

Nietzsches Mystizismus

Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)

.....
Mit mir verlierst du deinen Sinn.

.....
Was wirst du tun, Gott? ich bin bange.

Denn mit Göttern soll sich nicht messen
irgend ein Mensch.

Rilke

Goethe

Dennoch, wie schroff entgegengesetzt diese beiden Tendenzen einander auch sein mögen: in dem letzten Grunde ihres Wesens war die Persönlichkeit Nietzsches ganz einheitlich und nicht gespalten. Nietzsche fasst die Romantik als eine grosse «Passion» auf, und bei niemandem trifft diese Bestimmung in solchem Masse zu, wie bei ihm. Die grosse Passion hat ihn erfasst und beherrscht ihn restlos durch all seine «Verwandlungen», durch alle Perioden hindurch. Wie stark der Rausch seiner Dionysischen Seele war, das schildert er selber mit grossem Selbstbewusstsein in folgenden Worten: «Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben... Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz

leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst . . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtheit, von Macht, von Göttlichkeit . . . Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehen muss, um jemanden zu finden, der mir sagen darf: ‚es ist auch die meine‘. —» Von diesem gesteigerten Gefühl wird Nietzsche immer beherrscht, denn darin liegt das letzte Wesen seiner Natur. Nun ist aber die Leidenschaft immer ganz eng, ganz exklusiv: sie ist immer nur auf ein einziges Objekt gerichtet. Das zeigte Dostojewsky so überzeugend in seinem «Spieler». Leidenschaft zu einer Frau oder Leidenschaft zum Spiel: aber nicht beides zusammen. Daher die ewigen Einseitigkeiten Nietzsches, der immer nur ein Element erfasst und dieses Element an die Stelle des Weltalls setzt. Ganz wie Novalis sagt: «Absolutisierung, Universalisierung des individuellen Momentes, der individuellen Situation ist das eigentliche Wesen des Romantikers.» Daher kommt es, dass bei Nietzsche die Erkenntnis bald nichts und bald alles, dass Schopenhauer bald der Philosoph und bald ein Falschmünzer ist. Immer und überall herrscht dieselbe grenzenlose Leidenschaftlichkeit und an diese gebunden dieselbe grenzenlose Einseitigkeit, dieselbe Ausschliesslichkeit eines Momentes, eines Gesichtspunktes, eines Erlebnisses. Man höre, wie Nietzsche während seiner rationalistischen Periode von der Erkenntnis spricht: «Die Erkenntnis hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt . . . Vielleicht selbst, dass die Menschheit an dieser Leidenschaft der Erkenntnis zugrunde geht! — auch

dieser Gedanke vermag nichts über uns! . . . Wir wollen alle lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis! » Wahrlich, Nietzsche wechselt wohl die Objekte seiner Leidenschaft, er bleibt aber im Grunde seines Wesens immer derselbe Romantiker, er ist immer von der stärksten Leidenschaft ergriffen, ganz gleich, ob er von der Logik schwärmt oder von seiner Inspiration.

Damit ist eine weitere Einsicht verbunden. Die Passion, das Gefühl, der Wille, das unmittelbare und ungekünstelte Erfassen des Lebens als des «richtigen und einfachen Sehens und Hörens», als des «glücklichen Ergreifens des Nächsten und Natürlichen», das ist im letzten Grunde die Quintessenz des Seins bei Nietzsche, während das Geistige als Ganzes ausserordentlich stark an Gewicht und Bedeutung einbüsst. Nietzsche hat ein Bild geschaffen, das geradezu in einer unheimlichen Weise auf ihn selber passt: «Der Don Juan der Erkenntnis . . . Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intrigen der Erkenntnis — bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! — bis ihm zuletzt nichts mehr zu erjagen übrig bleibt, als das absolut Wehtuende der Erkenntnis . . . so gelüstet es ihn am Ende nach der Hölle — es ist die letzte Erkenntnis, die ihn verführt.» Der Wahrheit wird überhaupt nur sehr wenig Bedeutung beigemessen, wie Nietzsches Lieblingspruch zeigt: «Nichts ist wahr: alles ist erlaubt!» Und wie konnte das auch anders sein: Nietzsche blieb bis zu Ende von Schopenhauer stark beeinflusst. Ja noch mehr: in der ersten Zeit, als er für Schopenhauer über alles schwärmte, war er im Grunde seines Wesens viel weniger von diesem beeinflusst, als später, da er ihn

zum «Falschmünzer» stempelte. Und so war auch für ihn die «Vorstellung» Schopenhauers, d. h. die Vernunft, die Erkenntnis, bloss ein Traum, ein Wahngewand, dem als wahre Wesenheit der Wille, dieser blinde Drang, dieses rastlose triebhafte Streben zugrunde liegt. Der Wille ist blind, denn jeder Zweck, den man ihm setzen könnte, ist eben von der Vernunft gesetzt, ist also bloss ein Traumgewand . . . Alles das hindert aber Nietzsche nicht im geringsten, als den Höhepunkt der Weltgeschichte nicht etwa irgendeine Willensstat seines so hochgeschätzten Helden Cäsar Borgia zu bezeichnen — z. B. den treulosen und gemeinen Mord an seinen allernächsten Generälen, begangen zu Sinigaglia am 31. Dezember 1502 —, sondern den Augenblick, an dem er die Idee seines Zarathustra konzipierte, also doch nur eine geistige Tat. Und wiederum bestätigt dieser Widerspruch nur das, was aus dem ganzen Schaffen Nietzsches zu uns spricht: Das ununterbrochene Lodern der Leidenschaft, verbunden mit der grössten Unbestimmtheit und Veränderlichkeit der geistigen Gestaltungen. Sein nachgelassenes Werk «Der Wille zur Macht», lässt gar keinen Zweifel darüber übrig, dass Nietzsche schon an der Schwelle einer neuen, der vierten Periode stand. Mit welcher Wucht wird da z. B. die Lehre von der Züchtung einer höheren Menschenrasse, von der Ueberwindung des Menschen und dem Aufsteigen zum Uebermenschen über Bord geworfen! «Meine Gesamtansicht. — Erster Satz: Der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht . . . In summa: Das Wachstum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantiert, als durch

die Präponderanz der mittleren und niederen Typen... In letzteren ist die grosse Fruchtbarkeit, die Dauer; mit ersteren wächst die Gefahr, die rasche Verwüstung, die schnelle Zahl-Verminderung.» Dies eine weitere Illustration der leidenschaftlich einseitigen Einstellung Nietzsches zu allen Problemen: Erst sind die höheren Exemplare alles, dann verschiebt sich das Hauptgewicht auf die Gattung; die Wahrheit aber, die in der notwendigen Synthese jener beiden Momente liegt, wird peinlichst umgangen.

Aber auch diese beiden Grundmomente des gesamten Schaffens Nietzsches: Die durchgängige Ueberwucherung der Passion und die stark hervortretende Geringschätzung des Geistes finden ihre einheitliche Erklärung in einem zentralen Moment, von dem aus ein grelles Licht auf die ganze Wesensart Nietzsches fällt: in seinem Mystizismus. Nietzsche ein Mystiker! Wie fremd war diese Erkenntnis Nietzsche selbst, wie leidenschaftlich hätte er sie bekämpft, und doch gewinnt sie, seitdem Karl Joël sie ausgesprochen hat, immer mehr Anerkennung. Nietzsches eigene Zeugnisse bedeuten in diesem Falle nicht viel: hat doch dieser Erzromantiker nichts heftiger bekämpft und abgelehnt als die Romantik. Und gerade diese Erkenntnis, gerade das Mystische an Nietzsches Wesen und seiner Lehre eröffnet uns den Zugang zu der Welt seines Wollens und Denkens.

Zunächst aber: Was ist Mystik? Sie ist ein von starkem Gefühl getragenes, ein ekstatisches Erleben, bei dem das Einzel-Ich sich weitet, alle Schranken des Zeitlichen und des Räumlichen durchbricht und zur Identität mit Gott und mit der Welt sich steigert. Während das religiöse Erleben in der Unterwerfung unter die unendliche Macht Gottes, in dem Gefühl der gren-

zenlosen Abhängigkeit von dieser Macht gipfelt, ist der Mystik die Identifikation mit Gott, die Vergottung des Menschen eigen. Ausgesprochen mystisch war der Kult des Gottes Dionysos, als dessen Prophet sich Nietzsche fühlte: Durch Wirbeltanz um das Opfertier in Ekstase gebracht, warfen sich die Jünger des Dionysos auf dieses Tier, zerrissen es und verschluckten roh dessen Fleisch, in dem Gefühl, nunmehr selber an Stelle Gottes zu treten, zum Gotte geworden zu sein. Mit ungeheurer Leidenschaft kommt dieses Motiv der Mystik bei Meister Eckhart zum Durchbruch: «Der Mensch, ja ich stand mit in Gott vor Zeit und Welt, ja, war einbeschlossen in die ewige Gottheit, noch ehemals sie Gott war. Mit ihm, mit mir zugleich hat Gott geschaffen und schafft er immerdar. An mir erst ward er Gott. Und wäre ich nicht, er wäre so wenig Gott, als ich ich bin.» «In meiner Geburt aber wurden alle Dinge geboren. Ich war Ursach meiner selbst und aller Dinge. Und wenn ich nicht wollte, wäre weder ich noch alle Dinge. Und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht.» Von diesem titanischen Gefühl wird auch Nietzsche mächtig ergriffen: In ihm liegt die wahre Wurzel des Uebermenschen. «Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Uebermensch.» Der Wille «lieber selber Gott (zu sein!)» war es, der Nietzsche zu der Verkündung trieb: «Der Gott ist tot.» Wie so oft in der mittelalterlichen Mystik erleben wir bei Nietzsche das Aufkommen des militanten Atheismus: Der Gottmensch führt einen titanischen Kampf mit seinem grossen Widersacher; und dieser Kampf endet bei Nietzsche mit der Ermordung Gottes, dieser ungeheuersten Tat der ganzen Menschheitsgeschichte: «Es gab nie eine grössere Tat.» «Müssen wir nicht selbst zu Göttern werden, um nur

ihrer würdig zu erscheinen?» Auch ist das Motiv dieser Tat ganz deutlich ausgesprochen: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein?» «Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser (Schaffens-) Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!»

Aber auch das weitere Motiv der Mystik, die Umbildung der pantheistischen Tendenz, ist sehr lebendig bei Nietzsche. Der Pantheismus, der Gott mit Natur identifiziert, verbindet sich in der Mystik mit der Vergottung des Menschen und verwandelt sich in die Identifikation von Mensch und Natur: Das Ich umschliesst in sich das ganze All, verschmilzt mit ihm zu einer unlösbaren Einheit. «Die grosse pantheistische Mitleidigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften gutheisst und heiligt», gehört nach Nietzsche zu den wesenhaften, zu den Grundelementen dessen, was «mit dem Worte ‚dionysisch‘» zum Ausdruck gelangt. Zarathustra weiss das pantheistische Weltgefühl in eine bündige und radikale Form zu kleiden: «Für mich — wie gäbe es ein Ausser-mir? Es gibt kein Aussen!» Er weiss es aber auch in tiefen und ergreifenden Worten zu besingen, wie etwa in seinem Hymnus an den Himmel: «Oh Himmel über mir, du Reiner! . . . Uns ist Gram und Grauen gemeinsam . . . Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwesterseele zu meiner Einsicht?»

Diese pantheistische Verschmelzung mit dem All ist aber die Todesstunde der Individualität, die doch immer etwas Besonderes, Eigenes, Unabhängiges sein will, die sich von dem All loszutrennen sucht, sich ihm entgegenstemmt. Daher bekämpft die Mystik so schroff das principium individuationis, — und am schroffsten

bekämpft dieses Prinzip Nietzsche. Denn das ist für ihn das Wesen des Dionysischen: «Rauschvolle Wirklichkeit, die ... das Individuum zu vernichten und durch eine mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht.» Nietzsche übernimmt den uralten Gedanken von der Sündhaftigkeit aller Individualität, verleiht ihm aber eine höchst unerwartete, eine ganz originelle Form: «Eine Freude an der Vernichtung des Individuums», — dies sei das Wesen der Tragödie. «Der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird. ‚Wir glauben an das ewige Leben‘, so ruft die Tragödie». So schreitet die Tragödie über den Helden hinweg, also über ein geistig und moralisch hochstehendes Individuum. Dieses Individuum wird in den Schoß des ewigen Lebens zurückgeführt, es wird im All aufgelöst; die dionysische Sehnsucht nach einer «mystischen Einheitsempfindung» findet nunmehr ihre Erfüllung: daher die Freude, daher «unsere Lust».

Auch die Ablehnung der Vernunft, des Geistes überhaupt hat ihren letzten Grund in diesem Kampfe gegen alle Individualität: Der Geist ist für die Mystik immer die trennende, zergliedernde, ersondernde Tendenz, — und ganz besonders ist er das für Nietzsche; das Apollinische, d. h. das rationale Denken ist für ihn nichts anderes als die «Vergöttlichung des principii individuationis», — und dieses Prinzip soll eben von der «titanenhaften» dionysischen Mystik verdrängt werden: «Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Massen ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen.» Alle grundlegenden Begriffe der Vernunft werden entwertet, entkräftet, abgelehnt, ihnen allen voran: die

Begriffe der Zeit und des Raumes. Denn diese Begriffe dienen in erster Linie und in ursprünglicher Form dazu, die Eigenart, die Besonderheit jedes Vorganges festzuhalten: Durch die eindeutige Bezogenheit auf Zeit und Raum wird jede Begebenheit — als Ganzes wie auch durch ihre kleinsten Elemente hindurch — individualisiert. Daher der leidenschaftliche Kampf der mystischen Denkart gegen diese Begriffe. Eckhart sagt: «Gott ist kein Ding so sehr zuwider als die Zeit. Nicht allein die Zeit, auch das Haften an Zeit. Und nicht allein das Haften, schon das Berühren der Zeit. Und nicht allein das Berühren: Schon der blosser Geruch und Geschmack der Zeit.» Nicht weniger schroff ist Eckhart auch dem Raume gegenüber: «Der Ort, da ich stehe, ist gar klein. Aber wie klein er sei, er muss doch fort, soll man Gott sehen.» Auch Nietzsche versucht diese beiden Begriffe zu entwerten, indem er ihnen den Stachel nimmt, indem er die Funktion der Trennung, der Sonderung, die in ihnen lebendig ist, paralyisiert. Das Zeitliche wird zum Ewigen erhoben, das «Hier» zum «Ueberall»; die eindeutige Bezogenheit auf Zeit und Raum, die Unterscheidung der Intervalle und der Orte fällt nunmehr dahin: «In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit. Oh meine Seele, ich lehrte dich «Heute» sagen wie «Einst» und «Ehemals» und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwegtanzen.»

Diese mystische Einheitsschau, das Aufgehen der Einzelseele in dem All, die Identität von Ich und Natur, hat aber eine ganz paradoxe Konsequenz im Gefolge: Die Verwandlung der Mystik in Naturalismus. Die Gesetzlichkeit des Seins wird auf die Seele übertragen, umschliesst und fesselt sie, nimmt ihr nicht

nur jede Individualität, sondern jede schöpferische Kraft, mechanisiert sie sogar. Diese Tendenz kommt nach aussen hin darin zum Ausdruck, dass die Mystik sich mit astrologischen, magischen, alchemistischen Elementen durchsetzt, dass sie sich in Naturmystik verwandelt. In geradezu klassischer Form tritt uns diese Tendenz bei dem grössten Mystiker des 17. Jahrhunderts, dem philosophus teutonicus Jacob Böhme entgegen. Gott, Natur und Mensch: diese drei Wesenheiten stehen bei ihm in engster Verwandtschaft, sie sind innigst miteinander verschmolzen. Man sehe sich genau das berühmte «Tabell von den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung» an, mit seinem parallelen Aufbau des göttlichen Wesens, der Natur und des Menschen. Was für eine radikale und konsequente Materialisierung ist das, welche Versteinerung alles Lebendigen, welche Verstofflichung alles Geistigen, welche gründliche Rationierung und damit Erdrosselung alles Schöpferischen! Jeder Regung der Seele sind eiserne Fesseln angelegt!

V
Diese naturalistische Konsequenz der Mystik lässt sich auch bei Nietzsche mit vorbildlicher Deutlichkeit beobachten. Kann man sie präziser — und schöner — formulieren, als durch folgende Worte: «Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: Da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. Vielleicht sind unsere Willensakte, unsere Zwecke nichts anderes, als eben solche Würfe — und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äusserste Beschränktheit zu begreifen? Die nämlich, dass wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, dass wir selber in unseren absicht-

lichsten Handlungen nichts mehr tun, als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen.» Diese «eisernen Hände der Notwendigkeit» umfassen alle menschlichen Seelen, unterwerfen sie dem gleichen Zwang, der gleichen Gesetzlichkeit. So entsteht eine — um ein modernes Wort zu gebrauchen — Gleichschaltung, die das ganze menschliche Geschlecht durchdringt und die Menschheit der Gesetzlichkeit des Weltalls unterwirft: «Wir haben kein Recht darauf, irgend worin einzeln zu sein: Wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Notwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsere Gedanken, unsere Werte, unsere Ja's und Nein's und Wenn's und Ob's — verwandt und bezüglich allesamt untereinander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne.»

Nirgends aber kommt diese naturalistische Tendenz, die dem ganzen Dasein die Oede und die Uniformiertheit eines Kasernenhofes verleiht, so stark zum Ausdruck, wie in der berühmten Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft. Dieser Lehre hat Nietzsche eine geradezu ungeheure Bedeutung beigemessen, er hielt sie nicht nur für vollkommen originell, sondern auch für grenzenlos tief, für allumwälzend. «Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft.» Und man höre, mit was für feierlichen Worten Nietzsche die Verkündung seiner Lehre im «Zarathustra» einleitet: «Siehe, du bist der Lehrer von der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal! Dass du als der Erste diese Lehre lehren musst —, wie soll dies grosse Schicksal nicht auch deine grösste Gefahr und Krankheit sein. Siehe, wir wissen, was du lehrst: Dass alle Dinge ewig wieder-

kehren und wir selbst mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns... Ich komme wieder mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: Ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre...» Und immerfort wiederholt Nietzsche das Hauptmotiv seiner Lehre: Die absolute Uniformität, die Identität des Lebens «im Grössten und auch im Kleinsten», den «Kreislauf von absolut identischen Reihen».

Es ist bezeichnend für die Prävalenz des Leidenschaftlichen in dem ganzen Schaffen Nietzsches, für seine Geringschätzung alles Geistigen, dass dieses tiefe Gemüt solch ein zweifelhaftes Produkt zustande bringen und dazu noch über alle Massen hochschätzen konnte; wobei es uns geradezu wie ein psychologisches Rätsel anmutet, dass Nietzsche diese Lehre für sein geistiges Erzeugnis hält. Er, der klassische Philologe, der auch in der griechischen Philosophie so gut bewandert war, er musste doch wissen, dass diese Lehre sich schon bei den Orphikern und Phytagoräern, bei Heraklit, bei Epikur, bei den Stoikern findet!

Dieser ganzen Lehre liegt eine elementare mathematische Rechnung, — und ein ebenso elementarer mathematischer Fehler zugrunde. Die Rechnung ist folgende: Es gibt nur eine endliche Zahl Kombinationen des Seins, während die Dauer des Seins unendlich ist; also müssen sich die einzelnen Seinskombinationen immerfort wiederholen, wie sich etwa im Laufe des menschlichen Lebens die einzelnen Tagesnamen immerfort wiederholen, da es deren nur sieben gibt. Und der Fehler? Die Ewigkeit des Seins vorausgesetzt: Gibt es

denn wirklich nur eine endliche Anzahl von Seinskombinationen? Die Mathematik belehrt uns, dass es z. B. keine zwei Meterstäbe geben kann, die einander absolut gleich sind: Es gibt nur solche, deren Längen so wenig von einander verschieden sind, dass diese Differenz für praktische Zwecke ignoriert werden kann. Ebenso finden sich in der gesamten Wirklichkeit keine zwei Gegenstände, keine zwei Elemente, die nicht nur einander ähnlich — denn die «Aehnlichkeit» lehnt Nietzsche ausdrücklich ab, sie genügt ihm nicht im geringsten —, sondern einander vollkommen gleich wären! Dieser Umstand entging den Alten, weil ihnen kein genauere Begriff des Unendlichen zur Verfügung stand: daher ihre Lehre von der Wiederkunft. Groteskerweise entgeht aber dieser Umstand Nietzsche nicht, denn auch er wirft die Leibnizsche Frage auf: «Ob es in einer Gesamtlage etwas Gleiches geben kann, z. B. zwei Blätter?» Und er kommt zum Resultat, dies sei eine «unmögliche Annahme». Man bedenke bloss die ungeheure Paradoxie seiner Einstellung: zwei, ja unendlich viele «Gesamtlagen» müssen einander vollkommen gleich, miteinander absolut identisch sein, innerhalb einer Gesamtlage gibt es dagegen keine zwei — noch so unbedeutende — Gegenstände, die einander gleich wären!

Wahrlich, da hat das Genie Nietzsches ihn nicht — um einen Ausdruck Goethes zu gebrauchen — am Handärmel gezupft, als er diese Theorie ausarbeitete. Und man bedenke dabei die Hauptsache: welche Dürftigkeit des Lebensgehaltes, welches eintöniges Einerlei, welche Schematisierung des Lebens wird in ihr gepredigt! Wie gut versteht man es, dass Nietzsche, das Bild vom Leben betrachtend, wie es aus seiner Theorie entsteht, ausruft: «Ach, Ekel! Ekel! Ekel!» Und ganz wirkungs-

los muss sein schüchterner Rechtfertigungsversuch verhallen: «Diese Konzeption ist nicht ohne weiteres eine mechanistische.»

Nietzsche hat dieser seiner Lehre auch eine grundlegende, eine entscheidende moralische Bedeutung beigemessen, und zwar nach zwei — allerdings stark auseinandergehenden — Richtungen hin. In der Wiederkehr auch des Unbedeutendsten, auch des Hässlichsten sah er die radikalste Form des Nihilismus: «Das Nichts ewig!» Zugleich aber war sie für ihn «der Gedanke der Gedanken», «das grosse Schwergewicht»: «Ist es so, dass ich es unzählige Male tun will?» Damit wird «der Gedanke der Wiederkunft als a u s w ä h l e n d e s Prinzip» erkannt, das unsere Handlungen zu beeinflussen, zu läutern, sie moralisch zu gestalten hat. Dieser letzten Bewertung der Wiederkunft liegt aber ein tiefer Widerspruch zugrunde; denn sie setzt voraus, dass der menschliche Wille frei ist, dass er sich unter dem Einflusse eines Gedankens schöpferisch betätigen, dass er in jedem Augenblick neu ansetzen, mit gesteigerter Spannung wirken kann. Wo aber eine schöpferische Kraft am Werke ist, dort herrscht das Reich der Einmaligkeit, nicht der Wiederholbarkeit.

Die Naturalisierung des Alls, verbunden mit durchgängiger Fesselung und Knechtung der menschlichen Seele, vollzieht sich aber bei Nietzsche noch auf einem anderen — wiederum echt mystischen — Wege. Schopenhauer war es, der die Lehre von dem Willen als dem «allein wahrhaft Realen, allein Ursprünglichen» aufgestellt hat. Dieser Wille durchdringt nach ihm als blinder Trieb, als ein dunkles grenzenloses Streben die ganze Natur, er bildet das eigentliche Wesen aller ihrer Aeusserungen, Erscheinungen, Prozesse. «Nicht allein die willkürlichen Aktionen tierischer Wesen, sondern

auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im anorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestiert, ja, die Schwere selbst», — alles das sind Aeusserungen der einzig absoluten, ursprünglichen Naturkraft — des Willens. Dieser Wille ist unteilbar, unzerlegbar, absolut einheitlich: «Er ist Eins als das, was ausser Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt». Auch das Bewusstsein ist nur eine Aeusserung dieses blinden Triebes, ist also nicht imstande, ihm irgendwelche Ziele zu setzen, ihn zu leiten und zu kontrollieren, mit einem Worte: ihm seine Blindheit zu nehmen. Und diese Theorie, diese Auffassung vom Willen als einer All- und Urkraft übernimmt nun Nietzsche, allerdings mit zwei Einschränkungen. Er lässt den phantastischen, wenn auch phantasievollen Anthropomorphismus Schopenhauers fallen, er deutet nicht auch die anorganische Natur aus dem Prinzip des Willens heraus, er beschränkt vielmehr die Anwendung dieses Prinzips nur auf das Reich des Lebens; ferner setzt er jenem blinden Drang des Willens ein Ziel, ein einziges, aber allumfassendes Ziel: «Alle ‚Zwecke‘, ‚Ziele‘, ‚Sinne‘ (sind) nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens..., der allem Geschehen inhäriert, des Willens zur Macht.» «Um zu verstehen, was Leben ist, welche Art Streben und Spannung Leben ist, muss die Formel so gut von Baum und Pflanze, als vom Tier gelten». Und diese Formel, dieses allumfassende Gesetz des Lebens glaubt Nietzsche in seinem «Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist», gefunden zu haben.

Und nun zieht Nietzsche aus diesem Gesetz eine Folgerung, die schon Schopenhauer vollkommen in der gleichen Form aus seinem Prinzip gezogen hat. Was ist der einzelne Mensch, der Mensch als Individuum? Die Antwort Nietzsches ist sehr einfach, wenn sie auch gleichsam in zwei Etappen zerlegt wird. «Es gibt nur leibliche Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik», — dies ist die Quintessenz der ersten Etappe; und die zweite Etappe führt sämtliche leiblichen Zustände auf dieselbe ursprüngliche Quelle, auf den Willen zur Macht zurück: «Die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht, — und aus ihm abgeleitet». Durch den menschlichen Leib fließt «ein ungeheurer, unhörbarer Strom», der jede seiner Funktionen: Ernährung, Fortpflanzung usw. bestimmt, der das menschliche Wesen unlöslich an das All bindet und es in der Gesetzlichkeit dieses Alls restlos aufgehen lässt. Ganz wie bei Schopenhauer: «Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist... Erscheinung des Willens, objektiver Wille, konkreter Wille.» Ja, noch mehr: ganz wie bei Jacob Böhme, für den der menschliche Leib nichts anderes ist als eine Spiegelung der Gesamtstruktur des Universums: «Der ganze Leib mit allem bedeutet Himmel und Erde; das Fleisch bedeutet die Erde; das Blut bedeutet das Wasser...; der Odem bedeutet die Luft...» Wie verschieden diese Gedanken in der Form sind, so identisch sind sie in dem Inhalt. Ueberall das gleiche Grunderlebnis des mystischen Weltbildes: das Streben nach Vernichtung des Individuums durch dessen restlose Auflösung in der Gesetzlichkeit des Alls.

Die Ueberwucherung des Leiblichen in dem Welt-
erfassen Nietzsches erklärt uns auch seine Einstellung

zu dem Problem der Rasse und der Rassenzüchtung. Oh, gewiss: eindeutig und widerspruchlos war diese Einstellung durchaus nicht! Sie beginnt mit einer höchst «unzeitgemässen» Behauptung: «Gegen Arisch und Semitisch. — Wo Rassen gemischt sind, der Quell grosser Kulturen.» Dann wird diese Behauptung noch gesteigert: «Wieviel Verlogenheit und Sumpf gehört dazu, um im heutigen Mischmasch-Europa Rassenfragen aufzuwerfen!» Daraus wird sogar eine praktische Folgerung gezogen: «Maxime: Mit keinem Menschen umgehen, der an dem verlogenen Rassen-Schwindel Anteil hat». Bald erweist sich aber der Glaube an die Allherrschaft des Machtwillens und an die Bedeutung der «animalischen Funktionen» viel stärker als diese schlichte, abgeklärte Einsicht. So lässt sich Nietzsche auch hier von seiner leidenschaftlichen Art hinreissen, er wird zu einem wahren Fanatiker der Vererbung, der felsenfest überzeugt ist, dass auch alle erworbenen Eigenschaften sich vererben, ja noch mehr: dass diese Vererbung sich geradezu mit einer Blitzschnelle vollzieht: «In zwei, drei Generationen ist bereits alles verinnerlicht.» War es da nicht ganz natürlich, dass Nietzsche auf dem Wege der Rassenzüchtung das Uebermenschentum erklimmen wollte?

Nietzsche war von diesem Naturalismus so geblendet, dass er wie ein Trunkener in Gedankengänge hineintaumelte, die ihn, den Propheten des «freien Geistes», den Todfeind des Philistertums in jedweder Form, den tiefgründigen Psychologen und Menschenkenner geradezu mit Entsetzen erfüllen sollten. Man höre z. B., was er sagt: «Man wird ein anständiger Mensch, weil man ein anständiger Mensch ist: d. h. weil man als Kapitalist mit guten Instinkten unter gedeihlichen Verhältnissen geboren ist... Kommt man arm zur Welt,

von Eltern her, welche in allem nur verschwendet und nichts gesammelt haben, so ist man «unverbesserlich», will sagen: reif für Zuchthaus und Irrenhaus».

V Auch die grossangelegte Geschichtstheorie Oswald Spenglers bietet uns ein überzeugendes Beispiel dafür, wie leicht die Mystik in einen extremen Naturalismus einmündet. Spengler erklärt einen schonungslosen Kampf der Natur, weil sie für ihn das Reich der Kausalität ist, also das Gewordene und Abgestorbene, der Raum, die Quantität, der Tod; sein ganzes Sehnen und Streben richtet sich dagegen auf das Leben als Werden und Qualität, als Zeit und Schicksal. Der eigentliche Träger des Lebens ist die Kulturseele, die in einem «mystischen Akte» entsteht: «Sie erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt.» Die Kulturseele ist also wie eine Pflanze an die Landschaft gebunden, in der sie «mit rätselhafter Vehemenz... ins Dasein tritt»; und durch diese Landschaft ist sie mit dem Kosmos unlösbar verbunden, sie ist ein «kosmischer Organismus». Einzelne Kulturseelen sind nach Spengler selbständige, scharf umrissene, deutlich voneinander unterschiedene Individualitäten. Dagegen ist alles, was innerhalb eines Kulturkreises ist und geschieht, was in das Reich einer Kulturseele fällt, nur ein Symbol, nur ein getreuer Ausdruck jener Seele: Philosophie und Religion, Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Politik, Erziehung, Sport, geselliges Leben, — alles das, im Grossen wie auch in jeder Kleinigkeit, bildet nur einen adäquaten Ausdruck derjenigen Kulturseele, in deren Reich es gehört.

Aber auch diese etwas modifizierte Form des Pantheismus offenbart mit grösster Deutlichkeit ihr wahrhaft naturalistisches Wesen. So ist auch jede Einzelseele innerhalb eines Kulturkreises nichts anderes als

ein getreuer Ausdruck der Kulturseele: «Diese Geburt der ganzen Kultur wird innerhalb ihres Kreises von jeder einzelnen Seele wiederholt.» «In diesem Sinne wiederholt mit tiefster Notwendigkeit jedes irgendwie bedeutende Einzeldasein alle Phasen der Kultur, der es angehört. In jedem von uns erwacht das Innenleben... dort, wo einst die Seele der ganzen Kultur erwachte.» So sind für Spengler, was das ethische Streben anbetrifft, «Luther und Nietzsche, Päpste und Darwinisten, Sozialisten und Jesuiten einander völlig gleich.» Wahrlich, wie eine Presse etwa die Münzen prägt, so prägt die Kulturseele Spenglers einzelne Menschen als einander in allem gleiche Individuen. Dafür aber sind sie von den Individuen aller anderen Kulturkreise ebenso grundsätzlich, ebenso absolut verschieden, wie absolut verschieden die Kulturseelen von einander sind. Es gilt für Spengler das eherne Gesetz, dass die Individuen eines Kulturkreises nicht das allergeringste von den Individuen eines anderen Kulturkreises und der in ihnen verkörperten Kulturseele erfassen können. Die einzelnen Kulturseelen sind eben für einander absolut unzugänglich, also sind sie auch absolut unzugänglich für sämtliche Individuen eines anderen Kulturkreises. (Nur Spengler selbst bildet da — auf irgendeinen unergründlichen Ratschluss des Schicksals — eine Ausnahme; denn er kümmert sich nicht im geringsten um seine eigenen Gesetze, sondern spricht mit der allergrössten Selbstverständlichkeit über sämtliche Kulturseelen). Hier kann gar nichts eine Abhilfe schaffen: auch wenn ein Angehöriger eines Kulturkreises in einem anderen Kulturkreise geboren und erzogen wird, in ihm sein ganzes Leben verbringt. So z. B. der Jude: «Geschichte grössten Stils strömt draussen vorüber, Epoche folgt auf Epoche, der

V
Mensch ist mit jedem Jahrhundert von Grund aus ein anderer, im Ghetto steht alles still und auch in der Seele des einzelnen. Aber selbst wenn er sich als Angehöriger seines Wirtsvolkes betrachtet und an dessen Geschick teilnimmt, wie es 1914 in vielen Ländern der Fall war, so erlebt er es in Wirklichkeit doch nicht als sein Geschick . . . und gerade der letzte Sinn dessen, worum gekämpft wird, muss ihm stets verschlossen bleiben.» So ist für Spinoza und Einstein, für Lassalle und Disraeli, für Bergson und Husserl die abendländische Kultur ein ewig verschlossenes Buch . . . Ist das alles nicht extremster, borniertester Naturalismus? Ist das nicht radikalste Verstofflichung, ja Versteinigung des Geistigen, des Seelischen, des Vitalen? Man versteht, wie zwei Steinblöcke oder Eisenklötze Jahrtausende nebeneinander liegen können, ohne einander irgendwie zu beeinflussen; aber Leben ist doch gerade Anpassen, Reagieren, Verarbeiten, ist schöpferisches Erfassen, gegenseitiges Durchdringen. Die Kulturseelen Spenglers benehmen sich nicht wie lebendige Organismen, sondern wie Stücke toter Materie!

Genau so wie bei Nietzsche ist auch bei Spengler das Blut, dieses «Sinnbild des Lebens», der eigentliche Träger und Gestalter des Schicksals und der Geschichte. Und so feiert innerhalb unserer Kultur ein alter mythologischer Gedanke eine überraschende Auferstehung: der Glaube an die Allmacht des Blutes. Für das Welt-erleben einer primitiven Seele ist es das Blut, das nicht nur die Angehörigen eines Stammes untereinander verbindet, sondern sie auch mit ihrem Gotte zu einer Einheit verschmelzen lässt: denn Gott ist eben ihr gemeinsamer Vater im eigentlichen, biologischen Sinne des Wortes, er ist ihr gemeinsamer Ahnherr, ist der physische Erzeuger des ganzen Stammes. Und wenn das ihm zu

Ehren dargebrachte Opfertier geschlachtet und verzehrt wird, so ist auch hier der eigentliche Zweck der Handlung: die Bande der Blutsverwandtschaft, die zwischen Stamm und Gott wie auch zwischen den einzelnen Angehörigen des Stammes bestehen, zu erneuern und zu befestigen. Die «animalischen Funktionen» der Zeugung und der Verdauung beherrschen hier sogar das Feld der Religion: sie sind es, die die Menschen an Gott und Gott an die Menschen binden.

Alle diese Beispiele erhärten zur Genüge unsere These: Die Mystik läuft auf die Vernichtung aller Individualität, auf die Naturalisierung, Mechanisierung, Kasernierung des Seins hinaus. Diese Konsequenz ist allerdings rein theoretisch, praktisch dagegen eröffnet sich uns ein ganz anderes, jener Konsequenz diametral entgegengesetztes Bild. Denn in Wirklichkeit wird nicht das Ich an die Gesetzlichkeit des Weltalls gefesselt und mit derselben verschmolzen: vielmehr wird diese Gesetzlichkeit jeder Objektivität enthoben, sie wird vollständig subjektiviert, zum Produkte eines zufälligen, individuellen Ich gemacht. Die Inspiration, die an die Stelle der Vernunft tritt und die alle Gesetze der Logik weit von sich abzuwerfen versucht, vermittelt in einem ekstatischen Erleben eine höchst verschwommene und widerspruchsvolle Erkenntnis. Jede mystische Inspiration tritt mit dem Anspruche auf die absolute Wahrheit auf. Man sehe sich aber die Geschichte der Mystik an: Auf keinem Gebiete finden sich alle Ansprüche auf die Absolutheit so gründlich widerlegt, wie gerade auf dem Gebiete der Mystik. Ja, noch mehr: Nirgends ist die geschichtliche Kontinuität so wenig bewahrt, nirgends herrscht solch wilder Streit der einzelnen Schulen und Richtungen miteinander, wie gerade hier. Und wie sollte es auch anders sein? Die Vergottung

V
des Einzel-Ich führt dazu, dass jeder Ausspruch dieses Ichs zu einer Absolutheit wird, sie führt also zu der leidenschaftlichsten Intoleranz, zu der radikalsten Ablehnung alles Andersgearteten, geschweige denn alles Fremden und Feindlichen. Und so zeigt jede mystische Bewegung diesen Doppelaspekt: Absolute Willkür und Subjektivität ihres Führers, absoluter Gehorsam bei ihren Anhängern, absolute Unterwerfung unter die Inspirationen des Führers. Und genau so intolerant war auch Nietzsche. In der Welt des Geistes fühlte er sich ganz vereinsamt: Er bekämpfte seine sämtlichen Vorgänger, und besonders leidenschaftlich die, denen er geistig wirklich nahe stand; für jedes Urteil, das er fällte, verlangte er die absolute Geltung; und fiel er um, verwandelte er seine Ansichten in ihr Gegenteil, so hatten auch darin ihm alle stramm zu folgen.

Und noch in einem weiteren Momente stossen wir auf das Widerspruchsvolle der Mystik: Das titanische Moment, die Vergottung des Menschen, verbindet sich in ihr oft mit dem echt religiösen Erlebnis der Nichtigkeit des Menschen, seiner — an der Grösse des Göttlichen gemessen — unendlichen Kleinheit. Wiederum ist es Meister Eckhart, der diese Tendenz mit aller Deutlichkeit ausspricht: Der Mensch ist von Gott erschaffen, und alles, was erschaffen ist, « hat keine Wahrheit in sich », « ist nichts ». Der Gnade Gottes verdanken wir unser Sein, und wir « sollen so arm sein, als da wir nicht waren! »

Auch bei Nietzsche finden wir diese andere Tendenz, die wahrhaft religiöse Einstellung. « Was höre ich! sprach hier der alte Papst mit gespitzten Ohren; oh Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! . . . Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott

glauben lässt?... In deiner Nähe, ob du schon der Gottloseste sein willst, wittere ich einen heimlichen Weih- und Wohlgeruch von langen Segnungen...» Und auf diese Rede, die ihn in «grosse Verwunderung» versetzt, antwortet Zarathustra: «Amen!... du Ehrwürdiger, denn ich liebe alle frommen Menschen.» Zarathustra sagte von sich: «Zum Segnenden bin ich geworden und zum Jasagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen.» Und in einer geradezu plastischen Form kommen die beiden Tendenzen in folgendem Gedichte Nietzsches zum Ausdruck:

« Noch einmal, eh ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
dass allezeit
mich deine Stimme wieder riefe...
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben...
Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfassbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen. »

Dieses Gedicht ist von einem tiefen religiösen Gefühl getragen: Das Göttliche ist übermächtig, unfassbar, der Mensch hat ihm zu dienen. Und doch zugleich der unerhörte Anspruch: «Mir Verwandter.» Je tiefer und stärker das religiöse Gefühl für die Unendlichkeit des Göttlichen, für die Abhängigkeit vom Göttlichen ist, desto titanischer und übermenschlicher erscheint der Anspruch auf die Vergottung, den das menschliche Ich erhebt.