Robert Müller-Sternberg

# DIE DÄMONEN

## Wesen und Wirkung eines Urphänomens

CARL SCHÜNEMANN VERLAG BREMEN

SAMMLUNG DIETERICH

SAMMLUNG DIETERICH BAND 292

Robert Müller-Sternberg

# DIE DÄMONEN

Dr. Robert Müller-Sternberg, Studienleiter der Ostdeutschen Akademie in Lüneburg, hat sich seit Jahrzehnten mit dem rätselhaften, oft zum Schlagwort gewordenen Phänomen der Dämonie beschäftigt. Er verfolgt es hier von seinen Ursprüngen bis in unsere Zeit.

Wer an den Rand seiner Welt gedrängt ist, spürt die Nähe des Abgrundes, aus dem die totgeglaubten Dämonen aufsteigen. Auch wer ihr Dasein leugnet, muß ihre Realität erfahren, und der Ahnungslose wird ihr leichtestes Opfer. Ein fremder Rhythmus bemächtigt sich seiner und verwandelt und gestaltet durch Reize und Zufälle sein Schicksal.

Die Untersuchung setzt im griechischen Altertum ein, das den Dämonen ihre Namen gegeben hat und analysiert dann mit besonderer Genauigkeit die Urteile, die das 19. und 20. Jahrhundert von Goethe bis Jaspers über sie gefällt hat. Die Wider-

SAMMLUNG DIETERICH BAND 292

ROBERT MÜLLER-STERNBERG

# DIE DÄMONEN

## Wesen und Wirkung eines Urphänomens

CARL SCHÜNEMANN VERLAG
BREMEN

Die Sammlung Dieterich erscheint in Bremen und Leipzig.
Die im Carl Schünemann Verlag Bremen verlegten Bände werden von
Elger Blühm und Lutz Mackensen herausgegeben.

PNGS 45

Redemptoristen
Gesamtbibliothek der Wissenschaft
Österr. Provinz

1988. 4048
(B 4117)

© 1964 by Carl Schünemann Verlag Bremen
Nachdruck - auch auszugsweise - nur mit Genehmigung des Verlages
Satz und Druck Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege
Bindearbeiten Klemme & Bleimund, Bielefeld
Printed in Germany

# INHALT

Vorwort ... ... ... ... ... ... ... 7

ERSTER TEIL · Der Begriff
Einführung in die unheimliche Welt ... ... 13
Der »Dämon« und das Dämonische bei den Griechen ... ... ... ... ... ... 32
Gestaltlose Dämonie ... ... ... ... 51
Idee und Leben von Goethe bis Jaspers ... 61

ZWEITER TEIL · Die Erscheinung
Götter und Dämonen ... ... ... ... 87
*Orient · Griechenland · Germanien*
Dämonen als Kollektivwesen ... ... ... 129
*Naturgeister · Tiererscheinungen · Dämonische Gegenstände*
Dämonen in Menschengestalt ... ... ... 160
*Der Engel · Der Teufel · Das Übermenschliche*
Schicksal der Seele ... ... ... ... ... 179
*Das Genie · Helden und Heilige*
Dämonen und Schicksal ... ... ... ... 207
*Orakel · Gespenster · Rachegeister*

DRITTER TEIL · Das Wesen
Die Verwandlung durch Ekstase ... ... 231
*Rhythmus · Geschlechtlichkeit · Zauber*
Überwundene Götter ... ... ... ... 265
*Deus Deo Daemon · Dämonie im Christentum*
Dämonen der Schöpfung ... ... ... ... 284
*Blut · Streben · Genius*
Dämonen der Zerstörung ... ... ... 302
*Gold · Krieg · Wahnsinn*
Chaos und Ordnung ... ... ... ... 324
*Geist und Stoff · Technik · Weiße und schwarze Magie*
Furcht und Ehrfurcht ... ... ... ... 342
*Opfer und Kult · Wunder · Geheimbünde*

Maskenspiel ... 357
*Karneval · Allegorie und Symbol*
Der Dämon in der Vernunft ... 367
*Glaube und Wissenschaft · Unglaube · Die Krise des Intellekts*

VIERTER TEIL · Die Wirkung

Die Dämonie der Kunst und der Künstler ... 385
*Musik · Theater · Dichtung · Malerei*
Die Dämonie der Macht ... 413
*Herrscher und Gewalthaber · Feldherren*
Zeitgeist ... 437
*Ver Sacrum · Propheten*

Quellenhinweise ... 450

Zu den Abbildungen ... 467

Register ... 468

## Vorwort

Ohne Welterkenntnis gibt es auch keine Selbsterkenntnis. Was wir vom Geist der Natur erahnen, wenn sich uns die Natur des Geistes erschließt, ist mehr als jene Wissenschaft, die dem Menschen die Welt untertan macht, indem er sich und nur sich in ihr wiederfindet. Unsere Gegenwart will alles auf den Menschen beziehen: alles soll im Namen des Menschen für den Menschen und durch den Menschen geschehen, und doch waren das Wesen und die Bestimmung eben dieses Menschen, der alles sein und alles können möchte, niemals zweifelhafter als heute. In mancher Modephilosophie unserer Zeit nennt man ihn ›ausgeworfen‹ und ›unbehaust‹; man sieht ihn inmitten einer hektisch betriebsamen Massengesellschaft als machtlosen Einzelnen in abgründiger Verlassenheit und steht ratlos vor diesem todtraurigen Menschenbild in einer entgötterten Welt. Technische und soziale Errungenschaften befassen uns ruhelos, doch sie können uns im letzten nicht erlösen. Die Fülle großartiger Leistungen und alle Möglichkeiten, das Dasein zu gestalten und der Welt materielle Güter abzugewinnen, ergeben noch kein Ziel des Lebens, sondern verführen dazu, die Mittel mit dem Zweck zu verwechseln und über die Sinne den Sinn zu vergessen. Die Dinge sollen nur noch den Nutzwert haben, welcher der jeweiligen Interessenlage des Menschen entspricht und sich durch die Vernunft begründen läßt. Was die rationale Einsicht übersteigt, darf es da nicht mehr geben, weil es unsere Freiheit beschränkt und dort zu dienen zwingt, wo wir doch schrankenlos herrschen möchten. Alles Irrationale, das uns daran hindert, die Welt und in ihr den Menschen selbst berechenbar zu machen, ist vielen von uns eine unerträgliche Herausforderung geworden, ein Skandal, der durch den Fortschritt in

Wissenschaft und Technik möglichst bald beseitigt werden soll. So wollte und will es eine Aufklärung, die jedes Geschehen den Maßstäben ihrer Vernunft unterwirft und nichts gelten läßt, was ihr in irgendeiner Weise widerspricht oder auch nur zu widersprechen scheint: der Mensch müsse das Gute, weil für ihn Vorteilhafte, nur erkennen, dann werde er es auch tun oder sich leicht gefallen lassen, zur Anerkennung der wissenschaftlich gewonnenen Normen gezwungen zu werden.

Dem rein rational orientierten Menschen gilt im Grunde nur das als gut, was ihn bestätigt, weil es in seinem unmittelbaren, diesseits bezogenen Interesse liegt und sein Streben durch keine Traditionen stören läßt. Der Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben hat auch vor dem Glauben nicht haltgemacht, wenn dieser sich dem fanatischen Fortschrittsoptimismus versagte. Der Rang der Ratio und der Wert des durch sie bewirkten Fortschrittes werden damit von uns keineswegs bestritten. Nicht der Gebrauch der Ratio, sondern ihr Mißbrauch bringt das Übel. Verstand und Vernunft erschließen durch ihre Erkenntnisse Sinnzusammenhänge, die dem denkenden Menschen seine Daseinsbestimmung in dieser Welt offenbaren und ihm dabei auch Grenzen setzen. Ein ebenso oberflächlicher wie fanatischer Rationalismus möchte aber überhaupt keine Grenzen sehen, sondern die Welt nur gelten lassen, soweit sie sich seiner angemaßten Allmacht total unterwirft. Das Gute und das Böse seien jeweils nur nach dem materiell verstandenen Interesse zu bestimmen. Bald werde dem Menschen, der alles weiß und alles kann, auch alles gehören; erst dann habe er endlich die volle Freiheit. Diese Entwicklung sei berechenbar und unaufhaltsam. Sie mache Gott überflüssig und die Welt zu einer Schöpfung des sich täglich in wachsendem Maße selbst übertreffenden Menschen. Demnächst vollende er sich in der vollkommenen Gesellschaft. So lautet die utopische Verheißung.



Wir haben jedoch inzwischen nicht nur gelernt, dem hemmungslosen Fortschritt zu mißtrauen, sondern sind auf den Wegen der Wissenschaft erneut und vielfach unvermutet im Bereiche der Atomphysik, aber nicht nur dort, auf das Irrationale gestoßen, für das uns die logischen Kategorien fehlen, weil wir als Wesen der makrokosmischen Welt die mikrokosmischen Zusammenhänge nicht mehr ohne weiteres anschaulich machen können. Komplizierte mathematische Strukturen treten an die Stelle der Bilder, die konkrete Vorstellungen vermitteln. Dadurch werden nicht nur dem Wissen, sondern auch dem Glauben neue Dimensionen eröffnet. So ist es wohl kein Zufall, daß der Dämon und das Dämonische in unserer Zeit, die mehr dem Sinnlichen als dem Übersinnlichen zugetan ist, mindestens als Schlagworte überraschende Geltung erlangt haben und uns das Unbewußte, das bereits überwunden zu sein schien, von neuem zu bedrängen begann. Es ist paradox, welche Gegensätze und Widersprüche gerade jetzt in der Welt aufbrechen konnten, da die Möglichkeiten, sie durch alle Mittel der Zivilisation zu überwinden, noch niemals so groß gewesen sind wie heute. Offenbar ist mit den rationalen Fähigkeiten auch der irrationale Anspruch gewachsen; mit dem Rhythmus hat sich auch das Schicksal gesteigert. Der Mensch steht nicht mehr so selbstverständlich, wie er früher oft meinte, in der Mitte seiner Welt. Er ist an einen Rand gedrängt und spürt die Nähe des Abgrundes, aus dem die totgeglaubten Dämonen aufsteigen. Sie wenden sich auch gegen den, der sie leugnet. Seit sie nicht mehr bewußt beschworen werden, kommen sie von selbst. Wir aber wollen wissen, was da auf uns zukommt, damit wir ihm nicht blind verfallen, sondern die Gefahr nach Kräften bannen. Dazu hilft uns nicht zuletzt die Kenntnis der Begriffe, Erscheinungen, Wesenszüge und Wirkungen, deren Macht der Menschheit zu allen Zeiten, aber mit wechselndem Sinngehalt unter der Gestalt des Dämons vorgestellt

worden ist. Sie war schon immer in der Welt, ohne jedoch – wie heute – auch über die Mittel totaler Vernichtung zu verfügen. Über sie wird in jedem von uns entschieden.

ERSTER TEIL

# Der Begriff

»Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.«

Goethe

# Einführung in die unheimliche Welt

»Alles ist Zauberei oder nichts.«
Novalis

Zu jeder Zeit stoßen wir auf Grenzen. Sie sind nicht selten unsichtbar und werden uns oft erst bewußt, wenn wir den fremden Raum bereits betreten haben, jenen dunklen Bereich, wo es nicht geheuer ist. Der sonst so feste Boden scheint auf einmal nachzugeben. Und zugleich steht das Unheimliche unbenennbar und unberechenbar da. Es umgibt uns drohend von allen Seiten. Die Gefahr liegt in der Luft. Das einzig Sichere ist jetzt nur die sich überall ausbreitende Unsicherheit. Sie überfällt uns. Wir möchten zurück, um ihr zu entgehen. Das ist jedoch meist nicht mehr möglich. Wir müssen weiter, um jeden Preis irgendwie weiter; es treibt uns, doch wir wissen noch nicht, wohin ein Weg führt. Je fremder die Welt wird, der wir uns preisgegeben fühlen, desto weiter entfernt sich unser Wesen von seinem Ursprung. Bald kennen wir uns nicht mehr. Das Fremde im eigenen Wesen stößt uns ab; wir geraten außer uns. Solche Selbstentfremdung ist nur ein anderes Wort für die Heimatlosigkeit des gefährdeten Menschen in einer furchtbar verwandelten Welt. Sie erscheint unmenschlich, weil wir uns in ihr nicht mehr wiederfinden und mit dem Rest unseres schwindenden Bewußtseins am Leben verzweifeln[1]. Ohne den Mut, auch das Ungewisse auf uns zu nehmen und zu ertragen, müssen wir sinnlos verenden.

Sicherheit findet der Mensch ja nur im Bereich des Eigenen, ihm Gemäßen, in seinem inneren Besitz, den er selber gestalten kann und verantworten muß. Diese Sicherheit ist auch das Maß aller Freiheit, aller Werke, aller Kultur. An den Grenzen des Bewußtseins wird jedoch jeder Besitz hinfällig, denn die Welt ist in Zeit und

Raum tiefer, sie reicht weiter, als es der mühsam gewonnene, nur unter Opfern zu behauptende Boden menschlichen Wirkens auf dieser Erde jemals erkennen läßt. Jenseits seiner Grenzen besitzt der Mensch nichts mehr; dort wird er selbst besessen. Dort gehört er den ›höheren Mächten‹. Sie verfügen unmittelbar über ihn, wenn sein Bewußtsein versagt. Sie erfassen und erlösen oder verstoßen ihn ins Nichts. Sie heben sein Eigendasein auf, obwohl der Mensch sich doch für ein unteilbares Wesen und damit für ein gesichertes Ganzes hält, das subjektiv frei entscheiden kann, solange sein Leben vor dem Einbruch des ›Ungeheuren‹[2] bewahrt bleibt und die Dinge noch den ihm vertrauten Namen haben. Durch die Benennung hat er sie an sich gebunden, um ihr Wesen beherrschen und nach Kräften nutzen zu können.

Wir sprechen von der Existenz des Menschen: mit ihr ragt er über sein individuelles Dasein hinaus. Er stellt Beziehungen her, kann damit jedoch die außer ihm liegende Welt weder ganz erreichen noch sich gar mit ihr im letzten gleichsetzen. Seinem Eigenleben verhaftet, sucht er alles, was er vorfindet, zu erkennen und zu benennen. Wir können nur existieren, wenn die Welt für uns und wir für die Welt wirklich da sind. Wir können es nicht ertragen, in absolute Vereinzelung gestellt und nur auf uns allein verwiesen zu bleiben.

Mit dem Namen, den er zu geben weiß, legt der Mensch im großen Augenblick der ersten Benennung etwas von seinem eigenen Wesen, von seiner Seele, in jenes Fremde, das ihm unheimlich und unfaßbar erscheint, solange es keinen Namen hat. Denn alles Namenlose ist ein Geheimnis: unnahbar und bedrohlich. Alles Benannte aber schafft eine Bindung zwischen Mensch und Welt, zwischen dem Ich und seinem Besitz. Jede Bindung wirkt jedoch zerstörend, wenn sie nicht gegenseitig Bestand hat. Darum sagt St.Exupéry in seinem Märchen vom Kleinen Prinzen: »Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast.«



Wenn mit dem Vertrauen auch der Glaube schwindet, stimmen die Namen und Begriffe nicht mehr.

Der Gang des Lebens und das immer neu zu bestimmende Verhältnis des Menschen zu den Wandlungen der Welt lassen das Dasein als ein ständiges Werden erscheinen. Dem unbegrenzten Wesen und Werden der Welt gesellt sich das menschliche Wort und nimmt an seinem Gegenstand teil. Es sucht und bezeichnet eine Seelenverbindung auch mit dem Leblosen. Die Sprache bezeichnet nicht nur das den Dingen Eigentümliche, sondern deutet es auch für den Menschen; sie ist also objektiv und subjektiv zugleich. Die Welt wird den menschlichen Empfindungen und Urteilen unterworfen. So erscheint dem Kinde die harte Tischkante, an der es sich gestoßen hat, strafwürdig; sie soll für ihre Tücke geschlagen werden. Sie soll büßen, als könnte sie leiden. Und aus der Geschichte ist überliefert, wie der persische König Xerxes — 480 v. Chr. — das Meer geißeln ließ, da es sich dem Machtwillen des Herrschers widersetzte[3].

Die Wirklichkeit der Welt und ihre Bedeutung für den Menschen sind nicht dasselbe. Sie müssen daher stets unterschieden werden. Ein bewaldeter Berg mit seinem Felsengipfel ist einmal das Ergebnis vorgeschichtlicher Erdbrüche, wie sie der Geologe kennt. Jede Naturerscheinung kann wissenschaftlich erforscht werden, doch das letzte Rätsel bleibt: die Macht, durch die sie ins Dasein gekommen ist. Von ihr weiß wohl derjenige am meisten, welchem eine Landschaft zur Heimat geworden ist, zu einem Teil seines Lebens, zum festen Richtpunkt seiner Existenz in der unüberschaubaren Fülle des Universums. Im Banne des Erlebens bewirkt der Zusammenklang von Mensch und Welt jene Einheit des Glaubens, in der alle Religionen und Kulturen anheben, um das Schicksal zu bewältigen. Jeder Kult stammt aus der Verantwortung für alles, mit dem sich der Mensch zuinnerst verbunden fühlt und liebend vertraut gemacht hat.

Der Glaube, die ganze Natur sei beseelt und von Gei-

steskräften durchwirkt, wird auch heute noch vielfach Animismus genannt. Er bezeichnet die Vermenschlichung aller Lebensbereiche, einen ausgesprochenen Anthropomorphismus, der sich auch im Elementaren individuell verkörpert sehen möchte. Als ›Animisten‹ gelten Menschen, die ihr eigenes Seelenleben auf die Dinge ihrer Umwelt übertragen[4]. Solche Beseelung wird schon beim Gebrauch der alltäglichen Gegenstände vorgenommen. Sie kommen dem Willen des Menschen gelegen oder widerstreben ihm gelegentlich. Im Wechsel von Vertrautheit und Feindschaft nimmt der Mensch die Welt in Besitz. Aber sie gibt sich ihm eben niemals ganz, sondern behält stets ein gewisses Maß von Eigenleben, das objektiv nur aus seinen eigenen Voraussetzungen zu begreifen, in seiner Ursache jedoch nicht zu erschließen ist.

Die im 19. Jahrhundert entwickelte Theorie des Ursprungs aller Religionen aus animistischen Vorstellungen und Analogieschlüssen wirkt bis in unsere Gegenwart nach, wird heute jedoch nicht selten als ›seichteste Aufklärung‹ abgelehnt[5]. Das Verhältnis des Menschen zur Welt, zu deren Gründen und Abgründen, ergibt sich gewiß nicht nur aus subjektiven Fiktionen. Die Wirklichkeit, die der Mensch erlebt und in der er seiner selbst bewußt wird, an der er wächst und Freude hat, an der er leidet und stirbt, läßt sich auf die Dauer nicht illusionär überspielen. Obwohl er seinen Lebenswillen ›animistisch‹ auf die Umwelt zu übertragen pflegt, kann diese Verbindung als ein Bündnis auf Gegenseitigkeit nur bestehen, solange die Vorstellungskraft des Menschen sich nicht absolut setzt. Albert Camus sieht das Drama des Lebens darin, daß dem fragenden Menschen eine »vernunftwidrig schweigende Welt« gegenüberstehe. Übersieht er dabei nicht, daß die Dinge nur zu dem sprechen und sich nur dem offenbaren, der sie nicht bloß um seinetwillen, sondern auch um ihretwillen befragt?



Wo die Dinge der Welt sich dem Zugriff des Menschen entziehen, beginnt die irrationale Wirkung jener ›höheren Mächte‹, die alle zusammen das Schicksal sind. Ein Mittel, das Unberechenbare zu bannen, ist die Magie. In ihr meinen manche eine vorwissenschaftliche und heute nicht mehr haltbare Form der modernen Technik zu erkennen. Bei Plato gehört die Magie als eine lehrbare ›Götterbehandlung‹ noch zum Gottesdienst[6]. Dieser Auffassung folgte auch die Mystik des Neuplatonismus; mit ihr setzten sich nach der Polemik der Kirchenväter gegen alles Heidnische die scholastische und die humanistische Wissenschaft auseinander. Noch die Psychologie und die Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts befassen sich mit magischen Phänomenen, z. B. mit der Telepathie. Die Entwicklung des Problems zeigt, daß »vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat« und daß dieser Gedanke deshalb »einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille sein könne.« Schopenhauer, der diese Feststellung in seinem Aufsatz ›Animalischer Magnetismus und Magie‹ (1836) trifft, steht mit seiner Metaphysik des Willens den magischen und mystischen Problemen viel näher, als es der rationalistische Charakter seiner Philosophie sonst verrät. Er nimmt die Magie ernst:

»Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittels des Kausalnexus* der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemes-

* Kausalnexus: Zusammenhang von Ursache und Wirkung in seiner Naturgesetzlichkeit.

senheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war.« Es müsse »gleichsam eine unterirdische Verbindung« geben, »vermöge welcher von *einem* Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne«, so daß man »für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos« zur Geltung bringe. Durch »offenbar metaphysischen Einfluß des Willens« sei »die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuum befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.«

Schopenhauer sieht die magische Kraft »im Willen selbst« und erklärt, »daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixierungsmittel des *Willens* seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört, ein bloßer Wunsch zu sein, und zur Tat wird, ein Corpus enthält (wie Paracelsus sagt)[7], auch gewissermaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht.«

Ausführlich belegt Schopenhauer seine Auffassung durch Stellen aus den Schriften des Paracelsus, die sich alle auf die Macht der Imagination beziehen. Ihr wird auch heute erneut die entscheidende Rolle in den magischen Praktiken zuerkannt. Dies hat der von Schopenhauer ebenfalls wiederholt zitierte Jakob Böhme bereits in der Schrift ›Von sechs mystischen Punkten‹ (1620) getan. Böhme nennt dort die Magie sogar »die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen, denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden. — Sie ist in sich selber nichts als ein Wille; und derselbe Wille ist das große Mysterium aller Wunder und Heimlichkeit, und führet sich aber durch die Imagination des begierigen Hungers in das Wesen. — Sie ist der Urstand der Natur, ihre Begierde machet eine Einbildung, die Einbildung ist nur der Wille der Begierde. Die Begierde aber machet in dem Willen ein solch Wesen, als der Wille in sich selber ist. -- Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. Sie ist eine unsubstantialische Matrix, und offenbaret sich aber im Wesen . . .«[8]

An solcher Offenbarung geht vorbei, wer die Magie nur als eine »Afterwissenschaft« und als »Strategie des Animismus« abtut, wie dies Reinach getan hat. Selbst der spottlustige Voltaire erkennt in der Magie noch das Geheimnis, manches zu vollbringen, was die Natur von sich aus nicht zu leisten vermag. Andere betrachten das Magische als ein bloß frühgeschichtliches Phänomen, als den primitiven Versuch, »die Urmächte der Wirklichkeit mit technischer Notwendigkeit zu lenken im Dienste eigener Wunscherfüllung« (Mensching). Wirken aber nicht noch in den Ideologien der Gegenwart magische Elemente mit dem Ziel, die Welt von einem einzigen Punkt her zu kurieren?

Manche Kritiker beurteilen die Magie als »das Kollektivverlangen des Menschen nach Vereinigung mit äußeren Mächten oder nach Herrschaft über sie«[9]. Auf jeden Fall scheint es wohl so, als brauchte der Wille nur das Geheimnis bestimmter Rhythmen der Beschwörung zu entdecken und einzusetzen, um magisch zu wirken. Einfluß auf Göttliches, Umsturz der gewohnten Kausalität durch Sammlung geheimer Willenskräfte, Überwindung individueller Grenzen, Erfüllung höchster Wünsche: sie alle führen in übermenschliche Bereiche, die oft als ›dämonisch‹ bezeichnet werden, ohne daß damit schon das Wesen des Unheimlichen, des Irrationalen, näher bestimmt wäre, das allen eigen ist. Eines läßt sich jetzt bereits sagen: das Wagnis der Begegnung mit übermächtigen Erscheinungen kann uns nur glücken, wenn es gelingt, die Dinge beim richtigen Namen zu

nennen. Das ist die erste Voraussetzung. Ein solcher Name kann nicht einfach willkürlich erfunden werden, sonst geht er am fremden Wesen vorbei und faßt es nicht. Sein Sinn muß schon in dem angelegt sein, was das Wort bezeichnet. Vorstellung, Name und Gegenstand müssen eine objektive Einheit bilden, wie sie in der griechischen Sprache vorbildlich ausgeprägt gewesen ist[10]. Deshalb hat gerade sie uns den Dämon und den Begriff des Dämonischen überliefern können.

Der Name, der das von ihm Gemeinte feststellen und bannen soll, ist im Grunde stets ein Wort der Beschwörung; sie wirkt nur, wenn sie zugleich den Geist ihres Sprechers ausstrahlt und das Wesen des bezeichneten Gegenstandes trifft. Schon im Märchen ist das so; es stammt aus jenen Räumen und Zeiten, in denen das Wünschen noch geholfen hat. Über Raum und Zeit hinweg zu wirken, darin sind Mythos, Märchen, Traum und Magie einander gleich.

»Verlässest du mich nicht, so verlass' ich dich auch nicht!« Mit diesem Wort aus dem Märchen vom ›Fundevogel‹ ist eine solche Bindung beschworen. Aus der Verheißung gegenseitiger Hingabe auf Gedeih und Verderb erwächst die Magie. Sie wird durch das irrationale Verhältnis des Menschen zur Überwelt bestimmt; dem magischen Willen soll das irrationale Verhalten der überirdischen Mächte entsprechen.

Jedes magische Tun ist gefährlich, denn es bedroht den Menschen, der sich Gewalten verbünden will, deren rechten, enthüllenden Namen er oft nur äußerlich zu gebrauchen versteht und nicht ahnt, welches Wesen dem Gerufenen in Wahrheit innewohnt. In einem solchen verhängnisvollen Kreis erfährt Goethes Zauberlehrling seine Ohnmacht, wie Faust sie bei der Beschwörung des Erdgeistes erlebt. Aber im gespenstischen Dunkel des Namenlosen tanzt der Kobold um sein Feuer und singt schadenfroh: »Ach, wie gut, daß niemand weiß, daß ich Rumpelstilzchen heiß'!«



Als Medium des Willens erscheint das wünschende und verwünschende Wort. In ihm verkörpert sich jeweils ein Bild aus mythischen Tiefen. Das Wort setzt sich mit dem gleich, was von ihm gebannt werden soll. Das magische Wort nimmt die Tat vorweg. Der Name verschmilzt mit dem bezeichneten Bild; er geht in ihm auf. Und das Bild bedeutet dann nicht nur den dargestellten Gegenstand, sondern verwirklicht ihn auch. Unter dem beschwörenden Wort wird eine Handvoll Erde zum ganz fruchtbaren Boden, und ein einziger Wassertropfen hat dann alle Gewässer dieser Welt in sich.

In der sehnsüchtigen Benennung geschieht der Seelentausch mit dem Begehrten, vollzieht sich die Vereinigung: die Kommunion. Der Mensch kann sich auch mit außermenschlichen Wesen und Kräften verbünden; er ist imstande, sich gleichsam eine andere Seele aufzupfropfen und mit ihr zu gedeihen oder zu verderben.

Die beschwörende Kraft des Namens offenbart auch den Sinn, welcher ursprünglich jeder Namengebung innewohnt. Sie verbindet schon den Neugeborenen mit dem Schicksal eines berühmten Trägers desselben Namens. Das Vorbild soll die zum irdischen Leben erwachte Seele nach seinem Wesen formen, mit seiner Kraft segnen und Heil bringen.

Der Name ist jedoch nicht nur zum Segen bestimmt. Er wird auch als Fluch gebraucht, um die Gefahr zu wenden. So will vor jedem Kampf, ehe noch die Waffen ›sprechen‹, das Streitgespräch auf das Kommende Einfluß nehmen und den Sieg bewirken. Homer weiß davon immer wieder zu berichten, und die Kriegspropaganda aller Zeiten hat kein anderes Ziel, als den Willen des Feindes zu schwächen, den Gegner zu lähmen und sich das noch ungewisse Schicksal zum Verbündeten zu machen. Die Kämpfer wollen sich aller helfenden ›Mächte‹ versichern und mit ihnen das Kriegsglück auf die eigene Seite ziehen. ›Neidworte‹, wie sie die Germanen gekannt haben, sollen dem Mann, an den sie gerichtet

werden, die Kraft nehmen. Die Verwünschungen sind unheilbar, wenn der Gegner sie nicht sofort beantwortet. Erst durch den Waffengang wird die verletzte Ehre wiederhergestellt. Im Segen wie im Fluch wird der Name, der eine körperliche Eigenmacht besitzt, für den Benannten und auch für dessen Sippe zum Schicksal.

Aber nicht nur das lebendige Wort und die persönliche Gegenwart des Feindes, sondern auch die stumme Zwiesprache und der Scheinkampf mit dem Bilde des Gehaßten erscheinen geeignet, auf den Gegner magisch zu wirken und die Kampfentscheidung ihrem Wesen nach vorwegzunehmen. Bei allen Frühkulturen findet sich die symbolische Jagd, in der das Bild der begehrten Beute Gegenstand des Zaubers ist; er erprobt sich an dem, was er treffen will, bannt das noch Unerreichbare und trifft es hier schon im voraus. Wo solcher Zauber ohne Erfolg bleibt, wird stärkerer Gegenzauber behauptet.

Im Bewußtsein eigener Unterlegenheit wandelt sich die Haltung des Menschen jedoch völlig. Die Furcht vor der, wie er weiß, übermächtigen Gewalt verbietet es ihm, den schrecklichen Namen offen auszusprechen. Leichtfertig beschworene höhere Mächte bringen dem Frevler Tod und Untergang. Wehe dem, der daran rührt und so ein Tabu[11] verletzt!

Im Tabu sind dem menschlichen Streben Grenzen gesetzt. Sie kennzeichnen eine benachbarte Sphäre, der man sich, wenn überhaupt, nur unter ganz bestimmten, genau festgelegten Vorkehrungen nähern darf. In der Bibel liegt ein unbedingtes Tabu auf dem verbotenen Baum des Paradieses. Aber auch der Name des Gottes kann allgemein mit einem Tabu belegt sein. Gleiches gilt für den Bereich des Todes. Jedes rückhaltlose Benennen des Geheimen, jede unvorbereitete Begegnung mit ihm, jede Mißachtung der Glaubensgesetze fordern das verborgene Wesen zur schrecklichen Enthüllung heraus und können vernichtende Folgen haben. Wer an einem



Mysterium unwürdig teilnimmt, »ißt und trinkt sich das Gericht«. Dort aber, wo der Verstoß gegen ein Tabu ohne Schaden für den Täter bleibt, bricht die alte Ordnung zusammen. Da Bonifatius die heilige Eiche fällt, hat er die Axt an die Wurzeln der germanischen Religion gelegt. Ein verletztes Tabu bedeutet stets Kulturzerstörung. Auch dann, wenn das Ungeheure ein segenspendendes Wesen ist, wird es daher nach Möglichkeit geheimgehalten: seine erlösende Kraft darf nicht in die Hand des Feindes fallen. Wachsamkeit und Vorsicht sind oft so groß, daß der Gläubige die Wahrheit des Unberührbaren — wider besseres Wissen — sogar vor sich selber zu verbergen sucht, indem er ihm einen andern, harmlos klingenden Namen unterschiebt. Das ist der Sinn jeder euphemistischen Umdeutung[12].

Fluchworte sind auch heute noch verpönt und werden daher gerne umgangen: der ›Kuckuck‹ soll das holen, was eigentlich dem Teufel zugedacht ist. Das Gefürchtete wird vermieden oder wenigstens beschönigt. Ein Toter wird deshalb als ein ›Entschlafener‹ bezeichnet. Das ist schon immer so gewesen.

In der Antike treiben die ›Eumeniden‹, jene grausamen Geister der Rache, ihr Unwesen; unter dem Namen ›die Wohlwollenden‹ sollen sie besänftigt werden. In Wahrheit hingegen heißen sie Furien oder Erinnyen, ›die Zornigen‹, und hetzen die Mörder zu Tode. Und der griechische Totengott Hades — gleichnamig dem Raume seiner Macht — verkörpert als ›Pluton‹ den ganzen Reichtum dieser Erde. Diese Decknamen machen das von ihnen Bezeichnete vieldeutig. Jede Kultur kennt solche religiöse Euphemismen, die nicht selten den Inhalt des Glaubens aufspalten, indem sie dasselbe übernatürliche Wesen derart widerspruchsvoll benennen.

Oft werden nicht nur Götter und Dämonen, sondern auch die Lebensgeheimnisse der Zeugung, der Geburt und des Todes euphemistisch umschrieben. Die Taburäume sind in Indien — bei der Trennung der dortigen

Bevölkerung in viele Kasten – besonders groß: der böse Sturmgott Rudra, ›der Heulende‹, der die Krankheiten sendet, wird unter den Namen Shiwa, ›der Gütige‹, beschworen. Durga, die Gattin Shiwas, ›die schwer Zugängliche‹, ist auch Shandi, die ›Grausame‹, oder Kali, ›die Schwarze‹; sie hält Totenschädel in ihren Händen, wenn sie nicht Speisen spendet.

Wird der Name nur als euphemistische Maske verwendet, behält er trotzdem seine bannende Kraft. Der Träger jeder Maske nimmt an dem von ihr gemeinten Wesen teil und liefert sich damit der Gewalt der unheimlichen Mächte aus. Maske ist immer mehr als eine bloße Verkleidung: sie enthält das in jeder Kunst wirksame Element, subjektive Wünsche mit dem objektiven Wesen des Erstrebten magisch zu verbinden. Auch der Schmuck kann eine solche Maske sein. Bereits die primitive Körperbemalung, die den individuellen Ausdruck des Menschen ins Überpersönliche steigern soll, setzt den, der sich auf solche Weise selbst verziert, seinem Werke gleich; der Bannende wird mit dem Gebannten eins, mindestens will er es sein. Diese Identität gilt auch, wenn ein Mensch die Maske höherer Mächte anlegt. Hier werden wir die Grenzen alles Subjektiven zu suchen haben. Unter der Maske, selbst wenn der Mensch sie ohne besondere Absicht anlegt, kann er unter Umständen unversehens zum Werkzeug jener Macht werden, mit der er sich gleichzusetzen gewagt hat, mag es auch noch so äußerlich geschehen sein. Denn dann verlöscht das Individuelle an ihm und sogar in ihm. Derart gewaltig ist »die Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten«, wie Novalis sagt[13]. Daß solche Selbststeigerung auch zur Selbstentfremdung führt, ist tragisch. Davon wird beim Thema der Ekstase zu sprechen sein.

Stets erstreben die Menschen die Herrschaft über die Natur und wenden sich dabei vor allem ihrer Gegenwart zu. Doch erst die Beziehung zur Vergangenheit gibt den



Rückhalt für das Kommende und die Sicherheit im Bleibenden, im Ewigen. Dieses Bündnis mit dem, was gewesen ist, soll die Zukunft erschließen helfen. Sie ist ja dunkel und birgt alle Gefahren, solange sie sich noch nicht verwirklicht hat. Der Zufall, mit dem niemand rechnet, kann zum Schicksal werden und jeden wohlerwogenen Plan vereiteln. Aus dem Hinterhalt kann die bestehende Ordnung zerstört werden. Dieser Ungewißheit, die jederzeit zum Verhängnis werden kann, ist der Mensch ausgeliefert. Vor ihr will er sich schützen. Die Umwelt, die ihn dauernd zu Entscheidungen zwingt, deren Folgen oft nicht abzusehen sind, kann ihm keine Sicherheit bieten. Die Tatsachen, die sein Leben bestimmen, lassen wohl manche allgemeinen Schlüsse auf den weiteren Gang der Dinge zu, können jedoch jederzeit durchkreuzt werden. Jeder Schritt in die Zukunft, mag er noch so genau berechnet sein, ist ein Wagnis. Daraus entstehen Spannungen. Sie wachsen mit der hintergründigen Gefahr, vor der oft alle gewohnten Maßstäbe versagen. Plötzlich auftretende Probleme übersteigen vielfach unsere Vorstellungskraft. Sie bilden einen unüberschaubaren Komplex. Dann fühlen wir uns dem Geschehen ohnmächtig preisgegeben. Wir brauchen und suchen Vorbilder, wenn alle unsere Spekulationen ausweglos erscheinen. Womit in der Gegenwart offenbar keiner fertig wird, das soll nach Möglichkeit aus der Vergangenheit gedeutet werden. Sie befaßt den, der von ihr für sein eigenes Leben Hilfe erwartet. Als gewesene, erledigte Wirklichkeit kümmert sie ihn kaum. Nicht das Ergebnis der Geschichte, die in ihrem tatsächlichen Ablauf einmalig und unwiederholbar bleibt, kann Hoffnung geben, sondern nur das große Beispiel kann lehren, wie ein übermächtiges Schicksal mit seinen Unwägbarkeiten von anderen ertragen und gemeistert worden ist. Dort – in der sittlichen Tat – gewinnt die Geschichte jenen mythischen Charakter, der zugleich den Sinn der Welt und des menschlichen Daseins offenbart. Jen-

seits von Sieg und Niederlage steht der Glaube, daß alle Tragik des Lebens auf einer höheren Ebene aufgehoben und gelöst sei. Dem Gläubigen deutet sich das Schicksal aus dem, was über der ihn umgebenden Wirklichkeit steht: das Menschliche aus dem Übermenschlichen, der Mensch aus seinem Gott.

Der Mythos, das heilbringende Wort der Offenbarung, von dem die Welt erschaffen worden ist und zur immer neuen Wiedergeburt geführt werden soll, beruft sich auf den Ursprung aller Dinge und lebt aus dem religiösen Kult. Dieser ist lange vor denen dagewesen, die ihn als Dichter besungen und als Philosophen durchdacht haben. Der Mythos ist weniger ein Bericht über Vergangenes, als vielmehr jene überzeitliche Schicksalsmacht, von der eine erlösende Kraft ausgeht, wenn sich der Mensch des von ihm erwählten und durch den Mythos geheiligten Vorbildes würdig erweist. Im Glauben soll nicht nur die Welt zur paradiesischen Heimat werden, sondern auch der Mensch seine Vollkommenheit erlangen. Sogar abseits von den religiösen Traditionen ist überall ein Mythos am Werke, wo sich das Streben nach einem ›neuen Menschen‹ verwirklichen will und auf die Vorzeit beruft, um seine geschichtliche Notwendigkeit zu beweisen.

Die Welt des Mythos ist ebenso irreal wie die Zukunft, von der alle, die noch hoffen, das Heil erwarten. Wer an Mythen glaubt, orientiert sich an Urgründen, die keineswegs als primitive Illusionen abgetan werden können. Die Widersprüche, die jeder Mythos enthält, heben einander in der harmonischen Ordnung des Ganzen auf und erwecken das stärkste Lebensgefühl unter dem Bewußtsein der Vergänglichkeit und Tragik alles Individuellen: »Im Mythischen ist jedes Ding durch einen Doppelsinn, der sein Gegensinn ist, getragen: Tod ist Leben, Schlangenkampf ist Liebesumarmung. Darum ist im Mythischen alles im Gleichgewicht.« (Hugo von Hofmannsthal)[14]. Jedes auf die Zukunft gerichtete



Streben läßt sogar noch in der technisch rationalisierten Zivilisation der Gegenwart Mythen entstehen, die mit ideologischen Heilsansprüchen auftreten und zeitgemäß wirtschaftlich maskiert sind. »Nation«, »Rasse«, »Klasse« sind da keine bloß empirischen Befunde, sondern Phänomene, die eine im Grunde mythische Erlöserrolle spielen sollen. Die Kraft, mit der dabei das Übermenschliche ins Humane übersetzt wird — und dies geschieht oft in unmenschlicher Weise — ist so groß, daß die Gesellschaft mit dem Mythos, der sie zusammenhält, durchaus identisch erscheint. Man kann soweit gehen und sagen: »Mit der Gesellschaft löst sich der Mythos auf, dessen Träger sie war[15].« Dieses Wort von Franz Altheim ist aber auch umkehrbar, indem jede radikale Entmythisierung auf die Gesellschaft zerstörend wirkt, denn der Glaubensverlust raubt ihr den gemeinsamen Lebenssinn.

Während alles Individuelle raumbezogen und zeitgebunden ist, reicht der Mythos ins Überzeitliche und Außerräumliche. Das übersteigt die menschliche Erkenntnis auf jeden Fall, weil es ins Transzendente weist. Dort ist die Zeit nicht mehr meßbar, sondern wird jene Erlebnisform, die den Augenblick mit einem Ewigkeitsgehalt erfüllt, bei dem es kein Vorher und kein Nachher gibt. Transzendente, überpersönliche objektive Mächte, wie auch der Traum sie nachbildet, sind logisch nicht zu fassen. Die individuelle Vorstellung übersteigend, erscheint das Transzendente als eine überpersönliche, kollektive Macht, die in der Natur als Trieb herrscht und aus sich selber — also spontan — zu wirken scheint. Der Mythos offenbart den auf andere Weise nicht faßbaren Grund des Daseins. Er enthüllt die letzte übergeschichtliche Wahrheit.

Daraus ist zu entnehmen, welche Mißverständnisse unvermeidlich sind, wenn der Mythos historisiert oder die Geschichte ihres mythischen Gehaltes beraubt wird. Was in der Welt geschieht, ist ja nicht nur die Abfolge

von Ereignissen, die zueinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen; Geschichte ist stets mehr als die Summe ihrer offenkundigen Tatsachen; sie enthält weit mehr als das, was in den Akten nachgelesen werden kann. Sie hat eine Erlebnisseite des spontan Einmaligen, das sich, wenn überhaupt, nur aus dem ihm allein eigenen Grunde deuten läßt. Wäre es anders, dann könnte der Liebende in der Transzendenz seiner Gefühle nicht dem Irrtum verfallen, der Gegenstand seiner Liebe sei von unübertrefflicher Güte; gerade das, was die anderen in ihrer lieblosen Blindheit an ihm als Fehler bemängeln, sei am reizvollsten ... Das Urteil der anderen, wie immer es lautet, kann den Liebenden in seiner Meinung nur bestätigen. Aus dem geliebten Wesen, schon aus dessen Namen, strahlt für ihn die Ewigkeit. Verliert er diesen Glanz, dann ist die Liebe vergangen; der von ihr Verlassene glaubt sich getäuscht und kann nicht mehr verstehen, wie er nur so verblendet sein konnte ...

Eine moderne Psychologie und die Entwicklungstheorien des historisierenden 19. Jahrhunderts haben noch bis heute Zusammenhänge verfälscht. Sie pressen ihre einzelnen richtigen Belege in ein allzu rationales Schema. Um leichter abstrahieren zu können, gehen sie am innersten Wesen des mythischen Kultes oft vorbei und erhalten dann eben nur jene Antworten, die sie bereits in die Art ihrer Fragestellung hineingelegt haben. So bespiegeln sie sich selbst, statt den Schicksalsgang der Welt abzubilden. Sie passen die vorgefundenen Erscheinungen ihrem gewohnten Schema an, statt ihr Denken den rätselhaften Phänomenen entsprechend auszuweiten. Schon Schelling hat darum in seiner Betrachtung der Mythologie mit Recht gefordert: »Hier fragt es sich nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt, nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu sein, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältnis zu stehen[16].« Nur so ist das Verhängnis des Mythischen und des Tragischen in der Geschichte zu verstehen: als Erlebnis, nicht als nachträgliche Überlegung, die dazu neigt, alle Opfer, die ohne sichtbaren Erfolg geblieben sind, völlig zu entwerten.

Ohne Sinn für die im Menschen wesensmäßig angelegte Tragik werden Glück und Unglück in der Weltgeschichte trostlos relative Begriffe: Schicksal kann uns hier darum nicht vom Ergebnis her befassen, sondern nur aus jener Transzendenz, die der Mensch weder geschaffen noch gewollt hat; ihr fühlt er sich preisgegeben. Wo aber allein der Mensch des Menschen Schicksal zu sein vorgibt, wird er stets versucht sein, sich für alles, was das Leben ihm — seiner Meinung nach — schuldig geblieben ist, am andern zu rächen: Eigensinn erhebt sich dann zum Weltsinn, das Subjektive zum Objektiven. Ohne die Vorstellung von der notwendigen Unvollkommenheit und Tragik alles Menschlichen wird das transzendente, erhabene Schicksal zum leeren Zufall, der Mensch zum blinden Opfer seines sinnlos gewordenen Geschicks. In ihm verwirklicht sich jeweils nur eine geringe Zahl von Gegebenheiten aus der grenzenlosen, unberechenbaren Fülle von Möglichkeiten, die unsere Welt hintergründig machen.

In der Begegnung von Schicksal und menschlichem Eigenwillen, von Fortuna und Virtù, wie Machiavelli sie realistisch gegeneinanderstellt, dramatisiert sich die Weltgeschichte. Die Spannung zwischen innerem Leben und äußerem Geschick bindet den Menschen an die Transzendenz, auch wenn er nicht an sie glaubt. Sie kann jederzeit in sein Leben einbrechen und das Unberechenbare zur alles vernichtenden Macht erheben. An den Grenzen der Vernunft, dort, wo das Bewußtsein keinen Ausweg mehr sieht, kann das Gefühl noch seinen Glauben behalten und an einer höheren Notwendigkeit

des Geschehens festhalten, obwohl dadurch alle berechenbaren Gesetze widerlegt erscheinen.

Auch Leopold von Ranke hat erkannt, daß vor allem große Gefühle die Weltgeschichte bestimmen und den Anruf des Schicksals am klarsten beantworten. Noch im letzten, wenn die Vernunft an der Welt verzweifelt, meint das Gefühl des Gläubigen, einen höheren, unerforschlichen Willen fürchten zu müssen und verehren zu dürfen. So wird das Schicksal zur Prüfung, in der dem Menschen die Entscheidung in Liebe oder Haß, in Hingabe oder Trotz auferlegt ist.

Der einzelne Mensch, der sich den über ihm stehenden Mächten unterlegen weiß, weil er sie nicht bannen kann, sucht den Zusammenschluß mit anderen, auch mit außermenschlichen Wesen. Sie sollen seinen Willen und seine Kräfte zur Selbstbehauptung vor dem Schicksal stärken. Hier liegt der Ursprung des Totemismus, um auch diesen für unser Thema wichtigen Begriff hier einzuführen, der das Gefühl der Verwandtschaft zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur bestätigt. Gemeinsam mit der Welt, die er sich vertraut gemacht hat, will der Mensch dem Ungeheuren widerstehen, dessen er als Einzelner ja niemals Herr werden kann. Durch den Bären, mit dem er sich gleichsetzt und den er zu seinem Wappentier erhebt, hofft er auf Bärenkräfte. Um sie zu gewinnen, unterwirft er sich ihnen. Das Gefühl der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft läßt ihn auch dort noch bestehen und überleben, wo sein Untergang als Individuum unzweifelhaft ist.

Die Maske, die der Mensch erwählt, um sein Dasein über sich selber hinaus zu erheben, ist zugleich jene Maske, in der das Schicksal ihm begegnet. Sein Geheimnis, die große Unbekannte der unheimlichen Welt, umlagert alle Grenzen menschlicher Ordnung und zwingt uns Rätsel auf. Einmal fallen wir dem uns Fremden widerstrebend zum Opfer, dann wieder werfen wir freiwillig unser Eigenstes — »um höherer Ziele willen« — von uns. Wir wollen den Tod aus dem Leben verbannen, aber noch im Tode das ewige Leben verbürgt sehen, das nicht mehr von dieser Welt ist. Was treibt uns dazu? Ein Dämon?

# Der ›Dämon‹ und das Dämonische bei den Griechen

»Aus den Werken der Griechen spricht der Dämon der Menschheit rein und verständlich zu uns.« Herder

Die Quellen, auf die wir stoßen, um unser Problem vom Begriff her im Wandel der Geschichte zu klären, sind ganz unterschiedlicher Art. Mythische und religiöse Offenbarungen, dichterische Aussagen und philosophische Spekulationen, volkskundliche Überlieferungen und ideologische Kritiken fließen da ineinander. Sie alle aber bilden jenen Gesamtkomplex, den es hier zu erfassen gilt. Dabei bleibt es von untergeordnetem Belang, ob und wieweit sich die Phantasie der Dichter von den religiösen Traditionen entfernt hat, wenn nur das Werk des Dichters seinerseits traditionsbildend gewirkt hat, indem die Glaubensvorstellungen der Zeitgenossen und der Nachwelt dadurch beeinflußt worden sind. Wohl ist andererseits der Volksglaube oft nur ein Abfall vom verbindlichen Kult mit Elementen längst überwundener religiöser Formen, was dann in nicht sehr glücklicher Weise gerne als ›gesunkenes Kulturgut‹ bezeichnet wird; es geht jedoch bei unserem Thema weniger darum, die einzelnen historischen Schichten einer Entwicklung freizulegen, als das sie alle Verbindende sichtbar zu machen. Noch die leidenschaftliche Polemik der Kirchenväter gegen den heidnischen Dämonenglauben läßt dieses Gemeinsame erkennen. Ebenso wie der Dämon des Sokrates zweifellos ein anderer gewesen ist als der bei Homer oder gar bei Lukian, muß für alle Zeiten ein Urphänomen vorausgesetzt werden, das sich so vielseitig entfaltet hat. Als gemeinsame Ursache ist es für die Vergangenheit, ja bis in die Gegenwart ohne weiteres anzunehmen, da wir noch heute von Dämonen sprechen, ohne sie uns erst aus historischen Zusammenhängen bewußt machen zu müssen. Sie sind einfach da, indem von ihnen geredet wird, und sie werden Schicksal, unabhängig davon, ob wir daran glauben oder nicht. Ihr griechischer Name verweist unsere Betrachtung zuerst auf den Kulturraum des alten Hellas. Schon dort ist dem Dämon jene schillernde Bedeutung eigen, die uns bis heute verwirrt, wenn wir von Dämonen hören oder auf dämonische Mächte zu stoßen meinen.—

Homer, der große Zeuge aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., steht mit seinem Namen für ein Werk, das den Mythos als Dichtung erscheinen läßt. Er spricht schon im ersten Gesang der Ilias das geheimnisvolle Wort aus: die Göttin Athene steigt zum hohen Olymp empor, zu den Wohnungen des Zeus und »der anderen Dämonen« (Il. I, 221)[1]. Hier stehen die Götter offenbar als Dämonen, und wir müssen fragen, ob dies bei Homer immer so ist. Man hat es von verschiedenen Seiten behauptet, und die scheinbare Gleichung Gott-Dämon ist auch durch weitere Stellen des Textes zu belegen:

Im Gesang vom Kampf bei den Schiffen (Il. XV, 461 ff.) rettet Zeus seinen Schützling Hektor vor dem tödlichen Pfeil des Teukros, indem er die Sehne an dessen Bogen zerreißen läßt. Teukros fühlt sogleich, daß da ein Dämon — δαίμων — gegen ihn kämpfe. Darüber beklagt er sich bei seinem Bruder, und Aias antwortet, sicher zürne ein Gott – θεός – den Danaern. Demnach käme wohl das Schicksal von Gott, sein feindseliges Wirken aber wäre das eines Dämons?

Ebenfalls im fünfzehnten Gesang der Ilias (Vers 418) hält als namenlose Schicksalsmacht ein Dämon den Kampf unentschieden. Er wirkt als ein göttliches Wesen, besitzt anscheinend jedoch auch eine Eigenmacht. Er hat sich vom Gottesbild gelöst und ist hier das unsichtbare, unheilvolle Geschick, das tragische Verhängnis. Sobald einer der Helden gegen den Willen der Götter handelt, verfällt er dem Dämon und geht unter. Je-

der Dämon ist furchtbar. Nur selten bringt er auch Gutes: einmal verspricht Athene dem Sohn des Odysseus Hilfe durch einen Dämon (Od. 3,27), weil der junge Telemachos doch nicht »ohne den Segen der ewigen Götter erzeugt und erzogen« sei. Darum steht ihm der Dämon bei und kann dem Auserwählten im letzten nichts anhaben, sondern muß ihm dienen.

Besonderes Gewicht hat der Schwur, den Agamemnon beim Dämon leistet (Il. XIX, 188), und unter Berufung auf den Dämon wird Telemachos beschworen, seine wahre Abkunft nicht zu verbergen (Od. 15, 261).

Während die Götter Homers — wie die Genien bei Hölderlin — droben im Lichte wandeln, wirkt der Dämon meist aus dem Dunkel: Lykaon beklagt sich vor seinem Tode, daß ein Dämon ihn getrieben habe, in die Hände des Achilles zu fallen (Il. XXI, 93); Hektor will seinen Gegner Diomedes töten und so dem Dämon überliefern (Il. VIII, 166); ein großer Dämon — μέγας δαίμων — hilft dem Odysseus bei der Blendung des Kyklopen (Od. 9,381); der Dämon führt ihn auch zur Nymphe Kalypso, um ihn die Heimkehr vergessen zu lassen (Od. 7,248). Oft entfernt die verblendende Macht des Dämons den Menschen von Gott. Und hier wird die Gleichung von Göttlichem und Dämonischem unhaltbar. Soll es wirklich Gott sein, der die Menschen gegen göttliches Gebot zu handeln heißt und z. B. die Gefährten des Odysseus dazu treibt, die Rinder des Sonnengottes sündhaft zu töten? (Od. 12,295). Und welchen Anteil sollen die olympischen Götter daran haben, daß sich vor der Insel der Sirenen die Wogen glätten und jene Stille eintritt, in der dann die Schiffer dem verführerischen Zaubergesang preisgegeben sind? (Od. 12,169). Noch in der Unterwelt ist es der Dämon, der die Qualen des Tantalos erhöht: wenn der Unselige sich zum Gewässer niederbeugt, in welchem er mit ewigem Durst zu stehen verdammt ist, läßt »der Dämon« das Wasser vor ihm zurückweichen und trocknet »die schwarze Erde«. (Od. 11,587). Mag auch der Ursprung des Schicksals und aller Dämonie den Göttern vorbehalten sein: in dem Augenblick, da es sich vollzieht, wächst aus ihm eine gewaltige Eigenmacht, die auch die Schützlinge der Götter nicht schont. Sie bereitet als böser Dämon — κακὸς δαίμων — die maßlosen Leiden des Odysseus (Od. 10, 64 und 24, 149). Sie entfesselt das Toben der Naturkräfte (Od. 19,201) und plagt die Sterblichen mit Schmerzen aller Art (Od. 5,396)[2]. So stürzt der schlaftrunkene Elpenor vom Dach des Palastes der Zauberin: ihn verderben »eines Dämons Beschluß und des Weines Betörung«. (Od. 11,61). Es ist, wie wir sehen, nicht die Trunkenheit allein, die ihm den Tod bringt. Ein höheres Wesen greift ein, das von den Göttern unterschieden wird.

Solange der Dämon als Schicksalsmacht des Himmels wirkt, ist eine synonyme Verbindung mit dem Walten der Götter immerhin noch denkbar. Aber warum wird der Gott nicht beim Namen genannt, der solches verhängt? Warum werden die Dämonen hier an die Stelle der Götter gesetzt?

Jakob Burckhardt[3] sieht im homerischen Dämon nur einen Euphemismus, damit von den Göttern auf keinen Fall etwas Ungünstiges ausgesagt werde. Das ließe sich wohl mit den Auffassungen Pindars und Platos vereinbaren, doch gerade Homer zeigt sonst wenig Scheu, die sittlich oft sehr angreifbare Rivalität der Götter überaus anschaulich zu machen. Die Behauptung, Gott und Dämon seien bei Homer ganz gleichbedeutend, wird dort noch weit unhaltbarer, wo Menschen, vom Dämon besessen, selbst zu Dämonen werden: Achilles wird vom Dämon des Zornes beherrscht (Il. IX, 600); aber auch andere Helden sind im Toben des Kampfes »einem Dämon gleich«. (Il. V, 438, 459, 884; XVI, 705, 786; XX, 447, 493; XXI, 18, 227). Und Agamemnon wird sogar ein »vom Schicksal gezeugter Glücksdämon« — μοιρηγενὲς ὀλβιοδαίμων — genannt.

Erhebt denn der Zorn den Menschen zum Gott? Ist das wütende Ringen in der Schlacht der Gott selber, der hier doch als Unsterblicher nicht unter dem Verhängnis des Schicksals steht, das den Tod bringt und erleidet? Darum warnt der Gott Apollo doch den im Kampfe rasenden Achilles: »Aber mich tötest du nicht, mich kann kein Schicksal erreichen!« (Il. XXII, 13). Selbst wenn es so wäre und die Anwesenheit des Gottes den Kämpfer vergöttlichte: wie könnte da Agamemnon, der weder unsterblich ist noch von göttlichen Eltern abstammt, ein Dämon sein? Bei Achilles, dem Sohn der Göttin, wäre dies eher möglich, doch auch ihm ist ja der Untergang bestimmt und die Unsterblichkeit versagt. Noch verwirrender werden die Bedeutungen des Namens ›Dämon‹, wenn wir die Verwendung des Eigenschaftswortes ›dämonisch‹ betrachten. Falls Homers ›Dämon‹ allgemein den Gott bezeichnete, der nicht benannt werden kann oder nicht benannt werden soll, dann müßte das Adjektivum ›dämonisch‹ unmittelbar zum Göttlichen in Beziehung stehen. Dem ist jedoch gar nicht so.

Im Streit nennt Zeus seine Gattin Hera dämonisch, weil er sich von ihr überwacht fühlt und die Vernichtung Trojas nur unter der Bedingung zugestehen will, daß Hera ihm in Zukunft bei allen Entscheidungen freie Hand lasse. (Il. I, 561 ff.; IV, 31). Und Aphrodite wird dämonisch genannt, weil Helena sich von der Göttin getäuscht fühlt. (Il.III,399). Odysseus gebraucht das Wort im Sinne von »feige und verblendet«; er wendet es auf die fliehenden Griechen an, als er sie hindern will, in Panik zu den Schiffen zu eilen und auf die Eroberung Trojas zu verzichten. (Il.II,190 ff.). Hektor wiederum bezeichnet seinen Bruder in höchst widerspruchsvoller Weise einmal als dämonisch, weil dieser sich dem Kampfe fernhält, und ein andermal, um ihn seiner Tapferkeit wegen zu loben. (Il.VI,326,521). Dasselbe Beiwort ›dämonisch‹ findet auch Andromache für ihren Gemahl, der sich allzu kühn in die Schlacht stürzt.(Il. VI,407). Dämonisch nennt Odysseus den von ihm besiegten Bettler (Od. 18,15). Telemachos und Antinoos gebrauchen das Wort im Sinne von ›besessen‹ für die Freier der Penelope (Od. 4,774; 18,406). Besonders auffallend ist es, daß Odysseus die ungetreue Magd dämonisch nennt, als sie ihn, den unerkannten Bettler, beleidigt (Od. 19,71). Wo soll das Göttliche im frechen Treiben der Freier und in der Pflichtvergessenheit der Magd zu suchen sein? Und wenn ›dämonisch‹ nur ›verblendet‹ heißt, ist es nicht als ›göttlich‹ zu verstehen. Nach diesen vielen, einander widersprechenden Zitaten können Gott und Dämon auch bei Homer kaum noch länger dasselbe bedeuten[4]. ›Göttlich‹ als ›von Gott gesendet und gezeichnet‹ wirkt hier eigentlich nur Odysseus, nachdem Athene ihn in einen Bettler verwandelt hat und ihm für den Augenblick, da er sich seinem Sohne offenbart, seine wahre Gestalt zurückgibt. Eumaios hingegen, der von dieser Verwandlung nichts weiß, nennt den ›Bettler‹ einen »dämonischen Fremdling« (Od. 14, 443).

Demnach ist der Dämon bei Homer eine namenlose Macht, ein Wesen, das zum Schicksal wird und zwischen Göttern und Menschen steht, aber auch zwischen den Göttern wirkt. Es hat viele Formen, sich zu offenbaren. Der Mensch selbst kann zum Dämon werden. Es genügt deshalb nicht, im Dämonischen bloß Übermenschliches oder gar nur Unmenschliches zu sehen[5]. Wohl definieren die Epen Homers den Dämon an keiner Stelle. Sein Dunkel wird überall von der Klarheit der olympischen Götter überstrahlt. Der Dämon ist älter als der Himmel der Olympier und bricht immer von neuem aus den Hintergründen der Antike hervor, sprengt jedoch nirgends die glanzvolle Einheit der homerischen Welt, in der sich diese Dichtung aufs glücklichste mit überliefertem uralten Kulturgut verbindet. Der Dämon steht bei Homer also für ein schicksalhaftes Wirken, durch das sogar die Macht der Götter eingeschränkt erscheint; sie bedienen sich seiner und sind ihm dabei geheimnisvoll

verbunden. Das zeigt das Beispiel der Erinnyen, die blutgierig den Muttermörder verfolgen, auch wenn er als gerechter Rächer des Vaters das Urteil der Götter vollstreckt hat. Von diesen Erinnyen sagt dann im 5. Jahrhundert v. Chr. Aischylos (›Die Eumeniden‹, Vers 70 ff.), daß sich ihnen

»Kein Gott gesellt, kein Mensch, selbst nicht der Wildnis Tier.
Unheil zu bringen, wurden sie Gestalt, seit sie
Im Unheilsdüster hausen des tiefen Tartaros,
Den Menschen so verhaßt wie den Olympischen.«

In den Werken von Hesiod — aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. — sind die Dämonen wesentlich anders als bei Homer. Die ›Werke und Tage‹ bringen in dichterischer Form den Mythos der Menschheitsentwicklung, den sehr viel später Ovid in seinen ›Metamorphosen‹ (1, 89—162) zur Zeit des Kaisers Augustus artistisch nachgebildet hat. Dieser Mythos läßt die Welt bekanntlich mit dem Goldenen Zeitalter beginnen, mit jener Epoche, die alles Schöne im Überfluß besitzt und es ohne Schuld genießen läßt. Mit seinen Menschen endet jedoch auch dieses Paradies:

»Aber nachdem nun dies Geschlecht in der Erde geborgen,
Wurden sie zu Dämonen nach Zeus, des erhabenen, Willen,
Herrliche, weilen auf Erden, sind Hüter der sterblichen Menschen,
Und sie wahren das Recht und wehren frevelnden Werken.
Luftig als Nebel durchschweifen sie alle Weiten der Erde,
Segen spendend. Und dies – ihr königlich Ehrenamt war es.«

›Werke und Tage‹, Vers 121 ff.



Dem Goldenen folgt das Silberne Zeitalter. Die Menschen der ersten Weltphase werden also nach göttlichem Ratschluß in Dämonen verwandelt, die als Mittler zwischen den Unsterblichen und den Sterblichen die Wächter der späteren Geschlechter sind. Diese Glaubensvorstellung ist in den orientalischen Kulturkreisen weit verbreitet und kommt in der Gestalt von Engeln und verklärten Heiligen auch in das Christentum. In demselben Maße, wie diese Mittler wirksam werden, schränken die Götter ihren unmittelbaren Umgang mit den Menschen ein, als entfernten sie sich von der Welt. Und das Menschengeschlecht fällt in Schuld. Darum wird es von Zeus beseitigt und in unterirdische Dämonen verwandelt. Auch sie werden von den Nachlebenden wohl noch verehrt, sind jedoch den Dämonen aus dem Goldenen Zeitalter an Rang bei weitem unterlegen.

In dem verhältnismäßig geringen Zeitraum, der zwischen den Werken Homers und denen Hesiods liegt, hat sich das metaphysische Bild der griechischen Dichtung gewandelt: Hesiod greift hinter die Ordnung der olympischen Götterwelt. Er zeigt ihre und zugleich des Menschen Gefährdung durch das Chaos. Nur in Spätformen der Kultur kommen solche Götterkämpfe zur Darstellung, dann nämlich, wenn der Mythos nicht mehr ganz aus sich selber wirkt, sondern die mythisierende Dichtung ihm mit Reflexionen begegnet. Hesiod stellt bereits Prognosen des Weltunterganges und beklagt den unaufhaltsamen Verfall alles Menschlichen. Was für Homer die Lebenseinheit in der Allnatur ist, bedeutet für Hesiod eine sittliche Wahrheit, eine Idee, zu der er — allen widerstrebenden Mächten zum Trotz — erziehen will. Die von religiöser Sinnlichkeit getragene Epik wird bei Hesiod zum moralisierenden Lehrgedicht. Der Dämon tritt aus der objektiven Sphäre des göttlichen Willens in den mehr subjektiven Bereich menschlicher Bewährung. Über dem Götterhimmel Homers steht noch ein absolutes Schicksal, dem die Dämonenmacht jeder

und daher im Grunde keiner Form als undeutbares Fluidum angehört. Der Olymp ist den Menschen nahe, und die Tragik der Helden bleibt auch im Untergang erhebend. Bei Hesiod verdichtet die Trennung der menschlichen Seelensphäre vom ewigen Dasein die Dämonen, macht sie zu Geistern und Gespenstern, deren Treiben das Schicksal zum Zufall werden läßt. Dämonen in Menschengestalt drängen vor. Die Götter scheinen vor der Welt zurückzuweichen; das Tragische wird bedrükkend, die menschliche Bestimmung erscheint als angstvolles Problem.

Während das Dämonische bei Homer ein meist vieldeutiger Zustand ist, wird es bei Hesiod zur eindeutig festgelegten Funktion. Immer jedoch bleibt es ein Medium zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Hesiods ›Theogonie‹ (Vers 99) läßt einen Menschen sogar zum »göttlichen Dämon« werden und Unsterblichkeit erlangen. Die bei Homer gelegentlich einem Dämon gleichgesetzten Helden bleiben jedoch sterblich und sinken mit ihrem Tod in die Schattenwelt des Hades, durch die Flut des Vergessens von allem Lebendigen geschieden. Sie werden keine Menschendämonen, keine ›Anthropodaimones‹. Totenseelen, die als Gespenster auf den irdischen Gang der Dinge Einfluß nehmen, sind bei Homer nicht nachzuweisen. In Hesiods ›Theogonie‹ kommen die Dämonen sonst kaum vor; auch das Adjektivum ›dämonisch‹ findet sich dort verhältnismäßig selten und dann im Sinne von ›halbgöttlich‹, d. h. übermenschlich (Theog. Vers 655). —

Von der griechischen Lyrik des 7. vorchristlichen Jahrhunderts ist uns leider nur wenig erhalten: Alkman, der aus Lydien nach Sparta kam, und Archilochos, der auf der Insel Paros lebte, zeigen sich dem Weltbild Homers verpflichtet. Erst um 500 v. Chr. finden wir neue Spuren: bei dem Elegiendichter Theognis von Megara verrät ein sozialer Pessimismus, wie stark die alten Glaubensbindungen an die überlieferte Ordnung damals schon erschüttert gewesen sind. Sein religiöses Thema lautet: die Götter sind weit, an ihrer Stelle beherrschen Dämonen die Welt und bestimmen das Geschick. Er sagt z.B.: »Gleich sind unter den Menschen Gefahr und Hoffnung, denn beide sind ja dämonischer Art, beide von schlimmer Gewalt.«[6] Lehrhaft — wie Hesiod und Theognis — ist auch Phokylides, der von Dämonen spricht, die dem Menschen als Wächter zugeteilt seien. Doch bereits um 600 v. Chr. sieht der Philosoph Thales von Milet die ganze Welt dämonenerfüllt; eine Allbeseelung greift um sich, die den Eingriff persönlicher Götter erübrigt. Aristoteles, der darüber berichtet, sagt von Thales außerdem, dieser habe die Seele für etwas Bewegendes gehalten und behauptet, daß der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewege. Der Dämon der Seele tritt also an die Stelle der Gottheit.

Der Versuch des Aristokraten Pindar im 5. Jahrhundert, die zerfallenden, von keiner Dogmatik geschützten religiösen Vorstellungen der Griechen dadurch zu festigen, daß er die Götter — abweichend von Homer — unangreifbar hoch und sittlich vollkommen darstellt, wirkt dann bis zu Plutarch ins 1. nachchristliche Jahrhundert weiter. Trotzdem war es ihm nicht möglich, die verschiedenen Mythen zusammenzufassen und eine einheitliche Glaubensgrundlage zu schaffen. Pindar sieht in jeder Wirklichkeit eine göttliche Offenbarung. Zeus ist für ihn der Herr über alles, und darum will der fromme Dichter das, »was Zeus nicht lieb ist, ganz verschweigen[7]«. Damit ist auch Pindars Haltung zum Dämonischen bestimmt. Für ihn, nicht für Homer, sind das Göttliche und das Dämonische wesensmäßig dasselbe. Anders kann der Dithyrambus auf Athen kaum gemeint sein: »Berühmtes Athen, du Burg der Hellenen, dämonische Stadt!« In seiner 13. Olympischen Ode nennt er den ›Daimon genethlios‹, unter dem das Menschenleben in bestimmten Schicksalsstunden stehe, gemäß jenen Kultvorstellungen, nach denen in jeder Hochzeitsnacht ein

neuer Dämon zu wirken beginnt, der im Menschen das göttliche Schöpfertum erweckt.

Solchem Bemühen des Dichters um religiöse Sammlung widerstrebt jedoch vielfach die griechische Naturphilosophie, die sich von den Traditionen des Glaubens entfernt: Empedokles von Akragas, geb. um 490 v. Chr., setzt die Götter den Elementen gleich. Er beseitigt den Götterolymp und läßt dafür eine allgemeine Dämonisierung der Naturkräfte eintreten, in die er mit seiner Seelenmystik einzudringen sucht. Als Arzt ist er Seher und Heilender; vor seinen Augen mischt sich das Leben aus den Elementen, wenn »Dämon mit Dämon« ringt (Fragment 99). Alles Niedere ist hier die Hülle des Höheren, die Schale des Wesenskernes, der dieses Höhere in sich trägt. Alles wird Natur, Leben in den Formen der Verwandlung; die Gottheit hat hier keine Gestalt mehr, sondern ist »nur heiliger Geist, unaussprechlich an Wesen« (Fragment 26), das in der Welt aufgeht. Zu einer völligen Auflösung im Diesseits führt auch die Lehre des Demokritos von Abdera, geb. um 460 v. Chr. Er nennt die Dämonen ›Bilder‹, von denen die einen wohltätig, die anderen bösartig seien. Bilder stehen hier für Einbildungen, aus denen von ihm auch die Gottesideen hergeleitet werden, die der Mensch sich schaffe, um der Furcht vor den Elementen Herr zu werden. Nach Ciceros Auffassung macht Demokritos »die Gottheit überhaupt so völlig zunichte, daß er keine Vorstellung von ihr übrigläßt«. Mag dieses Urteil auch vielleicht zu hart sein: in Demokrits rationaler Sphäre muß jedenfalls der Dämon als Eigenwesen — ebenso wie der Gott — ganz zurücktreten. »Des Menschen Sinnesart — ἦθος — ist sein Geschick — δαίμων —«, heißt es in den um 490 v. Chr. verfaßten Fragmenten des Philosophen Heraklit von Ephesos. Doch bei Plato und Xenophon, den Schülern des Sokrates, erfahren wir den Dämon dann in einer neuen Bedeutung, auf die wir nun gleich eingehen werden.



Seit dem Peloponnesischen Krieg (431—404 v. Chr.) kommt in die griechische Sprache die merkwürdige Zusammensetzung ›deisidaimon‹, die in der Bedeutung ›fromm‹ dem Adjektivum ›eusebés‹ gleichkommt. So wird es auch von Xenophon und Aristoteles gebraucht, während andere — wie Menander, Plutarch und Lukian — es mehr im Sinne von ›abergläubisch‹, ›bigott‹ verstehen, was auf einen Wandel und Verfall der religiösen Gesinnung schließen läßt. Von diesem Hintergrund hebt sich die größte antike Deutung des Dämonischen ab:

Es ist die berühmte Verteidigungsrede des Sokrates, in der er sich gegen die Anklage der Gottlosigkeit auf sein ›Daimonion‹ beruft, auf jene innere Stimme, die ihn — nach Platos Bericht — schon von Kindheit an gewarnt habe, etwas ihm Schädliches zu tun, ohne ihn jedoch jemals zu etwas Bestimmtem zu treiben[8]. Diese Stimme ist für ihn ein Orakel, das unmittelbar von Gott komme, also selber etwas Göttliches sei. Im ›Symposion‹, dem ›Gastmahl‹, spricht Sokrates ebenfalls vom Daimonion als einem »Mittelding zwischen Gott und Sterblichen«. Diotima, die Seherin von Mantinea, sei es gewesen, die ihm die Bedeutung des Dämonischen erklärt habe. Das Daimonion ist hier nun aber mehr als eine bloß warnende Stimme, sondern es »verdolmetscht und übermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt: der einen Gebete und Opfer, und der anderen Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden bildet es ihre Ergänzung, so daß nun das Ganze mit sich verbunden ist... Denn ein Gott verkehrt nicht mit Menschen, sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses, sowohl im Wachen als auch im Schlafe. Wer sich nun hierauf versteht, der ist ein dämonischer Mann, wer aber auf anderes, sei es eine Kunst oder ein Handwerk, der ist ein gewöhnlicher Mensch. Solcher Dämonen nun gibt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros . . .«

Das Daimonion ist also nicht – wie später bei Epiktet an der Wende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts – einfach mit dem Gewissen des Menschen gleichzusetzen, da es bei Sokrates nur besonders ausgezeichneten Menschen gegeben ist. Es wirkt als seltene sittliche Kraft intuitiver Erkenntnis, die bei Plato zur Liebe wird. Sie hat ihren Dämon im sehnsüchtigen Eros, der dort, wo er uneingeschränkt herrscht, ein Gott ist. Wenn Herder vom »Dämon der Menschheit« spricht, ist zweifellos das sokratische Daimonion im eben bezeichneten Sinne gemeint. Von ihm wird auch gesagt, es sei die rationale Ablösung des sittlichen Denkens vom universalen Mythos, eine absolute Einsicht in das der eigenen Natur Gemäße. Diese besondere Art von Selbsterkenntnis ist anders als der Einbruch des Göttlichen, wie ihn Augustinus im Jahre 386 n. Chr. einmalig erlebt hat; er berichtet darüber am Ende des 8. Buches seiner ›Bekenntnisse‹: im einsamen Seelenkampf hört er aus der Nachbarschaft – nicht aus seinem Inneren wie Sokrates – eine Kinderstimme; sie ruft wiederholt: »Nimm! Lies doch!«, und Augustinus deutet daraus Gottes Befehl, nach der Bibel zu greifen und dem Worte der Offenbarung zu folgen, auf das er dort zuerst treffen sollte. Der dämonische Anruf wird stets als ein Orakel genommen.

Neben diesem mantischen Daimonion ist in Platos ›Phaidon‹ allerdings auch der alte Volksglaube erwähnt, nach welchem jeder Menschenseele ein Dämon beigegeben sei, der die Aufgabe habe, die Seele des Verstorbenen in die Unterwelt zu geleiten[9]. So erscheint der Dämon hier wieder als Seelenwächter und Hüter des Unsterblichen. Hesiods mythische Dichtung klingt nach. Der Dämon als eine mythische Funktion wird zu einem Bestandteil der Persönlichkeit, zur individuellen Verbindung mit dem Göttlichen, die sich allen anderen Bindungen des Einzelmenschen überordnet. Hingabe an den Mythos, blinde Gläubigkeit, wird von rational kontrollierter sittlicher Selbstverantwortung abgelöst, bei Sokrates jedoch nur auf jene Menschen bezogen, die auch stark genug sind, eine solche Verantwortung zu tragen.



Die Entwicklung vom Menschen in Gott zum Gott im Menschen hat für Griechenland ihren Höhepunkt an der Wende des 4. Jahrhunderts im Werke Platos, der sich auch um die Etymologie des Begriffes ›Dämon‹ bemüht hat[10]. Die sprachgeschichtliche Deutung kann uns leider aber nur wenig helfen: einmal wird – Hesiod folgend – ›Daimon‹ mit ›Daëmon‹ in Beziehung gebracht, was ›kundig‹, ›einsichtsvoll‹, den ›heimlichen Wisser natürlicher Zusammenhänge‹ bedeuten soll. Andererseits wird die Wurzel im Verbum ›daio‹ – δαίω –, bzw. ›daiomai‹ – δαίομαι – gesucht, was mit seiner Bedeutung ›teilen‹, ›zerteilen‹, ›zuteilen‹ das göttliche Wirken durch die Zuteilung von Schicksalslosen an die Menschen betreffen kann. In der bereits genannten Stelle der Ilias (I, 222) wären demnach Zeus und »die anderen Schicksalsspender« gemeint. Andere Erklärungen gehen dahin, bei der Wortwurzel ›dai-‹ nicht mehr an ein Zuteilen, sondern nur noch an ein Zerteilen im Sinne von Zerstückeln zu denken. Der Dämon wird dann oft bloß zerstörend als ›Leichenfresser‹ betrachtet und erscheint so mit dem Grauenvollen verknüpft wie dort, wo die Helden Homers im Toben des Kampfes zu Dämonen werden. Plato bleibt jedoch bei der Auffassung, daß die Dämonen Kinder der Götter und deren Mittler zu den Menschen seien. Er trennt nicht scharf zwischen guten und bösen Dämonen, wie dies in Anlehnung an den Volksglauben die Orphiker im 6. Jahrhundert v. Chr. getan haben. Neben der Philosophie und scheinbar unabhängig von ihr, will die Dichtung den mythischen Besitz, wenn auch künstlerisch verändert, bewahren. Am nächsten stehen die Tragiker der religiösen Überlieferung. Bei ihnen herrscht der Dämon jedoch als Unglück und Verhängnis vor. In den Tragödien des Aischylos gibt es den Daimon Alastor[11]; er kommt als der Fluch der bösen Tat. Seit Pindar ist die Zahl der dämonischen Ver-

körperungen sittlicher Gebote und Rechtsinstitutionen gewachsen, die sich später begrifflich abstrahiert haben. Die neuen Verdichtungen des Mythos können sich in der Personifikation des Eides auf Hesiods Vorbild in ›Werke und Tage‹ (Vers 219) stützen. Sie überleben die Antike und beherrschen mit dem Wechselspiel ihrer Allegorien auch die europäische Renaissance und das ihr folgende Barockzeitalter.

Groß ist der Gegensatz zwischen den religiösen Überzeugungen bei Sophokles und Euripides. Dem Wort, das wir bei Sophokles finden: »Denn nichts ist bös, was Götter je befehlen«, steht der Satz des Euripides gegenüber: »Wenn Götter Böses tun, sind's keine Götter.« Die vertrauende Hingabe an den Mythos wird hier vom sittlichen Urteil des Menschen abgelöst, der auch die Handlungsweise der Götter seiner Kritik unterwirft. Bei beiden Tragikern ist der Dämon ebenfalls die Macht des Schicksals, das den Menschen zustößt und sie schuldig werden läßt. So hat auch der Geschichtsschreiber Herodot alles von den Göttern Verhängte als dämonisch bezeichnet. Bei ihm heißen Dionysos, ja selbst Herakles abwechselnd Gott oder Dämon.

Aristoteles, der Nachfolger Platos im 4. Jahrhundert, hält das Dämonische für nichts anderes als für »Gott selbst oder Gottes Werk«[12]. Die Dämonen des Volksglaubens sind ihm minderwertige Werkzeuge der Götter, ein Abfall von der Gottheit. Daß dem Indienzug Alexanders des Großen mit seiner Kulturwendung nach Asien im Hellenismus und Neuplatonismus eine Dämonisierung der Welt folgte und die Antike überwucherte, muß demgegenüber als ein Rückschritt erscheinen, der durch die rationalen Erkenntnisse der Philosophie nicht überwunden werden konnte. Gegen innere Unsicherheit hilft auch kein Wissen, wenn der verbindliche Glaube fehlt.

Die von Zeno dem Jüngeren in Athen um 300 v. Chr. gegründete Schule der Stoiker folgt dann äußerlich wie-



der dem Beispiel Hesiods: sie sieht die Dämonen vor allem als Wächter der menschlichen Seele und will einen im Grunde materialistischen Gottesbegriff mit den traditionellen Göttern des Olymp allegorisch verbinden. Ähnlich tut es auch Pausanias aus Magnesia in Kleinasien, der im 2. Jahrhundert v. Chr. neben den Göttern gar viele Dämonen auftreten läßt. Und ständig verwandelt sich bei diesen Dämonen mit der Gestalt auch der Name, so daß jene Fülle von Erscheinungen entsteht, auf die wir später noch zusammenfassend eingehen müssen.

Bereits in der Epoche Homers hat sich der Bruch zwischen den philosophischen Anschauungen des Dichters und dem völlig unreflektierten Volksglauben vollzogen und seither die gesamte griechische Geistesgeschichte gekennzeichnet. Im Jahrhundert Alexanders des Großen ist diese Kluft offenbar durch nichts mehr zu überbrükken, und es wird auch kaum noch ernsthaft versucht, sie zu verhüllen. Von nun an schreitet der Prozeß der allgemeinen Dämonisierung des Göttlichen umso schneller voran, je stärker sich die Glaubensformen der hellenischen Führungsschichten philosophisch rationalisieren. Unerreichbar weit entfernt vom abstrakten Gottesbegriff des Aristoteles häuft sich der bilderreiche Aberglaube. Er erstickt die Wirkung der vergeistigten Weltschau des Philosophen. In dieser Diskrepanz machen sich Zweifel und Untergangsstimmungen breit. Der Dämonenglaube ist eben nicht, wie viele meinen, in Frühkulturen mächtig; er wird vielmehr gerade in Verfallszeiten, die unter keinem festen Glaubensmythos mehr stehen, zu einem Element, das die religiöse und geistige Ordnung zersetzt.

Im dritten vorchristlichen Jahrhundert kommt das Dämonische nach den mythischen Parodien des Aristophanes auch in die Komödien von Menander. Der Zufall — eine jedem Menschen beigegebene Tyche — tritt nun

die regellose Herrschaft an. Götter mögen noch aus Gewohnheit verehrt werden, doch sie sind dieser Welt völlig entrückt, und den Menschen bleibt nur aufgegeben, »den Unverstand der Tyche mannhaft zu tragen[13]«. Als persönlicher Dämon des Menschen wirkt die Tyche nicht zwischen Himmel und Erde, sondern sie wohnt — wie das sokratische Daimonion — im Menschen selbst, und zwar in jedem Menschen. Menander erklärt uns dazu:

»Dies weiß ich von der Tyche ganz genau; sie ist
nicht eine. Und nicht vorher ist sie da; sobald
wir sind gezeugt, entsteht mit unsern Körpern sie
und schnell wird sie, die Tyche, mit dem Leib für uns
ganz eins. Und ganz unmöglich ist's, daß jemand nimmt
die Tyche eines andern.«[14]

Seele, Charakter und Glück, die lateinische Fortuna, sind in die Tyche der Individualität verwoben. Das Fehlen überpersönlicher religiöser Bindungen übertreibt den glücklichen Zufall, den Erfolg des Einzelnen, unbekümmert um das Ganze, und gibt einem spielerischen Materialismus Raum, in welchem mit betrügerischen Orakeln gehandelt wird. Aristophanes übt an dieser Einstellung zum Leben satirische Kritik und sagt dem Volke von Athen nach, daß es alles, »was irgend man ihm vorwarf, gierig blinden Sinns in sich hineinschlang«. Nach dem Bericht des Thukydides über das Ende des 4. Jahrhunderts habe damals jeder »seine Leidenschaften zur Regel seines Verfahrens« gemacht, und die Willkür sei zum Gesetz erhoben worden.

Über das willkürliche Spiel des Zufalls, der dem Menschen als Tyche anhängt, philosophiert Demetrios von Phaleron (geb. um 350 v. Chr.), aber auch sein Schüler, der Historiker Polybios im 2. Jahrhundert. Nach dem jähen Aufstieg und Untergang Alexanders des Großen sind die Wechselfälle des Schicksals das die Zeit beherrschende Thema geworden, und die Dämonologien von



Ost und West fließen unentwirrbar ineinander. Zum letztenmal wird versucht, sie in ein theologisches System einzubauen: Plutarch ist der Abschluß dieser Entwicklung, bevor dann der religiös völlig bindungslose Lukian die Dämonen mit seinem Spott verfolgt, ohne sie damit jedoch überwinden zu können.

Für Plutarch — im 1. nachchristlichen Jahrhundert — ist der Dämon das ›enthusiastische Pneuma‹; es offenbart sich vor allem in der Mantik, in der Seherkunst also, die dann im Neuplatonismus eine überragende Rolle spielen wird. Aber dort geschieht überdies die Verschmelzung hellenischer Lehren mit römischen und orientalischen Überlieferungen und wird so weit vorangetrieben, daß von einer griechischen Deutung des Dämonischen eigentlich nicht mehr die Rede sein kann. Plutarch kennt wieder die guten Geister — ›Agathodaimones‹ — und die Fluchdämonen der Tragiker, die ›Alastores‹, außerdem solche, die den Menschen durch ihre Lügen zu Fall bringen[15]. Als überzeugter Platoniker unterscheidet Plutarch streng zwischen Leib und Seele. Eine solche Trennung widerspricht dem Glauben der griechischen Frühzeit. Plutarchs Dämonen stehen erneut zwischen Göttern und Menschen und sind viel stärker als die Menschen; »das göttliche Wesen besitzen sie aber nicht unvermischt«.

Von Lukian werden der Dämon und das Dämonische nur genannt, um den Gespensterglauben zu verhöhnen. Wo sie — wie bei Epiktet — noch ernstgenommen werden, erscheinen sie als persönliches Gewissen oder als der individuelle Charakter des Menschen. Auch Platos Schüler Xenokrates hat die Seele einen Dämon genannt. So mündet das, was als uralte und bei Homer in den Olymp der Götter erhobene Schicksalsmacht begonnen hat, ganz in die individuelle menschliche Sphäre. Gleichzeitig verblaßt das tragische Schicksal allmählich zum komisch verzerrten oder trostlos verzweifelten Zufall.

Durch solche Vergleiche der Sinngebungen in der Ge-

schichte sind die Begriffe ›Dämon‹ und ›Dämonie‹ nicht als Einheit zu erfassen. Die Jahrhunderte der altgriechischen Literatur, die ja erst auf einer Spätstufe religiöser Überlieferung einsetzt, können nur die Fülle von Begriffsinhalten und deren Rationalisierung zeigen. Jedenfalls müssen wir zwischen dem Dämon als der Erscheinung einer Schicksalsmacht und einem allgemein Dämonischen unterscheiden, das begrifflich überhaupt nicht abgrenzbar ist. Wir erkennen demnach den Dämon als einen Ausdruck des Göttlichen, als ein Kind Gottes, als eine Untergottheit, aber auch als einen Gegengott, dann als persönliches Schicksal, das den Menschen trifft, schließlich als Charakter, Gewissen und Seele, ja sogar als Totengeist, als Gespenst. Die im Namen des Dämonischen zusammengefaßten Wesensmerkmale und Eigenschaften des Dämons erweitern den Begriff so sehr, daß er oft auch den Zustand hemmungsloser Leidenschaft ausdrückt. Wer daher in der Dämonie nur die Verbindung zwischen den Göttern und den Menschen sieht, der irrt. Auch Gottesleugnung und Gottesfeindschaft sind dämonischer Art, und eben dieser Charakter der Dämonie als eines Abfalls von Gott erscheint im Christentum bald zur Ausschließlichkeit erhoben.

Dämonie als Gottesnähe und Gottesferne: das ist der dialektische Widerspruch, der sich jeder formalen Logik entzieht und der Lösung bedarf.



## Gestaltlose Dämonie

> »Wenn ich diesen Baum da mit meinen Händen schütteln wollte, ich würde es nicht vermögen. Aber der Wind, den wir nicht sehen, der quält und biegt ihn, wohin er will. Wir werden am schlimmsten von unsichtbaren Händen gebogen und gequält.« Nietzsche

Name und Gestalt gehören wesentlich zusammen; im allgemeinen bedingen sie einander. Sobald der Dämon begriffen und benannt wird, formt sein Dasein sich ebenso wie die Gestalt eines Gottes. Vom Namen her sind Gott und Dämon nicht zu trennen. Wo aber noch keine Gestalt oder keine Gestalt mehr zu erkennen ist, wird das Unsichtbare trotzdem benannt, um es in seiner Substanz fassen zu können. Hier hat der Dämon seinen ureigenen Raum und unpersönlichen Namen, der uns viele Rätsel aufgibt. Mit ihnen müssen wir uns nun wenigstens kurz befassen und dabei über den griechischen Kulturkreis hinausgehen.

Ehe Götter geboren werden, und auch dann, wenn sie gestorben sind, weil sie keinen Glauben finden, der ihnen opferte, geistern Dämonen an der Stätte der Geburt und des Todes. Dem geschwundenen Glauben folgt der Aberglaube nach und treibt sein scheues Spiel mit Talismanen, die dazu bestimmt sind, die zweifelnden Menschen durch magische Bräuche vor der Verzweiflung zu schützen. Noch im Niedergang der Antike hält die Mehrzahl ihrer Dichter an der von ihnen kaum mehr geglaubten religiösen Überlieferung meist formelhaft fest. Gerne maskieren sie ihre Zweifel mit den traditionellen Bildern, die im Volksglauben noch weiterleben. Doch der Mythos wird bei ihnen im wachsenden Maße zur leeren Verkleidung, zum konventionellen Kostüm. Im alten Gewand treten manchmal neue Wahrheiten auf, die nur

eigenwillige Äußerungen wären und unbeachtet blieben, wenn sie sich nicht der gewohnten Formen bedienten und geheiligte Symbole der Vorzeit als geläufige Metaphern benutzten. Verbrauchte Glaubensinhalte, schwache Bekenntnisse und mechanisch geübte Bräuche wollen unter Berufung auf allgemein bekannte Mythen die Zukunft entschleiern. Legendäre Gleichnisse sollen wirken, wenn die Maßstäbe der Zeit nicht taugen und der Sinn für alles Überzeitliche geschwunden ist. Ohne einen Glauben, der über die eigene Existenz hinausgreift, bildet unser Bewußtsein nicht mehr die Welt ab, sondern bespiegelt nur sich selbst. Der dann sprichwörtlich zitierte Dämon ist bloß das eigene Schicksal, aber keine über dem Menschen stehende Realität mehr. Der Mythos, dem Dämonen und Götter entstammen, wird zur problematischen Dämonologie. Die Idee des Glaubens wandelt sich zur intellektuellen Metapher mit erborgten Bildern.

Wie den Dichtern werden auch den Philosophen die alten Mythen zum Vorwand für reflektierende Spekulationen. Mit dem Schwund der religiösen Bindung spalten sich Leben und Denken. Manche Philosophen behaupten mit ihren Abstraktionen eine selbstgenügsame Klarheit, ohne darauf zu achten, wieweit sie sich dabei von denen entfernen, auf die sie mit ihren Gedanken wirken wollen. Die sinkende öffentliche Autorität solcher Denker sucht ihren Ausgleich in der Überbewertung der eigenen Persönlichkeit bis zur Vergötzung ihrer individuellen Ansichten. Von geheimen Zweifeln zerquält, bringen sie es oft nicht einmal mehr zu einer für sie verbindlichen Meinung. Der Persönlichkeitskult mancher antiker Philosophen, der sich jeder überpersönlichen Verantwortung entledigt hat, heroisiert sich selbst. Die meisten Stoiker haben nur noch durch eine selbstsüchtige Verehrung von Heroen mit der alten Religion lose Fühlung behalten, um sich in derartigem Kult aufgewertet zu fühlen. Das philosophisch ungebildete Volk kann sich indes gar nicht damit beruhigen, jede seelische Bin-



dungslosigkeit mit immer neuen Dämonengestalten und Zauberriten zu befassen, um eine schmerzhaft gefühlte metaphysische Leere auszufüllen.

In dieser Phase hat sich die Philosophie von der Natur entfernt; das Denken kann und will schließlich nur mehr im intellektuellen Kreis eingeweihter Schüler zur Geltung kommen und verachtet im Grunde allen Dämonenglauben, ohne jedoch mit dem dämonischen Schicksalsraum fertig zu werden. Ist eine solche Persönlichkeit nicht stark genug, den Dämon in der eigenen Brust zu verschließen, wo er ein ungreifbares, gestaltloses Wesen treibt, so bemüht sie sich, ihm seinen tragischen, schicksalhaften Sinn zu nehmen und ihn zum bloßen Zufall zu erniedrigen. In der Dämonie wird dann nur etwas irrational Poetisches gesehen, das sich nicht deuten läßt, aber allenfalls die Phantasie anregt und mit ihr zwar viele Illusionen, jedoch keinen verpflichtenden Glauben schaffen kann.

Derartige Phänomene dürfen freilich nicht allein nach literarischen Zeugnissen beurteilt werden, welche erst aus der Spätzeit einer Kultur stammen. Weder der Dämon noch das Dämonische haben sich bisher aus der griechischen Begriffswelt entschlüsseln lassen. Wie steht es damit in den Frühkulturen außerhalb Griechenlands, deren Spuren wir noch heute bei den ›Primitiven‹ finden? Wir haben es hier mit Kollektivvorstellungen zu tun, die weniger rational als irrational bestimmt sind. Ihre Mystik kommt aus einer Ganzheit, in der alle Dinge ihr konkretes Eigenleben haben und zwischen objektiven und subjektiven Gegebenheiten kaum unterschieden wird. Hier hat jeder Zauber Raum, denn Wunder und Wirklichkeit stimmen im Wesen überein. Dies gilt vor allem für das melanesische ›Mana‹, jene übernatürliche, unpersönliche Machtsubstanz, mit der ausgezeichnete Menschen ausgestattet sind, aber sie kann auch toten Dingen innewohnen und ist auf andere übertragbar. Diese zauberkräftige magische Potenz wird dem, der nicht

auf sie vorbereitet ist, gefährlich und bleibt daher für Unberufene tabu. Jeder Gegenstand, der Mana enthält, ist ein Fetisch, benannt nach dem portugiesischen ›feitiço‹, d. h. ›Zauber‹. Die Kraft eines Mana-Steines, der sich von anderen gleichartigen Steinen auch äußerlich unterscheidet, wirkt wie ein Magnet auf seine Umgebung und soll z. B. — vergraben unter die Wurzeln eines Baumes, der dem Stein in der Form ähnliche Früchte trägt — den Erntesegen erhöhen. Durch bloße Berührung wird diese Kraft übertragen. Der Mensch aber trägt das Mana schon in seinem Namen. Doch es ist nicht jedem gegeben. Nicht einmal alle Geister besitzen diese geheime Macht. In einem Manne, der mit Geistern Umgang hat — vor allem im Häuptling oder im Medizinmann — wohnt sie und geht vom Besiegten stets auf den Sieger über, der nun noch mächtiger wird, weil sein Mana zunimmt. Als eine der Hauptquellen dieser magischen Kraft gelten die Geister mancher Verstorbenen, die in ihrem Leben reich an Mana gewesen sind. Es ist die Seelenmacht hervorragender Wesen, führt aber den Auserwählten, in welchem sie sich verkörpert, nicht so individuell, wie dies das sokratische Daimonion tut. Die auf andere ausstrahlende Wirkung ist beim Mana das Wesentliche: jenes starke Fluidum, ein nicht näher bestimmbares ›gewisses Etwas‹, das die große Persönlichkeit ausmacht und ein höheres Dasein offenbart. Vom Gewöhnlichen geschieden, lebt es in seinem Sonderbereich und gilt dort als heilig. Diese Weihe zu verletzen, bringt Unglück. Tiere mit solchem Mana heißen Totems.

Der Wert und die Unverletzlichkeit bezieht sich nicht nur auf den mit Mana begabten Menschen, sondern auch auf dessen Besitz, ja überhaupt auf die ganze Lebensatmosphäre des Berühmten. So soll z. B. der Gürtel eines tapferen Kriegers besonders reich an Mana sein. Es ist gut oder böse, rettend oder zerstörend, je nachdem, in welcher Verfassung es empfangen und wie es eingesetzt wird. Diesem melanesischen Begriff entsprechen in



den Indianerkulturen die folgenden drei Wesenheiten: ›Orenda‹, ›Wakonda‹ und ›Manitu‹.

Die Irokesen Nordamerikas nennen die überindividuelle Kraft eines Menschen, die aktive Macht seiner Persönlichkeit: das Orenda. Es ist besonders groß, wenn den Mann die Wut überfällt[1]. Wer bösen Zauberkräften erliegt, hat nach Meinung der Eingeborenen ein schlimmes Orenda. Es ist nicht auf den Menschen beschränkt. Ein gutes Orenda hat z. B. ein scheuer Vogel, weil er sich nur schwer fangen läßt. Die Sioux-Indianer kennen das Wakonda, die Algokin das Manitu: beides bezeichnet eine besondere Kraft und Beseelung, eine Potenz, dem griechischen ›kratos‹ und der lateinischen ›vis‹ verwandt.

Das Geheimnis der Lebenskraft, von der alle Autorität hergeleitet wird, beherrscht zutiefst die Vorstellungswelt des Menschen. Eine so geheimnisvolle Potenz ist durch das abstrakte Denken nicht zu begreifen; sie will gelebt und entbunden sein. Noch heute sehen die Balubas im Kongo jedes Unglück, das ihnen zustößt, als eine unselige Minderung ihrer Lebenskraft[2]. Auch Neid steht daher bei ihnen unter Strafe, weil er das Unheil herbeizieht, und die Sühne, um die dann in endlosem Palaver gehandelt wird, soll nicht so sehr den Einzelmenschen treffen, wie vielmehr die durch die Schuld verursachten Schäden am Zusammenhalt der Gesellschaft heilen und damit die Sicherheit der gemeinsamen Ordnung wiederherstellen. Denn erst im Überpersönlichen kann sich die Persönlichkeit verwirklichen. Es ist ein Urwissen der Menschheit, daß der übersteigerte Individualismus weder ein positives Verhältnis von Mensch zu Mensch noch eine segensreiche feste Bindung von Volk zu Volk ergibt.

Die Macht des Mana herrscht auch im germanischen Kulturkreis als das Heil, das hier ›hamingja‹ genannt wird. Es verbindet Körper und Seele zu einer überin-

dividuell wirkenden Einheit, die der Gemeinschaft, besonders dem Sippenverband, zugutekommt. Und wenn wir erfahren, daß bei jedem Kultopfer von Tabu-Tieren deren Mana gewonnen wird, dann liegt der Vergleich mit dem nordischen Opferfest, dem ›blot‹, nahe. Auch hier wird das dem Leben des heiligen Tieres innewohnende Heil durch das Opfer und die Kommunion im geweihten Kultverband weitergereicht, damit es die Schwachen stärke und die Gemeinschaft zu großen Taten erlöse.

In solchen Fällen geht es immer um etwas Dämonisches, das unsichtbar bleibt. Es bleibt in einer Glaubenswelt lebendig, die ihres mythischen Urgrundes sicher ist und keiner philosophischen Rechtfertigung bedarf. Dem Ungläubigen, der einen solchen Dämon nicht erleben kann, sind dessen Namen nur fremde Begriffe. Sie deuten ihm das Geheimnis nicht, sondern deuten es nur entfernt an. Beschworen wird es erst durch und für den Gläubigen, der sich mit ihm vereinigt. Die Namen, die in rituellen Zauberformeln enthalten sind, können nur aus ihrer Wirkung, nicht aber in ihrem Begriffsinhalt erklärt werden.

Anders als in der anthropomorphen griechischen Dämonie, die den Menschen in seiner unmittelbaren Spannung zur Welt offenbart, ist das gestaltlose Mana seinem Wesen nach mit keiner Tragik belastet, sondern hier wird die immanente Potenz einer übernatürlichen Kraft zum eigenmächtigen, selbstherrlichen Geschick.Im Mana erscheint das menschliche Schicksal materialisiert und ist der Stoff der in der Natur verwirklichten Übernatur. Es bleibt im Grunde biologisch gebunden und wird fortgepflanzt. Wie ein Samenkorn bricht es auf und wächst in seinem Boden, verkümmert jedoch, wenn ihm das ihm gemäße Erdreich fehlt.

Transzendenz und Immanenz: beide sind im Dämonischen, das zur konkreten Wirkung kommen muß, um überhaupt faßbar zu werden. Der Name, unter dem ein Dämon auftritt, ist daher niemals ein abstrakter Begriff. Er erscheint nur dem formelhaft, der die im Namen lebende Dynamik nicht kennt und das dämonisch Fließende im Namen befestigt meint. Alle starren Begriffe verbergen den Zusammenhang von Ursprung und Ziel, denn sie verraten nicht, unter welchem Zwang sich auch der gestaltlose Dämon schließlich verkörpert. Uns ist vorerst nur klar geworden, daß sich im Dämonischen nicht etwa übersinnliche Gestalten abstrahieren, sondern daß seine elementare Macht primär da sein muß, ehe Dämonen sich verkörpern können und dann nicht abstrakt, sondern sehr konkret wirken. Sie sind nicht Teile eines Ganzen, das quantitativ zu bestimmen wäre, sondern repräsentieren das dämonische Element in seiner Ganzheit, kurz: Dämonen sind Qualitäten des Schicksals. Schon jetzt können wir vermuten: das Wesen der Dämonie ist kaum aus den äußeren Merkmalen seiner vieldeutigen, schillernden Erscheinungen zu enträtseln, die wir ja noch kennenlernen werden, wohl aber aus der Macht, sich wechselnd zu verkörpern, ohne in einer seiner zahllosen Verwandlungen sich ganz zu erfüllen und damit zur endgültigen Gestalt zu gelangen. Dies kann derart geschehen, daß jede dämonische Erscheinung eine latente Verwandlungsfähigkeit behält. In ihr können Gott und Teufel verborgen sein und dieselbe Form haben, die doch nur vorläufig bleibt.

Es wird manchmal gesagt, der primitive Mensch kenne die Welt nur als ein ›Gewoge‹ von Kräften; die Magie sei der erste Ordnungsversuch, eine den eigenen Wünschen entsprechende Welt aufzubauen. Am Anfang sei dem Menschen noch alles bewundernswürdig oder furchtbar: alles bleibe für ihn noch möglich. Erst wenn er Naturgesetze erkenne, halte er Abweichungen von der gefundenen Norm für wunderbar, während das von ihm dann noch Unerkannte ihn weiter ängstige. Die Phantasie der Menschen wird jedoch — trotz der sich festigenden Autorität der Wissenschaft — stets viel stärker

von außerordentlichen Ereignissen als von entdeckten Gesetzmäßigkeiten angesprochen. Dem sensationellen Erlebnis bleibt immer der Vorrang gegenüber der gesicherten Erfahrung, die bald als Selbstverständlichkeit ihren Wert einbüßt und ihren Ursprung aus dem Geheimnis vergessen läßt. Das ehrfürchtige Staunen wird durch die alltägliche Gewohnheit verschüttet.

Den ›Primitiven‹ sind noch jede Jagd und jede Ernte einmalige Erlebnisse, deren Reihe das so naturnahe Dasein ausfüllt. Erst mit dem Bewußtsein der Wiederholung solcher Ereignisse, mit der Erinnerung an sie beginnt — wie im Leben des Kindes, das in seine Welt hineinwächst — das Verallgemeinern der einmal gewonnenen Erfahrungen. Ein Beispiel dafür ist die Entwicklung des Wortschatzes, dessen Sinn durch ständigen Gebrauch entleert und durch Bedeutungswandel verschoben wird. Oft werden Worte nur noch so konventionell gebraucht, daß sie dem Gehalt ihrer Aussage nicht mehr entsprechen. Das ungenaue Schlagwort läßt sich mit beliebigem Inhalt füllen; es verliert dann seine objektive Kraft und wirkt künstlich abstrahiert, ohne deshalb klar abgegrenzt zu sein.

Die großen Sprachbilder Homers bewegen als kühne anschauliche Deutungen die Phantasie in den Jahrhunderten. Epische Gleichnisse von unverwechselbarer Leuchtkraft, die noch in der Übersetzung wirkt, stehen da oft neben formelhaften Wendungen, die mit gleichförmig geballten Adjektiven ausgestattet sind. Unberührt von allem, was sie umgibt, lassen sie einen überindividuellen Bereich mythischer Herkunft ahnen, haben aber oft, mindestens für uns Nachlebende, ihr spezifisches Gewicht verloren und wirken deshalb als formelhafte Füllsel. Götter, Helden und die Erscheinungen der Natur haben ihre stehenden Beiwörter, unveränderliche Epitheta, in die alle Wesensmerkmale — ohne Rücksicht auf die jeweils dargestellte Situation — eingeschmolzen sind. Sie werden von keinem Schicksal mehr verwandelt. Ihre



stereotype Nennung beschwört nur im Eingeweihten die Assoziationen einer allumfassenden Erlebniseinheit. Alle Epen der Weltliteratur sind voll von ähnlichen Wortbildern. Gattungsnamen können durch solche Beiwörter einen Umfang erhalten, der ihren rational faßbaren Inhalt sprengt, ebenso wie das Samenkorn im Dunkel seiner Furche aufbricht, nachdem es von seiner inneren Fülle zum Bersten gebracht worden ist. Der unscheinbare Keim hat noch nichts von den Möglichkeiten der kommenden Form verraten. Seine Kraft ist im Sichtbaren verhüllt geblieben. Die reife Frucht aber erweist ihren Sinn durch Fortpflanzung von Anlagen, die sich in der Folge der Generationen nicht nur wiederholen, sondern allmählich auch verwandeln und so über ihre jeweilige Gestalt auf künftige Möglichkeiten hinweisen.

Der ›Gute Dämon‹ — ›Agathos Daimon‹ — sagt uns in dieser schlichten Wortfügung noch nichts von dem gewaltigen Segen reicher Ernte, der in der Antike an ihm erlebt worden ist. Und der ›Fluchdämon‹ — ›Daimon Alastor‹ — erhält die Last seines Grauens für uns erst in der Gesamtstimmung der Tragödien des Aischylos. Die Schauer, die dieser Dämon einst erweckt hat, sind heute aus dem Namen allein nicht mehr fühlbar, da er jetzt nur noch historisch, aber nicht mehr unmittelbar gegenwärtig wirkt.

›Dämon‹, dieser ungeheure Begriff, wird uns überhaupt erst durch sein Beiwort oder durch andere Erklärungen verständlich. Für sich genommen, bleibt er rätselhaft. Allerdings wird der Name durch eine solche Beifügung durchaus nicht immer deutlicher, sondern verliert an Sinn und sinkt zum allgemeinen, seinem kultischen Ursprung entfremdeten Adjektivum herab: ›Olbiodaimon‹ und ›Eudaimon‹ sind dann keine ›Glücksdämonen‹ mehr, sondern werden zu den Eigenschaftswörtern ›gottgesegnet‹ und ›glücklich‹. Im einförmigen Adjektivum ist hier der vieldeutige Name ›Dämon‹ gleichsam aufgesogen. Ehe dies geschehen kann, muß

sich der Sinngehalt des Namens schon stark verbraucht haben. Wer heute vom ›sozialen Eudämonismus‹ des Wohlfahrtsstaates spricht, ist sich des Dämons in dieser Aussage kaum noch bewußt. —

Wir werden noch sehen, wann und wie der Dämon sich vom allgemein fluktuierenden Komplex des Dämonischen löst, um in bestimmten Gestalten sich zum Guten oder zum Bösen zu wenden. Vielleicht ist es deshalb so schwierig, den Dämon vom Namen her zu verstehen, weil wir bisher nur Kulturen betrachtet haben, die unserem unmittelbaren Erleben entrückt sind und der Übersetzung bedürfen. Es könnte sein, daß wir auf Grund von Mißverständnissen der Überlieferung die Widersprüche im ›Dämon‹ unlösbar finden. Sollten uns nicht jüngere Quellen gewähren, was die alten versagt haben?



»Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu fliehn.«
›Torquato Tasso‹ III, 2

Es hat den Anschein, als sei der Dämon nur als ein Begriff des klassischen Bildungsgutes in die moderne Literatur gekommen und habe hier bloß als gedankliche Metapher, aber nicht als religiöses Urphänomen gewirkt. Wir müssen hier jedoch zwischen der intellektuellen Anregung und dem Erlebnis unterscheiden, das von ihr nicht hervorgerufen worden ist, sondern dem sie allein den Namen gegeben hat. Mit welcher inneren Berechtigung dies geschehen ist, werden wir nun sehen.

Goethe hat über die erste Strophe seines zyklischen Gedichtes ›Urworte. Orphisch‹ (1817) die Namen ›Dämon‹ und ›Daimon‹ gesetzt (s. S. 11). In einer Abschrift erläutert er sie mit dem Vermerk ›Individualität, Charakter‹. Die anderen Strophen stehen dann unter den Überschriften: ›Tyche, das Zufällige‹, ›Eros, Liebe‹, ›Ananke, Nötigung‹ und ›Elpis, Hoffnung‹. Goethe ist zur orphischen Weltsicht durch die von J.J.G.Hermann und Friedrich Creuzer herausgegebenen ›Briefe über Homer und Hesiodus‹ (ebenfalls 1817) angeregt worden. Sie erscheinen dem Dichter als eine »konzentrierte Darstellung menschlichen Geschickes«, und er schreibt an Creuzer, daß er sich sonst ängstlich zu hüten pflege, in diesen dämonischen Bereich hineinzublicken.

Etwa zur selben Zeit hat Goethe auch die mythologischen Studien des Dänen Zoëga gelesen, die von F. G. Welcker (1817) übersetzt worden sind. Dort wird eine ägyptische Tradition erwähnt, von welcher der lateinische Schriftsteller Macrobius Theodosius (400 n. Chr.) in seinen ›Saturnalia‹ (libr. I, cap. XIX) berichtet. Demzu-

folge seien bei der Geburt jedes Menschen ›vier Schutzgötter‹ anwesend: Daimon, Tyche, Eros und Ananke. Dämon ist hier »die Sonne, Urheber des Geistes, der Wärme und des Lichts. Tyche ist Mond, mit der die Körper unter dem Monde wachsen und schwinden, und deren immer veränderlicher Lauf die vielförmigen Wechsel des sterblichen Lebens begleitet . . .« Die Notwendigkeit (Ananke) stellt sich hier bildlich im Schlangenknoten am Caduceus, dem Heroldsstab des Hermes, dar und ist eigentlich nichts anderes als die Tyche selbst: der »Inbegriff der körperlichen Ursachen, welche die Ereignisse bestimmen. Ihr weicht alles, außer dem unbezähmbaren Erkühnen des menschlichen Geistes, das wir mit einem andern Ausdruck Hoffnung nennen . . .« Der Dämon gehe mehr das Innere, die Tyche mehr das Äußere des Menschen an.

Nach diesen Quellen ist der Dämon für Goethe das einmalig Individuelle, die charakteristische Besonderheit einer Person, wie sie von Geburt an festgelegt erscheint. Die Konstellation der Gestirne, unter der ein Mensch zur Welt kommt, ist Goethe so wichtig, daß er damit — nicht ohne leichte Selbstironie — seine Lebensgeschichte ›Dichtung und Wahrheit‹ (1811) eröffnet.

»Der astrologische Aberglaube ruht auf dem dunkeln Gefühl eines ungeheuren Weltganzen«, schreibt er am am 8. Dezember 1798 an Schiller, nachdem dieser am Vortag bei ihm angefragt hat, ob er an dem astrologischen Motiv im ›Wallenstein‹ festhalten solle. Schiller bezieht sich dabei »auf jenen nicht ganz aufzuhebenden Bruch, von dem Sie schreiben, in betreff des Tollen und Vernünftigen«, der sich etwas vermindere, »indem alles darauf ankommt, daß jene seltsame Verbindung heterogener Elemente als beharrender Charakter erscheine, aus dem Total des Menschen hervorkomme und sich offenbare«. Der Mensch erscheint hier an sein Schicksal gebunden, das im wesentlichen er selber ist und nicht so sehr — wie im griechischen Glauben — von außen über



ihn verhängt wird. Die Idee von der Entelechie, der Zielbestimmtheit jedes Charakters, hält Goethe bis zum Ende fest: »Die Hartnäckigkeit des Individuums und daß der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist, ist mir ein Beweis, daß so etwas existiere . . . Leibniz hat ähnliche Gedanken über solche selbständige Wesen gehabt, und zwar, was wir mit dem Ausdruck Entelechie bezeichnen, nannte er Monaden.« Dies notiert Eckermann am 3. März 1830 aus einem Gespräch mit Goethe. Eine solche ganzheitliche Entelechie äußert sich im Menschen als Stimme des Gewissens, als ein Daimonion göttlicher Art. Der so persönlich verstandene Dämon wird erst durch den Zufall, der als Notwendigkeit auftritt, zum unvermeidlichen Schicksal. Eine solche Dämonie überfällt den Menschen, wenn er sich dem Unerforschlichen gegenübersieht und auch seiner selbst nicht mehr sicher sein kann. Diesen ›Dämonen‹ und ›waltenden Mächten‹ steht Goethe sehr zögernd gegenüber. Daher schreibt er am 27. August 1794 an Schiller: »Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald sehen, wenn Sie, bei näherer Bekanntschaft, eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken werden, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich sehr deutlich bewußt bin.«

Unter diesem Aspekt ist nun die berühmte Deutung des Dämonischen zu betrachten, »das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte«, wie Goethe schreibt. Dieses Dämonische besteht für ihn, wie wir im Vierten Teil von ›Dichtung und Wahrheit‹ lesen, jenseits des Göttlichen und des Menschlichen, aber es ist auch kein Teufel und kein Engel. Goethe hält dieses Übersinnliche nicht für göttlich, »denn es schien unvernünftig; nicht für menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Fol-

ge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar; es schien mit den notwendigen Elementen unsres Daseins willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch, nach dem Beispiel der Alten und derer, die etwas Ähnliches gewahrt hatten. Ich suchte mich vor diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem ich mich nach meiner Gewohnheit in ein Bild flüchtete.«

Flucht in das Bild, Abkehr der Gedanken von dem lähmenden Zwang des Ungeheuren, das ist Goethes Rettungsversuch; ihn beherrscht die Scheu vor dem übermächtigen Wesen, das in seiner Grenzenlosigkeit auch dort noch schrecklich ist, wo es sich wohltätig zeigt. Jede Offenbarung des Dämonischen, das alle Erscheinungsformen wählen und verwerfen kann, das sich im Tier »aufs merkwürdigste ausspricht« und »mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang« steht, »bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht . . . Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgendeinem Menschen überwiegend hervortritt. Während meines Lebensganges habe ich mehrere teils in der Nähe, teils in der Ferne beobachten können. Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheuere Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die



Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: Nemo contra deum nisi deus ipse.«[1] Niemand ist gegen Gott, wenn nicht Gott selbst. Darüber sagt Goethe im Gespräch mit Riemer am 3. Juli 1810: »Ein herrliches Diktum von unendlicher Anwendung. Gott begegnet sich immer selbst. Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen. Daher keiner Ursache hat, sich gegen den größten gering zu achten.« Riemer gibt als Quelle dieses lateinischen Spruches die in Straßburg 1626 erschienenen ›Deutschen Apophtegmata‹ von Zincgref an[2].

Am 27. Februar 1831 notiert dann Eckermann das ihm am Vortag übermittelte Manuskript des vierten und letzten Bandes von Goethes Lebensbericht und ist besonders von der Art eingenommen, in der hier das Rätsel des Dämonischen durchdacht ist. Eckermann versucht, diesen Gedanken weiter nachzugehen. So kommt er auch bei den nächsten Zusammenkünften mit dem Dichter wiederholt auf dieses Thema, und Goethe gibt bereitwillig weitere Erklärungen, indem er das Dämonische als durch Verstand und Vernunft unauflösbar hinstellt und es damit dem Irrationalen gleichsetzt. Ganz besonders findet er es in allen Begebenheiten, die sich nicht aufklären lassen. Als ein solches Ereignis hat er schon früher — nach Eckermann am 24. März 1829 — sein erstes Zusammentreffen mit Schiller gewertet: »So waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schillern durchaus etwas Dämonisches ob; wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden; aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte, und Schiller der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfing, war von Bedeutung und für beide von größtem Erfolg.«

Goethe geht nicht den Weg der Philosophie, die vergeblich darum gerungen hat, die Widersprüche des Irrationalen aufzuheben; die Philosophie ist dazu gekommen, das Dämonische in irreführender Vereinfachung dem bösen Prinzip der absoluten Verneinung, dem Teuflischen schlechthin, gleichzusetzen. Goethe hingegen antwortet auf die von Eckermann am 2. März 1831 gestellte Frage, ob denn der Mephistopheles ein dämonisches Wesen sei: »Der Mephistopheles ist ein viel zu negatives Wesen; das Dämonische aber äußert sich in einer durchaus positiven Tatkraft.« Diese könne erst im letzten unheilvoll wirken. Egoismus und Neid sind seiner Meinung nach besonders negativ. Immer wieder spricht er von Dämonen, die dem außerordentlichen Menschen, nachdem dieser seine Sendung auf Erden vollbracht habe, »ein Bein nach dem andern« stellen, »bis er zuletzt unterliegt«. Der darin wirkenden Tragik geht Goethe nach und kommt zu der Erkenntnis: »Alle aber hatten ihre Mission auf das vollkommenste erfüllt, und es war wohl an der Zeit, daß sie gingen, damit auch anderen Leuten in dieser auf eine lange Dauer berechneten Welt noch etwas zu tun übrig bliebe.« Es ist uns nicht überliefert, in welchem Tonfall diese Worte gesprochen worden sind: in heiterer Resignation, in ernster Fassung oder in jener trauernden Schwermut, die sich dem Unabänderlichen beugt. Wir können kaum bestimmbare Unterschiede annehmen, die Goethe zwischen den Dämonen, dem Wesen des Dämonischen und den konkreten Erscheinungen dämonischer Menschen gemacht hat.

»Je höher ein Mensch«, sagt Goethe, »desto mehr steht er unter dem Einfluß der Dämonen, und er muß nur immer aufpassen, daß sein leitender Wille nicht auf Abwege gerate.« Dem entspricht das Wort im ›Egmont‹ (2. Aufzug), mit dem auch das 20. Buch von ›Dichtung und Wahrheit‹ schließt: »Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres



Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefaßt die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken. Wohin es geht, wer weiß es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.« —

Alle Menschen existieren im Medium des Irrationalen. Bei manchen aber herrscht es in einer Weise vor, daß es sich die ganze Persönlichkeit unterwirft. Goethe schreibt solchen dämonischen Naturen »unbegrenzte Tatkraft und Unruhe« zu. »Dämonische Wesen solcher Art rechneten die Griechen unter die Halbgötter.« (Zu Eckermann am 2. März 1831). Die Widersprüche des Irrationalen heben sich in ihnen nicht auf; es treibt sie vielmehr unaufhaltsam weiter, läßt sie ins Unbegrenzte voranschreiten und die Gefahr dort nicht sehen, wo sie am größten ist. Ihren übermenschlichen Zielen ordnen sie alles andere unter. In ihren Handlungen liegt eine unheimliche Folgerichtigkeit, an der sich die Geister scheiden; sie wirkt in Liebe und Haß faszinierend und weckt ebenso leidenschaftliche Hingabe wie fanatische Ablehnung. Man kann ihr gegenüber alles tun, nur nicht gleichgültig bleiben. Die Tatkraft des dämonischen Menschen treibt in Höhen empor, die den Flug als eine Apotheose erscheinen lassen, auch wenn der furchtbarste Untergang unmittelbar bevorsteht. Die Macht eines dämonischen Menschen dringt jedoch auch in Tiefen vor, die ihn zum Verlorenen, ja zum Verworfenen machen, ehe ein Sieg unheimlicher Selbstüberwindung ihn doch noch für immer verklären kann.

Über das Dämonische seiner eigenen Persönlichkeit soll Goethe zu Eckermann — ebenfalls am 2. März 1831 — gesagt haben, in seiner Natur liege es nicht, aber er sei ihm unterworfen. Allerdings stammt diese Äußerung des Dichters aus dessen letztem Lebensjahr. Längst haben sich da in ihm großer Verzicht und erhabene Überlegenheit auf jede drangvolle Unruhe gebreitet. Früher ist es bei ihm ganz anders gewesen: die stürmischen

Gesänge seiner Jugend und das Schicksal Werthers haben seine Zeitgenossen fieberhaft ergriffen, und auch die wiederholte Flucht aus scheinbar unvermeidlichen Bindungen ist einem geheimnisvollen inneren Gesetz gefolgt, das den Bruch mit dem bisherigen Leben jäh vollzogen und die abschließende Deutung in dem Gedicht ›Eins und alles‹ (1821) erfahren hat:

»Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.«

Leben und Verwandlung sind eins, und der greise Dichter hätte zehn Jahre später über das Dämonische seines vergangenen Lebens auch sagen können, es liege nun nicht mehr in seiner Natur, aber früher sei er ihm unterworfen gewesen. —

Es ist die Wende seiner eigenen Jugend, die dem alten Goethe so zeitlos nahe vor Augen steht, da er mehr als ein halbes Jahrhundert später an seinen ›Egmont‹ und an die Schicksalstage zurückdenkt, in denen diese Dichtung entstanden ist. In solche Erinnerungen verwoben, sind seine besonnenen Sätze über das Dämonische zu verstehen. Auch wir müssen uns deshalb hier die Ereignisse des Jahres 1775 ins Gedächtnis zurückrufen, jene Zufälle und Entscheidungen, die von Goethe »mit einem dämonischen Schein bekleidet« gesehen werden[8]: »Ich war von dem Gipfel des Gotthart, Italien den Rücken wendend, nach Hause gekehrt . . .« Die Eile dieser Heimkehr ist von derselben Unrast wie vorher der Aufbruch in die Schweiz. Das geschieht im Juli. Ein Monat der Qual, des Schwankens und Fieberns folgt. Alles Persönliche steht auf dem Spiel; Vernunft und Leidenschaft liegen im Widerstreit. Liebeswirren werden »ein unleidliches Fegefeuer, ein Vorhof der Hölle«. Goethes Fluchtgedanken erhalten durch die Ankunft des Herzogs von Weimar in Frankfurt und die neue Einladung an den dortigen Hof eine andere Richtung, nachdem der Dichter der Weg in den Süden bisher am meisten gelockt hat. Aber keine der beiden Möglichkeiten verwirklicht sich sofort, denn »auch hier sollte durch Zufälligkeiten eine so einfache Angelegenheit verwickelt, durch Leidenschaftlichkeit verwirrt und nahezu völlig vernichtet werden!«

Der Reisewagen nach Weimar soll in wenigen Tagen eintreffen. Goethe packt die Koffer und verabschiedet sich überall, wartet dann, doch das Fahrzeug trifft zur vereinbarten Stunde nicht ein. Goethe bleibt in seinem Arbeitszimmer; er läßt sich bei allen Besuchern verleugnen und arbeitet am ›Egmont‹. Im Hintergrund quält ihn die Frage: War die Berufung nach Weimar nur ein schlechter Scherz des Herzogs? Die Familie Goethe meint es jedenfalls, und auch der Sohn zögert, noch länger zu hoffen; zugleich aber will er nicht glauben, genarrt worden zu sein. In dieser Spannung wird der ›Egmont‹ vollendet. »Und diese Gemütsstimmung mochte wohl dem Stück selbst zugutekommen, das, von so viel Leidenschaft bewegt, nicht wohl von einem ganz Leidenschaftslosen hätte geschrieben werden können.«

Über eine Woche vergeht. Das Warten wird unerträglich. Es beginnt, alle Kräfte zu lähmen. Der Verdacht, im Stiche gelassen worden zu sein, wird zur scheinbaren Gewißheit. Da die Koffer noch gepackt sind, gibt der junge Goethe »in einer so wichtigen Sache zweifelnd und zaudernd«, dem Drängen des Vaters nach, doch in den Süden aufzubrechen. Nur eine einzige Stunde soll noch gewartet werden. Auch sie vergeht ergebnislos. »Im reinen Geschäftsgang wär' ein solch Zufälliges leicht aufzuklären gewesen, aber wir verschwören uns gar gern mit dem Irrtum gegen das Natürlichwahre, so wie wir die Karten mischen, eh' wir sie herumgeben, damit ja dem Zufall sein Anteil an der Tat nicht verkümmert werde; und so entsteht gerade das Element, worin und worauf das Dämonische so gern wirkt und uns desto

schlimmer mitspielt, je mehr wir Ahnung von seiner Nähe haben.«

Ein Besuch bei Freunden in Heidelberg soll es ihm erleichtern, sich von der wohl vergeblichen Hoffnung auf Weimar zu lösen. Aber plötzlich erreicht ihn nachts die Depesche, daß der Wagen des Herzogs nun doch noch eingetroffen sei. Goethe hält den Brief eine Weile uneröffnet in der Hand: »Der Entschluß am Ende muß gefaßt werden, und wer soll ihn fassen als der, den er zuletzt angeht?« Als Goethe diese Worte zu seiner Gastgeberin spricht, hat er bereits entschieden und den Plan der Reise nach Italien fürs erste verworfen. »Der Wagen stand vor der Tür; aufgepackt war; der Postillon ließ das gewöhnliche Zeichen der Ungeduld erschallen; ich riß mich los . . .«

Nicht weniger stürmisch hat sich dann im Jahre 1786 Goethes Flucht von Karlsbad nach Italien abgespielt. Auch hier sind der irrationale Widerspruch und die Willkür des Zufalls, fern von allen grübelnden Erwägungen, lebendig geworden. Wieder rasen ›Egmonts‹ Schicksalspferde vorbei. Das ist keine Dämonie, die überirdische Geister, Gewalten der Hölle oder die Seelen von Toten beschwört. Nein, hier geschieht alles in der greifbaren Wirklichkeit. Liegt das Dämonische aber nur in den Zufällen? Wohl kaum, denn es ereignet sich ja nichts Außerordentliches. Eine im Grunde alltägliche Situation, die zwar auch jeden andern beunruhigt hätte, läßt Goethe trotzdem eine Dichtung beenden. Ein anderer hätte statt dessen Erkundigungen angestellt, wo denn der Wagen geblieben sei. Dann wird alles auf die Italienreise umgestellt. Der Aufbruch folgt. Schließlich kommt der Wagen doch noch; es ist wie in einem Moderoman. Nur das Verhalten des Helden, die Heftigkeit seines Seelenkampfes, bleibt ungewöhnlich. Leidenschaftliche Neigung und einsame Selbstbesinnung halten einander in Spannung, bis die Entscheidung erfolgt und alles Weitere von da ab unaufhaltsam rollt.



Liegt nach diesem ausführlichen Beispiel das Dämonische also doch nur im Menschen? Ja und nein. Es wäre zu billig, alles Ungewöhnliche im Menschen einfach der Psychologie oder gar der Psychiatrie zu überweisen und das Problem derart einseitig zu verschieben. Wir wollen das hier auch nicht tun, denn trotz aller Leidenschaftlichkeit ist es im vorliegenden Fall immerhin sehr geordnet zugegangen, und wir werden später auf die fragwürdigen Versuche zu sprechen kommen, das Wesen des Genies aus der Pathologie erklären zu wollen. Näher liegt es, das Dämonische so zu bestimmen, wie der Mensch seinem Schicksal begegnet: in der Entscheidung und der diesem Schritte folgenden Verwandlung des Daseins. Dämonie ist daher weniger ein geistesgeschichtliches, als vielmehr ein besonderes Erlebnisproblem. In ihm stoßen individuelle Seelenkräfte auf überindividuelle Gegebenheiten, die den Menschen zugleich zum leidenden Subjekt wie auch zum handelnden Objekt seines Schicksals werden lassen und ihn an die ›Grenzen der Menschheit‹ stellen, nach denen Goethe in einem Gedicht des Jahres 1781 gefragt hat, um zu erfahren, was Götter von Menschen unterscheide.

In seiner Schrift ›Über das Erhabene‹ (1801) hat Schiller die dämonische Gebundenheit des Menschen gedeutet; dieser ist für ihn »das Wesen, welches will«, dazu berufen, von keiner Notwendigkeit der Natur Gewalt zu erleiden: »Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.« Wie bei Goethe ist es wieder die Kollision zwischen subjektivem Streben und objektiver Gegebenheit, ein Widerspruch existentieller Art also, aus dem das Dämonische

entsteht. Der Dämon des Willens ist bei Schiller jenes »Geistergesetz, das in unserm Busen gebietet . . .«[4]

Bis an die Grenzen des Daseins stößt Schillers Freiheitsanspruch radikal vor: »Gegen alles, sagt das Sprichwort, gibt es ein Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme, wenn sie das wirklich im strengsten Sinne ist, würde den ganzen Begriff des Menschen aufheben. Nimmermehr kann er das Wesen sein, welches will, wenn es auch nur *einen* Fall gibt, wo er schlechterdings muß, was er nicht will. Dieses einzige Schreckliche, was er nur muß und nicht will, wird wie ein Gespenst ihn begleiten und ihn, wie auch wirklich bei den mehresten Menschen der Fall ist, den blinden Schrecknissen der Phantasie zur Beute überliefern; seine gerühmte Freiheit ist absolut nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist.«

Zwei Möglichkeiten der Selbstbefreiung seien vorhanden: einmal die realistische, »wenn der Mensch der Gewalt Gewalt entgegensetzt, wenn er als Natur die Natur beherrschet«; und dann die idealistische, »wenn er aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der Gewalt vernichtet«. Die Kräfte der Natur sind vom Menschen jedoch nur begrenzt zu beherrschen; von einem gewissen Punkt an »entziehen sie sich der Macht des Menschen und unterwerfen ihn der ihrigen«. Nur die moralische Kraft mache den Menschen der Natur überlegen, »weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen andern als seinen eigenen Gesetzen stünde«. Im Erhabenen erkennt Schiller nun ein zwiespältiges Gefühl von Weh- und Frohsein, das zwei entgegengesetzte Naturen im Menschen vereinige. Es erhebe ihn ins Übersinnliche.

»Solange der Mensch bloß Sklave der physischen Notwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausweg gefunden hatte und die hohe *dämonische* Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnete, so konnte ihn die *unfaßbare* Natur nur an die Schranken seiner Vorstellungskraft, und die *verderbende* Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern.« Seine dämonische Freiheit hilft ihm also, die seiner Natur gesetzten Grenzen zu überspielen, die im Leben unaufhebbaren Widersprüche zu überwinden, dabei etwas Bleibendes in seinem eigenen Wesen zu entdecken und sich über seine natürlichen Bedingungen hinaus ins »Sinnlich-Unendliche« zu erheben. Was der Verstand nicht mehr ordnend umfassen kann, wird von dieser Idee unterworfen und bewältigt: »Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel, als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt.« Dieses Erhabene wirke auf den Dämon der Freiheit: »Das Schöne macht sich bloß verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den *reinen Dämon* in ihm . . .«

In Schillers dämonischer Freiheit — einem ekstatischen Daimonion — siegt der unbedingte, nur an sich selbst gebundene Wille über die Bedingungen der physischen Natur: das Pathos der Idee triumphiert über die hart begrenzte Wirklichkeit. Nur schwer wird dieser innere Aufschwung in einer entmythisierten, entgötterten Welt möglich. Darum hat schon der junge Schiller in seinem Gedicht ›Die Götter Griechenlands‹ (1788) der entschwundenen Antike nachgetrauert. Diese Götter sind für ihn und seine Zeit nur noch »schöne Wesen aus dem Fabelland«. Er beklagt besonders den Wandel in der Todesauffassung:

»Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt' ein Genius.«

Dem Freiheitswillen Schillers muß an einer Umwertung des Todes im Sinne der Antike ebenso gelegen sein wie an der Absage an eine mechanistisch gedeutete Weltordnung, für die er das Bild der Uhr wählt:

»Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur!«

Und in der Urfassung des Gedichtes ›Die Künstler‹ (1789) meint Schiller, die Menschen der griechischen Antike seien göttlicher gewesen, »da die Götter menschlicher noch waren«. Je mehr aber der Glaube an die Realität der Götter und des Göttlichen in der Welt schwindet, desto größer wird der Spielraum des Zufälligen, desto unüberschaubarer die Macht der Dämonen, die darum noch keine Teufel zu sein brauchen. Der junge Goethe konnte, unter Berufung auf Pindar, in ›Wandrers Sturmlied‹ (1774) noch Apollo besingen und sich in seinem ›Prometheus‹ (1773) gegen Zeus stellen; die ›Klassische Walpurgisnacht‹ im Zweiten Teil des ›Faust‹ (1827) hat hingegen für Götter keinen Raum mehr, sondern führt uns nur noch halbgöttliche Wesen vor. Für Schiller ist die dichterische Darstellung des olympischen Götterhimmels nach eigenem Geständnis stets ein sehnsüchtiger, unerfüllter und wohl auch unerfüllbarer Wunsch geblieben.

Die großen Götter Griechenlands sind für Hölderlin jene Himmelsmächte, die in der Natur und durch die Natur wirken. Seine ›Hymne an die Schönheit‹ besingt den Priesterdienst »vollendeter Dämonen«, und »Schönster der Dämonen« ist ihm der ›Genius der Jugend‹ (1792). Der Dichter will den Mythos retten, will ihn seiner Welt wiederbringen. Seiner Dichtkunst »huldigen Dämonen«; durch die Ordnung der Natur scheint ihm die Freiheit herausgefordert, alle Widerstände zu überwinden. Die Sehnsucht, sich mit dem Göttlichen zu vereinen, ist sein Leben. Alle Religion nennt er im Entwurf eines philosophischen Aufsatzes »ihrem Wesen nach poetisch«. Dämonen sind ihm lebendige Symbole, also Realitäten. Dem Dämonischen aber spürt er in seiner Philosophie der Dialektik des Tragischen weiter nach und kommt dorthin, wo das »Individuelle sich zu verallgemeinern und ins unendliche Lebensgefühl aufzulösen strebt«; dieses höchste Streben stößt an das größte Versagen. Die menschliche Stärke, die sich erprobt, wird eigentlich zum Gradmesser ihrer Schwäche und vermittelt erst das Bewußtsein ihrer Grenzen, wirkt dabei aber doch erhebend. In diesem Paradoxon hat Hölderlin das Wesen der Tragödie zu fassen versucht[5]. Im Abgrund hat er den Ursprung und im Ursprung den Abgrund gesehen[6]. Sogar die Götter bleiben diesem Abgrund, dem chthonischen Urgrund, verpflichtet und nehmen so an der Zwiegestalt alles Dämonischen teil. Ähnliches sagt auch Schelling in seinem Gespräche ›Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge‹ (1802).

Es ist Hölderlins Herzenswunsch geblieben, das Christentum mit den verdrängten, verbannten Göttern der Antike zu versöhnen, damit diese Unterirdischen sich nicht dafür rächen, daß sie der Möglichkeit beraubt worden sind, in der durch den christlichen Monotheismus verwandelten Welt segensreich zu wirken. Die gestürzten Götter gelten als Teufel, und durch diese Verwandlung wird der Dämon zu einer bloß negativen Macht, die dann aus allen Dingen ordnungsfeindlich hervorbrechen kann. Der aus seiner göttlichen Bestimmung Gestoßene – der gefallene Engel – empört sich mit vernichtender Gewalt gegen die Macht des siegreichen Gottes. Es bleibt das Mysterium des Bösen, daß Gott sich seines feindlichen Gegenübers bedient, damit daraus das Gute hervorgehe; so will es die Dialektik des Abgrundes, über den der Mensch als Seil gespannt ist, wie Nietzsche im ›Zarathustra‹ (1,4) sagt. Ohne Gott

wird der Mensch des Abgrundes nicht Herr, sondern der Abgrund beherrscht den Menschen. Nach einem Worte Pascals ist dieser Abgrund nur von Gott selbst zu füllen[7]. Bei Hölderlin aber geht es um die ganze Welt, nicht nur um das Ich und dessen Ängste, die aus übersteigerten Zweifeln kommen und im hoffnungslosen Selbstbezug zur Verzweiflung führen. Was den Dichter trotz aller Not vor dieser Verzweiflung bewahrt hat, ist von seinem Freunde Schelling weitergetragen worden, um den Mythos zu retten, der das Wirken göttlicher Mächte in der Welt — auch durch die Dichtung — glaubwürdig macht. Schellings Eschatologie, jene aus der Lehre von den letzten Dingen zu gewinnende Erlösung, ist vor allem in den ›Stuttgarter Privatvorlesungen‹ (1810) enthalten. Dort findet sich als Deutung des Dämonischen:

»Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt . . ., sondern gebildet wird, und das weder bloß geistig noch bloß physisch, sondern das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen ist, um es nie mit dem rein Geistigen zu verwechseln, das Dämonische nennen. Also das Unsterbliche des Menschen ist das Dämonische, nicht eine Negation des Physischen, sondern vielmehr das essentifizierte* Physische. Dieses Dämonische ist also ein *höchstwirkliches* Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist; es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi, vox Dei) nicht *den Geist*, sondern *einen Geist* nennen; wenn z.B. gesagt wird, es sei einem Menschen ein Geist erschienen, so wird darunter eben dieses höchstwirkliche, essentifizierte Wesen verstanden.«

In der Erscheinung eines gespensterhaften Wesens individualisiert Schelling das Dämonische. Er setzt es dem Dämon gleich. Und mit der folgenden Bemerkung schließt er sich der Auffassung Goethes an: »Alle Schwäche

* essentifiziert: zum wahren Sein gebracht, verwirklicht.



kommt aus der Geteiltheit des Gemütes. Wäre ein einziger Mensch, in welchem sie ganz getilgt, der nur das Gute in sich hätte, er könnte Berge versetzen. Daher wir auch sehen, daß Menschen, die es schon hier zum Dämonischen bringen (und im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderstehliches in sich haben; sie faszinieren gleichsam alles ihnen Entgegenstehende, besonders wenn das ihnen Entgegenstehende auch nichts Gutes, sondern ein Böses ist, das nun nicht den Mut oder die Kraft hat, sich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entschiedene Meister und Virtuos über den Stümper und Pfuscher davontragen. Eben auch weil hier (in diesem Leben) ein Zufälliges beigemischt ist, wird das Wesentliche geschwächt. Daher der Geist von diesem Zufälligen befreit, lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter.« Für Schelling ist die Geisterwelt »die Poesie Gottes, die Natur dagegen seine Plastik«, und jeder Mensch steht, »je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt«.

Das Dämonische erscheint hier aber, anders als bei Hölderlin, in einem platonischen Dualismus voneinander getrennter Sphären. Doch auch bei Schelling sehnt sich der Mensch nach dem, was er nicht selbst ist, »wie Gott etwas hat, um uns darin zu beschauen als in einem Spiegel«, nämlich die Natur. Sie wird durch keine anthropozentrische Spekulation erfaßt, da eine solche Philosophie die Natur nur im Hinblick auf den Menschen betrachtet. Dieser bloße Menschheitsbezug steht der Wertung des Dämonischen im Wege, seit der Versuch der Romantik, den alten Mythos von Natur und Geschichte neu zu erwecken, gescheitert ist. Nur vom Menschen her gesehen, hat Schopenhauer allerdings recht, wenn er in seinem Aufsatz über die Magie behauptet: »Übrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch

immer Hypostasen*, mittels welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Erteilende und daher sie Beherrschende faßlich machen.« Da die Realität der Dämonen heute allgemein geleugnet wird, hat die Macht des Dämonischen, deren positive Wirkungsmöglichkeiten man gegenwärtig bewußt verkennt, immer bedrohlichere Formen angenommen. Der verdrängte Dämon scheint sich aus dem Hinterhalt zu rächen.

Die Entwicklungslehren des 19. Jahrhunderts haben alles Geschehen in Kausalitätsreihen umgedacht und nachträglich eine Zwangsläufigkeit der Ereignisse konstruiert, als sei die jeweils erfüllte historische Möglichkeit die einzige gewesen, die es zu vollstrecken galt. Eine angenommene ›Gesetzlichkeit‹ sollte sich in der Vergangenheit erweisen und auch die Zukunft berechenbar machen. Nur das rational Erfaßte sollte gelten und der spontane Zufall nach Kräften ausgeschaltet werden. Mit der schwindenden Anerkennung des Spontanen, das im letzten eben nicht aus den Umweltbedingungen und aus eindeutigen Motiven abgeleitet werden kann, wird aber auch die Seele als die sich selbst bewegende und darum unsterbliche Kraft mißachtet. Die Analyse meßbarer Gegebenheiten erhält den Vorrang vor der freien, nicht zu ermessenden Intuition. Eine ›Psychologie ohne Seele‹ verurteilt den Menschen, für den trotzdem immer weiter der Anspruch auf Freiheit erhoben wird, als ein Gefangener seiner kollektiven Triebe und Umweltverhältnisse zu leben. Diese Abhängigkeit läßt nur der Furcht, aber kaum einer Hoffnung Raum. Diese Psychologie, in der die Furcht an die Stelle der Ehrfurcht gesetzt wird, läßt keine Hoffnung zu, die über die Vollstreckung eines rational diesseitigen Geschichtsplanes

* Hypostase: Personifizierung von Gedanken.



hinausweist. Das Erlebnis der Welt erschöpft sich nun im Experiment. Das für unbegrenzt berechenbar gehaltene Gesetz der Entwicklung wird zu einer Art Mythos der den Fortschritt vom Niederen zum Höheren dokumentierenden Wissenschaftlichkeit; sie will das Einmalige im Regelhaften auflösen und seines individuellen Sinnes berauben. Obwohl nun hier — und gerade hier — alles im Namen des Menschen für den Menschen und durch den Menschen geschehen soll, werden die Dämonen und Götter als nicht ernst zu nehmende menschliche Hirngespinste abgetan. Angeblich könne es jenseits des Erfahrbaren keine Wirklichkeit mehr geben. Die Bilder des Glaubens erscheinen in solcher Betrachtung als bloße Produkte der Phantasie, die jedes realen Hintergrundes entbehrten und nur als erfundene Metaphern brauchbar sein sollten. Als unmenschlich wird da oft das Übermenschliche diffamiert und unterdrückt, weil es außerhalb der anerkannten Normen und experimentell nachprüfbaren Erfahrungen liegt.

»Dämonen gibt es nicht«, sagt Karl Jaspers ganz einfach. Er widerspricht sich aber selbst, wenn er im übrigen viel Scharfsinn darauf verwendet, das Dämonische zu analysieren[8]. Kann es denn ein Dämonisches ohne einen Dämon geben? In jeder Dämonologie sieht Jaspers »eine Heiligung sowohl des Guten wie des Bösen, und in allem eine Steigerung durch Miterblicken dunkler Tiefen, die in den Bildern erscheinen«. Alles Transzendente werde dadurch ins Immanente hineingezogen, das Jenseits ins Diesseits. Vitalität und Leidenschaft, Macht und Schönheit, aber auch Grausamkeit und Zerstörung erscheinen demnach vergöttlicht. Das Dämonische sei »eine immanente Transzendenz, sofern die Wirklichkeit in der sinnlich und rational faßbaren Realität nicht aufgeht«. Das Paradoxon der ›immanenten Transzendenz‹ meint hier nicht mehr eine »mögliche Sprache der Gottheit«, des persönlichen Gottes, sondern die allgemeine Macht des Transzendenten in der Welt. Im Kampf ge-

gen das ihm Unheimliche steigere der Mensch sich selber erst in die Welt des Dämonischen hinein. Sie muß also — mindestens für ihn — eine Realität sein, auch wenn es Jaspers nicht gefällt; anders wäre ja dem Dämonischen gegenüber die Entscheidung zwischen Widerstand und Hingabe nicht gefordert oder könnte als eine leere Spiegelfechterei gelten. Ursprünglich sei es auch so gewesen: »Die Wahrnehmung der Dämonen bedeutete aktive Auseinandersetzung mit ihnen, Kampf oder Hingabe.« Das gibt Jaspers zu. Aber: »Dann erwuchs dem Menschen die große Alternative: Göttlich als dämonisch oder Gott als Transzendenz, — innerweltliche Mächte (die vielen Götter) oder der eine transzendente Grund.« Im Eingottglauben sei die Dämonologie verschwunden oder in Form von Engeln und Teufeln »unter Kontrolle gestellt«. Kann man denn etwas unter Kontrolle stellen, was es angeblich gar nicht gibt? Es ist überdies schwer einzusehen, wie das Irrationale rationalen Alternativen unterliegen soll. Jaspers verlangt dies aber: »Wird die Alternative zwischen Dämonen und Gott nicht zum klaren Entschluß, so bringt das Durcheinander der Anschauung auch Verwirrung in Stimmung, Denken und Haltung des Menschen.« Anders sei es, wenn das Dämonische etwas Unfaßliches darstelle, das an der Grenze des Geschehens gedacht werde. »Dieses aber gewinnt nicht Gestalt, wird keine Theorie, sondern bleibt ein verschwindender Ausdruck für eine Grenze.« Jaspers übersieht hier, daß die Erkenntnis und Feststellung einer Grenze stets eine Individualisierung bewirken. Er will es offenbar nicht wahrhaben, daß auch das wirklich ist, was nicht gedacht, wohl aber erlebt wird, denn wirklich ist im Grunde alles, was wirkt und was gewirkt wird. Und die Erkenntnis bleibt immer nur ein Teil des Erlebens. Je schärfer jedoch eine Grenze gesehen wird, desto deutlicher erscheint der Umriß der Gestalt.

Jaspers betont, daß das Dämonische auch in Goethes



Interpretation unter keinen festen Begriff zu bringen sei, räumt jedoch ein: »Goethe schildert das Dämonische als eine objektiv wirkende Macht; er umkreist sie durch Nennung ihrer widersprüchlichen Erscheinungen.« Ehe aber ein Objektives ›umkreist‹ werden kann, muß es immerhin als solches erlebt werden. Es muß also eine besondere Realität sein. So ist es auch in allen früheren Kulturen beurteilt worden, selbst wenn sie — wie es noch Kierkegaard tut — das Dämonische nur als ein rein menschliches Problem gewertet haben. Für Kierkegaard ist jede Individualität dämonisch, »die ohne Mittelbestimmung (daher die Verschlossenheit gegen alle anderen) allein durch sich selbst im Verhältnis zur Idee steht. Ist diese Idee Gott, so ist die Individualität religiös, ist die Idee das Böse, so ist sie dämonisch im engeren Sinne«. Zum Unterschied von Goethe nennt Kierkegaard den Teufel auf jeden Fall einen Dämon, der »nur Geist und insofern absolutes Bewußtsein und Durchsichtigkeit« sei; außerdem kennt der dänische Philosoph die Versuchungen dämonischer Religiosität. Jaspers meint jedoch, das Dämonische des Menschen könne »sich nicht durchsichtig werden«, und er stellt der menschlichen »Verlorenheit im dämonischen Paradox« unüberbrückbar »die Erlösung im göttlichen Paradox« gegenüber. Das Dämonische liegt für ihn nicht mehr im erhebenden Freiheitswillen Schillers, sondern es ist nur »der trotzige Wille zum eigenen zufälligen Selbst, ein Verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen«, also etwas durchaus Negatives. Das Dämonische reiche »von mythischer Objektivierung bis zum bloßen Gleichnis, von dem Glauben an eine wirkende Kraft in den Dingen bis zu dem Blick auf die Verkehrung der Freiheit im Menschen . . . Die Dämonologie ist unfaßlich wie Proteus, ein Nichts, das sich immer anders verkleidet . . .« Derart abschätzig kann es nur in einer durch die Ratio völlig entmythisierten Welt gesehen werden, die ihren Gott, wenn sie einen solchen überhaupt gelten läßt, in die fernste Transzendenz ver-

bannt und auch keinen ›armen Teufel‹ kennt. Jaspers, bei dem die Existenz weder das Sein erreichen noch sich mit ihm gleichsetzen kann, urteilt sehr schroff: »Die Tiere sind dämonisch. Und der Mensch fühlt sich dämonisch, soweit er wie ein Tier ist.«

Wer keine feste Bindung zum Sein findet, sollte auch nicht über die Dämonen und das Dämonische befinden. Jaspers fühlt dies wohl selber, denn er mildert seine Ablehnung später in merkwürdiger Weise: »Obgleich Dämonologie unwahr bleibt, kann und muß für den Menschen doch in den Bildern und Chiffren die Sprache Gottes fühlbar werden, wenn auch bei objektivierender Aussage unfaßlich vieldeutig.« —

Wir müssen uns fürs erste darauf beschränken, das Dämonische als ein Urphänomen im Sinne Goethes gelten zu lassen. Sind auch alle Aussagen darüber sehr schwierig, so führen doch jene Definitionen an das Problem heran, die es als eine weder gute noch böse Energie von ungeheurer Triebgewalt, als eine das Leben steigernde gefährliche Spannung bezeichnen. Jede dämonenfeindliche Haltung ist geneigt, das Dämonische zu verleugnen oder zu verfälschen und die Gefühle zu verdächtigen, in denen es erlebt wird[9]. So ungenau es sich uns begrifflich darstellt, ebenso belastet ist es auch als ein irrationaler Komplex im menschlichen Bewußtsein. Stets wird es durch eine Gewissensentscheidung zum Guten oder zum Bösen gewendet, und immer ist es schuldhaft, sich leichtfertig solch fremden Mächten preiszugeben. Jede sittliche Verantwortung ist nur dort dauerhaft gefestigt, wo sie in gleichem Maße gewußt und gelebt wird. Sie verwirklicht sich unter dem Eindruck der Polarität des Göttlichen und seines Widerparts. Wer mit sich selbst zerfallen ist, den kann zwar ein Vorbild noch retten; niemals hilft ihm jedoch das bedrückende Wissen, absolut und hoffnungslos auf das eigene, oft sehr schwache Vermögen individueller Selbstbehauptung zurückgeworfen zu sein. Wen seine Welt verläßt,



der muß verzweifeln, sofern er nicht über sie hinausblicken kann. Er braucht Trost und Rat, den ihm keine Theorie geben kann. Wem der Blitz ein Liebes getötet hat, den wird eher ein Mythos als die naturwissenschaftliche Erklärung des Vorganges mit dem Schicksal versöhnen. Und wem die Psychologie zu beweisen scheint, daß sein Wille triebhaft determiniert sei, der kann leicht jede Hemmung verlieren und ein Verbrechen begehen, ohne das Bewußtsein sittlicher Verantwortung festzuhalten und sich darum zu bemühen.

In Wahrheit sind Bilder und Vorbilder über den Menschen gesetzt, die auch dann noch wirken sollen, wenn alle Begriffe der Vernunft versagen und keine Erkenntnis den Grund des Schicksals fassen kann. Angesichts solcher Bilder bleibt selbst dem unglücklichsten Menschen der Sinn des Daseins erhalten, und den Verirrten wird eine Richtung gewiesen, die Erlösung verheißt. In wegloser finsterer Verlorenheit sieht der Glaube an den verborgenen Gott dämonische Lichter und Erscheinungen. Ihnen, die dem Gewissen gefährdeter Menschen seit Urzeiten geleuchtet haben, wenden wir uns nun zu.

ZWEITER TEIL

# Die Erscheinung

»Einzeln schweiften die Glieder umher; sie suchten Verbindung.
Doch als Dämon mit Dämon nun rang in stärkerem Maße,
Fielen diese zusammen, so wie sich die einzelnen trafen,
Und noch anderes vieles zudem entsproßte in Reihen.« Empedokles

»Süden und Norden ziehen Dich; Westen und Osten beten Dich an, Urgott, der von selbst entstand! . . . Die Geister des Ostens dienen Dir, die Geister des Westens jubeln Dir zu, wenn Du die Götter beherrschst. Du empfängst Freude in Deiner Kapelle, denn der Feind ist dem Feuer überwiesen.«

Totenbuch der Nacht

Solange der Dämon unsichtbar bleibt, ist er auch gestaltlos und hat keinen Ort, keine Grenzen. Wenn er aber erscheint, dann erhält er mit seiner Gestalt auch den Namen. Seine Anonymität wird aufgehoben, indem sich das Formlose zur Form verdichtet. Der verkörperte Dämon tritt aus dem fließenden Nebel seines Wesens hervor und erhält ein Maß von Bestimmtheit, die ihn sogar mit dem Bilde des persönlichen Gottes verwechselbar machen kann und uns vor die Aufgabe stellt, die Unterschiede zwischen Göttern und Dämonen zu suchen. Vom Begriff her haben sie sich nicht finden lassen.

Es kann hier nicht darauf ankommen, einen umfassenden religionsgeschichtlichen Vergleich zu machen oder gar die Dämonologie aller Kulturen vorzuführen. Kein einzelnes Buch kann die Fülle dämonischer Erscheinungen umfassen. Sie ist allein im Kulturraum Ostasiens ungeheuer. Da wir bei unserer Betrachtung vom griechischen Begriff »Dämon« ausgehen, bleiben wir im wesentlichen in dem Bereich, der unmittelbar oder mittelbar an die griechische Welt der Antike anschließt oder von ihr zu irgendeiner Zeit berührt worden ist. Nur gelegentlich können darüber hinausweisende Beispiele genannt werden. Diese Selbstbeschränkung erscheint uns hier notwendig, da die Fremdartigkeit z. B. chinesischer Glaubensvorstellungen und Denkweisen, die auch den

Sinologen und Religionshistorikern viele Rätsel aufgeben, es nicht zuläßt, die entferntesten Zusammenhänge und Parallelen einander ohne weiteres anzunähern, um zu billigen Vereinfachungen zu kommen. Ihre differenzierte Behandlung würde wiederum die Darstellung sprengen, sich in Einzelheiten kritisch verlieren und das Ganze konturlos zerfließen lassen. Die Übersetzung fremder Vorstellungswelt in unsere Sprache macht die Schwierigkeiten der Interpretation — selbst in der gewählten thematischen Begrenzung — ohnehin groß genug. Die uns gestellte Frage ist überdies aus theologischer Sicht kaum zu beantworten, denn sie neigt außerhalb ihrer eigenen Religion zur negativen Dämonisierung aller fremden Glaubensvorstellungen. Während das Bekenntnis feste kultische Formen schafft, bleiben die anderen, außerhalb dieses Glaubens stehenden Götter feindliche Schemen, wenn es nicht gelingt, sie in den eigenen Kultbereich zu übernehmen. Dieselben Urmythen erfahren in den einzelnen Mythologien einander oft widersprechende Abwandlungen, und dieselben Kultformen können von verschiedenen Glaubensinhalten erfüllt sein. Es muß jedoch versucht werden, an Beispielen aus verschiedenen Kulturen eine gemeinsame Grenze zu finden, die den Gott vom Dämon trennt. Wir werden sehen, was sich daraus für die Deutung des Dämons und des Dämonischen ergibt.

## Orient

Ein gewaltiger Ausblick eröffnet sich uns von der Höhe altägyptischer Macht. Sie gründet sich im geeinten Reich des 3. Jahrhunderts v. Chr. auf die Verschmelzung verschiedener Kulte und Lokalreligionen, die aus einer Vielfalt von Totems und liturgischen sowie magischen Traditionen entstanden sind. Auf sie stützt sich die Theokratie der Pharaonen; in ihr ist die Oberwelt



mit der Unterwelt ständig verbunden, wie uns das altägyptische ›Totenbuch der Nacht‹ überliefert. Es ist uns in einem Papyrustext des Britischen Museums in London (Nr. 10 471) erhalten und behandelt das Leben nach dem Tode, vor allem das Schicksal des toten Königs im Jenseits, während das ›Pfortenbuch‹ den nächtlichen Weg der Sonne durch die Unterwelt beschreibt. Jedes Leben kann nur bestehen, wenn es über sich selbst und seine einmalige Erscheinungsform hinausweist. So zeigen auch die Götter stets neue Möglichkeiten, sich zu verkörpern: Rê, 'der Sonnengott, der als der ›Horus vom Lichtlande‹ jeden Morgen an den vergoldeten Spitzen der Obelisken erscheint und sein andersgestaltiges Abbild auch in der Sphinx von Gizeh hat, ist der Schöpfer, der ›Herr der Richtigkeit‹. Meist verkörpert ihn eine Menschengestalt mit dem Kopf eines Sperbers. Er hat bis in den neuplatonischen Kult des griechischen Sonnengottes Helios weitergewirkt, und wir sollten hier daran denken, daß sogar das christliche Weihnachtsfest in Rom an die Stelle der Geburtstagsfeier für den Unbesiegten Sonnengott — Sol invictus — getreten ist, denn alle orientalischen Sonnengötter sind traditionell am 25. Dezember geboren worden. Der Helios von Emesa entstammt ursprünglich dem Kult arabischer Beduinen und verschmilzt dann in den religiösen Vorstellungen mit dem griechischen Apollo. In der Verehrung für den Gott im Sonnensymbol sind sich später alle Angehörigen des Römischen Reiches einig gewesen, wie verschieden sie es im einzelnen auch ausgedeutet haben mögen.

Bevor in Ägypten jedoch Rê und sein Kult an die Macht gekommen sind, ist Atum der ›selbstentstandene Gott‹. Er geht Rê voran wie der griechische Kronus dem olympischen Zeus. Dabei entfernt sich die jüngere Erscheinung der Gottheit stets vom chthonischen Urgrund der älteren und zeigt sich schließlich über die Unterwelt erhaben. Atums Kultstätte bleibt weiterhin ein Erdhügel. Dieses Grab umschließt sein unterirdisches Dasein,

das vom Sieg der Sonne zwar in die Nacht zurückgedrängt, aber dadurch nicht ausgelöscht worden ist. So triumphiert auch der griechische Apollo als obeliskenhafter heiliger Omphalosstein über dem Grabhügel der Schlange von Delphi. Durch seinen Sieg über sie hat er sich ihre mantische Kraft dienstbar gemacht. Er verdankt seine Seherkunst, der sich die Zukunft offenbart, allein dem gestürzten, zum chthonischen Dämon gewordenen Gott. Dieser ist noch in seinem Nachfolger mächtig und kann durch ihn jederzeit auferstehen.

Auch Atum erscheint als Schlange und will sich dafür rächen, daß er gestürzt worden ist. Deshalb läßt ihn die Liturgie sagen: »Ich aber werde alles, was ich schaffe, zerstören. Die Erde wird wieder als Urozean erscheinen und als Endlosigkeit wie in ihrem Anfangszustand. Ich bin dann das, was übrigbleibt, zusammen mit Osiris, nachdem ich mich wieder in eine Schlange verwandelt habe, die kein Mensch kennt.«

Nicht seine Verwandlungsfähigkeit, die ihn außer in Schlangengestalt auch als Skarabäus, der heilige Mistkäfer, oder als Mensch erscheinen läßt, macht Atum zum Gott; erst die Trennung von Himmel und Erde, die er durch seine Zwillingskinder Luft und Wasser bewirkt, erhebt ihn zum Gott, der stets Schöpfer und Träger einer kosmischen Ordnung ist. Sein Sturz durch Rê verwandelt ihn zur Schlange, von der vermutet wird, daß sie mit der Teufelsgestalt des Apophis identisch sei[1]. Unter der Herrschaft des siegreichen Rê wiederum wird Atum-Apophis dem Höllenfeuer überantwortet: »Feuer ist an Dir, Apophis, Du, dieser Feind des Rê. Die Glut des Horusauges frißt an diesem Feind des Rê, die Glut des Horusauges frißt an allen Feinden des Pharao, den toten und lebenden. Ihr sollt diesen Spruch als Zauberformel sprechen, wenn Apophis in das Feuer geworfen wird.«

Gott oder Dämon: darüber entscheidet offenbar die Ordnung, unter der die Welt jeweils steht. Der Gott verkörpert das absolut Gültige, das Gebot und das Gesetz. Der Dämon wirkt jedoch aus dem Entstehenden und aus dem Vergehenden; er unterbricht das genormte Sein mit unheimlicher Dynamik. In die Ordnung aufgenommen, in sie einbezogen, ist er segensreich; aus ihr verstoßen, verbannt, behält er immer noch rächende Gewalt. Die Gottheit lebt aus dem Bestand ihrer Ordnung; daß sie sich in ihrer Erscheinungsform auch wandeln kann, ist das Dämonische an ihr und bringt mit sich, daß kein lebendiges Dasein bewegungslos auf sich beruht.

In ihrer wandelbaren Zwiegestalt ist die Schlange zugleich das Symbol der Urgottheit und des lichtfeindlichen, mindestens lichtscheuen Dämons. Sie bringt Fruchtbarkeit oder Tod; sie kämpft gegen den, der sie verfolgt, und schützt jenen, der sie für sich zu gewinnen versteht, denn »gnädig und hilfreich ist die Schlange nur ihrem rechten Herrn«. Rê aber wird zum marderähnlichen Ichneumon, da er die Apophisschlange verfolgt und sie vernichten will. Wohl verkörpert der Gott seine Ordnung, doch diese bleibt nicht unbestritten. Er muß sie verteidigen. Außer mit der Schlange kämpft Rê auch noch mit dem Krokodil, das die alten Ägypter hassen und verehren. Es ist für sie — nach Plutarchs Schrift über Isis und Osiris (cap. 50) — »von den wilden Tieren das grausamste«, verkörpert es ihnen doch alle drohenden Krankheiten. In der Beschwörung von Geschwüren wird seiner und der Schlange gedacht: »Das Übel ist wie ein Krokodil, das inmitten des Stromes dahineilt, wie eine Schlange, die das Gift ausstößt. Fließe aus, Geschwür, falle zu Boden!«[2] Das so gefürchtete Krokodil gilt jedoch auch als eine Schutzgottheit der Mutterschaft. Die große Muttergöttin aber bleibt Isis. Selber dämonischen Ursprungs, ist sie wie jeder Gott von vielen Dämonen umgeben, denn ein Dämon kommt selten allein. Isis, die manchmal als Skorpion erscheint, wird stets von Skorpionen begleitet. Als Schwester und Gattin des Osiris hat sie den als Falken verehrten Lichtgott Horus

zum Sohn. Nach ihm nennt sich jeder ägyptische König auch ›Horus‹, und Isis wird zur Trägerin seines Herrscherthrones. Im überindividuell aufgefaßten Wesen des Königs wirkt jedoch neben dem mächtigen Horus und mit ihm verhängnisvoll verbunden auch der gewaltige Seth: Macht und Gewalt sind die Pole jeder Herrschaft. In der Gestalt des Krokodils und als Führer finsterer Dämonen hat Seth, der gefährliche Helfer des Rê, den herrlichen Osiris ermordet. Dieser herrscht dann im Totenreich, und hier dienen ihm Skorpione als Todesdämonen. Im Zyklus des Jahreslaufes erneuern sich immer wieder die mythischen Verwandlungen: Tod und Auferstehung des Gottes.

Kein Gott ist ohne Dämonen. Sie erscheinen als seine Helfer und als seine Feinde. Oft kann er von ihnen nicht mehr unterschieden werden. Sie gehen von ihm aus und auf ihn zu. In ihnen wirkt er das Schicksal, auch sein eigenes.

Der zauberreiche Seth, der ›Herr des Sturmes‹, »vor dem der Himmel zittert«, streift als Hund oder Schakal in der Wüste umher. Nicht er allein ist der Mörder des Osiris. Thot und Anubis sind am Tode des Lichtgottes mitschuldig, der — wie der germanische Baldr — untergehen muß, um auferstehen zu können: dem Tod unterworfen, soll er den Tod besiegen und das ewige Leben der Gottheit im Werden und Vergehen bezeugen. Es wäre ebenso einfach wie unzutreffend, in seinen Mördern nichts als die Verkörperung des Bösen zu verachten und sie als arge Werkzeuge der Erlösung zu verkennen. Thot ist nicht der Teufel; im zwiespältigen Wechsel der Mondphasen verwirklicht er sich und erscheint, wie es auch Seth und Isis tun, als Meister der Magie. Darum gilt er auch als Gott der Wissenschaft: er ist der göttliche Logos der Ägypter, das geoffenbarte Wort, der Sinn. Sein Symbol ist daher auch die Hieroglyphe ›wep‹: ihr Bild stellt ein Geweih dar und steht sehr vieldeutig für ›Scheitel‹, ›Öffnen‹, ›Richten‹, ›Werk‹, ›Botschaft‹, ›Jubel‹; und davon abgeleitet werden ›Leuchten‹, ›Schlaf‹, und ›Vereinigen‹. Wie kommt es nun zu einer solchen Verwirrung der Begriffe und Inhalte, die nur nebeneinander, aber nicht gleichzeitig zu denken sind? Sie können nur aus dem Mythos erschlossen werden, der Natur und Geist zu einem Ganzen verbindet, das aus der ihm innewohnenden Spannung lebt. In jedem seiner Teile ist dieses Ganze repräsentiert, ohne daß sich seine Bedeutung in der Summe der einzelnen Merkmale erschöpfen ließe. Das wird uns an dem vorliegenden Beispiel deutlich und zeigt zugleich die Schwierigkeiten, die jeder rationalen Deutung mythischer Zusammenhänge entgegenstehen:

Die Hieroglyphe ›wep‹ ist als ein Gottessymbol auch einer der vielen Decknamen von Thot, deren Zahl auf die hohe Verehrung schließen läßt, die ihm entgegengebracht worden ist. Ähnlich wie die griechische Athene, die bei ihrer Geburt das Haupt des Zeus spaltet, so durchstößt Thot den Scheitel des mythischen Urvaters und steigt daraus als Mondscheibe hervor. Und indem er aus der göttlichen Ganzheit heraustritt und sich als ihr ebenbürtiges Werk verwirklicht, trennt er Gott und Welt, wird in der Krise zum Richter. Durch Kunst und Wissenschaft bringt er den Menschen die Botschaft der Gottheit und sorgt für die Wiederherstellung der Ordnung; er bewahrt in der gespaltenen Welt die heilige Sprache, damit sich alles Getrennte wieder vereinige und der Traum der Welt sich erfülle[3].

Wer den Gott nicht in der Hieroglyphe erkennt, dem erscheint er in Tiergestalt. Thot kommt als Ibis. Auch sein Gehilfe, das Hündchen Anubis, ist nicht einfach das Böse. Wohl wirkt er an der Ermordung des Osiris mit, doch er bereitet dessen Leiche selbst für die Auferstehung vor.

Zahlreich wie die Arten des Todes sind die Totengötter der alten Ägypter; alle aber stehen für den einen Tod, der als letzte Wertprobe des Lebens im Bewußtsein

und in der Phantasie der Menschheit Schauder und Hoffnungen erweckt. Im Zeichen des Todes wird ebenso der Zusammenhang der Gemeinschaft geprüft, wie auch die Kenntnis der individuellen Grenzen gewonnen. Daß das Schicksal als ein Kollektivum erscheint, ist als ein Kriterium des Dämonischen in allen Kulturen wichtig. Das zeigt überall auch das ägyptische Beispiel.

Mit großem Gefolge erscheint daher der Horus von Edfu, der göttliche Königsfalke; in Reihergestalt kommt der Horus von Pe. Er ist der Lichtgott, vor dem die Erde bebt, und gilt als die Seele des Osiris, die schon bei der Erschaffung der Welt auf dem Urhügel erstanden ist. Standartengötter – himmlische Heerscharen – sind seine kriegerische Begleitung. Für Re, mit dem er später gleichgesetzt wird, führt er sie im Kampfe gegen die Mächte der Finsternis, die gegen ihn aufstehen. Aus der Nacht des Todes ist die Welt einst erschaffen worden, und ihr fällt Osiris immer wieder zum Opfer. Der junge Horus rächt den Tod des Vaters, während die mächtige Sachmet, die durch den euphemistischen Namen Hathor, ›die gute Schwester‹, besänftigt werden soll, als Löwin unheilvoll umgeht. Sie ist die Schwester und Gemahlin des Gottes Thot; manchmal tritt sie auch an die Stelle der Isis und ist dann die Mutter des Horus. Wer kann da ihr wahres Wesen kennen? Die Zeichen der Gottheit und die Rätsel des Dämons durchdringen einander hier unentwirrbar, wenn wir im gemeinsamen Komplex die Fülle der verschiedenen Auffassungen des Glaubens und die Widersprüche unterschiedlichen Erlebens gleichzeitig auf uns wirken lassen, ohne sie in den Phasen ihrer einzelnen Funktionen klar trennen zu können.

Nicht anders geht es uns mit den Religionen Babylons und Assyriens. Nirgends erscheint der Dämon in eindeutiger Gestalt, die ihn vom Gott abgrenzte. Bilder ungeheuerlicher Mischwesen erfüllen die Glaubensvorstellungen mit der Macht ihres Grauens. In ihnen wird



der Dämon vor allem als zerstörende Gewalt sichtbar. Sein mythischer Grund verschwindet unter den ihn überwuchernden Formen mythologischen Beiwerks, das alle Elemente der jeweils herrschenden Hochreligion und des untergründigen Volksglaubens miteinander vermengt. Die Gewalt des Dämons ist dem Entsetzen gleich, das sein Anblick bereitet, weil sein Wesen nicht über den Dingen steht, sondern unmittelbar aus der Natur zu kommen scheint und aus den Abgründen quälend schwerer Träume aufsteigt. Wir können hier dafür aus diesem Kulturbereich nur ein einziges Beispiel geben:

In ihrem Boot steht eine gräßliche Gestalt mit einem Adler- oder Löwenkopf, mit Hundezähnen und Eselsohren. Ihre Füße sind Klauen, die Hände ein Fangnetz, aus dem die Schlangen wie Fackeln emporzüngeln. An den bluttriefenden Brüsten des Ungeheuers saugen ein Schwein und ein schwarzer Hund. Dieser weibliche Dämon hat Schlangengift im geblähten Leib. Das Ungeheuer soll wie ein Löwe brüllen. Diese Dämonin verfolgt alle schwangeren Frauen und liebt es, die Ungeborenen aus dem Mutterleib zu reißen. Menschen sind ihre Nahrung. Sie berauscht sich am Blute der Unglücklichen, denen sie unersättlich nachjagt. Wer sein Kind retten will, muß sie zu versöhnen suchen. Das ist Lamastu, die das Fieber bringt. Als Tochter des Himmels und der Erde verkörpert sie sich auch als ein Naturwesen, wie dies für alle Götter Babylons kennzeichnend ist. Dadurch wird die Abgrenzung zu den Dämonen noch schwieriger. Lamastu allerdings erscheint von den Göttern getrennt, da sie ihren Eltern ungehorsam gewesen ist und ihrer Untaten wegen aus dem Himmel verstoßen wurde. Sie treibt ihr Unwesen niemals allein, sondern stets zusammen mit anderen Dämonen. Sie alle löschen das Leben aus, wie es im griechischen Bereich die Hexe Gello[4] tut, die als eine Verkörperung der Todesgöttin Hekate vor allem Kinder raubt und tötet. Als Todesdämon gehört Lamastu zu den zahllosen Scharen,

deren sich die einzelnen Götter schicksalhaft bedienen. Diese Dämonen sind jedoch nicht einfach Wirkungsweisen des Göttlichen, sondern haben ein gewisses undefinierbares Eigenwesen, einen Eigenwillen, der sie – wie in unserem Beispiel Lamastu – zum Abfall von der Gottheit verleitet. Das Böse erscheint schon in den Frühreligionen nicht als Urprinzip, sondern als Scheidung von Gott: als Trotz gegen die Gebote und Gesetze, aus denen die Ordnung lebt. Hier ist also überall eine dämonische Entscheidungslage vorauszusetzen.

Bei allen Völkern wird der Wandel in der äußeren Rangordnung des Göttlichen meist durch den Wechsel der weltlichen Machtverhältnisse entscheidend mitbestimmt. In der Regel ist die Hauptstadt eines Reiches sowohl das machtpolitische Zentrum wie auch die wichtigste Kultstätte, die den Herrscher mit den Göttern verbindet. Babylon z. B. hat seinen Namen von Bab-ilani, d. h. ›Tor der Götter‹. Die Glaubensvorstellungen und die ihnen entsprechenden Religionen der Babylonier, Sumerer und Akkader haben sich vielfach miteinander vermischt; bei der Eroberung eines Landes nehmen gewöhnlich die Unterworfenen den Glauben der Sieger an oder erweitern daraufhin ihre eigene Kultpraxis. Oft werden sie dazu gezwungen. Wo aber eine solche Verbindung der Kulte nicht gelingt, wird der durch die Niederlage der Gläubigen mitbesiegte Gott samt der ihn vertretenden weltlichen Ordnung zum dämonischen Bösen erniedrigt. Der Sieg Babylons hebt Marduk, den Gott der Morgensonne und der Fruchtbarkeit, über alle anderen Himmlischen. Ischtar, die syrisch-phönizische Muttergöttin Astarte, entfernt vergleichbar mit der griechischen Aphrodite, beschützt als Göttin des Venussternes am Morgen den Kampf, am Abend die Liebe. Obwohl allein schon die Sumerer viele hundert Götternamen kennen, schließt diese Vielheit doch keineswegs die Bildung eines allgemein verbindlichen Gottesbegriffes aus. Wir haben Grund anzunehmen, daß es zu verschiedenen Göttergestalten durch ein Tabu des heiligen Namens gekommen ist, der nur bei besonderen Gelegenheiten ausgesprochen werden durfte und sonst durch einen andern euphemistisch ersetzt werden mußte, aus dem dann eine eigene Gestalt erwachsen ist. Eine solche Spaltung durch verschiedene Namen für dasselbe Wesen, das in mehrfacher, oft widersprüchlicher Weise intensiv erlebt wird, verhindert oft einen alle göttlichen Erscheinungsformen umfassenden Monotheismus, der den Hindus und Chinesen ebenso gefehlt hat wie den Griechen, Römern, Kelten und Germanen. Bei ihnen steht ein überpersönliches Gesetz als kosmische Schicksalsmacht über der Welt und lenkt die Sterne, um den Sturz der bestehenden Ordnung ins Chaos zu verhindern. So werden in den polytheistischen Religionen die Sternbilder meist zu verhängnisvollen, gnadenlosen Chiffren eines vorbestimmten Schicksals. Dieses ist einmal allen Lebewesen eingeboren und bricht zum andern auf sie herein, wobei niemals ganz klar wird, wieweit die Götter, die das Schicksal verhängen, selbst unter Schicksalsmächten stehen, gegen die ihr Wille nichts vermag.

Mit dem Wandel des Lebens verändert sich auch vielfach die Gottesvorstellung. Oft geben Nomaden ihr überliefertes Gottesbild auf, wenn sie seßhaft werden; sie übernehmen dann meist die Religionen der in der neuen Heimat ansässigen Bevölkerung. Und je weniger die Weltsicht der Menschen das Wesen der Gottheit faßt und das Göttliche in der Natur findet, desto mehr wird dieses zur übernatürlichen Negation des Irdischen, zum mystischen Nichts im transzendenten All, und in der Welt bleibt als außermenschliches Schicksal nur das Treiben der Dämonen zurück. Sie sind ohne den festen Ordnungsbezug, unter dem den Göttern geopfert wird. Wenn er fehlt, tritt an die Stelle religiöser Bindungen die vom Willen des Menschen getragene, um Macht über die Natur ringende Praxis der Magie, die im religiösen Kult den göttlichen Geboten untergeordnet bleibt.

Man kann darum auch nicht einfach sagen, die Götter seien aus Dämonen entstanden, denn die Dämonen leben immer im fließenden Element diesseitiger Verwandlungen und erreichen deshalb niemals jene überirdische individuelle Prägung, die das Gottesbild im letzten auszeichnet. Wohl gehört zur göttlichen Persönlichkeit auch das dämonische Wirken, doch die Gestalt ihrer Macht hebt sich von ihm ab.

Alle Dämonen behalten ihr unstet Schweifendes, während die Götter über Werden und Vergehen erhaben sind. Aber wenn eine Ordnung zerfällt und ihre Götter gestürzt werden, leben die Dämonen und sie als Dämonen weiter. Und diese müssen jeder Ordnung feind sein, die nicht von ihnen getragen wird und von der sie auch nicht geduldet werden. Das göttliche Dasein ist niemals die bloße Summe seiner Herrschaftsfunktionen, sondern jene transzendente Ganzheit, welche in sich ruhend die Welt bewegt und doch nicht in ihr aufgeht. Jede rational historische Entwicklungstheorie muß daher den Mythos im wesentlichen verfehlen, denn das Höhere, der Gott, entsteht nicht erst aus dem Niederen, dem Dämon, sondern auch das niederste Dämonische will auf das vorgegebene Höchste, das Göttliche, bezogen werden und an dessen Stelle treten. Es entspricht ältesten religiösen Vorstellungen, daß das, was im menschlichen Bereich Gedanke heißt und nur mittelbar verwirklicht werden kann, in der Sphäre der Gottheit unmittelbar zur lebendigen Gestalt wird. Viele Mythen lassen es dem Haupte des höchsten Gottes gerüstet entspringen. So treten auch die Dämonen in die Welt. Sie bleiben jedoch stets mit ihrer Funktion identisch und gehen völlig in allem auf, was sie treibt und von dem sie getrieben werden.

Bei den Sumerern ist der allgemeine Name für Dämon: Udug, d. i. Totengeist. Akkadisch wird er Utukku genannt, mit einem Löwenkopf vorgestellt und gleicht im übrigen dem mythischen Zu, einem Sturmvogel. Wir



erwähnen dies hier vor allem deshalb, weil alle Dämonen, die mit der Unterwelt verbunden erscheinen, auch eine Entsprechung als Naturwesen haben. In einen solchen Zu wird z. B. der Freund und Kampfgenosse des sagenhaften sumerischen Königs Gilgamesch nach dem Tode verwandelt und zeigt sich den Überlebenden »gekleidet wie ein Vogel im Flügelgewande«[5]. Gilgamesch betrauert ihn auf der vergeblichen Suche nach dem ewigen Leben, wie dies in dem Epos (nach 2000 v. Chr.) dargestellt wird, das nach ihm benannt ist. Für uns bleibt die Feststellung wichtig, daß überall dort, wo die Seele vom Körper getrennt gesehen wird, sie meist in Vogelgestalt erscheint. Die Gottheit offenbart sich persönlich oft in einer bestimmten Menschengestalt, während die Dämonen allgemein als vieldeutige tierische Mischwesen auftreten, die gewöhnlich in ekstatischen Gruppen kommen. An den Dämonenscharen fällt auf, daß sie jeweils in festgelegter Zahl – am häufigsten drei, sieben oder neun – erscheinen. Ohne sich von den Göttern äußerlich immer klar abzugrenzen, sind sie alle Boten der Götter oder der Unterwelt, nicht selten beides zugleich. Oft wüten sie in Stiergestalt. Für Götter und Dämonen gilt in gleicher Weise, daß ihr Wirken mit dem Raum ihrer Herrschaft gleichgesetzt wird. Wie der Himmel für die Gottheit steht, so bezeichnet der Name des sumerischen Gallu wie des griechischen Hades zugleich den Fürsten der Unterwelt und die Hölle selbst. Überall aber sind Grenzen zwischen Gott und Dämon fließend; sobald der Dämon – rein negativ – als Antigott und damit als Herr der Gegenordnung erscheint, ist er nicht mehr ein vieldeutiges Medium, sondern die eindeutige Spitze einer teuflischen Pseudohierarchie, deren Kult alle Formen des Göttlichen zu übernehmen trachtet, den heiligen Sinn jedoch in sein Gegenteil verkehrt. Das kommt z. B. darin zum Ausdruck, daß alle Kultbewegungen sich grundsätzlich parallel zum Sonnenumlauf – also im Sinne des Uhrzeigers – vollziehen,

während die Bewegungen der Schwarzen Magie in entgegengesetzter Richtung erfolgen. Wenn der Dämon in den Kulturen so oft als ein Naturwesen erscheint, dann entspricht dies seinem elementaren Dasein, das in seiner sittlichen Indifferenz zum Guten wie zum Bösen ausschlagen kann. Wir müssen daher immer mit einem Nebeneinander verschiedener, oft sehr gegensätzlicher Auffassungen des Dämonischen rechnen, wenn dafür die Kriterien in der äußeren, bildhaften Erscheinung gesucht werden.

Dämonisch verstandene Naturwesen haben die Phantasie stets besonders stark angeregt. Auch bei den Sumerern gilt der Wind als Befruchter wie als Träger von Krankheiten aller Art. Oft wird er daher mit einem Schlangenschwanz – dem urmenschlichen Symbol der Fruchtbarkeit – dargestellt. Winddämonen erscheinen meist in der Gestalt von Dirnen, vor allem in jenen orientalischen Kulten, welche die sakrale Prostitution kennen. Das noch heute gebräuchliche Bild der ›Windsbraut‹ steht damit wohl in einem entfernten Zusammenhang, dem in der Neuzeit jedoch nur noch ein metaphorischer, jedoch kein kultischer Charakter mehr zukommt. Der Unterschied zwischen einer derartigen intellektuellen Allegorie und dem eigentlich religiösen Symbol wird uns später noch befassen.

Wenn hier eben von weiblichen Sturmdämonen die Rede war, ist damit nicht gesagt, daß die Dämonen stets geschlechtsgebunden auftreten. Sowohl bei ihnen wie bei den Göttern ist die Zwiegeschlechtlichkeit, das Hermaphroditentum, auffallend häufig. Unter den männlichen Sturmdämonen der Sumerer führt Pazuzu, der mit vier Flügeln und nacktem Oberkörper, mit Skorpionschwanz und Phallus, mit Vogelfüßen und scharfen Krallen dargestellt wird. Als starker Südwestwind kommt er aus dem Gebirge und bringt auch die schlimmsten Krankheiten. Beschwörungsformeln für ihn sind uns noch erhalten; eine lautet: »Ich, Pazuzu, der Sohn



des Hanpa, König der bösen Sturmdämonen, der aus den Bergen stark wütet, herauskommend, bin ich. Die Stürme, die an den Menschen gehen, der Westwind, die Stürme sollen sich legen, die Stürme sollen aufhören!« Wir erwähnen diese Formel hier, um an einem Beispiel unmittelbar zu zeigen, wie der Beschwörende sich selbst mit dem Wesen völlig gleichsetzt, auf das er magisch wirken will. Zum Dämon muß werden, wer ihn zu bannen wagt, doch ohne göttlichen Schutz ist dieses Unternehmen todbringend.

Unter den Dämonenscharen, die den assyrischen Totengott Nergal umgeben, sind manche, die mehrere Köpfe und viele Namen haben. Sie lassen auf verschiedene Seinsformen, wenn nicht gar auf getrennte mythische Ursprünge schließen, die in einer gemeinsamen, in sich widersprüchlichen Erscheinung verschmolzen sind. Die Art, wie der Dämon oft physisch lokalisiert wird, indem er sich auf bestimmte Gliedmaßen bezieht, deren Namen er übernimmt, offenbart seine Funktion; sie ist an sich nur der Teil eines Ganzen, wird aber als Teil grundsätzlich für das Ganze gehalten. Ähnlich erscheint ja auch ein Menschentum, z. B. das des Geizigen, auf sein Charakteristikum, den Geiz, reduziert, weil dies die Hauptfunktion seines Lebens ausmacht und alle anderen Charakterzüge, die sonst an ihm sein mögen, überdeckt bzw. verdrängt. Die vorherrschende Eigenschaft wird ausschließlich gesetzt, obwohl sie nur eine, allerdings die stärkste, unter vielen anderen ist.

Solche Dämonen scheinen aus sich heraus neue, namenlose Ungeheuer zu gebären, denn kein Dämon ist jemals etwas Endgültiges, das sich in einer bestimmten Gestalt festlegen ließe. Deshalb sind die sogenannten bösen Dämonen nicht nur Geschöpfe der Finsternis, sondern auch Lichtgeister finden sich unter ihnen. Sie tragen ebenfalls ekstatische Züge, die also für das Wesen aller Dämonen kennzeichnend sind. Die Trennung zwischen guten und bösen Dämonen wird in der Ritual-

praxis oft dadurch aufgehoben, daß die orientalische Magie sich gerne mit den Höllenmächten verbindet und selbst ›böse Geister‹ für den Menschen zu verpflichten sucht. Damit kommt den Mächten der Vernichtung auf einmal eine hilfreiche Kraft zu.

Die Beispiele aus der babylonisch-assyrischen Dämonologie liefern mit der grellen Phantastik ihrer abnormen Mischgestalten reichen Stoff der Betrachtung. Es ist schon mehrfach vermutet worden, daß frühgeschichtliche Funde prähistorischer Tierformen zur Mythenbildung geführt haben könnten. Durch so fremdartige Schreckgestalten und Mißgeburten sei die menschliche Phantasie erst dämonisch angeregt worden. Gelegentlich mag das vielleicht vorgekommen sein. Es reicht jedoch bei weitem nicht aus, die mythischen Erlebnisse der Menschheit auf wenige historische Beobachtungen zurückführen zu wollen. Damit wäre niemals hinlänglich zu erklären, mit welcher Macht die Dämonenvorstellungen in der ganzen Menschheit gewirkt haben. Viel wichtiger als die in der Natur gelegentlich vorgefundenen Abnormitäten ist doch, daß die zu Dämonen erklärten Mischwesen in ihrer absurden Gestalt und schicksalhaften Funktion eine Willkür an sich haben, ein unentschiedenes Getriebensein, das den Göttern in Menschengestalt fremd ist und durch sittliche Gebote überwunden wird, die von der einzelnen Erscheinung abstrahieren. Ihnen hat in der göttlichen Ordnung jeder zu entsprechen.

Der Dämon hingegen bleibt verwirrend konkret: das einander feindlich Widersprechende ist in einem Leib vereinigt; z. B. Löwe, Vogel und Mensch zugleich, eine solche Erscheinung verrät eine gefährliche, völlig unberechenbare Verwandlungsfähigkeit. In jeder ihrer Formen kann sie Schicksal werden. Der dämonischen Verbindung des miteinander Unvereinbaren ausgeliefert, wird das Einzelwesen seinem Eigenleben entrissen. Dazu kommt ein vervielfachtes Bewußtsein, das oft in den



verschiedenen Köpfen des Dämons anschaulich wird. Wer kann denn wissen, in welcher Spannung die Teile des dämonischen Mischwesens zueinander stehen? Und wer kann sagen, was diese Köpfe den schlangenhaften Armen mit ihren schrecklichen Waffen befehlen, wenn die Willensrichtungen der Dämonenhäupter einander verhängnisvoll überschneiden? Alles ist in Frage gestellt, wenn ein Dämon sich mit gezücktem Schwert erhebt und denjenigen festhält, welchen er als Opfer erwählt hat. Noch schlägt er nicht zu. Er steht, als warte er, und niemand kann ermessen, wie lange er so verharren, wann er den tödlichen Schlag führen wird. Daß er einmal und immer wieder seinem Trieb nachgeben muß, liegt wohl in seinem Wesen, das auf den übergeht, der das Gleiche wie der Dämon zu tun gewillt ist.

Dämonen sind wie Seuchen: sie gehen nicht nur den an und sind dem gefährlich, der von ihnen bereits ergriffen worden ist, sondern auch jene, die sich noch für unangreifbar halten. Die Gefahr der Ansteckung droht wie der Wind: oft ohne äußere Form, unsichtbar, aus unfaßlicher Erdenferne oder aus nächster Nähe, immer zu unbekannten Zielen, tief in der Unterwelt, hoch in den Sternen. Durch alle Räume tobend, spüren die Dämonen auf, was ihnen entgegentritt oder gelegen kommt. Die Götter aber lassen das einmal verhängte Schicksal gewähren. Jeder Gott hat viele Dämonen um sich. Sie sind seine Werkzeuge. Selbst die Verworfensten unter ihnen haben noch Macht über Lebende und Tote. Aber nicht nur ihrer Erscheinung nach sind die Dämonen Zwitterwesen dieser Welt, sondern auch ihr Treiben macht sie zu Amphibien zwischen Diesseits und Jenseits, die im einzelnen Menschen, ihrem erwählten Opfer und Werkzeug, das besitzen, was ihnen selber zu fehlen scheint: die im letzten unteilbare Persönlichkeit und die Freiheit, auf der einmal eingeschlagenen Bahn wieder umkehren zu können.

Die Dämonen Indiens bilden in allen Kulten einen Dschungel von Geistern, die das Leben in tropischer Fülle verwandeln. Sie beherrschen den Volksglauben aller Kasten, während die heiligen Schriften der Priester schon sehr früh von den Göttern in Menschengestalt sprechen. Wie in den Mythen der meisten Kulturen vollzieht sich die indische Weltschöpfung in der Ehe von Himmel und Erde. Die Götter stehen im Kampfe mit dem Chaos. Ihr König ist Indra. Dem germanischen Thor verwandt, trägt er den Donnerkeil und vernichtet mit diesem die Dämonen in Drachengestalt. So besiegt auch der babylonische Götterkönig Marduk den Drachen Tiamat, das unendliche Meer. Die Weltenschlange Tiamat ist ursprünglich die Mutter des Alls. Sie verkörpert sich im Salzwasser und wird von Marduk in Himmel und Erde gespalten.

Die ältesten indischen Götter sind von nur gering ausgeprägter Individualität, die sich selbst aus Dämonenmassen hervorbringt. Sie bilden noch keine feste Hierarchie, wie sie uns später das griechische Pantheon zeigt, sondern wirken scheinbar regellos nebeneinander. In der Brahmanazeit, die der altvedischen Religionsepoche um 1000 v. Chr. folgt, ist Prajâpati der Herr der Geschöpfe, der Vater der Götter und Dämonen; er wird dann mit dem vierköpfigen Weltschöpfer Brahma gleichgesetzt. Mythen überliefern uns, daß in der Meditation aus Prajâpatis Munde die Götter und aus seinem After die Dämonen hervorgegangen seien. Sein Tier ist das Pferd, in welchem sich das Weltall verkörpert, wie der germanische Odin das achtbeinige Roß Sleipnir hat, mit dem er im Sturme über die Welt braust.

Die nachvedische Zeit — vom 4. Jahrhundert v. Chr. an — kennt die Dämonen als die Gegenspieler der Götter und nennt sie Asuras. Dieser Name, mit dem ursprünglich vor allem das altindische Götterpaar Mitra-Varuna bezeichnet worden ist, soll von dem Worte ›asu‹, d. h. ›übernatürliche Lebenskraft‹, stammen und auch



den germanischen Asen zugrundeliegen. Diese wunderkräftigen Götter sind in Indien zu Dämonen geworden, also im Sinne der zur Macht gekommenen Hochreligion abgesunken[6]. Die Iranier hingegen nennen ihre Götter auch weiterhin Asuras und verwenden die indische Götterbezeichnung Devas für ihre Dämonen. Die indischen Devas sind allerdings keine allmächtigen Weltenschöpfer. Für unser Thema ist nur wichtig, daß die Götter der einen Kultur jeder anderen als Dämonen erscheinen können. Der gestürzte Gott lebt als Dämon weiter und wirkt dann außerhalb der herrschenden Kultordnung im Verborgenen.

Mit der Bildung eines ethisch abstrahierten Gottesbegriffs wächst in Indien auch der Gegensatz zwischen den Devas und den Asuras. Im Kampf um die Vorherrschaft werden die Dämonen schließlich durch den göttlichen Lebensatem Prana im Rhythmus und in der Opfermelodie des heiligen Saman-Hymnus überwunden, der den Wechsel der Jahreszeiten symbolisiert. ›Om‹ ist der heilige Laut, der die Dämonen besiegt, bedeutet er doch das Ja der Hingabe an den siegreichen Gott. Hier werden die Götter zu magischen Potenzen, die von den Priestern durch vorgeschriebene Zeremonien zu beherrschen sind. Der Einklang mit ihnen soll gewonnen werden, um das Schicksal nach Möglichkeit wunschgemäß zu lenken. Es bleibt stets ein Wagnis, sich in das Kraftfeld der Gottheit zu begeben. Noch größer als die Gefahr, mit den Gebeten und Beschwörungen nicht erhört zu werden, ist eine allzu gewaltige Offenbarung der göttlichen Macht, die zwar über der Ordnung und für sie steht, aber jederzeit auch zerstörend in sie einbrechen kann. Das bleibt ihr dämonisches Element. Denen, um die jeweils durch die größten Opfer geworben wird, ist die Macht gegeben, uneingeschränkt über die irdischen Geschicke zu befinden. Durch die Fülle der Opfer, die ihnen gebracht werden, erscheinen die Götter den Dämonen überlegen, die von ihnen überwunden worden

auch die Kelten und Germanen den Kult mütterlicher Gottheiten, die grundsätzlich kollektiv in der Dreizahl auftreten und hier vor allem als Schützerinnen der Familie oder des Stammes — also ebenfalls eines Kollektivs — zu gelten haben. Als Spenderinnen der Fruchtbarkeit werden sie zu Schicksalsmächten, als die wir ebenso die griechischen Moiren wie die germanischen Nornen kennen. Die vielen miteinander vergleichbaren religiösen Erscheinungen in den verschiedenen Kulturen lassen weniger auf eine vielfache historische Entlehnung als auf eine Parallelität menschlichen Erlebens schließen, das auch jeweils den Ausschlag gibt, ob es sich um göttliche oder um dämonische Phänomene handelt. Im allgemeinen erscheinen die chthonischen Wesen, besonders wenn sie in der Vielzahl auftreten, als Dämonen. Wem sie hilfreich beistehen, der neigt jedoch dazu, sie als Götter zu verehren.—

Die indischen Dämonen haben ihre unterirdischen Wohnungen in sieben Stockwerken; noch tiefer liegen die Höllenräume, in denen die Seelen der Sünder ihre Strafen abbüßen, ehe sie auf dem Wege der Seelenwanderung in ein neues Leben eintreten dürfen. Diese Metempsychose ist im Jainismus, der antibrahmanischen Reformbewegung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts — ähnlich wie bei den griechischen Orphikern und Pythagoräern — das Schicksal aller Geschöpfe. Die Kosmographie der Jainas kennt — wie Hesiod — verschiedene mythische Zeitalter. Der Buddhismus sieht die Tiere, die Gespenster und Dämonen — die Pretas und Asuras — am weitesten vom Erlösungsziel des Nirwana, ›des Verlöschens‹, entfernt. Jeder Dämon erscheint an den Raum seines Wirkens gebunden. Die Götter aber stehen darüber, auch über ihrem eigenen Ursprung. Sie können von den Dämonen kaum oder gar nicht unterschieden werden, wenn über ihnen noch ein Schicksal steht, dem sie dienen müssen. Ganz lösen sich selbst die höchsten Götter niemals vom Dämonischen. Es umgibt sie. Nicht



nur die niedersten Götter des Buddhismus, die ›Vier Majestäten‹, werden von Engeln begleitet, die als ungeborene Seelen gelten oder zu den im Himmel musizierenden Devas gezählt werden. In solcher Götter- und Dämonenmenge ist für den Weltenschöpfer schließlich kein Platz mehr. Durch diese Fülle wird das Göttliche relativiert und bis zu einem moralischen Atheismus entleert.

Der Teufel Mara, ›der Übelwollende‹, wird dann der ›Fürst dieser Welt‹. Er geht im Buddhismus mit den Sinnesfreuden einher; Gestalt, Gefühl, Wahrnehmung, Impuls und Bewußtsein sind seine Elemente. Das Begehren ist ›Maras Strömung‹, die zum Bösen zieht.

Vom gestaltlos verschwimmenden Hintergrund der indischen Dämonenfülle, die alle Zonen Asiens überschwemmt, heben sich die Bilder der Götter und Dämonen des alten Iran mit auffallend scharfen Konturen ab. Daß Indiens Götter hier als böse Dämonen gelten, wurde bereits erwähnt. Dies läßt auf einen sehr spannungsvollen Zusammenhang der beiden Kulturen schließen und beweist, wie dynamisch sich das Verhältnis zwischen den Göttern und Dämonen gestaltet und die mythischen Phänomene historisch abwandelt.

Mithras, der indo-iranische Lichtgott, verkörpert in den Gestirnen des Nachthimmels, ist anfangs von Ahura Mazda unabhängig, der zuerst nur den Taghimmel bedeutet. Doch jeder der beiden Götter will mit seinem Gefolge die universale Macht, will den ganzen Himmel für sich erobern und jede andere Gottheit verdrängen. Mithras erscheint bald auch als Sonnengott. An ihm hält vor allem der Volksglaube leidenschaftlich fest. Sein Kult dringt im Wettbewerb mit dem Christentum bis in den äußersten Westen des römischen Reiches vor und wird am Ende des 3. Jahrhunderts unter dem Kaiser Aurelian zur Staatsreligion des Sol invictus erhoben.

Ahura Mazda, ›der weise Herr‹, hat zwanzig Namen.

Schon Zarathustra (Zoroaster) sieht in ihm um 900 v. Chr. keinen persönlichen Gott mehr, sondern ein göttliches Abstraktum, und Zarathustra ist es auch, der in jedem Namen des Gottes einen Dämon sehen möchte. Durch dieses Dämonische wirkt hier das Göttliche auf die Natur, ohne sich in ihr pantheistisch aufzulösen oder sich gar mit ihr zu identifizieren. Denn der Gott steht immer über dem von ihm Beherrschten. Der Dämon aber ist ganz in seinem Element; er geht darin auf und unter.

Mithras wird uns als der Ursprung des Guten, aber auch des Bösen in der Welt vorgestellt: »Du bist zugleich der Böse und der Beste für die Länder und die Menschen, denn Du, Mithra, bist Herr über Frieden und Unfrieden . . .« Als Kriegsgott zieht er über die Welt. Totenseelen und Naturgeister begleiten ihn[7]. An ihrer Spitze steht der ›Widerstandsbrecher‹, der in zehn Verwandlungen erscheint: er braust als Sturm dahin, zeigt seine Kraft als goldner Stier, rennt als weißes Roß oder als brünstiger Kamelhengst vorbei, rast als Wildschwein mit ehernen Hufen, kommt dann wiederum als schöner Knabe, stürzt sich als Raubvogel auf seine Beute, die er von unten packt und von oben zerreißt, und wird zum Bock, zum Widder oder zum glänzenden Krieger. Als Dämon der Fruchtbarkeit schenkt er ›die Quelle der Hoden‹ und ist überdies der Herr des Todes. Fruchtbarkeit und Tod gehören ja in allen Kulturen untrennbar zusammen, solange das Leben nicht als ein individuelles Phänomen, sondern nur im Gemeinschaftszusammenhang gesehen wird.

In den Dämonen erhält der unberechenbare göttliche Wille wechselnde Gestalt. Ihre oft grotesken Mischformen verraten eine unheimliche Verwandlungsfähigkeit. Die Dämonen sind Funktionen der Gottheit. Wir können jedoch deshalb nicht einfach sagen, die Götter hätten sich aus Dämonen ›entwickelt‹. Kein lebendiges, ganzheitliches Wesen entsteht aus der Summe seiner Funktionen, sondern umgekehrt: die Funktionen leiten sich



aus dem sie gemeinsam bedingenden Wesen her, obwohl dieses sich erst in ihnen verwirklicht. Die Gottheit lebt im Fluidum des Dämonischen und erstarrt im ethischen Begriff, der keinen Spielraum für Verwandlungen läßt, sondern als abstrakte, absolute Größe in ebenso unmythischer wie geschichtsloser Transzendenz verharrt. Dort ist die Gottheit jedoch ein der Natur entrücktes, dem Wandel des Lebens enthobenes Prinzip.

Die Hymnen zu den Predigten Zarathustras, die auch den Indern bekannt gewesen sind, besingen Ahura Mazda als den jenseits von Gut und Böse stehenden ›Vater der Zwillinge‹; in einem westiranischen Mythos hingegen ist Zurvan, ›die unendliche Zeit‹, dem griechischen Kronos vergleichbar, der Vater dieser Zwillinge: sowohl des guten Ahura Mazda wie auch des bösen Ahriman, ›des Teufels der Teufel‹. Von diesem Zwillingsmythos heißt es im Ritual der parsischen Meßliturgie (Yasna 30):

»Die beiden Ur-Mainyu, die Zwillinge Schlaf und sein Bruder, das Wachen, waren, wie überliefert worden ist, das Bessere und das Schlechte in Sinn, Wort und Handeln. Zwischen diesen beiden haben die klar Sehenden, dagegen nicht die übel Sehenden recht geschieden. Als diese beiden Mainyu zusammenkamen, erschufen sie als das Erste Leben und Nicht-Leben . . .«

Von den Mainyu hängen also Leben und Schicksal ab: sie bewegen die Sinne in bestimmte Richtungen und zwingen zur Wahl zwischen den guten und den bösen Mächten[8]. Die zwei Mainyu sind demnach das Ergebnis einer Urwahl, die als dämonische Entscheidung schließlich Gestalt wird. Zum Bösen gewendete Dämonen sind es, die den Menschen zum Abfall von der Gottheit verleiten und sein Gewissen, das Organ für die Pläne der Götter, schwächen; im Ritualgesetz von Zarathustras Lehre sind alle iranischen Dämonen verzeichnet; allen voran werden jene genannt, die in Indien als Götter gelten.

Die überindividuelle Fähigkeit, sich vielgestaltig zu verwandeln, tritt auch im Griechentum bei allen Dämonen geheimnisvoll hervor. Die Verbindung zum Orient ist dabei stets erhalten geblieben, sind doch z.B. die Frühkulturen Ägyptens und Kretas gemeinsam gewachsen. Wir müssen hier wieder auf einige relegionsgeschichtliche Zeugnisse dieser Antike zurückgreifen:

Unter Hinweis auf Hesiod unterscheidet Plutarch bekanntlich Götter, Dämonen, Heroen und Menschen, wobei er die Halbgötter zu den Heroen zählt. Durch Mittler soll – wie später bei der christlichen Heiligenverehrung – die Verbindung zur Gottheit erhalten bleiben, damit das göttlich Absolute sich nicht ins Unpersönliche verliere. Plutarch sieht für jene Menschen, die an Dämonen glauben und auf deren Hilfe vertrauen, viele Schwierigkeiten beseitigt. Mit Berufung auf Pythagoras, Xenokrates und Chrysippus lehrt er, daß die Dämonen viel stärker als die Menschen seien (Plut. de Is. et Osiris 25 f.), weil sie den Irdischen die Zukunft offenbaren könnten und ihnen die Vorstellung von den Göttern vermittelten. Die Seelen der Menschen seien ja selber gefallene Dämonen, die allmählich ihre Schuld sühnen, um wieder zur Seligkeit zurückzukehren, aus der sie einst hervorgegangen seien. Die Dämonen werden von den Göttern in die Menschen verbannt, besorgen deren irdische Angelegenheiten und lenken sie durch Orakel. Ihr Wirken macht sie zu guten oder bösen Geistern; diese Unterscheidung kommt bei Hesiod noch nicht in so individueller Weise vor.

Das Daimonion des Sokrates wird von Plutarch körperlich gesehen: wie Athene neben Achill stehe es dem Weisen bei und berate ihn, wenn sein Verstand nicht mehr ausreiche; es kümmere sich nicht nur um bedeutende Dinge, sondern auch um Nichtigkeiten[9]. Nach Plutarch sind die Dämonen unsterblich wie die Götter,



haben jedoch Leidenschaften wie die Menschen und sollen erst am Ende aller Zeiten vom Weltenbrand verzehrt werden. Wie Plutarch weiter berichtet, sei es schon Pindars Meinung gewesen, daß die Menschenseele göttlichen Ursprungs ist und vom Himmel kommt. Der Mensch könne daher zum Heros werden und sich gleichsam zur Gottheit erheben.

Auch hier ist also die dämonische Erscheinung ein Wandel von Gott weg oder zu Gott hin. Jene, die für das Göttliche noch nicht reif sind, müssen wieder zur Menschheit zurückkehren oder gar unter sie hinabsinken. Bei Plutarch sind die Dämonen nur Werkzeuge und Diener der Götter. Er sieht sie als Lichtgestalten und meint, solche gewaltigen Wesen hätten »beim Aufflammen etwas Wohltätiges und Unschädliches, beim Untergang aber erregten sie Sturm, Gewitter und auch Pest«. Er ist davon überzeugt, daß es zu Beginn der Welt nur gute Dämonen gegeben habe, weil von den Göttern doch nichts Schlechtes erschaffen worden sei. Von Dämonen in Menschengestalt sagt uns dieser Theologe unter den Griechen nichts weiter als eben nur, daß den bedeutenden Menschen an Lebenswenden Dämonen erscheinen. Er kennt auch den unsichtbaren ›Guten Dämon‹, Agathos Daimon, dem das Trankopfer beim Mahl dargebracht wird, um Glück und Segen zu erlangen. –

Dem Glauben an körperlose Dämonen stehen die Bilder jener wogenden Scharen gegenüber, von denen auch die Götter Griechenlands umgeben sind. Thiasos heißt dieses Gefolge, das zum Vorbild der ihren Gott verehrenden Kultgemeinschaft wird. Dionysos erscheint niemals ohne seine wilde Begleitung, aber auch Zeus gilt als Führer der Dämonen, wie wir gelegentlich von Plato im ›Phaidros‹ (246 E) erfahren. Strabo berichtet uns von den Satyrgestalten, jenen pferdegeschwänzten Dämonen, die ihr Aussehen später im Christentum den Teufeln vererben. Sie umschwärmen Dionysos, den Eu-

ripides als einen Dämon und Sohn des Zeus kennt[10]: bei Homer gehört er noch nicht zu den olympischen Göttern. Außer den Satyren werden von Strabo auch die Bacchanten, Kureten und Silenen aufgezählt. Die Bacchanten erscheinen im Überschwang der Jugend trunken; Kureten und Korybanten sind besessene Horden, denen sich die pferdeähnlichen Mischgestalten der Silenen gesellen. Als weibliches Element tanzen die Mänaden um Dionysos. Er soll sich selbst erst zum männlichen Geschlecht verwandelt haben. Als Waffen tragen sie alle den efeuumwundenen Thyrsosstab, der zur Lust in der Ekstase reizt. Korybanten — für Strabo die Kinder der Göttin Athene und des Sonnengottes Helios — umgeben auch die phrygische Muttergöttin Kybele, die ihren toten Geliebten voll Leidenschaft betrauert: »Sie ist ganz rasend, spannt Löwen vor ihren Wagen, schwärmt mit ihren Korybanten, die sie ebenso rasend gemacht hat, wie sie selber ist, auf dem ganzen Berge Ida umher und heult um ihren Attis; von ihren Korybanten schneidet sich der eine Löcher in die Arme, ein anderer läuft mit fliegenden Haaren im Gebirge umher, ein dritter bläst ein Horn, noch ein anderer schlägt auf eine Trommel oder macht ein Getöse mit zusammengeschlagenen Blechen; der ganze Ida ist in Aufruhr und fanatischer Wut.«

Ausbrüche solcher Art zeigen uns die Dämonenscharen als Medien der Gottheit, die sich in ihnen vervielfacht, indem sie aus ihrem eigenen Wesen diese ekstatischen Gemeinschaften hervorbringt. Der göttliche Wille überträgt sich auf alle, die ihm dienen und von ihm so verwandelt werden, wie er selbst sich gestaltet. Er überkommt sie als der Rausch einer großen Leidenschaft. Ihre Verwandlungskraft beherrscht Dionysos in besonderem Maße: als ursprünglich thrakischer Dämon erscheint er zunächst nur als Gott des Weines. Sein Kult wird von den Griechen anfangs mit Befremdung betrachtet und setzt sich daher nur langsam durch. In Delphi, dem Orakelheiligtum des Apollo, wird jedoch der Tempelbezirk dann auch dem thrakischen Dämon geweiht. Dies macht den Siegeszug des Dionysos als eines Gottes unaufhaltsam. Die »Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen«, von der Nietzsche spricht, wird dadurch wieder aufgehoben, daß die Sehergabe Apollos ebenfalls ekstatische Formen hat. Die Mantik (Seherkunst) leitet sich ja vom griechischen Verbum μαίνεσθαι (›rasen‹) her und wird hier zum Element des Göttlichen, das sich in den beiden Göttergestalten eines gemeinsamen Wesens dämonisch widersprüchlich aufgespalten. Außer in Menschengestalt erscheint Dionysos aber auch als Stier, als Bock oder gar als Baum und heißt daher im Frühling, wenn alles grünt, Dendrites, der ›Baumjüngling‹. Jede Verwandlung steht unter einem bestimmten Namen, der einen Wesenszug der Gottheit Gestalt werden läßt und sich in ihr scheinbar verselbständigt. Er macht das Dämonische weniger in der einzelnen Erscheinung als in deren Wandelbarkeit und in potentiellen Übergängen von der einen zur anderen Form sichtbar. Daraus ergeben sich die häufigen halbtierischen, halbmenschlichen Gestalten. Doch solche Mischwesen von abnormer Körperlichkeit sind bei den Griechen verhältnismäßig selten.

Neben allen möglichen Verwandlungen erscheint hier das Göttliche stets auch eindeutig anthropomorph. Euripides sieht den Gott Dionysos als einen jugendlichen Jäger, der seine Meute hetzt. Die Gläubigen sind enthusiastisch, d.h. des Gottes voll; sie begleiten seine Verwandlungen und sind sein Thiasos, der in der Ekstase jenseits von Gut und Böse aufgeht. Nur diese Begeisterten sehen den Gott, »denn nicht allen erscheinen die Götter deutlich und sichtbar«, sagt Homer (Od.16,161). An seiner Maske wird der Gott erkannt; in ihr wird er verehrt und gefürchtet. Sein Symbol ist seine Maske im Guten wie im Bösen. Hinter ihr verbirgt sich das Ungeheure, das alle Formen durchdringt und zum Wahnsinn wie zur Verzückung treibt, wenn es in die Wirklich-

keit einbricht. Und nur in der Maske des Gottes kann es gebändigt werden. Tod und Leben treffen sich in ihr und halten einander die Waage, bis das Verhängnis sie beschwert und das Vergängliche in den Abgrund der Unterwelt zieht. Dort haust Hekate mit ihrem Gefolge, den Seelen der aus dem Leben Gerissenen, die noch nach dem Tode keine Ruhe finden können. Die dreiköpfige Hekate wird von Homer nirgends erwähnt; sie hat keine Verbindung zu den olympischen Göttern, denn diese meiden das Grauen der Unterwelt, über die sie sich erhoben haben. Doch bei Hesiod (Theog. Vers 409 ff.) erscheint Hekate als Dreifaltige Göttin und Tochter eines Titanen, eines zum Dämon gewordenen gestürzten Gottes. In ihrer Dämonie ist sie sowohl die Herrin der Unterwelt wie auch die große Geburtshelferin, dem Ende und dem Beginn des Lebens zugewandt. Aischylos stellt sie in den ›Schutzflehenden‹ (Vers 675) sogar der Artemis gleich. Die grauenerregenden Erinnyen gehören zu ihr. Das männliche Gegenbild der Todesgöttin ist der olympische Götterbote Hermes, der als Seelenführer — Psychopompos — die Toten zur Unterwelt geleitet. Als Mittler zwischen den Überirdischen und den Unterirdischen wird seine Erscheinung zwiespältig. Sein Schweben zwischen Himmel und Hades macht ihn zum Dämon, denn die anderen Götter des Olymp halten sich dem Totenreich fern, wie der Tag spannungsvoll der Nacht gegenübersteht.

Phoibos Apollo regiert als Sonne den Tag, Hekate als Mond die Nacht. In dieser Funktion gelten beide als Dämonen, die jeden Weg erleuchten[11]. Erde, Sonne und Mond sind hier, in den Rhythmus der Jahreszeiten eingespannt, drei Formen dämonisch-göttlicher Erscheinung in der Natur. An jeder von ihr hat z.B. Apollo Anteil. Er ist bei Homer nicht nur der harmonisch strahlende Gott der Kunst, sondern vor allem auch der schonungslose Schütze, der mit seinen Pfeilen die Pest ins Lager der Griechen vor Troja trägt. Apollos Standbild in Delos



hält drei Symbolfiguren für die Moiren, Horen und Chariten, in denen allen sich auch die Mondphasen verkörpern. Unter dem Namen Phoebe verschmelzen sie zu einem einzigen Wesen[12]. Die Moiren sind Schicksalsgestalten in der Verwandlung des Mondes; die Chariten, die römischen Grazien, verbürgen Anmut und Frohsinn. In den Horen gestaltet sich die göttliche Ordnung der Jahreszeiten: Eunomia schützt das Gesetz des Naturablaufs, Eirene (Irene) den Frieden in der Harmonie des Daseins, Dike die ausgleichende Gerechtigkeit. Auffallend ist auch hier die Dreizahl, in der alle diese Gestalten auftreten und sich in einem gemeinsamen überpersönlichen Wesen verbinden. Von Dike sagt Heraklit (Fragment 23), ihr Name der Gerechtigkeit wäre den Menschen unbekannt geblieben, wenn es kein Unrecht gäbe. Und bei Sophokles bekennt Antigone (Vers 450 f.): »Es war nicht Zeus, der mir den Herold sendete, / Auch Dike nicht, die mit den Erdgottheiten haust . . .« Von dieser ›Erdgottheit‹ heißt es jedoch später (Vers 854 f.), sie herrsche unter den Göttern des Olymp. Dike hat Macht im Himmel und auf Erden. Die Chariten segnen das Wachstum und verleihen im Bündnis mit Aphrodite und Eros das Charisma, die schöpferische Begabung des Gottgesandten. Apollo, der die Chariten trägt und als mantischer Omphalos-Stein auf dem Grabhügel der Schlange von Delphi steht, offenbart seine göttliche Vollendung im Aufstieg von der Erde zum Himmel; er ist dabei vollkommener als Dionysos, der niemals ganz in das absolute Dasein der Gottheit eingeht, sondern mit seinen Verwandlungen am liebsten in der Zwischenwelt unterhalb des Olymp und oberhalb der unterirdischen Mächte bleibt. Den Niederungen dieses Lebens entrückt, strahlen die hellenischen Götter vom klaren Gipfel des Olymp: in eindeutiger Menschengestalt haben sie sich vom dämonischen Zwittertum befreit, aber die Fähigkeit behalten, sich zu verwandeln, wenn sie von ihrer Höhe niedersteigen. »Freiheit kennt keiner außer Zeus«[13]; er

ist als das Gesetz, der Nomos, über alles Elementare erhoben, zugleich jedoch der von ihm gewollten und geschaffenen Ordnung — der Themis — untertan. Alles ihm Widerstrebende, ob es von den Göttern oder von den Menschen kommt, muß er in gleicher Weise hassen. Zeus verrät nun nicht mehr, daß er eine Schlange und ein Stier gewesen ist. Die Kraft des Gottes, sein Mana, bleibt aber das Dämonische, das sich im Mythenkreis seiner Tiersymbole verwandelt. Zeus, der Vater der Götter und Menschen, hält geheim, daß es überdies auch Okeanos ist, der Ozean, der in seiner Unendlichkeit zugleich für Uranos, das Himmelsgewölbe, steht. Darum erzählt Homer (Il. xx, 4 f.; Od.2,68), daß dem Befehl des Zeus, zur Beratung zu erscheinen, alle Götter, Nymphen und Flüsse gehorchen, außer Okeanos, denn dieser ist Zeus selber.

Überall verkörpert die Erde Fruchtbarkeit und Tod. Die Himmlischen wohnen jedoch auf dem Olymp in ihrem unwandelbaren Sein. Sie haben die Dämonen — in der Urgestalt der Schlange — überwunden. Dem chaotischen Werden und Vergehen enthoben, bedeutet der Olymp die göttliche Ordnung, den Kosmos. Er ist seinem eigenen Ursprung, dem Chaos, feindlich und bleibt doch ständig bedroht, von ihm wieder verschlungen zu werden, so wie im Mythos der Titan Kronos seinem neugeborenen Sohne Zeus nachstellt, um ihn zu verschlingen. Die Dämonen der Erde sind älter als alle Sonnengötter, doch das Wesen der Gottheit steht in und über allen ihren Gestalten. Nicht im historischen Nacheinander, sondern im mythischen Zugleich macht der Sieg der olympischen Ordnung die guten Dämonen der Erde zu Ungeheuern der Unterwelt. Vor den Olympiern haben die Titanen den Himmel beherrscht. Dort ist Sisyphos eben noch die Sonne gewesen; von allen geliebt, braucht er nicht als Verdammter im Hades den Felsen sinnlos zu wälzen. In Menschengestalt haben die Olympier die ungeschlachten Titanen in den Tartaros geschleudert. Von



dort erheben sich die zu Dämonen erniedrigten Götter immer wieder, um ihre alten Rechte gegen die Sieger zurückzuerobern. Empörer sind daher, genau genommen, eigentlich nicht die Dämonen, sondern die Götter, die ihre Väter entthronen und ihnen die Herrschaft über die Welt verwehren wollen. Dies ist ein ewiger Kampf. Von Ewigkeit her haben die Götter gesiegt und den Olymp in Besitz genommen. Nur die Menschen haben erst spät davon erfahren, haben es dann geleugnet und später wieder vergessen. Nur die Menschen haben Geschichte. Die Götter stehen über ihr im Mythos, der sich selbst bewegt. Ihr Unterschied zu den Dämonen betrifft also gar nicht das Wesen der Funktionen, sondern den Grad in der Rangordnung ihres Wirkens, das den Dämon erst in sittliche Kategorien aufspaltet und polare Göttergestalten schafft.

Die Kräfte der Natur — wie z.B. Blitz und Donner — verlieren in der göttlichen Ordnung ihre Eigenmacht und werden als Peloria bloße Werkzeuge in olympischer Hand. Die chaotischen Mächte sind dem ordnenden Willen der herrschenden Götter unterworfen. Themis — sie ist eigentlich Gaia, die Erde, und Gattin des Zeus — wird als Göttin von Recht und Gesetz zur Botin der höchsten Gottheit[14]. Die göttliche Ordnung ist stets nur eine durch das Sittengesetz verbindlich getroffene Auswahl aus der chaotischen Fülle von Möglichkeiten, denen die Dämonen Gestalt verleihen. Das Schicksal aber umfaßt alle, auch die noch ungeborenen oder der bestehenden Ordnung feindlichen Kräfte, und steht deshalb den Dämonen näher als den Göttern. »Dem, was verhängt ist, weiß auch Zeus nicht zu entgehn«, sagt darum Aischylos[15]. Deshalb muß jede starre Einordnung der Dämonen in die Götterwelt Homers scheitern, da sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, daß die Götter unangefochten über den Dämonen stünden. Es ist nur durch die kosmische Ordnung begründet, wenn die griechische Theologie von Hesiod und Plutarch trotz ihrer undogmati-

schen Haltung vermeidet, das Göttliche im Dämonischen aufgehen zu lassen. Das geheime Dämonentum der griechischen Götter zeigt sich jedoch auch dadurch, daß Zeus, der ranghöchste Gott, nicht als Weltenschöpfer auftritt, sondern die Macht von seinem Vater Kronos übernommen hat, der von ihm gestürzt und als Dämon in die Unterwelt verstoßen ist.

Im Unterschied zu den orientalischen Völkern neigen die Griechen in allen Kultformen, woher immer diese stammen mögen, zur starken Individualisierung und Humanisierung des Göttlichen. Herodot (II, 53) behauptet allerdings, daß es vor Homer und Hesiod nur gestaltlose Götter gegeben habe. Der orphische Pantheismus hat jedoch nicht zum Ziel, die Macht der Elemente in der Natur gegen die Götter zu stärken, sondern umgekehrt: die Macht der Götter soll in den Elementen erweitert werden. Der Sieg der persönlich gestalteten Gottheit über die chthonischen Gewalten ist nicht etwa erst in der Entfernung vom orientalischen Kulturkreis erfolgt; die ionischen Griechen Kleinasiens haben sich vielmehr früher dafür entschieden als ihre Stammesverwandten im Mutterland.

Die Götter stehen in ihrer besonderen Seinsweise vor und mitten unter den Dämonen, siegreich über und neben den von ihnen Entmachteten. Die Götter sind die Führer ihrer Dämonenscharen, ihres Thiasos, dessen Kultideal sie bilden. Sie heben sich dadurch vom Dämonischen ab, daß sie als Götter das ewig Bleibende in der Flut der Erscheinungen sind und ihre Herrschaft über alles Schweifende und Schwebende hinweg zum Gesetz erheben. Vom Dämon zum Gott empor, das ist der verhängnisvolle und für den Menschen im Grunde ungangbare Erlösungsweg, vor dem Pindar warnt (Ol. V,58). Wie tief muß daher der Umbruch der antiken Religion gewesen sein, als ihr das christliche Evangelium entgegentrat! Als wahrer und daher dem Leiden verhafteter Mensch tritt hier der göttliche Erlöser in den dämonischen Kreislauf von Geburt, Tod und Auferstehung ein, ohne dadurch selber ein Dämon — wie Dionysos — zu werden. Um ein brüderliches Verhältnis zwischen Christus und ihm hat Hölderlin als Künstler noch mythisch gerungen.



Erst aus dem Zusammenwirken aller antiken Götter erfahren wir das Göttliche der Antike: Tiere und Pflanzen werden hier nicht nur den Göttern geweiht, sondern sind auch Symbole, in denen sie sich offenbaren und verkörpern. Dadurch erscheint der Gott nicht erniedrigt. Die natürliche Gestalt bestätigt ihn vielmehr im Diesseits und macht ihn — wie den Dämon — in der Welt gegenwärtig. An ihr hat der Dämon jedoch nur als eine Funktion teil, während der Gott für das Ganze eintritt, für den Sinn der Welt und ihrer Ordnung.

## Germanien

Um das Jahr 100 n. Chr. berichtet Tacitus in seiner ›Germania‹ (cap. 9), daß von den Germanen alles Geheimnisvolle, zu dem sie nur in Ehrfurcht aufblickten, dämonisch genannt werde. Wie wir schon in den anderen Kulturen gesehen haben, behalten auch hier selbst die Götter in Menschengestalt eine dämonische Verwandlungsfähigkeit. Odin erscheint oft — Indra und Zeus ähnlich — als Adler, ohne daß wir deshalb einfach annehmen dürfen, solche den Göttern heilige Tiere seien schon göttlich verehrt worden, ehe die Gottheit dann in menschlicher Gestalt erschienen sei. Auch Odin braucht sich als Beschwörer der Mächte nicht erst vom zaubernden Dämon zum Kriegsgott zu ›entwickeln‹; der Sieg im Kampf ist für die Germanen ja auch ein magisches Geschehen und hängt nicht nur von den natürlichen Kräften ab. Übernatürliche Fähigkeiten werden nach ältestem Glauben in der Ekstase gewonnen, in der ›Wut‹, nach der dem Gotte Wodan der Name gegeben worden sein soll.

›Wodan, id est furor‹, schreibt deshalb der Chronist Adam von Bremen (gest. um 1080). Odin (Wodan), der Gott der Zauberer und der Krieger, ist auch der Gott der Dichter. In der Ekstase empfängt er seine Inspirationen; durch sie kann das Wort erst magisch wirken. In der Vielseitigkeit solcher Macht sehen wir eines der Kriterien, die den Gott über die Dämonen erheben, mit denen er sonst vieles gemeinsam hat. Wie der indische Rudra braust Odin im Sturm über die Welt, liebt die Verwandlung und hat auch nur ein einziges Auge, nachdem das andere von ihm geopfert worden ist. Und durch die vielen Opfer, die ihm gebracht werden, sowie durch sein Selbstopfer, das ihn zum großen Gott erhebt, erwirbt er seinen universalen Rang. Überdies ist es ein Urmythos der Menschheit, daß der Gott durch den Tod seines Sohnes die Welt zur Auferstehung und zum neuen Leben führt. Darum muß auch der germanische Baldr sterben. Die geheimnisvollen Parallelen gehen aber noch weiter: wie Rudra ist Odin der Führer des Totenheeres. In seiner Düsterkeit entspricht er dem indischen Varuna, und wie dieser dem Gotte Mithra gegenübersteht, so ist Odin (Wodan) die Ergänzung zum alten Rechtsgott Tîwaz (Týr), der in der germanischen Religionsgeschichte mit dem Beginn der kriegerischen Völkerwanderungszeit zurücktritt. Die in sich ruhende Rechtsordnung muß der Unruhe des Kampfes weichen. Für uns ergibt sich daraus, daß der im Dämon noch unentschiedene irrationale Komplex im göttlichen Bereich als eine ethisch differenzierte Polarität einander ergänzender Gottesbilder erscheint. Alle Formen des Übersinnlichen stellen sich dem Menschen an der Grenze zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten in der Perspektive des jeweiligen Erlebens dar und heben sich von dem gemeinsamen mythischen Grund ab, der den Gott zwar hoch über den Dämon, doch niemals ohne irgendeine Verbindung zu ihm zeigt. Je reiner das Gottesbild hervortritt, desto weiter ist es von der Ambivalenz entfernt, die für den Dämon und die ihm am nächsten stehenden chthonischen Götter kennzeichnend ist.



Wo sich die Göttergestalten und ihr dämonischer Anhang in den religiösen Vorstellungen miteinander vermengen, wo verschiedene mythische Schichten sich in Götterkämpfen offenbaren und die Dämonen gegeneinander aufstehen, dort wird das Schicksal der Menschen entschieden. Was daran noch unentschieden bleibt, hat jene Zwielichtigkeit, die uns im germanischen Loki beispielhaft vor Augen tritt.

In einem der vielen Mythen kommt er nur als Begleiter des Donnergottes Thor (Donar); in einem anderen Mythos hingegen wird Loki zu Thors und der Asengötter Gegenspieler. Er raubt ihnen den Göttertrank, ohne damit in jeder Hinsicht ihr Widersacher zu sein. Er ist zugleich erfinderischer Kulturbringer und Betrüger. Seine Widersprüche lassen ihn — wie auch oft den griechischen Hermes — als ein doppelgeschlechtliches Wesen wirken, das ebenso der fruchtbaren Erde wie der Unterwelt zugewandt ist. Dieses Zwittertum kommt gelegentlich in den Gottesvorstellungen aller indogermanischen Völker vor und findet sich auch noch im germanischen Nerthuskult, den Tacitus erwähnt. Die Nerthusverehrung hat einige Ähnlichkeit mit dem phrygischen Kult der Magna Mater. An eine historische Übernahme braucht auch hier nicht gedacht zu werden. Solcher Geschlechtswandel scheint ein besonders dämonisches Wirken zu beweisen.

In den gegensätzlichen Gottesvorstellungen spiegeln sich ebenso kulturelle wie soziale Gegensätze: das germanische Bauerntum hängt der Wanenreligion, die führende Kriegerschicht der Asenreligion an. Nerthus gehört zum Wanenkult, der ebenfalls in gleicher Weise der Fruchtbarkeit und der Totenverehrung dient. Auch Freyr und Freyja stehen in diesem Kreis. Der Kampf zwischen den Asen unter Odins Führung[16] und den Wanen endet mit Versöhnung und Bündnis. Daraus geht jenes

germanische Pantheon hervor, das uns in der späten Eddaüberlieferung begegnet, nicht ganz frei von christlichen Einflüssen und mit dichterischer Phantasie reich ausgestattet.

Der besiegte Freyr, Sohn des Njördr (Nerthus), bleibt davor bewahrt, zum Höhlendämon zu werden. Seiner Allmacht in der Natur beraubt, sitzt er nun als Geisel und Verbündeter der siegreichen Asen in Albenheim, während die Alben, sein Gefolge, in Zwergengestalt zu Wesen der Unterwelt werden. Neben Freyja, der Wanengöttin und Schwester Freyrs, steht die dämonische Zauberin, die Hexe Gullveig, von der es in der Edda heißt: »Sie trieb Zauber, behexte die Sinne; immer ehrten sie arge Frauen.« Sie muß getötet werden, da sonst die Kultgemeinschaft zwischen Asen und Wanen nicht bestehen kann: »Die Götter spießten Gullveig auf Speere und brannten sie in Heervaters Halle, dreimal brannten sie die dreimal Geborene . . .« Und doch lebt sie weiter.

Die Götter der Stämme und Kultverbände haben das Schicksal ihrer Anhänger und bleiben im Kreislauf des Lebens. Das, was sie zu Göttern macht, ist das Gleichgewicht der Welt, die Ordnung von Sitte und Kampf, die von ihnen verkörpert wird. Wo dieses Ethos fehlt — wie etwa bei Loki — sehen wir nichts als Dämonen, die den ganzen germanischen Mythenkomplex als ein Dämonenringen erscheinen lassen. Die Asen sind die Herren des Kosmos. Sie haben, wie die Dichtung sagt, den Gestirnen die Bahn zugewiesen und allem Wirklichen Namen gegeben: »Die Asen gingen zu ihrem Ratsitz und gaben der Nacht und dem mondlosen Dunkel, dem Morgen und dem Mittag, dem Nachmittag und dem Abend Namen zur Zählung der Jahre.« (Völuspa, Str. 6). Die Götter bestimmen die festen Punkte in den fließenden Übergängen der Dämonenwelt.

Mit dem Kampf der Asen und Wanen ist der Krieg in die Welt gekommen. Die germanische Kosmologie



stimmt mit den Mythen der meisten Völker überein: die Erde ist mit dem Fleisch, das Meer mit dem Blut, Berge sind mit Knochen und Haare mit Pflanzen gleichgesetzt. Der Makrokosmos soll dem Mikrokosmos entsprechen. So bilden sich in den verschiedenen Kulturen von selbst oft ganz ähnliche Assoziationen und Glaubensformen. Der Mythos steht für die Ganzheit der Welt, die der Mensch in seinem Leben stets gefährdet sieht. Vor allem von Norden und Osten drohen die Dämonen. Nach Norden ziehen auch die germanischen Toten. Hel ist die dämonische Beherrscherin der Unterwelt. Sie ist in gewisser Hinsicht sogar stärker als die Asen, die von ihr vergebens die Freilassung des toten Baldr erbitten. Hel ist nicht nur der verkörperte Tod, sondern auch der Raum der Unterwelt. In der Edda wird ihr zwar die Macht zugesprochen, Tote ins Leben zurückzuführen, aber Baldr muß »den Helweg reiten«. Auch die germanische Unterwelt hat ihren Höllenhund. Er greift sogar Odin an. Chthonische Mächte haben stets eine Eigenständigkeit, gegen die selbst die Götter machtlos sind. Den Himmel, wo Odin mit den Seinen herrscht, stützt die Weltachse, der Weltbaum Yggdrasill. Hier entspringt die Lebensquelle, und hier wohnen auch die Nornen, die den Schicksalsfaden spinnen und abschneiden, wie es die griechischen Moiren als Helferinnen der Göttin der Notwendigkeit tun. Davon wissen schon Hesiod (Theog. Vers 218) und Plato (›Staat‹, 10. Buch) zu berichten. Die Weltachse wird zur »Spindel der Notwendigkeit«. Auf die Katastrophe des Weltunterganges müssen auch die Götter gefaßt sein: sie haben die Götterdämmerung — Ragnarök — und den kommenden Sieg der entfesselten Dämonen stets vor Augen. Die verhängnisvolle Rolle, die Loki dabei spielt, ist wiederholt mit der des bösen Mainyu im iranischen Weltuntergangsmythos verglichen worden.

Loki ist ein Dämon, aber nicht erst sein zerstörendes Wirken macht ihn dazu, sondern bereits sein Spiel mit

den Möglichkeiten seiner Welt, wobei er den Asen schicksalhaft verbunden bleibt. Sein Bündnis mit ihnen stellt den diabolischen Loki hoch über seinesgleichen in den Rat der Asen; seine Blutsbruderschaft mit Odin, durch die auch die Herren der neuen Ordnung, eben die Asen, dem Sendboten der unterworfenen, chaotischen Welt verpflichtet sind und diese Bindung schließlich verleugnen möchten, fordert die tragische Entscheidung heraus. Sie vollzieht sich im mythischen Drama ebenso vernichtend wie unvermeidbar. Lokis Kinder sind Fenrir, der Riesenwolf, Odins unversöhnlicher Feind, und die Midgardschlange neben Hel. Der Fenrirwolf ist aber unter den Göttern groß geworden. Diese Lebensgemeinschaft schützt ihn vor der Vernichtung und bewahrt ihn für sein Zerstörungswerk am Ende der Tage. So will es die Heiligkeit des inneren Sippenfriedens. Die Götter aber wissen, daß sie in diesem Wolf ihr Unheil nähren, doch sie dürfen ihn von sich aus nicht töten, sonst wäre ja der Sippenfriede gebrochen. Baldrs Ermordung sprengt den Bann dieser Ordnung, und das Ende der Götter beginnt. Die Midgardschlange ist der Höllendrachen, der die Welt mit seinem Gift erfüllt und doch zu der Ordnung gehört, die er verneint. Am Grunde des Meeres peitscht er die Wogen zum Weltuntergang.

Mit dem von Loki und dessen Anhang verschuldeten Tod Baldrs bricht also das Unglück offen über die Asen herein, die an ihrem Untergang selbst mitschuldig sind. Das Verhängnis greift auch auf die Menschen über. Was sich dann vollzieht und in der Völuspa berichtet wird, ist bereits stark von der Eschatologie des Christentums beeinflußt. Sie formt diese apokalyptischen Bilder: »Da beginnt auch die Sonne dunkel zu werden, die Erde sinkt ins Meer, es stürzen vom Himmel die leuchtenden Sterne, Rauch und Feuer rasen, und große Hitze lodert zum Himmel empor.«

Die Tragik der Asen führt den Weltuntergang unvermeidlich herbei. Hier ist es nicht der Sündenfall geschaffener Wesen, sondern im Schicksalszwang müssen die Götter selbst ihre Ordnung zerstören und im Kampfe mit den Dämonen selber Dämonen werden. Götterschuld wird zur Menschenschuld. Dem bösen Beispiel folgend, überliefert sich diese Menschheit der Selbstvernichtung.

Unter dem Einfluß des Christentums hat der gotische Bischof Wulfila (311–383) die Dämonen und das Dämonische in seiner Bibelübersetzung mit dem Kollektivum ›Unholde‹ wiedergegeben. Doch ebenso wie jede rationale Begriffsbestimmung hier Stückwerk bleibt, zerfällt auch jede erlebte Einheit des dämonischen und des göttlichen Wesens durch bloße Einzelanalysen ihrer Erscheinungsformen in unübersehbare Widersprüche. Und doch ist diese Einheit im Volksglauben verwurzelt gewesen. Wir greifen abschließend nochmals das Beispiel Odins heraus, der all dies und jedes ganz ist: der einäugige Wanderer, der achtbeinige Totenschimmel, der Bär, der Bock, der Eber, der weise Göttervater, der Gott der Krieger und der Gehenkten, der Führer der Wilden Jagd; er ist Sturmgott, Erntegott, Kriegsgott, Runengott, Totengott, aber auch der Gott der Dichtkunst, des Zaubers, der Masken, der Menschenopfer und des göttlichen Selbstopfers. Die so vieldeutige dämonische Erscheinung des Gottes kann nicht in einer einzigen Gestalt, mag sie auch noch so phantastisch geformt sein, erkannt werden. Sich damit zu begnügen, das Zusammenfließen mehrerer Götter in eine sie alle umfassende Gottheit anzunehmen, verschiebt nur die Frage. Ungeklärt bleibt dann immer noch, wie der als persönliche Einheit empfundene, derart widerspruchsvoll zusammengesetzte Gottesbegriff zustande kommen konnte.

Zwischen Göttern und Dämonen steht das Heilige: es ist der Wert, dem jede Kultgemeinschaft dient und für den sie sich durch Opfer verwirklicht. »Opfer ist jedes Werk, durch das wir in geheiligter Gemeinschaft der Gottheit anhängen«, sagt Augustinus, und dieses Wort gilt wohl für jede Religion[17]. Überall und immer wieder

sehen wir: Götter und Dämonen werden von den Menschen nicht erfunden, sondern entdeckt. Darum sprechen wir ja auch von göttlicher Offenbarung. Das religiöse Opfer antwortet den wechselnden Gestalten des erlebten Göttlichen und Widergöttlichen. Durch das Opfer soll die Schuld getilgt, das Schicksal versöhnt und dem Verhängnis standgehalten werden, das mit sich selbst im Kampfe liegt, wenn das Göttliche dämonisch und das Dämonische göttlich erscheint. Das Opfer heiligt die Ordnung der Gottheit und wehrt dem eigenmächtigen Wirken der Dämonen. Im Opfer wird das Schicksal entschieden, das die Überirdischen mit den Unterirdischen verbindet und die Welt in Spannung hält.

*Der tote Pharao als Osiris*
*(zu Seite 92)*

*Das Tier aus dem Abgrund*
*(zu Seite 140)*

## Dämonen als Kollektivwesen

»Wie heißest du? Und er antwortete und sprach: Legion heiße ich, denn unser sind viele.« Ev. Marc. 5,8

Alle Erlebnisse sind älter und vom Gefühl her dem Ursprung der Dinge näher als die daraus erkannten Gesetze. Jedes Einmalige erscheint wunderbar, trägt es doch sein besonderes Geheimnis. Kinder und erwachende Völker, die neue Räume entdecken, sind daher im Wunder daheim. Und mit staunender Bewunderung beginnt auch jene gläubige Ehrfurcht, in der selbst das Unheimliche seinen Schrecken verliert. Er überfällt jedoch denjenigen mit lähmender Gewalt, der sich durch das, was er hinter der Erscheinung lauern sieht, bedroht fühlt. Nur wer das Tiefe noch nicht erfahren hat, kann sorglos neben dem Abgrund spielen und seine eigene Freude mit der ihn umgebenden Welt verwechseln, da sie ihn das Leben genießen läßt.

Erlebnisse vereinen den Menschen mit dem Gegenstand seiner Teilnahme; aber der Abstand der Erfahrung trennt ihn, der die Dinge im unterscheidenden Vergleich erkennt, vielfach von dem, was er gefunden hat, und mündet schließlich in wissenschaftliche Erkenntnisse: dort bedeuten glitzerndes Eis und frischer Tau nur noch dieselbe chemische Verbindung. Mit dem Wissen von der tatsächlichen oder scheinbaren Eigengesetzlichkeit des Elementaren verschiebt sich die Mitte des Daseins vom Menschen in die Dinge: das Leben wird zur bloßen Gegebenheit, als müßte alles so sein, als wäre der Mensch nur ein Tier unter Tieren und der Kreislauf der Natur ein Selbstzweck, um den sich das Leben verschwenderisch, aber im Grunde hoffnungslos bemüht.

Erfahrungen können zu Feinden des Erlebens werden,

wenn die Zweifel am Vorhandenen den Glauben an die Zukunft des Bestehenden überwiegen und den großen Zusammenhang in einem Maße zerreißen, daß das Ganze des erschauten Bildes in Stücke fällt. Dann bleiben oft keine Teile mehr übrig, die sich miteinander noch verbinden ließen. Diese letzten Trümmer geben jedoch vor, als Tatsachen etwas Ganzes zu sein. Sie sind es auch, jedoch nur für den, der allein die meßbaren Erfahrungen, aber keine unermeßlichen Erlebnisse kennen will. Der Glaube hingegen sieht die Welt stets in einer Ganzheit, die sich dem radikalen Zweifler als widerspruchsvolles Nebeneinander von einzelnen Dingen darstellt. Der Glaube macht ganz; er heilt.

Jedes Bewußtsein verlangt nach allgemeiner Geltung, und jedes Gesetz hat seinen Gott, der über allem Individuellen steht und es zum Werkzeug nimmt. Mit der Größe des Erlebniskreises wächst der Götterhimmel, wo der höchsten Gottheit das zum Attribut wird, was als ihre Ausdrucksform bei naiv Gläubigen selbst göttliche Verehrung genießt oder als Dämon gefürchtet wird. Wenn wir uns im folgenden kurz mit Naturgeistern, Tiererscheinungen und geheimnisvollen Gegenständen befassen, dann sollen auch diese Beispiele dazu beitragen, nach Möglichkeit festzustellen, wieweit das dämonische Phänomen für sich bestehen kann und was es uns über den Dämon verrät.

## Naturgeister

Den naturhaft Frommen scheint alles Ewige ein unendliches Wachstum zu sein, das immer neue Bilder der Gottheit erstehen läßt. Das Göttliche stellt sich in den Funktionen seines Wirkens dar und beflügelt die Phantasie. So hat der den Regen bringende Zeus in den ›Argonauten‹ des Apollonios Rhodios als Ikmaios mit dem Namen auch seine eigene Gestalt[1].



Überall in der Welt wird mit Gebeten, Opfern und Tänzen der Regen für das dürstende Land beschworen. Nach dem Glauben der Pueblo-Indianer sind es die Geister der Ahnen, die im Himmelswasser der ausgetrockneten Erde die Fruchtbarkeit zurückbringen. Wenn dann endlich die Regenwolken aufziehen, sagt man den Kindern, es seien die Großväter, die hier herankommen. Und im Gewitter, im Blitzstrahl, werden Götter geboren. Bei Euripides (Bacch. v, 6) beruft sich Dionysos selber auf eine solche Abkunft. Auch der Mensch kann sich das Wesen der höchsten gottgelenkten Naturkraft anmaßen: ein solcher Zauberer und Wettermacher ist der thessalische Salmoneus, in der Sage ein Sohn des Windgottes Aiolos und ein Bruder des Sisyphos. Als mythischer König hat er die Vermessenheit, Blitz und Donner nachzuahmen. Damit stellt er sich aber neben die Götter. Der Zorn des Zeus stößt ihn deshalb in die Unterwelt, wo ihn Vergil (Aen. vi, 585) im tiefsten Tartarus unter den bestraften Titanen sieht. Der Blitz, aus dem die Götter stammen, trifft also auch den Frevler, der sich der Gottheit gleichzusetzen wagt. Vom Throne Gottes gehen auch in der Apokalypse (4,5) Blitze, Donner und Stimmen aus, doch in den christlichen Mythen und Sagen ist der Blitz ebenso die Waffe des Teufels; ihn begleitet der Schwefelgeruch der Hölle. Im Evangelium heißt es: »Ich sehe wohl den Satanas vom Himmel fallen, als einen Blitz.« (Luc. 10,18). Ein Symbol für den Blitz ist auch der magische Heroldsstab des Hermes, das von zwei Schlangen umwundene Kerykeion. In solcher Doppelheit stellt sich die Polarität des Dämonischen allgemein dar. Blitzdämonen sind u.a. das Gorgonenhaupt und der Höllenhund Cerberus. Der Blitz bleibt jedoch stets ein Attribut göttlicher Macht; getrennt von der Gottheit – als ihr Bote oder als ihr Feind – erscheint das Symptom des Blitzes als ein Dämon in eigener Gestalt. Wer den Göttern den Blitz raubt, entmachtet sie und tritt ihre Herrschaft an. Im Blitz offenbart sich die

Hoheit des Gottes, aber auch die Gewalt der Unterwelt. Indra, der Sieger über die Wolkendämonen, ist ein Gewittergott wie der römische Jupiter, der griechische Zeus, der ägyptische Seth oder der germanische Thor. Bei den Etruskern hat fast jeder Gott seinen besonderen, durch verschiedene Farben unterscheidbaren Blitz. Tinia, den die Römer mit ihrem Jupiter gleichsetzen, hat drei rote Blitze: den ersten kann er nach eigenem Ermessen als Zeichen der Zustimmung oder Ablehnung werfen; den zweiten darf er erst schleudern, wenn alle zwölf großen Götter zugestimmt haben. Dieser von Tinia geführte Zwölferrat heißt bei den Römern ›Di Consentes‹, ›die zustimmenden Götter‹. Sie entscheiden über die heilsame oder schädliche Wirkung des zweiten von Tinias Blitzen. Wegen des dritten und furchtbarsten muß Tinia die verhüllten Schicksalsmächte befragen, denn dieser Blitz vernichtet alles, wie uns Seneca (Nat. quaest. II,41) mitteilt[2]. In so strenger Hierarchie fällt hier die Entscheidung, die alle daran Beteiligten in gleicher Weise bindet und die Geschicke der Welt lenkt. Die Eigenart des Dämons ist daraus jedoch nicht zu deuten.

Unter den Naturerscheinungen hat der Wind eine stark dämonische Gewalt. Als übermenschlicher Atem wird er nur in dem sichtbar, was er bewirkt. Nach ältestem Menschheitsglauben ist er ein Träger der Fruchtbarkeit, und zwar nicht nur bei Pflanzen. Von den Griechen wird er daher oft mit einem Schlangenschwanz dargestellt. Wie uns Plinius (Nat. hist. IV,35 und VIII,67) zeigt, war in der Antike der Volksglaube weit verbreitet, Stuten könnten durch den Wind befruchtet werden. Zum Sturm gesteigert, bringt er nur noch Unheil: die Maruts, die indischen Sturmgötter, treten stets in der Vielzahl von dreimal sieben oder dreimal sechzig auf. Ihre Scharen sind also in einen rhythmischen Gleichklang gebunden und werden oft auch die ›Sänger‹ genannt. Dieses immer wieder zu beobachtende kollektive Auftreten der Dämonen muß uns als typisch erscheinen. »Winde sind nichts anders, denn gute oder böse Geister«, heißt es noch in Luthers Tischreden. In unserer Gegenwart ist es ein zum intellektuellen Spiel gewordener Aberglaube geblieben, auftretenden Wirbelstürmen Mädchennamen zu geben. Das erinnert sehr entfernt an die griechische Vorstellung von den Harpyien. Bei Hesiod sind diese weiblichen Windgeister anmutige, die Fruchtbarkeit weckende Wesen, doch nach dem Willen der kretischen Todesgöttin entführen sie auch Lebende ins Totenreich; erst diese Verbindung zur Unterwelt macht sie zu gefürchteten Dämonen. Im hochgewirbelten Staub erhalten diese Windsbräute Gestalt. Aber auch die Windstille kann dämonischer Art sein, wenn sie unheilschwanger auf Land und Meer lastet. Ihr gibt Hesiod den Namen Galene (Theog. Vers 243 ff.); sie bedeutet die Ruhe vor dem Sturm.

Dem Winde gleich, birgt auch das Wasser gute und böse Geister. Das Meer, das allen Stürmen offen ist, hat in seiner rauschenden Unruhe viele Gestalten und Namen; viele Völker sehen in ihm den Ursprung allen Lebens, und dabei ist es von tödlicher Tiefe. Seine Weite weckt die Sehnsucht nach der Unendlichkeit. Vergil (Georg. I,437) erzählt uns von dem Fischer, der sich nach dem Genuß eines auch die Fische berauschenden Zaubertrankes hingerissen ins Meer gestürzt habe und in dieser Vereinigung mit ihm zum Dämon geworden sei. Wir werden noch sehen, wie jede Vereinigung mit dem Dämon den Menschen, der sich ihm hingibt, selbst zum Dämon macht.

Im Anblick des Meeres entsteht eine Fülle von Bildern. Ihm entsteigen in den arabischen Märchen die Dschinn, Dämonen von riesenhafter Gestalt. Die Wogen stürmen als Hengste ans Land. In den Wirbeln des griechischen Meeres lauern nahe nebeneinander die Ungeheuer der Skylla und Charybdis. »Der Skylla verfällt, wer die Charybdis meiden will«, sagt noch ein römisches Sprichwort. Nur zwischen den Extremen in Dämonengestalt

kann der Mensch bestehen. Sie halten ihn in Spannung und machen ihm seine Vergänglichkeit bewußt, während sie daran erinnern, was er alles werden könnte. Erst in der Unterwelt fließt der breite Strom des Vergessens im Tode nahe dem Quell, der Mnemosyne heißt und die Erinnerung an die Gottheit weckt, von der die Toten im Hades geschieden sind.

Von den Dichtern immer wieder besungen, wohnen Nymphen in Quellen und Hainen, und alle Pflanzen scheinen von Dämonen erfüllt zu sein. Die Seelen der Toten streben zu den Bäumen: auch die Seele des Osiris läßt sich als Phoinix auf einer Weide nieder[3]. Nach einem Kult der mykenischen Periode betten die Spartaner ihre Toten auf den Blättern des Ölbaumes, der Myrte oder der Schwarzpappel, die alle bösen Geister abwehren sollen, aber auch der Todesgöttin als Heimstätte dienen. Bei den Germanen sind vor allem Esche, Eiche und Taxus heilige Bäume. Unter der Esche urteilen die Nornen, und Odin trägt den Eschenspeer. Eichen und Eschen ziehen die Blitze der Götter an und sind darum den Himmlischen nahe. Die auch dem Jupiter heilige Eiche und Esche besitzen Heilkraft. Ein solcher Baum darf deshalb nicht ungestraft gefällt werden.

Die griechischen Dryaden leben und sterben mit ihren Bäumen, deren Seele sie sind. Andere Nymphen jagen mit der Göttin Artemis in den Wäldern, wie Vergil uns berichtet (Georg. IV,333 ff.), und sie treten nur dann mit individuellen Namen auf, wenn Götter oder mythische Könige ihrer persönlichen Obhut anvertraut sind: der neugeborene Zeus ist bei der Nymphe Adrasteia auf Kreta, und vom sagenhaften römischen König Numa Pompilius heißt es, er verdanke seine Weisheit der ihn beratenden Nymphe Egeria; die letztgenannte erwähnt noch Herder in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache.

Fast alle Naturgeister, selbst unheilvoll wirkende Dämonen, fördern die Fruchtbarkeit, drängen nach Vermehrung. Pan, der alte Hirtengott Arkadiens, ist im griechischen Volksglauben ihr Herr. Seine Ekstase erregt sogar unter den Titanen jenen Aufruhr, der noch heute Panik genannt wird und unberechenbar um sich greift. Da er nicht zu den Olympiern gehört, gilt Pan als sterblich. Plutarch (De def. or. 17 f.) hat uns die Sage vom Tode des Großen Pan erzählt. Nach dessen Ende soll ein wildes Seufzen durch die ganze Natur gegangen sein. Romantisch schwermütig ist diese Stimmung kurz vor Christi Geburt; sie läßt den Untergang der antiken Welt ahnen, in der die Götter und Dämonen noch der Natur innewohnen und sich in allen sichtbaren Verwandlungen offenbaren.

Auch fern dem Lichte des Himmels, im Innersten der Erde, sind nicht nur Mächte der Vernichtung daheim. Hier herrscht z.B. Plutos, der dunkle Gott des Reichtums. Ihm ist die Weizenfrucht heilig, doch seine Verbindung mit den Unterirdischen ist so stark, daß Hades auch Pluton heißt. So nennt ihn schon Hesiod (Theog. Vers 969). Die Priester der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter feiern in den Eleusinischen Mysterien die Geburt des Kindes, die kultische Wiedergeburt Plutos'. Die Ernte der Erde wächst ja stets aus der Tiefe, aus der Nähe des Todes, der alles Vergängliche verzehrt, in sich birgt, bis es verwandelt von neuem ins Leben tritt.

Feuer ist das glühende Element der Erdmitte, der Widerpart der Sonne: Zeichen des Unterganges und der Wiedergeburt, der Vernichtung und der Läuterung. Im Inferno von Dantes ›Göttlicher Komödie‹ (XXVI, 46 f.) heißt es noch: »Die Flammen bergen Geister, und jeden Geist enthüllt die, dran er entbrannt.« Was hier der Dichter seinen Begleiter Vergil über eine Schar der Verdammten sagen läßt, gilt nicht nur für diese, sondern auch für alle anderen Seelen.

Unterirdische Feuer, vulkanische Mächte rasen aus der Schmiede des Hephaistos gegen den griechischen Himmel, der ihnen widersteht und über alles nur Materielle

erhaben scheint; darum wird der aus der Unterwelt heranhinkende Hephaistos von den olympischen Göttern verachtet, obwohl die Himmlischen seine Kunstfertigkeit, mit der er sich die Elemente dienstbar macht, sehr wohl zu schätzen wissen. Doch in dieser Tiefe droht eben stets der Aufstand gegen die Überirdischen. Den dämonischen Widerspruch des ›dunklen Feuers‹ kennen wir ebenso aus der iranischen wie aus der germanischen Mythologie.

Die im Innern der Berge wirkenden Kräfte werden meist in Zwergengestalt gesehen. Schlangen- und Skorpionentöter sind sie bei den Ägyptern und treten hilfreich, oft aber auch feindlich auf. Gutmütig und selbstlos oder listig und verschlagen sind sie alle, diese Zwerge, Kobolde, Heinzel- und Wichtelmännchen, die ihre Schätze bewachen, Nutzen stiften oder Schabernack treiben. Bei allen Rätseln der Natur haben sie ihre winzigen Hände im Spiel. Gemeinsam sind sie urmächtig. Wer ihren geheimen Namen kennt, der hat seinerseits Macht über sie; ihm werden alle Wünsche erfüllt, wenn er die scheuen Spukgeister nicht verlacht oder sie gar verrät. Kobolde und Hausgeister sind auch die römischen Laren und Penaten, in denen der Segen wie der Fluch der Vorfahren vielgestaltig weiterwirkt. Wurzelmännchen (Galgenmännlein oder Alraunen — von ›runa‹, d.i. ›Geheimnis‹) lassen aus dem Verborgensten Schicksal werden. Mit Alraunen, den Wurzeln des Nachtschattengewächses Mandragora, kann nach altem Volksglauben das Vieh verhext, aber auch Wohlstand und Glück erlangt werden.

Wir sehen aus alledem: das Kleinste und das Größte sind in gleicher Weise unheimlich. Nur zwischen den beiden Polen kann es für den Menschen Ruhe und Sicherheit geben. Riesen und Zwerge kommen, schon durch ihr Äußeres erkennbar, aus der Ordnung einer anderen Welt; sie sind mit ihren Maßen für unsere Wirklichkeit mindestens fremd, meist sogar bedrohlich.



Zum Unterschied von den Göttern sind alle Naturgeister an ihre Erscheinungsformen gebunden und gehen ganz darin auf. Die Gottheit steht jedoch über ihnen und bedient sich ihrer nur. Über den Rang, den sie innerhalb der göttlichen Ordnung einnehmen, entscheiden die Kultopfer, die ihnen gebracht werden. In der Religionsgeschichte bleibt ihre Stellung schwankend, nicht zuletzt deshalb, weil der Volksglaube vielfach an Vorstellungen festhält, die im öffentlichen Kult keine Gültigkeit mehr haben. Daraus ergeben sich Widersprüche, die schon bei Aristoteles ihren Ausdruck finden, der trotz seiner logischen Methode der Welterkenntnis an einer Stelle sagt, die Natur sei dämonisch, aber nicht göttlich, an einer anderen jedoch behauptet, alles Natürliche habe etwas Göttliches[4]. Für uns bedeutet dies, daß das Natürliche im Selbstbezug wohl ein Dämon ist, der sich im Verhältnis zum Übernatürlichen entweder der Gottheit ebenbildlich zuwendet oder sich feindselig von ihr abwendet. In dieser Entscheidungslage bleibt die Natur immer dämonisch gespannt. Ihre Erscheinungen stehen stets zwischen den eignen Möglichkeiten und dem über sie verhängten Schicksal, soweit dieses ihren Anlagen nicht entspricht. Solche Spannungen verkörpern sich in den Naturgeistern, die dem Menschen gestalthaft anschaulich werden. Ihre Fülle und vielseitige Deutbarkeit sind ebenso grenzenlos wie die Zahl der Wasserläufe, die sich schließlich im unüberschaubaren Ozean sammeln. Der babylonische Oanes — ein Mittler zwischen Himmel und Erde — ist ein Wasserdämon in menschenähnlicher Fischgestalt, aber er stellt auch einen Lehrer der Menschen dar. Ihnen bringt er das Wissen vom Leben und von den Gestirnen, denen er verwandt ist. Seine Spuren graben sich wie Schriftzeichen tief in den Boden. Wer sie zu lesen versteht, der erkennt den Geist der Erde und die Macht des Himmels.

In der Philosophie Heraklits wird alle Natur als ein Fließen gedeutet, und bei manchen Indianerstämmen

wird noch heute die Strömung als ein mythischer Vorgang erlebt und von ihr gesagt, sie sei der Geist des Wassers. Daraus spricht für uns mehr als eine willkürliche Beseelung des Stoffes, mehr als die phantasievolle Übertragung subjektiven Erlebens auf dessen Gegenstand. Wäre es nur dies, und würde der Mensch sich kraft seiner Einbildung einfach in den Dingen wiederfinden, dann müßte damit diesen Erscheinungen gegenüber ja jede Fremdheit überwunden sein. Die Beseelung der Natur wird vom Menschen allgemein jedoch nicht als eine schwärmerische Entgrenzung des eigenen Wesens empfunden; er ist hingegen viel weniger Herr über die Dinge, wenn sie ihm selbständig vergeistigt und mit einem Eigenwillen ausgestattet erscheinen. Er fühlt sich dann meist sogar als ihr Objekt und dem von ihnen vermittelten Schicksal ausgeliefert. Nur so ist wohl jene scheue Verehrung zu erklären, mit welcher der gläubige Mensch den — angeblich von ihm erfundenen — Naturgeistern gegenübertritt. Sie sind eben nicht die von ihm durch die Phantasie — zum Zwecke der Selbstbestätigung — geschaffenen Werkzeuge, sondern dienen ihm nur, wenn er ihrem objektiven, ins Übernatürliche gesteigerten Wesen gewachsen ist. In solcher Sicht wird die Natur besser aus ihren übernatürlichen Bedingungen als aus sich selbst heraus verstanden. Der Glaube an Naturgeister kann gelegentlich den Glauben an die himmlischen Götter bei weitem übertreffen, wenn die Gottheit dem Menschen nicht nur räumlich ferner steht als die unmittelbare Erscheinung in der Natur. In ihr das Übernatürliche sehen und verehren, hebt den Dualismus zwischen Gott und Welt auf und läßt das Schicksal durch die Vermittlung dieser Geister lenkbar erscheinen. Das Elementare tritt stets kollektiv geballt auf; es übersteigt die Fassungskraft des Individuellen, das daher in den Naturkräften eigentlich nur gleichnishaft zu begreifen ist. Der individuelle Gehalt solcher Naturerscheinungen kann daher immer nur gering sein. Das menschliche Ver-



langen nach konkreter Wirklichkeit formt und individualisiert sie gerne in Sagen, die den Mythos historisieren und meist mit der eigenen Stammesgeschichte in Verbindung bringen. Ob die Naturgeister segensreich oder unheilvoll wirken, ist an ihnen äußerlich oft nur schwer oder gar nicht zu erkennen. Sie sind ebenso oft Funktionsformen der ihnen übergeordneten göttlichen Himmelsmacht wie Diener der in die Unterwelt verdrängten alten Götter dieser Erde. Naturgeister bleiben im allgemeinen, wie wir gesehen haben, als überindividuelle Verkörperungen in ihrem typenmäßigen Kollektiv, das sich individuell nicht fassen läßt. Auch dort, wo Dämonen in festgesetzten Zahlengruppen erscheinen, macht ein solcher Plural es trotzdem unmöglich, ihn als die Summe von Einzelnen zu verstehen. Nur im Zusammenhang bedeuten sie das, was sie sind. Darum muß jeder Versuch, den Dämon konkret sichtbar zu machen, im letzten scheitern und an immer neuen Gestalten wiederholt werden.

Alle Naturgeister sind wirkende Mächte, die einander häufig bekämpfen und verdrängen. Ihr kollektives Auftreten entspricht auch der Vielseitigkeit, in der sie erlebt werden. Es wäre jedoch falsch, in den Dämonenkollektiven ein klares Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Individualitäten der Götter zu sehen. Nicht nur im Christentum verwirklicht sich der einzige Gott in drei Gestalten. In der jüdischen Kabbala setzt die Eins, der ›Hauch des lebendigen Gottes‹, aus sich heraus die Zwei, ›den Hauch vom Hauch‹, die Stimme des Logos, in der die Dinge ihren Ursprung haben. Und auf einem altägyptischen Grab steht die Offenbarung des Gottes: »Ich bin der Eine, der zu Zwei wurde. Ich bin die Zwei, die zu Vier wurden. Ich bin die Vier, die zu Acht wurden . . .« So vervielfältigt sich die Macht der göttlichen Persönlichkeit. In solchen Zahlenkreisen stellt sich die Hierarchie der universalen Ordnung dar, in der die Gottheit der in sich ruhende Grund ist; von ihm hebt sich

das ruhelose Treiben der Dämonen ab, die in der Natur aufgehen und sie verwandeln. Aus jedem Untergang erstehen sie in neuer Form, können aber jeweils nur aus ihrem Verhältnis zur Gottheit positiv oder negativ wirken. Daher fehlt ihnen das eigene absolute Sein. Wohl sind sie unzerstörbar, doch keineswegs ewig, denn Ewigkeit ist nicht die endlose Dauer, sondern die letzte Erfüllung in Gott.

### Tiererscheinungen

Konnten die vielen menschenähnlichen Naturgeister noch den Eindruck erwecken, als seien sie eben doch nur Gestalten der Phantasie, die ihr Wesen einfach auf die Umwelt übertrage, so ist dies mit den Tierdämonen anders. Ihre Fremdartigkeit steht jedem Menschenbild entgegen; sie bestätigt es in keiner Weise. Mit ihrer Eigenmacht verdrängt sie es eher, denn hier wird weniger vom Menschen auf das Tier als vom Tier auf den Menschen geschlossen. Er sieht sich durch dieses Fremde in seinem individuellen Dasein gefährdet, gleichzeitig aber auch erweitert und kollektiv gesteigert oder gar davon erdrückt. Das Tier scheint alles das zu besitzen, was dem Menschen nur zum Teil eigen ist oder völlig fehlt. Kann er es erwerben, dann wächst er weit über das Menschliche hinaus. Er kann dann eine übermenschliche Macht gewinnen oder sich im Unmenschlichen verlieren und daran zugrundegehen. Das Dämonentier wird in besonderem Maße — viel stärker als einer der allgemeinen Naturgeister — zum persönlichen Schicksal des Menschen. Das zeigt uns das mythische Bild des Drachenkampfes in allen Kulturen. Wir kennen die saurierhafte Mischgestalt des Drachen als den Ausdruck eines unterweltlichen Wesens, als das ›Tier aus dem Abgrund‹, das geheime Schätze hütet und die Welt zu verschlingen droht, wenn es aufgestört wird. Ihm sind Urkräfte eigen.



Ihre elementare Fülle trägt das Chaos, aber auch den Reichtum in sich. Im scheinbaren Gegensatz zu den westlichen Deutungen sind die Drachen Ostasiens, besonders Chinas, wohltätige, Regen und Fruchtbarkeit bringende Mächte; trotzdem bleiben sie mit ihrer riesigen, glühenden Gewalt unheimlich.

Der Drache — vom griechischen ›drakon‹ — ist eigentlich die Schlange. Bei den Ägyptern gilt sie als ein Teil der Sonnenkraft und als Symbol männlicher Fruchtbarkeit. Ihr Bild steht auf der Krone des Pharao und wird vom Priester unter Rauchopfern beschworen, dem König gnädig zu sein. Aber auch in Ägypten erscheint der Teufel in Schlangengestalt. In Griechenland ist die Schlange das Symbol aller chthonischen Mächte; sie steht für die Wiedergeburt der in die Unterwelt verdrängten Seelenkräfte und mantischen Gewalten. Keine einzelne, an besonderen Zeichen erkennbare Schlange vertritt den Gott oder Dämon, sondern die Tiergattung als solche verkörpert das unteilbare Schicksal, das sich erst nach den ethischen Maßstäben in das Gute und in das Böse spaltet. Apollo besiegt die Pythonschlange, den dunklen Dämon, doch auch die erdgeborenen Heroen erscheinen meist in Schlangengestalt. Schließlich kennen wir die Schlange auch in anderen Kulturen als Verkörperung der Seele, die den schlafenden Körper verläßt und beim Erwachen wieder in ihn zurückkehrt.

Neben dem Gegensatz der ruhenden oder der kriechenden Schlange und dem erregt aufgebäumten schlanken Tierleib erscheint die Häutung als das auffallendste Merkmal ihrer Verwandlungsfähigkeit. Daß sie so schnell ihre Daseinsform ändern kann, läßt die Schlange unheimlich zwitterhaft wirken. Augustinus (De Civ. Dei VIII,15) sagt von den Schlangen, daß sie mit ihrer Haut das Alter abstreifen und sich verjüngen.

Der Mythos von der Schlange des Paradieses, die den Menschen zur verbotenen Erkenntnis verführt und so den Teufel offenbart, hat manche Gnostiker dazu ge-

bracht, die Schlange zu verehren, da sie den Weg zum Wissen erschließe. Die Alchimisten haben das ebenso gefährliche wie heilbringende Symbol der Schlange von den Gnostikern übernommen. In seinem Werk über die Verwandlung der Metalle von Giovanni Battista Nazari vom Jahre 1599 (›Della transmutatione metallica‹) deutet der Drache der Alchimisten sich selber:

»Indem ich mich vom Tode erhebe, töte ich den Tod — der mich tötet. Ich erwecke die Toten wieder, die ich geschaffen habe. Im Tode lebend, zerstöre ich mich — zu deiner Freude. Ohne mich und mein Leben aber kannst du keine Freude haben. — Wenn ich das Gift in meinem Kopfe trage, ist das Heilmittel in meinem Schwanz, den ich wütend beiße. Wer sich auf meine Kosten belustigen will, den werde ich mit meinem durchbohrenden Blicke töten. — Wer mich beißt, muß zuerst sich selbst beißen; denn wenn ich ihn beiße, wird der Tod ihn zuerst beißen, und zwar in den Kopf; zuerst muß er mich beißen — denn Beißen ist das Heilmittel gegen das Beißen.«

Die mythische Vorstellung, im Gift sei zugleich das Gegengift enthalten, weist in eine Richtung der Erkenntnis, die inzwischen auf dem Wege der modernen Wissenschaft weitgehend bestätigt worden ist. Gift als Gegengift: das kann nach allem, was wir erfahren haben, wohl als eine gesicherte dämonische Realität gelten.

Erst der Kult und sein ortsgebundener, durch Opfer geheiligter Rang — z. B. die Verehrung der Schlange von Delphi — legen jeweils die dämonische Bedeutung einer Tierform fest. Sie wirkt nicht nur in ihrer lebendigen Gestalt: Schlangensteine, Säulen mit dem Schlangenbild, weihen das Haus seinem Schutzgeist, der reichen Segen bringen soll.

Außer der Schlange wird dem Vogel eine besonders dämonische Macht zugesprochen. Er ist der Bote des Himmels; die Schlange hingegen hat als ein Höhlentier stets die unmittelbare Verbindung zur Unterwelt. Dem



Himmel so nahe und doch auch der Erde zugewandt, sagt der Vogel mit der Art seines Fluges und Rufes das Kommende voraus; er kennt für die Gläubigen den Ratschluß der Götter und trägt auf seinen Schwingen das Schicksal herbei, das über die Menschen verhängt ist. Augustinus bekämpft daher die dem Vogel in der Antike von den Heiden nachgesagte Prophetengabe. Der Kirchenvater lehnt es ab, in den geflügelten Tieren irgendwie höhere Wesen zu sehen. Er stellt hingegen fest: »So brauchen auch die Dämonen, obschon sie in höherem Grade als die Vögel Luftwesen sind, deshalb noch nicht vortrefflicher zu sein als wir Erdenwesen.«

Als Götterbote besitzt der Vogel aber auch eine rächende Macht. Der Adler wird von Aischylos (Prom. Vers 1021) »der Hund des Zeus« genannt, der als Vollstrecker des göttlichen Urteils an der Leber des gefesselten Prometheus frißt und — wie bei den Ägyptern der Falke — das lebendige Sinnbild der von Gott verliehenen Königsmacht ist. Er kämpft mit der mythischen Schlange der Unterwelt. Ihr Feind in Indien ist der Greif. Der aus der Höhe herabstoßende Adler wird gelegentlich auch als der Blitz gedeutet, der den Frevler trifft. Als Zeichen der Macht und des Sieges ist er zum Symbol der römischen Legionen geworden. Das Bild des Doppeladlers stammt jedoch aus der orientalischen Mythologie[5]; es steht für die Allgegenwart der Macht, die ebenso auf die westliche wie auf die östliche Hemisphäre Anspruch erhebt. Der Doppeladler wird darum das Wahrzeichen universalen Kaisertums. Doppelköpfige Tiere, die in der Mythologie häufig vorkommen, beziehen sich auch auf die Allgegenwart der Zeit: sie schauen gleichzeitig in die Vergangenheit wie in die Zukunft und halten Wache, jederzeit bereit, sich auf den Feind zu stürzen.

Angriffe durch Dämonenvögel sind noch bei primitiven Kulturen der Gegenwart bekannt. Australische Stämme führen jeden überraschenden Tod, wenn keine

andere Ursache zu erkennen ist, auf große Vögel zurück, in die sich Angehörige des feindlichen Stammes verwandeln, um über den Kranken herzufallen. Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes Totenvögel. Den Seelen der altägyptischen Toten wird gewünscht, daß sie sich in Falken verwandeln. Als Seelenvögel gelten hier außerdem der Storch und der Ibis. Selbst griechische Götter zeigen sich oft in Vogelgestalt: Athene, ›die Eulenäugige‹, »schwang sich selbst auf den Balken des rußigen Saales, und da saß sie und war wie eine Schwalbe zu schauen«, erzählt uns Homer (Od. 22,239 f.). In vielen Mythen umkreisen Götterboten und abgeschiedene Seelen die heiligen Stätten, aber auch die Schlachtfelder, überhaupt alle Orte der Entscheidung, über die das Schicksal hereingebrochen ist. Und oft wird der junge König vom Seelenvogel seines Vorgängers besucht und dadurch als Erbe des Reiches anerkannt. In der Gestalt der Taube, die Jahwes heiliger Vogel ist, erscheint der Geist Gottes bei der Taufe Christi: »Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.« (Matth. 3. 16). Auf Jehowa (Jahwe) soll der ursprünglich sumerische Name Jahu, d. h. ›Erhabene Taube‹, übergegangen sein[6].

Obwohl Götter als Vögel erscheinen können, werden auch Übeltäter zur Strafe in Vögel verwandelt. Die gleichen Dämonentiere können heilig oder unheilig, rein oder unrein sein; alle Möglichkeiten sind in ihnen, äußerlich voneinander nicht oder kaum zu unterscheiden. Das ist noch unheimlicher, als es die Sonderfälle jener Tiergestalten sind, deren phantastische Unförmigkeit nur abstoßend wirkt. Da ist z. B. der Basilisk, eine scheußliche Kreuzung von Hahn und Schlange: er hat den tödlichen Blick, obwohl sein Name ›kleiner König‹ ist. Darum sagt der Prophet von seinen sündigen Zeitgenossen: »Sie brüten Basiliskeneier und wirken Spinnwebe. Isset man von ihren Eiern, so muß man sterben; zertritt man es aber, so fährt eine Otter heraus.« (Jes.59,5).



Und im 41. Kapitel des Buches Hiob wird uns Leviathan, der schauerliche Drache des Chaos, genau beschrieben. Alle diese Ungeheuer haben etwas Amphibienhaftes zwischen Welt und Unterwelt. Zu ihnen gehört auch Cerberus, der dreiköpfige Höllenhund mit dem Schlangenschweif; Dante nennt ihn ausdrücklich einen Dämon (›Inferno‹, VI,32). Aber so schrecklich diese Gebilde sind, so unwirklich erscheinen sie auch. Das übertriebene Grauen, das sie verbreiten, ist allzu eindeutig; das vieldeutig Unheimliche der anderen Dämonenwesen ist im Grunde stärker, denn es kann aus jeder vertrauten, natürlichen Tiergattung hervorbrechen. Es schlummert in jedem dieser ungezählten Einzelwesen. Ihre Typen sind sozusagen Masken, hinter denen es sich vielleicht verbirgt. Verwandtschaft mit den Elementen wird manchem von ihnen nachgesagt, z.B. dem Salamander, der angeblich in keinem Feuer verbrennt, weil er ihm entstamme.

Fische und Schildkröten gelten im alten Ägypten meist als unreine Tiere. Doch daneben gibt es schon in früher Zeit Fischgötter, und einer von ihnen ist sogar der ›untergetauchte Osiris‹.

Macht verkörpert sich am sinnfälligsten in allen die Zeugungskraft symbolisierenden Tieren. Der Stier ist in vielen Kulturen das Sinnbild des Königtums; der Bock wiederum verkörpert die Vitalität, die dem Schicksal trotzt. In der altjüdischen Religion wird am Versöhnungstag der dämonische Sündenbock, beladen mit der Schuld des ganzen Volkes, in die Wüste geschickt. Auch bei den Griechen soll das Opfer eines solchen Sündenbockes entsühnen.

Hunde, Wölfe und Schakale gehören in allen Kulten zusammen. Bei den Babyloniern sind die Hunde Schicksalsboten. Ein weißer Hund soll Glück bringen. Auch für die Ägypter hat die Farbe dieser Tiere Zukunftsbedeutung. Die Wachsamkeit des Hundes wird beschworen, wenn die Nacht hereinbricht: »Auf, wilder Hund! Ich werde dir sagen, was du heute zu tun hast. Du

warst angebunden. Bist du jetzt nicht losgebunden? Durch Horus befehle ich dir dies: Dein Gesicht soll wie der offene Himmel sein und deine Kiefer ohne Erbarmen . . .« Höchster Spürsinn wird dem Schakal zugesprochen; daher tragen die Richter im alten Ägypten den offiziellen Amtstitel ›Schakal‹. Als Inkarnation des Anubis wird der Hund auch zum Totengott und Richter. Man fürchtet in ihm auch das Tier, das die Gebeine der Toten verschleppen und dadurch die im Ritus vorgeschriebene Bestattung zum Schaden der Seele des Dahingeschiedenen verhindern kann. Das Dämonenwesen der Hunde wird wieder am deutlichsten, wenn sie in jenen wilden Rudeln kommen, von denen die griechische Totengöttin begleitet wird. Ihr werden deshalb junge Hunde geopfert; sie selbst wird ja auch oft als Hündin gesehen. In Hundegestalt erscheinen die Rachedämonen, und das Sprachbild, das einen Übeltäter »von allen Hunden gehetzt« nennt, entspricht der gleichen Vorstellung. Der Hund gilt im allgemeinen zwar als unreines Tier, ist jedoch ebenso ein Rächer wie ein Helfer.

In der germanischen Religion erscheinen die Hundemeuten und Wolfsrudel häufig in Verbindung mit Wodan, dem Wilden Jäger. Noch im 16. Jahrhundert nennt Hans Sachs, der Schuster und Poet, sie »Gottes Jagdhunde«[7]. Die Meute ist bekanntlich das Rudel der gemeinsam jagenden Tiere, und der Mensch, der in der Maske des Wolfes selber zum Wolf wird – der Werwolf also –, kann seiner Beute sicher sein. Werwölfe kennt u.a. auch die griechische Religion; die vielen Sagen von Kindern, die unter Wölfen aufwachsen, zeigen die Nähe des Wolfes zum Menschen. Das berühmteste Beispiel dafür ist die Geschichte von Romulus und Remus, die von einer Wölfin gesäugt worden sein sollen. Das wölfische Wesen kann sich demnach dem Menschen einverleiben und dadurch dessen Macht vermehren. Steigerung der eigenen Lebensmöglichkeiten durch das Erlebnis solcher Verwandlung erhebt das Individuelle ins Überindividuelle, in den Zusammenhang der Gemeinschaft. Die Jagdmeute, die den Gott begleitet, wird zum Symbol der Kultgemeinde, die den göttlichen Spuren folgt und dient. Im ganzen germanischen Christentum, nicht erst in Goethes Faustdichtung, erscheint nach der Verdrängung Wodans der Satan wiederholt in Gestalt eines schwarzen Hundes. Der Hund bleibt auch hier ein Todesdämon, und seine Maske begleitet alle Umzüge, die an den heidnischen Kult der Totenheere erinnern und als Brauchtum noch in die Neuzeit übernommen worden sind.

Den Menschen unserer Tage fällt es im allgemeinen schwer, auch das Pferd, das wir fast nur noch als Haustier kennen, als ein dämonisches Wesen zu sehen. Erst die Gewalt einer ungehemmten, über weite Ebenen dahinbrausenden Herde kann uns das geheime Grauen nahebringen, von dem die Menschen einst ergriffen worden sind, wenn sie die entfesselten Gäule sahen und das Donnern der Hufe hörten. Das einzelne Tier ist dem menschlichen Willen zu unterwerfen, doch in der Masse folgt es einem stärkeren Gesetz. Unüberschaubare Ebenen und ein harter, hoher Himmel müssen sein, wenn die Dämonie der Pferde herrschen soll, wie Nikolai Gogol sie in seinem Roman ›Tote Seelen‹, am Schluß des ersten Teiles, als Symbol Rußlands dahinbrausen sieht. Daß die Rosse wie der Regen rauschen, ist nicht nur ein von Rilke gebrauchtes dichterisches Bild. Tänzer in Pferdemasken haben bereits in der Urzeit den Regen beschworen. Die Kentauren verkörpern diese Mischgestalten aus Pferd und Mensch in Mykene und Kreta.

Wie Schlange, Vogel und Hund ist auch das Pferd ein Seelensymbol, ein Schicksalsträger, der Fruchtbarkeit oder Tod bringt und das Verhängnis voraussagt[8]. In Pferdegestalt erscheint das mythische Einhorn als Sinnbild gewaltiger Kraft. In der Bibel (Ps.22,22) heißt es: »Hilf mir aus dem Rachen des Löwen und errette mich von den Einhörnern!« Später jedoch wird das Einhorn zum Symbol der christlichen Verkündigung, tritt sogar

an Stelle des Engels auf und ist im Marienkult des frühen Mittelalters ein Symbol der Keuschheit, denn durch die Jungfrau wird das Tier gezähmt.

Die Bindung des Menschen an das Pferd ist schon in der frühgermanischen Zeit sehr stark gewesen. Auch Tacitus berichtet in seiner ›Germania‹ von den Stämmen, denen das Pferd als Orakeltier besonders wichtig sei. Wodans Roß scheint älter als sein Reiter, der Tiergott überhaupt älter als das Gottestier zu sein. Nach der Zimmernschen Chronik (1564—1566) wird das Wodansheer als »ein wunderbarliche Reuterei gesehen, ein Teil haben keine Köpfe gehabt, nur ein Arm, die Roß etwan nur zween Füeß, auch ohne ein Haupt . . .« In dieser Menge, ohne sich von ihr zu unterscheiden, reitet der germanische Gott selbst mit. Neben den Pferden erscheinen übrigens auch Böcke in der Wilden Jagd. Alle Dämonentiere sind geheimnisvoll miteinander verwandt. Dem isländischen Totengott wird abwechselnd Roß- oder Wolfsgestalt nachgesagt. Als zweigeschlechtliches Pferd soll er neun Wölfe geboren haben. Die Willkür solcher mythischer Verwandlungen, wie sie auch der Traum kennt, bringt es mit sich, daß kein Dämonentier auf eine bestimmte Gestalt festgelegt werden kann. Ein Schimmelreiter erscheint in der Apokalypse, der Offenbarung Johannis (19,11), als Gottes Wort. Aber auch der Satan kommt mit Pferden, so wie in jener Nacht, da Goethes Faust die Geliebte aus dem Kerker befreien will. —

Die Symbolik dämonischer Tiergestalten leuchtet seit Urzeiten aus den Sternbildern des nächtlichen Himmels. Im mystischen Tierkreis — im Zodiakus — schließt sich das mythische Universum, bewegt und erneuert sich der Jahreslauf. Die Tiergattung als solche und nur selten ein einzelnes Tier erscheint als Kultobjekt. So werden Tiere zu Totems, zu Symbolen der die Gemeinschaft formenden Kräfte, wie sie sich auch in den Wappenzeichen darstellen. Der Mensch wird zum Bruder des Tieres, nicht im biologischen Sinne, sondern vielmehr in der



Ahnung eines gemeinsamen, methaphysischen Ursprungs alles Lebendigen. Daher kann auch die Pflanze zum Totem werden: zum Ausdruck einer Verwandlung im universalen Bezug, also zum Vorbild. Wer sich mit Hingabe darauf beruft, gelangt zu einer Selbststeigerung, vermehrt um die Macht des Wesens, mit dem er sich vereinigt. Indem er seine individuellen Grenzen überschreitet, schließt sich für ihn die Welt im Vollgefühl des Ganzen. Die Vorbilder zeigen ihm seine Bestimmung und verwandeln ihn in ihrem Sinn. Er kann jedoch durch Ausweitung seines Wesens in das von ihm erlebte Ganze auch die ihm persönlich gemäße Form sprengen und im Streben, sich selbst zu übertreffen, das ihm Eigene zerstören, das er zu vergrößern trachtete.

## Dämonische Gegenstände

Naturgeister und Tierdämonen zeigen ihr Wesen vor allem durch die Bewegung, in der sie sich und die Welt verwandeln. Das Woher und Wohin ihres unsteten Daseins bleiben dunkel, doch die Richtung ihres Wirkens in Raum und Zeit wird sichtbar. Anders ist es mit jenen bewegungslosen, scheinbar unveränderlichen toten Dingen, die ihr Dämonisches unsichtbar in sich tragen. Äußerlich sind sie oft ganz unscheinbar und mit anderen ihrer Gattung leicht zu verwechseln, aber hinter ihrer Erscheinung liegt das besondere Geheimnis; von jedem kann es geweckt werden, der das verborgene Gesetz kennt, oft jedoch auch von denen, die ahnungslos dagegen verstoßen.

Bereits im alten Ägypten gibt es jene Erdhügel, die den Gott bedeuten; dort liegt er begraben, doch er ist deshalb nicht tot. Noch heute scheint uns der Grabhügel ja nicht nur den zerfallenden Leichnam, sondern auch das unzerstörbare Wesen des Verstorbenen zu enthalten. Die Griechen der Antike schlagen die Erde, wenn sie

die Unterirdischen im Gebete rufen (Il. IX, 568). Zwischen Geist und Stoff wird hier noch nicht getrennt.

Alle Kulturen besitzen ihre ehrwürdigen Stätten des Gedenkens und des Opfers. Geheiligt ist ihnen der häusliche Herdstein, auf dem das lebenerhaltende Feuer brennt. Der Stein trägt und schützt das Werdende. Omphalos, ein heiliger Stein, wie er das Grab des Dionysos und der Schlange von Delphi deckt, wird von Pausanias (X, 16,2) das Zentrum der Erde genannt; Mitte ist hier weniger im räumlichen, als vielmehr im seelischen Sinne tiefer Gläubigkeit zu verstehen. Wird der heilige Stein von seinem Ort entfernt, dann hat die ganze Stätte ihre Weihe verloren, wie dies für jeden Reliquienkult gilt. Die Kaaba in Mekka ist wohl viel älter als die Religion Mohammeds, dem der Zugang zu diesem Kultstein zeit seines Lebens vewehrt gewesen ist (Koran 48, 24; 52,4). Kultsteine (Dolmen) sind schon über die vorkeltischen Gräber getürmt und finden sich in ähnlicher Form auch an frühesten Grabstätten Asiens und Afrikas. Im antiken Griechenland gibt es viele Omphaloi, z. B. auch den für Asklepios. An seinem Kultort in Epidaurus strahlt noch der Stein die Heilkraft des Heros aus, der zuerst in Schlangengestalt verehrt wird. Darum trägt der Äskulap-(Asklepios-)Stab, das Abzeichen ärztlicher Funktion, noch heute das Schlangensymbol. Stab und Schlange gehören als Phasen magischer Verwandlung zusammen, wie uns auch die Bibel bestätigt: »Und Aaron warf seinen Stab vor Pharao und vor seinen Knechten; und er ward zur Schlange. Da forderte Pharao die Weisen und Zauberer. Und die ägyptischen Zauberer taten auch also mit ihrem Beschwören. Ein Jeglicher warf seinen Stab von sich, da wurden Schlangen daraus; aber Aarons Stab verschlang ihre Stäbe.« (2. Mos. 17,5 f.). Der Koran (20,21) berichtet dies ähnlich. Und in der germanischen Überlieferung wird der Zauberstab ebenso zur Midgardschlange wie auch zum Pferd und zum Wolf in Beziehung gesetzt. Die Verbindung von Stab



und Pferd, dargestellt im germanischen Pferdepfahl, ist noch heute als Steckenpferd — Hobby-Horse — bekannt.

Beispiele solcher Art sind für uns von grundsätzlicher Bedeutung: sie zeigen, daß die Sphären der dämonischen Erscheinung voneinander nicht zu trennen sind, sondern in einem unlösbaren Zusammenhang stehen, der aus einem gemeinsamen Erleben kommt und sich daher in keiner gedanklichen Abstraktion fassen läßt. Sein Element steht hinter allen, auch den äußerlich ganz verschiedenen Erscheinungen. Es ist daher wohl immer ein Mißverständnis, den Dämon mit einer bestimmten Gestalt gleichsetzen und ihn auf sie festlegen zu wollen. Seine Existenz wird auch nicht dadurch widerlegt, daß das angeblich dämonische Ding sich stofflich durch nichts von allen anderen Exemplaren seiner Gattung unterscheide und daher wie diese tot sei.

Ob geweihte Gegenstände selber Dämonen oder nur als von Dämonen besessen vorgestellt werden, ist deshalb eine müßige Frage. Im stofflichen Sinne sind sie keines von beiden, in überstofflichem Sinne aber beides, wie die von ihnen auf Menschen ausgeübte Wirkung beweist. Minucius Felix, der lateinische Kirchenschriftsteller um das Jahr 200, eifert in seinem Dialog ›Octavius‹ leidenschaftlich gegen die heidnischen Ekstasen um die für ihn als Christen toten Götzenbilder. Doch dieser Protest ändert nichts daran, daß manche solche Gegenstände noch bis heute eine gewisse Zauberwirkung ausüben. Dies gilt besonders für alle Insignien der Macht.

Ring und Kranz oder Krone, die nicht nur den hohen Würdenträger zieren, sind ihrem Ursprung nach ebenfalls Symbole der Schlange, die sich in den Schwanz beißt und so den mythischen Kreis ohne Anfang und Ende schließt. Könige, Sieger, Dichter, Bräute, Priester, Tote und Opfertiere, alle, die zum Opfer bringen oder selbst zum Opfer gebracht werden, tragen die Fessel des Ringes und sind bekränzt. Als Gekrönte stellen sie die

Träger der von allen Leiden erlösenden Vollkommenheit dar.

In jedem würdigen Besitzer alten Schmuckes wächst mit dem Wert auch die Macht des scheinbar toten Dinges. Sie kann ihn überwältigen. Die Kraftfülle vieler Geschlechter speichert sich in diesen ehrwürdigen Gegenständen, und sie machen es dem späten Erben immer schwerer, der zur wahren Autorität gewordenen Kostbarkeit zu entsprechen und der Traditionsmacht des Symbols persönlich gewachsen zu sein. Sie bildet mit ihrem Träger eine schicksalhafte Einheit. Daher ist die Krone des Herrschers weit mehr als ein äußeres Zeichen des Ranges und kaum vom Wert des Stoffes abhängig, aus dem sie gefertigt ist. Die Aufforderung Walthers von der Vogelweide, der rechtmäßige deutsche König solle sich endlich das Krondiadem, den ›Weisen‹, aufs Haupt setzen und die Fürsten müßten dann dem Träger der wahren Krone beistehen, ist mehr als die Parole einer politischen Propaganda, wie wir sie heute verstehen. Kein Herrschaftsanspruch, mochte er noch so legitim sein, konnte damals den Besitz der echten Insignien der Macht aufwiegen. Ein entfernter Nachklang solcher Auffassung wird noch im vergeblichen Streben Napoleons deutlich, sich der echten deutschen Kaiserkrone zu bemächtigen. Oliver Cromwell hingegen soll sich über die dämonische Gewalt — über das Mana — der königlichen Insignien hinweggesetzt haben, als er im Hochgefühl seines Sieges forderte, die alten Symbole der Macht seien aus dem Parlament zu entfernen. Verächtlich habe er sie als Spielzeug bezeichnet. Solche Insignien sind ihrem Wesen nach ebenso wenig ein Spielzeug, wie das Spielzeug selbst etwa nur dem Vergnügen dient. Schon vor Jahrtausenden haben die Kinder Glöckchen und Klappern zum Geschenk erhalten; diese Gaben sollten jedoch vor allem als magische Werkzeuge zur Abwehr gefürchteter böser Geister dienen.

Jeder Gegenstand, nicht nur das der Gottheit geweihte



Kultgerät, kann zum Träger der Macht werden, die er erschließen hilft. Als Teil steht er für das Ganze seines Wirkungsbereiches. Durch viele Jahrhunderte vertreten z. B. die Schlüssel einer Stadt das Leben und den Besitz der in ihren Mauern lebenden Bürger. Wird der Schlüssel des Stadttores dem siegreichen Feind feierlich übergeben, dann hat sich die Stadt dem neuen Herrn ausdrücklich unterworfen und dessen Macht als rechtmäßig anerkannt. Und in den Rolandsäulen auf den Marktplätzen der norddeutschen Handelsstädte des Mittelalters verkörpert sich das von der königlichen Macht mit dem Schwert geschützte Recht der Bürger auf ihre Privilegien. Vor dem Roland werden Verletzungen der Ordnung richterlich geahndet. Das Wahrzeichen der Säule bürgt für den Bestand der Welt, in der sie errichtet worden ist.

Die dämonische Potenz solcher Gegenstände wirkt — auch unabhängig vom einzelnen menschlichen Willen — als objektive Eigenmacht. Sie ist mit der magnetischen Kraft vergleichbar, die sich dem von ihr berührten Eisen mitteilt und dadurch selbst noch stärker wird, während sie an Wirkung verliert, wenn sie nichts Gleichgeartetes an sich ziehen kann. Die Macht der Dinge ist dämonisch gesteigert, sobald sie jeden berechenbaren Wert überschreitet, und bleibt in gleicher Weise heiligen wie unheiligen Gegenständen eigen: dem Schmuck des Königs ebenso wie dem Strick des Gehenkten, den religiösen Requisiten des öffentlichen Kultes nicht anders als den verbotenen Instrumenten der geheimen Magie. Im Bereich dieser ›toten‹ und doch so lebendig wirkenden Dinge stehen wir dem Dämon vielleicht sogar näher als sonst, doch die unsichtbare, rätselhafte Potenz, die einem solchen Gegenstand zu entströmen scheint, bleibt unserer Betrachtung verborgen. Das Geheimnis liegt weit hinter der äußeren Gestalt, die von der ihr innewohnenden Kraftfülle kaum etwas verrät.

Der Fetischdienst primitiver Religionen verehrt be-

stimmte Gegenstände als beseelte Mächte und magische Kraftquellen. Diese Dinge werden als Symbole Masken der Gewalten, die sich ihrer bedienen, den Stoff durchdringen und von ihm ausstrahlen. Sie wirken umso stärker, je größer die Spannung zwischen der äußeren Gestalt und dem inneren Gehalt wird. Der heilige Gegenstand entspricht dem Wesen der Gottheit, der er geweiht ist und die sich in ihm gleichnishaft verkörpert. In den heiligen Dingen ist das Göttliche ganz, doch der ganze Gott steht zugleich über allen Objekten. Das von ihm ausgehende Gesetz verwirklicht den Willen des Schöpfers. Er ist das Gesetz, ohne selbst von ihm abzuhängen. Aber auch alles Magische bedeutet nicht bloß ein Streben zum Göttlichen hin, sondern es nimmt das Ziel bereits vorweg: mit dem an einem Strick herumgewirbelten Holzstück erzeugen die ›Regenmacher‹ einen schwellenden Ton, der das Gewitter nicht nur herbeiziehen soll, sondern in der Vorstellung der Gläubigen auch bereits der Donner des Gottes ist, der den ersehnten Regen bewirken muß, wenn das Mana — die ausstrahlende Kraft — stark genug wird. Im magischen Holzstück des Medizinmannes ist demnach die potentielle Gewalt des göttlichen Gewitters bereits enthalten.

Jeder Kult bewirkt die menschliche Begegnung mit dem Gott; jeder Zauber fordert den Dämon heraus. Der Kult dient der Gottheit; der Zauber will sich alle die Natur durchdringenden Kräfte unterwerfen und will herrschen, nicht dienen. Im Kult wie in der Magie wird der dämonische Gegenstand zum Werkzeug, zur Waffe des Schicksals. Wer sich ihrer bedient, sie jedoch nicht beherrscht, dem wird sie zum Verhängnis.

Alle Waffen, die den Tod in sich bergen und das Leben verteidigen, sind dämonischer Art. Auf ihnen liegt im Sonnenglanz des Tages zugleich der nächtliche Schein der Unterwelt, jener Tiefe, aus der die Metalle stammen. Von altersher gelten darum die Schmiede und Waffenmeister als Träger besonderer dämonischer Kräfte. Sie



sind Zauberer und Schamanen. In die Panzer, die sie schmieden, werden die Geister gebannt, die den Kämpfer in seiner Rüstung unbesiegbar machen sollen. Schon der Anblick der Geharnischten verbreitet den Schrecken einer übermenschlichen Macht.

Das Schwert verwundet den Feind und schützt den, der es zu gebrauchen versteht. Der zur Abwehr bestimmte Schild kann in der letzten Entscheidung, wenn das Schwert zerbrochen ist, den vernichtenden Schlag führen. Die Waffe offenbart neben dem Willen des Kämpfers auch ihre Eigenmacht. Die Wesenseinheit des Kämpfers mit seiner Waffe bedingt den Sieg. Es ist jene innere Übereinstimmung, wie sie auch den Künstler mit seinem Instrument verbindet. Das Heil des Schwertes erweist sich nur dem ihm verwandten Streiter und muß von jedem, der die Waffe erbt, neu erworben werden. Das Schwert wird zum Sinnbild beständiger, gerechter Macht. Sein Wesen überragt hier bei weitem den Zweck des Gebrauches, der doch nur darin besteht, den Feind zu schlagen. Jeder Schwur, der auf die Waffe geleistet wird, hat besonderes Gewicht; er wird zum Bündnis auf Gedeih und Verderb. Der Mann mit dem Schwert ist ein anderer als der Waffenlose: Sicherheit, Mut und Gefahr sammeln sich um den gerüsteten Kämpfer und fordern die Entscheidung heraus, der jeder Unbewaffnete ohnmächtig gegenübersteht. Noch unsere Zeit kennt in vielen Abwandlungen den ›Zauber der Montur‹. In der Uniform verkörpert sich die Disziplin des Waffenträgers, die verbindliche Bereitschaft, dem Rhythmus der Kommandos und Befehle zu gehorchen. Die Uniform bezeichnet ebenso die Hierarchie der Dienstränge wie die soldatische Gleichheit in der gemeinsamen Verpflichtung zum Einsatz der besten Kräfte; sie läßt die Jungen älter, gereifter erscheinen, die Alten hingegen jünger, spannungsvoller; äußerlich entpersönlicht sie das Individuum und personifiziert gleichzeitig die Gemeinschaft der zum Kampf Bereiten.

Das stärkste Symbol der politischen und militärischen Sammlung ist die Fahne. Sie steht für alles Gemeinsame, das von der Gemeinschaft verteidigt wird und auf das Ziel des Kampfes hinweist. In der Fahne wird der Wind, der sie entfaltet, sichtbar. Sie flattert über dem Raum, der zu erobern, zu beherrschen und zu sichern ist. Unter der Fahne und auf ihr Tuch wird auch heute noch der soldatische Eid geleistet. Und wie früher das Schwert des Eidbrüchigen zerbrochen worden ist, so hat sich bis in die Gegenwart die Redewendung erhalten, über den Verurteilten werde der Stab gebrochen. Damit ist dieser Unglückliche aus der Gemeinschaft der Lebenden ausgeschlossen. Das Schwert ist vielfach ein sinnbildliches Instrument der Rechtspflege geblieben. Obwohl es längst nicht mehr als Waffe getragen wird, bestätigt es weiter die Autorität der gesetzlichen Ordnung.

Der Schild als Schutz und Wappentafel ist mit seinem Träger nicht nur persönlich verbunden; das Palladion, ein Schild mit dem Bildnis der Gottheit, nach welchem die Göttin Athene auch Pallas genannt wird, verbürgt das Gedeihen der ganzen Stadt. Neben Athen und Rom haben sich viele Städte der Antike darum gestritten, das trojanische Palladion, »die männermordende Ägis« zu besitzen, von der Homer berichtet (Il. v, 738; Od. 22, 297). Ihr Stoff ist ein Ziegenfell und gilt als Symbol der den Blitz und den Donner tragenden Gewitterwolke, die Fruchtbarkeit oder Tod bringt. Vor ihr fliehen alle Feinde, doch die Freunde der Gottheit werden errettet.

»Der verwundet hat, wird auch heilen«, sagt ein griechisches Sprichwort. Um 100 n. Chr. zitiert es Sueton in seiner Biographie des Kaisers Claudius (cap. 43). Er erinnert daran, daß der vom Speer des Achilles Verwundete vom Rost desselben Speeres geheilt worden sei. Wir kennen dasselbe Motiv aus der Gralssage. Das Verhältnis zur Gottheit entscheidet allein darüber, ob ein Mittel Segen oder Unheil stiftet. Das Dämonische ist niemals nur böse.



Besondere Kraft besitzen auch die Axt und der Hammer, die ebenfalls Donnersymbole sind. Die Doppelaxt wirkt als die bewahrende wie zerstörende Herrschergewalt. Der Hammer schlägt noch als Wort der Beschwörung das Verhaßte. Der ›Hexenhammer‹ — Malleus Maleficarum — ist ein Text zum Schutze vor Zauberei, verwandt den Gebeten des ›Geistlichen Schildes‹, den manche Breviere des 17. Jahrhunderts als Titel und Bestimmung tragen.

Neben den Waffen sind vor allem der Wagen, das Schiff und der die Erde aufbrechende Pflug dämonisch geladene Gegenstände. Auf den Streitwagen mengen sich die Götter in die Kämpfe der Sterblichen ein. Ein Totenwagen begleitet die Wilde Jagd. Er ist von sonderbarer Zwittergestalt, halb Schlitten, halb Schiff und mit einer scharfen Schneide versehen, also dazu noch dem Pfluge ähnlich. In der Skaldendichtung heißt Odin auch ›Freund der Wagen‹, und Tacitus (Germ. cap. 10) erwähnt den heiligen Wagen der Germanen. Noch der Nürnberger Karneval kennt ein solches Gefährt, ›Hölle‹ genannt, dessen Herkunft aus germanischem Brauch gesichert zu sein scheint. Derartige Umzüge mit Schiffswagen finden sich u.a. bereits im Dionysoskult. Sie weisen auf Fruchtbarkeitsriten hin, die Tod und Leben verbinden und im mythischen Kreis dem Umlauf der Sonne folgen.

Ähnlich dem heiligen Wagen, der hier im Gegensatz zu den indischen Götterkarren keine Kultbilder trägt, sammelt die Bundeslade des alten Israel die göttliche Kraft in sich, speichert sie. Als vollkommenes Tabugerät trägt sie die Kraft des Lebens und vernichtet jeden, der sich ihr unvorbereitet und leichtfertig nähert. Denn alle Gegenstände des Gottesdienstes sind dämonisch: für den Gläubigen segenbringend, für den Ungläubigen unheilvoll. Das gilt ebenso für den sakramentalen Gebrauch von Speise und Trank. Wer sie unwürdig genießt, »ißt und trinkt sich das Gericht« und besiegelt damit seine Ver-

dammnis; dem Frommen hingegen, der die Gebote beachtet, helfen sie zum ewigen Leben im Jenseits. Sie sind zugleich Gottesopfer, Liebestrank, Zaubertrunk, Lebensbrot, tödliches Gift und Heilmittel der Wiedergeburt, je nach der Verfassung des Menschen, der sie zu sich nimmt.

Teile des menschlichen Körpers, denen ein besonderes Wachstum eigen ist, z. B. dem Haar und den Nägeln, die ja auch noch den Toten eine Zeitlang weiterwachsen, gelten als Träger dämonischer Kräfte. Nach altem Glauben liegt die Stärke des Fürsten in seinem wallenden Haar. Bei vielen Völkern ist das Scheren des Bartes und Haupthaares eine feierliche Handlung, bei der strenge Vorschriften beachtet werden müssen, damit daraus kein Unheil entstehe. Denn was einzelnen Körperteilen, auch abgetrennten Gliedmaßen widerfährt, soll den ganzen Menschen treffen. Im biblischen Buch der Richter (16,17) ist Simsons Haar dessen ganze Lebenskraft. In den meisten alten Kulturen wird das Haar zum erstenmal beim Feste der Mannbarkeit abgeschnitten und der Schutzgottheit geweiht. Das lange Haar gilt allgemein als ein Zeichen der Unberührtheit. Wer es übernimmt, dem reifen Jüngling das Haar zu schneiden, vertritt nach germanischem Glauben, der auch bei anderen Völkern verbreitet ist, an dem jungen Mann Vaterstelle. Es entsteht das Verhältnis einer Patenschaft; sie begründet eine besondere Vertrautheit zwischen den Beteiligten. Widerrechtliches Beschneiden ist daher ein schweres Vergehen. Unachtsam abgeschnittene Haare und Nägel können in der Hand des Gegners zum Gegenstand bösen Zaubers werden. Darum wird u. a. Zarathustra (Zoroaster) von Ahura Mazda ermahnt, solche Abfälle sorgfältig zu vergraben. Ein weitbekannter Aberglaube behauptet, daß aus ihnen Insekten entstehen. Das Haar solle überhaupt nur bei zunehmendem Monde geschnitten werden[9].

Groß ist angeblich auch die Macht der Kopfbedeckung. Nach seinem breitkrempigen Hut wird Odin mit einem



seiner vielen Namen ›Schlapphut‹ genannt, der Hut also mit der Erscheinung des Gottes gleichgesetzt. Die Tarnkappe soll ihren Träger unsichtbar machen und findet sich nicht erst in der germanischen Mythologie. Schon Hades besitzt diesen »Helm der Unsichtbarkeit« und borgt ihn der Göttin Athene, um sie zu verbergen (Il. v, 845). Die Tarnkappe ist bei den Etruskern der aufgesperrte Hunderachen, der als Maske das Haupt des Gottes der Unterwelt bedeckt. Zu Ehren des Todesdämons werden daher derartige Maskenspiele veranstaltet und blutige Opfer dargebracht. —

Die äußere Erscheinung der Dinge läßt nie voll ermessen, wie groß das Geheimnis ist, das in ihnen beschlossen liegt. Wir haben hier wieder an zahlreichen Beispielen aus verschiedenen Bereichen gesehen, daß die Dämonen auf keine bestimmte Form festzulegen sind, sondern in vielerlei Gestalt kollektiv auftreten. Die dämonische Spannung entsteht gerade aus dem Zwiespalt zwischen der äußeren Erscheinung und dem inneren Wesen, das sich hinter seinen Bildern und Gestalten maskenhaft verbirgt und jeden, der sie nicht kennt, über seine Möglichkeiten verhängnisvoll hinwegtäuscht. Sie offenbaren sich uns in ethischem Sinn erst aus ihrem Verhältnis zur Gottheit. Allein von der Erscheinung her ist die Eigenständigkeit der dämonischen Phänomene bisher noch nicht zu deuten.

»Es wäre nicht gut, daß wir wüßten, wie die lieben heiligen Engel für uns wider den Teufel so heftig streiten, wie ein harter, schwerer Kampf und Streit es ist, denn wenn wir's sähen, daß ein einziger Teufel so vielen Engeln zu schaffen macht, so würden wir verzaget.«
Luther

Wir haben gesehen, daß sich die als Dämon bezeichnete Macht mit allen Elementen verbinden kann, daß sie aus dem Namenlosen kommt und oft in ganz unscheinbarer Gestalt erscheint. Sie verbirgt ihr Wesen eher, als daß sie es offenbart. Wir haben die vielen Dämonenscharen in ihrer grenzenlosen Verwandlungsfähigkeit erkannt, die sich nur unter Bezug auf eine absolute Ordnung bewerten läßt; ohne solchen Bezug bleibt der Dämon in der rätselhaften Schwebe des unfaßbar Bewegten. Vor seinem unheimlichen Treiben weichen die Menschen zurück und rufen nach der Gottheit. Sie suchen den ewigen Gipfel über dem Fluß der vergänglichen Dinge; sie bleiben verwirrt und ungetröstet zurück, wenn ihrem lauten Verlangen keine Antwort wird, weil Gott schweigt und nur das Echo der menschlichen Sehnsucht eine leere, verlassene Welt erfüllt.

Wir sind stets versucht, die uns gesetzten Grenzen zu überschreiten, und gehen ins Unendliche, ohne dessen Weite ertragen zu können. Unter den Bahnen der Sterne sollen uns errechnete Lichtjahre das All wissenschaftlich bannen und Sicherheit schaffen. Selbst der Traum einer himmlischen Herrlichkeit, die alle Bilder übersteigt, ängstigt die Lebenden. Sie fürchten sich sogar vor dem Ersehnten und werden unheimlich davon berührt, das weiter ersehnen zu müssen, wovor sie im Grunde doch Furcht haben. Nur in vermenschlichter Form können wir



das Übermenschliche ertragen. Alles Übermaß raubt uns die Sinne und mit ihnen den Sinn. Es ist wie mit einem vereisten Metall: wer es anfaßt, kann meinen, glühendes Eisen zu greifen. So stürzen für ihn die Gegensätze ineinander. Um das Maß zu finden, nach welchem diese einander durchdringenden Gegensätze geschieden werden können, suchen die Menschen ihr eigenes Bild noch im Übermenschlichen, das die Macht hat, ihr Dasein zu bestimmen, es zu erhöhen oder zu erniedrigen, zu segnen oder zu verfluchen. An die ihrer Welt zugewandten überirdischen Erscheinungen wenden sich die menschlichen Hoffnungen und Ängste. Aus dem Unendlichen von Feuer und Geist, die den Stoff durchdringen und das Leben bedrängen, lösen sich wechselnde Gestalten; sie verkörpern jeweils das Ganze und haben alles an sich, was die Menschen lieben und fürchten, begehren und verabscheuen müssen.

Während uns bisher die dämonischen Erscheinungen meist in ihrer widersprüchlichen Vieldeutigkeit begegnet sind, wollen wir nun als Beispiele von Dämonen in Menschengestalt die Bilder des Engels und des Teufels besonders betrachten. In ihnen sind das Gute und das Böse offenbar streng geschieden. Sie sollen uns zeigen, ob der Dämon dadurch — befreit von seiner ethischen Ambivalenz — eindeutig bestimmbar ist. Darüber hinaus wollen wir zu erkennen versuchen, in welcher Weise das Übermenschliche sichtbar wird.

## Der Engel

Der Dämon erweckt im Spiegel jeder Wirklichkeit Furcht. Nicht nur der böse Geist erschreckt uns. Daher lesen wir im Evangelium: »Und siehe, des Herrn Engel trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie; und sie fürchteten sich sehr.« (Luk. 2,9). Der Engel des Herrn braucht keinen eigenen Namen. Seine lichte

Erscheinung ist ja eigentlich keine Individualität, sondern eine überindividuelle Ausdrucksform der göttlichen Offenbarung. Er gehört zu den himmlischen Heerscharen, die Gott verherrlichen. Von ihnen sagt die Markusliturgie der alexandrinischen Christen, daß sie zu ungezählten Myriaden den Thron des Allerhöchsten umgeben. Der Gottheit am nächsten stehen »die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, die mit zwei Flügeln ihr Angesicht verhüllen und mit zwei die Füße und mit zwei fliegen. Mit unermüdetem Mund und mit nie schweigenden Lobpreisungen Gottes ruft einer dem andern den dreimal heiligen Siegeshymnus zu . . .« Die gleiche Vision ist uns durch den Propheten Jesaja (6,2) überliefert, dem übrigens auch der Koran in der 35. Sure ›Von den Engeln‹ folgt; auch hier sind die Engel Flügelwesen, die ihre Menschengestalt verhüllen. Ähnlich ist es in der Offenbarung Johannis (4,7 ff.). Derartige Engel erscheinen u. a. schon in der iranischen Religion als Boten der Gottheit[1]; sie wirken entweder innerhalb der Schöpfung oder stehen als Wächter der transzendenten Ordnung über der Welt.

Im Alten Testament (Ps. 18,11) ist der Cherub zuerst Jahwes Reittier; die Cherubim tragen Gottes Thron (Hes. 1,5 ff.) und auch die Bundeslade des salomonischen Tempels (1. Kön. 6,23 ff.); in menschlich-tierischer Mischgestalt bewachen sie das Paradies und den Baum des Lebens (Hes. 28,12 ff.; Mos. 3,24). Der Seraph — wohl von hebräisch ›saraph‹, d. i. ›Schlange‹ — begleitet Jahwe als Blitz durch die Wolken und erregt höchste Liebesglut. Die Seraphim bilden den obersten der neun Engelchöre. Sie sind ursprünglich durchaus nicht rein geistig und geschlechtslos verstanden worden. Der syrische Pseudo-Dionysius Areopagita beschreibt um 500 n. Chr. die himmlische Hierarchie und hat dabei die Absicht, das Christentum mit dem Neuplatonismus zu verbinden. Dieser Versuch ist später für die mittelalterliche Mystik wichtig geworden. Neben den Erzengeln



Gabriel, Raphael und Michael kennt Peter von Abano (1250-1316) die Engel als Luftgeister. Nach Nikolaus von Cues (1401-1464) bewacht der Engel am Eingang des Paradieses mit dem Flammenschwert die Mauer der Gegensätze — intra murum coincidentiae oppositorum; hinter dieser Mauer wohnt Gott, bei dem sich alle Gegensätze aufheben.

Im Koran (37,1) sind die Engel jene Wesen, »die sich um Gottes Thron in Reihe reihen«, oder die alle bösen Geister »scheuchend Verscheuchenden«. Sie gelten bei den Arabern als Töchter Gottes, während sie bei Augustinus den Göttern der Neuplatoniker gleichen. Der Koran sieht in den Engeln außerdem die »leicht Dahinfahrenden« und »die Geschäfte Verteilenden«; von ihnen wird also auch das Schicksal zugeteilt, wie es der von uns oben erörterten, allerdings umstrittenen Etymologie des Wortes ›Dämon‹ entspricht. Im Koran (43,77) liegt die Hölle noch ganz in Gottes Welt: ihr Engel — wir nennen ihn Teufel — heißt Malik, ›der Besitzer‹. Unter den Engeln kennt aber auch das Neue Testament in der Apokalypse (9,11) zerstörende Wesen; sie sind zwar keine Teufel, aber doch weit davon entfernt, sanftmütig zu dienen. Dämonische Heuschrecken »sind gleich den Rossen, die zum Krieg bereit sind, und auf ihrem Haupt wie Kronen, dem Golde gleich, und ihre Antlitze gleich der Menschen Antlitz . . . Und hatten über sich einen König, einen Engel aus dem Abgrund, des Name heißt auf Ebräisch Abaddon, und auf Griechisch hat er den Namen Apollyon«[2]. Dieser ist trotz seiner zerstörenden Macht kein Widersacher des göttlichen Willens, sondern gehorcht ihm, um gemeinsam mit den anderen Heerscharen des Himmels das Gericht des Weltuntergangs zu vollziehen. In den apologetischen Schriften des Kirchenvaters Tertullian (um 200 n. Chr.) wird hingegen — wie bei allen Kirchenvätern — zwischen Engeln und Dämonen grundsätzlich unterschieden. Die Dämonen sind dann nur noch die Verkörperung des Bösen.

Alle Geister, gute wie böse, gelten als geflügelt und allgegenwärtig. Solange ihr Wesen nicht durchschaut sei, halte man sie ihrer Schnelligkeit wegen für göttlich[3].

Die Engel Gottes verströmen sich in Ekstase zur Verherrlichung des Allerhöchsten. Sie haben, wie es in der Offenbarung Johannis (4,7) heißt, »keine Ruhe Tag und Nacht«. Sie wirken aus einer wolkenhaften Einheit, Kopf an Kopf. Deshalb spricht Jeanne d'Arc, die Jungfrau von Orleans, während des gegen sie geführten Prozesses, über ihre Engelsvisionen verhört, anfangs nur kollektiv von ihrem ›Conseil‹, von ihrem ›Rat‹, und nennt erst später einzelne Namen. Engel und Heilige erscheinen dann nebeneinander, sozusagen synonym. Selbst die verhältnismäßig wenigen Individualitäten unter den Engeln, deren Namen uns überliefert sind, stimmen mit ihrem Chor völlig überein und stehen unter einem bestimmten Auftrag, von dem sie nicht zu trennen sind. Der Cherub mit dem Flammenschwert — Gottes gerechter Zorn — ist keine begrenzbare Einzelerscheinung, sondern bildet die Front Gottes gegen die in Sünde gefallene Menschenwelt. Aber jede menschliche Erkenntnis wächst aus einem erlebten Bild, und um dieses festzuhalten, findet der bemühte Glaube viele Namen hinzu. Mit ihnen werden auch die Seelen der toten Gläubigen als Engel in Verbindung gebracht und gehen in das gemeinsame Engelwesen ein. Zugleich sollen sie dem Bewußtsein für ewig individualisiert erscheinen. Einer solchen Individualisierung widerstrebt jedoch das Irrationale, weil es sich jeder verstandesmäßigen Festlegung entzieht[4]. Dazu kommt noch, daß gerade die tiefste Frömmigkeit sich scheut, den Gegenstand ihrer Verehrung zu versachlichen. Eine rationalisierte Religion führt ja nicht selten zur Erstarrung und zum Tode ihrer lebendigen Glaubensinhalte.

Um der menschlichen Fassungskraft willen bekommt der Engel manchmal Namen und Gestalt; der Schutzengel, das Daimonion des Menschen, bleibt grundsätzlich



namenlos. Der Prophet Daniel, die Jungfrau Maria, ebenso Mohammed u. a. m. erhalten die göttliche Offenbarung durch den Erzengel Gabriel, doch auch Dante weiß, daß erst der Kult den Engel vermenschlicht und Individualitäten aus den Himmelschören herausfindet[5]. Im allgemeinen ist die Erscheinung des Engels weniger durch ein still leuchtendes Antlitz als vielmehr durch die seine Gestalt verhüllenden windesschnellen Flügel gekennzeichnet. Die Kirchenschriftsteller sehen den Engel stets als ein Gemeinschaftswesen. Ende des vierten Jahrhunderts schreibt Johannes Chrysostomos (VI, 4), daß der Priester während des Meßopfers stets von unzähligen Engeln umringt werde, die als himmlische Heerscharen das ganze Gotteshaus erfüllten. Nach Klemens von Alexandrien (gest. 215 n. Chr.) sei derjenige, der mit den Engeln bete, diesen gleich. Wie der Mensch vom Engel besucht wird, kann er sich dem Engel und mit diesem dann auch Gott nähern.

Durch die Fähigkeit, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden, durch die individuelle Entscheidung also, wird der Mensch erst wirklich zum Individuum. Jede seiner Lebensstunden kann die vorhergehende widerlegen. Im Menschen ist alles gefährdet. Der Engel aber hat sich in freier Willensentscheidung für ewig festgelegt; entweder ist er dadurch zum Hüter der göttlichen Ordnung oder als Luzifer zu ihrem Zerstörer — zum Diabolus, zum Teufel — geworden. Die Empörung des obersten Engels und dessen Sturz aus der Harmonie des Himmels haben erst den gefallenen Luzifer zu jener Individualität erhoben, deren keiner der Engel im Dienste Gottes bedarf.

Viele Mißverständnisse sind daraus entstanden, daß meist nur die das Göttliche verneinenden, nicht aber auch die bejahenden Geister Dämonen genannt werden. Ein ekstatisches, überindividuelles Wesen ist jedoch allen Geistern in gleicher Weise eigen. Der Mensch hat die Wahl: er kann sich dem Engel oder dem Teufel zu-

wenden. Jede Existenz besteht ja darin, daß sie über sich hinausgeht. Wir dürfen darum niemals vergessen, daß auch die Engel Dämonen sind.

## Der Teufel

In der Offenbarung Johannis (12,9 ff.) wird mit dem Teufelsdrachen auch dessen Gefolge aus dem Himmel verbannt und auf die Erde geworfen. Über diese Trennung des Teufels von Gott sagt Tatian (VII,5) im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, sie sei vom Erstgeborenen der Engel vollzogen worden, der alle übrigen an Verstand bei weitem übertroffen habe. Die ihm bei diesem Abfall von Gott scharenweise folgten, haben ihn zum Gegengott ausgerufen[6]. Das Frühchristentum hat grundsätzlich daran festgehalten, der Teufel sei kein der Gottheit gleichgestellter Gegengott oder deren Geschöpf; Gott habe als einziger Schöpfer nur lichte Wesen hervorgebracht, denen allerdings ein freier Wille eigen sei, der sich zu finsteren Zwecken mißbrauchen lasse[7].

Die Bibel (1. Mos. 5,18 ff.) berichtet von der Verschwörung der zweihundert Engel gegen Gott, die zum Ziel gehabt habe, den Menschen die ewigen Geheimnisse des Himmels zu verraten und sich mit den Irdischen geschlechtlich zu verbinden. Warum und auf welche Weise Gott diese Machtergreifung des Bösen zulassen konnte, ist für die Religionsphilosophie das tiefste Geheimnis dieser Welt geblieben, die dadurch ein Übel geworden sei, das sich nun überall verwirkliche. Das Böse erscheint jedoch nicht als ein abstraktes Neutrum; in vielen Jahrtausenden wurde vielmehr ›der Böse‹ als eine lebendige Realität erlebt. Wie jeder Dämon hat auch der Teufel viele Namen und Gestalten, von denen die menschenähnlichen überwiegen, fast immer aber mit Tierformen vermischt. Als Zerstörer der göttlichen Ordnung — als Diabolos — gewinnt er allerdings weit individuellere Züge, als sie irgendeiner der Engel des Himmels besitzt. Johannes Wier hat im 16. Jahrhundert auf ausgedehnten Reisen einen Katalog einzelner Teufelsgestalten der verschiedenen Kulturen zusammengestellt und deren oft bis zur Lächerlichkeit absurde Formen beschrieben. Sie sind bestimmten Lebensbereichen und magischen Künsten zugeordnet. Er nennt u. a. Behemoth, den wir als einen Geschlechtsteufel aus dem Buche Hiob (40,10 ff.) kennen: »Er ist der Anfang der Wege Gottes, der ihn gemacht hat . . .« Am bekanntesten ist der christliche Teufel in Gestalt des griechischen Hirtengottes Pan.

Das unversöhnliche Gegenüber von Gott und Teufel wird uns am iranischen Ahriman besonders deutlich, der die Schöpfung Ahura Mazdas durch seine Gegenschöpfung verneint und den Menschen dadurch stets vor die doppelte Realität des Guten und Bösen stellt. Im Buche Hiob ist der Satan noch so etwas wie ein Beauftragter Gottes und wird dann mit der Schlange des Paradieses gleichgesetzt. Noch bei den Kirchenvätern ist er das Werkzeug des göttlichen Heilsplanes. Nach Origines — in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts — besteht die Dämonie des Teufels eben darin, »Räuber und Werkzeug« Gottes zu sein[8].

Als unterweltlicher Gegenspieler der Gottheit hat der Teufel nun selbst seine Engel[9]; diese Kräfte seines verderblich schillernden Wesens sind von derselben verneinenden Macht besessen wie er. Die Engel des Himmels sind zwar göttlicher Art, doch — nach christlicher Auffassung — selber keine Götter. Alle Scharen der gefallenen Engel aber heißen und sind Teufel. Noch der Koran (2,13) nennt sie Satane und zählt zu ihnen auch die Priester des jüdischen und des christlichen Glaubens. Der ›Satan der Satane‹ im Islam, der Erste unter gleichrangigen Teufeln, ist Iblis, nicht nur dem Namen nach mit dem griechischen Diabolos in arabischer Übersetzung verwandt. Er habe sich am Anfang der Weltzeit

geweigert, die Würde des Menschen in der Schöpfung anzuerkennen, denn er sei der Ungläubigen einer. Die Andersgläubigen erscheinen den fanatischen Anhängern einer Religion übrigens oft als durchaus teuflische Wesen.

Der zur Sünde verführende Teufel wird als Schöpfer alles Widerwärtigen gesehen, z. B. Beelzebub, der ›Fliegengott‹ der Philister (2. Kön., 1,2 ff.; Matth. 12, 24 ff.). Klein wie Insekten treten die Teufel auf, von denen Cäsarius von Heisterbach (1180—1240) im ›Dialog über die Wunder‹ (Dialogus miraculorum) berichtet. Schon Pausanias (x, 28,4) sagt von den Hadesdämonen, daß sie wie Fliegen aussehen, die sich aufs Fleisch setzen. Je kleiner die Teufel werden, desto weiter entfernen sie sich von der menschlichen Gestalt und erscheinen schließlich als Bazillen der Seele. Ihre Ruhelosigkeit haben die Teufel mit den Engeln gemeinsam. Beide sind im Volksglauben oft die Seelen von Verstorbenen, aber auch von Ungeborenen, die zur Verkörperung drängen.

Nicht nur im christlichen Evangelium (Matth. 4,3 ff.) wird der Religionsstifter dem Versucher — dem ›Antichristen‹ — gegenübergestellt; Mara z. B. ist der Teufel, der Gautama Buddha überreden will, die Weltherrschaft anzustreben und noch vor seiner Erlösungstat in die Geborgenheit des Nirwana einzugehen. Der Teufel gilt vielen als der ›Fürst dieser Welt‹, obwohl ihm und seinen Anhängern in der Eschatologie der Kulturen am Ende der Zeiten die Vernichtung vorhergesagt ist. ›Herrscher des Schmerzensreiches‹ heißt er bei Dante (Inf. xxxiv, 28) und erscheint als Ungeheuer mit drei Köpfen im Eisblock der Erdmitte, wohin der Tränenstrom aller Bedrängten fließt. In dem von Dante entworfenen Bilde wird selbst dem Teufel das Leid der Welt zur Qual. So tief hat ihn Gottes Zorn hinabgeschleudert: als Wurm liegt er, die Welt durchbohrend, im Erdinnern. Sogar das Meer ist vor seinem furchtbaren Sturze schaudernd zurückgewichen. Das Unterste hat sich zu oberst gekehrt.



Er, der zur ewigen Verdammnis verurteilt ist, sucht alle mit sich zu reißen, die er erreichen und verführen kann. Wie dem Verbrecher bereitet es ihm Lust, Mitschuldige zu gewinnen, ja er kann das Böse überhaupt nur wirken, wenn Menschen ihm nachgeben und seinem Willen gefügig werden. Gegen Unschuldige ist er machtlos. Im Widerspruch zu seiner lügenhaften, betrügerischen Unnatur, hat er jedoch den Ruf, daß er seine Bündnisverpflichtungen genau einhalte. Darin gleicht er der Schlange des Paradieses, welche die Wahrheit gesagt hat, als sie den ersten Menschen die Erkenntnis des Guten und des Bösen verhieß, falls sie vom verbotenen Baum genießen[10]. Oft wird der Teufel von den Menschen überlistet, mit denen er Verträge abgeschlossen hat. Ihn blenden die Gier des Seelenfanges und die ohnmächtige Wut, mit seiner Macht von der sittlichen Entscheidung des Menschen und von dessen Verführbarkeit abhängig zu sein. Der betrogene Betrüger wird dann als ein armer Teufel zum Gegenstand handgreiflichen Spottes, wie er in der volkstümlichen Überlieferung allerorten bekannt ist[11].

Der Teufel verrät sich in allen Gestalten durch seine Selbstsucht; sie ist der eigentliche Grund seiner Empörung gegen Gott und trennt ihn vom Engel. Die unbedingte Ichbezogenheit individualisiert den Bösen, ehe er Anhang gewinnt und ihn scharenweise mit sich führt. »Der Ichheit ist Gott feind«, sagt Angelus Silesius (v, 31), und die im 14. Jahrhundert verfaßte, der deutschen Mystik folgende ›Theologia Deutsch‹ (Kapitel 14), die von Martin Luther herausgegeben worden ist und auf Jakob Böhme sehr stark gewirkt hat, betont ebenfalls: »Die Ichheit und Selbstheit ist ganz und gar das Wesen des Teufels«, der als Luzifer (Lichtträger) nach dem Sündenfall mit seinem Verbündeten aus der göttlichen Hierarchie in die ewige Unruhe des Bösen eingetreten ist, in jene selbstsüchtige Erregung, die ebenso weit von der Hingabe der Engelschöre an Gott entfernt ist wie die

tiefste Hölle vom höchsten Himmel. Der unüberbrückbare Gegensatz, der diesen Luzifer, den Erstgeborenen der Engel, von der göttlichen Ordnung trennt, ist das endgültige Ergebnis einer dämonischen Entscheidung und stellt den äußersten negativen Pol dar, dem die sonst allgemein beobachtete ethische Ambivalenz des Dämonischen offenbar fehlt.

Nur im Teufel, im radikal Bösen, den Dämon zu sehen, erscheint uns nicht gerechtfertigt und dem Verständnis des Dämonischen grundsätzlich im Wege zu stehen. Während dem Engel vielfach ein freier Wille zugesprochen wird, ist der Teufel auf seine höllische Existenz festgelegt. Nur wenige Sekten haben seine Versöhnung mit Gott am Ende der Tage zu verheißen gewagt. Für alle anderen Gläubigen kann der Teufel nichts als ein Teufel sein. Das eigentlich Dämonische an ihm ist nicht seine Verneinung der Gottheit, sondern jene verführerische Kraft, mit der er sich aller bemächtigt, die ihm zu folgen bereit sind; dämonisch an ihm ist außerdem, daß seine Vertrautheit mit allen Geheimnissen der Natur und der Unterwelt auch dem dienen muß, der sie zum Guten nutzt und der Gefahr des magischen Wissens zu widerstehen weiß.

Die Gottesfeindschaft des Teufels gibt sich als eine individuelle Entscheidung aus. Kein Dämon ist aber ein Individuum, sondern die Verkörperung eines kollektiven Strebens. Alle Formen der Gemeinschaft tragen die Möglichkeit des individuellen Verrats in sich, da das Besondere und das Allgemeine in ihnen niemals voll zur Deckung zu bringen sind. Jede Selbstbehauptung kann eigensüchtig entarten. Aus Selbstsucht müssen die Teufel einander hassen, gleichzeitig jedoch um ihres gemeinsamen Schicksals willen zueinander stehen.

Als Lügner und Verderber heißt der Teufel gelegentlich Mephisto oder Mephistopheles. Die umstrittene Etymologie dieses Namens folgt vielleicht dem hebräischen ›mephir‹ (›Zerstörer‹) und ›tophel‹ (›Lügner‹); eine



griechische Lesart nennt ihn den, der das Licht nicht liebt, also einen negativen Luzifer. Der Pakt zwischen Gott und Mephisto im Prolog zu Goethes ›Faust‹ ist wohl durch das Buch Hiob (1,6 ff.) angeregt. Als Satan (hebr. ›Widersacher‹) fährt der Teufel in Judas Ischariot und treibt ihn, den Herrn zu verraten. Die individuellen Erscheinungen des Teufels sind kaum seltener als die des Engels. Wenn sie in Scharen auftreten, verlieren sie ihre Menschenähnlichkeit und werden durch die unzähligen Schwingen und Krallen vogelhaft. Sobald die Teufel nicht wie die antiken Walddämonen in Satyrgestalt ausschwärmen, flattern sie wie die Fledermäuse umher. Als Raubvögel kreisen sie über Dantes Hölle (Inf. xxii). Die Vogelgestalt des Teufels ist allgemein so verbreitet, daß auch die Indianer sie unter der Bezeichnung ›Otki‹ kennen. Dieser Name wird von ihnen dann für jede dämonische Erscheinung verwendet, sogar für den Heiligen Geist in einer Übersetzung der Evangelien aus dem Jahre 1880.

Mit dem arabischen Teufel sind die Ghule versippt; sie hausen in Ruinen und überfallen einsame Wanderer. Wenn sie keine solche finden, graben sie bei Nacht Tote aus und werden an ihnen zu Leichenfressern. Die Ghule sind das Gefolge des Bösen, dem keine Gnade zuteil wird, weil er nicht bereuen kann und nur den Haß und die Verzweiflung des Todes kennt. Auch Luther sagt: »Omnis tristitia a Diabolo est, quia ipse est dominus mortis. – Alle Traurigkeit kommt vom Teufel, da er selbst der Herr des Todes ist.« Ein äthiopisches Sprichwort[12] aber meint, ein bekannter Teufel sei besser als ein unbekannter Heiliger ... Alles Dämonische ist gefährlich, doch die unbekannte Gefahr droht am verhängnisvollsten.

Nur mit ihrem dem Menschen zugewandten Wesen erscheinen die Dämonen in Menschengestalt, sind aber darauf, wie wir gesehen haben, nicht festzulegen. Selbst dort, wo sie in einer ganz bestimmten ethischen Funktion wirken, bleibt ihre Gestalt wandelbar und dadurch

verwirrend. Nur die innere Geschlossenheit ihres zielgerichteten Treibens täuscht eine Individualität vor, die ihnen in Wahrheit fehlt.

## Das Übermenschliche

Bevor der Gott sich als Mensch offenbart, erscheint der Herr im brennenden Dornbusch. Und die Schlange spricht im Paradies die Worte der Versuchung, ehe der Teufel viel später als stolzer Junker mit der kecken Hahnenfeder auf dem Hute verführerisch auftritt und sein Tierisches vergessen machen möchte. Alles Götterwesen ist von den ihm entsprechenden Dämonen umgeben. In ihnen wird seine Macht wirksam. Und die Menschen, die zum Gefolge der Gottheit gehören wollen, nehmen in der Maske der Dämonen am Kulte teil und verwandeln sich nach ihrem Vorbild. Der Kult zieht den Gott – auch den in Menschengestalt – keineswegs ins Menschliche herab, sondern erhebt sich und seine Diener ins Übermenschliche. Der Gott in Menschengestalt vergöttlicht die Menschen, die sich ihm gläubig hingeben. Die jugendlichen Kultgemeinschaften der Antike sind die heidnischen Brüder der christlichen Mönche; die Satyrtänze in den altgriechischen Wäldern und Tempelhainen gleichen von Ferne den feierlich schreitenden Prozessionen der Novizen in den Kirchen und Klöstern des Abendlandes. Die heilige Handlung wird überall von Chören getragen. Des Gottes voll, dienen die Gläubigen in ekstatischer Gemeinschaft. Hesiod (Fragment 129) hält sie sogar für Götter. Im Schöpfertum ewiger Jugend stehen sie dem göttlichen Willen nicht mehr gegenüber, sondern werden zu dessen Vollstreckern. Im Kult vereinen sich der Wille der Gottheit und der ihm ergebene menschliche Gehorsam. Die religiöse Ekstase braucht das Gebot Gottes nicht mehr, sie bedarf keines äußeren Gesetzes, denn dieses ist in sie lebendig eingegangen.



Ein derart begeistertes Menschentum erscheint in einer Ganzheit vollendet und verklärt, die das männliche und weibliche Prinzip in sich vereinigt. Darum müssen alle sexualpsychologischen Deutungen versagen, die das Tragen von Frauenkleidern bei Schamanen, Medizinmännern und Priestern als ein Travestitentum erklären.

Was hier durch asketische Übungen als kultischer Geschlechtswandel vorbereitet wird, will nicht das weibliche Geschlecht an die Stelle des männlichen setzen, sondern beide in einer Person metaphysisch verbinden, um ein übermenschliches Hermaphroditentum zu schaffen, dem sich alle Geheimnisse des Lebens erschließen sollen. Die gnostische Lehre, in der sich unter dem Einfluß der antiken Philosophie die christliche Religion zur Philosophie wandelt, sucht den neuen Menschen in einem mannweiblichen Wesen, das die Dialektik der Geschlechter für ewig überwindet und deren gemeinsamen Sinn, den Logos dieser Welt, wiederherstellt. Dieser Übermensch trägt die Züge des Engels und verkörpert sich bereits in mancher antiken Gottheit: Pallas, der Beiname der Göttin Athene, kann ebenso einen Jüngling wie eine Jungfrau bezeichnen. Die vorgeschlechtliche, an der Schwelle der Mannbarkeit stehende Jugend, der das Erlebnis alles und die Erfahrung nur wenig bedeutet, scheint menschliche Vollkommenheit zu verheißen. Das funktionsbestimmte Geschlechtswesen, von dem man sagt, daß es die Reinheit und Unschuld des Kindes preisgebe, muß als in sich unzulänglicher Teil des Menschentums hinter ihr zurückbleiben. Der heranreifende junge Mensch, in welchem die natürliche Unschuld und eine ferne Ahnung geschlechtsbestimmter Schuld einander traumhaft durchdringen, wird dann weniger in seiner organischen Verwandlung gesehen, vielmehr stellt er einen unwandelbaren Typ, ein zeitloses Dasein ewiger Jugend dar, die in ihrer Fähigkeit, sich zu begeistern, am göttlichen Wesen teilnimmt. Diese Jugend wird daher als reinste Offenbarung des Menschlichen wie des

Göttlichen genommen. Ein solcher Frühling in Menschengestalt kann jedoch auch zum Gegenstand einer Vergötzung werden, die das Abbild des Göttlichen mit dem Urbild der Gottheit gleichsetzt und im Besitze des Menschen frevelhaft auf Gott verzichtet. Die Vergötzung des Irdischen wird zum Glaubensersatz, der an der Vergänglichkeit aller lebenden Körper scheitern und seinen Symbolwert verlieren muß. Das führt im Diesseits zur Verzweiflung, wenn der Glaube im Jenseits kein erlösendes Ufer sieht. Der spätgriechische Schönheitssinn, der Göttliches und Menschliches auf Erden zu vereinen sucht, wird dafür stets ein Beispiel bleiben. Sehnsucht nach irdischer Vollkommenheit, die sich nur im Unbewußten bewahren kann, erweckt die von Wehmut getragene Liebe zu solcher Schönheit, die den Menschen dämonisch übersteigt und zur übermenschlichen Versuchung wird, wie sie Winckelmann erlitten hat. In eine frohe Ergriffenheit mengt sich da die Tragik, in der das Individuelle, dem Überindividuellen ausgeliefert, erlöst wird oder untergeht.

Immer wieder sehen wir, daß der Dämon als etwas Übermenschliches erscheint, alles Individuelle an sich zieht und sich im Kollektiven offenbart. Als erwählte Gemeinschaft wie als wahllose Masse ineinander verschlungener Körper ist es in der Form zeitbedingt, seinem Wesen nach aber zeitlos. In der Menschenmasse häufen sich Leidenschaften und Leiden, Hochgefühle und Verzweiflung. Sie werden in einer übermenschlichen Größe sichtbar, weil sie das Fassungsvermögen jedes einzelnen Menschen übersteigen und mehr als die Summe individueller Regungen sind. Symbole dieser erregten Masse stellen sich in der verzehrenden Feuersbrunst wie in der wilden Meeresbrandung dar. Sich von der elementaren Gewalt des Gemeinsamen tragen und treiben zu lassen, enthebt den Menschen der Bindung an sein Einzeldasein. Er wird durch den kollektiven Sog enthemmt, durchbricht alles Trennende und berauscht sich



an einer überindividuell gefühlten Gleichheit. Die Masse ist — anders als der Einzelmensch — immer in Bewegung; sie wird meist durch äußere Angriffe verstärkt, innere Angriffe führen erst zur Zersetzung ihres Zusammenhanges. Als ein Ganzes tritt das Übermenschliche in die Menschen ein und wird zum Dämon ihres Lebens, mit dem sie sich gleichsetzen und der sie doch seiner Gewalt unterwirft. Das Verlangen, die eigene Macht auszubreiten, wird zur Selbstzerstörung, wenn es alle natürlichen Grenzen überschreitet. Die Schar und die Meute — die Begleiter einer Gottheit, eine revolutionäre Partei, aber auch Amokläufer — verfolgen ihr oft unnennbares Ziel und wollen das Ganze erobern, dessen Teil sie sind. Jeder Teil aber, der für das Ganze steht oder sich für das Ganze setzt, und jede Ganzheit, die den Teil beherrscht und zu ihrem Symbol macht, sind dämonische Potenzen. In ihnen durchdringen die Gegensätze und Widersprüche des Sichtbaren und des Unsichtbaren einander.

Das Übermenschliche steht jenseits des natürlichen Wachstums und außerhalb der Geschichte. Es kennt kein Vorher und Nachher; es erfüllt sich im ewigen Augenblick. Seine Verwandlungen setzen sich eigenmächtig — wie im Traum — über die Gesetze des Werdens und Vergehens hinweg. Ursache und Wirkung stehen hier in einem durchaus magischen Verhältnis; ihr Zusammenhang wird dem Verstande niemals ganz einsichtig Die Natur erscheint dann als ein mehr oder weniger willkürlich gebrauchtes Werkzeug des Übernatürlichen. Ihre Bilder werden zum schicksalhaften Vorwand. Es ist ja gar nicht die Fülle der Natur, in welcher der übermenschliche Dämon Gestalt gewinnt, sondern in ihm wird eine bestimmte Wirkungsweise zum ausschließlichen Prinzip und will alles unterjochen. Jeder Dämon — als Engel wie als Teufel — läßt nur das gelten, was er selber vertritt. Jeweils ist es eine einzige Existenz, aus deren Widersprüchen die dämonischen Erscheinungen

hervorgehen. Und dasselbe kann sich, wie wir gesehen haben, in vielerlei Gestalt zeigen. Allen solchen Verwandlungen ist eine im Grunde starre Schicksalhaftigkeit gemeinsam, denn der wahre Dämon kann nicht anders. Er selber hat alle Kreuzwege der Entscheidung hinter sich gelassen; er hat sich über sie hinweggesetzt und ist nur noch von dem erfüllt, was er treiben muß, weil es ihn treibt. Daher erweckt der Dämon — Engel wie Teufel — den Eindruck des Zwangsläufigen, des Unvermeidlichen. Sein Übermenschliches kann auch unmenschlich sein. Menschlich ist es nie, denn das Menschliche ist keineswegs endgültig und in sich vollkommen; sein letztes Ziel wird von ihm in keiner Lebensstunde unwiderruflich erreicht. Das Ziel unendlichen Erlebens verkörpert jedoch der Dämon.

Wo das Übermenschliche dem Menschen unfaßbar bleibt, dort häufen sich die Bilder, weil es in keinem einzelnen Bild anschaulich und von keinem Auge als ein Ganzes ertragen werden kann. Wenn die Bilder nicht mehr ausreichen, fallen sie ins gestaltlose Nichts und lassen ein namenloses Grauen zurück. Die Bilder der Dämonen, die wir kennengelernt haben, lassen uns innewerden, daß ihre Widersprüche an ihr Wesen gebunden sind, sei es im Vollzug einer göttlichen Ordnung oder im Protest gegen sie. Erst im Sündenfall, in der Abkehr vom übernatürlichen Ursprung zum scheinbar eigenmächtigen natürlichen Wirken, haben wir den Beginn der dämonischen Individualisierung gefunden. Sie geschieht meist in menschlicher oder vermenschlichter Gestalt. Ist sie darum aber auch menschlich zu bewerten? Müssen wir in ihr nicht auch nur Grenzen des Vorstellbaren sehen, das sich eben noch bewußt machen läßt, während das Dunkel des Unbewußten den Übergang vom Himmel zur Hölle verhüllt?

Weil die Dämonen erst an der äußersten Grenze — an der Nahtstelle von Bewußtem und Unbewußtem — erscheinen, darum erregen sie Furcht, hinter der alles oder



nichts steht. Selbst wenn sie als Engel und selige Geister, als Boten und Träger der Schönheit, Gnade vermitteln, hat ihre Übermenschlichkeit eben doch auch etwas Unmenschliches, Grausames. Es bewirkt sogar bei jenen Furcht, die eigentlich nichts zu fürchten haben, weil der Engel ihnen eine gute Botschaft bringt; doch sie fühlen sich heimgesucht und erschauern, vom Flügelschlag des übernatürlichen Willens berührt. Dieser Wille braucht den Menschen von Fleisch und Blut, denn der Geist — auch das Gespenst — kann nur im Lebendigen wirklich werden.

»Die Dämonen dagegen sind alle ohne Fleisch und haben einen geistigen Organismus wie von Rauch und Nebel«, sagt Tatian (xv,8). Zwischen die Gewalten der Engel wie der Teufel gestellt, kann der Mensch die Bestimmung seines Daseins nicht nur tief unter sich im Ursprung dunkler Triebe fühlen, sondern er vermag sie auch über sich zu ahnen: als Erfüllung einer in diesem Leben unerreichbaren Hingabe, als den Anbruch eines neuen Tages, der die Nacht für immer überwunden hat. Der Dämon hingegen kann sich nur für die Gottheit oder in teuflischer Selbstsucht ewig ruhelos verzehren, je nachdem, wohin ihn sein Wille treibt. Die unwiederholbare Wahl, die ihn, den Handlanger Gottes, zum Guten oder zum Bösen gewendet hat, ist für ihn die einzige freie Willensentscheidung geblieben. Aus ihr folgt entweder die absolute Harmonie, die von allen Dissonanzen erlöst, oder die ewige Dissonanz, von der es keine Erlösung gibt. Im Menschen wird ständig das Übermenschliche entschieden; es erhebt seine Natur oder verkehrt sich in Unnatur.

Isaak von Antiochien spricht dem Teufel einen gebundenen, dem Menschen jedoch einen freien Willen zu; der Teufel vermag nur zu wollen, wir aber haben die Möglichkeit, zu wollen und auch auszuführen. Das Letzte gilt für jeden Dämon. Er hat nur seinen unbändigen Willen, der zu nichts führt, wenn er nicht in der Natur

und im Menschen das Mittel findet, in Erscheinung zu treten. Sobald er es gefunden hat, lebt er mit dessen Kräften. Und wenn er individuell erscheint, kommt er dem Menschen am nächsten und erregt weniger Furcht als das fremde Kollektiv. Der Dämon in einzelner Gestalt ist eine Maske von Engel oder Teufel und hilft dem Menschen, das Vertrauen auf seine Gottähnlichkeit zu behalten, und verleiht ihm den abenteuerlichen Mut, über sich hinauszugehen. Indem der Mensch aber dem Dämon folgt, weicht das Individuelle von ihm zurück und das Übermenschliche ergreift ihn. An die Stelle einer lichten Engelsgestalt, die mit tröstender Stimme die Abgründe des Daseins verschleiert, steht nun die Offenbarung des Alls vor ihm. Unter ihr muß das menschliche Bewußtsein ersterben. Andererseits wird das Bündnis mit dem Teufel, der die schrankenlose Herrschaft über die Erde verspricht, zur namenlosen Gewalt, die selbst den Herrscher zum Sklaven seiner Macht erniedrigt.

Das Übermenschliche des Dämons verführt durch das, was an ihm menschlich erscheint, und tritt in den Bildern des Engels und des Teufels auseinander. Das Wesen dieser Polarität hat uns Novalis (Fragment 2133) gedeutet. Er sieht in ihrer Spannung eine unvermeidbare Unvollkommenheit, »eine Trennung des notwendig Verbundenen, eine Feindseligkeit — gegenseitige Aufhebung und Beschränkung. Es ist ein antinomischer Zusammenhang da; der Satz des Widerspruchs regiert: status naturalis polaris est bellum omnium contra omnes. Hier entsteht das Nichts — .« In diesen Krieg aller gegen alle sind wir gestellt und müssen uns entscheiden, um das Nichts überwinden und vor dem All bestehen zu können. Die Erscheinung des Dämons kann uns dabei täuschen. Der Engel kann der Teufel sein.





»Seele des Menschen,
Wie gleichst du dem Wasser!
Schicksal des Menschen,
Wie gleichst du dem Wind!«
Goethe

Der Kampf zwischen den Engeln des Lichtes und denen der Finsternis wird zwischen Diesseits und Jenseits stürmisch ausgetragen. In diesem Widerstreit sind Gut und Böse bereits unversöhnlich geschieden. Welche Urentscheidung zu dieser Spaltung geführt hat, wissen wir nicht genau. Uns ist nur überliefert, daß einst alle Engel dem einen Gott gedient haben, ehe Luzifer und sein Anhang ihm den Gehorsam verweigerten. Wir hören von einer Ureinheit der ganzen Schöpfung, von einem paradiesischen Zustand, der durch den Sündenfall verlorenging und der nun schuldbeladenen Welt, jenseits der Zeiten, in einem kommenden Reich überirdischer Vollkommenheit wiedergegeben werden soll. Für eine solche Vollendung reichen aber unsere Sinne nicht aus. Näher stehen uns da jene Mächte, die den Menschen im geschichtlichen Diesseits begleiten und ihn immer wieder vor sittliche Entscheidungen stellen. Dann ahnt er, was auf dem Spiele steht; er sieht sein Leben in viele Möglichkeiten gespalten, von denen jeweils nur eine verwirklicht werden kann. Sie erscheinen ihm als verschiedene, voneinander getrennte Wesenheiten, als gegeneinander abgesetzte Daseinsschichten, wie er sie auch widerspruchsvoll in sich vereinigt. Durch sie erhält schon der Einzelmensch überindividuelle Charakterzüge, die ebenso allen dämonischen Gestalten eigen sind. Solche Daseinsschichten, die das menschliche Innenleben vervielfachen, sind bereits den Medizinmännern der Naturvölker, nicht erst den modernen Psychoanalytikern

und Parapsychologen bekannt. Manche Südseestämme sprechen dem Menschen zwei Seelen zu: eine, die mit dem Körper stirbt, und eine andere, die sich mit dem Leichnam im Grabe auflöst. Indische Stämme kennen die Seelenvierheit: die eine Seele strebt zur Gottheit empor, die zweite ist an die Stammesgemeinschaft gebunden und wird mit jeder Generation wiedergeboren, so daß in jedem neuen Kind angeblich ein verstorbenes Mitglied seiner Sippe auf die Erde zurückkehrt; die dritte kann wandern und sich sogar in einen Tiger verwandeln, während der Leib, zu dem sie gehört, im Schlafe liegt; die vierte ist an den einzelnen Körper gebunden und stirbt mit diesem[1]. Und alle vier können miteinander in Streit geraten. Die körperhafte Eigengesetzlichkeit dieser nebeneinander wirkenden Seelenfunktionen gibt es auch bei den Germanen:

Wir hören da z. B., daß die Seele eines fränkischen Königs sich in der Gestalt einer kleinen Schlange aufgemacht habe, nach unterirdischem Gold zu suchen, während der König eingeschlafen sei. Er erwacht erst nach der Rückkehr dieses Seelendämons, der durch den Mund des Schlafenden schlüpft, und erzählt einen Traum von verborgenen Reichtümern, die von seinen Männern auch bald darauf am angegebenen Ort gefunden und gehoben werden. Hätte einer der Männer, die dem Geschehen als Zeugen beiwohnten, der Schlange ein Leid getan, dann wären die Spuren davon am Körper des Königs sichtbar gewesen. Eine solche Trennung der Seele vom Körper hebt den Zusammenhang mit diesem durchaus nicht auf. Die Fähigkeit einer Seele, in eigener Gestalt aus dem Körper herauszutreten, schafft auch jene Tierwesen, die wir aus dem Werwolfglauben kennen. Die Hamingja des Mannes, die als Körperlichkeit seiner Seele vor allem in Tiergestalt erscheint, kann als Schutzgeist — germanisch Fylgja — wirken und bezieht sich auf das seelisch-geistige wie auf das körperliche Gedeihen des Menschen. In der Fylgja lebt das überpersönliche



Wesen des einzelnen Menschen wie das der ganzen Sippe und weist deren Dasein die Richtung. Sie wird zum Doppelgänger der Lebenden und der Toten.

Ähnlich sehen die alten Ägypter den Menschen in der Dreiheit von Körper, metaphysischer Seele und dem physischen Kâ, dem Geist der Persönlichkeit. Am Kâ des Königs hängt das Heil seiner Untertanen. Es stellt eine besondere Wesenheit dar. Der Kâ sammelt in sich — wie das Mana — alle Lebensmacht und steigert die Kraft des Mannes, dem er zugehört. Nach dem Tode geht die metaphysische Seele zu Osiris ein und verschmilzt mit ihm, wenn kein Richterspruch sie in die Verdammnis stößt, während der Kâ stets bei der Mumie des Toten zurückbleibt. Wegen der magischen Kraft, die jeder Name besitzt, bekommen die Ägypter dieser Frühzeit bei der Geburt gleich zwei Namen, einen ›größeren‹ und einen ›geringeren‹: öffentlich ist nur der zweite bekannt, denn der erste ist dem Kâ geweiht und wird deshalb geheimgehalten, denn er bestimmt das Wohl und Wehe des Menschen. So wirkt die Unterscheidung der Seelensubstanzen tief in das Dasein des Menschen hinein.

Der Buddhismus kennt ebenfalls keine einheitliche, unwandelbare Seele, sondern die Dharmas, jene die Persönlichkeiten bildenden unsichtbaren Kräfte, die einander bedingen und sich stets in Abhängigkeit voneinander bewegen. Sie sind der Mikrokosmos der Seele, der seligmachende Leib der Erlösung.

Homers Griechen sehen in der Seele — in der Psyche (ψυχή) — den Inbegriff alles Lebendigen, das aber als Lebensgeist im Diesseits der Thymos (θύμος) ist und erst als Totengeist im Jenseits zur eigentlichen Psyche wird[2]. Platos Deutung der Unsterblichkeit setzt die Seele mit dem gleich, was sich selbst bewegt. Δαιμόνιον ψυχῆς φῶς — ›Das Dämonische ist das Licht der Seele‹. Es erhellt, blendet jedoch jeden, der ihm unvorbereitet begegnet.

Alle Versuche, die Seele anschaulich zu machen, füh-

ren notwendig zu deren Materialisierung; dabei wird aus stofflichen Wirkungen meist auf ebensolche Ursachen geschlossen. Gefühle treten z. B. in feste Beziehungen zu Farben und Tönen. Darauf gründet sich jede Symbolik. Die Sammlung der Seelenkräfte, die in der griechischen Naturphilosophie durch elementare Mischungsverhältnisse erklärt wird, läßt den Dämon Gestalt gewinnen. Er will die Unterschiede zwischen sich und der Welt aufheben, um diese zu seiner eigenen zu machen, indem er sich mit ihr vereinigt. Die dämonische Größe seines Wesens ist der Grad seiner Lebens- und Seelenspannungen. Wie eine Krankheit kann er zum Tyrannen werden. Ein Beispiel dafür ist jede Neurose, in der verschiedene, scheinbar harmlose Lebenskonflikte dem Menschen, den sie befällt, zum Verhängnis werden können.

Der Drang, auseinanderstrebende Teile zusammenzufassen, der Wille, das mehr oder weniger beziehungslose Nebeneinander der Dinge zu überwinden, entspricht dem Verlangen, aus der allzu offenen Welt ein geschlossenes, überschaubares Ganzes zu machen. Dieses Streben steht ursprünglich jenseits aller ethischen Wertungen. Am Beginn jeder neuen Ordnung werden für die Dinge, die es in ein System zu bringen gilt, neue Namen gefunden oder die alten umgedeutet. Sie sind Symbole für das im letzten rational Undeutbare und werden zu festen Begriffen, an denen sich das Irrationale rächt, wenn es aus dem schweifenden Traum völlig in die Wirklichkeit berechnenden Tuns gezwungen wird. In dieser Alltäglichkeit kann das Gebet zur selbstsüchtigen Formel werden. Dann heiligt der Zweck die Mittel, und die Mittel sollen den Zweck heiligen, wenn sie sich nicht gar zum Selbstzweck erheben. So zerstört die zum Selbstzweck erhobene Freiheit des Menschen nicht nur die Werte, an deren Verwirklichung ihm liegen müßte, sondern vernichtet auch sich selber. Unter solchem Selbstbezug der Freiheit, die sich in gleicher Weise dem Guten



wie dem Bösen zuwenden kann, wird die Macht zur Willkür.

Nur im Hinblick auf die Verheißungen und Versuchungen der Welt, die wir und in der wir uns zu prüfen haben, kann der Mensch nach dem Maße seiner Urteilsfähigkeit sittlich handeln. Was ihn am tiefsten bewegt, liegt zugleich in ihm wie außer ihm und ist in seinem Ursprung ethisch meist noch nicht bestimmbar. Darum konnte Michelangelo sagen, er wüßte nicht, ob ein Gott oder ein Teufel ihn getrieben habe[3]. Vor solche Widersprüche stellt der Dämon den Menschen und wird ihm zum Schicksal. Dazu schreibt der römische Stoiker Seneca im Jahre 63 n. Chr.: »In uns wohnt ein heiliger Geist; er merkt und wacht über unsere guten und bösen Taten, und er behandelt uns so, wie wir ihn behandeln«[4]. Das Bild, das wir von diesem Geiste haben, bestimmt unser Wesen und wirkt als Vorbild. Unser Tun gibt ihm Gestalt. Im Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit hören wir den dämonischen Anruf des Gottes, der uns zu antworten gebietet. Ständig sind wir vor Entscheidungen gestellt, aber zwischen den Polen des Guten und des Bösen liegen so viele Übergänge, daß oft nur schwer zu erkennen ist, welches Übel das größere und welches das kleinere ist. Diese Übergänge bleiben oft unsichtbar und sind dann am gefährlichsten. Von ihnen spricht Schiller am 16. Dezember 1796 in einem Brief an Goethe, um zu begründen, warum er mit seiner dramatischen Arbeit nur zögernde Fortschritte mache: »... ehe ich mich weiter hinein wage, möchte ich gerne wissen, ob es der gute Geist ist, der mich leitet. Ein böser ist es nicht, das weiß ich, aber es gibt soviele Stufen zwischen beiden«. Dieses Zögern ist Goethe nur allzu vertraut; er weiß ja, daß der Seelendämon des Menschen mehr ist als nur die warnende Stimme des Gewissens. Dieser Dämon hat nicht bloß im übersinnlichen Bereich am Kampf der bösen gegen die guten Engel teil, sondern trägt auch das Sinnliche als »angeborene Kraft und Eigenheit« der

Individualität in sich, »wodurch sich der einzelne von jedem andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet«. Das sagt Goethe 1820 in seiner ›Morphologie‹ (Band 1, Heft 2). Für ihn ist das Dämonische kein ethisch spirituelles Phänomen, wie es uns von Plato dichterisch umschrieben wird, wenn er im ›Phaidros‹ (245 C—249 D) die Menschenseele von einem guten und einem bösen Geisterpferd gezogen sieht. Der Seelendämon ist jedoch weder Geist noch Körper allein, sondern er gehört zum ganzen Menschen; er erweckt den Antrieb aller Kräfte auf sein Ziel hin und wird als Dämonie schicksalhaft bewußt. Unter dem Zwange, sich entschließen zu müssen, erscheint das Dämonische als die unbewältigte Macht, deren Größe die menschliche Entschlußfähigkeit zu lähmen droht[5]. Streben und Widerstreben verkrampfen sich in ihr. Ratlos wartet der Mensch auf ein Zeichen, das seinem Tun die Richtung weisen soll. Doch derartige Zeichen sind vieldeutig und verleiten in grenzenlose Räume: »So kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß die Dämonen, um die Menschheit zu necken und zum besten zu haben, mitunter einzelne Figuren hinstellen, die so anlockend sind, daß jeder nach ihnen strebt, und so groß, daß niemand sie erreicht«. (Goethe zu Ekkermann am 6. Dezember 1829). Hier wird das Dämonische dem Tragischen gleich; vor ihm versagt die bloße Vernunft. In ihm spricht die Natur nach Goethes Wort »unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich«. Die pantheistische Weltsicht macht auch die Gottheit zum Dämon. Der Seele sind im Allgefühl keine Grenzen gesetzt. Subjekt und Objekt zugleich, drängt sie nach Verwirklichung ihres Menschenbildes. Ihr Dämon ist — im Gegensatz zu vielen überlieferten Auffassungen — keine nur zerstörende



Erscheinung von niedrig sinnlicher Art. Unsere wiederholte Betonung, daß der Dämon nicht einfach mit dem Bösen gleichgesetzt werden dürfe, ist notwendig, da die Quellenbücher zu diesem Thema fast alle dogmatisch befangen sind. Sie nennen nur den, der sich vom Göttlichen löst und den Willen der Gottheit verneint, einen Dämon. Sie verschweigen, daß das Dämonische — anders als seine ethischen Abstraktionen — im Grunde eben darin besteht, auch das Gegenteil von dem werden zu können, was es sein wollte: Böses kann auch Gutes bewirken, und umgekehrt. Im Dämonischen sind Antithesen und Dissonanzen enthalten, die der Auflösung bedürfen und sich ihr zugleich widersetzen. Je größer die Spannung wird, desto stärker muß die Gewalt des Dämons sein, allen Widerständen zum Trotz durchzubrechen. Der unvermeidliche Zwang zur Entscheidung — aus Notwehr oder aus Gier, aus Liebe oder aus Haß — führt den Menschen durch viele Möglichkeiten, formt sein individuelles Dasein und bildet die Persönlichkeit in der Gemeinschaft. Die leidenschaftliche Besessenheit des Eigenwillens, der an seiner Vereinzelung kein Genüge finden kann, macht den Menschen zum hemmungslosen Spieler; er setzt schließlich alles auf eine Karte, er wagt sich an die Grenze von totalem Gewinn oder von totalem Verlust. Der Dämon der Persönlichkeit treibt das Individuum über sich hinaus und ist als Medium überindividueller Wünsche unermüdlich in der Wahl der Mittel, sein Ziel zu erreichen. Und je schwieriger diese Wahl wird, desto folgenschwerer fällt die Entscheidung. Die Größe einer Persönlichkeit ist durch die Vielseitigkeit und Spannweite ihrer Anlagen bezeichnet.

In seinem Vorspiel einer Philosophie der Zukunft ›Jenseits von Gut und Böse‹ (1,6) spricht Nietzsche von der »Seele als Subjekts-Vielheit«, der »Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte«, einem Kollektivwesen also, das den Dualismus der zwei Seelen, die — nach Goethes ›Faust‹ — in jedes Menschen Brust wohnen, bei

weitem übersteigt. Wieder sehen wir, daß der Dämon, der das Individuum zur Persönlichkeit steigert, selbst kein individuelles Wesen ist. Er stellt sich uns allgemein als überindividuelles Wesen in gleichnishafter Gestalt dar und macht das Individuelle zu seinem Werkzeug, gibt ihm die Form, in der es dann als Existenz zur Wirkung kommt. Das Wechselverhältnis des Sinnlichen und des Übersinnlichen, des Physischen und des Metaphysischen, verwirklicht den Dämon im Menschen. Erst im Zusammenhang von Geist und Körper gewinnt die Seele lebendige Ausdruckskraft. Das Seelische nur im Bezug zum Geist sehen zu wollen, hat es dem Körper entfremdet und diesem damit eine geistfeindliche Eigenmacht gegeben. In der Verteufelung wird der Teufel erst wirklich. Wer ihn beschwört, dem erscheint kein guter Engel. Erst das Wort ruft alle Dinge und gibt ihnen seinen Sinn. Die Seele gestaltet sich aus ihren Widersprüchen; ihre Spannung ist ihre Sehnsucht. Sie offenbart sich bei Dichtern wie Hölderlin, um das Auseinanderstrebende zur Einheit seines Ursprungs zurückzuführen. Die Sehnsucht verlangt nach Vereinigung; sie ist schmerzhaft in der Vergeblichkeit und lustvoll in der Erfüllung ihres Bemühens. Sie macht ihren Träger zum Werkzeug ihres Willens, zur Person, durch die das Überindividuelle mit dem Individuellen verbunden ist. Aus dem Wirken der Sehnsucht wird das Werk des Menschen. Der Dämon ist das Bewegende seines Schicksals mit allem, was sich ihm entgegenstellt.

Wer im Dämon der Seele nur das zur Zerstörung treibende Streben sieht, verbannt den Willen der ›guten Wahl‹ aus der Welt. Die Seele, aus der das überfließt, was ihr Erleben übersteigt, hat viele Quellen. Kann denn nicht gut begonnen haben, was böse endete? Und gibt es wirklich keine Rettung für den, der Böses begann, weil das Licht ihn blendete? Ist Krankheit Unglück oder Schuld, die von Geschlecht zu Geschlecht weiterwirkt, wie der Chor der Tragödie des Aischylos singt?[6]



Der Fluch der bösen Tat wirkt in der Welt offenbar weiter als der Segen heilbringenden Tuns. Der Frevel scheint eine ansteckende Krankheit zu sein, die ihren Herd in der Seele des Menschen hat und jeden gefährdet, der mit ihr in Berührung kommt. So sind Neurosen zugleich Krankheitsformen und Kämpfe mit dem Bösen einer feindlich erlebten Umwelt. Die Möglichkeit der Heilung hängt vor allem davon ab, daß das Übel in seinen körperlichen wie seelischen Bedingungen durchschaut wird. Der leidenschaftlich gespielten Selbstdarstellung des Hysterikers steht die Unfähigkeit des depressiv veranlagten Menschen gegenüber, im Spiel Befreiung von seinen Zwangsvorstellungen zu suchen. Es mißlingt ihm auch, das Göttliche im Gleichnis der Natur zu verehren, von der auch das Übel stets ein Teil ist. Die Schuld am Überwuchern des Bösen liegt nicht nur bei denen, die sich für die ›böse Wahl‹ entschieden haben; sie kann vielmehr auch von jenen verursacht werden, die mit ihrer ›guten‹ Wahl die Welt verfehlen und sie dem Bösen dem ›Fürsten dieser Welt‹, überlassen, um nur sich selbst zu retten.

Das Böse verdrängen heißt noch lange nicht: es überwinden und besiegen. Wer allein aus grenzenloser Eigenliebe ›die gute Wahl‹ trifft und jede Versuchung nur flieht, ohne sich ihr jemals zu stellen, der wird trotzdem verdammt. Genau das ist das Thema des alten, faustähnlichen Dramas ›Cenodoxus, Doktor von Paris‹, mit dem der Jesuit Jakob Bidermann seine Zeitgenossen im Jahre 1609 zum erstenmal erschüttert hat. Das Gute kann unter besonderen Umständen also auch das Böse sein, wenn die Tugend überheblich wird. Hier stehen wir vor einem dämonischen Problem, von dem die Seele vernichtet wird, die sich selbstsüchtig über ihre Verantwortung für die sie umgebende Welt hinwegsetzt. Der Dämon rächt sich an jedem, der ihn verleugnet. Denn die Welt kann nur derjenige überwinden, welcher sie erlitten und unter der Last seiner Schuld die erlösende Kraft des Opfers erlebt hat. Die Ruhe, die aus dem Kampf

mit der Unruhe siegreich hervorgeht und sich selbst nichts erspart, bildet die Strahlungskraft und das Heil der Persönlichkeit, wird deren Charisma. Die vermeintliche Sicherheit der individuellen Selbstsucht über das dämonische Wagnis der persönlichen Freiheit zu stellen, die sich für andere verantwortlich weiß, kurz, der Egoismus ist niemals das Kennzeichen menschlicher Größe gewesen.

Das Genie, der Held und der Heilige, die wir hier als Grenzen höchsten Menschentums noch näher betrachten müssen, sie alle haben eines gemeinsam: sie tragen ihr Schicksal ganz und entziehen sich ihm nicht. Über das Urteil der Welt im Innersten erhaben und ihr durch das Opfer doch am tiefsten verbunden, legen die Besten durch die erlösende Tat für den Sinn des Daseins ein ewiges Zeugnis ab. Ihr Werk hat dadurch den bleibenden Wert des Vorbildes, daß ihnen keine Versuchung fremd geblieben und ihr Streben heilbringend geworden ist.

## Das Genie

Um die Entstehung des Genies zu erklären, bringt Nietzsche (›Menschliches, Allzumenschliches‹ 1,56) das Bild von dem im Walde verirrten Wanderer, der mit außergewöhnlicher Energie ins Freie strebt und dabei einen neuen, bisher unbekannten Weg entdeckt. Besondere Spannkraft und Originalität seien die wichtigsten Merkmale des Genies. Es bezeichnet einmal die geniale Begabung, aber auch denjenigen, welcher sie besitzt und von ihr besessen wird. Wer Genie hat, der ist ein Genie. Durch solche außerordentliche Menschen kann die bestehende Ordnung ebenso bestätigt wie aufgehoben oder gar zerstört werden. Derartige Personen haben Fähigkeiten, deren Gebrauch die Welt in einer Weise umgestalten kann, daß die Spuren ihres Wirkens Jahrtausende überdauern. Sie bleiben mit dem Urheber verbunden, selbst wenn sein Name mit der Zeit in Vergessenheit



geraten ist. Wir kennen z. B. den nicht, der den Wagen erfunden hat, zweifeln jedoch nicht, daß er ein Genie gewesen sein muß. Die Vieldeutigkeit der genialen Energie gibt den Nachfahren Rätsel auf, die im Zwielicht des Dämonischen stehen, das vor allem den Menschen umgibt, aber auch das Schicksal seines Werkes tragen kann.

Im berühmten 19. Buch von ›Dichtung und Wahrheit‹, das so viel über das Wesen des Dämonischen aussagt, faßt Goethe das Genie als eine normative Kraft im Menschen, die neue Gesetze aufstellt. Kants Geniebegriff, den die ›Kritik der Urteilskraft‹ (1790) definiert, geht ebenfalls von einer naturgegebenen Anlage aus, die den damit ausgestatteten Menschen zum ausgesprochenen Günstling der Natur erhebt und über die anerkannten Normen hinaus Ausdrucksformen erschafft, aus denen im künstlerischen Bereich neue ästhetische Regeln abzuleiten seien[7]. Im Genialen tritt also stets ein Moment der Überraschung auf, das sich bis zur nachhaltigen Schockwirkung steigern kann, wenn der Bruch mit dem Herkömmlichen allzu radikal vollzogen wird. Mindestens ist das Genie ein Original und daher von keinem bekannten Vorbild unmittelbar abzuleiten, sondern unheimlich eigenständig. Genies entstehen meist an den Nahtstellen der Kulturen, am ehesten in besonders tiefgreifenden Krisenzeiten mit den dann oft ausweglos erscheinenden Schwierigkeiten. Was die althergebrachte Ordnung offenbar nicht mehr leisten kann, weil ihre Wertmaßstäbe verbraucht sind und daher an Geltung verloren haben, wird vom Genie spontan geschaffen. Es löst das scheinbar Unlösbare. Mit dem Wandel der Vorstellungen vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen in seiner Welt, mit der Entdeckung der Autonomie des Individuums, beginnt an der Schwelle der Neuzeit der Geniekult der Renaissance. Er folgt der antiken Überlieferung, nach welcher im alten Rom der Genius die dämonische Verkörperung der männlichen Schöpferkraft ist, die mit dem Menschen geboren wird

und mit ihm vergeht. Dieser persönliche Dämon ist dem Manne ursprünglich nur beigegeben, erst in späterer Auffassung mit ihm identisch. Der heute psychologisch verstandene Begriff des Genies hat allmählich seine mythische Bedeutung verloren und meint nun nur noch eine besonders ausgeprägte Begabung. Um die Erhellung des Genieproblems haben sich – unter Berufung auf die Antike – die Philosophen und Dichter der Aufklärung und der Romantik bemüht. Der Geniekult um die Originalität des Naturtalentes ist mit einer schwärmerischen Geistesbewegung verbunden, die im Genie den kraftvollen Menschentyp verehrt, dessen selbstherrliche Stellung über alle gesellschaftlichen Konventionen erhaben sei. Dieses Genie hat in Prometheus sein großes Vorbild und will sich die Welt neu erschaffen, indem es keine Bindung anerkennt, die seinem Streben Grenzen setzt.

Der deutsche Sturm und Drang kann sich in seinem Genieprogramm, das die Macht des Gemütes über alle Verstandeskräfte setzt, an Anthony Ashley-Cooper, Earl of Shaftesbury (1671–1713), halten. Dieser hat, seinem Lehrer John Locke folgend, das Gefühl zur Quelle der Erkenntnis, die Religion zum lyrischen Erlebnis erklärt und im Künstler sogar »eine zweite Gottheit« gesehen. Die schöpferischen Kräfte des Menschen werden dann auch von Denis Diderot (1713–1784) metaphysisch gedeutet; dieser billigt dem Genie eine naturhafte Sehergabe zu, die unabhängig von den Umweltbedingungen zum Durchbruch komme. Goethe hat Diderot selbst als ein »ursprüngliches und unnachahmliches Genie« bezeichnet.

In der Bewertung des Genies ergeben sich nun Unterschiede, je nachdem, ob es als Mittler höherer Mächte mythologisch oder als Ausdruck einer persönlichen Verfassung nur psychologisch verstanden wird. Entgegen der modernen Seelenanalyse brauchen die mythologische und die psychologische Sicht auf das Genie einander nicht auszuschließen.



Die im Raum des Unbewußten oder Unterbewußten liegenden Phasen genialen Schaffens haben das Genie oft nur als passives Medium von Intuitionen erscheinen lassen. Dabei wird sein Fleiß übersehen, der sich durch fehlgeschlagene Versuche nicht entmutigen läßt. Unabhängig davon, ob das Genie in seinen Beziehungen zum Göttlichen nur gleichnishaft oder tatsächlich gewertet wird, steht doch fest, wie wenig jede individualpsychologische Erklärung ausreicht, das Genie zu deuten. Der genialen Persönlichkeit sind stets auch überpersönliche Wesenszüge eigen, die den Einzelnen zu ihrem Werkzeug machen, ihn in gleicher Weise triumphieren wie leiden lassen. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist bei ihm nicht mehr logisch zu erschließen. Alles, was die Genialität eines Menschen bildet, widerfährt ihm als ein Schicksal, dem im letzten keine Kritik beikommt. Andere können es aus seinen Folgen eher erklären als der Geniale selbst, der jener Macht ausgeliefert ist, als deren Urheber er gilt.

»Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdachte, und was bei einem Shakespeare die Unwissenheit oder Übertretung jener kritischen Gesetze? Das Genie, ist die einmütige Antwort. Sokrates hatte also freilich gut unwissend sein; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war als an aller Vernunft der Ägypter und Griechen . . .«[8], sagt Johann Georg Hamann (1730–1788), der im Genie nicht nur die auserwählte Begabung erkannt hat, sondern auch die besondere Tragik: »Genie ist eine Dornenkrone und der Geschmack ist ein Purpurmantel, der einen zerfleischten Rücken deckt«. Hamann bezieht die Genialität – nach Lavater die »Übernatur« – auf den überragenden Künstler wie auf den großen Philosophen, Politiker oder Techniker. Doch alle diese Großen leben nicht ganz in und mit ihrer Umwelt; sie scheinen vielmehr aus einer an-

deren Welt in diese Wirklichkeit hereinzuragen. Die Widersprüche des Genialen führt Hamann darauf zurück, daß ein derartiger Mensch zugleich Acker und Samen, aber auch der König seines Feldes sei. Sein Wesen werfe so verwirrende Schatten, weil hinter ihm gleichzeitig verschiedene Lichter stünden.[9]

Der schöpferischen Unruhe des Genies kann das Bestehende niemals genügen. Wer neuen Wegen folgen muß, auf denen mehr Zukunft als Gegenwart ist, lebt in vieler Hinsicht an seiner Umgebung vorbei und läßt sich nur schwer oder gar nicht in sie einordnen. Seine bewegte Gemütslage, der Sinn einer rational nicht mehr faßbaren Besessenheit, ist daher schon oft mit dem Wahnsinn verglichen worden. Demokrit (Fragment 17) hat um 400 v. Chr. bemerkt, niemand könne ohne Begeisterung und einen gewissen Anflug von Wahnsinn als ein guter Dichter gelten. Damit ist jedoch nur eine ekstatische, die Kraft des Geistes steigernde Verzückung, aber keine zerstörende Gewalt gemeint. Auch Plato sieht in einem solchen »holden« Wahnsinn keine Krankheit, sondern eine von den Göttern verliehene Schöpferkraft. Aristoteles beobachtet am Genie allerdings bereits melancholische Züge, die auf Anlagen zur Geisteskrankheit schließen lassen; und Seneca stellt sogar fest, es gebe nichts Großes ohne eine Beimengung von Irrsinn. Diese Auffassung hat Schule gemacht. Ihr folgt z. B. auch Diderot. Bei Hamann jedoch finden wir: »Nichts ist also mehr übrig, als die Grenzstreitigkeiten des Genies mit der Tollheit zu untersuchen . . . Einige sagten: δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται (er hat etwas Dämonisches an sich und rast), und sahen die Manie gleichfalls für die Wirkung eines Genies an, ja wunderten sich sogar, daß es Menschen von gesundem Bauernverstand möglich wäre, ihm zuzuhören«. — Um 1900 hat vor allem Cesare Lombroso in seinen Werken das Schlagwort von ›Genie und Wahnsinn‹ zu einer Art Dogma erhoben; das Geniale wurde zu einem Gegenstand der Psychiatrie gemacht. Demgegenüber muß hier betont werden, daß der von einer Wahnidee Besessene dem Absurden und meist unbedeutend Persönlichen verhaftet bleibt, während der Geniale an seinem Werk zu erkennen ist. Der Wahnsinnige wird von seinen Vorstellungen nur beherrscht, ohne sie umsetzen und dauerhaft gestalten zu können. Wenn geniale Menschen geisteskrank werden, dann ist das Bedeutende ihres Schaffens trotz ihrer Krankheit und wohl weniger infolge ihrer Krankheit entstanden. Durch Anfälle von Wahnsinn kann die Produktivität vielleicht vorübergehend gesteigert werden, vor allem, um sich gegen die herandrängende Krankheit zu wehren. Sobald die Anfälle jedoch überhandnehmen, zerstören sie die Persönlichkeit und deren Schaffenskraft. Wäre das Genie das Ergebnis einer Krankheit, wie dies z. B. Thomas Mann in seinem Faust-Roman behauptet, dann müßte jeder solche Kranke eigentlich als Genie wirken können.

Es erscheint uns auch verfehlt, sich bei dem angenommenen Zusammenhang stets auf das ›Normale‹ zu beziehen, also nur das Abnorme, nicht aber dessen Wertigkeit zu sehen. Sie läßt den Geisteskranken unternormal, das Genie aber übernormal wirken. Von diesem grundsätzlichen Unterschied wird die unleugbare Gefährdung des Genies durch das Überspannen seiner schöpferischen Kräfte nicht berührt.

Ja, es scheint, als bedürfe der geniale Mensch geradezu eines äußeren oder inneren Widerstandes, der ihn erst zur Entfaltung seiner stärksten Kräfte zwingt. Aus dem Kontrast wirkt er am mächtigsten: ähnlich dem Licht, das am hellsten strahlt, wenn es aus dem tiefsten Dunkel kommt. In einen solchen Gegensatz hat auch Goethe sein Künstlertum gestellt gesehen:

»Meine Dichterglut war sehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,

Wann ich vor drohendem Übel floh,
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunklen Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.« —

In einem späteren Abschnitt, wenn vom dämonischen Wesen des Wahnsinns die Rede sein wird, werden wir auf die Deutung des Genialen als eines scheinbar pathologischen Phänomens zurückkommen müssen. Mit den Wirkungsweisen des Genies haben wir uns dann im letzten Teil zu befassen.

Das Außerordentliche am Genialen ist, wie überraschend es sich entfaltet und trotz unbändiger Leidenschaft sein Werk in Form bringt und beherrscht. Dem Genie entgleitet sein Erleben nicht, sondern wird Gestalt. Seine Spannungen fordern heraus: sie stoßen die Gegner ab und beunruhigen sogar die Bewunderer, berühren sie unheimlich und lassen keinen Menschen ihrer Umgebung völlig unbeteiligt. Die Gegensätze seiner inneren und äußeren Welt bringen das Genie nicht selten zu einem Mißtrauen gegen sich selber, als sei es seiner Schöpferkraft ohnmächtig ausgeliefert und werde vom Schaffensdrang völlig verzehrt. Doch sein Werk überwindet den Zwiespalt. Das Besondere, oft Absonderliche des genialen Strebens findet wiederholt in einem gewagt persönlichen Stil Ausdruck, der sich durch Gehaben und Kleidung von allem Gewohnten entfernt. Eine ähnliche Eigenwilligkeit ist bei jedem Sonderling zu beobachten, dessen Originalität jedoch individuell gebunden bleibt, während das Genie überindividuell wirkt und scheinbar mühelos aus sich selbst erfährt, was allen anderen niemals in solcher Vollendung zuteil wird. Das geniale Bewußtsein erfaßt, obwohl es individuell erscheint, die überindividuellen Zusammenhänge und begreift sie als Ganzes auf einmal; sie erschließen sich dem analysierenden Intellekt niemals so vollkommen. Die geniale



Intuition beherrscht auch das Unterbewußte mit der Treffsicherheit des geschärften Instinktes. Ihre irrationale Offenbarung überzeugt im nachhinein auch den Verstand, der von sich aus zu solcher Leistung genialer Einfälle nicht fähig wäre.

Das Genie verkörpert seine Welt. Es ist das Medium des Ganzen, mit dem es so eng verbunden ist, daß zwischen dem individuellen und überindividuellen Bereich seines Schaffens nicht mehr unterschieden werden kann. Triebhaft wächst sein Formwille, der das Zeitlose in die Gegenwart und die Gegenwart in die Ewigkeit trägt, ohne sich darin aufzulösen. Es bleibt beständig. Wohl strebt jeder Mensch nach Übereinstimmung mit der Welt, in der er lebt. Wenn er sein Ziel nicht erreicht und ihm die Anpassung an die Gegebenheiten mißglückt, versucht er seine Umwelt seinem Wesen anzugleichen. Hier beginnt jenes Weltverbesserertum, für welches das Genie objektive Maßstäbe findet und sich ihnen unterwirft. In einer bis zur Selbstpreisgabe erlebten Ekstase wird die geniale Individualität zum bloßen Gleichnis ihrer überindividuellen Leistung. Die Persönlichkeit wird hier völlig ihrer Bestimmung gleich und entäußert sich aller Bindungen, die ihr dabei im Wege sind. Die Kraft ihrer Phantasie verwandelt den Traum zur Wirklichkeit und zwingt das Unsichtbare, das Hintergründige, das schon immer in der Welt gewesen ist, endlich sichtbar zu werden und aus seiner Namenlosigkeit herauszutreten. In solcher Verkörperung macht sich das Übersinnliche den Sinnen begreifbar. Das Unerhörte wird zum Ereignis, wenn der Geniale in seinem Element ist, das ihm dienen muß, wie er ihm dient.

Durch konzentriertes Erleben und intensives Gestalten gewinnt das Genie ein hellsichtiges Wissen höherer Ordnung, das durch Berechnungen nicht gestärkt, sondern nur geschwächt werden kann, weil zwar seine Mittel, nicht aber seine Quellen und Ziele verstandesmäßig zu deuten sind. Statt die Dinge zu beschreiben, stellt

das Genie sie dar und verwirklicht sie als Ganzes. Schöpferische und unschöpferische Phasen können einander dabei ohne Übergang folgen und den, der sich in ihnen befindet, zwischen übermächtigem Hochgefühl und ohnmächtiger Verzweiflung schwanken lassen. Daraus werden von ihm Erfahrungen gewonnen, die nicht nur im Irrationalen bleiben, sondern dieses auch rational zur Geltung bringen und mit ihrer Magie die Welt durchdringen. Sie ermöglichen den Durchbruch des Übersinnlichen und werden zu der allen Menschen sichtbaren Tat. Dieser Durchbruch wird schließlich umso mächtiger, je höher vorher die Spannung des genialen Bewußtseins gewesen ist. Dem Genie muß die Ordnung, das jeweils Gültige, stets auch feindlich erscheinen. In seinen Tiefen, wenn es auch noch so heldisch auftritt, droht ihm die Gefahr, den Weg und die Bestimmung zu verfehlen. Das in Angst und Sehnsucht gespannte Genie wehrt sich dagegen, aber diese Angst und Sehnsucht sind seine Energie, die sich in Kierkegaards ›Don Juan‹ als »dämonische Lebenslust« äußert[10]. Die geniale Persönlichkeit fühlt die Widerstände, die ihr Tun behindern, als Antrieb. Sie sieht klarer als die anderen, die ihm folgen oder widerstreben, daß und wie das Notwendige gewagt werden muß.

Das Talent nützt seine Zeit. Von ihr wird das Genie gerufen, und sie ruft es umso dringender, je anfälliger sich eine Epoche dafür zeigt. Am lautesten feiern glaubensarme Zeiten ihre Genies, von denen sich manche am Ende als Scharlatane erweisen, wenn der Rausch der Massen sie verblendete. In ihrer äußeren Erscheinung sind echte und falsche Genies voneinander nicht zu unterscheiden. Beide Arten kommen in der Krise zur vollen Wirkung und rühren — nach dem Wort von Friedrich Hebbel im Drama ›Gyges und sein Ring‹ (Vers 1808 ff.) an den Schlaf ihrer Welt. Ob da ein Genie oder ein Scharlatan am Werke ist, die beide der Versuchung durch das Chaos nicht ausweichen, wird oft erst an den



Früchten ihres Wirkens erkannt. Anders als die Menschen, denen es versagt ist, ihr Persönliches objektiv zu gestalten und sich in schöpferischen Leistungen zu bekunden, trägt das Genie sein Schicksal ganz in sich und ist daher über Lohn und Strafe erhaben. An ihm erfüllt sich das Wort aus Spinozas ›Ethik‹ (v, 42): »Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.«

## Helden und Heilige

Wir haben gesehen, wie sich der Dämon und das Dämonische in der Welt der Widersprüche spiegeln und schließlich in der Persönlichkeit, die gleichzeitig Subjekt und Objekt ihrer Welt ist, die gleiche Vieldeutigkeit zeigen, welche überall in den religiösen Mythen erhebend oder vernichtend erscheint. Diese Phänomene sind nicht einfach als phantastische Ausgeburten bedrängter Seelenzustände abzutun oder als individuelle Erfindungen zu begreifen. Die einzelnen Gestalten treten hier stellvertretend für das Ganze auf, das sie verbindet. Wie alle genialen Menschen scheinen auch die Helden und Heiligen das, was sie darstellen, durchaus als Einzelwesen zu sein. Sie rotten sich nicht zusammen, sondern leben in ihren großen Stunden als Kämpfer wie als Beter einsam. Und am einsamsten sind sie in jenen Taten, denen sie ihren für die anderen Menschen beispielgebenden Rang verdanken. Die Macht ihrer Persönlichkeit läßt sie zum Vorbild für alle werden, die ihnen nachfolgen. Helden und Heilige ringen um die Ordnung, der sie sich verpflichtet wissen. Ihr Dienst und ihre Haltung sind für alle Menschen ihres Glaubens maßgebend. In diesem Bezug scheint ihnen, flüchtig betrachtet, alles Negative zu fehlen. Nur das zählt bei ihnen, wofür sie eintreten und sich vollenden. Ihr im Grunde bejahendes Wesen stellt Helden und Heilige auf die gemeinsame Lebensebene metaphysischer

Selbstbehauptung, die von jedem äußeren Erfolg unabhängig ist. Sie siegen noch im Untergang. Sie weichen dem tragischen Opfer nicht aus, bereiten sich vielmehr entsagungsvoll darauf vor, allen Versuchungen menschlicher Schwachheit zu widerstehen.

Die Heroen der Griechen haben keine Heiligen neben sich, sondern vereinigen das Heldische und die Frömmigkeit in einer Person. Sie vollbringen alle ihre Taten unter göttlichem Auftrag. Der Wille der Gottheit vermenschlicht sich in ihnen, und ihr Opfer vergöttlicht und befruchtet die Welt. Ihre Stärke erweist sich im Tun wie im Leiden. Für sie sind Freiheit und Notwendigkeit ein und dasselbe, und diese innere Übereinstimmung verleiht ihnen eine traumhafte, traumwandlerische Sicherheit. Sie gelten ihrer Welt als Halbgötter, indem sie sich als Helden verewigen.[11] Wir hingegen sehen im Heroischen meist nur noch das Heldentum kämpferischer Hingabe. Das Jenseits des griechischen Himmels ist jedoch nur ganz wenigen Verklärten gegönnt. Die Heroen Homers, sogar Achilles, sind nach ihrem Tode zum Schattendasein in der Unterwelt verurteilt. Den Lebenden aber bleibt die fromme Pflicht, ihren Heroen Opfer darzubringen, allerdings nicht in den Kultformen, die nur den höchsten Göttern zustehen, sondern in der für die unterirdischen Dämonen bestimmten Weise. Kein Opferrauch steigt von ihnen zu den Olympiern empor. Das Blut geschlachteter Tiere wird zur Sättigung der toten Seelen in die Erde hinabgeleitet. Da aber nicht allen Verstorbenen solche Ehren erwiesen werden, sondern nur den Auserwählten des eigenen Lebenskreises, sehen wir darin einen besonderen, gehobenen Ahnenkult. Obwohl der religiöse Heroendienst stets auf einen bestimmten Menschen und dessen geschichtliches Wirken bezogen wird, fällt doch der zeitlos mythische Zug dieser Heldenverehrung auf. Sie ist unbedingt an das Grab des Heros gebunden. Reliqien, die sterblichen Überreste der Heroen und Heiligen, sind es, in denen der Segen des



Opferblutes seine Heilkraft behalten soll. Darum flehen die Gläubigen die Verewigten an und verheimlichen deren Grabstätte ängstlich vor jedem Fremden. Der Heros kann ja jede Verletzung seiner Totenruhe auch an den Gläubigen grausam rächen, wenn diese sein Grab nicht schützen. Das Gefühl der Verpflichtung den Toten gegenüber ist tief in den Menschheitsglauben aller Religionen eingedrungen.

Die spätantiken Mythen, oft erst in alexandrinischer Zeit zu Heldensagen geformt, lassen den Heroenkult individuell faßbar erscheinen. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese einfache Annahme als falsch. Da ist z. B. Kekrops, der nach der Überlieferung um 1560 v. Chr. der erste Heilige König gewesen sein soll. Sein Mythos ist aber viel älter als jener von Theseus, der erst im 6. Jahrhundert zum attischen Heros wurde. Kekrops gilt als der eigentliche Begründer der Kultur Attikas, als der Heilige König Athens, als der Heros dieser Stadt. Er wird jedoch halb als Mensch, halb als Schlange dargestellt. Auch seine Nachfolger erscheinen so zwitterhaft. Älteste Bilder zeigen sogar die Göttin Athene mit dem Schlangenschwanz. Jeder König Athens ist demnach eine Verkörperung der mythischen Schlange und wird zum Symbol der Unsterblichkeit des Königtums, wie die Schlange das Sinnbild der ewigen Wiederkehr ist. Darum läßt auch Plutarch im ›Leben Alexanders‹ bei der Geburt des Helden die Schlange erscheinen, denn sie ist reich an Mana, und diese Lebensfülle geht auf den zum Heros Geborenen über und stärkt ihn übermenschlich. So bleibt auch Kekrops keine Individualität, sondern wird zum Genius seiner Gattung (δαίμων γέννης). Individuell ist er nicht unsterblich, wohl aber bezeugt er mit seiner Wiedergeburt (παλιγγενεσία) die ständige Erneuerung des Lebens durch den Tod. Auch die Stellung der Könige anderer Kulturen wird in ihrer Wirkung und Wertung bei der Nachwelt nur als Erbschaft solcher überindividueller, mythischer Herrscherkraft verständ-

lich. Ebenso treten z. B. die Hohen Priester der Tibetaner nur als Verkörperungen der Macht ihres Amtes und der Heilkraft ihrer Vorgänger auf. Im Zyklus von Geburt, Tod und Wiedergeburt vollendet sich das auf die Gemeinschaft bezogene Leben. Ähnlich ist für Plato die Ewigkeit keine unendliche Gerade, sondern der unendliche Kreis: »Die, welche hier sind, gehen dort hinüber, und sie kommen wieder hierher zurück und werden wiedergeboren von den Toten.« (Phaedr. 72 B, 70 C). So bleibt das Individuelle mit dem Überindividuellen unlösbar verbunden.

Indem die einzelne Seele hier zum Symbol einer übermenschlichen Gemeinschaft erhoben wird, vereinigt sich in ihr das Heroische, das seine Welt im Kampfe aktiv verteidigt, mit dem Heiligen, das die Bedrohung des Glaubens leidend überwindet. Das Heldenleben dient der heiligmäßigen Läuterung. Auch Gilgamesch und Parzival kämpfen und irren; sie gewinnen Macht und erfahren Leid, bevor sie durch das Opfer an die Quelle der Erlösung gelangen. Sie müssen den Weg des Abenteuers gehen, um wesentlich zu werden und ihren Willen, der wirklich ist, mit ihrem Ziel zu verbinden, das zwar noch unwirklich, aber doch schon wahr ist. Jeder Wille richtet sich ja dämonisch auf das, was noch nicht ist, und sieht in seinem Ziel eine Realität, als sei sie schon greifbar. Die damit gegebene tragische Situation wird überall dort nicht mehr verstanden, wo ein Geschehen als gesetzmäßig und vorausberechenbar gilt. Im Paradoxen der Willensentscheidung zwischen den Widersprüchen von Ideal und Wirklichkeit, nicht erst im Scheitern des Helden und Heiligen, liegt alle Tragik beschlossen. Sogar eine Existenzphilosophie, von der das Dämonische als eine Fiktion behandelt wird, sieht den Menschen in heroischen Grenzsituationen »als Träger eines über individuelles Dasein Hinausgreifenden, einer Macht, eines Prinzips, eines Charakters, eines Dämons«[12]. Ohne Einsicht und bejahende Hinnahme des



Tragischen gibt es aber keine Erlösung, wie uns alle bedeutenden Zeugnisse der Geschichte offenbaren.

Der Heros wirkt durch die mythische Art, nicht durch den geschichtlichen Inhalt seiner Vollendung. Als Vorbild steht er über allen Zeiten und verbürgt seinem Volke den zukünftigen Sieg. Er verkörpert das Heldentum, das alle Kämpfer verpflichtet. Mit jeder Tat, die den Ruhm erhöht und einen Glanz von Ewigkeit verbreitet, wächst der Glaube, daß der Held, der solches leistet, unsterblich sei. Er, dem offenbar alles gelingt, besitzt eine Überlegenheit, die noch in der Niederlage triumphiert. Sonnenhaft vollziehen sich sein Aufstieg und sein Untergang. Und der Sonne verwandt ist auch bei den Ägyptern die Schlange: das Sinnbild von Heilkraft, Fruchtbarkeit und Tod, Medizin und Gift des Lebens. Die Helden sind Heilige der Erlösung im Diesseits. Durch ihr Beispiel erneuern sie das Heil in der tatkräftigen Bereitschaft, lieber sich selber als die anderen zu opfern und mit der Preisgabe ihres Lebens der Gemeinschaft zu dienen. Zu ihnen gehört die Tragödie. Sie ist ihr Wesen. Nach Hölderlins ›Hyperion‹ (II,1) begeistert der echte Schmerz: »Wer auf sein Elend tritt, steht höher. Und das ist herrlich, daß wir erst im Leiden der Seele Freiheit fühlen.« Noch härter läßt dann Albert Camus das Tragische dem Unglück den großen Fußtritt versetzen[13]. Er unterscheidet dabei die sonnenhafte Tragik der Mittelmeerkultur von der Tragik der nordischen Nebel. Bei Camus gipfelt die Tragödie im »goldenen Unglück«, das von der leuchtenden Größe des Heroischen getragen wird. Nicht das Schicksal an sich, sondern das Bewußtsein des tragischen Zustandes macht den Helden aus, der trotzdem handelt, und bricht als ewiges Licht durch die Trauer über alle irdische Vergänglichkeit.

Alle Heroen sind solche Lichtgestalten auf dunklem Hintergrund, und die Heiligen tragen als Zeichen ihrer Erfüllung den Lichtschein über dem Haupt. Er offenbart die gelebte Wahrheit, die den Menschen erleuchtet, ihn

aber auch verbrennen kann. Die Heroen bleiben im mythischen Kreis ihrer Natur; in jedem von ihnen ist auch ein Sisyphos, der den Felsen seines Schicksals ewig wälzen muß. Das verleiht ihnen jenen schwermütigen Zug, der ihrer lichtvollen Erscheinung zutiefst widerspricht.

In jedem olympischen Sieger der Antike ersteht der Heros neu. Dort bedeutet der Name des einzelnen Menschen wenig, der sich selbst übertroffen hat. Er ist in die Gemeinschaft derer eingegangen, denen sein Sieg das Heil bringt. Als Ursprung der olympischen Spiele wie der Tragödie gilt seit Aristoteles die Geburt des Fruchtbarkeitsdämons, der verschiedene Namen und wechselnde Gestalten hat. Er wird im kultischen Dithyrambos erzeugt, im begeistert schwebenden Loblied, das der Gottheit gesungen und getanzt wird. Der Heros bleibt dann oft nicht nur Mittler; ihn vergöttlichen diejenigen, welche ihren Gott anders nicht erleben können. Die irdische Erscheinung des Heroisch-Heiligen, die bei den Griechen Epiphania oder Parousia heißt, nimmt den Menschen weithin die Sicht auf die Gottheit und setzt den heiligen Heros sogar an die Stelle des Gottes. Beispielhaft zeigt dies die Hymne für Demetrios Poliorketes, den Helden der Schlacht bei Ipsos (301 v. Chr.): »Sei gegrüßt, Sohn des mächtigen Gottes Poseidon und der Aphrodite! Sind doch die anderen Götter weit entfernt, oder sie sind überhaupt nicht oder kümmern sich nicht ein bißchen um uns. Dich aber sehen wir gegenwärtig, nicht aus Holz oder Stein, sondern wirklich. So bitten wir denn dich: zuerst schaffe Frieden, Liebster, denn es steht bei dir.«

Maßlose Menschenvergottung greift dann im Herrscherkult der römischen Kaiserzeit um sich. Wir hören da vom Imperator Augustus, dem ›Vater des Vaterlandes‹, dieser habe nicht nur alle früheren Wohltäter der Menschheit übertroffen, sondern es sei auch unmöglich, daß der Welt jemals ein Größerer geschenkt werde. Nach spätantiker Auffassung stirbt ein solcher Kaiser nicht,



sondern fährt zum Himmel auf, wird unter die Gestirne versetzt. Der Herrscher erscheint hier als der Heiland der Welt, zum Gott erhoben. Nur Tiberius, der Nachfolger des Augustus, hat sich gegen diese Erhöhung seiner Person verwahrt und erklärt, er sei ein sterblicher Mensch und wünsche keine Tempel zu seinen Ehren errichtet. Sie würden ja doch mißachtet, wenn das Urteil der Nachwelt über ihn sich in Haß verwandeln sollte.

Der in der Vergottung des Menschen gipfelnde Persönlichkeitskult bleibt aber durchaus nicht auf das Heidentum beschränkt. Er greift sogar in der christlichen Heiligenverehrung um sich, wie der Volksglaube sie vielfach betreibt. So sagt man im Mittelalter dem Schutzheiligen nach, daß nur er es sei, nicht Gott, der Krankheiten schicke und sie allein heilen könne. Der Volksglaube verlangt stets nach unmittelbarer Anschaulichkeit und setzt das vertraute Bild seines Heiligen mit dem Wesen der ihm unfaßbaren Gottheit absolut gleich. Solche Verehrung kann paradoxe Formen annehmen und wendet sich z. B. im alten Rußland dem Typus jener ›Heiligen Narren‹ zu, die der von ihnen verachteten weltlichen Macht gegenüber eine gespielte Narrheit zur Schau tragen und unter dem Schutz dieser Maske die Mißstände ihrer Zeit bekämpfen. Diese seltsamen Heiligen heißen in Byzanz ›Scheusale‹ und berufen sich auf diesen Namen wie auf einen Ruhmestitel[14]. Sie werden von den Mächtigen gefürchtet, denen sie durch ihre herausfordernd asketische Selbsterniedrigung in den Augen des Volkes überlegen sind. –

Helden und Heilige gewinnen ihren Rang, indem sie ihr individuelles Menschentum gegen alle Anfechtungen im opferreichen Einsatz überwinden und ins Überpersönliche erheben. Sie in ihre vergängliche Erscheinung zu bannen, kommt der Trennung ihrer zeitgebundenen Individualität von deren überzeitlichem Wirken gleich, das erst anderen Menschen zum Vorbild wird. Helden und Heilige sind nur an dem Wertbezug zu erkennen,

dem sie dienen. Ihre Bedeutung entspricht der Funktion, die sie innerhalb ihrer Ordnung erfüllen. Sie kann mißdeutet werden und den Heiligen als Ketzer erscheinen lassen. Losgelöst von der Ordnung, sind sie — wie alle Dämonen, die den Zusammenhang mit der die Welt erhaltenden Gottheit verloren haben — eine zerstörende Macht. Ohne persönlichen Gott wird der Heilige zum Lebensfeind, zur Geißel der Menschheit. Im Namen der Tugend will er die Welt nach den abstrakten Maßstäben seiner eifernden Vernunft bis zur Unmenschlichkeit nach starren Gesetzen reinigen. Seine Sittenstrenge sieht nur das Prinzip, dem er alles opfert; auch die Menschen vernichtet er, die er nur als Symbole des Bösen, nicht als Eigenwesen gelten läßt. Ein solches Weltverbesserertum, das an seinem Haß und Lebensneid zu erkennen ist, maßt sich an, als Richter und Henker alle Übel der Menschheit restlos tilgen zu können. Sein Tugendfanatismus tritt an die Stelle des lebendigen Gottes. Nicht anders wird der gottlose Held zum Brandstifter dieser Welt; im Zorn vernichtet er auch sich selbst. Seine Tat wird zur Rache Gottes, den er mißachtet. Jede die Ordnung sprengende Individualisierung des Helden und Heiligen ist unheilvoll; eine egoistische Sittlichkeit kann den ›guten Dämon‹ in einen Teufel verwandeln.

Auf manchen römischen Münzen aus der Regierungszeit Neros ist der ›Gute Dämon‹ — Agathos Daimon — in Schlangengestalt abgebildet; die Rückseite zeigt das Profil des egomanischen Imperators, der sich so gerne als »der gute Dämon der ganzen bewohnten Erde« feiern ließ. Spätere Münzen aus der Zeit Hadrians zeigen die Doppelschlange, die als Agathos Daimon und Agathe Tyche Heil bringen soll. Auch das Gegenüber der Geschlechter ist hier symbolisch verkörpert.

In seiner individuellen Prägung ist der Heilige menschlich, jedoch durch die Askese über die Polarität der Geschlechter hinausgehoben. Seine Bindung an die Gottheit hält sich von jeder profanen Sinnlichkeit fern. Geschlechtliche Unberührtheit und Enthaltsamkeit gelten bei allen Kulturen als eine Voraussetzung besonderer Zauberkraft[15]. Dem Heiligen des christlichen Abendlandes wird abgefordert, trotz der ihm auferlegten Askese nicht zum Verächter des von Gott geschaffenen Lebens zu werden. Nur im Kampf und im Opfer, nicht durch sinnliche Genüsse, können Heilige und Helden ihrer Bestimmung genügen, an der Erlösung der Welt mitwirken und das Gewordene mit dem Werdenden versöhnen. Im Helden vergöttlicht sich der dem Ewigen zustrebende Mensch, im Heiligen vermenschlicht sich der dem Diesseits zugewandte Gott. Beide Formen idealen Menschentums sind einander befreundet, solange sie einer Ordnung gemeinsam dienen, um das Heil zu erwirken. Dieses Heil ist nicht nur jenseitig; es umfaßt vielmehr das ganze Leben und erwirbt seinen innersten Reichtum durch die Kraft, allen Fährnissen standzuhalten. Darum sind die heroischen Dichtungen der Völker zugleich durchaus religiöse Zeugnisse, und jeder lebendige religiöse Ausdruck hat auch heldischen Charakter. Wer da meint, daß der Gegensatz dieser beiden Lebenshaltungen darauf beruhe, daß das Heldische bloß dem Diesseits und das Heilige nur dem Jenseits verpflichtet sei, der übersieht, wie das Leben sich im Tapferen bis zur Transzendenz vergeistigt und alles Übernatürliche sich im Gläubigen als lebendige Wirklichkeit realisiert. Der heilige Heros und der heroische Heilige sind Vollendungen des Menschlichen, dessen Ziel außerhalb der Welt liegt, in der es sich auswirkt. Helden und Heilige sind zu ihrer Erfüllung stets unterwegs. Sie kennen keine selbstzufriedene Geborgenheit im Diesseits. Für sie gilt im besonderen das Wort von Cervantes, nach welchem der Weg besser ist als die Herberge.

Zum Unterschied vom Dämon, der auf sein Wesen festgelegt erscheint, obwohl seine Gestalt sich wandelt, liegt es im Schicksal des Menschen, der in bestimmter Gestalt lebt, daß er über sich hinauswachsen und unter

sich hinabsinken kann. Wenn dies aber geschieht, schwindet seine Individualität, und der Dämon gewinnt die Oberhand. Die von uns betrachteten Formen des Genies, des Helden und des Heiligen stellen jene außerordentlichen Grenzfälle dar, an denen jede Ordnung entschieden wird. Der Dämon ist ihre Versuchung. Seine Zweideutigkeit macht die Welt fragwürdig und stellt die Menschen auf die Probe. Dabei werden die Größten am härtesten geprüft, so daß alle Seelengröße nicht am äußeren Schicksal, sondern nur an der Kraft der Bewährung und an der Bereitschaft zum Opfer gemessen werden kann, wenn diese überhaupt zu ermessen sind.

## Dämonen und Schicksal

»Wenn die von Gott geschickten Träume vorüber sind, so hören wir eine abgebrochene Stimme, die uns lehrt, was zu tun ist; oft hören wir sie auch im Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen.« Jamblichos

In seinem Willenszwang, unfähig, sich selbst loszuwerden, ist der Dämon in allen Gestalten und zu jeder Stunde bestrebt, Lebewesen zu finden, die ihn zu ihrem Helfer erwählen. Wer ihm verfällt, den führt er dorthin, wo die Widersprüche dieser Welt einander durchdringen, wo Glaube und Aberglaube schwer zu trennen sind und der Zufall zum Schicksal wird. Das Eingreifen der Dämonen in das menschliche Dasein wird uns besonders in den Formen der Orakel und Gespensterphänomene anschaulich, die unmittelbar ins Okkulte und Transzendente weisen. Ihnen wenden wir uns nun zum Schluß dieses Teiles zu, nachdem uns die vorhergehenden Abschnitte gezeigt haben, daß der Dämon eine kollektive, keine individuelle Macht ist und nur im festen Ordnungsbezug individualisiert erscheint. Erst diese Individualisierung macht ihn sichtbar und läßt uns dabei zwischen Gut und Böse unterscheiden, ohne daß damit das Dunkel aufgehellt wäre, aus dem heraus jeder Dämon wirkt.

Die äußere Form seines Erscheinens hat uns bisher nur wenig vom Wesen des Dämons verraten. Die Unruhe, die ihn treibt und durch die er Einfluß gewinnt, ist nur ein allgemeines Symptom, aber noch keine Lösung seines Rätsels. Wir werden nun sehen, ob uns die Betrachtung der Orakel und Gespenster weiterhilft, etwas über den Ursprung der Motive zu erfahren, die den Dämon zur Rache reizen, wenn er an seinem Wirken verhindert und in seiner Macht mißachtet wird. Ihm ein-

fach nur Selbstsucht zu unterstellen, reicht zu seiner Erklärung wohl kaum aus, denn keine psychologische Deutung genügt, ihn zu erfassen, dies umso weniger, als bei dem an sich unkörperlichen Dasein des Dämons der Begriff der Seele zur gestaltlosen Metapher werden muß. Er bleibt viel zu inhaltsleer und erscheint dann als beliebige Annahme, die auf keinen Fall ausreicht, sich vor den irrationalen Problemen, die uns der Dämon aufgibt, zu behaupten oder gar mit ihnen fertig zu werden.

## Orakel

Der Aberglaube sucht jeden heim, der sich nach gegenwärtigen, äußerlich sichtbaren Zeichen seiner Zukunft sehnt, weil ihn die Ungewißheit des Kommenden bedrückt. Vom Untergang bedroht, befragt sogar der antike Gott das Orakel, das ihm sein Schicksal enthüllen soll, und er opfert, wie uns das germanische Beispiel Wodans zeigt, für solches Wissen sein Auge. Viele Menschen lassen sich in ihrer Lebensangst von Voraussagen blenden. Sie klammern sich an ein Stück Wirklichkeit, die auf einmal das ganze Schicksal bedeuten soll, als könnten sie sich damit vor dem noch Unwirklichen, das ihnen bevorsteht, retten.

Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) schreibt in seinen berühmten Aphorismen[1], daß er als aufgeklärter Gegner jedes Aberglaubens und trotz seiner Stellung als Professor der Physik die unstillbare Neigung habe, Zufälle als Orakel zu betrachten und aus jedem Kriechen eines Insektes eine gewisse Schicksalsbedeutung zu lesen. Noch im Nachlaß dieses Gelehrten findet sich die folgende biographische Notiz: »Ich lag einmal in meiner Jugend des Abends um elf Uhr im Bette und wachte ganz hell, denn ich hatte mich eben erst niedergelegt. Auf einmal wandelte mich eine Angst wegen Feuer an, die ich kaum bändigen konnte, und mich dünkte, ich fühlte eine immer mehr zunehmende Wärme an den Füßen, wie von einem nahen Feuer. In dem Augenblick fing die Sturmglocke an zu schlagen, und es brannte, aber nicht in meiner Stube, sondern in einem ziemlich entfernten Hause. Diese Bemerkung habe ich, soviel ich mich jetzt erinnern kann, nie erzählt, weil ich mir nicht die Mühe geben wollte, sie durch Versicherungen gegen das Lächerliche, das sie zu haben scheint, und mich gegen die philosophische Herabsetzung mancher der Gegenwärtigen zu schützen.« Diese Vorahnung bricht über einen Menschen herein, der sie weder erwartet noch herausgefordert hat.

Lichtenbergs Zeitgenosse Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) fordert von denen, die seinem mystischen Pietismus anhängen, ja nicht leichtfertig mit dem Geisterreich umzugehen, sondern sich ihm möglichst zu entziehen und sich an das Diesseits zu halten. Zur Begegnung mit dem Geisterreich kommt es seiner Ansicht nach, wenn wir Vorgänge empfinden, die sich in unsichtbarer Ferne abspielen oder erst in Zukunft geschehen werden. Für solche Empfindungen läßt sich in der normalen Sinnenwelt kein Grund finden, denn sie sind übersinnlicher Natur. Für sie muß demnach eine außerordentliche Begabung angenommen werden. Ahnungen dieser Art wertet Hamann höher als alle meßbaren Erkenntnisse. Jede Naturerscheinung hat für ihn auch einen geheimen Sinn, denn er sieht in ihnen Chiffren, die es zu entschlüsseln gelte. Und dies gelinge eher auf intuitive als auf rationale Weise.

Wer an sichtbare Orakel glaubt, verlegt den menschlichen Antrieb zum Tun oder Lassen aus dem eigenen persönlichen Bereich in die Umwelt. Er schiebt damit die Entscheidung von sich ab und überträgt sie an fremde Mächte, von denen er abhängig wird. Er will, daß der Zufall sein Schicksal und Richter werde. Die Zufälligkeit von äußeren Erscheinungen des für dämonisch gehaltenen Wesens sagt noch nichts über dessen Potenz.

Es kann sich jeder Form bedienen und bleibt doch der Hintergrund aller Dinge, »weil eben in dieser vom Zufall bedingten Zeitlichkeit nichts zufällig ist« (Karl Kraus)[2]. Der Zufall erscheint, wie Ortega y Gasset einmal gesagt hat, als der »Gott ohne Gesicht«. Nicht nur primitive Menschen haben das Verlangen, die Zukunft im voraus zu kennen. Eine tiefe Neugier liegt auch auf dem Grunde jeder Wissenschaft, die stets aus magischer Wurzel stammt und den Menschen das Kommende gefügig machen will. Aberglaube und Wissenschaft schließen einander also nicht aus. Der Aberglaube kann dort mächtig werden, wo die Wissenschaft an das Irrationale stößt. Er soll Hoffnungen erwecken oder Warnzeichen geben, wenn die Vernunft im Dunkel tappt. Glaube und Aberglaube sind oft nur schwer auseinanderzuhalten. Sobald sich die Schicksalsdinge vom göttlichen Willen trennen und selbständig zu wirken scheinen, sieht der Aberglaube als Glaube ohne Gott in ihnen den Dämon als einen »temporären Gott« am Werk.

Durch das der Gottheit geweihte Orakel spricht zum Gläubigen jedoch der Gott selber. Sein meist vieldeutiges Urteil geht alle an. Die jeder Religiosität innewohnende Dankbarkeit erwacht, wenn eine Furcht sich als unbegründet, eine Hoffnung als erfüllbar und die Ehrfurcht als in Gott geborgen offenbart. Für dies alles sollen die kultischen Orakel Zeugnis ablegen.

Das Schicksal der Menschen unterstehe den Gesetzen des Himmels, lesen wir im chinesischen ›Buch der Wandlungen‹[3]. Diese Gesetze wirkten sich mit Notwendigkeit aus, doch der Mensch habe es in der Hand, sein Schicksal zu gestalten, je nachdem, ob er sich durch sein Verhalten dem Einfluß der segnenden oder der zerstörenden Kräfte aussetze. Da die Vögel dem Himmel am nächsten sind, weissage ihr Flug die Zukunft. Und wer die Sprache der Vögel versteht, den bewahren sie vor Unheil. Das zeigen uns die Märchen. Die Bewegungen der Tiere verraten dem Menschen zuerst die drohende Gefahr.



Ihre Unruhe sagt, was dem menschlichen Denken und oft auch seinem Fühlen noch verborgen ist.

Das Verlangen, sich nicht selbst entscheiden zu müssen, sondern äußeren Zeichen vertrauen zu können, ergreift den Menschen immer wieder wie ein Rausch. Er möchte sich von den Mächten tragen lassen, die er als hilfloser Einzelner nicht beherrschen kann. Er ist in der Lage des schlechten Schülers, der keinen eigenen Gedanken mehr fassen kann, nachdem er einmal begonnen hat, von anderen abzuschreiben und sich völlig auf die fremden Zeichen zu verlassen. Diese Abhängigkeit überwältigt ihn in einem Maße, daß er sich davon nicht mehr lösen kann.

Die dunklen Sprüche und Widersprüche der Orakel bewegen die Menschen vor allem in Zeiten, da das Geschehen weniger rational erfahren, als auf Grund religiöser Offenbarung naiv geglaubt wird. Wo es aber nur noch die verstandesmäßige Erfahrung aus der Geschichte gibt, die dann bloß aus einer Reihe von sichtbaren Tatsachen im mechanischen Verhältnis von Ursache und Wirkung hergeleitet wird, dort schwindet die Verheißung des Glaubens mit dem über den Menschen stehenden Sinn ihrer Wahrheit, die alles verbindet und mit allem versöhnt.

Wer mit dem Dämon nur spielt, weil ihm nichts mehr heilig ist, vor dem weicht die Gottheit zurück. Der Dämon aber bleibt; er wächst an denen, die ihm dienen, während sie sich seiner zu bedienen meinen. In der Leidenschaft solchen Spieles, bei dem sie kein Ende finden, sind sie auch noch vom Untergang berauscht. Ihnen schweigen alle warnenden Orakel. Statt der göttlichen Offenbarung sehen die in ihr Diesseits glaubenslos Verstrickten nur noch die Fülle äußerer Formen, in denen ihr Aberglaube verstohlen und vergeblich nach dem Sinn ihres Schicksals sucht. Wenn der Mensch nicht mehr die Gottheit befragt, verliert er die Fähigkeit, die letzte Antwort für den Grund seines Daseins zu finden. Über den

Sinn und das Ende der griechischen Orakel hat auch Hegel in seiner Geschichtsphilosophie geschrieben. Er schildert uns dort den Verfall der Polis; dieser sei eingetreten, als sich ihre Bürger anmaßten, allein die Herren ihres Schicksals zu sein, und nicht mehr bei den Orakeln Rat holten. Gläubige — wie Sokrates — hätten noch auf ihren Dämon gehört, während glaubenslose Demagogen das Volk verwirrten und durch ihre Willkür die Verfassung des Staates zerrütteten.

Der Dämon wohnt an der Stätte des Orakels wie der Heros in seinem Grabe. Dort kommt er im Traum zu dem, der ihn aufsucht und sich seiner Offenbarung hingibt. Den Sternen gleich, die erst in der Nacht sichtbar werden, zeigen sich die Dämonen — vor Verlangen leuchtend — in der Dunkelheit des Unterbewußtseins als das Unbewußte, von dem her alles Wissen gelenkt wird: »Denn schlafend ist der Sinn von vielen Lichtern hell, weil tags fürs Kommende des Menschen Sinn erlischt«, erklärt Aischylos in den ›Eumeniden‹ (Vers 105 f.). Der Dämon erscheint jeweils an der Stätte, die der Gottheit geweiht ist. Wer nach Gebeten und Opfern im Tempel schläft, dem werde seine Zukunft im Traume geoffenbart. Noch heute spricht man im Volksglauben jenen Träumen besondere Bedeutung zu, die einem Menschen geschickt werden, der die erste Nacht an einem neuen Ort zubringt. Der Dämon erhält aber, wie wir gesehen haben, auch in der schweifenden, sich wandelnden Natur Gestalt, wenn er magisch beschworen wird, dienstbar zu erscheinen. In der ›Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹ geht Nietzsches Betrachtung gleich zu Beginn vom Verhältnis des Traumes zum Rausch aus und erkennt darin den mythischen Gegensatz zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen. Jacob Burckhardt sagt im zweiten Kapitel seiner ›Weltgeschichtlichen Betrachtungen‹ von den Träumen, sie seien bei den noch nicht literaturfähigen Völkern oft das einzige Zeugnis des Geistes.



Im Traum wird die Seele des Menschen dem Dämon gleich, der ihr erscheint; sie verwandelt sich mit ihm und vermag alles Trennende zu durchdringen. Die Gesetze von Raum und Zeit sind für sie aufgehoben. Der Vielgestaltigkeit der Träume entspricht die Vieldeutigkeit der Traumsymbole, über die uns z. B. Artemidoros Daldianos im zweiten nachchristlichen Jahrhundert genau unterrichten will. Seiner Darstellung nach können auch Angstträume gelegentlich Glück bedeuten. Es bleibt selbst hier das Kennzeichen alles Dämonischen, daß dasselbe, was dem einen zum Heil wird, dem andern zum Unheil ausschlägt.

Demokrit glaubt, daß es ›Bilder‹ seien, die sich durch atmosphärische Schwankungen von den Dingen ablösen, in den Körper des Schlafenden eindringen und dort als Träume erscheinen[4]. Wie verschieden sich dabei dasselbe Ereignis ankündigen kann, zeigt uns der Bericht von Sueton über das bevorstehende Ende Caesars (cap. 81):

»In der dem Tage seiner Ermordung vorhergehenden Nacht sah Caesar selbst im Traume sich mehrmals über den Wolken schweben, und dann wieder einmal, wie er dem Jupiter seine Rechte reichte. Seine Gattin Calpurnia erblickte im Traum, wie der Giebel ihres Hauses einstürzte und wie man ihren Gemahl in ihren Armen erdolchte; gleichzeitig sprangen plötzlich von selbst die Türen des Schlafzimmers weit auf. Wegen dieser ungünstigen Vorzeichen, und auch weil er sich nicht ganz wohl fühlte, war Caesar längere Zeit unschlüssig, ob er nicht lieber zu Hause bleiben und vertagen sollte, was er dem Senat hatte vortragen wollen. Endlich aber machte er sich etwa um die fünfte Stunde auf den Weg . . .«

Eineinhalb Jahrtausende nach diesem Bericht geben für einen Paracelsus die Träume das Innenleben wieder, das wir im Wachen, abgelenkt durch die zeitlichen Dinge, versäumen. So wird der Traum eigentlich zu einem besonderen Wachzustand und enthüllt uns die Wahrheit, an der wir am Tage achtlos vorbeigehen oder

die wir absichtlich und mit Erfolg aus unserem Bewußtsein verdrängen. Aus der Übernatur des Traumes, der Unwirklichkeit Gestalt werden läßt, offenbart sich die Zukunft, die in der Gegenwart schicksalsmäßig angelegt ist.

»Wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen«, sagt Novalis. Nach dem Erwachen aber wird das wieder schwer, was im Traum so leicht gewesen ist; und weit entfernt ist wieder, was eben noch ganz nahe geschienen hat. Es bleibt nur die Erinnerung an den unwirklichen Raum ohne Zeit, wo das träumende Ich dem Dämon verfiel und sein Schicksal vorwegnahm, das Furchtbare grenzenlos erlitt und das Schöne grenzenlos umarmte. »Dinge, die sich in Ewigkeit nicht zusammenfügen, sind im Traum wie auf ein Zauberwort geschehen, ja man hat gleichsam durch einen Moment der Erinnerung ganze Geschichten erlebt, deren Wirkung schon ins Gefühl, in den Charakter übergegangen sind.« (Bettina von Arnim)[5].

Wo die Wissenschaft noch keine Stimme hat, soll das Orakel die Wirklichkeit deuten. Cicero (106–43 v. Chr.) erzählt den ›Traum des Scipio‹, in welchem der tote Ahn seinen Enkel zu den Sternen führt. Dort erzeuge die Bewegung der Himmelskörper die Harmonie der Sphären in immer wechselnden Akkorden. Sieben Töne seien deutlich vernehmbar, und in dieser heiligen Zahl liege der Kern alles Bestehenden. Daraus könne man schließen, daß jeder, der als Musiker auf seinem Instrument die Harmonie des Himmels nachzubilden verstehe, den Weg in dieses ewige Reich zeige. Jeder Genius schwinge sich zum Wissen um das Göttliche empor.

Der im Traum geoffenbarte Makrokosmos soll seine Entsprechung im Mikrokosmos haben. Dieser verrate seine Bestimmung zum Ewigen und damit seine Zukunft bereits in den Merkmalen des Körpers, z. B. in den Linien der Hand. Auf dem Glauben an eine solche Entsprechung beruhen alle magischen Künste und Weissagungen, alle höheren Eingebungen und Begabungen. Franz Mesmer (1734–1815) führt sie auf einen ›sechsten Sinn‹ zurück, der viel feiner ausgebildet sei als jedes unserer groben Organe, mit denen wir die Wirklichkeit wahrzunehmen pflegen. Dieser ›sechste Sinn‹ stehe mit dem ganzen Weltall in Beziehung und trage deshalb auch die Möglichkeit von Vorahnungen der Zukunft in sich[6]. Solche Möglichkeiten erfüllen die Träume. Sie schwelgen in Verwandlungen, die ebenso bedrücken wie erlösen können. Beklemmungen werden oft dem Wirken böser Geister zugeschrieben und erscheinen meist in Tiergestalt.

Vor dem feindlichen Andrang der Dämonen sollen Amulette bewahren und eine glückliche Zukunft verbürgen. Ihre heilbringenden Zeichen sind zur Abwehr des Übels bestimmt. Das wiederholte Erlebnis baut auch hier Erfahrungen auf, die sich vom Traum lösen, dem wachen Bewußtsein mitteilen und dem Gedächtnis als Aberglaube einprägen. Er bewahrt die ältesten Erinnerungen der Völker auch dann noch auf, wenn deren ursprünglicher Sinn mit der Zeit verloren gegangen ist. Besonders in diesem Bereich erfahren wir immer wieder, wie der Instinkt des Menschen — nach einem Wort Eduard von Hartmanns — seinen bewußten Willen zu einem unbewußt gegebenen Zweck einsetzt; er übertreibt ihn oft auch, indem er das Sinnbild zum Abgott macht und so das Mittel zum absoluten Zweck erhebt. Bei Goethe ist der für alle Orakel hellhörige Aberglaube noch eine poetische Ausdrucksform des Lebens, die das Dämonische scheut und sich daher hütet, es leichtfertig herauszufordern.

In allen Gestalten können der Wille des Dämons und die Träume der Menschheit erscheinen[7]. Traum, Halbschlaf und Wachen, Glaube, Aberglaube und Wissen streben auf verschiedenen Wegen zur Einheit und zum Sinn des Geschehens, das sie erleben. Dem Griff des Schicksals entwindet sich jedoch immer wieder die Dä-

monie eines neuen Werdens, als könnte das Gewordene ungeschehen gemacht und das Unerhörte wirklich werden. Stets gibt es Träumer, die nicht hören, sondern vor allem schauen wollen. Ihnen erschließt sich auch das, was tief unter der Oberfläche der Dinge schläft.

Die zeitlose Seelengeschichte der Menschheit überliefert uns schon von Homer (Od. 17,545), daß angeblich in Erfüllung geht, was beniest wird. Die Formen des Aberglaubens zeigen sich manchmal traditionsgebundener als die des Glaubens, der durch das wiederholte Erlebnis der Offenbarung erneuert wird. Der Aberglaube hingegen hat jede Offenbarung hinter sich und lebt selbstbezogen aus der alten Gewohnheit. Wer abergläubisch ist, klopft einfach auf Holz, um sein Glück nicht zu ›verschreien‹. Der Gläubige betet und träumt.

Noch die Träumer des modernen Surrealismus haben das Zweite Gesicht und sehen daher vieles als ganz bestimmt, was andere nur unbestimmt hoffen oder fürchten können. Visionen des Verborgenen und die Offenbarung durch Orakel begründen den Glauben. Sie sind Wirklichkeit für die Sehenden und Gläubigen, und alle Religionen haben die Verkündigung ihres Sittengesetzes wie den brennenden Dornbusch vor Augen, aus dem die Gottheit zu ihnen spricht.

Die Taten und Untaten der Menschen treiben zu unfaßbaren Zielen, deren Wahrheit sich am reinsten im Gleichnis offenbart. Solche gleichnishafte Realitäten sind auch die Orakel. Da in ihnen stets ein Rest unlösbarer Rätsel bleibt, können sie täuschen, und doch wird ihnen immer wieder vertraut. Jedem Niederbruch folgt ein Neubeginn, den eine Verheißung der Zukunft begleitet. Ihr werden immer wieder Opfer gebracht, von Bangen und Hoffnung getragen. Selbst die grenzenlose Hoffnung, die keine Aussicht hat, ihr Ziel zu erreichen, ist dämonisch. Die Dämonen finden — wie Tiere, in deren Gestalt sie so oft erscheinen — ihren Weg auch in tiefster Nacht. Wenn der verirrte Mensch längst alle Spuren des gesuchten Pfades verloren hat und sich ratlos weitertastet, weil kein göttliches Orakel ihm sagt, wohin er sich wenden soll, dann muß ihn sein Dämon führen, der Zufall sein Orakel sein.



## Gespenster

Alles Lebende will bleiben. Das Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit richtet sich naturgemäß zuerst auf das Diesseits. Nach altem Menschheitsglauben werden auch die Seelen der Toten im irdischen Dasein festgehalten, solange das, was sie bei Lebzeiten bewirkt haben, ihr Wesen an diese Welt bindet. Das Unvollendete läßt sie nicht los. Es nimmt den Toten den Frieden, wie es auch den Frieden der Lebenden stört, sich den Toten gegenüber in Schuld zu wissen.

»Wenn Seelen mit einer unbefriedigten Sehnsucht aus diesem Leben scheiden, so empfinden sie schwere Leiden, wenn sie auch sonst der Seligkeit fähig sind. Um diese Leiden los zu werden, sehnen sie sich oft nach einem lebenden Menschen, der jene Sehnsucht befriedigen soll, und wenden die ihnen bekannten Mittel an, zu ihrem Zweck zu gelangen, daher dann die Geistererscheinungen.« (Jung-Stilling). Ihre Unruhe ist es, welche die Toten als schattenhafte Gestalten kommen läßt, um den zu suchen, der sie erlöst. Das individuell Zufällige ist von den Gespenstern gewichen; ihr schicksalhaft erstarrtes Aussehen weckt Erinnerungen an ihr früheres Dasein, das sie selbst nun nicht mehr wenden können. Sie werden von dem getrieben, wofür sie gestorben sind, ohne es zu erreichen. Das quält und holt sie in die Welt zurück. Im Märchen kehrt die ermordete Königin um Mitternacht für kurze Zeit heim, um ihr Kind zu versorgen. Sie nennt schließlich den Namen des Mörders, der bestraft werden muß, wenn die Tote Frieden und ein neues Leben finden soll. Ähnlich aber treibt es auch

die Geister von Verbrechern um. Sie müssen ihre Untat immer von neuem begehen und dafür leiden. Dies ist ihr gespenstisches Sein; alles andere aus ihrem früheren Leben bedeutet ihnen nun nichts mehr.

»Die stumme Schwerkraft irgendeiner Unruhe«, nicht die ganze Seele ist es, die noch Rainer Maria Rilke in seinem Gedicht ›Requiem‹ (1908) aus der nächtlichen Gegenwart der toten Freundin fühlt. Die unheimliche Übermacht des Gespenstes läßt den Menschen, an den es erinnert, im Dunkel. Der Dämon ist jetzt das Leben im Zwischenreich, die unstoffliche Verkörperung jener Unruhe, für die der Tote, den sie auf die Erde zurückbringt, nur noch ein Vorwand ist. Der Dämon wirkt nicht des Menschen wegen, den er für seine Zwecke benutzt. Tatian( XVI,1) sagt daher, daß die Dämonen eigentlich gar nicht die Seelen der Abgeschiedenen, sondern eigene Wesen seien.

Der unbeglichene Rest seines Erdenlebens geht also, dem Traumwandler gleich, als Gespenst um. Getrieben von dem, was sie verloren haben, irren solche tote Seelen, die deshalb auch arme Seelen heißen, an den Grenzen der Wirklichkeit umher. Einem einzigen Ziel zugewandt, suchen sie überall das von ihnen Versäumte nachzuholen. Sie wollen den finden, der noch besitzt, wovon das Heil ihrer Erlösung abhängt: die Möglichkeit, das Unvollendete zu vollenden. Wer dies aber noch kann und ihnen trotzdem seine Hilfe versagt, den trachten sie zu verderben. Sie stehen ganz im Banne ihrer Vergangenheit; sie müssen um ihr eigenes Schicksal kreisen und dauernd das wiederholen, was ihnen einst im Leben zum Verhängnis geworden ist. Und sie stoßen immer wieder an dieselbe Stelle ihrer Schuld, wenn keiner kommt, der diese blinden, von ihrem Geschick verblendeten Seelen aus ihrem Bannkreis herausführen kann, weil er noch die Kraft besitzt, Verschuldetes wieder gutzumachen. Gespenster suchen den heim, von dem sie geführt werden wollen. Die Überlebenden müssen jede



solche Begegnung fürchten, da sie dadurch leicht von ihrem eigenen Weg abgebracht und in das Verhängnis verstrickt werden, dem die Toten zum Opfer gefallen sind.

Von Indianerstämmen wird uns berichtet, daß sie frühverstorbenen Kindern nicht nur das liebste Spielzeug mit ins Grab geben, sondern sie auch in Trauerreden daran erinnern, wie gut sie doch immer zu ihnen gewesen seien. Deshalb sollten die kleinen Toten nun auch nichts Böses auf ihre überlebenden Verwandten bringen. Sie sollten ihren Frieden haben und Frieden geben, nicht ruhelos wiederkehren.

Das den Toten gemeinsame Schicksal läßt sie zu Kollektivwesen werden. Sie müssen der Macht folgen, unter der oder für die sie ihr Leben hingegeben haben. Seelenführer solcher Art sind ebenso Hermes wie Wodan und ›Gevatter Tod‹. Mit ihm bleiben die Unerlösten in der Nähe des Daseins und schweifen ruhelos umher. Als unheimliche Geister werden sie den Lebenden eine Warnung, nicht selten aber auch eine Verlockung zu gleichen Zielen. Von den Kelten des schottischen Hochlands kennen wir das Heer der Toten unter dem Begriff ›sluagh‹, das die Geistervielzahl bedeutet, die miteinander im Kampfe liegt. Aus ihrem Schlachtruf ›sluaghgairm‹ soll das Schlagwort ›slogan‹ entstanden sein.

In vielen Kulturen besteht der Glaube, daß die Toten den Kampf der Lebenden weiterführen. Seine Härte wollen die Lappen mit ihren Schamanen in der Stärke des Nordlichtes erkennen.

Wo sich der Tod in der Gestalt des apokalyptischen Sensenmanns als ein Gespenst zeigt und den Reigen des Untergangs anführt, dort heben sich die Visionen des Totentanzes von den namenlosen, hintergründigen Schrecken der Pest und des Krieges ab. Nicht die für immer Abgeschiedenen, sondern die noch Lebenden, denen das Ende nahe ist, umtanzen den Tod. Und wer das gespenstische Bild betrachtet, der wird von dessen

Rhythmus erfaßt; jeder sieht sich dann im Spiegel seines Todes, noch in der Sicht auf ein Jenseits der Verwesung vom Diesseits lustvoll umfangen. Mag der Totentanz auch eine Erfindung des Spätmittelalters und kein allgemeines religionsgeschichtliches Phänomen sein, so wissen wir doch, daß die Lebenslust durch die Todesnähe eher angestachelt als besänftigt wird. Immer wieder bemächtigt sich der Menschen, die den drohenden Untergang fühlen, eine hektische Genußgier, mit der die Verzweiflung übertönt werden soll. Diese Situation eines dämonischen Widerspruchs wird uns durch das Bild des Totentanzes gleichnishaft gedeutet, bleibt aber verstandesmäßig unlösbar. Der Tod: das sind hier alle Todgeweihten. Ihr Ende steht da nicht außerhalb ihres Lebens, sondern mitten unter ihnen, und es breitet sich aus. Im Gespenst wird weniger die Erscheinung einer fremden, unergründlichen Welt gefürchtet, denn diese würde bei vielen eher Neugier als Furcht erwecken; das für alle Bestürzende an solchen Gespenstern ist vielmehr ihre Lebensnähe, mit der sie in das irdische Dasein aus dem Zwischenreich des Wesens und Verwesens eingreifen.

Wie der Mensch meist noch am erbärmlichsten Leben hängt und sich vor dem Tod daran klammert, so bleiben die Gespenster mit dem verbunden, was sie peinigt. Die unerlösten Geister irren über die Erde und stecken andere mit dem Fluch an, der auf ihnen liegt. Sie sind auch das Totenheer der Wilden Jagd, die von ihrem Verhängnis verfolgten Verfolger, die über ihr Grab hinaus Gezeichneten. Sie sind von lauter Unrast und nehmen am Leben teil, das sie in Wirklichkeit nicht mehr haben, wie die noch Lebenden am Tode teilhaben, der allmählich in ihnen und mit ihnen wächst. Aus Furcht wollen die Lebenden den Gespenstern verwehren, sich bei ihnen einzurichten und das Diesseits zu erobern.

Aus allen Jahrhunderten gibt es viele Berichte über unsichtbare Poltergeister. Ein Beispiel dafür ist der gewalttätige Spuk im Geburtshaus des Kaisers Augustus, von dem uns der römische Biograph Sueton (cap. 6) erzählt: »Es ging ein altes Gerücht um, daß denen, die dort leichtsinnig hineingehen, Schauriges und Furchtbares zustößt. Dies bestätigte sich auch später. Als nämlich ein neuer Besitzer der Villa, sei es zufällig oder aus Lust an dem Wagestück, dort sein Nachtlager genommen hatte, geschah es, daß er nach wenigen Stunden der Nacht plötzlich durch eine unsichtbare Gewalt hinausgeworfen und halb tot samt seinem Bett vor der Tür gefunden wurde.«

Auch Luther hat solche Poltergeister gekannt und sie mit diesem Namen bezeichnet. In ernstzunehmenden Darstellungen dieser gespenstischen Phänomene fällt auch in der Gegenwart auf, daß es vor allem Jugendliche sind, die in der Pubertät von derartigem Spuk heimgesucht werden und dann dessen Medien sind[8]. Der Geist des Toten wird da der Dämon seines Hauses. Heillos sind die heimatlosen Seelen, denen niemand hilft. Sie gehen als Wölfe um und suchen auf den Schlachtfeldern Nahrung, durch die sie doch niemals gesättigt werden können. Wenn die Erde bebt und die Gräber sich öffnen, wenn die Ordnung wankt und die Zeichen des Unterganges am Himmel stehen, dann gehen die Toten auch durch die Straßen der Stadt und zeigen sich denen, von denen sie vergessen worden sind (Matth. 27,53).

Tote zu beschwören, ist in den Kulturen der Frühzeit stets ein schweres Vergehen, da solcher Okkultismus die Menschen und Dinge bedrohe. Aber auch maßlose Trauer der Hinterbliebenen könne dem Toten die Ruhe nehmen und verhängnisvolle Folgen haben. Man dürfe deshalb auf den Toten keine Träne fallen lassen, da er sonst keine Ruhe finde, sondern als Gespenst zurückkehre. Es zu verbannen, wird nach der würdigen Begräbnisfeier der fröhliche Leichenschmaus gehalten; auch im militärischen Rahmen folgt dem Trauerchoral am Grabe das klingende Spiel auf dem Heimweg. In

diesen Gegensätzen wird die Ordnung des Lebens wiederhergestellt.

Wer Tote ruft, begibt sich in ihren Kreis. Und wer mit ihnen spielt, indem er bei spiritistischen Sitzungen lieblose Gespräche mit ihnen führt, über den kommt die Gewalt der unerlösten Seelen. Auch er findet dann keine Ruhe mehr. Nach römischer Überlieferung spotten die Geister der menschlichen Vermessenheit und rächen sich dafür. Alle Gespenster heben die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits auf. Die Erde hat viele Schluchten und Krater, in deren Tiefe die Unterwelt der Toten beginnen soll. Der Weg dorthin führt bei Homer (Od. 24,10) an den Toren der Sonne und am Land der Träume vorbei. Diese Unterwelt ist eigentlich kein Raum, sondern ein bewußtloser Zustand: die Verfassung des Todes. Das Grab ist die Stätte, an der die Toten, abgeschieden von der Welt der Lebenden, ihren Frieden haben sollen, zugleich jedoch auch der unheimliche Platz, von dem die Unruhe ausgeht, wenn die Verstorbenen unversöhnt bleiben. Das Grab ist der verdeckte Abgrund, aus dem sich jederzeit das Gespenst erheben kann. Darum werden alle Zeremonien der Bestattung so genau beachtet, um feindseligen Begegnungen mit den toten Seelen vorzubeugen. Die alten Kulte dienen dabei weniger dem einzelnen Seelenheil, als dem Schutz der Ordnung vor einem chaotischen Ausbruch. Das Christentum übt an solcher Haltung mehrfach Kritik. Augustinus (De Civ. Dei VIII,26) wendet sich besonders gegen die heidnischen Bestattungsriten: blutige Opfer und wilde Kampfspiele.

Unbestattet zu bleiben, wird wohl bei allen Völkern als Fluch für Tote und Hinterbliebene angesehen. »Nach dem die Überreste gehörig bestattet waren, blieb das Haus von nun an rein«, schreibt Plinius der Jüngere (VII,27) am Ende eines Gespensterberichtes. Die in alle Winde verstreute Asche hingerichteter Verbrecher verbannt die Schuldigen für immer aus der Menschenwelt. Alter Glaube weiß, daß der Leichnam mit den Füßen



voran aus dem Hause getragen werden muß, damit er nicht als Gespenst wiederkehre. Auch die Blutrache für eine Mordtat ist vor allem durch die Furcht bestimmt, der Ermordete könne an den Verwandten, die sein Heil verraten, Rache nehmen. Oft haben die durch Gewalt ihres Lebens Beraubten eine eigene, von den übrigen Toten getrennte Unterwelt. So kennen z. B. die Eingeborenen auf Borneo den ›Blutsee‹ als den Wohnort der Ermordeten. Auch in Dantes Göttlicher Komödie ist die Unterwelt in verschiedene Schattenreiche eingeteilt. Augustinus (De Civ. Dei IX,71) hat die Auffassung des Neuplatonismus übernommen, wenn er die guten Geister Laren, die bösen Gespenster aber Lemuren oder Larven nennt.

Die Bindung der Menschen an ihre Toten führt dazu, daß die Lebenden sich gerne an den Höhepunkten ihres Daseins der Gunst der Jenseitigen zu versichern trachten. Die Welt der Toten ist ja auch der Raum der Ungeborenen. Daher wird die Einführung der reifenden Jugend in das Gemeinschaftsleben der Erwachsenen als Glied zwischen Vergangenheit und Zukunft durch Initiationsriten wichtig. Daß der Zustand vor der Geburt dem Tode gleiche, deutet übrigens u. a. auch der Koran (40,11) an.

Der jungen Generation werden die Vorfahren zu Vorbildern in einer mehr als nur ethischen Weise: die Kraft der Ahnen – nicht ihre individuelle Erscheinung – kehrt auf die Erde zurück und lebt in den neuen Menschen ihrer Art weiter. Hier rühren wir wieder an die innere Einheit von Todes- und Fruchtbarkeitskulten. Möglichkeiten, die in jedem Leben unvollendet bleiben, wirken in der Welt als Segen oder Fluch weiter. Jeder Eintritt in eine Ordnung wird vom Menschen als eine Art Wiedergeburt erlebt und ist daher meist mit Riten verbunden, die denen des Totenkultes vielfach verwandt sind. Wir sehen dies z. B. bei der Aufnahme eines Klosternovizen in den Mönchsorden.

Das Feierliche an jeder Weihe im geistlichen wie im weltlichen Bereich liegt im Wagnis der Verwandlung, die das individuelle Privatleben ins überindividuelle Leben der erwählten Institution erhebt. Diese Verwandlung wird durch den Kult bewirkt, der die dämonischen Gegensätze von Tod und Leben aufeinander treffen läßt. In jeder Wirklichkeit aber lebt die Angst als ein Gespenst, das überwunden werden muß, wenn das Leben neues Leben schaffen soll. Das Leben wird durch den Tod, der Tod durch das Leben vergolten. Aischylos sagt in ›Sieben gegen Theben‹ (Vers 814) über Tod und Leben: »In beiden wirkt' der Dämon mit der gleichen Kraft . . .« Im Widerstreit von Tod und Leben erscheint er als Gespenst.

## Rachegeister

Der Dämon ist grausam, treibt er doch allein das, was ihn erfüllt, um seinem entfesselten Wesen alles zu unterwerfen. Er erhebt sich gegen jede andere Möglichkeit des Daseins, da er außerhalb des eigenen Wesens nichts gelten läßt. Sein Trieb nährt sich unersättlich vom Blut anderer und lebt aus seiner Wirkung auf Lebende und Tote; er ist ein Vampir, den jeder Widerstand aufs höchste reizt. Seine maßlose Gewalt reicht weit über das individuelle Leben hinaus; er ist ihm feind, weil es sich noch für oder gegen ihn entscheiden kann. Wie mächtig dieser kollektive Dämonenkomplex ist und wie er in das menschliche Schicksal eingreift, zeigen uns die Geister der Rache, die in der antiken Tragödie von Aischylos beschworen werden:

Da wird Orestes wie ein verwundetes Tier von den Erinnyen gehetzt. Bluthunden gleich, verfolgen sie ihn, obwohl er den Muttermord nach dem Ratschluß der Gottheit und nicht aus eigenem Antrieb begangen hat, um seinen Vater zu rächen. Die Erinnyen aber jagen



ihn bis in das Heiligtum Apollos und wollen ihrem Opfer, das hier am geweihten Ort Schutz sucht, als Vampire »aus lebendigem Leibe den Blutopfertrank ausschlürfen« (Aisch. Eum., Vers 264 f.). Das Gespenst der ermordeten Mutter zwingt die Wütenden, das Werk der Vergeltung zu vollenden, damit die Tote endlich Frieden finden kann und nicht länger ungerächt im Reiche der Abgeschiedenen mißachtet wird. Alle diese schwarzgewandeten Fluchdämonen in Hundegestalt gehen von dieser toten, rachsüchtigen Mutter aus. Sie wollen den Täter vernichten. Apollo nimmt ihn jedoch in Schutz, denn dem Gotte gehört jeder, der sich ihm weiht. Aber der Mord ist dadurch immer noch ungesühnt. Durch das Verbrechen sind die Unterirdischen aus dem vergossenen Blut der Ermordeten emporgestiegen. Die Blutschuld hat sie erweckt. Die Rechte dieser in die Unterwelt verdrängten Muttergöttinnen sind älter als die des Gottes Apollo. In ihrer unbestimmbaren Vielzahl wollen die Erinnyen den unseligen Orestes zerreißen. Im Haß geballt, rasen diese Furien hinter ihm her und treiben ihn durch alle Abgründe der Verzweiflung, bis er bewußtlos zusammenbricht.

Erst in der nachklassischen Zeit treten die Erinnyen, ›die Zornigen‹, auch als Individualitäten auf. Doch dann sind sie nur noch poetische Allegorien, denen in ihrer Vereinzelung das Zeichen des Dämons fehlt, der die Einheit des Verfolgten und seiner vielen Verfolger, des Orestes und der Erinnyen, des Gewissens und der Gewissensbisse verkörpert. Sein Bewußtsein wird von den Geistern der Rache zerfressen. Es ist ihnen ausgeliefert. Orestes kann sein Verbrechen begründen, ja sogar rechtfertigen, aber dieser Schutz ist zu schwach gegen den Sturm der Gefühle, die alles entbinden, was an Regungen durch die Untat im Täter und in dessen Opfer unterdrückt worden ist. Unter diesem Ansturm bricht sein gequältes Bewußtsein zusammen und wird vernichtet, wenn kein Gott hilft. Aber Orestes wird schließlich durch

den Spruch der Gottheit erlöst. Die Erinnyen, die auch jenseits der göttlichen Ordnung wirken, müssen vor ihm weichen und grollen den Himmlischen, die für den Muttermörder eintreten:

»Weh Eurer jungen Göttermacht!
Uraltes Gesetz
Rittet Ihr nieder . . .« (Aisch. Eum., Vers 778 f.)

Nach dieser Anklage stiftet dann Apollos Schwester den neuen Bund:

Pallas Athene verbürgt den Erinnyen die Verehrung durch alle Sterblichen, die sich den Göttern verbunden wissen. Dagegen dürfen die Geister der Rache auch weiterhin an den Gottlosen unendliche Vergeltung üben. So wird das ewige Recht der Dämonen durch die neue Ordnung der Götter bestätigt, aber zugleich begrenzt. Für denjenigen, welcher die göttlichen Satzungen achtet, werden die furchterregenden Erinnyen zu segenbringenden Dämonen der Entsühnung und heißen als solche dann Eumeniden, ›die Wohlwollenden‹. Die euphemistische Benennung, wie Aischylos sie deutet, entspricht der Bindung an die Gottheit, deren Macht das Unheil in Heil zu verwandeln imstande ist. Die Dämonen werden dadurch den Göttern verbündet. Wer aber die Ordnung verletzt, der entfesselt das Chaos, und dieselben Gewalten, die der frommen Gesinnung gnädig sein müssen, vernichten ihn. Die göttliche Ordnung allein kann vor den Ungeheuern schützen. Auf sich gestellt, ohne den Rat und die Gnade der Gottheit, ohne den Glauben an ihre sittlichen Gebote und ohne die Ehrfurcht vor der dunklen Macht der Dämonen, ist der Mensch verloren. Seine Individualität wird umso schwächer, je gefährlicher das Schicksal sich vor ihm auftut. Angstvoll läßt sich der Einzelne vom Dämon treiben, der offenbar allein den Weg kennt, doch so schnell voranstürmt, daß das menschliche Bewußtsein erschöpft zusammenbricht



und mitgerissen wird, wohin es nicht will. Mit dem Bewußtsein geht seine Welt unter. Im Unbewußten der Seele lebt jedoch weiter, was diese liebt. —

Wir sehen alles Lebendige als das Ergebnis einer unendlichen Wahl aus zahllosen Möglichkeiten. Werden sie unterdrückt, dann wollen sie sich rächen. Jedes Verlangen strebt über das Grab hinaus. Der Glaube an die rächenden Kräfte der Toten ist bis heute noch nicht ausgestorben. Durch Amulette sucht der heimliche Aberglaube den Zugriff der Gespenster abzuwehren. Sogar das 18. Jahrhundert, das Zeitalter der optimistischen Aufklärung in Europa, ist trotz aller radikalen Rationalismen von der Gespensterfurcht nicht losgekommen. Auch Rousseau hat noch an die unheimlichen Vampire geglaubt, an Tote, die sich an den Lebenden rächen. Ebenso enthält z. B. die Berliner ›Vossische Zeitung‹ des Jahres 1755 (Nr. 40 und 55) Meldungen aus Oberschlesien, wo eine bei Lebzeiten der Zauberei verdächtige Weibsperson nach ihrem Tode als Blutsaugerin umgegangen sei und andere zu Vampiren gemacht habe[9]. Solche Tote wurden aus ihren Gräbern geholt und vom Scharfrichter nachträglich enthauptet. Diese Exekution hat, wie die Zeitung berichtet, widerrechtlich stattgefunden, da es sich dabei um einen sträflichen Aberglauben handelte, der strengstens geahndet werden müsse. Für uns ist an der Schauergeschichte bemerkenswert, daß der Dämon sich offenbar auch hier kollektiv — wie eine Seuche — ausbreitet.

Die allgemeine Ablehnung des Aberglaubens trifft mehr dessen öffentliche Wirkung als die geheimen Ursachen, denen der Dämon entspringt. Er hat jede und darum eigentlich gar keine Gestalt, auf die er sich festlegen ließe. Seine jeweilige Form sagt also nichts über sein vieldeutiges Wesen aus. Dieses läßt sich, wie uns alle Beispiele bisher gezeigt haben, weder aus dem Begriff, noch aus der Erscheinung faßbar deuten. Das Wesen des Dämons wird nur zu erkennen sein, wenn es

gelingt, dorthin vorzustoßen, wo er aus sich heraustritt und das Schicksal entbindet. Den Ursprung der Gestalt des Dämons, die Stunde seiner Wiedergeburt, müssen wir nun zu bestimmen versuchen. Dabei soll die eine Kraft offenbar werden, mit welcher sich der Mensch – nach dem Maß seiner Freiheit, aber unter der Notwendigkeit einer dämonischen Entscheidung – im Kreislauf des Daseins verewigen oder vernichten kann.



DRITTER TEIL

# Das Wesen

»Alles, was außer unser ist,
Ist auch in uns. Amen.«
Salomon Trissmosin, 1598

»Es sehnt der reine Himmel sich, die Erde zu verwunden; Sehnen treibt die Erde, ihm sich zu vermählen . . .«
Aischylos

Noch haben wir das Rätsel der Dämonen nicht gelöst, aber immerhin das Gebiet bezeichnet, auf dem sich die Lösung wohl verbirgt. Es ist der Bereich, der allen Dämonen gemeinsam ist: eine Unruhe, die meist rauschhafte oder ekstatische Formen annimmt. Sie zu ergründen, soll uns jetzt zur Deutung ihres Wesens führen, das sich in allen Gestalten äußern kann. Wir wenden uns daher nochmals der dionysischen Ekstase zu, die uns schon mehrfach begegnet ist und in den ›Bacchen‹ des Euripides ihre stärkste dichterische Deutung erfahren hat. Diese große Tragödie kann nur auf griechische Urerlebnisse und Kultüberlieferungen gegründet sein, die in ihrer Tragweite erst dem bewußt werden, der zu ihnen — wie der Dichter — in einem zwiespältigen Verhältnis von Ergriffenheit und Zweifel steht. Wider Willen packt ihn die religiöse Verzückung, deren Zeuge er ist, und dabei stößt ihn die grobe Sinnlichkeit ab, wie sie jeden Beschauer abstoßen muß, der sie nur von außen sieht und an ihr im Grunde doch keinen Anteil hat.

Mit Euripides sehen wir noch einmal die berauschten Bacchanten unter den rasenden Mänaden, jenen wilden Weibern, die in ihren zuckenden Händen Schlangen zerreißen und, von ihrer Ekstase besessen, die Tiefe der Abgründe nicht kennen, die sie durchirren. Und in diesem Drama überfällt der allgemeine Wahnsinn auch den Helden Pentheus, als er, der Feind des dionysischen Taumels, sich selbst als Ungläubiger mit dem üppigen Weinlaub bekränzt und dadurch dem Bann verfällt. Unwiderstehlich reißt es ihn mit, da er nun am eigenen Leibe

die Gewalt des Gottes oder Dämons fühlt, den er hassen muß und an dem er durch seinen Unglauben zum Frevler geworden ist, indem er sich in das Geheimnis des Kultes eindrängte[1]. Er hat sich an den Mysterien versündigt, die er verachtet hat und in die nur der Gläubige, wenn er darauf vorbereitet ist, eintreten darf. Ihre für die Eingeweihten erlösende Kraft wird für Pentheus zur vernichtenden Gewalt.

Die Ekstase der Scharen um Dionysos und das nächtliche Stöhnen der in die religiösen Orgien geworfenen Mysten, auf die das Blut der Opfertiere niederrinnt: sie sind für uns heute nur noch fremde Erinnerungen an grausam heidnische Rauschzustände, an krankhafte Ausbrüche entarteter Seelenkräfte. Wir können weder nachfühlen, was jene Menschen damals bei der Anrufung ihrer Götter und Dämonen empfunden haben, noch ist von uns die Gewalt zu ermessen, mit der bis in unsere Zeit fanatische Massen ihrem Idol hemmungslos zujubeln. Solche Ereignisse bleiben jedem, der sie unbeteiligt betrachtet, im letzten völlig unverständlich. Ihn stößt ihre Zügellosigkeit ab, die keinen duldet, der an ihr nicht ergriffen teilnimmt. Und viele, die sie miterlebt haben und sich begeistert davon tragen ließen, können das, was ihnen dabei begegnet ist, nachher nicht mehr fassen oder wollen es einfach gar nicht wahrhaben.

Wir mögen alle Zeugnisse der Gottesschau und Weltangst mit ihren Ausbrüchen in den Völkern prüfen, müssen jedoch immer wissen, daß alle Urteile, die darüber im nachhinein gefällt werden, unvermeidlich jene irrationale Erlebniseinheit verfehlen, die stets über den Menschen hinausweist und auf der menschlichen Ebene allein nicht zu verstehen ist. Das Göttliche kann nur dort lebendig wirken, wo es in der Gemeinschaft des Geistes verehrt wird und die Weltangst überwindet, selbst wenn die Lebenserfüllung im Diesseits darunter leiden muß.

Soweit sind wir schon gekommen, zu erkennen, daß Unruhe und Widerspruch den Dämon hervorbringen.



Sie treiben das Individuum aus seiner Vereinzelung und steigern dessen Bewußtsein in ein rauschhaftes Überbewußtsein. Dort ist dann der Einzelne aufgehoben und zum Medium eines Überindividuellen geworden, zum Organ einer kollektiven Macht. Es scheint, als sei das derart verwandelte Bewußtsein des Menschen, von seinem Ursprung unendlich weit entfernt, in den Raum überirdischer Schwerelosigkeit geraten. Wohl ist das Individuelle oft auch hier nicht völlig geschwunden, doch es hat unter den Gesetzen einer anderen Sphäre sein altes Gewicht verloren. Im Übergang dorthin befällt den Menschen, dem ein solches Erleben noch nicht zur Gewohnheit geworden ist, ein Gefühl der Beklemmung, das den Verlust seiner selbst ebenso fürchtet wie herbeisehnt. Ehe er seine individuelle Verfassung aufgibt, sieht er sich von ihr verlassen. Zwischen Hoffnung und Verzweiflung beginnt die Trunkenheit der Ekstase. Ihre Sinnlichkeit kann zur übersinnlichen, ja religiösen Verzückung werden.

Hier haben wir nun zwischen Rausch und Ekstase zu unterscheiden. Beide sind außerordentliche Zustände, in denen die Individualität des Menschen verändert oder gar völlig aufgehoben wird. Eine neue Einheit bildet sich und wandelt alle Beziehungen. Jeder Rausch gibt sich einer Bewegung hin, wie er auch durch Bewegung erzeugt werden kann. Während der Rausch aber das Ich meist steigert, hebt die Ekstase es auf und läßt es ganz in die höhere Erlebniseinheit eingehen. Der Tanzrausch, an bestimmte Rhythmen gebunden, kann zur Ekstase werden. Ihr Inhalt wird von den Bildern erfüllt, auf die sich der Ekstatiker vorbereitet hat oder die ihn unvorbereitet treffen, nun in ihn hineinstürzen, so daß sein Erleben eher ein Erleiden ist. Als Selbstzweck zerstören Rausch und Ekstase den Menschen; dienen sie jedoch einer über ihnen stehenden Ordnung, dann vollenden sie den Menschen in ihrem Sinn: der Dämon erhebt sich zum Gott. Die im Rhythmus geweckte, durch den

Rauschzustand geförderte Ekstase wird schließlich zum Rhythmus selbst; Subjekt und Objekt sind dann eins.

Die Jugend ist für das ekstatische Erleben besonders empfänglich, da in ihr der Lebensrhythmus am stärksten pulst. Findet sie kein Ziel, das ihr heilig ist, dann neigt sie in besonderem Maße dazu, sich dem Rausch und der Ekstase sinnlos hinzugeben. Ein solcher Trieb ist durch die Vernunft wohl zur Not niederzuhalten, aber nicht zu ertöten. Da der Tanz im Rausch Selbstzweck, in der Ekstase jedoch Mittel zum höheren Zweck ist, löst der Rausch die Formen auf, während die Ekstase hingegen neue Formen hervorbringt.

Jede Ekstase, die den Menschen zwingt, aus sich herauszutreten, bringt den Überschwang von grenzenlosem Erleben zur Herrschaft über den Verstand. Rhythmisch gesteigerte Bewegungen fördern die Enthemmung der individuell gebundenen Kräfte, die auf Selbsterhaltung gerichtet sind, zugleich aber aus ihrer Vereinzelung nach überindividueller Vereinigung streben: »Eines zu sein mit allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen«, sagt Hölderlin im ›Hyperion‹ (1.Band, 1.Buch). In paradoxer Verschränkung soll alles in das Eine des Gefühls und dieses wiederum in Alles eingehen, die ganze Welt erfüllen und erneuern. Das Ein und Alles – ἓν καὶ πᾶν – bezeichnet den ekstatischen Naturglauben, den Panentheismus, der seines weltschaffenden Zusammenhanges nur in der Ekstase gewiß ist und ihn nicht dauerhaft verwirklichen kann. Jeder Ewigkeitsanspruch bleibt im Diesseits an die Vergänglichkeit des Lebens gebunden.

Nur in der traumhaften Ekstase schwinden für den, der sie erlebt, alle Grenzen der Welt. Ihre Einheit besteht aus Gegensätzen, die bereits Heraklit dynamisch gedeutet hat: »Ein und dasselbe offenbart sich in den Dingen als Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes. Denn dieses ist nach seiner Umwandlung jenes, und jenes, wieder verwandelt, dieses.« (Fragment



88). Alles geschieht in dieser Dialektik der Gegensätze. Sie ist jedoch nicht in einem abstrakten Schema zu erdenken, sondern nur in der Gestalt von Erlebnissen zu erfühlen.

Im mythischen Bereich dauert die Ekstase ewig; dort steht sie über der Zeit und bleibt doch in der lebendigen religiösen Tradition[2]. Die blutvolle Ekstase wird jenes göttliche Feuer, das uns Novalis in seiner Skizze ›Von der Begeisterung‹ zeigt. Für ihn ist sie ein »inneres Lichtphänomen«, ein »fesselndes, alles ersetzendes Bewußtsein«, in welchem sich das Äußere als »ein in Geheimniszustand erhobenes Innere« darstellt[3]. In dieser Verinnerlichung schließt sich die Welt zu einem Ganzen und hebt den Dualismus von Subjekt und Objekt auf. Ursache und Wirkung erscheinen ebenfalls in der Erfahrung des ekstatischen Rausches als eine solche Einheit. Schmerzhafte Überwältigung wandelt sich in Freude, die keiner allein zu tragen vermag. Sie ist maßlos und qualvoll beglückend. Hier werden auf emotionalem Wege ungeahnte Erkenntnisse gewonnen. Sie heben den Ekstatiker mit tausend Armen der Sonne entgegen.

Die Ursituation ist wieder da: die Schlange hat offenbar nicht gelogen, als sie ein neues Wissen versprach. Eher erscheint es manchem Trunkenen, Gott habe nicht die ganze Wahrheit gesagt, als er den Tod verhieß und bei seinen Geboten das außerordentliche Dasein verschwieg, das hier eine so wunderbare Erfüllung bietet. Sie kann von keinem einzelnen Leben ausgeschöpft werden, das sie doch bis zur Neige trinken möchte. Der Mensch berauscht sich an dem jubelnden Gefühl der Himmelsnähe und einer Gottähnlichkeit, die bis zur Selbstvergottung wachsen kann und sich auslöscht, wenn sie die letzten Grenzen leidenschaftlich durchbricht.

Mit dem Beginn des Außer-sich-seins tritt das Gestaltlose im Menschen hervor. Sein stärkster Trieb setzt sich an die Spitze aller Seelenkräfte, nimmt dem Bewußtsein allmählich die Führung, reißt es in seine lustbrin-

gende Spur. Durch ekstatische Erhitzung wird aus dem alles durchdringenden Gefühl die ganze Welt neu erschaffen. Wenn die menschlichen Willenskräfte in die Ekstase eintreten und sich dann über dem Menschen auf ein einziges Ziel hin vereinigen, schwinden zugleich alle von diesem Ziel abweichenden individuellen Regungen. In solcher Konzentration und Ausschließlichkeit tritt das innerste Erlebnis nach außen; es wird wirksam und läßt alles Äußere zum Mittel und Werkzeug dieses Inneren werden. Der vorgestellte Zweck herrscht dann über alle Erscheinungen. Die Tendenz zum Absoluten triumphiert über alles Relative, die Idee über die Wirklichkeit. Jede Existenz besteht ja bekanntlich darin, daß sie über sich hinausstrebt. So setzt sich z. B. die Idee des unaufhaltsamen Fortschritts mit der von ihr entzündeten Begeisterung über das bisher Erreichte hinweg. Die Dynamik der Ekstase arbeitet sich durch die Wirklichkeit hindurch und wächst dabei an den Widerständen, die von ihr überwunden werden müssen. An die Stelle der Erfahrungen in Raum und Zeit tritt bei solcher Zusammenfassung der Kräfte der überzeitliche, unendliche Sinn des Wesens der erlebten Dinge oder der Unsinn des Nichts. Die Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt schafft eine mystische Einheit, die ›unio mystica‹: die Möglichkeit wandelt sich zur Notwendigkeit, das Unmögliche ist auf einmal erreichbar, wenn es dem Menschen gelingt, in der Ekstase tatsächlich über sich hinauszuwachsen.

Ein erstes Erlebnis solcher Art gelangt meist noch zu keiner vollen Erfüllung, da dem schmerzhaften Verlangen nach Vereinigung, der Sehnsucht, das Unbehagen, ja die Furcht entgegensteht, sich in der Ekstase zu verlieren. Aus der religiösen Mystik sind wir über ekstatische Erlebnisse und Erfahrungen unterrichtet. Ein Beispiel dafür gibt uns Theresia von Avila (1515–1582); sie schreibt in ihrer Selbstbiographie (Kap. 20) über die verschiedenen Phasen ihrer Verwandlung in der Ekstase:



»Bei den Verzückungen scheint die Seele den Leib nicht mehr zu beleben, und man empfindet sehr das Gefühl, daß die Wärme des Körpers sich entzieht; er erkaltet, wenn auch verbunden mit größter Süßigkeit und Wonne. Hier gibt es kein Mittel zu widerstehen, während es im Gebet der Vereinigung, wo wir auf unserem eigenen Boden stehen, ein solches Mittel gibt. Wenn auch mit Mühe und Anstrengung, kann man fast immer widerstehen ... Ohne daß man mit einem Gedanken oder Hilfsmittel zuvorkommt – überfällt dich so rasch und stark ein Ungestüm, und du siehst und spürst die Wolke oder den beschwingten Adler sich erheben und auf seinen Flügeln dich mit fortnehmen. Ich sage, daß du merkst und spürst, wie du gehoben wirst und nicht weißt, wohin. Obwohl es mit Wonne geschieht, flößt die Schwäche unserer Natur uns anfangs Furcht ein. Es bedarf einer entschlossenen, mutigen Seele ..., um alles zu wagen, komme, was da kommen mag, und sich ganz Gottes Händen zu überlassen und dorthin gerne zu folgen, wohin es, wenn du auch nicht willst, dich hebt ... Höhepunkt nenne ich die Zeit, wo die Seelenfähigkeiten sich verlieren, weil sie ganz in Gott vereinigt sind.«

Der erste ekstatische Rausch – weil er mehr Rausch als Ekstase ist – bleibt noch individuell gebunden und hat daher keine wirklich befreiende Gewalt. Für den, welcher in die Geheimnisse der Ekstase eingeweiht ist, hat dieses Erleben überindividuelle Strahlungskraft; sie kommt erst dann zur ganzen Wirkung, wenn vorbereitende Übungen den Eintritt in die Ekstase begünstigen, wie sie z. B. die indische Jogapraxis zur Herbeiführung der Meditation systematisch betreibt: ein vergeistigtes Atmen soll die Kraft zur Ekstase wecken und steigern. Sie wird in den Tantras, dem indischen Lehrsystem magischer Mystik, ›kundalini‹, d. h. ›Schlangenkraft‹ genannt[4]. Durch sie soll die Seele zum Schwingen gebracht werden.

Viele Schwingungen erzeugen den Ton, der das zum Klingen bringt, was auf gleiche Höhe gestimmt ist. Der Klang eines Instrumentes kann in bestimmten Lagen auch einen entfernten Gegenstand mitschwingen lassen. Ähnlich ist es im seelischen Bereich. Über den Beginn einer solchen Ekstase berichtet z. B. ein französischer Arzt, der in China an Geisterbeschwörungen teilgenommen hat:

»Ein langes Gebet mit rhythmischem Bewegen des Kopfes, unaufhörliche Wiederholung der gleichen Töne in einem bestimmten Rhythmus brachten auf die Dauer ein seltsames Gefühl der Erschlaffung bei mir hervor: ich fühlte allmählich, wie mein Bewußtsein schwand, und hatte eine unglaubliche Mühe, meine Gedanken beisammenzuhalten. Wie von einer unsichtbaren Kraft getrieben, begleitete ich, fast ohne mir dessen bewußt zu werden, die schablonenhaften Bewegungen des Alten. Eine unwiderstehliche Gewalt erregte meine Einbildungskraft und zersetzte allmählich mein Sein, das sich dem der Umstehenden immer mehr näherte und fast mit ihm verschmolz. Eine Art von Sammelrausch einigte uns. Mir schien, als würde ich ein Teil einer gemeinsamen Masse und sei im Begriff, zu leben und zu denken wie die anderen[5].«

Der auf solche hypnotische Weise seiner Vereinzelung enthobene Mensch tritt aus seinem individuellen in einen kollektiven Rhythmus ein und verwandelt sich unter dessen Potenz. Sie weitet den Umfang und die Stärke seines Wesens. Der sympathetische Rausch, der Einklang mit den anderen, läßt ihn seine Selbstaufgabe nicht mehr als einen Verlust, sondern als den Gewinn eines neuen Lebenssinnes empfinden. Ihm opfert er gerne sein altes, ichbezogenes Streben. Dies geschieht umso leichter, je vollkommener der Übergang aus dem Rausch in die ekstatisch-mystische Vereinigung mit dem Überindividuellen glückt. Dem ersten Erlebnis dieser Art folgt die Erfahrung, und der Wunsch wächst, noch



einmal dorthin zu gehen, wo alles gewagt und dann offenbar alles gewonnen wird, solange die Entrückung dauert und durch das erlebte Ideal ihre erlösende Kraft behält.

## Rhythmus

Die Ekstase mit dem sie vorbereitenden und tragenden Rhythmus führt uns zum Grund des Dämonischen, zum Dämon selbst. Wo sich seine Bestimmung durch Begriffe in Widersprüche verfängt und im Paradoxen steckenbleibt, wo die Wandelbarkeit seiner äußeren Erscheinung den Menschen verwirrt und doch nur so wenig über sich selbst verrät, soll der Dämon nun aus dem Rhythmus gedeutet werden. Hier zeigen sich Zusammenhänge, die bisher wohl unterschätzt worden sind, sonst wären sicher viele Fehlurteile über den dämonischen Komplex unterblieben. Wir beginnen auch hier wieder mit der Auslegung des Begriffes:

Das Wort ›Rhythmos‹ ist zum erstenmal bei dem Griechen Archilochos im 7. Jahrhundert v. Chr. nachzuweisen. Die Übersetzung dieses Zitates lautet: »Weder sollst du als Sieger vor aller Welt dich brüsten, noch sollst du als Besiegter zu Hause dich hinwerfen und jammern, sondern freue dich über das, was freuenswert ist, gib dem Unglück nicht zu sehr nach und erkenne, welcher Rhythmus die Menschen in seinen Banden hält.« (Fragment 67 a). Hier ist Rhythmus demnach zuerst Bindung, nicht Entbindung oder gar Entfesselung. Er wird auch noch nicht auf die Musik bezogen, wie wir es dagegen allgemein tun. Aischylos spricht im ›Gefesselten Prometheus‹ (Vers 239 f.) von der Bestimmung des Helden, der im Rhythmus seines Schicksals festgebannt sei. Erst später findet das Wort seine Verengung im metrischen Feld, z. B. bei Aristophanes in den ›Wolken‹ (Vers 649 ff.), wo von den Versmaßen die Rede ist:

»Das kommt dir in Gesellschaft wohl zustatten,
Wenn du dies weißt: von welcher Art ein Rhythmus
ist . . .«

Aristoxenos von Tarent, ein Schüler des Aristoteles, sieht im Rhythmus ein Prinzip der Gestaltung (›Rhythmizon‹) und unterscheidet ihn begrifflich vom Rhythmisierten (›Rhythmizomenon‹), dem Gegenstand, auf den der Rhythmus wirkt und der sich dann unter diesem Rhythmus verwandelt. Der außermusikalische Ursprung des Rhythmus scheint uns nun dem Urwesen des Dämons zu entsprechen. Der Rhythmus erschöpft sich eben nicht im Musikalischen, wie auch der Dämon nicht nur ein ›Geist‹ ist, sondern auch den Geist als eines seiner vielen Ausdrucksmittel besitzt. Ein solcher Geist ist dann vom Dämon besessen. Die dämonische Erscheinung gibt den Dämon niemals genauer wieder, als der meßbare Takt den schicksalhaften Rhythmus bezeichnet. Erst in einem bestimmten Ordnungsbezug, mit dem er sich auseinandersetzt, wird der Dämon als Rhythmus und der Rhythmus als Dämon zur gestaltenden Macht.

Im Gegensatz zur allgemein üblichen Deutung hat Werner Jaeger[6], gestützt auf die ältesten griechischen Belege, den Rhythmus nicht als ein dynamisches, sondern als ein statisches Prinzip bezeichnet: da der Rhythmus sich ursprünglich gar nicht auf Musik und Tanz bezogen habe, dürfe man an ihm zuerst nicht das Fließende (von ῥεῖν = ›fließen‹) sehen. Die Bindekraft des Rhythmus schließe den Gedanken an einen Fluß der Dinge geradezu aus. Der Prometheus des Aischylos sagte doch von seinen Fesseln, er sei in ihren ›Rhythmus‹ gebannt; ebenfalls bei Aischylos habe Xerxes, als dieser den Hellespont in Ketten legte, die Meerenge »in eine andere Gestalt (Rhythmus) gebracht«. Hier fördere der Rhythmus also den Fluß der Dinge überhaupt nicht, sondern im Gegenteil: er halte ihn auf, indem er ihm Grenzen setze. Demokrit spreche noch im alten Sinne vom Rhythmus der Atome und meine nicht deren Bewegung, sondern — wie Aristoteles — das ›Schema‹ ihres Zusammenhanges. Ähnlich sei es mit dem ›Rhythmus‹ eines Bauwerkes; aber auch in der Musik bezeichne der Rhythmus eigentlich nicht das Fließen, sondern den Halt und die Grenzen einer Bewegung.

Für uns aber ist der Rhythmus weder allein dynamisch noch nur statisch zu verstehen. Er wirkt vielmehr als eine sich selbst entbindende und zugleich bindende, raumlos bannende Unruhe. Er hat ein geheimes Maß, dessen Stetigkeit im Auf und Ab, Hin und Her, Voran und Zurück auf eine innere Bewegung schließen läßt, auf eine unsichtbare Bewegtheit, die jedoch nicht einfach mit Statik gleichgesetzt werden sollte. Als dynamische Statik oder statische Dynamik durchdringen sich im Rhythmus Ruhe und Bewegung, dem Pulsschlag des Herzens vergleichbar, das in seiner spontanen Bewegtheit zwar Bewegung bewirkt, ohne aber seinen eigenen Standort dabei aufzugeben. Nicht das Herz ›fließt‹, wohl aber das Blut, das im Kreislauf vom Herzen weg und zum Herzen hin getrieben wird. Das im Rhythmus Fließende ist nicht dessen eigenes Wesen, sondern ergibt sich daraus als dessen Wirkung. Ein äußerlich regungsloser Bann kann übrigens leicht als eine innere Unbewegtheit verkannt werden. Wir brauchen hier nur an das Bild des vom Blick der Schlange gebannten Kaninchens zu denken. Die scheinbare Erstarrung im Widerstreit der Gefühle wird dann als Unbewegtheit — etwa gar Gleichgültigkeit — mißdeutet, weil sich darin entgegengesetzte Bewegungen im labilen Gleichgewicht halten, bis schließlich eine davon zunimmt und das Gleichgewicht der Kräfte aufhebt: entweder wird die Lähmung vollkommen oder die verzweifelte Flucht versucht. Um ein derart irrationales Spannungsverhältnis einigermaßen anschaulich zu machen, hilft die von Aristoxenos getroffene Unterscheidung zwischen dem rhythmischen Prinzip und dem dadurch rhythmisierten Element. Die-

se beiden Pole des Rhythmischen sind – wie beim Magnetismus – nicht voneinander zu trennen, denn keiner kann für sich allein wirken. Nur im dämonisierten Objekt wird der Dämon zur sichtbaren Realität. Ebenso gestaltet sich eine Potenz nur in den Kräften, die sie freizusetzen vermag und ohne die sie eine unwirkliche, bloß gedachte Größe bleibt.

Der Rhythmus der Natur offenbart sich im steten Wechsel und Wandel der Erscheinungen; er ist das Gesetz, das sich selbst hervorbringt und in der periodischen Bewegung erhält. Das Spontane an ihm wirkt in den aufsteigenden wie in den absteigenden Phasen. Nur in der Dialektik von Spannung und Entspannung, im Rhythmus also, ist das Leben möglich. Seine Steigerung in der Ekstase kann das Lebenerhaltende zum Lebenzerstörenden werden lassen, wenn diese Dialektik aufhört. Die rhythmische Bewegung vermittelt dem Menschen, der an ihr teilnimmt, das Vollgefühl körperlich-seelischer Einheit. Sie ist souverän über Zeit und Raum wie das Dämonische, von dem Goethe gesagt hat, daß es die Zeit zusammenziehe und den Raum ausdehne.

Jede lebendige Wirklichkeit gründet sich auf den Rhythmus der Erneuerung durch Verwandlung. Ihr Kreislauf wiederholt nicht dasselbe, sondern schafft im Individuellen jeweils das Einmalige, das der Gattung nur Ähnliche, und damit sind immer noch neue Möglichkeiten der Gestaltung offen. Im Rhythmus, der rational metrisch als Takt gefaßt wird, formt sich das Chaos: Widerstrebendes wird an eine Harmonie gebunden, erlebtes Schicksal findet seinen Sinn im Stil.

»Alles sei Rhythmus«, soll Hölderlin zu Bettina von Arnim gesagt haben, »das ganze Schicksal des Menschen sei ein himmlischer Rhythmus, wie auch jedes Kunstwerk ein einziger Rhythmus sei, und alles schwinge sich von den Dichterlippen Gottes, und wo der Menschengeist dem sich füge, das seien die verklärten Schicksale, in denen der Genius sich zeige, und das Dichten sei ein Streiten um die Wahrheit ... Und so habe den Dichter der Gott gebracht als Pfeil, seinen Rhythmus vom Bogen zu schnellen ...«



Jedem Menschen ist ein Rhythmus von Natur angeboren, weil ein solcher jedem Leben eigen ist. Durch ihn soll sich alles Getrennte vereint wiederfinden. Reiner rhythmischer Ausdruck ist der begeisterte Tanz, der seinen urtümlichen Sinn eingebüßt hat, wenn er sich vom religiösen Kult löste. Gebet und Opfer, Litanei und Lied, Offenbarung und Ergriffenheit folgen einander; das weihevolle Drama jedes Gottesdienstes entsteht aus dem Rhythmus der Liturgie, der die Gläubigen an sich zieht, auch die Ungläubigen gefangen nehmen kann und den Glauben Gestalt werden läßt. »Wahrlich, ich sage euch ...!« In der Wiederholung dieses Wortes wirkt allein schon der Rhythmus der christlichen Verheißung. In ihm spricht das Evangelium das Gemüt des Menschen an, um es zur Teilnahme zu bewegen. Noch Mohammed hat den Koran im Sadj der Orakel verfaßt, jener rhythmischen Sprache, in der die Gottheit den arabischen Menschen vernehmbar wird. Von ihr geht eine besondere Wirkung aus, die sich kaum in andere Sprachen übersetzen läßt.

Vielfältig sind die Rhythmen, die das Universum in allen Sphären durchdringen. Die Maße, in denen sich die Natur verwandelt, werden dem Menschen meist erst an den Wendepunkten des Geschehens – in der Trennung wie in der Vereinigung – bewußt. Der Rhythmus erscheint dem Bewußtsein dann oft als metrisches Prinzip, als ein mechanisch regulierbarer Takt. Der vom Bewußtsein erfaßte Takt soll dem unbewußten Rhythmus entsprechen, kann jedoch dessen Spontaneität niemals ganz erreichen. Im Bewußtsein ist das aus dem Unbewußten stammende Erleben ja immer nur unzulänglich nachzubilden. Was der bewußt konzentrierten Spannung nicht erreichbar ist, fällt der unbewußten Entspannung nicht selten intuitiv zu.

Die Geschichte vieler genialer Entdeckungen und Erfindungen beweist dies. Sie sind wie durch Zufall entstanden. Der Rhythmus bannt im Unbewußten. Nicht im erkannten, mathematisch genormten Takt, sondern in seiner steten metaphysischen Polarität bringt der Rhythmus aus dem kollektiv Ähnlichen die immer neuen individuellen Erscheinungen hervor. Sie finden ihn und sich in der Gemeinschaft wieder; sie werden dem Rhythmus in der Ekstase gleich, die das Individuelle im Gemeinsamen auflöst, aus dem es hervorgegangen ist. Das menschliche Bewußtsein sucht jeden Rhythmus in der Metrik eines Taktes festzuhalten. Und es ist wohl der Schlüssel zu aller Dämonie, daß der Rhythmus nicht nur aus dem Unbewußten in das Bewußtsein einfließt, sondern daß die Metrik des Bewußtseins auch den unbewußten Rhythmus wecken, steigern oder stören kann.

Rhythmus ist im Pulsschlag des Herzens wie im Takt schmiedender Hämmer. Er entsteht und wächst durch die Folge der Schläge, von denen kein einzelner, auch nicht die Summe aller Schlaggewichte, die gleiche Wirkung hat. Es ist hier wie mit dem Gleichschritt einer marschierenden Kolonne, der eine große Brücke zum Schwingen bringen kann. Keine einzelne, noch so starke Kraftentladung vermag dies in ähnlicher Weise zu leisten. Auch das Sprichwort sagt ja, daß erst der stete Tropfen den Stein höhle. Bewegung und Wiederholung müssen einander bedingen, wenn die Welt einem Willen ganz unterworfen und in neue Gestalt gebracht werden soll. Es gibt keine Kraft, die groß genug wäre, mit einem einzigen Schlag die Wirklichkeit zu durchdringen, ohne sie zu zertrümmern.

Da nun jedes Leben den ihm gemäßen Rhythmus hat, entstehen aus dem Gegeneinander verschiedener Rhythmen irrationale, dämonische Kraftfelder. Sie erzeugen Spannungen durch Interferenzen, durch Überlagerungen, deren rhythmische Wellen im menschlichen Bewußt-



sein mehr oder weniger deutlich unterschieden werden, im eigenen, in sich geschlossenen Erlebniskreis jedoch eine komplexe, untrennbare Einheit bilden. Der Takt faßt den Rhythmus auf, holt ihn aus dem Unbewußten in die meßbare Wirklichkeit: die Schwingungen werden als Klang oder als Bild erkannt. Das Unterbewußtsein ist nun das Medium zwischen dem unbewußten Rhythmus und dem bewußten Maß. In diesem Übergang wird der Dämon zur schillernden Erscheinung; in ihm hat die Polarität der Natur ihren Spiegel. In ihm sucht der Mensch das Bild, verwirrt von der Vieldeutigkeit des Erlebten, das ihm anschaulich werden muß, wenn er es verstehen soll. Das Bewußtsein muß im Kraftfeld der erlebten Rhythmen seine Bestimmung wählen. Die Notwendigkeit solcher Wahl ist zwingend. Wie der Mensch aber wählt, das macht seine Freiheit aus, die sich dem erwählten Rhythmus in der Ekstase hingibt. Die Unruhe der dämonischen Spannungen treibt ihn immer weiter. Seine Erlebnisfähigkeit steigert sich immer mehr, je aktiver er seinen Lebensrhythmus erfaßt. Ihre Grenzen sind auch die Grenzen des Schöpferischen und bestimmen das Spannungsfeld ihrer Welt.

Takt ohne Rhythmus ist ein totes Metrum. Doch wenn wir lange und eindringlich einem Metronom zuhören — etwa dem gleichmäßig wiederkehrenden Ton, der im Rollen der Räder an den Nahtstellen der Schienen entsteht —, findet sich in uns ein Rhythmus hinzu, der ein bekanntes Lied werden kann oder das Gefühl bringt, in eine unbekannte Weite abenteuerlich vorzustoßen, aber zugleich Unwiederbringliches zurückzulassen. Jeder Rhythmus bewirkt eine solche Verwandlung. Unser Bewußtsein findet durch Schmerz und Zweifel die Wirklichkeit des Unbewußten an den Grenzen des individuellen Daseins. Jenseits von ihnen liegen Verklärung oder Untergang.

Im Rhythmus halten Lockung und Scheu, Anziehendes und Abstoßendes einander zuerst die Waage, doch

mit jedem neuen Einsatz schwindet der innere Abstand mehr und mehr. Die Waagschale des Dämons wird schwerer. Alle Kräfte dienen ihm jetzt; sie werden seine Glieder und wachsen schließlich aus einem neuen Körper. Das geschieht in der Ekstase. Und der Einsatz der Kräfte wächst mit dem Rhythmus, der sich seinerseits an ihnen stärkt. Sie sind ihm – wie der Spieler im Rausch des Spieles – verfallen. Der Rhythmus muß auch immer weiterwachsen, sollen die Sinne in der Gewohnheit nicht stumpf werden. Nur höchste Lust kann das Ungeheure vermehren und es doch noch ertragen. Sie umfaßt den ganzen Menschen und hebt ihn aus seinem Dasein heraus. Wie ein Traumwandler folgt er dem übermächtigen Antrieb und bleibt, solange die Entrückung dauert, der Frage enthoben, ob diese Ekstase gut oder böse sei. Mit dem Bewußtsein ist auch der Zweifel entfernt. Der Rhythmus wird zum allmächtigen Gesetz. In der Allgegenwart rhythmischer Erhöhung erschließt sich auch das Kommende, lichtet sich das Geheimnis: »Denn wenn der Gott in seiner Füll' eingeht in uns, kann der Besessene künden das Zukünftige.« (Eur. Bacch. 250 ff.).

Wenn der Mensch über seine individuellen Grenzen hinausgeht und dem Rhythmus eines anderen Willens folgt, verfällt er ihm und tritt in ein neues Dasein ein. Er bedarf darum der Vorbereitung, der erprobten Reife, damit die neue Bindung nicht zum absoluten Selbstverlust führe, zur Selbstzerstörung, die mit dem eigenen Wesen auch das erlösende Ziel verfehlt. Darum gibt es in allen Kulten Verwandlungsverbote für die in den Ritus noch nicht Eingeweihten. Diese haben die Ekstase zunächst zu meiden, deren Ziel schließlich als einziger Zweck des Lebens erscheint. Er beherrscht den von Glaubensgewißheit erfüllten Menschen, der erst dann in der Wahrheit zu leben meint, wenn er von ihr so durchdrungen ist, daß er von sich selber kaum noch etwas weiß. Damit scheint dann der archimedische Punkt der Existenz gefunden zu sein, von dem aus die ganze Welt



aus den Angeln gehoben werden kann. In der Ekstase heben sich nun alle Widersprüche auf: ein einziger Sinn triumphiert. Selbst die Ekstase der Weltangst kann befreien, wenn sie, die keinen Himmel sieht, zur Erdmitte flieht und sich in ihr vergräbt, um in dieser Vereinigung die Last eines unerträglich gewordenen Alleinseins loszuwerden. Und noch im wachen Zustand, frei von Ekstase, sucht mancher Mensch, der sich selbst nicht erträgt, nach dem Symbol, unter dem eine Ekstase beginnt und ihm Erlösung verheißt. Ein solches Symbol war einst Dionysos, doch es gibt viele Symbole, in denen sich die Sympathie zwischen dem Menschen und den Dingen rhythmisch auswirkt. Es bedarf da keines heiligen Zeichens im geweihten Raum, nicht einmal eines künstlerischen Bildes oder Klanges: jede Verheißung von Lust, ja sogar ein Fußball kann bei den Liebhabern dieses Spieles genügen, rauschhafte Ekstasen mit frenetischen Ausbrüchen zu erzeugen.

In jedem Streben nach Ekstase liegt eine erotische Spannung, Liebe im weitesten Sinne des Wortes. Womit immer der Mensch sich vereinigen möchte, dessen Züge sucht er anzunehmen. Er verwandelt sich schon im Vorgefühl des Genusses der Einheit mit dem Ersehnten. Die Maske hilft ihm dabei: sie bezeichnet das Ziel und nimmt es symbolisch vorweg. In ihr kann er, von seiner Individualität äußerlich gelöst und ihr doch noch von innen verbunden, dasjenige ganz sein, was er ohne sie nur unzulänglich darstellen könnte. Die Maske bannt ihn in ihren Rhythmus. Sie deckt nicht nur sein Gesicht, sondern bestimmt auch seine Haltung. Die Maske wird sein Stil, und jeder Stil wirkt als Maske zur ekstatischen Verwandlung.

Da der Eros, wie wir an anderer Stelle gesehen haben, von Plato ausdrücklich ein Dämon genannt wird und uns jede Ekstase mit einer erotischen Spannung verbunden zu sein scheint, kommt er wohl erst in der Ekstase zur vollen Macht und Wirkung. In ihr kann ein ver-

gänglicher Augenblick das Gewicht der Ewigkeit erhalten. Darin liegt auch das Geheimnis aller kultischen Mysterien: sie erfüllen im Moment der Weihe, im Erleben des Symbols, das Schicksal, das dem Eingeweihten zur Erlösung verheißen ist: im Leben den Tod, im Tod das ewige Leben.

Nach Plotin (Ennead. III. 4,3) muß in jedem Dämon ein solcher Gegensatz von Leben und Tod enthalten sein, da für ihn sonst keine Verkörperung möglich wäre. Das rein Geistige, von allem Materielle Freie, kann ja keinen Körper haben. Vergängliches und Unvergängliches müssen zusammenwirken, um den Dämon ins Leben treten zu lassen. Weil der Tod das Äußerste ist, was dem Menschen auferlegt werden kann, wird das Sterben des Bewußtseins in der Ekstase zur überzeitlichen Vollendung, zum Triumph über alles Unentschiedene. Der Eintritt in das Mysterium der Ekstase führt zur metaphysischen Wiedergeburt des erlösungssüchtigen Mysten und macht ihn, den Eingeweihten, zu einem neuen Menschen. Damit er aber entstehen kann, muß das alte Selbstbewußtsein schwinden und der »heiligen Agonie« Raum geben, von der Joseph Görres in seiner Studie ›Glauben und Wissen‹ gesprochen hat.

In der Ekstase wird die Seele zum Doppelgänger des Körpers[7], und dem, welcher bereit ist, sich über die bedingten, zeitlichen Grenzen in die Ewigkeit des Unbedingten zu erheben, dem ist jedes weitere irdische Dasein nur die Vorbereitung auf kommende Ekstasen. Sie werden durch Leiden erlernt: durch schmerzvolle Lust wie durch lustvollen Schmerz. Ihn kennen die Dichter und alle Liebenden. Anders erschließt sich dem Menschen kein Geheimnis, anders findet er auch keine Geborgenheit im All.

Den Ekstatiker überfällt der Dämon im Rhythmus, den sein Symbol erweckt. Indem er es sucht und in sich aufnimmt, gibt er sich ihm zugleich hin. Jede solche Vereinigung ist eine Kommunion. In dieser Hingabe sind



auch alle Gefahren des Abgrundes; in ihm versinkt, wie der deutsche Mystiker Tauler gesagt hat, »der geläuterte, verklärte Geist in die göttliche Finsternis, in ein Stillschweigen und ein unbegreifliches und unaussprechliches Einswerden; und in diesem Versinken wird alles Gleich und Ungleich verloren, und in diesem Abgrund verliert der Geist sich selbst und weiß nichts von Gott noch von sich selbst noch von Gleich und Ungleich noch von Nichts etwas; denn er ist versunken in Gottes Einsheit und hat verloren alles Unterscheiden[8].« Darum hat die Kirche auch immer vor den Erlebnissen mystischer Ekstase gewarnt. Wer sie aber kennt, der will sie noch im Tode finden, um davor bewahrt zu werden, dem Nichts ins Gesicht sehen zu müssen. Es gibt für den vereinsamten Menschen keine Hilfe, wenn er nicht über sich hinauszugehen vermag. Über sich hinaus oder durch sich hindurch: beides führt in die Mitte der Dinge. Dort sind die irdischen Gegensätze versöhnt; dort ist Ruhe. Und in der größten Angst bebt noch die größte Hoffnung[9]. Versagt die Hoffnung, dann versagt auch die Liebe, und dem Menschen bleibt in seiner hilflosen Einsamkeit nichts anderes als der Aufschrei einer von Gott verlassenen Verzweiflung.

Auch außerhalb des religiösen Bereiches wandeln sich die Formen menschlicher Selbsterlösung im letzten ekstatisch ab, wie z. B. besonders in der Geschlechtssphäre und bei allen Arten von Zauberei, von denen jede ihren eigenen Rhythmus hat.

## Geschlechtlichkeit

In Platos ›Symposion‹ (191 a–d) wird von Aristophanes erzählt, der Mensch sei einst eine vollkommene Einheit gewesen, an Kraft und Fähigkeiten so gewaltig, daß die Götter Grund gehabt hätten, für ihre Macht zu fürchten. Deshalb habe Zeus jene mythischen Menschen

in zwei Hälften zerschnitten, so daß sie von da an einander ersehnen müßten, um im Begehren, von neuem zusammenzuwachsen, die ursprüngliche Einheit des Menschlichen wiederherzustellen. Jede Liebe wachse aus der Sehnsucht des Menschen, das ihm Fehlende zu erlangen, sich in ihm zu erfüllen und mit seinem Rhythmus im Rhythmus des Geliebten nicht nur körperlich aufzugehen. Wer sein Alleinsein nicht erträgt und sich als unvollkommenes Stückwerk empfindet, will einmal seine Individualität steigern, darüber hinaus aber auch eine überindividuelle Einheit verwirklichen. Jede Leidenschaft entsteht daraus, daß der Mensch an seiner Vereinzelung leidet. »Die Leidenschaften werden böse und tückisch, wenn sie böse und tückisch betrachtet werden«, sagt Nietzsche in der ›Morgenröte‹, in seinen Gedanken über moralische Vorurteile, während sein ›Menschliches, Allzumenschliches‹ (II, 104) die Erhöhung und Erniedrigung durch das Geschlecht deutet: »Der Sturm der Begierde reißt den Mann mitunter in eine Höhe hinauf, wo alle Begierde schweigt: dort wo er wirklich *liebt* und noch mehr in einem besseren Sein als besserem Wollen lebt. Und wiederum steigt ein gutes Weib häufig aus wahrer Liebe bis hinab zur Begierde und *erniedrigt* sich dabei vor sich selber.«

In der Ekstase der Geschlechter entsteht das älteste Mysterium der Erneuerung des Lebens, das sich durch Zeugung bezeugt. Nietzsche wirft dem Christentum in seiner ›Götzendämmerung‹ vor, es habe aus dem Geschlechtlichen etwas Unreines gemacht und den natürlichen Ursprung des Lebens dadurch in Verruf gebracht. Dieser allgemeine Vorwurf kann sich allerdings nur auf einige Schriften von Kirchenvätern und mittelalterlichen Klerikern stützen, die in ärgster Weise gegen das Wesen der Frau verachtungsvoll Stellung genommen haben. Nietzsche übersieht dabei jedoch völlig, daß es nicht allein die christliche Askese gewesen ist, die sich so lebensfeindlich geäußert hat; ebenso fürchtet ja gerade auch



das Heidentum im magischen Realismus der Naturvölker zu allen Zeiten die Dämonie der Geschlechter und stellt sie unter ein Tabu, das der sakralen Bindung bedarf, um Segen zu bringen. Selbst der antike Phalluskult verklärt keineswegs die sexuelle Haltlosigkeit, sondern die gottgewollte, verantwortliche Schöpferkraft des Menschen und verehrt sie im ganzen Spannungsbogen von obszöner Orgiastik und heiligem Opfer. Antike Religiosität hat jedoch niemals das Sinnliche und das Übersinnliche voneinander ausgeschlossen. In derart barock anmutender Polarität schwelgen z. B. die Komödien des Aristophanes. Derbste Ausschreitungen werden vorgeführt, um durch diese Kontraste für eine veredelnde und doch lebensnahe Sittlichkeit zu wirken, für welche die Tugend keine spirituelle Abstraktion ist. Der Rhythmus des Dionysos-Kultes trägt alle Spannungen in sich, die aus solchen Gegensätzen kommen. Die Vieldeutigkeit der Liebe entspricht der Vielfalt ihrer dämonischen Erscheinungen, hinter denen stets ein bindender Rhythmus wirksam ist. Wird ihm in der Ekstase völlig nachgegeben, dann kommt es zur großen Verwandlung: eine Dichtung wird geschrieben, ein Kind geboren oder aber auch ein Mord begangen. In jedem Fall bleibt das Ergebnis nicht mehr in den eigenen individuellen Grenzen, sondern das ihm zugrundeliegende Erleben greift über sich hinaus.

Ludwig Klages meint wiederholt, kein Erlebnis sei bewußt und kein Bewußtsein könne etwas erleben. Dann wären Erlebnisse aber überhaupt nur in der Ekstase möglich und alle Bekundungen des Geistes gegen die etwas erlebende Seele gerichtet, deren Erotik für sich und damit frei von jeder Sexualität bestehen müßte. Werden jedoch Erotik und Sexualität so grundsätzlich voneinander getrennt, dann wird auch jede Leidenschaft zum Laster erklärt, und die geschlechtliche Funktion tritt aus ihrer universalen erotischen Weltbindung heraus. Indem sich die Sexualität ihrerseits absolut setzt, wird

das Mittel zum Zweck erhoben und die das Leben überhöhende Spannung zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen durch die Motorik des bloß sexuellen Triebes zerstört. Andererseits führt die Ausschließlichkeit des Übersinnlichen durch Verachtung des Organgebundenen, eben des Sexuellen, leicht zu einem Weltverlust, der sich mit der radikalen Absage an das Diesseits verbindet.

Ohne idealen, übersinnlichen Bezug bietet das Geschlechtliche ein Trugbild des Lebens. Berdjajew nennt diese Täuschung »sodomitisch« und deckt den Unterschied zwischen Liebe und Laster auf: »Wahre Liebe ist immer Liebe zum anderen, Laster ist Liebe zu sich selbst. Laster ist Selbstbehauptung. Und diese Selbstbehauptung führt zur Selbstvernichtung. Denn die menschliche Persönlichkeit wird dadurch gestärkt, daß sie aus sich hinaustritt, dem anderen zu, sich mit ihm vereinigt. Das Laster aber ist tiefe Vereinsamung des Menschen, die Todeskälte der Einsamkeit ... Das Element der Sinnlichkeit ist ein feuriges Element. Wenn aber die Sinnlichkeit in Laster übergeht, erlöscht das feurige Element, die Leidenschaft schlägt in Eiseskälte um ... Das Laster ist eine Folge der Unfähigkeit der Wahl, ein Ergebnis des Verlustes der Freiheit und des Willenszentrums, ein Hinabgleiten ins Nichtsein infolge des Unvermögens, sich das Reich des Seins zu erringen. Das Laster ist der Punkt des geringsten Widerstandes.«[10] Der Rhythmus des Triebes dient nur sich selber, wenn ihm die Bindung an ein Sinnbild fehlt, das über ihm steht und das Triebleben über sich hinausweist. Das Laster ist der Trieb im Selbstbezug, und dieser Selbstbezug wird zur Selbstzerstörung. Nach Berdjajews Auffassung führt der triebhafte Egoismus schließlich zur »Verleugnung Gottes im Namen des sozialen Eudämonismus, im Namen der Menschenliebe, im Namen des Glückes der Menschen in diesem kurzen Erdenleben. «Ein derart triebhafter Mensch vergottet sich selbst, und sein Leben wird des universalen, alles tragenden Sinnes beraubt, der nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der verpflichtenden Wahl in sich schließt. Der seinem Trieb hörige Mensch kann nicht mehr wählen, sondern folgt nur seinem sinnlichen Hang und verbraucht sich in beliebiger Partnerschaft. Erst in einem höheren Sinnbezug wird der Trieb fruchtbar; ohne ein solches ideales Ziel wirkt sein Rhythmus unvermeidbar vernichtend.



Durch den Grad des bewußten Sinnbezuges, unter den man sein Leben stellt, wird jene menschliche Differenzierung geschaffen, die allerdings auf Kosten der Totalität des tierischen Instinktes und des pflanzenhaften Trieblebens geht. Viel tiefer aber liegt stets der unbewußte Grund, aus dem der Geschlechtstrieb hervorbricht und sich männlich oder weiblich äußert. Im Mythos erinnern die zweigeschlechtlichen Götter daran, daß im Menschen noch nach der Geschlechtsreife auch Spuren der Wesenszüge des anderen Geschlechtes zu finden sind, wodurch schon körperlich, mehr noch seelisch, jene Überschichtung verschiedener Lebensrhythmen in einem und demselben Menschen fühlbar werden kann, die wir als das Hauptmerkmal dämonischen Wesens festgestellt haben. Ist deshalb jedoch das Geschlechtliche einziges und letztes Ziel der menschlichen Gattung? Ist die Seele wirklich nur der sublimierte Geschlechtstrieb, wie die materialistische Psychoanalyse behauptet?

Organische Vorgänge werden gerne als ein Verbrennungsprozeß erklärt, aber das Licht ist doch mehr als der Brennstoff, der es hervorbringt[11]. Und für jede Seelenzergliederung kann wohl das bekannte sarkastische Wort von Karl Kraus gelten, daß die Psychoanalyse eben jene Geisteskrankheit sei, für deren Heilung sie sich halte. Dieser Hinweis rührt wieder an die Grundfrage, ob sich die irrationalen Probleme rational auch nur einigermaßen erfassen lassen. Im Rückblick auf bestimmte Ereignisse erscheint dies eher möglich als in der Vorschau, da bei allem, was Zukunft heißt, das dä-

monische Element noch unentschieden ist und stets widerspruchsvolle Möglichkeiten bereithält, während historische Ergebnisse oft eine eindeutige Zwangsläufigkeit vortäuschen.

Wenn Nietzsche in ›Jenseits von Gut und Böse‹ (Spruch 37) meint, daß der Grad und die Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinaufreichten, dann ist damit nicht gesagt, diese Geistesspitze sei allein geschlechtlicher Natur und triebhaft festgelegt. Wäre dies wirklich der Fall, müßte der Mensch, gleich dem Tiere, von seiner Geschlechtsverfassung in einer Weise beherrscht sein, daß er sie gar nicht selbstkritisch prüfen könnte. Erleben und Bewußtsein stimmten dann immer völlig überein, obwohl sie in Wahrheit oft ganz verschiedenen Rhythmen des Lebens folgen und häufig zueinander in Widerspruch geraten, jedoch nicht — wie Klages fälschlich behauptet — notwendig in Widerspruch geraten müssen.

Der Rhythmus des Triebes ist ein Dämon und hat als solcher kein wertendes Bewußtsein. Er besitzt nur sich selbst: jenes Unbewußte, das zur Verwirklichung drängt. Es bleibt individuell unfaßbar und treibt, weil es kein Teil für sich bleiben, sondern in der Vereinigung mit dem Begehrten ein Ganzes sein will. Ein Ausdruck solchen erotischen Strebens ist der Tanz.

Der Tanz kommt aus einem ekstatischen, rhythmischen Bedürfnis. Es lebt heute auch noch in jenen, welche an keine Dämonen glauben, obwohl sie sich — vielleicht mehr als je zuvor — durch die wildesten Rhythmen verführen lassen. Wer aber noch an Dämonen glaubt, der wird die Rhythmen, wie wir sie aus dem Jazz kennen, wohl nicht einfach für Teufel halten. Das ekstatische Verlangen, das im Tanz mittelbar oder unmittelbar zur Geschlechtlichkeit in Beziehung steht oder sich gar mit ihr gleichsetzt, treibt nicht nur die »Primitiven«, sondern auch die modern »Zivilisierten«. Hier ist allerdings ein wesentlicher Unterschied zu beachten: die Naturvölker erleben die Erotik des ekstatisch-sexuellen Tanzes als reales Symbol der Fruchtbarkeit, der er zu dienen hat. Diese in religiösem Sinne dienende Funktion fehlt den Tänzen in der zivilisierten Welt. Sie berauscht sich an ihnen, nimmt ihre Rhythmen als Selbstzweck und verzichtet auf jeden höheren Bezug. Ihr sind die Glaubenssymbole ja fremd, aus denen diese Tänze der Naturvölker stammen und mit ihren Rhythmen in die moderne Musik eingehen. In der kultischen Ekstase des Tanzes wird das Triebleben eher gebunden als entfesselt. Der rauschhaft gesteigerte profane Tanz, über dem kein verpflichtendes Symbol steht, neigt zur regellosen Enthemmung.

Gewöhnlich kann das Bewußtsein über die Wahl der Mittel menschlicher Trieberfüllung entscheiden. Wen es treibt, sich haltlos zu vergehen, der wird von seinem Bewußtsein allenfalls daran gehindert, sofern ihm die Verwerflichkeit solchen Tuns stark genug vor Augen steht; das Bewußtsein kann jedoch auch zur verführenden Kraft werden, wenn es die Enthemmung des Triebes begünstigt, indem es bloß zeigt, daß die im allgemeinen verurteilte Tat ja doch von so vielen immer wieder begangen werde, also nur allzu ›natürlich‹ sei . . .

Die bewußte Begegnung des Menschen mit sich selber wird zur Dämonie, zum gespannten Zustand der Entscheidung zwischen den Rhythmen des Lebens: unglückliche Liebe kann zum Haß, ja zum Mord verleiten; sie kann sich aber ebenso auch in verzeihende Güte verwandeln und im Übersinnlichen verklären. Derselbe Dämon, dessen grenzenloses Treiben in Schuld verstrickt, kann durch zielbewußten Einsatz in einem opfervollen Werk geläutert werden. Die Zeugungskraft wirkt in der ehelichen Bindung, aber auch in der brutalen Vergewaltigung. Verantwortlich gesteuert, findet der Geschlechtstrieb seinen Ausdruck oft auch in selbstlosen Werken und kann sich in höchster Weise vergeistigen. Wird er hingegen durch fanatische Askese unterdrückt,

kann daraus unter Umständen schlimmster Lebenshaß hervorgehen. Nur verirrte Sekten haben in der Selbstverstümmelung durch Kastration ein sittliches Verdienst gesehen, da es schon im Diesseits Engel erzeuge . . . Das Gute stirbt jedoch, wenn es nicht verteidigt zu werden braucht, weil die Sünde, von der es bedroht wird, unmöglich geworden ist. Leidenschaftlicher Glaubenseifer kann zur edlen Liebestat wie zur tyrannischen Unduldsamkeit werden.

Die geschlechtliche Spannung, die sich in der Sexualität entlädt, bleibt in der Erotik bewahrt. Ihre Vielseitigkeit läßt Goethes Wort verstehen, es gebe kein Laster und kein Verbrechen, zu dem man niemals die Anlage in sich verspürte und das er selbst nicht zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens vollauf verstanden habe. Dazu kommt noch seine Äußerung, daß der Lebensrhythmus bei genialen Naturen zu einer wiederholten Pubertät führe, während die anderen Menschen nur einmal jung seien. (Goethe zu Eckermann, 11. März 1828). Die Dämonie der Triebe, in denen die widerstreitenden Gefühle erwachen, macht die Pubertät zur Geniezeit des Lebens. Das Reifen der Persönlichkeit verbindet sich bald mit dem Bewußtsein der eigenen individuellen Unzulänglichkeit. Und je strenger die Trennung der Geschlechter gewahrt wird, desto höher wächst meist die erotische Spannung. Die Askese derer, die auf die Einweihung in das Mysterium ihres Glaubens vorbereitet werden, ist im Grunde nur die gesteigerte Bereitschaft der bräutlichen Seele, endlich in der Vereinigung mit dem Höchsten ihre Erfüllung zu finden. Die Jünglingsweihen und Initiationsriten der Kulturen kennen stets Versuchung und Qual. Aus ihren Todessymbolen ersteht das neue Leben: die Mannbarkeit des Eingeweihten. Der junge Mensch ist dadurch für die Welt zum zweitenmal geboren worden. Doch Weihe bedeutet immer auch Wissen um die Sünde. Durch dieses Wissen besitzt der Wiedergeborene von nun an die volle Verantwortung für sein Tun. Als

*Das Geheimnis der Verwandlung*
*(zu Seite 247)*

»Heilige Ekstase« im Tanz (zu Seite 254)

reifer Mensch soll er dem Dämon gewachsen sein, der ihn treibt und dabei auch jung erhält.

Als die dämonische Zauberin Kirke den in Schweine verwandelten Gefährten des Odysseus ihre Menschengestalt zurückgibt, heißt es von ihnen (Od. 10,395 f.):

»Männer wurden sie wieder und schienen jünger denn vordem,
Und um vieles schöner und größer wirkte ihr Anblick.«

Den Dämon verlangt es nach der Ewigkeit, doch er verjüngt auch in der Zeit, weil er zeitlos wirkt und als Rhythmus einen bestimmten, in sich bewegten Zustand festzuhalten strebt. Die Vergänglichkeit ist sein Feind, doch die Mittel, deren er sich in der Natur bedienen kann, sind alle vergänglich. Lust aber ist sogar noch im Leid, das sich mit ekstatischer Gewalt nach dem Ende der Schmerzen sehnt. Hier klafft wieder die Dämonie der Welt: auf der einen Seite warten Lebensfreude in der Gemeinschaft der Gleichgestimmten, Daseinssteigerung im gemeinsamen Rhythmus, erlösende Hochgefühle; auf der anderen Seite steht das unabweisbare Wissen, daß keinem Irdischen unbegrenzte Dauer beschieden ist. Ihm droht die Einsamkeit einer großen Leere, Verzweiflung und Verlorenheit.

Vor Plotin hat Plato im Eros den großen Dämon und Heiland gesehen, der das Heimweh der menschlichen Seele nach ihrem göttlichen Ursprung sei. Eros erscheint in der Gestalt eines armen Knaben, der immer Knabe bleibt und niemals über die Schwelle der Entscheidung tritt. Ewig schön und ohne Schuld kennt er das Rasen der Liebe nicht, die er nur als Sehnsucht in sich trägt. So wie er kann der Mensch nur in Träumen am Tor seiner Liebe sein. »Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet«, sagt Goethe in seinen ›Urworten‹ über die Tyche, die den Zufall zum Schicksal verwandelt. Der Eros kann zum geistlosen — aber deshalb nicht immer geistfeind-

lichen — Sexus hinabsinken oder, vom begeisterten Mitgefühl getragen, zur Agape emporsteigen, zur christlich erbarmenden Gottesliebe.

Jedes Bewußtsein sieht Grenzen. Der Dämon aber ist blind. Er macht den Menschen zum bloßen Mittel, durch das ›ein großes Etwas‹ zu wirken verlangt. Der Rhythmus der Geschlechtlichkeit erscheint vielen als eine Größe für sich, scheinbar getrennt vom individuellen Menschenwesen, das die rauschhafte Sexualität vergötzt, als könnte sie allein den Einzelnen aus seiner Selbstentfremdung in der Zivilisation zur ursprünglichen Natur zurückführen und seinem allzu kompliziert gewordenen Leben einen einfachen Sinn wiedergeben. D. H. Lawrence hat den dämonischen Reiz des primitiv Sexuellen für den zivilisationsmüden Menschen unserer Zeit in ›Lady Chatterley's Lover‹ sehr drastisch dargestellt. Hier wird die Ethik der Qualität, in der noch an einen tieferen Sinn der Dinge geglaubt wird, durch eine Ethik der Quantität ersetzt, die kein Übersinnliches kennt, sondern in der materiellen Sinnlichkeit vollen Ersatz für den fehlenden Sinn des Lebens sucht. Es gibt keine Erlösung für den, der die Sünde nicht kennt und sich nur erheben kann, wenn er sich auch in Schuld gefallen fühlt. Wo Erotik nur noch Sexualität ist, wird jede Tragik zur Trostlosigkeit.

In der ›Tragödie des Menschen‹, dem Werk des ungarischen Dramatikers Imre Madach (1823–1864), erfährt Adam im Traum das schreckliche Schicksal der kommenden Menschheit. Nach dem Erwachen will er deshalb seinem Leben ein Ende setzen, doch da sagt Eva ihm, daß sie Mutter geworden sei. Und sein Glücksgefühl über die Geburt des ersten Kindes wiegt ihm alle Not der Zukunft auf. Adam bekennt sich zum Leben der Menschheit, obwohl er weiß, was sie erwartet. Jedes Leben erneuert sich durch ein Trotzdem, das zur Wiedergeburt führt, aber auch zu immer neuen Leiden und Leidenschaften. In diesem Rhythmus ist keines ohne das



andere: der Traum ein Leben, das Leben ein Traum, Ekstase die Ewigkeit.

## Zauber

Wer das Geheime zu beschwören und zu verwandeln weiß, ist ein Zauberer. Liebe und Haß sind die Grundelemente jeder Beschwörung. Sie wirken durch den Willen dessen, der sie treibt, auf das, was sie erstreben, und prägen sich dem Geliebten wie dem Gehaßten ein; sie werden für ihn zum Schicksal. Im Wort wird es laut vorweggenommen. Worte, die im Rhythmus von gezielten Schlägen niederfallen, können Dämonen aus dem Boden stampfen, die verborgen geblieben wären, wenn die Stimme des Beschwörenden sich weniger eindringlich gesteigert hätte. Für solche Beschwörungen gilt der Hinweis, den Lessing in seiner Hamburgischen Dramaturgie (1767) dem Schauspieler gibt: dieser müsse seine ganze Aufmerksamkeit auf die Darstellung richten und Gefühlen Ausdruck geben, die er zwar nicht habe, aber durch die entsprechenden körperlichen Bewegungen in sich erzeugen könne. Wie Gefühle in Bewegungen, so lassen sich auch Bewegungen in Gefühle umsetzen, die den Menschen dann scheinbar von selbst überkommen. Auf diese Weise werden auch Veränderungen möglich, welche — wie in jeder echten Ekstase — im letzten außerhalb der bewußten Willenssphäre liegen.

Wer das affektgeladene Wort besitzt und es einzusetzen versteht, wer den Dämon im Rhythmus erfaßt, kann verwandeln, ohne immer von dem, was er tut, wirklich besessen sein zu müssen. Die allgemeine Scheu, ein Unglück beim Namen zu nennen, gründet sich darauf, daß durch ein solches Wort das Gefürchtete herbeigezogen und der Rhythmus einer unheilvollen Wiederholung ausgelöst werden könnte. Wie der Künstler greift auch der Zauberer ins Unbewußte, das sich ihm ergeben soll. Es

kann auf bloß rationale Weise nicht gebannt werden. Der die Wirkung berechnende Zauberer bedarf darum meist des Mediums, das sich im ekstatischen Erlebnis verwandeln läßt, weil es von jener störenden Bewußtheit frei ist, die dem selbstsüchtigen Magier im Wege steht und bei ihm keine echte Ekstase aufkommen läßt. Die Rhetorik von Joseph Goebbels war wohl solcher Art.

Zauberei und Kunst sind einander verwandt. Beide wollen das Leben in ihren Rhythmus zwingen. Der Medizinmann, der zugleich Priester und Zauberer ist, gibt sich als Wissender und Alleskönner aus. Eine solche Gestalt war im 7. Jahrhundert v. Chr. der Grieche Epimenides: Philosoph, Dichter, Staatsmann und Arzt in einer Person. Er hatte Umgang mit den Göttern und Heroen, ohne selbst einer von ihnen zu sein. Immer ist die Magie das Mittel, sich die Herrschaft über den dämonischen Kreis zu erobern. Magier waren auch die Priester Zarathustras, und von den Schamanen werden bis in unsere Gegenwart die Geister in ihrem Rhythmus beschworen. Alle ekstatischen Beschwörungen bedürfen eines Kreises von Anhängern, ohne die sie nicht wirken können. Jede Bewegung braucht ihr Feld, auf dem sie sich verwirklichen kann.

In Zeiten, denen die allgemein verbindliche Glaubensordnung fehlt, verdrängt die Zauberei leicht den geregelten Kult und überwuchert ihn mit ihrem Aberglauben. Dieser breitet sich überall dort aus, wo erstarrte, überlebte Glaubensformen oder eine dürre, allzu verstandesmäßige Welterklärung die emotionalen Bedürfnisse unbefriedigt lassen. Eine ununterbrochene Linie führt von der antiken Zauberei aus der Zeit Lukians bis zu den okkultistischen Veranstaltungen und zur spielerischen Wahrsagerei unserer Tage. Sie sollen dem Schicksal standhalten helfen, dessen der Mensch offenbar sonst nicht Herr wird. Im zauberischen Aberglauben schützen z. B. laut Plinius (Nat. hist. XXVIII, 107; XXX, 90) das ausgestochene rechte Auge einer Eidechse und ihr



in ein Ziegenfell gehüllter Kopf gegen das Fieber. Der Zahn vom rechten Oberkiefer eines Krokodils soll, an den linken Oberarm gebunden, zum Beischlaf reizen. Der Zufall eines einzigen Erfolges solcher Zauberei kann Ekstasen der Heilserwartung erwecken, die der religiösen Ergriffenheit an Stärke oft nicht nachstehen. Der Rhythmus des Zaubers überträgt sich auf alle, die an ihn glauben.

Die durch ungewöhnliche Fähigkeiten ausgezeichneten Menschen sind immer wieder der Zauberei verdächtigt worden. Michael Scotus (1170–1232), der Astrologe Friedrichs II. von Hohenstaufen, lehnte zwar die Totenbeschwörung (Nekromantie) ab, trieb jedoch nach dem Urteil vieler seiner Zeitgenossen verbotene Wissenschaften, da er sich in seinen Schriften mit Magie befaßt hat. Guido Bonatti – um 1300 gestorben und, wie Scotus, von Dante in der ›Göttlichen Komödie‹ (Inf. XX, 118) zur Hölle verdammt – galt mit seiner Astrologie allgemein als ein Zauberer. Raimundus Lullus (1235–1316), der im Sinne der Pythagoräer an die Zahlenmystik glaubte, Arnold von Villanova (1240–1311), der als Alchimist, Mediziner und universaler Sprachkenner auch Theologe sein wollte: sie und viele andere Faustgestalten kamen durch ihre eigenwilligen Ideen mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt und wurden der Zauberei beschuldigt. Sogar Dante ist vielfach als ein Jünger der Schwarzen Magie angesehen worden.

Der Zauberer wider besseres Wissen ist der Scharlatan, der Schwindler, der an die Kräfte selbst nicht glaubt, mit denen er zu wirken vorgibt. Der wahre Zauberer glaubt an sie und beherrscht die Rhythmen, deren Wirkung der Scharlatan nur vortäuscht, aber er muß aus Berechnung jede echte Ekstase meiden; der Zauberer setzt vielmehr seinen Willen und sein Können ein, um andere zur Erfüllung seiner Wünsche zu zwingen. Zu seinem Werkzeug kann am leichtesten der Arglose werden. Eine manchmal bis zum Selbstopfer gesteigerte Ergriffenheit

und die objektive Bindung an bleibende Werke unterscheiden den schöpferischen Künstler und Gelehrten von den Hexenmeistern. Ihre niederen Absichten lassen Zauberer und Hexen als Verbündete des Teufels erscheinen. Ihnen werden unheimliche Kräfte zugeschrieben; sie können angeblich nicht nur Unwetter erregen, sondern mit ihrem ›bösen Blick‹ auch anderes Unheil über Mensch und Vieh bringen. Sie seien dazu imstande, sich in Tiere zu verwandeln. Die Hexen sollen auf Besen und Ofengabeln durch die Luft fliegen und in der Walpurgisnacht auf dem Blocksberg tanzen. Ekstasen, in denen sie sich wildester Geschlechtlichkeit hingaben, verschafften ihnen solche geheime Macht, und ekstatisch wurden sie verfolgt.

Die erste Verurteilung einer Hexe durch die kirchliche Inquisition fand 1274 in Frankreich statt. Vierhundert Jahre hindurch, besonders seit der Bulle ›Summis desiderantes‹ von Papst Innozenz VII. (1404–1406), verband sich der fanatische Wille, Hexen zu suchen, mit der Phantasie, solche Wesen überall zu finden. Nach 1487 diente als Handbuch für die Hexenprozesse der berüchtigte ›Hexenhammer‹ (Malleus Maleficarum), der das Tun und Treiben der Hexen und Zauberer mit der Ketzerei gleichsetzte. Auch Jeanne d'Arc, die Jungfrau von Orléans, mußte 1431 bei ihrer Hinrichtung eine Papiermütze tragen, auf der sie als »Ketzerin, Abtrünnige, Hexe, Rückfällige« bezeichnet war. Sie hatte sich, von den politischen Gründen des Prozesses abgesehen, vor allem dadurch als Hexe verdächtig gemacht, daß sie sich vor Gericht immer wieder darauf berief, ihre Sendung in Männerkleidern erfüllen zu müssen[12]. Dadurch verstieß sie gegen ein damals allgemein anerkanntes Verwandlungsverbot, dessen Verletzung noch schwerer wog als die Abweichung vom Glaubensdogma der Kirche. Jede außerordentliche Verwandlung bedeutete einen unmittelbaren Einbruch des Dämonischen in die Wirklichkeit. Das beweist auch die jahrhundertelange Verfemung



des Schauspielers als eines seiner Verwandlungsfähigkeit wegen angeblich asozialen Elementes.

Die von katholischer Seite als Ketzer verurteilten Protestanten nahmen sich für ihre Hexenverfolgungen im 16. Jahrhundert ebenfalls noch den ›Hexenhammer‹ zum Vorbild. Wie ein Kollektivrausch erfaßte das Fieber des Zeitgeistes alle Konfessionen. Mäßigende Stimmen der Vernunft sind gegen solche dämonische Erregung lange wirkungslos geblieben. Das Feuer des Dämons wogte in Wellen weiter und brachte alle in Gefahr, die sich ihm entgegenstellen wollten. Das bekam auch der Leibarzt des Herzogs von Cleve, Johannes Weyer (Piscinarius), zu spüren. Er wurde in Untersuchung gezogen, als er 1563 in sechs Büchern ›De praestigiis daemonum‹[13] die armen, alten Weiblein verteidigte, welche damals als Hexen angesehen wurden. Sein Werk wurde von Oporinus, dem ehemaligen Famulus des Paracelsus, in Basel gedruckt.

Mitten im Dreißigjährigen Krieg schrieb dann Friedrich von Spee (1591–1635) seine ›Cautio criminalis‹ gegen die Hexenverbrennungen. Die schrecklichen Kriegsgreuel, von denen Mitteleuropa damals verwüstet wurde, verdrängten die Ekstase der Hexenjagd. Der Rhythmus der Verfolgung sprang um und entzündete sich an anderen Kollektivurteilen erregter Gemüter, die zu immer neuen Verfolgungen drängen, weil es stets leichter ist, Schuldige zu finden, als die tragischen Gründe einer Not zu erkennen und ihnen persönlich standzuhalten.

Wie wir immer wieder feststellen, sieht sich jede Ordnung bedroht. In großen Schicksalswenden, die stets auch von Ekstasen getragen werden, erscheint das Außerordentliche in immer neuen Gestalten; sie wirken den Zauber, der die Massen bewegt und ebenso eine Offenbarung wie ein Betrug sein kann. Von ihrem Feuer werden die Suchenden erleuchtet, aber oft auch verbrannt. Wenn die Beschwörung der Gewalten mißlingt, schlägt der Dämon auf seinen Beschwörer zurück und überwäl-

tigt den, der sich angemaßt hat, ihn zu beherrschen. Vom Dämon erfaßte, eigensüchtige Zauberer verzehren sich dann in eben der Glut, die sie anderen bestimmt haben, um sich ihrer willkürlich zu bedienen. Die Selbstsucht lodert, doch sie wärmt nicht. Wenn der Fanatiker mit seiner Magie scheitert, die das Dämonische materialisieren soll, läßt er die Welt kalt zurück, selbst wenn er sie vorher vielleicht für eine Weile entzünden konnte. Es ist wie auf dem Theater: der Schauspieler, dem die Leidenschaften zu Gebote stehen, darf sich von ihnen nur nach der Regel des Spieles hinreißen lassen. Eine Ekstase, deren Rhythmus sich an keine höhere Ordnung mehr bindet, vernichtet mit dem Ekstatiker auch das, was er gewollt hat, ehe der Rausch übermächtig wurde und den Glauben verschüttete. Ohne Glauben aber kann kein Zauber wirken, keine Ekstase Segen bringen, sondern nur zerstören, da der Rhythmus dann sinnlos treibt.

Aus all dem ergibt sich für uns: der Dämon ist der unbewußte, aus sich selbst heraus wirkende Rhythmus, der in der Ekstase entsteht und stets eines Gegenübers bedarf, um als die Dämonie widerstreitender Gefühle bewußt zu werden. In ihnen gewinnt er traumhaft Gestalt. Wer da noch sagt, die Dämonen seien nur phantastische Erfindungen des Menschen, der muß dasselbe auch von den Rhythmen behaupten, die das Leben bestimmen, weitertreiben und dabei die Welt verwandeln.



## Überwundene Götter

»Denn alle Götter der Völker sind
Götzen, aber der Herr hat den Himmel
gemacht.« Psalm 96,5

Als wir die Erscheinungen von Göttern und Dämonen zu deuten versuchten, haben wir erkannt, daß die Göttergestalten feste Ordnungsbezüge in den antinomischen Wesenheiten der Dämonenwelt darstellen. Dem göttlichen Gebot steht der dämonische Zwang gegenüber, der sittlichen Entscheidung der lebendige Trieb. Wenn es aber richtig ist, daß die Dämonen Rhythmen sind, dann muß sich das vielleicht auch an den wechselnden Proportionen erweisen lassen, die sich aus der Erhebung von Dämonen zu Göttern, vor allem aber auch aus dem Sturz der Götter zu Dämonen ergeben. Wir gehen hier von dem Beispiel aus, daß den Sternen in der Antike ein göttlicher oder dämonischer Charakter zugesprochen worden ist, und fragen dann einmal, unter welchen Bedingungen der Gott dem Gotte als Dämon begegnet; zum zweiten soll uns die Dämonie im Christentum als rhythmisches Ereignis faßbar werden. Es scheint der vom Glauben gesetzten göttlichen Harmonie in mancher Weise zu widersprechen, daß offenbar auch durchaus heidnische Elemente im Christentum Eingang gefunden haben. Die dabei auftretenden Widersprüche sind von keiner rational gesetzten Glaubensdogmatik ganz aus der Welt zu schaffen.

### Deus Deo Daemon

In vielen Religionen werden uns die Sterne als der Wohnort und die Verkörperung von Göttern überliefert: der verklärte Osiris wird so zum schicksalhaften Orion. He-

siod (›Werke und Tage‹, Vers 621) aber nennt den Orion einen Unheilbringer[1]. Die gefürchtete Hathor, die als ägyptische Himmelsgöttin oft kollektiv auftritt, wird zum ›Hundsstern‹ Sirius, in den auch die griechische Hekate eingeht. Dieser Stern ist für die Hebräer ebenso wie für Homer (Il. v,5 ff.) ein Hundedämon und Totenrichter[2]. Überall sucht die Gottesvorstellung der Völker in den Sternbildern ihre Zeichen. Alles Übernatürliche soll in der Natur seine Entsprechung haben; eines soll das andere im Zusammenhang des Ganzen bewegen. So heißt es von Sonne und Mond im Rigveda (10,85,18): »Hintereinander wandeln diese beiden, durch Zauberkraft bewegt; wie zwei spielende Kinder umwandeln sie das Opfer. Der eine beschaut alle Kreaturen, der andere, der die Zeiten ordnet, wird immer wieder geboren.«

Im Rhythmus dieser Phasen, am sinnfälligsten im Wechsel des Mondes, und aus der Gruppenbildung der Sterne ersteht auch der Mythos von heiligen Zahlen, der Glaube an das schicksalhafte Walten der ewig kreisenden Sphären; ihre Harmonie soll auf alle Lebewesen wirken und auch zwischen Menschen und Tieren Freundschaft stiften. Ihre Anziehungskraft im überirdischen Bereich soll auf der Erde Liebe erwecken. Die Sterne gelten als die Zeichen, unter denen die Welt von Gott erschaffen worden ist. Doch auch Disharmonie und Feindschaft können von den Gestirnen ausstrahlen und Haß verursachen.

Als Symbole der ganzen Schöpfung spiegeln die Sterne eben auch die Mächte des Unterganges wider: im periodisch wachsenden und abnehmenden Licht erscheint der ›Teufelsstern‹, der arabische Al-gol, ›das Gespenst‹, im Sternbild des Widders. Sein Zeichen steht bereits an der Grabstätte des Pharao Senmut. Und das Sternbild des Perseus trägt auch das Gorgonenhaupt, das den Helden verfolgt und dessen Blick jeden zu Stein verwandelt. Mit ihm beladen, stürmt der Heros in die Unterwelt hinab; die Hadeskappe macht ihn unsichtbar. Nur seine Sterne leuchten im nächtlichen Dunkel, das um ihn ist.



Kometen, die — wie Luzifer — aus der Ordnung des Himmels stürzen, prophezeien überall Unheil; ihm lassen selbst die Götter freien Lauf. Wo Götter stürzen und ihre Engel aus dem Himmel verstoßen werden, wandelt sich die harmonische Bewegung in die Dissonanz eines unberechenbaren Falles. Und Jesaja (14,23) fragt, wie es wohl gekommen sei, daß Luzifer, der schöne Morgenstern, vom Himmel fiel und zum Teufel wurde, vor dem auch die Heiden zitterten.

Die dem Willen der herrschenden Gottheit widerstrebenden Mächte des Chaos lodern bis zum Himmel empor, der sie von sich stößt. Verstört von ihren Zeichen und fern dem unsichtbaren Gott, senden viele Menschen ihre Gebete zu den Sternen, zu den sichtbaren, leuchtenden Gewalten des Schicksals, und fliehen dann vor ihnen in Panik, wenn die Symbole Untergang verheißen.

In den zwölf Häusern des Himmels, wie sie in den Horoskopen unterschieden werden, sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer mystischen Einheit beschlossen; von der Ordnung der Sterne verlangt der Mensch für den Sinn seines Schicksals Antwort.

In den mathematisch faßbaren Strukturen ihrer Bewegungen sollen sich die Rhythmen der Sternenumläufe als Zahlenpartitur abbilden, nach welcher die Symphonie der Welt vom Schöpfer komponiert erscheint. Wenn die Sterne die Schrift des von der Gottheit geschaffenen Himmels sind, dann werden auch die Maße und Zahlen, in denen sie sich zueinander verhalten, ehrfürchtig verehrt und in vielen Religionen als göttliche Symbole heiliggesprochen.

Hinter dem Wort steht immer das wirkende Wesen, hinter der Zahl die Bestimmung seines Wertes. Die Sieben bezeichnet am Himmel die Ordnung, unter der die Sterne des Großen und des Kleinen Bären stehen, aber auch die Plejaden und der Orion. Sieben Tage bilden ein

Mondviertel. Sieben ist bei den Pythagoräern außerdem das Zeichen für die Göttin Pallas Athene. Die Zahl Vier hingegen bedeutet Hermes oder Dionysos; Aphrodite vereinigt in der Zahl Sechs die zweifache Dreiheit, in der die beiden Geschlechter einander zugeordnet sein sollen. Die Eins steht für die Einheit der Urmasse, für die Ganzheit, in der sich die Welt verwirklicht. Die Einheit Gottes lebt in der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen.

Auch Plato spricht wiederholt von mathematischen Proportionen, auf die sich das Weltall gründe. Vor allem der Dialog ›Timaios‹ ist diesem Gegenstand gewidmet. Schon Plato könnte gewußt haben, in welchem geheimnisvollen Zahlennetz die Maße der Cheopspyramide stehen; ihre Höhe ergibt, mit einer Milliarde multipliziert, die Entfernung der Erde von der Sonne, und die inneren Proportionen der Pyramide lassen immer wieder die Zahl der Tage des Jahres errechnen und stehen in einem genauen Verhältnis zur Polarachse der Erde. In diesem Bezug erscheint der tote Pharao als »irdischer Polarstern«[3]. Denn das irdische Schicksal wird nicht nur von der Konstellation der Gestirne abhängig gedacht, sondern die schöpferische Gestalt und deren Leistung gehen auch sichtbar in den Himmel ein. Selbst der Heros und thrakische Erddämon Asklepios gilt als unter die Sterne versetzt, weil er Tote zum Leben erweckt und dadurch die göttliche Ordnung aufgehoben habe. Lohn und Strafe finden in der Antike oft denselben Raum. In den Himmel sind die Sinnbilder der Ordnung wie auch die Zeichen des Außerordentlichen gebannt. Sogar die mythischen Tiere werden in diese überirdischen Zusammenhänge aufgenommen. Wo aber alles in der Bewegung seinen bestimmten Platz hat, wirkt ein Rhythmus. Seine Funktion ist über Gut oder Böse erhaben.

Aristoteles tritt bereits dafür ein, daß der Umlauf der Gestirne alle Erscheinungen hervorbringe. Und in Jakob Böhmes ›Aurora oder die Morgenröte im Aufgang‹ (2,15) finden wir:



»So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umzirk der Sterne betrachtet, so findet sich's bald, daß dasselbe sei die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden sind, und darin alle Dinge stehen und leben, und dadurch sich alles beweget, und alle Dinge sind aus denselben Kräften gemacht, und bleiben darinnen ewiglich; und ob sie gleich am Ende dieser Zeit werden verwandelt werden, indem sich das Gute und Böse scheiden wird, so werden gleichwohl Engel und Menschen in der Kraft der Natur, daraus sie ihren ersten Anfang haben genommen, in Gott ewiglich bestehen. — Du mußt aber deinen Sinn allhier im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, dazu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sterne sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt.«

Der Rhythmus des Lebens vervielfältigt sich in den Organen, von denen ja jedes der Ausdruck eines Triebes, einer vielfachen Sehnsucht ist. In solcher Sicht sind die Sterne Symbole, ebenbildlich den Realitäten, durch die sie bedingt und bewegt werden. Wer sie anbetet, nimmt die Erscheinung, in der sie sich verkörpern, als den Ausfluß ihres wandelbaren, vielgestaltigen Wesens, das niemals in eine einzige Form eingeht. Nicht der Stern selber ist der Gott oder Dämon, sondern der Gott oder Dämon ist im Stern: das Symbol erschöpft nicht die Realität, sondern ist nur der Ausdruck ihres Daseins, das in seiner Fülle vieldeutig bleibt. Mit der Vieldeutigkeit der Sterne hat es die Astrologie zu tun. Je nachdem, wie sie aufgefaßt wird, bewegt sie den Menschen, der sich, selber vieldeutig, zu ihr in Beziehung setzt: er naht sich ihr in Ehrfurcht oder flieht vor ihr in Furcht und ist dabei immer versucht, ihr Wirken dem Rhythmus anzupassen, der seine eigenen Interessen vorantreibt und die objektive Realität der Sterne dem subjektiven Willen

des Menschen unterordnen möchte. In der einzelnen Erscheinung soll sich ihm das ganze Wesen erschließen. Die Gefahren solcher Astrologie behandelt in den Ostertagen des Jahres 1611 ein Brief von Johannes Kepler, dessen Werk ›Harmonia Mundi‹ (Weltharmonie) mathematische Forschungen mit metaphysischen Betrachtungen verbindet, indem er auch den Himmelskörpern eine Seele zuspricht:

»... Die gewöhnliche Astrologie ist eine Krücke. Sie kann leicht dazu verwendet werden, bei politischen Auseinandersetzungen beiden Seiten zu dienen. Ich glaube, man sollte bei solch gewichtigen Überlegungen nicht nur die gewöhnliche Astrologie ausschalten, sondern auch die, die ich als mit der Natur übereinstimmend erkannt habe ... Aber dieses Füchslein (der astrologische Aberglaube) lauert umso heimlicher zu Hause auf, im Schlafzimmer, auf dem Bett, drinnen in der Seele, und gibt bisweilen Gedanken ein, die man dann, von ihm verleitet, in der Sitzung vorbringt, ohne zu wissen, woher sie kommen ... Kurzum, ich bin der Ansicht, daß die Astrologie nicht nur aus dem Senat hinaus muß, sondern auch aus den Köpfen jener, die heute den Kaiser am besten beraten wollen. Man muß die Astrologen dem Kaiser völlig fernhalten!«[4]

Kepler bestätigt hier, daß das durch die Sterne vermittelte Welterlebnis ein objektives Maß hat, das sich den menschlichen Wünschen nicht fügt, wenn diese sich ihm nicht auf seiner höheren Ebene gläubig zuordnen, indem sie ihm ihre subjektiven Empfindungen unterordnen. Wohl ist der Rhythmus des Menschen von der Bewegung der Gestirne mitbestimmt, weil er in ihr mitenthalten ist. Aber das Verhältnis des Menschen zu den Sternen kann nicht in dem einfachen Verhältnis von Ursache und Wirkung aufgelöst werden: eine Ursache kann viele Wirkungen haben, und eine und dieselbe Wirkung wird oft durch die verschiedensten Ursachen hervorgerufen. Die Astrologie will einen dämonischen Komplex



mit seinen Widersprüchen und Polaritäten auf einen rationalen Nenner bringen und den Glauben in ein Wissen verwandeln. Goethe schreibt am 8. Dezember 1798 an Schiller, der ihn gefragt hat, ob das »astrologische Motiv« in ›Wallensteins Tod‹ für die Tragödie von ernstzunehmendem Gewicht sei:

»Der astrologische Aberglaube ruht auf dem dunklen Gefühl eines ungeheuren Weltganzen. Die Erfahrung spricht, daß die nächsten Gestirne einen entschiedenen Einfluß auf Witterung, Vegetation usw. haben; man darf nur stufenweise immer aufwärts steigen, und es läßt sich nicht sagen, wo diese Wirkung aufhört. Findet doch der Astronom überall Störungen eines Gestirns durchs andere; ist doch der Philosoph geneigt, ja genötigt, eine Wirkung auf das Entfernteste anzunehmen. So darf der Mensch im Vorgefühl seiner selbst nur immer etwas weiter schreiten und diese Einwirkung aufs Sittliche, auf Glück und Unglück ausdehnen. Diesen und ähnlichen Wahn möchte ich nicht einmal Aberglauben nennen, er liegt unserer Natur so nahe, ist so leidlich und läßlich als irgendein Glaube.«

Die Himmelskörper sind für den Glauben überirdische Zeichen, die der Mensch als Ideale erstreben oder als Orakel des Unheils fürchten muß, je nachdem, wie er sie zu lesen versteht. Für Aristoteles war der Umlauf der Gestirne menschlich ebenso unfaßbar wie das Treiben der Unterirdischen. In der Schrift ›Über das in der Mondscheibe erscheinende Gesicht‹ nennt Plutarch die Sterne am Himmel sichtbare Götter und den Mond das Element der Seelen, die sich in ihm auflösen, den Körpern der Toten in der Erde gleich.

Nicht nur von den Indianern wird die Milchstraße als »Weg der Toten« bezeichnet. Die Beziehungen der Menschen zu den Sternen sind seelischer Art; wenn sie sich aber absolut materialisieren und nur den sichtbaren Stoff des Gestirnes meinen, nicht die hinter diesem wirksame Kraft, wird die Gottheit verleugnet.

Die meisten Religionen feiern den Sieg der Götter des Lichtes über die Mächte der Finsternis. Die Griechen der späten Antike haben jedoch die Dämonen in der unaufhebbaren Bindung des Himmels zur Unterwelt gesehen. Ein schönes Beispiel dafür ist der Mythos von den Dioskuren: Polydeukes bittet seinen Vater Zeus, ihn nicht länger am Leben zu lassen als seinen Menschenbruder Kastor; er wolle nicht im Himmel bleiben, wenn dem Geliebten die Unsterblichkeit versagt bleibe. Da gewährt es Zeus den beiden, miteinander abwechselnd im überirdischen und im unterirdischen Bereich zu sein, und verewigt ihre Bruderliebe im Sternbild der Zwillinge. Die Dämonie der Sterne ist in ihrer Doppelnatur begründet, Träger des himmlischen Lichtes und des dunklen Erdenschicksals zu sein. Wo die Gottheit unsichtbar bleibt, erscheinen die Gestirne als Lenker der Schöpfung. An der Grenze des Erforschbaren stehen sie für alle Geheimnisse und damit auch für den verborgenen Sinn dieser Welt. Und je größer der erforschte Raum ist, desto unheimlicher wirken die Grenzen, die den Menschen von dem noch Unerforschten trennen.

Sterngötter werden zu Sterndämonen, wenn ihr Anspruch auf ewige, absolute Geltung, die dem Menschen keine Wahl läßt, sich im Rhythmus des Lebens mit der Welt vermischt, sich im Diesseits sinnlich relativiert und den Menschen vor Entscheidungen stellt. Der Gott steht fern über allem; er verkehrt meist nur mittelbar mit den Irdischen, doch die Dämonen kommen nahe und treten mit ihrem Rhythmus in den Menschen ein. Die Sterne – z. B. der Sirius – mit ihrer elementaren Wirkung sind daher mehr dämonischer als göttlicher Natur: sie offenbaren den Willen der Gottheit oder widerstreben ihm. Der Gott ist seinem Range nach über Raum und Zeit erhaben; der Dämon erfüllt sich im Werden und Vergehen, wie wir schon gesehen haben. Die göttliche Ewigkeit, in der alle Rhythmen sich aufheben, wird für den Menschen in die dämonische Zeit übersetzt, deren



Rhythmen von keiner mechanischen Uhr erfaßt werden können.

Aus den vielen Sternen spricht die flimmernde Vieldeutigkeit der Zeit, die zwar äußerlich gemessen, aber innerlich doch meist ganz anders erlebt wird: Minuten können eine Ewigkeit dauern, und viele Jahre eines Lebens sind dem, der auf sie zurückblickt, oft wie flüchtige Sekunden vergangen. In den verschiedenen Zonen und Jahreszeiten fließen die Stunden nicht in gleicher Weise dahin; sie bestimmen den wechselnden Rhythmus des Lebens und werden von ihm jeweils neu bestimmt[5]. Wenn die Menschen in Asien, wie es immer wieder heißt, mehr Zeit haben als wir, obwohl ihre Uhren mit den unseren verglichen werden können, dann liegt das an den verschiedenen Lebensrhythmen, über denen nur scheinbar die gleichen Sterne stehen; nur scheinbar, denn das Verhältnis zu ihnen ist bei den Asiaten im allgemeinen anders als bei uns. Menschen und Völker, die – dem Kalender nach – als Zeitgenossen gelten, können zur selben Weltstunde in ganz verschiedenen Zeiten leben. Die lineare Zeit des technischen Fortschrittes ist anders als der Zyklus der Sternenumläufe.

Der Fortschritt richtet sich nach seinem Ziel und überwindet Raum und Zeit; die zyklische Wiederkehr bringt den Ursprung zurück und erfüllt sich in Raum und Zeit, aber stets anders, denn wir steigen nicht zweimal in denselben Fluß. Und wenn das Licht von Sternen, die längst erloschen sind, erst heute unser Auge erreicht, dann sehen wir als gleichzeitig an, was in Wirklichkeit jahrtausendeweit, durch Lichtjahre voneinander getrennt, jenseits unserer Lebenswelt liegen kann.

Wird der Name eines alten Gottes ins Teuflische gewendet und als Verkörperung des Bösen verflucht, dann wandeln sich mit den religiösen Vorstellungen eben auch die Rhythmen der erlebten Zeit und mit dem veränderten Rhythmus die allgemeine Sicht auf die Natur. Götterbilder, denen in Jahrhunderten ehrfurchtsvoll begeg-

net worden ist, können zu anderen Zeiten und bei anderen Kulturen als abscheuliche Götzen erscheinen:

In einer Mischung von Angst und Spott nennen z. B. im Mittelalter Deutsche und Slawen den teuflischen ›Tatermann‹. Er wird als ein Sammelname für alle Heidengötter gedeutet, angeblich entstanden aus ›Tartarus‹-Mann. In der Tatermann-Nische des Domes zu St. Stephan in Wien treten ›die Taterman‹ in der Dreizahl auf; sie sind ihrer Herkunft nach wohl römische Götterbilder, die im Mittelalter ausgegraben und als abschreckende Götzen der öffentlichen Verhöhnung preisgegeben worden sind[9].

Was aber einmal wirklich Glaubensmacht gewesen ist, kann niemals völlig aus der Welt verschwinden, wie es ja auch schon unsichtbar in der Welt gewesen ist, ehe es lebendige Erscheinung wurde und sich zeitbedingt gestaltete. Die Wünsche der Menschen, die sich von der Welt verraten fühlen, rufen oft nach der rächenden Kraft der verbannten Götter, welche der neuen Herrschaft der Himmlischen zum Opfer gefallen und von den Siegreichen in die Hölle verwiesen sind. Es ist mit den gestürzten Göttern wie mit manchen Strömen, die unterirdisch dahinfließen: ganz plötzlich können sie wieder ans Tageslicht treten. Ihr Durchbruch wird von einem Rhythmus getrieben, der sich aus chaotischen Tiefen losgerissen zu haben scheint und nun selbständig — rätselhaft unstet — weiterwirkt. Darum gelten Kometen auch nicht als göttliche Sterne, da diese ja gewohnte Bahnen ziehen und daher den Menschen vertraut sind. Dämonisch wirken Gestirne, die jederzeit unmittelbar in das Geschehen auf der Erde eingreifen können und auch als göttliche Engel Furcht erregen.

Die alten Götter sehen dem irdischen Treiben zu; sie kennen wohl den dämonenhaften Ursprung, der in der Welt geblieben ist, während sie den Himmel zum Wohnsitz erwählten, der hinter allen Sternen liegt. Sie sind nicht deshalb Olympier geworden, um dem Wechsel



von Tod und Wiedergeburt weiter unterworfen zu bleiben; sie wollten ihm vielmehr entgehen, jenem Ringen, in welchem sich die Welt verzehrt und von der Schöpfungsidee einer vollkommenen Ordnung — allem Fortschrittsdenken zum Trotz — zurückzuweichen scheint. Die Erde bleibt ein Feld der Dämonen, die auch dann, wenn sie Gutes wirken, nichts als den ihnen eigenen Rhythmus haben und damit gegen das universale Maß der göttlichen Ordnung verstoßen können, weil sie sich selber keine Grenzen setzen.

Der Mensch soll den Dämonen standhalten; er soll die Mitte des Lebens in der Spannung zwischen Licht und Dunkel ertragen und das Seine tun. Solange das Herz von der Geburt bis zum Tode im Rhythmus seiner Natur schlägt, entsteht das Werk des Lebens, das den Menschen übersteigt, weil es ihn überlebt und sich, getrennt von ihm, weiterverwandelt. Und so verwandeln sich auch die überwundenen Götter, wenn ihre Weltstunde vorbei ist, in der sie mächtig gewesen sind, weil ihre zeitbedingten Gestalten dem Raum entsprachen, wo sie als Götter wirken konnten. Nachher sind sie allgemein gefürchtete, von manchen vielleicht im stillen sehnsüchtig zurückgewünschte Dämonen, da der neue Glaube gegen den alten steht; oder sie werden historisch und als Götter damit für die Nachwelt wirklich tot, wenn nicht ihr Rhythmus sie in neuer Verkörperung wieder aufnimmt: wie ein Wind, der plötzlich aufspringt und von dem keiner weiß, woher er kommt.

Die Welt wird zur immer neuen Zerreißprobe der Gottheit; alle Kräfte werden auf ihren Wert für die Ewigkeit geprüft. Die Dämonen geben dazu die Spannung; ohne sie beginnt und endet kein Leben. Ihre Rhythmen können sich nicht beruhigen, sondern binden auch dann noch, wenn sie sich selbst überlassen bleiben und in der sie tragenden Welt offenbar sinnlos geworden sind. Als verdrängte Mächte drängen sie zur Macht. Diese fällt ihnen zu, wenn die gesetzte Ordnung ver-

sagt und eine neue Epoche beginnt, während die alte noch nicht enden will. In diesem Kampf entscheidet sich die Ewigkeit; die Rhythmen der Zeiten umdrängen sie so, wie die Dämonen zwischen den vom Wesen der Gottheit gestalteten Göttern sind. Sie müssen einander dulden und können es doch nicht, solange sie die Macht nicht erreicht haben, die sie zwar ins Leben gerufen hat, aber an der Alleinherrschaft hindert.

Wir nehmen die Ewigkeit meist nur als eine große Stille wahr, weil sie uns schon zu lange umgibt; hören wir doch auch die Uhr nicht mehr, die ständig neben uns tickt. Erst ein ins Bewußtsein gehobenes Zeitmaß unserer Welt läßt uns den Rhythmus annähernd begreifen, läßt ein Stück Ewigkeit — ein göttliches Symbol — Gestalt werden. Es steht dann bei uns, ob wir den Teil höher achten als das Ganze, zu dem er gehört. Der sich selbst bewegende Rhythmus hat teil an der Ewigkeit; aus ihm faßt das Metrum des Bewußtseins nur die Zeit auf und will ihr seine Bestimmung abgewinnen. Zur ganzen Welt gehören aber auch die gestürzten Götter; die Macht, von der sie überwunden worden sind, ist selbst bedroht und muß stürzen, wenn ihr Rhythmus die ihn bändigende Form sprengt und sich im Unzeitgemäßen verliert. Denn die Form ist niemals einfach da, sondern sie wird geschaffen und lebt allein aus der Kraft, die ihr Gestalt und Wert verleiht. Auch die überlieferten Formen des Glaubens bedürfen solcher Kraft, um weiter verbindlich zu wirken und das Bild ihres Gottes gültig zu vertreten. Da er für seine Gläubigen ausschließliche Geltung besitzen muß, um wirklich ein Gott zu sein, und da kein Gott einen Gott haben kann, ist für ihn jeder andere Geist — Freund oder Feind — ein Dämon: deus deo daemon.





Im Alten Testament (Ps. 96,5) werden die Götter der Heiden als Dämonen bezeichnet und im Christentum, vor allem von den Kirchenvätern, weiter verteufelt. Daß aber die Engel aller Religionen ebenfalls Dämonen sind, haben wir bereits gesehen. Als Heiland und Gott ist Christus ebenso der Herr der himmlischen Heerscharen, wie er auch in Menschengestalt die Macht besitzt, Kranke zu heilen und die in den Besessenen hausenden »bösen Geister« auszutreiben. Doch damit sind sie nicht vernichtet, sondern bleiben — das Leben zerstörend — in der Welt. Bei dem Evangelisten Matthäus (8,28 ff.) lesen wir, daß der Sohn Gottes die bösen Geister der Besessenen von Gerasa auf ihre Bitte hin in eine Schweineherde fahren ließ, »und die ganze Herde raste den Abhang hinab in den See und kam in den Fluten um«.

Was durch eine siegreiche Religion nicht verdrängt werden kann, wird von ihr in neuer Form übernommen, als sei es ihr Eigenes. Im Gegensatz zum Judentum hat z. B. der antike Bilderkult, sinngemäß verwandelt, im Christentum Eingang gefunden. Vor allem sind es wieder älteste magische Praktiken, deren man sich hier erneut bedient: u. a. soll der rhythmische Klang der Glocken, die den Frieden einläuten, alle feindlichen Mächte verdrängen. Hier ist ein alter Fruchtbarkeitszauber am Werke: noch Augustinus (›Gottesstaat‹ VII,24) sagt, daß der Lärm der Zymbeln die Arbeit auf den Feldern nachahme, wenn der Acker bereitet wird, Frucht zu tragen. Derselbe Augustinus (VIII,22) nennt aber ohne Unterschied alle Dämonen böse Geister, »brennend vor Begierde zu schaden . . .« Daß der Dämon nicht allein aus dem metaphysischen Bereich kommt, sondern aus jedem Rausch und jeder Ekstase entspringen kann, dafür gibt das 6. Buch der ›Bekenntnisse‹ ein Beispiel, dessen Wert für die Deutung des dämonischen Wesens Augustinus nicht offen ausspricht. Er beschreibt nur, wie ein Mensch

— wider Willen — vom Rausch der Gladiatorenkämpfe mitgerissen werden kann und dann selbst andere mitreißt:

»Als sie das Theater erreicht und sich einen Platz erobert hatten, fieberte schon alles in wilder Lust. Alypius schloß die Pforten seiner Augen und verbot seinem Geiste, sich an den sündhaften Greuel hinzugeben. Hätte er sich doch auch die Ohren verstopft! Denn als bei einem Zwischenfall im Kampfe das unbändige Geschrei der ganzen Menge auf ihn einbrauste, öffnete er die Augen, von der Neugier überwältigt, und als wäre er gerüstet, auch aus dem Anblick sich nichts zu machen, sei es, was immer, und Herr über sich zu bleiben. Da ward er an der Seele mit schwererer Wunde geschlagen als am Leib der andere, den er sehen wollte, und er stürzte elender als der, bei dessen Sturz sich das Geschrei erhoben hatte. Durch seine Ohren war es in sein Inneres gedrungen und hatte seine Augen aufgeriegelt. So war der Geist dem ausgesetzt, daß er geschlagen und geworfen wurde ... Denn kaum sah er das Blut, trank er auch schon wilde Grausamkeit in sich hinein, und er sah nicht weg, sondern fest dahin und trank die wilde Wut und wußte es nicht und letzte sich an der Untat dieses Kampfes und berauschte sich in blutsüchtiger Wollust. Nein, er war nicht mehr derselbe, der gekommen war, sondern einer aus dem Haufen, in den er sich gemischt hatte, und der echte Genosse derer, die ihn hergeschleppt hatten ... Er schaute, schrie, flammte, er nahm von dort den Wahnsinn mit, der ihn stachelte, immer wieder zu kommen, nicht mehr nur mit denen, die ihn vordem mitgezogen hatten, sondern ihnen voran, und andere mit sich ziehend ...«

Die Szene zeigt uns die überindividuellen Momente der Ekstase, in der jeder Dämon wurzelt. Es ist dabei von einer grundsätzlichen Bedeutung, die gar nicht stark genug betont werden kann, daß die Menschen, welche der Dämon kollektiv überfällt, von solchem Erleben



spontan mitgerissen werden, ohne sich darüber untereinander zu verständigen. Es liegt am irrationalen Wesen aller Dämonen, daß sie an keine bestimmte Glaubensvorstellung gebunden sind, sondern überall durch die Sinne Eingang finden, Menschen verschiedenster Weltsicht gemeinsam fanatisieren können und sie in einem einzigen Stromkreis zusammenschließen. Wird daraus eine neue Kultgemeinschaft, dann steht diese allerdings auch unter einem eigenen Glaubenssymbol.

Obwohl im Christentum das antike Bündnis zwischen den Mächten des Himmels und der Unterwelt aufgehoben ist, sieht der neue Glaube in den alten Göttern immerhin noch lebendige Realitäten. Sie erscheinen durch die Erlösungstat Christi zwar ihrer Herrschermacht beraubt, sind jedoch noch imstande, als Feinde des christlichen Glaubens alle Gläubigen zu verführen. Das Christentum hat die antiken Götter nicht nur dämonisiert, sondern auch eindeutig verteufelt, wie dies ebenso im Judentum geschehen ist.

Aus dem Streben nach der einen Wahrheit und im Bewußtsein der unanfechtbaren Stellung des eigenen Glaubens verwirft die christliche Erziehung jedes überindividuelle Eigengesetz, durch das die religiöse Offenbarung irgendwie eingeschränkt werden könnte. Die Erlösungssehnsucht wird aus der Natur auf ein Jenseits verwiesen, für das alles Irdische nur ein Gleichnis ist. Damit hat die Welt keinen Sinn aus sich selber, und die Sinnlichkeit bringt den Menschen in Gefahr, seine transzendente Bestimmung zu verfehlen. Der asketisch unterdrückte Dämon rächt sich oft in der Leidenschaft derer, die ihn verfolgen und dann als Fanatiker nicht selten dem gleich werden, dessen Vernichtung sie voll Haß betreiben.

Im Symbol des Kreuzes, das vom Schandmal des Todes zum Siegeszeichen der über alle Leiden triumphierenden Erlösung wird, liegt die eigentliche Dämonie des Christentums: den Heiden ein tödliches Ärgernis, den

Gläubigen die Verheißung des ewigen Lebens. Das Kreuz gilt den bekehrten Germanen als »der Waldbäume bester«, durch den »der Heldenjüngling« siegreich den Tod gefunden habe. Die verdrängten Heidengötter aber sind Teufel, denn sie müssen das Kreuz hassen. Ihr Sturz hat sie zu christlichen Dämonen des Bösen gemacht, selbst wenn sie früher auch Gutes wirkten und Segen brachten.

In der Gemeinschaft des Glaubens steigert sich leicht auch die Leidenschaft des Bekennens. Und da beginnen dann tief unter dem Boden des Christentums erneut die Quellen zu fließen, die erstorben zu sein schienen. Wir brauchen uns dabei nur nochmals an den allgemeinen Fanatismus der Hexenverfolgungen zu erinnern. Die alten Dämonen, deren Erscheinungen in die Hölle verbannt sind, wirken gestaltlos weiter und finden ihren Ausdruck auch in rhythmischen Beschwörungsformeln, die von heidnischen Zaubersprüchen abgeleitet sind und ihrem Wesen nach in allen Religionen vorkommen.

Im ›Geistlichen Schild‹ – Segen und Gebete, approbiert von Papst Urban VIII. und gedruckt zu Mainz 1647 – heißt es, daß der Beginn des Johannesevangeliums gegen Ungewitter und Gespenster »kräftig« sei. Eines dieser Gebete sei auf dem Heiligen Grab zu Jerusalem gefunden worden; wer es betet, »wird nicht sterben ohne Beicht'. Er wird nicht unsinnig, noch mit dem Teufel besessen werden . . . Und so man's einem gebährenden Weib auf das Haupt legt, so wird sie glücklich gebähren«. In der gleichen Quelle wird auch ein ›Zauberbrief aus dem Himmel‹ wiedergegeben, der als Amulett selbst den Verbrecher schützen soll.

Unter christlichem Einfluß wird der Dämon verdrängt oder neu gedeutet: die Gestalt des ›Warners‹ im germanischen Totenheer wird zum Getreuen Eckehart, und Wodan, der gestürzte Gott, beginnt als der Ewige Jude Ahasver zu wandern. Von den menschlichen Deutungen der Gottesbilder sagt Augustinus im ›Gottesstaat‹ (VIII,23 f.): »So sehr bleibt sich die Menschheit, stets



eingedenk ihrer Natur und ihres Ursprungs, in der Nachahmung der Gottheit getreu, daß sie, wie der Vater und Herr nach seinem Bilde ewige Götter geschaffen hat, ihre Götter ähnlich ihrem eigenen Aussehen bildete«. Er weigert sich – entgegen aller heidnischen Tradition, aber auch ohne Rücksicht auf die Engel der christlichen Offenbarung –, in den Dämonen Mittler zwischen Göttern und Menschen zu sehen. Für ihn sind die Engel keine Dämonen mehr. Er sieht den Dämon nur in der Sünde. Die verteufelten Heidengötter betrachtet er bloß als schändliche Erfindungen der Ungläubigen. Seiner Meinung nach könnten nur Dämonen, aber keine Götter von den Menschen beschworen werden, denn »es wäre doch zu albern anzunehmen, daß Götter, die von Menschen geschaffen wurden, bei den Göttern, die Gott geschaffen hat, mehr vermöchten, als die Menschen selbst, die auch Gott geschaffen hat. Denn der durch gottlose Kunst an ein Götterbildnis gebundene Dämon ist vom Menschen zum Gott gemacht worden, freilich nur für *einen* Menschen, nicht für jeden Menschen . . . Man hat sich also durchaus nicht durch eine derartige Vermittlung der Dämonen um das Wohlwollen oder um einen Wohlwollenserweis der Götter oder vielmehr der guten Engel zu bemühen, sondern der richtige Weg hierzu ist die Verähnlichung im guten Willen, durch den wir in ihrer Gesellschaft verweilen und mit ihnen leben . . .«

Die Sinnlichkeit der antiken Religionen wird von Augustinus aufs schärfste angegriffen. Ebenfalls im ›Gottesstaat‹ (VIII, 14) schreibt er, herausgefordert durch die Schrift des Apuleius ›Über den Gott des Sokrates‹: »Nach der Lektüre dieses Buches wundert man sich freilich nicht, daß die Dämonen auch die Bühnenschändlichkeiten unter den göttlichen Dingen nicht missen wollen, daß sie sich, obgleich sie für Götter gelten wollen, an den Verbrechen von Göttern weiden konnten, und daß am Götterdienst alles, was durch Verherrlichung der Un-

zucht oder anderer schändlichen Grausamkeiten Gelächter oder Entsetzen erregte, ihren Neigungen zusagt.« —

Die Dämonie im Christentum ist daher eine doppelte: in ihr vollzieht sich einmal die Auseinandersetzung mit fremden, vor allem mit den antiken Glaubensvorstellungen, zum andern stellt sie ihren eigenen Mythos in die Welt, versinnlicht das Übersinnliche, läßt das Transzendente immanent werden und verbindet die jenseitige Idee mit irdischen Bildern. In ihnen wirkt die Kraft der Dämonen — der ewigen Rhythmen — weiter; die Erde ist das Siegel der Natur auf der Urkunde der übernatürlichen Offenbarung, deren Wahrheit durch den Glauben bezeugt werden soll.

Im Laufe des Kirchenjahres, das den Rhythmus seiner kultischen Feste mit dem Gang der Natur verbindet, folgen die Gläubigen dem göttlichen Erlösungsweg. Er soll den Rhythmus des menschlichen Lebens anleiten. Das Kreuz wird aber nicht im Herbst, zur Zeit der sterbenden Natur, sondern in jedem Frühling neu aufgerichtet. Die Leidensgeschichte des Herrn erneuert sich zur Zeit der drängenden Lebensfülle, um die Dämonen der Erde und deren uralten Rechte zu bannen, sie dem übernatürlichen Rhythmus jenes Reiches zu unterwerfen, das nicht von dieser Welt ist. Und im Winter, wenn die Sonnenwende anzeigt, daß wieder einmal ein Frühling kommen soll, blüht im Christentum das Reis der göttlichen Wiedergeburt — alten Mythen der Menschheit folgend — mit der Ankunft des Messiaskindes auf, während noch die Wilde Jagd, das Totenheer, durch die nordischen Nächte rast.

Könnten diese einander weithin durchdringenden, vielfach widerstreitenden Rhythmen des Göttlichen und des Dämonischen sich gegenseitig aufheben, dann wäre längst die ewige Mitte erreicht: jene Ruhe, die keinen Tod zu fürchten hat, aber auch kein Leben mehr zeugt. Doch das Wort wird stets von neuem Fleisch und wohnt unter den Menschen. Der christliche Gott nährt sich nicht von den Opfern der Staatskulte; er ist Mensch geworden und braucht Menschen. Wir aber haben die Wahl: alles, womit wir uns vereinigen, geht in unser Wesen ein. Doch die Erlösung kommt aus dem Leiden. Das Leiden bildet den Menschen, doch die Leidenschaft kann ihn zerstören. Sie ist der Dämon unseres Schicksals, das ebenso von außen wie von innen über uns kommt.

Die überwundenen Götter sind nicht tot. In der polaren Spannung zu ihnen erleben wir oft erst den Gott unseres Glaubens, der sich über sie erhoben hat. Er stirbt im abstrakten ethischen Begriff, wenn keine Dämonen da sind, die ihn tragen und ihm widerstreben, die das Wort lebendig machen und uns zwingen, für oder gegen die geoffenbarte Wahrheit zu entscheiden. Wenn die Dämonen den Menschen nicht unterwerfen können, müssen sie ihm helfen, der dämonischen Wahl standzuhalten und ihr Gift als Heilmittel zu spenden. Erst die gestürzten Götter lassen den Menschen vor der Gewalt der Dämonen anschaulich der Macht des lebendigen Gottes innewerden.

»Durch die Begierde werde ich zu dem, worauf und wonach sich mein Begehren richtet.« Jakob Böhme

Heil und Unheil liegen in der Lebensglut, die sich ausbreiten will, um die Welt zu beherrschen. Die Gewalt, mit der dies geschieht, ist nur die andere Seite der Todesangst, die der Vernichtung widerstrebt. Kein Mensch kann es ertragen, ein Leben zu führen, das er für sinnlos halten muß und ohnmächtig dem Untergang preisgegeben sieht. Gelingt es ihm nicht, die Umgebung seiner eigenen Vorstellungswelt anzupassen, muß er sich ihr um seiner Selbstbehauptung willen anzugleichen suchen. Diese Lösung verspricht ihm Sicherheit. Sie fehlt, wenn er sich als Einzelner ständig von einer fremden Übermacht hoffnungslos bedroht sehen muß. Deshalb geht sein Streben dahin, das Fremde zum Eigenen werden zu lassen, es sich vertraut zu machen und dadurch schöpferisch zu werden. Die Hoffnung, daß ihm dies gelingen könnte, und das Selbstvertrauen, das er aus dieser Hoffnung und aus seinen eigenen Fähigkeiten gewinnt, helfen ihm, die Leiden des Daseins zu tragen. Herr seines Schicksals werden zu können, scheint jedem durch den ihm innewohnenden stärksten Trieb verbürgt. Er bestätigt sich durch das, was offenbar bereit und nur dafür geschaffen ist, vom Menschen besessen zu werden. Und dieser ist seinerseits von dem Streben, das Begehrte zu erlangen, und von der Aussicht auf die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, selber besessen. Alle seine schöpferischen Kräfte sind darauf gerichtet.

Die Rhythmen der lebendigen Schöpfung erwachen im Blut und wirken instinktmäßig. Beim Menschen können sie sich im Streben vergeistigen und im Genius ihre höchste Steigerung erfahren. Wir wollen diese Linie hier verfolgen.





Wie im irdischen Dasein Leben und Sterben voneinander nicht zu trennen sind, so vereinen sich im Blute die auf neue Möglichkeiten der Welt gerichteten, in die Zukunft weisenden Kräfte mit den der Vergangenheit entstammenden, das Überlieferte bewahrenden Mächten. Das Blut ist Element und Symbol jeder Kraft, durch die das Leben über die erreichte individuelle Form hinaus gesteigert, potenziert wird. Das geschieht in einem Rhythmus, der in mancher Hinsicht veränderlich ist und auch äußeren Einflüssen unterliegen kann. Im Kreislauf des Blutes hat jedes tierische Leben sein eigenes Zeitmaß, das jedoch künstlich gestört und verschoben werden kann. Im menschlichen Bereich beobachten wir: Chinin setzt den Stoffwechsel allgemein herab, verlangsamt den Rhythmus und läßt dadurch die Zeit länger erscheinen; Schilddrüsenpräparate bewirken das Gegenteil. Das orientalische Haschisch löst Rauschzustände aus, in denen bei bunten Lichtvisionen das Zeitgefühl völlig verlorengeht; auch im südamerikanischen Meskalingenuß wird Ähnliches erlebt. Das narkotische Schnupfpulver Epena z. B. gibt dem Süchtigen das Gefühl, ein Riese unter lauter Riesen zu sein; dieses Gift wird von auserwählten Mitgliedern des Stammes der Surára-Indianer bei der magischen Krankenbehandlung verwendet, die aus Kulttänzen und Beschwörungen besteht, deren Rhythmus die feindlichen Dämonen abwehren soll. Unter der Wirkung von solchen Drogen, die auch das Charakterbild krankhaft verändern können, will der Mensch dem Schicksal widerstehen, das ihn gefährdet. Es bedarf jedoch keiner äußeren Mittel, den Rhythmus des Blutes zu ändern. Schon im Gefühl der Freude geht der Pulsschlag schneller, ebenso in jeder andersgearteten Erregung. Alle Bewegung beschleunigt ihn, und schließlich hat auch jede Arbeit den ihr gemäßen Rhythmus, der das Leben in seinen Bann zieht. In ihm und

durch ihn macht sich der Mensch das zu eigen, was er verwirklichen und verewigen will.

Wer Blut beschwört, beschwört Leben, denn Blut ist Leben. Wer es für andere hingibt, erlöst sie und verewigt sich. Die Kraft seiner Verwandlung durch das Opfer geht auch in die Materie ein: Blut und Wein bedeuten nicht nur, sondern sind im christlichen Abendmahl Fleisch und Blut des Erlösers. »Das Blut ist die Seele«, steht bei Moses geschrieben (5. Buch 12,23). Frevelhaft vergossenes Blut »schreit zum Himmel«. Es ruft die Rachegeister, die Erinnyen, herbei und fordert Reinigungsopfer. Blut ist das Symbol des Mordes und zugleich der Auferstehung, der Liebe wie der haßerfüllten Eifersucht: es bedeutet das Geheimnis jenes Dämonischen, das zwei Menschen »als ein mächtiges Drittes« verbindet, »jede Leidenschaft zu begleiten pflegt und das in der Liebe sein eigentliches Element findet«[1]. Im Eros wirkt es magnetisch wie elektrischer Strom; sein tiefster Ausdruck ist die »Blutsbrüderschaft«. Das Chaos der Gefühle wird durch die verpflichtende Bindung geordnet und aus dem wild Schweifenden in die geheiligte Feier des Lebens verwandelt. Sie stellt die verlorene Einheit des Menschen wieder her oder führt zur Zerstörung, wenn die Bindung nicht glückt und das Chaos übermächtig wird.

Das flüssige Gewebe des Blutes ist nicht immer als bewußtloser Stoff, als der Grund dumpfer Triebe gesehen worden, sondern als Sitz der Vernunft: Empedokles (Fragment 106) glaubt daran, daß die Denkkraft des Menschen aus dem Blute komme. Deshalb stellt auch Plato im ›Phaidros‹ (96 A) zur Erwägung, ob der Mensch nicht eigentlich mit dem Blute denke, das — wie der Same — alle Lebensmöglichkeiten in sich enthält. Sie können mit dem Blut auf andere Menschen übertragen werden.

»Blut und Tod sind nötig, um das Leben zu erzeugen«, heißt es noch in altprovençalischen Gesängen, die



ihren Ursprung im Mithraskult und sich neben dem Opferspiel des Stierkampfes bis heute erhalten haben. Blut — der Träger und das Symbol des Lebens — wirkt nicht nur stofflich, sondern kann auch im geistigen Sinne eine Gemeinschaft bestimmen. Es erscheint selbst als ein Ganzes und stellt damit jenes Gemeinsame dar, durch welches offenbar wird, daß es mehr ist als die Summe der individuellen Existenzen, die sich kollektiv verbinden. Das Bewußtsein solcher Zusammengehörigkeit hat durchaus überindividuelle Züge. Die Gefühle, die sich darin aussprechen, können der Vernunft völlig entzogen sein. Dann lassen sie alles Individuelle weit hinter sich. Der bloße Anblick von Blut oder von einem Geschehen, durch welches das Blut in Wallung gerät, kann zu einem Massenrausch von panischer Gewalt führen. Ursache und Wirkung stehen dabei in keinem überschaubaren Verhältnis mehr. Im Überindividuellen potenziert sich unberechenbar das den einzelnen Menschen gemeinsame Erleben.

Der französische Soziologe Durkheim hat dazu einmal festgestellt: »Ein Massenaffekt, der in einer Versammlung ausbricht, drückt nicht einfach das den Gefühlen der Einzelnen Gemeinsame aus ... Er ist eine Resultante des Gemeinschaftserlebens, ein Erzeugnis der Wirkungen und Gegenwirkungen, die sich zwischen den individuellen Psychen abspielen, und wenn er in jedem Bewußtsein einen Widerhall findet, geschieht das vermöge einer besonderen Energie, die er gerade seinem kollektiven Ursprung verdankt... Der Einzelne wird von der Gemeinschaft fortgerissen«[2]. Als Rhythmus überträgt sich diese überindividuelle Energie auf den Menschen; darin aufzugehen, ist auch dann noch von Lustgefühlen begleitet, wenn beim Übergang in die Ekstase Widerstände zu überwinden sind. Ja, die Lust kann durch solche Widerstände sogar erst recht gereizt werden, bis der Rhythmus dem Menschen — wie übrigens auch den Tieren — »ins Blut geht«.

In jedem Kollektiv sind Spannungen gebunden, die sich nach außen oder nach innen entladen können. Entladungen nach innen, die zum Streit untereinander führen, werden umso stärker sein, je uneinheitlicher die Zusammensetzung der Gruppe ist. Entladungen nach außen hingegen, die sich aus einer geballten Masse gegen eine feindliche Umwelt wenden, werden vor allem von dem gefühlsmäßig auf ein Ziel gerichteten Gruppenwillen getrieben. Ein solcher Gleichklang im gemeinsamen Erleben wird als Blutsbrüderschaft berauschend empfunden und hebt — wenigstens vorübergehend — alle trennende Individualisierung auf, wie dies z. B. Schillers ›Lied an die Freude‹ bekundet. Die blutmäßige und schicksalhafte Übereinstimmung setzt sich leicht über alle ihr entgegenstehenden Kräfte hinweg und ist auch zum Opfer bereit.

Der Spannungszustand zwischen Individuum und Kollektiv, aber auch im Einzelmenschen selbst, stellt stets ein in sich gebundenes Gegeneinander von Kräften dar, wie es in jedem Rhythmus fesselnd wirksam wird. Er treibt oder hemmt den Umlauf des Blutes; die Pulse schlagen oder stocken unter dem, was auf sie zukommt. Die einzelnen Rhythmen verstärken einander in der einheitlich geschlossenen Sphäre von Freundschaft oder Feindschaft und schwächen sich gegenseitig im beziehungslosen Nebeneinander. Im kollektiven Komplex bildet sich der Gesamtrhythmus. Er ist die Resultierende aus den verschiedenen Willensrichtungen, bei denen die stärksten individuellen Kräfte für das Ganze den Ausschlag geben und schließlich selbst das Ganze zu sein vorgeben, indem sie alles, was ihnen entgegensteht, unterdrücken.

Le Bon hat das Individuum als Zelle im Kollektiv beschrieben, im gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, der als ein neuer differenzierter Großkörper eine gewisse Eigengesetzlichkeit besitze. Auch Herbert Spencer, der die Gesellschaft als ein »überorganisches Aggregat«



bezeichnet, spricht ihr »eigene teleologische Formen« zu. Dieses Bild bleibt aber unscharf, wenn das Verhältnis zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven, das stets wechselseitig ist, nicht näher bestimmt wird. Die Wechselwirkung der Zellen im gemeinsamen Körper — nicht ihr bloßes Nebeneinander als Einzelwesen — hat Rhythmus, schafft Leben. Das Geheimnis der Natur ist im Grunde nicht die stoffliche Zusammensetzung, sondern eben ihr Rhythmus, unter dem sich die bewegte Verbundenheit der Teile im Ganzen vollzieht. Das kann keine Analyse im letzten ergründen, und durch keine künstliche Synthese ist dieses unendlich differenzierte Zusammenwirken zu erzeugen. Die Analyse trennt, die Synthese faßt Teile zusammen. Der Rhythmus aber enthält beides zugleich: Trennung und Vereinigung, Diastole und Systole. Diese Polarität bedeutet die Dämonie des Lebens, in der das Herz schlägt.

»Der ist kein Arzt, der nicht das Unsichtbare weiß, das keinen Namen, keine Materie hat, und hat doch seine Wirkung«, sagt Paracelsus einmal. Das Blut ist im geheimnisvollen Wechselspiel der organischen Kräfte nur ein Wirkungsstoff unter vielen anderen, jedoch der anschaulichste. Er beweist durch seine Übertragbarkeit, daß das Gemeinsame mehr ist als die Summe seiner Teile, in denen es sich darstellt und dem Menschen bewußt wird. Weder läßt sich das Individuelle durch die Gemeinschaft ganz erklären, noch die Gemeinschaft einfach auf das Individuum zurückführen. Der Bestand des Überindividuellen, des Gemeinschaftlichen, wird vom Rhythmus in ähnlicher Weise bestimmt und erhalten, wie den Menschen der Herzschlag am Leben hält. Aber mit der Veränderung im Spannungsverhältnis der Einzelwesen wandelt sich mittelbar auch die Gemeinschaft. Und Schwankungen im Gesamtrhythmus, wie sie durch elementare Ereignisse in der Natur hervorgerufen werden, teilen sich allen Individuen mit. Das Kollektiv kann mit seinem Rhythmus wie der Mensch mit seinem Puls-

schlag identifiziert werden; dieser ist zwar nicht der gesamte Inhalt, jedoch die erste Voraussetzung des menschlichen Lebens. Die Schwingungen im Gesamtrhythmus ergeben, physikalisch gesprochen, erst jenen Ton, der mit der Stimmlage jedes Individuums im allgemeinen wohl übereinstimmt, von ihr im einzelnen jedoch mehr oder weniger abweicht. Im Idealfall völliger innerer Übereinstimmung einer Gemeinschaft ist der gesteigerte Zusammenklang die ekstatische Resonanz des kollektiv erfaßten Individuellen. Ohne Ekstase steht das Individuum stets in einem gewissen Gegensatz zu seinem Kollektiv. In der dadurch bedingten Dissonanz, die wie jede Dissonanz zur Auflösung drängt, wird dem einzelnen Menschen der Widerspruch bewußt, in welchem er sich zu seiner Umwelt befindet. Er muß seine Wahl treffen: die dämonische Spannung aushalten oder sie aufheben und sich dem allgemeinen Rhythmus hingeben; entweder die individuelle Verantwortung trotz des kollektiven Begehrens festhalten oder sie preisgeben und dabei selber zum Dämon des Überindividuellen werden.

Das Temperament des Blutes treibt den Fanatiker hervor, der sich am Kollektiven berauscht, indem er es zum absoluten Gesetz erhebt. Rationale Einwände vermögen wenig oder gar nichts dagegen auszurichten, wenn es nicht gelingt, auf die irrationalen Triebkräfte des Fanatismus einzuwirken. Alles — auch die Wahrheit — wird dem Fanatiker zum Vorwand, sein Machtstreben grenzenlos zu übertreiben[8]. Er ist das Medium des Überindividuellen, von dem er besessen wird. Ihm ist jedes Mittel recht, die schöpferischen Kräfte bis zur Selbstzerstörung einzusetzen. Leicht verfällt ihm die triebhafte Masse der Menschen mit ihren unausgelebten Möglichkeiten. Unter seiner Führung sind sie individuell enthemmt und bereit, sich — jenseits der Vernunft — in jeder Form des Blutrausches von allen Spannungen zu entlasten.

Das von Leidenschaft erfaßte Kollektiv wird von gemeinsamen Pulsschlägen durchströmt und geht in einem



einzigen Rhythmus auf; es bildet eine geschlossene Einheit, einen Großkörper, dem alles, was außerhalb seiner selbst liegt, als Feind erscheint. Darum ist ihm auch jede individuelle, vom allgemeinen Rhythmus abgesetzte Existenz verhaßt. Der Trieb, der zur Entladung drängt, steht gegen die Vernunft auf, die ihm Grenzen setzt. Die schöpferische Enthemmung wird im kollektiven Rausch maßlos und damit zerstörend; sie kann den Einzelmenschen in der Masse schließlich zum willenlosen Automaten machen. Ortega y Gasset hat uns beschrieben, warum und wie die Masse — der Massenmensch oder die Masse Mensch — immer barbarisch zur »direkten Aktion« schreitet, die Grenzen der Vernunft und Logik niederreißt, weil sie keine Spannungen aushält, sondern dem Widerstreit der Rhythmen dadurch entgehen möchte, daß sie sich einem einzigen Dämon hingibt. Er liegt ihr wie eine Krankheit im Blute. Gesundheit — »wie Milch und Blut«, die im Volksglauben dasselbe bedeuten — erträgt die Spannung zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven; in solcher Lebensbejahung wird das Dämonische fruchtbringend. Ihr ist das Blut »der Saft vor allen Säften, der tapferen Mut im Herzen kann ernähren«. So heißt es schon bei Christian Heinrich Postel in einem Singspiel aus dem Jahre 1690, ehe dann Goethes Mephisto sein Wort, daß das Blut »ein ganz besonderer Saft« sei, ins Zwielicht magischer Verführung stellt. Den Blutbann kann aber auch der Teufel nicht lösen, denn dieser verneint die Schöpfung, die das Blut zeugend und opfernd weiterträgt.

Jede Gemeinschaft ist ein Kraftfeld, das in seiner Energie und Spannungshöhe durch die Rhythmen derer bestimmt wird, die daran teilhaben. Dieses Gemeinsame und die in allem Kollektiven gebundene Unruhe — der Dämon und sein Rhythmus — sind demnach ein und dasselbe. In der »Stimme des Blutes« wird dem Menschen der eigene Rhythmus bewußt. Das Dämonische der aufeinander wirkenden Rhythmen ist seine Versuchung,

aus der sich der siegreiche Dämon als Schicksal erhebt. Er bringt Segen, solange seine sich selbst immer weiter vorantreibende Macht den Tod nicht zum Blutgericht werden läßt und dabei den Menschen vernichtet, der sein Menschentum den triebhaften Gewalten für immer preisgegeben hat.

## Streben

In allen Trieben drängt ein Können zur Entfaltung. Wenn es erscheint, wird es bewußt. Und mit dem einmal erweckten Bewußtsein wächst dann der Wille: das Ich steht auf; die Individualität möchte ihr Streben über alles setzen und uneingeschränkt herrschen. Nur wer in den Menschen Hoffnungen erweckt, hat Aussicht, sie sich zu unterwerfen. Das aber gelingt immer dann, wenn sie selbst nicht wissen, was sie eigentlich wollen, auch wenn sie es zu wissen behaupten.

Die Tiefenpsychologie, die sich vielfach der Hypnose bedient, hat festgestellt, wie stark der Mensch zum Kollektiven drängt und seine Hemmungen in jeder Gemeinschaft verliert, durch die er sich bestätigt glaubt. Sie läßt ihn das seinem Wesen Verwandte — aufs höchste gesteigert — wiederfinden. Je leichter es gelingt, im Einzelmenschen starke Gruppengefühle wachzurufen, desto müheloser werden die Schranken des individuellen Bewußtseins beseitigt und damit dessen Kritikfähigkeit ausgeschaltet. Das der Gruppe vorschwebende Leitbild — es kann auch als Marke begehrter Konsumgüter erscheinen — tritt so die Herrschaft über das Unterbewußtsein an. Der erstrebte Besitz wird dann nicht nur als Bereicherung, sondern auch als eine wesentliche Selbstbestätigung und persönliche Werterhöhung verstanden, als könnte der Mensch tatsächlich erst durch den Erwerb dieses bestimmten materiellen Gutes, das ihm wesensverwandt zu sein scheint, ein Mensch werden.



Was Genuß verheißt, beschwichtigt auch individuelle Schuldgefühle, die ihm widerstreben; ja, ein vielversprechendes Leitbild oder Ziel kann sogar seinerseits beim Menschen Schuldgefühle erwecken, wenn dem Verlangen nicht entsprochen wird, obwohl ihm doch »alle anderen« bereits folgen. So entsteht die dämonische Macht des Konformismus, des gleichgerichteten Strebens einer Gesellschaft, die sich der Diktatur des Überindividuellen widerstandslos unterwirft und dem allgemeinen Rhythmus hörig wird. Ein solcher Konformismus kann die individuellen Vorstellungen verdrängen, wenn diese mit dem Standard der zur Macht gekommenen Kollektivurteile nicht übereinstimmen. Auf den Typ der tonangebenden Prominenz gründet sich der entsprechende Persönlichkeitskult.

Der Mensch wird manipulierbar, wenn es gelingt, auf seine Gefühle so Einfluß zu nehmen, daß er zu erstreben meint, was ihm als erstrebenswert vorgestellt wird. Hier ist der Bereich, der sich der logisch vernünftigen Überlegung meist verschließt und irrealen, Wirklichkeit vortäuschenden Wünschen öffnet. Durch die Wirkung auf die menschliche Triebsphäre lassen sich sogar Gedankengänge ändern. Der Mensch wird zum Objekt von ›Seeleningenieuren‹, die mit der Struktur des Kollektiven und dessen Verhaltensweisen vertraut sind: die von ihnen vorgefaßten Ziele werden dem Individuum nicht nur als wünschbar, sondern auch als unbedingt notwendig suggeriert. Angeblich wissen dies alle schon, und der Einzelne, der es offenbar noch nicht weiß, soll seine Unkenntnis als eine unerträgliche Rückständigkeit empfinden, die schnell überwunden werden müsse . . .

Das dem Menschen Unbewußte ist eine unentbundene, noch ungestaltete Energie. Unter ihrer Spannung spürt jeder das ihm Verwandte; er wird darüber unruhig und verlangt, über sich hinauszugehen, um es zu besitzen. Eine sinnlich gefühlte Nähe wirkt da oft viel stärker als jeder kritische Gedanke. Durch sie übt die überragende

Persönlichkeit ihre Strahlungskraft aus. Und solange ihre Richtung zeitgemäß bleibt und dem Schicksal überindividuell gewachsen zu sein scheint, wird die Masse von ihr mitgerissen und in den Gleichschritt gezwungen. Winston Churchill hat uns dies in seinem Buch ›Große Zeitgenossen‹ am Beispiel von T. E. Lawrence gezeigt, der während des Ersten Weltkrieges als britischer Führer der Araber einen legendären Ruhm erwarb, aber über diese Zeit hinaus an seinem Streben festhielt. In der Nachkriegslage veränderte sich der kollektive Rhythmus; Lawrence jedoch blieb seiner Abenteurernatur treu und fiel damit als Sonderling aus dem allgemeinen Zusammenhang heraus. Sein Charisma, das sich in Gefahren bewährt hatte, wirkte nun im Frieden nicht mehr.

Der Ausgestoßene einer Gemeinschaft, der seine Spannungen allein tragen muß, kann oft jedoch gerade erst im Widerstand jene Energie sammeln, die in der allgemeinen Krise die Macht an sich reißt, wenn die anderen keinen Ausweg mehr sehen. Die Triebkraft eines Diktators kommt stets aus dem energischen Protest. Dem stärksten Trieb hilft der entschlossene Wille, sich selbst zu übertreffen und neue Möglichkeiten zu verwirklichen. Er sucht Anhänger, die ihn bestätigen. An Verbündeten, oft aber auch an Unterworfenen, stärkt sich seine Selbstbehauptung über dem Abgrund dunkler, noch von keinem Bewußtsein erhellter Gefühle. Und wenn sein Streben so stark geworden ist, daß sein Rhythmus andere mitzureißen vermag, dann hält er sich für einen Berufenen. Sein Wille, der Gefolgschaft findet, aber auch entschiedenen Widerspruch weckt, kommt zur Wirkung, dem Induktionsstrom vergleichbar, der neben dem sich drehenden Magneten fließt. Dieser Strom hat — wie alles Werdende — keine Mitte. Sie wird erst in der Vollendung gefunden, doch in ihr strömt nichts mehr, denn das Gewordene ist der Tod des Werdens[4]. Aber auch das selbst nicht mehr Bewegte kann andere bewegen. Der Rhythmus stirbt nicht; er verwandelt sich nur und



geht vom Toten in neuer Weise auf das Lebende über, das er lebendig macht.

Die Welt ist voll Leben, aber in jedem Lebewesen ist auch die Welt enthalten, seine Welt. Das Ganze besteht aus Teilen, doch in jedem Teil ist das Ganze wieder vorhanden, wenn auch nicht in der totalen Erscheinung, vielmehr gliedhaft in der Essenz seiner Wirklichkeit. Durch das Bewußtsein wird die Welt geteilt, doch der Teil strebt als lebendiges Glied zum Ganzen, auch jenseits des Bewußtseins. Dieses Streben, dem das Dasein zum Sieg wie zur Niederlage werden kann, trägt das Leben; es verbindet die Teile im Ganzen seiner komplexen Wirklichkeit. Es hat seinen tiefen Sinn, daß im biblischen »Erkennen« — noch bei Luther und Hamann — der Zeugungsakt gemeint ist.

Die intuitive Erkenntnis setzt den Menschen mit dem in Beziehung, was er noch nicht kennt, und gibt ihm zu eigen, was er noch niemals gesehen hat. Sie reicht über das Bewußtsein und alle Erfahrung hinaus. Eine Kraft aus unbewußten Quellen wird im Menschen gesammelt und weitergegeben. Was in ihm war, wird geäußert, in ein Außen verwandelt. Ein undurchdringliches Netz von Verbindungen mit dem Unendlichen entsteht. Doch das Streben, dieses Unendliche zu erreichen, bleibt im Leben vergeblich. Es ist der Dämon, der uns trotzdem immer weiter wirken läßt. Er macht uns glauben, was wir rational nicht wissen können, und zwingt uns zur Tat, obwohl wir die Leiden kennen und fürchten, die daraus entstehen, wenn das Schicksal übermächtig wird.

Antoine de St. Exupéry meint in seinem ›Pilot de Guerre‹, der einzelne Mensch sei bloß eine Schluppe, in der sich Beziehungen einknüpfen, und nur auf diese Beziehungen komme es an. Dem steht jedoch entgegen, daß wir nicht nur geknüpft werden, sondern auch selber knüpfen. Und Sigmund Freud fordert, jedes unbewußte Es solle zum bewußten Ich werden. Auch das kann wiederum nicht alles sein. Wenn das Unbewußte

restlos bewußt gemacht wird, dann muß sich der Mensch mit seinem Bewußtsein selbst erlösen können. Dann bleibt aber auch nichts mehr geheim, und mit der Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens stirbt auch die menschliche Liebe, die sich vor dem Unnennbaren beugt und über die Grenzen ihrer rationalen Einsicht hinaus Verantwortung trägt.

In seinem Streben ist der Mensch beides: Medium des Unbewußten, aus dem er hervorgebracht wird, und Hypnotiseur des Bewußtseins, das sich selbst erhalten will. Das Leben aber spannt sich durch den Raum des Bewußtseins zwischen unbewußten Polen, die vor der Geburt und hinter dem Tode liegen. Die Spannung wird umso größer, je weiter diese Pole voneinander entfernt sind. Jedes Streben ist die auf ein Ziel gerichtete Resultierende aus individuellen und überindividuellen Rhythmen. Aus ihren Schwingungen wird es wie ein Ton bewußt, losgelöst von seinem Instrument, materiell bedingt und doch nicht stofflicher Art. Im Streben entsteht der Einklang aus dem, was will und denkt, mit dem, was gewollt und gedacht wird. Der alles Streben triebhaft tragende Grund bleibt meist unbewußt. Er ist — wie alles Unbewußte — kein Einzelwesen, kein Ich. Ein Unbestimmbares — ›ein gewisses Etwas‹ — überfällt den Menschen. Er bewirkt es nicht, sondern es wirkt durch ihn als eine Kraft, der er mit seinem bewußten Willen Ziele setzt. C. G. Jung bezweifelt, ob das Unbewußte wirklich nur die eigene persönliche Psyche sei; der Begriff des ›Unbewußten‹ bedeute ja, daß man sich seiner eben nicht bewußt werde; man wisse doch gar nicht, woher die Stimme aus dem Unbewußten komme. Ähnlich nehme man auch die Straßengeräusche wahr, bei denen es niemandem einfallen würde, sie mit der eigenen Person gleichzusetzen.

Einerseits strebt der Mensch als Schmied seines Glükkes, als ›homo faber‹, stets, die Welt auf sein eigenes Maß zu bringen und sich in ihr überall wiederzufinden.



Er will sie schöpferisch beherrschen, wie es ihm seine Spannung zur Umwelt eingibt. Andererseits wird seine Individualität oft durch das Bewußtsein gehemmt, wenn es sich herausstellt, wie hilflos er den Mächten ausgeliefert ist, von denen sein irdisches Dasein im letzten abhängt. Als ›homo ludens‹ spielt er seine Rolle vor dem Schicksal; als ›homo divinans‹ wird er zum Menschen der Gottesschau. Je nachdem, worauf sich sein Streben richtet, erhält der Dämon Gestalt, wird er wiedergeboren. Und in dieser Schöpfung bricht der Geist durch und formt den Glauben. Das geschieht nach dem Worte: »Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn.« (1. Mos. 32,23).

Es ist der Dämon auch in der göttlichen Ordnung, daß sie außer sich nichts gelten läßt, aber über dem Menschen bleibt, da dieser niemals Gott sein kann, sondern durch Selbstvergottung zum Teufel wird. Denn jedem, der selber Gott sein will, ist Gott gestorben. Dabei schreckt der Mensch nicht davor zurück, sein Bewußtsein zur Seite zu stoßen, wenn es ihn hindert, jenem ungeteilten Ganzen, das der Dämon haben und sein möchte, Raum zu schaffen. Losgerissen vom Bewußtsein, wird er zum Feind alles Individuellen. Der Dämon setzt sich selbst zum Preis von Sieg oder Untergang. Sein Streben treibt grenzenlos. Es erfüllt sich im schöpferischen Werden und endet im Gewordenen, das der vom Dämon Besessene fürchten muß, obwohl er nach ihm verlangt. So kommt jede Sehnsucht aus der Notwehr gegen die Weltangst, die nur durch das Streben, sich zu verewigen, überwunden werden kann.

## Genius

Höher als das Genie, doch ihm verwandt, ist der Genius, der aus dem überindividuellen Streben hervorgeht und sich nicht mehr mit einem einzelnen Menschen gleichsetzen läßt:

»Jede Person, die aus Personen besteht, ist eine Person in der zweiten Potenz — oder ein Genius. In dieser Beziehung darf man wohl sagen, daß es keine Griechen, sondern nur einen griechischen Genius gegeben hat. Ein gebildeter Grieche war nur sehr mittelbar und nur zu einem sehr geringen Teil sein eignes Werk.« Hier bei Novalis (Fragment 1240) ist der Genius die vergeistigte überindividuelle Gestalt, die mehr Ahnung als Gegenwart verkörpert. Genien sind die Träger jugendlicher Schöpferkraft. In diesem Sinne hat jedes Volk seinen Genius. Er ist nicht nur der Schutzgeist des Werkes und derer, die es hervorbringen, sondern er stellt vor allem auch die im tiefsten erotische Sehnsucht dar, mit der jede Schöpferkraft ihrem Werke zustrebt und ihm zum Opfer fällt. Für sie wird alles noch nicht Bewältigte zum Ereignis, das mit der größten Höhe den tiefsten Abgrund, mit dem Himmel die Hölle spüren läßt. Die schöpferischen Menschen müssen sich von den Flammen verzehren lassen und im Feuer büßen, das von ihnen nicht gelöscht werden kann. Nach Hölderlins Wort geht jede Sehnsucht ins Ungebundene, das gebunden werden soll. Der Rhythmus bindet: sein überindividuelles Streben ist ebenso Himmelssehnsucht wie angstvolle Lust am Untergang. Die Menschen ersehnen das, was sie auch fürchten müssen, und fürchten insgeheim, wonach es sie trotzdem verlangt.

Im Menschen ist immer mehr als nur Gegenwart. Das Erbe der Vergangenheit erneuert sich in lebendiger Erinnerung und wird zur Tugend und zum Laster. Die Erfahrungen des Ursprungs deuten bereits auf die Möglichkeiten der Zukunft. Stets nur eine von ihnen erfüllt sich. Vor der notwendigen Anpassung an die Umwelt bestimmen den Menschen die ererbten Anlagen. Sie geben seinem Leben eine Tiefenspannung, die Jahrhunderte umfassen kann, in denen mit den Mitteln der Natur ein Schicksal vorbereitet wird, das nun von dem entschieden werden muß, der es als Segen oder als Fluch zu tragen hat.



In der Geschichte des Abendlandes sehen wir oft, wie die lebendige Überlieferung von spekulativen, auf das Unendliche gerichteten Ideen verdrängt, wie der Genius zum abstrakten Gedanken abgewandelt, wie das Sinnliche dem Übersinnlichen und das Übersinnliche dem Sinnlichen zum Feinde gemacht wird. Geist und Stoff treten da in einen überbetonten Gegensatz, der in gleicher Weise zur bodenlosen Intellektualisierung wie zum gröbsten Materialismus verleiten kann. Der einseitige Intellekt fördert einen gemeinschaftsfeindlichen Individualismus; ausschließlicher Materialismus bringt hingegen ein persönlichkeitsfeindliches Massenmenschentum hervor. Beide Extreme wollen alles sich selbst verdanken und lassen keinen über ihnen stehenden, sie verpflichtenden Genius gelten, der das Vergangene mit dem Zukünftigen verknüpft, während sie nur eigensüchtig dem Augenblick leben und das Selbstverständliche so übertreiben, daß es seinen Wahrheitsgehalt verliert.

Der Genius vertritt weniger die intuitive Geistigkeit als die Tradition der Schöpferkraft. Er erscheint bei Vergil in der ›Aeneis‹ (v, 75 ff.; vii, 136) überall dort, wo der Held dem Andenken seines Vaters opfert, und kommt als Dämon in Schlangengestalt. Aeneas weiß aber nicht, »ob es der Geist des Ortes oder des Vaters Bote gewesen ist . . .« Der Genius des Ortes — genius loci — und einer Zeit, eines Volkes oder eines einzelnen Menschen ist jene schöpferische Kraft, die aus der Macht kultisch begründeter Tradition mit den Mitteln der Gegenwart Zukunft schafft. Der Genius, ursprünglich die Zeugungskraft, ist stets eine Darstellung des Überindividuellen, das sein Ewiges im Zeitlichen wiederfindet. Die Genien — bei den Römern die Laren und Manen — bleiben sippengebunden; im Persönlichkeitskult wird der Genius dann immer stärker individualisiert und schließlich mit dem einzelnen Genie verwechselt, obwohl er durchaus überpersönlicher Art ist.

Eine Tradition, an der unverändert festgehalten wird,

obgleich sie dem Lebensgefühl und Rhythmus der Zeit zuwiderläuft, wird dämonisch. Ihre substanzerhaltende Macht ist dann eine Gefahr, wenn sie sich der allgemeinen zeitgemäßen Entwicklung kompromißlos entgegenstellt und damit die notwendige Anpassung an gewandelte Verhältnisse versäumt. Eine traditionslose Masse hingegen sieht meist nur in den jeweils stärksten, weil im Augenblick wirksamsten Figuren ihren Genius und überläßt sich ihm. Der moderne Führerkult beweist dies. Vereint mit der Utopie menschlicher Selbsterlösung, wird er zum Genius des ›neuen Menschen‹, den es mit allen Mitteln zu schaffen gelte.

Das aber, worauf Machthaber sich traditionsgemäß berufen, kann auch durch Machtlose mit Erfolg bestritten werden, wenn solche Revolutionäre den zeitbedingten Rhythmus in sich spüren und in anderen zu erwekken verstehen. Unter der Berufung auf einen Genius geschieht alles, was sich in der Gegenwart — zu Recht oder zu Unrecht — durch die Vergangenheit bestätigen will, um seine Ewigkeitsansprüche anzumelden. Daher greifen auch die radikalsten Bewegungen früher oder später wieder auf Traditionen zurück und machen sie nach Bedarf verpflichtend. An einer Tradition ist nicht ohne weiteres zu erkennen, ob sie einer historischen Erinnerung berechnend entnommen oder wahrhaft erlebt wird. Ein solches Erlebnis ist nicht zeitbedingt, nicht von einmalig historischer, sondern von überzeitlich wiederholbarer, mythischer Art. Im Genius — wie in den genialen Werken, die das Persönliche überpersönlich und objektiv gestalten — liegt »eine zeugende Kraft, die von Geschlecht zu Geschlecht fortwirket . . .«(Goethe zu Eckermann am 11. März 1828).

Dort jedoch, wo es zu einer solchen überpersönlichen Objektivierung nicht mehr kommt, sondern der Genius zeitfremde Werte bezeichnet, ist nur noch die museale Bewahrung des Vergangenen, aber keine Verwandlung in die Gegenwart möglich. Der überlebte Genius wird unglaubwürdig und damit unschöpferisch: er stellt eine tote Allegorie oder Metapher dar, die nur noch intellektuell etwas bedeutet, aber keine Lebensmacht mehr ist. Die wahre Dämonie endet, wenn das Ringen um den göttlichen Willen aufhört, um das Numen[5], das in seiner Polarität — nach Jakob Böhme — selbst das Gegenteil, das ›Contrarium‹ seiner Eigenschaften, in sich schließt. Eine subjektive Dämonie wird zum sinnentleerten Zufall, der subjektive Genius zum wertlosen Amulett willkürlicher Wünsche. Sein Wesen, das wir als den Agathos Daimon kennengelernt haben, entspricht dem überindividuellen Charakter des Genies. Beide — Genius und Genie — besitzen nur im Werden und in der Wirkung ihres Werkes Wirklichkeit. Wenn aber keine Spannung mehr auszutragen ist, stirbt mit dem Schöpferischen auch ihr Dasein und zerfällt. Denn Schöpfung ist die Einheit von Blut, Streben und Genius. In ihrem Rhythmus erneuert sich die Welt.

»Der Dämon blendet, wenn er Unglück bringen will, zuvor des Menschen Sinn.« Sophokles

Dieselben Mächte, die als heilbringend gelten, können auch Unheil bringen. Wie aber manche von ihnen vor allem segensreich wirken, so wird anderen grundsätzlich zuerst zerstörende Gewalt nachgesagt. Das Gold soll die Menschen zur Gier nach Besitz verführen, der Krieg ihnen den Sinn für die Wohltaten des Friedens nehmen, der Wahnsinn die Welt vernichten.

Wenn aber die Dämonen alle nicht ohne weiteres mit sittlichen Maßstäben zu messen sind, dann erhebt sich nun wieder die Frage, wie Gutes sich in Böses verkehren, aber auch wie Böses Gutes bringen kann, obwohl es sich damit selbst widerspricht.

## Gold

Wer aus dem Dunkel plötzlich ins Licht tritt, muß die Augen schließen. So blendet auch der Reichtum, wenn er dem Menschen überraschend zufällt. Der Glanz des Goldes, das irdische Gegenblid der Sonne, erscheint vielfach als der Inbegriff aller Werte dieser Erde, nach denen es die Menschen immer wieder verlangt. Ein solcher Reichtum wird als Schatz nach Möglichkeit geheimgehalten und vor fremder Begehrlichkeit eifersüchtig gehütet. Frevelhaft preist Euripides das Gold als schönste Gabe für den Sterblichen, die wertvoller sei als Mutter und Kind ... Und der alte Solon sagt in seinem ›Gebet an die Musen‹:



»Grenzen des Reichtums scheinen die Menschen nirgends zu kennen.
Die von uns schon so reich, sollten gesättigt wohl sein;
Doppelt mühn sie sich dennoch; wer könnte genug ihnen geben?
Lohn wurde immer von Gott reichlich den Menschen zuteil,
Unheil aber wächst aus ihnen; wenn der Vater der Götter
Rächend die Hand erhebt, trifft er bald den und bald den.«
(Übersetzung von H. Miltner)

Sinngemäß heißt es daher auch in einer von Solons Elegien, der Überfluß bringe den Hochmut hervor, und der Reichtum werde zur Last, wenn dem Menschen das rechte Maß fehle und daher das Unrecht ihn beherrsche[1].

Andererseits ist jeder Schmuck ein Kleinod — nach dem germanischen ›Od‹, d. i. ›Besitz‹[2]: Ring und Edelstein enthalten viele unsichtbare Güter; in sie kann sich das Kleinod nach dem Willen des Besitzers verwandeln, wenn er es veräußert. Und als Geschenk schafft es Bindungen besonderer Art. Die Dämonie des Goldes wirkt nicht nur dort, wo es bereits als Schmuckstück oder gemünzt zur Verfügung steht. Der Goldrausch wie das Diamantenfieber der Abenteurer aller Kontinente entfesselt in der Leidenschaft, die den Glücksjäger zugleich zum gehetzten Wild seiner Lust werden läßt, auch den Dämon, bis das Gesuchte gefunden wird und das Verlangen doch nicht gestillt ist, sondern zur weiteren Jagd reizt.

Kein Mensch weiß aus sich selber, welchen Wert Gold und Edelsteine haben. Kinder greifen nach allem, was glänzt. Jeder blanke Kiesel kann ihnen als Wunder erscheinen. Erst die öffentliche Geltung, das überindividuelle Ansehen, das ein Gegenstand genießt, bestimmt dessen Wert. Dadurch wird das Verlangen gesteigert,

es zu besitzen. Die Gier nach dem, was als erstrebenswerter Reichtum gilt, durchdringt den Menschen und kann seinen Lebensrhythmus völlig verändern, so daß sein ganzes Dasein von diesem einzigen Begehren ausgefüllt wird. Das heiß ersehnte Ziel verfolgt ihn Tag und Nacht. In seiner Sucht verliert er alle Hemmungen. Durch Widerstände gereizt, die ihn vom Begehrten trennen, kann er sogar zum Verbrecher werden.

Es liegt nahe, den Dämon der Zerstörung in allen Dingen zu sehen, denen sich der Mensch unterwirft, indem er sich von ihnen ganz abhängig macht. Im Goldenen Kalb hat solche Vergötzung der Materie ihr Symbol. Gold ist hier das Gleichnis für alle Habsucht. In ihr verliert der Mensch sich selbst. Vor ihr warnen alle Weltreligionen. Das Wort, man solle sein Herz nicht an irdische Güter hängen, verschweigt jedoch den Wert, den auch dieser Besitz haben kann, da er viele Möglichkeiten birgt, sich die Erde untertan zu machen. Und von dieser Macht haben die Sucher des ›Steines der Weisen‹ geträumt. Von ihm glaubte man, er könne durch bloße Berührung alle Metalle in Gold verwandeln, außerdem Krankheiten heilen und das Leben verlängern, den Menschen also in jeder Hinsicht glücklich machen.

Alchimie, die von Mystik umwitterte Goldmacherkunst, hat stets nach diesem Stein der Weisen gesucht. In ihm sieht der gnostisch Eingeweihte den leibhaftigen Hermes Trismegistos, der »die Tore der Geburt und des Todes« öffnet. Nach dem Glauben der Alchimisten soll das vom Stein der Weisen in den Retorten zu Leben erweckte Gold in einem wunderbaren Licht erstrahlen: nicht wie gewöhnliches, ›totes‹ Gold, sondern fruchtbar, »wie Korn Korn erzeugt«. Doch auch diesem mystischen Glauben erschließt sich das vollkommene Werk nur im Zustand menschlicher Vollkommenheit: ›Transmutemini in vivos lapides philosophicos!‹ — »Wir wollen uns in lebendige Steine der Weisen verwandeln!«, lautet die Aufforderung an die Jünger dieser geheimen Kunst. Sie



sollen zum magischen Schlüssel der »verschlossenen Tür der Materie« werden, zum Sphairos des Empedokles, zu dem Einen, in welchem alles enthalten sei[3]. Nach einem solchen ›Diamantkörper‹ haben auch die chinesischen Alchimisten gesucht.

Die menschliche Unvollkommenheit ist es, die den Sinn in Unsinn, den Wert in Unwert verkehrt. Wie sehr die Gier nach dem Golde den Menschen auch zur Lust verführen und ihn entstellen mag, jeder edle Schmuck bleibt trotzdem ein Gleichnis des Übersinnlichen, Lustentrückten. Keine Macht der Welt, keine Kirche, kein Kult und keine Kunst möchten solchen Schmuck völlig missen. Er hebt den Menschen über das Alltägliche hinaus und bringt ihn durch dieses zutiefst Irdische dem Himmel näher. Der Wert eines solchen Gegenstandes läßt sich, da er nicht nur materieller Art ist, zahlenmäßig gar nicht wiedergeben. Die Pracht eines Juwels zieht die Augen des Beschauers, aber auch dessen ganzes Wesen an sich. Es braucht oft gar nicht das Original zu sein, von dem eine derart verführerische Kraft ausgeht; sogar dessen Nachbildung oder auch nur eine Abbildung kann hinreißend wirken. Wenn im Theater ungewöhnlicher Schmuck gezeigt wird, der vielleicht gar nicht echt ist, aber dem Zuschauer als echt erscheint, geht eine hörbare Erregung durch die Reihen. Die Menge ist von allem naiv ergriffen, was ihre Phantasie berührt. Die Art dieser Ergriffenheit ist bei den einzelnen Menschen verschieden: Staunen, Freude und Verlangen mengen sich. Das Staunen geht der Freude voran, doch das Verlangen folgt ihr nicht immer. Stark empfindende Menschen erstarren vielmehr in Verehrung vor dem hohen Wert, der sich ihren Blicken darbietet. In dieser Ehrfurcht lebt die scheue Sorge, einem solchen Besitz selber niemals gewachsen zu sein. Oft wird im Menschen erst durch das Herrliche die Frömmigkeit erweckt.

Das verantwortliche Gefühl, dem Besitz ebenbürtig sein zu müssen, formt die schöpferische Kraft, die aus

dem Schmuck in den Menschen einfließt. Meist verrät jedem schon der Anlaß, der ihn das Kleinod empfangen ließ, was der Besitz ihm bedeutet. In unwürdigen Händen wird das beste Werk verdorben. Nur der Künstler kann die Kunst zum Leben bringen, nur der Reine das Reine. Wer Eigentümer von Werten geworden ist, die seine Erlebnisfähigkeit übersteigen, der kann mit solchem Besitz nichts Sinnvolles leisten. Wer die Welt gestalten will, muß in ihr das Ganze zu sehen bestrebt sein. Wenn wir auch, wie Heisenberg sagt, die Reichweite der physikalischen Gesetze nicht kennen, so gilt doch noch heute — und heute erst recht — Xenophons Wort aus der ›Kyropädie‹ (1, 1), daß wir lernen müssen, in immer größeren Zusammenhängen zu denken. Wir können dem, was wir erkennen, gleich werden, aber das, was wir nicht erkannt haben, unterwirft sich unserem Willen nicht. Und hier beginnt die Dämonie der Zerstörung: dem unrechtmäßigen Besitzer leistet der Wert, den er erobert hat, Widerstand und läßt sich von ihm nicht verwandeln, sondern nur unersättlich tauschen, sinnlos wechseln. Dem jedoch, der zu verwandeln weiß und die Welt bereichert, geht nichts verloren. Wenn er doch einmal das verliert, was er liebt, bleibt er ihm innerlich verbunden und sucht die Schuld für den Verlust zuerst bei sich selber. Oft muß er sich dann eingestehen, daß er des großen Glückes im Grunde doch nicht würdig gewesen ist. Da ihm alle Sinnenfreude stets nur ein Gleichnis des Übersinnlichen war, konnte ihm jeder irdische Wert immer nur Sinnbild des Höchsten, nicht aber selbst das Höchste sein. Ebenbild Gottes oder Selbstvergottung: an dieser Grenze scheidet sich in der Dämonie das Gute vom Bösen.

Das ›Erkenne dich selbst!‹ der griechischen Philosophie errichtet die Grenzen, über welche das Streben ins Grenzenlose hinwegeilen will. Dieses Leitwort bewahrt davor, sich an das hinzugeben, was den menschlichen Erlebnisbereich übersteigt und den zum Sklaven macht,



der um jeden Preis Herr sein möchte. Es ist nicht allein, wie Kierkegaard meint, »die Naturmacht, das Dämonische, das nie müde wird, zu verführen, das nie fertig wird, so wenig wie der Wind zu stürmen, das Meer sich zu wiegen, so wenig wie der Wasserfall es müde wird, sich von seiner Höhe herunterzustürzen«[4]. Die Natur geschieht elementar unbewußt. Erst durch den Menschen wird sie dämonisch, wenn er die Rhythmen ihres Wirkens — im letzten vergeblich — mit seinem Bewußtsein zu erfassen sucht, wenn er erfährt, daß ihn mitten in den Elementen und deren Rhythmen, die auch ihn treiben und an sich binden wollen, seine Zweifel in die Versuchung führen, das Unvermeidliche zu verhindern und den fernsten Traum zu verwirklichen. Ob Gold, Macht des Geistes oder Schönheit als Preis des Lebens gelten: wir sind zu dem geboren, was uns braucht und was wir brauchen. Und wir werden zu dem verdammt, was wir mißbrauchen, weil es der Natur widerspricht, so daß unser Wesen daran zerbrechen muß.

## Krieg

Jedes Streben will eine sich selbst tragende Einheit herstellen; es möchte sich der Welt oder diese Welt dem eigenen Wesen angleichen. Gegen die dabei auftretenden Widerstände beginnt der Kampf, und kein Sieg ist endgültig, solange der vorerst Besiegte in seiner Feindschaft verharrt. Selbst dann, wenn der ohnmächtig Unterlegene sich dem neuen Rhythmus der Gesetze des Siegers anzupassen gelernt hat, kann die naturwidrige Unterdrückung den hintergründigen Widerstand stärken. Deshalb meint der Kirchenlehrer Tatian (xv,12): »Jeder Besiegte kann eben wiederum siegen, wenn er den Zustand des Todes abtut«. Dies geschieht, indem der Sieger, ohne es zu wollen, durch seine Schwächen die Unterworfenen siegen lehrt.

Wer einen Kampf eröffnet, ist sich des Gegners bewußt; er kennt die eigenen Mittel und Möglichkeiten und sucht die des anderen zu erkunden. Zum Unterschied vom persönlich verstandenen Kampf, geht der Krieg über diese Bewußtseinsgrenzen im allgemeinen hinaus. Er hat seinen notwendig erscheinenden Grund, wenn die politischen Verhandlungen im Frieden zu keinem Ergebnis führen und die Lage ausweglos gesehen wird. Diese Notwendigkeit macht ihn — nach dem berühmten Wort von Heraklit — zum »Vater aller Dinge«. Im Gegensatz zum persönlichen Kampf entfesselt der moderne Krieg die Massen, die sich durch alles, was ihnen als Feind gilt, bedroht fühlen. Der Einzelne weiß sich diesem Feind erdrückend unterlegen und sieht als einzige Rettung, ganz in der Gemeinschaft aufzugehen, die ihm den Feind zu überwinden verspricht. Schlachtfelder sind der Raum der Waffen und kriegerischen Instinkte. Der unbändige Wille, zu überleben oder sich durch das Opfer des Lebens für die mit ihm kämpfende Gemeinschaft zu verewigen, kann die Menschen berauschen und bis zur Ekstase beherrschen. Der Russe Fedor Stepun bekennt, daß der Rausch des Kampfes »uns über Leben und Tod emporhebt«. Und es ist der Psychologie bisher nicht gelungen, diesen Überschwang zu erklären, der den Menschen seiner Individualität derart entreißt und deshalb individualpsychologisch niemals ganz zu deuten sein wird. Der Einbruch dieses Irrationalen drängt immer wieder die Überzeugung auf, daß auch die Kriege — wie übrigens alle Schicksalsgewalten — über ihren Anlaß hinaus nicht allein von den Menschen gemacht werden, sondern Seelenzustände voraussetzen, von denen die Menschen auf unerklärliche Weise besessen sind[5]. Wo sie den Sinn nicht mehr sehen können, flüchten sie in Illusionen, um die Schrecken zu überstehen. Wer sich aber in die Ekstase des Kampfes gesteigert hat, der fühlt nicht mehr, was ihn trifft. Winston Churchill soll es für den besten Tod gehalten haben, »kämpfend abzutreten, wenn es in einem kocht und man nichts fühlt«[6]. Im Kollektivrausch will man dem Tod zuvorkommen. Die Front der Lebenden soll dem Feind den Tod bringen, um sich für die Zukunft behaupten zu können, wieviele auch immer deshalb fallen müssen.



Flucht in die Masse ist immer auch eine Flucht vor dem eigenen, durch das grauenvolle Geschehen überforderten Bewußtsein, das zwar noch urteilen möchte, es oft aber nicht mehr kann, während sich die Masse fieberhaft an Vorurteilen erhitzt und alles auf eine Karte setzt: Sieg oder Tod! Es bleibt das Element des Soldaten, seinen Lebensrhythmus dem der Truppe völlig anzupassen und in den kollektiven Kampfwillen einzugehen. Die darauf folgende Entscheidung kann der Einzelmensch weder treffen noch verhindern. Nicht nur Clausewitz hat das Soldatenideal in der Hingabe an die Gesamtheit gesehen. Nach ihm habe sich der Soldat in der »Friktion« der Gefahren des Einsatzes zu bewähren:

»Friktion ist der einzige Begriff, welcher dem ziemlich allgemein entspricht, was den wirklichen Krieg von dem auf dem Papier unterscheidet . . . Theoretisch klingt es ganz gut: der Chef des Bataillons ist verantwortlich für die Ausführung des gegebenen Befehls, und da das Bataillon durch die Disziplin zu einem Stück zusammengeleimt ist, der Chef aber ein Mann von anerkanntem Eifer sein muß, so dreht sich der Balken um einen eisernen Zapfen mit wenig Friktion. So aber ist es in Wirklichkeit nicht, und alles, was die Vorstellung Übertriebenes und Unwahres hat, zeigt sich im Kriege auf der Stelle. Das Bataillon bleibt immer aus einer Anzahl Menschen zusammengesetzt, von denen, wenn der Zufall es will, der unbedeutendste imstande ist, einen Aufenthalt oder sonst eine Unregelmäßigkeit zu bewirken . . . Diese entsetzliche Friktion, die sich nicht wie in der Mechanik auf wenige Punkte konzentrieren läßt, ist deswegen überall im Kontakt mit dem Zufall und

bringt dann Erscheinungen hervor, die sich gar nicht berechnen lassen[7] . . .«

Dem Unberechenbaren standzuhalten, gilt als sittliches Verdienst und hat auch vielfach dazu geführt, im verhaßten Krieg einen gewaltigen Erzieher der Völker zu sehen. Joseph de Maistre hat ihn wegen der oft unbestimmbaren Kraft, die über Sieg und Niederlage entscheidet, »göttlich an sich« genannt. In solchen Urteilen wird dem Krieg eine die Menschen läuternde Macht zugeschrieben. Vor 1870 hat der Sozialist P. J. Proudhon ihn in seiner Schrift ›Der Krieg ist der Friede‹ als »Disziplin der Menschheit«, als das »tiefste, herrlichste Problem unseres sittlichen Lebens« bezeichnet. Der liberale Ernest Renan sieht den Krieg »als eine der Bedingungen des Fortschritts«, und der englische Sozialreformer John Ruskin betont vor der Jahrhundertwende, daß sich alle Künste des Friedens auf den Krieg gründeten. Demnach würden gerade in der Begegnung mit den zerstörenden Mächten die kulturschöpferischen Kräfte frei, und in der Reibung mit dem tödlichen Schicksal forme sich der Sinn des Lebens.

Was Clausewitz in seinen Anmerkungen zur Befehlstaktik mit dem Begriff ›Friktion‹ bezeichnet, haben wir mit dem physikalischen Bild interferierender, einander durchdringender Rhythmen anschaulich zu machen versucht. Es scheint, als habe Clausewitz die überindividuelle Komponente der kriegerischen Auseinandersetzung unterschätzt. Dem ist jedoch nicht so. Das beweist seine Behandlung der Dialektik des Krieges: dieser stellt sich ihm als ein Akt der Gewalt dar, der in sich selber nicht zu begrenzen sei; erst durch die Wechselbeziehungen der kriegführenden Parteien werden den Aktionen Grenzen gesetzt. Das Gegeneinander der Kräfte sucht jeweils dem andern das eigene Gesetz aufzuzwingen. Dem Sieg der einen Seite entspricht die Vernichtung der feindlichen Front.

Der ›Feind‹ ist ein an seinen kollektiven Rhythmus



gebundenes Phänomen. Schon mit dem Einbringen der ersten Gefangenen wird zweifelhaft, ob diese niedergeschlagenen, abgekämpften Gestalten, aus dem Zusammenhang ihrer Truppe gerissen, noch als ›Feind‹ gelten können. In der Uniform wird die Gemeinsamkeit der Kampffront sichtbar. Doch die menschliche Begegnung mit dem einzelnen Soldaten des Gegners kann den Eindruck des Feindlichen völlig aufheben.

Im Anblick ihrer eigenen Toten sagen die Soldaten, das habe der Feind getan. Und wenn die Truppe fanatisch ist, schwört sie Rache für ihre Gefallenen. Aber bei den Toten des Gegners sagt man grundsätzlich nicht: »Das haben wir getan«. Dann ist eben nur ›der Krieg‹ schuld. Stets gilt der Feind allgemein als die Verkörperung des Bösen. Wer ihm glaubt, für den ist er nicht mehr der Feind, sondern so etwas wie ein Verbündeter, der ihn in seinen Bann zieht und zum Verräter machen kann. In der Bindung an das Kollektiv werden die unbewußten Antriebe mächtig und die individuelle Urteilsfähigkeit wird weitgehend aufgehoben, um sich der Masse unterschiedslos anzugleichen. Vom allgemeinen Rhythmus mitgerissen, lassen viele sich treiben, und was sie dabei als dumpfen Zwang und Verlust ihrer Individualität empfinden, das wollen sie dann oft an jenen rächen, über die sie als Vollstrecker des überindividuellen Geschehens Gewalt bekommen. Die Rachsüchtigen nehmen den Krieg zum Anlaß und den Feind zum geeigneten Vorwand, sich auszutoben. Ihre Zerstörungswille sucht seine Opfer sogar in den eigenen Reihen, bei denen, die mit ihrer Individualität dem Haß der Masse widerstreben, der sich gegen alles richtet, was dem kollektiven Zwang entgehen möchte.

Zum Unterschied vom blinden Fanatismus bleibt in der Begeisterung die persönliche Verantwortung jedes einzelnen Kämpfers noch gewahrt. Der Begeisterte weiß, daß auch der siegreiche Krieg ein Unglück ist, und er führt seine Waffen nicht aus Haß gegen das Fremde,

gegen den Feind, sondern aus Liebe zu der Welt, der er angehört und die er vor jeder Bedrohung schützen möchte. In der Tapferkeit des Begeisterten liegt immer auch Selbstüberwindung: er kämpft, weil er notwendig kämpfen muß, nicht weil es ihn willkürlich verlangt, andere zu vernichten. Für den begeisterten Soldaten ist der besiegte Gegner, bereits der Gefangene, kein Feind mehr. Begeisterung und Ritterlichkeit gehören zusammen und schützen vor dem bedingungslosen Aufgehen im Kollektiv.

Nur der Fanatiker kennt die Mordlust. Seine Kampfeswut ist ein hemmungsloser Rausch. Er hat den Grund und das Ziel des Krieges längst vergessen. In seinem Toben sieht er noch im begeisterten Kameraden, der sich vom Haß freihält, einen geheimen Feind. Ihn verfolgt er — nicht zu Unrecht — mit seinem leidenschaftlichen Mißtrauen. Fanatismus und Mißtrauen steigern einander. Das Mißtrauen stachelt den Fanatismus an, und geistlose Menschen verfallen ihm unbedingt. Geistlose könne man zwar nicht begeistern, wohl aber fanatisieren, hat Marie von Ebner-Eschenbach im alten Österreich einmal gesagt. Allen Fanatikern ist eine offene oder versteckte Wut gemeinsam. Sie bricht gelegentlich aus den Massen zerstörend hervor und will ihre angstvolle Unsicherheit gewaltsam übertrumpfen, indem sie die eigenen Schwächen an anderen zu rächen sucht.

Die im wahren Sinne Begeisterten zerstören nur dort, wo sie bereits über die Elemente des Neubaus verfügen. Sie sind verloren, wenn sie sich der Führung von Fanatikern überlassen. Der Fanatiker führt ja den Kampf um seiner selbst willen; er lebt aus dem nihilistischen Protest und zerschlägt alles, was der Glaube erbaut hat.

In solchem Zwiespalt sehen wir auch die Dämonie der Revolution: der Wille zum Umsturz bestehender Ordnungen kann ebenso von persönlicher Begeisterung wie von kollektivem Fanatismus getragen werden. Der begeisterte Freiheitswille wird verdorben, wenn ihn der



Fanatismus überwältigt. Schon immer ist es leichter gewesen, Köpfe abzuschlagen, als eine Idee zu besitzen. »Sie müssen nur vier Angehörige des Zirkels dazu bereden, einem fünften den Garaus zu machen, und zwar mit der Behauptung, daß er die anderen denunzieren wolle, und sofort werden sie sich dank dem vergossenen Blute wie zu einem einzigen Knoten gebunden in Ihrer Hand befinden. Sie werden Ihre Sklaven sein und nicht wagen, sich gegen Sie aufzulehnen und Rechenschaft zu fordern«[8]. So läßt Dostojewskij einen Revolutionär bekennen, daß die grenzenlose Freiheit am Ende stets zu einem grenzenlosen Despotismus entarte; statt des Gottmenschen triumphiere dann der ›Menschgott‹.

Von der Revolution hat der russische Symbolist Andrey Belyi gesagt, sie sei ein Sprung der Geschichte über die Geschichte hinweg. Ob eine Revolution im Namen alter Rechte die Ordnung längst vergangener Zeiten wiederherstellen oder einer neuen, fortschrittlich genannten Zukunft zum Durchbruch verhelfen will, auf jeden Fall ist sie ein Bruch mit den bestehenden Verhältnissen und schafft einen gewaltsamen Wandel. Wenn der Gegenwart eine Katastrophe droht, wird die Zeit zum Abgrund; die Macht seiner Schwerkraft, die alles an sich reißen will, erweckt zugleich Grauen und Lust. Wie vor einem Gewitter ist die ganze Atmosphäre spannungsgeladen. Joseph von Eichendorff hat uns diese Situation in ›Ahnung und Gegenwart‹ beschrieben. Novalis (Fragment 3106) ist noch weiter vorgedrungen, indem er die Ursachen und das Wesen der echten Revolution zutiefst in jedem Zeitgenossen angelegt sieht. Wer den Ausbruch der Revolution unmittelbar fürchtet, sehnt sie gleichzeitig wider Willen auch herbei, nur um von der unerträglichen Spannung — selbst auf die Gefahr des eigenen Unterganges — erlöst zu werden. Der Kampf um die Freiheit erscheint als zwingendes Gesetz und hebt mit der Gleichheitsforderung aller Betroffenen die verkündete Freiheit in der Tat wieder auf. Durch jede Kollektivbewe-

gung, die den Menschen befreien will, wird das Individuum meist noch unfreier, als es vorher gewesen ist, weil es mit sich selber dann nichts Rechtes anzufangen weiß und der Führung von oben bald in besonderem Maße bedürftig wird. Da sich jede Revolution an einem tatsächlichen oder vermeintlichen Unrecht entzündet, fordert sie die Gegenrevolution heraus, sobald sie ihrerseits der Gerechtigkeit zuwiderhandelt. Den besonderen Rhythmus einer Revolution zeichnet uns Egon Friedell in seiner ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ nicht als ein abstraktes Schema, sondern als ein historisches Beispiel, das zwar keine Analogieschlüsse, aber Typenvergleiche von gemeinsamer Grundstruktur zuläßt.

Fedor Stepun hat unter Berufung auf Berdjajew die beginnende Revolution des Bolschewismus als eine gottlose, aber gläubige, geistesfeindliche, aber schöpferische, böse, aber opferbereite Epoche bezeichnet und dabei das Wort des Dichters Majakowski zitiert: »Es versanken alle Mitten, keine Mitten gibt es in der Welt!«

Jede Ordnung hat jedoch ihre Mitte, in der die Gegensätze gebunden sind. Auf sie beziehen sich auch ihre Grenzen. Ohne Mitte werden die Ordnung und deren Grenzen aufgehoben. Aus der Sehnsucht nach dem Grenzenlosen wächst die Versuchung, »unterzutauchen bis auf den Grund, um sich dann vielleicht doch auf irgendeine Weise herauszuarbeiten und an ein helles Gestade zu gelangen«[9]. Diese Sehnsucht, über die gesetzten Grenzen hinauszugehen, ist revolutionär.

In der Gesellschaft wird die Dämonie des Schöpferischen und der Zerstörung einmal durch den Rhythmus der Masse, dann aber vor allem durch das entschieden, was jeder Masse fehlt: durch das weitblickende, zielgerichtete Bewußtsein. Jenseits aller Ekstasen des Triumphes und der Verzweiflung wird in jedem einzelnen Menschen das Schicksal des Ganzen stets von neuem mitentschieden. Im Rausch der Revolution durchdringen sich die Widersprüche: Humanität und Völkerhaß verschwimmen ineinander, und die fanatischen Revolutionäre tun, als werde dem Gegner durch dessen Vernichtung der beste Dienst erwiesen. Nichts scheint unmöglich zu sein, wenn nur erst das Bestehende gestürzt wird.

Der Mensch, der in die Masse eingeht und sich ihr überläßt, wird ein anderer, da seine Individualität erlischt und mit dem allgemeinen Rhythmus verschmilzt. Die Fähigkeit des Einzelmenschen, sich zu bewahren und seine Persönlichkeit zu behaupten, ist nur in den Grenzen des Bewußtseins gesichert, solange seine Zweifel nicht zur übermächtigen Versuchung werden und damit zur Verzweiflung führen.

Alle Revolutionen beweisen, daß auch die Idee der Freiheit den Fanatikern zum Vorwand der Versklavung wird. Der Fanatismus bedient sich stets diktatorischer Mittel im Namen eines ›Allgemeinen Willens‹. Robespierre hat gesagt, der Terror sei weniger ein besonderes Prinzip als vielmehr »die Konsequenz des auf die dringendsten Bedürfnisse des Vaterlandes angewandten allgemeinen Grundsatzes der Demokratie«, wie er sie verstand[10]. Dagegen bekennt Eichendorff in seinem Gedicht ›Nachtfeier‹, daß nicht die hemmungslos angewandten Prinzipien die wahre Freiheit bringen; dies vermag allein die noch in der Revolution gewahrte Bindung an überlieferte Glaubenswerte:

»Spür' ich Freiheit, uralt Sehnen,
Fromm zerbrechend alle Bande.«

Auf solche Frömmigkeit kommt es an. Sie ist dem Fanatiker fremd. Seine Freiheit ist niemals der natürliche Lebensrhythmus in der Gemeinschaft, sondern ein gewaltsamer Wille, der außerhalb der eigenen Interessen nichts gelten läßt. Sein Gesetz kann nur von denen wirklich aufgehoben werden, die für ein Höheres zu leiden bereit sind, weil sie lieber sich selber als andere zum

Opfer bringen. Ohne Gesetze kann es jedoch auch keine Freiheit geben, keine Freiheit und keinen Frieden. Nach Spinoza ist ja der Friede nicht die Abwesenheit des Krieges, sondern jene Tugend, die aus der Kraft der Seele geboren wird. Das Bekenntnis zum Frieden schließt daher grundsätzlich die Bereitschaft in sich, ihn notfalls im Kriege zu verteidigen. Erst in der Gefahr spannen sich alle Kräfte, und sogar Kant, der Verfasser der Schrift ›Zum ewigen Frieden‹, meint, daß »in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben würden«. (›Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‹). Und Friedrich der Große schreibt am 8. Juni 1762 in einem Brief: »Wir sind notwendige Werkzeuge einer unsichtbaren Macht und handeln, ohne zu wissen, was wir tun. Oft ist das Ergebnis unserer Mühen das Gegenteil des Erhofften.« Unter dieser dämonischen Macht bedingen Krieg und Friede einander: ohne die gefürchtete Möglichkeit des Krieges, ohne die drohende Notwendigkeit des Kampfes, verliert auch der Friede seinen allein in der Spannung welterhaltenden Sinn.

## Wahnsinn

Alle Formen der den Dämon offenbarenden Ekstase können auf Außenstehende den Eindruck des Wahnsinns machen. Er braucht aber nicht immer pathologischer und zerstörender Art zu sein. Wie wenig der Wahnsinn nur ein Übel sei, stellt Plato bekanntlich im Dialog ›Phaidros‹ (243 D) fest, wo er davon spricht, wieviel Gutes die Ekstase bewirken könne, wenn der bloße Verstand nichts mehr ausrichte. Als Beispiele dafür nennt er vor allem die prophetische Entrückung der Seher und Dichter, eine Ekstase, die nicht von den Dämonen, sondern unmittelbar von den Göttern komme. ›Wahnsinn‹ heißt bei ihm



alles, was sich der rationalen Berechnung entzieht. Der Sinn des Daseins wird dann weniger erkannt, als vielmehr in seiner rhythmischen Eigengesetzlichkeit — instinktmäßig — aufgespürt und erfühlt. Solcher ›Wahnsinn‹ lebt auch im Tier, das sein zerstörtes Nest stets von neuem baut, bis zur Erschöpfung. Das Tier hat keine Wahl; es muß wollen. Der Mensch aber will; er will müssen, will seinen Zweifeln entgehen und ihnen mit jenem Unbewußten antworten, das in ihm schläft und vom Bewußtsein zwar geweckt und in Grenzen gelenkt, von ihm jedoch weder erzeugt noch ganz vernichtet werden kann.

Schopenhauer weist im dritten Buch seiner ›Welt als Vorstellung‹ (§ 36) auf das Drama ›Torquato Tasso‹ hin, in welchem Goethe nicht nur das Märtyrertum des Genies, sondern auch dessen Nähe zum Wahnsinn vorführe. Doch nicht jeder, der sich von seinen Mitmenschen auffallend abhebt und in den Verdacht des Wahnsinns gerät, ist ein Geisteskranker, weil er hinter seiner Umgebung weit zurückzubleiben oder ihr unverständlich voranzugehen scheint. Was ihn von seiner Umgebung trennt, läßt ihn im Urteil vieler pathologisch wirken. Als Psychopathen sind jedoch erst solche abnorme Persönlichkeiten zu betrachten, die in besonderer Weise an sich selber leiden oder unter denen die Umgebung besonders zu leiden hat. Diese Definitation faßt den Kreis des Psychopathischen wohl sehr weit; alle Leiden des Menschen, die daraus entstehen, daß ihm die Anpassung an die Verhältnisse mißlingt oder daß er von seinen Erlebnissen übermächtig bedrängt wird, scheiden ihn demnach von den ›Gesunden‹, die sich mit ihrer Welt im Einklang befinden. Wem diese Übereinstimmung versagt ist, kann nach dieser Auffassung als wahnsinnig gelten. Seiner Umwelt fremd, wirkt er befremdend. Heinrich von Kleist schrieb darum im Januar 1802 an seine Schwester: »Dir selbst wird es einleuchten, daß ich für die üblichen Verhältnisse nicht passe. Sie be-

schränken mich nicht mehr, sowenig wie das Ufer einen anschwellenden Strom.«

Im alten Glauben steht der Wahnsinnige den Göttern besonders nahe. Daher spricht man vom ›heiligen‹ Wahnsinn, von der ›heiligen Krankheit‹ — z. B. der Epilepsie — und hat vor ihr selbst dann Ehrfurcht, wenn sie in ekelerregender Form auftritt. Als eine fremde, das Leben völlig verwandelnde Macht tritt der Wahnsinn in den Menschen ein und unterwirft ihn seinem Rhythmus.

Ernst Kretschmer hat Genialität und Wahnsinn in der Verbindung von Körperbau und Charakter erforscht. Der Psychiater kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die in allen Fällen auftretenden seelischen Spannungen umso größer sind, je stärker die Mischung einander widerstreitender Erbanlagen in einem Menschen ist. So entsteht jener psychische Überdruck, der rastlos treibt und den von einem solchen Rhythmus Gehetzten seiner selbst zu berauben droht[11]. Viele geniale Persönlichkeiten — wie z. B. Kardinal Richelieu — stammten aus Familien, in denen der Wahnsinn umging; sie waren erblich belastet und kannten sehr wohl das Ausmaß der Gefahr, in welcher sie sich befanden. Sie mußten fürchten, von ihr gespalten zu werden. Richelieu, der die psychopathischen Ausbrüche an seinem eigenen Bruder erlebte und selber an epileptischen Störungen litt, hat einem seiner Gegner die folgende Diagnose gestellt, mit der er sich in mancher Hinsicht selber charakterisierte: »Sein Vater war wirren Geistes und sein Bruder so verrückt, daß man ihn binden mußte. Er selbst stand zwischen Irrsinn und Verstand mitten drin, extravagant war er, besessen und ohne Maß in seinen Leidenschaften.« Maßlosigkeit liegt im Wesen jedes Dämons.

Das Übel, das unsichtbar heranschleicht und sein Opfer überfällt, hebt auch im überindividuellen Bereich alle natürlichen Schranken auf; es erzeugt in der Panik Komplexe, rhythmische Massen, die aus Angst beisammen bleiben wollen und sich, ihrer individuellen Bewußtseinszentren beraubt, verrückt aneinanderdrängen. Dann stehen alle davon Betroffenen unter einem gemeinsamen Zwang. Das Schwinden ihrer persönlichen Urteilsfähigkeit entlastet die Enthemmten und treibt sie zur rückhaltlosen Entladung aller Leidenschaften.



Die vom Machttrieb Besessenen, die Paranoiker, stellen ihren Willen über die Wirklichkeit, die sie zu ihrem Instrument machen und zu der sie bei seelischer Gespaltenheit als Schizophrene die innere Verbindung verlieren. Sie wissen zwar meist noch, wer sie sind, setzen sich aber mit dem Rhythmus absolut gleich, aus dem sie auf die Massen zu wirken suchen, indem sie ihren Eigenwillen zum allgemeinen Gesetz erheben. Ihre manische Getriebenheit macht sie schließlich zu Gefangenen ihrer eigenen Herrschaft und erzeugt in ihnen das Gegenbild jener Melancholie, in der sie das Schicksal fürchten, das sie anderen bereitet haben und immer weiter bereiten müssen, damit es nicht auf sie zurückschlage. Aus derartigen Spannungen kommen Ideen, fixe Ideen, die ihr Extrem im Größenwahn haben, der sich ständig steigern muß, wenn nicht alles zusammenbrechen soll. Der Geltungssüchtige ist gezwungen, die Wirklichkeit zu übertrumpfen, solange es irgendwie geht, sonst vernichtet sie ihn.

Die Ideen und Wahnvorstellungen, von denen sich die Menschen gefangennehmen lassen, kommen nicht allein aus dem rationalen Bereich, doch sie bedürfen seiner stets auch, um nicht ein Stammeln aus dem Unbewußten zu bleiben. Wohl bekennt Goethe 1778 in einem Brief, er mache »manches in der Dumpfheit, das wohl oft das Beste ist«, und er sagt noch 1814, er habe seine Werke als ein Nachtwandler geschrieben. Aber er spricht dann auch zu Eckermann am 11. März 1828 ausführlich davon, wie sehr jede Produktivität von der Körperverfassung abhänge:

»Des Menschen Verdüsterungen und Erleuchtungen machen sein Schicksal! Es täte uns not, daß der Dämon

uns täglich am Gängelband führte und uns sagte und triebe, was immer zu tun sei. Aber der gute Geist verläßt uns, und wir sind schlaff und tappen im Dunkeln.« Auch die seelische Verdüsterung zeigt gewisse Symptome des Wahnsinns, der alle schöpferischen Kräfte zu zerstören trachtet. Darum sind große Widerstände zu überwinden, um zu großen Leistungen zu gelangen. In jedem Werk von Rang verbinden sich hohe Formen des Bewußtseins mit dem sie tragenden Unbewußten, das die Heimat heller Ideen wie düsterer Wahnvorstellungen ist und das Sinnliche wie das Übersinnliche in sich birgt. Transzendenz ist hier nicht nur die Höhe des idealen Geistes, sondern auch die Tiefe sinnlicher, durchglühter Finsternis, peinigender, erlösender Lust.

Der Wahnsinnige aber schafft kein Werk. Im Andrang der Ideen, an denen auch er überreich sein kann, zerreißen ihm die Sinne den Sinn. Durch ihren unbedingten Selbstbezug wird die innere Folgerichtigkeit des Wahnsinns ebenso unheimlich wie weltfremd. Er schreibt verworrene Worte, die nur ihn allein mit ihrer Dunkelheit maßlos entzücken. Er malt ohne Farbe. Er bringt Noten auf linienloses Papier. In allem sieht und fühlt er nur das, was ihn treibt, jedoch nicht das, was er tut und durch sein Tun bewirkt. Er ist dem Aufbruch seines Unbewußten ohnmächtig ausgeliefert. Die Reste seines Bewußtseins sind den ungeheuren Erlebnissen, die ihn überkommen, nicht gewachsen. Der Rhythmus überwältigt ihn; er zieht das ihm Verwandte unfehlbar an sich. Jede Individualität schlägt hier ins Kollektive um: Tanzwut und manische Depressionen — alle Formen des Wahnsinns — wirken ansteckend. Der Genialität ist der Zustand des Wahnsinns zwar nicht fremd; ihr glückt es jedoch, sich gegen seine Herausforderung persönlich zu behaupten und im Werk zu befreien.

Kein vom Dämon Getriebener weiß, woher das kommt, was ihm so überwältigend zufällt und ihn zum Werkzeug seines Unbewußten macht. Im Gegensatz zum



Wahnsinnigen besitzt das Genie ein übernormales Organ, das Ungeheure zu fassen, sich über das subjektive Erleben zu erheben und es im Werk objektiv darzustellen. Diese beiden Werkzeuge des Überindividuellen — das Genie und seine Ausdrucksmittel — gehören zusammen wie die Geige und ihr Bogen. Schopenhauer betont besonders die Bewußtseinsschärfe des Genies, von der dessen Unterbewußtsein durchdrungen werde. Gerade das abnorme Übermaß des genialen Intellektes sei es, das sein Genügen nur im Überindividuellen finden könne.

Der Wahnsinnige wirft seine Bälle so hoch wie das Genie, aber er fängt sie dann nicht mehr auf, sondern wendet sich ab; er vergißt und beginnt sein Spiel immer von neuem. Gedächtnislosigkeit ist für alle neurotischen Zustände bezeichnend. In ihnen wird alles unter ein einziges Leitmotiv gestellt und keiner Kritik mehr unterworfen. So entstehen auch die kollektiven Vorurteile, die zu Massenpsychosen führen können und von Neurotikern entfesselt werden.

Jedes geniale Werk hat Züge dämonischen Wahnsinns, die denen, welche sich ihm hingeben, oft ein Anlaß zum Wahnsinn sind. Der junge Goethe hat sein ›Wertherfieber‹ in den Wertherroman verwandelt. Dieser hat dann bei manchen seiner Zeitgenossen den zerstörenden Wahnsinn ausgelöst und sie zum Selbstmord getrieben. Der Dichter aber steht mit seinem Werke jenseits der Wirkung, die er damit auslöst. Es ist nicht mehr sein Wahnsinn, den er so hervorrufen kann. Durch seine Kunst fühlt sich der Dichter in der Überwindung der Gefahr von dem erlöst und beglückt, was denen, die sich selbst nicht befreien können, weil sie der Gewalt des Erlebens hilflos unterliegen, zum Verhängnis wird.

Ganz offen bekennt Dostojewskij: »Was geht es mich an, ob es normal ist oder nicht, wenn das Ergebnis, die Empfindung des Augenblicks, mir als höchster Einklang und Schönheit erscheint, in mir ungeahnte Empfindungen weckt, größere Fülle und Ewigkeit mich fühlen läßt

und mich mit allem aussöhnt, wie in einem begeisterten, Gott schauenden Zusammenfließen mit der höchsten Entfaltung des Lebens?«[12]

In dieser dichterischen Aussage wird der Sinn des ekstatischen Erlebens bewußt. Es kann allerdings auch den Dichter selbst in den Wahnsinn treiben, indem es sein Bewußtsein unrettbar spaltet, wenn die Persönlichkeit unter der Dämonie der feindlichen, miteinander unvereinbaren Rhythmen von Idee und Wirklichkeit zerfällt. E. A. Poe, der später der Geisteskrankheit verfiel und dann nicht mehr produktiv sein konnte, gibt uns in seiner Erzählung ›William Wilson‹ das Beispiel einer durch den Verfolgungswahn vollendeten Seelenspaltung: sein Held ersticht den gleichnamigen Doppelgänger, die andere Seite seines Wesens, die ihm als eigener Körper erscheint. Weder mit ihr noch ohne sie vermag er länger zu leben. Mit dem Phantom, das ihn quält, ermordet er sich selbst.

Die Dämonen der Zerstörung gehen aus dem gleichen Übermaß der Rhythmen hervor, die als Dämonen der Schöpfung das Leben tragen und dann, wenn sie sich übersteigern, dem Menschen in ihrer Polarität erst bewußt werden. Ihr Wesen offenbart sich als Doppelgängertum, in welchem die Widersprüche der Welt gebannt sind und unheilbar auseinanderzufallen drohen. Sie zu binden, ist die Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist und ihm den Sinn seines Daseins erschließt. Im Wahnsinn jedoch werden alle Brücken über den Abgrund der Gegensätze abgebrochen. Auf ihnen turnt – oft in schwindelerregender Höhe – das unheimlich verwandlungsfähige tänzerische Wesen des Grotesken, wie es z.B. im dämonischen Narren Erscheinung wird. Sein außerordentliches Gehaben, das mit dem Wahnsinn spielt, ist oft durch zwergenhaft abnormen Wuchs gezeichnet und immer durch die Schellenkappe als der Dämonentreiber zu erkennen, der den Menschen den Spiegel ihrer Dämonie und Dummheit vorhält und mit seinem Spott selbst vor dem König nicht haltmacht. Die Narrenfreiheit beweist, wie schnell der Sinn in Wahnsinn umschlagen kann, wie jedes Wort, allzu wörtlich genommen, Unsinn wird, wie hinter jedem Unsinn aber auch eine geheime Wahrheit warten kann. Um sie – noch im Absurden – sichtbar zu machen, reißt der Narr den Vorhang von allen Tabus. Er schockiert durch Übertreibung und heilt die Menschen von ihrer Sucht, sich zu übertreiben. Aus ihm, dem Spaßmacher, lächelt der Engel und versöhnt durch Humor die Gegensätze; aus ihm grinst aber auch der Teufel, der als grausamer Satiriker die Widersprüche erst so recht hervorreizt und seine Lust an der Verwirrung hat, die er anrichtet. Vielen hilft jedoch sein Wahnsinn, den Sinn zu finden und die Grenzen zu sehen, die vor dem Untergang schützen.

»In Beziehung auf die Materie ist der Geist Form – in Beziehung auf den Geist ist die Materie Stoff – oder vielmehr beide sind sich Form und Stoff – es kommt nur darauf an, auf welches von beiden man reflektiert, welches man zum Subjekt oder Prädikat macht.«
Novalis

Aus dem Verhältnis von Geist und Stoff ordnet sich die Welt. Der Geist kann nur dort erscheinen, wo er einen findet, der ihn trägt. Als Träger des Geistes ist aber die Materie des Gehirns mehr als bloßer Stoff. Sie wird selbst Geist, indem sich das Denken durch sie vollzieht. Und der Geist materialisiert sich in der Bindung an den Stoff. Aus ihr erschafft der Mensch seine Welt und macht sich zum Herrn über die Natur, die er durch die Technik wie durch magische Künste bewältigen will.

Alles Leben ist ein Werden aus dem Gegensatz von Entstehen und Vergehen. Aus der Spannung seines Wesens wächst und verfällt die organische Gestalt in Zeit und Raum. Aber erst der Geist läßt die Dinge sprechen; durch die Vernunft sollen Natur und menschlicher Geist versöhnt werden. Doch auf dem Grund der Dinge bleibt der Widerspruch. Ihn kann kein logisches Denken aufheben, denn dieses vermag nichts gegen die Zweideutigkeit, die das Dämonische in den Dingen und Worten verwirrend kennzeichnet. Dem logischen Denken bleibt jede Wahrheit verschlossen, die sich nicht eindeutig festlegen läßt.

Die Wirklichkeit der Natur geht aus einer unübersehbaren Fülle von Möglichkeiten hervor, die einander zum Teil völlig widersprechen. Das Bewußtsein erkennt, was mit dem Gewordenen geschieht. Es muß den Dämonen



– den verschiedenen Rhythmen dieser Welt – überlassen, was Gestalt und Leben gewinnen soll; es muß aber auch versuchen, sie daran zu hindern, das natürliche, dem Leben dienende Maß zu überschreiten. Denn die Dämonen bilden immer weiter: sie überbilden und übertreiben. Nur die Gegenwirkung kann sie in Grenzen zwingen. Sie werden von ihnen jedoch immer wieder durchbrochen. Das Leben ist stets zugleich Bewegung und Beharrlichkeit.

## Geist und Stoff

Jede Deutung, die den menschlichen Geist vom Kreislauf des Lebens trennt, macht ihn zum unfruchtbaren Gespenst. Als Doppelgänger des Menschen ragt der Geist nach Meinung der Spiritisten stofflich über den Körper hinaus und bildet dessen Aura. Sie umrahmt die physische Existenz. Experimentell ist eine solche Aura niemals bewiesen worden, doch theosophische Spekulationen[1] sehen in ihr eine in sich bewegte unkörperliche, leuchtende Hülle, einen geheimnisvollen Strahlenkranz, in welchem Natur und Geist einander durchdringen. Im menschlichen Bereich kann der Geist immer nur Medium für das sein, was auf ihn zukommt und sich durch ihn verwirklicht. Selber bewegt und stets bewegend, will er doch zugleich festhalten und seiner Unruhe Herr werden, ohne in dieser Welt jemals Ruhe finden zu können. Sich selbst überlassen, abgeschieden vom weiterwirkenden Leben, dreht er seine abstrakten Formeln wie Gebetsmühlen zeitlos um einen mathematisch orientierten Sinn, der sich nur im Stoff sichtbar verwirklichen kann.

Weltseele und Weltstoff können ohne einander nicht bestehen[2]. Der Geist, der an beiden teilhat, verbindet sie, und das Bewußtsein ist die Spitze, die den Blitz der Erkenntnis an sich zieht, jene Spitze, über der die Ge-

witter der Welt sich am stärksten entladen und dort zünden, wo ihnen der Gegenpol am nächsten steht.

Der Geist kann sich ans Gewordene binden und dadurch von den noch unerfüllten Möglichkeiten des Lebens abwenden; er kann sich aber auch gegen das Bestehende kehren und dem zuwenden, was bisher unverkörpert geblieben ist. Durch die Mitte seines Bewußtseins steht der Geist immer für eine Ordnung, ganz gleich, ob diese bereits vorhanden ist oder nicht. In jeder Ordnung werden die Elemente durch angenommene Gesetze beherrscht. Der jeweils erkannten Ordnung der Welt liegt immer eine bestimmte Gottesvorstellung zugrunde, und mit den Ordnungen stürzen auch deren Götter. Darum wußte Maecenas sehr wohl, warum er seinem Kaiser Augustus den Rat gab, dieser möge alle Leute bestrafen, die da neue Gottheiten einführen und somit fremden Ordnungen Geltung verschaffen wollen. Sie könnten dem Kaiser gefährlich werden. Denn jede Ordnung bindet den Menschen an ihre Autorität, an die Herrschaft des Geistes über den Stoff. Sie spricht sich in den Gesetzen aus. Eunomia, die Wohlgesetzlichkeit der sittlich begründeten Ordnung des Staates, auf die sich schon Solon berufen hat, erscheint nur durch die Verbindlichkeit der Namen und Begriffe gesichert. Wo die Begriffe nicht mehr stimmen, zerreißt auch die lebendige Verbindung zwischen Geist und Stoff. Dann schwindet die gemeinsame Ordnung. In ihr ist der Mensch jedoch nicht ohne weiteres geborgen. Er muß sie vielmehr immer neu erwählen, auch wenn er ihr äußerlich längst angehört. Auf die ständige innere Rechtfertigung ihrer Gültigkeit kommt es an. Sonst entfernt sich der Mensch von ihr oder sie trennt sich von ihm, ohne daß er es merkt, und unversehens bricht wieder das Chaos herein. In solcher latenter Spannung steht der Menschengeist. Durch sie ist das Leben stets krisenhaft. Nur in seinem Glauben und durch seine Werke kann der Mensch behaupten, unsterblich zu sein; in seiner Zeit jedoch ist er



es nicht. Hier schwankt er zwischen Begierde und Verzicht. Sein Wesen ist keine feste Größe, kein Felsblock, sondern ein Vulkan in einer vulkanischen Welt.

Glauben und Wissen sind die beiden großen Gebiete des Geistes. Dabei ist der Glaube vorwiegend auf den Geist, das Wissen auf den Stoff bezogen. Sie wirken vernichtend, wenn sie einander feindlich sind. Weder die starre Dogmengläubigkeit, die auf jede Erfahrung und sinnliche Erkenntnis verzichtet, vermag in der Welt, ganz auf sich gestellt, wahrhaft Schöpferisches zu leisten, noch kann dies der wendige, von seiner Skepsis gereizte Intellekt, der den Glauben grundsätzlich verneint.

Für religiöse Mystiker — wie Johannes vom Kreuze — steht der Geist noch sicher als der obere Teil der Seele in fester Verbindung mit Gott. Diese für den Gläubigen unbezweifelbare Gegebenheit wird den anderen, welchen eine solche Grundlage des Glaubens fehlt, zum endlosen Problem. Henry Bergson z.B. meint, unser Bewußtsein müsse sich, wenn es mit seinem Urgrund zusammenfallen wolle, vom Bestehenden abwenden und auf das Entstehende richten; es müsse sich sozusagen von innen nach außen wenden, damit die Fähigkeit des Erkennens mit dem Willen zur Gestaltung des Kommenden eins werde.

Gilt aber die Wissenschaft als ein Werk des Teufels, dann wird der Wissende von denen zum Feind des Glaubens erklärt, die da behaupten, Gott deshalb nahe zu sein, weil sie das Wissen verachten. Ein solcher Verächter der Naturwissenschaft, vor allem der Medizin, ist Tatian (XVII, 7), der gegen die Dämonen eifert: sie machten die Menschen dem Glauben abspenstig, indem sie ihnen einredeten, mehr auf Kräuter und Wurzeln als auf Gott zu vertrauen. Diejenigen hingegen, welche im religiösen Glauben einen Verrat an der Wissenschaft sehen, finden keinen sie unbedingt bindenden Lebenssinn, wenn sie sich nur den Orgien empirischer Erkenntnis hingeben.

Stoff ist die Wirklichkeit, Seele ihr Sinngehalt. Und wenn Anaxagoras vom Samen aller Dinge spricht, dann läßt sich die Metapher des griechischen Philosophen mit der Elektronentheorie unserer Zeit in Verbindung bringen: die letzte rational erkennbare Ursache ist verstandesmäßig nur durch sich selbst zu begründen, doch auch sie erscheint vielfältig und in Bewegung aufgelöst. Sie ist in mathematischen Strukturen zu erfassen, kann damit aber nicht mehr anschaulich gemacht werden.

Neben den Protonen, Neutronen und Elektronen kennt die moderne Atomphysik nun auch die kurzlebigen Mesonen. »Es hat sich aber in den Experimenten der letzten Jahre herausgestellt, daß die Elementarteilchen sich bei Zusammenstößen mit großer Energieumsetzung ineinander verwandeln können. Wenn zwei Elementarteilchen mit großer Bewegungsenergie aufeinander treffen, so entstehen beim Stoß neue Elementarteilchen; die ursprünglichen Teilchen und ihre Energie verwandeln sich in neue Materie. Diesen Sachverhalt kann man am einfachsten beschreiben, wenn man sagt, alle Teilchen bestehen im Grunde aus dem gleichen Stoff, sie sind nur verschiedene stationäre Zustände ein und derselben Materie . . . Es gibt nur eine einheitliche Materie, aber sie kann in verschiedenen diskreten stationären Zuständen existieren. Einige dieser Zustände sind stabil, das sind Proton, Neutron und Elektron, und viele andere sind unstabil.« (Werner Heisenberg). Hier haben wir die Dämonen im Bilde der modernen Physik:

Die Doppeldeutigkeit von Elementarteilchen, die zugleich körperlicher wie wellenmäßiger Natur sind, die als Materie oder als Energie, als Stoff oder als Geist, statisch oder dynamisch gedeutet werden können, das alles weist in den dämonischen Bereich. Die »Knotenstellen der elektrischen Felder im Äther« sind schwingende Verdichtungen oder Verdichtungen durch Schwingung. Diese Hypothese kann von uns hier nicht weiter behandelt werden. Auf sie stützen sich die Studien zur Wellenmechanik von Louis de Broglie und die Quantentheorie von Max Planck. Diese physikalische Interpretation kommt allerdings unserer Auffassung vom Wesen der Dämonie als einer bewußt gewordenen Interferenz verschiedener Rhythmen auffallend entgegen. Schon nach der naturphilosophischen Erkenntnis Goethes besteht das Leben der Natur darin, das Geeinte zu entzweien und das Entzweite wieder zu einigen: ». . . die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.« Auch in seinen Maximen und Reflexionen ›Über Kunst und Altertum‹ (1825) sagt Goethe: »Es ist immerfort Systole und Diastole, Einatmen und Ausatmen des lebendigen Wesens; kann man es auch nicht aussprechen, so beobachte man es genau und merke darauf.«

Die wechselnde Differenzierung der elementaren Konstellationen zeigt immer wieder, daß sie in unserer Wirklichkeit nicht ohne den Zerfall ihrer Bindungen rückgängig zu machen sind. Nur gewaltsam kann das Komplizierte vereinfacht werden. Die Gewalt zerstört den Unterschied, welcher der jeweils angenommenen Norm entgegensteht. Und da der Mensch in der Welt existiert, geschieht auch ihm das, was er ihr antut. Jede Verwandtschaft ist ja stets wechselseitig; die Verbindung besteht und wirkt auch verwandelt weiter, mag der Einzelne ihr zum Opfer fallen oder in ihr triumphieren.

Der in den makrokosmischen und in den mikrokosmischen Bereich vordringende Geist hat die Grenzen der Welt aufgehoben; er hat den scheinbar festgefügten Stoff zum Energieproblem werden lassen und zu immer weitergehender Spezialisierung der Wissenschaften geführt. Die antike Vorstellung vom Kreislauf aller Dinge überschneidet sich gegenwärtig mit einer linearen Fortschrittsplanung, die das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf jeden Fall berechenbar erscheinen lassen möchte. Die heute jedoch anerkanntermaßen wieder wachsende Größe des Unberechenbaren hat nicht nur

den Fortschritt gegenüber der Vergangenheit noch fragwürdiger und vieldeutiger gemacht, sondern auch die Wirkungsmöglichkeit jener Phänomene unheimlich erweitert, die bereits in der Antike als dämonisch bezeichnet worden sind.

Die neu entdeckten, durch Experimente erprobten Methoden der Stoffanalysen führen den Geist in Versuchung, die Materie — und damit die körperlichen Erscheinungen der Natur — zu zertrümmern. Naturzertrümmerung bedeutet jedoch auch Weltentseelung. Der Glaube des Menschen sieht sich durch das Wissen von den Möglichkeiten totaler Vernichtung gefährlich bedrängt. Wie soll er da noch sein metaphysisches Bedürfnis befriedigen und eines Wissens froh werden, das ihm ständig die Zeichen des absoluten physischen Unterganges entgegenhält, einer Weltkatastrophe, die durch seinen eigenen Geist entstehen und mit der Vernichtung des Stoffes aus der dann tödlich verwandelten Natur über ihn kommen kann?

## Technik

Eine Zeit, die sehr bewußt dem rationalen Fortschritt lebt und die göttliche Vorsehung durch Versicherungsgesellschaften ersetzen möchte, verachtet den Aberglauben, der die Macht der Maschine als ein Werk des Teufels fürchtet. Offenbar hat aber der technische Fortschritt die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen können. Trotz aller zivilisatorischer Errungenschaften ist der unbedingte Fortschrittsglaube vielfach verdrängt und ein oft nur künstlich überspielter Pessimismus bis zur Hoffnungslosigkeit genährt worden. Es scheint keine zuverlässigen Maßstäbe mehr zu geben, seit diese durch immer neue Formeln und deren praktische Anwendung überholt und damit entwertet werden. An die Stelle zeitlos gültiger Überzeugungen tritt das Unbehagen an einer Gegenwart, die nur wenig historische Tiefe hat, weil ihr alle Überlieferung im Hinblick auf gedachte Fortschrittsziele relativ wird und keinen in sich tragenden Grund mehr darstellt.

Mit der Aufhebung der Grenzen der sichtbaren Welt durch die moderne Wissenschaft wächst die allgemeine seelische Unsicherheit im Gegensatz zu den oft maßlos selbstbewußten Erkenntnissen der Forschung. Immer mehr schwindet das Gefühl der Geborgenheit in der Ordnung. Die innere Entwicklung des Menschen und der äußere Fortschritt der Zivilisation stimmen vielfach nicht zusammen. Beiden fehlt der gemeinsame höhere Bezugspunkt. Die zur Befreiung des Menschen ersonnenen Mittel möglichst reibungsloser Lebensgestaltung bringen ihn in neue Abhängigkeit; Fortschrittlichkeit wird zur Zwangsvorstellung und zum ruhelosen Selbstzweck. Die Bewegung wird im Grunde um der Bewegung willen vorangetrieben. Sie bringt eine Technokratie hervor, in der die Mittel dann uneingeschränkt über den Zweck bestimmen und ihn völlig beherrschen. Auch der Mensch wird für sie nur noch ein Mittel, den Fortschritt zu betreiben und sich dem Rhythmus der materiellen Zivilisation ganz zu unterwerfen. Als künstlich geschaffene Welt strahlt sie eine Perfektion aus, der die erotische Sehnsucht fremd ist, weil sich für sie alle Lebensbindungen total versachlicht haben[3].

Die titanische Technik, die alle physischen Kräfte des Menschen übersteigt, erregt Bewunderung und Schrekken. Jeder muß sie fürchten, der den Rhythmus ihrer Funktionen nicht kennt und ohnmächtig vor ihrer scheinbaren Eigengesetzlichkeit steht. Ihre Ursprünge sind weithin vergessen: im griechischen Mythos bringt Prometheus der Menschenwelt mit dem Feuer auch die Freiheit, das Dasein durch die Technik zu beherrschen. Dies aber geschieht aus Trotz gegen die Gottheit, von der Lukian sagt, ihr fehle etwas, wenn man ihr nichts gegenüberzustellen habe.

Von den christlichen Kirchenschriftstellern sieht z. B. Tertullian (I, 177 f.) in den Titanen die teuflischen Urheber des Bergbaus, und noch im 19. Jahrhundert entsetzen sich die Bauern vor dem Leibhaftigen, der in Gestalt des Dampfrosses die stillsten Gegenden heimsuche und die Menschen verführe, sich ihm anzuvertrauen. Hinter diesem Aberglauben steht das instinktive Vorurteil, dem fremden Eigenwesen der Maschine nicht gewachsen zu sein. Darum wird sie aus dem Kreise der Frommen verbannt und als Ausgeburt der Hölle verteufelt.

Die Scheu vor der »Tücke des Objekts«, von der Friedrich Theodor Vischer in seinem Roman ›Auch Einer‹ spricht, ist ein Rest des Fremdheitsgefühls, das selbst Menschen anfällt, die es gelernt haben, mit der Technik umzugehen, ohne sie schöpferisch weiterentwickeln zu können. Die unleugbaren Vorteile der Technik lassen vergessen, daß der Umgang mit ihr eine eigene Erlebnisfähigkeit voraussetzt, wie sie im künstlerischen Bereich ganz selbstverständlich gefordert wird. Dem Menschen unserer Zeit fällt es im allgemeinen leichter, sich künstlerisch uninteressiert zu zeigen, als einzugestehen, daß ihn mangelnde technische Begabung zum bloßen Nutznießer von Erfindungen macht, die ihm wesensmäßig fremd sind. Die sehr unterschiedliche Erlebnisfähigkeit, von der nicht ohne weiteres auf die Intelligenz geschlossen werden darf, steht zur uniformen technischen Zivilisation in einem dämonischen Spannungsverhältnis.

Die Dämonie der Technik wird stets dem am stärksten bewußt, der sich ihr unterlegen und ausgeliefert fühlt, obwohl es ihn doch nach ihr verlangt. Es ist auch hier nicht das Ausmaß des Geistigen, das den Menschen verdirbt, sondern die Maßlosigkeit des Ungeistes, jene ihrem Wesen nach geistfeindliche Gier, die alles für sich haben möchte, ohne es wirklich zu verstehen, und daher alles übertreibt. Erst in den Händen von Menschen, deren Triebe und deren Vernunft zueinander in einem krassen, unüberbrückbaren Mißverhältnis stehen, wird die Technik zur zerstörenden Macht. Was im Tun des verantwortungsbewußten Könners Prüfung und Selbstprüfung ist, wird in der Hand des leichtfertigen Dilettanten, den nur seine subjektive Wirkungsmöglichkeit, nicht der objektive Zusammenhang reizt, zum verantwortungslosen Spiel mit dem Feuer.

Die moderne Technik und der moderne Fortschrittsglaube gehören zusammen. Während sich alles Technische aber auf Berechenbares bezieht, bleibt der Mensch im letzten unberechenbar. Die perfekte Maschine gewinnt demnach Macht über den unvollkommenen Menschen, der sie zu bedienen lernt. Als Instrument ist sie an sich wertneutral, gewinnt jedoch im Bezug auf den Menschen einen Eigenwert, der umso größer ist, je weiter der Mensch mit seinen natürlichen Kräften hinter ihrer Perfektion zurückbleibt[4]. Viele technische Konstrukteure und Spezialisten, die von ihren Erkenntnissen und Erfahrungen fasziniert sind, werden sich der Folgen ihrer Pläne oft gar nicht bewußt. Man baut ja z. B. Verkehrsmaschinen nicht deshalb, um Verkehrsunfälle zu erzeugen, obwohl sich diese niemals werden ganz vermeiden lassen. Der Techniker versichert daher glaubwürdig, an dem Unheil unschuldig zu sein, das durch sein Werk bei falschem Gebrauch angerichtet werden kann. Außerhalb der menschlichen Verantwortung schlägt die rationale Ordnung ins irrationale Chaos um. Dann ist der Mensch nicht mehr Herr seines Schicksals. Die Furcht vor dem Chaos führt aber oft zu Psychosen, die gerade jenen vernichtenden Zustand bewirken können, dem sie entfliehen wollen.

Reichweite und Gewalt der vielfältigen Technik übersteigen schon seit langem das Fassungsvermögen jedes einzelnen Menschen. Die durch sie ermöglichten schnellen Verbindungen lassen bereits alle Weltereignisse der Gegenwart in den entlegensten Räumen gleichzeitig erscheinen; sie umspannen sämtliche Zonen der Erde, die

unter verschiedenen, einander zum Teil ausschließenden Gesetzen leben und mit ihren unterschiedlichen Rhythmen eigentlich verschiedenen Zeitepochen angehören. Trotz der globalen technischen Zivilisation bezeichnen daher die Menschen in ihren verschiedenen Bereichen oft mit den gleichen Namen ganz andere Begriffe und mit widersprechenden Namen im Grunde die gleichen Vorstellungen. Die durch die Technik bewirkte Verkürzung der räumlichen Distanzen läßt die Gegensätze unmittelbar aufeinanderprallen, verstärkt aber auch den Gleichklang der Rhythmen in den miteinander verbundenen Kraftfeldern. Die Technik potenziert die Wirklichkeit, kann ihr jedoch von sich aus keinen Sinn geben. Dieser bedarf ethischer Maßstäbe, die der Technik fehlen. Sie ist über alle moralischen Erwägungen erhaben und dient jedem, der sich ihrer zu bedienen weiß, ohne sie deshalb auch wirklich verstehen zu müssen und ihren Einsatz immer verantworten zu können.

Die Zivilisation kann den Rhythmus der Natur verändern und ihn sogar verdrängen, wenn an ihr technischer Raubbau getrieben wird. Der französische Staatsmann Georges Clemenceau hat dazu wenige Monate vor seinem Tode im Jahre 1929 zu seinem Sekretär gesagt: »Die Menschen sind wie Affen, die Jupiter den Blitz geraubt haben. Sie werden es schon noch erleben, wie die Menschen sich bald bis zum letzten niedermetzeln. Vielleicht wird ein Dutzend Neger im Kongo übrigbleiben. Die werden die Geschichte von vorne anfangen, — dieselbe Geschichte.«

Das Werkzeug, das dem Menschen nicht nur hilft, sondern ihn auch zu ersetzen droht, ist der Automat, der Roboter. Seine Mechanik hat schon Descartes besonders befaßt und ihn sogar in den Tieren nichts als nur Automaten sehen lassen, da deren Seele allein in der vom Blute getriebenen Eigenbewegung liege. Als Automat kann das lebendige wie das an sich leblose Gebilde gelten, wenn es ganz mechanisch zu wirken scheint. Mit



dem Beginn der industriellen Revolution wird der Roboter zu einem Zeitsymbol und auch zu einer Hauptfigur im utopischen Roman. E.T.A. Hoffmann sieht im Automaten — für ihn ein Femininum: ›die Automate ‹— den technischen Apparat, der die Natur nachäfft, den Menschen mechanisiert, blind funktioniert und eine Eigenmacht jenseits des menschlichen Willens darstellt. Der Automat ist für ihn — in dämonischer Weise — zugleich durch die mechanisierte Eigenbewegung wie durch die ohnmächtige innere Bewegungslosigkeit der Marionette bezeichnet. Auch Heinrich von Kleist ist ja dem Problem der Marionette leidenschaftlich grübelnd nachgegangen. Noch bei dem sowjetischen Schriftsteller Jurij Olescha — im Roman ›Neid‹ — wendet sich der Roboter ›Ophelia‹ feindselig gegen seinen Erfinder. Nach dem Urteil vieler hat sich die Technik anscheinend von allem Menschlichen gelöst, um es zu zerstören. Sie läßt sich aber weder verleugnen noch widerrufen. Sie ist eine überindividuelle Gegebenheit und damit in besonderer Weise Schicksal: »Man kann es verneinen, aber damit verneint man sich selbst.« (Oswald Spengler)[5] Der Realität ist — auch aus irrationalen Motiven — nicht auszuweichen; ihr kann man nur durch das Rationale hindurch begegnen. Allein durch Protest und Vereinfachung ist sie niemals zu bewältigen. Der Rhythmus der Technik durchdringt unsere Gegenwart. Sie ist weniger gefährlich durch das, was wir an drohenden Möglichkeiten vor uns sehen und abwehren wollen, als vielmehr durch alles, was wir erwählen und ins Werk setzen, ohne es im Innersten erkannt zu haben und verantworten zu können.

## Weisse und Schwarze Magie

Aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist uns von Agrippa von Nettesheim der folgende Ausspruch überliefert:

»Der Geist nimmt nicht nur die göttliche Kraft in Wissenschaft, Kunst und Prophetie in Anspruch, sondern er erlangt auch eine wundertätige Kraft, durch seine Herrschaft die Dinge umzuwandeln. Daher kommt es, daß wir, in der Natur geboren, doch zuweilen über die Natur gebieten und so wunderbare, so plötzliche, so erhabene Dinge bewirken, daß uns die abgeschiedenen Seelen gehorchen, die Gestirne zerstört, die Geister gezwungen werden und die Elemente uns dienen.« —

Wer sich der Magie ergibt, will Macht. Dieser Satz ist auch umkehrbar: wer nach Macht strebt, übt Magie, indem er die Rhythmen zu beherrschen sucht, die ihn tragen sollen und in sich den Dualismus von Gut und Böse enthalten. Die Weiße Magie wendet sich an Gott, die Schwarze Magie an den Teufel. Da jedoch der Gott des einen Volkes dessen Feinden vielfach als Teufel erscheint, ist die ethische Unterscheidung zwischen den beiden Arten der Magie nur auf eine und dieselbe Ordnung bezogen gültig.

Erasmus von Rotterdam berichtet in einem Brief am 14. Januar 1501 über einen Fall von Schwarzer Magie und bezeichnet den Hunger nach Gold als den Grund solcher Zauberei, in welcher das christliche Sakrament mißbraucht werde. Da sei es dann auch kein Wunder, wenn derartiger Unfug Kriege, Seuchen und Not über die Menschen bringe[6].

Alle Maßstäbe, nach denen diesseitige Ordnungen gestaltet werden, entsprechen jeweils der herrschenden Auffassung von den Grenzen der menschlichen Willensfreiheit und Urteilsfähigkeit. Weiße und Schwarze Magie sind jene beiden Alternativen, in denen die Dämonen als dynamische Konstellationen des Schicksals nach der sittlichen Absicht des Magiers erscheinen sollen. Aber mit welcher Notwendigkeit und in welcher Weise geschieht dies?

Der Widerstand und der Widerspruch, aus denen alles Dämonische hervorgeht, liegen auch im menschlichen



Bewußtsein, das sich einmal auf die Umweltverhältnisse bezieht, die es spiegelt, zum andern aber sich selbst als Mittelpunkt der Betrachtung hat und der Bestimmung seines Wesens innewerden will. Erkenntnis und Erlebnis stehen zueinander oft in betonter Spannung. Wenn Kant recht hat, »daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemütes nur wenige Stellen illuminiert sind« (Anthr. § 5), dann können eben nur diese ›Illuminationen‹ als Bewußtsein gelten. Dahinter — im Dunkel — liegen die Schichten des Unterbewußten und des Unbewußten, von dem viele Erkenntnistheoretiker nichts wissen wollen. Der Ursprung des Bewußtseins wird allgemein aus dem Lebensrhythmus hergeleitet, der mit seiner Wirklichkeit auf das stößt, was außerhalb des eigenen Wesens geschieht und auf ihn Einfluß nimmt. Eigentlich bewußt wird jedes Ding erst im Bezug zu Raum und Zeit, in den Ergebnissen des Werdens und Vergehens. Das Ewige bleibt rational unfaßbar. Wieweit das Unbewußte verstandesmäßig zu erreichen ist, hängt also einmal von der Helle des Bewußtseins ab, zum andern jedoch von der erlebnismäßigen Entfernung zum Gegenstand, der erkannt werden soll. Immer sind es Bilder, in denen sich das Bewußtsein findet. Die auf diese Weise gewonnenen Eindrücke können durch sinnliche Nachahmung optischer oder akustischer Art eine Verstärkung ihrer Strahlungskraft erfahren, die suggestiv auf das Unterbewußtsein wirkt: die einzelne Vorstellung — z.B. das individuelle Bild Goethes — verbindet sich mit dem Wesen ›des Dichters‹. So entsteht eine typenmäßige Einbildung. ›Der Dichter‹: das kann auch Ossian sein, dessen Name eine Mystifikation ist, oder Homer, dessen Leben niemand kennt. Solche Namen sind für das Bewußtsein weniger individuell fixierte Begriffe und Erkenntnisse, die einzelne Personen betreffen, als vielmehr Symbole für das Erlebnis mit Dichtungen, die nicht ohne weiteres mit der individuellen historischen Existenz dieser Dichter verwechselt werden dürfen. Vom Faustdichter

Goethe ist nicht auf den Weimarer Minister Goethe zu schließen; ja es kann sogar der Eindruck entstehen, als handelte es sich hier um verschiedene Individualitäten. So ist es auch mit allen Künstlern im Verhältnis zu ihrer Lebenswirklichkeit.

Jedes Erlebnis bildet eine gefühlsmäßige Einheit von Welt und Bewußtsein, während die Erkenntnis zwischen beiden zu unterscheiden weiß. Die Wirkung eines Erlebens besteht letztlich in dem, was als Erkenntnis im Bewußtsein bleibt, wenn der Mensch sich — dem Rhythmus seines Lebens folgend — wieder vom Erlebten entfernt hat, das in sich einmalig und daher unwiederholbar ist. Nach dem bekannten Worte Heraklits steigen wir nicht zweimal in denselben Fluß. Wenn sich die Wirkung einer bestimmten Lebensstunde mit dem Namen Hölderlin verbindet, dann ergibt sich für den einen daraus die typische Vorstellung vom Wesen des ›Heldenjünglings‹, für den andern die des ›idealistischen Schwärmers‹, für einen dritten gar das Bild des ›geistig Umnachteten‹, der die weiße Mütze seines Wahnsinns trägt. All dies kann ›Hölderlin‹ bedeuten und sein.

Oder ein anderes Beispiel: ein ganz oberflächliches Schlagerlied, das an einem besonderen Abend plötzlich in Verbindung mit einer bestimmten Situation zum Anlaß tiefen Erlebens geworden ist, kann noch nach Jahren, wenn die Melodie zufällig wieder erklingt, die längst vergangene, vielleicht schon vergessene Stunde ins Bewußtsein zurückholen und unmittelbar vergegenwärtigen. Die Erkenntnisfähigkeit — das Urteil über den Wert oder Unwert dieses Musikstückes — hat mit dem Erlebnisgehalt, den es auslöst, oft gar nichts zu tun. Für die Erkenntnis ist das Erlebnis, auf das sie sich bezieht, immer schon vergangen. Das im Grunde einmalige Erlebnis kann sich jedoch unter Umständen erneuern, wenn sein Motiv eindringlich genug wiederholt wird. Es ist dabei aber niemals wieder ganz dasselbe, weil nun die früher daraus gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse hinzugekommen sind. Selbst wenn sie aus dem Bewußtsein verdrängt werden, wirken sie aus dem Unterbewußtsein nach und verändern dadurch die Konstellation des Erlebens. Dieses wird durch Magie — durch die Einheit von Wille und Bewußtsein — beschworen und formt die Realität nach ihrer Vorstellung um.



›Der Dichter‹, ›der Schwärmer‹, ›der Narr‹: das sind ja keine abstrakten Begriffe von festliegendem Sinngehalt, sondern erlebnismäßig abgewandelte Symbole. Derselbe Mensch kann, je nachdem, wie er anderen zum Erlebnis wird, ganz Verschiedenes bedeuten. Seine wirkliche Individualität tritt im allgemeinen weit hinter die Vorstellung zurück, die man sich jeweils von ihm macht; daran hat das Gefühl mehr Anteil als der Verstand. Im emotional bestimmten Unterbewußtsein können dieselben Menschen als Helden oder als Verbrecher erscheinen. Im Unterbewußtsein werden die Dämonen — jeder an seinen Rhythmus gebunden — lebendig.

Hier haben wir den Grund dafür zu suchen, daß die dämonische Erscheinung als solche immer undeutbar bleibt. Im Unterbewußtsein bereitet sich vor, ob das dämonisch widerspruchsvolle Bild für göttlich oder für teuflisch gehalten wird. Die Vorstellung, die sich aus dem Erleben bildet, ist von Sympathie oder von Antipathie getragen. Erst nachträglich wird es von moralischen Urteilen bewertet und in starre Begriffe eingeordnet. Die Magie der Sprache — das körperhaft wirkende Wort — belebt auch die toten Dinge, bringt die abstrakten Begriffe in lebendige Bewegung und bezieht sie in ihren eigenen Rhythmus ein. Es ist der Rhythmus, der über den äußeren Klang und rationalen Sinngehalt des Wortes hinausweist und dem Beschwörenden eine ekstatische Sicherheit gibt. Diese aus dem Rhythmus gewonnene Sicherheit bewirkt die Macht der Sprache über den Menschen. Aus sich selbst hervorgetrieben, bricht sie sich an ihren Gegenständen wie Meereswellen an den Felsen in der Brandung; ihre Dynamik kann weder in einem

physikalischen Bild dargestellt noch in einem abstrakten Begriff erfaßt werden. Das Aufeinanderprallen der Rhythmen ist eben seinem ganzen Wesen nach dämonisch. Hier stoßen Natur und Übernatur gegeneinander. Das Medium der Übernatur aber ist der Dämon, der sich verwirklichen will, als Trieb in die Welt tritt und viele Gestalten hat. Die Magie will sich seiner in der Ekstase bemächtigen.

Der Rhythmus hat beschwörende Kraft durch seine Wiederholungen: in der Zauberformel wie im Schlagwort der Propaganda. Durch seine Magie wird die Welt verwandelt. Das rhythmisierte Wort verbindet sich mit der Absicht, aus der es kommt und in der es gebraucht wird. Zum Unterschied von der Schwarzen Magie, welche die Gestirne aus ihren Bahnen reißt, verkehrt die Weiße Magie die Natur nicht in ihr Gegenteil, sondern entdeckt das Wunder in den segenbringenden Kräften der natürlichen Ordnung, die allen sonst ganz gewöhnlich und selbstverständlich zu sein scheint. Auch die alltäglichen Dinge bergen in sich ein Geheimnis, das dem Magier offenbar wird. Indem er es zu beschwören versteht, tritt der den Gegenständen innewohnende Geist hervor. Durch Magie wird der Zufall zum Schicksal. Ihre geistigen Prinzipien werden uns von J.G.Frazer folgendermaßen bezeichnet: »Erstens, daß Gleiches Gleiches erzeugt oder daß eine Wirkung ihrer Ursache ähnlich ist; zweitens, daß Dinge, die einmal miteinander in näherer Beziehung gestanden haben, auch dann noch aufeinander einwirken, wenn der physische Kontakt zwischen ihnen gelöst ist[7].«

Die Schwarze und die Weiße Magie, welche beide außerhalb der öffentlichen Kulte stehen, wurden im Altertum und im Mittelalter mit dem Tode bestraft. Fremde Kultformen waren stets als Schwarze Magie verdächtig. Und immer ist es das Wort, aus dem die menschliche Zauberkraft über die Menschen und Dinge Gewalt bekommt. Schon Francis Bacon sagt: »Wir dürfen nie



vergessen, daß das Wort eine große Kraft besitzt; alle Wunder am Anfang der Welt geschahen durch das Wort. Und die eigentliche Leistung der vernünftigen Seele ist das Wort, an dem die Seele sich erfreut. Worten ist eine große Macht eigen, wenn sie mit Konzentration und starkem Verlangen, in der richtigen Absicht und mit gläubiger Zuversicht gesprochen werden.«

Magie setzt die Einheit von Erlebnis und Erkenntnis voraus und verwandelt beide in Praxis. Ob sie ›weiß‹ oder ›schwarz‹ ist, wird durch den aus dem Bewußtsein hervortretenden Willen entschieden, sei er auf Erhaltung oder auf Zerstörung einer Ordnung gerichtet: »In dem Guten ist sie, die Magia, gut, und in dem Bösen ist sie böse. Sie dienet den Kindern zu Gottes Reich und den Zauberern zu des Teufels Reich; denn der Verstand kann aus ihr machen, was er will; sie ist ohne Verstand und begreift doch alles, denn sie ist der Begriff aller Dinge«, stellt Jakob Böhme in seiner Schrift ›Von den sechs mystischen Punkten‹ (5,19) fest. —

Der Weg aus dem Chaos in die Ordnung wie der Sturz der Ordnung in das Chaos folgt dem Verhältnis von Geist und Stoff. Beide durchdringen einander in den Rhythmen ihrer Welt. Sie wollen einander verdrängen und haben in der modernen Technik den unserer Zeit gemäßen magischen Ausdruck. Aus dem Unberechenbaren, weil Grenzenlosen, wirkt der Dämon auf das Begrenzte, das sich berechnen läßt, wenn das Bewußtsein es zu messen, festzuhalten weiß und sich ihm verantwortlich sieht. Das Ergebnis erscheint als Schicksal. In ihm gestaltet sich das Wesen der Dämonen, die zwar keine Grenzen haben, jedoch nur in Grenzen Gestalt gewinnen, wie das Feuer durch Reibung entsteht und seine Form und Farbe aus dem Stoff bekommt, den es verzehrt, ohne selber Stoff zu sein.

»Doch im Erstarren such' ich nicht mein Heil,
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.«
Goethe

In seinen ›Weltgeschichtlichen Betrachtungen‹ bezeichnet Jacob Burckhardt als Religion die ganze übersinnliche Ergänzung des Menschen, alles das, was er sich nicht selber geben könne. Auf vielen Wegen wird dadurch der Bereich des Erlebens derart erweitert, daß es aus seiner persönlichen Mitte heraustritt und sogar bis zur Selbstaufgabe der Persönlichkeit führen kann. Beispiele dafür bieten Opfer und Kult, die Sensation des Wunders, aber auch jene Geheimbünde, die den Eingeweihten über sich hinaus verpflichten und ihn in einen unheimlich lebendigen Kreis bannen, dessen Rhythmus alles Individuelle unterdrückt.

Es ist wieder ein verhängnisvolles Vorurteil, diese dunklen Bezüge des Religiösen nur aus dem Motiv der Furcht erklären zu wollen, die vor dem ungeheuren Gegenüber flieht, während die Ehrfurcht ihm eher zustrebt. Allerdings ist es ein dämonisches Phänomen, sich zu einem Gegenstand hingezogen zu fühlen, der zugleich gefürchtet werden muß. Eben damit aber haben wir es hier zu tun.

## Opfer und Kult

Im Hinblick auf sein Ziel der Rückverbundenheit mit dem Ursprung in Gott bedeutet der Mensch als eine individuelle, notwendig unvollkommene Existenz sich selbst nichts mehr. Er will dem Höheren dienen, und das Opfer seiner sonst von Gott hoffnungslos abgeschiedenen Individualität wird in frommer Ehrfurcht dargebracht, um



in der ewigen Nähe der Gottheit unendlich geborgen zu sein. Jedes Opfer geschieht um eines solchen Höheren willen und vollzieht sich in der Form des Verzichtes, der freiwillig oder erzwungen sein kann. Dabei kann sich das Erlöschen des individuellen Bewußtseins und Willens bis zur ekstatischen Hingabe des eigenen Lebens steigern.

Das religiöse Opfer wird als Fest gefeiert und soll das Wesen des Gottes oder Dämons herbeirufen, dem es geweiht ist. Im Opfer wird nicht nur ein gesteigertes subjektives Erleben gläubiger Menschen wirksam, sondern darin ist auch die Macht objektiv gegenwärtig, der das Opfer dargebracht wird. Es vollendet sich im Fest der Kommunion, in der Vereinigung mit dem geoffenbarten Heil. Sie erfüllt die Verheißung der erlösenden Wahrheit, vom heiligen Atem bewegt, der die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits aufhebt und alle Sphären des Daseins umfaßt. Im höchsten Mysterium ist Gott selber sein erster Myste: das göttliche Selbstopfer begründet erst den Kult, der die Welt heilen und erneuern soll.

In der altchristlichen Taufe vollzieht sich die Wiedergeburt des Menschen zur neuen Gotteskindschaft, indem der Täufling bis an die Grenze der Bewußtlosigkeit ins Wasser getaucht wird. Das geschieht, weil nur der Tod des alten Lebens das neue Dasein erwecken kann, welches der Erlöser durch sein Opfer gestiftet hat. Immer muß der Mensch verlieren, um das Heil zu gewinnen: das ist die Dämonie des Opfers, tragisch erhebend für den, der es bereitwillig bringt, vernichtend für den andern, der gegen seinen Willen zum Opfer gebracht wird.

Der Gipfel des kultischen Erlebens wird in der religiösen Ekstase erreicht. Wir haben diese bereits mehrfach als das bezeichnende Merkmal des Dämonenwesens kennengelernt. Sie ist mehr als eine bloße Selbstvergessenheit, die den Menschen aus sich heraustreten läßt; sie erweist sich vor allem als jene Macht, die den von ihr

Besessenen aus seiner Individualität herausholt. In der Ekstase tritt eine übernatürliche Bindung an die Stelle der natürlichen Lebensbeziehungen im überschaubaren Raum. Durch die Berührung mit dem Göttlichen wird die Seele zur Ekstase gereizt. Sie ist für Theresia von Avila dasselbe wie Bindung und wird von ihr auch nur Bindung genannt, weil ihr allein schon das Wort Ekstase Schrecken einjagt.

Jede Ekstase verlangt das Opfer: die Preisgabe diesseitiger Sicherheit um jenseitiger Ziele willen, wie sie der religiöse Kult vor allem im beschwörenden Gebet vermittelt. Der ekstatische Reiz kann zur Sucht werden. Ihr ist dann kein Opfer zu groß, die sonst unerreichbare, enthusiastische Erfülltheit zu genießen. Um ihretwillen werden Rausch und Schmerz, ja sogar der körperliche Tod ertragen, wenn es keinen andern Weg zur verheißenen Vollendung gibt. Der Kult soll die Erlösung verbürgen. Seine suggestive Macht wird schon im Kinde durch die wiederholte, regelmäßige religiöse Übung geweckt. So wächst der Rhythmus der Frömmigkeit, bis das kindliche Bewußtsein auch andere Rhythmen kennenlernt und erfährt, daß der eigene Glaube nur einer von vielen ist und der Bestätigung durch das Opfer bedarf, um allein glaubwürdig zu bleiben. Die religiösen Bindungen lockern sich, wenn sie nicht verteidigt werden müssen. Ohne die verpflichtende innere Spannung, die sich in der Abwehr von Versuchungen stärkt, werden die Glaubensformen leicht zur sinnentleerten Äußerlichkeit. Die Religiosität erscheint dann als berechenbares metaphysisches Versicherungsgeschäft. In der selbstgerecht geübten Kultroutine schwindet die Ehrfurcht; das mechanisch praktizierte Opfer verliert seine erlösende Kraft, wenn es auch noch so oft wiederholt wird. Der gewohnheitsmäßige Kult kann unter solchen Umständen den Glauben überwuchern und ersticken.

Im gemeinsamen Lied und in der gemeinsamen Feier stärkt sich der Rhythmus des Glaubens. Das Erlebnis



der Gemeinschaft läßt den Einzelnen seinen überindividuellen Zusammenhang finden und enthebt ihn der Zweifel an der ihm verpflichtend vorgestellten Dogmatik. Alle Glaubensdogmen begrenzen Taburäume. Wer sie überschreitet, versündigt sich. Er verfällt dem Unglauben, der den Menschen ganz auf sich stellt und ihm zwar die Ehrfurcht, nicht aber die Furcht nimmt, seine Bestimmung zu verfehlen. In jeder Furcht lebt auch versteckt der Haß gegen das, was gefürchtet wird. Ehrfurcht und Opfer jedoch leben aus der Liebe.

Nur die Ehrfurcht schützt vor religiösem Mißbrauch und Selbstvergottung. Das ehrfurchtsvoll gebrachte Opfer soll mit Gott versöhnen und den Dämon der Glaubensordnung unterwerfen. Der Kult läßt das Göttliche in die Welt treten. In der Kommunion entscheidet sich die Erlösung. »Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt ißt, die ißt ihn in jener Welt wieder«, heißt es bereits in einem altindischen Opfertraktat.

Das ist die Dämonie des Opfers: es macht den Frommen zum Gefäß der Gottheit und läßt ihn trotzdem nicht vergessen, daß er der Vereinigung mit ihr im Grunde unwürdig ist. In ihrer größten Nähe erfährt er zugleich ihre unerreichbare Ferne; im Innersten erlebt er das Äußerste, im Vertrautesten erahnt er ehrfürchtig das Fremdeste. Einem solchen Glauben wird der Kult niemals zum Schauspiel magischen Zwanges, sondern in ihm offenbart sich die Freiheit göttlicher Allmacht, die über allen Gesetzen der Natur steht und an keinen Raum gebunden ist. Sie kann im Dom wie in der Gefängniszelle erlebt werden. Wer ohne Ehrfurcht nach ihren Symbolen greift, wird zum Gottesräuber. Ihm bleibt mit der Gnade auch die Erlösung versagt, da er ja nicht der Gottheit, sondern nur sich selber dient und seine Erlösung magisch erzwingen will.

In der demütigen Ehrfurcht entscheidet sich die Dämonie des Opfers, das der wahre Glaube auch dann noch bringt, wenn sich die Verheißung an ihm nicht erfüllt.

Ohne Ehrfurcht gibt es auch keine Liebe. Sie, welche sich erst im Opfer bekundet, fragt nicht nach dem Lohn. Zwischen Ehrfurcht und Furcht, zwischen Liebe und Haß entscheidet der Mensch für oder gegen die Gottheit, die mit dem Dämon in die Welt eingreift und das Leben durch Widersprüche auf die Probe stellt. Wer trotzdem glaubt und opfert, der besteht das Dasein und hat den Frieden, den er anderen schenkt.

»Die Liebe stirbt, sobald die Götter fliehn«, sagt Hölderlin in der Hymne, die das ›Brautfest der Götter und Menschen‹ verheißt. Doch auch die Götter sterben, wenn die Liebe flieht, wenn das Opferfeuer erlischt und Furcht an die Stelle der Ehrfurcht tritt.

## Wunder

Alle Wunder offenbaren, daß der Gott in seiner Allmacht selbst über die von ihm gesetzte Ordnung erhaben ist. Die Plötzlichkeit, in der ein Wunder die natürliche Ordnung durchbricht, hat immer etwas Gewaltsames. Es erregt Staunen oder Entsetzen, Ehrfurcht oder Furcht. Weil es das göttliche Wirken zur Zauberei erniedrigt und die Gottheit dämonisiert, haben die Stifter der Weltreligionen das Wunder grundsätzlich abgelehnt. So ist Zarathustra der Prophet des Schöpfers Ahura Mazda, der — wie der Gott des Judentums — die unbedingte Unterwerfung unter sein Gesetz fordert. Auch Konfuzius wünscht kein Wunder, weil dieses den Menschen in der Welterkenntnis behindere. Ebenso wehren sich Laotse, Buddha und Mohammed entschieden gegen die menschliche Wundersucht. Selbst Jesus Christus tut dies[1]; nach jeder wunderbaren Krankenheilung weist er darauf hin, daß es der Glaube des Leidenden gewesen sei, der die Erlösung vom Übel gewirkt habe.

Das dämonenhafte Wesen des Wunders stellt sich in den indischen Tantras besonders deutlich dar: die aus bestimmten Rhythmen wirkenden Kräfte, welche die Asketen in der Meditation entwickeln, heißen hier ›Siddhi‹, d. i. ›Zustandekommen‹, ›Gelingen‹. Die Tantras nennen mehrere Arten solcher Kräfte: einmal jene, welche die Fähigkeit verleihen, alle Erscheinungen zu verwandeln, sowie jene, die ein langes Leben verbürgen, zu Reichtümern verhelfen, den Eintritt in den Himmel gewähren und das Kleinod finden lassen, das alle Wünsche erfüllt. Strenge Askese gilt als die Voraussetzung, derartige Zauberkräfte zu erlangen.

Das Wunder ist stets die Wirkung einer metaphysischen Ekstase; es entsteht also aus einem ungewöhnlichen Erleben. Es kann auch dann noch als Wunder empfunden werden, wenn dafür eine natürliche Ursache bekannt ist. Je stärker die Menschen nach dem Wunder verlangen, desto greifbarer bietet es sich ihnen dar, auch wenn seine Verwirklichung noch auf sich warten läßt. Wunder erfüllen sich meist in einem Gemeinschaftserlebnis, das Massensuggestionen bewirken kann. Sie haben den Heilsanspruch der Kirche im Mittelalter wesentlich gesteigert und den Heiligen ihre religiöse Autorität verliehen. An der geschichtsbildenden Kraft solcher Erlebnisse kann nicht gezweifelt werden, unabhängig davon, ob man ihnen heute noch ihren wunderbaren Charakter zuerkennen will oder nicht.

Das Verlangen nach einem übernatürlichen Geschehen, das eine Welt vollkommener Glückseligkeit schaffen soll, betäubt die Sinne und macht sie oft stumpf dafür, die Wunder des natürlichen Lebens zu genießen. Mit dem übernatürlichen, oft naturwidrigen Wunder wird dem Baum der Ordnung ein chaotischer Trieb aufgepfropft. Dabei steht nicht von vornherein fest, ob dieser Trieb veredelnd oder zerstörend wirken wird. Im allgemeinen erträgt der Mensch das Unglück ja oft besser als das Glück. Wenn der Sehnsucht die Erfüllung folgt, ist er meist enttäuscht, weil das subjektive Ziel seiner Wünsche neue objektive Bindungen schafft, an die er vorher gar

nicht gedacht hat. Wohl reizt das Ungebundene, doch jeder Erfolg hat Grenzen. Ohne sie herrscht die chaotische Lust am Untergang.

Den ›Einbildungen‹, die jedes Wunder begleiten, muß ein wichtiger Rang zugebilligt werden, obwohl sie sich über die allgemein anerkannte wissenschaftliche Naturerkenntnis hinwegsetzen. Mögen Wunderheilungen auch Folgen einer ›Einbildung‹ sein, so sind sie darum nicht weniger ernst zu nehmen als jene Krankheiten, bei denen der Arzt die entsprechenden Symptome vermißt oder gar — z. B. bei eingebildeter Schwangerschaft — davon überrascht wird, daß äußere Erscheinungen auftreten, denen die inneren Ursachen offensichtlich fehlen[2].

Die alten Sagen und Märchen zeigen immer wieder in den Bereichen des Wunders, daß zwei Menschen äußerlich genau das Gleiche tun können, ohne deshalb beide das erstrebte Ziel zu erlangen. Je bewußter und berechnender sie es verfolgen, desto sicherer verfehlen sie es oft. Denn das Wunder braucht den, der sich dem Rhythmus seines Glaubens rein hingibt. Der Wunsch nach Verwandlung wird erst erfüllt, wenn der Mensch seine Selbstsucht abgelegt hat. Berechnende Gier bringt niemals die letzte Erfüllung, sondern scheitert am Dämon, den sie wohl rufen, nicht aber bewältigen kann. Darum braucht der Zauberer, wie wir gesehen haben, überall dort, wo er nicht täuschen, sondern wirklich verwandeln will, als Werkzeug einen reinen Menschen, einen naiv Gläubigen, dem das, was er zu erleben gewürdigt wird, als ein unverdientes Glück, nicht als eigenes Verdienst erscheint. Das Wunder bleibt dem verschlossen, der daraus einen Vorteil ziehen will und lieblos handelt.

In den Mythen der Völker wird das Wunder als etwas ganz Natürliches überliefert. Wie im Traum kann hier alles zu allem werden, sich über Raum und Zeit hinweg bewegen. Wenn jedoch der Mythos seine rhythmisch belebende, den Kreislauf der Natur vollendende



Kraft verloren hat, dann löst er sich in Legenden auf. Sie spiegeln noch einmal das urtümliche Wunder, das einst von vielen Menschen unmittelbar erlebt worden ist und nun individuell erscheint. Das Unendliche wird endlich. Mit dem Stückwerk meßbarer Teile zerfällt die Ganzheit des Weltwunders. Die Kirche hat sich schon im Mittelalter dagegen gewehrt, Gott allzu subjektiv auf die Erde zu bringen, und hat das individuelle Wunder darum lieber als eine Art Ketzerei verdächtigt, als es voreilig anerkannt.

In den Legenden erscheint der Mythos ethisch gewendet. Er, der die ganze Welt bedeutet, wird zur Fabel moralischer Erbauung. In ihr sind die Dämonen und das Dämonische verdrängt. Der legendäre Held oder Heilige steht der Natur individuell gegenüber, während der Mensch im Mythos noch mit seinem ganzen Wesen an ihrem Rhythmus teilgenommen hat. Der Mythos wird in der Wirklichkeit des Kultes wahr. Ihn zu erleben, verlangt — wie jedes Erlebnis — eine bestimmte seelische Disposition, die dem Rhythmus des mythischen Geschehens gemäß ist. Jacob Burckhardt hat deshalb 1855 mit Recht gesagt, für den antiken Ödipusmythos habe es des griechischen Ödipusfiebers bedurft. Unserer Zeit hingegen erscheinen die Mythen meist nur als unverbindliche poetische Erinnerungen. Das Fieber der Massen hat heute keinen mythischen Namen mehr. Doch deshalb ist das, was die Menschen treibt, nicht geringer, wohl aber namenlos, maßlos und verzweifelt geworden. Sie fordern heute ihr Glück wie ein Recht und warten auf Wunder, an die sie eigentlich gar nicht mehr glauben. Darum werden ihnen auch keine zuteil.

Schleiermacher hat das Wunder als die Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche bezeichnet und den Menschen seiner Zeit gesagt, sie würden umso mehr Wunder sehen, je religiöser sie wären. Das gilt noch heute und erklärt auch, warum gegenwärtig die begeisternde Ehrfurcht von lähmender Furcht erdrückt wird.

Jede Gemeinschaft lebt in dem Rhythmus, der sie zusammenhält. Durch ihn fühlt sie sich bestätigt. Ohne ihn zerfällt sie. Seine bindende Kraft erweckt Ehrfurcht und Furcht. Im Kult verwirklicht sie sich ekstatisch und wird wie ein Wunder erlebt. Wenn die Grenzen des Alltags fallen, öffnet sich ein festlicher Raum, und darin fühlen alle gemeinsam, was keiner für sich allein erreichen kann: ein neues Menschentum, in welchem das Ganze durch die Jahrhunderte weiterleben soll, obwohl alle Einzelnen sterben müssen. Noch ihr Tod bekräftigt die Werte der verschworenen Gemeinschaft und gewinnt den Rang eines heiligen Opfers, denn die Lebenden stärken sich an den Toten, die ihnen im Zeichen ihres Glaubens vorangegangen sind und über das Grab hinaus als Vorbilder wirken.

Der Rhythmus des Glaubens, nicht sein rationaler Gehalt, macht selig, und jede gläubige Gemeinschaft wehrt sich dagegen, mit Menschen zusammenleben, die nicht ebenso glauben wollen wie sie. Echte Toleranz mindert die Gegensätze der Glaubensauffassungen nicht, sondern vermeidet nur den offenen Streit, ohne auf die Verbindlichkeit der eigenen Überzeugung zu verzichten. Die verpflichtende Gemeinschaft fühlt sich bedroht, wenn sie bei einzelnen Mitgliedern feststellt, daß diese in ihrem Glaubenseifer nachlassen. Eine noch größere Gefahr ist es jedoch, wenn eine solche Gemeinschaft von selbstsüchtigen Fanatikern geführt wird. Immer sind es ja die Begeisterten, die um des Glaubens willen opferbereit dienen und der Selbstsucht widerstehen. Ein langer Weg der Prüfung und Bewährung führt zur Aufnahme in den Bund, der eine Elite von Bekennern bilden soll. Das, was die im Dienste am Glauben Erwählten auf dem Wege persönlicher Läuterung in einer solchen Gemeinschaft bis zum Eintritt ins Mysterium erleben, muß geheim bleiben, denn das Geheimnis hat die größte bindende



Kraft. Durch sie fühlt sich der Eingeweihte ausgezeichnet.

Es ist ein Urwissen der Menschheit, daß jedes Erlebnis im Urteil derer, die nicht an ihm teilhaben, abgewertet und damit entweiht wird. Außerdem kann die beschreibende Mitteilung äußerer Kultformen das nicht wiedergeben, was sie für diejenigen sind, die sich ihnen begeistert unterwerfen und sie durch Opfer im überindividuellen Sinne bestätigen. Die Auserwählten erkennen einander als Träger des Geheimnisses, das sie hüten. Das Schweigen darüber erhöht die Spannung der Weihe, steigert aber auch die Versuchung, sich als Wissender zu überheben und die Macht, die in jeder Glaubensgemeinschaft liegt, zu mißbrauchen.

Der Geheimbund ist nur seinen eigenen Gesetzen unterworfen. Entschlossen, ihnen zu entsprechen, bilden seine Angehörigen einen Orden, dessen Rang sich nach der Strenge der Regeln richtet, denen seine Menschen verpflichtet sind. Nur im Rhythmus solcher Zucht entstehen heilige Begeisterung und heiliger Zorn. Vor der Entartung beider soll die festgefügte Institution bewahren. Die Unterwerfung, die gefordert wird, begründet die Würde, die sie ihren Dienern verleiht. Ihre Stärke liegt nicht in der Zahl der Mitglieder, sondern in der Unbedingtheit, mit der sie bis zur Selbstverleugnung in der Gemeinschaft aufgehen. Sie schafft aus dem Rhythmus gläubigen Tuns den Stil, der den Bund kennzeichnet und verpflichtet.

Auch im religiösen Bereich bildet die verschworene Gemeinschaft ein politisches Kraftfeld, dessen Geheimnis eine unheimliche Strahlungskraft besitzt. Sie wirkt mit ihren Glaubensriten aus dem Dunkel des Mysteriums. Ihre Macht erscheint dadurch unübersehbar. Sie wächst aus verborgenem Grund und bleibt deshalb stets in einem gewissen Zwielicht. Das gibt ihr einen Zug der Verschwörung und hintergründigen Zielsicherheit. Ihr bleibt jede menschliche Umgebung unterlegen, der ein eigener

geschlossener Wille fehlt. Er allein kann alle Kräfte zusammenfassen und vom kleinen Kreis aus auch große Massen zur Revolution erwecken. Durch seine Energie können selbst weltbeherrschende Machtsysteme zum Einsturz gebracht werden, wenn ihnen die lebendige Spannung und Zukunftsrichtung fehlt. Der kämpferische Anspruch revolutioniert auch die Religion und verleiht der politischen Revolution nicht selten religiöse Züge. Geheimbünde sind der Untergrund jeder Revolution.

Wenn der Bestand einer Gemeinschaft gefährdet ist und die Krise sich zum Notstand verschärft, erhöht sich meist die Macht der radikalsten Partei. Sie gewinnt bei allgemeiner Unzufriedenheit die Massen, die sich oft nur in der Ablehnung der bestehenden Verhältnisse einig sind. Sie stärken die Revolution, deren wahre Ziele ihnen im Grunde verborgen bleiben. Die Tragweite der Entscheidungen ist nur den Angehörigen des innersten Führungskreises bewußt. Stärker als sein rationales Programm wirkt da der Rhythmus des Parteiwillens, der sich in Schlagworten kundtut und kollektive Gefühle auslöst.

Die Autorität oder die Diktatur des Geheimbundes, der geschichtsmächtig geworden ist, fordert den ganzen Menschen. Sie duldet keine Macht neben der eigenen und gebraucht unter Umständen auch Gewalt, um alles an ihren Willen zu binden und den Einzelmenschen mit dem Glaubenskollektiv zur Deckung zu bringen, als sei die menschliche Existenz jemals uneingeschränkt mit gesellschaftspolitischen Zielen gleichzusetzen. Der einmal erklärte Notstand, der nicht selten künstlich aufrecht erhalten wird, läßt den Geheimbund der obersten Parteiführung schließlich auf Begeisterte verzichten. Er zieht ihnen den fanatischen Funktionär vor. Für ihn erschöpft sich der Glaube im jeweils gesetzten politischen Dogma, das sich mit Gewalt behauptet. Gewalt kann aber nur den Machthaber, nicht dessen Idee schützen. In der Ausübung totaler Gewalt wird die Willkür Gesetz; Zögern erscheint dann nur als Schwäche. Ein solches System erklärt seine Macht zur einzigen Wahrheit. Ihr Ziel heiligt alle Mittel. Dadurch erhält der Name ›Geheimbund‹ jenen abgründigen Sinn, der ihn verbrecherisch werden läßt.



Ihren geheimnisumwitterten Ruf trägt die mittelalterliche Feme wohl zu Unrecht. Die romantische Deutung hat sie übertrieben. Zu allen Zeiten, in denen die gesetzte Ordnung versagte und den gebotenen Rechtsschutz nicht mehr leisten konnte, haben sich ordensähnliche Verschwörungen gebildet. Auch die Feme scheute sich nicht, gegen die Herrschenden aufzutreten, die sich über Recht und Sitte willkürlich hinwegsetzten. Das Wort ›Feme‹ wird aus dem Niederdeutschen abgeleitet und soll als Genossenschaft einen Orden zur Rechtshilfe bezeichnen. In geheimer Verhandlung werden seine Urteile vom ›Umstand‹ — d. h. von den versammelten, zum Bunde gehörenden Schöffen, nicht vom eigentlich zuständigen Gerichtsherrn gefällt. Der Verfemte gilt als ›toter Mann‹.

Geheimbünde, die sich außerhalb jedes Rechtes stellen, verfallen in ein nihilistisches Treiben, das sich an seinen Rhythmen zerstörend berauscht und Schrecken verbreitet. Doch selbst Verbrecherbanden haben ihre Gesetze, einen Ehrenkodex, der sie u. a. verpflichtet, ihre Toten zu rächen, die in den Vollstreckern der Rache weiterleben.

Schon in der Frühzeit haben kultische Geheimbünde ihre staatenbildende Kraft gezeigt. Die altgriechischen Kureten und Epheben — Jünglinge, die in ihr erstes Mannestum eingetreten sind — sollen durch ihre Verpflichtung für überindividuelle Ziele die Zukunft des Gemeinwesens verbürgen. Bei ihren Riten tragen sie die Masken der Dämonen, die das Schicksal bestimmen. Solche verschworene Gemeinschaften sind z. B. jene Werwölfe, die wir nicht nur bei den germanischen Männerbünden kennen. Von den Tierbildern im Totemkult bis zu den Innungszeichen der mittelalterlichen Zünfte, von den Symbolen und Geräten der Freimaurer bis zu den Fahnen

der Parteien und Staaten: in allen diesen Formen stellt sich der hinter der Wirklichkeit stehende Sinn eines Bundes dar und bestimmt den Rhythmus des Gemeinschaftslebens. Diese Sinngebung durch den verpflichtenden Stil kann den Menschen völlig überwältigen, da er diese Fülle des Daseins nur in Grenzen und zu besonderen Zeiten erträgt. Aus dem erlebten Symbol bricht die Macht des Dämons hervor und bindet die Gemeinschaft bis zum Erlöschen der individuellen Existenz.

Mit dem Eintritt in den Geheimbund, der die Wirklichkeit überhöht und hintergründig macht, fühlt sich der Einzelne unendlich aufgewertet, indem er seine Individualität durch eine kollektive Potenz vermehrt sieht. Unter dem gemeinsamen Auftrag, dessen Gewicht durch das Geheimnis vergrößert wird, verwandelt sich sein Dasein. Das geschieht z. B. bei jedem Mann, der zum Waffenträger seines Staates wird und damit eine neue überindividuelle Verantwortung übernimmt. Auf sie wird er vereidigt; ihr muß er als Soldat seinen Willen unterordnen; sie muß er vor Verrat schützen.

Übt ein Geheimnisträger Verrat, dann bricht er nicht nur mit dem Gemeinwesen, das ihn verpflichtet, sondern er wird auch selbst ein anderer, indem er seine bisherige politische Bindung wegwirft. Er gilt dann bei denen, die er verraten hat, als ehrlos, solange das Gemeinwesen, an dem er schuldig geworden ist, zusammenhält. Scheitert und zerfällt es jedoch, dann wird derselbe, der vorher als ein Verräter verfemt worden ist, oft als ein Held gefeiert. Der ehemalige politische Angeklagte erscheint dann als Ankläger, der gegen die überwundene Ordnung auftritt und gelegentlich sogar zum Richter in eigener Sache wird. So dämonisieren sich Sittlichkeit und Recht, wenn keine über den Menschen stehende objektive Ordnung gültig bleibt, sondern Gruppeninteressen einander bis zur Vernichtung bekämpfen.

Wenn Geheimbünde oder Ordensgemeinschaften untergehen, dann wird im nachhinein mit ihrem Ende oft



auch ihr Anfang verurteilt. Ihr historischer Untergang dient zugleich als Schuldbeweis. So war es auch bei der Vernichtung des Templerordens. Mit jenen Fanatikern, die wirklich schuldig geworden sind, werden auch alle Begeisterten angeklagt, die an eine gute Sache geglaubt und ihre Macht nicht mißbraucht haben. Ihnen wird nun vorgeworfen, sie hätten mit ihrem Einsatz dem Verbrechen der anderen Vorschub geleistet. Diese Anklage ist dämonisch, da sie sich im Grunde weder beweisen noch widerlegen läßt. Die Geschichte menschlicher Schuld und Sühne ist ja niemals an einem historischen Katastrophenpunkt festzulegen. Sie geht weiter, und nicht selten sind es nachher gerade die enttäuschten Fanatiker, welche die Vergangenheit am leidenschaftlichsten verdammen. Von ihnen werden mit den falschen auch die wahren Götter gestürzt und neue Götzen fanatisch aufgerichtet. Jeder revolutionäre Rhythmus dieser Art zerstört die Kräfte des gemeinsamen Lebens, aus deren Spannung die menschliche Sehnsucht demütig um den Glauben ringt. Der wahre Glaube kann seine Erfüllung niemals in einer Welt finden, die nur dem stärksten Willen gehört, der sich in der Selbstsucht absolut setzt und das Unrecht, das er zu überwinden vorgibt, selber begeht. Der wahre Glaube bewährt sich im Verzicht, den das Wissen um die eigenen Grenzen auferlegt.

Alle Institutionen, die ein Geheimnis in Ehrfurcht bewahren und vor Verrat schützen, haben den Charakter eines Geheimbundes und dienen der Vervollkommnung des Menschen. Sie stärken den Glauben und halten ihn rein, solange die Siegel ihrer Symbole in gleicher Weise von Pflichten wie von Rechten geprägt sind und jene dämonische Spannung bestätigen, der es zwischen Ehrfurcht und Furcht standzuhalten gilt. Immer wieder aber treibt der Übermut die gewissenlosen Abenteurer dazu, sich menschlicher Gemeinschaften zu bemächtigen und diese unter ehrwürdigen Glaubenssymbolen zusammen mit verblendeten, glaubenslos fanatisierten Massen

vor den Wagen ihrer selbstsüchtigen Macht zu spannen. Ihr Rhythmus kennt keine Gnade und verbreitet mehr Furcht als Ehrfurcht, denn er triumphiert im Terror. Seine Erfolge, die vielen wunderbar erscheinen, üben Verrat am Leben und an dessen Geheimnis; sie lassen die Macht des Geheimbundes als Selbstzweck wirken, da sie nur herrschen, nicht dienen wollen. An die Stelle der Autorität des Lebens tritt die Diktatur des Todes.

## Maskenspiel

»Masken! Masken! Daß man Eros blende.
Wer erträgt sein strahlendes Gesicht . . .?«
Rilke

Wir haben am Beispiel der Geheimbünde gesehen, daß sich der irrationale Grund jeder Institution in Symbolen darstellt, deren Vieldeutigkeit den Rhythmus ihrer Ordnung bestimmt. Ihrem überindividuellen Gehalt entsprechen die Kleidung — der Talar des Priesters wie die Robe des Richters — und die Rangabzeichen, unter denen die Diener der Institutionen Macht bekommen. Doch nirgends wird die Spannung zwischen der menschlichen Individualität und ihrer überpersönlichen Bestimmung größer als in der Maske: sie erhebt das Vergängliche ins Bleibende und gibt es uns auf, an ihr das Wesen des Dämons zu prüfen. Dabei werden wir auch zwischen Allegorie und Symbol unterscheiden lernen müssen.

Maske ist stets Verkleidung oder Verstellung um eines bestimmten Zweckes willen. Sie wird getragen, um der Macht Herr zu werden, die sie darstellt. Oft zeigt sie Unheimliches, das der Mensch annimmt, damit noch Schrecklicheres verhütet werde. Durch die Maske soll es gelingen, sich des Dämons, den sie darstellt, magisch zu bedienen. Sie kann das Entgegengesetzte vom Wesen des Menschen sein, der sie trägt, und ihn doch in ihren Bann ziehen, ihm ihren Rhythmus aufzwingen. Die Maske ist jeweils der Endzustand einer Verwandlung: in ihr lauert eine Eigenmacht, die verführerisch vertraut anmutet und doch im letzten fremd bleibt, weil sie mit dem, der sich mit ihr identifiziert, nicht ohne weiteres identisch ist. Die Maske verkörpert ein Geheimnis, das sich nicht preisgibt, obwohl sie es unheimlich nahebringt. Hinter jeder, auch der deutlichsten Maske verbirgt sich für den Menschen etwas Rätselhaftes, das die

Entlarvung begehren und zugleich fürchten läßt. Der Preis dieser Dämonisierung ist immer das Ich, das sich im erwählten Typus vollenden und mit seinem Bewußtsein darin doch nicht untergehen will. Je schwerer es einem Menschen wird, seinen eigenen geistigen Ausdruck zu finden, desto mehr neigt er dazu, den Mantel der Maske umzunehmen, sich an sie zu binden und als ein neues, höheres Wesen in die Welt zu treten. Solches geschieht sonst nur im Traum, der die Realitäten vertauscht. Der fieberhafte Rausch, der durch das Abenteuer der Maskerade nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere Verwandlung des Menschen bewirkt, führt zur Selbstaufgabe, zur ›Entselbstung‹[1] dessen, der die Maske trägt und sich in ihr überhöht, übertrifft. Er geht zwar darin auf, aber irgendwo dahinter gibt es ihn doch noch.

Alle Völker kennen, lieben und fürchten die vieldeutigen Masken, die mit ihren Trägern zu seltsamen Mischwesen verschmelzen. Die Teilnehmer an den Olympischen Spielen der Antike trugen deshalb Tierfelle und waren als Kureten ihrer Individualität enthoben. Doch jedes Spiel – das kultische Fest wie noch unser Karneval – hat den Ernst in sich, der durch Regeln an einen verpflichtenden Rhythmus gebunden ist. Wird dieser durchbrochen, dann ist das Spiel verdorben. Denn das Spiel ist dämonisch, der Ernst nicht. Das Spiel kann ernst gemeint sein und erhält dadurch seinen Wert; wird hingegen das Ernsthafte spielerisch betrieben, dann verliert es seine Bedeutung und entwertet sich selbst. Im Spiel geht es um Dinge, noch ehe sie Wirklichkeit werden. Hier hat der Mensch die Freiheit der Wahl, bevor er selbst gewählt wird, vom Rhythmus der Spielregeln gebunden. Ihnen hat er sich ohne Not unterworfen, doch nun halten sie ihn fest und spielen mit ihm: die Leidenschaft – der ›Spielteufel‹ – kann ihn gewaltig und verzehrend überfallen. Wie ein Mensch davon bis zur Selbstvergessenheit erfaßt werden kann, so daß er selber zum Spielteufel wird, hat Dostojewskij in seinem Roman ›Der Spieler‹ mitreißend dargestellt: hier erleben wir mit ihm, wie er von einer unbekannten Macht maskenhaft verzerrt und so berauscht wird, daß er im Kreis der Spieler aus Geltungsstreben und materieller Gier immer höhere Einsätze wagt und sich von dieser Spannung bis zur Selbstzerstörung reizen läßt.

Jedes Spiel ist eine absichtlich herbeigeführte Begegnung mit dem Dämon, der den Zufall und die Lust, sich an ihm zu erproben, zwingend macht. Letzte Möglichkeiten sollen gewonnen werden, Wagnisse, die im Unbewußten verwurzelt sind und im Unterbewußtsein als Bedürfnisse erscheinen, ehe sie vom Bewußtsein herausgefordert werden und zur Entscheidung kommen. Eine der wirksamsten Formen solchen Spieles ist die Maske, die den, der sie erwählt, überwältigen kann. Der Mensch in der Maske verfällt leicht dem Maskentreiben und kann dann das tun, was er ohne sie kaum oder ganz anders tun würde.

## Karneval

Wer die Maske anlegt, will für die Zeit, in der er sie trägt, genau das werden, was er im Leben sonst nicht sein kann oder gar nicht sein möchte. Jeder verwandelt sich in das, was er liebt oder fürchtet, auf jeden Fall aber beherrschen will. Er läßt sich darauf ein, die Ebenen des Daseins zu vertauschen, und stellt dadurch sein eigenes Wesen in Frage. Das freie Maskenspiel wählt Möglichkeiten, die jedoch dann, wenn sie eintreten, zwangsläufig wirken. So sollen für eine Nacht das Gestern und das Morgen nicht gelten; der Schein soll zum Sein erhoben werden. Das Bewußtsein muß sich darum unter der Maske wandeln, damit das Ich im Erwählten aufgehen oder untergehen kann und jener Rausch entsteht, der kollektiv wirkt und auch Fremde zu Brüdern

macht. Das verlangt die Vereinigung in einem einzigen Rhythmus, der die Unterschiede der maskierten Erscheinungen nur äußerlich bestehen läßt, um aus ihrem Miteinander und Gegeneinander jene sinnlichen Reize zu erzeugen, welche den rhythmischen Rausch festhalten und voll Lust immer weiter steigern. Der Rhythmus steckt jeden an, der von ihm erreicht wird. Er erregt den Drang zur Nachahmung. In ihm verschmelzen die bewegten Einzelnen zu einem Ganzen, und der Maskentanz erfaßt alle. Jeder von denen, die hier mitmachen, sucht die Ekstase: in ihr werden die Menschen einander gleich wie das Wasser, das mit seinen vielen Tropfen die Sonne, die Wolke und den Baum nebeneinander spiegelt und doch in sich eins ist.

Dämonenmasken werden getragen, um das Individuelle ins Überindividuelle zu heben und sich mit dem Dämon zu verbünden. In der gemeinsamen Ekstase vereinigen sich die einzelnen Menschen mit dem sie beherrschenden Allgemeinen. Daher ist bei der Betrachtung des Karnevalstreibens, dessen Rausch wie der Tod alle packt, vielfach darauf hingewisen worden, daß die Scharen der Harlekine — bereits in der französischen Literatur des 13. Jahrhunderts — der Wilden Jagd, dem mythischen Totenheer gleichen.

Die typenhafte Verwandlung des Menschen durch die Maske ist auch der Selbstbeobachtung zugänglich und wird als persönliche Gespaltenheit in der Situation vor dem Spiegel offenbar, wenn sich die Willenszentren des Bewußtseins ein Vorbild wählen, dem sie sich durch Grimassen bis zur Selbstentfremdung unterwerfen, ohne dabei die Fähigkeit der Selbstkritik einbüßen zu müssen. Der durch die angenommene Maske entbundene Rhythmus kann die Kräfte ihres Trägers übersteigen. Dann führt der Rausch unausgelebter Möglichkeiten zum seelischen Zusammenbruch. Der nachher schrecklich vereinzelte Mensch muß erkennen, daß sein Versuch, sich zu verwandeln, gescheitert ist. Seiner Maske beraubt, sieht



er sich verloren und richtungslos an der Oberfläche seines Wesens. Ohne Maske bleibt ihm der schöpferische Aufbruch ins Überindividuelle für immer versagt. Nur wer eine Maske erwählt hat, der er gewachsen ist, obwohl sie ihn mit ihrer Wirkung übersteigt, erfährt eine Wiedergeburt. Sie trennt ihn von seinem früheren Leben. Ihre Berufung bestimmt seinen Beruf. Ihr Rhythmus macht ihn zum ›neuen Menschen‹.

Manche tragen die Maske der Unvernunft, als könnte durch den Karnevalsscherz eines kleinen Wahnsinns eine große Besessenheit abgewendet werden. Den Dämon auf solche Weise zu bannen, ist wohl auch der christliche Sinn der Maskenfreiheit, die das in der Fastnacht genießen läßt, was von der Kirche sonst als heidnisches Dämonenwesen verboten ist. Aber unter vielen Verkleidungen, hinter denen sich vielleicht gar nichts verbirgt, kann einmal auch ein echter Dämon sein, der alle Anwesenden überkommt. So erscheint in der Dichtung bei Poe die Pest in der Maske des Roten Todes und besucht den Ball im Schloß, ein berauschendes Fest, das die Todesnöte der Zeit vergessen machen soll. Und seine Gegenwart reißt allen anderen, die sich im Tanz vergessen wollen, die falsche Maske vom entsetzten Gesicht. Entlarvt, ihres letzten Schutzes beraubt, werden sie vernichtet. Diese poetische Deutung kann als ein Gleichnis dafür gelten, wie der Dämon das Spiel zum schicksalhaften Ernst werden läßt.

## Allegorie und Symbol

Wenn das Fest vorbei ist, bleibt die Maske scheinbar tot zurück. Sie hat sich, ihrer lebendigen Funktion ledig, aus einem mythischen Wesen in ein bloß historisches Requisit verwandelt. Denn nur als erlebtes Bild wird die Maske zum Symbol. Ein solches Erlebnis verlangt gläubige Teilnahme und wird in der Spannung zwischen Idee

und Empfindung wirklich. Das Symbol ist niemals bloß eine Metapher, ein eindeutiges, intellektuell festgelegtes Gleichnis, sondern eine geheimnisvolle, vieldeutige Realität. Auf sie gründet sich der Kult. Seine mythischen Bilder werden unter den Konstellationen erlebten Glaubens zu Symbolen religiöser Tradition. Die Allegorie hingegen bezeichnet einen abstrakten Bezug.

Goethe hat in seinen ›Maximen und Reflexionen‹ den Unterschied zwischen beiden folgendermaßen dargelegt: »Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei. Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bilde immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.« Darüber hinaus erscheint uns wichtig, daß jedes Symbol, so vielfältig es sich auch auslegen läßt, doch stets einen bestimmten Platz in der Hierarchie der Werte innehat; jede Allegorie hingegen ist mit ihrem Gleichnischarakter auswechselbar. Symbole sind objektiv gebunden und können daher nur entdeckt werden, während Allegorien beliebig zu erfinden sind. Wohl kann der Dämon auch in der Allegorie Gestalt gewinnen, wenn diese geschichtsmächtig wird, indem die menschlichen Empfindungen sich mit dem objektiven Schicksal treffen und decken. Als bloße Anspielung bleibt die Allegorie eine unverbindliche poetische Verkleidung, während das Symbol stets zum Stil, zur Lebenseinheit auf allen Gebieten, verpflichtet. Die Vieldeutigkeit des Symbols steht also im Gegensatz zur Allegorie, die nur einfache, meist moralisierende Gleichnisse darstellt. In der ihrem Wesen nach allegorischen Fabel herrscht der Löwe immer als König der Tiere, der Fuchs ist ein Betrüger, der Wolf verkörpert das mörderisch Böse. Als Symbole der Heraldik bezeichnen diese Tiere jedoch nicht einzelne ethische Funktionen,



sondern den ganzen dämonischen Komplex im universalen Wertbezug einer bestimmten lebendigen Ordnung.

Wie sich Allegorie und Symbol in einem Gemälde miteinander verbinden können, soll uns das folgende Beispiel zeigen:

Viele Bilder Pieter Breughels d. Ä. (1520–1569) haben Gleichnisse mit dämonischem Hintergrund zum Gegenstand. Ihre Themen sind meist Sinnsprüche von unverkennbar moralisierender Tendenz. Ein solches spätes Bild aus dem Jahre 1568 stellt ›Die Treulosigkeit der Welt‹ dar. Es läßt sich auf das niederdeutsche Sprichwort beziehen, das da besagt, man müsse sich ducken, um durch diese Welt zu kommen. Wie aber sieht die Antwort auf das gestellte Thema aus?

Sie gibt das Bild des niederländischen Herbstes mit seinem blassen Himmel. Auf dem Heideweg, weit vom Dorf entfernt, geht ein Greis im schwarzen Mantel. Ein Mönchshabit ist seine Maske. Die Kapuze hat er tief über das Gesicht gezogen; von seinem Alter kaum gebeugt, schreitet er dahin. Das schwarze Tuch seines weiten Umhangs verbirgt und verrät eine große Trauer; sie beschattet die ganze Erscheinung des Mannes. Von seinem Gesicht sind nur der zusammengepreßte Mund unter der starken, geraden Nase und der weiße Bart zu sehen. Mit gefalteten Händen in sich versunken, läßt er die ihn umgebende Welt unbeachtet. Er scheint nicht zu bemerken, was ihm da droht: drei eiserne Fußangeln liegen dicht vor ihm auf dem fahlen Erdboden. Der nächste Schritt schon kann das Unglück bringen. Aber der Greis merkt offenbar auch nicht, was hinter ihm ist: dort hört die Wirklichkeit auf; dort sitzt in einer gläsernen Kugel ein Kobold mit stechenden Augen. Die Glaskugel wird von einem Goldreif zusammengehalten, der ein Kreuz trägt. Diese sonderbare Weltkugel mit dem Kreuz ist überdies als ein Hauszeichen auf Breughels Bild der niederländischen Sprichwörter zu sehen. Dort steht das

Kreuz nicht aufrecht, sondern hängt nach unten und ist wohl ein Symbol für die Verkehrtheit der Welt, wie ja die Schwarze Magie stets die Zeichen der Weißen Magie auf den Kopf stellt. Das Symbol der Glaskugel als Weltzeichen erscheint bekanntlich auch in der Hexenküche von Goethes ›Faust‹. Doch Breughels Kobold hat den runden Glaskäfig mit Armen und Beinen durchbrochen. Hinterlistig zusammengekrümmt, schneidet die unheimliche Gestalt mit einem breiten Messer den Geldbeutel ab, der dem Greis aus dem Kapuzenmantel hängt. Die gemeinen Züge des Diebes sind schadenfroh verzerrt. Haß und Neid verfolgen den Aufrechten. In der Welt gewinnt anscheinend nur der Tückische. Wohl kann der Verbrecher den unbeugsam Frommen nur äußerlich schädigen, doch alle Freude ist von dem Greis gewichen. Die irdische Niedertracht treibt ihn aus der Welt in die mönchische Entsagung.

Etwas zeitlos Mythisches liegt auf dem ganzen Bild. Wirkliches und Unwirkliches fließen ineinander. Die Metapher des Sinnspruchs wird hier vom Symbol zerbrechlicher Vergänglichkeit beherrscht. Die Allegorie steht nur für sich und hat keine lebendige Verbindung zum Dasein. Jeder, der das Zeichen kennt, kann es unmißverständlich auslegen. Sein Rätsel ist kein Geheimnis: einmal entschlüsselt, läßt es sich als Klischee benutzen, dessen Bedeutung dann bald jedem vertraut ist. Das Symbol hingegen läßt sich, wie gesagt, rational nicht ausdeuten; es beunruhigt umso mehr, je fester der Verstand es zu fassen sucht und dabei immer neuer hintergründiger Widersprüche gewahr wird, die das Symbol zum Dämon machen. Nur wer von ihm ergriffen ist, kennt ihn. Wer ihn ergreifen will, dem entzieht er sich. Alle von ihm Ergriffenen bilden aber eine Gemeinschaft, auch wenn sie voneinander gar nicht wissen. Für die anderen, die im Symbol nur ein äußerliches, oft herausforderndes abstruses Zeichen sehen, ist es bloß eine mehr oder weniger deutliche Allegorie, die zu nichts verpflichtet.



Jeder Glaube hat ein Symbol, mit dem er sich so verbindet wie die Liebe mit ihrem Gegenstand. Wer sie empfindet, den übersteigt sie mit ihrer unausdeutbaren Macht. Von der Allegorie sagt Herder, in ihr spreche der Geist durch den Körper. Der Verstand genügt, sie zu erfassen. Das Symbol ist rein rational nicht mitzuteilen[2]. Es kann erschüttern und wächst durch die Wiederholung, während die Allegorie flach wird und sich verbraucht, wenn man sie immer wieder verwendet. Solange eine Tradition lebendig ist, bleibt ihr Rhythmus an Symbole gebunden, die alle Kultformen tragen und sich im religiösen wie im politischen Bereich auswirken können. So kann auch eine militärische Uniform dem zum Symbol werden, der sich ihr verpflichtet fühlt. Dem Fremden wird sie zu einem allegorischen, ihm nichts bedeutenden Requisit; dem Feind ist sie das Zeichen des Bösen.

Der Christ schaut zum Kreuz empor, das für ihn das Symbol der Erlösung ist, ganz gleich, in welcher äußeren Form es erscheint. Das Marterholz wird ihm zum Siegeszeichen. Das Symbol überwindet den Tod. So war es auch mit der ehernen Schlange, die Moses auf Geheiß des Herrn aufrichtete, um das von den feurigen Schlangen gebissene Volk zu heilen: »Und wenn Jemanden eine Schlange biß, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben.« (4. Mos. 21,9). Der im Mythos lebende Mensch glaubt nicht erst im Bereich der geistig geformten Idee, sondern schon in der alltäglichen Wirklichkeit. Glaube ist sein allgemeines, alle Erscheinungen dieser Welt bestimmendes Lebenselement. Wer ihm diesen Glauben nimmt, der nimmt ihm alles. Sein Symbol darf daher nicht ungestraft verletzt werden. Der dem Mythos gläubig verpflichtete Mensch fühlt sich eins mit der Natur, die er als Symbol erlebt. Aus ihm kann zu jeder Stunde das Wunder des ewigen Lebens beseligend hervorbrechen.

Die Lüge kommt in die Welt, wenn eine erfundene Allegorie als ein Symbol ausgegeben wird, obwohl der

Glaube fehlt, den ein Dogma zwar stützen, den aber kein Dogma ersetzen kann. Es gibt ebenso viele Welten, wie es Symbole des Glaubens gibt. Mit jedem Symbol, das nicht mehr geglaubt wird, geht eine Welt unter. Und mit dem Glauben an ein Symbol beginnt der Rhythmus einer neuen Lebensordnung, der dynamische Bezug auf eine Mitte, die es nicht mehr gibt, wenn die Standpunkte der Erkenntnis beliebig verschoben werden können. Deshalb sind eigentlich von einem bestimmten Glauben her nur die Allegorien, nicht aber die Symbole der anderen Religionen zu tolerieren, denn es liegt im Wesen des Symbols, daß es geglaubt werden muß.

Alle, die sich unter einem Symbol sammeln, folgen einem inneren Rhythmus, der sich im Stil des Glaubens ausprägt. Trotz aller persönlichen Unterschiede und Gegensätze verbindet sie dieser Rhythmus, verpflichtet sie der Glaube zum gemeinsamen Kult; er hebt alles Trennende auf; durch ihn nimmt die persönliche Hingabe am Überpersönlichen teil.

Nach alten Legenden gibt es Christusbilder, die jedem, der vor sie hintritt, in der ihm gemäßen Gestalt erscheinen: ein Kind sieht dabei das göttliche Kind, über den Leidenden beugt sich der gekreuzigte Erlöser. So wird das Symbol über die Allegorie erhoben. Doch da es über dem Menschen steht, kann es ihn mit seiner Übermacht auch vernichten, wenn der Glaube versagt und der Gläubige an ihm verzweifelt.

Der den Menschen verwandelnde Rhythmus wirkt maskenhaft und umspielt Symbole, in deren Zeichen der Dämon sich ausbreiten will. Im Glauben offenbart er sein geheimes Wesen und die Rätsel seiner Macht.



## Der Dämon in der Vernunft

»Es ist gerade so, wie wenn jemand die Sonne sucht; indem er sich ihr zuwendet, bewirkt ihr übermächtiges Licht in seinen schwachen Augen Dunkelheit. Das ist für den, der die Sonne sucht, ein Zeichen dafür, daß er sich auf dem rechten Wege befindet. Würde das Dunkel nicht auftreten, so könnte er nicht auf dem Wege zu jenem überhellen Lichte sein.« Nikolaus von Cues

Der Mensch ist in der Gegenwart dadurch kaum freier geworden, daß er — im Gegensatz zu früher — an keine Begegnungen mit Dämonen mehr glaubt. Sie bedrohen ihn nun nicht länger von außen, wenn die Mitternacht kommt. Jetzt wird er zu jeder Stunde durch innerste Zweifel, mit denen sich nicht weiter experimentieren läßt, dämonenhaft bedrängt. Sie können ihn zur Verzweiflung treiben, und sein Bewußtsein muß abzuwehren suchen, was ihm hier gestaltlos droht und in ihm wächst, wenn seine Existenz von keinem Licht übernatürlicher Offenbarung erhellt wird.

Mit der Rationalisierung der Dämonen durch die Wissenschaft entsteht die Dämonie des Rationalen. Sie macht auch die Vernunft zum Dämon, der sich als Gottheit gebärdet. Das von ihm besessene Bewußtsein gibt dabei seine Begriffe und Erkenntnisse nicht nur als brauchbare Hypothesen, sondern sogar auch als letzte Wahrheiten aus. An ihnen soll sich der Mensch — wie der Lügenbaron Münchhausen — an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpf seiner Zweifel herausziehen und selbst erlösen.

Das gespannte Verhältnis von Glaube und Wissenschaft hat unsere Welt durch Skepsis und Unglauben in die gegenwärtige Krise des Intellekts geführt. Auf

welchen dämonischen Wegen dies geschehen ist, soll uns nun am Schluß der Deutung des Wesens der Dämonen kurz beschäftigen. In diesem Thema liegt viel vom Schicksal unserer Zivilisation beschlossen.

### Glaube und Wissenschaft

Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen der übernatürlichen Offenbarung des Glaubens und der natürlichen Offenbarung der Wissenschaft klafft immer ein Widerspruch, denn alles Endliche ist teilbar. Mit ihm hat es die Wissenschaft zu tun, welche sich nur an das Meßbare hält. Das Unendliche aber ist unteilbar: in ihm fällt daher das Größte mit dem Kleinsten zusammen, und es kann nur vom Glauben umfaßt werden. Der Verstand vermag diesen Widerspruch nicht zu überbrücken, denn im Fortschritt zum Unendlichen stößt er auf immer neue Endlichkeiten. Damit verliert er den Zusammenhang des Ganzen, um das es ihm geht. Es ist die gefährliche Illusion der Vernunft, durch ständigen Fortschritt täglich mehr besitzen zu können, als sei es möglich, jemals etwas zu gewinnen, ohne zugleich auf der anderen Seite etwas zu verlieren. Der Verlust im Gewinn, der Gewinn im Verlust: das eben ist Dämonie.

Je weiter die Wissenschaft in die Teile der erfahrbaren Welt eindringt, desto mehr entgleitet ihr das Ganze. Daher spricht Nikolaus von Cues (1401–1464) von der ›docta ignorantia‹, der ›gelehrten Unwissenheit‹, die der sokratischen Erkenntnis folgt, daß der Mensch umso wissender werde, je klarer er sich seiner Unwissenheit bewußt sei. Der Glaube bezeichne die Qualität, das Wissen die Quantität. In beiden aber wirke der Geist, in welchem das Eine zugleich die Vielheit sei. Dem Geist und aus dem Geist, der in solche Widersprüche gespannt ist, offenbare sich die Bewegung der Natur in Gegensätzen, auf die sich alle Dialektik des Weltprozesses gründe.

*Die Tücke des Kobolds*
*(zu Seite 363)*

Das Gleichnis von den Blinden (zu Seite 310)

Die Natur erscheint hier als die Zusammenfassung aller Bewegungen und Verwandlungen, die aus der Spannung der Gegensätze im Rhythmus ihres Wesens hervorgehen. Die Natur verknüpft ihre Möglichkeiten mit der Wirklichkeit, in welcher sie sich aus einer verschwenderischen Fülle von Anlagen jeweils einmalig vollendet, dabei aber im letzten unvollkommen, vergänglich und daher stets relativ bleibt. Kein Element kann restlos in ein anderes übergehen. Niemals stellt sich das Absolute in der Erscheinung ganz dar. Alles Wirkliche bleibt deshalb unzulänglich, und eben dieser Mangel bedingt die Bewegung, veranlaßt den Fortschritt: das Unerfüllte reizt zur Erfüllung, zur Bewegung auf das in dieser Welt unerreichbare Ziel hin, das in sich selber ruht.

Daß alle Ordnung aus Gegensätzen hervorgehe, sagt auch Plotin (47,133). Er geht von der Einheit eines Weltplanes aus, der sich in der vielfältigen Natur niemals hinreichend verwirkliche. Die Sehnsucht nach Vollendung im Ganzen treibe das liebende Wesen, den vergänglichen Gegenstand seiner Liebe zu zerstören: »Der Teil in seinem Trachten zur Ganzheit reißt in sich hinein, was er kann. So kommt es, daß es sowohl die Guten wie auch die Bösen gibt, so wie bei einem Tänzer, der unter dem Gebot einer und derselben Kunst doch entgegengesetzte Wendungen tanzt, und wir nennen sein eines Stück gut, sein anderes schlecht, und sagen, daß es so recht sei.«

Schon für Plotin scheidet sich also das Gute vom Bösen nur im Glauben an die unendliche Einheit des Weltplanes, im Streben nach einer absoluten Ordnung, die über allen Gegensätzen steht, obwohl sie aus ihnen hervorgeht und sich in ihnen doch immer nur mangelhaft verwirklichen kann. Gutes und Böses sind ungeschieden im dialektischen Gang der Geschichte, der nur den Sinn und Wert hat, den er von seinem Ziel her empfängt, von dem also, was in der Welt noch unerfüllt ist. Denn die Zukunft bleibt für die Gegenwart stets unwirklich, und

sogar die Vergangenheit wird wieder unwirklich, wenn sie dem Bewußtsein und der Erlebnisfähigkeit der Nachfahren entschwindet.

Kant sagt in seiner ersten Vorrede zur ›Kritik der reinen Vernunft‹, die menschliche Vernunft habe in einer Gattung ihrer Erkenntnisse das besondere Schicksal, »daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft«. Damit ist der radikale Zweifel am grenzenlosen Fortschritt des Erkennens ausgesprochen, das sich vor unlösbare Widersprüche gestellt sieht, wenn es alles Geschehen in der Natur als eine logische Kette von Ursache und Wirkung deutet. Der Zweifel ist der Dämon der Vernunft, die durch Verneinung zur Bejahung gelangen will. Das dialektische Denken hat es nun eben mit den Widersprüchen zu tun, die im Wesen der Dinge selbst liegen und den Rhythmus ihrer Bewegung bedingen, der sich kausal nicht erklären läßt. Je nachdem, wie das Ganze gesehen wird, ordnen sich die Widersprüche jeweils in ein System und werden deshalb von der Gesamtvorstellung her manipulierbar. Diese Gesamtvorstellung ist jedoch nicht mehr eine Angelegenheit der Wissenschaft, die es ja immer bloß mit Teilen zu tun hat, sondern eine Sache des Glaubens an das Ganze. Aus den Widersprüchen kann das Positive nur durch Überwindung des Negativen hervorgehen; sie sind jedoch allein im Hinblick auf den geglaubten Zusammenhang des Ganzen wertmäßig zu bestimmen.

Das Paradoxe des Widerspruchs wird zum Grund des Daseins, aus dem sich die Welt des Menschen erst hervorbringen muß. Mit dem Wandel der Wirklichkeit verschieben sich in einer solchen Dialektik auch die Standorte des Denkens, je nach der Interessenlage des Glaubens. Die Wahrheit wird auf diese Weise nach Bedarf erzeugt und erscheint in der Ideologie als ein magisches



Mittel der Weltbeherrschung. Dadurch aber kommt auch in die rationale Dialektik jener irrationale Zug, der das Kennzeichen alles Dämonischen ist und die Entscheidung verlangt, zu welcher der Dämon treibt. Er beeinflußt das Denken, das dann nichts gelten läßt, was der erstrebten Wahrheit zuwiderläuft. Das Machtstreben wird auch in der Wissenschaft zur bewegenden Kraft. Sie bringt den Geist stets von neuem in Widerspruch zu sich selber, denn der lebendige Geist ist immer in Bewegung und will doch zugleich seinen Gegenstand festhalten; selbst ständig bewegt, sucht er die Ruhe in der festen Form, der er sich bemächtigen will.

Der Dämon der Vernunft wirkt in Glauben und Wissenschaft. Seine Dialektik ist eigentlich Zauberei. Und für den größten Zauberer hält Novalis (Fragment 1184) denjenigen, welcher sich selbst so verwandeln kann, daß er seinen eigenen Zaubereien fremd gegenübersteht. Das ist dann aber keine Wissenschaft mehr, sondern eine Kunst.

Der jeweils gemeinsame Rhythmus des Geistes verbindet die Menschen im Glauben. Ohne ihn werden die von der Wissenschaft erforschten Unterschiede so groß, daß sie nichts mehr zusammenhält. Alles löst sich in der Analyse auf, und diese wirkt auf den analysierenden Menschen zurück, denn jede Erfahrung, welche wir mit der Welt machen, die machen wir auch mit uns selber[1]. Das Spannungsfeld der Erfahrungen ist niemals umfassender gewesen als in der Gegenwart, da durch die Technik alle Räume dieser Erde einander so nahegerückt sind. Deshalb kann, wie schon gesagt, auch das fernste Ereignis zur unmittelbaren Gefahr werden und Menschen überraschen, die im tiefsten Frieden zu leben meinen. Dieser Dämonie ist eine Welt ausgesetzt, die von sich behauptet, der Dämonen ledig zu sein und sie durch Vernunft überwunden zu haben.

Der moderne Kult mit dem Berechenbaren macht in seiner Leidenschaft für das Sachliche kaum noch Erfah-

rungen mit sich selber; er experimentiert nur mit Äußerungen. Auch sein Innerstes veräußert sich. Die intellektuelle Aufklärung hat nur die Namen der Dämonen verdrängen können; um sie zu bannen, muß man sie in den Rhythmen der Zeit erst neu entdecken. Die Menschen der Gegenwart wollen aber meist ihr Leben und die ganze Welt restlos berechenbar machen und wenigstens etwas wissen, wenn sie schon nichts mehr glauben können. Bereits die irrationalen Zahlen werden für sie zu einer im Grunde unerträglichen Herausforderung[2]. Solchen Menschen, die nicht selten einem beliebigen Aberglauben anhängen, weil ihnen der verpflichtende Glaube fehlt, ist z. B. auch das »akausale Verhalten der Quanten« ein Skandal, der ihre angemaßte Allmacht verletzt. Jede Wirklichkeit wird von ihnen auf Experimente eingerichtet, bei denen in der modernen Physik oft gar nicht feststeht, ob ihre Objekte überhaupt ›Dinge‹ sind. Der Atomforscher behandelt sie als solche, ohne sich dabei als Zauberer zu fühlen und sie Dämonen zu nennen. Aber wie der Zauberer gerät er leicht unter ihre Gewalt; seine Messungen locken ihn immer tiefer in das Dunkel, dem er zu entrinnen meint. Und dämonisch wird für ihn, daß seine Wissenschaft das nicht mehr Anschauliche durch mathematische Formeln rational faßbar und für Experimente brauchbar machen kann, während manches Anschauliche rational unfaßbar bleibt.

Die Fähigkeit des Verstandes, durch Versachlichung das Objektive vom Subjektiven zu trennen, hat den natürlichen Rhythmus des Lebens, in welchem es eine solche Trennung nicht gibt, vielfach unterdrückt. An seine Stelle wird die künstliche Planung gesetzt, die schließlich auch den Menschen zu einem Teil der Maschine macht, die er bedient, um mit ihr perfekt zu funktionieren. Die Analyse der Natur verführt, von dem abzusehen, was Menschen ins Leben ruft. An die Stelle der Entdeckung tritt immer häufiger die Erfindung. Der wissenschaftliche Ehrgeiz, das Leben künstlich in der



Retorte zu erzeugen, plagt jene am meisten, welche sich die Ehrfurcht vor dem Werdenden ersparen möchten. Und diese Ehrfurcht ist weithin verlorengegangen, ehe noch der Homunkulus erfunden werden konnte. Übrig blieben die Wissenschaft als der neue Aberglaube und eine Skepsis, unter der die Welt zum Laboratorium am Rande des Nichts wird. Sie leidet nicht an Geheimnissen, sondern an ihrer Geheimnislosigkeit, an der Leere, die überall dort entsteht, wo die Ehrfurcht fehlt.

Wer die meßbare Erfahrung als einzige Erkenntnisquelle anerkennt, hängt von den Instrumenten ab, die er benutzt. Diese Instrumentalisierung droht, das Mittel zum Zweck werden zu lassen. Der Teil, der sich für das Ganze ausgibt, vernichtet das Ganze. Der hemmungslose Drang nach Beherrschung der Wirklichkeit setzt seinen sachbezogenen Willen absolut und läßt nichts ohne ihn Bestehendes gelten; er achtet kein Geheimnis, das ihm widerstrebt.

»Zuviel Wißbegierde ist ein Fehler; und aus einem Fehler können alle Laster entspringen, wenn man ihm zu sehr nachhänget«, sagt Lessing im Vorspiel zu seinem ›D. Faust‹. Übersteigerte Forscherleidenschaft — der Dämon des Experimentierens — kann zerstörend wirken wie jeder Fanatismus. Leben wird dafür geopfert, das dann aber vielfach nicht mehr als Leben, sondern nur noch als Material für weltweite Experimente gewertet wird. Es heißt, daß durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaften die weitestgehende Spezialisierung unerläßlich und jede geistige Universalität unmöglich geworden sei. Auf die Quantität der Erkenntnisse hin gesehen, ist das zwar richtig; für die Qualität der Erkenntnisse und den durch sie gemessenen Wertbezug ist das hingegen falsch. Die vernichtende Wirkung angewandter Wissenschaft wird unvermeidbar, wenn eine grenzenlose rationale Planung zur Besessenheit führt und vorgibt, die Welt zu erlösen. Das kann sie aber nicht, sondern zerstört eher die Welt. Nur der Glaube

an Unerforschliches schützt vor dem Mißbrauch des Erforschten.

»Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion«. Goethe

## Unglaube

In Zeiten jäher Übergänge breitet sich der Unglaube mit der allgemein wachsenden Unsicherheit und Gefährdung des Lebens aus; seine Herausforderung stärkt aber zugleich die Kräfte des Glaubens, die sich gegen solche Angriffe behaupten. Eine historische Schicksalswende dieser Art ist z. B. mit dem Namen Julian Apostata (332 bis 363) bezeichnet. Dieser neuplatonische Mystiker und spätantike Kaiser, der ein Abtrünniger genannt wurde, war ein schwärmerischer, soldatischer Geist. Seine Hingabe an die vom Christentum verdrängten Olympier, aber auch an Mithras und Kybele, folgte einer romantischen Liebe zur Vergangenheit, deren Wiederkehr er ersehnte. Was Julian als ruheloser Heerführer geleistet und sich als ein Asket abgefordert hat, überragt sein verworrenes Streben, durch Teilnahme an sämtlichen Mysterienkulten der Antike den Aufbruch des Christentums rückgängig zu machen. Doch gerade durch den leidenschaftlichen Protest gegen den neuen Glauben blieb er diesem vielleicht stärker verbunden, als wenn er daran gleichgültig vorbeigelebt hätte. Im Kraftfeld von Byzanz kam er vom gehaßten Christentum doch nicht los. Dort stießen die Formen hellenisch-römischen und orientalischen Lebens aufeinander, während die des Christentums daran waren, die Götter der Antike zu verteufeln[3]. Julian war ein schonungsloser Kritiker seiner Zeit, die er nicht meistern konnte, da er sie wiederrufen wollte. Der von der christlichen Ordnung unterdrückte Stil und Rhythmus der heidnischen Kulte, denen sich dieser Kaiser ekstatisch verschwor, überwältigte seine nicht unbedeutenden Geisteskräfte. Im Kampf gegen die neue Religion, unter der er selbst aufgewachsen war, bediente er sich höchst rationaler Mittel. Sie trugen die Züge eines flachen Aufklärertums und tiefen Hasses, der sich schlecht mit der von ihm erstrebten theokratischen Ordnung vertrug; in ihr sollte das undogmatische Heidentum des Hellenismus dogmatisiert werden. Julian wollte das Christentum, dem er nur rationale Argumente entgegenzusetzen hatte, durch Bücherverbote austilgen. Wie unzulänglich seine Ideologie gewesen ist, zeigt u. a. die von ihm gestellte banale Frage: »Wie kann der Teufel Jesus auf einen hohen Berg führen, wo doch in der Wüste überhaupt kein hoher Berg ist?«[4] Hier wird der Teufel als eine Realität vorausgesetzt, seine Wirkung jedoch von räumlichen Gegebenheiten abhängig gemacht, die für das Thema nichtssagend sind. An einer andern Stelle schreibt Julian, der Stern von Bethlehem sei ein ganz gewöhnlicher Stern, vielleicht der Morgenstern gewesen. Diese positivistische Feststellung kommt aus demselben Munde, der noch einmal die Sonne — Helios oder Sol invictus — zum Gott ausgerufen hat. Solche Widersprüche verraten Julians seelische Zerrisenheit, in der er Glaubensformen verteidigt, die er an anderen verachtet. Daran ist er gescheitert. »Galiläer, du hast gesiegt!« Daß er dieses Wort gesagt habe, ist nur von seinen Gegnern behauptet worden. Hingegen erscheint der Ausspruch »Helios, du hast mich verlassen!« historisch beglaubigt[5]. —

Das 18. Jahrhundert — vor allem Voltaire — gefiel sich darin, Julian zu bewundern. Doch die in der Französischen Revolution zur Göttin erhobene selbstherrliche Vernunft entfesselte alle Gewalten der Unvernunft. Das fanatisch Rationale schlägt zu allen Zeiten ins Irrationale um. Der Dämon wird übermächtig.

Anders als die Feindschaft gegen eine Religion ist der Unglaube des Ketzers, der die Ordnung nicht beseitigen, sondern retten will. Den Reformatoren der Kirche ist es oft aufgegeben, genau das tun zu müssen, was sie eigentlich gar nicht tun wollen, nämlich eine neue Kirche zu gründen und vor der alten als Ungläubige – als Häretiker – dazustehen.

»Das Ding, das man Ketzer nennt, hat eine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens hat sehen wollen. Ja, in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die größte Empfehlung, die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden kann; noch größer als der Name Zauberer, Magus, Teufelsbanner, denn unter diesen läuft doch mancher Betrüger mit unter«, sagt Lessing in der Vorrede zu seinem ›Berengarius‹.

Viele werden als Ketzer verdächtigt, weil ihre Gläubigkeit sich nicht damit abfinden kann, daß die Gottheit alle alten Götter als Dämonen verteufelt habe und Christus kein Bruder des Dionysos sein dürfe. Hölderlin, dessen religiöses Sehertum und universale Glaubenssehnsucht uns von Romano Guardini als Versuche gedeutet worden sind, die Einheit alles Göttlichen wiederherzustellen, sagt in einem seiner philosophischen Fragmente:

»Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, insofern jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die er erfährt, – und nur insofern mehrere Menschen eine gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d.h. über die Notdurft erhaben, wirken und leiden, nur insofern haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; und wenn es eine Sphäre gibt, in der alle Menschen zugleich leben, und mit der sie in mehr als notdürftiger Beziehung sich fühlen, dann, aber auch nur insofern, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit.« Eine solche erhebende Gemeinsamkeit kennt der Unglaube nicht.

Den Ursprung der Religion in der menschlichen Daseinsangst zu suchen, wie es auch David Friedrich Strauß



im ›Alten und neuen Glauben‹ (1872) getan hat, entspricht der rein rationalen Weltbetrachtung. Sie sieht alles in ihrem eigenen Licht und neigt deshalb dem Unglauben zu. Für sie soll es nur das der Vernunft Einsichtige geben, als sei damit die menschliche Existenz gesichert, wenn sie nicht gar – wie bei Jaspers – bewußt in einem Schwebezustand gehalten wird und sich deshalb weder objektiv noch subjektiv festlegen darf. Albert Camus kritisiert an Jaspers, daß dieser paradoxerweise desto schärfer gegen die Vorurteile der Vernunft zu Felde ziehe, je entschiedener er sich ihrer für seine Weltdeutung bediene und dabei in eine absurde Mystik verfalle[6]. Vor ihm habe schon Kierkegaard jede absolute Wahrheit verworfen und sich gegen den tröstenden Glauben gewehrt. Camus bemerkt dazu: »Er trachtet nicht danach, den Schmerz, den der Stachel in seinem Herzen verursacht, zu lindern. Im Gegenteil: er weckt ihn und stellt mit der verzweifelten Freude eines freiwillig Gekreuzigten Stück für Stück, klar, ablehnend und possenhaft, eine Kategorie des Dämonischen auf.« Dieses rationalisierte Irrationale ist das abgründig Absurde, mit dem sich die Vernunft niemals abfinden kann, ohne imstande zu sein, es jemals zu überwinden.

Gerhard Szczesny verurteilt das Christentum als eine Lehre, die sich nur an die Erlösungssehnsucht der Völker, nicht aber an den Erkenntnisdrang ihrer Führungsschichten gewendet habe. Außerdem seien die Menschen durch das Christentum moralisch überfordert. Der Kritiker tritt für eine Verwissenschaftlichung der Religion ein und sieht nicht, daß eine zur Wissenschaft gewordene Religion den gleichen Ersatzcharakter hat wie eine zur Religion erhobene Wissenschaft: in beiden Fällen soll sich die Erkenntnis mit dem Erlebnis decken und dabei kein Rest bleiben. Wer jedoch den Menschen durch Religion ohne Wissenschaft oder durch Wissenschaft ohne Religion zu seiner Bestimmung führen will, fördert immer nur den Unglauben, der die einander bedingende Polarität von

Religion und Wissenschaft durch Vorurteile beseitigen möchte. Es gibt aber keine endgültige Alternative zwischen Diesseits und Jenseits, die dem Anspruch des Lebens völlig gerecht würde und den Menschen vor dem Selbstmord oder vor der Selbstvergötzung im Nihilismus bewahren könnte. Das Erlebnis der Dämonie jeder Existenz verlangt vom Menschen, den tragischen Spannungen in der Welt standzuhalten, sonst verfällt er dem Dämon bis zur Selbstzerstörung und geht in jener Verblendung unter, vor der Pascal gewarnt hat: »Wir eilen unbekümmert in den Abgrund, nachdem wir etwas vor uns hingestellt haben, das uns hindert, ihn zu sehen.«

## Die Krise des Intellekts

Schopenhauer nennt den Intellekt das »Medium der Motive«, das die Beziehungen des Menschen zu seinen Trieben auffasse und die aus dem Unbewußten ins Bewußtsein wirkenden Kräfte willensmäßig sammle. Der Intellekt ist damit die Schaltstelle des Geistes, dem er die Richtung weist. Durch ihn wird der triebhafte Instinkt bestätigt oder widerlegt und die dämonische Mitte der Entscheidungen kontrolliert. Das Ergebnis solcher Kontrolle erscheint dann als eine Erkenntnis, die sich — auch getrennt vom Erlebnis des Glaubens — als Wahrheit behauptet. Jedes intellektuelle Urteil setzt sein Wissen als Maßstab für die Wirklichkeit. Es trennt und scheidet, es entscheidet durch verstandesmäßige Kritik. Sie steht dem Mythos fremd, dem Wunder feindlich, dem Glauben meist skeptisch gegenüber. Was wir die Entseelung der Welt nennen, ist die einseitige Vorherrschaft des Intellekts über die Gefühle und über den naiven Glauben. Jede Intellektualisierung ist daher eine Entgötterung. Die Welt wird durch sie auf ihre meßbare Wirklichkeit reduziert und ist dann nur noch rationales Stückwerk, das kein ganzes, in sich geschlossenes Bild mehr ergibt.



Durch die Ratio tritt an die Stelle mythologischer Deutung der Natur die exakte Forschung, das sachliche Experiment. Doch mit dem Glauben läßt sich nicht experimentieren. Er bedarf des unbezweifelbar Mythischen, mindestens als einer Metapher des Unerklärbaren, das sich im Glauben abbildet: das Bild hat noch dort Gewalt, wo die mathematische Struktur versagt. Es kann auch manches sonst nicht Faßbare darstellen. Im Bilde läßt sich selbst das Paradoxe und Absurde anschaulich machen, nicht aber im Intellekt, der die Ungenauigkeiten und Widersprüche unerträglich findet und trotzdem mit ihnen umgehen muß, um durch deren Dialektik vielleicht zu einer synthetischen Erkenntnis zu gelangen. Synthetisch heißt hier jedoch auch künstlich, wenn der Mensch für seinen Intellekt die völlige Autonomie beansprucht. Die auf solche Weise erzeugte rationale Erkenntnis setzt sich gegen die Natur ab, da sie dem Menschen dann nur noch ihren Stoff liefert. Sie wird vom Intellekt zwar gebraucht und benutzt, hat aber keinen eigenen Sinn mehr, ödet an und kann mit der Zeit einen Ekel wecken, der zur Barbarei des Nihilismus verführt.

Vom Intellekt wird jede Übernatur geleugnet, weil es für das Göttliche keine Formel gibt und der Intellekt nur mit rationalen Formeln etwas anfangen kann. Camus hat in seinen literarischen Essays von der Krise des Intellekts gesagt, daß dort, wo Platos Philosophie neben der Vernunft und dem Widersinn auch noch den Mythos enthalte, unsere Philosophen nur die Alternative zwischen Vernunft und Widersinn kennen und der Vernunft keine Grenzen setzen, so daß sie verbrecherisch entarte[7]. Ihr Verbrechen beginnt mit der Sinnentleerung der Welt durch einen Intellekt, der sich absolut setzt und keine objektive Verantwortung mehr tragen will. Jedes Tun erscheint ihm allein schon durch den äußeren Erfolg gerechtfertigt. Eine durch den hemmungslosen Intellekt entfesselte Vernunft behauptet die Selbstherrlichkeit des Menschen in einer Welt, die dem Nichts

verfallen sein soll, obwohl sie doch die Voraussetzung dieses Lebens und seiner Vernunft ist.

Während der Geist vom Lebensrhythmus getragen wird, kann sich der Intellekt gegen den eigenen Ursprung wenden und ein einziges Motiv seiner Erkenntnis zur Ausschließlichkeit erheben. Ein Intellekt, der seine natürlichen Voraussetzungen ablehnt, gewinnt die Eigenmacht des Dämons. Er treibt zur Tat, die dann oft gar nicht von dem begangen wird, der sie geplant und seiner Umgebung suggeriert hat. Der intellektuelle Dämon will über alles herrschen; in ihm ist Wissen nur Macht und keine Verpflichtung. Ein Mensch von solcher Geistesverfassung besitzt den Intellekt nicht nur, sondern er ist auch selber von ihm besessen. Francis Bacon (1561—1626) soll z. B. von seinem eigenen Intellekt so fasziniert gewesen sein, daß er ihm niemals habe widerstehen können, auch wenn er damit andere vernichtete.

Die Dämonie des Intellekts wirkt stets aus einem enormen Selbstbewußtsein. Doch wenn der Geist zum bloßen Intellekt wird, dann experimentiert er mit dem Leben und duldet nichts, was außer ihm bestehen möchte. Alles, was ihn nicht bestätigt, bedroht seine Alleinherrschaft und ist daher sein Feind. Bald überspielt der Intellekt sich selbst, und die Dämonen werden frei, welche er nicht in Grenzen halten kann. Und schließlich erkennt er das von ihm gesponnene Netz nicht mehr als sein eigenes. Er wird zum Vampir und saugt sich selber aus. Als Dämon des Rationalen vergißt er über den künstlichen Sonnen seiner Erfindungssucht die Sonne der Natur, in deren Licht er zum Leben gekommen ist. Der zügellose Intellekt zerstört die Grundlage, die ihn trägt. Sein Unglaube macht die Wissenschaft tödlich. Er kann nur behandeln, nicht heilen, denn sein Wissen hilft dort nicht mehr, wo es Vorstellungen erzeugt, die sich selbst überheben und dadurch gegen das Leben in der Gemeinschaft mit der Natur wenden.—

Abschließend stellen wir noch einmal fest: der Dämon ist der Rhythmus. Er wird uns erst in der Dämonie der einander treffenden und überschneidenden Rhythmen bewußt. Er trägt das Leben, solange es ihm dient, und vernichtet es, wenn es ihm grenzenlos verfällt. Denn alles Leben ist Gestalt und Bewegung. Der Dämon hat keine Gestalt, sondern bekommt sie von denen, die er, der ständig Bewegte, bewegen kann. Sein Wesen erfüllt die Welt als ewig bindende, kreisende Unruhe. Ihrer Spannung muß der Mensch standhalten, indem er sie dadurch bannt, daß er ihre Mittel Zwecken unterstellt, denen er mit seinem Glauben verpflichtet und mit seinem Gewissen verantwortlich ist.

VIERTER TEIL

# Die Wirkung

»Vor den Urphänomenen, wenn sie unseren Sinnen enthüllt erscheinen, fühlen wir eine Art von Scheu, bis zur Angst. Die sinnlichen Menschen retten sich ins Erstaunen; geschwind aber kommt der tätige Kuppler Verstand und will auf seine Weise das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln.« Goethe

# Die Dämonie der Kunst und der Künstler

»Die Kunst ist über dem Menschen.«
Wackenroder

Die Wirkung ist das Werk. Es kann niemals einfach mit dem gleichgesetzt werden, der es hervorgebracht hat, und ist doch von ihm nicht zu trennen. Der schöpferische Rhythmus des Lebens steht zur Wirklichkeit, aus der er sich hervorbringt und gestaltet, stets in einer Spannung. Er macht auch die Kunst, vor allem die Musik, zum überindividuellen Ereignis. Der Dämon, welcher hier – oft in scheinbar undämonischer, in sich beruhigter Form – Gestalt bekommt, ist daher nicht unmittelbar aus der menschlichen Individualität des Künstlers zu erklären, wohl aber umgekehrt: die Individualität ist aus dem Dämonischen zu deuten, dem sie sich ausgesetzt sieht. Ihr Werk verkörpert den Dämon, sein Schöpfer erwacht in der Dämonie, der er unterworfen ist, ohne deshalb im allgemeinen die Fähigkeit zu verlieren, seinem Dämon kritisch gegenüberzustehen, sich von ihm – wie von seinem Werke – zu unterscheiden. Grundsätzlich kann folgendes gesagt werden: da der Dämon bekanntlich keine individuelle Größe ist, kann der einzelne Mensch im Umgang mit Dämonen zwar dämonisch wirken, aber nicht selber ein Dämon sein. Er gilt nur als ein solcher, wenn er durch seine Persönlichkeit oder durch sein Werk kollektive Kräfte auslöst, indem er den Rhythmus, von welchem er besessen ist, auf andere überträgt.

Weder vom Werk allein, noch von dessen individuellem Schöpfer oder Urheber ist auf den Dämon zu schließen, wohl aber aus den Wechselbeziehungen zwischen beiden und aus deren gemeinsamer, die Welt verwandelnder Macht. In ihnen hat das Paradoxe Gestalt,

der Widerspruch Leben und das Absurde Sinn. Das sollen uns nun Beispiele aus den verschiedenen Kunstgattungen deutlich machen.

## Musik

»Wie ein jauchzender Frevel klang mir die jubelnde Fanfare im siebenten Takte des Allegro; ich sah aus tiefer Nacht feurige Dämonen ihre glühenden Krallen ausstrecken — nach dem Leben froher Menschen, die auf des bodenlosen Abgrunds dünner Decke lustig tanzten. Der Konflikt der menschlichen Natur mit den unbekannten, gräßlichen Mächten, die ihn, sein Verderben erlauernd, umfangen, trat klar vor meines Geistes Augen. Endlich beruhigt sich der Sturm; der Vorhang fliegt auf.« Mit diesen leidenschaftlichen Sätzen preist E. T. A. Hoffmann in der ›Allgemeinen musikalischen Zeitung‹ vom 31. März 1813 Mozarts ›Don Juan‹, die Oper der übersinnlichen Sinnlichkeit eines Dämonenlebens, und sagt dann begeistert: »Durch den Sturm der Instrumente leuchten, wie glühende Blitze, die aus ätherischem Metall gegossenen Töne!« Die Elemente erscheinen miteinander vertauschbar. Sie verwandeln sich unter dem Rhythmus und sprengen alles Individuelle.

Das gleiche musikalische Phänomen hat auch Kierkegaard zu einer Deutung des Dämonischen geführt und ihn im Dämon ein überindividuelles Wesen von überindividueller Wirkung erkennen lassen:

»Nun liegt im Zug der Idee, sich das Geistig-Dämonische in einem Individuum konzentriert zu denken; das Sinnliche sich in einem Individuum zu denken, geht nicht an . . . Wenn das Meer in aufgeregter Bewegung ist, so bilden die schäumenden Wellen allerlei Gestalten wie lebende Wesen; und es ist dann, als ob diese Wesen die Wogen aufwühlten, während doch umgekehrt der Wogengang sie hervorbringt. So ist Don Juan



ein Gebilde, das wohl zur Erscheinung kommt, aber nie sich zur festen Gestalt verdichtet, ein Individuum, das beständig entsteht, aber nie fertig wird, von dessen Geschichte wir nicht mehr vernehmen, als was uns das Rauschen der Wogen erzählt. Faßt man Don Juan so auf, so wird alles sinnvoll und bedeutend. Denke ich ihn mir als einzelnes Individuum, sehe ich, höre ich ihn sprechen, so ist es komisch, daß er 1003 Mädchen verführt hat . . . Die Zahl 1003 ist nämlich ungerade und zufällig; und dies ist keineswegs unwichtig, denn es erweckt den Eindruck, daß die Liste noch nicht abgeschlossen ist, daß Don Juan noch immer im Zug ist . . .«[1]

In solchen Auslegungen erscheint Mozarts Oper als die Erfüllung aller Musik, da in ihr der Eros als das innerste Wesen des Musikalischen hervortrete. Kierkegaard betont deshalb: »In der erotisch-sinnlichen Genialität hat die Musik ihren absoluten Gegenstand. Damit soll natürlich keineswegs gesagt sein, daß die Musik nicht auch etwas anderes darstellen könne; nur ist eben dies ihr eigentlicher Gegenstand.« Wir stoßen daher auch auf andere Kritiken, in denen dieses erotische Wesen völlig verbannt und die Oper unmoralisch gefunden wird.

Schon bei der Erstaufführung des ›Figaro‹ sind die Meinungen über Mozarts Kunst sehr gegensätzlich gewesen[2]. Die einen fühlten sich von ihr elektrisiert, die anderen abgestoßen, die dritten verwirrt. Napoleon Bonaparte hat sofort das Revolutionäre an Mozarts Musik erkannt und gerühmt. Sie ist tatsächlich eine Revolution, eine Verwandlung, die bis heute deshalb so stark wirkt, weil sie nicht aus einem willkürlichen Protest gegen alles Bestehende kommt, sondern sich der überlieferten Form verpflichtet weiß, obwohl sie dem Künstler für sein eigenes Werk einfach nicht mehr genügen kann, so daß er weit darüber hinaus gehen muß. Sein Schaffen bewegt sich und die Welt zugleich auf verschiedenen Ebenen, die durch die geniale Persönlichkeit des Kom-

ponisten im spannungsvollen Zusammenhang gehalten werden. Der große Künstler ist immer dämonisch, selbst wenn sein Werk, das den ihn treibenden Dämon zur Wirkung kommen läßt, es äußerlich nicht verrät. Bedrängt vom Rhythmus seiner Intuitionen, muß er sich für die Form entscheiden, in der das künstlerische Erleben die ihm gemäße Gestalt erhält.

Mozarts Genie, das dafür beispielhaft ist, hat sich dem Unbewußten niemals völlig überlassen, sondern wußte zu unterscheiden zwischen der Intuition und der die Eingebung verarbeitenden Produktion. Wir wissen dies von ihm selbst:

»Wenn ich recht für mich bin und guter Dinge, etwa auf Reisen im Wagen, oder nach guter Mahlzeit beim Spazieren, und in der Nacht, wenn ich nicht schlafen kann, da kommen mir die Gedanken stromweis und am besten. Woher und wie — das weiß ich nicht, kann auch nichts dazu. Die mir nun gefallen, behalte ich im Kopfe und summe sie wohl auch für mich hin, wie mir andere wenigstens gesagt haben. Halt ich das nun fest, so kommt mir bald eins nach dem andern bei, wozu so ein Brocken zu brauchen wäre, um eine Pastete daraus zu machen, nach Contrapunkt, nach Klang der verschiedenen Instrumente etc. etc. Das erhitzt mir nun die Seele, wenn ich nämlich nicht gestört werde; da wird es immer größer, und ich breite es immer weiter und heller aus, und das Ding wird im Kopf wahrlich fast fertig, wenn es auch lang ist, so daß ichs nachher mit einem Blick, gleichsam wie ein schönes Bild oder einen hübschen Menschen, im Geiste übersehe, und es auch gar nicht nacheinander, wie es hernach kommen muß, in der Einbildung höre, sondern wie gleich alles zusammen. Das ist nun ein Schmaus! Alles das finden und machen geht in mir nur wie in einem schönen starken Traum vor; aber das Überhören — so alles zusammen, ist doch das Beste. Was nun geworden ist, das vergesse ich nicht leicht wieder, und das ist vielleicht die beste Gabe, die



mir unser Herr Gott geschenkt hat. Wenn ich nun hernach einmal zum Schreiben komme, so nehme ich aus dem Sack meines Gehirns, was vorher, wie gesagt, hinein gesammelt ist. Darum kommt es hernach auch ziemlich schnell aufs Papier; denn es ist, wie gesagt, eigentlich schon fertig und wird auch selten viel anders, als es vorher im Kopfe gewesen ist. Darum kann ich mich auch beim Schreiben stören lassen, und mag um mich herum mancherlei vorgehen, ich schreibe doch.«

Es kann hier nur am Rande vermerkt werden, daß Mozarts Musik mit ihren vielen Synkopen, kontrapunktischen Verschiebungen und melodischen Modulationen ihre Spannung nicht zuletzt aus dem zur Ganzheit geformten Ineinander von barocken deutschen, italienischen und französischen Rhythmen gewinnt. Die Synthese von Harmonie und Rhythmus wird von Plato im zweiten Buch des ›Staates‹ (398 B ff.) als der jedem Kunstwerk innewohnende Logos dargestellt.

In Legenden der Antike wird vom Lied der Flöte erzählt, bei deren sehnsüchtigem Klang die weidenden Herden zu grasen aufhören und die Hirten vor Freude weinen, da sich ihnen aus dem Ton der Flöte das heilige Mysterium offenbart: es ergreift sie und ist doch unfaßbar fern. Erlebte Musik wird zum Symbol eines Glaubens, zum Leitmotiv eines Lebens. In allegorischer Verkürzung regelmäßig wiederholt, wirkt ein solches musikalisches Motiv noch im melodischen Pausenzeichen vieler Rundfunksender rhythmisch einstimmend. Von Verdi wird berichtet, daß ihn sogar der einförmige Klang des Metronoms zur schöpferischen Arbeit angeregt habe. Der bloße Takt des Gerätes erweckte den künstlerischen Rhythmus in ihm.

In jeder Musik schwingt jenes Etwas, das zugleich ein Ich, ein Du, ein Wir und doch ein selbständiges Wesen ist[3]. In diesem Überindividuellen der Musik hat Wakkenroder das Land des Glaubens romantisch gesehen. Er nennt sie die einzige Kunst, »welche die mannigfaltig-

sten und widersprechendsten Bewegungen unseres Gemütes auf dieselben schönen Harmonien zurückführt, die mit Freud und Leid, mit Verzweiflung und Verehrung in gleichen harmonischen Tönen spielt. Daher ist sie es auch, die uns die echte Heiterkeit der Seele einflößt, welche das schönste Kleinod ist, das der Mensch erlangen kann; — jene Heiterkeit mein ich, da alles in der Welt uns natürlich, wahr und gut erscheint, da wir im wildesten Gewühle der Menschen einen schönen Zusammenhang finden, da wir mit reinem Herzen alle Wesen uns verwandt und nahe fühlen und, gleich Kindern, die Welt wie durch die Dämmerung eines lieblichen Traumes erblicken.[4]«

Aus einer solch umfassenden Seelenstimmung hebt sich nun in Beethovens Neunter Symphonie das ›Lied an die Freude‹: nur der allen gemeinsame Rhythmus kann die Menschen zu Brüdern machen, nur unter dem Symbol eines sie alle verbindenden Glaubens ist dieser innere Aufschwung möglich. Ihn kann keine bloß intellektuelle Einsicht herbeiführen; nur jene erotische Ehrfurcht vermag dies zu tun, eine Liebe, in welcher der Mensch fürchten muß, vor dem nicht zu bestehen, wonach er sich unsagbar sehnt.

Beethovens eigenes Leben war von dämonenhaft wilden Ausbrüchen heimgesucht. Ihnen stand Goethe bekanntlich voll Mißtrauen gegenüber: »Das will alles umfassen und verliert sich darüber ins Elementarische, doch noch mit unendlichen Schönheiten im Einzelnen . . . Für uns Alte ist es zum Tollwerden, wenn wir da so um uns herum die Welt müssen vermodern und in die Elemente zurückkehren sehen, daß, weiß Gott wann, ein Neues daraus entstehe!«

Viele Dämonen haben Beethoven verfolgt. Einen von ihnen hat er beim Namen genannt: den »neidischen Dämon meiner schlimmen Gesundheit«, die wachsende Taubheit. 1801 bekannte er im Brief an einen kurländischen Freund: »Dein Beethoven lebt sehr unglücklich,



im Streite mit Natur und Schöpfer, schon mehrmals fluchte ich letzterem, daß er seine Geschöpfe dem kleinsten Zufall ausgesetzt, so daß oft die schönste Blüte dadurch zernichtet und zerknickt wird. Wisse, daß mir der edelste Teil, mein Gehör, sehr abgenommen hat. Wie traurig ich nun leben muß, alles was mir teuer ist meiden! O wie glücklich wäre ich jetzt, wenn ich mein vollkommenes Gehör hätte, dann eilte ich zu Dir, aber so muß ich von allem zurückbleiben . . .« Und an einen andern Freund schreibt er noch: »Ich will, wenns anders möglich ist, meinem Schicksal trotzen, obschon es Augenblicke meines Lebens geben wird, wo ich das unglücklichste Geschöpf Gottes sein werde . . .« Schließlich klagt er: »Wie ein Gespenst ist mir mein schwaches Gehör überall erschienen, und ich floh die Menschen, mußte Misanthrop scheinen und bin's doch so wenig.«

Beethoven, der den Menschen seiner Zeit als eine ungebärdige Persönlichkeit galt, hing mit rührender Hingabe an menschlichen Vorbildern. Als Napoleon auch für ihn nicht der Genius der Revolution blieb, sondern sich zum Kaiser krönte, war dies ein Schicksalsschlag, der ihn die an den Helden Frankreichs gerichtete Widmung der ›Eroica‹ widerrufen ließ. Doch nach Napoleons Scheitern sah er in ihm »nur noch einen bemitleidenswerten Unglücklichen, einen aus allen Himmeln gestürzten Ikaros«.

Trotz vielfach enttäuschter Sehnsucht überwand Beethoven die Stunden tiefer Resignation: »Ich will dem Schicksal in den Rachen greifen, ganz niederbeugen soll es mich gewiß nicht . . .« Wie in seinem Heiligenstädter Testament zu lesen ist, hat nur die Kunst ihn vor dem Selbstmord bewahrt. Und an sich selber richtet er die Worte: »Du darfst nicht Mensch sein, für dich nicht, nur für andere, für dich gibt's kein Glück mehr als in dir selbst, in deiner Kunst — o Gott! gib mir Kraft, mich zu besiegen, mich darf ja nichts an das Leben fesseln.«

Der Dichter Franz Grillparzer, der selber schwer an

seiner Dämonie gelitten hat, ist dann an Beethovens Grab zum großen Deuter dieses Genies und seines dämonischen Schicksals geworden:

»Weil er von der Welt sich abschloß, nannten sie ihn feindselig, und weil er der Empfindung aus dem Wege ging, gefühllos. Ach, wer sich hart weiß, der flieht nicht! Die feinsten Spitzen sind es, die am leichtesten abstumpfen und biegen oder brechen. Das Übermaß der Empfindung weicht der Empfindung aus. Er floh die Welt, weil er in dem ganzen Bereiche seines liebenden Gemütes keine Waffe fand, sich ihr zu widersetzen . . .«

Freude und Leid bilden ein Ganzes. So ist auch in der Musik von Franz Schubert keine Freude so groß, daß darin nicht auch eine Trauer mitklingt, kein Leid so tief, daß es nicht zugleich in freudiger Hingabe erlösend verklärt. Die ehrfürchtige Ergriffenheit »fürchtet für das, was man liebt: es möchte Schaden nehmen bei jener Verwandlung, es möchte sich vielleicht als weniger vollkommen herausstellen, es möchte vielleicht eine Antwort schuldig bleiben auf die vielen Fragen . . .«, sagt Kierkegaard.

Das Übermaß des Leides und der Freude kann aber auch in der Kunst und im Künstler zur Selbstzerstörung führen.

## Theater

Zur Dämonie des Theaters soll, wie uns Jean Martet berichtet, der französische Staatsmann Clemenceau einmal gesagt haben: »In allen Werken Shakespeares gibt es immer eine Tür, die sich ins Unsichtbare öffnet. Bei uns gibt es einen Mann, der auch einmal diese Tür geöffnet hat: Molière in seinem ›Don Juan‹. Der Komtur sagt zu Don Juan: ›Gib mir deine Hand!‹ — Und Don Juan antwortet: ›Hier ist sie!‹ — Wenn man mich nach dem schönsten Wort der französischen Literatur fragte, so würde ich antworten: Dieses ›Hier ist sie!‹«



Damit ist tatsächlich die dämonische Entscheidung auf der Bühne am wirkungsvollsten bezeichnet. Sie tritt stets ein, wenn das Drama zum unaufhaltsamen Schicksal wird und mit dem Helden des Stückes auch die Zuschauer ergreift. Ein historisches Beispiel solcher Ergriffenheit des Publikums sind die Wahnsinnsszenen, die sich bei der Uraufführung von Schillers ›Räubern‹ im Mannheimer Theater abgespielt haben sollen. Jeder fühlt da die Tragik vom Grund her entstehen; die Geburt der Tragödie vollzieht sich, wie sie auch Friedrich Hebbel gesehen hat[5], in der Trennung von jener Einheit, in die alles Geborene zurückstrebt, um geborgen zu sein. Und dieses Streben wird ekstatisch, wenn der Mensch seine Grenzen überschreitet und dem Dämon verfällt. Die Tragik bringt den Zwiespalt nicht nur in den Schauspieler, der in seiner Rolle aufgehen und dabei doch imstande sein muß, sie und sich unter Kontrolle zu halten.

Die Bretter der Bühne bedeuten die Welt, da auf ihr alle Widersprüche des Lebens ausgetragen werden. Der seine Kunst ausübende Schauspieler ist schon deshalb eine dämonische Erscheinung, weil er ein Doppelwesen verkörpert: sein eigenes und jenes andere, das ihm seine Rolle vorschreibt. Dieses Agieren auf zwei verschiedenen Ebenen hält ihn in Spannung und erzeugt seine künstlerische Ekstase. Die Möglichkeiten ihrer Wirkung hat Louise Dumont von der Einfühlungsgabe des Schauspielers abhängig gesehen, von der Fähigkeit der Einstimmung »in fremdes Schicksal, fremde Gedankenwelt bis zum völligen Einschwingen in einen fremden Lebensrhythmus — fast bis zur Aufgabe des eigenen . . . Es geschieht also hier gewissermaßen eine mystische Vermählung, die zu erfassen dem Verstand durchaus unerreichbar bleibt — nichts kann als Kunst angesprochen werden, das nicht ans Geheimnis rührt . . .«. Die Vollkommenheit, mit der ein Schauspieler nicht nur die ihm zugeteilte Rolle äußerlich darstellt, sondern in ihr auch die eigene Individualität überspielt und sie über ihre

Grenzen hinaus zu steigern vermag, bis sie mit dem vorgestellten Gegenstand verschmilzt, entscheidet über seinen Rang als Künstler. Indem die individuellen Rhythmen und Temperamente der Künstler das Kunstwerk durchdringen und lebendig gestalten, es mit ihrem Wesen verwandeln und sich von ihm verwandeln lassen, wird aus dem Spiel Ernst. Der Raum einer neuen Wirklichkeit entsteht, in der durch Überhöhung gelebten Lebens der Blick auf die Hintergründe seiner Welt freigemacht und jeder Zufall zum Schicksal wird.

Es wäre ein besonderes Thema, das eine ausführliche Behandlung verdiente, an mehreren Beispielen aus der Theatergeschichte zu zeigen, in welcher Weise dieselbe Rolle von großen Schauspielern verschieden verkörpert worden ist. Wir können hier bloß wenige Hinweise geben. Zwei gegensätzliche Typen, zwischen denen es viele Übergänge gibt, bezeichnen den Schauspieler, den wir — über sein dämonisches Metier hinaus — auch persönlich dämonisch nennen können. Der eine ist jener außerordentlich vital angelegte Typ, für den im deutschen Theater unseres Jahrhunderts Künstler wie Heinrich George und Emil Jannings stehen. Schauspieler solcher Art sind Medien ihrer Rolle, von der sie sich in der Atmosphäre der einzelnen Szenen scheinbar naiv und urwüchsig verwandeln lassen und ihre starke Individualität der dargestellten Größe leihen. Ganz anders ist der vorwiegend ästhetisch-intellektuelle Typ, wie er vor allem durch Gustav Gründgens, aber u. a. auch durch Raoul Aslan zur Wirkung gekommen ist: er erscheint nicht als das Medium, sondern als der Magier seiner Rolle, die er sich durch Wort und Bewegung beschwörend unterwirft, untertan macht. Scheinbar berechnend und nervös, gelangt er erst durch die Analyse aller Nuancen der von ihm darzustellenden Gestalt zur dramatischen Synthese, in der sich dann die Szene völlig seiner eigenen Individualität angeglichen hat. Im Magier triumphiert der Wille, im Medium siegt das Element, dem es sich ausgesetzt



hat. Nur wenige Schauspieler, von denen einer wohl Werner Krauß gewesen ist, verbinden in ihrer Künstlerpersönlichkeit ohne jeden Bruch die mediale mit der magischen Funktion: sie herrschen durch Selbstverleugnung und dienen durch die höchste Steigerung ihrer Individualität; als Könige sind sie Bettler, als Bettler Könige — und alles sind sie ganz.

Nicht nur bei Hebbel rührt jedes Drama an den »Schlaf der Welt«; es erfüllt sich als ein »heißersehnter und gefürchteter Augenblick«, wie Sartre in den ›Fliegen‹ sagt. Jede Ordnung in der Welt ist unbeständig; wer sie angreift, kann eine Katastrophe heraufbeschwören. So ist auch jede dramatische Aktion eine Schlinge des Gewissens, wie uns Shakespeare gezeigt hat:

Der Dämon treibt Hamlet, den ermordeten Vater zu rächen und die aus den Fugen geratene Zeit zu heilen. Er bringt sich ihr bewußt zum Opfer, anders als der Poet im ›Julius Cäsar‹ (III, 3), der da von sich sagt, er gehe wider Willen aus dem Hause, doch etwas treibe ihn. Hamlets Geistererscheinung hingegen ist eine aktive tragische Erkenntnis. Seine Rache wird mit gespieltem Wahnsinn ins Werk gesetzt; sie ist bis in den letzten Winkel des Mordes vom dämonisch gespaltenen Bewußtsein durchleuchtet und macht den Dänenprinzen zum Beobachter seiner eigenen Tragödie, wie dies auch Oscar Wilde festgestellt hat. In einer Welt schrecklicher Gegensätze, die als handelnde Personen auftreten, wird Hamlet zum Werkzeug des Schicksals. Sein Seelendrama spiegelt das Welttheater, das sich nicht nach ethischen Maßstäben richtet. Hier wird der Grund sichtbar, auf welchem Lachen und Weinen, aber auch Gut und Böse eins sind. Die sittliche Qualität ist hier keine absolut konstante Größe, sondern hängt im menschlichen Bereich des Erlebens vom Ausmaß und vom Gewicht des elementaren Geschehens im Verhältnis zur Fassungskraft des Bewußtseins ab:

»Und nichts beharrt in gleicher Güte stets:
denn Güte, die vollblütig wird, erstirbt
im eignen Allzuviel . . .« (›Hamlet‹ IV, 7)

Der Dämon ist demnach auch hier in seiner Wirkung nicht das schlechthin Böse, das Teuflische, sondern jedes Übermaß in der rhythmischen Bewegung des Lebens.

Da wir von Shakespeares Leben kaum etwas wissen, jedenfalls nicht genug, um es zu seinem Schaffen in Beziehung zu setzen, können wir uns bei diesem wichtigen Beispiel nur an sein Werk halten. Seine Dämonen sind — jenseits aller primitiven Schaureffekte — tragische Realitäten von überzeitlicher Größe. Diese stellt den Dichter über seine Umwelt, in welcher die Leugnung übersinnlicher Erscheinungen und abergläubische Gespensterfurcht nebeneinander hergingen[6]. Shakespeare spiegelt diese Spannung, ohne direkt Partei zu ergreifen. Die Maske des Dramatikers gibt uns in seinen Werken viele Rätsel auf. Immer aber ist es das Gewissen, das »in tausend verschiedenen Zungen« redet und die Dämonie dieser Dramen entscheidet.

In ›Macbeth‹, der Tragödie des schlechten Gewissens, sieht der Titelheld das Gespenst des von ihm Ermordeten, das an der Königstafel Platz genommen hat und sonst von keinem der Mitspieler erblickt wird. »In Schwachen wirkt die Einbildung am stärksten«, sagt Hamlet (III, 4). Doch solche Einbildung ist für den, dem sie zustößt, jene Wirklichkeit, die einen Macbeth in die Ekstase treibt und erst mit dem Verschwinden des Gespenstes ins menschliche Leben zurückkehren läßt. Hamlet hingegen bleibt auch angesichts der Geistererscheinungen seiner selbst bewußt. Er ist einer an Zynismus grenzenden Ironie fähig. Unpersönlich schicksalhaft in die Schuld anderer verstrickt, muß er selber schuldig werden. Die Symbolkraft seines Tuns liegt darin, daß er eben nicht nur unter seinem eigenen individuellen Schicksal handelt, sondern auch stellvertretend für die



Welt, in der er lebt. »Etwas ist faul im Staate Dänemark« (I, 4): was hier faul ist, läßt sich kaum genau feststellen, noch weniger eindeutig sittlich bewerten; »denn an sich ist nichts weder gut noch böse, das Denken macht es erst dazu« (II, 2). Hamlet verkörpert das Wesen dämonischer Entscheidungen, die den Menschen befreien, aber auch knechten können. Ihre Folgen sind im voraus nicht zu berechnen. Wäre die Welt in sich klar bestimmbar, also im gewissen Sinne schicksallos, weil völlig gesetzmäßig, dann gäbe es auch keine Kunst.

Hamlet trägt sein Schicksal nicht nur selbst, sondern er beschwört es auch in anderen: vor allem in seiner Mutter und deren Gatten, dem Mörder seines Vaters. Er beschwört es durch ein Schauspiel, das die fahrende Theatertruppe nach seinen Anweisungen dem König und der Königin vorzuführen hat. Gemäß seiner Absicht: »Nur reden will ich Dolche, keine brauchen« grübelt Hamlet: »Der Geist, den ich gesehen, kann der Teufel sein; der Teufel hat Gewalt, sich zu verkleiden in lokkende Gestalt; ja und vielleicht, bei meiner Schwachheit und Melancholie — da er sehr mächtig ist bei solchen Geistern — täuscht er mich zum Verderben: ich will Grund, der sichrer ist. Das Schauspiel sei die Schlinge, in die den König sein Gewissen bringe« (III, 2).

Hier sehen wir den Wesensgrund und die Wirkung aller Bühnendämonie: das Schauspiel im Schauspiel, die dramatische Interferenz der Rhythmen: da rast es »wie See und Wind, wenn beide kämpfen« (IV, 1). Dem Zuschauer erscheint eben das, was die Schuldigen vergessen möchten und nun gleichfalls sehen müssen. Es steht jetzt plötzlich vor ihnen, um die Entscheidung herbeizuzwingen. Im Erwachen des Uneingestandenen wirkt der Dämon des Theaters. Durch ihn werden die Zuschauer dazu gebracht, das fremde Schicksal als ihr eigenes zu empfinden. Keine Flucht vor dem Dämon kann erlösen. Auch die Wahl einer Ordnung vermag dies nur zum Teil, denn das Schicksal des Menschen ist

in dieser Welt durch keine Ordnung wirklich festgelegt Immer bleibt die Anfechtung, sie zu durchbrechen. Hamlet- Shakespeares dämonischer Rat lautet:

»Nehmt eine Tugend an, die Ihr nicht habt!
Der Teufel Angewöhnung, der des Bösen
Gefühl verschlingt, ist hierin Engel doch:
Er gibt der Übung schöner, guter Taten
nicht minder eine Kleidung oder Tracht,
die gut sich anlegt. Seid zur Nacht enthaltsam,
und das wird eine Art von Leichtigkeit
der folgenden Enthaltung leihn; die nächste
wird dann noch leichter: denn die Übung kann
fast das Gepräge der Natur verändern;
sie zähmt den Teufel oder stößt ihn aus
mit wunderbarer Macht.«

In abgründig schillerndem Glanz erscheint die Dämonie des Theaters, vom Dämon der Sprache in die Form des Geistes getrieben, oft gehetzt, wie bei Heinrich von Kleist. Sein Beispiel läßt uns wieder die künstlerische Persönlichkeit und ihr Kunstwerk miteinander vergleichen. Kleist, der bis zur Verzweiflung dem Lichte zustrebte und gerade deshalb in allen Dingen die Schattenseite sah, hat in seinen Werken die Polarität des Lebens, an welchem er litt, zum dramatischen Ereignis werden lassen. Die Spannung zwischen der positiven und der negativen Elektrizität, die den Funken überspringen läßt, war für ihn nicht nur ein physikalisches, sondern auch ein sittliches Phänomen. Diese Spannung ist manchem als eine krankhafte Überspanntheit erschienen, doch an ihr konnte sich das Genie erst entzünden. Kleist erhellte die Szenen des Verhängnisses, leuchtete sie grell aus und entriß dem Dunkel eine Tragik, die der Ursprung des antiken Mythos wie der Bühnenwelt Shakespeares war. Beide zusammenzufassen und dadurch zu überhöhen, hatte Kleist zum Ziel, das ihn zeitweise



so überwältigte, daß er meinen mußte, ganz ohne Ziel zu sein. Doch sein Werk widerlegt ihn. Es zeigt die Menschen als Marionetten ihres Schicksals, das seinen Sinn schrecklich verbirgt und gräßlich offenbart. Menschen, die recht zu tun glauben, bewirken hier trotzdem Unheil. Darum versagen in solcher Situation auch die Maßstäbe von Schuld und Sühne, denn die Erkenntnis vermag nichts gegen das gewaltige Verhängnis. Nur das innerste, unbedingte Gefühl kann dem Ungeheuren standhalten. Hinter ihm steht der Wille der Gottheit. Ihre Maske ist die Welt, durch die sie sich äußert und entäußert. Der Verstand, der sie zu durchdringen versucht, muß an ihr scheitern, aber sich trotzdem bemühen, damit er nicht blind vom Dämon überwältigt werde.

Am stärksten, aber auch am grausamsten spricht diese Dämonie aus der Tragödie der Amazonenkönigin Penthesilea, von der Kleist in einem Brief gesagt hat, sie und das Käthchen von Heilbronn »gehören ja wie das Plus und Minus der Algebra zusammen und sind ein und dasselbe Wesen, nur unter entgegengesetzten Bedingungen gedacht!« (An Joseph von Collin am 8. Dezember 1808). Käthchens Macht der Hingabe entspreche Penthesileas Gewalt des Handelns. Achilles trifft auf die weibliche Unnatur der Amazone; die Begegnung verwandelt beide. Durch die Gewalt der Liebe wird Penthesilea von der Kultordnung der Amazonen getrennt. Doch in diesem Bruch liegt keine individuelle Schuld mehr; er ist ein Schicksal, für das die Person nur noch das Medium seiner Wirkung ist. Penthesilea geht nicht deshalb unter, weil ihre Natur krank und verworfen wäre, sondern »sie sank, weil sie zu stolz und kräftig blühte!« (Vers 3040).

Erst in der Lebensbejahung angesichts des Todes löst sich der Mensch aus seinem Marionettendasein; er zerreißt die Kette des Werdens und Vergehens, stößt durch zum reinen Sein und wird dann in Wahrheit frei. Nur im tragischen Opfer ist der alles übersteigernde Dämon

zu überwinden, der Sinn des Lebens zu erobern. Die Unschuld reiner Hingabe kann ihn nicht überwinden, denn sie kennt ihn noch nicht als den Versucher, der zur bewußten sittlichen Entscheidung zwingt. Er hat keine Macht über sie. In jeder Tragödie stoßen Welten gegeneinander, von denen keine einfach für das Gute oder für das Böse steht. Ist dies anders, dann kann das Geschehen nur noch als traurig, nicht aber als tragisch im erhabenen Sinne gelten.

## Dichtung

Ihre Dämonie bietet nicht nur okkulte Sensationen, wie wir sie z. B. aus Schillers ›Geisterseher‹ (1778) oder aus Kerners Visionen der ›Seherin von Prevorst‹ (1829) kennen. Ein Dichter wie Poe experimentiert intellektuell psychologisch mit dem Grauen und verkörpert selber die dämonische Spannung zwischen Triebleben und Erkenntnis. Dostojewskijs ›Dämonen‹ sind die fieberhaften Seelenkräfte der Revolution, durch die sich die vollkommene Freiheit verwirklichen soll. In ihr wird es am Ende ganz gleichgültig, ob man lebt oder nicht. Abgesehen von den Grenzfällen, die das Rasen der Dämonen darstellen, ist Dichtung auch dann dämonisch, wenn sie zum Medium des Übersinnlichen wird und im Rhythmus ihrer Sprachbilder die Wirklichkeit verwandelt. Eine solche Verwandlung bringt jeder Schöpfungsakt mit sich. Die mediale Funktion des Dichters wird uns auch von Ezra Pound in einem frühen Gedicht besonders bezeichnet. Er bekennt darin, wie manchmal das Wesen längst verstorbener großer Männer über ihn komme; er gehe dann ganz in ihnen auf und lebe nur noch als ihr Spiegelbild. So sei er schon Dante und François Villon gewesen: »Dies einen Augenblick, und dann erlischt die Flamme.«[7]

Der Dämon jeder Dichtung verwandelt das Dasein, gibt ihm Sinn durch die Form, romantisch gesehen von Eichendorff: »Und die Welt hebt an zu klingen, triffst du nur das Zauberwort«. Gerade das Werk dieses Dichters hält seine Spannung rein durch; Diesseits und Jenseits sind bei ihm ungeschieden, Endliches und Unendliches fließen ineinander und werden eines des anderen Entsprechung. Sprachbilder, unmittelbar aus der Anschauung gewonnen, erhalten Symbolcharakter.[8] Ihre Innigkeit trägt beglückend die Polarität des Ganzen. Doch diese Ausgeglichenheit im Werk ist nicht ohne weiteres auf die Persönlichkeit des Dichters zu übertragen, sondern erst das Ergebnis eines läuternden Ringens mit dem eigenen Temperament, wie wir dies z. B. auch von Adalbert Stifter wissen. Der Kampf mit dem Dämon gibt dem Wort des Dichters jene Leuchtkraft, die als stiller Glanz wie als wütendes Feuer erscheinen und wirken kann. Sich von der »innern Lüge« böser Mächte verfolgt zu sehen und sie zur Strecke zu bringen, mache den Dichter zugleich zum »Hund und Wild«, sagt Eichendorff in ›Dichter und ihre Gesellen‹ (IV, 99). Wer die Kraft der Verwandlung besitzt, weiß die Gegensätze miteinander zu vereinen.

Nur der dämonische Dichter kann auch ein Dichter des Dämonischen sein. Wo das Gleichnis in der Sprache, die Metapher, nicht intellektuell herbeigeholt wird, sondern eine eigenständige Macht hat, wirkt der Dämon mit der Kraft des Symbols. Dies bedeutet, daß jedes von ihm erfaßte Ding in der Mitte seiner eigenen Welt ist, vom Rhythmus der Gezeiten in der Natur getragen. So hat das Dämonische auch auf Garcia Lorca gewirkt[9]. Er sieht den Dämon ebenfalls in der Verwandlung der Formen, die mit den neuen Gestalten auch neue, frische Empfindungen schafft und wunderbar begeistert.

Das Erlebnis des Wunders erhebt die Kunst über die Natur; es kann dem Schöpfer eines Werkes sogar weithin fehlen und erst im anderen Menschen erwachen, der

sich daran begeistert. Garcia Lorca berichtet da von einem Mädchen, das ein an sich wertloses Couplet gesungen und getanzt habe, »aber mit solchen Rhythmen und Pausen, mit einer solchen Anlage, daß aus dem italienischen Schmarren eine harte, aufgerichtete Goldschlange wurde. Das Geheimnis bestand eben darin, daß hier tatsächlich etwas Neues gefunden wurde, das nichts mit dem zu tun hatte, was vorher war, und daß lebendiges Blut und Wissen in einen ausdrucksleeren Körper geleitet worden waren.«

Kühne Gedankenverbindungen, die mit dem Irrationalen spielen, genügen dazu nicht. Sie können das dämonische Problem zwar aufreißen, aber nicht lösen. Intellektuelle Chiffren sind noch lange keine Symbole. Deshalb wurde Kafka von Camus im ›Sisyphos‹ vorgeworfen, er angele in einer Badewanne, obwohl er doch wisse, daß dabei nichts herauskommen könne.

Auch die bewegtesten Träume lassen den Dämon noch nicht Gestalt werden, wenn die Form fehlt, ihn zu bannen. Diese wächst jedoch nur aus dem Rhythmus des Ganzen. Ernst Bertram hat es zu den ältesten Erkenntnissen der Menschheit gezählt, daß die Geister nur rhythmischen Beschwörungen gehorchen. Erst durch den bindenden Rhythmus werde der Traum in die Wirklichkeit gerissen. In der Form, die der Künstler wählt, entscheidet sich, ob und wie der Dämon zur Wirkung kommt.

Die Worte der Dichtung sind wie Masken, die den einen ergreifen, den andern unberührt lassen, je nachdem, ob sich ihr Rhythmus auf sie überträgt oder nicht. Die Dämonie der Dichtung läßt das eindeutige Wort vieldeutig erscheinen, da es gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen — wirklich und überwirklich — zur Geltung kommt. In der einmaligen Satzfügung erhält es einen Glanz, in welchem sich auch die widersprechendsten Bedeutungen zu einem Gesamtbild vereinen können. Das Wort wird zum Dämon, sobald seine Kraft den Menschen über sich hinaus trägt, die Wirklichkeit überholt und die Verheißung einer neuen Wahrheit enthält. Die Einheit solchen Erlebens, das die Widersprüche des Daseins in sich aufnimmt, statt vor ihnen zu fliehen, wird besonders sinnfällig, wenn ihm ein vielseitiger Künstler auf allen Wegen seiner Begabung begegnet.

Ein Beispiel dafür ist der phantastische Roman ›Die andere Seite‹ von Alfred Kubin, dem magischen Zeichner, der sich als junger Mann der Fülle der ihn bedrängenden Visionen auch literarisch zu erwehren gesucht hat. Aus solchen Rauschzuständen ist eine Art Autobiographie hervorgegangen, die den Ich-Helden irgendwohin nach Asien führt, wo Träumer aus aller Welt von einem einzigen »Herrn« durch Träume regiert werden. Der politische Agent, welcher den Autor dorthin bringt, trägt manche Züge des Magiers Gurdjew, der durch Vermittlung von Karl Haushofer auch auf Adolf Hitler gewirkt haben soll[10]. Kubin beschwört mit den Besuchen beim »Herrn«, dem Verwandten des »Großen Bruders« in dem utopischen Roman ›1984‹ von George Orwell, auch seinen eigenen Dämon:

»Das ging alles irgendwo in Tiefen vor sich, an der Oberfläche des Bewußtseins war ich empört über mich selbst ... Hier versuchte ich unmittelbar neue Formgebilde nach geheimen, mir bewußt gewordenen Rhythmen zu schaffen; sie ringelten sich, knäuelten sich und platzten gegeneinander ...« Er nennt dieses Verfahren ›Psychographik‹. Einbildung und Kraft bewirken hier den Herzschlag des Überindividuellen: »Da fand ich zu meinem Schrecken, daß mein Ich aus unzähligen ›Ichs‹ zusammengesetzt war, von denen immer eines hinter dem anderen auf der Lauer stand. Jedes folgende erschien mir größer und verschlossener; die letzten entschwanden meinem Begreifen im Schatten... Wer seinen Rhythmus erfaßt hat, der kann ungefähr berechnen, wie lange Qual oder Leid für ihn dauern kann. Der Irrsinn, der Widerspruch müssen mitgelebt werden...«

Auf ihre äußeren Erscheinungen bezogen, sind die in Worte gefaßten Begriffe abgrenzbar. Doch das kollektiv vielschichtige Wesen der Dinge und Menschen entzieht sich der eindeutig klaren Begriffsbildung. Ohne innere Verwandlungskraft ist das Wort nur ein totes Werkzeug äußerer und damit oberflächlicher Verständigung. Durch wiederholt wechselnde Tönung können aber auch alltägliche Worte einen neuen Wert und Sinn erhalten. Der Griff hinter die Dinge ist immer ein Griff ins Dunkel. Der Künstler muß ihn stets von neuem wagen.

Der Dämon schläft in den Bildern und erwacht mit deren Wirkung. So birgt jedes Kunstwerk eine unsichtbare Verwandlung, der sich die Hingabe des Menschen ausliefert. Sie wird dem, der sie erlebt, zur Dämonie, die ihn verführt oder warnt, sein Wesen gefangennimmt. Sie gibt ihr Geheimnis nicht auf einmal preis, sondern erschließt es oft erst ganz allmählich. Ein wahrhaft dämonisches Buch behält seine Spannung, auch wenn dem Leser der dargestellte Stoff schon bekannt ist und die Lösung ihn daher nicht mehr überraschen kann. Er liest, als könnte das Ende diesmal anders kommen. Der Inhalt wird hier durch die Sätze, die ihn gestalten, nicht aufgelöst, sondern befestigt, immer tiefer verwurzelt. Das macht vor allem der Rhythmus, in welchem die wechselnden Bilder der Darstellung erscheinen und sich in Sprachsymbolen verdichten. Sie sind intellektuell nicht auszudeuten, weil sie als Geheimnisse — im Gegensatz zu den Rätseln — sich niemals in einer einzigen Lösung erschöpfen, sondern immer neue Seiten ihres Wesens offenbaren. Rätsel reizen den Neugierigen; Geheimnisse beglücken den Liebenden. Das Geheimnis der Dichtung ist ihr Dämon: er überhöht die Wirklichkeit und zerstört die Welt, wenn er sie maßlos übertreibt. Trotz seines Eintritts in die Wirklichkeit bleibt das Irreale sein eigentliches Element. Aus seinem Mythos stammt die Dichtung. Sie ist eines seiner magischen



Werkzeuge. Und sie bedient sich des Menschen, wie er sich ihrer zu versichern trachtet.

Dauernd ist der Mensch unterwegs nach dem Sinn seines Daseins, weil ihm das Bestehende im letzten niemals genügen kann. Immer wieder steht dann auch einer vor der Masse, weil er sich berufen oder getrieben fühlt, ihr die Richtung zu weisen. Und oft erlebt er dabei das Gleiche, was dem Mönch in E. T. A. Hoffmanns ›Elixieren des Teufels‹ widerfährt: im religiösen Wahn strömt ihm die Menge zu; sie erwartet von ihm das Wunder, und ihr Glaube verführt ihn dazu, sich für einen Begnadeten zu halten. Sein Rhythmus reißt sie mit. Er lernt es, alle Masken zu tragen. Der von der Masse Verführte wird selbst zum Verführer der Massen:

»Ich beschloß, von der mir innewohnenden Macht den vollsten Gebrauch zu machen und so selbst den Zauberstab zu ergreifen, um die Kreise zu beschreiben, in denen sich all die Erscheinungen um mich her zur Lust bewegen sollten. . .«

Dämonie ist immer ein Zusammenstoß des Individuellen mit dem Überindividuellen. Dichter — wie Kleist, aber auch Strindberg — zeigen z. B., in welcher Weise der Gerechtigkeitssinn zum Dämon werden kann, wenn dem von der Welt Gekränkten das Unrecht Gesetz geworden zu sein scheint und ihn bis zur Ekstase erregt[11].

Die Macht der Dichtung stellt mit ihrem Wesen, das aus dem Unbewußten kommt, das Bewußtsein auf die Probe und offenbart Geheimnisse, die den Sinn des Lebens in sich bergen. Werden sie wirksam beschworen, dann erscheinen sie in der Gestalt des Geistes, der sie ruft. Dabei ringen in der dämonischen Persönlichkeit die größten Gegensätze um ihre Mitte. In ihr wollen sie sich erfüllen, und ohne diese Zuordnung auf ein Zentrum hin zerfällt ihr ganzes Wesen. Diese Mitte ist aber umso schwerer zu finden, je weiter die Pole auseinanderliegen. Hoch über den Gründen und Abgründen des Le-

bens gelten Hölderlins Worte für die Begegnung mit dem Dämon:

»Eine Macht ist in mir, und ich weiß nicht, ob ich selbst bin, was zu dem Schritte mich treibt. . . Eine fremde Macht beherrschte mich. Freundlicher Geist, sagt ich bei mir selber, wohin rufest du mich? nach Elysium oder wohin?«

Diese Frage steht auch überall in Josef Weinhebers ›Göttern und Dämonen‹. Scheu und zugleich trotzig muß er sehen, wie das Entsetzliche aus dem Zwange des Gesetzlichen geboren wird und wie weit das Böse Gewalt hat bis in den Himmel hinein.

## Malerei

Die Dämonie der dichterischen Sprache spannt sich zwischen Bild und Musik; die Worte kommen aus der Anschauung und werden zum Klang. Ihr Rhythmus verwandelt sich für den, der sie hört, versteht und empfindet, wieder in Bilder. Sie fassen die Anschauung im Nebeneinander der Kontraste, während die Sprache sich im Nacheinander der Worte formt und zu dem Gesamtbild hinführt, von dem der Maler bei seinem Schaffen unmittelbar ausgeht: das Gefühl für Raum und Farbe steht dem Empfinden für Zeit und Klang gegenüber.

Dämonische Bilder sind nicht nur die Höllenvisionen in der Dichtung Dantes oder in den Gemälden von Hieronymus Bosch. Dämonisch ist die Sprache jeder Kunst, die über das hinausweist, was sie verkörpert, indem sie auch das hörbar macht, was sie verschweigt, das sichtbar macht, was sie verhüllt. Sie läßt das Geheimnis fühlen, das sie offenbart, ohne es im letzten zu verraten, ohne seine Rätsel endgültig zu lösen. Und wie auf der Bühne die eigentliche dämonische Wirkung aus dem Schauspiel im Schauspiel kommt, so entsteht sie in der Malerei und Plastik ebenfalls aus der Dialektik von Kontrasten: aus dem Ineinander der verschiedenen Räume, aus dem Gegeneinander von Gestalten, die alle gemeinsam haben, daß sie nicht nur das sind, was sie unmittelbar darstellen, sondern auch im Vordergründigen das Hintergründige spüren lassen.

Die Existenz des Künstlers überträgt auf allen Gebieten ihren persönlichen Rhythmus durch die schöpferische Ekstase auf das Werk. Der Dämon wird zum Stil, dessen Wirkung man dann allgemein mit dem Wesen des Künstlers und seiner Epoche gleichsetzt. Ein großes Beispiel dämonischer Malkunst gibt Michelangelo Buonarotti, der die Sixtinische Kapelle zu Rom um 1510 mit Fresken ausgestattet hat. Auch von ihnen kann das Wort dieses Künstlers über Fra Angelicos Marienbild gelten: solch ein Gemälde könne kein Mensch schaffen, ohne das Urbild gesehen zu haben.

Michelangelos Gestalten der Propheten und Sibyllen erhöhen mit ihrer Vieldeutigkeit die Weihe des Raumes unendlich, ohne sich durch ihre Vielzahl in der Wirkung gegenseitig aufzuheben. Jede einzelne dieser Gestalten wächst dämonenhaft ins Grenzenlose. Im Zusammenhang des Ganzen sind sie an den architektonischen Rhythmus des Raumes gebunden, den ihr religiöses Wesen gewaltig übersteigt. Wer sie nur als ein Nebeneinander von Einzelerscheinungen betrachtet, dem kann diese Fülle unvergleichbarer Charaktere die Sixtina zu sprengen scheinen; wem aber der Kultraum ein Ausdruck religiöser Offenbarung ist, welche die Vielfalt der dargestellten Visionen auf die eine Gottheit bezieht, dem wird die Sixtina zu einem Symbol, das alle Gegensätze in sich fassen kann. Wer in diesen übermenschlichen Gestalten die eine Macht ahnt, von der sie in die Welt gerufen worden sind, der erlebt an allen die unteilbare Wahrheit des gemeinsamen Glaubens, dem sie dienen. Hier wirken die griechischen Sibyllen neben den biblischen Propheten, wie Sokrates und Plato auf den Fresken des Klosters Lawra am Heiligen Berg Athos die

Jünger Christi sind. Über ihnen allen steht der Schöpferwille: »Es werde Licht!« Und Gottvater schwebt als segenbringende Wolke – als ein schwereloser Körper – allmächtig über dem Raum. Durch seine Kraft empfängt der Stoff Gestalt und Leben. Adam erwacht im Bannkreis der Gottheit, die sich durch ihn und die Welt verwirklicht[12].

Allein schon das äußere Raummaß von fünfhundert Quadratmetern, die mit diesen Bildern zu füllen waren, bezeichnet den Umfang der Arbeit, die hier einem Künstler aufgezwungen wurde, der sich gar nicht als Maler fühlte, weil seine Leidenschaft der Marmorplastik galt. Es war für Michelangelo wohl die größte Enttäuschung seines Lebens, daß ihm der Auftrag entzogen wurde, das von ihm bereits entworfene Grabdenkmal des Papstes zu schaffen. Statt dessen wurde er zu den Gemälden der Sixtina gezwungen. Der Papst verlangte von ihm die Fresken, obwohl der Künstler die Marmorblöcke für das Grabmal bereits ausgewählt hatte und sie nun täglich vor der Peterskirche unbearbeitet liegen sehen mußte. Er litt darunter, denn die Lust, den Marmor zu gestalten, war sein großer Dämon. Da er ihm nicht folgen durfte, entließ Michelangelo verbittert alle seine Gehilfen. Ganz allein übernahm er das ungeheure Freskenwerk und fand sich dabei »in einem Zustand von Melancholie oder besser gesagt von Tollheit«. Im Dezember 1518 schrieb er dann an einen Kardinal: »Ich sterbe vor Ungeduld, weil mir mein böses Geschick nicht gönnt, zu tun, was ich möchte. . . Ich sterbe vor Schmerz, komme mir vor wie ein Betrüger. . .« Doch er hatte den Weg zur Meisterschaft auch hier gefunden, und der Triumph seiner Werke, gerade dieser von ihm zuerst so ungeliebten Fresken, läßt die Nachwelt vergessen, daß sie hier vor einem siegreichen Zeugnis menschlicher Selbstüberwindung steht. In ihr hat sich dieser Künstler verewigt.

In den Visionen des Weltunterganges hingegen, die



Leonardo da Vinci kurz vor seinem Tode im Jahre 1519 gezeichnet hat, spielt der Mensch dann keine Rolle mehr. Die Katastrophe hat ihn an den Abgrund des Nichts gedrängt: nur ein paar verzweifelte, zum Skelett gewordene Gestalten drängen sich noch um einen Prediger. Nicht weit von ihnen entfernt, gehen die anderen bereits in den Flammen unter. Und auf dem letzten dieser Blätter ist auch kein Raum mehr da: die Elemente selbst stürzen chaotisch ineinander. Die Dinge sind unkenntlich geworden. Die Materie wird gegenstandslos. Die entfesselte Energie herrscht total. Von ihrem Übermaß wird die Welt vernichtet und auch dem Künstler jede Sicht genommen. Wo es keine festen Formen mehr gibt, dort erscheint das stärkste Licht als die tiefste Finsternis. Mit dem zerstörten Raum hat auch die Zeit zu bestehen aufgehört[13].

So wie sich die Dichtung von der mythischen Offenbarung löst, entwächst die Malerei ihrem magischen Ursprung. In der verweltlichten Kunst wirkt der Dämon in keinem universalen Kosmos mehr. Der Künstler muß selbst in das Chaos eintreten, um ihm die Möglichkeit einer neuen Ordnung abzuringen. Die überlieferten Glaubensmotive reichen nun nicht mehr aus. Indem der Mensch allein sich selber offenbart, wird er furchtbar frei. In solcher Freiheit wieder zu einer Bindung zu kommen, ist das Bemühen des verzweifelt auf sich gestellten Individuums. Die Widersprüche des Lebens klaffen unüberbrückbar:

Ein Breughel malt seinen Erzengel Michael im furchtbaren Kampf mit dem Teufel; doch im Hintergrund breitet sich wie zum Hohn eine strahlende sinnenfrohe Landschaft aus. Ein anderes Bild zeigt uns das biblische Bethlehem; aber es ist ein niederländisches Dorf mit seiner Kirche mitten im Winter; die Knechte des Herodes tragen spanische Uniformen. Die Rhythmen verschiedener Zeitgefühle strömen ineinander. Sie wirken dämonisch auf den gegensätzlichen Ebenen ihrer synchronisierten

Wirklichkeit. Sie brauchen keine phantastischen Dämonen zu zeigen, um deren Wesen sichtbar zu machen. Die Dämonen sind auch unsichtbar gegenwärtig.

›Triumph des Todes‹ nennt Breughel d. Ä. sein Bild vom Weltuntergang: hier herrscht nicht nur ein einziger Tod. Auf der von Blut und Elend heimgesuchten Erde kämpft die letzte Menschheit gegen ihre Vernichtung. In hoffnungslose Vereinzelung getrieben, wird jeder sein eigener Dämon. Einer tritt den andern blind nieder. Und jeder hat seinen eigenen Tod, zu dem er ganz individuell verdammt ist. Nur der Narr versucht da noch, sich unter dem Tisch zu verstecken. Das Grauen ist so groß geworden, daß auch der hundertfache Tod fast als eine gnädige Erlösung erscheint.

Ein Vernichtungswille tobt durch die Natur. Die großen Fische fressen die kleinen, und Blinde wollen die Blinden führen. Breughels ›Blindenzug‹ ist kein Gleichnis mehr, zu dem man lehrhaft Abstand nehmen kann. Seine Allegorie verwandelt sich zum Symbol:

In einer furchtbaren Reihe geht der Zug der Blinden über das ganze Bild den Hang zum tiefen Wasser hinab. Jeder hält sich am andern fest. Sind es überhaupt nur sechs Blinde? Ist der eine an der Spitze, der da ins Wasser stürzt, wirklich der erste? Vielleicht, nein, sicher sind schon viele diesen Weg gegangen, den pfadlosen Weg über die leere Weide. Aber was brachte den ersten dazu, ihn zu wählen? Und was treibt alle anderen, ihm widerstandslos zu folgen?

Die Blinden haben offenbar keine Wahl mehr. Jeden reißt das Schicksal des Gefährten mit. Die Kette des Unglücks zieht sie ins Wasser: wie ein Anker, der Grund sucht. Das, was hier treibt und zieht, ist der Dämon. Er reißt die Blinden in den Abgrund. Keiner kann und keiner will sich vom andern trennen, obwohl manchem von ihnen die Todesahnung bleich im blicklosen Antlitz steht. In unfaßbar dumpfer Hingabe taumeln sie ins Leere, und der eine — der mit dem struppigen Vogelgesicht — hält den Kopf hoch, als könnte er den Himmel sehen; den nächsten Gesellen bedrückt seine lichtlose Qual, der dritte trägt ein Kreuz als Amulett um den Hals, doch auch dies kann ihn nicht retten. Das Ende kommt unaufhaltsam. Der letzte scheint ergeben zu warten, bis es ihn erreicht. Das Ziel ist ja schon nahe.



Etwas gespenstisch Nächtliches liegt auf diesen blinden Männern, obwohl es doch noch Tag ist. Dahinter steht das Dorf im Abendfrieden, in einer stillen Ordnung, aus der die Unglücklichen nun wie Steine vom Berg ihrer Leiden stürzen. Dieser Kontrast zerschneidet die Welt, zu der auch die vom Schicksal Geschlagenen gehören und der sie jetzt verlorengehen. Das Bild umspannt die gegensätzlichen Räume: den der idyllischen Landschaft und den des dämonenhaften Blindenzuges. In seiner Hilflosigkeit besinnt sich keiner, endlich innezuhalten und zu warten, bis Hilfe kommt. Im Dorf dort hinten müßten doch Menschen sein, das Unheil abzuwenden. Aber niemand kommt zu den Armen. Sie haben ihre Not; das Dorf hat den Frieden. Der Betrachter sieht das alles in einem und erfährt die Dämonie des Lebens. —

Wir konnten auch zu diesem Thema nur wenige Beispiele zeigen; dabei läßt sich ja die Verwandlungskunst der Farben mit Worten ebenso wenig wiedergeben, wie sich der Rhythmus und die Modulationsfähigkeit der Musik schildern lassen. Aus solcher künstlerischer Verwandlung geht stets eine einmalig neue Einheit von Geist und Materie hervor. Farbe und Tonart bilden eine Welt, die im eigenen Licht klangvoll erstrahlt. In der Flut der Lichter und vielstimmigen Harmonien, im Rhythmus ihrer Motive wird die Kunst zum wirklichen Dämon, der alles Vergängliche in glühenden Akkorden aufgehen läßt. In dieser Dämonie verewigen sich die Kunst und der Künstler: sie lassen in der Natur das Übernatürliche erleben und stiften die Maße für das Bleibende aus dem Rhythmus, der sie als Stil überlebt. Die innere Ein-

heit seiner gestaltenden Macht erfaßt mit der Vielheit ihrer Formen und Verwandlungen alle Kunstarten einer Epoche und bewirkt, daß die Grenzen zwischen Musik, darstellender Kunst, Dichtung, Malerei und Plastik so fließend sind wie das Leben im Gefälle der Macht.



»Das faßbare Blatt der Geschichte, zweiseitig, ineinander verschmelzender Text; und wie außerhalb der bekannten Tatsachen sich alles noch dreht und sich zu einer absoluten Erkenntnis hin bewegt: daß Gott sich nun in den Dämon umwendet, Gold und Schmutz, und regiert . . .«
Mallarmé

Der gleiche Irrtum, der den Dämon nur als das schlechthin Böse kennt, besagt auch, daß die Macht an sich böse sei. Sie zu erstreben und auszuüben, wird damit im Grunde unsittlich, als sei der Mensch von Natur aus gut und werde erst durch die Macht der Verhältnisse verdorben. Doch ohne die Besessenheit eines starken Machtwillens, der alles wagt und auch über Kräfte der Zerstörung verfügt, ist in der Welt noch nichts sichtbar Großes geschaffen worden. Daß ein solcher Wille durch die Vergötzung des Mächtigen bis zur vernichtenden Raserei gesteigert werden kann, darf nicht die Wahrheit verdunkeln, wie unentbehrlich die Mittel der Macht sind, um den Konflikten standzuhalten, die sich aus dem Leben, wie es ist, und aus dem ethischen Anspruch, wie es sein sollte, unvermeidlich ergeben. Dämonisch bleibt für den Menschen, auch wenn er nicht zur öffentlichen Macht drängt, daß er sich oft gezwungen sieht, den eigenen Einsichten zuwiderzuhandeln. Und nicht selten muß er mit Entsetzen erfahren, wie auch seine besten Absichten die schlimmsten Folgen gezeitigt haben. Viel schwerer als die Unterscheidung zwischen Gut und Böse wird ihm manchmal die Wahl zwischen dem größeren und dem anscheinend – oder scheinbar – kleineren Übel. Diese Spannung erreicht ihren verhängnisvollen Gipfel im Staatsmann, der so an die von ihm vertretenen Interessen des Gemeinwesens gebunden ist, daß es ihn sogar

zu dem Gewissensopfer zwingen kann, pflichtgemäß das zu tun, was er eigentlich nicht tun möchte und persönlich auch nicht tun würde, wenn sein Amt es nicht von ihm verlangte.

Diese politische Wirklichkeit, der auch die Wirtschaft entspricht, auf welche hier nicht eingegangen werden kann, wurde von Macchiavelli im ›Principe‹ (cap. 15 ff.) u. a. mit den folgenden pessimistischen Sätzen gekennzeichnet:

»Zwischen dem Leben, wie es ist, und dem, wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß der, welcher das aufgibt, was man tut, für das, was man tun sollte, eher seinen Untergang als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der in allem nur das Gute tun wollte, müßte zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, auch imstande sein, nicht gut zu handeln, um das Gute zu tun und zu lassen, je nachdem es der Zwang der Lage erfordert.«

Macchiavelli wird mißverstanden, wenn man ihm unterstellt, er habe die Unmoral zum Prinzip des politischen Handelns erhoben. Im wesentlichen stellt er nur dar, wie die Machtpraxis damals — und nicht nur damals — gehandhabt worden ist. Sie führt überall dort zur Relativierung der Sitte und des Rechtes, wo der Erfolg wichtiger zu sein scheint als die sittliche Norm, nach der er erstrebt wird. Übrigens kann nicht geleugnet werden, daß sich in der ganzen Geschichte der Menschheit kein Ideal dauerhaft verwirklichen ließ, hinter dem nicht auch sehr reale Interessen der Macht wirksam gewesen sind. Diese verführen allerdings dazu, Religion und Sittlichkeit zu Instrumenten der Politik zu machen oder gar den eigenen Machtwillen zum Selbstzweck zu erheben. In solcher Weise kann z. B. auch die moderne Bürokratie entarten, und ihre Macht wirkt sogar anonym. Gerade das aber macht sie oft schwer durchschaubar.



Wie alles Lebendige, will auch die Macht wachsen; sie wird nur durch Gegenkräfte daran gehindert, sich grenzenlos auszubreiten. In der Auseinandersetzung mit dieser Tatsache scheiden sich die Geister, je nachdem, ob sie den Menschen grundsätzlich für gut oder für böse halten, obwohl er seinem Wesen nach beides ist und daher in den großen Entscheidungen seines Lebens meist mit sich selber in Widerstreit gerät. Solche innere Kämpfe bleiben der Menschheit nur im legendären Goldenen Zeitalter erspart. Ihm wendet sich daher die Sehnsucht derer, die an der Welt leiden, immer wieder zu.

Die Bewohner der von Thomas Morus erfundenen Insel ›Utopia‹ leben fern dem dämonischen Getriebe des Festlandes nach eigenen Gesetzen, denen sich aber auch alle unterwerfen müssen, wenn sie nicht von der Insel vertrieben werden wollen. Die hier scheinbar entdämonisierte Macht trägt die Maske der Gerechtigkeit: die Utopier sind zugleich Anwälte und Richter in eigener Sache. Ihre moralisierende Ideologie erspart es ihnen, sich jemals im Unrecht zu fühlen. Von ihnen wird die Geschichte als ein Rechtsprozeß verstanden und im Hinblick auf ihre eigenen Interessen allein einer Vernunft unterworfen, die sich — ebenso wie der allem Utopischen feindliche Macchiavelli — am Erfolg orientiert. Dazu kommt noch, daß in den Wirren des national heterogenen Kontinents die Außenpolitik grundsätzlich den Vorrang hat, während die insulare Situation bei der national mehr homogenen Bevölkerung vor allem die selbstbezogene Innenpolitik entwickelt. Beide Versionen der Macht verleiten in Krisenlagen zum Mißbrauch des Rechtes, das sich neuen Lebensbedingungen oft nur schwer anpassen läßt.

Das dialektische Verhältnis von Ordnung und Chaos ist in der dualistischen Auffassung der Lehre von den beiden Reichen — dem himmlischen und dem irdischen — oft mißverstanden worden. Nach theologischer Deutung strebt jede Macht auf Erden einem teuflischen Gipfel zu.

Er wird nicht so sehr durch gelegentliche brutale Gewalttaten erreicht, wie vielmehr dadurch, daß sich der ›totale Staat‹, ungebunden von außer ihm liegenden Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechtes, absolut setzt und selbst vergöttlicht. Der Grenzfall des totalen Staates, dessen Machthaber alle Lebensbereiche unterwerfen wollen, läßt meist nicht mehr die dämonische Polarität erkennen, sondern erscheint einfach als teuflisch. Seine Gesellschaftsmoral trägt die Züge eines parteigebundenen Staatskirchentums, das auch für viele Theokratien des Altertums charakteristisch gewesen ist. Den totalen Staat mit Gottesfeindschaft und Atheismus gleichzusetzen, wie dies heute allgemein geschieht, trägt zur Klärung des Problems der Macht nur für den etwas bei, der im Dämon bloß den Teufel sieht.

Der totale Staat, wie ihn unsere Zeit kennt, ist ja weniger das Ergebnis eines mythischen, vom Dämonenglauben getriebenen Machtwillens, der aus dumpfen tragischen Gefühlen aufsteigt; er resultiert vielmehr aus einem alle Dämonen leugnenden rationalen Fortschrittsglauben im Stile der Aufklärung, die alles Tragische beseitigen möchte. Sie will jede historische Dissonanz durch eine Patentlösung der Geschichte, in der das Schicksal nur von Menschen gemacht erscheint, harmonisieren. Irdische und ewige Glückseligkeit werden dabei einander gleichgesetzt. Die Ratio hält sich vor allem an die Überzeugung, der Mensch sei allein durch die Kraft der materiellen Produktion zu erlösen. Gerade sie aber hat im Rhythmus der technisierten Industriegesellschaft neue Potenzen des Dämonischen verwirklicht, auch in Ländern, wo der totale Staat verabscheut wird. Der Dämon ist da, selbst wenn die Ideologie ihn nicht anerkennt.

*Das Wirken der Gottheit* (zu Seite 408)

Weltuntergang (zu Seite 300)



Das Geheimnis der Geschichte offenbart sich in den Rätseln, die uns dämonische Menschen mit einem über ihr Jahrhundert hinausgehenden Wirken aufgeben. Das kann hier nur an wenigen Beispielen gezeigt werden. In einem eigenen Buch wäre im einzelnen darzustellen, welche Rhythmen mit ihren Stilformen einander in den verschiedenen Epochen der Geschichte verstärkt haben und welche unbewußten Tendenzen miteinander notwendig in Konflikt geraten mußten. Wer dabei nur die Kausalität von Machtinteressen und historische Schuldfragen zu ermitteln sucht, bleibt mit seiner Betrachtung auf der Oberfläche der geschichtlichen Erscheinungen. Ihm erschließt sich das spontane Schicksal nicht, das der oft behaupteten Naturgesetzlichkeit des Geschichtsablaufs im Wege steht. Gäbe es ein solches Naturgesetz, dann müßte das, was einmal geschehen ist, sich immer wieder ereignen, und die Zukunft wäre berechenbar; dann würden auch die moralischen Kategorien ausreichen, den Ursprung und das Ziel der Geschichte festzustellen, und der Sinn des menschlichen Daseins ließe sich rational bestimmen. Das Leben wäre dann kein Problem mehr. Wie wenig die inneren Voraussetzungen der Geschichte durch rationale Kritik und moralisierende Spekulation zu klären sind, kann die skizzenhafte Charakteristik der Persönlichkeit einiger Machthaber wenigstens in Umrissen deutlich machen. Ihr Wesen zeigt uns den Dämon in der Aktion und Wirkung, eine spontane, jeweils einmalige Geschichtsmächtigkeit, die zwar nur in einer bestimmten Situation zum Durchbruch kommen konnte, aber aus den Umweltverhältnissen im letzten nicht zu klären ist.

Von Alexander dem Großen, dessen Geistesgaben allgemein gepriesen werden, berichtet uns Plutarch, den König habe im Felde bei jedem Angriff eine an Verzweiflung grenzende Raserei überfallen und alle beson-

nene Überlegung verdrängt. Er soll sich dann als Sieger ebenso großmütig wie im Kampfe grausam gezeigt haben, ebenso maßvoll in seinem Urteil wie maßlos, wenn er das Gesetz des Handelns an sich riß. Wilden Ausbrüchen seines Temperamentes folgte apathische Trauer; Tollkühnheit wurde von Phasen abergläubischer Entschlußlosigkeit und Angst unterbrochen. In solchen Krisen machte sich der König von Orakelsprüchen abhängig, obwohl jeder Sieg in ihm den Glauben befestigte, selbst göttlichen Ursprungs zu sein. Manchmal schien es zwar, als benutzte er diesen persönlichen Mythos nur zu politischen Zwecken. Andererseits lassen verschiedene Vorkommnisse darauf schließen, daß er von seiner Göttlichkeit überzeugt gewesen ist und aus völlig irrationalen Antrieben gehandelt hat[1]. Dämonisch in einem Maße wie kaum eine andere Gestalt der Antike, griff er über die Möglichkeiten seiner Welt weit hinaus. Da ihm sein früher Tod ersparte, an den Grenzen seiner übermenschlichen Macht zu scheitern, hat sich mit dem Gedächtnis an ihn das legendäre Bild unbesiegbarer, ewiger Jugend verbunden.

Sein Herrscherleben begann damit, daß er, der Hegemon, der Feldherr der Griechen, selbst eigentlich kein Grieche, sondern ein Makedonier war. Und die Makedonier galten bei den Griechen bekanntlich nur als Halbbarbaren, als kulturell minderwertig. Es ist nicht abzusehen, wieweit dieser Makel für Alexander zum Stachel seines Weltherrschaftsstrebens geworden ist. Auch andere Eroberer von welthistorischem Format hatten ähnliche Minderwertigkeitsgefühle niederzukämpfen, die ihrem Sendungsbewußtsein im Wege standen. Dafür, daß Alexander sich mit seinem makedonischen Komplex als ein Emporkömmling gefühlt hat, spricht sein anmaßendes Verhalten nach der Erringung der persischen Macht, indem er gegen alle griechische Sitte den orientalischen Persönlichkeitskult für sich forderte. Er wies vorher auch ein Friedensangebot des persischen



Großkönigs empört zurück, weil dieser ihn als seinesgleichen und nicht als den König von Asien angeredet hatte.

Schon von den Menschen seiner Epoche wurde nicht verstanden, warum er, der doch sonst auch seine Gegner achtete, in einer leidenschaftlichen Aufwallung den herrlichen Palast des Großkönigs Dareios verbrennen ließ; wahrscheinlich geschah dies der Inschrift wegen, die über dem Tor dieser Residenz stand und das Sendungsgefühl des Eroberers beleidigen konnte: »Es spricht der König: Dieses Land Persien, das mir Ahura Mazda verliehen hat — schön, menschen- und rossereich — nach dem Willen Ahura Mazdas und dem meinen, des Königs Dareios, zittert vor keinem Feinde.«

Auch nach dem entscheidenden Sieg verfolgte Alexander den hilflos fliehenden Großkönig in einer rücksichtslosen Jagd, die den Sieger selber in die größte Gefahr brachte, bis er schließlich vor der Leiche seines mächtigsten Feindes stand. Alexanders Dämonie zeigte sich an dieser Wende am deutlichsten: er, der König der Makedonier, Schüler des Aristoteles und Repräsentant der griechischen Welt, wollte zugleich auch noch den persischen Stil in sich verkörpern. Diese vervielfachte Macht brachte auch äußerlich in seine Hofhaltung unvereinbare Gegensätze. Wie wenig er mit allen Taten seinen eigenen Ansprüchen genügen konnte, wurde durch das ständige Fieber seines unstillbaren Eroberungsdranges allen offenbar. Unter seiner Führung schickte sich die eben erst begründete Einheit Griechenlands an, eine fremde Welt zu beherrschen, ohne sie dem eigenen Lebensrhythmus innerlich zuordnen zu können.

Geist und Leidenschaft Alexanders des Großen steigerten einander; höher und höher gehoben durch die kriecherische Anbetung von Seiten der Unterworfenen, aber auch der Gefolgsleute, wurde seine Vitalität immer expansiver[2]. Er hatte kein Maß mehr, und vielleicht war es die Angst, von der Höhe seiner Macht ins Bodenlose

gestürzt zu werden, die ihn so zum Jähzorn trieb, daß er den vertrautesten Freund eigenhändig erstach, als dieser ihm die Verwandlung zum orientalischen Gottkönig als einen Verrat am Griechentum vorwarf. Wohl beweinte Alexander nachher diese Untat und trauerte tagelang, doch er fand keinen Halt mehr, sondern überließ sich weiter dem unersättlichen Dämon des Triumphes über alle, die ihm im Wege waren. Ohne sich zu schonen, kämpfte er stets an der Spitze seiner Soldaten. Dieser Gegensatz von selbstsüchtiger Überheblichkeit und persönlicher Opferbereitschaft in Alexanders Wesen faszinierte die Soldaten. Doch plötzlich bewegten den König noch einmal die Angelegenheiten der Heimat, von der er sich auch seelisch so weit entfernt hatte und die er niemals wiedersehen sollte. Seine Zeit war abgelaufen. Als er auf dem Totenbett lag, wandte sich das griechische Gefolge in den Gebeten um die Genesung des Herrschers nicht mehr an einen griechischen Gott, sondern an den babylonischen Marduk. Alexander der Große starb im Fieber, wie er im Fieber gelebt hatte.

Zweitausend Jahre später geht Napoleon Bonaparte seinen Weg. Als zwölfjähriger Kadett schreibt er, der als geborener Korse trotz dieser fremden Herkunft zum Inbegriff Frankreichs werden sollte, im Jahre 1781 an seinen Vater, er habe es satt, von aristokratischen Lümmeln, die ihm nur an materiellem Reichtum, nicht an adeliger Gesinnung überlegen seien, verachtet zu werden[3]. Mit diesem Protest des Jungen, der sich von seiner fremden Umgebung verkannt fühlt, beginnt Napoleons Aufstieg. Es ist bezeichnend, daß sich sein Genie an solchem Widerstand entzündete. Der junge Mann war sich der Gefahren seines Aufstiegs bewußt, als er zu der Preisfrage »Welche Wahrheiten und welche Gefühle sind den Menschen für ihr Glück am meisten einzuprägen?« erklärte: »Eine zügellose Phantasie ist die Ursache, die Quelle allen Unglücks der Menschheit. Sie läßt uns von Meer zu Meer irren, von Phantasie zu



Phantasie, und wenn sie sich endlich beruhigt, wenn ihre Gaukelei uns verläßt, so ist es zu spät!« Mit diesen Worten hat er das ihm drohende Schicksal lange vor der Zeit ausgesprochen, in der es sich erfüllen sollte.

Es ist im allgemeinen wenig beachtet worden, daß der junge General Bonaparte in seiner literarischen Tätigkeit 1793 bis 1795 auch einen Roman ›Clisson und Eugenie‹ verfaßt hat. Wir brauchen nur die ersten Sätze zu lesen; sie offenbaren die Pole seines Lebensgefühls:

»Clisson war ein geborener Soldat und Kriegsmann. Schon als Kind interessierte er sich für das Leben aller großen Feldherren. In einem Alter, in dem andere junge Männer noch auf der Schulbank sitzen oder Mädchen im Kopf haben, dachte Clisson über die Grundsätze der Kriegskunst nach. Von dem Augenblick an, da er fähig war, Waffen zu tragen, war jeder Schritt seines Lebens durch glänzende Taten ausgezeichnet. Noch fast ein Knabe, erwarb er sich den ersten militärischen Grad. Das Glück wich nicht von seiner Seite. Sein Genie führte ihn von Sieg zu Sieg. Und sein Name war bald im Volke bekannt. Man nannte ihn den wärmsten Verteidiger des Vaterlandes. Clisson war dennoch nicht glücklich. Zum Glück geboren, hatte er bis jetzt nur Ruhm erworben. Er hatte die Liebe verachtet . . .«

Dem genialen jungen General der Revolution, der früh neben seiner zur fixen Idee gewordenen militärischen Berufung auch literarische Ambitionen hatte und an einem persönlichen Ungenügen litt, standen die zwischen Anarchie und Sklaverei im Namen der Freiheit schwankenden Massen gegenüber. Er lernte sie beherrschen. Ihre Revolte wurde am 5. Oktober 1795 niedergeschlagen, und »das Volk kam von seinen Verrücktheiten und von seiner Verirrung ab«, wie Napoleon berichtet. Bald darauf trat Josephine de Beauharnais in sein Leben. Zu den Gästen ihres Hauses zählte auch der Schauspieler Talma, unter dessen Eindruck Napoleon den Zaren Alexander I. später einen ›Talma des Nor-

dens‹ nannte. Der Korse war von der politischen Bedeutung seiner Ehe mit Josephine überzeugt, da diese Frau »sowohl der alten als auch der neuen Gesellschaft angehöre ... Ihr Haus sei das beste in Paris und befreie mich von meinem korsischen Namen; endlich würde ich durch diese Ehe vollkommen französisiert werden ...« Es lohnte sich, dieser Art von ›makedonischem Komplex‹, den wir bereits bei Alexander dem Großen typisch gefunden haben, einmal näher nachzugehen. Für uns muß hier der Hinweis genügen, daß der abwertende Begriff ›Emporkömmling‹ wohl nicht genügt, die spannungsvolle Seelenlage dieses Mannes ausreichend zu kennzeichnen.

In einem Briefe stellte Napoleon Bonaparte am 5. April 1796 die Frage: »Was ist die Zukunft, was die Vergangenheit? Was sind wir? Welches magische Fluidum umgibt uns und verbirgt uns Dinge, die wir gerade am nötigsten wissen sollten! Wir werden geboren, wir leben, wir sterben inmitten von Wundern. Ist es erstaunlich, daß Priester, Astrologen, Scharlatane diese mysteriösen Vorgänge und unsere eigene Neigung zum Geheimnisvollen benutzten, um sich unseres Denkens zu bemächtigen und es nach Belieben ihrer Leidenschaften zu leiten?«

In dieser inneren Auseinandersetzung mit der Problematik des Dämonischen, nach außen getarnt durch viele eigene Reden und Bekenntnisse zur Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wandelte sich der Revolutionsgeneral zum Diktator und Liquidator der Revolution, um schließlich zum Kaiser und Heros der Franzosen zu werden. Auf dem Gipfel seiner Macht rief er einem Kardinal zu: »Sagen Sie dem Papst, daß ich Karl der Große bin!« Hier ist individuelles Geltungsstreben zur überindividuellen Machtidee geworden. Sie stellt ihren Träger hoch über alle Menschen seiner Zeit und scheint ihn mit besonderen Heilkräften auszustatten, wie sie auch das sakral verstandene Herrscheramt der Vergangenheit



stets für sich in Anspruch genommen hat und seiner Welt damit als guter Dämon erscheinen mußte.

Napoleon wußte sich jeder Situation erstaunlich anzupassen: »Ich habe den Krieg in der Vendée beendigt, indem ich katholisch wurde, in Ägypten habe ich dadurch Fuß gefaßt, daß ich mich zum Mohammedaner machte, und die italienischen Priester gewann ich, indem ich ultramontan wurde. Wenn ich über ein jüdisches Volk herrschte, würde ich den Salomonischen Tempel wieder aufbauen lassen«, erklärte er nicht ohne überhebliche Selbstironie.

Ihm gegenüber, auf der anderen Seite Europas, stand der ›Talma des Nordens‹; Zar Alexander I. verstand es als Herrscher, seine vielen persönlichen Hemmungen glänzend zu überspielen. Er bewunderte seine eigene Erscheinung, hörte seinen Reden und Antworten selber zu und überwachte jede Pose und Geste[4]. Die Widersprüche seines Wesens spiegelten sich in den Gegensätzen der Männer wider, die seinem Thron am nächsten standen. Dort war damals auch der kluge Joseph de Maistre, der den Kaiser der Franzosen sehr weitblickend beurteilte: »Napoleon wird von seinem maßlosen Dämon dazu angetrieben, immerfort das Ganze um des Ganzen willen auf das Spiel zu setzen ... Solange er lebt, wird ein klar denkender Mensch sich nicht vorstellen können, daß Ruhe in der Welt einkehrt ...« Und Napoleon ließ sich von seinem Dämon tatsächlich überwältigen; neben ihm vor dem brennenden Moskau stand Coulaincourt: »Der Brand der Stadt entflammte weithin den Horizont ... Plötzlich klopft der Kaiser mir auf die Schulter und sagt zu mir: ›Man könnte an den Ausbruch des Vesuv denken! Ist das nicht ein herrlicher Anblick, Oberstallmeister?‹ — ›Schrecklich, Majestät!‹ — ›Ach was, denken Sie an das Wort des römischen Kaisers: Der Leichnam des Feindes riecht immer gut!‹« Napoleon dachte wohl nicht an einen andern großen Römer, den Sieger Scipio Africanus, der im Anblick der

zerstörten Stadt Karthago nicht triumphiert, sondern geweint haben soll.

»Die Idee Bonaparte«, sagte Chateaubriand, »war in der Welt, bevor er mit seiner Person da war. Man spürte im Augenblick, als Napoleon erschien, etwas Ungeheures, eine Unruhe, über die man sich nicht klar wurde. Wenn der Erdball von einer Katastrophe bedroht ist, wird man durch geheime Regungen gewarnt. Man hat Furcht, man lauscht in die Nacht. Man verweilt, die Augen auf den Himmel gerichtet, ohne zu wissen, was man hat und was geschehen wird[5].« Die Unruhe, die er verbreitet, treibt auch ihn: durch einen solchen Machtmenschen wird Politik unmittelbar zum Schicksal, dessen Medium er ist. Er mache seine Schlachtpläne aus den Träumen seiner Soldaten, soll Napoleon gesagt haben. Bei seiner Rückkehr aus der ersten Verbannung hat er noch immer unwiderstehlich wie eine Elementarkraft auf sein Volk gewirkt, das sich vom Charisma der großen Persönlichkeit erneut ergriffen fühlte. Die Glut der Revolution hatte sich in Napoleon zur Autorität einer neuen Ordnung geläutert, die seinen Namen trug und sich mit dem ›Volk‹ identifizierte. Der Wille des Mächtigen erschien als überindividuelles Gesetz. Seine Idee war seine Existenz, die als Mythos sein geschichtliches Wirken sogar noch überlebte. Ernst Moritz Arndt nannte ihn eine »gewaltige Naturkraft«; er trage »dunkel den Geist der Zeit in sich und wirkt allmächtig durch ihn«. Für Hegel war er bekanntlich der Weltgeist zu Pferde, für Hölderlin »der Herrlichste«, für Kleist »ein der Hölle entstiegener Vatermörder«. An seinem dämonischen Wesen schieden sich die Geister unversöhnlich. Die zeitbedingten Schwankungen des historischen Urteils über ihn haben uns hier nicht zu befassen.

Napoleon selbst kannte seine Geisteskraft genau, in der sich seine Genialität verwirklichte: »Wenn ich eine Sache unterbrechen will«, sagte er im Hinblick auf seine rationale Organisation, »schließe ich ihr Fach und öffne



das einer anderen. Sie geraten nie durcheinander, sie verwirren mich weder, noch ermüdet mich ihre Vielfalt. Wenn ich schlafen will, schließe ich sämtliche Fächer und schlafe ein.« Von diesem Napoleon hat Goethe nachher gewünscht: »Wenn er nur in seinen Grenzen geblieben wäre!« Daß er dies trotz seines überragenden, rational gesteuerten Willens nicht vermochte, war seine Dämonie. Sein Urteil versagte vor dem eigenen Dämon.

Manche bestreiten übrigens die dämonische Natur Napoleons und wollen ihn ›nur‹ als ein Genie gewertet wissen, weil sie meinen, der Dämon sei stets an einen irrationalen Mystizismus gebunden, wie er den Zaren Alexander I. verfolgt hat. Dieser endete auf rätselhafte Weise. Das Geheimnis von Taganrog, wo er angeblich 1825 gestorben ist, wird wohl kaum jemals enthüllt werden. Der Zar verlor sich im legendären Nebel der Geschichte um den Mönch Fedor Kusmitsch, der 1864 starb und vielleicht die letzte Rolle dieses Zaren auf dieser Welt gewesen ist. Vielleicht aber hat er sich aus der Macht in eines der Athosklöster zurückgezogen. Sein Gegenspieler Napoleon endete im klaren Bewußtsein eines gescheiterten Lebenswerkes: »Ich war genötigt, scharf vorzugehen und vieles auf später zu verschieben. Dann kam das Unglück. Ich konnte den Bogen nicht spannen . . .«

Auch Adolf Hitler hat den Bogen spannen wollen und ist daran zerbrochen. Obwohl einfache historische Analogieschlüsse grundsätzlich verfehlt sind, ist bei aller bis zur völligen Verdammung gesteigerten Kritik an Hitler doch wiederholt die Frage gestellt worden, ob es nicht auch sein Verhängnis gewesen sei, daß er nicht habe warten und Maß halten können. Trotz des für uns heute erst geringen zeitlichen Abstands zu diesem Phänomen ist Hitler bereits wiederholt dämonisch gedeutet worden. Dabei ging man allerdings meist von der herkömmlichen Gleichung aus, ein Dämon sei nichts anderes als ein Teufel. Hermann Rauschning hat ihn uns als einen

Magier der Unnatur hingestellt und zum Kapitel ›Schwarze und weiße Magie‹ gesagt[6]:

»Hitler lieferte sich Kräften aus, die ihn mit fortrissen. Kräfte dunkler und zerstörender Gewalt. Indem er noch meinte, die freie Wahl des Entschlusses zu haben, hatte er sich längst einem Zauber ausgeliefert, den man wohl mit gutem Grund und nicht bloß im bildhaften Vergleich als eine dämonische Magie bezeichnen konnte. Und statt eines Mannes, der sich im Höhersteigen von Stufe zu Stufe der Schlacken einer dunklen Vergangenheit entledigte und freier und klarer wurde, sah man ein Wesen, das mehr und mehr zum Besessenen wurde, mit jedem Schritt gebundener, knechtischer, ohnmächtiger, der Raub von Mächten, die sich seiner bemächtigten und ihn nicht mehr losließen.«

Gerhard Ritter hat den historischen Wert von Rauschnings Darstellung bestritten[7] und seinerseits das »wahrhaft Dämonische« an Hitler in der »Vermischung guter und böser Motive, des Edlen mit dem Gemeinen und Rohen, des Wahren mit dem Halbwahren und der Lüge, des Schlicht-Natürlichen mit dem Raffinierten« gesehen und ihn zum Regisseur seines eigenen Mythos erklärt. Sicher ist Hitler beides gewesen: Treibender und Getriebener. Der ihm von vielen Seiten zugeschriebene magische Bann hat seinen Grund wohl darin, daß sein unbändiges Selbstvertrauen und die von ihm geübte rhetorische Beschwörung in der damaligen Situation sehr massenwirksam gewesen sind. Es waren aber nicht nur die Volksmassen, auf die er glaubwürdig wirken konnte, sondern auch einzelne, sehr kritikfähige Persönlichkeiten, die sich seinem Bann — allerdings meist nur in der persönlichen Begegnung mit ihm — unterwarfen. Alle Vergleiche mit dämonischen Staatsmännern, z. B. mit dem physisch so labilen, dabei genial willensstarken Richelieu oder mit Bismarck, der scheinbar unerhört massiv und doch überaus nervös war, verbieten sich allein schon deshalb, weil sich diese Politiker, abgesehen von



allen historischen Rangunterschieden, niemals so wie die Parteiführer unseres Jahrhunderts in der Wirkung auf die Massen zu erproben brauchten.

Hitlers enorme mediale Begabung wußte sich jeweils auf die Wesensart ganz verschiedener Menschen, die er beeindrucken wollte, einzustellen. Das begründet den Verdacht, daß er in seinem Fanatismus, gestützt auf ein von traumhaften politischen Erfolgen bis zum Größenwahn gesteigertes Selbstbewußtsein, den von ihm in einer bestimmten Situation gesprochenen Worten damals auch selber wirklich geglaubt hat. Er berauschte sich an seinen eigenen Reden. Ein bloß hinterhältiger Intellekt hätte seine Widersprüche nicht so sicher und hinreißend überspielen können. Das Erlebnis der Situation bestimmte bei ihm den Rhythmus, der ihn dann in die entsprechende Form brachte. Hitler war die Kraft jenes Magneten, als den er seine Partei bezeichnete. Die von ihm geschaffenen Verbände machten die Kraftlinien seines Wirkens sichtbar und wirkten ihrerseits wieder auf ihn zurück, indem sie sein Machtgefühl erhöhten und es ebenso irrational wie universal ausschweifen ließen. So ist es nicht zu beweisen, daß er bewußt gelogen habe, als er während eines seiner ›Tischgespräche‹ in der Nacht vom 25. zum 26. Januar 1942 erklärte: »Die Politik ist mir nur ein Mittel zum Zweck ... Musik, Architektur: sind das nicht die Kräfte, die der kommenden Menschheit den Weg weisen? Wenn ich Wagner höre, ist mir, als seien das Rhythmen der Vorwelt.« An ihnen stärkte sich sein Wille zur Macht. Von ihnen wurde seine Wirkung bis zum Untergang getragen.

Viel zu wenig ist bisher beachtet worden, daß die Hauptwirkung Hitlers von der gesprochenen Rede ausging, vom Tonfall und Rhythmus einer Dynamik, die oft erst in schriftlicher Form Gemeinplätze und Ungereimtheiten enthüllte, weil sie in seiner gewaltigen, unheimlich geballten Rhetorik völlig untergingen. Ähnlich erscheinen ja auch in der großen Oper die Schwächen

des Librettos unter der Wucht der musikalischen Gestaltung belanglos. Das Wort ist hier oft nur ein Vorwand, Ekstase zu entladen. Und Hitlers Ekstasen schienen echt zu sein: das Elementare, das aus ihnen hervorbrach, bedurfte offenbar keines Textbuches, sondern wirkte allein schon dadurch, daß es sich so gewaltig und unmittelbar zeitnah offenbarte.

»Die Wirkung des Mannes gehört dem magischen Bereich an. Wer sich nicht verzaubern ließ, blieb unberührt. Das Wort war hier nicht artikulierter Ausdruck eines Geistes, sondern Träger hypnotischer Kräfte.«

So lautete ein Urteil über ihn schon bald nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges[8]. Seither war die internationale Zeitgeschichtsforschung mit allen Mitteln bemüht, Hitler zu entschlüsseln. Eine umfangreiche Biographie wurde von Alan Bullock verfaßt[9]. Dieser Autor nimmt Hitlers Wort von der »nachtwandlerischen Sicherheit« ernst und schildert die Regie, in der Hitler sich in Szene setzte:

»Wenn man die Filme von den Nürnberger Parteitagen ansieht, wird man selbst heute noch von der hypnotischen Wirkung eingefangen, die von den in vollkommener Ordnung marschierenden Tausenden von Männern ausgeht, von der Musik der zahllosen Kapellen, vom Wald der Standarten und Fahnen, von den brennenden Fackeln, von der Weite des Stadions und dem sich darüber wölbenden Dom der Scheinwerfer. Der Empfindung von Macht, Kraft und Einigkeit vermochte niemand zu widerstehen; jeder wurde hingerissen von der langsam sich steigernden Erregung, die ihren Höhepunkt erreichte, wenn der Führer persönlich auftrat. Paradoxerweise geriet der Mann, der der Urheber dieser Schauspiele war, nämlich Hitler selbst, in die stärkste Erregung: sie spielten ... im Prozeß der Selbstberauschung eine unerläßliche Rolle.«

Hier haben wir das Bild des hypnotisierten Hypnotiseurs. An ihm fehlt auch der in diesem Kapitel bereits bezeichnete ›makedonische Komplex‹ nicht, der ihn in allen Reden darauf hinweisen ließ, aus welchen sozialen Tiefen seiner österreichischen Vergangenheit er sich emporarbeiten mußte. Was er in seiner Jugend an Demütigungen erfahren hatte, setzte sich nachher in Machtbesessenheit um. An den Erinnerungen aus der ›Kampfzeit‹ entzündete sich seine Leidenschaft stets von neuem.

Gegenwärtig wird auch die Auffassung vertreten, Hitler habe weniger im einzelnen vorausschauend geplant, sondern sei vielmehr durch spontane Eingebungen getrieben worden. Ihm fehlte es auch nicht an vielseitiger Intelligenz, wenn sie seiner offensiven Energie weiterhalf. Gelegentliches, überraschend in Krisen auftretendes Zögern läßt bei ihm weniger auf Skrupel als auf plötzlichen Energieschwund schließen, der Entschlußlosigkeit zur Folge hatte. Anfälle von Apathie veranlaßten ihn oft zu weitausholenden Monologen, in denen er sich aber nicht erschöpfte, sondern seine Spannungen neu auflud, oder er nahm Zuflucht zu Massenversammlungen, in denen sich sein Sendungsbewußtsein wieder bestätigt sah. Er bedurfte solcher ständiger Selbstbestätigung, nicht nur um alle Fäden der Führung fest in der Hand zu behalten, sondern weil auch er die auf ihn zukommenden Entscheidungen oft nicht übersah. Darum pflegte er Aufträge für die Zukunft gleichzeitig an sehr verschiedene Personen und Dienststellen zu erteilen, ohne deren Kompetenzen gegeneinander klar abzugrenzen. Mehrfach hat er Rivalen, von denen sich jeder durch ihn allein autorisiert halten mußte, auf dieselbe Spur gesetzt. Die Konkurrenz der Gegensätze, die ja auch in Hitler waren, sollte sich auswirken und ihm zum autoritären »unabänderlichen Entschluß« verhelfen, wenn seine eigenen Überlegungen noch zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt hatten.

Ein historischer Zeuge, der sich auf viele Jahre persönlichen Umgangs mit dem Diktator berufen kann, entwirft uns folgendes Charakterbild:

»Hitler war ein Zwitterwesen an Geist und Seele. Er besaß ein doppeltes Gesicht. Die innere Widersprüchlichkeit, die in ihrer oft befruchtenden Wechselwirkung häufig eine Begleiterscheinung des menschlichen Genius ist, war bei Hitler ins Übermäßige gesteigert und zum beherrschenden Grundzug seines ganzen Daseins entwickelt. Deshalb ist das Wesenhafte dieser Gestalt auch nicht mit einfachen und natürlichen Vorstellungen zu verstehen, sondern von der menschlichen Vernunft nur mit den Begriffen der Polarität und des inneren Gegensatzes zu erfassen. In der Tatsache seiner inneren Doppelnatur liegt das Geheimnis seiner Rätselhaftigkeit und Unergründlichkeit. Sie macht es so schwer, sich die Kluft zwischen seiner äußeren, so selbstlos erscheinenden Gestalt als Diener der Nation und der erst später sichtbar werdenden Ungeheuerlichkeit seiner Handlungen zu erklären ... Schöpferische Intelligenz und blinde Unfähigkeit, diese zwei Seiten seines Intellekts, die mehr oder weniger, aber immer wieder in seinem Leben hervortraten, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ist nur möglich, wenn man die abnormale Spaltung seiner geistigen Veranlagung erkennt[10].«

Maßlose Erfolge und die dadurch hervorgerufene maßlose Selbstüberschätzung ließen ihn zu einer Abart des mythischen Empedokles werden, der – in der Deutung durch Hölderlin – »des Unterschieds zu sehr vergaß im übergroßen Glück, und sich allein nur fühlte ...«

Hitlers Selbstsucht soll erst im Laufe der Zeit hervorgetreten sein: z. B. hat Baldur von Schirach während des Nürnberger Prozesses 1945 gesagt, Hitler sei vor 1934 menschlich, von 1934 bis 1938 übermenschlich, nach 1938 unmenschlich gewesen[11]. Und Walter Warlimont stellt fest, daß man nach dem Attentat des 20. Juli den Eindruck bekommen habe, »als wenn der erlittene Schock alles physisch und psychisch Böse seiner Natur verstärkt nach außen gekehrt hätte[12]«. Noch unter dem unmittelbaren Eindruck des deutschen Zusammenbruches schrieb Max Meister in der Freiburger Zeitschrift ›Gegenwart‹ (April 1946) über Hitler folgendes:

»Was hier in der Geschichte in vielleicht einmaliger Eindeutigkeit eintrat, ist eine anonyme Kraft, die sich menschlicher Form bediente, um eine Zeit aus den Angeln zu heben ... Die vor diesen blicklosen Augen, die nie ein Gegenüber zu fixieren wußten, kapitulierten wie vor Übermenschlichem, waren der Wahrheit näher, als die ihn mit Menschenmaß maßen und klein erfanden. Das ungeheuerliche und jedes geschichtlichen Vergleiches spottende Mißverhältnis zwischen persönlichem Ausmaß und Selbstbewußtsein, zwischen Größe und Erfolg ist Beweis genug, daß hier nicht eine napoleonische Natur in die Geschicke der Völker eingriff, sondern ein lange geahntes, ja vorausgesagtes Geschehen durch einen zum Werkzeug des Verhängnisses Verdammten vollstreckt wurde ... Denn es handelt sich hier in der Tat um einen Einbruch des Dämonischen, der als solcher weder zufällig noch vermeidbar ist.« Und abschließend heißt es zu Hitlers Untergang: »Mit diesem elektrisch geladenen Bändiger der Massen hatte das Wesen nichts mehr gemein, das als ein Zitterer und vom Verfolgungswahn Gepeinigter zugrunde ging, nachdem seine Kraft von ihm gewichen war.«

## Feldherren

Die Dämonie der Führernatur ist schon am Beispiel Napoleons gezeigt worden. Mit den Heeren, die er als Feldherr befehligte, waren ihm – wie im Grunde jedem militärischen Führer – geschichtlich entscheidende Machtmittel in die Hand gegeben. Die dem Feldherrn übertragene Verfügungsgewalt kann ihn in Versuchungen führen, wie sie in diesem Ausmaß und mit solchen Folgen sonst nur an den großen Staatsmann herantreten. Sie kann ihn verleiten, die ihm verliehene Autorität nicht

zur Wahrung, sondern zum Sturze der bestehenden Ordnung einzusetzen.

Das berühmte Beispiel eines derartigen Mißbrauchs dämonischer Feldherrenmacht bleibt für alle Zeiten Albrecht von Wallenstein. Er stieg vom kleinen böhmischen Adeligen zum Herzog von Friedland empor und verriet seinen Kaiser schließlich an eine Machtidee, der er selber nicht gewachsen war, da sie jenseits seines Jahrhunderts lag und seinen Ehrgeiz blendete. Aus einem armen protestantischen Geschlecht stammend, war er aus politischen Gründen zum Katholizismus übergetreten und hatte nach reicher Heirat sein Vermögen durch den Ankauf beschlagnahmter protestantischer Güter ungeheuer vermehrt. Er bot alle Mittel auf, sich ein eigenes Heer zu schaffen. Seine Beziehungen zum Kaiserhof halfen ihm, und Heere wurden gebraucht. Den Zielen der Religionskriege innerlich fremd, wurde er trotzdem der stärkste Feldherr im katholischen Lager.

Die große Entscheidung seines Lebens, die das Geschick Deutschlands für Jahrhunderte bestimmte, lag in Wallensteins Entschluß, die Belagerung von Stralsund 1628 aufzuheben, während Richelieu die Belagerung La Rochelles damals fortsetzte und dadurch die politische Einheit Frankreichs rettete. Wallenstein war hier einmal Bedenken zum Opfer gefallen, wie sie seinen sonst so kühnen Geist gelegentlich lähmten. Der Verzicht auf Stralsund war ein dämonischer Entschluß, dessen welthistorisches Ausmaß den Zeitgenossen noch nicht erkennbar sein konnte. Wallensteins Absetzung auf dem Reichstag zu Regensburg (1630) erzeugte im Herzog, der die Schwächen der kriegführenden Parteien durchschaute, eine aufs höchste gereizte Selbstsicherheit. Nur unter den von ihm gestellten maßlosen Bedingungen fand er sich später scheinbar widerstrebend bereit, den Oberbefehl von neuem zu übernehmen. Von jetzt an stand aber der Herzog nur noch für seine eigene Sache und war von ihr in einer Weise besessen, daß er Idee und Wirklichkeit



nicht mehr auseinanderhalten konnte. Er wollte über alle Widersprüche seiner Epoche hinausgreifen und dabei nur jene Krone anerkennen, die er für sich selbst bestimmt hatte. Im Gefühl seiner Überlegenheit unterschätzte er alle ihm entgegenstehenden Kräfte. Schiller hat diese Verblendung Wallensteins in der Studie zum Dreißigjährigen Krieg ausführlich dargestellt. Auch für unsere Betrachtung ist dabei wesentlich, daß dieser Feldherr die Verehrung überschätzte, die ihm seine Umgebung entgegenbrachte. Er bezog alles nur auf sich und sah es als eine Bestätigung der Richtigkeit seines Vorgehens an, wenn man in seiner Gegenwart harte Kritik am Kaiser übte; und er verlor jeden Maßstab, als er vergaß, wie sehr sein Ansehen und seine Würde von der Rechtmäßigkeit seines Amtes abhingen. Als er diese Legalität preisgab, verlor er auch die Gefolgschaft seiner Truppe, die er längst an seinen ruhelosen Willen gebunden zu haben glaubte.

Diese Deutung Wallensteins durch den Dichter ist von der historischen Forschung seither im wesentlichen nicht übertroffen worden. Zum Tode des Feldherrn gibt Schiller sein abschließendes Urteil, durch das Wallensteins Dämonie charakterisiert wird:

»So endigte Wallenstein in einem Alter von fünfzig Jahren sein tatenreiches und außerordentliches Leben; durch Ehrgeiz emporgehoben, durch Ehrsucht gestürzt, bei allen seinen Mängeln noch groß und bewundernswert, unübertrefflich, wenn er Maß gehalten hätte. Die Tugenden des Herrschers und Helden, Klugheit, Gerechtigkeit, Festigkeit und Mut, ragen in seinem Charakter kolossalisch hervor; aber ihm fehlten die sanfteren Tugenden des Menschen, die den Helden zieren und dem Herrscher Liebe erwerben. Furcht war der Talisman, durch den er wirkte; ausschweifend im Strafen wie im Belohnen, wußte er den Eifer seiner Untergebenen in immerwährender Spannung zu halten . . .«

Diesem Charakterbild kann das Porträt des Prinzen

Eugen von Savoyen gegenübergestellt werden, ohne daß hier – über die Jahrhunderte hinweg – die Vergleiche allzu eng gezogen werden dürfen. Auch ihm, der unter seiner verachteten Stellung als junger Mann am französischen Hof litt, war der leidenschaftliche Ehrgeiz des unterdrückten Genies nicht fremd. Auch er besaß den Sinn für das Abenteuer, das wohl keinem großen Soldaten völlig fehlen darf. Daher erklärte er sich auch bereit, mit einem ausreichend schlagkräftigen Heer jeden Kampfauftrag zu übernehmen. In keiner Krise wich er der letzten Alternative aus; das beweist allein schon sein Wort: »Entweder werde ich mich Belgrads oder die Türken werden sich meiner bemächtigen.« Doch sein Ehrgeiz entartete niemals zur Ehrsucht. Nur mit ungespieltem Widerstreben ließ er sich 1703 vom Kaiser zum Präsidenten des Hofkriegsrates ernennen und bekannte ebenso stolz wie verantwortungsbewußt, nur »denen dienen zu können, die sich selbst höheren Aufgaben unterwerfen«. Er schlug auch die ihm angebotene polnische Königskrone aus, weil er sich seinem Kaiser verpflichtet fühlte und nicht durch eitle Ambitionen zu verlocken war. Er hat seinem Dämon die Grenzen objektiver Sittlichkeit gezogen.

Daher behielt der Prinz das menschliche Maß für sein Wirken und gestand in einem Gespräch über Frankreich auf der Höhe seiner Feldherrnlaufbahn, es freue ihn nun doch, jetzt in der Lage zu sein, die ihm dort in seiner Jugend entgegengebrachte Geringschätzung bereuen zu machen. Und als er aus politischen Gründen daran gehindert werden sollte, den Herzog von Marlborough nach dessen Sturz in London zu besuchen, lehnte er dieses Ansinnen ab: es sei ihm doch nicht zuzumuten, einen alten Freund im Unglück zu verleugnen. Prinz Eugen hielt es mit seiner persönlichen Überzeugung für unvereinbar, »daß man im allgemeinen die Dinge nur nach dem Erfolg beurteilt, und Unglückliche stets Anklagen ausgesetzt sind . . .«



Die Spannungen seines Wesens, das des eigenen Dämons Herr wurde, zeigten sich vor allem darin, daß er trotz der souveränen Reife seines philosophischen, der Kunst zugewandten Geistes sich die knabenhafte Unternehmungslust und zu überraschenden Späßen aufgelegte Heiterkeit bis ins hohe Alter bewahrte. Und unvergeßlich bleibt der für ihn bezeichnende Rat an seine Offiziere: »Meine Herren, Sie haben nur eine Lebensberechtigung, wenn Sie beständig – auch in der größten Gefahr – als Beispiel wirken, aber in so leichter und heiterer Weise, daß es Ihnen niemand zum Vorwurf machen kann.«

Prinz Eugen von Savoyen, der sich durch persönliche Bescheidenheit selbst besiegende Sieger, wurde von Rousseau auch in diesem Sinne gewürdigt. Der große Feldherr und Diplomat gibt selbst das seltene Beispiel einer allen Versuchungen der Macht widerstehenden, edel gebändigten Dämonie, die den weittragenden Entscheidungen seines Lebens entsprochen hat und ebenso in seinen Taten wie in seinen Verzichten offenbar geworden ist. Er wurde das Vorbild für Friedrich den Großen, der ihm darin ähnlich war, daß sich auch in seinem Wesen eine ästhetische Geistigkeit und der zäheste Kampfeswille miteinander geheimnisvoll verbunden haben. Beide wußten den Dämon der Macht – trotz aller in ihnen liegenden Widersprüche – zu zähmen.

Mirabeau hat die den Preußenkönig beherrschenden Gegensätze und deren Wirkung bewundernd anerkannt: »Selbstherrlich bis zur furchtbarsten Ungeduld, wurde er duldsam bis zur Langmütigkeit. Lebhaft, leidenschaftlich und ungestüm, erzog er sich zur Mäßigung, zur Ruhe, zur Besonnenheit. Sein Schicksal beschied ihm, daß die Ereignisse sich oft, weil er das Richtige tat, bisweilen trotz seiner Fehler, zu seinem Vorteil wandten, und alles, bis zu dem Tribut des Irrtums, den er der menschlichen Schwachheit zahlte, trug den Stempel seiner Größe, seiner Eigenart, seines unbeugsamen Cha-

rakters.« Wie wenig die Dämonie einem Stammeln aus dem Unbewußten gleichkommt und nur auf geistig unartikulierte Menschen wirkt, dafür ist auch Friedrich der Große ein überzeugender Beweis. —

Immer wenn der Dämon mit seinem Rhythmus über den Menschen kommt, sucht er, das Bestehende aufzuheben und dem Kommenden Bahn zu brechen. Vom Rhythmus beherrscht, wird jedes individuelle Leben zum Werkzeug des Überindividuellen. In der Spannung zwischen Erlebnis und Erkenntnis verwirklicht sich die Dämonie: in ihr wird, wie wir immer wieder gesehen haben, der Widerstreit der Gegensätze entschieden. So kommt es, daß der Mensch, selbst wenn ihn keine Genialität in Versuchung führt, im Sinne eines Wortes des ebengenannten Mirabeau, zwar die Bedrückung haßt, aber zugleich beherrscht werden will, weil ihm sein individuelles Dasein, nur auf sich selbst bezogen, nicht genügen kann. Er möchte treiben, wozu ihn der Dämon treibt, und er wird das, was er nicht werden will, wenn er dem Trieb zum Opfer fällt und das Tier nicht zähmen kann, das ihn trägt.

## Zeitgeist

»Wenn es irgendein Glück gibt unter den Menschen: ohne Mühe erscheint es nicht. Vollbringen kann es vielleicht heute ein Gott, — dem Verhängnis ist nicht auszuweichen, — aber die Zeit wird kommen, die, wenn sie einen auch mit Unverhofftem traf, wider Erwarten manches gibt, manches noch nicht.«
Pindar

Für jeden Menschen, der in dieses Leben tritt, fängt die Welt neu an. Er findet sich in ihr, und sie ist auch in ihm. Er wird Zuschauer des Treibens, das ihn umgibt, und nimmt selbst daran teil, als sei seine Individualität nur die natürliche Bestätigung des allgemeinen Daseins und könne mit ihm gleichgesetzt werden. Dann aber stößt er immer wieder darauf, wie sehr er sich durch seine Besonderheit von allen anderen unterscheidet und einmalig darstellt. Mit diesem Bewußtsein beginnt jede menschliche Erkenntnis und erfährt in ihrer Vereinzelung die Vergänglichkeit aller individuellen Existenz. Damit ist die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Welt jeder Generation von neuem gestellt. Sie kann im letzten nur vom Glauben beantwortet werden, der über die Wirklichkeit hinausweist und die Gegenwart in Zusammenhänge bringt, die ein Ganzes bilden, von dem her der Wert des Einzelnen erst bestimmbar wird. Ohne einen solchen Glauben zerfällt die Wirklichkeit in das beziehungslose Nebeneinander der Dinge, deren Zufälligkeit an dem Sinn des Bestehenden in einer Weise zweifeln läßt, daß den Menschen die Verzweiflung überkommen kann, wenn er sein Ende unvermeidlich vor sich sieht.

Einem sinnlosen Leben kann nur ein sinnloser Tod folgen. Wer sein Leben für sinnlos hält, dessen Verstand

ist gegen diesen logischen Schluß machtlos und bleibt hoffnungslos auf sich verwiesen. Allein der Glaube kann Hoffnung geben: er kommt aus dem Lebensgefühl, dessen irrationales, dem Willen zur Selbstbehauptung dienendes Streben, vom eigenen Rhythmus getragen, sich mit den Rhythmen der ihn umgebenden Welt auseinandersetzen muß und dies immer wieder mit dem Anspruch auf Ewigkeit versucht. Das Ewige offenbart sich in jeder Epoche als Stil, der das Zeitbedingte überzeitlich erscheinen und wirken läßt, stets von neuem einsetzt und nicht einfach in das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu bringen ist. Der spontane Ursprung des Stiles liegt tiefer, als er sich der Vorstellung von Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit erschließt, denn rational ist das Geheimnis nicht zu ergründen, mit welcher Notwendigkeit die Rhythmen des Lebens sichtbar und schicksalhaft werden.

Wir haben den Grund jeder Dämonie in der sich immer wiederholenden Ursituation gefunden, in welcher dem Menschen Entscheidungen aufgegeben sind, deren Folgen sich im voraus nicht berechnen lassen, obwohl sie im nachhinein Zwangsläufigkeit vortäuschen. Ihr Eigengesetz, das oft jeder Kausalität spottet, scheint sich am ehesten noch dem zu offenbaren, der den Rhythmus der Ereignisse gefühlsmäßig erfaßt und die Anregungen, die er dabei empfängt, intuitiv zu gestalten weiß. Im Zeitstil erhält die Wirkung des zur Macht gelangten Dämons ihre allgemeine Form. Der Dämon selber — mit seiner unendlichen Unruhe, die im Überindividuellen schwingt — hat keine solche feststellbare Form. Er geht auch nicht in der Ordnung auf, die er hervorruft und die jeweils nur eine seiner zahllosen Möglichkeiten, sich zu verwirklichen, darstellt. Die Ordnung lebt im Gegeneinander der Lebensrhythmen, deren Sinnzusammenhang nur nach den Maßstäben des Glaubens wissensmäßig zu bestimmen ist. Jede Deutung von Erkenntnissen setzt Erlebnisse voraus, die sich als Ganzes im Zeitgeist spiegeln.



Seine Betrachtung soll nun unsere Überschau abschließen, soll den Aufbruch des Welterlebens zeigen, wie er sich in jeder Generation einmalig vollzieht, und nochmals jene spontane Macht bezeichnen, deren Wirkung aus den Rhythmen des Lebens kommt und Schicksal wird. In diesem Schicksal sammeln sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: dem heiligen Frühling der Völker stehen die Propheten des Unterganges gegenüber und gewähren aus ihrer Sicht den Ausblick auf das Kommende, dem der Dämon gestaltlos entgegentreibt, wenn kein Bewußtsein ihn bannt und zur Offenbarung in der Ordnung des Lebens zwingt.

## Ver Sacrum

Der heilige Frühling ist das uralte Erlebnis der in jeder Generation neu erwachenden Menschheit, geheiligt durch den Rhythmus einer göttlichen Natur, die Adalbert Stifter aus dem »sanften Gesetz« geheimen Lebens wachsen sieht[1]. Es wirkt auch auf die gewaltsamen Ausbrüche des Chaos in allen Elementen; es zieht das noch Ungeordnete leise an sich. Von der stillen Beharrlichkeit seines Wachstums wird der Stoff lebendig geformt, das Ekstatische vor dem Abgrund seines Überschwanges bewahrt und dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Das vom Dichter erlebte sanfte Gesetz weist dem Werdenden das Maß der Dinge zu. Was sich jedoch nicht mehr lebendig gestalten läßt, unterliegt als toter Stoff nur noch äußeren Einflüssen, denen keine eigene innere Entfaltung mehr entspricht. Jedes Wachstum kommt aus einem Überschwang: dem der gebundenen Ekstase oder dem des ungebundenen Rausches. Im Rausch — nicht in der heiligen, metaphysisch bedingten Ekstase — wird der Rhythmus des Lebens zerstörend. Die ekstatische Begeisterung behält das Gefühl für die Ordnung, deren Dynamik über dem Menschen steht. Da-

durch, daß sie ihm bewußt wird, stellt er sie aber auch in Frage, denn er muß sich dann für oder gegen sie entscheiden, die Grenzen der ihm möglichen und von seinem Gewissen zu verantwortenden Wirksamkeit bestimmen und das Wagnis, sie zu überschreiten, ermessen. In der heiligen Ekstase opfert der Mensch stets sich selbst für jene überindividuelle ideale Ordnung, an deren Verwirklichung ihm liegt; im kollektiven Rausch hingegen opfert er blindlings alles. In der zerstörenden Leidenschaft bleibt der Dämon sich selbst überlassen. Wer ihr verfallen ist, hält noch im Alter an den Vorstellungen seiner längst entschwundenen Jugend verkrampft fest. Er gibt sich um jeden Preis jugendlich, auch wenn er weiß, daß er es nicht mehr ist, und nimmt damit der Ordnung des Werdens und Vergehens ihren natürlichen Sinn. Im Rausch, der ewige Jugend vortäuscht, verliert das Leben seine Würde. Die wahre Ekstase aber verjüngt; sie verklärt noch das Alter, denn sie erfüllt ihren Sinn der Verwandlung des Daseins, dem sie sich durch den Glauben ewig unterworfen weiß.

Die Völker aller Zeiten und Zonen haben den Frühling des Lebens besonders gefeiert. Was mit der Jugend unüberschaubar heranwächst, soll in den gemeinsamen Strom des Daseins, der aus der mythischen Vergangenheit kommt, einmünden und sich nicht in ungebundenen Sehnsüchten verlieren, sondern in der fruchtbringenden, segensreichen Bindung vollenden. Daher sieht auch der Mensch der Antike im Sieger bei den Olympischen Spielen nicht bloß die jeweils höchste Leistung persönlichen Einsatzes; er verehrt vielmehr darin auch die für seine Zeit gestaltgewordene Erfüllung des zeitlosen Strebens der ganzen Kultgemeinschaft, das im Sieger gipfelt und ihn zum Heros seiner Welt, zum Boten der Erlösung, zum Dämon des Heils macht.

In jedem heiligen Frühling — wie er auch in der christlichen Offenbarung des Osterfestes erscheint — wird die Gemeinschaft der Gläubigen erlöst, wenn sie voll Hingabe an der mythischen Feier teilnimmt. Vorher aber muß — um der Auferstehung willen — das Opfer des Todes gebracht werden, da jedes tiefe Glück ein Glück unter Tränen ist und die wahre Liebe zum Leben erst in der Bereitschaft erwacht, es hinzugeben für das Geliebte. Durch den Schmerz werden Leben und Liebe geläutert, auf ihren Wert geprüft, im Glauben erprobt. So enthalten auch die Jugendweihen bei allen Kulturen asketische Übungen, an denen sich der reifende Mensch zu bewähren hat, ehe er mit allen Rechten und Pflichten in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen wird. Die ihm auferlegten Prüfungen sollen ihn befähigt zeigen, Schmerzen zu ertragen und Spannungen auszuhalten. Die Leiden weisen über die Gegenwart hinaus auf eine Zukunft, in der die vom Glauben verheißene Erlösung erwartet wird. Und dieser Glaube stärkt sich in der opferbereiten Begeisterung, die nicht am Gegenwartserfolg hängt. Sie verwandelt das Bekenntnis in die den Charakter formende sittliche Haltung. Erst durch die Begeisterung kommt der Geist im Menschen unmittelbar zur Macht; durch sie werden in ihm die schöpferischen Kräfte wach, die sich nicht an die begrenzten Maßstäbe des Alltags binden, sondern dem Unberechenbaren zustreben. Über sie läßt Hölderlin seinen Hyperion sagen: »Wer nur mit ganzer Seele wirkt, irrt nie. Er bedarf des Klügelns nicht, denn keine Macht ist wider ihn.« (II, 118). Durch das begeisterte Opfer wird aber der Dämon stets an eine geistige Ordnung gebunden. Sie schützt den Menschen vor sich selber. Sein Entschluß, der ihn umgebenden Gemeinschaft zu dienen oder ihr abzusagen, ihr nahe zu bleiben oder sich von ihr zu entfernen, ist seine dämonische Freiheit.

In seiner Freiheit fühlt der Mensch seine Unsterblichkeit voraus. In ihr erfährt er seine ewige Bestimmung: sein Heil oder sein Unheil. Sie enthüllt ihm auch seine Ideale, die er in der Zukunft verwirklicht sehen möchte. Doch er begnügt sich nicht damit, ihre Erfüllung zu er-

hoffen. Er will alles mit Händen greifen, auch das, was er sich nicht selbst verdankt. Nur im begeisterten Erlebnis besitzt er es als Ganzes und teilt es zugleich mit allen, die zu seiner Glaubenswelt gehören.

Der Stil jeder Zeit ist Ausdruck eines Ideals, das durch Begeisterung geformt und durch Nachahmung verbreitet wird. Als profane Mode soll der Stil das menschliche Leben schmücken; im heiligen Kult erhebt er sich zum Ewigen. Stil umfaßt das Höchste wie das Niederste, durch das eine Zeit und ein Raum — in allen Lebensbereichen einander entsprechend — geformt werden und einen gemeinsamen Bezug haben, der rational nicht auszudeuten ist und doch das Ganze zusammenhält. Seine Wirkung kommt aus der lebendigen Kraft seiner Vorbilder, die spontan schöpferisch entstehen und nachgeahmt werden.

Von den Kirchenvätern, z. B. von Cyprian (I, 74), werden zwar die heidnischen Dämonen als Erfinder der Mode verdammt, doch alles Vorgeformte weckt nun einmal den Reiz der Nachahmung und schafft daraus jene Atmosphäre, in welcher sich der Zeitgeist bildet. Von ihm wird die Jugend am stärksten angesprochen, während das Alter dazu neigt, am Überlieferten der Vergangenheit und damit seiner eigenen Jugend festzuhalten. Als überindividuelles, generationsmäßig differenziertes Phänomen entsteht der Zeitgeist ebenso aus den einzelnen Antrieben und Auffassungen der Zeitgenossen, wie er seinerseits auf diese Einfluß nimmt. In solcher Wechselwirkung gestalten sich seine konformistischen Kreise um eine unsichtbare Mitte der Zivilisation. In ihr sammeln sich alle zeitbedingten Ausdrucksweisen überzeitlicher menschlicher Sehnsucht. Sie kann auch zur Süchtigkeit werden, an der jedes Streben krankt, wenn es außerhalb seiner Eigeninteressen keine objektiven Werte mehr anerkennt[2]. Selbst rastlose Tätigkeit verliert ihren Sinn, wenn der über sie hinausweisende höhere Wertbezug fehlt.



Die Dämonie des Zeitgeistes hat ihr Kraftfeld jeweils in den menschlichen Beziehungen, vor allem im sozialen Rhythmus der Gesellschaft. Wer hier nur von einer historischen Naturgesetzlichkeit spricht, die sich auf die materiellen Lebensbedingungen gründe, der leugnet das außermaterielle Schicksal und täuscht sich bewußt über dessen Unwägbarkeiten hinweg. Von Naturgesetzen kann überhaupt nur die Rede sein, wenn die Ereignisse, aus denen sie abgeleitet werden, experimentell wiederholbar sind. Alles Schicksal aber ist seinem Wesen nach einmalig wie die Individualität eines Menschen in seiner Zeit. Durch behauptete Naturgesetze der Geschichtsentwicklung wird das Leben in einer Weise relativ, daß es seinen Eigenwert verliert, obwohl es doch für sich absolute Geltung beansprucht. Es ist der Dämon des Fortschritts, der gegenwärtig solche Ausschließlichkeit verlangt; bei Fehlentwicklungen werden von seinen Anhängern in der Regel keine inneren Schwächen dieses Fortschrittsstrebens eingestanden, sondern Schuldige gesucht, welche der angenommenen Geschichtsnotwendigkeit im Wege stehen. Wer nichts als eine solche Fortschrittsbewegung der Zivilisation kennt, setzt sich als ihr Instrument vielfach über seine eigenständige persönliche Verantwortung hinweg und sieht sich durch seine Ideologie auf jeden Fall gerechtfertigt. Wer hingegen jeden Fortschritt verachtet, wird von denen vernichtet, die ihm bedenkenlos folgen, und verliert den Zusammenhang mit seiner Zeit.

Im allgemein vorherrschenden Zeitgeist, der an der Selbsterlösung des Menschen durch den Fortschritt festhält, wird der Sinn der Welt und des Lebens im Grunde nicht mehr entdeckt, sondern — je nach Interessenlage — erfunden und dementsprechend ideologisch ausgerichtet. Wenn der dabei oft nur sehr künstlich erzeugte Optimismus unerfüllt bleibt, dann kann sich ein Pessimismus organisieren, der nach dem Verlust aller Hoffnungen von der Lust am Untergang fasziniert wird[3]. Auch

sie ist — wie jede Lust — ein Dämon. Selbst ein Mensch, der jede Hoffnung, ein Ziel zu erreichen, verloren hat, will sich trotz seines erklärten absoluten Freiheitswillens von Mächten beherrschen lassen, die er als überlegen anerkennt. Er kann dann sogar das verehren, was ihn zerstört, wenn er sonst nichts findet, was er verehren könnte. Vom Glauben verlassen, betet er immer noch den Erfolg an, auch wenn dieser sich gegen ihn kehrt und ihn vernichtet.

Der Zeitgeist, in welchem sich immer auch die Gesinnung der Erfolgreichen auswirkt, drängt dem Menschen den Rhythmus des Lebensgefühls auf, von welchem die geschichtliche Situation beherrscht wird. Um nicht erfolglos isoliert zu werden, passen sich ihm, dem allgemeinen Zug der Zeit folgend, die meisten an; sie wollen nicht abseits stehen und als rückständig gelten. Wer sich in den Verhältnissen behaupten will, glaubt vielfach, auf seine persönliche Selbstbehauptung verzichten zu müssen. Sein Eigenwille unterwirft sich der Mode wie auch den öffentlich anerkannten Maßstäben. Dadurch gerät er oft in einen mehr oder weniger großen Gegensatz zu sich selber, doch die ganze Gegenwart scheint unter dem Gesetz des Zeitgeistes zu stehen, der jeden einzelnen Menschen zielstrebig und zwangsläufig zu seinem Medium machen will. Ein solcher Mensch lebt sein Schicksal eigentlich nicht, sondern wird von ihm gelebt und typenmäßig verwandelt, indem grundsätzlich nur jener Teil seiner individuellen Anlagen zur Geltung kommt, der dem Zeitgeist entspricht und durch ihn bestätigt wird. Er normiert das menschliche Verhalten, ohne daß die geforderte Anpassung jemals vollkommen glücken kann. Sogar im totalen Staat bleibt noch ein Rest individueller menschlicher Existenz, der mit den verordneten gesellschaftspolitischen Zielen nicht zur Deckung gebracht werden kann. Am ehesten glückt der Einklang mit dem Zeitgeist einer Jugend, die durch die Umwelt bestätigt werden will und von sich aus keine



überzeitlichen Autoritäten anerkennt. Junge Menschen, die sich selbst erst suchen müssen und Vorbilder brauchen, verfallen dem Zeitgeist weniger durch intellektuelle Belehrung oder durch äußeren Zwang, der eher ihren Widerstand weckt, als vielmehr durch ihre Empfänglichkeit für jeden Rhythmus. Er steckt die Menschen mit seiner Unruhe an. Von der menschlichen Ansteckung der Unruhe spricht z. B. Turgenjew in seinem Roman ›Väter und Söhne‹. In ihr schwingt alles Unerfüllte, bis sich daran das Feuer entzündet und die Flamme der Begeisterung hochschlägt. Alles noch Unentschiedene lodert auf. Die Sonne eines Ideals kann aber zum Höllenbrand werden, wenn der von ihr geblendete Glaube einen Glaubenskrieg entfacht, sich ihm mit ganzer Sehnsucht nach einer Welt, in der es keine Feinde mehr geben soll, bedingungslos hingibt. Und da ist auch nachher im letzten keine Schuldfrage mehr zu stellen.

In der höchsten Not einer unüberschaubaren Situation folgen viele — jenseits aller rationalen Überlegungen — einem Rhythmus, der ihr Bewußtsein völlig gefangen nimmt und ihr Denken in seinen Bann zwingt. Er soll ihnen jeden Zweifel ersparen und sie tragen: immer weiter, immer höher hinauf. Der Rhythmus soll ihnen ihre Verantwortung abnehmen; der gemeinsame Rausch soll die geheime Angst ersticken, die aus der Zeit kommt, aus dem Dunkel unsichtbarer Gefahren. Die drohende Zukunft soll im Kampfe gestellt, für immer siegreich überwunden und in eine lustvolle Gegenwart verwandelt werden. Dann wird es keine Not mehr geben und kein Opfer gebracht werden müssen; dann beginnt ein endloser Frühling der Lust, — ein lüsterner, ein unheiliger Frühling.

### Propheten

Der Zeitgeist herrscht vor allem durch das Schlagwort, das eigentlich nichts erklärt, sondern fordert und den

Menschen erobert. Es schlägt und trifft das Bewußtsein oft bis zur Lähmung jeder Kritik, von der es – seiner schillernden Ungenauigkeit wegen – nur schwer gefaßt und bewältigt werden kann. Das Schlagwort erscheint als der Ausdruck eines gemeinsamen Willens und wirkt stärker emotional als rational. Es erhebt ein Wunschbild zur erreichbaren Wirklichkeit oder stellt eine Vision des Schreckens als eine nahe bevorstehende unvermeidbare Zukunft hin.

»Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!« Das ekstatische Schlagwort der französischen Revolution war zugleich die soziale Verheißung kommenden Glücks und die unversöhnliche Kampfansage gegen die privilegierten Stände. Von der Macht solcher Schlagworte wird mit dem Zeitgeist auch der Lebensrhythmus bestimmt. In ihm scheint das Schicksal ganz in die Hand des Menschen gelegt zu sein. Jede Distanz zur Geschichte wird aufgehoben. Das Schlagwort macht alles, wofür es eingesetzt wird, zur Gegenwart: was sich morgen für alle erfüllen soll, die an die Revolution glauben, ist eigentlich schon heute da und wird nur durch eine feindliche Wirklichkeit verstellt, die es nun zu durchbrechen gilt, um dann – dicht nebenan – den Raum des Paradieses zu erreichen.

Das Schlagwort »haut hin«, reißt mit und setzt sich über jeden logischen Einwand hinweg. Es vereinfacht die Zusammenhänge maßlos und unterschlägt alles, was ihm widerstrebt. Die Wirklichkeit und mit ihr auch der Mensch werden durch solche Vereinfachungen um ihren objektiven Sinn gebracht, tendenziös verfälscht und wesensmäßig entleert. Die Illusion, eine neue Welt und einen neuen Menschen schaffen zu können, reduziert das ganze Dasein auf dieses eine Ziel und wird durch das Schlagwort stets von neuem beschworen. Die Wirklichkeit, die ihren eigenen Wert verloren hat und nur zum Mittel für den vom Menschen bestimmten Zweck geworden ist, bildet in sich einen nihilistischen Komplex. Aber



dieses Nichts bleibt mächtig, denn gerade das Vakuum reizt dazu, mit irgend etwas ausgefüllt zu werden. So kommt es, daß in glaubenslosen Zeiten, in denen keine allgemein verbindlichen Maßstäbe gelten, die Magier der Ideologie am leichtesten Einfluß gewinnen und mit ihren Versprechungen wie mit ihren Drohungen, seien sie auch noch so unwahrscheinlich, über die richtungslosen Menschen Macht gewinnen. Sie anerkennen ja keinen über ihren diesseitigen Interessen stehenden Wert; sie geben die ihnen durch ihre Anhänger errungenen Erfolge als die einzige Realität aus und schaffen damit eine »Wahnwelt«. Doch der totalen Ideologie und ihrer suggestiven Kraft steht die universale Wirklichkeit entgegen. An ihr erweist sich, daß es z. B. keinen absoluten Fortschritt gibt, sondern jedem Gewinn ein Verlust gegenübersteht. Trotzdem wirkt das Gewinnstreben auch weiterhin anziehend und führt mit dem materiellen Machtzuwachs zur Selbstbetäubung des von Erwerbsucht getriebenen Menschen. Auch dort, wo der materielle Nutzen zweifelhaft wird, hört das Gewinnstreben deshalb noch lange nicht auf. Gerade das Fehlen einer geistigen Autorität, die der Besitzgier Grenzen setzt, reizt zur Willkür und zur Gewalt[4]. Sie tritt stets im Namen der ›Freiheit‹ auf, obwohl es selbst den Menschen, der ungebunden schweifen möchte, im letzten nach Geborgenheit verlangt. Diese Geborgenheit aber hat wiederum nur den Sinn, dem sie sich in der Ordnung unterwirft und ohne den sie als lügenhafte Illusion zerfällt.

Jede Wahrheit enthält eine Verheißung und braucht den, der sie verkündet, zum Leben erweckt, zur Wirkung bringt. Die das Feuer vom Himmel reißen und die Gesetzestafel vom Berge unter die Menschen tragen, sind die ekstatischen Seher und Propheten der Völker: persönlicher Ausdruck des Zeitgeistes oder aber dessen Gegenspieler. Der Prophet kennt den Rhythmus des Lebens, er fühlt ihn in sich und spürt, wohin er treibt: zur Erlösung, wenn er in den Grenzen der göttlichen Gebote

gehalten wird, zum Untergang, wenn er hemmungslos sich selbst überlassen bleibt. Unter seiner magnetischen Wirkung drängt die vom Dämon erfaßte Menschenmasse, die sich selbst keine Grenzen setzt, zu dem, was sie fürchtet und eigentlich vermeiden möchte. Sie will das Bild des Himmels und der Hölle sehen, das der Prophet ihr vorstellt. Es drängt sie, auch das Grauen zu erleben, das für sie eine Anziehungskraft hat wie die Flamme für den nächtlichen Falter. Es ist der zur Gestalt gewordene Rhythmus des flackernden Lichtes, das die Lebewesen verzaubert und blendet. Und wie Feuer liegt das Wort auf der Zunge des Propheten, der den Zeitgeist beschwört. In allen Sprachen verheißt er, daß eben das, was für die Menschheit die größte Gefahr ist, ihr höchster Sieg werden kann, wenn sie sich, sei es auch in letzter Stunde, überwindet und der geoffenbarten Wahrheit folgt, nach welcher das Opfer den Dämon an die Ordnung bindet. Er erscheint in allen Gestalten, doch in jeder setzt er die ganze Welt aufs Spiel. Seine segenbringende Kraft führt in der Überfülle zum Verderben. Wo kein Maß mehr ist, endet auch der Mensch als Dämon, indem er sich in das Wesen verwandelt, das ihn versucht hat und dessen Versuchung er erlegen ist.

Die Dämonie des Zeitgeistes wird einzig durch das Gewissen entschieden, das den Menschen auf seine Seelenmitte verweist, von der aus allein er sein Schicksal ermessen kann. Diese innere Mitte läßt ihn die Spannung ertragen, daß von zwei Gegensätzen des Lebens jeder in sich begründet sein kann und das Unbewußte des Menschen in gleicher Weise an sich zieht; der Vernunft bleibt ewig verschlossen, warum sich so viele verschiedene Religionen an die eine Gottheit binden. Die zwischen allen Unwägbarkeiten des Lebens getroffene dämonische Gewissensentscheidung verleiht der Welt Bestand und schützt das neue Leben; sie hat erlösende Kraft, wenn ein Mensch, der betrogen worden ist, trotzdem selber nicht zum Betrüger wird; wenn er für das, was



ihm das Leben schuldig geblieben ist, nicht an anderen Rache nimmt. So ist es dem Menschen aufgegeben, sich in seinem Rhythmus beherrschen zu lernen, in der dämonischen Spannung die Mitte zu halten, in welcher der Dämon, an das Gewissen gebunden, ihm dienen muß, oder sie im Widerstreit der Gefühle aufzuheben und sich willenlos einem Dämon zu überliefern, der sein Opfer bis über die Grenzen der Welt hinaus schleppt und dort wegwirft.

Unser Schicksal liegt in dem Rhythmus, mit dem es uns am stärksten ergreift und der von uns am tiefsten erfaßt wird. Wir sprechen vom Dämon als dem lebendigen Irrationalen, das alle Geheimnisse in sich birgt und in Verwandlungen offenbart. Wir sprechen auch heute noch vom Dämon und nicht bloß vom Irrationalen, denn alles Abstrakte ist tot. Doch die Welt lebt, solange das Geheimnis ihrer Rhythmen in Ehrfurcht erlebt wird und unser Geist sich nicht gegen seinen dämonischen Ursprung wendet, sein Wissen und seinen Glauben nicht ohne Gewissen und ohne Liebe einsetzt, sondern sich zu seinem Schicksal bekennt, auch wenn er es nicht durchdringen kann. Wo die Kraft fehlt, die Wahrheit zu finden, dort rettet allein die Bereitschaft, sich von ihr im Rhythmus des Lebens finden und verwandeln zu lassen. Der Dämon dient dem, der nicht verzweifelt, und vernichtet jeden, der ihm blind verfallen ist.

EINFÜHRUNG *zu Seite 9 ff.*

Gustav Mensching: Das Wunder im Völkerglauben, Leipzig 1924.
F. A. Schmid Noërr: Dämonen, Götter und Gewissen, Berlin 1938.
Erwin Reisner: Der Dämon und sein Bild, Berlin 1947.
Walter F. Otto: Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg 1956.
Helmuth von Glasenapp: Brahma und Buddha, Berlin 1926.
Wolfram von den Steinen: Glück und Unglück in der Weltgeschichte, Basel 1943.
Alfred Weber: Das Tragische in der Geschichte, München 1959.

[1]) »Die Welt verstehen heißt für einen Menschen, sie auf das Menschliche zurückführen, ihr ein menschliches Siegel aufdrücken«, sagt Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, 3. Aufl., Hamburg 1960, S. 20. Die Unbestimmtheit der menschlichen Existenz wird charakterisiert von Nicola Abbagnano: Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus, Hamburg 1957.

[2]) Über das ›Ungeheure‹ und dessen Bewältigung vgl. Wilhelm Grönbech: Kultur und Religion der Germanen, Hamburg 1939, I. Bd., S. 195 f.

[3]) Xerxes, »der den heiligen Hellespontos knechtesgleich in Fesseln legt . . .«, s. Aischylos: Die Perser, Vers 745, übersetzt von Ludwig Wolde, Sammlung Dieterich, Bd. 17, Leipzig 1938.

[4]) Salomon Reinach: Orpheus, Wien 1911, S. 9 ff.; dort auch das Hume-Zitat (›Naturgesch. d. Religion, 1755): »Der Mensch hat ganz allgemein das Bestreben, anzunehmen, daß alle Wesen ihm gleichen. Die unbekannt wirkenden Ursachen beschäftigen ständig sein Denken; um sie sich selbst anzuähneln, ist er stets bereit, sie mit seinem eigenen Denken, seinem Verstand, seinen Leidenschaften, manchmal sogar mit seinen Gliedmaßen und Gesichtszügen auszustatten.«

[5]) Gegen den flachen Rationalismus, der sich im Kausalitätsdenken erschöpft, steht vor allem Walter F. Otto, a.a.O., S. 14 ff.



[6]) Plato Alk. 122; Magie als »Therapie der Götter«; θεῶν θεραπεία.

[7]) Paracelsus: Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften, herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Sammlung Dieterich, Bd. 83, Leipzig 1941, S. 106 ff.

[8]) Jakob Böhmes Schriften. Ausgewählt und herausgegeben von Hans Kayser, Leipzig o.J., S. 318 ff.

[9]) Jane Ellen Harrison: Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion, Cambridge 1912, S. XI.

[10]) Thrasybulos Georgiades: Musik und Rhythmus bei den Griechen. Zum Ursprung der abendländischen Musik, Hamburg 1958, S. 42 ff.; Grundformen der Magie in der griech. Kultur u.a. auch bei Robert von Ranke-Graves: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. 2 Bände, Hamburg 1960.

[11]) Tabu: polynesisch ›tapu‹ = ›das stark Gezeichnete‹, ›das Unberührbare‹; Verstöße gegen ein Tabu gelten als unsittlich: Otto, a.a.O., S. 71 f. Auch bestimmte Körperteile können tabu sein, z.B. ›das Tabu auf der linken Hand‹.

[12]) vgl. Hanns Oertel: Euphemismus in der vedischen Prosa und euphemistische Varianten in den Mantras, München 1942, S. 3.

[13]) Novalis: Romantische Welt. Die Fragmente, Sammlung Dieterich, Bd. 21, Leipzig 1939, S. 258.

[14]) zitiert bei Günter Blöcker: Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur, Berlin 1957, S. 307.

[15]) Franz Altheim: Gesicht vom Abend und Morgen. Von der Antike zum Mittelalter, Frankfurt/M. 1954, S. 18, wo es u.a. heißt: »War aber der Mythos zerfallen, so war vom Leben, wofern es dichterisch gestalten wollte, nur das Niedrige, Gemeine, Abenteuerliche, Mystisch-Abergläubische, Obszöne übrig.«

[16]) F. W. Schelling: Philosophie der Mythologie (1842) II, 2, S. 137, zitiert von Otto, a.a.O., S. 12.

DER NAME ›DÄMON‹ *zu S. 23 ff.*

W. Pape: Handwörterbuch der griechischen Sprache, Braunschweig 1942.
Hesiod: Sämtliche Werke. Deutsch von Thassilo von Scheffer, Sammlung Dieterich, Bd. 38.

Walther Kranz: Geschichte der griechischen Literatur, Sammlung Dieterich, Bd. 42, Leipzig 1939. 4. Aufl. Bremen 1960.
Wilhelm Nestle: Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian, Stuttgart 1944.
Wilhelm Capelle: Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart 1953.

[1]) Homer: Ilias und Odyssee; Thassilo von Scheffer (Sammlung Dieterich, Bd. 13) übersetzt meist statt »der anderen Dämonen«: »der anderen Götter«.
[2]) Ähnliche Stellen über die unheilvolle Wirkung des Dämons: Od. 18, 258; 19, 129 und 512; 20, 87; 14, 488.
[3]) Jacob Burckhardt: Kulturgeschichte Griechenlands, Wien 1940, S. 196.
[4]) Diese Stellen werden hier alle aufgeführt, um dem Einwand zu begegnen, der Widerspruch im Begriff ›Dämon‹ sei darauf zurückzuführen, daß eine spätere Überlieferung das Wort eingefügt habe. Die verschiedenen Deklinationsformen der griech. Wörter ›Gott‹ und ›Dämon‹ in den genannten Versen lassen an der Echtheit des Textes nicht zweifeln.
[5]) Gerhard Kittel: Theologisches Wörterbuch, Stuttgart 1935, Bd. 2, S. 9.
[6]) zitiert bei Eduard Saenger: Anthologie altgriechischer Lyrik, Leipzig 1927, S. 45.
[7]) Pindar ol. 1: »Es ist dem Manne geziemend, von göttlichem Wesen nur Schönes zu sagen.«
[8]) Auch Xenophon nennt das Daimonion stets eine innere Stimme, die als göttlich gelte, jedoch nicht nur warne, sondern auch rate, was Sokrates tun solle. Sein Glaube an die Mantik ist mehrfach bezeugt: Xen. (Mem. I, 1, 2, 17, 19; IV, 3, 12), Plato (Tim., Aol., Symp., Polit.); Sokrates behauptet, seinen Auftrag durch Orakel bzw. Träume zu erhalten: Plato (Apol. p. 33; Phaidon p. 60); dazu auch Cicero, de div. I, 25, 54.
[9]) Wilhelm Nestle: Platon, Leipzig 1931, S. 102 f.; Plato de rep. X, 617 (Dämon als Seelenbegleiter); Tim. 89, 90 (vom dreifachen Wesen der Seele, deren wertvollster Teil das Daimonion sei; über die mehrfache Seele bei den indischen Völkern vgl. H.v. Glasenapp, a.a.O., S. 24); Phaidros 240, 272; de leg. X, 909.



[10]) Krat. 398; Plato beruft sich auf Hesiods ›Werke und Tage‹, Vers 120 ff.
[11]) Das Thema des »Fluchgeistes«: ›Agamemnon‹ Vers 1219, 1468 f., 1501, 1507, 1569; ›Totenopfer‹ 691; ›Eumeniden‹ 734 f.; ›Schutzflehende‹ 415; ›Sieben gegen Theben‹ 960.
[12]) Rhet. II, 23; dagegen de div., c. 2, p. 463: Gott ist hier nur als Potenz, nicht als Schöpfer der Welt vorgestellt.
[13]) Men. Frg. 483, 417 b, 598, 812.
[14]) Meisterwerke der antiken Komödie. Aristophanes, Menander, Plautus, Terenz. Übersetzt und herausgegeben von Ernst R. Lehmann-Leander, Sammlung Dieterich Bd. 235, Bremen 1960, S. XLVII.
[15]) Plut. Def. Orac. 14; Dio. 2, 3; Is. et Os. 25; Kittel, a.a.O., S. 3 ff.

Gestaltlose Dämonie zu Seite 37 ff.

Elias Canetti: Masse und Macht, Hamburg 1960.
Karl Beth: Religion und Magie, Leipzig 1927.

[1]) Harrison stellt Orenda neben θύμος und μένος; Beth weist darauf hin, daß »selbst die Götter immer der Größe des Mana unterworfen sind, das in dem sie Anrufenden ist« (S. 226).
[2]) Placide Tempels: Bantu-Philosophie, Heidelberg 1960.

Idee und Leben zu Seite 44 ff.

Karl Viëtor: Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte, Bern 1952.
Walther Rehm: Tiefe und Abgrund in Hölderlins Dichtung, Beitrag zur Hölderlin-Gedenkschrift, herausgegeben von Paul Kluckhohn, Tübingen 1944; ders.: Kierkegaard und der Verführer, München 1949.
Paul Tillich: Das Dämonische, Tübingen 1926.
Walter Heinrich: Schellings Lehre von den letzten Dingen, Salzburg 1955.
Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt/M. 1955; ders.: Der philosophische Glaube, Frankfurt/M. 1958.

[1]) In den Gesprächen mit Eckermann nennt Goethe folgende »außerordentliche« Menschen: Napoleon (11.3.1828), Karl August von Weimar und Paganini (2.3.1831), Friedrich d.Gr., Peter d.Gr. und Lord Byron (8.3.1831), Goethes Schwester (28.3.1831), Mozart (20.6.1832), Mirabeau (17.2.1832).

[2]) Fr. W. Riemer: Mitteilungen über Goethe, Bd. 1, Berlin 1841, S. 397.

[3]) Goethe: Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 20. Buch; dazu Josef Nadler: Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, III. Bd., Regensburg 1931, S. 107.

[4]) Reinhard Buchwald: Schiller. Leben und Werk, Wiesbaden 1959, S. 753 f.

[5]) Peter Szondi: Zur Philosophie der Tragödie, in ›Forum‹, Heft 89, Wien 1961, S. 173.

[6]) »Das Numinose, Heilige verschließt als ›zweigestalt‹ in sich auch die Möglichkeit des Vernichtens, einer fast bösartig zuwartenden Zerstörungslust, deren Anruf im aufgestachelten Menschen die Todeslust antwortet.« (Rehm, Tiefe und Abgrund, S. 100.)

[7]) Blaise Pascal: Gedanken, Sammlung Dieterich, Bd. 7, Leipzig 1937, S. 95.

[8]) Das Daimonion des Sokrates ist nach Jaspers eine Absage an die Dämonen; dies widerspricht u.a. der Deutung des Eros im ›Symposion‹.

[9]) Joseph Bernhart (›Chaos und Dämonie‹) und Paul Hankamer (›Spiel der Mächte‹) zitiert bei Werner Picht: Vom Wesen des Krieges und vom Kriegswesen der Deutschen; Stuttgart 1952, S. 80 f.


GÖTTER UND DÄMONEN *zu Seite 87ff*

Walter Otto: Religiöse Stimmen der Völker. Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1932.

Hermann Kees: Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941.

Franz Altheim: Der Unbesiegte Gott. Heidentum und Christentum, Hamburg 1957.

Carl Frank: Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur babyl.-assyr. Dämonologie, Leipzig 1941.





Erich Ebeling/Bruno Meissner: Reallexikon der Assyriologie, Leipzig 1938, II. Bd.

Helmuth von Glasenapp: Die nichtchristlichen Religionen, Frankfurt/M. 1960.

Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte. Herausgegeben von Eduard Conze, Berlin 1960.

Paul Deussen: Upanishads des Veda, Leipzig 1921.

H. S. Nyberg: Die Religionen des alten Iran, Leipzig 1938.

Hermann Lommel: Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930.

Thassilo von Scheffer: Die Legenden der Sterne, Berlin 1939.

Paul Sarasin: Helios und Keraunos oder Gott und Geist, Innsbruck 1924.

Karl Kérényi: Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung, Hamburg 1959.

Martin Ninck: Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1935.

Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Bände, Berlin 1956.


[1]) Apophisbuch, Papyrus 10 188, British Museum 23, 1.

[2]) Berliner Papyrus 3027; 3, 1.

[3]) Hertha Machold: Vom Ursprung der Sprache, in: Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft, herausgegeben von Walter Heinrich, Wien 1950, S. 258.

[4]) von gr. γελάω = ›erglänzen‹, ›lachen‹; vgl. »weiße Frau« (Euphemismus!).

[5]) Gilg. Ep. XII, Col. III, 23, 28. ›Zu‹ wird auch als heraldisches Symbol des löwenköpfigen Vogels Lagasch gedeutet.

[6]) Nach dem obersten iranischen Gott Ahura (=Asura) Mazda; ahura = Herr, mazda = weise.

[7]) Die iranischen Fravashis sind tote Seelen als Schutzengel, die dem Völkerzerfall wehren sollen; sie werden in Jast 13, dem Ritualtext für den täglichen Priesterdienst, ausdrücklich in dieser Bestimmung erwähnt; vgl. Nyberg, a.a.O., S. 62.

[8]) ›vohu mainyu‹ ist als guter Mainyu (›gute Absicht‹) der eigentliche Schöpfer der Welt.

[9]) Plut. De Socr. daem. c. 9, 10.

[10]) Eurip. Bacch. V. 416.

[11]) ἐνόδια δαίμονες; Plato Leg. 914.

[12]) Pausanias IX, 35, 3. Aisch. Eum. V. 7 f. Vergil Aen. X 215; Ovid Am. III 2, 51.
[13]) Aisch. Prom. Vers 50.
[14]) Themis beruft die Versammlungen der Götter ein: Il. XV, 87 f., XX 4 f.; Od. 2, 68.
[15]) Aisch. Prom. Vers 518.
[16]) Neben dem Namen ›Asen‹ findet sich auch der Begriff ›Ansen‹, wie nach Jordanes XIV die Goten ihre Häuptlinge benannt haben sollen.
[17]) Otto Höfler: Gemeinschaft und kultische Ordnung, in: Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft, herausgegeben von W. Heinrich, a.a.O., S. 237 ff.

## Dämonen als Kollektivwesen

zu Seite 94 ff.

Leopold Feiler: Mysterion, Wien 1946.
Kurt Seligmann: Das Weltreich der Magie. 5000 Jahre geheime Kunst, Stuttgart 1958.

[1]) Apollonios Rhodios: Die Argonauten, verdeutscht von Thassilo von Scheffer, Sammlung Dieterich, Bd. 90, Leipzig 1940, 2. Gesang Vers 516 ff.
[2]) Otto-Wilhelm von Vacano: Die Etrusker in der Welt der Antike, Hamburg 1957, S. 23 f.
[3]) Über ägyptische Pflanzenkulte: Kees, a.a.O., S. 83 ff.; griechische Pflanzenkulte bei Rohde, Psyche, S. 260, 292 u.a.
[4]) Aristoteles De divinatione per somnia 2, 463, 12; Nikomachische Ethik, VII, 14, 1153, 32; zitiert bei Ortega y Gasset: Das Wesen geschichtlicher Krisen, Stuttgart 1955, S. 93.
[5]) Ernst Kornemann: Adler und Doppeladler im Wappen des Deutschen Reiches, in: Gestalten und Reiche, Sammlung Dieterich, Bd. 107, Leipzig 1943, S. 402 ff.
[6]) Auch Hera erscheint oft als Taube, wie Athene als Seeadler (Od. 3, 371), Apollo als Geier (Il. VII, 58); im Italienischen bei Dante ist ›dove‹ das Wort für ›Engel‹, im Englischen allgemein für ›Taube‹.
[7]) Otto Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt/M. 1934, 1. Bd., S. 43, 106 f., nennt alle Dämonentiere »taburierte Kultobjekte«, in denen sich reale Lebensmächte darstellen. Für ihn sind die »aufgesperrten Tierrachen wahre Träger magischer Kräfte, die rationalistisch ebenso wenig zu fassen sind wie der ›Zauber‹, der noch in neuer Zeit etwa einer Regimentsfahne innewohnt«.
[8]) vgl. Ibsens ›Rosmersholm‹ und Storms ›Schimmelreiter‹, die aus dem alten Volksglauben übernommen sind.
[9]) Zu dem das Haar und die Nägel betreffenden Aberglauben vgl. u.a. M.A. Radford: Encyclopaedia of Superstitions. The Philosophical Library, New York 1949, S. 139, 179.



## Dämonen in Menschengestalt

zu Seite 160 ff.

Erik Peterson: Das Buch von den Engeln, Leipzig 1935.
Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jh. in Frankreich und in den Niederlanden, Stuttgart 1961.

[1]) Ambrosius II, 6: ›Angelus est, qui regnum Christi et vitam aeternam adnuntiat.‹
[2]) Apollyon (von ἀπ-όλλυμι = ›ich verderbe, richte zugrunde‹) wird u.a. erwähnt bei J. G. Hamann: Aesthetica in nuce, Sammlung Dieterich, Bd. 10, S. 382.
[3]) G. Esser: Tertullian, Bibliothek der Kirchenväter, München 1915, S. 107.
[4]) Robert John: Dante, Wien 1946, S. 159 ff. Dante zeigt die Engel des Fegefeuers und Paradieses in Dreizehnergruppen und gibt diesen Kollektiven eigene Namen, die dem überindividuellen Charakter der Engelsscharen entsprechen.
[5]) Paradiso IV, 40 f.; IX, 138; dazu vgl. Koran 53, 50; Buch Daniel 8, 16.
[6]) R.C. Kukula: Tatians Rede ›An die Bekenner des Griechentums‹, Bibl. d. K., Bd. 12, München 1913, S. 30; zum Teufelsglauben vgl. M. Henning: Der Teufel, sein Mythos und seine Geschichte im Christentum, 1921.
[7]) Gebhard Frei: Der Teufel in Bibel und Glaubenslehre, in: Macht und Wirklichkeit des Bösen. Herausgegeben von Alfons Rosenberg in der Schriftenreihe ›Dokumente religiöser Erfahrung‹, München-Planegg 1958, S. 12, 34, 106 f.
[8]) P. S. Landersdorfer: Isaak von Antiochien. Gedicht über den Teufel. Bibl. d. K., München 1913, S. 73. — Einen Ka-

talog der Dämonen bei den Kirchenvätern enthält das Generalregister zu den Bänden 1–61 der Bibliothek der Kirchenväter, bearbeitet von J. Stöckerl, München 1931.

9) Über des Teufels ›Engel‹ im Neuen Testament z. B. Matth. 25, 41; im Koran 2, 32; 7, 201; 37, 7.

10) Leo Schestow: Athen und Jerusalem, Graz 1938, S. 154 f.; Dante Inf. XXXIV, 121.

11) vgl. z. B. Alberto Denti di Pirajno: Überlistete Dämonen, Düsseldorf/Köln 1955, S. 120 f.

12) Hermann Neubacher: Die Festung der Löwen. Äthiopien von Salomon bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1959, S. 179.

SCHICKSAL DER SEELE *zu Seite 133 ff.*

Adolf Erman: Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885.
H. v. Glasenapp: Die Wurzeln der buddhistischen Heilslehre, ›Forschungen und Fortschritte‹, 1939.
G. Révész: Talent und Genie, Bern 1952.

1) ›Sephiroth‹, die Zahlenmystik der Kabbala, kennt drei getrennte Seelenfunktionen, die miteinander ein organisches Ganzes bilden: die vernunftbegabte Seele, die vegetative, den Körper belebende Seele und die empfindende Seele.

2) Otto Regenbogen: Δαιμόνιον ψυχῆς φῶς. Erwin Rohdes ›Psyche‹ und die neuere Kritik, in: Synopsis, Festschrift für Alfred Weber, Heidelberg o. J., S. 364 ff.

3) Romain Rolland: Das Leben Michelangelos, Frankfurt/M. 1922, S. 85.

4) Horst Rüdiger: Briefe des Altertums, Sammlung Dieterich, Bd. 51, Leipzig 1941, S. 206.

5) vgl. Walter Muschg: Goethes Glaube an das Dämonische, Stuttgart 1958, S. 7, 22.

6) Aisch. Agamemnon, Vers 760.

7) »Das Genie (besteht) eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe (ästhetische) Ideen aufzufinden und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffes, anderen mitgeteilt werden kann.« (Kant, Kritik der Urteilskraft, § 49.)

8) J. G. Hamann: Sokratische Denkwürdigkeiten, Sammlung Dieterich, Bd. 10, S. 77.

9) Josef Nadler: J. G. Hamann, Salzburg 1949, S. 221.

10) Kierkegaard: Entweder – Oder. Herausgegeben von Fritz Droop, Sammlung Dieterich, Bd. 40, Leipzig 1939, S. 139 f.

11) Hes. ›Werke und Tage‹, Vers 161 ff.

12) Karl Jaspers: Über das Tragische, München 1952, S. 29.

13) Albert Camus: Literarische Essays, Hamburg o. J., S. 153, 165.

14) Dimitrij Tschižewskij: Das heilige Rußland. Russische Geistesgesch. I, 10.–17. Jh., Hamburg 1959, S. 116 ff.

15) Otto Herzig: Lukian als Quelle für die antike Zauberei, Tübingen 1940, S. 24.

DÄMONEN UND SCHICKSAL *zu Seite 154 ff.*

Thomas Wandler: Geist und Geisterwelt. Fragmente aus der Literatur des Übersinnlichen, Berlin 1923.
J. H. Jung-Stilling: Theorie der Geisterkunde in einer natur-, vernunft- und bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müßte (1808), 3. Hauptstück, § 121.
Ortega y Gasset: Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen, Stuttgart 1955.
Robert Amadou: Das Zwischenreich. Vom Okkultismus zur Parapsychologie, Baden-Baden 1957.
Otto Julius Hartmann: Wir und die Toten, Graz 1947.

1) G. C. Lichtenberg: Aphorismen, Briefe, Schriften, herausgegeben von Requat, Stuttgart 1939, S. 38.

2) Karl Kraus: Die letzten Tage der Menschheit, Wien 1922, S. VIII.

3) I Ging: Das Buch der Wandlungen, in der Reihe ›Vom Dauernden in der Zeit‹, Bd. 48, Zürich 1949, S. 30.

4) Symp. VIII, 10, 2; zitiert bei Capelle, Vorsokratiker, S. 425 ff.

5) Brief an Achim von Arnim (30. 1. 1810), in W. A. Koch: Briefe deutscher Romantiker, Sammlung Dieterich, Bd. 4, Leipzig 1938, S. 444.

[6]) Aphorismes de M. Mesmer, 3. Aufl., Paris 1785, Nr. 183, 184.
[7]) Über den Ursprung der Träume vgl. u. a. Benedictus Pererius S. J.: De Magia, 1598, zitiert bei C. G. Jung: Psychologie und Religion, Zürich 1940. Pererius sieht die Träume als Ausdrucksformen körperlicher Leiden, heftiger Gemütsbewegungen, der Macht und List des Dämons, d. h. eines heidnischen Gottes oder des christlichen Teufels.
[8]) Herbert Thurston S. J.: Poltergeister, Luzern 1955, S. 17 f. Die Studie bietet wissenschaftlich untersuchte Spukphänomene und behandelt im Anhang das Thema der Geisteraustreibung aus theologischer Sicht und Praxis: »Auch wenn sich nichts Zweckloseres oder Irrationaleres denken läßt als das Treiben des Poltergeistes, scheint es deshalb nicht angängig, das Beweismaterial zurückzuweisen, das so viele Jahrhunderte hindurch und in allen Ländern der Welt das sporadische Vorkommen solcher Phänomene bezeugt hat. Sie alle teuflischen Machenschaften zuzuschreiben, ist schon aus dem Grunde schwierig, weil wir dem bösen Feind größere Intelligenz zusprechen als die, welche der Poltergeist an den Tag legt. Die Erfahrung hat zudem erwiesen, daß die Austreibungs- und Bedrohungsriten der Kirche nicht immer oder auch nur meistens hinreichen, um Poltergeiststörungen ein Ende zu bereiten, wenngleich sie zuweilen ein zeitweiliges Abflauen verursachen.« (S. 282.)
[9]) Eberhard Buchner: Das Neueste von gestern. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen, 3. Bd. (1750–1787), München 1912, S. 66 ff.

VERWANDLUNG DURCH EKSTASE *zu Seite 173 ff.*

Dorothee Günther: Der Tanz als Bewegungsphänomen, Hamburg 1962.
A. Mager: Mystik als seelische Wirklichkeit, Salzburg 1946.
Ernst Bücken: Wörterbuch der Musik, Sammlung Dieterich, Bd. 20, Leipzig 1940.
Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewußten, Bd. 1, 12. Aufl., Leipzig 1923.
Robert Reininger: Metaphysik der Wirklichkeit, Wien 1947.
Ludwig Klages: Vom Wesen des Rhythmus, Kampen 1934.
Otto Weininger: Geschlecht und Charakter, Wien 1947.



[1]) H. von Arnim: Die Bacchen, Wien 1903, S. 5 f., 17.
[2]) Hans Gottschalk: Das Mythische in der Dichtung Hölderlins, Stuttgart 1943, S. 96 f.
[3]) Novalis, Fragmente, Sammlung Dieterich, Bd. 21, S. 89.
[4]) Walter Heinrich: Verklärung und Erlösung im Vedânta, Salzburg 1956, S. 104 ff.
[5]) G. Gervais: Im Schatten des Ma-Kue. Als Arzt im Bann chinesischer Geisterwelt, Leipzig 1937, S. 66.
[6]) Paideia, Bd. I, 2. Aufl., Berlin 1936, S. 174 f.
[7]) Eine eindrucksvolle literarische Darstellung der Persönlichkeitsspaltung in der Ekstase bietet Wl. Odojewski: Luminal, in: Moderne Erzähler der slawischen Völker, Oldenburg 1961, S. 110 ff.
[8]) zitiert bei J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, S. 317.
[9]) R. Heller: Das Wesen der Affekte, Wien 1946, S. 13 ff.
[10]) N. Berdjajew: Die Weltanschauung Dostojewskijs, München 1925, S. 106 ff.
[11]) H. Läubin: Studien zum Irrationalitätsproblem, Halle 1941, S. 105.
[12]) Jeanne d'Arc. Die Akten der Verurteilung. Übertragen und eingeleitet von Josef Bütler, Einsiedeln/Köln 1943, S. 280.
[13]) K. Sudhoff: Paracelsus, Leipzig 1936, S. 59 f.

ÜBERWUNDENE GÖTTER *zu Seite 199 ff.*

Wolfgang Schadewaldt: Griechische Sternsagen, Frankfurt/M. 1956.
Byzantinische Geisteswelt. Herausgegeben von Herbert Hunger, Baden-Baden 1958,

[1]) vgl. auch Vergil Aen. VII, 719; Rhod. Arg. I, 1201.
[2]) W. Gundel: Sterne und Sternbilder, Leipzig 1922; Fr. Boll: Sternglaube und Sterndeutung, ›Aus Natur und Geisteswelt‹, Bd. 638, Leipzig 1917.
[3]) Egon Friedell: Kulturgeschichte Ägyptens und des alten Orients. Leben und Legende der vorchristlichen Seele, München 1963, S. 159.
[4]) Carola Baumgardt: Johannes Kepler. Leben und Briefe, Wiesbaden 1953, S. 83, 103.

[5]) vgl. Ernst Jünger: Das Sanduhrbuch, Frankfurt/M. 1957, S. 44 f., 60.
[6]) Mitgeteilt von A. Mailly: Das Rätsel der Tatermann-Nische, in: ›Die Furche‹, 3. Jg., Nr. 24, Wien 1947, wo auch auf das Jupiterkegeln in den mittelalterlichen Klöstern als ein Beispiel der Verteufelung überwundener Götter verwiesen wird.
[7]) Hans Becher: Eine Krankenbehandlung bei den Surára-Indianern, in: Informationsblatt für das Amazonas Hospital, Hamburg 1960, S. 14 ff.

DÄMONEN DER SCHÖPFUNG *zu Seite 217 ff.*

Gustav Le Bon: Psychologie der Massen, 3. Aufl., Leipzig 1919.
Ortega y Gasset: Der Aufstand der Massen, Stuttgart 1950.
Vance Packard: Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann, Berlin 1961.

[1]) Goethe zu Eckermann am 25.3.1830; Muschg, a.a.O., S. 12; Julian Huxley, Man in the Modern World, London 1947, S. 254 f., nennt hingegen die »Bindung des Blutes« eine Fiktion; er führt sie auf einen Irrtum des Aristoteles (›De Generatione Animalium‹ I, 20) zurück, wonach dem Embryo während der Schwangerschaft das Menstruationsblut zugeführt werde. H. behauptet, daß kein Blut von der Mutter auf das Kind komme, und bezeichnet die Blutsbindung als ein bloßes »Trugbild des Geistes«.
[2]) P. Plaut: Prinzipien und Methoden der Massenpsychologie, in: E. Abderhalden: Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abt. VI/C I, Berlin 1925.
[3]) Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung, München 1933, S. IX.
[4]) vgl. F. G. Jünger: Die Titanen, Frankfurt/M. 1944, S. 102.
[5]) C. G. Jung, a.a.O., S. 13: »Rudolf Otto nennt das Numinosum eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt veranlaßt wird. Im Gegenteil: die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer, denn ihr Schöpfer ist.« Religion ist nach C. G. Jung die Bewußtseinseinstellung auf die Erfahrung mit dem Numinosen.



DÄMONEN DER ZERSTÖRUNG *zu Seite 227 ff.*

C. E. Playne: The Neuroses of the Nations, London 1925.
Fedor Stepun: Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution, München 1961.

[1]) Solon: Fragmente. Übertragen und erläutert von H. Miltner, Salzburg 1955, S. 27, 43.
[2]) ›Od‹ nennt K. v. Reichenbach eine Kraft, die von den Gegenständen, aber auch von Menschen ausgehe; Odischmagnetische Briefe, 1852; Der sensitive Mensch, 1854, vgl. Alontz: Neue Strahlen des menschlichen Organismus, 1924.
[3]) Über die Bedeutung der Quadratur, die das Zentrum vor dem Auseinanderfallen bewahrt, vgl. C. G. Jung, a.a.O., S. 175; dort Hinweis auf G. Koepgen: Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939.
[4]) Kierkegaard (Droop), a.a.O., S. 92.
[5]) Jean Gebser: Abendländische Wandlung, Zürich 1943, S. 199.
[6]) Arthur Bryant: Sieg im Westen, Düsseldorf 1960, S. 438.
[7]) Carl von Clausewitz: Geist und Tat. Das Vermächtnis des Soldaten und Denkers. Herausgegeben von W. M. Schering, Stuttgart 1941, S. 245 f., 334 ff., 347 ff.
[8]) Dostojewskij: Die Dämonen, Zürich 1948, S. 523, 950.
[9]) Fedor Stepun, a.a.O., S. 197.
[10]) Friedrich Sieburg: Robespierre, Berlin 1960, S. 140; K. Schneider: Die psychopathischen Persönlichkeiten, 8. Aufl., Wien 1946, S. 3.
[11]) vgl. Ernst Kretschmer: Geniale Menschen, Berlin 1929, S. 71.
[12]) Dostojewskij: Der Idiot. Übersetzung von Scharfenberg, Leipzig o.J., Bd. I, S. 297.

CHAOS UND ORDNUNG *zu Seite 243 ff.*

Robert Heiss: Wesen und Formen der Dialektik, Köln 1959; derselbe: Der Gang des Geistes. Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens, Bern 1959.
Werner Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955.
Hans Köhler: Grundzüge des dialektischen Materialismus im europäischen Denken, München 1961.
Oswald Spengler: Der Mensch und die Technik, München 1942.

Denis de Rougemont: Das Wagnis Abendland, München 1957.
Christopher Dawson: Die wahre Einheit der europäischen Kultur, Regensburg 1935.

[1]) N. Lauppert: Mensch, Welt und Gott. Eine Skizze des theosophischen Weltbildes, Graz 1947, S. 29 f.
[2]) Der Begriff der Polarität in der Natur ist nicht nur in der abendländischen Philosophie verankert; u.a. findet er sich auch in Japan, schon bei Toju (1608–1648), s. Paul Lüth: Die japanische Philosophie, Tübingen 1944.
[3]) vgl. Ernst Jünger: Gläserne Bienen, Hamburg 1960, S. 92.
[4]) vgl. Walter Künneth: Die Technik als anthropologisch-ethisches Problem, in: Studium Berolinense, Bd. II, Berlin 1960, S. 21 ff.
[5]) O. Spengler, Jahre der Entscheidung, S. 15.
[6]) Erasmus von Rotterdam: Briefe, Sammlung Dieterich, Bd. 2, Leipzig 1938, S. 67 ff.
[7]) zitiert bei Seligmann, a.a.O., S. 56.

FURCHT UND EHRFURCHT *zu Seite 257 ff.*

Romano Guardini: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit, München 1955.
K. Pagel: Die Feme des deutschen Mittelalters, Leipzig 1935.

[1]) vgl. Koran 25, 1–10; Tao-te-king 16; Matth. 9, 34; 12, 38 f.; Marc. 8; weitere Hinweise bei Mensching, a.a.O., S. 27 f.
[2]) vgl. Stefan Zweig: Heilung durch den Geist, Leipzig 1931, und hier vor allem den Essay über Mary Baker-Eddy.

MASKENSPIEL *zu Seite 268 ff.*

Johan Huizinga: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg 1956.
L. Radermacher: Mythos und Sage bei den Griechen, Wien 1938.

[1]) Über die drei Stufen der ›Entselbstung‹: Maskerade, Rausch und Verwandlung, s. Müller-Freienfels: Die Seele des Alltags, Berlin 1925, S. 245.
[2]) O. Spengler: Untergang des Abendlandes, Bd. I, S. 214.



DER DÄMON IN DER VERNUNFT *zu Seite 276 ff.*

Nikolaus von Cues: Die Kunst der Vermutung. Auswahl aus den Schriften, besorgt von H. Blumenberg, Sammlung Dieterich, Bd. 128, Bremen 1957.
Gerhard Szczesny: Die Zukunft des Unglaubens, München 1959.

[1]) vgl. F. Sauer: Naturgesetzlichkeit und Relativismus, München 1943.
[2]) J. Samtjatin: Wir, Köln 1958, S. 46 f.
[3]) Über die Dämonisierung des antiken Heidentums s. J. Burckhardt: Die Zeit Constantins d. Gr., 6. Abschnitt.
[4]) Aus den Schriften Julians: Der Kaiser der Römer gegen den König der Juden, Berlin 1941, S. 59.
[5]) J. Bidez: Julian der Abtrünnige, München 1940, S. 347.
[6]) Camus, Sisyphos, S. 26 ff.
[7]) Camus, Essays, S. 168.

DÄMONIE DER KUNST *zu Seite 289 ff.*

F. Schumacher: Die Sprache der Kunst, Stuttgart 1942.
Stefan Zweig: Der Kampf mit dem Dämon (Hölderlin, Kleist, Nietzsche), Berlin 1925.

[1]) Kierkegaard (Droop), Sammlung Dieterich, Bd. 40, S. 91 f.
[2]) W. Goetz: Mozart. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten, Berlin 1941, S. 319 f.
[3]) R. Müller-Freienfels: Irrationalismus, Leipzig 1922, S. 261.
[4]) Richard Benz: W. H. Wackenroder. Die Botschaft der Kunst, Jena 1938, S. 59 ff.
[5]) Paul Th. Hoffmann: Hebbel und das Dämonische, in: Hebbel-Jahrbuch 1941, S. 40 ff.
[6]) vgl. G. Gronauer: Die Frage der Realität der Geistererscheinungen in Shakespeares Dramen, Erlangen 1939; dort eine ausführliche Literaturübersicht zum Thema.
[7]) Ezra Pound: Dichtung und Prosa, ausgewählt und übertragen von Eva Hesse, Berlin 1956, S. 156.
[8]) Wilhelm Emrich: Dichtung und Gesellschaft bei Eichendorff, in: Eichendorff – heute, herausgegeben von Paul Stöcklein, München 1960, S. 65.

[9]) F. Garcia Lorca: Schlummerlieder, Dämon, Düsseldorf 1954, S. 18, 62 ff.
[10]) Louis Pauwels: Gurdjew, der Magier, München 1956, S. 45 ff.
[11]) A. Strindberg: Schwedische Schicksale und Abenteuer, verdeutscht von Emil Schering, München 1919.
[12]) B. Seipp: Sibyllen und Propheten, Leipzig 1939, S. 36 ff.
[13]) Joseph Gantner: Leonardos Visionen von der Sintflut und vom Untergang der Welt. Geschichte einer künstlerischen Idee, Bern 1958.

DÄMONIE DER MACHT *zu Seite 309 ff.*

Gerhard Ritter: Die Dämonie der Macht, München 1948.
Walter Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin 1961, S, 29.

[1]) Franz Hampl: Alexander der Große, Göttingen 1958, S. 33.
[2]) vgl. O. Spengler, Untergang des Abendlandes, Bd. I, S. 50 f.
[3]) P. Aretz: Napoleon I., Basel 1936, S. 7.
[4]) M. Paléologue: Alexander I., Berlin o.J., S. 79.
[5]) zitiert bei Friedrich Sieburg: Napoleon. Die Hundert Tage, Stuttgart 1956, S. 13.
[6]) Hermann Rauschning: Gespräche mit Hitler, Zürich 1940, S. 202.
[7]) Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941–1942 (Henry Picker), eingeleitet und veröffentlicht von Gerhard Ritter, Bonn 1951, S. 11 ff.
[8]) Max Meister über Hitler in der Zeitschrift ›Gegenwart‹, Freiburg, April 1946.
[9]) Alan Bullock: Hitler. Eine Studie über Tyrannei, Düsseldorf 1957, S. 372 ff.
[10]) Otto Dietrich: 12 Jahre mit Hitler, München 1955, S. 24 f.
[11]) G. M. Gilbert: Nürnberger Tagebuch, Frankfurt/M. 1962, S. 28.
[12]) W. Warlimont: Im Hauptquartier der deutschen Wehrmacht 1939–1945, Frankfurt/M. 1962, S. 492.
[13]) I. Hift: Prinz Eugen. Aus seinen Briefen und Gesprächen, Leipzig o.J., S. 22; Friedrich der Große. Aus seinen Werken und Briefen, herausgegeben von H. Burneleit, Würzburg 1962, S. 142.



ZEITGEIST *zu Seite 327 ff.*

Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1961.
August Strindberg: Mystik der Weltgeschichte, Wien 1947.

[1]) vgl. Fritz Klatt: Stifter und das Dämonische, in: Dichtung und Volkstum 40 (1939), S. 276 ff.
[2]) vgl. Fritz Leist: Existenz im Nichts, München 1961, S. 51 ff.
[3]) Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert, herausgegeben von H. Friedmann und O. Mann, Heidelberg 1954, S. 14; vgl. dazu auch Fr. Sieburg: Die Lust am Untergang, Hamburg 1961.
[4]) Romano Guardini: Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950, S. 34.

## ZU DEN ABBILDUNGEN

*Nach Seite 128:* *Der tote Pharao als Osiris*
Goldsarg des Königs Tutanchamun aus seinem Grabe im Tal der Könige.

*Vor Seite 129:* *Das Tier aus dem Abgrund*
Bronzechimäre aus Arezzo.

*Nach Seite 256:* *Das Geheimnis der Verwandlung*
Silen und Satyr. Dionysische Freske aus der Mysterienvilla, Pompeji.

*Vor Seite 257:* *»Heilige Ekstase« im Tanz*
aus: Dorothee Günther, Der Tanz als Bewegungsphänomen. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie (Foto: Henri Cartier-Bresson).

*Nach Seite 368:* *Die Tücke des Kobolds*
Pieter Bruegel d.Ä., Der Misanthrop (Die Treulosigkeit der Welt).

*Vor Seite 369:* *Das Gleichnis von den Blinden*
Pieter Bruegel d.Ä., Das Gleichnis von den Blinden.

*Nach Seite 416:* *Das Wirken der Gottheit*
Michelangelo, Die Erschaffung der Gestirne. Ausschnitt aus den Deckenfresken der Sixtina.

*Vor Seite 417:* *Weltuntergang*
Leonardo da Vinci, Szene der Sintflut mit Wolkenbruch.

Aaron 150
Abaddon 163
Abbagnano, N. 450
Abderhalden, E. 462
Achill(es) 34ff., 112, 156, 198, 399
Adam von Bremen 122
Adrasteia 134
Ägis 156
›Aeneis‹ 299, 456
Äskulap s. Asklepios
Agamemnon 34ff., 458
Agape 258
Agathos Daimon 49, 59, 113, 204, 301
Agrippa von Nettesheim 335
Ahasver 280
Ahriman 111, 167
Ahura Mazda 109, 111, 158, 167, 346, 419, 455
Aias 33
Aiolos 131
Aischylos 38, 45, 59, 116, 119, 143, 186, 212, 224ff., 231, 239f., 450, 456, 458
Alastor 49, 59
Alben(heim) 124
*Alchimie* 142, 304ff.
Alexander d. Gr. 46ff., 199, 417ff., 466
Alexander I., Zar 421, 423ff., 466
Al-gol 266
Alkman 40
*Alraune* 136
Altheim, F. 27, 451, 454
Alypius 278
Amadou, R. 459
Ambrosius 457
*Amulett* 215, 227, 280, 301, 411
Ananke 61f.
Anaxagoras 328
Andromache 36
Angelico, Fra 407
Angelus Silesius 169
*Animismus* 16, 19
Antigone 117
Antinoos 37
Anubis 92ff., 146
Aphrodite 36, 96, 117, 202, 268
*Apokalypse* 131, 148, 163, 219
*Apollinisch und Dionysisch* 115, 212
Apollo 36, 89f., 115f., 141, 225f., 456
Apollonios Rhodios 130, 456, 461
Apollyon 163, 457
Apophis 90ff., 455
Apuleius 281
Archilochos 40, 239
Aretz, P. 466
›Argonauten‹ 130, 456
Aristophanes 47f., 239, 249, 251, 453
Aristoteles 41, 43, 46f., 137, 191f., 202, 240f., 268, 271, 419, 456, 462
Aristoxenos v. Tarent 240f.
Arndt, E. M. 424
Arnim, A. v. 459
Arnim, B. v. 214, 242
Arnim, H. v. 461
Artemidoros Daldianos 213
Artemis 116, 134
Asen 105, 123ff., 456
Ashley-Cooper, A. 190
Asklepios 150, 268
Aslan, R. 394
Astarte 96, 107
*Astrologie* 261, 265ff., 270ff.
Asuras 104f., 108
Athene 33f., 93, 112, 114, 144, 156, 159, 173, 199, 226, 268, 456
*Atomphysik* 9, 328f., 372
Attis 114
Atum 89f.
Augustinus 44, 127, 141, 143, 163, 222f., 277ff.
Augustus, Imp. 38, 202f., 221, 326
*Aura* 325
Aurelian 109
Automat(e) 291, 334f.
Avataras 106

Bacchanten 114, 231
Bacchen 231, 455, 461
Bacon, F. 340, 380
Baker-Eddy, M. 464
Baldr 92, 122, 125f.
Basilisk 144
Baumgardt, C. 461
Beauharnais, J. de 421f.
Becher, H. 462
Beelzebub 168
Beethoven, L. van 390ff.
Behemoth 167
Belyi, A. 313
Benz, R. 465
Berdjajew, N. 252, 314, 461
Bergson, H. 327
Bernhart, J. 454
Bertram, E. 402
Beth, K. 453
Bidermann, J. 187
Bidez, J. 465
Bismarck, O. v. 426
Blöcker, G. 451
*Blot* 56
Böhme, J. 18, 169, 268, 284, 301, 341, 451
Boll, Fr. 461
Bonatti, G. 261
Bonifatius 23
Bosch, Hieronymus 406
Brahma 104, 106, 108, 450
Breughel, P. 363f., 409ff.
Broglie, L. de 329
Bryant, A. 463
Buchner, E. 460
Buchwald, R. 454
Buddha, Buddhismus 108f., 168, 181, 346, 450, 455
Bücken, E. 460
Bütler, J. 461
Bullock, A. 428, 466
Burckhardt, J. 35, 212, 342, 349, 452
Burneleit, H. 466
Byron, Lord 454

Caduceus 62
Caesar, C. J. 213
Cäsarius v. Heisterbach 168
Calpurnia 213
Camus, A. 16, 201, 377, 379, 402, 450, 459, 465
Canetti, E. 453
Capelle, W. 452, 459
›Cenodoxus‹ 187
Cerberus 131, 145
Cervantes 205
Charis, Chariten, Charisma 117, 188, 294, 424
Charybdis 133
Chateaubriand 424
Cherub 162, 164
*Chinin* 285
Christus, Jesus 121, 135, 144, 277, 279, 346, 366, 375, 408
Chrysippus 112
Churchill, W. 294, 308
Cicero, M. T. 42, 214, 452
Claudius, Imp. 156
Clausewitz, C. v. 309ff., 463
Clemenceau, G. 334, 392
Collin, J. v. 399
Constantin d. Gr. 465
Conze, E. 455
Coulaincourt 423
Creuzer, Fr. 61
Cromwell, O. 152
Cyprian 444

Daimon Alastor 45
Daniel 165, 457
Dante 135, 145, 165, 168, 171, 223, 261, 400, 406, 456f.
Dareios 419
Dawson, Chr. 464
Delphi 90, 114, 117, 142, 150
Demeter 135
Demetrios v. Phaleron 48
Demetrios Poliorketes 202
Demokrit(os) v. Abdera 42, 192, 213, 240
Dendrites 115
Descartes 334
Deussen, P. 455
Devas 105, 109
Dharmas 181
Diabolus 165ff.
*Dialektik* 173, 242, 310, 368ff., 379, 406f.
Di Consentes 132
Diderot, D. 190, 192
Dietrich, O. 466
Dike 117
Diomedes 34
Dionysos 46, 106, 113ff., 117, 121, 131, 150, 157, 232, 247, 251, 268, 376
Dioskuren 272
Diotima 43
*Dolmen* (Kultstein) 150
Donar s. Thor
Dostojewskij, F. 313, 321, 359, 400, 461, 463
*Drachen* 104, 126, 140f., 166
Droop, Fr. 459, 463
Dryaden 134
Dumont, L. 393
Dschinn 133
Durga 24
Durkheim 287

Ebeling, E. 455
Ebner-Eschenbach, M. v. 312
Eckehart, Getreuer 280
Eckermann 63ff., 66f., 184, 256, 300, 319, 454, 462
›Edda‹ 124f.
Egeria 134
›Egmont‹ 66, 68ff.
Eichendorff, Jos. v. 313, 315, 401, 465
*Einhorn* 147
Eirene (Irene) 117
Elpenor 35
Empedokles v. Akragas 42, 85, 286, 305, 430
Emrich, W. 465
*Entelechie* 63
Epena 285
Epheben 353
Epiktet 44, 49
*Epilepsie* 318
Epimenides 260
Epiphania 202
Erasmus v. Rotterdam 336, 464
Erinnyen 23, 38, 116, 224ff., 286
Erman, A. 458
Eros 43f., 61f., 117, 247, 257, 286, 357, 387
Esser, G. 457
Eudaimon 59f., 252
Eugen v. Savoyen 434f., 466
Eumaios 37
Eumeniden 23, 38, 212, 225ff., 456
Eunomia 117, 326
*Euphemismus* 23f., 35, 94, 97, 226, 451, 455
Euripides 46, 113ff., 131, 231, 246, 302, 455

*Fanatismus* 279, 290, 311ff., 315, 355, 373
›Faust‹ 20, 74, 107, 147f., 171, 185, 261, 364, 373
Feiler, L. 456
*Feme* 353, 464
Fenrir(wolf) 126
*Fetisch* 54, 153
›Figaro‹ 387
*Fortschritt* 7ff., 236, 273, 275, 310, 329ff., 368ff., 443, 447
Fortuna 29, 48
Frank, C. 454
Fravashis 455
Frazer, J. G. 340
Frei, G. 457
Freud, S. 295
Freyer, H. 467
Freyja 123ff.
Freyr 123ff.
Friedell, E. 314, 461
Friedmann, H. 467
Friedrich d.Gr. 316, 435f., 454, 466
Friedrich II. v. Hohenstaufen 261
Furien 23, 225
Fylgia 180

Gabriel 163, 165
Gaia 119
Galene 133
Gallu 99
Gantner, J. 466
Garuda 106
Gebser, J. 463
Gello 95
Genius 34, 73f., 189, 191, 199, 214, 242, 284, 297ff., 391, 430
George, H. 394
Georgiades, Th. 451
Gervais, G. 461
Ghule 171
Gilbert, G. M. 466
Gilgamesch 99, 200, 455
Glasenapp, H.v. 450, 452, 455, 458
Goebbels, J. 260
Görres, J. 248
Goethe, J. W. v. 11, 20, 61ff., 65ff., 68ff., 76, 80ff., 107, 147f., 171, 179, 183ff., 189f., 193, 215, 242, 256f., 271, 291, 300, 317, 319, 321, 329, 337f., 342, 362, 364, 374, 390, 425, 454, 458, 462
Goetz, W. 465
Gogol, N. 147
Gorgonen(haupt) 131, 266
Gottschalk, H. 461
Grillparzer, F. 391f.
Grönbech, W. 450
Gronauer, G. 465
Gründgens, G. 394
Guardini, R. 376, 464, 467
Gullveig 124
Günther, D. 460
Gundel, W. 461
Gurdjew 403, 466
Gyges 196

Hades 23, 40, 99, 116, 118, 134f., 159, 168, 266
Hadrian 204
Hamann, J. G. 191f., 209, 295, 457, 459
*Hamingja* 55, 180
›Hamlet‹ 395ff.
Hampl, F. 466
Hankamer, P. 454
Hanpa 101
Harlekin 360
Harpyien 133
Harrison, J. E. 451, 453
Hartmann, E. v. 215, 460
Hartmann, O. J. 459
*Haschisch* 285
Hathor 94, 266
Haushofer, K. 403
Hebbel, Fr. 196, 393, 395, 465
Hegel 212, 424
Heinrich, W. 453, 455f., 461
Heisenberg, W. 306, 328, 463
Heiss, R. 463
Hekate 95, 116, 266
Hektor 33, 36
Hel 125f.
Helena 36

Helios 89, 114, 375, 455
Heller, R. 461
Henning, M. 457
Hephaistos 135f.
Hera 36, 456
Herakles 46
Heraklit v. Ephesos 42, 117, 137, 234, 308, 338
Herder, J. G. 32, 44, 134, 365
Hermann, J. J. G. 61
*Hermaphroditentum* 100,103, 117, 123, 148, 173, 253
Hermes 62, 116, 123, 131, 219, 268
Hermes Trismegistos 304
Herodes 409
Herodot 46, 120
*Heros* 52, 112f., 141, 150, 198ff., 202ff., 212, 266,440
Herzig, O. 459
Hesiod 38ff., 44ff., 61, 108, 112, 116, 119f., 125, 133, 172, 265f., 451, 453, 459
Hesse, E. 465
*Hexen* 262f.
Hift, I. 466
Hiob 145, 167, 171
Hitler, A. 403, 425ff., 466
Höfler, O. 456
Hölderlin 34, 74f., 121, 186, 201, 234, 242, 298, 338, 376, 406, 424, 430, 441, 453, 461, 464f.
Hoffmann, E. T. A. 335, 386, 405
Hoffmann, P. Th. 465
Hofmannsthal, H.v. 26
Homer 21, 32ff., 37ff., 45, 47, 49, 58, 61, 114ff., 118ff., 144, 156, 181, 191, 198, 216, 222, 266, 337, 452
*Homunkulus* 373
Horen 117
Horus 89ff., 94, 146
Huizinga, J. 457, 461, 464
Hunger, H. 461
Huxley, J. 462
›Hyperion‹ 201, 234, 441

Iblis 167
Ibsen, H. 457
›I Ging‹ 459
Ikaros 391
Ikmaios 130
Ilias 33ff., 45, 452
Indra 104, 121, 132
Innozenz VII., Papst 262
Isaak v. Antiochien 177, 457
Ischtar s. Astarte
Isis 91f., 94

Jaeger, W. 240
Jahwe (Jehowa) 144, 162
Jainas 108
Jamblichos 207
Jannings, E. 394
Jaspers, K. 61,79ff.,377,453f., 459
*Jast* 455
Jeanne d'Arc 164, 262, 461
Jesaja 144, 162, 267
*Joga* 237
Johannes Chrysostomus 165
Johannes, Evangelist 148,162, 164, 166
Johannes vom Kreuz 327
John, R. 457
Jordanes 456
Juan, Don 196, 386f., 392
Judas Ischariot 171
Jünger, E. 462, 464
Jünger, Fr. G. 462
Julian Apostata 374f., 465
Jung, C. G. 296, 460, 462f.
Jung-Stilling, J. H. 209, 217, 459
Jupiter 132, 134, 213, 462

Kâ 181
Kaaba 150
Kabbala 139, 458
›Käthchen v. Heilbronn‹ 399
Kafka, F. 402
Kali 24
Kalypso 34
Kant, I. 189, 316, 337, 370, 459
Karl August v. Weimar 454
Karl d. Gr. 422
Kastor 272
Kayser, H. 451
Kees, H. 454, 456
Kekrops 199
Kentauren 147
Kepler, J. 270, 461
Kerényi, K. 455
Kerner, J. 400
Kerykeion 131
Kierkegaard, S. 81, 196, 307, 377, 386f., 392, 453, 459, 463
Kirke 257
Kittel, G. 452
Klages, L. 251, 254, 460
Klatt, Fr. 467
Kleist, H. v. 317, 335, 398f., 405, 424, 465
Klemens v. Alexandrien 165
Kluckhohn, P. 453
Koch, W. A. 459
Köhler, H. 463
Koepgen, G. 463
*Konformismus* 288,293f.,442, 444f.
Konfuzius 346
Koran 150, 162f., 167, 223, 243, 457f., 464
Kornemann, E. 456
Korybanten 114
Kranz, W. 452
Kraus, K. 210, 253, 459
Krauß, W. 395
Kretschmer, E. 318, 463
Krishna 106
Kronos 89, 111, 118, 120
Kubin, A. 403
Künneth, W. 464
Kukula, R. C. 457
Kureten 114, 353, 358
Kusmitsch, F. 425
Kybele 114, 374

Läubin, H. 461
Lagasch 455
Lamastu 95f., 454
Landersdorfer, P. S. 457
Laotse 346
Laren 136, 223, 299
Larven 223
Lauppert, N. 464
Lavater, J. K. 191
Lawrence, D. H. 258
Lawrence, T. E. 294
Le Bon, G. 288, 462
Lehmann-Leander, 453
Leibniz, G. W. 63
Leist, Fr. 467
Lemuren 223
Leonardo da Vinci 409, 466
Lessing, G. E. 259, 373, 376
Leviathan 145
Lichtenberg, G. Chr. 208f.,459
Locke, J. 190
*Logos* 92, 139, 173
Loki 123ff.
Lombroso, C. 192
Lommel, H. 455
Lorca, F. G. 401f., 466
Lucas (Lukas) 131, 161
Lüth, P. 464
Lukian 32, 43, 49, 260, 331, 452, 459
Lullus, R. 261
Luther, M. 133,160, 169, 171, 221, 295
Luzifer 165, 169ff., 179, 267
Lykaon 34

›Macbeth‹ 396f.
Machiavelli, N. 29, 414f.
Machold, H. 455
Madach, I. 258
Maecenas 326

Mänaden 114, 231
*Märchen* 20, 348
Mager, A. 460
*Magie* 17ff., 20, 57, 77, 92, 97, 100, 102, 154, 196, 260f., 264, 335ff., 339ff., 364, 426, 451, 453, 456
Magna Mater 123
Mailly, A. 462
Mainyu 111, 125, 455
Maistre, J. de 310, 423
Majakowskij, W. W. 314
Ma-Kue 461
Malik 163
Mallarmé, St. 413
›Malleus Maleficarum‹ 157, 262
*Mana* 53ff., 56, 118, 152, 154, 181, 199, 453
Manen 299
Manitu 55
Mann, O. 467
Mann, Th. 193
*Mantik* 44, 49, 90, 115, 117
*Mantras* 451
Mara 109, 168
Marcellus 107
Marcus (Markus) 129, 162, 464
Marduk 96, 104, 420
Maria, Jungfrau 165
Marlborough, Herzog v. 434
Martet, J. 392
Maruts 132
*Maske* 24, 30, 115f., 127, 145ff., 154, 159, 178, 203, 247, 353, 357ff., 396, 399, 402, 405, 415
Matthäus 144, 168, 221, 277, 458, 464
Meissner, Br. 455
Meister, M. 431, 466
Menander 43, 47f., 453
Mensching, G. 19, 450, 464
Mephisto(pheles) 66, 170, 291
*Meskalin* 285
Mesmer, F. 215, 460
*Metempsychose* 108
Michael 163, 409
Michelangelo Buanarotti 183, 407f., 458
Midgard(schlange) 126, 150
Miltner, H. 303, 463
Minucius Felix 151
Mirabeau 435f., 454
Mithras (Mitra) 104, 109f., 122, 287, 374
*Mnemosyne* 134
Mohammed 150, 165, 243, 346
Moiren 108, 117, 125
Molière 392
Morus, Th. 415
Moses 150, 286, 297, 365
Mozart, W. A. 386ff., 454, 465
Müller-Freienfels, R. 464f.
Münchhausen 367
Muschg, W. 458, 462
*Mysterium* 23, 75, 135, 252, 248, 250, 256, 343, 350f., 374, 389, 456
*Mystik* 17, 53, 162, 236f., 460, 467
*Mythologie, Mythos* 20f., 25ff., 28f., 33, 38f., 41, 44ff., 47, 52, 74ff., 83, 88, 93, 98, 102, 104, 107, 111, 118f., 122f., 125, 136, 139, 143, 266, 282, 348f., 365, 379, 398, 404, 418, 450f., 464

Nadler, J. 454, 459
Napoleon Bonaparte 152, 387, 391, 420ff., 431, 454, 466
*Narr* 203, 322f., 410
Nazari, G. B. 142
Nergal 101
Nero, Imp. 204
Nerthus (Njördr) 123f.
Nestle, W. 452
Neubacher, H. 458
Nietzsche, Fr. 51, 115, 185, 188, 212, 250, 254, 465
Nikolaus von Cues 163, 367ff., 465
Ninck, M. 455
*Nirwana* 108, 168
Nornen 108, 125, 134
Novalis 13, 24, 178, 214, 235, 313, 324, 371, 451, 461
Numa Pompilius 134
*Numen* (Numinoses) 301, 454, 462
Nyberg, H. S. 455
Nymphen 118, 134

Oanes 137
*Obelisk* 89f.
›Octavius‹ 151
›*Od*‹ 303, 463
Odin (Wodan) 104, 121ff., 126f., 134, 157f.
Odojewski, Wl. 461
Odysseus (Odyssee) 34ff., 257, 452
Ödipus 349
Oertel, H. 451
Okeanos 118
*Okkultismus* 207ff., 221ff., 260, 459
Olbiodaimon 59
Olescha, J. 335
›*Om*‹ 105
Omphalos 90, 117, 150
Oporinus 263
*Orenda* 55, 453
Orestes 224f.
Origines 167
Orion 265ff.
Orpheus 450
Ortega y Gasset, J. 210, 291, 456, 459, 462
Orwell, G. 403
Osiris 90ff., 94, 134, 145, 181, 265
Ossian 337
Otto, R. 462
Otto, W. F. 450f., 454
Ovid 38

Packard, V. 462
Paganini, N. 454
Pagel, K. 464
Paléologue, M. 466
Palladion 156
Pallas Athene s. Athene
Pan 135, 167
*Panentheismus* 234
*Panik* 135, 267, 318
*Pantheismus* 110, 120, 184
Pape, W. 451
Paracelsus 18, 213, 263, 289, 451, 461
*Paradox(on)* 81, 200, 239, 370, 379, 385
*Paranoiker* 319
*Parousia* 202
Parzival 200
Pascal, Bl. 378, 454
Pausanias 47, 150, 168, 456
Pauwels, L. 466
Pazuzu 100, 454
Peloria 119
Penaten 136
Penelope 37
Penthesilea 399
Pentheus 231f.
Pererius, B. 460
Perseus 266
Peter d. Gr. 454
Peterson, E. 457
Peter v. Abano 163
Peuckert, W.-E. 451
›Phaidros‹ (›Phaedrus‹) 113, 184, 286, 316, 452
Phoebe 117
Phoibos s. Apollo
Phoinix 134
Phokylides 41
Picht, W. 454
Picker, H. 466
Pindar 35, 41, 45, 74, 113, 120, 437, 452

Pirajno, A. D. di 458
Piscinarius s. Weyer
Planck, M. 329
Plato 17, 35, 42ff., 49, 113, 125, 181, 184, 192, 247, 249, 257, 268, 286, 316, 389, 407, 451ff., 455
Plaut, P. 462
Plautus 453
Playne, C. E. 463
Plejaden 267
Plinius 132, 222, 260
Plotin 248, 257, 369
Plutarch 41, 43, 49, 91, 107, 112f., 119, 135, 199, 271, 417, 455
Pluton 23, 135
Plutos 135
Poe, E. A. 322, 361, 400
*Poltergeister* 220f., 460
Polybios 48
Polydeukes 272
Poseidon 202
Postel, Chr. H. 291
Pound, E. 400, 465
Prajâpati 104
Prana 105
Pretas 108
Prometheus 74, 143, 190, 239f., 331, 455f.
Proteus 81
Proudhon, P. J. 310
Pseudo-Dionysius 162
Psychopompos 116
Pythagoras 112
Python(schlange) 141

Radermacher, L. 464
Radford, M. A. 457
Ragnarök 125
Ranke, L. v. 30
Ranke-Graves, R. 451
Raphael 163
*Ratio* (Rationalismus) 8, 81, 227, 367ff., 375f., 416, 450
Rauschning, H. 425f., 466
Rê 89ff., 94
Regenbogen, O. 458
Rehm, W. 453f.
Reichenbach, K. v. 463
Reinach, S. 19, 450
Reininger, R. 460
Reisner, E. 450
Remus 146
Renan, E. 310
*Révész*, G. 458
*Revolution* 300, 312ff., 352, 375, 391, 400, 421f., 446, 463
Richelieu 318, 426, 432
Riemer, Fr. W. 65, 454
Rigveda 266
Rilke, R. M. 147, 248, 357
Ritter, G. 426, 466
Robespierre 315, 463
*Roboter* s. *Automat*
Rohde, E. 456, 458
Roland(säule) 153
Rolland, R. 458
Romulus 146
Rosenberg, Alfons 457
Rougemont, D. de 464
Rousseau, J. J. 227, 435
Rudra 24, 106f., 122
Rüdiger, H. 458
Ruskin, J. 310

Sachmet 94
Sachs, H. 146
*Sadj* 243
Saenger, E. 452
Salmoneus 131
Salomon 458
Saman-Hymnus 105
Samjatin, J. 465
Sarasin, P. 455
Sartre, J. P. 395
Satan(as) 148, 167, 171
Satyr 113f., 171f.
Sauer, F. 465
Schadewaldt, W. 461
*Schamanen* 155, 173, 219, 260
*Schauspieler* 259, 263f., 393ff.
Scheffer, Th. v. 451f., 455f.
Schelling, Fr. W. 28, 75ff., 451, 453
Schering, W. 463
Schestow, L. 458
Schiller, Fr. v. 62f., 65, 71ff., 183, 271, 288, 393, 433, 454
Schirach, B. v. 430
*Schizophrene* 319, 430
Schleiermacher, Fr. 349
Schmid-Noërr 450
Schneider, K. 463
Schopenhauer, A. 17f., 77, 317, 321, 378
Schubert, F. 392
Schumacher, F. 465
Scipio 214, 423
Scotus, M. 261
Seipp, B. 466
Seligmann, K. 456
Seneca 132, 183, 192
Senmut, Pharao 266
›Sephiroth‹ 458
Seraph 162
Seth 92, 132
Shakespeare, W. 191, 392, 395ff., 465
Shiva 24, 106f.
Sibylle 11, 407, 466
Sieburg, Fr. 463, 466f.
Silenen 114
Simson 158
Sirius 266, 272
Sisyphos 118, 131, 202, 402, 450
*Sixtina* 407f.
Skylla 133
Sleipnir 104
Sokrates 32, 42ff., 54, 112, 191, 212, 281, 407, 452, 454f.
Sol invictus 89, 109, 375
Solon 302f., 326, 463
Sophokles 46, 117, 302
Spee, Fr. v. 263
Spencer, H. 288
Spengler, O. 335, 462ff., 466
Sphinx 89
Spinoza, B. 197, 316
›*Stein der Weisen*‹ 304ff.
Steinen, W. v. 450
Stepun, F. 308, 314, 463
St. Exupéry, A. de 14, 295
Stifter, A. 401, 439, 467
Stöckerl, J. 458
Stöcklein, P. 465
Storm, Th. 457
Strabo 113f.
Strauß, D. Fr. 376
Strindberg, A. 405, 466
Sudhoff, K. 461
Sueton 156, 213, 221
*Systole und Diastole* 289, 329
Szczesny, G. 377, 465
Szondi, P. 454

*Tabu* 22ff., 54, 56, 97, 157, 251, 323, 345, 451, 456
Tacitus 121, 123, 148, 157
Talma 421, 423
Tantalos 34
Tantras 237, 346f.
*Tanz* 254f., 369
Tao-te-king 464
*Tarnkappe* 159
Tartaros 38, 118, 131, 274
Tatermann 274, 462
Tatian 166, 177, 218, 307, 327, 457
Tauler, J. 249
Telemachos 34, 37
Tempels, Pl. 453
Terenz 453
Tertullian 163, 332, 457
Teukros 33
Thales v. Milet 41
Themis 118f., 451, 456
Theodosius, M. 61
Theognis v. Megara 40f.
Theresia v. Avila 236f., 344
Theseus 199

sprüche, die dabei auftreten, werden in den Erscheinungen der Dämonen selbst sichtbar. Ihnen allen — Engeln wie Teufeln — ist in den Kulturen eines gemeinsam: ihre ungeheure Verwandlungsfähigkeit. Sie entsteht aus einem Rhythmus, der sich bis zur Ekstase steigert und im Symbol anschaulich wird. Sein Übermaß läßt das Heilmittel als Gift wirken. Noch in der modernen Naturwissenschaft und Technik liegt die Spannung zwischen Weißer und Schwarzer Magie. Sie äußert sich im Künstler und seiner Kunst, im Machthaber und seiner Macht. Sie bestimmt die Signaturen des Zeitgeistes und wird in der Dialektik zu einem System, das die Gegensätze von Sinn und Wahnsinn, Grund und Abgrund verbindet, ohne sie aufzuheben. In ihnen lebt der Mensch und muß sich entscheiden; dabei stößt sein Bewußtsein an Grenzen, die dem Dämon — jedem Rhythmus — fehlen.

CARL SCHÜNEMANN VERLAG
BREMEN