Menschenwelt allmählich und etappenweise durchkämpft. Wir können ruhig zugeben, daß das, was die Ironie trägt und immer neu gebiert, zu tief in die Verfassung des Menschen eingesenkt ist, als daß es je dauernd daraus verschwinden könnte. Denn dieses Etwas ist der selbstherrliche Menschengeist in Person; das Ich, das sich erhalten will; der ewige Rebell, der lange Strecken der Geschichte mit Rebellion und Gelächter bestreiten konnte — und wahrscheinlich sogar bestreiten mußte, weil er nur so ein allzuheftiges Eindringen dämonisch verdichteter Lebensmassen abzuwehren vermochte. Es sind nicht *ewige* Gründe, die heute gegen die Ironie sprechen. Sondern wir stellen und beantworten die Frage der Ironie aus einer bestimmten Zeitlage heraus. Und diese scheint uns so geartet, daß das schillernde Wie, das elegante Ausweichen, das witzige Beiseitestehen keinen Blick und keine Aussicht mehr liefern, kein Herz und kein Ding mehr bewegen.

Gestalten

TRAGÖDIE DER MÄNNLICHKEIT

Es sind viele Farben, die das Leben Heinrich von Kleists auswirft. Neben dem vermessenen Fabelgebild seines Ehrgeizes steht Schmelz zartester Empfindung. Barocke Anhäufungen von Kraft überschneiden sich mit strömender Hingabeseligkeit, grauenhafte Vereinsamung mit einer inwendigen Lebenskenntnis, aus der er sein Käthchen, seine Natalie, seine Alkmene heraushebt wie köstliche, hohe Glasbecher voll Wein, die vor Überfülle an Glanz und Süße in der Hand schwanken und in jedem Augenblick überzulaufen drohen.

Aber im Grund seines Lebens bleibt das Vorwaltende jene Traurigkeit, die er selbst als „eine höhere, festgewurzelte und unheilbare“ Traurigkeit erkennt. Er spricht nicht oft von ihr. Er spricht von der Tollheit seines hin- und hergeworfenen Lebens, von fehlgeschlagenen Plänen, vom Alb seines Ehrgeizes, von geheimen Schwächen, von Unruhe und gefährlichen Spannungen in seiner Seele. Man sieht überall, daß dies Auswirkungen einer verborgenen, zentralen Krankheit sind. Aber von ihr spricht er selten. Denn sie hat das Schauerliche, daß sie nicht auszusprechen ist. Er nennt sich selbst einen „unaussprechlichen“ Menschen. Aber das Unaussprechliche, das was kein

Wort nennen, mitteilen und neben die anderen menschenmöglichen Dinge stellen konnte, das war jenes Elend in seinem Lebensgrunde, das tödliche Geheimnis in der Wurzelregion seines Daseins. Weil dieses nicht gesagt werden konnte, blieb Kleist ein *stummer* Mensch sein Leben lang. Mitten unter Menschen, die ihn liebten, unter Freunden, die alles für ihn hingaben, mitten in einem fruchtbaren, angespannten Schaffen, das eine immer denkwürdige Reihe von Meisterwerken hervorgebracht hat, blieb sein Mund verschlossen, mit tauber Erde verstopft. Die tönende Rede seiner Jamben, das Schreien, das Weinen und das Fluchen seiner Briefe, alles war nur ein ungefügtes Lallen und Stammeln, eine herausgeschriene Stummheit, weil niemals das Eigentliche, jenes tödliche Geheimnis, darin ausgesagt war. Dutzende Male bricht er in seinen Briefen Sätze ab mit der Wendung: „... aber das kann ich nicht sagen.“ Sobald es sich darum handelt, das wirklich Entscheidende und Gefährliche auszusprechen, verirrt sich ihm die Rede, ergibt sich immer, daß das Geheimnis auf keine Weise ins mitteilende, aufschließende und lösende Wort gezogen werden kann. Hart und unangreifbar, menschenfremd und wortfremd bleibt das Geheimnis, das zugleich seine Krankheit *und* sein Lebensgrund ist, in ihm versteckt, und der Pistolenschuß, der es am 21. No-

vember 1811 herausholte, kann als das erste eigentliche „Wort“ dieses großen Dichters angesehen werden: Akt einer Eröffnung, die nicht anders als durch gewaltsamen Einbruch in das Verließ dieses Lebens zu bewerkstelligen war; Zeremonie einer Siegelbrechung, die erwas Legitimes auf die illegitimste Weise vornehmen mußte. Er traf Henriette Vogel ins Herz; sich selbst aber schoß er in den Mund.

Ein Schrecken und ein Staunen, ein Glanz und eine Qual gehen von ihm aus. Wir sehen seine Trauer, seine tiefe Unfähigkeit zum Leben. Aber wir ahnen auch dunkel, daß er gerade aus ihr die Bäume, die Wälder seiner riesigen Gestalten hervortrieb, die ein inneres Leben beinahe sprengt. Wir glauben zu begreifen, daß sie nur deshalb so „von Leben starren“, weil sie alles Leben, das ihrem Urheber zur Verfügung stand, in sich getrunken und ihm selber nichts mehr übrig gelassen haben. Sie bringen ihm keine Lösung, sie lassen ihn immer leer und ungesättigt zurück. Was ist es um Kleists „Unersättlichkeit“? Was ist es um sein Ungenügen in allen menschlichen Verhältnissen, um seine sonderbare „Untreue“ zu Menschen, um jenen dämonischen Ehrgeiz, der an einer vermessen hoch gesteckten Aufgabe zerschellt und von dem wir ahnen, daß keine menschenmögliche Leistung ihn je hätte stillen können? Wo sind die Entschei-

dungen über dieses Leben gefallen, die es nie auf Erden heimisch werden ließen? Von dieser Erde, von dieser Welt spricht er in seinen Briefen immer als einer, der nicht an ihnen teil hat, als ein Zaungast, als ein Ausgestoßener. Ratlos, kopfschüttelnd wiederholt er wieder und wieder: „Es ist eine wunderliche Welt“, und fremd, wie aus einem schrecklichen Exil, klingen die Worte eines seiner Abschiedsbriefe: „Die Wahrheit ist, daß mir auf Erden nicht zu helfen war.“ Wie nahe stehen diesem Worte schon die Berichte über das schwerste Ereignis seiner geistigen Jugend, nämlich über seinen Zusammenstoß mit dem Kantischen Idealismus im März 1801. Es sind dessen erkenntniskritische Grundlegungen, die den Vierundzwanzigjährigen wie ein Keulenhieb treffen und ihn mit einem Schlage um sein Ziel, um seine Welt, ja fast schon um sein Leben bringen.

„Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün — und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist es das

letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich —

„Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.“

Was kann es helfen, daß man heute Kleist nachweist, daß er Kants Erkenntniskritik schief, äußerlich und sehr unvollständig aufgefaßt habe? Im Kern hat er trotz allem das Wesentliche getroffen. Aus seinem unerhört geschärften Wirklichkeitshunger heraus hat er gespürt, daß es im Idealismus eine weltzerstörende, eine sinn- und zielzerstörende Seite gibt. Er hätte sich mit ihr abfinden und sie überwinden können, wie es seit Kant und Fichte Millionen getan haben, wenn es eben nicht ein *Überhunger* nach Sinn und Wahrheit gewesen wäre, was in ihm lag. Denn das Befremdliche an diesem Ereignis ist nicht sein Leiden unter der Erkenntniskritik, sondern die Radikalität seines Verlangens, eine Wahrheit *über das Grab hinaus* zu erringen. Und auch dies ist nicht der eigentliche Gefährpunkt seiner Situation, sondern der liegt darin, daß er diese Wahrheit (die nur im

Glauben zu erringen ist) mit dem *Geiste* zu erfassen dachte, und *nur* mit ihm. An der Einschränkung der Vernunft, wie sie die Erkenntniskritik vornimmt, wird nur der zugrunde gehen, der entscheidend nur mit dem *Geiste* lebt. Alle können sich in den Glauben retten und so ihr Leben sichern — nur ein solcher nicht. Ist ihm die Unbedingtheit seines Vertrauens auf den Geist zer schlagen, so ist die Grundlage seines Daseins zerstört. Und gerade dies war Kleists Situation. Nicht die schwere Erschütterung, die ihm der Idealismus zugefügt hat, zernagt fortschreitend sein Leben. Sondern dieses ist schon entscheidend gefährdet durch die Unbedingtheit, mit der es sich von vorn herein allein auf den Geist stellt. Kleists „Geschichte meiner Seele“ ist uns — ein unschätzbare Verlust — nicht erhalten geblieben. Aber in eben jenem Brief an Wilhelmine von Zenge, dem das obige Zitat entstammt, legt er die gefährliche Ausgangslage seines geistigen Lebens dar — rasch, eilig, in dünnen, flachen Worten, aber doch klar genug, um das Wesentliche erkennen zu lassen. *Bildung* und *Wahrheit* sind seine Ziele, rein und ausschließlich, nicht nur für dieses Erdenleben, sondern in einem ewigen Prozeß der Vervollkommnung weit über alle Sterne hinausgetrieben. Sie haben für ihn eine religiöse, eine schlechthin unbedingte Bedeutung. „Ich weiß nicht“, fügt er

hinzu, „ob du diese zwei Gedanken, *Wahrheit* und *Bildung*, mit einer solchen Heiligkeit denken kannst, als ich. — Das freilich würde doch nötig sein, wenn Du den Verfolg dieser Geschichte meiner Seele verstehen willst. Mir waren sie so heilig, daß ich diesen beiden Zwecken, *Wahrheit* zu sammeln und *Bildung* mir zu erwerben, die *kostbarsten* Opfer brachte. — Du kennst sie.“

Man muß auf die Radikalität dieses Bekenntnisses zum Geiste horchen, auf die Eindringlichkeit, mit der Kleist hier die bestimmende Gewalt seiner geistigen Zielsetzung unterstreicht, auf den gefährlichen religiösen Einschlag — um zu begreifen, daß hier in diesen frühen Knabengedanken Schicksal wächst, von dem nachher nichts mehr abzuhandeln war. Die geistige Forderung tritt mit einer Unbedingtheit, mit einer metaphysischen Ausschließlichkeit auf, die es völlig unmöglich macht, späterhin den Schwerpunkt des Lebens auf die Seite des Glaubens oder irgend einer Art von Lebensfrömmigkeit zu verlegen. Es gibt keine Brücken in diesem Menschen, keine organischen Zusammenhänge, keine Ausweichgeleise, keine Behelfe. Er liegt, mit unlösbaren Banden angeschmiedet, auf der ungemischten *Männlichkeit* seines Wesens fest, auf jener *Männlichkeit*, die sich vor allem im Geiste dokumentiert, als ein Zwang, aus der Vernunft, aus dem Ethos,

aus der Aktion und der ewigen Unrast zu leben. Kleists Tragödie ist die Tragödie der Männlichkeit. Er ist so sehr, so exzessiv Mann, daß die Weib-Elemente in ihm keinen Raum finden. Sie fehlen bei ihm fast vollkommen. Alles, was uns ins Hin- und Wiederfällige des Lebens verlockt und darin erhält, alles was uns an Natur und Geschichte, an Liebe und Zeugung, an trügender und erfreuender Bilderfülle des Daseins Anteil nehmen läßt, war ihm von Grund aus fremd. Hart, unaufgeschlossen, eingeriegelt in die *Burg des Ichs* steht er vor den meisten Lebensdingen, und nicht einmal der Liebe gelingt es, die furchtbare Versiegelung zu brechen. Zwar hat er eine Gier nach Liebe sein Leben lang, einen Hunger nach grenzenloser Aufschließung, eben aus der Verhärtung seines Seelengrundes her, um deren lebengefährdendes Wirken er instinktiv Bescheid weiß. Aber eben diese Hingabe kann er nicht leisten. Es gibt dafür keinen bezeichnenderen und erschreckenderen Zug als den, daß er seine Liebe abhängig macht vom *Wert* des Menschen, den er liebt. Auch die Liebe stellt er unter das Gesetz des Geistes, der Wertkenntnis, der Ratio; auch die Liebe, deren weltwichtige Funktion doch gerade darin besteht, die Brücke zu schlagen zu dem, was wir *nicht* sind, zum Fremden, zum Andern, zu allem, was *nicht* Geist und Wert, was *nicht* Begriff, Bewußtsein und

Ich ist! Am 22. März 1801 schreibt er an seine Braut: „Ja, Wilhelmine, meine Liebe ist ganz in Deiner Gewalt. Ich bin nicht flatterhaft, nicht leichtsinnig, nicht jede Schürze reizt mich und ich verachte den Reichtum; wenn ich doch jemals mein Herz Dir entzöge, Dir selbst, nicht mir würdest Du die Schuld zuzuschreiben haben. Denn so wie meine Liebe Dein Werk, nicht das meinige war, so ist auch die Erhaltung derselben nur Dein Werk, nicht das meinige. Meine Sorge ist nichts als Deine Gegenliebe, für meine eigne Neigung zu Dir kann ich nichts tun, gar nichts, Du aber *Alles*. Dich zu lieben, wenn ich Dich nicht liebenswürdig fände, das wäre mir das Unmögliche . . . Sei ruhig, so lange Du in Deinem Innersten fühlst, daß Du meiner Liebe wert bist, und wenn Du an jedem Abend nach einem heiter verflossenen Tage in Deinem Tagebuche die Summe Deiner Handlungen ziehest und nach dem Abzuge ein Rest bleibt für die guten und ein stilles, süßes, mächtig-schwellendes Gefühl Dir sagt, daß Du eine Stufe höher getreten bist als gestern, so — — so lege Dich ruhig auf Dein Lager, und denke mit Zuversicht an mich.“

Ist es nicht ein sonderbares, fast skandalöses Bild, dieses Mädchen, das abends vor seinem Tagebuch sitzt und sich mit Plus und Minus, gleich einem Kaufmann, der eine Zwischenbilanz

macht, seine Liebens-Würdigkeit ausrechnet? Mit Händen ist zu greifen, daß der Zeichner dieses Bildes von der Frau nichts weiß. Aber schlimmer ist es, daß er von der *Liebe* nichts weiß, in der es ewig das Beglückende ist, daß ein fremdes, nicht von uns gebildetes Wesen uns begegnet und uns ermöglicht, gerade zum Fremden, zum Wert-Freien Ja zu sagen. Liebe soll uns verwandeln und uns aufschließen zu dem, was wir von Hause aus *nicht* sind. Wie sollten wir denn sonst jemals aus uns herausgelangen, wir Männer, in eine echte Welt, in ein echtes Leben. Aber er, der Unselige, fehlt schon in dieser frühesten und einfachsten Frage. Er sieht nicht, daß in der Liebe (wie im Glauben) gerade dasjenige an ihn heranwill, was ihm fehlt, um ein Mensch zu werden. Er gibt sich nicht an das wertfrei Fremde hin, sondern er stellt es unter den Gesichtspunkt des Wertes (des von *ihm* zu bemessenden, *ihm* gehörigen Wertes) und zieht es, statt sich nach außen zu geben, in seine eigene Einsamkeit herein. Er *bildet* seine Braut! Er *bewertet* sie! Und er spricht offen aus, daß überhaupt nur ein solches Weib für ihn in Betracht kommt, das er nach sich und *für sich* „gebildet“ hat. Die Hybris des selbstherrlichen Geistes tritt hervor, die Unfrömmigkeit im untersten Lebensgrund. Statt in Dank zu erglühen, daß in der Liebe der wundervolle Weg gefunden ist, endlich aus dem Ich her-

auszutreten und eine ganze Welt zu gewinnen, muß er sich vor ihr desto fester verriegeln und den Mißbrauch versuchen, die Geliebte als einen bloßen Werkstoff zu handhaben, aus dem sich — vielleicht! — einmal „ein vollkommenes Wesen“ gestalten läßt. Ahnt man das Gewalttätige, Männliche, Trotzige und Verfinsterte dieses Verhaltens? Ahnt man das Große und Verehrungswürdige daran? Denn dieses liegt darin, daß *jeder* Mann, sofern er die schwere Krone der Männlichkeit überhaupt einmal getragen hat, zu diesem unfrommen Verfahren versucht gewesen ist. Aber *jeder* Mann *lebt* nur auf Grund davon, daß er an irgendeinem Punkte seiner Bahn diese Versuchung abgeworfen und durch die Liebe sich auf die Seite des Lebens geschlagen hat.

Kleist darf, so will es sein Dämon, das Wort der Liebe nicht hören, den Sinn der Liebe nicht verstehen. Er bleibt in der Burg der Männer eingeschlossen, abgeriegelt gegen das *Leben* draußen, ausgehungert, ungesättigt und unersättlich, die Beute einer überlebensgroßen Bedürftigkeit. Da er sich dem Leben verschließen muß, bleibt er lebenden Leibes ein Gespenst, gierig nach dem einen Trunk Blutes, um den sich in Homers Unterwelt die Schatten drängen.

Mit der *ungemischten* Männlichkeit seines Wesens hat er schon das *menschliche Maß* verlassen.

Und nun entwickelt sich aus dieser radikalen Männlichkeit ein maßloser *Mangel* und aus diesem alle die maßlosen Unternehmungen, die er ins Werk gesetzt hat, um den verzehrenden Hunger zu stillen. Man hat von Kleist nichts verstanden, wenn man ihm nicht gerade in diese durchgehenden Maßüberschreitungen und Gewalttätigkeiten zu folgen weiß. Nur auf maßlose Weise konnte die metaphysische Armut, die innere Abtrennung vom Leben geheilt werden.

Hier treten Züge aus seiner Biographie ein: das ständige *Werben um Liebe und Gesellschaft*, der ständige *Trieb zur Ortsveränderung*. Die vielen und langen Reisen, von denen sein Leben erfüllt ist, sind Fluchten, wenigstens Versuche zu ihnen. Und zwar tritt diese Fluchtnatur seiner Reisen bei ihm deutlicher hervor, als bei allen anderen Reisenden seiner Art. Man sieht dies besonders klar an der großen Reise, die er unmittelbar nach der oben erwähnten geistigen Erschütterung antritt. In dem zitierten Brief an Wilhelmine folgt sogleich auf die Schilderung seiner Not: „In dieser Angst fiel mir ein Gedanke ein. Liebe Wilhelmine, laß mich reisen.“ Und so ist es bei fast allen anderen Reisen. Der Unselige, der nicht aus seinem Ich zum Leben fortgehen kann, muß von sich selber fortgehen. Ein großes Weiterschreiten ist not, das fühlt er; aber inwendig kann er es nicht vollziehen,

und so wechselt er wenigstens die äußere Umgebung, nie gestillt, nie beheimatet und behaust. Und nie schwindet unter all diesen Reisen kreuz und quer über die Erde der Gedanke an die große, die endgültige Reise: den freigewählten Tod. Lange ehe er sich „wagschoß aus der erbärmlichen Welt, als ob er der allein überflüssige Sperling darin wäre“ (Hebbel), ist der Gedanke an die letzte, unwiderrufliche Reise in ihm lebendig. Eine „große Entdeckungsreise“ nennt Henriette Vogel in ihrem letzten Brief den geplanten Selbstmord, und unkenntlich fast vermischen sich in Kleists Leben die zwei Motive des Werbens um Gesellschaft zur Reise und des Werbens um Gesellschaft zum Sterben. Wohl allen, die ihm näher getreten sind, hat er entweder gemeinsame Reise oder gemeinsamen Tod oder beides zugleich angetragen. Denn da die Reise bei ihm nie einem objektiven Zweck gilt, sondern stets der Heilung der fürchterlichen Vereinsamung, der Stillung seines nie zu sättigenden Lebenshungers, so kommen für ihn nur *Reisen zu Zweien* in Betracht. Ludwig v. Brockes, Schwester Ulrike, Ernst von Pfuel, Heinrich Lohse werden ihm nacheinander und wiederholt Begleiter auf diesen wilden und äußerlich sinnlosen Fahrten, und endlich fällt auch in dieses Leben das schlechthin größte Glück, das ihm irgend zu ersinnen war, die Gesellschaft zur letzten Reise, zum Sterben.

Sein Leben, „das allerqualvollste, das je ein Mensch geführt hat,“ wird ihm „durch den wollüstigsten aller Tode vergütigt“. Ein Mensch geht mit ihm ins Dunkel. Seine Liebesforderung wird ihm verschwenderisch erfüllt.

Kleist und Liebe! Er hat, so sagten wir, von der Liebe unter Menschen nichts gewußt, nichts geahnt. Und doch ist das Werben um Liebe, das Sprechen über Liebe, das Schildern von Liebeserfüllungen ein wesentliches Motiv seines Lebens, seiner Briefe, seiner Dichtung. Penthesilea, Käthchen von Heilbronn, Amphitryon, Prinz von Homburg gehen um Liebe. Alle Wildheit und allen Glanz, die es in seiner Seele gab, hat er hoch um diese Liebesvisionen gehäuft. Wie es aber um das innere Wesen dieser Kleistschen Liebe beschaffen ist, beweisen am klarsten wie mir scheint, die Sätze in seinen letzten Briefen, die von der unwiderruflich letzten Geliebten, seiner Todesgenossin handeln. Er schreibt an Marie von Kleist am 9. Nov. 1811: „Ja, es ist wahr, ich habe Dich hintergangen . . . Ich habe Dich während Deiner Anwesenheit in Berlin gegen eine andere Freundin vertauscht; aber wenn Dich das trösten kann, nicht gegen eine, die mit mir leben, sondern, die im Gefühl, daß ich ihr ebensowenig treu sein würde wie Dir, mit mir sterben will.“ Und am 12. November: „Kann es Dich trösten, wenn ich Dir sage, daß ich diese

Freundin niemals gegen Dich vertauscht haben würde, wenn sie weiter nichts gewollt hätte, als mit mir leben? . . . Der Entschluß, der in ihrer Seele aufging, mit mir zu sterben, zog mich, ich kann Dir nicht sagen, mit welcher unaussprechlichen und unwiderstehlichen Gewalt an ihre Brust.“

Mögen wir vor der Klarheit, mit der diese Worte Schreckliches aussprechen, zurückscheuen, so gipfelt hier doch nur, was allen seinen Liebesgedanken von jeher zugrunde lag: der gespenstische Überhunger, der in seiner männischen Vereinsamung gewachsen ist, kann nur von einem *maßlosen* Genügen, von einer *unbedingten* und unbegrenzten Hingabe Stillung erhoffen. Mit dem, was es gemeinhin an Liebe unter Menschen gibt, kann sich Kleist nicht begnügen. Weil seine Verarmung grenzenlos und jenseitig ist, trägt seine Liebesforderung vor allem das Merkmal der absoluten Unbedingtheit. Ihm ist nicht mit den bloßen *Gefühlszinsen* eines Menschenlebens gedient; er braucht das ganze Kapital. Er braucht die uferlose, von Hemmung, Besinnung, Vernunft und Selbstgefühl völlig befreite Hingabe des anderen. Er braucht die buchstäbliche Aufopferung. Weib oder Mann, Schwester oder Geliebte, Lebensgemeinschaft oder Todesvereinigung — es gilt ihm gleich viel. Wenn nur das *grenzenlose* Hereinschwellen des fremden Lebens in sein eigenes gegeben

ist. Von der Schwester Ulrike, die alles für ihn opferte, sagt einer seiner letzten Briefe: „Sie hat, dünkt mich, die Kunst nicht verstanden, sich aufzuopfern, ganz für das, was man liebt, in Grund und Boden zu gehen: das Seligste, was sich auf Erden erdenken läßt, ja, worin der Himmel bestehen muß, wenn es wahr ist, daß man darin vergnügt und glücklich ist.“ Nicht nur hier, nicht nur bei Henriette Vogel, sondern in allen denkbaren Fällen bewertet er seine Beziehungen zu Menschen ausschließlich nach der Innigkeit ihrer Hingabe an ihn; und das heißt: nach dem Grade, in welchem diese Hingabe ihm eine Heilung der tödlichen Vereinsamung und Verarmung verspricht. Es ist eine Erotik aus durchaus metaphysischer Begründung; daher auch nur in zweiter Linie mit dem Sexus zusammenhängend. Den wärmsten Brief, den seine Braut von ihm erhielt, verdankt sie der Äußerung: „Wie sieht es aus in Deinem Innern? Du würdest mir viele Freude machen, wenn Du mir etwas mehr davon mitteiltest als bisher; glaube mir, ich kann leicht fassen, was Du mir sagst, und ich möchte gern Deine Hauptgedanken mit Dir teilen.“ Dies ist ihm ein Gedanke, der ihn sichtlich überströmen läßt und der seiner „verwundeten Seele fast so wohl tat, wie Balsam einer körperlichen Wunde.“ Mehr als sechs Druckseiten lang ist die briefliche Schilderung, die er

seiner Braut (am 31. Januar 1801) von seinem Freunde Ludwig v. Brockes gibt, und der einzige Grund dieser strömenden Liebe und Mitteilungsfreude ist die „Uneigennützigkeit“, mit der dieser Freund sich ihm immer und überall aufopfert. Der Ton ist panegyrisch, überschwänglich, und doch spürt man in den Lobeserhebungen vor allem das Verzehrende und Schreckliche der Armut, die hier das entscheidende Almosen fand.

Er stellt in diesem Brief zunächst einen Begriff, einen Überbegriff von Uneigennützigkeit auf, der deutlich, gerade in der Ausdrucksnot, die ihn auch hier befällt, das Maßlose, Übersteigerte seiner Vorstellung von wahrer Uneigennützigkeit zeigt. Seine Wendungen, seine Zwischenbemerkungen, seine eindringlichen Wortunterstreichungen verraten, daß er unter „Uneigennützigkeit“ etwas ganz Ungemeines und Menschenfremdes verstanden wissen will. Dann sagt er von Brockes: „Und diese *schwerste* von allen Tugenden, o nie hat ihr Heiligenschein diesen Menschen verlassen, solange ich ihn kannte, auch nicht auf einen Augenblick. Immer von seiner liebenden Seele geführt, wählte er in jedem streitenden Falle *nie sein eigenes, immer das fremde* Interesse; und das tat er nicht nur in wichtigen Lagen, . . . auch in den unscheinbarsten, unbemerktesten Fällen (und das ist bei weitem mehr) zeigte sich seine Seele immer von der-

selben unbefleckten Uneigennützigkeit Er vergaß sein ganzes eigenes Interesse und folgte mir. Um mir den Verdacht zu ersparen, als sei *ich* der eigentliche Zweck der Reise, und als hätte *ich* ihn nur bewegt, mir zu folgen (welches meiner Absicht schaden konnte), gab er bei seiner Familie der ganzen Reise den Anstrich, als geschehe sie nur um seinerwillen er opferte 600 Rth. von seinem eigenen Vermögen, mir zu folgen und *uns beide* (Wilhelmine und Kleist. D. Verf.) glücklich zu machen. Aber das ist doch noch nicht *die* Uneigennützigkeit, die ich meine. Es ist wahr, daß ich ihr die ganze glückliche Wendung meines Schicksals verdanke, aber doch ist das nicht die Uneigennützigkeit, die mich entzückt. Das alles, fühle ich, würde ich auch für ihn getan haben — aber er hat noch weit mehr getan, o weit mehr! Es ist ganz unscheinbar, und Du wirst vielleicht darüber lächeln, wenn Du es nicht verstehst — aber mich hat es entzückt. Höre."

Und dann erzählt er, auf Grund der durchaus richtigen Voraussetzung, daß diese „kleinen“ Opfer mehr für wahre Hingabe beweisen als die großen, wie Brockes im Postwagen immer den unbequemen Platz für sich gewählt habe; wie er ihm alles im Wagen vorhandene Stroh zur Erwärmung seiner Füße überlassen habe; wie er ihn in seinem Arm habe schlafen lassen, ohne selbst zu

schlafen; wie er ihm stets das bessere Nachtquartier, die besten Bissen der Mahlzeit, die interessantesten Zeitungen überlassen habe; wie er das Licht aus seiner (Kleists) Schlafkammer, das auf sein Gesicht fiel, ertragen habe, obschon es ihm viele Nächte hindurch den Schlaf nahm, usw. Schließlich verrät der Briefschreiber, worauf es ihm bei dieser Schilderung vornehmlich angekommen ist: Wilhelmine, die zukünftige Gattin, soll diesem Ideal von Uneigennützigkeit nacheifern. Er verrät es, aber er verrät es nur halb, andeutend, angstvoll gleichsam, als fürchte er, die Hülle ganz von einer Blöße zu ziehen, die unter Menschen nicht erlaubt ist und für die es eigentlich kein Wort gibt.

Unmöglich ist es dem Kenner Kleists, bei dieser Schilderung eines ganz und gar Uneigennützigen *nicht* an jene seiner Dichtungen zu denken, in denen er seine Liebesforderung klar herausgestellt hat. Vor allem an Käthchen von Heilbronn und an Penthesilea. Das Käthchen von Heilbronn folgt dem Grafen vom Strahl nicht wie ein Mensch, nicht wie eine Geliebte, nicht einmal wie ein edles treues Tier, sondern wie eine *Sache*. In ihre Hingabe mischt sich auch nichts von der Würdelosigkeit einer Unterjochten oder von der Unfreiheit einer Bezauberten. Sondern sie folgt dem Geliebten mit der vollen, klaren Würde eines Dinges, das weiß, wem und wohin es gehört. Ihre Hingabe

ist das positive Bild der Kleistschen Liebeserfüllung: restlose Überantwortung ohne jeden Rückhalt, als einzige Abhilfe für eine *uferlose* Bedürftigkeit.

Das negative Bild des gleichen Liebestraumes heißt Penthesilea. Eine andere Ansicht desselben Ideals, und zwar unter Vertauschung der Geschlechter, die Kleist sehr leicht fallen mußte, weil seine Erotik jenseits aller Sexualität liegt und fein metaphysisch unterbaut ist. Die Amazonenkönigin entspricht dem Grafen vom Strahl, Achill dem Käthchen. Die männlichen Züge der Amazone, die weiblichen, ja mädchenhaften Züge des Achill sind die unverilgbaren Spuren dieser stattgehabten Vertauschung. Kleist selbst stellt die beiden Dichtungen in ähnlicher Weise zusammen: „Wer das Käthchen liebt, dem kann die Penthesilea nicht ganz unbegreiflich sein, sie gehören ja wie das + und — der Algebra zusammen und sind ein und dasselbe Wesen, nur unter entgegengesetzten Beziehungen gedacht.“ (Brief an Collin, 8. Dezember 1808.)

In dieser „Penthesilea“, die Kleists Herzen immer am nächsten stand, weil sein „innerstes Wesen darin liegt, der ganze Schmerz zugleich und Glanz meiner Seele“, vollzieht sich ein Mord. Ist es ein Mord aus versagter oder enttäuschter Liebe? Gerade dies ist es *nicht*. Der Mord vollzieht sich,

weil Achill (der hier, wie gesagt, das Weib vertritt, wie Penthesilea den Mann, nämlich Kleist) sich zunächst nicht zur unbedingten Hingabe entschließen kann. Sehr genau geschieden fällt beides, Liebe und *Bedingungslosigkeit* der Liebe, hier auseinander. Die Amazone weiß, daß Achill sie liebt. Sie weiß, daß sie sogleich und auf höchst ehrenvolle Weise die Seine werden kann. Handelte es sich für Penthesilea um *Liebe*, so wäre die Erfüllung ohne weiteres zu erreichen. Aber es handelt sich für Penthesilea — Kleist um das andere: um die *Bedingungslosigkeit der Hingabe*. Sie liebt Achill und weiß sich von ihm wiedergeliebt. Aber zu ihrer grauenhaften Enttäuschung muß sie entdecken, daß er ihr nicht als „Besiegter“ folgen, sondern sie als Besiegte mit sich nehmen will. Und im Augenblick dieser Entdeckung wird ihre Liebe zu ihm und seine Liebe zu ihr ein *wertloser Bettel*. Denn es fehlt dieser Liebe das einzige Merkmal, das ihr für diese Kleistin Bedeutung geben könnte: die unbedingte, schrankenlose Hingabe, die Nahrung für den abgründigen Hunger Kleists, der nicht Liebeshunger, sondern realer *Menschenhunger* ist.

Ja, diese Dichtung verdiente es, daß sie dem Herzen Kleists das Teuerste seines ganzen Schaffens war. Sie allein läßt den heimlichsten, den schrecklichsten und „unaussprechlichsten“ Zug

seiner Liebesforderung hervortreten: den *vampirischen Zug*. Wird mit diesem Wort das finsterste Motiv unsrer Märchenwelt heraufbeschworen, so geschieht es gewiß nicht in der Absicht, das Bild eines herrlichen und mächtigen Menschen ohne Not zu verdüstern. Aber wie sollen die Schauerlichkeiten dieser Dichtung, dem edelsten Herzen entsprungen, verstanden werden, wenn nicht ihre äußersten, ihre verborgensten Gründe mit Namen genannt werden? Und wenn diese Gründe nicht erkannt werden als sinnvoll, zulänglich, sogar zwingend? Zwingend — wenn irgendwie furchtbare Ursachen zu Folgen gleicher Art führen dürfen und müssen — ist in Kleists Seelenlage jener Zusammenhang, der die vampirischen Einschläge der „Penthesilea“ erzeugt. Kleist kann dem Menschen, der das Furchtbare unternimmt, seinen durchaus jenseitigen Überhunger zu stillen, nichts lassen; nicht einmal seine Persönlichkeit. Im Grunde auch nicht *sein Leben*. Gerade dieses braucht er. Real, buchstäblich, unzweideutig. Und nur von hier aus gewinnt die kannibalische Beimengung im wilden Bilde der Penthesilea-Tragödie Sinn und Berechtigung. Der Mord an Achill erfolgt, weil er jene maßlose Hingabe zunächst verweigert und damit der Amazone die innerste, einzige Lebensermöglichung versagt hat; weil er ihr durch seine Selbstbewahrung die einzige Aus-

sicht genommen hat, ihr eigenes oder vielmehr Kleists eigenes *Scheindasein* in wirkliches Leben umzuwandeln. Aber es bleibt nicht bei der bloßen Rache, beim Mord. Die Raserei des Augenblicks treibt den vampirischen Zug, dem die „legitime“, in den Satzungen des Amazonenstaates festgemachte Auswirkung versagt blieb, nun erst recht hervor, und in Gestalt eines greulichen Verbrechens betritt er den Schauplatz. Der Mord allein genügt nicht. Diese Kleistin erinnert sich, daß sie ja dieses Leben real haben wollte, daß sie das getrunzene Blut braucht. Die bloße Vernichtung des fremden Lebens genügt nicht. Indem die Amazone die Zähne in den Leib des Erschlagenen schlägt, gibt sie, nachhallend und schwer entstellt, das Bekenntnis, daß sie das fremde Leben *für sich* braucht, zur Fristung, zum Aufbau des eigenen.

Man kann sich vor diesem furchtbarsten aller Anblicke zu helfen suchen nach Art jener Philologen, die hier abwehrend die Hände ausstrecken und diese Wildheiten als wahnwitzige Entgleisungen, als Verirrungen in eine volupté funèbre von sich stoßen. Aber gerade hier muß mit dem Verstehen ernst gemacht werden. Man hat von Kleist und von Penthesilea nichts begriffen, wenn man in der Glut dieser Rache nicht das innerste, vorweltliche Bedürfnis eines ungeheuren Menschen sich regen fühlt, die qualvolle Enttäuschung eines

unselig werwölfischen Wesens, dem das fremde „Blut“, seine einzige Nahrung, vorenthalten wird. Es ist „Sinn“ darin; mehr Sinn, als viele im Leben Geborgene erfassen. Derselbe Sinn, wie im Jubel der letzten Briefe Kleists, in denen ein Mensch dem Tode entgegenglänzt wie ein verschütteter Bergmann dem Licht.

So wurde Kleist zum Bilde tragischer Männlichkeit, zu einem Menetekel des weltlosen, in sich verschlossenen Geistes, großartig verhärtet gegen jede Lösung und Erlösung, gebannt in eine Not, aus der nur, für alle Zeit erschütternd, die überlebensgroßen Gestalten seiner Dichtung emporragen.

BAUDELAIRE UND DIE GIFTE

Wenn es die Gefahr des Deutschen ist, in der Hingabe an das Grenzenlose seine Form zu verlieren, so ist es die Gefahr des Franzosen, sich gegen das Grenzenlose zu schroff abzuschließen und in der eigenen Gestalt zu verdorren. Diese beiden Gefahren stehen einander gegenüber wie die deutsche Tendenz zur Musik und die französische zum Bild. Wenn deutsches Wesen sich zur Natur hin erweitern und darin auflösen will, strebt das französische in die entsafteten Bereiche des Künstlichen. Deutscher Abfall von der Le-

bensfülle geht vorwiegend ins Pantheistische und Gestaltlose: in französischer Wendung führt er in jene Richtung, an deren Ende die Überdeutlichkeit der menschlichen Figur und geradezu die satanistische Gegenwehr gegen Gott steht.

Die französische Dichtung des 19. Jahrhunderts hat dem gefährlichen deutschen Ausgreifen in die Natur und ins All, wie es in der Romantik hervortritt, wenig zur Seite zu stellen. Dafür fehlt bei uns fast völlig die Entsprechung zu den dunklen, glutvollen Empörer-Erscheinungen, die sich in so bestürzend langer Reihe durch die französische Dichtung des 19. Jahrhunderts ziehen; auch sie wahrscheinlich aus romantischen Keimen erwachsen, aber gewaltig verknüpft mit der „Gegenwelt“ des Menschen, die sie mit einem rebellischen Trotz und oft großartigem Können darstellen und verherrlichen. Für die deutsche Betrachtung geht ein Zug des Zusammenhangs von Balzac bis zu Huysmans (vielleicht von Victor Hugo bis zu Anatole France), und diesen langen Weg, der wohl nur für die sehr entgegengesetzte deutsche Schau ein zusammenhängender Weg ist, säumen, wie Steinbilder eine Allee, die Gestalten Vignys, Villiers, Gautiers, Baudelaires, Barbey d'Aurévillys, Rimbauds — vieler anderer nicht zu gedenken. Nicht eine Schule, nicht eine „Bewegung“ stellt sich in diesen Namen dar. Aber so viel sie durch Zeiten,

Bekenntnisse und Temperamente unterschieden sein mögen, so bringen sie doch alle die ewige, große Möglichkeit des französischen Geistes zum Vorschein, in überschärfter Weise auf der Menschenwelt zu bestehen, sofern sie sich als menschengestifter und menschengehörig aus dem Allzusammenhang ablöst und Gegenwelt ist; die Möglichkeit, zu Natur und Gott in Gegensatz zu treten und ein Eigenes zu versuchen, eine große durchgängige Gegenschöpfung, in der sich der Mensch als ein Wesen sui juris verhält, in der alles Unbegrenzte auf das menschliche Maß gebracht ist, in der das Prinzip der Kunst und selbst des Künstlichen herrscht. Dies ist der Boden, auf dem unter anderem so klar umrissene Gestaltungen wie der Dandy, der Ästhet und der Bohémien, ferner der Grundsatz *L'art pour l'art*, die *Décadence* und der Symbolismus, der düstere Katholizismus eines Barbey d'Aurévilly, eines Huysmans, eines Léon Bloy und vieler anderen, schließlich auch eine ganze Reihe von versuchten Wiederbelebungen der Gnosis und der Antike erwachsen sind.

Es ist eine Welt, über der sich nicht die flutenden Himmel des Unermeßlichen und Endgültigen ausspannen — diese Himmel in der ewig zurückfliehenden Farbe des Blau, die mit ihrer Grenzlosigkeit den Menschen ängstigen und kleinmachen —, sondern es ist ein riesiger Binnen-

raum, ein abgegrenzter, abgedeckter Bezirk, gebaut nach dem Maß, das dem Menschen schmeichelt, weil er es versteht und beherrscht. Baudelaire hat den Binnenraum-Charakter dieser Gegenwelt tief empfunden, wenn er („*Les Phares*“) von ihr zu sagen weiß, daß in ihr die Stimme des Menschen *widerhallt*; wie in einem Raum, wo sie an Wände und Kuppeln stößt. Symmetrisch, geschlossen, kristallisch, begreifbar und überall wider die Natur — das sind Züge dieser Welt, auf die, wie es scheint, gerade Deutsche in jüngster Zeit wieder aufmerksam werden.

Der Grund dieser neuen Beachtung ist nicht schwer zu erfassen. Wenn es sich für uns darum handelt, von neuen Voraussetzungen her zu einem *echten Leben* zu gelangen, zu Einblicken in die wahre, von keiner Selbsttäuschung verstellte Situation des Menschen, dann müssen so ernste und entschlossene Versuche, Menschenwelt festzustellen, wie die jener Franzosen, für uns wichtig werden. Und diese Wichtigkeit wird am wenigsten dadurch beeinträchtigt, daß die genannten Versuche mit ihrem „Abfall“ des Menschen vom Lebenszentrum sich deutlich als illusionäre Unternehmungen erweisen. Denn je entschlossener der Mensch eine Illusion dazustellen versucht, desto gewisser und aufschlußreicher wird sein Zusammenstoß mit der Wirklichkeit sein.

Ich habe an anderer Stelle die *Empörer-Welt Baudelaires* (als die größte und maßgebendste unter ihresgleichen) nach ihrem hauptsächlichsten Requisiten zu umreißen versucht. Es ist da hinzuweisen auf Baudelaires Vorliebe für die *Metalle* und die *Edelsteine*, also für harte und kalte, polierte und geschliffene Materien, die vom organisch Belebten denkbar weit abstehen und die eben deshalb dem Menschen, sofern er etwas *für sich* und gegen die Natur haben will, näher gerückt sind als alle andern. Das Lebendige „faßt“ unser Geist nicht; er kann sich nur damit beschenken lassen. Aber die Kunstformen, in denen Metalle und Kristalle auftreten und in denen sie hart und kalt beharren, sie darf er als etwas ihm Zugehöriges ansprechen. Baudelaire hat schon als Kind im Theater am meisten den Kronleuchter bewundert, „un bel objet lumineux, cristallin, compliqué, circulaire et symétrique“ („*Journaux intimes*“). Und von da an geht durch seine ganze Vorstellungswelt und Produktion das Klirren von Gold und Stahl, das kalte Blitzen geschliffener Steine; sprechende Symbole seiner sehr tief, nämlich geistig und religiös begründeten Beziehung zum Künstlichen.

Es ist weiter hinzuweisen auf Baudelaires Kultus der *Gerüche* und der *Rauschgifte* mit der Einschränkung, daß er von beiden diejenigen vorzieht,

die am wenigsten mit belebter Natur zu tun haben. Er liebt am meisten nicht diejenigen Düfte, die unmittelbarer Aushauch organischen Lebens sind (Blumen), sondern diejenigen, die künstlich bereitet werden und die Kraft des Feuers brauchen, die geistig anzüglich sind und den Menschen mächtig nach innen rufen, wie Ambra, Wehrauch, Moschus, auch Tabak, Teeröl u. s. f. Ebenso sind es unter den Giften die Alkaloide, die er voranstellt, besonders das stürmische Haschisch und das langsam verführende, feierliche Opium, die Spender der ausgesprochen „einsamen“ Freuden, wohingegen dem Wein („*Les Paradis artificiels*“) eine angliedernde, gesellende Wirkung zukommt; also eine Wirkung im Zuge des natürlichen Lebens, nicht gegen dasselbe.

Die geistige Bedeutung dieser Requisiten ist die, daß sie sich nach allen Seiten als Motive einer „Gegenwelt“ ausweisen; einer Welt, in der der Mensch auf seinem Eigenen besteht, in die er sich einschließt, abgetrennt von den großen Lebensströmen, auf sich und seinen selbstherrlichen Geist vertrauend, in Kampfstellung gegen Natur und Gott, ganz ergriffen von jener „*ivresse d'humanité*“, jener „*Trunkenheit des Menschseins*“, von der Baudelaire in seinen Tagebüchern spricht.

Der Mensch ist hier so hart in sich zurückgenommen, daß Baudelaire an die Stelle des Begriffs

der Liebe den der *Prostitution* setzen muß. Alles, was den Menschen in Beziehung zum Nebenmenschen bringt, insbesondere die Liebe, ist ihm Prostitution, d. i. Gewalttat mit dem Vorzeichen der Illegimität, der Unerlaubtheit und der Verwerflichkeit. Daher lautet das, was das Christentum in dem Worte „Gott ist die Liebe“ zu sagen versucht in Baudelaires Sprache: „L'être le plus prostitué, c'est l'être par excellence, c'est Dieu“. Die Schärfe dieser Wortwahl gibt ohne weiteres an, wie vollständig sich hier der Mensch dem großen Strömen, den verbindenden Kräften entzogen hat. So vollständig, daß es zwischen ihm und seinesgleichen keinerlei Mitteilbarkeit, keinerlei Verstehensmöglichkeit gibt und daß sich die Menschen nur deshalb gelegentlich unter einander „verständigen“ können, weil sie sich im entscheidenden Punkte gerade *nicht* „verstehen“. „Le monde ne marche que par le malentendu“, heißt es in den Tagebüchern Baudelaires. „C'est par le malentendu universel que tout le monde s'accorde. Car si, par malheur, on se comprenait, on ne pourrait jamais s'accorder“. Trotz allem, was die Menschen zu einander zieht, trotz jener Liebe, die Mann und Weib vermeintlich so innig verschmelzen läßt, wird nie die ungeheure Fremdheit, die Mensch vom Menschen trennt, überwunden. „Le gouffre infranchissable, qui fait l'incommunicabilité, reste

infranchi“. Das Wort „gouffre“ liebt Baudelaire überhaupt. „Au moral comme au physique,“ schreibt er in den Tagebüchern, „j'ai toujours eu la sensation du gouffre, non seulement du gouffre du sommeil, mais du gouffre de l'action, du rêve, du souvenir, du désir, du regret, du remords, du beau, du nombre etc.“

Er ist der Mensch der *Abgrund-Empfindung*. Der *Abgrund*, als Inbegriff alles Fremden, Unsicheren, Gefährlichen, ist ihm der Ausdruck für das schreckliche Risiko, das gerade der in seine metaphysische Einsamkeit eingeriegelte Mensch läuft, wenn er irgendwie aus sich heraus soll: nur Fremdes, Uferloses und Schreckendes starrt ihm draußen entgegen. Er gibt sich immer auf, wo andere sich bloß hingeben. Fremd sind ihm die Gefühle, fremd das Leben. Alles ist Abgrund und voll Angst, dem Menschen nicht zugehörig und unbetretbar. Denn dieser Mensch hat die Einsamkeit zum Kernpunkt seines Lebens gemacht; er hat sie als ein absolutes, inwendiges Alleinsein gewählt und ergriffen und zu seinem Schicksal erhoben. Von frühester Kindheit an beherrschte ihn das Gefühl der Einsamkeit, le sentiment de destinée éternellement solitaire. Er stand von vornherein in der grundsätzlichen Abtrennung, nicht nur von den Menschen, sondern namentlich vom allgemeinen, naturhaften Leben und von Gott, den er

selbst da, wo er ihn nennt und bekennt, nur über einen tiefen, hoffnungslosen Abgrund hinweg erblickt.

Aus dieser Einsamkeit gewinnt er den ausgesprochen *kalten Blick* auf die Menschen und ihr Treiben; den Blick des nicht Teilnehmenden; den Blick des Entlarvungspsychologen, der ja, wo immer er auftaucht, nur deshalb „entlarven“ kann, weil er nicht teilnimmt und weder dem frommen noch dem unfrommen Trug erliegen will. Aus dieser unteilnehmenden Fremdheit kommt die erregende Schärfe, mit der Baudelaire in den *Journaux intimes*, besonders in der Reihe „*Mon coeur mis à nu*“ von den Menschen, von ihren Ideen und Leidenschaften spricht; die Verachtung, mit der er ihren Selbstbetrug, die schneidende Klarheit, mit der er ihre grausamen, niedrigen und erbärmlichen Grundtriebe ans Licht zieht. Jene *eine* Hälfte der großen Weltwahrheit, die dem Hohn des Entfremdeten zu erblicken verstattet ist, hat auch Baudelaire zu fassen bekommen. Aber immer wieder zeigt er, freiwillig oder unfreiwillig, welcher hohen Preis er für diese Einsichten bezahlt hat: das Wort „natürlich“ ist ihm ohne weiteres ein Adjektiv der Beschimpfung. „*La femme est naturelle, c'est-à-dire abominable*“ heißt es in „*Mon coeur mis à nu*“; und einige Seiten später: „*Le commerce est naturel, donc il est infâme*“. Es kommt nicht

darauf an, daß er hier die Frauen und die Händler herabsetzt. Das Wesentliche ist, daß er die Natur selber beschimpft. Wir hören die Stimme der tiefsten und leidvollsten Auflehnung; die Stimme jenes Geistes, der ewig mit Natur und Leben verfeindet ist. Wir hören jenen Baudelaire reden, der sich in dem erschreckenden Gedicht „*A celle qui est trop gaie*“ in Phantasien von wilder Perversität ergeht; der selbst in der höchsten menschlichen Angelegenheit, in der Kunst vornehmlich das Künstliche liebt, das, was sich darin wider Gott und für den ihm entfremdeten Menschen erhebt. „*Glorifier le culte des images*“, den Kultus der Bilder verherrlichen, nennt er in seinen Tagebüchern „*seine größte, seine einzige, seine ursprüngliche Leidenschaft*“. Aber das „Bild“ ist ihm vor allem der Akt der Festmachung, der Punkt, wo das fließende Leben aus der Zeit in den Raum und in die starre Gegenwart tritt; wo es seine Abkunft aus dem Strömen radikal verleugnet und Stein wird; wo es um einen Grad zu selbständig wird und sich vom mütterlichen Element nicht nur löst, sondern sich feindselig gegen dasselbe kehrt. Wenn Baudelaire in jenem herrlichen Gedicht zu Ehren der Kunst, „*Les Phares*“, auch nur Maler anführt, so ist es doch nicht der Geist der Malerei, sondern der *Geist der Plastik*, der seine Dichtung beherrscht. Nur ein Mensch, der ernstlich und ent-

geschlossen sein Leben aus dem großen Zusammenhang herausnahm und sich gegen alles, was liebend die Welt überströmt, versteinerte, konnte zu Baudelaires heroischer, plastischer Gedichtform kommen. Und man begreift von ihm aus, wie viel echtes „Heidentum“ nötig ist, damit irgendwo eine durch und durch gefestigte, konsolidierte Kunst der Plastik entstehen könne: die metaphysische „Festmachung“ des Menschen samt ihren letzten und gefährlichsten Konsequenzen ist dazu unerläßliche Voraussetzung.

In Baudelaires großer Form, in seiner Beziehung zur Kunst vollenden sich die höchsten Möglichkeiten einer „Gegenwelt“. Die Kunst fällt dem Menschen zu als Lohn für seine Auswanderung aus dem großen, lebensvollen Zusammenhang; nicht die Kunst als solche, sondern ihr *Besitz*, diese herrische, gefährliche, weittragende, fast verzweifelte Innigkeit der Kunstbeziehung, die die Kunst geradeswegs an jene Stelle setzt, die in einem lebendigen Leben den zentral nährenden und gründenden Mächten zukommt. Kunst sucht hier Religion zu ersetzen. Aber wie ihr das gelingt, zeigt sich darin, daß überall neben Baudelaires Beziehung zur Kunst seine Beziehung zu den „künstlichen Paradiesen“ und zum furchtbaren „Ennui“, zum „Spleen“ und vor allem zum Tode steht. Indem diese allzu „menschliche“ Welt sich schroff

aus dem allein nährenden Zusammenhang löst, gründet sie sich auf Tod; und folgerichtig muß überall der Tod, das Artefakt, der Ersatz, die Verzweiflung und der unstillbare Lebenshunger in ihr ausbrechen.

Und hier erst enthüllt sich Baudelaires wahre Größe und Bedeutung. Sie liegt darin, daß er mitten in der Illusion *wahr gelebt* hat. Mitten im selbstgewählten Tod hat er eine Erinnerung ans Leben behalten. Seine Klagen noch zeugen für eine letzte Verbindung mit den oberen Mächten. Er hat in der Lüge gelebt, aber nicht in ihr und mit ihr gelogen. Er hat niemals „Leben“ genannt, was das Gegenteil war. Er hat nie — diese feine Bemerkung findet sich in Stanislas *Fumets* Buch „Notre Baudelaire“ — purpurne Lippen genannt, was rotgeschminkte Lippen waren. Als Schminke hat er die Schminke, als Ersatz hat er den Ersatz geliebt und kultiviert; er hat ihn nie mit dem Original verwechselt. In der Sprache der Kirche, der er sich schließlich wieder zuwandte, heißt das: er hat mitten in den Orgien der Satansmessen das Gedächtnis an die wahre Eucharistie behalten. Er war ein Widersacher, aber kein Leugner Gottes. Er hat seine sämtlichen Versuche, in der Abtrennung vom Lebensmittelpunkt sein Dasein zu fristen, mit frenetischer Offenheit dargelegt, aber er hat nie den schrecklichen Lebenshunger ge-

leugnet, der nicht aufhörte, ihn zu quälen. Er war der Schöpfer und der Gefangene, aber nie der Bourgeois seiner Gegenwelt. Er behielt in allen Fälschungen und Artefakten, in denen er sich umtrieb, das Gefühl für das Echte: deshalb brachte ihm der Versuch, falsch zu leben, den Zusammenstoß mit der Wahrheit selbst, deshalb stellt er diese Wahrheit, eben in seinem *Leiden*, mit einem Freimuth dar, der den erwähnten französischen Autor berechtigt, ihn einen „Virgile aux Enfers“, einen Führer durch die Hölle zu nennen; einen Führer durch die Hölle zur Wahrheit. Noch in den schrecklichsten seiner Verirrungen erscheint er nicht als Täuscher und Getäuschter, sondern fast als ein Bildhauer, der das Wahre *negativ* in den bildsamen Stoff arbeitet, statt sogleich positiv zu modellieren; mit dem Ergebnis, daß die positive Form, die Wahrheit, viel frischer und „gefundener“ aus seinem Irren springt als aus der matten Rechtlebigkeit derer, die nie entscheidend geirrt haben. Es ist ein großes Geheimnis, daß den, der es ernst meint, auch der Irrtum zur Wahrheit führt: in seinem Ernst-Meinen nimmt er, ohne es zu wissen, das Kernprinzip des Lebens noch in den Tod mit.

Was hier gesagt wurde, läßt sich vor allem nachprüfen an seinen Bemerkungen über jene *Alkaloide*, denen er lange verfallen war und

denen er sein Buch „*Les paradis artificiels*“ gewidmet hat.

Das Leben, von dem er sich durch sein Heraus-treten aus dem großen Zusammenhang geschieden hatte, mußte er durch ein weitverzweigtes System von Ersatzmitteln wiederzugewinnen suchen. In diesem System spielt die Kunst eine Rolle, die Wollust, das Ideal des Dandy und des Bohemien; und dann das Haschisch. Seine berühmte Schilderung der Haschischwirkung geht aus von der Schilderung des Natürlichsten und Herrlichsten, das es gibt, nämlich jener wunderbaren Lebensfülle, die in gesteigerten, begünstigten Stunden den Menschen überkommt. Es ist jene Fülle des Rhythmus und der Gesichte, jene Klarheit der Sinne und des Geistes, in der das Leben zum Fest und zu einer strahlenden Unendlichkeit wird. Der Künstler wird mit diesem paradiesischen Zustand wohl häufiger beschenkt als der gewöhnliche Mensch; aber auch dieser kennt ihn, so gewiß als Begeisterung, Schwung der Liebe oder irgendeine Durchleuchtung jeden von uns einmal erreicht. Es ist durchaus in der Ordnung, daß der Mensch seit je diesen Zustand als das höchste der Güter betrachtet hat. Hört er aber auf, diesen Zustand als ein Geschenk, als eine Gnade zu betrachten, läßt er sich verführen durch die unzweifelhafte Tatsache, daß dieser Zustand (oder doch ein ihm täuschend ähnlicher)

durch bestimmte Reizmittel künstlich herbeigeführt werden kann, lernt er durch diese Mittel erzwingen, was sich ihm vorher freiwillig und rauschlos anbot, führt er die Gewalttat ein in einen Bezirk, wo Gewalt nur fälschen und verheeren kann — so betritt er das Gebiet des Pathologischen, den Weg der Absonderung, den Weg gegen die Natur und — im Enderfolg — gegen Gott und das Leben. Gerade weil das Gut so hoch ist, gerade weil es das höchste aller Güter ist, darf es nicht erkaufte oder gestohlen werden. Einen minderen Vorteil mag sich der Mensch bei Gelegenheit widerrechtlich aneignen, ohne gleich mit der ganzen Schöpfung in Zwiespalt zu geraten. Aber den *zentralen* Vorteil, das „Leben“, das Paradies, das „Ideal“ (in Baudelaires Sprache), das „Unendliche“, das Daseinselement, die „Fülle“ schlechthin — dies darf er nicht, wie es der Giftesser tut, stehlen und nicht einmal stehlen *wollen*; denn schon der Versuch bringt ihn in Konflikt mit den Gesetzen seines eigenen Daseins.

Baudelaire hat diese Verfehlung voll begangen. Aber es ist das Große an seiner Haschisch-Schilderung, daß sie die Seligkeiten, die das Gift spendet, in unlöslichem Zusammenhang mit den schweren Konflikten zeigt, in die es den Menschen führt. Er weiß, mit einem Wort, daß es „Sünde“ ist, das Paradies durch eine Droge künstlich erschaffen zu

wollen, Sünde im Sinn eines grundsätzlichen Verstoßes gegen unaufhebbare Gesetze des Lebens. Er schält in den Kapiteln „La morale du haschisch“ und „L'Homme-Dieu“ scharf die Punkte der Haschischwirkung heraus, an denen sich das zentrale geistige Risiko der künstlichen Paradiese enthüllt. Nachdem er die ersten Stadien der Giftwirkung geschildert hat, die unbändige Heiterkeit, den Überschwang an Leben, die Objektivierung der Persönlichkeit, die grenzenlose Freizügigkeit der Seele, die an allem Dasein unerhört teilnehmen läßt, die sinnlichen Halluzinationen — geht er zur Schilderung dessen über, was er die „*moralische Halluzination*“ nennt. Sie besteht darin, daß der Haschischesser von einem tiefen Wohlwollen für alle Geschöpfe, namentlich aber für sich selbst überströmt wird. Er sieht sich selbst in einem verklärenden Licht. Er begreift alles, er liebt alles, er ist der scharfsinnigste, der verstehendste und der gütigste aller Menschen. Zwar hat er die Erinnerung an Fehler und schlimme Taten, die auf ihm lasten, nicht verloren; aber noch seine Reue, seine Gewissensbisse muß er bewundern, weil sie ihm seinen eigenen sittlichen Adel erst recht beweisen. Er ist gezwungen, von sich selbst entzückt zu sein, sich als das höchste, edelmütigste aller Wesen zu bestaunen. Zugleich fühlt er, daß diese seine Größe von keinem andern begriffen werden kann.

Er versteht alles, aber niemand versteht ihn. Er ist der einsame Herr und König. Er ist der Mittelpunkt des Weltalls. Für ihn allein ist alles Schöne geschaffen, für ihn hat alles Leben gelebt. Und plötzlich begreift er: Ich bin Gott geworden; ich bin Gott.

Baudelaire arbeitet, wie gesagt, diesen Punkt und den Weg zu ihm mit einer Schärfe heraus, die deutlich zeigt, wie klar er sich der geistigen Fragweite dieser Momente bewußt ist. Der Mensch schiebt sich an die Stelle Gottes, er nimmt die große, entscheidende Verkehrung vor, auf die alle menschliche „Eigenheit“ geheim abzielt, den Akt des Ur-Abfalls, der den Menschen unzulässig erhöht und ihn gerade dadurch aus den Bedingungen des menschlichen Lebens heraushebt, in den Tod — das ist der Höhepunkt und Endpunkt des Glückes, das dem Käufer der künstlichen Paradiese beschieden ist.

Darin, daß die Droge den Menschen zum Gotte macht, enthüllt sich für Baudelaire ihr schlechthin *satanischer* Charakter. Er bezeichnet von hier aus die Reizgifte geradezu als „die vollkommensten Verkörperungen des Geistes der Finsternis“. Mit einer Bestimmtheit, der schwere und reelle Erfahrung zugrunde liegt, weiß er: „Es ist dem Menschen verboten, unter Strafe des geistigen Verfalles und Todes, die grundlegenden Bedingungen

seiner Existenz zu stören und das Gleichgewicht zwischen seinen Fähigkeiten und der Umwelt zu brechen, in der ihnen sich zu bewegen bestimmt ist Jeder Mensch, der die Bedingungen des Lebens nicht annimmt, verkauft seine Seele.“ Der *nüchterne* Weg allein ist gültig, um zu Hohem zu gelangen; der Weg der Arbeit, des redlichen Bemühens. Mit glänzender Klarheit der Einsicht und des Wortes wendet er sich gerade gegen die *Zuverlässigkeit*, mit der die Droge ihre Wirkung liefert: „Wir nennen den Spieler, der das Mittel zu einem jederzeit sicheren Gewinnen gefunden hat, einen Betrüger; wie sollen wir den Menschen nennen, der sich für einige Pfennige Glück und Genie kaufen will? Es ist gerade die Unfehlbarkeit des Mittels, die seine Widersittlichkeit ausmacht, wie es die angebliche Unfehlbarkeit der Zauberei ist, die ihr den satanischen Charakter gibt.“ Ausdrücklich beruft er sich dabei auch auf die *Kirche* und ihre Verwerfung der Magie und der Zauberei, „weil beide gegen die Absichten Gottes streiten, weil sie die Arbeit der Zeit hintanschieben und die Voraussetzungen der Reinheit und Sittlichkeit überflüssig machen wollen“. (Und diese Ablehnung der Magie ist bekanntlich ein Punkt, in dem das Christentum mit dem Judentum und dem Islam einig geht.)

So ergibt sich das Folgende. Baudelaires Hingabe an die Alkaloide ist von der einen Seite her die Krönung seines „Abfalls“, seiner Neigung zum Künstlichen, seiner Erschaffung einer Gegenwelt, seiner Selbstabschließung gegen die oberen Mächte, seines Entschlusses zum falschen, isolierten Leben. Aber da er weder Feigling noch Lügner war, wagte er die Folgen dieser Selbstverbannung ins Künstliche richtig zu sehen und zu benennen, und so trat aus seinem Irren das Wahre desto plastischer hervor. Gerade das Isolierende der Haschischwirkung konnte er von seinen Erfahrungen aus als das eigentlich Widerlebendige und Satanische identifizieren. Man muß seinem Bilde der Haschischwirkung seine Worte über den *Wein* hinzufügen, um zu begreifen, daß er nicht in der Rauschwirkung als solcher das Gefährliche sieht, sondern in der geistigen Richtung, die sie einschlägt. Wein und Haschisch lassen sich, nach Baudelaire, vergleichen in dem einem Punkt, daß sie die Persönlichkeit des Menschen steigern. Aber in allem übrigen sind sie radikal verschieden. Der Wein „belebt die Verdauung, kräftigt die Muskeln, bereichert das Blut. Selbst in großer Menge genossen, verursacht er nur kurze Störungen. Ihm gegenüber steht jene andere Substanz, die die Verdauung lähmt, die Glieder schwächt und einen Rausch von 24 Stunden zu erzeugen vermag. Der

Wein steigert den Willen; das Haschisch vernichtet ihn. Der Wein ist eine physische Stütze; das Haschisch ist eine Waffe des Selbstmords. Der Wein macht gutmütig und gesellig; das Haschisch ist isolierend. Der Wein ist sozusagen tätigkeitsfroh; das Haschisch ist wesentlich träge. Wozu arbeiten, pflügen, schreiben oder irgend etwas produzieren, wenn man mit einem Schlage das Paradies gewinnen kann? . . . Der Wein ist nützlich, er bringt Fruchtbare hervor; das Haschisch ist unnütz und gefährlich.“

Mag Baudelaire hier dem Wein zu viel des Guten nachgesagt haben: in der Hauptsache trifft der Vergleich das Rechte. Der Unterschied zwischen beiden Substanzen liegt genau darin, daß der Wein in der Richtung des *natürlichen Lebens* wirkt, das Haschisch aber gegen dieselbe. Der Wein schließt an, das Haschisch stößt den Menschen in seine Einsamkeit und riegelt die Tore hinter ihm zu. Und so wirkt jener im Sinne der Welt, dieses im Sinne der Gegenwelt. Die *geistigen* Entscheidungen, die an der Wahl des einen oder des anderen Mittels hängen, sind das Wichtige, und sie hat Baudelaire mit untrüglichem Instinkt für das dem Menschen Erlaubte und Verbotene unterschieden.

Das Gleiche, was diese seine Absage an die isolierenden, den Menschen vergötternden Gifte leistet, leisten die letzten Aufzeichnungen seiner

Tagebücher in bezug auf sein ganzes Leben: den endlichen Blick auf das Wahre. Mit Erschütterung sieht man diesem Begebnis zu. Es ist der Durchbruch eines Menschen, der allen Stolz und Hochmut, alle Auflehnung und Abseitigkeit versucht, der Jahrzehnte seines Lebens im pittoresken Irren zugebracht hat, zu den einfachsten, grundlegenden Einsichten. Aber wenn Baudelaire ihrer gewahr wird, so ist das, wie wenn ein jahrelang Eingekerkelter zum ersten Male wieder die Sonne und die freie Welt erblickt. Das Gesicht verblaßt vom feuchten Brodem der Gräfte, zersucht und verfallen, die Augen verwüestet von ewigem Zwielicht, so steht er vor den einfachen Dingen dieser Erde und muß neu entdecken, was jedes Kind schon kennt.

Dieser Übergang, der jeden fühlenden Zuschauer tief ergreifen muß, zeichnet sich, wie gesagt, in seinen Tagebüchern klar erkennbar ab. Hundert Druckseiten findet man in ihnen gefüllt mit glänzend geprägten Ausfällen gegen Demokratie und Fortschrittsaberglauben, gegen den nützlichen Bürger und seine Lebenslügen, gegen die Zeitungen und gegen die Frauen. Der äußerste Zynismus steht neben der tiefsten Trauer, aber immer ist es der Haß des Abseitigen, der das Wort führt. Selbst wenn er gegen die triste Verlogenheit des Bürgerlebens sein eigenes, düsteres Ideal stellt,

das Ideal des unnützen Dandy, des Soldaten und des Komödianten, selbst wenn er die Kirche gegen den platten Materialismus verteidigt — immer spricht er in der Haltung unzählbaren Stolzes und erbitterter Vereinsamung. Es wurde oben gesagt, daß dem Haß des Einsamen die *eine* Hälfte der Weltwahrheit zu erblicken verstattet ist, nämlich alle Wahrheit der „Entlarvung“ und des Krieges gegen Schein und Maske. Im Ausprägen dieser Wahrheit leisten Baudelaires Tagebücher Großes. Noch die flüchtigsten Notizen, hingeworfene Stichworte und Interjektionen haben bei ihm eine erregende Kraft und deuten auf wichtige Zusammenhänge. Aber stets legitimieren sie sich als Äußerungen eines grenzenlosen Hochmutes, eines empörerischen Geistes, in dem ganz gewiß ein Begriff von wahrer Größe und Schönheit des Menschen lebt, aber weder Geduld noch Milde noch Blick für das Ganze der menschlichen Lebensnorm, insbesondere für seine ethische Gesetzlichkeit.

Nun aber begibt es sich, daß sich der Ton der Baudelaireschen Tagebuch-Aufzeichnungen plötzlich ändert, und zwar von einem Tag auf den anderen. Es ist jener 23. Januar 1862, an dem er zum ersten Male „den Wind vom Fittich der Geisteskrankheit“ über sich hinstreifen fühlt. Er versieht die Aufzeichnung dieses Tages zum ersten Male mit dem Stichwort „Hygiäne“, das dann bis zum

Ende der Tagebücher fast regelmäßig wiederkehrt, meist zusammen mit den Worten „Conduite, Morale“. Unter diesen Wortmarken notiert er, was ihm von jetzt ab an neuen Einsichten zufällt. Nicht vielleicht an neuen Einsichten, sondern an Erkenntnis, daß so und so viele längst bekannte Einsichten *auch für ihn* Geltung haben.

Er notiert: „Je mehr man den Willen übt, desto besser lernt man wollen. Je mehr man arbeitet, desto besser arbeitet man und desto mehr will man arbeiten. Je mehr man hervorbringt, desto fruchtbarer wird man.“ Solche Worte aus solchem Mund zu hören, ergreift tief, weil sich eine grundsätzliche Wandlung darin ausspricht. Es ist der Untergang einer ganzen Lebenshaltung, einer ganzen Weltanschauung und der Aufstieg einer gänzlich neuen Reihe von Erfahrungen und Anerkennnissen. Sie liegt zwar von vornherein im schweren Schatten des „Zu spät!“ Wer der Meinung ist, daß Sinnesänderungen vollkommen „freiwillig“ sein müssen, um Wert zu haben, kann diese Sinnesänderung Baudelaires als bloße hygienische Reaktion verdächtigen. Aber es gibt keine vollkommen „freiwilligen“ Sinnesänderungen. Alles Lernen geschieht unter einem Druck. Mag Baudelaire sich erst besonnen haben, als er sein Leben gefährdet fühlte: es war trotz allem die Wahrheit, was er von da an erblickte, das große Umdenken

hat sich real in ihm ereignet, und das muß uns höher gelten als der Trotz, der im Irrtum unbelehrbar verharret. Es war im Zusammenhang der Geistesgeschichte seine Aufgabe, den Irrtum des aus dem Ganzen herausgenommenen Lebens selbst zu widerlegen, um ein Beispiel zu sein, und diese Leistung wird durch das „Zu spät!“ eher bekräftigt als widerlegt.

Er weiß jetzt seine Verfehlungen menschlich zu deuten. „Nach jeder Ausschweifung“, sagt er, „fühlt man sich immer einsamer, immer verlassen.“ Er erfährt die große Wahrheit, daß „die gegenwärtige Minute die wichtigste aller Minuten ist“, insofern sie zu der *jetzt* gerade fälligen und notwendigen Entscheidung aufruft. Er gewinnt ein völlig neues Verhältnis zu der Frage des *Willens*. Man redet auch heute über diese Frage, man beschuldigt den Willen (samt der Vernunft und dem Ich) der Seelenzerstörung, des Bruches der paradiesischen Einheit. Baudelaire aber weiß nun, daß „jeder Rückgang des Willens ein Stück verlorener Substanz“ bedeutet. Die Frage des *Willens* verknüpft sich für ihn unmittelbar mit der Frage der *Arbeit*. Auch hier entdeckt er alte und ewige Wahrheiten. Er, der geschrieben hatte: „Ein nützlicher Mensch zu sein, hat mir immer etwas höchst Scheußliches geschienen“, er, der den Müßiggang des Dandy unablässig als die höchste

Form menschlicher Haltung gerühmt hatte, er entdeckt nun die Zauberkraft, die Unentbehrlichkeit der Arbeit. War sie ihm früher seine alltägliche Folter (*tourment ordinaire*), so will er nun aus ihr seine „beständige Wollust“ machen. Vor allem erkennt er sie endlich als das Mittel, den Alpdruck der „Zeit“ loszuwerden. Er schreibt: „In jeder Minute finden wir uns erdrückt vom Gedanken und vom Gefühl der Zeit. Und es gibt nur zwei Mittel, diesem Alpdruck zu entrinnen, ihn zu vergessen: das Vergnügen und die Arbeit. Das Vergnügen verbraucht uns. Die Arbeit stärkt uns. Treffen wir unsere Wahl. Je mehr wir uns des einen dieser Mittel bedienen, desto mehr flößt uns das andre Abscheu ein. Man kann die Zeit nur vergessen, indem man sich ihrer bedient.“ Dieser letzte Satz besonders unterstreicht die Wendung, die sich in ihm vollzogen hat: das *tätige* Verhalten wird als das Mittel erkannt, der Zeit, die durch bloße Betrachtung *bewußt* und drohend wurde, das Fremde und das Angstvolle zu nehmen. Ausdrücklich notiert er einige Seiten später: „Die Gewohnheit der Pflichterfüllung vertreibt die Furcht.“ Baudelaire bemerkt hier also, daß das große Beiseitretreten dem Menschen die Welt entfremdet und daß die Fremdheit aufgehoben wird durch das Wiedereintreten in die natürliche Beziehung, durch jenes Erfüllen der Pflicht, das ein

Akt der Einordnung und damit der Absage an den luziferischen Hochmut ist.

Mit dieser Absage an den Stolz vereinfacht sich fortschreitend seine Welt. Wieder und wieder ruft er sich die Mahnung zu: „Tue alle Tage, was Pflicht und Klugheit erfordern.“ Das klingt wie ein Satz aus einem Schülerkalender. Liest man aber, daß Baudelaire diesen Satz mit dem Wort „Kostbare Bemerkung“ (*note précieuse*) einleitet, so wird gefühlt, wieviel an geistigem Geschehen hinter ihm steht.

Dieses Geschehen tritt hervor, wenn er sich selbst die Frage stellt: „Ist meine Phase des Egoismus abgeschlossen?“ Es tritt hervor, wenn er sich in seiner Schriftstellerei an den „großen Stil“ mahnt und begründend hinzufügt: „Nichts ist schöner als der Gemeinplatz.“ Es tritt besonders darin hervor, daß die Haltung seiner Tagebuchnotizen immer mehr praktisch und fordernd wird. „Der Dandy tut nichts,“ hatte er früher geschrieben. Nun begibt es sich, daß er sich selber bis ins Einzelne Tätigkeit vorschreibt: „Alle meine Briefe durchsehen und ordnen (zwei Tage), meine Schulden aufstellen (zwei Tage). (Vier Abteilungen, Schuldscheine, große Schulden, kleine Schulden, Freunde.) Die Stiche ordnen (zwei Tage). Die Notizen ordnen (zwei Tage).“ Dazwischen immer wieder die Worte Pflicht, Müssen, Arbeit, Projekt,

Nüchternheit, Hygiene — ein ganz neues Vokabular, das zu erkennen gibt, wie er in letzter Stunde die Kräfte des Willens und der Vernunft aufbietet, um sein zerstörtes Leben zu retten.

Das letzte Wort dieser Wandlung ist die veränderte *religiöse* Einstellung. „Meine Erniedrigungen sind Gnaden Gottes gewesen“, schreibt er. Gebet am Abend, Gebet am Morgen macht er sich zur Pflicht. „Der Mensch, der abends betet, ist ein Kapitän, der Schildwachen ausstellt. Er kann schlafen.“ So schickt er, wie vorher die Arbeit, auch das Gebet gegen die große Angst vor, und das heißt: Einordnung und Unterwerfung gegen die Fremdheit, die durch das Heraustreten aus dem Zusammenhang entstanden war. Am Ende des glänzenden Weges, den dieser stolze Geist, noch in seinen Verirrungen ein prachtvolles und hochgeborenes Geschöpf, gegangen ist, steht die Tafel: „Faire son devoir tous les jours et se fier à Dieu, pour le lendemain.“ Das heißt auf deutsch wohl nichts anderes als „Bete und arbeite.“ Ein Kinderpruch. Eine Weisheit für einfache und durchaus nicht ungemaine Menschen. Eine Weisheit für den Werktag und für die große Zahl, billig und nüchtern wie ein Kieselstein. Aber Baudelaire hat ein ganzes Leben für sie bezahlt. Er hat sie dadurch für sich und andere völlig neu gewonnen, fast so, als sei sie vorher noch nicht dagewesen. Wen

Wahrheiten dieses Ranges nichts kosten, der *hat* sie auch nicht, für den haben sie keinen Wert. Und da auf diesen Seiten so oft die Rede war vom „Irrtum“, vom „falschen Leben“, so müssen wir noch einmal daran erinnern, daß uns der Irrtum als der wichtigste und sicherste Weg zum Wahren gilt, weil nur der Irrtum den eigentlichen Zusammenstoß mit der Wahrheit bringt.

Baudelaire faßt nicht nur eine wesentliche französische Tendenz, sondern auch eine wesentliche Tendenz des 19. Jahrhunderts in sich, indem er den Umweg über die Gegenwelt nimmt, um zur Welt, zum Leben zu gelangen. Wenn heute der Mensch unseres Kulturkreises klarer auf der Erde steht, kundiger seiner Möglichkeiten und vor allem seiner Grenzen, wenn seine Umluft der Schwüle entladener ist und sich sein ermühter Sinn mit einer neuen Freude an das Wirkliche (außen und innen) hält — so ist in dieses Ergebnis, neben dem Beitrag der anderen Vorkämpfer, auch das Irren und Leiden, die Kraft und das Wissen Charles Baudelaires eingesenkt.

MARTIN BUBERS
GANG IN DIE WIRKLICHKEIT

In Martin Buber lebt der Schriftsteller, der zum Sprecher wird, weil er der am meisten Angesprochene ist. Er hat mit einer nachdrücklichen,

stillen Herzhaftigkeit gelebt. Er hat sich nicht geschont, sondern gebärdlos aus tiefer Ergriffenheit das Rechte erduldet, gesagt und getan. Er hat gehört und gehorcht. Selten war bei soviel gespannter, hingebener Achtsamkeit soviel Aktivität und kühner Griff. Er hatte ein Ohr für das Ewige. Er hatte ein Ohr für die Zeit. Ein tiefes Horchen ist in jeder seiner Niederschriften. Er hat mit allem, was er tat, *gedient*. Jeder hat einmal eins seiner Worte gehört. Er ist dem Einen wichtig geworden als Chronist und Deuter chassidischer Frömmigkeit. Er hat dem anderen die durchleuchtete Welt der Tao-Lehre des Tschuang-Tse aufgeschlossen. Er war unter den ersten, die heute wieder die ekstatischen, begeisterten Stimmen des deutschen Mittelalters vernahmen. Er ist dann vorkämpferisch den Weg zum ewigen Jenseits der Mystik, nämlich zu einem neuen, gesättigten Aspekt der Wirklichkeit, weiter gegangen. So ist er in der Wildnis der tausend geistigen Möglichkeiten, die wir wie einen Wald durchwandert haben, vielen Irrenden zum Führer geworden. Sein Weg war ein Gang aus dem Uneigentlichen ins Eigentliche, aus dem Spiel in den Ernst, aus der Illusion in die Wirklichkeit.

Buber schrieb 1924 in der Vorrede zum „Verborgenen Licht“, einer seiner Sammlungen chassidischen Schrifttums:

„Seit ich, vor zwanzig Jahren, die Arbeit am chassidischen Schrifttum begonnen habe, ist es mir um die Lehre und den Weg zu tun. *Aber damals meinte ich, das sei etwas, was man auch bloß betrachten könne und dürfe*; seither habe ich erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist^{*)}. Je tiefer ich es erfuhr, um so mehr ist mir diese Arbeit, an der sich mein Leben maß und vermaß, zur Frage, zum Leid, und doch auch zum Trost geworden.“

Ich muß den wichtigen Inhalt dieser Sätze zu verdeutlichen suchen. Was wir uns auch vorsagen mögen: wir Älteren sind alle erwachsen in einer Welt, wo mit keiner Sache der Einsicht Ernst gemacht, wo kein Wissen gelebt, kein erkannter Weg wirklich gegangen wurde. Unser aller Verräter sind jene modernen Maler, die zu einem gewissen Zeitpunkt die Wichtigkeit biblischer Stoffe zu ahnen begannen. Sie malten Christliches und fuhren doch fort, an Haeckel zu glauben. Und so haben wir Denkweisen und Glaubensweisen alter und neuer Zeit betrachtend genossen, und blieben doch Kinder unseres Säkulums, stumpf und unergriffen, Schauspieler und Kostümträger, verlacht von unserem eigenen Gewissen und doch vollkommen unfähig, uns aus dem anschauenden Genießen in ein rathaftes, echtes, „gemußtes“ Leben

^{*)} Von mir gesperrt. W. M.

zu retten. Möglich, daß die Generation des Weltkrieges Stöße erfahren hat, die diesen furchtbarsten aller Panzer, den Panzer aus dickgeschichtetem Papier, durchdrangen. Für uns gilt jedenfalls, daß unser Leben sich gar nicht änderte, wie oft auch unsere sogenannten Einsichten sich ändern mochten. Mit Laotse und Buddha, mit Christus, Franziskus und Jakob Böhme blieben wir durchaus, was wir waren. Das neunzehnte Jahrhundert, das Zeitalter eines tollen Bildersturms und der unbelehrbaren Verständigkeit, hatte uns geprägt und ließ sich nicht so leicht aus uns vertreiben. Mochten wir Front und First des Hauses mit noch so anspruchsvollen Fahnen schmücken: aus den Fenstern lachte breit das ungelehrige Säkulum und wies jede Aufforderung zu tathafter Entscheidung von der Tür.

Wann und wo beginnt das neue, das zwanzigste Jahrhundert? Es beginnt nicht mit Jahr und Stunde, sondern es beginnt für jeden von uns mit dem Ereignis, das Buber in dem angeführten Satze angibt. Es beginnt mit dem Ernstmachen. Es beginnt mit dem Aufhören der Stumpfheit, mit der Erschütterung, mit dem Übergreifen der Einsicht in den Bereich der tatsächlichen Lebensentscheidungen. Es beginnt mit dem Aufhören des bloßen Betrachtens, oder vielmehr mit der Erkenntnis, daß Betrachten nur dann Wert hat, wenn es die Kraft

besitzt, uns praktisch zu verpflichten. Buber hat als die geheime Idee seines, des jüdischen Volkes, die Bestimmung erkannt, die weltändernde, die verwirklichende Tat zu leisten. Er ist damit zugleich für die deutsche Gegenwart wichtig geworden, indem er diese Tendenz zur Verwirklichung den Zeitgenossen vorlebte. Sein ganzes Schrifttum hat ein Gravitieren zum Tun; es ist eine geheime Schwerkraft in seinen Worten, die zu Entscheidung und Wirklichkeit zieht.

Wirklichkeit? Ist es nicht gewagt, von einer Tendenz zur Wirklichkeit zu sprechen bei einem Manne, der das grenzenlos weltdurchschweifende, unerhört freizügige, ungeschichtliche, ja geschichtstötende Element der *mystischen Frömmigkeit* so stark in sein eigenes Leben zog? Ist das Mystische nicht aller Anbindung feind, ist es nicht eine Kraft, alles Wirkliche und Historische in lauter zeitlosem Licht zu ertränken, alle Gestalt in „Sinn“ aufzulösen, alle Grenzlinien auszulöschen, alles Einmalige in ein seliges Überall und Nirgends hinabzutauchen? Der Begriff läßt den Gott überall aus dem Ungeformten aufsteigen, aber die Mystik läßt ihn immer wieder in der Tiefe des Namenlosen, des Unbenannten verschwinden. Kann eine solche Kraft des wunderbaren Zerstörens eine Beziehung zur Wirklichkeit besitzen? Kann sie gar zur Erlöserin werden aus der Erkrankung an Illusion und „Tat-

sächlichkeit" und Verständigkeit? Buber erzählt im „Großen Maggid“ eine Geschichte: „Wenn Rabbi Elimelech am Sabbat das Gebet der Heiligung sprach, mußte er von einer Weile zur andern das Zifferblatt seiner Uhr betrachten, um sich in der Zeit zu erhalten. Denn die Worte, die er sprach, zogen ihn mit Macht in die Zeitlosigkeit.“ Kommt hier nicht das Enttraffende, das Entziehende der mystischen Frömmigkeit zum Ausdruck?

Aber die behauptete Beziehung der Mystik zur Wirklichkeit besteht; und selbst wenn sie dies nie erwiesen hätte: heute, in uns und unserem geistigen Weg, hat sie es so unwiderleglich erwiesen, daß wir nicht mehr daran zweifeln können. Mystik bezeichnet nichts als den Eintritt ins Wirkliche. Sie bezeichnet das Preisgeben der Illusion, das Erwachen zur Nüchternheit, das Aufwachen zur Genauigkeit und Bestimmtheit, zur Gesetzlichkeit und Dinglichkeit aller Dinge. Neben jener Geschichte von der Uhr steht im „Großen Maggid“ eine andre, aus der ein himmlisches, durchdringendes Wissen um das Irdische glänzt:

„Die Ehefrau des Jehudi setzte ihm oft mit langen Streitreden zu. Er hörte an, was sie vorbrachte, schwieg und nahm es in Freuden hin. Einmal aber, als ihr Schelten das gewohnte Maß überstieg, gab er ihr ein paar Worte zurück. Später fragte ihn sein Schüler Rabbi Bunam: „Was hat

dieser Tag vor den andern voraus?“ — „Ich sah,“ sprach der Jehudi, „daß ihre Seele am Abscheiden war vor wütendem Gram, weil ich von ihrem Schreien mich nicht anfechten ließ. Darum reichte ich ihr ein wenig Rede, damit sie fühle, die ihre bekümmere mich, und sich an ihrem Gefühl stärke.“

Gewiß ist es ein sehr entfremdeter und hoher Blick, der hier auf das Irdische fällt; es ist ein Blick aus der Vogelschau. Aber wie klar und einfach liegt das Irdische vor diesem Blick da! Und wie schön ist die liebende Gebärde, mit der der heilige Mann dem fremden Ingrimme ein wenig Zorn hinüberreicht, damit der Beschenkte sich an der Gabe nähre und erfrische! Es ist im Grunde eine Erfahrung, die jedes Kind kennt: Zorn nährt sich von Zorn, man kann durch unangreifbare Milde den Zorn töten, aber es gibt Fälle, in denen mit dem Zorn auch der Zürnende getötet oder auf den Tod gekränkt wird, und da kann es Pflicht sein, ihm aus Liebe einen Bissen Zorn zurückzugeben. So verweist gerade der entfremdete Blick aus der Höhe auf die Pflicht zum gegenwärtigen, wirklichen Leben unter strebenden, irrenden, tätigen Mitmenschen. Mystische Frömmigkeit führt zwar zunächst zum Urgrund, mystische Einsicht erschließt das Eine, Unbedingte und Unvermischte. Aber erst von da aus wird mit der Kraft und Eindeutigkeit

des Erlebnisses die *Welt* gesehen. Erst von da aus wird wahrgenommen, wie das Eine und Unbedingte sich durch Landschaften und Zeiten, durch Historie und Affekte durchkämpft, wie es lebt in den hochgerürmten Architekturen der Menschenwelt und den Charakteren der Natur, wie es Gestalt und Ereignis wird. Das Wirkliche, das Zeitliche und Irdische gewinnt erst vom Blickpunkt der Mystik aus seine volle Wichtigkeit, seine ernste, satte, einmalige Realität. Erst von der mystischen Schau her *ernüchtert* sich die Welt bis auf den Grund. Alles Leben tritt in seine feste, bestimmte Form. Der Buchstabe wird heilig durch seinen Inhalt. Alles Vergängliche ist freilich „nur“ ein Gleichnis; aber Gleichnis, d. h. faßbare *Erscheinung* des Einen und Unvergleichbaren ist eben nur das Vergängliche. Deshalb ist Mystik der Durchgang zu einem neuen, unendlich vertieften Ernstnehmen der Welt. Sie zerstört die Welt, um sie kraftvoller wieder herzustellen. Sie geht in den Urgrund, um mit einer tiefen Erfrischtheit aller Kräfte erst recht in Natur und Geschichte hineinzugehen.

Deshalb sieht man viele der Frommen, die Buber schildert, mit einer vertieften Liebe, ja Begierde in den Verhältnissen und Pflichten des Diesseits stehen. Mystische Frömmigkeit hat eine unabweisbare Tendenz, sich vom Subjektiven zu

reinigen und schweigsam im treuen, objektiven Tun zu leben. In Bubers „Verborgenen Licht“ gibt es eine Anekdote, nein: viele Anekdoten, die von der Einfassung des mystischen Grundgefühls in den trockenen, fast harten Buchstaben des „Dienstes“ handeln. So erzählte der Rabbi von Hobryn gerne die Antwort, die der General Howin dem Zaren Nikolaj gegeben hatte:

„Der General war sehr alt und hatte fünfzig Jahre Dienst getan. Bei einem Manöver, dem der Zar beiwohnte, war er der Führer der einen Armee. Nikolaj ritt die vorderste Reihe ab und sprach den General an: „Nun, bist rüstig, Howin, brennt dir wohl noch das Blut?“ — „Majestät,“ sagte Howin, „das Blut brennt nicht, der Dienst brennt.“

Das Blut mit seinem Brennen bezeichnet hier die Stufe des privaten Erlebens; die Stufe des Abstands von Schicksal und Gesetz; die Stufe der noch nicht vollzogenen Objektivierung. „Dienst“ aber ist der hohe Begriff des in die Welt völlig eingebürgerten Menschen. „Dienst“ bedeutet, daß sich einer in Reih' und Glied gestellt hat und nicht mehr aus persönlichen Erregungen heraus lebt, sondern aus der Ordnung des Ganzen, die er begriffen und anerkannt hat, die ihm Natur und unbewußter Alltag geworden ist. Was tut der „diensttuende“ Mensch? Er tut nicht das Ungemeine, das Auffallende, das ganz Besondere; er tut gerade

die einfachste, wirklichste Pflicht, er tut im schärfsten Sinn das „Richtige“, er ist vollkommen „gegenwärtig“ und hat die begeisterte Fügsamkeit gelernt, durch die jedes Wesen am meisten zur Erfüllung des Weltchicksals beiträgt. Ein Schüler, so erzählt Buber im „Verborgenen Licht“, wollte vom Meister wissen, wie er seine Seele am besten zum Dienste Gottes bereiten könne. Der hieß ihn zu einem Rabbi gehen, der im bürgerlichen Leben Herbergswirt war.

„Er folgte der Weisung und wohnte da etliche Wochen, ohne an dem Wirt, der sich vom Morgen- gebet bis gegen Abend in der Schankwirtschaft zu schaffen machte, irgendwelche Heiligkeit wahrzunehmen. Endlich fragte er ihn, was er den Tag über tue. „Mein vornehmstes Geschäft“, sagte Rabbi Abraham, „ist, die Gefäße recht zu säubern, daß auch nicht der kleinste Speisenrest an einem haften, und auch alle Geräte zu putzen und trocken zu wischen, daß sich keines der Rost bemächtigt.“

Und damit, so belehrte der Meister den Schüler bei seiner Heimkunft, hatte er vernommen, was er zu wissen begehrt hatte. Er hatte erfahren, daß man die höchste Pflicht am besten erfüllt, indem man der alltäglichsten Pflicht am treuesten nachkommt. Stehen am beschiedenen Ort wie ein Soldat, identisch werden mit allen Bestimmungen des uns zugefallenen Daseins, ohne schwärmendes

Fernweh, Ergriffenheit umschmieden in gemeinen Dienst, aus den edelsten weltfernten Stoffen ein pflichttreues, tätiges, alltägliches Leben zubereiten — das ist im schärfsten Sinne Dienst, Leben und Förderung der göttlichen Zwecke. Man hört von Buber diesen Hinweis sehr oft. Im „Großen Maggid“ erzählt er: „Als der Leipniker Raw, der dem chassidischen Weg entgegen war, mit dem jungen Jizchak und seiner Gelehrsamkeit bekannt geworden war, fragte er ihn: „Was hast du nur bei dem Lubliner zu suchen? Was kannst du bei ihm lernen? Was hast du bei ihm gelernt?“ — „Und wenn nichts anderes“, sagte der Jehudi, „eins habe ich bei meinem Lehrer, dem heiligen Rabbi in Lublin, gelernt: wenn ich mich schlafen lege, schlummere ich im gleichen Augenblick ein.“

Buber bemerkt zu dieser Geschichte, aus ihr gehe hervor, daß der Jehudi von dem Lubliner Rabbi eine tiefe Beruhigung erfahren habe. Es scheint mir noch besser, das eine hervorzuheben, daß der Jehudi von dem Rabbi gelernt habe, in jedem Augenblick seines Lebens vollkommen „gegenwärtig“ zu sein und peinlich genau die konkrete Fragestellung jeder einzelnen Stunde aufzufassen. Wer sich zum Schlafen niederlegt, hat in dieser Stunde nichts andres zu tun, als die Aufgabe „Einschlafen!“ zu erfüllen. Die Planeten mögen ihren Gang weitergehen, die Nord-

lichter mögen leuchten, Gott mag in seinen Himmeln oder unter Menschen wirken, was seinen Zwecken entspricht — dieser eine Mensch aber hat in diesem Augenblick nichts andres zu tun, als im Schlaf unterzutauchen. Für alle anderen ist gesorgt. Sie dürfen vergessen werden, weil ein Größerer an sie denkt.

Auch in Bubers „Tschuang-Tse“ *) klingt die schöne, tiefe Melodie dieser Geschichte wieder und wieder an. Sie ist eine der Grundmelodien mystischer Frömmigkeit. Sie stellt sich überall da ein, wo sich ein Wesen bis zur völligen Identität mit sich selbst ermüchtet hat. Im „Tschuang-Tse“ liest man die Geschichte von der Abrichtung der Kampfhähne. Solange sie noch mit kämpferischer Erregung bei der Sache sind, solange sie noch beim Erblicken des Gegners das Gefieder sträuben und zornig werden, sind sie nicht brauchbar. Erst in dem Augenblick; in dem sie den Anblick des Feindes gelassen ertragen und den Kampf wie eine Arbeit auszuführen gelernt haben, ist ihre Erziehung vollendet. Aber da haben sie ein Etwas in ihrem Blick, das die feindlichen Kampfhähne schon von weitem in die Flucht treibt. Dieses Etwas ist die völlige Übereinstimmung mit ihrem Zweck, die unüberbietbare Einordnung aller Kräfte in ihr Leben und Schicksal. Sie führen nicht mehr Kampf,

*) Im Insel-Verlag.

sie sind Kampf. Das Kämpfen ist nicht mehr eine besondere, ablösbare Funktion, sondern Dasein und Kampfbereitschaft sind ein und dasselbe. Identität mit sich selbst ist da erreicht, wo die hohe Besinnungslosigkeit des fallenden Wassers oder des windbewegten Baumes in einem Wesen zur Herrschaft gelangt ist.

Letzten Endes bewegen sich viele von Bubers chassidischen Geschichten in einer Region, wo selbst der Begriff „Frömmigkeit“ dahinfällt. Denn aller Begriff zirkelt ab. Wo von „Frömmigkeit“ gesprochen wird, da wird zugleich von der Möglichkeit eines Nicht-Frommseins gesprochen. Für die Seelenlage dieser Chassiden ist aber gerade das vollkommene Nicht-Anders-Können maßgebend. Dasein und Frommsein fällt zusammen. Sie haben sich so unerhört von Gott durchwirken lassen, daß alles „Dienst“ wird, was sie tun im rechten Gedenken. Was Laotse im Taoteking den Führern empfiehlt: „Lasset fahren die Weisheit, gebet auf die Klugheit: Des Volkes Wohlfahrt wird sich ver-hundertfachen. Lasset fahren die Menschenliebe, gebet auf die Gerechtigkeit: Das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht und Vaterliebe“ — dies wird im Bereich des Chassidismus verstanden und geübt. Wo Heiligkeit, Klugheit, Menschenliebe, Gerechtigkeit noch ablösbare, willentliche Dinge sind, da sind sie nicht echt und da ist der Mensch

noch nicht verwirklicht und mit sich selbst bis zu völliger Deckung zusammengefallen.

Von hier aus gewinnt die Frömmigkeit, die Buber in seinen chassidischen Schriften vorträgt, ihre eigentümliche „Toleranz“ zu den negativen Dingen im Menschen und in der Natur: zum „bösen Trieb“, zu den Leidenschaften; sogar zu den giftigen Kräutern, die die Erde hervorbringt. Die größte Rücksicht ist dieser Frömmigkeit die, daß alles Leben, wie es auch sei, unverstümmelt als gottgehörig, gottdurchdringbar und heiligungsfähig begriffen und behandelt werde. Sogar in der schlimmsten aller Sünden, in der Gottesleugnung, kann — so lehrte ein Rabbi Mosche Leib — eine Anmutung, eine Erhebung zum Guten liegen: „Denn wenn einer zu dir kommt und von dir Hilfe fordert, dann ist es nicht an dir, ihm mit frommem Mund zu empfehlen: „Habe Vertrauen und wirf deine Not auf Gott!“, sondern dann sollst du handeln, als wäre da kein Gott, sondern auf der ganzen Welt nur einer, der diesem Menschen helfen kann, du allein.“

Im echten, im unschuldigen Leben ist Gott erfüllt. Frömmigkeit, die erst abseits zu führen schien, mündet in die dichteste Fülle des Daseins ein. Gott wird nicht in erster Linie geglaubt und gewußt, sondern gelebt und getan. Wenn der Sturm einer unschuldigen Freude die heiligen

Rabbis überkommt, dann tragen sie kein Bedenken, zu tanzen. Überall, wo das unfromme, freventlich vereinzelte Ich untertaucht in irgendeine Schuldlosigkeit — sei es die der hohen geistigen Erschwingung oder des Rausches oder der klaren, nüchternen Einigkeit mit Ort, Geschick und Stunde — überall da strömt Gott ein, überall da stellt Er sich dar. Das einfachste wie das entlegenste Tun eines Menschen vermag ihn zu fassen: das des hohen Lehrers, das des nüchternen, zwecklich lebenden Bürgers und das des heiligen Sonderlings Sußja, den so viele Züge mit dem heiligen Simeon, dem „Narren um Christi willen“, und anderen seinesgleichen verbinden. Mit besonderem Nachdruck aber — dies sei wiederholt — wirkt die mystische Frömmigkeit in der Richtung des gesetzlichen und einfachen, nicht des ungemainen Lebens. Sie wird damit eine Kraft des verwandelten Durchgangs zum Wirklichen. Ich las einmal die autobiographische Niederschrift eines sonderlinghaften, aber im Geiste berührten Menschen. Diese Niederschrift berichtete von einer in Qual und Geistesverwirrung vollzogenen inneren Wandlung. Sie schloß: „Der Satz ‚Er wird kommen in den Wolken des Himmels‘ ist biblisch gesprochen und heißt auf deutsch: ‚Es wird Wetter sein wie immer, und es wird überhaupt alles sein wie immer.‘“

Ich halte es für Bubers vornehmste Leistung, daß er die mystische Frömmigkeit aufgezeigt hat als einen Weg zum Wirklichen und daß er diesen Weg selbst gegangen ist, in *diesem* Augenblick Deutschlands und Europas. Mystik ist immer junge oder sich verjüngende Religion. Sie ist das Stadium ihrer Einschmelzung oder Umschmelzung. Sie ist zeitlich gesehen ihr lebendiger Augenblick, räumlich gesehen ihr lebendiger Ort. Als *pures* Leben tritt sie zunächst als ungeschichtliches, als welt-durchschweifendes und entführendes Element auf. Aber bald entfaltet sie ihre *bindende Tugend*. Da mystische Religion spezifisch Leben ist, führt sie unvermeidlich in das *Leben-Bedingende*, also ins Naturhafte, Geschichtliche und Einmalig-Wirkliche hinein.

In Bubers Schrift, „Ich und Du“ (1923) ist sein Gang ins Wirkliche zu einem Gipfel, zu einer Überschau gelangt. Sie ist Bubers schönstes und tiefstes Buch; alle andern wirken als Zurüstung zu ihm. Dem Anschein nach kein einfaches Buch, weil ein reich entfalteter Geist, ein in viele Fragen und Lebendigkeiten ausgegangenes Leben daraus sprechen; und doch ein schlichtes, vom Titel fast schon ausgesagtes Buch, weil diese reiche Entfaltung sich auf das Allereinfachste bezieht: auf das Du-Sagen, auf die „Beziehung“ des echten Ich zum einzigen, echten, allumfassenden Du; zu Gott. Es

ist kaum ein religiöses, kaum ein denkerisches oder gar ein frommes Buch zu nennen; das sind alles nur Nebenbestimmungen. Sondern es ist das lebendige Wort eines verwirklichten, ungemein durchnüchternen Menschen, satt aller Illusionen, jedem Als-Ob entwachsen, eingegangen in das reelle Dasein, welches anerkennt: „Das Seiende ist.“ Maßgebend für dieses Dasein ist vor allem die Erkenntnis, daß Mensch und Gott (Ich und Du) zweierlei sind und daß ihre mögliche Verbindung nicht in der mystischen Einung, sondern eben in jenem Du-Sagen besteht, das die große Unterschiedenheit im gleichen Akt anerkennt und überwindet. Wer Friedrich Gogarten und seinen Kreis kennt, atmet hier die Luft vertrauter Einsichten und Entscheidungen. Buber sagt: „Alle modernen Versuche, diese Urwirklichkeit der *Zwiesprache* in ein Verhältnis des Ichs zum Selbst oder dergleichen, in einen in der sich selbst genügenden Innerlichkeit des Menschen beschlossenen Vorgang umzu-deuten, sind vergeblich; sie gehören mit in die abgründige Geschichte der Entwirklichung.“

Kein Zweifel: wir stehen hier nicht mehr auf dem im engeren Sinne mystischen Boden. Buber ist in diesem Buche nicht mehr ganz derselbe, der er in den ersten chassidischen Schriften und in den Reden über das Judentum war. Denn dort noch ruft er, in wahrer Meinung, aber gewagtem Wort,

die „Einheit“ aus *). Hier aber hat er erkannt, daß „diese Welt der Einheit notwendigerweise gänzlich unteilhaftig bleibt“ und daß die *Unio mystica* entweder eine wunderbare Sammlung und Selbstwerdung der Menschenseele oder eine heftige, rauschhaft wirkende Übersteigerung der „Beziehungs“-*Empfindung* bedeutet, niemals aber die reale Einung mit Gott.

Aber gerade dieses Hinausgelangen Martin Bubers über den im engeren Sinne mystischen Erlebniskreis zeigt an, daß die Mystik ihr wunderbares Werk an ihm *getan* und ihn sorgfältig für die höhere Stufe der Verwirklichung vorbereitet hat. Das Hinausgelangen ist keine Widerlegung der vorhergehenden Stufe, sondern ihre nachdrücklichste Bestätigung. Mystik ist — das sagte ich oben — vor allem Weg. Mystik ist Verjüngung und Umschmelzung, also im wesentlichen *Prozeß*. Das hat sich an Buber bewährt wie an vielen anderen, die an der Argonautenfahrt der heutigen Menschheit um einen neuen Wirklichkeitsbegriff teilgenommen haben. Nur wer die mystische Erschwingung mitgemacht hat, darf nachher sagen: „Größer als alle Rätselwebe am Rande des Seins ist uns die Zentrale Wirklichkeit der alltäglichen

*) Die später geschriebene Vorrede zu der Gesamtausgabe der Reden steht auf anderem, fortgeschrittem Standpunkt.

Erdenstunde, mit einem Streifen Sonne auf einem Ahornzweig und der Ahnung des ewigen Du.“ Ja, in aller echten, ausgewachsenen Mystik (und gerade in der chassidischen) ist diese Wahrheit nicht nur vorgeahnt, sondern vollkommen präsent. Mystische Geisteslage im engeren Sinne ist es, wenn Rabbi Elimelech, wie wir sahen, mit der Uhr in der Hand um das Sich-Erhalten in der Zeitlichkeit ringen muß. Das dürfte auf der jetzigen Stufe Bubers vorüber sein. Aber viele der von ihm verehrten chassidischen Meister haben gleich ihm gewußt: „Wer vor das Angesicht tritt, in der Fülle der Gegenwart wird ihm erst, von der Ewigkeit erleuchtet, die Welt ganz gegenwärtig, und er kann in *einem* Spruch zur Wesenheit aller Wesen du sagen. Da ist keine Spannung mehr zwischen Welt und Gott, nur die eine Wirklichkeit“ („Ich und Du“). Und jenem Rabbi, der im rechten Gedenken seine armseligen Schnapsgläser wusch, hätte es sehr verständlich geklungen, wenn er Buber hätte sagen hören:

„Ich weiß nichts von einer ‚Welt‘ und von einem ‚Weltleben‘, die einen von Gott trennten; was so genannt wird, ist das Leben mit einer verfremdeten Es-Welt, das erfahrende und gebrauchende. Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus.“

Damit ist die Rückkehr zur Welt — nach dem anfänglichen mystischen Abseitstreten — voll-

zogen; eine Rückkehr, die nach einer *Wandlung* erfolgt und also keine Rückkehr, sondern ein Durchbruch zum ewigen Vorwärts ist. Der neue Begriff der Wirklichkeit ist erkämpft, und in ihr wird endlich Raum für das echte menschliche Tun. Das wirkliche Dasein verlangt vom Menschen „das gelassene Sich-immer-wieder-Entscheiden zum rechten Tun“. Indem Buber das niederschreibt („Ich und Du“), glänzt aus östlicher Ferne das heilige „Nicht-Tun“ des Laotse in seine Gedanken, und er fügt hinzu: „Da (nämlich beim verwirklichten Menschen) ist das Tun nicht nichtig; es ist gemeint, es ist aufgetragen, es wird gebraucht, es gehört zur Schöpfung; aber dieses Tun legt sich der Welt nicht mehr auf, es wächst an ihr daher, wie wenn es Nicht-Tun wäre.“

In der Mahnung zur Tat gipfelt alles, was Buber zu den Themen Mensch, Gott, Judentum zu sagen hat. Es ist in aller Schärfe seine Überzeugung, daß Gott „getan“ wird, daß Religion bewährt wird im Handeln, das auf „Gottes Verwirklichung“ abzielt, nirgends sonst. Das ist beileibe nicht so zu verstehen, als ob Gott vom Menschen erst realisiert werden müsse, um zu sein. Gott ist das Wirklichste, er ist das *Wirkliche* in allen Wesen, er ist, nach dem Wort der Theologia Deutsch, „aller Seienden Sein, aller Lebendigen Leben, aller Weisen Weisheit, alle Dinge haben ihr

Wesen wahrer in Gott denn in sich selber“. Aber gerade weil Gott das Seiende, das Wirklichste ist, hat alles noch nicht Gewordene eine Sehnsucht, an seiner Wirklichkeit teilzunehmen, in sie eingearbeitet zu werden. So hat Gott wohl die Fülle des Seins, aber zugleich hat er vom Menschen her eine Geschichte und geht durch ein unendliches Werden. Er will in den Seelen und in den Stoffen der Welt unablässig *getan* werden; es ist gar nicht möglich, Seiendes anzuerkennen und den Befehl zum Tun *nicht* zu vernehmen. Da ist nichts zu wissen oder zu glauben, da ist kaum etwas zu wollen oder zu üben, da ist einer Schwerkraft zu gehorchen, die den Willigen mitten ins Wahre zieht. Und zugleich ist dennoch Wissen und Mühe und Sollen in dieses Geschehen gemischt, aber von so „anderer“ Art, daß es in der Sprache der großen Lehrer oft als ein Nicht-Tun, als eine Un-tätigkeit auftreten muß.

Wie dem aber auch sei: weil Gott *ist*, muß der Mensch *tun*. Göttliches Dasein konjugiert sich ewig mit dem Hilfszeitwort „sein“; menschliches Dasein kann nur mit dem Hilfszeitwort „werden“ konjugiert werden. Das erste ist Präsens, das zweite Futurum und Imperativ. „Tun“ ist die einzig mögliche, menschliche Entsprechung zum göttlichen „Sein“. Gott ist wirklich, der Mensch verwirklicht. Gottes „Sein“ ist der ewige Befehl

an den Menschen, das Seiende im Werdenden durchzusetzen. Auf Gottes Seite steht geschrieben „Das Seiende ist“; auf des Menschen Seite lautet dasselbe Wort: „Das Seiende ist zu bewirken“.

In dieser Gegenüberstellung ist beschlossen, was Buber vom Menschen weiß und aussagt. Er hört aus allem den Befehl zur Tat.

Dieser Befehl zur Tat, ausgegangen von Gott dem Seienden, angenommen vom Menschen dem ins Sein Strebenden, wird für Buber zum geistigen Kernpunkt des Judentums: Gerade weil der Jude am tiefsten die große Entzweiung im Menschen kennt, wird für ihn die Tat der *Entscheidung* für Gott und seine Sache zum höchsten, zum einzigen religiösen Akt.

Selbst das Wort „Religion“ ist Buber zu statisch; er ersetzt es durch das Wort „Religiosität“, weil mit ihm der Begriff eines heiligen Bewegtseins, eines Strebens und Verlangens zusammenhänge.

„Religiosität ist das Verlangen des Menschen, mit dem Unbedingten lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Echte Religiosität hat somit nichts gemein weder mit den Träumereien schwärmerischer Herzen, noch mit dem Selbstgenuß ästhetisierender Seelen, noch mit den tiefsinnigen Spielen einer geübten Intellektualität. Echte Religiosität ist ein

Tun. Sie will das Unbedingte im Stoff der Erde ausformen. Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden. Daran arbeiten, heißt religiös sein, nichts anderes. Am innigsten und unmittelbarsten ist uns diese Aufgabe zugeteilt im Leben der Menschen, das unserer Einwirkung erschlossen ist wie kein anderes Ding der Welt. Hier wie nirgendwo ist uns eine Vielheit in die Hand gegeben, sie zur Einheit zu bilden, eine gewaltig formlose Masse, in der wir die göttliche Gestalt ausprägen sollen . . . Dies aber können wir einzig dadurch, daß jeder von uns an seiner Stelle, im natürlichen Bereich seines Zusammenlebens mit den Menschen das Rechte, das Einigende, das Gestaltende tut: weil Gott durch ihn nicht geglaubt, nicht erörtert, nicht verfochten, sondern verwirklicht werden will.“ (Rede über jüdische Religiosität.)

Ich will die Grenzlinien, die Bubers jüdische Anschauung von der christlichen Anschauung trennen, nicht verwischen. Sie treten an vielen Punkten seiner Schriften deutlich zutage. Wenn sich aber in den Worten, die ich soeben angeführt habe, der Gedanke der menschlichen Mitverantwortung für die Welt mit dieser Größe erhebt, so scheint mir die Stunde einer solidarischen Menschenfreude gekommen zu sein. Wir sehen die ganze gotttragende Seele des Judentums in Buber wieder auf-

leben; und das stellt sich für den Christen fast so dar, wie wenn eine verkümmerte Topfpflanze sich plötzlich wieder auf Leben und Wachsen besänne, wie wenn sie sich erhöbe zum Baum, hochragend mit ausgebreiteten Ästen, bewohnt von Wind und Gewitterdunkel, von starkem Dröhnen und flüsterndem Geheimnis: ein Weltenbaum, ein Gottesbaum, allem Leben der Höhen und Tiefen mit Wipfelrauschen und Wurzelgreifen unerhört ausgesetzt und gehorsam. Weist in Buber eine junge, fast prophetische Kraft in das ewige „Geschehen“ Gottes hinaus; wird in ihm das Judentum gegenwärtig und gehorsam, strahlt es von Dienstfertigkeit und heiligem Eifer; setzt Buber gleichsam die Jahrtausende jüdischer Geschichte als Posaune an den Mund, um durch sie die Überwindung der Zweiheit in der einenden Tat auszurufen — dann darf jedes Herz glühen in dem herrlichen Wissen: Nein, die Sache des Lebens ist auf Erden noch nicht verlassen. Das Große ereignet sich noch, es leben die verjüngenden Kräfte, das gewaltige Werden geht seinen Gang und zeigt uns gütig seinen Sinn. Ob wir mit noch so schwachen Gedanken und furchtsam blinzelnden Augen, feige und undankbar, das Geschehen beblicken: die Hand, die den Jupiter und den Sirius über dem fabelhaften Abgrund in Schwebe hält, kennt kein

Zittern, in den Brustkammern des Alls geht ein Atem, der kein Ermatten kennt.

Wer einmal, sei es auch nur von ferne, Lebendiges geahnt hat, weiß sich bei Buber in einer Umluft der rechten Entscheidungen, des wahren Geschehens. Was Buber als Endergebnis aufbaut, ist für uns alle aufs höchste bewohnbar: eine durchleuchtete, sinnlich dichte, gotteswürdige und menschenwürdige Welt als Feld unserer ewigen Tat; eine so gewollte und genußte Welt, in der auf schwer erklärbare, aber noch dem dumpfsten Geiste unmittelbar gewisse Art eine Möglichkeit und eine Pflicht zur menschlichen Arbeit gegeben ist. Der Name dieser Welt ist die „Wirklichkeit“.

Ausgefahren nach bunten Fernen, ist Buber an der Küste der Wirklichkeit gelandet. Er ist auf der Erde, mitten im Leben, angekommen, nun erst in ihm angesiedelt und behaust. Man sieht ihn in seinen letzten Schriften auf dieser ernüchterten, gesicherten Erde stehen, sehr wach, sehr gegenwärtig, umblickend mit einem Auge voll tiefster Tatsachenlust, damit beschäftigt, seine Situation unter den Sternen mit größter Achtsamkeit zu bestimmen. Er hat fast die Haltung eines Kartenzeichners oder eines Menschen, der ein Inventar aufnimmt. Er geht mit den Worten um wie jener jüdische Rabbi mit seinen Gefäßen und Tellern. Aller Schwung ist Dienst geworden, wie bei jenem

russischen General Howin, dessen Antwort oben erzählt ist. Er ist durchaus noch als Schwung vorhanden, sogar viel ernster, stärker und unerbittlicher als früher; aber er ist nicht mehr privat und erregt, sondern eingefaßt in eine objektive Gestalt, fast in ein soldatisches Kleid. Hölderlin hat jenes wunderbare Wort gesprochen: „Da, wo die Nüchternheit dich verläßt, da ist die Grenze deiner Begeisterung.“ Die heilige Nüchternheit hat sich Buber geschenkt; sie ist überall da, wo der *Geist* in einem Menschen wirklich zur Herrschaft gekommen ist. Es gibt in Buber keine Schwüle mehr. Denn Schwüle herrscht, wo Göttliches und Menschliches sich unklar, rauschhaft, ungeschicklich vermischt haben. Es ist heute um Buber her eine Stimmung wie im Schlußchor der attischen Tragödie: nach gewitterhafter Reinigung der götterschwülen Atmosphäre findet der Mensch sich in der Demut als im eigentlichen köstlichen Herzpunkt der Menschlichkeit wieder. Keine Unterwerfung hat stattgefunden; im Gegenteil: die Anerkennung der menschlichen Grenzen und Maße ist zugleich des Menschen höchste Erkühnung, ja Anmaßung, weil in ihr sich erst die dauerhafte Einreihung in den endgültigen Zusammenhang feststellt. Da erst ist der Mensch stolz, frei und wirklich, wo er seinen kosmischen Ort genau erkannt hat.

Das schönste Zeugnis für das, was in Buber geschah, ist in seiner eigenen Arbeit gegeben: den chassidischen Schriften folgte die jahrelange, entsagungsreiche Arbeit an seiner neuen Verdeutschung der Bibel. Das heißt: seine Sorge wandte sich erst den Zeugnissen einer verjüngten, erregten und bewegten Frömmigkeit zu, dann aber der großen, objektiven, gegebenen Urkunde, der Erscheinung des geraden, gesetzesprechenden, Gehorsam fordernden Wortes.

Inhalt

Aus eigener Erfahrung	7
Betrachtungen	103
Gestalten	
Tragödie der Männlichkeit (H. v. Kleist)	217
Baudelaire und die Gifte	240
Martin Bubers Gang in die Wirklichkeit	267

In meinem Verlag erschienen

G. K. CHESTERTON

Der unsterbliche Mensch

Eine kultur-philosophische Studie

Aus dem Englischen übertragen von Curt Thesing

368 Seiten. Geh. RM 5.—, Ganzleinen RM 8.—

Professor Dr. Joseph Wittig: Wenn die Wahrheit einmal zu lächeln beginnt, dann entstehen solche fröhlichen und erquickenden Bücher. Die deutsche Frömmigkeit ist noch nicht so weit erholt, daß sie solche gesunden Bücher schreiben könnte, aber sie braucht sie zum Gesundwerden.



SHAW — CHESTERTON

Ein Streitgespräch

Aus dem Englischen übertragen von Friedrich Lindemann

Mit einem Vorwort von Rudolf Kayser

48 Seiten. Kartoniert RM 1.50

Die öffentliche Diskussion zwischen Shaw und Chesterton ging um ein wichtiges sozialpolitisches Problem, das der Güterverteilung. Das Ergebnis muß angesichts Chestertons katholischer und durchaus positiver, Shaws sozialistischer und ironischer Weltauffassung negativ verlaufen. Um so interessanter ist gerade der Aufeinanderprall zweier so gegensätzlicher Naturen, die sich an Geist, Witz und dialektischer Schlagkraft messen dürfen.

CARL SCHÜNEMANN, VERLAG, BREMEN