

Mythos, Totem und Tabu. Eine quellenorientierte Studie zu den  
Spielarten des Primitivismus und zur Bedeutung der  
Mythenforschung im Werk Gottfried Benns

Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen  
Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der  
Philosophie genehmigte Dissertation

vorgelegt von

Benjamin Freitag

Berichter:           Universitätsprofessorin Dr. Monika Fick, RWTH Aachen  
                          University  
                          Universitätsprofessorin Dr. Antje Büssgen, Université catholique  
                          de Louvain, Belgien

Tag der mündlichen Prüfung: 5. April 2012

Diese Dissertation ist auf den Internetseiten der Hochschulbibliothek online  
verfügbar.



Für Milos



# Inhalt

<b>1. Zur Einführung .....</b>	<b>6</b>
1.1 Das Problem	6
1.2 Methodisches Vorgehen	22
1.3 Ein Forschungsüberblick	28
<b>2. Zu den Begriffen des Primitivismus und der Mythenforschung .....</b>	<b>45</b>
2.1 Primitivismus als Kollektivbegriff für Bezugnahmen auf primitive Völker	45
2.2 Primitivismus als kunswissenschaftlicher Begriff	50
2.3 Primitivismus als literaturwissenschaftlicher Begriff	54
2.4 Der erweiterte Primitivismusbegriff dieser Arbeit	63
2.5 Psychologischer Primitivismus	65
2.6 Das primitive, mythische oder magische Denken	69
2.7 Die Affinität des Zeitalters zum Mythos	76
2.8 Zum Begriff der wissenschaftlichen Mythenforschung	79
2.9 Die Anfänge der Mythenforschung im 18. Jahrhundert	83
2.10 Mythenforschung im 19. Jahrhundert	89
2.11 Mythenforschung im frühen 20. Jahrhundert	95
<b>3. Die ethnologischen Gedichte – zwei Beispielanalysen .....</b>	<b>102</b>
3.1 Benn im primitivistischen Umfeld im Berlin der Weimarer Jahre	102
3.2 Benns Gedichte mit außereuropäischer Motivik	106
3.3 Die Einstein-Widmung des Gedichts <i>Meer- und Wandersagen</i>	109
3.4 Ethnographische Informationen über Völker der Südsee	119
3.5 Anregungen aus dem <i>Querschnitt</i> und der Kulturmorphologie	129
3.6 Das Gedicht <i>Osterinsel</i> vor dem Hintergrund einer ethnographischen Quelle	141

<b>4. Bennis medizinkritische Essays: Eine andere Medizin und die Medizin der anderen</b>	<b>169</b>
4.1 Primitivismus in der Medizin	169
4.2 Die Krise der modernen Medizin in der Publizistik der 20er Jahre	171
4.3 Bennis medizinkritischer Standpunkt – Parteinahme für die alternative Heilkunde	180
4.4 Spekulative und vorbegriffliche Erfahrungsweise in der Heilkunde	185
4.5 Das Programm und die Methoden einer neuen Medizin	191
4.6 Kritik am Evolutionismus in der modernen Medizin	209
4.7 Die primitiven Ahnen des modernen Arztes	219
<b>5. Der Mythenforschung Widerhall .....</b>	<b>238</b>
5.1 Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität	238
5.1.1 <i>Die Begeisterung der Künstler und Intellektuellen für die Theorie Lévy-Bruhls</i>	238
5.1.2 <i>Die Kernbegriffe in Lévy-Bruhls Theorie des primitiven Denkens</i>	247
5.1.2.1 <i>Der Begriff der Kollektivvorstellungen</i>	247
5.1.2.2 <i>Der mystische Charakter der primitiven Wahrnehmung</i>	248
5.1.2.3 <i>Die Unterscheidung der Wahrnehmungsarten</i>	250
5.1.2.4 <i>Das Gesetz der mystischen Partizipation</i>	254
5.1.2.5 <i>Der Begriff der prälogischen Geistesart</i>	258
5.1.3 <i>Auswirkungen auf Bennis Werk</i>	261
5.1.3.1 <i>Das prälogische Denken in Bennis Dichtungstheorie</i>	261
5.1.3.2 <i>Der Raum als Kategorie der prälogischen Geistesart und als Motiv bei Benn</i>	281
5.1.3.3 <i>Das innere Prinzip, Krankheit und die mystische Kraft des Wortes bei Lévy-Bruhl und Benn</i>	295
5.2 Der Einfluss Edgar Dacqués auf Benn	303
5.2.1 <i>Die Popularität der Arbeiten Dacqués bei den Intellektuellen und Künstlern der Weimarer Republik</i>	303
5.2.2 <i>Dacqués Lehre: das Gesetz der Zeitsignaturen, das hohe Alter der Menschheit und der Mensch als die Urform der Schöpfung</i>	308
5.2.3 <i>Fortsetzung der Theorie: Vorstufen des Menschen, Beschaffenheit des Urmenschen und Rudimente früherer Entwicklungsstufen im modernen Menschen</i>	315
5.2.4 <i>Die Auswirkung der erkenntniskritischen Dimension bei Dacqué auf Bennis Essays</i>	335
5.2.5 <i>Die Auseinandersetzung Bennis mit Leben als Symbol vor dem Hintergrund der</i>	

<i>Prosadichtung Urgesicht</i>	345
5.2.6 <i>Die ersten Spuren der Dacqué-Lektüre in Gedichten und der Totenrede für Klabung</i>	358
5.3 <i>Die Totenrede für Klabung vor dem Hintergrund der Theorie Herman Wirths</i>	371
5.4 <i>Benns Auseinandersetzung mit Erich Ungers Mythostheorie</i>	387
5.4.1 <i>Benns Bezugnahmen auf Unger</i>	387
5.4.2 <i>Ungers Theorie der mythischen Realität</i>	395
5.4.2.1 <i>Beitrag zur Mythenforschung</i>	395
5.4.2.2 <i>Ungers Abgrenzung des Mythos von der Dichtung</i>	398
5.4.2.3 <i>Das erkenntniskritische Potenzial der Beschäftigung mit dem Mythos</i>	400
5.4.2.4 <i>Das Wunder als Differenz zweier Naturordnungen</i>	401
5.4.2.5 <i>Die Kategorie der Vielheit als Entstehungsursache der mythischen Realität</i>	405
5.4.2.6 <i>Der Begriff des mythischen Volks</i>	408
5.4.2.7 <i>Mythisches Bewusstsein und Wirklichkeitsherstellung</i>	409
5.4.3 <i>Benns Unger-Rezeption im Spiegel der Essays</i>	412
5.4.3.1 <i>Feststellung der ersten Unger-Bezüge</i>	412
5.4.3.2 <i>Ungers Theorie der mythischen Realität und Zur Problematik des Dichterischen</i>	418
5.4.3.3 <i>Der Aufbau der Persönlichkeit vor dem Hintergrund von Ungers Mythosauffassung</i>	432
5.4.3.4 <i>Die Karriere der Ungerschen Mythostheorie in Benns Texten nach 1930</i>	441
5.4.3.5 <i>Lesefrüchte aus Benns Unger-Lektüre im Ptolemäer</i>	449
5.5 <i>Cornfords Wissenschaftsgeschichte</i>	463
5.5.1 <i>Cornford und der Cambridger Ritualismus</i>	463
5.5.2 <i>Benns Anleihen und Abweichungen von Cornford für den Essay Bezugssysteme</i>	468
<b>6. Dichtung als eigengesetzliches Bezugssystem .....</b>	<b>494</b>
6.1 <i>Der Begriff des Bezugssystems</i>	494
6.2 <i>Die Relativität der Bezugssysteme und der Kulturrelativismus</i>	502
6.3 <i>Die Relativität der Bezugssysteme vor dem Hintergrund von Benns Lektürehorizont</i>	510

6.4 Geist, Kunst und Dichtung als eigengesetzliche Bezugssysteme	518
<b>7. Zusammenfassung .....</b>	<b>527</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>541</b>
<b>Danksagung .....</b>	<b>569</b>



Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben,  
Durch die man zu den Quellen steigt!  
(Wagner in Goethes *Faust*)

## 1. Zur Einführung

### 1.1 Das Problem

Die Benn-Forschung hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten verstärkt auf dem Feld der literarischen Anthropologie und der wissenschaftsgeschichtlichen Kontextualisierung hervorgetan. Doch fehlt ihr auch nach dem Erscheinen von Marcus Hahns monumentaler und für die Vermessung des Bennschen Quellen- und Anspielungshorizonts sicherlich zentraler Studie *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*<sup>1</sup> im Jahre 2011 immer noch eine umfassende monografische Untersuchung, die den quellenkritischen und interpretatorischen Schwerpunkt auf die Frage legt, wie Benn sich in seinem Werk zu den zahlreichen Schriften aus Ethnologie und Mythenforschung verhält, die er seit den zwanziger Jahren rezipierte, zum Teil sehr akribisch durcharbeitete und schließlich bis in die Spätphase seines Werks hinein in eigene Arbeiten einfließen ließ. Im Folgenden wird deutlich werden, inwieweit, das heißt in welchem Umfang, mit welcher Perspektive und mit welchem Ergebnis in seinen essayistischen und dichterischen Texten Benn auf Veröffentlichungen zurückgriff, die insbesondere die Ethnologie und Mythenforschung, zwei in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutende und überaus produktive kulturwissenschaftliche Forschungszweige, aber auch diesen nachbarschaftlich verbundene und zuarbeitende Disziplinen wie Religionswissenschaft, Völkerpsychologie, Kunst- und Medizinethnologie sowie Kunst- und Medizingeschichte hervorbrachten.

Entgegen dem üblichen philologischen Sprachgebrauch zielt der Terminus ‚Mythenforschung‘ in dieser Untersuchung nicht etwa auf Benns Verfahren ab, in seinen Essays und Dichtungen auf bestimmte Mythen oder Mythologeme zumeist antiker Herkunft anzuspielen und sich dichterisch oder kritisch mit jener

---

<sup>1</sup> Marcus Hahn: *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*. Göttingen 2011. [Bd. 1: 1905-1920; Bd 2: 1921-1932].

abendländischen Erzähltradition auseinander zu setzen, für die sich vor Jahrhunderten schon der Sammelbegriff ‚Mythologie‘ eingebürgert hat. Dieser Aspekt von Bennis ‚Arbeit am Mythos‘, um es mit dem beinahe sprichwörtlichen Titel von Hans Blumenbergs berühmtem Buch zu sagen,<sup>2</sup> das Problem also des zitierenden oder anspielenden Rekurses auf mythologische Figuren und Stoffe mit einer Überlieferungs- und Variationsgeschichte, die ihre ursprüngliche Prägung in der griechischen Antike erhielten, ist in zahlreichen Studien ausgeleuchtet worden, am aufwendigsten wohl von Friedrich Wilhelm Wodtke.<sup>3</sup> Eine so angelegte Parallelektüre, die bei Wodtke gekonnt zwischen den kanonischen Mythensammlungen wie Ovids *Metamorphosen*, einflussreichen Mythendeutungen etwa bei Nietzsche und den Bennischen Adaptionen von Figuren wie Dionysos, Orpheus oder Narziss changiert, hat allerdings nur wenig mit dem zu tun, was in der vorliegenden Arbeit unter dem Begriff ‚Mythenforschung‘ bezeichnet sein soll. Die einzige Gemeinsamkeit zwischen jenen zahlreichen motiv- und stoffgeschichtlichen Studien zum Problem, wie sich Bennis Werk innerhalb der europäischen Mythentradition ausnimmt, und der sich im Folgenden entfaltenden Auseinandersetzung mit der Frage, in welches Verhältnis sich Benn zur Mythenforschung stellt, liegt in der intertextuellen Perspektive, in dem Bemühen, philologisch präzise nachzuvollziehen, wie und mit welchem Blickwinkel der ‚poeta doctus‘ Gottfried Benn mit fremdem Material gearbeitet und dieses seinen eigenen lyrischen, essayistischen und Prosaarbeiten eingeschrieben hat.

Im Rahmen dieser Arbeit wird der Begriff der Mythenforschung demnach in einer Weise gebraucht, die kaum etwas mit der literarischen Mythentradition zu tun hat. Stattdessen wird mit ihm ein kulturwissenschaftliches Forschungsparadigma, ja, eine interdisziplinäre Forschungsdisziplin aufgerufen, die als eng verwandt mit der disziplinär schärfer umrissenen Ethnologie erscheinen wird. Mit dieser wissenschaftlichen Disziplin, für die in der deutschen Universitätsterminologie lange Zeit und auch noch zu Lebzeiten Bennis (von 1886 bis 1956) das Synonym ‚Völkerkunde‘ üblich war, weist die Mythenforschung etliche Überschneidungen auf, sowohl was den Untersuchungsgegenstand als auch die Methode angeht. Während

---

<sup>2</sup> Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M. 1979.

<sup>3</sup> Friedrich Wilhelm Wodtke: *Die Antike im Werk Gottfried Bennis*. Wiesbaden 1963.

sich die Ethnologen für die lebenden, fremden Völker und Volksgemeinschaften interessieren und dabei insbesondere deren materielle und kulturelle Lebensgrundlagen erforschen, beschreiben und systematisieren, richten die Vertreter der Mythenforschung ihr Augenmerk hingegen auf die immateriellen Hervorbringungen wie Denk-, Anschauungs- und Glaubensformen der gleichen Völkergruppen. Den Untersuchungsgegenständen von Ethnologie und Mythenforschung gemein sind die Fremdheit, die geografische Ferne und die kulturelle Distanz zur eigenen Situation der Forschenden. Was die Disziplinen im Großen und Ganzen hingegen unterscheidet, ist der Umstand, dass bei den Mythenforschern die materiellen zugunsten der geistigen Besitztümer als Untersuchungsgegenstand in den Hintergrund treten. Die Mythenforschung kann in der Hinsicht allenfalls als ein verlängerter Arm der Ethnologie betrachtet werden, der sich psychologischen und epistemologischen Fragestellungen widmet wie beispielsweise: welche Vorstellungen und Ideen bestimmen den Alltag der für die Ethnologie relevanten Völker? Und daran anknüpfend: was bringt diese Völker dazu, diese Vorstellungen und Ideen als wirklich anzunehmen? Ein weiteres Kriterium, das die Differenz zwischen den Disziplinen hervortreten lässt, besteht in der temporalen Perspektive. So ist der Fokus der Ethnologie auf die fremden Völker der Gegenwart eingestellt, wohingegen sich die Mythenforschung auf der Zeitleiste auch rückwärts zu bewegen vermag und mit den geistig-kulturellen Ausdrucks- und Anschauungsformen bei Völkern beschäftigt, die vergangenen historischen Epochen angehören und deswegen abwechselnd als ‚prähistorisch‘, ‚primitiv‘ oder eben als ‚mythisch‘ eingestuft werden.

Die Relevanz dieser Disziplinen für die Benn-Forschung rührt zum einen daher, dass sich in den Texten des Autors Gottfried Benn zahlreiche Zitate, Anspielungen und sonstige Referenzen auf ethnologische und mythostheoretische Forschungsarbeiten finden. Sowohl in seinen dichterischen und essayistischen Texten als auch in Briefen nimmt Benn immer wieder Bezug auf wissenschaftliche Schriften, die den zwei genannten Fachgebieten entstammen. Zum anderen treten diese Bezugnahmen, wie zu zeigen sein wird, verstärkt in Zusammenhängen auf, in denen Benn Probleme poetologischer oder allgemeiner: ästhetischer Art diskutiert. Zu einem nicht unwesentlichen Teil handelt es sich bei diesen von Benn bald etwas offener, bald

etwas versteckter zitierten Arbeiten um Veröffentlichungen, die nicht in den Kanon der für die künstlerische und literarische Avantgarde bedeutenden wissenschaftlichen Werke aufgenommen worden sind. In diesem Umstand dürfte mithin ein wichtiger Grund dafür liegen, dass ausführliche und systematische Quellenstudien zu diesen peripheren Schriften und Autoren sowie zu den von ihnen verhandelten Theoriegebilden bisher haben auf sich warten lassen.

Das ist durchaus als Manko zu beklagen, denn das Studium dieser zum Teil ein peripheres Dasein in der Forschungslandschaft fristenden Veröffentlichungen zu Problemen aus Ethnologie und Mythenforschung hat einen beträchtlichen Anteil an jenem „inneren Weg“, von dem Benn in seiner Autobiografie *Doppelleben* spricht,<sup>4</sup> an dem Bildungsprozess, in dessen Verlauf sich zentrale dichtungs- und kunsttheoretische Grundsätze herauskristallisierten. Dieses Studium unterstützt Benn bei der Entwicklung einer spezifischen Betrachtungsweise, in der sich ästhetische und anthropologische Anschauungen einander annähern, miteinander enggeführt werden und stellenweise sogar in eins fallen. So definiert sich bei Benn nämlich das Menschsein über die Möglichkeit des Individuums wie der Art, schöpferisch tätig zu werden und an der Hervorbringung und Entwicklung von Ausdrucksmitteln zu arbeiten. Künstlerische Produktivität und das Potenzial, Kunst und Dichtung hervorzubringen, erreichen bei Benn den Stellenwert von Anthropologika, von jenen Merkmalen also, die das Wesen des Menschen konstituieren und die Spezies von anderen abheben. Bereits zu einem relativ frühen Zeitpunkt der kunst- und dichtungstheoretischen Reflexion, in einem Text von 1926, findet sich ein deutlicher Hinweis darauf, dass sich bei Benn eine anthropologisch begründete Kunstauffassung gebildet hat: „Es gehört zu den Drängen der Menschheit, das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet zu erblicken.“<sup>5</sup> So definiert Benn die Kunst und zugleich das Wesen des Menschen an etwas überraschender Stelle, nämlich in seinem medizinkritischen Essay *Medizinische Krise*. Kunst und menschliches Leben werden in dieser Definition nicht nur aufeinander bezogen, sondern aneinander gebunden. Dem Ordnungsbegriff, in dem

---

<sup>4</sup> Aus den Werken Gottfried Benns wird in der vorliegenden Arbeit nach der so genannten Stuttgarter Ausgabe zitiert: Gottfried Benn: Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. In Verbindung mit Ilse Benn hrsg. v. Gerhard Schuster und Holger Hof. 7 Bände. Stuttgart 1986-2003. Der jeweilige Band wird mit dem Kürzel SW und der römischen Zahl angegeben, hier SW V. S. 86.

<sup>5</sup> SW III. S. 157.

die Kunst angedeutet wird, misst Benn allgemeinmenschliche Bedeutung bei. Das Ordnungs- und Kunstprinzip antwortet in dieser Perspektive auf einen in der menschlichen Natur angelegten ‚Drang‘. Es erfüllt diesen und bezieht zugleich seinen Wert daraus. Wie berechtigt es ist, die ordnenden Kräfte in Benns Diktum aus dem Jahre 1926 mit einer ästhetischen Instanz zu identifizieren, geht auch aus den erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischen Elementen hervor, die sich ebenfalls aus dem anthropologischen Gesetz herleiten. Die Rede ist davon, dass das Sein ‚räumlich‘ dargestellt und zur Anschauung gebracht werde.

Doch zeichnet sich die Definition, mit der Kunst und Anthropologie enggeführt werden, aufgrund ihres Wortlauts und der kontextuellen Umgebung raffinierterweise auch durch Polyvalenz und Transparenz aus. Denn die Vorstellung davon, in welcher Weise sich künstlerische Akte vollziehen – indem nämlich „das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet“ erblickt wird –, trifft ebenso auf Apperzeptionsweisen zu, die nicht als künstlerische, ästhetische oder dichterische anzusprechen sind. Die Welt und das Leben zu ordnen, die Totalität und Komplexität dieser an und für sich unüberschaubaren Einheiten in Bilder zu fassen, sie zu veranschaulichen, zuzuspitzen oder zu verdichten und damit der Erkenntnis überhaupt erst zugänglich zu machen, sie schließlich mitteilbar und überlieferbar zu machen – das kennzeichnet ja im Grunde sämtliche Technologien, die der Mensch entwickelt, um sich zu den Rätseln der Welt, der Natur und seiner Existenz zu verhalten, Stellung zu diesen grundsätzlichen Fragen zu beziehen und aus dem Greifbaren, Naheliegenden und Überprüfbaren ein überschaubares Weltbild herzustellen, in dem auch weniger Greifbares, Entferntes und sich der Überprüfung durch die menschlichen Sinne Entziehendes unterkommen kann. Im Hinblick auf den medizin- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext, in den Benn sein anthropologisches Prinzip stellt, das zugleich ein ästhetisches ist, drängen sich zunächst die Parallelen zwischen der künstlerischen und wissenschaftlichen Sphäre auf. Da es jedoch im Essay *Medizinische Krise* auch um Vorstufen der modernen Wissenschaft und um die medizinische Praxis bei primitiven und historischen Völkern geht, steht das Ästhetische als Gebiet praktischer Betätigung wie Gegenstand theoretischer Reflexion, Durchdringung und Grundlegung auch auf einer Stufe mit religiösen Sinngebungsverfahren. Die Kunst wird von Benn letztlich in eine Reihe mit Religion,

Wissenschaft und dem Mythos gestellt, wobei sich letzterer sogar als Oberbegriff für die beiden anderen anbietet. Der Mythos liegt den epistemischen Systemen ‚Wissenschaft‘ und ‚Religion‘ entwicklungsgeschichtlich voraus und kann in Anbetracht seiner Doppelfunktion als Götter- und Naturgeschichte als gemeinsamer Ausgangspunkt von Religion und Wissenschaft gelten. Der Mythosbegriff soll in der vorliegenden Arbeit als ein Sammelbegriff für jegliche wissenschaftliche Referenz auf die Denk-, Anschauungs- und Ausdrucksformen fremder, außereuropäischer Völker dienen. Daher kommt ihm in der Systematik der Untersuchung eine terminologische Schlüsselstellung zu.

Wie aus dem Essay *Medizinische Krise* hervorgeht, bietet Benn bereits 1926 eine Perspektive an, in der sich Wissenschaft, Religion, Mythos und Kunst als Technologien darstellen, die der Mensch auf seinem Weg durch die Geschichte fortlaufend entwickelt, um ein Chaos in eine Ordnung zu überführen und so in einen Kosmos zu verwandeln, so dass er Überblick über eine eigentlich unüberschaubare Fülle von Phänomenen gewinnen kann. Die Dichtung – im abstrakteren Sinne verstanden als eine Kunst räumlicher Begrenzung und der Komprimierung von Inhalten, Bedeutungshorizonten und sprachlichem Material – erscheint sogar als eine Art Prototyp epistemischer Vorgänge, die dem Ziel untergeordnet sind, „auf engem Raum“ Ordnung zu schaffen. Dass Benn sein eigenes Wirken – mit den Mitteln der Dichtung Ordnung zu schaffen und eine Totalität zur Anschauung zu bringen – auf eine Stufe mit so bedeutenden Trägern der geistigen und kulturellen Entwicklungsgeschichte des Menschen, wie sie Wissenschaft und Religion darstellen, und gleichzeitig als unmittelbare Konsequenz aus einem anthropologisch begründeten Drang begreift, kommt natürlich einer Selbstnobilitierung gleich.

Schon relativ früh, wie der Text aus dem Jahre 1926 zeigt, muss Benn sich die Ansicht zu eigen gemacht haben, dass die hauptsächlichen und mit dem größten, ja, eigentlich mit absolutem Gültigkeitsanspruch ausgestatteten Erkenntnis- und Ordnungssysteme, namentlich Wissenschaft und Religion, in ihren historisch bedingten Erscheinungsformen immer nur einen begrenzten Ausschnitt der dem Menschen möglichen und erreichbaren Erkenntnis- und Ordnungssysteme repräsentierten. Die Zeichensysteme, in die man als Angehöriger eines Kulturkreises und Zeitgenosse eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks hineingeboren war,

entsprungen wie alle anderen archäologisch, historisch und ethnologisch dokumentierten Systeme dem anthropologischen – und von Benn im Essay *Medizinische Krise* pointiert formulierten – Bedürfnis des Menschen, auf die elementaren Fragen des Menschseins Antworten zu geben. Dieses Bedürfnis, dieser Drang war das Absolute; wissenschaftliche Ordnungssysteme und religiöse Sinngebungsverfahren waren etwas Nachgeordnetes, Abgeleitetes, Wandelbares und Relatives. Der Anspruch auf absolute Gültigkeit, mit dem einige dieser Zeichensysteme vertreten wurden, war nicht länger aufrechtzuerhalten, da sie dem allgemeinmenschlichen Bedürfnis nachgeordnet und durch je verschiedene raumzeitliche Faktoren bedingt waren. Deshalb durfte keines der Systeme eine Vormachtstellung geltend machen.

Aus der inneren Emigration heraus wird Benn 1943, also zu einem recht späten Zeitpunkt in seiner Werkchronologie, zum Ausdruck dieser Überzeugung die Formel von der „*Relativität der Bezugssysteme*, ihrer Erkenntnismittel und ihrer Realisationsmethoden“<sup>6</sup> prägen. Die Abwertung der gesellschaftlich und politisch tonangebenden Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Ordnungssysteme, von denen Benn hier als ‚Bezugssystemen‘ spricht, geht einher mit der Aufwertung fremdkultureller und andersartiger Systeme. Neben den Religions- und Wissenschaftsäquivalenten bei den so genannten primitiven Völkern gehören für Benn die Kunst und die Dichtung in den Kreis jener sich durch eigene Erkenntnis- und Realisationsmethoden auszeichnenden ‚Bezugssysteme‘. Analog zu den Konstruktionen, die in dem 1943 entstandenen Essay kulturanthropologisch und wissenschaftsgeschichtlich abgegrenzt und mit dem Sammelbegriff ‚Bezugssysteme‘ angesprochen werden, entwirft Benn Dichtung und Kunst als ihrerseits eigengesetzliche, von den übrigen erkenntnistheoretischen Erkenntnisinstanzen unabhängige Systemzusammenhänge.

Der dieser Arbeit zugrundeliegende Terminus ‚Bezugssysteme‘ schließt unmittelbar an Benns gleichnamigen Essay aus dem Jahre 1943 an. Dem Essay kommt im Hinblick auf Benns Bestimmung des anthropologischen Charakters von Dichtung und Kunst zentrale Bedeutung zu, was sich vor allem damit begründen lässt, dass sich in dem werkchronologisch späten Text die jahrelange Auseinandersetzung Benns

---

<sup>6</sup> SW IV. S. 326; Hervorhebung im Original (*Bezugssysteme*).

mit den Schriften aus Ethnologie und Mythenforschung nicht nur inhaltlich niedergeschlagen hat, sondern auch eine ganz entscheidende Zuspitzung erfährt: in der Hinsicht nämlich, dass sich mythisches und ästhetisches Denken wenn nicht gleichsetzen, so doch als miteinander zusammenhängend und zusammengehörend betrachten lassen. Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass das Wortfeld des Mythischen im Essay *Bezugssysteme* kaum vorkommt. Abgesehen von der Kategorie einer „mythische[n] Kosmogonie“,<sup>7</sup> die Benn durch die griechische Philosophie repräsentiert sieht, sucht man vergebens nach Wort- oder Begriffsbildungen, die auf den griechischen Terminus ‚Mythos‘ verweisen. Wenngleich der Mythos und das mythische Denken beinahe unausgesprochen bleiben, spielen sie eine Hauptrolle in Bennis Essay: so zum einen in Gestalt der verschiedenen im Essay angeführten Denktraditionen, die jeweils Gegenentwürfe zum modernen wissenschaftlichen Denken darstellen, zum anderen aber auch aufgrund der zahlreichen Verweise auf wissenschaftliche Arbeiten und Arbeitsfelder, die sich mit Ausdrucksformen primitiver, prähistorischer, ja, mythischer Kulturen beschäftigen. Das Mythosthema erweist sich als eine Art geheimer Mittelpunkt, um den die Argumentationsstränge in Bennis Text herumkreisen. Das Gleichheitszeichen zwischen mythischem und ästhetischen Denken wird dann auch nur indirekt gesetzt, indem Benn der griechischen Philosophie, der er zunächst eine ‚mythisch‘ genannte Argumentationsweise zugesprochen hat, in einem späteren lehrbuchartig vorgetragenen Satz „ästhetischen Charakter“<sup>8</sup> bescheinigt.

In der vorliegenden Untersuchung wird der Essay *Bezugssysteme* insofern einer Neulektüre unterzogen, als nicht mehr Bennis offenkundiges Interesse an wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen, das sich seit ganz frühen Arbeiten wie etwa dem Essay *Medizinische Psychologie* von 1911 regelmäßig artikulierte, im thematischen Zentrum steht, sondern der Fokus darauf gerichtet ist, wie Benn über das Paradigma ‚Erkenntniskritik‘ und die Auseinandersetzung mit Kategorien und Typen des Wahrnehmens, Erkennens und Realisierens den Platz von Kunst und Dichtung zu bestimmen versucht.

---

<sup>7</sup> Ebd. S. 321.

<sup>8</sup> Ebd. S. 323.



Aus der Zeit, als die Rezeption der wissenschaftlichen Schriften aus Ethnologie und Mythenforschung ihren Höhepunkt wohl gerade überschritten hat, stammt eine Äußerung Bennis, in der das Mythische und das Ästhetische zwar als verwandte, aber zugleich auch noch loser miteinander verbundene Größen behandelt werden, als dies später im Aufsatz *Bezugssysteme* der Fall sein wird. So bemüht sich Benn 1931 in einem Brief an einen Schriftstellerkollegen darum, ein Resümee aus der eingehenden Beschäftigung mit der „Literatur über Totemismus und mystische Partizipation“<sup>9</sup> zu ziehen: „Aus ihren Resten“ – Benn meint die Überbleibsel von Totemismus und mystischer Partizipation –

rekrutieren sich alle seelischen Kräfte, die sich in den alogischen Äußerungen (Kunst, primäre Philosophie, allen metaphysischen Drängen, in ihrer elementaren *unbrechbaren* Macht, heute wohl allgemein bekannt) dokumentieren. Das ist der *kollektive* Besitz der Menschheit, der dauernde, tragende, ökonomische Prinzipien und materialistische Geschichtsphilosophien überdauernde kollektive Besitz.<sup>10</sup>

Dichterische und denkerische Leistungen in der zivilisierten Moderne, die Hervorbringungen auch des modernen Menschen, der Zeitgenossen auf künstlerischem, philosophischem und metaphysischem Gebiet verdanken sich demnach dem im Grunde gleichen, doch in seiner Wirkung abgeschwächten psychischen Potenzial, das bei den Menschen früherer Entwicklungsstufen sowie bei weit außerhalb der europäischen Moderne stehenden Völkern in Form von Totemismus und der so genannten ‚mystischen Partizipation‘ zum Ausdruck kam. Benn begreift das Mythische, wie es in der Systematik der vorliegenden Untersuchung als Oberbegriff für die von bestimmten ethnologischen, religionswissenschaftlichen und völkerpsychologischen Schulen vertretenen Totemismus- und Partizipationskonzepte verwendet wird, an dieser Stelle als eine historisch oder evolutionsgeschichtlich bedingte Denkform mit bestimmten psychophysischen Voraussetzungen. Auf zwei Ebenen arbeitet er in diesem Zusammenhang mit Oppositionen: einerseits auf der Ebene der geistigen Ausdrucksformen, wo das vergangene Mythische den gegenwärtigen Formen Kunst, Philosophie und Religion gegenübersteht; andererseits auf der Ebene der

---

<sup>9</sup> Brief vom 23. Februar 1931. Zitiert nach: G. B.: Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956.

München 1962. (= dtv; Bd. 89). S. 27.

<sup>10</sup> Ebd. S. 27f.; Hervorhebungen im Original.

psychischen Energiebilanz, wo zwischen einer vollwertigen Form und einer Schwundstufe unterschieden wird. Das Mythische stellt die vollwertige Form dar. Zugleich ist es die Ursache für die in der Moderne gegebenen und von Benn als ‚alogisch‘ bezeichneten Ausdrucksformen.

Die Statements in dem Brief von 1931 und dem Essay von 1943 zeugen von einer bei Benn vorhandenen Unsicherheit in Bezug auf die Frage, wie das Verhältnis zwischen Mythos und Kunst, zwischen mythischen und ästhetischen Denkart zu fassen ist. Darüber, wie weit die Ähnlichkeit geht, ob sie verwandtschaftlich begründet ist und ob eine Wertung zugunsten der mythischen als der reineren oder reicheren Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Ausdrucksformen ausfallen muss, gehen Benns Antworten auseinander. Treu bleibt Benn sich jedoch darin, den Gültigkeitsanspruch von Kunst und Mythos gegenüber dem modernen wissenschaftlichen Weltbild zu behaupten. So figuriert auch im Zentrum des Essays *Bezugssysteme* der Mythos als eine geistige Form, die dazu dient, das eigene, an Leitbegriffen wie Rationalität, empirischer Überprüfbarkeit und Wissenschaftlichkeit orientierte Denken zu messen und kritisch zu hinterfragen.

Dass sich die moderne, im Wesentlichen naturwissenschaftlich begründete Wirklichkeitsauffassung und eine andersartige Erkenntnismodalität hinsichtlich ihrer Wertigkeit die Waage hielten, wird Benn in einer rhetorischen Frage postulieren, die er 1947 in einem Brief an den Bremer Kaufmann Friedrich Wilhelm Oelze aufwirft: „Giebt es nicht zum Mindesten 2 Wirklichkeiten, eine empirische u. eine – sagen wir – mythische, u die Bewegung auf die zweite, ihre Erarbeitung, ist sie nicht das Ziel?“<sup>11</sup> Bezeichnend für die Opposition moderne Wissenschaft vs. Mythos und die Parallelführung Mythisches – Ästhetisches ist freilich schon die polare Ausdrucksweise ‚empirisch‘ / ‚mythisch‘, auf die Benn in der berühmten Korrespondenz mit Oelze zurückgreift, um das Konkurrenzverhältnis zweier Wirklichkeitsauffassungen zu benennen. Genauso beachtenswert ist an der Bennschen Gedankenführung die Verbindung der als ‚mythisch‘ bezeichneten Wirklichkeitsauffassung sowohl mit dem Aspekt des Erarbeitens als auch mit einem Leitbild, einer Zielvorgabe für das eigene Schaffen und Wirken. An dieser Stelle wird

---

<sup>11</sup> Brief vom 22. März 1947. G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Bd. 2: 1945-1949. Frankfurt a. M. 1982. S. 72f.; hier S. 72.

deutlich fassbar, dass sich Benns Auffassung des Mythischen zu dieser Zeit – im Gegensatz zur Briefstelle von 1931 – keineswegs auf vergangene Stadien geistiger Produktivität beschränkt. Das Mythische wird von Benn ganz im Gegenteil in den Rang eines entweder aktuellen oder jedenfalls immer noch aktualisierbaren geistigen Potenzials gehoben. Die im Brief an Oelze aufgeworfene Frage deutet somit nicht nur darauf hin, dass Benn den Mythos und das Mythische überaus ernst genommen haben dürfte, sondern sie lässt auch erkennen, dass er in der interdisziplinären Mythostheorie ein begriffliches Werkzeug zur Modellierung einer im Gegensatz zur wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung stehenden Geistes-, Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und auch Erlebnisform wie dem Dichterischen oder Künstlerischen entdeckte. Der Mythos gilt dem späten, durch die Schule der ethnologischen, völkerpsychologischen, religionswissenschaftlichen, wissenschaftsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Mythosdiskussion gegangenen Benn als Erkenntnisprinzip, das eine eigene Weise der Wirklichkeitskonstitution darstellt und dessen Wert sich nicht darin erschöpft, den Anspruch der wissenschaftlichen Konstitution von Wirklichkeit, jener empirischen Modalität, von der im Brief an Oelze die Rede ist, zu konterkarieren.

Im Hinblick auf Benns Mythosauffassung und Wertschätzung gegenüber dem Mythischen spielt insbesondere die Auseinandersetzung mit den Arbeiten des Mythostheoretikers Erich Unger seit den späten 20er Jahren eine zentrale Rolle. Unger, den Benn an einigen Stellen seines Werks als Gewährsmann angeführt hat, ist in der Benn-Forschung zwar seit Dieter Wellershoffs Studie aus dem Jahre 1958 kein Unbekannter mehr,<sup>12</sup> doch wird hier nun zum ersten Mal systematisch der Versuch unternommen, die Ausstrahlung nachzuzeichnen, die von Ungers verschiedenen mythostheoretischen Arbeiten auf Benns kunst- und dichtungstheoretische Anschauungen ausging. Der Prozess, in dessen Verlauf sich Benn Ungers mythostheoretische Anschauungen und Konzepte aneignete und in eigene poetologische Arbeiten einfließen ließ, fand in mindestens zwei Wellen statt und kulminierte in einer kunsttheoretischen Festlegung, die Benn in den frühen 40er Jahren im Rückgriff auf ein bestimmtes mythostheoretisches Konzept bei Unger

---

<sup>12</sup> Dieter Wellershoff: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Köln u.a. 1958. (= Ullstein Buch; Bd. 499). S. 97-101 u. 172.

mehrfach getroffen hat. Benn betrachtet es demnach als die vorrangige Aufgabe von Kunst, ‚Wirklichkeit herzustellen‘.<sup>13</sup> Wie weit die Unger-Anleihen und der Transfer von Begriffen und Vorstellungen aus einem mythos- und erkenntnistheoretischen in neue ästhetische Kontexte reichen, war bisher nicht bekannt und darf als eines der hauptsächlichen Ergebnisse aus den Quellenstudien gewertet werden. Vor dem Hintergrund, dass Benn mit mehreren Arbeiten Ungers zum Mythos und zur mythischen Realität sehr vertraut war, wird man fortan, wenn es um das Bennsche Verständnis von Begriffen und Konzepten mit vordergründig naturwissenschaftlich geprägter Wirklichkeitsauffassung geht, besondere Vorsicht walten lassen. So ist etwa im Hinblick auf Benns Körper-, Erkenntnis- oder Materiebegriff stets auch der Ungersche Ansatz einzuberechnen.

Doch ist der Philosoph Unger längst nicht die einzige Anregung aus der vielschichtigen und interdisziplinär aufgestellten Mythenforschung, die Benn in dem poetologischen Projekt, das Feld der Dichtung und Kunst als ein dem mythischen Denken analoges oder verwandtes System zu konzipieren, aufgreift. Umfangreiche Kenntnisse der Sitten und Bräuche, der mythischen und religiösen Anschauungen bei vormodernen Völkern vermittelten sich auch durch den französischen Soziologen Lucien Lévy-Bruhl, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine angeblich auf alle ‚primitiven‘ Völker anwendbare Theorie des ‚prälogischen‘ Denkens entwickelte und seinen Lesern eine Fülle an ethnologischen Dokumenten präsentierte, sowie den deutschen Paläontologen Edgar Dacqué. Dieser in der damaligen Fachwelt umstrittene Wissenschaftler hatte eine provokante Auffassung vom naturwissenschaftlichen Wahrheitsgehalt mythischer Erzählungen und bereitete wohl zusammen mit Unger den Boden für den Bennschen Gedanken im Spätwerk, dass Wirklichkeit als ein ‚körperlicher Mythos‘ zu begreifen sei.<sup>14</sup> Die Beeinflussung, die von Lévy-Bruhl und Dacqué ausging, hat Benn zum Teil in den Texten der frühen 30er Jahre selbst gut markiert. Das gilt nur bedingt für die beiden letzten Autoren

---

<sup>13</sup> „Kunst = Herstellung von Wirklichkeit“ (Brief an Oelze 1943 vgl. Kommentar zu *Weinhaus Wolf*, SW IV. S. 614), „Kunst als Wirklichkeitserzeugung; ihr Herstellungsprinzip“ (*Kunst und Drittes Reich*, SW IV. S. 278).

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Auffassung von Wirklichkeit drei Stellen, die zwei ersten aus Essays, die dritte aus der Prosadichtung *Der Ptolemäer* (1947): „Der Geist hatte keine Wirklichkeit. Er wandte sich seiner inneren Wirklichkeit zu, seinem Sein, seiner Biologie, seinem Aufbau, seinen Durchkreuzungen physiologischer und psychologischer Art, seiner Schöpfung, seinem Leuchten.“ (*Expressionismus*, 1933, SW IV. S. 81); „hier wurde im Artistischen die Überführung der Dinge in eine neue Wirklichkeit versucht, in einen neuen echten Zusammenhang, in eine biologische Realität [...]“ (*Kunst und Drittes Reich*, 1941, SW IV. S. 278); „das Wirkliche als Reales, das Wirkliche als Geist, das Wirkliche als körperlicher Mythos“ (SW V. S. 19).

aus der Mythenforschung, deren Spuren in dieser Studie nachgegangen wird, den Volkskundler Herman Wirth und den englischen Altphilologen Francis M. Cornford. Während letzterer ein entscheidender Gewährsmann bei der Abfassung des Essays *Bezugssysteme* war, worüber Benn im übrigen gewissenhaft Auskunft gibt, spielte die wissenschaftlich sehr umstrittene, ideologisch tendenziöse und inzwischen nahezu in Vergessenheit geratene Abhandlung des Niederländers Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, eine wichtige und dennoch geheimgehaltene Rolle, als Benn 1928 die *Totenrede für Klabund* schrieb. Der Nekrolog, der wie *Bezugssysteme* von der Benn-Forschung bisher stiefmütterlich behandelt wurde, hat sich zudem als überraschende Fundgrube im Hinblick auf die Faszinationsgeschichte erwiesen, die Benns Werk an die Mythostheorie Erich Ungers bindet. Benn stellt den Dichter in der Rede als eine mythische, übergeschichtliche und zyklisch wiederkehrende Figur dar, indem er an Wirths symbolgeschichtliche Untersuchungen anknüpft und diese mit Ungers Vorstellung vom Mythos als einer Ausdrucksform, bei der sich die Kräfte eines Kollektivs in einem aus diesem Kollektiv herausgehobenen Individuum offenbaren, kombiniert.

Benn vertritt 1943 im Essay *Bezugssysteme*, der seine Auseinandersetzung mit einer Vielzahl ethnologischer und mythentheoretischer Schriften abschließt, eine Auffassung, wonach es sich beim Mythos um ein prägnantes Beispiel für andersartige Wahrnehmungsformen handelt. Der Mythos mit seinen unterschiedlichen geografisch-historischen Ausprägungen wie Magiegläubigkeit, Tabusystem und christlichem Weltbild erscheint als ein Erkenntnisprinzip mit eigenen Objektivierungsformen, in dem sich das Verhältnis zwischen erlebendem Subjekt und Umwelt in einer spezifischen, vom wissenschaftlichen Weltbezug abweichenden Art und Weise gestaltet. Diese Sichtweise wurde durch die Beschäftigung mit den fremden, vormodernen und überwiegend außereuropäischen Völkern und deren Mythen und Religionen ebenso befördert wie Benns Versuch, einen Gegenentwurf zu der Erfolgsgeschichte der europäischen Rationalität zu präsentieren, deren Wissenschaftlichkeit und Weltbild als ‚ultima ratio‘, als der Weisheit letzter oder zumindest vorläufig notwendiger Schluss angesehen wurde. Dieses Projekt setzte seitens Benn die Kenntnis alternativer, von dieser europäischen Rationalität sich unterscheidender Wissenschaftssysteme und Weltbilder voraus. Erst aus der

Zusammenschau dieser ganz verschiedenen Wirklichkeitsauffassungen würde sich ein umfassendes, ein anthropologisch vollständigeres Menschenbild ergeben. Im Zentrum all dieser großen Entwürfe und epocheprägenden Leitbilder – heißen sie nun im Hinblick auf den europäisch-abendländischen Kulturkreis Mythologie oder Genesis, Rationalismus oder Evolution, Positivismus oder auch ins Politische gewendet: Kolonialismus –, wie auch der in sich abgeschlossenen und stimmigen geistigen Konstruktionen anderer Kulturkreise und schließlich auch der aufs Neue zu erarbeitenden, erst herzustellenen mythischen oder ästhetischen Wirklichkeit würde gemäß dem von Benn im frühen Essay *Medizinische Krise* formulierten anthropologischen Grundsatz immer dergleiche Impetus stehen, ein geordnetes, räumliches Abbild des komplexen Seins zu erstellen und vor Augen zu führen. Aus dem universellen, anthropologisch begründeten Drang resultierte dann je nach Epoche, Entwicklungsstufe, Kulturkreis und je nach gesellschaftlichem Handlungsbereich – etwa Wissenschaft, Religion und Kunst – die Entwicklung unterschiedlicher begrifflicher und technischer Realisationsmittel. Vor dem Hintergrund des einmal erkannten und anerkannten anthropologischen Gesetzes, durch das der Kunst neben Wissenschaft und Religion ein hoher Rang zugewiesen wird, erscheint es nur allzu naheliegend, dass Benn sich für die Fachliteratur aus Ethnologie und Mythenforschung zu interessieren begann. Denn diese Forschungszweige konnten ihm die Universalität und Omnipräsenz jenes Anthropologikums, das den Menschen auf die Ausdrucks- und Erkenntnisformen Wissenschaft, Religion und Kunst entweder konservativ zurückzugreifen oder diese konstruktiv weiterzuentwickeln zwang, äußerst materialreich belegen. Ihre Vertreter erarbeiteten und veröffentlichten die Dokumente früherer, vorgeschichtlicher und fremder, häufig auch außereuropäischer Lebenswirklichkeit. Das zeitgenössische ethnologische und völkerpsychologische, religionsgeschichtliche und mythentheoretische sowie kunst- und medizinhistorische Wissensrepertoire, das in der Systematik der vorliegenden Studie um die thematischen Kristallisationskerne ‚Primitivismus‘ und ‚Mythenforschung‘ angeordnet ist, bot Benn, der seine Anschauung vom Menschen als einem zur schöpferischen Produktivität bestimmten Wesen zu beglaubigen versuchte, zu diesem Vorhaben die passende Anlaufstelle.

In den folgenden Kapiteln wird es darum gehen, in aller Ausführlichkeit herauszustellen, in welcher Weise Benn an jener geistesgeschichtlichen Bewegung teilhatte, die sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts innerhalb des europäischen Kultur- und Wissenschaftsbetriebes ereignete und für die sich schon seit längerem in der Kunstgeschichte und mit zwei bis drei Jahrzehnten Verzögerung auch in der Literaturwissenschaft der Terminus ‚Primitivismus‘ eingebürgert hat. Der Zusammenhang zwischen dem kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Primitivismus und dem Interesse Benns an Mythos und mythischem Denken liegt darin begründet, dass sich die Beschreibung und Beurteilung der anders- und fremdartigen Ausdrucksformen, der Ausdrucksformen der damals gerne als ‚primitiv‘ bezeichneten Völker mit dem schillernden, aus dem Griechischen stammenden Begriff ‚Mythos‘ verbanden. Benn vollzog die primitivistische Bewegung mit einem besonderen Augenmerk für den Diskurs um das mythische Denken und dessen Erscheinungsformen mit. Seine Teilnahme am ästhetischen und wissenschaftlichen Primitivismus der Epoche zeigt sich sehr eindrucksvoll am bereits mehrfach erwähnten Essay *Bezugssysteme*, in dem unter anderem Anspielungen auf die Griechen der Antike, die Melanesier in der Südsee und die mesoamerikanische Hochkultur der Inkas enthalten sind. Benn bringt darin die Ansicht zum Ausdruck, dass die Kosmosvorstellung der Griechen, das Tabugesetz der Melanesier und der Zauberkult der Inka „alles Bezugssysteme, Ordnungsgrundsätze axiomatischen Charakters“<sup>15</sup> gewesen seien.

Auf den Begriff des Bezugssystems griff Benn erstmals viele Jahre vorher zurück. Bis 1943 machte er keinen Gebrauch mehr von ihm. Als er sich 1916 in seiner Funktion als Militärarzt in der Brüsseler Etappe befand, schrieb er das Gedicht *Reise*. Dessen letzte Strophe lautet: „Schon schwindet der Verknüpfungsdrang, / schon löst sich das Bezugssystem / und unter dunklem Hautgesang / erhebt sich Blut-Methusalem.“<sup>16</sup> Wie viele Dichtungen aus Benns expressionistischer Phase ist das Gedicht von

---

<sup>15</sup> SW IV. S. 326.

<sup>16</sup> SW I. S. 36; dort auch das Folgende. Peter Sprengel: Darwin in der Poesie. Spuren der Evolutionslehre in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Würzburg 1998, betrachtet das Gedicht von 1916 als eine Reaktion auf den ein Jahr vorher veröffentlichten Roman *Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs* des Österreicher Robert Müller (S. 38). Auch wenn Benn sich des Reisemotivs bedient und das moderne Subjekt mit einer prähistorischen Vorstufe eingeführt, gibt er im Gedicht keine Hinweise auf ein tropisches Setting. Im Gegenteil: bei den in Strophe II erwähnten Alken handelt es sich um eine Vogelfamilie, die in den arktischen Gebieten der Nordhalbkugel zu Hause ist. In zeitlicher Nähe zum Gedicht entstand die gleichnamige Prosadichtung aus dem Rönnezyklus.

Motiven der Regression beherrscht. ‚Verknüpfungsdrang‘ und ‚Bezugssystem‘ kennzeichnen die rationale Wirklichkeitsauffassung, die in der dichterischen Imagination einer anderen Wirklichkeit weichen muss – einer Wirklichkeit, in der das Subjekt nicht dem Drang unterliegt, die Wahrnehmungselemente mit den Mitteln der Logik und des Intellekts zu differenzieren und nach bestimmten vorgegebenen Regeln mit einem vorgegebenen Weltbild in Einklang zu bringen. Das Gedicht *Reise* handelt davon, dass der Körper die Kontrolle über den Geist übernimmt und die primitiven, archaischen Vorfahren des modernen Subjekts die im Laufe der Entwicklungsgeschichte an den Intellekt verlorene Macht zurückerobert. Das Bezugssystem löst sich auf und hat am Ende seine Wirkung ganz eingebüßt. 1930 wird Benn die im frühen Gedicht imaginierte temporäre Entmächtigung des Subjekts, die Machtübernahme des ‚Blut-Methusalems‘ mit dem Einfluss von Rudimenten aus phylogenetischen Vorstufen der „menschenbiologische[n] Gegenwart“<sup>17</sup> zu erklären versuchen.

Bei einer Gegenüberstellung der frühen und der späten Begriffsverwendung fällt ins Auge, dass Benn 1916 von ‚dem‘ Bezugssystem im Singular spricht, wohingegen er im Essay von 1943 den titelgebenden Terminus in den Plural setzt. Bestand das Problem zuerst darin, ob sich ‚das‘ Bezugssystem nun in intaktem Zustand oder vorübergehend in einer Schwundstufe, in Auflösung befindet, steht der in der Landsberger Kaserne entstandene Essay unter der zentralen Prämisse, dass sich verschiedene Bezugssysteme unterscheiden und beschreiben lassen. Benn liefert selbst eine Begründung für diese Perspektiverweiterung. So hätten bestimmte wissenschaftliche Disziplinen „zu einer globalen synchronen Perspektive“<sup>18</sup> geführt. Zu den neun Bereichen, die er aufzählt, gehören die Ethnologie, die so genannte „Primitiven-Psychologie“, die Paläontologie und „das Studium ferner versunkener Kulturen“. Es sind fast ausnahmslos junge Wissenschaften, deren Entwicklung in der Gründerzeit und insbesondere im Zeitalter des Imperialismus von starker Dynamik geprägt war und die sich der Erforschung archaischer, historischer und so genannter primitiver Völker und Kulturen widmeten. Den Anstrengungen und Anregungen

---

<sup>17</sup> *Der Aufbau der Persönlichkeit*. SW III. S. 272. Vgl. zu diesem Thema auch Wolfgang Riedel: Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.- In: Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900. Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201.

<sup>18</sup> SW IV. S. 326; dort auch das Folgende.



dieser Disziplinen ist es laut Benn zu verdanken, dass es möglich wurde, unterschiedliche Bezugssysteme kennen zu lernen und zu vergleichen. Frühere Generationen hätten nicht über dieselben Möglichkeiten verfügt, den Horizont über Europa und historische Geschichtsperioden hinaus zu erweitern, hat Benn 1934 im Essay *Dorische Welt* festgestellt: „Das liberale Zeitalter konnte Völker und Menschen nicht ins Auge fassen [...]“<sup>19</sup> Und im Essay *Nietzsche – nach 50 Jahren* von 1950 wird Nietzsche als „altertümlich, gewissermaßen beschränkt“ eingeschätzt – mit der Begründung, dass er „im wesentlichen europäisch“ gedacht habe.<sup>20</sup> Im Umkehrschluss bedeutet diese Mangeldiagnose über Nietzsche, der bei Benn ansonsten als das „Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“<sup>21</sup> schlechthin über so ziemlich jeden Zweifel erhaben ist, wie über das Zeitalter des Liberalismus, dass Benn für seine Zeitgenossen und sich in Anspruch nimmt, die ältere, noch auf Europa und die Historie beschränkte Denkweise durch ein modernes Denken mit weiterem hermeneutischem Horizont ersetzt und die Fertigkeiten erworben zu haben, fremde Völker und Menschen ‚ins Auge zu fassen‘.

## 1.2 Methodisches Vorgehen

Zum Ausdruck kommt diese kulturanthropologische Perspektiverweiterung, die sich dem Essayisten Gottfried Benn zufolge während einer Generation vollzogen hat, nicht zuletzt in der Gestalt der Bennischen Nachlassbibliothek. Sie wird im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt und hat sich bei der Entstehung der vorliegenden Arbeit als unverzichtbares Werkzeug erwiesen.<sup>22</sup> Wenngleich die

---

<sup>19</sup> SW IV. S. 141.

<sup>20</sup> SW V. S. 200.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Bibliothek Gottfried Benn. Bibliographisches Verzeichnis. Erstellt von Kirk Allison, erweitert und überarbeitet vom Deutschen Literaturarchiv Marbach. [Bestandsverzeichnis der Spezialsammlungen. Dichter- und Gelehrtenbibliothek. Redaktion: Nicolai Riedel. Stand: Dezember 2006]. Wenn im Folgenden ein Band aus Bennis Nachlassbibliothek zitiert wird, wird dies bei der ersten Nennung mit dem Kürzel DLA kenntlich gemacht. Das Verzeichnis erfasst leider nicht den ganzen Bestand. So gibt es außer den von Allison und den Archivmitarbeitern eingeführten Rubren (2.5 Philosophie, Geistesgeschichte, 2.6 Medizin und benachbarte Naturwissenschaften sowie 2.8 Geographica, Völkerkunde) noch zwei weitere Rubren: 2.7 Kunst, Musik und 2.9 Geschichte, Kulturgeschichte. Wenn ein Band zitiert wird, der nicht auf der Liste verzeichnet ist, wird das in einem Zusatz zum Kürzel kenntlich gemacht. Wünschenswert wäre ein kommentiertes bibliographisches Verzeichnis, wie es beispielsweise für die Nachlassbibliothek Bertolt Brechts vorliegt: Die Bibliothek Bertolt

wissenschaftliche Abteilung der Dichterbibliothek nicht so eine spezifische „geistige[ ] Prägung“<sup>23</sup> aufweist, wie sie laut dem Philosophen Ernst Cassirer die legendäre Bibliothek des Privatgelehrten Aby Warburg in Hamburg kennzeichnete, lässt sich auch anhand des Marbacher Bestandes klar und deutlich ermessen, welch großes Interesse Benn Disziplinen wie der Ethnologie, darunter auch Kunst- und Medizinethnologie, der Mythenforschung, der Völkerpsychologie und der Religionswissenschaft entgegengebracht haben muss. Verschiedene Autoren wie auch die Herausgeber der Stuttgarter Ausgabe haben bereits an der Nachlassbibliothek gearbeitet und Quellenautopsie betrieben.<sup>24</sup> Dieses quellenkundliche Verfahren soll in den drei Hauptkapiteln dieser Arbeit (Kap. 3-5) in systematischer Weise auf den Bestand aus den beiden vorrangigen Disziplinen, nämlich Ethnologie und Mythenforschung, angewandt werden. Die Autopsie wird Benns Interessenschwerpunkte deutlich werden lassen und die intertextuellen Untersuchungen zu Benns dichterischer und essayistischer Produktion unterstützen.

Die Arbeit an Benns Bibliotheksnachlass wurde ergänzt um weitere philologische ‚Feldstudien‘ entlang der problemgeschichtlichen Leitlinien, die von den beiden einander verwandtschaftlich verbundenen Hauptthemen Primitivismus und Mythos/Mythenforschung vorgezeichnet sind. Der Primitivismuskomplex fungiert als das hierarchisch übergeordnete, das Problemfeld Mythenforschung als das diesem untergeordnete thematische Element. Neben der zeitgenössischen Publizistik (insbesondere diversen medizinischen Fachblättern und der in der Weimarer Republik sehr angesehenen Kulturzeitschrift *Querschnitt*) wurden auch Aspekte der Museumsgestaltung (Völkerkundemuseum in Berlin) in die Rekonstruktion des Bennischen Quellen- und Anspielungshorizonts einbezogen.

---

Brechts. Ein kommentiertes Verzeichnis. Hrsg. v. Bertolt-Brecht-Archiv, Akademie der Künste. Bearbeitet v. Erdmut Wizisla u. a. Frankfurt a. M. 2007.

<sup>23</sup> „Hier fand ich auf dem Gebiet der Mythenforschung und der allgemeinen Religionsgeschichte nicht nur ein reiches, in seiner Fülle und Eigenart fast unvergleichliches Material vor – sondern dieses Material erschien in seiner Gliederung und Sichtung, in der geistigen Prägung, die es durch Warburg erhalten hat, auf ein einheitliches und zentrales Problem bezogen, das sich mit dem Grundproblem meiner eigenen Arbeit aufs nächste berührte.“ Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002. S. XV.

<sup>24</sup> Vgl. den Forschungsüberblick im folgenden Kapitel.

Benn war bekanntlich ein emsiger Nutzer der Berliner Staatsbibliothek. Immerhin setzte er dieser Institution 1925 ein dichterisches Denkmal und bedauerte es nach der Teilung Berlins zutiefst, dass die Bibliothek nicht mehr genutzt werden konnte.<sup>25</sup> Während für andere Autoren und andere Bibliotheken der Jahrzehnte zurückliegende Leihverkehr gut dokumentiert ist, vermag die Berliner Staatsbibliothek leider heute die Leihvorgänge Benns nicht mehr zu rekonstruieren.<sup>26</sup> Zu den im Rahmen dieser Arbeit relevanten Problembereichen ist es jedoch der Forschung vereinzelt gelungen, weitere Quellen – auch solche, die nicht in Benns Bibliothek überliefert sind und von Benn auch nicht in seinen Werken namentlich kenntlich gemacht wurden – zu ermitteln.<sup>27</sup> Die hier in der Folge dargestellten Quellenfunde verdanken sich einerseits der Auswertung dessen, was sich in der Bennschen Nachlassbibliothek erhalten hat, sowie den philologischen Vorarbeiten, andererseits aber auch der problemgeschichtlichen Diskussion des Primitivismus-Diskurses und des Forschungsparadigmas ‚Mythenforschung‘.

Ein wichtiges Ziel dieser Untersuchung besteht darin, die Vielzahl an verdeckten und offenen Bezugnahmen Benns auf jene Werke, Autoren und Theorien auszumachen, die sich der Ethnologie, der Mythenforschung oder anderen, diesen beiden jedoch nahestehenden Disziplinen zuordnen lassen, sodann die wissenschaftlichen Kontexte, denen die Zitate und Anspielungen entstammen, zu rekonstruieren und zuletzt dieses

---

<sup>25</sup> *Staatsbibliothek*. SW I. S. 85. In einem Brief von 1953 äußerte Benn sein Bedauern darüber, dass er als Westberliner die Stabi nicht mehr ohne weiteres nutzen konnte: „Einer der ernstesten Gründe meiner Depression ist es, daß es in West-Berlin keine Bibliothek mehr gibt, die alte große liegt in Ost-Berlin und ist für uns nicht zugänglich. Wenn ich beispielsweise feststellen will, wann Walt Whitman geboren ist, muß ich eine halbe Stunde in eine der primitiven Bezirksvolksbüchereien wandern - vielleicht kann ich es da finden. Das wunderbare Flackern von einem Buch zum andern, das in der alten Staatsbibliothek Unter den Linden früher möglich war, ist nicht mehr zu erleben.“ (Kommentar zu *Staatsbibliothek*, SW I. S. 381f.; zuletzt wieder abgedruckt in einem Sammelband über die Berliner Staatsbibliothek: „Denn eine Staatsbibliothek ist, bitte sehr! kein Vergnügungsetablissemang.“ Die Berliner Staatsbibliothek in der schönen Literatur, in Memoiren, Briefen und Bekenntnissen namhafter Zeitgenossen aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. v. Martin Hollender. Berlin 2008. (= Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz; Bd. 25).

<sup>26</sup> Das ergab eine Anfrage. Gut dokumentiert und für die Forschung verwertbar sind beispielsweise die Leihvorgänge Nietzsches in der Bibliothek der Universität Basel. Vgl. Luca Crescenzi: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek Basel entliehenen Bücher (1869-1879).- In: Nietzsche-Studien 23. 1994. S. 388-442.

<sup>27</sup> Lohner: Kommentar zu Gottfried Benns Gedicht *Osterinsel*.- In: Gottfried Benn. Lyrik und Prosa, Briefe und Dokumente. Eine Auswahl. Hrsg. v. Max Niedermayer. Wiesbaden 1962. S. LXIX-LXXVII, fand heraus, dass Friedrich Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. Leipzig 1926, als hauptsächliche Quelle für das Gedicht *Osterinsel* diente; Dieter Wellershoff: *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes*. Köln u.a. 1958. (= Ullstein Buch; Bd. 499), ermittelte für die um 1930 entstandenen Essays die folgende Quelle: Eugen Georg: *Verschollene Kulturen. Das Menschheitserlebnis. Ablauf und Deutungsversuch*. 2. Aufl. Leipzig 1930.

erworbene Verständnis der Texte und ihrer Kontexte dazu zu nutzen, um die poetologische Dimension des Bennschen Werks auszuleuchten.

Zu kurz gegriffen wäre es allerdings, sich methodisch mit dem zu bescheiden, was gemeinhin als Einflussforschung tituliert wird. Es kann nicht nur darum gehen, die Kenntnisse der Benn-Philologie um ein paar Autorennamen oder Textstellen zu erweitern, zu denen sich prägnante Verweise in Benns Gedichten und Prosadichtungen sowie seinen Essays, Reden und Briefen aufspüren lassen. Deshalb verfolgt diese Arbeit auch das Ziel, eine Antwort auf die Frage zu geben, welche funktionale Bedeutung die identifizierten Bezugnahmen sowohl im Hinblick auf die jeweiligen Texte, in die sie sich bald mehr bald weniger als Fremdkörper erkenntlich einfügen, als auch in ihrer Gesamtheit haben. Der letzte Aspekt, die Frage nach der gemeinsamen Funktion aller ausgemachten Bezugnahmen, stellt die poetologische Funktion, die den zahlreichen Bezugnahmen auf ethnologische und mythostheoretische Texte und Kontexte zugrunde liegt, in den Mittelpunkt. Der rote Faden der Untersuchung verknüpft also die bloße Addition der einzelnen Befunde, die in ihrer Gesamtheit von Benns intensiver Auseinandersetzung mit den Wissensbeständen über andere Lebens-, Denk- und Ausdrucksformen, kurz: mit der Wissenschaft des Anderen zeugen, mit einer These über Benns poetologische Grundanschauung, derzufolge Kunst und Dichtung als eine andere Wissenschaft, eine andere Form des Wissens, als eine der modernen, wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung entgegen gesetzte, keinesfalls jedoch als untergeordnete epistemische Form verstanden sein wollen.

Angesichts des methodischen Wegs, der beschritten werden soll, ist es notwendig, kurz auf das weite Feld der Intertextualitätsforschung einzugehen. Die Überlegungen zu diesem literaturwissenschaftlichen Zweig orientieren sich an der vorbildlichen „kleine[n] terminologische[n] Grundlegung“,<sup>28</sup> die Karin Herrmann ihrer Monografie über intertextuelle Probleme im Spätwerk des Dichters Ernst Meister vorangestellt hat. Es geht Herrmann darum, trotz der teilweise sehr weiten Auffassungen von Textualität und somit auch von Intertextualität, die einige der bekanntesten Texttheoretiker (Bachtin, Kristeva) vertreten, aus dem Befund der intertextuellen

---

<sup>28</sup> Karin Herrmann: Poetologie des Erinnerns. Ernst Meisters lyrisches Spätwerk. Göttingen 2008. S. 20-51; hier S. 22.

Verflechtung von Texten eine „brauchbare Analyse-Kategorie“<sup>29</sup> zu gewinnen. Dafür sei es erstens erforderlich, Intertextualität anders als beispielsweise Kristeva nicht als ubiquitäres Phänomen aufzufassen, sondern als „*prägnante* Beziehung zwischen *konkreten* Texten“.<sup>30</sup> Herrmann entscheidet sich für eine enge, sie nennt es selbst eine ‚lokale‘ Konzeption von Intertextualität. Zweitens sei der Unterschied zwischen einer rezeptionsästhetischen und einer produktionsästhetischen Dimension des Intertextualitätsbegriffs zu beachten. Dieser ist Herrmann zufolge gleichbedeutend mit der Entscheidung, Intertextualität als ein „*textimmanentes* oder *rezeptionsabhängiges* Phänomen“<sup>31</sup> aufzufassen. Vor dem Hintergrund, dass in ihrer Studie zum Werks Ernst Meisters die Frage nach der funktionalen Bedeutung von Bezugnahmen auf fremde Texte beantwortet werden soll und gleichzeitig die Existenz einer ‚*intentio auctoris*‘ vorausgesetzt wird, lehnt Herrmann die rezeptionsorientierte Intertextualitätskonzeption ab. Von ihrer produktionsästhetischen Warte aus vertritt sie die Auffassung, dass „die Referenz eines einzelnen Textes auf einen oder mehrere konkrete andere Texte als dem jeweiligen Text inhärente Eigenschaft, nicht als Ergebnis eines Rezeptionsprozesses“<sup>32</sup> zu begreifen sei. Demnach sind die Bezugnahmen eines Textes auf einen oder verschiedene Prätexte nichts vom Leser erst Herzustellendes, sondern etwas, das es für den Leser zu entdecken und nachzuvollziehen gilt. Die Verfügungsgewalt verbleibt damit beim Autor eines Texts.

Zentrale Fragestellungen bei der Beschäftigung mit der intertextuellen Dimension eines Werks berühren Herrmann zufolge die „*Qualität* einzelner Bezugnahmen“<sup>33</sup> und das Spannungsverhältnis, das durch Übernahmen, Anspielungen und Zitate zwischen ursprünglichen und neuen Kontexten entsteht. Würden intertextuelle Phänomene nur festgestellt, aber nicht zusätzlich auf ihre funktionale Bedeutung hin befragt, so argumentiert Herrmann, werde die Ebene von Stellenexegese oder Einflussforschung nicht verlassen.<sup>34</sup> Wenn allerdings wie in der vorliegenden Studie die Perspektive auf die ursprünglichen, die ‚spendenden‘ Prätexte – Bennis ethnologische und mythostheoretische Quellen – dem Interesse an den Bezug

---

<sup>29</sup> Ebd. S. 33.

<sup>30</sup> Ebd. S. 34; Hervorhebung im Original.

<sup>31</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original.

<sup>32</sup> Ebd. S. 35.

<sup>33</sup> Ebd. S. 37.

<sup>34</sup> Ebd. S. 39f.

nehmenden, den aufnehmenden Texten – Bennis eigenem Werk – klar untergeordnet sein soll, darf die Analyse nicht auf der Stufe der traditionellen Einflussforschung stehen bleiben. Freilich ist sie auf deren Ergebnisse, deren Vorarbeiten unbedingt angewiesen.

An diesem höheren Anspruch sind im Folgenden alle Nachweise von Bezugnahmen auf Quellen zu messen, seien es nun Bennis offene oder versteckte Zitate, deutlich erkennbare oder vage Anspielungen oder sonstige Formen von Übernahmen und Verweisen, durch die ein Funktionszusammenhang zwischen Prätexten und aufnehmenden Texten hergestellt wird. Der hier zu vollziehende Übergang von rezeptionsorientiertem zu produktionsästhetischem Ansatz, der den literaturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel von Einflussforschung zu Intertextualitätsforschung wesentlich auszeichnet, hinterlässt in der Anlage der Arbeit seine Spuren. Dies soll schon durch die Zweiteilung des Untertitels angedeutet sein. So wird dem Phänomen des Primitivismus der Determinator ‚Spielarten‘ zugeordnet. Derjenige, der die Spielarten ausprobiert, der Spieler – das ist natürlich niemand anders als Gottfried Benn. Das Objektiv der Analyse ist so durchgängig auf die Bestimmung einer ‚intentio auctoris‘ eingestellt. Welche Rolle das Primitive und, aufs engste damit verbunden, der Mythos in Bennis poetologischer Grundlegung und dichterischer Praxis spielen - so kann die Leitfrage formuliert werden. Demgegenüber signalisiert der Determinator ‚Bedeutung‘, der im Untertitel dem Begriff der Mythenforschung zugeordnet ist, dass in einem Teil der Arbeit der Akzent auf die Identifikation der Übernahmen und die Rekonstruktion ihrer alten und neuen Kontexte gelegt ist. Diese Perspektive ist eine rezeptionsorientierte, da ihr Ausgangspunkt in der ethnologischen und mythentheoretischen Forschung liegt, die wie jedes andere Segment des wissenschaftlichen und auch literarischen Schrifttums eine Rezeptionsgeschichte hat. Der lesende, die Forschungsergebnisse der beiden Disziplinen zugleich rezipierende und zitierende Autor Gottfried Benn wird zum Akteur innerhalb dieser Rezeptionsgeschichte.

Die Arbeit gliedert sich im Anschluss an den Forschungsüberblick in fünf Kapitel (Kap. 2-6). Im ersten werden zunächst das Phänomen und der Begriff des europäischen Primitivismus vorgestellt, bevor das Feld der wissenschaftlichen Mythenforschung seinem Gegenstand und seiner Geschichte nach vermessen wird.

Danach folgen drei relativ eigenständige Kapitel, in denen jeweils unterschiedliche Aspekte von Gottfried Benns Teilnahme am Primitivismus der Epoche darstellen: als erstes werden die zwei Gedichte *Meer- und Wandersagen* und *Osterinsel* analysiert, in die Benn ethnologische und mythologische Literatur einfließen ließ; als zweites werden die zwei Essays *Medizinische Krise* und *Irrationalismus und moderne Medizin* einer genauen Prüfung unterzogen, in denen Benn sich in der Debatte um die ‚Krise der Schulmedizin‘ in der Weimarer Republik als Publizist zu Wort meldete und seine Kritik am Medizinbetrieb mit Referenzen aus alternativen Heilkundesystemen, unter anderem den Heilkundetraditionen primitiver Völker unterstützte; als drittes folgt das umfangreichste Kapitel der Arbeit, in dem die Einflüsse von fünf Autoren in Benns Essays und Prosadichtungen untersucht werden. Bei diesen fünf Autoren handelt es sich um Edgar Dacqué, Herman Wirth, Lucien Levy-Bruhl, Erich Unger und Francis M. Cornford, somit um die Vertreter unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sich ihre Arbeiten unter dem Paradigma der interdisziplinären Mythenforschung zusammenführen lassen. An diese sowohl internationale als auch interdisziplinäre Pentalogie aus einem deutschen Paläontologen, einem niederländischen Volkskundler, einem französischen Völkerpsychologen, einem deutschen Religionsphilosophen und einem englischen Altphilologen schließt sich das fünfte Kapitel an, in dem der Frage nachgegangen wird, wie Benn auf der Grundlage seiner Auseinandersetzung mit Ethnologie und Mythenforschung den Versuch unternommen hat, das Feld der Literatur und Kunst als ein eigengesetzliches Bezugssystem zu installieren. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse aus den einzelnen Kapiteln rundet die Arbeit ab (Kap. 7).

### **1.3 Ein Forschungsüberblick**

Seitdem die ersten Bände der so genannten *Stuttgarter Ausgabe* 1986 erschienen sind, hat es in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Werk des Dichters, Essayisten und Kulturphilosophen Gottfried Benn drei wichtige Akzentverschiebungen gegeben, die es angebracht erscheinen lassen, insgesamt von einer rezeptionsgeschichtlichen Wende in der Benn-Forschung zu sprechen. Die

Verschiebungen fanden auf mehreren Ebenen statt und lassen sich mit den Stichworten ‚Intertextualität‘, ‚literarische Anthropologie‘ und ‚Essayistik‘ markieren. Die Herausgeber von Benns Texten in der Fassung letzter Hand, Gerhard Schuster und später Holger Hof, konnten im Rahmen ihres Editionsprojekts auf die Dichterbibliothek zurückgreifen, ermittelten auf dieser Grundlage zahlreiche der von Benn benutzten Quellen und dokumentierten ihre quellenkritische Spurensuche zu Benns Texten ausführlich, indem sie jedem der Bände einen Kommentarapparat beifügten.

Etliche Monografien und kleinere Artikel in der Benn-Forschung lassen sich seit dieser Zäsur, mit einem Schwerpunkt um das Benn-Jubiläumsjahr 2006, jenem disziplinären Bereich der germanistischen Literaturwissenschaft zurechnen, der sich als literarische Anthropologie versteht. Es entstanden Arbeiten zu den wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten, aus denen Benns dichterische und essayistische Werke erwachsen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus Benns Quellenhorizont die wissenschaftlichen Publikationen und die damit verbundenen Theorie- und Modellbildungen in den Blick nehmen und an Benns Werken die Art und Funktion der Bezugnahmen auf das Wissen der Zeit untersuchen. Diese Art der Philologie kommt nicht umhin, eine Hinwendung zur Wissenschaftsgeschichte zu vollziehen. Da der essayistische Teil innerhalb des Bennschen Œuvres eine reichere Grundlage für wissenschaftsgeschichtliche und quellenkundliche Untersuchungen bietet als die Gedichte und Prosadichtungen, hat sich im Rahmen des beschriebenen Richtungswechsels in der Benn-Forschung das Augenmerk von der Lyrik zu den Essays verschoben.

Der Quellenfundus, der von den verschiedenen Autoren erforscht wurde, ist dabei sehr von der Wahrnehmung Benns als eines Arztes und naturwissenschaftlich ausgebildeten ‚poeta doctus‘ geprägt. Die quellenkundlichen, einflussphilologischen und intertextuell verfahrenen Forschungsbeiträge scharen sich deshalb in der Regel um jene von Benn rezipierten Arbeiten, die den humanwissenschaftlichen Disziplinen Medizin, Neurologie, Psychologie, Biologie und Genetik entspringen. An den Rand des Blickfeldes gerieten hingegen die Quellen geistes- und kulturwissenschaftlicher Provenienz, aus denen Benn für seine Dichtung und Essayistik schöpfen und sein Interesse an den Errungenschaften früher, vorgeschichtlicher, primitiver und



fremder Völker und Kulturen nähren konnte. Diese kulturanthropologischen Repertorien bilden in der vorliegenden Studie den Schwerpunkt.

Gertrude Miller legt 1990 ihr Augenmerk auf die Entwicklungsvorstellung in Benns Anthropologie und Poetologie. In diesem Zusammenhang setzt sie sich mit etlichen wissenschaftlichen Arbeiten aus Neurologie, Psychologie und Psychiatrie sowie Genetik auseinander, die von Benn rezipiert wurden.<sup>35</sup> Miller verwendet viel philologische Mühe auf die Analyse des wissensgeschichtlichen Horizontes von Benns Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* und bezieht in ihre auf den Entwicklungsbegriff ausgerichtete Quellenforschung auch die Arbeiten Dacqués und Lévy-Bruhls ein. Dacqué gilt ihr als ein maßgeblicher Faktor für Benns antidarwinistische Auffassung der menschlichen Evolution.<sup>36</sup> Ohne Zugriff auf Benns Leseexemplar von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* identifiziert Miller geschickt das Gros der Parallelstellen und macht darauf aufmerksam, dass Benn Lévy-Bruhls Ausführungen nutzte, um sich gegen den europäischen „Überlegenheitsanspruch“ zu wenden und einen „Verarmungsprozess“ der europäischen Geistesentwicklung aufzuzeigen.<sup>37</sup> Auch begreift sie den künstlerischen Schaffensprozess als eine „Realisierung“ dessen, was Lévy-Bruhl als „Fortbestand der prälogischen Elemente“ im modernen Denken definiert hat.<sup>38</sup>

Miller betrachtet Lévy-Bruhl und Dacqué als Gewährsleute, die mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten in erster Linie die Bennsche Entwicklungsvorstellung mitgeprägt haben. Dass die beiden darüber hinaus die Zentrierung auf Mythos und Mythisches teilen, scheint für Miller hingegen keine Rolle gespielt zu haben. Zudem begnügt sich Miller in ihrer Analyse der Persönlichkeitsessays von 1930 mit den – zugegebenermaßen – zahlreichen Quellen, auf die Benn explizit hingewiesen hat. Die ideelle und konzeptuelle Prägung durch die verschiedenen mythostheoretischen Schriften Ungers muss ihr angesichts dieses Selektionskriteriums entgehen. Interessanterweise bindet jedoch Miller Benns späten Aufsatz *Bezugssysteme* an jene Essays zur Medizin- und Wissenschaftsgeschichte aus den 20er und 30er Jahren, in

---

<sup>35</sup> Gertrude Miller: Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn. New York 1990.

<sup>36</sup> Ebd. S. 87.

<sup>37</sup> Ebd. S. 145.

<sup>38</sup> Ebd. S. 147f.

denen Ernst Kretschmers physiologische Typenlehre thematisiert wird.<sup>39</sup> Dem Essay von 1943, der für die Tektonik der vorliegenden Studie aufgrund seiner Gestaltung, seines Gehalts und seiner Terminologie von höchster Bedeutung ist, war vor dem Erscheinen von Millers Monografie in der Forschungsliteratur kaum Aufmerksamkeit beschieden.

1997 erscheint die Studie *Montagekunst und Sprachmagie*, in der Holger Hof anhand dreier Essays – *Rede auf Heinrich Mann, Goethe und die Naturwissenschaften* und *Dorische Welt* – ganz kleinschrittig mit einer Synopsis aus Bennschem Text und den Vorlagen demonstriert, wie Benn fremdes Material zitiert und montiert hat. Von dem „Herauspräparieren der verschiedenen Montagebausteine“<sup>40</sup> verspricht sich Hof, dass „die subtile Wechselwirkung zwischen Quellenmaterial und dichterischer Instanz“ deutlich und nachvollziehbar werde. Hof hat zum einen nachhaltig den Blick für Benn als „Montagekünstler“<sup>41</sup>, als den virtuosen Entwickler einer sprachlichen Montagetechnik, geschärft. Zum anderen hatte er mit seiner Arbeit großen Anteil daran, dass sich die Benn-Philologie seither verstärkt dem essayistischen Werk zugewandt hat und dieses gegenüber den Gedichten aufgewertet worden ist.

Wie zuvor bereits Miller legt im Jahre 2003 auch Ursula Kirchdörfer-Boßmann ausführlichere Analysen zu Benns Dacqué- und Lévy-Bruhl-Rezeption vor, obwohl der Untersuchungsschwerpunkt der Monografie eigentlich auf Benns Frühwerk und dessen Beziehungen zur Naturwissenschaft liegt.<sup>42</sup> Doch weitet sie sowohl den werkchronologischen Blickwinkel als auch den Umfang ihres Naturwissenschaftsbegriffs so weit aus, dass Benns Auseinandersetzung mit Dacqué und Lévy-Bruhl in den späten 20er Jahren integriert werden kann, wie auch verschiedene Autoren aus psychologischen Disziplinen Beachtung finden. Mit Blick auf Dacqué gelingt es Kirchdörfer-Boßmann, die paläontologische Vorstellung einer evolutionären Spannung mit der Formenlehre in Benns Prosadichtung *Urgesicht* zu

---

<sup>39</sup> Ebd. 124.

<sup>40</sup> Holger Hof: *Montagekunst und Sprachmagie*. Zur Zitiertechnik in der essayistischen Prosa Gottfried Benns. Aachen 1997. S. 235; dort auch das Folgende.

<sup>41</sup> Ebd. 231.

<sup>42</sup> Ursula Kirchdörfer-Boßmann: „Eine Pranke in den Nacken der Erkenntnis“. Zur Beziehung von Dichtung und Naturwissenschaft im Frühwerk Gottfried Benns. St. Ingbert 2003. (= Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft; Bd. 79).

verbinden.<sup>43</sup> Durch die „Einbettung des Menschen in das Konzept der unaufhörlichen Verwandlung“, für die Dacqué die Vorlage lieferte, sieht Kirchdörfer-Boßmann das Benn umtreibende Problem der „Großhirnlastigkeit“ relativiert, da das Gehirn fortan nur noch als das „Leitorgan der quartären Epoche“ anzusehen sei.<sup>44</sup> Was Kirchdörfer-Boßmanns Ausführungen zu Benns Umgang mit der Völkerpsychologie Lévy-Bruhls angeht, so vermag die These nicht zu verfangen, Benn habe mit dem längeren Zitat aus dem *Denken der Naturvölker* in seinem Essay *Zur Problematik des Dichterischen* darauf abgezielt, „durch Rhythmus, Klang und Suggestivkraft der Wörter [...] das von Lévy-Bruhl beschriebene Verfahren des mystischen Gebrauchs von Sprache“<sup>45</sup> durchzuführen und die Wirkung einer „suggestiven Evokation“<sup>46</sup> zu erreichen. Gegen diese Benn unterstellte Wirkungsabsicht spricht das anspruchsvolle und akademische Sprachregister sowohl der Zitatversatzstücke als auch des von Benn als Rahmentext hinzugefügten Kommentars. So reizvoll die Idee auch sein mag, dass sich in der Lyrik und dichterischen Prosa Gestaltungsprinzipien entdecken ließen, die als Analogien zu Lévy-Bruhls Charakteristik eines mystisch genannten Sprachgebrauchs angelegt seien, so wenig scheinen These und Beleg zueinander zu passen. Nicht widersprochen werden soll Kirchdörfer-Boßmann jedoch darin, die „mystische Partizipation als Welterfahrungsmodell für das Erleben des Künstlers“<sup>47</sup> aufzufassen sowie die Bennsche Kunsttheorie darauf festlegen zu wollen, dass das Kunstwerk „Ausdruck eines ganzheitlichen Erlebens“ sei und der „Darstellung [...] einer vollständigen organischen Wirklichkeitserfahrung“<sup>48</sup> diene.

Über den Zusammenhang zwischen anthropologischen und ästhetischen Fragestellungen bei Benn hat im Jahre 2004 Regine Anacker eine umfangreiche Monografie vorgelegt.<sup>49</sup> Die Studie ist bedauerlicherweise so unübersichtlich ausgefallen, dass die seinerzeit von Wolfgang Riedel, einem der Gründungsväter der literarischen Anthropologie, ausgesprochene Prophezeiung, dass in der Benn-

---

<sup>43</sup> Ebd. S. 271f.

<sup>44</sup> Ebd. S. 273.

<sup>45</sup> Ebd. S. 292.

<sup>46</sup> Ebd. S. 293.

<sup>47</sup> Ebd. S. 293.

<sup>48</sup> Ebd. S. 294.

<sup>49</sup> Regine Anacker: *Aspekte einer Anthropologie der Kunst in Gottfried Benns Werk*. Würzburg 2004.

Forschung wohl künftig kein Weg mehr an Anacker vorbeiführen werde,<sup>50</sup> weiterhin der Einlösung harret. Vielmehr kann direkt zu Riedels eigenem Artikel von 2005 übergegangen werden. Hat Kirchdörfer-Boßmann die Ansicht vertreten, dass Benn die völkerpsychologischen Erkenntnisse Lévy-Bruhls nutzte, um den Erlebnismodus des Künstlers zu modellieren, so liest Riedel Benns von Lévy-Bruhl mitgeprägte Poetik nun als eine „Rezeptionspoetik“,<sup>51</sup> in der das Gedicht so strukturiert und gestaltet werden müsse, dass es auf die „Einbildungskraft des Lesers“ einwirken könne. Angestrebt werde von Benn eine „Interaktion zwischen Text und Einbildungskraft“, so dass der Leser eines Gedichts zum „poetischen Regressionszug“, zur „poetische[n] Transzendenz“<sup>52</sup> vom Text zum Bild befähigt werde. Benn müsse, so nimmt Riedel an, von Lévy-Bruhls Konzept des prälogischen Denkens „elektrisiert“<sup>53</sup> gewesen sein, da ihm dieses als maßgebliches Anschauungsmodell für die Konstruktion eines dichterischen, wie es in *Zur Problematik des Dichterischen* heißt, „archaisch erweiterte[n], hyperämisch sich entladende[n] Ich[s]“<sup>54</sup> habe dienen können. Riedels aufwendige Rekonstruktion dessen, wie sich Benn die neurophysiologischen Vorgänge in Phasen dichterischer Produktivität vorstellt, ist anspruchsvoll und überzeugend. Zugleich muss aber auch bemerkt werden, dass die von Riedel angeführten Belegstellen aus Benns poetologischen Texten die signifikante Verschiebung von einer produktionsästhetischen zu einer rezeptionsästhetischen Perspektive nicht ausreichend begründen. Lévy-Bruhl wird von Riedel insbesondere als ein psychologischer Gewährsmann betrachtet und deshalb verständlicherweise in einen thematischen Kontext mit Autoren wie C. G. Jung, Sigmund Freud und Sándor Ferenczi gestellt. Seine Affinität mit Mythostheoretikern wie Unger und Dacqué spielt hingegen in Riedels Quellenkritik keine Rolle.

Thomas Wegmann stellt im Benn-Jahr 2006 Benns Sozialisation als Arzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten in den Mittelpunkt und erkennt in dem Begriff des Parasitären ein Schlüsselkonzept, von dem aus sich das Bennsche Werk deuten

---

<sup>50</sup> Wolfgang Riedel: Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn, in: Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder in der Literatur um 1900. Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201; hier S. 201, Fn. 154.

<sup>51</sup> Ebd. S. 197; dort auch das Folgende.

<sup>52</sup> Ebd. S. 200.

<sup>53</sup> Ebd. 194.

<sup>54</sup> SW III. S. 245.

lasse.<sup>55</sup> Da der „Parasitismus“<sup>56</sup> grundlegend für Benns Anthropologie und Ästhetik sei, hätten die medizinischen Disziplinen Bakteriologie, Virologie und Parasitologie eine größere Rolle in der Auseinandersetzung mit dem Dichter zu spielen. Was Benn in der frühen Lyrik, den *Morgue*-Gedichten, entwickelt und expliziert habe, sei als ein „Basso continuo“<sup>57</sup> auch in den späteren Schaffensstadien nie gänzlich verstummt. Wegmann geht in seiner Begeisterung für die Allgegenwart parasitärer Austauschbeziehungen in Benns Lyrik und Prosa soweit, dass er den Bennschen Kunstbegriff mit „anthropomorphisiert Parasitäre[m]“<sup>58</sup> gleichsetzt. Die Kunst sei wie ein Parasit ihrem Wesen nach irritierend gegenüber der Wirklichkeit, destruktiv gegenüber staatlicher Autorität und habe für das künstlerische Individuum gesundheitsschädigende Folgen. Bei Benn beobachtet Wegmann einen an der Mikrobiologie geschulten „ästhetisch signifikant erweiterten Parasitismus“.<sup>59</sup> Nicht zu überzeugen vermag bei Wegmann die Integration auch der berühmten Flimmerhaar-Organismen aus Benns wichtigem poetologischen Text *Epilog und Lyrisches Ich* in den Komplex des Parasitären.

Was für Wegmann der Parasit ist für Yvonne Wübben ebenfalls 2006 das Gehirn, nämlich eine das dichterische und essayistische Werk Benns weithin dominierende Chiffre. Daraus folgt dann die Apotheose der Hirnforschung als der für das Verständnis des Bennschen Werks zentralen Hilfswissenschaft. Wübben postuliert, dass „die Neurowissenschaft“ als das „geheime Gravitationszentrum“ des Bennschen Werks aufzufassen sei, beschränkt sich jedoch auf einen äußerst schmalen werkchronologischen Ausschnitt.<sup>60</sup> Sie begreift Benns frühe Prosa, insbesondere die Rönne-Novellen, als ein „in sich geschlossenes Ensemble“,<sup>61</sup> in dem sich die Entwicklung der Hirnforschung von 1870 bis 1910 spiegle. Benn, so Wübbens These, erprobe in seinem frühen Prosawerk selbst „eine bestimmte Form der Wissenschaftsgeschichtsschreibung“.<sup>62</sup> Das letzte Stadium dieser mit dichterischen

---

<sup>55</sup> Thomas Wegmann: Störende Parasiten, gestörte Wirte? Über Gottfried Benns medizinische Anthropologie und Ästhetik.- In: Text + Kritik 44: Gottfried Benn. 3. Aufl. Neufassung. 2006. S. 83-95.

<sup>56</sup> Ebd. S. 84.

<sup>57</sup> Ebd. S. 86f.

<sup>58</sup> Ebd. S. 89.

<sup>59</sup> Ebd.S. 90.

<sup>60</sup> Yvonne Wübben: „Ein Bluff für den Mittelstand“. Gottfried Benn und die Hirnforschung.- In: Text + Kritik 44: Gottfried Benn. 3. Aufl. Neufassung. 2006. S. 71-83; hier S. 71.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd. S. 72.

und expressionistischen Mitteln betriebenen Fachgeschichtsschreibung bildet für Wübben die Semi-Meyer-Lektüre von Benns Alter Ego Rönne. Wübben deutet dieses narrative Detail als Beleg für einen auch von Benn vollzogenen „Bruch mit der Hirnforschung“ und damit einhergehend eine „Hinwendung zum Geistigen“<sup>63</sup>.

Im gleichen Jahr wie Wübben und Wegmann, doch mit größerem quellenkritischen Aufwand, arbeitet Marcus Hahn die Parallelen zwischen den wissenschaftlichen Arbeiten Theodor Ziehens und Semi Meyers einerseits und Benns Rönne- und Pameelen-Texten heraus.<sup>64</sup> Der Schwerpunkt der Quellenkritik liegt hier eindeutig auf der Psychologie. Hahn hebt an den Rönne-Novellen die Verwandtschaft ihrer Wirklichkeitsauflösung mit den psychologischen Lehren zur Ideenassoziation hervor, enthält den dichterischen Texten damit jedoch das Recht auf Eigengesetzlichkeit, auf eine von den wissenschaftlichen Theorien und Texten unabhängige Existenz vor.

Im Gegensatz dazu vertritt Monika Fick 2007 die Auffassung, dass sich die „Konstruktions- und Konstitutionsprinzipien“ von Benns Dichtung nicht „mit dem Konstruktgedanken, wie ihn philosophierende Neurowissenschaftler verwenden“,<sup>65</sup> vereinbaren lasse. Indem sie ferner die drei gleichsam miteinander konkurrierenden Funktionszusammenhänge ‚Wissenschaft‘, ‚Mythos‘ und ‚Dichtung‘ in den Mittelpunkt ihrer Analyse der Bennschen Poetologie stellt, bildet Fick als erste ein Teilkorpus aus Benns Quellen und Einflüssen, deren gemeinsamer Nenner in dem Problemkomplex ‚der Mythos‘ / ‚das Mythische‘ / ‚das mythische Denken‘ besteht. Zugleich wird die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Quellen, jener Arbeiten aus Biologie, Medizin, Psychologie, die die in diesem Forschungsüberblick diskutierten Autoren in den Mittelpunkt gestellt haben, gegenüber den geistes- und kulturwissenschaftlichen Anregungen relativiert. So kann Fick ein vorläufiges Korpus von Titeln aus der Mythenforschung bestimmen, das aus Lévy-Bruhl, Edgar Dacqué und Erich Unger besteht. Fick vermutet überdies, dass Benn Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* rezipiert habe, was aufgrund der disziplinären Nachbarschaft von Vergleichender Mythen- und Religionsforschung sowie verschiedener

---

<sup>63</sup> Ebd. S. 80.

<sup>64</sup> Marcus Hahn: Assoziation und Autorschaft. Gottfried Benns Rönne- und Pameelen-Texte und die Psychologien Theodor Ziehens und Semi Meyers.- In: DVjs 80. H. 2. 2006. S. 245-316.

<sup>65</sup> Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. 2007. S. 282-314.

Formulierungen bei Benn durchaus plausibel ist. Das Mythische stellt sich für Fick als eine „Kontrafolie zur wissenschaftlichen Wirklichkeitskonstitution“<sup>66</sup> und damit als ein Modell für Benns Konzeption eines dichterischen Wahrnehmungsapparats und Erlebnismodus dar. Was die Konkurrenz der verschiedenen Funktionszusammenhänge, namentlich der wissenschaftlichen, mythischen und dichterischen Wirklichkeitsauffassung angeht, so richtet Fick – wie vor ihr schon Miller – ihr Augenmerk auf Benns Aufsatz *Bezugssysteme* und übernimmt dessen Terminologie zur Kennzeichnung der gegeneinander abgeschlossenen Funktionszusammenhänge. Unter dieser Prämisse konstatiert Fick eine Ambivalenz, die vordergründig naturwissenschaftlich geprägten Begriffen wie Körper und Gehirn in Benns poetologischen Äußerungen innezuwohnen scheint.<sup>67</sup>

Ebenfalls im Jahre 2007 macht Thomas Gann Benns „psychiatrische Poetik“ zum Gegenstand seiner Untersuchung, die den Titel *Gehirn und Züchtung* trägt und neben dem Bennschen Frühwerk die mittlere Schaffensperiode bis zum Beginn des Dritten Reichs in den Blick nimmt.<sup>68</sup> Den Ausgangspunkt der Arbeit bildet die von Benn im autobiografischen *Epilog* dargelegte Ausbildung und geistige Sozialisation in der Psychiatrie. Gann erklärt also anders als Wegmann nicht Benns zweite, sondern erste fachärztliche Spezialisierung zum Initialstadium der Werkentwicklung. Für ihn stellt sich die psychiatrische Wissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als ein „Wissensraum“ dar,<sup>69</sup> der sich durch vielfältige Überschneidungen mit dem Diskursfeld Literatur auszeichnet habe. Durch die „Vielzahl von Konversationen, Verwendungen und gegenseitigen Aufnahmen von Literatur und Medizin/Psychiatrie“ und die Hinweise, die Benn auf seine Vergangenheit als Psychiater gibt, sieht sich Gann dazu legitimiert, Benns Referenzen auf psychiatrische Wissensbestände immer auch poetologisch zu deuten. Vor allem zwei Aspekte der wissenschaftlichen Psychiatrie stehen für Gann im Hinblick auf Benns Werk im Vordergrund: einerseits das Interesse an so genannten ‚abnormen‘ Zuständen wie Rausch, Halluzination und Psychose, andererseits die Beteiligung der Disziplin an

---

<sup>66</sup> Ebd. S. 291.

<sup>67</sup> Ebd. S. 290.

<sup>68</sup> Thomas Gann: *Gehirn und Züchtung. Gottfried Benns psychiatrische Poetik 1919 – 1933/34*. Bielefeld 2007. (= Lettre).

<sup>69</sup> Ebd. S. 14.

„der Ausformulierung jener Theorien der Degeneration und Eugenik“,<sup>70</sup> die mit der Logik des nationalsozialistischen Rassen- und Züchtungsdiskurses im Einklang oder in verwandtschaftlicher Nähe standen. Gann zufolge überwiegen in den Werken der 1910er Jahre die „Brechung und Subvertierung medizinisch-psychiatrischer Diskurse“, wohingegen die essayistischen Schriften der frühen 30er Jahre von einer „Inthronisation der Geltungshoheit medizinisch-psychiatrischer Diskurse“ geprägt sind.<sup>71</sup> Im Abschnitt ‚Psychiatrische Hirnforschung, Mythos und Literatur‘,<sup>72</sup> der sich auf den frühen Benn bezieht, stellt Gann eine Verbindung zwischen den Diskursfeldern Psychiatrie/Psychologie, Literatur und Mythos her. In Texten wie dem Kurzdrama *Ithaka*, in dem Wissenschaftsdiskurs und Mythos ineinander ‚hinüberspielen‘, sieht er Ausdrucksformen für Benns Versuch, „gegenüber dem psychiatrischen Fachdiskurs [...] gewissermaßen eigene ‚Hirnmythologien‘ zu entwerfen“.<sup>73</sup> Ganns Mythosbegriff ist zwar nicht mehr ausschließlich dem Fundus griechisch-römischer Erzähltradition verpflichtet, da er im Anschluss an Karl Jaspers als wesentlichen Zug des Mythos die Qualität hervorhebt, „Dinge“ zusammenzubringen, „die gar keine Beziehung zueinander haben“.<sup>74</sup> Doch verzichtet Gann noch darauf, die von der erkenntniskritischen Funktion des Mythos ausgehenden Argumentations- und Entwicklungslinien in Benns Werk weiter zu verfolgen. Der Mythos erscheint ihm als ein Teilproblem des individualpsychologischen Diskurses – und darin auch nur als ein peripheres. Der zentrale Stellenwert, der dem Mythos innerhalb des diskursiven Feldes der Völkerpsychologie zukam, spielt für Gann ebenso wenig eine Rolle wie jener spezifische Ausschnitt innerhalb des Bennschen Quellen- und Anregungshorizontes, an dem Individual- und Kollektivpsychologie unmittelbar aneinander grenzen.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Ebd. S. 213f.

<sup>72</sup> Ebd. S. 49-54.

<sup>73</sup> Ebd. S. 54; Gann entlehnt den Begriff der ‚Hirnmythologie‘ bei Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 13: *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2002. S. 249.

<sup>74</sup> Ebd. S. 49. Gann zitiert nach Karl Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*. Für Studierende, Ärzte und Psychologen. 3. Aufl. Berlin 1923. S. 13.

<sup>75</sup> Vertreten durch Autoren wie Gustav Bychowski und Alfred Storch. Es sei auf folgende Veröffentlichungen der beiden hingewiesen: G. B.: *Metaphysik und Schizophrenie*. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= *Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten*; Bd. 21) [DLA]; A. St.: *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. Berlin 1922.



Die letzte Stufe der zugleich anthropologisch, wissenschaftsgeschichtlich und quellenkritisch ausgerichteten Bennforschung markiert Marcus Hahns ungemein fleißige und in ihrem Umfang erstaunliche Arbeit *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*, die 2011 in zwei Bänden erschien.<sup>76</sup> Hahn, der in den Jahren zuvor immer wieder mit kleineren Arbeiten zu Benns Einflüssen aus Wissenschaft und Kultur auf sich aufmerksam gemacht hat, stellt das Bennsche Werk bis 1932 in den Kontext von Neurologie, Anatomie, Psychologie und Biologie sowie von Psychiatrie, Anthropologie und Medizin. Für jede wissenschaftliche Disziplin oder Strömung beschreibt er ausführlich die Voraussetzungen, Entwicklungen und Kontroversen. Hahns Arbeit zeichnet sich darüber hinaus durch den systematischen Zugriff auf den wissenschaftlichen Teil der Dichterbibliothek,<sup>77</sup> eine akribische Quellenautopsie und den gelegentlichen Einsatz fotografischen Illustrationsmaterials aus. In der Einleitung tut Hahn – wohl in Vorausahnung seiner rezensierenden Fachkollegen – die „literaturwissenschaftliche Angst vor dem Objektverlust“<sup>78</sup> ab, die Befürchtung, dass der literarische Gegenstand, der Autor und sein Werk, im Zuge der kulturwissenschaftlichen Öffnung zu verschwinden drohten. Dieser Befürchtung hält er den Nutzen entgegen, den die Anregungen aus kulturwissenschaftlicher Richtung, etwa diejenigen von Diskursanalyse und Wissenschaftsgeschichtsschreibung, für das Verständnis des Bennschen Œuvres bedeuteten. In der Konsequenz hat diese methodische Prämisse dazu geführt, dass die „sehr aufwendige[ ] wissenschafts- und kulturgeschichtliche[ ] Rekontextualisierung“<sup>79</sup> zu Lasten einer vertieften Bekanntschaft mit den anthropologischen und ästhetischen Positionen des Dichters und Denkers Gottfried Benn geht.<sup>80</sup> Hahns Studie zum Bennschen Quellenhorizont

---

<sup>76</sup> Marcus Hahn: *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*. Göttingen 2011. [Bd. 1: 1905-1920; Bd 2: 1921-1932].

<sup>77</sup> Vor Hahn gab es lediglich vereinzelte Beispiele für an der Dichterbibliothek durchgeführte Quellenautopsie: Friedrich Wilhelm Wodtke: *Die Antike im Werk Gottfried Benns*. Wiesbaden 1963 [über Benns Bachofenausgaben]; Theo Meyer: *Geist und Kunst bei Gottfried Benn*. - In: *Geist und Literatur. Modelle in der Weltliteratur von Shakespeare bis Celan*. Hrsg. v. Edith Düsing u. Hans-Dieter Klein. Mit einer Einleitung v. Annette und Linda Simonis. Würzburg 2008. S. 241-283 [zu Unger und Deussen]; Carolina Kapraun: „O gieb in Giftempfängnis das Ich, dem Ich vorbei.“ *Das poetologische Konzept des „Rausches“ bei Gottfried Benn*. - In: *Gottfried Benn (1886-1956). Studien zum Werk*. Hrsg. v. Walter Delabar und Ursula Kocher. Bielefeld 2007. (= *Moderne-Studien*; Bd. 2). S. 63-83 [zu Kurt Beringer].

<sup>78</sup> Marcus Hahn: *Gottfried Benn und das Wissen der Moderne*. S. 11.

<sup>79</sup> Ebd. S. 17; dort auch das Folgende.

<sup>80</sup> Vgl. dazu die Besprechung von Christian Schärf in der FAZ vom 29.05.2012. S. 30 [Zugriff am 1.03.2015: <http://www.gbv.de/dms/faz-rez/FD1201205293343314.pdf>]. Hahn muss sich darin nichts weniger als die ‚Vernichtung‘ des Dichters vorwerfen lassen. Über die Frage der Angemessenheit eines solchen Sprachgebrauchs soll hier nicht befunden werden.

hat qualitativ und quantitativ gewiss neue Maßstäbe gesetzt, ihr dürfte zukünftig die Aufgabe einer Spezialzyklopädie zufallen. Dennoch wird sie sich weiterhin die Fragen gefallen lassen, inwieweit sich Benns Lyrik, Prosadichtung und Essays auf den Status von Funktionen, die aus den vielfältigen Quellen ableitbar wären, reduzieren lassen und ob nicht eine Chance vertan wurde, eine Leitthese zum besseren Verständnis des literarischen, kunst- und dichtungstheoretischen sowie kulturphilosophischen Autors Gottfried Benn zu entwickeln. Dass Benn ein überaus lektürefreudiger Schreiber war, der vor disziplinären Grenzen grundsätzlich keinen Halt machte und seine Lesefrüchte in der dichterischen und essayistischen Produktion verarbeitete, ist jedenfalls keine neue Erkenntnis. Im Rahmen seiner „kleinen Wissenschaftsgeschichte Mitteleuropas im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“<sup>81</sup> hat Hahn eine Gliederung in wissenschaftliche Disziplinen vorgenommen, denen er dann die Werke Benns untergeordnet hat. Es wirkt an der Anlage seiner Monografie befremdlich, dass die verschiedenen Kapitel nicht durch einen roten, an der Charakteristik der Bennschen Dichtung und Essayistik orientierten Faden verbunden werden. Stattdessen bleibt Hahn dem Primat treu, das Bennsche Montageverfahren, durch das die Quellen gleichsam zerschnitten werden, rückgängig zu machen und die Integrität der Quellen und ihrer Entstehungskontexte wiederherzustellen. Aufgrund der zeitlichen Einschränkung, die Hahn sich für die zwei Bände auferlegt hat, lassen die Abschnitte zu Ethnologie und Anthropologie Ausführungen zu Benns Umgang mit den Arbeiten Erich Ungers und Francis M. Cornfords vermissen. Ebenso wenig kommt Herman Wirth vor. Was den Kulturanthropologen Kurt Boeckmann angeht, begnügt sich Hahn in seiner Quellenkritik mit dem Bestand, den die Dichterbibliothek im Marbacher Literaturarchiv hergibt. Auf den angekündigten dritten Band und die Fortführung der von Benns Spätwerk ausgehenden Wissenschaftsgeschichte Mitteleuropas darf man heute ebenso gespannt sein wie auf alle quellenkritischen Arbeiten, in denen Benn und sein Werk gegenüber den Quellen und ihrer Entstehungskontexte wieder aufgewertet werden.

Zuletzt stellte Nicola Gess in einem Beitrag mit dem Titel *Sie sind, was wir waren* (2012) Benn in den Traditionszusammenhang einer Denkfigur, die sich durch die

---

<sup>81</sup> Marcus Hahn: Gottfried Benn und das Wissen der Moderne. S. 17.

europäische Kulturgeschichte gezogen habe. Diese Denkfigur besteht für sie in der „Gleichsetzung des vermuteten Urzustandes der Menschheit mit dem Leben außereuropäischer Völker“.<sup>82</sup> Die Beschäftigung mit den fernen Völkerschaften, so Gess, diene der „Selbstvergewisserung“ und führe zugleich zur „Verunsicherung der eigenen Identität“, weil dadurch „ein letztlich uneinholbar Fremdes und maximal Befremdliches“ in den Blick gerate.<sup>83</sup> Gess geht auf einschlägige Bezugnahmen auf außereuropäische Völker bei Schiller ein, ebenso auf das Survival-Konzept des britischen Ethnologen Edward B. Tylor und die spekulative Theorie des Paläontologen Edgar Dacqué. Dann wendet sie sich zwei Vertretern einer Literatur zu, „die sich massiv der Wissenschaft und ihrer Träumereien bedient, um diese aufzugreifen, zu reflektieren und gegebenenfalls weiterzuspinnen“.<sup>84</sup> Auf das erste Beispiel, Robert Müllers Roman *Tropen* von 1915, folgt die Auseinandersetzung mit Benn. Zum frühen Benn bemerkt Gess, dass er anders als Müller die „*survivals* einer phylo- und ontogenetischen Vergangenheit“ nicht an den Schauplatz einer exotischen Ferne und Fremde, sondern nach innen, „in den eigenen Körper“,<sup>85</sup> verlegt habe. In den Prosatext *Unter der Großhirnrinde. Briefe vom Meer* von 1911 seien Benns wissenschaftliche Interessen – Evolutionsbiologie, Hirnphysiologie und Psychiatrie – eingegangen. Im Rückgriff auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse entwerfe Benn „die Utopie eines archaischen Zustands“, einer „Regression in den Urschleim“.<sup>86</sup> Zu Beginn der 30er Jahre wandelt Benn Gess zufolge „auf den Spuren der spekulativen Paläoanthropologie“<sup>87</sup> (Eugen Georg) und der auf den Psychoanalytiker Sándor Ferenczi zurückgehenden Genitaltheorie. Wie bei Ferenczi habe das Bennsche Körperkonzept dieser Zeit eine natürliche und eine symbolische Dimension. Gess zitiert in diesem Zusammenhang eine Passage aus Benns Essay *Zur Problematik des Dichterischen*, die nicht nur im Kontext der psychoanalytischen Regressionstheorie zu verstehen sei, sondern auch der „romantische[n] Vorstellung von der Natur als

---

<sup>82</sup> Nicola Gess: Sie sind, was wir waren. Literarische Reflexionen einer biologischen Träumerei von Schiller bis Benn.- In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 56. 2012. S. 107-125; hier S. 107. Der Aufsatz verweist voraus auf die größere monografische Arbeit, die die Autorin inzwischen vorgelegt hat: *Primitives Denken. Wilde, Kinder, und Wahnsinnige in der literarischen Moderne* (Müller, Musil, Benn, Benjamin). Paderborn 2013. Die Arbeit konnte leider nicht mehr gesichtet werden, doch legt der Titel nahe, dass Gess Benn darin in den Zusammenhang des europäischen Primitivismus gestellt hat.

<sup>83</sup> Nicola Gess: Sie sind, was wir waren. S. 109.

<sup>84</sup> Ebd. S. 114.

<sup>85</sup> Ebd. 118; Hervorh. im Original.

<sup>86</sup> Ebd. S. 120f.

<sup>87</sup> Ebd. S. 121.

Hieroglyphenschrift“<sup>88</sup> nahestehe. Zum Einfluss, den Ungers Mythostheorie auf die Bennische Körperkonzeption und konkret auf die zitierte Passage hatte, äußert sich Gess nicht. Für sie verhandelt Benn den Komplex des Archaischen und des Ursprungsdenkens ausschließlich im Licht der verschiedenen humanwissenschaftlichen Forschungshypothesen und der romantischen Semiotik. Der Mythosbegriff, der in der völkerpsychologischen, religionswissenschaftlichen und ethnologischen Forschung zu Lebzeiten Benns thematisiert wurde, spielt in Gess' Überlegungen keine Rolle.

Der in der vorliegenden Studie gewählte Ansatz, das Werk Gottfried Benns im Hinblick auf den europäischen Primitivismus zu beleuchten, ist – abgesehen von der Entscheidung, auch die medizinkritischen Essays in die Thematik und das Textkorpus der Untersuchung einzubeziehen – nicht völlig neuartig. Auf die wichtigsten Forschungsbeiträge, in denen bestimmte Teile, Ausschnitte oder Aspekte des Bennischen Werks im Zusammenhang mit dem kulturgeschichtlichen Phänomen des Primitivismus betrachtet wurden, soll daher ebenfalls hingewiesen und referierend eingegangen werden.

Bereits 1983 arbeitete Rhys W. Williams über *Primitivism in the Works of Carl Einstein, Carl Sternheim and Gottfried Benn*. Als Ausgangspunkt wählte er das Zusammentreffen der drei Autoren im Brüssel des Ersten Weltkrieges, das eine „fruitful interaction“<sup>89</sup> ermöglicht habe. Auf Einstein gehe, so vermutete Williams, zum einen die nach dem Krieg sichtbar werdende Ausdehnung des Südkomplexes auf außereuropäische Räume zurück, zum anderen die zentrale Stellung, die die Motive des Visionären und des Halluzinativen in Texten wie dem Gedicht *Meer- und Wandersagen*, dem Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* und der *Akademie-Rede* besitze.

In zwei Artikeln aus den Jahren 2000 und 2002 hatte Wolfgang Riedel zunächst seiner Überzeugung Ausdruck verliehen, dass es in der Literatur ein zum

---

<sup>88</sup> Ebd. S. 123.

<sup>89</sup> Rhys W. Williams: *Primitivism in the Works of Carl Einstein, Carl Sternheim and Gottfried Benn*. - In: *Journal of European Studies* 13. H. 4. 1983. H.4. S. 247-267; hier S. 247.

Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts analoges Phänomen gebe.<sup>90</sup> Zugleich hatte er beide Male in einem Ausblick darauf hingewiesen, dass Gottfried Benn in diesem Milieu sprachprimitivistischer Autoren verortet sei. In seiner weiter oben angeführten Studie von 2005 löste Riedel sein vorher formuliertes Forschungspostulat gewissermaßen ein und stellte Benn als einen prominenten Vertreter des literarischen Primitivismus heraus.<sup>91</sup> Obwohl Riedel die Bennische Dichtungskonzeption im Rückgriff auf C. G. Jungs Vorstellung von den ‚zwei Arten des Denkens‘, Helmuth Plessners anthropologisch-philosophische Konzeption einer ‚exzentrischen Positionalität‘, Sándor Ferenczis Regressionstheorie sowie auf Lévy-Bruhls Theorie des prälogischen Denkens erläuterte und so zu der Modellvorstellung eines ‚poetischen Regressionszuges‘ gelangte, verzichtete er nun darauf, von Benns Dichtungskonzeption oder ihren quellenkundlichen und diskursgeschichtlichen Implikaten Verbindungen mit dem Konstrukt eines ästhetischen oder literarischen Primitivismus herzustellen.

Zwei Gedichte des Primitivisten Benn analysiert Herbert Uerlings im Jahre 2001: *Negerbraut* von 1912 und *Palau* von 1922. Ersteres sieht Uerlings einer Ästhetik des Hässlichen verpflichtet. Mit Techniken der Dekonstruktion werde der „metaphysische Status der Kunst“<sup>92</sup> bestritten, wohingegen der Primitivismus des poetologischen Gedichts über die frühere deutsche Kolonie Palau mit dem programmatischen Ziel verbunden sei, der Kunst ihren metaphysischen Status zurückzugeben. Der Bezug auf Kulte und Rituale außereuropäischer Kulturen dient Uerlings zufolge dazu, die Möglichkeit aufzuzeigen, „etwas zu schaffen, das dem Verlust der Metaphysik, dem Zerfall der Werte entzogen ist“.<sup>93</sup> In beiden

---

<sup>90</sup> Wolfgang Riedel: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900.- In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Festschrift Eda Sagarra. Hrsg. v. Jürgen Barkhoff, Gilbert Carr u. Roger Paulin. Tübingen 2000. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 77) S. 467-485; hier S. 484f.; sowie Ders.: Ursprache und Spätkultur. Poetischer Primitivismus in der österreichischen Literatur der Klassischen Moderne (Hofmannsthal, Müller, Musil).- In: Europäische Begegnungen. Um die schöne blaue Donau. Hrsg. v. Stefan Krimm u. Martin Sachse. München 2003. (= Acta Ising 2002). S. 182-202; hier S. 183-185.

<sup>91</sup> Wolfgang Riedel: Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.- In: Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900. Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201.

<sup>92</sup> Herbert Uerlings: Exotismus – Kunst – Geschlecht. Zu einer Konstellation bei Picasso, Benn und Lasker-Schüler.- In: Geschlechter-Räume. Konstruktion von ‚gender‘ in Geschichte, Literatur und Alltag. Hrsg. v. Margarete Hubrath. Köln 2001. (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Große Reihe; Bd. 15). S. 194-207.

<sup>93</sup> Ebd. S. 200.

Beispielgedichten weist Uerlings ferner eine geschlechtertheoretische Dimension nach, weswegen er den Primitivismus- mit dem ‚gender‘-Diskurs verschränkt sieht.

Helmut Lethen sieht 2006 in Benns Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* „in wenigen Sätzen alle Merkmale des Primitivismus-Kults zusammen[gefasst]“.<sup>94</sup> An diesem Essay ließen sich die zwei Spielarten des Primitivismus nachweisen: eine „milde“ und eine „harte“,<sup>95</sup> die dem ‚soft primitivism‘ und ‚hard primitivism‘ aus der englischsprachigen Primitivismusforschung entsprechen. Habe Benn zwar schon vorher in Prosa und Gedichten auf die Lebensumstände von Naturvölkern angespielt, so meint Lethen erst in den Essays von 1930 die Spuren von Benns „theoretische[r] Auseinandersetzung mit der Ethnologie“<sup>96</sup> nachweisen zu können. Benn sei somit als ein Spätling zu betrachten, der sich den avantgardistischen Exotismusmoden erst zwei Jahrzehnte nach ihrem Aufkommen angeschlossen habe.

Da es in der literaturwissenschaftlichen Terminologie immer noch eine Konkurrenz zwischen einem neueren Primitivismus- und einem älteren Exotismusbegriff gibt, finden sich in der jüngeren Benn-Philologie neben den bisher vorgestellten Autoren, die mit dem Primitivismusbegriff operieren, immer auch solche, die den Exotismusbegriff vorziehen und ihn insbesondere auf Benns Gedichte der mittleren zwanziger Jahre, beispielsweise *Osterinsel*, *Ostafrika*, *Palau* und *Meer- und Wandersagen*, anwenden.<sup>97</sup> Katharina Grätz erteilt in einem Artikel, der 2009 erschienen ist, sogar den Ansätzen, Benns Lyrik des besagten Zeitraums einem „modernen ästhetischen Primitivismus“<sup>98</sup> zuzuschlagen, eine entschiedene Absage. Als Charakteristikum von Benns Lyrik bewertet sie es, dass die „Spannung zwischen dem eigenen Ort und der poetisch heraufbeschworenen mythischen Vorzeitlichkeit“<sup>99</sup> nicht aufgehoben werde. Allerdings bleibt sie der Frage eine Antwort schuldig, unter welchen Bedingungen denn und ob denn überhaupt eine Aufhebung der binären

---

<sup>94</sup> Helmut Lethen: *Der Sound der Väter. Gottfried Benn und seine Zeit*. Berlin 2006. S. 141.

<sup>95</sup> Ebd. S. 142.

<sup>96</sup> Ebd. S. 135.

<sup>97</sup> Vgl. Katharina Grätz: *Korallenchor und Matrosenpuff. Entwürfe des Exotischen bei Benn und Brecht.*- In: *Gottfried Benn – Bertolt Brecht. Das Janusgesicht der Moderne*. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. a. Würzburg 2009. (= *Klassische Moderne*; Bd. 11). S. 131-152; Carsten Dutt: *Ironische Temporalstruktur. Zur Reflexion des poetischen Exotismus in Gottfried Benns Gedicht Ostafrika.*- In: *Gottfried Benns Modernität*. Hrsg. v. Friederike Reents. Göttingen 2007. S. 205-214.

<sup>98</sup> Grätz: *Korallenchor und Matrosenpuff*. S. 145.

<sup>99</sup> Ebd. S. 145f.

Orts- und Zeitstrukturen in der Literatur oder in der Lyrik erreichbar wäre. Nimmt man Grätz' Argumentation ernst, dann wäre die Funktion des Primitivismus, die Spannungen zwischen dem modernen, unmythischen Hier und Jetzt und dem exotischen, mythischen Damals und Dort auszugleichen. Nachdem Grätz allerdings behauptet hat, dass in Benns Lyrik dieser Spannungsausgleich nicht erfolge, weswegen keine Rede von Primitivismus sein könne, verknüpft sie wenig später „das Exotische“ bei Benn prinzipiell mit einem „regressive[n] Moment“. <sup>100</sup> Ob diese pauschale Korrelation von exotischer Motivik und regressiver, auf eine „rauschhafte[ ] Durchbrechung des modernen Bewußtseins“ abzielender Einstellung überhaupt zutreffend ist, bleibe hier einmal dahingestellt. Aber wie, wenn nicht in Form der regressiven Bewegung, die das Bewusstsein von der Vermitteltheit der exotischen Welt unterliefe, könnte sich in der Lyrik Benns etwas ereignen, das Grätz mit dem Begriff des Primitivismus in Verbindung brächte? Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht bei Grätz darin, dass der Primitivismus nur implizit definiert wird. Exotismus hingegen wird seiner Funktion nach aufgefasst als ein „Reflexionsmodell moderner Zivilisationskritik“ sowie als „Korrektiv“ und „Projektionsfläche“ <sup>101</sup> für andersartige Entwürfe individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Grätz scheint in der Behauptung und Beibehaltung der modernen Subjektposition ein exotistisches Merkmal zu sehen, wohingegen sie die Preisgabe dieser Position unter Primitivismus verbuchen möchte. Allerdings sieht sie davon ab, überzeugender herauszuarbeiten, wie sich das Verhältnis von Exotismus und Primitivismus genauer gestaltet.

---

<sup>100</sup> Ebd. S. 151; dort auch das Folgende.

<sup>101</sup> Ebd. S. 132.

## **2. Zu den Begriffen des Primitivismus und der Mythenforschung**

### **2.1 Primitivismus als Kollektivbegriff für Bezugnahmen auf primitive Völker**

Einer der drei alten Männer in Benns gleichnamiger Szene aus dem Jahre 1948 stellt fest, dass „Mignons Süden, der Süden Goethes und Byrons [...] heute in Tahiti und Fakavara [sic]“<sup>102</sup> liege. Thematisch knüpft er damit an eine Aussage an, die Benn in der *Akademie-Rede* von 1932 machte. Anlässlich seiner Aufnahme in die Sektion für Dichtkunst der Preußischen Akademie der Künste sprach Benn davon, dass sich in der europäischen Kunst der zurückliegenden Jahrzehnte ein „Südsee-Einbruch“ ereignet habe, der nicht auf „logisch-empirischen“, sondern auf „halluzinatorisch-kongestiven Mechanismen“ beruhe.<sup>103</sup>

Beiden Äußerungen liegt die Bezugnahme auf die Austauschbeziehungen zwischen Europa und jenem Inselkontinent im pazifischen Ozean zugrunde, der unter dem mythisch aufgeladenen Begriff der Südsee firmiert.<sup>104</sup> Doch tut sich beim Vergleich der beiden Bilder, die Benn für das kommunikative Verhältnis zwischen den beiden Kulturräumen Südsee und Europa findet, ein Widerspruch auf. Denn die Metapher vom Einbruch der Südsee impliziert, dass die Südsee der Sender, Impulsgeber, Akteur ist, der Druck auf die Gegenseite ausübt, wohingegen die Analogie zwischen dem ozeanischen Süden des 20. Jahrhunderts und dem europäischen Süden des 18. und 19. Jahrhunderts auf eine Initiative seitens der europäischen Intellektuellen hindeutet. Wenn Mignons Süden dem alten Mann zufolge auf Tahiti und Fakarava – wie das Atoll im Tuamotu-Archipel richtig heißt – oder sonst irgendwo in Polynesien liegt, dann übernimmt der polynesischen Süden die Funktion, die seinerzeit dem

---

<sup>102</sup> SW VII/1. S. 117.

<sup>103</sup> SW III. S. 391.

<sup>104</sup> Zur Entstehung und den Ausprägungen des Südsee-Mythos in der deutschen Literatur Anja Hall: *Paradies auf Erden? Mythenbildung als Form von Fremdwahrnehmung. Der Südsee-Mythos in Schlüsselphasen der deutschen Literatur*. Würzburg 2008. (= *Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft*; Bd. 638); Christiane Küchler-Williams: *Südsee, Sex und Frauen im Diskurs des 18. Jahrhunderts.* - In: *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Hrsg. v. Hans-Jürgen Lüsebrink. Göttingen 2006. (= *Das achtzehnte Jahrhundert; Supplementa*; Bd. 11). S. 302-325.



mediterranen Süden zukam. Demzufolge muss der neue Süden ein ähnliches Verhalten bei den europäischen Künstlern und Intellektuellen auslösen wie im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, als die Generationen, für die Goethe und Byron exemplarisch stehen, ausgedehnte Bildungsreisen in den Mittelmeerraum unternahmen, als sich einige Künstler sogar dauerhaft auf dem Boden der griechisch-römischen Antike niederließen, als man in den Künsten ‚antikisierte‘. Zu diesen Formen des Umgangs mit der Kultur der Antike und der Antikenbegeisterung in den Zeitaltern Goethes und Lord Byrons gab es – so suggeriert es die Analogie des alten Mannes vom Süden Mignons und der Südsee – im 20. Jahrhundert eine Entsprechung: die Begeisterung für den außereuropäischen Süden.

Die kulturellen Austauschbeziehungen zwischen den außereuropäischen Ländern und Völkern, darunter den Inseln der Südsee, einerseits und den europäischen Kolonialmächten andererseits entwickelten sich um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert auf verschiedenen Ebenen. In den Völkerkundemuseen, die in Metropolen wie Paris, Brüssel und Berlin, aber auch in weniger großen Städten oft auf der Grundlage von Kuriositätenkabinetten gegründet worden waren, wurden Kunst- und Gebrauchsgegenstände aus der Fremde ausgestellt.<sup>105</sup> Für Fritz Kramer sind die großen ethnographischen Museen das „Ergebnis einer gigantischen Plünderungsaktion“.<sup>106</sup> Grundsätzlich ist festzustellen, dass der Primitivismus in Kunst und Literatur in starker Abhängigkeit vom Imperialismus zu sehen ist.

Im „Museum des europäischen Imperialismus, des wissenschaftlichen und ökonomischen“, so merkte Carl Einstein 1926 in einem Text über das Berliner Museum für Völkerkunde kritisch an, lägen die Objekte als

Zeichen der Niederlage der besiegten, kolonisierten Völker, Trophäen europäischer und amerikanischer Habgier und Neugier [...] verknüllt in Schränken und bezeugten den Untergang ferner Künste infolge technischen Imports durch den Weißen [...].<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Das Musée d’Ethnographie du Trocadéro etwa wurde im Jahre 1882 in Paris eröffnet. Das Königliche Museum für Völkerkunde in Berlin folgte 1886, das Kongomuseum im Brüsseler Vorort Tervuren 1898.

<sup>106</sup> Fritz Kramer: *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts.* Frankfurt a. M. 1977. S. 78.

<sup>107</sup> Carl Einstein: *Das Berliner Völkerkunde-Museum. Anlässlich der Neuordnung.* - In: Ders.: *Werke.* Berliner Ausgabe Bd. II. S. 446-450. Hier S. 447.

Binahe gleichzeitig, nur wenige Jahre vor der Eröffnung der völkerkundlichen Museen, wurden an den Universitäten Dozenturen, etwas später dann auch erste Lehrstühle für Völkerkunde und Anthropologie eingerichtet. Deren Inhaber bemühten sich darum, die kulturellen Äußerungen des fremden Lebens in den außereuropäischen ‚Schutzgebieten‘ oder Besitzungen zu sammeln, theoretisch zu erfassen und zu systematisieren.

Ein weiterer Aspekt des europäisch-südseeischen Kontaktes sind die Reisen, die von Künstlern wie dem französischen Impressionisten Paul Gauguin oder den Deutschen Max Pechstein und Emil Nolde aus der Künstlergruppe ‚Die Brücke‘ in die Südsee unternommen wurden. In ihnen erstand die Idee der Bildungsreise aus dem klassischen Zeitalter wieder. Gauguin, für Nana Badenberg „der bedeutendste Vertreter des Primitivismus im 19. Jahrhundert“,<sup>108</sup> blieb mehrere Jahre auf Tahiti; Pechstein und Nolde reisten kurz vor Anbruch des Ersten Weltkriegs unabhängig voneinander in das deutsche Südseegebiet: Pechstein zu den Palau-Inseln, Nolde als Begleiter einer wissenschaftlichen Expedition nach Neuguinea.<sup>109</sup> Bereits 1896 hatte Berlin die Erste Deutsche Kolonialausstellung gesehen. Zu diesem Ereignis waren im Treptower Park Dörfer nach kamerunischem Vorbild errichtet worden; auf dem Karpfenteich inmitten des Parks wurden Kanurennen veranstaltet.<sup>110</sup> Ähnliches bekamen vier Jahre später die Besucher der Pariser Weltausstellung geboten: Rekonstruktionen afrikanischer Dörfer und ein kulturelles Begleitprogramm mit Tänzen und Festen.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Nana Badenberg: Art nègre. Picasso, Einstein und der Primitivismus.- In: Das Fremde: Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen. Hrsg. v. Alexander Honold u. Klaus R. Scherpe. Bern 2000 (= Zeitschrift für Germanistik; Beiheft 2). S. 219-247. Hier S. 221.

<sup>109</sup> Zu den Reisen der Brücke-Künstler und den Auswirkungen der Begegnung mit den Südseekulturen in den Werken von Nolde, Pechstein und Ernst Ludwig Kirchner, der 1904 im Dresdener Ethnographischen Museum laut Carl Einstein „Exoten“, „Südsee- und Negerskulpturen“ [nachweis] entdeckte und mit diesem Fund einen wichtigen Impuls für die Künstler der Brücke gab, siehe den Sammelband: Die Brücke in der Südsee. Exotik der Farbe. Hrsg. v. Ralph Melcher. Mit Beiträgen von Lorenz Dittmann u. a. Ostfildern-Ruit 2005. [Katalog zur Ausstellung des Saarlandmuseums Saarbrücken vom 22.10.2005 bis 8.01.2006].

<sup>110</sup> Zur Kolonialausstellung Wolfgang Struck: Allegorische Musealisierung. Carl Einsteins afrikanische Mythologie.- In: Allegorie. Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre. Hrsg. v. Eva Horn u. Manfred Weinberg. Opladen u. Wiesbaden 1998. (= Kulturwissenschaftliche Studien zur deutschen Literatur). S. 261-273. Insbes. S. 262f. Sehr interessant in Bezug auf die Zurschaustellung der Menschen aus den Kolonien ist der Bericht über die Kolonialausstellung: Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die deutsche Kolonialausstellung. Hrsg. v. Graf von Schweinitz u. a. Berlin 1897.

<sup>111</sup> Badenberg: Art nègre. S. 224.

1932, als Benn zu den anderen Mitgliedern der Sektion für Dichtkunst der Akademie „über das produktive Milieu an sich“<sup>112</sup> sprach, befand sich Deutschland, das ohnehin nach Ansicht des Historikers Russell A. Berman im Vergleich zu den anderen Mächten nur einen „Sekundärkolonialismus“<sup>113</sup> betrieben hatte, bereits in der Phase der Postkolonialität. Mit dem Versailler Vertrag hatte es auch die letzten seiner pazifischen und afrikanischen Besitzungen aufgeben müssen.<sup>114</sup> Was jedoch mit dem Beginn der Weimarer Republik keineswegs abbrach, war der so genannte ‚Kolonialismus ohne Kolonien‘,<sup>115</sup> spielten doch im ästhetisch-intellektuellen Diskurs der Weimarer Jahre die außereuropäischen Kulturen und die Figur des Primitiven in vielfacher Hinsicht weiterhin eine wichtige Rolle. Das Denken und die Riten der Naturvölker wurden weiterhin zu Objekten der wissenschaftlichen Forschung und Theoriebildung gemacht. Wissenschaftler aus den verschiedenen Gebieten, Ethnologen, Religionswissenschaftler, Psychologen und Kunsttheoretiker beanspruchten weiterhin die Deutungshoheit über die Äußerungen kulturellen Lebens in den außereuropäischen Gebieten. Unter Primitivismus sollen im Rahmen dieser Untersuchung all die wissenschaftlichen, kunsttheoretischen und auch künstlerischen Bezugnahmen auf die Lebensformen, Denkweisen und die Kunst derjenigen Völker subsumiert werden, die als primitive oder als Naturvölker eingestuft wurden.

Das Adjektiv ‚primitiv‘ geht auf das Wort ‚primitivus‘ aus dem nachklassischen Latein zurück, wo es zuerst im landwirtschaftlich-gärtnerischen Sinne gebraucht wurde und soviel wie ‚früh, zuerst gebildet, das erste seiner Art‘ bedeutete.<sup>116</sup> Im Spätlateinischen verallgemeinerte sich die Bedeutung von ‚primitiv‘ zu ‚ursprünglich‘ und ‚einfach‘.

---

<sup>112</sup> SW III. S. 386.

<sup>113</sup> Russell A. Berman: Der ewige Zweite. Deutschlands Sekundärkolonialismus.- In: Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Hrsg. v. Birthe Kundrus. Frankfurt a. M. u. a. 2003. S. 19-32.

<sup>114</sup> Zu den Zeitpunkten und den Modalitäten des Übergangs der pazifischen und afrikanischen Besitzungen an die Großmächte Horst Gründer: Geschichte der deutschen Kolonien. 5., ergänzte u. verbesserte Aufl. Paderborn 2004. (= UTB S; Bd. 1332).

<sup>115</sup> Struck: Allegorische Musealisierung. S. 261. Zu Deutschlands Sonderstatus in der Weimarer Zeit als eines westeuropäischen Landes ohne Kolonien, das von Kolonialmächten umgeben ist, sowie dem problematischen Zusammenhang von Kolonialmachtstreben und Nationalsozialismus Marcia Klotz: The Weimar Republic. A Postcolonial State in a Still-Colonial World.- In: Germany' Colonial Pasts. Hrsg. v. Eric Ames u. a. Lincoln (Nebraska) 2005. S. 135-147. Man darf auch gespannt sein auf die Ergebnisse der Tagung, die Florian Krobb und Elaine Martin zum Thema ‚Weimar Colonialism‘ vorbereiten und die im April 2012 an der Universität im irischen Maynooth stattfinden wird.

<sup>116</sup> Art. ‚Primitiv, der bzw. das Primitive‘.- In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 7: P – Q. Darmstadt 1989. Sp. 1315-1320.

Seit dem 4./ 5. Jahrhundert taucht es in lateinischen Grammatiken auf, wo es einer Wortklasse den Namen gibt: die ‚verba primitiva‘ sind die einfachen, die Grundwörter, die sich von den ‚verba derivativa‘, den zusammengesetzten Wörtern, unterscheiden. Von dieser grammatischen Ebene erfolgte Jahrhunderte später die Übertragung auf sprachtheoretische Zusammenhänge, so in Leibniz‘ Überlegungen über eine ‚primitive Sprache‘, die den anderen Sprachen als Gemeinsames zugrunde liege. Bei Rousseau verfügen die Wilden, die ‚hommes sauvages‘, über die ‚langues primitives‘. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts findet der Begriff des Primitiven Eingang in die Ethnologie: zunächst bei den englischen Vertretern des Faches wie Edward Burnett Tylor, dessen Hauptwerk 1871 unter dem Titel *Primitive Culture* erschien, ein paar Jahre später auch bei deutschen Ethnologen wie Alfred Vierkandt, dem Verfasser von *Naturvölker und Kulturvölker* von 1896.<sup>117</sup> Durchsetzen konnte sich das Wort ‚primitiv‘ in der deutschen Ethnologie damals nicht. Es diente lediglich als Ersatzwort für ‚einfach‘, ‚ursprünglich‘ und ‚archaisch‘. Auch war der auf Rousseaus Konzeption des ‚homme naturel‘ zurückgehende und für das Deutsche erstmals in Herders *Ältester Urkunde des Menschengeschlechts* von 1774-76 belegte Terminus ‚Naturvölker‘ noch bis ins frühe 20. Jahrhundert stärker im Schrifttum vertreten.<sup>118</sup> Der Weg in die Terminologie der deutschen Völkerpsychologie und Ethnologie wurde dem Begriff des Primitiven durch Lucien Lévy-Bruhl geebnet, der eine primitive Denkweise und Seele als Gegenpol zur Mentalität der modernen, zivilisierten, im Abendland ansässigen Menschen postulierte. Wilhelm Wundt verkündete 1917 die Ablösung des Naturmenschen, der einst den Wilden beerbt hatte, durch den Primitiven und sah in der neuen Begrifflichkeit die Chance, die Kluft zwischen den Natur- und Kulturvölkern zu überwinden. Man habe es nicht mit absoluten Gegensätzen zu tun, sondern mit „relativen Merkmalen, die in ihrer gradweisen Verschiedenheit die Stufen der Kultur bezeichnen“.<sup>119</sup> Dessen ungeachtet konnte der Begriff des Primitiven zu keinem Zeitpunkt seine negative Konnotation ablegen, die ihm, wenn auch in geringerem Maße als dem Vorgängerbegriff des

---

<sup>117</sup> Edward B. Tylor.: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Religion, Kunst und Sitte. 2 Bde. Leipzig 1873; Alfred Vierkandt: Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig 1896.

<sup>118</sup> Zur Wort- und Diskursgeschichte der Wilden, Primitiven und Naturvölker wie auch zu deutschen Sonderwegen gegenüber den anderen großen europäischen Sprachen Karl-Heinz Kohl: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München 1993. S. 17-25 (I. Die Ethnologie und ihr Gegenstand, 2. Wilde, Primitive und Naturvölker).

<sup>119</sup> Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie. Bd. 7. 1917. S. 122. Zitiert nach Art. ‚Primitiv, der bzw. das Primitive‘. - In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7: P – Q. Sp. 1315-1320; hier Sp. 1319.

Wilden, anhaftete. Wie Karl-Heinz Kohl in seiner Einführung in die Ethnologie zeigt, ist es ein grundsätzliches terminologisches Problem der Ethnologie geblieben, sich auf eine weithin oder allgemein akzeptierte Alternative zu einigen. Die Alternativbegriffe zum Primitiven wie ‚archaische Kulturen‘, ‚traditionelle Gesellschaften‘, ‚schriftlose Kulturen‘ oder ‚Stammesgesellschaften‘ bringen die Schwierigkeit mit sich, dass sie immer nur einer Teilmenge derjenigen Gesellschaften gerecht werden, denen Ethnologen ihre Aufmerksamkeit schenken. Zudem sei es eine Schwäche dieser Alternativen, meint Kohl, dass sie die in den Aufgabenbereich der Ethnologie fallenden Völker *ex negativo*, das heißt: „nach Maßgabe dessen, was sie im Vergleich zu der unseren *nicht* sind“,<sup>120</sup> bestimmten.

## **2.2 Primitivismus als kunstwissenschaftlicher Begriff**

In der Kunstgeschichte ist der Primitivismusbegriff schon seit den 1980er Jahren etabliert, als dem Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts eine große Ausstellung im New Yorker Museum of Modern Art und ein von dem Kunsthistoriker William Rubin, dem Kurator der Ausstellung, herausgegebener Sammelband gewidmet wurden.<sup>121</sup> In seiner Einführung bestimmt Rubin den Primitivismus als „die Anregung des Denkens und Schaffens moderner Künstler durch Kunst und Kultur der Naturvölker“.<sup>122</sup> Bei diesem Phänomen der Beeinflussung und Rezeption handelt es sich Rubin zufolge um eines der „Schlüsselthemen“ in der Kunst des 20. Jahrhunderts.

Seit dem 19. Jahrhundert kennt die französische Kunstgeschichtsschreibung den Primitivismus als Stilmerkmal von Skulpturen und Malereien, die die ‚Primitiven‘ nachahmten oder sich an ihnen orientierten. Primitivistische Künstler arbeiteten also ‚nach Art der Primitiven‘. Allerdings galten damals Künstler und Kunstwerke aus Afrika oder Ozeanien noch nicht als primitiv, denn diese Kunst fiel weder ins Sichtfeld der Künstler noch der Kunsthistoriker. Stattdessen wurden zunächst italienische und flämische Maler der Frührenaissance, zum Ende des Jahrhunderts dann die Künstler der außereuropäischen Hochkulturen, etwa der Mayas, Azteken

---

<sup>120</sup> Kohl: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. S. 25f.; Hervorhebung im Original.

<sup>121</sup> William Rubin (Hrsg.): Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts. München 1984.

<sup>122</sup> William Rubin: Der Primitivismus in der Moderne. Eine Einführung.- In: Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts. Hrsg. v. William Rubin. München 1984. S. 9-91; hier S. 9; dort auch das Folgende.

oder auch der alten Ägypter, mit dem Attribut ‚primitiv‘ belegt. Von 1903 stammt eine Äußerung Carl Einsteins, aus der hervorgeht, wie einerseits offen – gegenüber einer Vielzahl heterogener Kunsttraditionen – und andererseits restriktiv – gegenüber den afrikanischen und ozeanischen Kunsttraditionen – der Begriff des Primitiven in der Kunstkritik verwandt wurde: „Die Babylonier, Ägypter, die frühen Griechen, Giotto, die Primitiven sind uns die entscheidenden Künstler geworden.“<sup>123</sup>

Im gleichen Jahrzehnt erfolgte aber auch die Umwertung, so dass fortan etwas anderes unter dem Begriff primitiver Kunst verstanden wurde. Im Jahre 1906 wurde im Salon d’Automne eine Gauguin-Retrospektive gezeigt, auf der Künstler wie Matisse und Picasso mit der ästhetischen Südsee-Erfahrung des kurze Zeit vorher auf Tahiti verstorbenen Gauguins konfrontiert wurden.<sup>124</sup> Immer mehr überwiegend französische Künstler entdeckten die Objekte der afrikanischen und ozeanischen Plastik, die im Zuge des Imperialismus in die Museen und auf den Kunstmarkt gekommen waren. In diese Zeit fällt auch jene Phase im Werk Picassos, die als „Negerperiode“<sup>125</sup> bezeichnet und mit einem Besuch im Musée du Trocadéro, dem völkerkundlichen Museum in Paris, in Verbindung gebracht wird. Nach dem Museumsbesuch im Jahre 1907 modifizierte Picasso ein bereits in Arbeit befindliches Werk primitivistisch, indem er unter anderem den Frauenfiguren Masken aufsetzte, die sich an afrikanischen Masken orientierten. Die *Demoiselles d’Avignon* gelten als ein Schlüsselbild der ästhetischen Moderne. Bis zum heutigen Tage streiten sich Kunsthistoriker darüber, welche Objekte Picasso als Vorbilder dienten.<sup>126</sup> Schon geraume Zeit vorher hatten Pariser Maler, etwa Georges Braque, damit begonnen, Stammeskunst zu sammeln.<sup>127</sup>

Im Hinblick auf die Aufnahme primitiver Kunst in Deutschland übernimmt Carl Einstein eine zentrale Funktion. Auf sein berühmtes Werk von 1915 geht die Bezeichnung ‚Negerplastik‘ als deutsches Pendant für den französischen Ausdruck ‚art nègre‘ zurück. Wenngleich Einstein nicht der erste war, der sich für die Kunst

---

<sup>123</sup> Carl Einstein: Arnold Waldschmidt.- In: Ders. Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 1. S. 45-51; hier S. 46.

<sup>124</sup> Vgl. zu Matisse und Picasso Bärbel Küster: Matisse und Picasso als Kulturreisende. Primitivismus und Anthropologie um 1900. Berlin 2003.

<sup>125</sup> Badenberg: Art nègre. S. 219.

<sup>126</sup> Ebd. S. 231-234.

<sup>127</sup> Vgl. Sibylle Penkert: Vom Afrokubismus zum Mythendiskurs „informe“. Zu Carl Einsteins *Negerplastik*.- In: Protomodern. Künstlerische Formen überlieferter Gegenwart. Hrsg. v. Carola Hilmes u. Dietrich Mathy. Bielefeld 1996. S. 127 – 142; hier S. 136.

primitiver Völker interessierte, so kommt ihm eine besondere Vermittlerfunktion zu. Erstens stellte er die Verbindung der deutschen Kunstszene nach Paris her, wo er sich in den Jahren vor der Publikation von *Negerplastik* regelmäßig aufhielt. Zweitens sorgte er auch dafür, dass die primitive Kunst nicht mehr in den alleinigen Zuständigkeitsbereich der Ethnologen fiel,<sup>128</sup> sondern auch die Beachtung von Künstlern, Kritikern und Kunsthistorikern fand. Und drittens dürfte der vielseitige und umtriebige Einstein auch die Weichen dafür gestellt haben, dass die Auseinandersetzung mit primitiver Kunst bis in die Literatenkreise vordringen konnte. Dabei ging er 1915 in *Negerplastik* nur beiläufig auf die afrikanische Kunst ein. In erster Linie nutzte er die Schrift, um den Kubismus theoretisch zu fundieren und programmatisch zu begründen. So enthielt der Text kaum ekphratische Beschreibungen der Skulpturen und Masken.<sup>129</sup> Einstein verzichtete auf die kunstethnologische Einordnung der Objekte, er dekontextualisierte sie. In der sechs Jahre später veröffentlichten Fortsetzung mit dem Titel *Afrikanische Plastik* ging er von der Ästhetik wieder zurück zur Ethnologie, indem er die Objekte nun ihrer geographischen Herkunft und kultischen Funktion nach bestimmte und auch zwischen afrikanischen und ozeanischen Stücken differenzierte. Es war nämlich ein Kuriosum an *Negerplastik*, dass Einstein im Abbildungsteil „irrtümlicherweise“,<sup>130</sup> wie Uwe Fleckner schätzt, außer den Tafeln mit Abbildungen afrikanischer Kunstwerke auch einige Tafeln beigelegt hatte, die polynesischen und melanesischen Kunstwerke zeigten. Die damals unübertroffene Abbildungsqualität der Kunstwerke im Anhang ist für Fleckner der Hauptgrund dafür, dass *Negerplastik* zu einem so zentralen Buch für die Künstler der Zeit werden konnte. Von den Abbildungen ließen sich Künstler wie Karl Schmidt-Rotluff, Fernand Léger und Henry Moore zu eigenen Arbeiten anregen. Auch Benn, der mit Einstein in den 10er und 20er Jahren in

---

<sup>128</sup> So hatten sich etwa die Ethnologen Felix von Luschan und Leo Frobenius Ende des 19. Jahrhunderts mit afrikanischen Bildwerken beschäftigt. Zu Luschan: Uwe Fleckner: Im Blick der Avantgarde. Afrikanische Kunst und ihre Rezeption im frühen 20. Jahrhundert.- In: Zwischen Charleston und Stechschritt. Schwarze im Nationalsozialismus. Hrsg. v. Peter Martin u. Christine Alonzo. Im Auftrag des NS-Dokumentationszentrums der Stadt Köln. Hamburg 2004. S. 213-226; hier S. 213; zu Frobenius Badenberg: Art nègre. S. 237f.

<sup>129</sup> Zu den ekphratischen Elementen in *Negerplastik*: German Neundorfer: Ekphrasis in Carl Einsteins *Negerplastik*.- In: Carl-Einstein-Kolloquium 1998. Carl Einstein in Brüssel: Dialoge über Grenzen / Carl Einstein à Bruxelles: dialogues par-dessus les frontières. Hrsg. v. Roland Baum u. Hubert Roland. Frankfurt a. M. 2001. (= Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft; Bd. 22). S. 49-64.

<sup>130</sup> Fleckner: Im Blick der Avantgarde. S. 218; zur Identifizierung der polynesischen und melanesischen Werke siehe Ezio Bassani: Les œuvres illustrées dans *Negerplastik* (1915) et dans *Afrikanische Plastik* (1921).- In: Etudes Germaniques 1. 1998. [Sonderheft ‚Carl Einstein‘]. S. 99-121.

Kontakt stand, erwähnte die *Negerplastik*. In seinem Essay *Kunst und Drittes Reich* von 1941 zählte er die „Problematik der Negerplastik“ zu den ästhetischen Schlüsseldiskursen, die die Weimarer Jahre bestimmt und für „Risse im positivistischen Weltbild“<sup>131</sup> gesorgt hätten.

In den 20er Jahren erlebt die Kunst der Primitiven eine starke Popularisierung. Stephan Dietrich zufolge wurde der Primitivismus zu einer „Modeerscheinung“<sup>132</sup> mit vielfältigen Erscheinungsformen. Das Spektrum der Formen reichte vom Kunstgewerbe über Ausstellungen und Filme zu Revuegruppen und Jazzmusik. Ihm pflichtet Katharina Grätz bei, die allerdings nicht vom Primitivismus als einer Modewelle spricht, sondern vom Exotismus. Zugleich setzt sie den Beginn mit der Jahrhundertwende an. Die moderne Lebenswirklichkeit sei durch Malerei und Literatur wie durch Kino und Werbung mit „Bildern des Fremden, Primitiven und Ursprünglichen“ überzogen worden.<sup>133</sup> Außerdem sei das Zurschaustellen exotischer Objekte nicht auf die völkerkundlichen Museen beschränkt gewesen. Vielmehr hielten Grätz zufolge diese Objekte auch Einzug in das Private der bürgerlichen Wohnkultur: „Mit Palmen, Orientteppichen, Neger- und Chinesenfiguren ausgeschmückte Salons bildeten Oasen des Fremdartigen inmitten der urbanen Realität.“<sup>134</sup>

Dietrich verbindet den hohen Grad an Popularisierung, der den Primitivismus in den 20er Jahren kennzeichnete, mit Kandinskys Dreiecksmodell der Kulturentwicklung. Habe der Primitivismus zunächst – in den 10er Jahren, als „der Wilde und seine vermeintliche Primitivität“ der künstlerischen Avantgarde als „Projektionsobjekte für die Etablierung eines neuen Kunstideals“<sup>135</sup> gedient hätten – an der Spitze des geistigen Dreiecks gestanden, so sei er anschließend als Massenphänomen in die unteren Regionen des Dreiecks abgesunken. Den Höhepunkt der „Wilden-Mode“

---

<sup>131</sup> SW IV. S. 274; folgende Entdeckungen auf dem Gebiet der Kunstgeschichte zählt Benn auf: „die Problematik der Negerplastiken, [die] Felszeichnungen von Rhodesien, [die] Steinbilder der Osterinsel, [die] leeren Großstädte im Urwald bei Saigon“.

<sup>132</sup> Stephan Dietrich: Die Domestizierung des Wilden. Figurationen des Primitivismus-Diskurses in der Weimarer Republik.- In: Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne. Bd. 27. Hrsg. v. Matthias Luserke-Jaqui u. Rosmarie Zeller. Berlin u. New York 2003. S. 31-62.

<sup>133</sup> Katharina Grätz: Korallenchor und Matrosenpuff. Entwürfe des Exotischen bei Benn und Brecht.- In: Gottfried Benn – Bertolt Brecht. Das Janusgesicht der Moderne. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. a. Würzburg 2009. (= Klassische Moderne; Bd. 11). S. 131-152; hier S. 131.

<sup>134</sup> Ebd. S. 131, Fn. 5.

<sup>135</sup> Dietrich: Die Domestizierung des Wilden. S. 38.



sieht Dietrich Mitte der 20er Jahre erreicht.<sup>136</sup> 1926 erschien Claire Golls Debütroman *Der Neger Jupiter raubt Europa*, der die in Paris spielende Liebesgeschichte eines Afrikaners mit einer Europäerin erzählt.<sup>137</sup>

Der Einfluss Einsteins und insbesondere der *Negerplastik* auf die Künstler der Zeit kann in dem Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar nicht umfassend, geschweige denn erschöpfend ausgeführt werden. Doch wird im Kap. 3.3 der Versuch unternommen, mittels der Analyse von *Meer- und Wandersagen* herauszuarbeiten, in welcher Hinsicht das Einsteinsche Denken die Anschauungen Benns beeinflusste. Das 1925 entstandene und Einstein gewidmete Gedicht stützt sich thematisch, motivisch und textuell unter anderem auf eine ethnographische Arbeit – Richard Parkinsons *Dreißig Jahre in der Südsee* von 1907 –, auf die Einstein etwa zur gleichen Zeit in einer kunstethnologischen Publikation Bezug nahm und deren Verdienste für die Forschung er hervorhob. Ohne dass sich zweifelsfrei rekonstruieren ließe, wer von wem auf die Quelle aufmerksam gemacht wurde, verweist die zeitliche Koinzidenz von Einsteins wissenschaftlicher Referenz und Benns Entlehnungen nicht nur auf die Affinität zwischen Einstein und Benn, was in den mittleren 20er Jahren das Interesse an ethnologischen Fragestellungen und die Lektürehorizonte angeht, sondern auch darauf, dass Einstein bei der Vermittlung zwischen wissenschaftlichem, ästhetischem und literarischem Diskurs eine entscheidende Rolle zukam.

### **2.3 Primitivismus als literaturwissenschaftlicher Begriff**

In den Kultur-, Medien- und Literaturwissenschaften setzt sich der Begriff des Primitivismus seit der Veröffentlichung des von William Rubin herausgegebenen und eingeleiteten Sammelbandes über den Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts immer mehr durch. Joachim Schultz hat 1995 ein *Wörterbuch zum Primitivismus* vorgelegt, eine anthologische Zusammenstellung von Äußerungen über bestimmte Begriffe, die im engeren und weiteren Umfeld der Zusammenhänge zwischen primitiven Völkern und Kunst und Literatur der Moderne stehen. Schultz

---

<sup>136</sup> Ebd. S. 54.

<sup>137</sup> Für Dietrich bietet sich Claire Golls Roman als „Archivroman des Primitivismus-Diskurses der 20er Jahre“ an, weil sich in ihm alle wesentlichen Aspekte dieses Diskurses bündelten (Die Domestizierung des Wilden. S. 55).

grenzt die Anthologie auf die deutsche und französische Literatur von 1900 bis 1940 ein.<sup>138</sup> Zwischen der Einleitung und dem alphabetisch geordneten Hauptteil führt er unter der Überschrift ‚Chronologie‘ eine Reihe kultur- und zeitgeschichtlicher Ereignisse auf, die seinem Verständnis nach markante Punkte in der Geschichte des Primitivismus darstellen. In dieser Ereignisliste sind Benn mit zwei und Einstein mit drei Publikationen vertreten.<sup>139</sup> Aus dem deutschsprachigen Bereich finden außerdem noch Sigmund Freuds psychologisch-ethnologischer Aufsatzband *Totem und Tabu* aus dem Jahre 1912, von Claire Goll die Anthologie *Die neue Welt* aus dem gleichen Jahr und der 1926 veröffentlichte Roman *Der Neger Jupiter raubt Europa* sowie Adornos 1937 in der Zeitschrift für Sozialforschung erschienener Aufsatz *Über Jazz* Eingang in die dem *Wörterbuch zum Primitivismus* vorangestellte Chronologie.

Es fällt auf, dass in der literaturwissenschaftlichen Terminologie der Begriff des Primitivismus mit dem des Exotismus konkurriert. In den einschlägigen literaturwissenschaftlichen Nachschlagewerken ist das Lemma ‚Exotismus‘ derzeit noch häufiger vertreten als das Lemma ‚Primitivismus‘.<sup>140</sup> Herbert Uerlings betrachtet die Begriffe des Primitivismus und des Exotismus als Synonyme, die ein und dasselbe Strukturmerkmal literarischer wie bildender Kunstwerke bezeichnen. Das bedeutungsidentische Begriffspaar möchte Uerlings wertfrei verwenden, um den „Rückgriff auf ‚einfache‘, ‚andere‘ Kulturen“<sup>141</sup> anzusprechen. Dabei sei es gleichgültig, ob es sich bei diesen einfachen, anderen Kulturen um solche der eigenen Vorzeit handle oder ob sie der „außereuropäischen Ferne“<sup>142</sup> entstammten. Uerlings

---

<sup>138</sup> Joachim Schultz: Wild, irre und rein. Wörterbuch zum Primitivismus der literarischen Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940. Gießen 1995; vom gleichen Autor stammen auch die Art. *Negerkunst* und *Primitivismus*.- In: Metzler Lexikon Avantgarde. Hrsg. v. Hubert van den Berg u. Willi Fähnders. Stuttgart, Weimar 2009. S. 221f. u. 266f.

<sup>139</sup> Benn ist mit dem Gedicht *Negerbraut* von 1912 und dem 1925 im Band *Spaltung* erschienenen Gedicht *Ostafrika* in der Chronologie von Schultz vertreten, Einstein mit drei Einträgen: *Negerplastik*, *Afrikanische Plastik* und *Die Fabrikation der Fiktionen*.

<sup>140</sup> Art. Exotismus.- In: Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen. Hrsg. v. Günther u. Irmgard Schweikle. 2., überarb. Aufl. Stuttgart 1990. S. 144 [kein Lemma Primitivismus; gleicher Befund für die 3., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. v. Dieter Burdorf. Stuttgart u. a. 2007]; Art. Exotische Dichtung u. Primitivismus.- In: Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur. 8., verb. Aufl. Stuttgart 2001. S. 249f. u. S. 635. Zum Primitivismus: „[...] die aus Unbehagen an der Zivilisation gespeiste Vorstellung von der Unverdorbenheit und moralischen, sozialen und künstlerischen Überlegenheit naturnaher, vorzivilisierter Menschen und Naturvölker.“

<sup>141</sup>

<sup>142</sup> Herbert Uerlings: Exotismus – Kunst – Geschlecht. Zu einer Konstellation bei Picasso, Benn und Lasker-Schüler.- In: Geschlechter-Räume. Konstruktion von ‚gender‘ in Geschichte, Literatur und Alltag. Hrsg. v. Margarete Hubrath. Köln 2001. (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Große Reihe; Bd. 15). S. 194-207. S. 194; dort auch das Folgende.

weist ferner auf die Bedeutung des Primitivismus/Exotismus für die Kunst und Literatur der Klassischen Moderne hin. Kunst und Literatur konstituierten sich am Beginn des 20. Jahrhunderts „zu einem entscheidenden Teil“ in Form eines Primitivismus/Exotismus.

Wolfgang Reif nimmt den Exotismus als eine „Haltung“ wahr, „die – idealtypisch gesehen – die Komponenten Zivilisationsflucht, Hinwendung zu und Begegnung mit abenteuerlicher Ferne, exotischer Natur und/oder Kultur, daraus resultierende Erfahrung des Ich, der eigenen Kultur und ihre Kritik umfaßt.“<sup>143</sup> Demzufolge ist für die Exotismus genannte Haltung einer narrativen Instanz eine zirkuläre Bewegung kennzeichnend. Auf die Abwendung von der eigenen und die Hinwendung zur fremden Kultur folgt eine neuerliche Wendung zurück auf den Ausgangspunkt, der dann freilich aus einer Außenperspektive betrachtet wird. Auf dem Umweg über ein ausgegrenztes, abgegrenztes Gegenüber wird eine selbstreferenzielle Aussage formuliert. Für die deutsche Literatur der Weimarer Jahre unterscheidet Reif drei verschiedene Ausprägungen des exotistischen Erzählens: erstens eine Kolonialliteratur, in der nach dem Verlust der Kolonien revisionistische Forderungen zum Ausdruck kommen;<sup>144</sup> zweitens realistisch-exotische Abenteuerromane, die sich an angelsächsischen Vorbildern wie Herman Melville, Joseph Conrad, Rudyard Kipling und Jack London orientieren;<sup>145</sup> drittens einen Typus, der sich nur in Deutschland entwickelt habe und dadurch gekennzeichnet sei, dass sich das erzählende Subjekt bei seiner Annäherung an das Fremde der eigenen, seiner eurozentrischen Perspektive bewusst sei und diese in der Begegnung reflektiere.<sup>146</sup> In den Texten, die den letzten Typus konstituierten, so Reif, kämen kolonialkritische und zivilisationskritische Haltungen zum Ausdruck. In diesen Zusammenhang der Kritik an Kolonialismus und moderner Zivilisation stellt Reif auch einen in den 20er Jahren von Paris ausgehenden und in Deutschland Fuß fassenden „literarische[n]

---

<sup>143</sup> Wolfgang Reif: Exotismus und Okkultismus.- In: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Hrsg. v. Horst Albert Glaser. Bd. 9: 1918-1945. Weimarer Republik – Drittes Reich: Avantgardismus, Parteilichkeit, Exil. Hrsg. v. Alexander von Bormann u. Horst Albert Glaser. Reinbek b. Hamburg 1983. S. 155-167; hier S. 155. Reif ist darüber hinaus der Verfasser der ersten größeren Studie über den Exotismus in der deutschen Literatur: Zivilisationsflucht und literarische Wunschträume. Der exotistische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1975.

<sup>144</sup> Von Reif genannte Beispiele: Bernhard Voigts: *Du meine Heimat Deutschsüdwest* (1925), Hans Grimm: *Volk ohne Raum* (1926). S. 160-162.

<sup>145</sup> z. B. B. Trabens *Das Totenschiff* (1926).

<sup>146</sup> Beispiele nach Reif: Willy Seidel: *Der Buschhahn* (1921), B. Traven: *Die Brücke im Dschungel* (1929).

Negerkult“.<sup>147</sup> Als einen der Vertreter für diese Strömung nennt er Benn, ohne allerdings exemplarische Texte zu nennen, in denen die zivilisations- und kolonialkritische Strömung zum Ausdruck käme. Für den Bereich, der für die vorliegende Untersuchung relevant ist, ist Reifs Artikel leider zu unscharf. Er enthält sich Annahmen darüber, inwieweit Benns Werk unter dem Gesichtspunkt der *Negerplastik*-Rezeption zu lesen ist, und ist unpräzise darin, Teile des Bennschen Werks einer Negermode, der Neuen Sachlichkeit, dem Amerikanismus oder der Jazzbegeisterung zuzuordnen. Was an Reifs Artikel allerdings Beachtung verdient, ist der thematische Konnex von Exotismus und Okkultismus. Beruhte der Exotismus darauf, dass sich das Subjekt von der eigenen Kultur ab- und einer fremden, außereuropäischen, als exotisch wahrgenommenen Kultur zuwendet und auf dem Wege der Verfremdung zu einer veränderten Selbsterfahrung gelangt, so drückt sich in dem Interesse an okkulten, d. h. verborgenen Kräften in der Natur wie im Menschen eine oppositionelle Haltung gegenüber dem wissenschaftlich-mechanistischen Weltbild aus. In Anlehnung an die Epochenbeschreibung, die Ernst Bloch 1935 in *Erbschaft der Zeit* gab, sieht Reif in den verschiedenen, nach dem Ersten Weltkrieg zu einem Massenphänomen ausgewachsenen okkultistischen Strömungen – beispielsweise Anthroposophie, Spiritismus, Gesundbeten, Parapsychologie, Hörbigers Welteislehre, Dacqués metaphysische Entwicklungslehre – als Gemeinsamkeit einen „Widerspruch gegen das eigene mechanistisch entseelte Weltbild“.<sup>148</sup> Zielte der Exotismus auf die Erscheinungen jenseits des eigenen kulturellen und geistesgeschichtlichen Horizonts ab, so versuchten die zum Okkultismus zusammenfassbaren Ansätze Erscheinungen in den Blick zu nehmen, die jenseits dessen liegen, was durch das wissenschaftliche Weltbild beglaubigt ist.

Für Michael Mayer stellt sich der Primitivismus als eine „Unterströmung“<sup>149</sup> des Exotismus dar, die sich im 19. Jahrhundert bereits in Frankreich, seit Beginn des 20. Jahrhunderts auch verstärkt in Deutschland geltend mache. Die Implikationen, mit denen die Vorstellungen des Primitiven und des Exotischen behaftet sind, etwa die, dass der Primitive ein instinkt- und nicht verstandgesteuerter Mensch sei oder dass eine primitive Gesellschaft von bestimmten zivilisatorischen Errungenschaften

---

<sup>147</sup> Reif: Exotismus und Okkultismus. S. 164.

<sup>148</sup> Ebd. S. 167.

<sup>149</sup> Michael Mayer: „Tropen gibt es nicht.“ Dekonstruktion des Exotismus. Bielefeld 2010. S. 44.

unberührt sei, sind sich in den Konzeptionen von Exotismus und Primitivismus nach Mayer sehr ähnlich. Mayer hebt am Primitivismus allerdings die „zeitliche Vorstellungsdimension“<sup>150</sup> hervor. Während sich der Exot dem geographischen Standort nach von der europäischen Instanz unterscheidet, ist der Primitive dadurch markiert, dass er von dem schreibenden, urteilenden, theoriebildenden Subjekt als Vorstufe des eigenen historischen Standorts betrachtet wird. Der Primitive, so Mayer, lebe in einer „prähistorischen Zeit“.<sup>151</sup> Insofern kann sich Primitivismus auch in der Bezugnahme auf vergangene Stadien und Entwicklungsstufen des eigenen Volks oder der eigenen Kultur äußern.

Das *Lexikon der deutschen Literaturwissenschaft* widmet dem Primitivismus – wenigstens bisher – kein eigenes Lemma. In dem von Gerhart Pickerodt verfassten Artikel zum Lemma ‚Exotismus‘ wird der Primitivismus als eine spezifische Spielart des Exotismus aufgefasst.<sup>152</sup> Andere Spielarten sind die Chinamode, der Orientalismus und der Japonismus, die sich jeweils zu bestimmten Zeiten der deutschen Kunst- und Literaturgeschichte besonders stark artikulierten. So lässt sich mit Gerhard Pickerodt ein historischer Verlauf nachzeichnen, der mit der Chinamode in der ersten Hälfte des 18. beginnt und dann über ein 19. Jahrhundert, dessen erste Hälfte vom Orientalismus und dessen zweite Hälfte vom Japonismus geprägt ist, in ein 20. Jahrhundert mündet, in dem sich verschiedene exotistische Strömungen ausprägen und abwechseln. Das Spektrum der Exotismen reicht Pickerodt zufolge im 20. Jahrhundert von der Orientierung an der afrikanischen Kunst in den 20er Jahren bis zu fernöstlichen Heilslehren, die sich in den 80er Jahren gesteigerter Popularität erfreut hätten.<sup>153</sup> Damit ist auch angezeigt, dass sich Exotismus und Primitivismus – sei Primitivismus nun eine ‚Unterströmung‘ oder eine Spielart von Exotismus, bei der sich die Rückgriffe auf primitive, außereuropäische Kulturen beziehen, oder seien beide im Sinne von Uerlings als nahezu identische Erscheinungen und die Begriffe folglich als Synonyme zu betrachten – als ein von Inter- oder Transkulturalität

---

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd. S. 45; Mayer bezieht sich wiederum auf Joachim Schultz: Wild, irre und rein. Wörterbuch zum Primitivismus der literarischen Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940. Gießen 1995. S. 150.

<sup>152</sup> Gerhart Pickerodt: Art. Exotismus.- In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Fricke u. a. hrsg. v. Klaus Weimar. Bd. 1: A – G. Redaktion: Moritz Baßler. 3., neubearb. Aufl. Berlin u. New York 1997. S. 544-546.

<sup>153</sup> Ebd. S. 545.

bestimmter Phänomenkomplex begreifen lassen, der nicht nur im Rahmen ästhetischer Fragestellungen relevant wird, sondern auch in anderen epistemischen Bereichen wie der Wissenschaft, Religion, Spiritualität oder der Heilkunde auftreten, wirksam und prägend werden kann. Den Exotismus zeichnet nach Pickerodts Verständnis zum einen die ethnozentrische Position aus, von der aus das kulturell Fremde distanziert und potenziell von dem Eigenen ausgeschlossen wird.<sup>154</sup> Zum anderen liegt den Bezugnahmen, Übernahmen und Anverwandlungen der fremden Kultur immer auch implizit oder explizit eine kulturkritische Einstellung zugrunde, denn die fremde Kultur wird dahingehend funktionalisiert, dass sie als Anregung, Vorbild, Korrektiv oder als Orientierungsgröße für das zumeist europäische, moderne, zivilisierte Subjekt dient. Für Pickerodt beginnt mit der Aufklärung die Geschichte eines Exotismus, der dazu eingesetzt wird, die eigene Kultur kritisch zu relativieren: „Die andere Welt gilt als Muster bzw. Korrektiv für die als überzivilisiert empfundene eigene.“<sup>155</sup> Pickerodt unterscheidet für den Aufklärungsexotismus zwei Grundformen: einerseits den fiktiven Bericht eines reisenden Europäers, der einen idealisierenden Blick auf die andersartige, fremde Kultur wirft und das Stereotyp des guten oder edlen Wilden befördert; andererseits den Bericht über europäische Zustände aus der Perspektive eines Außereuropäers. Als Prototyp für die letztere Grundform nennt Pickerodt Montesquieus *Lettres persanes*, in denen zwei Perser Briefe in die Heimat schreiben und die Eindrücke aus ihrem Gastgeberland Frankreich schildern. Die Ausgangssituation ermöglicht eine umgekehrte oder inversive Ethnologie: europäische Zustände werden aus einer außereuropäischen Perspektive beobachtet, objektiviert und kritisch dargestellt. In der literarischen Fiktion wird somit das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen der eurozentrischen wissenschaftlichen Völkerkunde – dem beobachtenden Subjekt – und den außereuropäischen Kulturen – dem Objekt der Beobachtung – umgekehrt. Insbesondere der Aspekt der kulturkritischen Haltung, den Pickerodt mit dem Exotismus seit der Aufklärung verbindet, wird von den neueren Definitionen des Primitivismusbegriffs aufgegriffen.

---

<sup>154</sup> Ebd. S. 544.

<sup>155</sup> Ebd. S. 545.

Für die Anerkennung des literarischen Primitivismus als eines für die deutsche Literatur des frühen 20. Jahrhunderts zentralen Stilmerkmals und für die Aufnahme des Primitivismusbegriffs in die literaturwissenschaftliche und literaturgeschichtliche Systematik plädierten in der jüngeren Vergangenheit Wolfgang Riedel, Erhard Schüttpelz und Sven Werkmeister.<sup>156</sup> Riedel weist mit Blick auf den in der Kunstgeschichte etablierten Primitivismusbegriff darauf hin, dass der Ausdruck ‚primitiv‘ um die Jahrhundertwende keinesfalls pejorativ belegt gewesen sei, sondern gemäß seiner lateinischen Wurzel die positive Konnotation des Frühzeitlichen und Ursprünglichen besessen habe.<sup>157</sup> Im Primitivismus der Kunst fallen nach Riedel das Moderne und Avantgardistische mit dem Archaischen und Primitiven zusammen. Riedel differenziert zwei Ausprägungen des Primitivismus: zum einen den so genannten ‚hard primitivism‘, für den Senecas Lob des einfachen und harten Lebens der Vorfahren Pate steht, zum anderen einen ‚soft primitivism‘, bei dem die Verherrlichung eines Lebens in einem mythischen oder goldenen Zeitalter im Vordergrund steht.<sup>158</sup> Riedel postuliert einen ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Primitivismus der klassischen Moderne und dem Begriff des Sentimentalischen bei Schiller. Ferner nimmt er an, dass es eine literarische Analogiebildung zum bildkünstlerischen Primitivismus gegeben habe. Dieser literarische Primitivismus müsse auf sprachliche Ausdrucksformen rekurrieren, die als primitiv oder archaisch gälten; als Paradigma nennt Riedel die Ursprache.

Für Schüttpelz beruht der Primitivismus in der Annahme einer Überlegenheit und Vorbildhaftigkeit, die die fremde, primitive Kultur vor der eigenen auszeichnen. Die Kapitelüberschrift ‚Literarischer Primitivismus‘ hat Schüttpelz mit einem

---

<sup>156</sup> Man darf gespannt sein auf die Ergebnisse der Tagung, die unter der Leitung von Nicola Gess im November 2010 an der FU Berlin stattfand: „Das primitive Denken ist katathym.“ Literarischer Primitivismus im frühen 20. Jahrhundert.

<sup>157</sup> Wolfgang Riedel: Ursprache und Spätkultur. Poetischer Primitivismus in der österreichischen Literatur der Klassischen Moderne (Hofmannsthal, Müller, Musil).- In: Europäische Begegnungen. Um die schöne blaue Donau. Hrsg. v. Stefan Krimm u. Martin Sachse. München 2003. (= Acta Ising 2002). S. 182-202; hier S. 183-185; dort auch das Folgende.

<sup>158</sup> Kohl zeigt, dass auch die wissenschaftliche Ethnologie im 20. Jahrhundert nicht frei von den Übertreibungen und Idealisierungen eines ‚hard‘ und eines ‚soft primitivism‘ geblieben ist: „Margaret Mead wurde posthum dafür kritisiert, in ihrem Buch über Samoa das Bild einer allzu idyllischen, von sexuellen Repressionen freien Südseekultur gezeichnet zu haben, um der eigenen Gesellschaft ein Gegenbild vor Augen zu halten. Zu derselben Zeit, zu der sie ihren ethnographischen Untersuchungen in Polynesien und Melanesien nachging, zeigten sich in Deutschland Leo Frobenius und die Anhänger seiner Kulturmorphologie vom sakralen Königsmord in Afrika, von Menschenopfern, Kopfjagd und Kannibalismus fasziniert.“ Kohl: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. A. a. O. S. 19.

Fragezeichen versehen.<sup>159</sup> Er wirft die Frage auf, ob es angemessen sei, neben dem Primitivismus in der Kunst die Existenz eines solchen auch für die Literatur anzunehmen. Was den Primitivismus in der bildenden Kunst angeht, so erkennt Schüttpelz einen Entwicklungsvorteil darin, dass Künstler, Kritiker und Rezipienten auf den „scheinbar direkten Vergleich einer visuellen Oberfläche mit einer anderen“<sup>160</sup> hätten zurückgreifen können. Die Fremdsprache als das potenzielle Medium eines literarischen Primitivismus verfüge demgegenüber nicht über das „Verlockende einer auf Antrieb zugänglichen visuellen oder akustischen Oberfläche“.<sup>161</sup> Vielmehr habe sie eine sprachliche Barriere bedeutet, durch die das Entstehen eines dem künstlerischen Primitivismus gleichrangigen poetischen oder literarischen Primitivismus verhindert oder behindert worden sei.<sup>162</sup> Während die vermeintliche Vorbildhaftigkeit und die Überlegenheit der fremden Kultur im Hinblick auf das Visuelle leicht hätten nachvollzogen werden können, habe sich eine „verbale Transposition“<sup>163</sup> nicht auf die Annahme einer fremdkulturellen Überlegenheit und Vorbildhaftigkeit stützen können. Unter dem Gesichtspunkt der Materialität, die den Sprachen fremder und primitiver Kulturen zugrunde liegt, konnte sich Schüttpelz zufolge deshalb kein literarisches Äquivalent zum Primitivismus in der Kunst herausbilden. Ohne Schüttpelz grundsätzlich zu widersprechen, sei darauf hingewiesen, dass sich gerade für den im Rahmen dieser Arbeit relevanten Zeitraum geistesgeschichtlicher Aktivität nachweisen lässt, dass die deutsche Leserschaft über Übersetzungen und Anthologien mit den Sagen- und Mythen traditionen außereuropäischer Völker vertraut gemacht wurde. Als exemplarisch können die Veröffentlichungen in der Reihe *Kulturen der Erde* des Folkwang-Verlags gelten.<sup>164</sup> Nach Schüttpelz manifestierte sich der Primitivismus in

---

<sup>159</sup> Erhard Schüttpelz: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*. München 2005. S. 359.

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Ebd. S. 360.

<sup>162</sup> Ebd. S. 362.

<sup>163</sup> Ebd. S. 361.

<sup>164</sup> Aus dieser Reihe aufwendig illustrierter Bände, zu denen neben den mythen- und religionsgeschichtlichen auch bau- und kunstgeschichtliche Beiträge gehörten, seien folgende Beispiele genannt: Ernst Fuhrmann: *Tlinkit und Haida. Indianerstämme der Westküste von Nordamerika. Kultische Kunst und Mythen des Kulturkreises*. 3. Aufl. Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= *Kulturen der Erde: Material zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker*; Bd. 22); Hedwig und Theodor-Wilhelm Danzel (Hrsg.): *Sagen und Legenden der Südsee-Insulaner. (Polynesien)*. Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= *Kulturen der Erde: Materialien zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker*); Albert Grubauer: *Celebes. Ethnologische Streifzüge in Südost- und Zentral-*



literarischen Texten in zweifacher Weise: zum einen in der klischeehaften Beschwörung des Primitiven, in der lyrischen, dramatischen oder narrativen Verdichtung dieser Klischees zu handelnden, sprechenden oder lyrischen Figuren; zum anderen in der Figur des primitiven Philosophen, der die europäische Moderne mit seiner fremden Perspektive analysiert.

Werkmeister versteht unter Primitivismus einen „spezifisch europäischen Diskurs um die Figur des Primitiven, der, ausgehend von den ethnologischen Theorien und Beschreibungen außereuropäischer Kulturen im 19. Jahrhundert, nach den Grundlagen und den historischen Bedingungen der europäischen Moderne fragt und dabei das primitive Andere der Kultur im Inneren der eigenen modernen Gegenwart entdeckt.“<sup>165</sup> Für wesentlich an dem Diskurs, an dem sich neben der Literatur insbesondere die Ethnologie, aber auch die Sprach- und Musikwissenschaften sowie verschiedene psychologische Disziplinen beteiligten, hält Werkmeister die Frage nach der Verankerung primitiver Strukturen in der eigenen, modernen Existenz. Mit Blick auf Edward B. Tylors Hauptwerk *Primitive Culture*, in dem der Begriff des ‚survivals‘, eingedeutscht als Überlebsel, zum ideologiekritischen Instrument entwickelt wurde, und auf Sigmund Freuds Essay *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 ist für Werkmeister die „Erhaltung des Primitiven“<sup>166</sup> in einer ansonsten veränderten kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung die Leitfrage des Diskurses. Wie vor ihm schon Schüttpelz fragt Werkmeister danach, ob es angemessen sei, von einem literarischen, dem künstlerischen analogen Primitivismus zu sprechen. Zwei Varianten stünden zur Verfügung, wie sich in der Literatur ein Primitivismus entfalten könne: zum einen in den Entwürfen literarischer Figuren, die primitive Merkmale verkörpern; zum anderen eine Variante des Primitivismus, die eine Herausforderung für die Literatur als ein Medium der Wahrnehmung und der Bedeutungskonstitution darstelle. Werkmeister untersucht in seinem Kapitel zum literarischen Primitivismus sowohl literarische als auch essayistische Texte von Carl Einstein, Hugo Ball, Alfred Döblin, Robert Musil und Robert Müller. Der Name

---

Celebes. Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= Kulturen der Erde: Materialien zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker).

<sup>165</sup> Sven Werkmeister: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*. München 2010. S. 58.

<sup>166</sup> Ebd. S. 70.

Gottfried Benns findet in diesem ‚Kanon‘ primitivistischer Autoren deutscher Sprache keine Berücksichtigung.

#### **2.4 Der erweiterte Primitivismusbegriff dieser Arbeit**

Aus vier Gründen soll in der vorliegenden Arbeit dem Begriff des Primitivismus der Vorzug vor dem Exotismusbegriff gegeben werden. Erstens lässt sich der Begriff des Primitiven nicht nur in Bezug auf außerhalb Europas ansässige Völker und Ethnien anwenden, sondern schließt auch diejenigen mit ein, die der prähistorischen, präindustriellen oder vormodernen Vergangenheit des eigenen Volks oder der eigenen abendländischen Kultur angehören.<sup>167</sup> Diese zeitliche Dimension ist in dem Attribut ‚exotisch‘, das ein relativ zum Eigenen Fremdes bezeichnet, nicht angelegt. Zweitens kommt im Begriff des Primitivismus der Zusammenhang mit dem wirtschaftlich-politischen Imperialismus und den von der wissenschaftlichen Völkerkunde entwickelten Objektivierungs- und Klassifizierungsmustern zum Ausdruck, wohingegen Exotik unabhängig von universal- oder wissenschaftsgeschichtlichen Periodisierungen prinzipiell jede Alterität, jedes geographisch-ethnisch-kulturelle Verhältnis kennzeichnet, in dem eine eigene Position gegen eine fremde abgegrenzt wird.<sup>168</sup> Drittens zeigt die Verwendung des Primitivismusbegriffs im Hinblick auf die Literatur des frühen 20. Jahrhunderts die Nähe zum bildkünstlerischen und kunsttheoretischen Primitivismus an. Bei der medialen Vermittlung, geistigen Durchdringung und Formulierung von ästhetischen Programmen, kurzum: bei der Popularisierung dieser spezifischen Interessenslage, die den westeuropäischen Kunstbetrieb des frühen 20. Jahrhunderts bestimmte, kam Sammlern wie dem Berliner Galeristen Alfred Flechtheim und Theoretikern wie Carl

---

<sup>167</sup> Vgl. die Ausführungen des Ethnologen Richard Thurnwald bzgl. der Bedeutung der Ethnologie als derjenigen Wissenschaft, die „die Forschungsergebnisse von außerhalb der heutigen europäisch-amerikanischen Kultur und deren leiblichen und geistigen Vorfahren stehenden Völkern, den *Naturvölkern*“ bearbeite, für die Prähistorie. Da die gleichen Bestimmungsfaktoren für die außerhalb Europas und Amerikas lebenden Naturvölker wie für „*unsere Kulturahnen*“ gälten, „können wir von den Zuständen bei den zeitgenössischen sogenannten ‚Naturvölkern‘ Rückschlüsse auf die vorgeschichtlichen ‚Primitiven‘ ziehen, die uns späteren Nachfahren noch nicht mit Schriftzeichen Kunde gaben.“ Art. Ethnologie und Religion.- In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2: E-H. 2., völlig neubearb. Aufl. Tübingen 1928. S. 392-395; hier S. 392f.; Hervorhebung im Original.

<sup>168</sup> Zum hermeneutischen Begriff der Alterität, einem Neologismus, der zuerst in der Mediävistik zum Einsatz kam und inzwischen in der interkulturellen Germanistik eine wichtige Rolle spielt, vgl. Peter Strohschneider: Art. Alterität.- In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Frick u. a. hrsg. v. Klaus Weimar. Bd. 1: A – G. Berlin u. New York 1997. S. 58f.

Einstein zentrale Bedeutung zu. Wie das Kapitel 3.1 zeigen wird, stand Benn diesem primitivistischen Sektor des Kunstbetriebs in den Jahren der Weimarer Republik nahe. Viertens hat das Wort ‚Primitivismus‘ gegenüber dem Exotismus den Vorzug, dass es aufgrund seiner Etymologie und Begriffsgeschichte des Frühen, Ursprünglichen, Unentwickelten auf grundsätzliche anthropologische Strukturen verweist. Daher vermag der Primitivismusbegriff auch eher und besser als der Exotismusbegriff das Späte, Entwickelte, womöglich sogar in unvorteilhafter Weise Entwickelte, d. h. das Degenerierte auf einen früheren, ursprünglichen, reinen Zustand zurückzuführen und die Oberfläche der modernen Anthropologie für fremd gewordene, im Zuge der Entwicklung umgewandelte, vergessene, verdrängte, aber latent oder potenziell noch immer vorhandene Merkmale der menschlichen Anlage hin durchsichtig zu machen.

Dem Primitivismus haftet ein starkes Moment der Kultur- und Zivilisationskritik an. Er sollte verstanden werden als ein intermediales und interdisziplinäres Gefüge aus Bezugnahmen auf primitive Kulturen und Entwicklungsstadien. Die Bezugnahmen verdanken sich der Annahme, dass primitive Kulturen, sowohl außereuropäische als auch frühere Völker und Gesellschaften der eigenen Kultur, dem eigenen Volk, der eigenen Kultur oder eigenen Zivilisationsstufe in gewisser Hinsicht überlegen seien, als mustergültig zu gelten hätten und möglicherweise ein Leitbild für die weitere Entwicklung bieten könnten. Zu fragen ist bei primitivistischen Strukturen immer nach den Begründungen, die für die fremdkulturelle Überlegenheit und Vorbildhaftigkeit gegeben werden.

In Anlehnung an Pickerodts Exotismus-Artikel, in dem, wie gesehen, der Primitivismus als ein Ausschnitt des Gesamt-Exotismus neben anderen Sub-Exotismen wie dem Japonismus oder dem Orientalismus rangierte, soll für den Primitivismusbegriff der vorliegenden Untersuchung zum Werk Gottfried Benns auch einem Element Rechnung getragen werden, das ansonsten aus literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Erscheinungen des Primitivismus oder Exotismus herausgehalten wird. Zur Erinnerung: Pickerodt dehnte den Diskursbereich über die klassischen Grenzen der künstlerischen, ästhetischen und literarischen Bezugnahmen auf fremdkulturelle Wirklichkeit hinaus aus, indem er die in den 1980er Jahren populären fernöstlichen Heilslehren in sein

Exotismusverständnis einbezog. Dementsprechend soll hier Primitivismus als ein Phänomen verstanden werden, das sich sowohl in ästhetischen als auch in außer-ästhetischen Kontexten wie der Heilkunde nachweisen lässt.

Dieses erweiterte Primitivismuskonzept findet seinen Ausdruck in Kap. 4 dieser Arbeit. Dort soll untersucht werden, inwieweit Benn als Autor medizinkritischer und medizinhistorischer Arbeiten gezielt Argumentations- und Stilmittel einsetzt, die Referenzen auf die Lebenswirklichkeit primitiver Völker aufweisen. Schwerpunktmäßig behandelte Benn medizinische Themen in den Essays *Medizinische Krise* und *Irrationalismus und moderne Medizin*. Beide Texte, der eine von 1926, der andere von 1931, bieten eine Fülle von Beispielen für das Verfahren, die eurozentrische Perspektive der Medizingeschichte durch Referenzen auf Formen und Phänomene primitiver Medizinsysteme aufzubrechen. Vermutlich weil der medizingeschichtliche, medizintheoretische und medizinkritische Diskurs nicht zum klassischen Kerngebiet der Philologie gehört, hat die Benn-Forschung diesen Aspekt der Bennschen Essayistik bisher weitgehend ausgeblendet. Bei der Untersuchung der primitivistischen Elemente in Benns medizinkritischen Essays sollen nicht nur solche in Betracht kommen, die sich auf den Heilkundekontext von Naturvölkern, das heißt in der Regel von außereuropäischen Kulturen beziehen. Vielmehr sollen in den beiden Essays all diejenigen Diskurs- und Denkfiguren in den Blick genommen werden, die eine Kontrastfolie zur medizinischen Wissenschaft und Praxis der europäischen Gegenwart bieten. Das Augenmerk ist auf all diejenigen textkonstituierenden Elemente zu richten, in denen heilkundliche Formen jenseits der Schulmedizin thematisiert werden. In Benns medizinkritischen Essays entwickelt sich ein Spannungsverhältnis zwischen wissenschaftlich beglaubigten und vorrationalen Ansätzen in der Heilkunde.

## **2.5 Psychologischer Primitivismus**

Den Kern des ästhetischen Primitivismus der Moderne bilden die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstärkt zu verzeichnenden Bezugnahmen auf primitive außereuropäische Völker und Kulturen wie auch auf die prähistorischen Entwicklungsphasen europäischer Gesellschaften, die Auseinandersetzung mit den regional verschiedenen Ritual- und Mythentraditionen, den Glaubens-, Denk- und

Anschauungsformen sowie mit der materiellen Realität, die sich in den Kult-, Kunst- und Gebrauchsobjekten der betreffenden Völker manifestiert. In der Erhebung, Verarbeitung und Vermittlung entsprechender Daten liegen die zentralen Aufgaben der Ethnologie, einer Wissenschaft, die sich im Zeitalter des europäischen Imperialismus zunehmend institutionalisierte. Daneben fallen die angesprochenen Aufgaben in den Zuständigkeitsbereich einiger Disziplinen, die in einem verwandtschaftlichen oder nachbarschaftlichen Verhältnis zur Ethnologie stehen, so der Religionswissenschaft, der Kunstgeschichte oder der Vor- und Frühgeschichte. Damit ist das Spektrum der wissenschaftlichen Disziplinen, die sich um die Jahrhundertwende primitiven Kulturen zuwandten und gewissermaßen der Faszination des Primitiven erlagen,<sup>169</sup> aber noch nicht vollständig abgedeckt. So wäre es sicher nicht abwegig, auch der Altphilologie zu attestieren, dass sie ihrerseits einen Primitivismus entwickelte, dass sie sich, um mit Wolfgang Riedel zu sprechen, ‚primitivistisch erneuerte‘.<sup>170</sup> Eingesetzt hatte dieser Prozess zwar schon in der Romantik und war von Johann Jakob Bachofen verstärkt worden, seinen Höhepunkt erreicht er jedoch erst um die Jahrhundertwende mit den Arbeiten der Usener-Schule, mit *Psyche*, dem stark rezipierten Buch des Heidelberger Altphilologen Erwin Rohde, und in der englischen Altphilologie mit den so genannten Cambridger Ritualisten um Jane Harrison. In der Verbindung von Altphilologie, Religionswissenschaft und Ethnologie formierte sich, wie Renate Schlesier herausgestellt hat, eine interdisziplinäre ‚Anthropologie der Antike‘.<sup>171</sup> Zu den zentralen Ergebnissen dieses innovativen Ansatzes in der Altphilologie gehörte, dass die Unterschiede zwischen den seit der Renaissance verehrten und idealisierten Griechen und den primitiven Völkern außerhalb Europas, die man in den ethnographischen Berichten kennen gelernt hatte, eingebnet wurden.

---

<sup>169</sup> Vgl. zur Faszination, die vom Primitiven ausging, den kurzen Aufsatz von Sven Werkmeister: Die Faszination des Primitiven. Anmerkungen zur Diskursgeschichte der Faszination in Ethnologie und Psychologie der Moderne.- In: Faszination. Historische Konjunktoren und heuristische Tragweiten eines Begriffs. Hrsg. v. Andy Hahnemann u. Björn Weyand. Frankfurt a. M. u. a. 2009. S. 109-118.

<sup>170</sup> Wolfgang Riedel: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900.- In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Festschrift Eda Sagarra. Hrsg. v. Jürgen Barkhoff, Gilbert Carr u. Roger Paulin. Tübingen 2000. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 77) S. 467-485; hier S. 485

<sup>171</sup> Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a. M. 1994. (= Fischer Wissenschaft; Bd. 11924). Zu den Cambridger Ritualisten S. 123-192 [Kap. IV. Die extravagante Ritualistin von Cambridge: Jane Ellen Harrison u. Kap. V. Prolegomena zu Jane Harrisons Deutung der antiken griechischen Religion].

Ein weiterer Bereich, der unbedingt in Zusammenhang mit dem Primitivismus gesehen werden muss, ist die Psychologie. Zu unterscheiden sind hierbei zwei Linien, entlang derer sie sich an dem Primitivismus in den Wissenschaften der Jahrhundertwende beteiligte: auf der einen Linie siedeln sich komparative Arbeiten an, die die Individualpsychologie unter Einbeziehung von Erkenntnissen aus der Ethnologie und Religionswissenschaft mit neuen Perspektiven bereichern wollten; die andere Linie ist die der Völkerpsychologie, einer psychologischen Disziplin, die zum ersten Mal in den 1860er Jahren mit den Arbeiten der Philologen Heymann Steinthal und Moritz Lazarus,<sup>172</sup> insbesondere der von ihnen 1860 ins Leben gerufenen Zeitschrift *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* aufgekommen war und im 20. Jahrhundert von dem Psychologen Wilhelm Wundt zu einem umfänglichen Forschungsprojekt ausgebaut wurde. Wundt, der sich ausdrücklich auf die Vorarbeiten von Steinthal und Lazarus berief, arbeitete von 1900 bis 1920 an seinem zehnbändigen Monumentalwerk *Völkerpsychologie* und wirkte auf die Schule der französischen Religionssoziologen um Emile Durkheim, zu der auch Lucien Lévy-Bruhl gehörte. Das Augenmerk der Völkerpsychologen lag darauf, die Voraussetzungen der Geistes- und Bewusstseinsaktivitäten nicht von Individuen, sondern ganzen Völkern oder Gesellschaften zu erkennen und deren Gesetzmäßigkeiten zu ergründen. In der am Anfang dieses Überblickskapitels zitierten *Akademie-Rede* von 1932 führte Benn den „Südsee-Einbruch“ auf Wahrnehmungs- und Gestaltungsprinzipien zurück, die von den in Europa üblichen Prinzipien der Wirklichkeitskonstitution abgewichen seien: „der ganze Südsee-Einbruch beruht ja nicht auf logisch-empirischen, sondern auf halluzinatorisch-kongestiven Mechanismen“.<sup>173</sup> Benn bediente sich hier eines Erklärungsmusters, wie es in ähnlicher Weise auch von der Völkerpsychologie hätte zur Verfügung gestellt werden können, die die Denk- und Anschauungsformen von Völkern eines spezifischen Kulturraums auf ihre Strukturmerkmale und Bildungsgesetze hin untersuchte und kontrastiv zu denjenigen anderer Kulturräume betrachtete.

---

<sup>172</sup> Vgl. zu diesem Programm: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hrsg., mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Christian Köhnke. Hamburg 2003. (= Philosophische Bibliothek; Bd. 551).

<sup>173</sup> SW III. S. 391.

Wundt erkennt bei den primitiven Völkern eine Denkform, die er als ‚mythologisches Denken‘ bezeichnet.<sup>174</sup> Das mythologische Denken zeichnet aus, dass die Wahrnehmung der Objektwelt von nicht wahrnehmbaren, übersinnlichen Gebilden überlagert wird. Zugleich werden die übersinnlichen Gebilde an sinnlich fassbare Objekte gebunden. Das Weltbild der primitiv denkenden Völker setzt sich nach Wundt zusammen aus sichtbaren, von Kausalität beherrschten Elementen und solchen, die unsichtbar und von einer ‚Zauberkausalität‘ beherrscht sind. Lévy-Bruhl, dessen Arbeiten zur primitiven Mentalität bis in die 30er Jahre hinein eine außerordentliche Wirkung entfalten konnten, prägte etwa zur gleichen Zeit, als der Völkerpsychologe Wundt das ‚mythologische Denken‘ auf Gemütsbewegungen und affektive Mechanismen zurückführte und ein Äquivalent für die logische Kausalität der zivilisierten Europäer in der Zauberkausalität der primitiven Völker außerhalb Europas entdeckte, den Begriff des prälogischen Denkens, den er auf die Gesamtheit der unentwickelten Völker anwenden zu können glaubte.

Das Modell für die andere Linie der vom Primitivismus beeinflussten Psychologie, jene der komparativ verfahrenen Psychologie, bot Sigmund Freud mit seinem 1913 erschienenen Buch *Totem und Tabu*, dessen Untertitel „Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“ lautete.<sup>175</sup> Nach dem Weltkrieg werden etliche Autoren Freuds Vorbild einer wechselseitigen Betrachtung und Erklärung von geistigen Erscheinungsformen in primitiven Kulturen und bei psychisch devianten Personen folgen. Freud rechtfertigte seine komparative Methode damit, dass aus der „Psychologie der Naturvölker“ die „Psychologie des Neurotikers“ erhellen werde und dass sich aus dem Verständnis des bei primitiven Völkern von der Völkerkunde und Völkerpsychologie nachgewiesenen Tabus das individualpsychologische Problem der Zwangsneurose erklären und nachvollziehen lasse.<sup>176</sup> In dem zweiten von vier Aufsätzen, die unter dem Sammeltitle *Totem und Tabu* publiziert wurden, nimmt er Stellung zu der Frage, warum dem „Rätsel des Tabu“ überhaupt ein Interesse von Seiten der Psychologie entgegenzubringen sei:

---

<sup>174</sup> Wilhelm Wundt: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Leipzig 1912. S. 74f.

<sup>175</sup> Sigmund Freud: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim. 9., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2005. (= Psychologie Fischer; Bd. 10451).

<sup>176</sup> Ebd. S. 47.

Ich meine nicht nur, weil jedes psychologische Problem an sich des Versuches einer Lösung wert ist, sondern auch noch aus anderen Gründen. Es darf uns ahnen, daß das Tabu der Wilden Polynesiens doch nicht so weit von uns abliegt, wie wir zuerst glauben wollten, daß die Sitten- und Moralverbote, denen wir selbst gehorchen, in ihrem Wesen eine Verwandtschaft mit diesem primitiven Tabu haben könnten und daß die Aufklärung des Tabu ein Licht auf den dunkeln Ursprung unseres eigenen ‚kategorischen Imperativs‘ zu werfen vermöchte.<sup>177</sup>

Im Anschluss an Freuds *Totem und Tabu* und die zweite, um Hinweise auf volkskundliche und mythologische Parallelen erweiterte Auflage der *Traumdeutung* von 1909 arbeiteten etliche Psychologen und Psychiater die Analogien, Parallelen und Korrespondenzen zwischen der Bewusstseinstätigkeit Schizophrener und jenen Strukturen heraus, die das geistige Leben bei Naturvölkern kennzeichneten. Es sei an dieser Stelle nur exemplarisch auf drei Repräsentanten hingewiesen, die sich das Verfahren zu Eigen machten: Alfred Storch, Ernst Kretschmer und Gustav Bychowski.<sup>178</sup> Alle drei beriefen sich in ihren Arbeiten auf Lévy-Bruhl und die von ihm entwickelte Theorie der primitiven Mentalität, die seit 1921 in deutscher Übersetzung greifbar war. Überdies wurden ihre Arbeiten von Benn rezipiert.

## **2.6 Das primitive, mythische oder magische Denken**

Die alteritäre, fremdartige Denkweise, die den primitiven Völkern sowohl von den Völkerpsychologen als auch von den komparativ arbeitenden Individualpsychologen attestiert wurde, erhielt unterschiedliche Bezeichnungen. Bald wurde sie als primitives, mythisches oder mythologisches, bald als magisches, prälogisches oder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als wildes Denken angesprochen. Wolfgang Riedel erkennt in der Denkform mit den vielen Namen ein

---

<sup>177</sup> Ebd. S. 71.

<sup>178</sup> Alfred Storch: Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. Berlin 1922; Ernst Kretschmer: Medizinische Psychologie. 3., wesentl. verm. u. verb. Aufl. Mit 24 Textabbildungen. Leipzig 1926; Gustav Bychowski: Metaphysik und Schizophrenie. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten; Bd. 21); letzteres Werk befindet sich im Nachlass Benns [DLA]. Weitere Autoren dieser komparativen Methode bei Doris Kaufmann: „Primitivismus“. Zur Geschichte eines semantischen Feldes 1900 bis 1930.- In: Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900-1933. Hrsg. v. Wolfgang Hardtwig. München 2007. S. 425-448. Hier S. 444.



wissenschaftsgeschichtliches „Paradigma“.<sup>179</sup> Um 1900 habe dieses die „verschiedensten einschlägigen Disziplinen“ beherrscht und in Völker- und Volkskunde ebenso wie in Religionsgeschichte, Philosophie und Psychologie zu Konzeptualisierungen geführt. Dieses andersartige Denken habe, so Riedel, „im Bann der Indifferenz“ gestanden.

Von einem magischen Denken am Beginn der Entwicklungsgeschichte spricht etwa Ernst Kretschmer in seinem Buch *Medizinische Psychologie*, lange Zeit ein Standardwerk des Faches. In der Einführung in die Entwicklungsgeschichte der Seele weist Kretschmer darauf hin, welche große Bedeutung der Völkerpsychologie für das Verständnis der psychischen Abbildungsvorgänge zukomme. Sie sei die „reichste und verhältnismäßig unverfälschte Quelle“,<sup>180</sup> um die seelischen Abbildungsvorgänge zu begreifen, die sich in ihrer Gesamtheit zu einem Weltbild gruppieren. Unter einem Weltbild versteht Kretschmer die „Gesamtanschauung, die der Mensch sich von der Außenwelt und seinem Verhältnis zu ihr macht“.<sup>181</sup> Das primitive Weltbild ergibt sich für Kretschmer aus dem magischen Denken. Dieses sei „die früheste Form, in der die Einzeldinge in ein Netz von Beziehungen gebracht, in der die Einzelbilder zu einem geschlossenen, syntaktischen Weltbild vereinigt werden.“<sup>182</sup> Anknüpfungspunkte findet das magische Denken an den Stellen, an denen die Bildprojektion von starken Affekten beeinflusst wird. Für Kretschmer sind dies die Sexualität, Krankheit und Tod. An diesen Punkten setzen die Abbildungsvorgänge ein und breiten sich von dort aus über die anderen Erscheinungen der Lebenswirklichkeit aus.

Zu den wichtigen Exponenten, die sich mit einem andersartigen Denken beschäftigt haben, zählt Riedel Ernst Cassirer und Lévy-Bruhl. Des letzteren Theorie zur prälögischen Mentalität wird noch ausführlich im Kap. 5.1 dieser Arbeit zur Darstellung kommen, weil sie von Benn rezipiert und in eigenen Arbeiten aufgegriffen wurde. Mit dem Namen des Erkenntnistheoretikers Cassirer ist der Begriff des mythischen Denkens in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts untrennbar verbunden. Cassirer widmete den zweiten Band seiner dreibändigen

---

<sup>179</sup> Wolfgang Riedel: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900.- In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Festschrift Eda Sagarra. Hrsg. v. Jürgen Barkhoff u. a. Tübingen 2000. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 77) S. 467-485; hier S. 467; dort auch das Folgende

<sup>180</sup> Kretschmer: *Medizinische Psychologie*. S. 63.

<sup>181</sup> Ebd. S. 64.

<sup>182</sup> Ebd. S. 75.

*Philosophie der symbolischen Formen*, der 1925 im Verlag von Bruno Cassirer erschien, dem mythischen Denken. Bei dem Band mit dem Titel *Das mythische Denken* handelt es sich um eine umfassende, systematische Phänomenologie des mythischen Bewusstseins, in die Cassirer umfangreiches Material aus Völker- und Volkskunde, Religionsgeschichte und Mythenforschung einfließen ließ.

Bei Cassirer ist das primitive Denken an den Mythos gebunden, den er unter drei Aspekten untersucht: als Denkform, als Anschauungsform und als Lebensform. Den Mythos als Denkform zeichnet nach Cassirer eine „spezielle Phänomenologie“<sup>183</sup> aus, die ihren Ausdruck darin findet, dass im Hinblick auf die sinnliche Wahrnehmung verschiedenartige Objekte vereinheitlicht werden. Dem mythischen Bewusstsein fehlen bestimmte „Trennungslinien“, wie sie für das empirisch-wissenschaftliche Denken unverzichtbar sind: „Es fehlt hier vor allem jede feste Grenzscheide zwischen dem bloß ‚Vorgestellten‘ und der ‚wirklichen‘ Wahrnehmung, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und Sache.“<sup>184</sup> Gleiches gilt auch für die Unterscheidung von Traumerscheinungen und Erfahrungen des Wachbewusstseins, die Cassirer ebenso durch schwebende Übergänge verbunden sieht wie Leben und Tod. Im mythischen Bewusstsein verhalten sich diese vom empirisch-wissenschaftlichen Denken getrennten Realitäten zueinander wie „gleichartige, homogene Teile ein und desselben Seins“.<sup>185</sup> Als ein zentrales Merkmal des mythischen Bewusstseins hebt Cassirer deshalb die „Indifferenz“<sup>186</sup> hervor, die den Gegenpol zu den vom empirischen Denken unterschiedenen Objektivationsstufen bildet. Solange die Herrschaft des Mythos nicht gebrochen ist, kennt das mythische Denken keine Trennung von ideellen und reellen Elementen. Das mythische Denken zeichnet sich ferner durch eine spezifische Semantik aus: „Das ‚Bild‘ stellt die ‚Sache‘ nicht dar – es *ist* die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt.“<sup>187</sup> Es herrscht im mythischen Denken ein Verhältnis von realer Identität, wo für das empirisch-wissenschaftliche Denken nur Repräsentation vorliegt. In seiner Reinform kennt das mythische Denken die

---

<sup>183</sup> Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. *Das mythische Denken*. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002. S. 44.

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> Ebd. S. 45.

<sup>186</sup> Ebd. S. 46.

<sup>187</sup> Ebd. S. 47.

Funktion der Repräsentation nicht. Die Grundtendenz des mythischen Denkens ist nach Cassirer durch das „Gesetz der Konkreszenz oder Koinzidenz der Relationsglieder“<sup>188</sup> bestimmt. Dieses Gesetz entspricht dem Gesetz der Partizipation, das ein gutes Jahrzehnt vor Cassirer Lévy-Bruhl als grundlegend für das prälogische Denken herausgestellt hat. Das mythische Denken zeichnet sich nach Cassirer dadurch aus, dass es das, was es ergreift, miteinander zusammenwachsen lässt. Das Gesetz der Konkreszenz gilt für die Teile und das Ganze, für das Individuum und die Gattung wie für das Ding und seine Eigenschaften. Während das wissenschaftliche Denken auf einen Zusammenschluss verschiedener Relationsglieder abzielt und sich gleichzeitig des Relationsbegriffs als einer anderen „Seinsebene“ bewusst ist, kommt das Konkreszenz- und Koinzidenzgesetz im mythischen Denken als eine „Art von Kitt“ zur Geltung, der auch noch das Unterschiedlichste und Heterogenste zusammenzuschweißen vermag.<sup>189</sup>

Auch wenn erst Cassirer mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* den Begriff des mythischen Denkens bekannt gemacht hat, muss der Vollständigkeit halber darauf hingewiesen werden, dass Cassirer nicht als erster auf die Idee kam, die Lexeme ‚Mythos‘ und ‚Denken‘ zum erkenntnistheoretischen Terminus zusammenzuführen. Riedel weist auf den Volkskundler Wilhelm Mannhardt hin, der in seinem 1875 und 1877 in zwei Bänden erschienen Hauptwerk *Wald- und Feldkulte* den Mythos als eine „bestimmte[ ] Anschauungsweise oder Denkform“ begriff und eine „mythische Denkform“ identifizierte.<sup>190</sup> Noch ein paar Jahre vor Mannhardt verwandte der bereits im Zusammenhang mit dem ersten Programm einer deutschen Völkerpsychologie erwähnte Heymann Steinthal den Ausdruck des mythischen Denkens. Im Gegensatz zu Mannhardt taucht Steinthal in Cassirers Anmerkungsapparat nicht auf. In einem mit *Mythos und Religion* überschriebenen Vortrag, den Steinthal im Jahre 1870 hielt, wurde der Mythos bestimmt als dasjenige Weltbild, das den unentwickelten, auf der geistigen Höhe eines Kindes befindlichen Urvölkern und den Naturvölkern der Gegenwart entspricht.<sup>191</sup> Dem Menschen auf

---

<sup>188</sup> Ebd. S. 78.

<sup>189</sup> Ebd. S.

<sup>190</sup> Riedel: *Archäologie des Geistes*. a. a. O. S. 472.

<sup>191</sup> Heymann Steinthal: *Mythos und Religion*. Berlin 1870. (= Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge; Bd. 97). Renate Schlesier teilt die Auffassung, dass Steinthal der Urheber des Begriffs ist. Allerdings datiert sie die erste Begriffsverwendung auf eine deutlich frühere Veröffentlichung

dieser niedrigen Entwicklungsstufe wird jeder Gedanke zum Mythos und jede Anschauung zum Symbol. Als Steinthal die Bewusstseinstätigkeit eines solchen primitiven Menschen zusammenfasst, verwendet er die folgenden drei Worte: „Er denkt mythisch.“<sup>192</sup> Die geistige Verknüpfung verschiedener Sinneseindrücke zu einem zusammenhängenden Bild erfolgt bei diesem „kindlichen Menschen“ nicht „mit logischen Mitteln, sondern mythisch“.<sup>193</sup> Die geistigen Voraussetzungen des Urmenschen veranschaulicht Steinthal anhand eines Beispiels: Der Urmensch sieht sich einem Gewitter ausgesetzt, ist jedoch mangels hinreichend entwickelter Verstandeskkräfte nicht in der Lage, das Naturereignis als ein Produkt von Kräften, Stoffen und Prozessen zu entlarven. Deshalb deutet er das Gewitter als einen Kampf menschenähnlicher Wesen. Die Naturerscheinungen sind die äußerliche Veranlassung zu den mythenbildenden Prozessen, verortet werden diese jedoch von Steinthal im Menschen selbst. Die Sinneswahrnehmung wird bei dieser mythischen Denkweise überlagert von einem gestalterischen Trieb, der den Menschen dazu zwingt, einzelne Wahrnehmungseindrücke zu einem Bild zusammenzufügen: „Der Mensch sieht niemals bloß mit dem Auge, sondern immer mit Hülfe des innern gestaltenden Sinnes. Sein Horizont ist immer ein in seinen Theilen zusammenstimmendes Gemälde.“<sup>194</sup> Steinthal betrachtet es als wesentliches Merkmal des mythischen Denkens, dass Gegenstände nicht in Begriffen oder Abstraktionen erfasst werden, sondern in „Anschauungen aus dem Kreise der irdischen Natur und dem Leben und Verkehr der Menschen“.<sup>195</sup> Die Fähigkeit zum anschaulichen, konkreten, unbegrifflichen Denken ist Steinthal zufolge dem Menschen von Beginn seiner Stammesgeschichte an gegeben und lässt sich auch bei fortschreitender geistiger Entwicklung nicht verlieren.

Im zweiten Teil seines Vortrags differenziert Steinthal zwischen Mythos und mythischem Denken einerseits und Religion andererseits und befindet, dass Mythos und Religion auf der Entwicklungsstufe des Urmenschen als „Zwillingspaar“<sup>196</sup>

---

Steinthals, auf die 1850 erschienene sprachwissenschaftliche Abhandlung *Die Classification der Sprachen* aus dem Jahre 1850. Das konnte leider nicht nachvollzogen werden. Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. A. a. O. S. 107.

<sup>192</sup> Steinthal: Mythos und Religion. S. 7.

<sup>193</sup> Ebd. S. 10.

<sup>194</sup> Ebd. S. 13.

<sup>195</sup> Ebd. S. 26.

<sup>196</sup> Ebd. S. 25.

aufträten und kaum voneinander unterscheidbar seien. Doch ist Religion für Steinthal ein Inhalt, der in dem menschlichen Streben nach Unendlichkeit besteht, wohingegen es sich beim Mythos um „eine Denk- und Darstellungsform“<sup>197</sup> handelt, die Bilder, Anschauungen und Erzählungen hervorbringt. Die Fügungen des ‚mythischen Denkens‘ und der ‚mythischen Denkform‘, derer sich Cassirer ein halbes Jahrhundert später in seiner Mythostheorie bedienen wird, finden sich also schon 1870 beim Völkerpsychologen Steinthal.

Noch ein paar Jahre früher lässt sich der Ausdruck ‚mythisches Denken‘ bei dem Göttinger Altertumswissenschaftler Heinrich Dietrich Müller nachweisen. Im zweiten Teil seiner *Mythologie der griechischen Stämme* von 1861 verknüpft er seine Definition des Mythos unmittelbar mit dem mythischen Denken: „Der Mythos ist ein im Volksmunde entstandenes und durch denselben überliefertes Product des mythischen Denkens. Das mythische Denken aber ist ein Denken ohne Reflexion, welches den empfangenen Anschauungen und Wahrnehmungen die ihm eigenthümlichen und naturgemässen Formen aufprägt.“<sup>198</sup>

Der Altertumswissenschaftler und Universalhistoriker Eduard Meyer griff Steinthals Definition des mythischen Denkens im ersten Band seiner fünfbändigen von 1884 und 1902 erschienenen *Geschichte des Altertums* auf. Das mythische Denken spielt bei Meyer eine Rolle in der religiösen Entwicklung, insofern es die psychologische Grundlage dazu bietet. Bei seiner Definition des mythischen Denkens beruft sich Meyer ausdrücklich auf Heymann Steinthal: „Die Denkweise des primitiven Menschen bezeichnen wir nach ihrem prägnantesten Ausdruck mit einem von STEINTHAL geprägten Terminus als mythisches Denken.“<sup>199</sup> Das mythische Denken wird hier zum ersten Mal, wie es scheint, völlig ohne Einschränkung mit dem primitiven Denken gleichgesetzt.

Aus diesen exemplarischen Konzeptionen einer primitiven Denkform oder Denkweise – heiße sie nun magisches Denken (Kretschmer), mythisches, magisch-

---

<sup>197</sup> Ebd. S. 27.

<sup>198</sup> Heinrich Dietrich Müller: *Mythologie der griechischen Stämme*. Zweiter Theil. Erste Abtheilung. Göttingen 1861. S. 4.

<sup>199</sup> Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*. Erster Band, erste Hälfte: Einleitung. Elemente der Anthropologie. 8. Auflage. Sonderausgabe Hrsg. v. Hans Erich Stier. Darmstadt 1981. [dem reprografischen Nachdruck liegt die 3. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1910, zugrunde; die erste Auflage des ersten Bandes erschien 1884]. S. 91; Hervorhebung im Original.

mythisches oder mythisch-magisches Denken (Cassirer), heiße sie mythologisches (Wundt) oder prälogisches Denken (Lévy-Bruhl) – geht die enge begriffliche Verbindung zwischen dem Primitiven und dem Mythischen hervor. Der Mythos könnte, vereinfacht gesagt, als die den primitiven Völkern der Urzeit, Vorzeit und der Gegenwart entsprechende Denk-, Anschauungs- und Lebensform definiert werden, das Mythische als die geistige Grundausstattung, die es den primitiven Völker ermöglicht, die einzelnen Phänomene ihrer Lebenswirklichkeit zu einem geschlossenen und in sich stimmigen Weltbild zusammensetzen.<sup>200</sup> Walter F. Otto erkennt in der epochentypischen Hinwendung zu primitiven Völkern und dem Interesse am „Ur-Menschliche[n] des Mythos“<sup>201</sup> Ausdrucksformen ein und desselben geistigen Wandels, der sich gegen die „Einordnung des Menschen in den mechanisch gedachten Entwicklungsprozeß der Natur“<sup>202</sup> richte. Im Jahre 1934 schreibt der Altertumswissenschaftler, der sich in vielen Schriften mit dem Mythos beschäftigt hat:

Im Anfang unseres Jahrhunderts begann man zu bemerken, daß die sogenannten Primitiven, wie auch die vorzeitlichen Völker, eine Denkweise verraten, die mit dem Urteil, daß sie zurückgeblieben oder ungeschickt sei, nie und nimmer getroffen wird. Man fand einen eigentümlichen Sinn im Ganzen und im Einzelnen ihrer Vorstellungswelt, eine innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit, die jeden der einmal einen gewissen Standpunkt eingenommen hat, mit Gewalt in ihren Bann ziehen. Von philosophischer Seite wurde festgestellt, daß die dem Mythos eigentümliche Vorstellungsweise auf Denkkategorien beruhe, die an und für sich nicht weniger geltungsberechtigt seien als die unserigen, so glänzend sich diese in der technischen Bewältigung der Natur bewährt haben mögen.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Vgl. die klare Beziehung primitiver Völker auf den Mythos auch bei Alfred Storch, einem der komparativ arbeitenden Psychologen: „Das der primitiven Lebensform adquate Lebens- und Geschichtsverständnis ist der *Mythos*.“ Art. Primitives Seelenleben (archaisch-urtümliche Daseins- und Erlebnisformen).- In: Handwörterbuch der medizinischen Psychologie. Unter Mitarbeit von Fachgenossen hrsg. v. Karl Birnbaum. Leipzig 1930. S. 409-417; hier S. 411, Hervorhebung im Original; oder auch Erich Ungers Bestimmung dessen, was traditionell unter Mythologie zu verstehen sei: „die Kunde von den Bewutseinsschpfungen früher Völker oder primitiver Völker“ E. U.: Mythos und Wirklichkeit.- In: Der Morgen 4. H. 3. 1928. S. 296-300. Zitiert nach: Erich Unger: Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931. Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg 1992. S. 88-92; hier S. 88.

<sup>201</sup> Walter F. Otto: Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert [1934].- In: Ders.: Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Darmstadt 1975. S. 211-225; hier S. 222.

<sup>202</sup> Ebd. S. 221.

<sup>203</sup> Ebd.

Aufgrund des Nachbarschafts- und teilweise sogar Identitätsverhältnisses, in dem die Begriffsfelder des Mythos und des Primitiven zueinander stehen, bleibt es nicht aus, dass eine Epoche der Geistes- und Kulturgeschichte, die im Zeichen des Primitivismus steht, die von den kulturellen Äußerungen primitiver Völker fasziniert ist, auch ein ausgeprägtes Interesse an den Bewusstseinserschöpfungen dieser Völker, an den psychischen Voraussetzungen, die diesen Schöpfungen zugrunde liegen, an der Wesensbestimmung des Mythos sowie an der Deutung und Bedeutung der Mythen entwickelt. Mit gleichem Recht, wie Riedel das Nachdenken über das primitive Denken als ein wissenschaftsgeschichtliches Paradigma der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert herausgestellt hat, ließe sich also behaupten, dass der Mythos als ein anderes, fremdartiges oder primitives Denken zu einer bestimmten Zeit in verschiedenen Wissenschaften thematisiert wurde.

## 2.7 Die Affinität des Zeitalters zum Mythos

Für eine besondere Affinität des deutschen Geisteslebens zum Mythos nach dem Weltkrieg lassen sich verschiedene Belege anführen. Mit Vorsicht sind dabei jene Äußerungen zu genießen, die dem Mythos einen hohen Grad an Aktualität beimessen wollen, wenn es sich bei den Autoren um solche handelt, die sich in ihren Publikationen mit dem Mythos auseinandersetzen und bei dieser Gelegenheit die Virulenz des Mythischen propagieren.<sup>204</sup> Aber das relative zeitliche Zusammentreffen von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, deren zweiter Band dem

---

<sup>204</sup> Beispielsweise leitet Adolf Allwohns Untersuchung von Schellings Verhältnis zum Mythos folgendermaßen ein: „Die Frage nach dem Wesen und nach der Bedeutung des Mythos beginnt im Denken der Gegenwart einen immer größeren Raum einzunehmen; und zwar ist das nicht nur innerhalb der historischen, völkerpsychologischen, ethnologischen und theologischen Wissenschaft der Fall, sondern auch in manchen philosophischen Bemühungen, die darauf gerichtet sind, zur Überwindung der kulturellen Krisis der Gegenwart neue allgemein verpflichtende Werte zu finden und als Ideale aufzustellen.“ Allwohn: *Der Mythos bei Schelling*. Berlin 1927. (= Kant-Studien Ergänzungshefte; Bd. 61). S. 1; Allwohn stützt seine These mit dem Hinweis auf verschiedene rezente Publikationen: Arthur Liebert: *Mythos und Kultur*. - In: *Kantstudien* 27. H. 3. 1922. S. 399-445; Arnold van Gennep: *Was ist Mythos?* - In: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 4. 1910. Sp. 1169; Ernst Troeltsch: *Logos und Mythos in Theologie und Religionswissenschaft*. - In: *Logos* 4. 1913. S. 18; Ernst Michel: *Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion*. [Ort] 1919; Arthur Bonus: *Vom neuen Mythos*. [Ort] 1911. Vgl. auch die Einleitung von Erich Unger: *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*. Berlin u. München 1930: „Immer häufiger taucht in der Literatur unserer Tage ein Wort auf, das, noch vor Jahrzehnten ohne jede repräsentative Bedeutung, allmählich geradezu ein Ausdruck der kulturellen Zeitstimmung zu werden scheint – das Wort: *Mythos*.[...] Philosophen und Psychologen machen das Mythische zum Gegenstand der Forschung, und es gibt kein geschichts- oder kulturphilosophisches Werk von Rang, in dem nicht versucht wird, den Mythos mit anderen Augen zu sehen als bisher. Es ist seltsam, wie groß die Affinität des Zeitalters zu diesem Begriff geworden ist und wie fremd es ihm zugleich gegenübersteht.“ (S. 3); Unterstreichung wie in Benns Leseexemplar [DLA].

mythischen Denken gewidmet war, mit dem Wiederhall, den Lévy-Bruhls ins Deutsche übersetzte Theorie primitiver Mentalität erfuhr, mit der Wiederentdeckung von Bachofen, die durch Alfred Baeumlers Herausgabe der Schriften des Basler Rechtshistorikers gefördert wurde, und mit Alfred Rosenbergs Entscheidung, seine 1922 unter dem Titel *Philosophie der germanischen Kunst* erschienene Arbeit 1930 in *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* umzubenennen, lässt es als gerechtfertigt erscheinen, den Geisteswissenschaften und dem Kulturbetrieb der Weimarer Republik ein ausgeprägtes Interesse an Fragen zum Mythos und zum Mythischen zu attestieren. Nachdem der Erste Weltkrieg den Fortschritts- und Zivilisationsglauben gewaltig erschüttert hatte, erfuhr der Mythosbegriff im deutschen Geistesleben eine gehörige Aufwertung. Theodore Ziolkowski bescheinigt den Deutschen in den 20er Jahren eine Mythophilie, wobei er diese Begeisterung für den Mythos oder ein Denken im Zeichen des Mythischen nicht als einen Wesenszug missverstehen, sondern als ein „historisch fixierbares Bildungsphänomen“<sup>205</sup> begreifen möchte. Eine der Auswirkung der Mythophilie sei die „mit einer euphorischen Entdeckungslust“<sup>206</sup> einhergehende Zuwendung verschiedener Wissenschaften zur Mythologie gewesen. Dies galt über die Grenzen des deutschsprachigen Bereichs hinaus, wie aus den Beispielen hervorgeht, die von Ziolkowski ins Feld geführt werden: C. G. Jungs Tiefenpsychologie, Wundts Völkerpsychologie, Bultmanns Bibelforschung im Zeichen der Entmythologisierung, Malinowskis Anthropologie und schließlich die philosophischen Arbeiten Cassirers. Den Höhepunkt der Mythophilie im deutschen Geistesleben sieht Ziolkowski in den 30er Jahren erreicht. Damals sei die Anzahl von Buchveröffentlichungen, die das Wort ‚Mythos‘ im Titel führten, geradezu „schwindelerregend“ angestiegen.<sup>207</sup> Das Korpus bildeten längst nicht nur Arbeiten aus der interdisziplinären wissenschaftlichen Mythenforschung, sondern zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auch kultur-, rationalismus- und zivilisationskritische Schriften wie Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts*, in denen nach Ansicht Ziolkowskis eine „Verabsolutierung des Mythos“<sup>208</sup> betrieben wurde.

---

<sup>205</sup> Theodore Ziolkowski: Der Hunger nach dem Mythos. Zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den Zwanziger Jahren.- In: Die sogenannten Zwanziger Jahre. First Wisconsin Workshop. Hrsg. v. Reinhold Grimm u. Jost Hermand. Bad Homburg v. d. H. u. a. 1970. (= Schriften zur Literatur; Bd. 13). S. 169-201; hier S. 170.

<sup>206</sup> Ebd. S. 187.

<sup>207</sup> Ebd. S. 197.

<sup>208</sup> Ebd. S. 191.



Im Hinblick auf die Thematik der vorliegenden Arbeit soll es darum gehen, einen Überblick über die wissenschaftlichen Thematisierungen des Mythos wie der Mythen zu geben. Benn rezipierte verschiedene Arbeiten aus der Wissenschaft, die unter den Bezeichnungen Mythenforschung und Mythologie firmierte. An drei Stellen seines essayistischen Werks spricht er diesen Forschungszweig an: Im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* rechnet er die Mythologie einer Gruppe geisteswissenschaftlicher Fächer zu, deren Gemeinsamkeit er darin sieht, dass sie sich seit der Jahrhundertwende dem von Darwin geprägten Entwicklungsbegriff des 19. Jahrhunderts verweigerten hätten. Dieser Entwicklungsbegriff hat nach Benn ausgedient, seitdem er „in der Psychologie, den Kunstwissenschaften, der Symbolgeschichte, der Mythologie durch andere Prinzipien entsetzt, als Ganzes aus dem Seinsgefühl der Zeit entlassen“<sup>209</sup> wurde. Im Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit*, ebenfalls aus dem Jahr 1930, stellt Benn die Mythenforschung wiederum in einen Verbund mit anderen Wissenschaften. Dieser Forschungsverbund habe sich um die Durchsetzung der Erkenntnis verdient gemacht, dass sich im Organismus und im Seelenleben des modernen Menschen Überbleibsel aus entwicklungsgeschichtlichen älteren Stadien erhalten hätten:

Es ist heute [...] eine Übereinstimmung aller: von der Mythenforschung bis zur Völkerpsychologie, von der Erbbiologie bis zur Phänomenologie: wir tragen die Reste und Spuren früherer Entwicklungsstufen in unserem Organismus, wir beobachten, wie diese realisiert werden im Traum, in der Ekstase und bei gewissen Zuständen der Geisteskranken [...].<sup>210</sup>

Ein drittes und letztes Mal nimmt Benn im Essay *Strömungen* von 1936 auf die Mythenforschung Bezug. Das 20. Jahrhundert revidiere vieles von dem, was das 19. Jahrhundert voreilig als Lösung zentraler Fragen gegeben habe. Das Resultat aus diesem zeitgenössischen Infragestellen von Axiomen, die seit der Aufklärung ihre Gültigkeit behauptet hätten, besteht für Benn in einer „Art Anthropologie“ und „Keimanalyse“, an der sich verschiedene Disziplinen beteiligen:

Von allen Seiten prägte das Jahrhundert an ihr; auf was es abzielte waren die Vorstufen, das Primitive. Die Paläontologie brachte das Material aus unerahnbar fernen Räumen.

---

<sup>209</sup> SW III. S. 234.

<sup>210</sup> Ebd. S. 272.

Die Mythenausdeutung legte die Wurzeln des Bewußtseins bloß, die generativen Schichten der Symbolbildung.<sup>211</sup>

An den drei Bezugnahmen fällt zum einen die Uneinheitlichkeit der Bezeichnungen auf, die Benn für die mit dem Mythos umgehende Wissenschaft verwendet – Mythologie, Mythenforschung, Mythenausdeutung. Zum anderen ist auch die polyvalente Erkenntnisleistung dieses Forschungszweiges erstaunlich. Trug die Mythologie nach *Zur Problematik des Dichterischen* Entscheidendes zur Formulierung eines neuen Entwicklungsbegriffs bei und erklärte die Mythenforschung laut dem *Aufbau der Persönlichkeit* die Persistenz älterer organischer und psychischer Entwicklungsstufen in einer jüngeren, gewandelten Umgebung, so steht die Mythenausdeutung nach der Darstellung in *Strömungen* im Dienste einer Erhellung erkenntnistheoretischer Probleme, genauer des Ablaufs von Symbolisierungsprozessen. In keiner der funktionalen Zuschreibungen, die Benn der Mythenforschung/Mythologie/Mythenausdeutung gibt, spielt die traditionelle Mythosdefinition philologischen und religionswissenschaftlichen Zuschnitts eine Rolle, der zufolge sich der vom griechischen Wort ‚mythos‘ herleitende Terminus auf die Überlieferung von Göttergeschichten bezieht.<sup>212</sup> Bevor in Kap. 5 Benns Rezeptionsverhalten gegenüber Schriften aus der wissenschaftlichen Mythenforschung untersucht werden kann, sollen der Begriff und die Genese dieses interdisziplinär gestalteten Wissenschaftszweiges beleuchtet werden. Da Vollständigkeit hier nicht zu erreichen ist, kann es nur darum gehen, einige zentrale Stationen auf dem Weg zu einer Disziplin-, Begriffs- und Ideengeschichte aufzuzeigen und bibliographisch kenntlich zu machen.

## **2.8 Zum Begriff der wissenschaftlichen Mythenforschung**

Zunächst ist zu dem Begriff ‚Mythenforschung‘ zu sagen, dass es sich um die deutsche Begriffsbildung nach dem griechischstämmigen Wort ‚Mythologie‘ handelt. Dieses kann nach Hermann Usener, als Verfasser des Standardwerks *Götternamen* einem der großen Religionswissenschaftler um die Jahrhundertwende, zweierlei bezeichnen. Erstens sei die Mythologie die „sammlung und sichtung des stoffs“,

---

<sup>211</sup> SW IV. S. 252.

<sup>212</sup> Vgl. etwa den Art. Mythos und Mythologie des Theologen Paul Tillich: „M. ist Göttergeschichte. Das ist die Wortdefinition, die nicht verlassen werden darf [...].“ In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4: Mi-R. 2., vollst. neubearb. Aufl. Tübingen 1930. S. 363-370; hier S. 363.

zweitens die „lehre [...] vom Mythos“.<sup>213</sup> Die erste Auffassung von Mythologie umfasst demnach die anthologisierenden, ordnenden und in Bezug auf einen Kulturraum – Griechen, Germanen, Inder usw. – um Vollständigkeit bemühten Verfahren, aus denen Nachschlagewerke wie Benjamin Hederichs *Gründliches mythologisches Lexikon* oder belletristisch aufbereitet Sagensammlungen wie Gustavs Schwabs *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums* entstehen. Diese Repertorien narrativer Texte werden ebenfalls als Mythologien bezeichnet. Nach Usener stellt diese Art des mythologischen Arbeitens nur „wissenschaftliche hilfsarbeit, aber nicht wissenschaft“<sup>214</sup> dar. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit erfüllt die Mythologie hingegen gemäß der zweiten Definition als Lehre oder Wissenschaft vom Mythos. Unter dieser Mythologie versteht Usener „die formenlehre der religiösen vorstellungen“.<sup>215</sup> Die Aufgabe der wissenschaftlichen Mythologie bestehe darin, „die notwendigkeit und gesetzmäßigkeit des mythischen vorstellens aufzuweisen und dadurch nicht nur die mythologischen gebilde der volksreligionen, sondern auch die vorstellungsformen monotheistischer religionen verständlich zu machen“.<sup>216</sup> Diese Definition von Mythos kann einerseits als offen beschrieben werden, insofern Usener den Begriff nicht nur früheren, primitiven Stadien gesellschaftlicher und kultureller Entwicklung vorbehält, die man mit Polytheismus verbindet, sondern auch auf die weiterentwickelten Kulturen monotheistischen Zuschnitts anwendet. Andererseits ist Useners Mythosauffassung auch recht eng gefasst – nämlich in der Hinsicht, dass mythische und religiöse Vorstellungen gleichgesetzt werden. So wird der Mythosbegriff auf religiöse Kontexte eingengt, was natürlich im Zusammenhang mit Useners fachlicher Sozialisation gesehen werden muss. Einem Religionswissenschaftler muss sich der Mythos in erster Linie als ein Phänomen mit vorrangig religiöser Dimension darstellen.

Doch zeichnet den Mythosbegriff seit der Aufklärung gerade aus, dass er sich als wissenschaftliches Konzept und Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, Deutung und Theoriebildung einer eindeutigen disziplinären Zuordnung entzogen hat. Ernst Müller weist darauf hin, dass es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

---

<sup>213</sup> Hermann Usener: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* [1896]. Mit Geleitworten von Martin P. Nilsson und Eduard Norden. 4., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2000. S. V.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Ebd. S. VI.

<sup>216</sup> Ebd.

noch eigene Lehrstühle für Mythologie an den Universitäten gegeben habe, dass jedoch seither die in den Zuständigkeitsbereich der Mythologie fallenden Fragestellungen institutionell ausgegliedert worden seien, woraus sich eine bis in die Gegenwart anhaltende „Dispersion der begrifflich-methodischen Zugänge zum Mythos“ ergeben habe.<sup>217</sup> Christoph Jamme zufolge wird die Mythenforschung seit 1830 etwa in einem interdisziplinären Forschungsverbund betrieben. Bis dahin in die Altphilologie, die Altertumswissenschaften integriert, sei sie im Rahmen der Ausdifferenzierung und Spezialisierung in der Altphilologie „ortlos“<sup>218</sup> geworden, wohingegen es der Archäologie, Kunstgeschichte und Religionsgeschichte gelungen sei, sich von der Philologie zu emanzipieren und als selbständige Disziplinen zu etablieren. Zwar bildete die Mythologie immer noch eine Voraussetzung für die philologischen und kunstgeschichtlichen Fächer, doch wurden keine Lehrstühle mehr für sie eingerichtet. Die Altphilologen, die den Mythos und die Mythen verständlicherweise immer nur im Hinblick auf die Tradition der griechischen Antike betrachtet hatten, degradierten die Mythologie zu einer Hilfswissenschaft. Gleichzeitig wurde die Mythologie im Laufe des 19. Jahrhunderts von anderen, neugegründeten Disziplinen wie der Ethnologie und Religionswissenschaft als Forschungsfeld entdeckt. Müller nennt als wichtigste Disziplinen, die das Erbe der altertumswissenschaftlichen Mythologie angetreten hätten, die Archäologie, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte, Ethnologie, Anthropologie und Sprachgeschichte.<sup>219</sup>

Die Anfänge der rationalen Auseinandersetzung mit dem griechischen Mythos liegen in der griechischen Antike selbst. Auf ungefähr 2500 Jahre beziffert Walter Burkert deshalb das Alter der wissenschaftlichen Mythendeutung.<sup>220</sup> Die Mythen wurden von Vorsokratikern wie Xenophanes, den Sophisten und schließlich von Platon kritisiert. Im Vordergrund der Kritik stand die Antithese, die der Mythos zum Logos, zum wissenschaftlichen Denken und zu argumentativ-diskursiven Redemitteln bot. Im 3.

---

<sup>217</sup> Ernst Müller: Mythos/mythisch/Mythologie.- In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hrsg. v. Karlheinz Barck u.a. Bd.4: Medien – Populär. Stuttgart/Weimar 2002. S. 309-346; hier S. 333.

<sup>218</sup> Christoph Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991. S. 75.

<sup>219</sup> Ernst Müller: Mythos/mythisch/Mythologie. S. 333.

<sup>220</sup> Walter Burkert: Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes.- In: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Hrsg. v. Hans Poser. Berlin u.a. 1979. S. 16-39; hier S. 16.

Buch von Platons *Politeia* ist für den als lügenhaft eingeschätzten Mythos kein Platz vorgesehen. Um die Mythen dennoch als einen wichtigen Bestandteil der griechischen kulturellen Überlieferung zu retten, wurden nach Fritz Graf zwei Strategien entwickelt: Erstens wurden sie als fiktive Geschichten aufgefasst, die keinerlei Anspruch auf historische Wahrheit stellen konnten; zweitens wurden sie als Allegorien verstanden, als formale Verschlüsselungen andersartiger Inhalte.<sup>221</sup>

Als Erzählungen standen die Mythen der als ‚wahr‘ und ‚objektiv‘ betrachteten Geschichte polar gegenüber. Garantierte die Geschichte den höchsten Grad an Realismus, so zeichnete den Mythos – von den lateinischen Rhetorikern später als ‚fabula‘ bezeichnet – der höchste Grad an Fiktionalität aus. Die Tradition der Mythenkritik setzte sich von der griechischen Antike durch das christliche Mittelalter hindurch bis in das Zeitalter der Aufklärung fort. Zu der philosophischen Mythenkritik an den lügnerischen Erzählungen gesellte sich im Mittelalter die Kritik von Seiten der Kirche. Die Mythen wurden nicht mehr nur als Lügengeschichten abgetan, sondern die darin in ihren Handlungen und Eigenschaften beschriebenen heidnischen Götter wurden dämonisiert.

Von dieser doppelten mythenkritischen Tradition unterschieden sich die allegorischen Deutungen. Sie gestanden den Mythen zu, „[u]nter ihrer oft genug unmoralischen, jedenfalls fiktionalen Oberfläche“<sup>222</sup> Wahrheiten zu verbergen. Diese Wahrheiten konnten physikalischer, moralischer oder historischer Art sei. Die Stoiker etwa fassten die mythischen Erzählungen als Gleichnisse und Personifikationen von Naturkräften auf, die darauf beruhten, dass sich die Menschen primitiverer Geistesbeschaffenheit den Ablauf von natürlichen Geschehnissen nicht anders als in anthropomorphisierender Weise hätten vorstellen können. Ein Sonderfall der allegorischen Lesart ist der Euhemerismus, dessen Namen auf den griechischen Philosophen Euhemeros zurückgeht. Dem euhemeristischen Mythenverständnis liegt die Annahme zugrunde, dass es sich bei dem im narrativen Gewand verborgenen Kern um historische Wahrheiten handelt. Die Mythen gelten den Euhemeristen als verklärende Berichte über vergangene Herrschergeschlechter,

---

<sup>221</sup> Fritz Graf: Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne.- In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart u. Leipzig 1993. (= Colloquium Rauricum; Bd. 3). S. 284-294; hier S. 285.

<sup>222</sup> Ebd. S. 286.

die dazu dienten, historische Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren. Die Bedeutungsoffenheit der mythischen Erzählungen ist im 17. Jahrhundert nach Graf so groß, dass sich der Mythosbegriff, der der moralischen, historischen und physikalischen Allegorese zugrunde liegt, dem der antiken Rhetorenschulen anglich. Das griechische Wort Mythos steht wie sein lateinisches Pendant ‚fabula‘ für einen Text, der über „keine Beziehung nach außen“<sup>223</sup> verfügt, aber als ein großes Bildarsenal von Dichtern und bildenden Künstlern genutzt werden kann. Diesem Mythenverständnis entsprechend richtete sich Benjamin Hederichs *Gründliches Mythologisches Lexikon*, das mythologische Standardwerk für die Goethezeit, noch in seiner zweiten Auflage von 1770 nicht nur an „Studierende“, sondern auch an „Künstler und Liebhaber der alten Kunstwerke“.<sup>224</sup>

## 2.9 Die Anfänge der Mythenforschung im 18. Jahrhundert

Dem Verständnis der Mythen als fiktiver, keiner Realität entsprechender Geschichten setzt im 18. Jahrhundert der deutsche Altphilologe Christian Gottlob Heyne eine neue Konzeption entgegen. Dadurch wird zum einen der Mythosbegriff überhaupt erst in den Rang eines wissenschaftlichen Terminus gehoben. Zum anderen markiert Heynes Konzeption den Beginn der wissenschaftlichen Mythenforschung. Bei dem Mythosbegriff handelt es sich nach Graf um eine „künstliche Neuschöpfung“,<sup>225</sup> die Heyne eigens für den wissenschaftlichen Diskurs erfand und die nicht einfach bruchlos eine antike Terminologie fortsetzte. Heyne, der seit 1763 den Lehrstuhl für Griechisch in Göttingen bekleidete und bei dem einige Schlüsselfiguren des deutschen Geisteslebens studierten,<sup>226</sup> prägte den Terminus ‚mythus‘ und setzte ihn ab gegen den Begriff der ‚fabula‘ seiner Zeitgenossen, in dem immer auch die Ablehnung der erfundenen oder in naturwissenschaftlicher Hinsicht fragwürdiger Geschichten mitschwang. Zugleich legte Heyne auch die Grundlage für die uns heute geläufige Unterscheidung des Mythos und der Mythen. Nach Hans Poser besteht die

---

<sup>223</sup> Ebd.

<sup>224</sup> Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexikon*. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Gletisch, 1770. Darmstadt 1986.

<sup>225</sup> Graf: Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne. S. 284.

<sup>226</sup> Sowohl die Gebrüder Schlegel als auch die Gebrüder Humboldt studierten bei Heyne. Auch Goethe wäre gerne nach Göttingen gegangen, wie er in *Dichtung und Wahrheit* darlegt. Doch musste er sich dem Willen seines Vaters fügen, der anderes für ihn vorgesehen hatte. Vgl. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. - In: Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 9: Autobiographische Schriften. Erster Band. S. 241 [2. Teil, 6. Buch].

Differenz darin, dass einzelne Mythen erzählbar sind, der Mythos jedoch nicht.<sup>227</sup> Vielmehr stellt sich für Poser der Mythos als die Gesamtheit aller Funktionen dar, die den einzelnen, erzählbaren Mythen zugrunde liegen. Zu diesem Funktionsspektrum gehören in erster Linie die Funktionen des Erklärens, Sinnstiftens und Orientierens. Bezieht sich die Rede von den Mythen auf eine spezifische erzählerische Einheit, so ist mit dem Begriff des Mythos im Singular ein Ordnungssystem mit eigentümlichen funktionalen Beziehungen bezeichnet. Eine ähnliche Distinktion findet sich auch in dem Buch *Kleine Formen* des Germanisten André Jolles. Jolles arbeitete 1930 die Bestimmungsmerkmale einer literarischen Kleinform namens ‚Mythe‘ heraus und stellte zu diesem Zweck zwei Mythosdefinitionen gegeneinander.<sup>228</sup> Die erste stammte aus dem Grimmschen Wörterbuch. Das Lemma ‚Mythe‘ wird dort folgendermaßen aufgelöst: „Sage, unbeglaubigte Erzählung, aus dem griech. μῦθος umgebildet“.<sup>229</sup> Für das Grimmsche Wörterbuch ist die ‚Mythe‘ also die Singularform dessen, was Poser unter den ‚Mythen‘ versteht. Sie gibt einer literarischen Untergattung den Namen. Für Jolles fällt sie unter die ‚kleinen Formen‘ und steht in einer Reihe mit dem Märchen oder dem Witz. Mythe und Sage werden aufgrund ihres Gültigkeitsanspruchs als Synonyme betrachtet. Beide werden am Grad ihrer Übereinstimmung mit der historischen Wahrheit gemessen. Sie sind Erzählungen unbeglaubigten Inhalts und stellen deshalb für die Erkenntnis der historischen Wahrheit eine unzuverlässige Quelle dar. Die zweite Definition entnimmt Jolles dem Artikel ‚Mythus‘ in *Eislers Handwörterbuch der Philosophie*. Der Mythus wird in diesem wichtigen Nachschlagewerk der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt als

die, einen Bestandteil der auf bestimmter Entwicklungsstufe stehenden Religion bildende, phantasiemäßige, anthropomorphe, auf „personifizierender Apperzeption“ und „Introjektion“ [...] beruhende Lebens- und Naturauffassung, Naturdeutung. Im Mythus, der ein Produkt der Phantasie ist, aber auch eine eigenartige Logik enthält, liegt die primitive Weltanschauung, gleichsam die „Protophilosophie“ vor; aus dem Mythus, zum Teil aber im Gegensatz des erstarkenden begrifflichen Denkens hervorragender

---

<sup>227</sup> Hans Poser: Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos.- In: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Hrsg. v. Hans Poser. Berlin, New York 1979. S. V-XI; hier S. Vf.

<sup>228</sup> André Jolles: Einfache Formen. Mit Genehmigung des Verlages Max Niemeyer, Tübingen, aus dem Neudruck nach der 1. Ausgabe (Halle 1930). Tübingen 1962.

<sup>229</sup> Ebd. S. 91.

Persönlichkeiten zur phantasievoll-anthropomorphen Auffassung desselben, haben sich Wissenschaft und Philosophie entwickelt.

Der Mythos erscheint hier in einem außerliterarischen Zusammenhang. Er wird an Vorstufen oder frühe Stadien der Religions- und Wissenschaftsgeschichte gebunden, als Produkt einer für diese früheren menschheitsgeschichtlichen Stadien charakteristische Bewusstseinslage verstanden und in seiner Opposition zum begrifflichen, logischen Denken gesehen. Mit dem Akzent darauf, dass sich mit dem Begriff des Mythos eine „Lebens- und Naturauffassung“ verbindet, verweist die Definition im ‚Eisler‘ auf jene funktionalistischen Mythostheorien, die in der Ethnologie aus der Anschauung exotischer Völker entwickelt wurden. Für den bekanntesten Theoretiker des ethnologischen Funktionalismus, den schon weiter oben erwähnten Bronislaw Malinowski, ist der Mythos „nicht nur eine erzählte Geschichte, sondern eine gelebte Wirklichkeit.“<sup>230</sup> In primitiven Kulturen komme ihm eine unentbehrliche Funktion zu, insofern er Richtlinien für das Zusammenleben der Gemeinschaft vorgebe und sich auf das alltägliche Leben auswirke. Der Mythos wird so als eine primitiven Völkern eigene Weltanschauung begriffen, die bestimmten erzählbaren und überlieferbaren Geschichten vom Beginn und Ursprung des Lebens wie von der Entstehung der gesellschaftlichen Institutionen vorgelagert ist und als Voraussetzung dient.

Heyne entwendete gewissermaßen den Mythos, der im 16. Jahrhundert im deutschen Schrifttum aufgetaucht war und seitdem als Synonym für das lateinische ‚fabula‘ verwendet worden war, den Dichtern, indem er ihn als eine Ausdrucks- und Vorstellungsweise begriff, die dem dichterischen Reden vorausging. Dichter wie Homer und Hesiod waren nun nicht mehr die Autoren von Mythen, sondern nur noch diejenigen, die vorgefundene Mythen übernahmen und dichterisch weiterverarbeiteten. Die Heimat des Mythos war hingegen eine angenommene Frühzeit der Menschheit. Nicht nur lag diese Raumzeit außerhalb der eigenen Kultur, außerhalb des eigenen Zeitalters, sondern sie lag auch außerhalb der antiken Kultur und musste im Gleichschritt und im Austausch mit der Archäologie, die die materielle Realität der Vorgeschichte erforschte, erst rekonstruiert werden. Heyne

---

<sup>230</sup> Bronislaw Malinowski: *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. [Übersetzt von Eva Krafft-Bassermann.] Frankfurt a. M. 1973. (= *Conditio humana*). S. 83.



nahm den Mythos ernst als „Ausdruck einer primitiven, kindlichen Menschheit“, als „unwillkürliches, angeborenes Reden über alles, was dem primitiven Menschen zustieß und begegnete“, als etwas, das sich mit den Kriterien der eigenen Zeit und Kultur nicht beurteilen lässt.<sup>231</sup> Im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Johann Gottfried Herder, für den Sprache, Dichtung, Religion und Mythos ursprünglich in eins fallen, postuliert Heyne einen geschichtlichen Verlauf vom mythischen Zeitalter zu einer Zeit, in der aus den mythischen Stoffen Dichtung entsteht. Die Griechen zur Zeit Homers und Hesiods waren bereits eine Kultur, die die Mythen hinter sich gelassen hatten. Deswegen war nach Heyne der Blick auf die zeitgenössischen primitiven Kulturen zu richten und durch den Vergleich mit diesen die mythische Vorstellungswelt der ältesten Griechen zu rekonstruieren. In einem Festvortrag von 1779 mit dem Titel *Vita antiquissima hominum Graeciae ex ferorum et barbarum populorum comparatione illustrata* vertrat er erstmals seine These von der Vergleichbarkeit der Griechen und der primitiven Naturvölker Nordamerikas und von der methodischen Notwendigkeit, als Altertumswissenschaftler komparatistisch zu arbeiten und sich mit den Reiseberichten und Ethnographien auseinander zu setzen. Die Entstehung des Mythos beruht für Heyne nicht auf den bizarren Erfindungen der Menschen des frühen, kindheitlichen Stadiums der Menschheitsgeschichte, sondern auf der Notwendigkeit, sich Erscheinungen in der Natur zu erklären und sich der großen Taten hervorragender Menschen zu erinnern. Das erinnert bis zu einem gewissen Grade an die allegorischen und euhemeristischen Auffassungen der mythischen Geschichten, die in der Antike und im Mittelalter die Mythendeutung dominierten. Doch setzten diese voraus, dass sich hinter den Mythen absichtlich verschlüsselte Wahrheiten physikalischer, historischer oder moralischer Art verbargen. Für Heyne hingegen resultierten die Mythen aus der limitierten, emotionalen und unreflektierten Auffassungsgabe der Menschen im mythischen Zeitalter und einer Sprache, in der man sich nur sinnlich, konkret und bildhaft ausdrücken konnte. Heynes innovative Mythoskonzeption lässt sich mit Graf in vier Punkten zusammenfassen: Erstens handelt es sich beim Mythos um eine Kollektiverscheinung und damit nicht um die Erfindung schöpferischer Individuen;

---

<sup>231</sup> Fritz Graf: Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne.- In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart u. Leipzig 1993. (= Colloquium Rauricum; Bd. 3). S. 284-294; hier S. 288.

zweitens muss der Mythos einerseits immer einem anderen, fremden Zeitalter zugeschrieben werden, erweist sich jedoch andererseits als ein universales Phänomen, als eine bei allen frühen Kulturen auffindbare Denkform; drittens entstehen der Mythos wie auch sein praktisches Komplementär, der Ritus, als Reaktion des primitiven Menschen auf Angst oder Ehrfurcht einflößende Naturerscheinungen; viertens gehört der Mythos wie die Sprache in den Bereich des ‚sermo symbolicus‘, nicht in den des ‚sermo allegoricus‘, lässt sich daher nicht auf die geschichtlichen oder physikalischen Ereignisse reduzieren. Es muss betont werden, dass Heyne sich bei der Formulierung seines einflussreichen Mythoskonzepts, ohne das etwa das Standardwerk der wissenschaftlichen Mythologie in Deutschland, Karl Otfried Müllers *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* von 1825, nicht vorstellbar wäre, auf die Vorarbeiten französischer und italienischer Aufklärer stützen konnte. Insbesondere in Frankreich erfuhr in Folge der überseeischen Entdeckungen, der Missions- und Kolonialaktivitäten und des erhöhten Aufkommens ethnographischer Berichte zu Beginn des 18. Jahrhunderts der traditionelle, ausschließlich von der griechischen und römischen Mythologie und deren allegorischer Auslegung geprägte Mythosbegriff eine Revision.<sup>232</sup> Bernard de Fontenelle, der über lange Jahre ständiger Sekretär der Pariser Akademie der Wissenschaften war, verglich in seiner 1724 veröffentlichten Abhandlung *De l'origine des fables* mythologische Erzählungen der alten Griechen mit solchen nordamerikanischer Indianervölker. In seiner Arbeit bemühte er sich darum, den Nachweis einer einheitlichen primitiven Mentalität zu führen, wobei er davon ausging, dass diese bei zeitlich und räumlich weit voneinander entfernten Völkern in Form von ähnlichen mythologischen Erzählungen zum Ausdruck komme. Obgleich nur die griechischen Mythen in schriftlicher Form vorlagen, entdeckte er eine „conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs“.<sup>233</sup> Als zentrale Strukturmerkmale mythischer Erzählweise arbeitete er Mittel der Übertreibung, die Anthropomorphisierung und spielerische Elemente heraus. Mit dieser komparatistischen Verfahrensweise nahm Fontenelle eine Disziplin vorweg, die sich als so genannte Vergleichende Mythologie um die Mitte des 19.

---

<sup>232</sup> Zu den Vorarbeiten der französischen Aufklärer Fritz Graf: *Griechische Mythologie. Eine Einführung*. München u. Zürich 1985. (= *Artemis-Einführungen*; Bd. 16). S. 18-22.

<sup>233</sup> Ebd. S. 19.

Jahrhunderts, vor allem in England unter der Ägide des deutschen Sanskritforschers Friedrich Max Müller, zur dominanten Schule einer ethnologisch-religionswissenschaftlichen Mythenforschung entwickeln sollte. Fontenelle historisierte die Mythen, stellte sie in seinem Modell des geschichtlichen Fortschritts an den Anfang und erklärte ihre Funktionsweise entwicklungsgeschichtlich. Unter den bescheidenen technisch-wissenschaftlichen Gegebenheiten, die den antiken Griechen zur Verfügung standen, habe der „amas de chimères, de rêveries et d’absurdités“<sup>234</sup> die einzige einleuchtende Erklärung für Vorgänge in der Natur geboten. Da die Mythen dem Aufklärer Fontenelle als die Geschichte der geistigen Irrtümer erschienen, vertrat er in der ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, der großen Streitfrage innerhalb der französischen Aufklärungsbewegung, die Auffassung, dass die Griechen angesichts ihrer fehlerhaften Naturdeutungen nicht die von der Nachwelt erwiesene Anerkennung verdient hätten. Im gleichen Jahr wie Fontenelles Abhandlung über die Parallelen zwischen griechischen und indianischen Mythen erschien das Buch des französischen Jesuitenpaters François Joseph Lafitau. Dieser hatte lange Zeit als Missionar bei kanadischen Irokesen gelebt und verglich in *Les mœurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps* sehr detailliert die Institutionen, Bräuche und Mythen der Irokesen mit denen der antiken Mittelmeervölker. Aufgrund der Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten schloss Lafitau auf einen gemeinsamen Ursprung der geographisch in so großer Entfernung voneinander lebenden Völker. Lafitau und Fontenelle waren Pioniere in der Zusammenführung von Ethnologie und klassischer Philologie und begründeten die methodische Tradition, die kulturellen Leistungen primitiver Völker im Mittelmeerraum und der Neuen Welt einander gegenüberzustellen.

Beinahe gleichzeitig mit Fontenelles Mythenvergleich zwischen Griechen und nordmamerikanischen Indianervölkern erschienen 1725 die *Principi di una Scienza Nuova* des italienischen Philosophen Giambattista Vico, der Entwurf einer umfassenden Menschheits- und Kulturgeschichte. Gerhart von Graevenitz ernannt Vico und nicht Heyne zum „Stammvater des modernen Mythos-Begriffs“.<sup>235</sup> Die Frage der Pioniertat hinsichtlich des modernen, wissenschaftlichen Mythosbegriffs

---

<sup>234</sup> Ebd.

<sup>235</sup> Gerhart von Graevenitz: *Mythos. Geschichte einer Denkgewohnheit*. Stuttgart 1987. S. 65.

ist also nicht eindeutig beantwortet. Vielleicht ist sie auch nicht eindeutig zu beantworten. Entgegen der bis dahin gängigen Praxis der allegorischen Mythenkritik spricht Vico den Mythen eine eigene Legitimation zu, da er auf dem Standpunkt steht, dass sich in den ‚favole‘ – wie Fontenelle, der sich mit den ‚fables‘ auseinandersetzte, spricht Vico von ‚favole‘ und nicht von ‚miti‘ – das geistige Vermögen auf einer bestimmten Stufe der menschlichen Entwicklung dokumentiere. Auf dieser Stufe ist die Fähigkeit zum begrifflichen Denken noch nicht im ausreichenden Maße ausgeprägt, so dass die Phantasie die Aufgabe der Wirklichkeitskonstitution übernehmen muss. Für Vico erwies sich der Mythos als die Ausdrucksform einer Kindheitsstufe der menschlichen Entwicklung. Der Mythos erfüllt die Funktion einer primitiven Wissenschaft, mittels derer die Menschen der Vorzeit sich gegen die Fremdheit in der Welt zu behaupten versuchten. Für Jamme steht Vico deswegen am Anfang einer Traditionslinie, der sich im 20. Jahrhundert Sigmund Freud und Hans Blumenberg anschließen würden, indem sie die Entstehung von Religion und Mythos als Reaktion auf Ängste des Menschen erklärten.<sup>236</sup> Als frühgeschichtlichen Interpretationen von Wirklichkeit weist Vico den Mythen den Wert historischer Dokumente zu. Diese sollen belegen, auf welche Weise sich die Menschen der Vorzeit einen geistig-sprachlichen Parallelkosmos zu ihrer physischen Umgebung erschufen. Zugleich stuft er die Mythen in seinem dreistufigen Geschichtsmodell herab auf ein Stadium, in dem sich rationales Denken erst noch vorbereitet.

## **2.10 Mythenforschung im 19. Jahrhundert**

Die Mythenforschung wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts davon geprägt, dass seit einiger Zeit deutsche Übersetzungen indischer und persischer Texte, beispielsweise des Zend-Avesta und der Upanishaden, vorlagen.<sup>237</sup> Friedrich Creuzer vertrat in seiner vierbändigen *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, die von 1810 bis 1812 erschienen war, die Auffassung, dass die indische Religion und Mythologie älter sei als die der Griechen. Indische Priester hätten versucht, den primitiven Ahnen der Griechen ihre Religion symbolisch zu vermitteln. Aus missverstandenen Symbolen hätten sich die Mythen entwickelt. Diese symbolistische Sicht widersetzte sich den

---

<sup>236</sup> Christoph Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991. S. 3

<sup>237</sup> Zu den Anfängen der Indologie Graf: Griechische Mythologie. A. a. O. S. 25f.

immer noch verbreiteten und auch von Heyne nicht zurückgenommenen allegorischen Lesarten der Mythen. Für Creuzer stand der Mythos nicht für eine außersprachliche Wirklichkeit, sei es die geschichtliche oder die physikalische, sondern er fasste ihn als sprachlichen Ausdruck einer vergangenen symbolisch-ideellen Wirklichkeit. Creuzer versteht die Mythen als „Theologumene“, alte Glaubens- und Lehrsätze. Die „Erzeugnisse alter Religion und Philosophie“ zerfielen für ihn in „zwei große Massen“, einerseits eine symbolische und andererseits eine mythische Masse. Die Mythen sind in Bezug auf die Symbole etwas Sekundäres. Sie überführen Symbole, die einer Idee zur sinnlichen Anschaulichkeit verhelfen, in lebendiges Wort. Wie der viel rezipierte, aber wegen seiner Bedeutungsrelativierung der griechischen Überlieferung auch viel gescholtene Creuzer siedelte auch Joseph von Görres in seiner *Mythengeschichte der asiatischen Welt* von 1810 den Ursprung aller Religionsgeschichte in Indien an. Aus den Überlieferungen der indischen Priester habe sich alles spätere Wissen entfaltet. Im Mythos seien alle Lehr- und Glaubenssätze von Religion und Philosophie schon eingeschlossen. Jamme verankert in diesen Arbeiten, die wie etwa auch Friedrich Schlegels Buch *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* von 1808 Ausdruck der romantischen Indienbegeisterung sind, den Auftakt der „wissenschaftlichen Mythos-Forschung“.<sup>238</sup> Neben die Indophilie trat bald das Interesse an der nordischen Mythologie, die zum ersten Mal umfassend von Jacob Grimm in der *Deutschen Mythologie* von 1835 dargestellt wurde. Entgegen den Indologen um Creuzer und Görres, die behauptet hatten, dass die Symbole und Mythen über indische Priester nach Griechenland gelangt seien, postulierte Grimm die Entstehung der Mythen aus der Volksgemeinschaft heraus. Die deutschen Sagen stellte er auf die gleiche Stufe wie die antiken Mythen.<sup>239</sup>

Im Jahre 1825 veröffentlichte Karl Otfried Müller seine *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, deren Titel auf Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* anspielte. Müller, der Heynes Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl war, bemühte sich, der Wissenschaft von der Klassifikation und Deutung der Mythen eine verbindliche Verfassung zu geben.<sup>240</sup> Dabei beschränkte er sich auf die griechische Überlieferung.

---

<sup>238</sup> Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. S. 49; Hervorhebung im Original.

<sup>239</sup> Graf: Griechische Mythologie. S. 29

<sup>240</sup> Zu K. O. Müller Graf: Griechische Mythologie. S. 27-29.

Die Mythen werden einer vorgeschichtlichen Epoche griechischer Geschichte zugeschrieben; Müller versteht sie als „Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesamt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen“.<sup>241</sup> Müller führt jeden Mythos auf seine historischen und geographischen Entstehungsbedingungen zurück. So wie sich jede historische Epoche auf die Gestaltung eines Mythos ausgewirkt habe, so nimmt er auch an, dass nicht nur jedes Volk, sondern sogar jeder Ort über eine eigene mythologische Tradition verfügt und dass sich im Laufe des politischen Vereinigungsprozesses auch eine griechische Nationalmythologie herausgebildet habe.

Auf den komparativen Methoden der französischen Aufklärer wie auf der Annahme der Indologen, dass eine indische beziehungsweise eine indogermanische Urmythologie zu ermitteln sei, aus der sich in der Folge die nationalen mythologischen Systeme entwickelt hätten, konnte die Vergleichende Mythologie aufbauen. Sie verbindet sich mit den Namen Adalbert Kuhns und des weiter oben schon erwähnten in Oxford wirkenden Sanskritforschers Friedrich Max Müller.<sup>242</sup> In ihren Hauptwerken, Kuhns *Herabkunft des Feuers* von 1859 und Müllers *Comparative Mythology* von 1856, nahmen sie Mythendeutungen vor, die in der Tradition der Naturallegorese standen. Während Kuhn die in der Mythologie beschriebenen Erscheinungen auf das Gewitter zurückführte, versuchte Müller die Mythen verschiedener Völker mit der Morgenröte zu erklären. Die mythologische Forschung sei damit, meint Fritz Graf, wieder zu jener Naturallegorese zurückgekehrt, aus der Heyne und auch Herder sie hätten befreien wollen.

Der Weg, den Jacob Grimm vorgezeichnet hatte mit der Verankerung der Mythologie in der volkstümlichen Überlieferung, wurde von seinem Schüler Johann Wilhelm Emanuel Mannhardt weiterbeschritten.<sup>243</sup> Der Germanist und Folklorist Mannhardt untersuchte nicht nur Sagen und Mythen, sondern auch Bräuche und Riten und erklärte in seinem Opus Magnum *Wald- und Feldkulte*, das in zwei Bänden von 1875

---

<sup>241</sup> Karl Otfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825. S. 59.

<sup>242</sup> Zu Kuhn und Fr. M. Müller Graf: Griechische Mythologie. S. 29-31.

<sup>243</sup> Zu Mannhardt Graf: Griechische Mythologie. S. 31.

und 1877 erschien, komparativ antike griechische und germanische Baum- und Vegetationskulte. Die Bräuche, die sich bei der zeitgenössischen Landbevölkerung in Mittel- und Nordeuropa noch immer beobachten ließen, nutzte Mannhardt zur Erklärung der griechischen Religion. Nach Mannhardt schenken in Deutschland Hermann Usener und in England James Frazer den Riten der Ackerbauern ihre Aufmerksamkeit.<sup>244</sup> Frazer konnte in seinem Werk *The Golden Bough*, das in der ersten Ausgabe von 1890 zwei Bände zählte und bis zur dritten und letzten Ausgabe von 1912 bis 1915 auf zwölf Bände anwuchs, außer auf Mannhardts *Wald- und Feldkulte* auch auf das 1871 erschienene Buch *Primitive Culture* seines britischen Landsmannes Edward Burnett Tylor zurückgreifen, der die Theorie des mythischen ‚survivals‘ entwickelt hatte. Dementsprechend verfolgte Frazer in seinem gewaltigen mythologischen und folkloristischen Materialkorpus die Persistenz von Fruchtbarkeitsriten, die er einer magischen Frühzeit zuordnete, in den nachfolgenden Entwicklungsstadien, der religiösen und der wissenschaftlichen Epoche. In diesem dreigliedrigen evolutionistischen Schema der Kulturgeschichte – Magie, Religion, Wissenschaft – wurden die Formen des Mythos von denen der Religion abgegrenzt, den Mythen wurde die religiöse Funktion abgesprochen.

Mit K. O. Müllers Ansatz, den Mythos aus der lokalen und nationalen Geschichte zu erklären, der von Fr. M. Müller und Kuhn verfochtenen Naturmythologie und der von Frazer und Mannhardt vertretenen Auffassung, dass der Ursprung der Mythen in Fruchtbarkeitsriten der Ackerbauern zu finden sei, sind drei wirkmächtige Mythosauffassungen bezeichnet, in denen sich letztlich die allegorische und euhemeristische Mythendeutung aus Antike, Mittelalter und Renaissance gleichsam auf einer höheren Stufe mit den Argumenten eines umfangreicheren ethnologischen Materials wiederholte. In ihrem Kern reduzieren alle drei Theorien vom Ursprung des Mythos und der Mythen, das heißt die geschichtsbezogene, die naturmythologische und die auf die Fruchtbarkeitsriten bezogene Theorie, die Mythen auf eine Bedeutung außerhalb des Wortlautes. Um an diese Bedeutung heranzugelangen, wird es als notwendig erachtet, die phantastischen oder bizarren Schichten abzutragen, die den Mythen von den individuellen oder kollektiven Erzählern hinzugefügt wurden.

---

<sup>244</sup> Zu Usener und Frazer Graf: Griechische Mythologie. S. 31-33.

Noch auf zwei weitere Gelehrte ist hinzuweisen, der die Mythenforschung im 19. Jahrhundert entscheidende Impulse verdankte: Friedrich Schelling und Johann Jakob Bachofen.

Schelling ist der deutsche Philosoph der Romantik, der sich in allen Phasen seines Werks mit dem Mythos und dessen Wesensbestimmung beschäftigte – von der Magisterarbeit *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* aus dem Jahre 1793,<sup>245</sup> die sich in starker konzeptueller Abhängigkeit von der Heyneschen Mythosauffassung befindet, über das Systemprogramm des deutschen Idealismus mit Hegel und Schlegel bis ins Spätwerk mit der *Philosophie der Mythologie*. In dem letztgenannten Werk, das auf der Zusammenstellung von Vorlesungen beruhte, ersetzte Schelling die allegorische Deutung der Mythenwelt durch die so genannte tautegorische Deutung. Nach der tautegorischen Auffassung ist der Mythos nicht von einer Form-Inhalt-Antithese bestimmt, verweist nicht auf eine außer ihm selbst liegende Realität. Vielmehr erscheint der Mythos Schelling als eine autonome, selbständige und in sich geschlossene Welt. Diese darf nicht an Maßstäben gemessen werden, die aus anderen Wirklichkeitssystemen wie der Kunst, Wissenschaft oder Moral an sie herangetragen werden. Das Wesen der Mythenallegorese bestand darin, die Maßstäbe der naturphilosophischen, historischen oder moralischen Reflexion an die mythischen Erzählungen anzulegen. Die Mythologie, von Schelling vorgestellt als ein Verlaufsmodell von einem relativen Monotheismus über den Polytheismus zu einem absoluten Monotheismus, gilt ihm als die Geschichte des menschlichen Bewusstseins. Die Mythologie als Geschichte der Götter und des Gottesbegriffs besitzt für Schelling keine Realität außerhalb des menschlichen Bewusstseins. Der Mythos ist mithin eine Denkform, auf die der Mensch beim Bemühen, sich das Göttliche vorzustellen, zurückgreifen muss. Deshalb darf er nicht auf Geschichtliches, Naturphilosophisches, Überlieferungsprobleme oder die fehlende Einsicht bei den Menschen früherer Zeitalter reduziert werden.

Bachofen schloss an Creuzers Gedanken insofern an, als er das Symbol als ein im Vergleich zum Mythos älteres Ausdrucksmittel auffasste. Letzterer stellte für ihn die „Exegese des Symbols“ dar, eine Erläuterung des bildlichen und zugleich abstrakten

---

<sup>245</sup> Friedrich Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. - In: *Memorabilien*. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift 5. 1793. S. 1-68.



Symbols, das seine „Wurzeln“ bis in die „geheimsten Tiefen der Seele“ treibe, wohingegen der sprachlich vermittelte Mythos nur „wie ein leiser Windhauch die Oberfläche des Verständnisses“ streife.<sup>246</sup> Was die Priorität des Symbols gegenüber dem Mythos angeht, steht Bachofen also Creuzer nahe. Doch ist seine Mythosauffassung in anderer Hinsicht nicht so weit entfernt von der geschichtlichen Zentrierung, die K. O. Müllers Mythendeutung kennzeichnete. Bachofen liest in seinem Hauptwerk *Das Mutterrecht* von 1861 die mythische Tradition als Bericht über einen Kampf zweier gesellschaftlicher Organisationstypen, des Mutterrechts und des Vaterrechts, wobei er annahm, dass das erstere das ursprüngliche gewesen sei und erst allmählich dem Paternitätsprinzip habe weichen müssen. Bachofens Geschichtsauffassung war evolutionistisch. Die Völker hätten sich von einem anfänglichen, mythischen Stadium zu einer von Rationalität geprägten Spätphase entwickelt.

Besaß für Heyne und K. O. Müller der griechische Mythos noch herausgehobene Bedeutung im Hinblick auf die maßgeblichen mythostheoretischen Festlegungen wie der Priorität des Mythos vor der Dichtung, der kollektiven Urheberschaft und der Gebundenheit der mythischen Vorstellungen an Ort und Zeit, so verliert sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die Zentralität des griechischen Mythenkreises. Dies hat vor allem mit dem Erkenntniszuwachs auf anderen Gebieten zu tun.<sup>247</sup> Im Zuge der kolonialen Ausdehnung der europäischen Mächte konnte die Völkerkunde einen großen Materialfundus anlegen. Aber auch die Entstehung der Volkskunde, die Entdeckung der Höhlenmalerei und die Entzifferung der mesopotamischen Keilschrift, an der zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Göttinger Philologe Georg Friedrich Grotefend großen Anteil hatte, schließlich auch die Fortschritte in der Archäologie, etwa die von Heinrich Schliemann in Griechenland und Kleinasien durchgeführten Grabungsprojekte, schärften den Blick dafür, dass erstens die griechische Mythologie einen historisch späten Zustand mythischen Denkens dokumentierte und zweitens sich der Mythos als System frühester Überlieferungen keinesfalls auf die Griechen beschränkte.

---

<sup>246</sup> Johann Jakob Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1859).- In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. IV. Hrsg. v. Karl Meuli. Basel 1954. S. 62f. Zitiert nach Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. A. a. O. S. 78f.

<sup>247</sup> Vgl. Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. S. 76f.

## 2.11 Mythenforschung im frühen 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert zeigt nach Jan De Vries „ein buntes Bild der mythologischen Forschung“.<sup>248</sup> Entsprechend unterschiedlich fallen die Antworten auf die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des Mythos aus. Die Mythenforschung ist weiterhin nicht institutionalisiert, sondern nur in einem losen Forschungsverbund organisiert, an dem Vertreter der unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Fächer ihren jeweiligen fachlichen Hintergrund zur Erklärung des Mythos wie der Mythen einbringen. Der Anteil der Altphilologen ist gegenüber dem anderer Geisteswissenschaftler weiter gesunken. Der Trend des 19. Jahrhunderts, das sich den Mythentraditionen außerhalb der antiken griechisch-römischen Welt geöffnet hat, setzt sich fort. Angesichts dieser vielschichtigen Forschungslandschaft muss die Darstellung der Mythenforschung bis zu dem Zeitpunkt in den mittleren 20er Jahren, als Benn verstärkt Arbeiten aus der Mythenforschung und ihren angrenzenden Gebieten – etwa Archäologie, Ethnologie, Psychologie, Prähistorie und Paläontologie – zu rezipieren beginnt, auf einige zentrale Erscheinungen beschränkt bleiben. Das Ziel dieser Übersicht besteht schließlich vorrangig darin, den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund der fünf Autoren zu erhellen, die im Kap. 5 als Anreger für Benns Werk unter dem Paradigma ‚Mythenforschung‘ behandelt werden.

Im deutschsprachigen Raum empfängt die Mythenforschung insbesondere Impulse aus der Psychologie, während in England die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Ritus, also den reflexiven und den praktischen Elementen eines kultgeschichtlichen Komplexes, ihre Fruchtbarkeit in der Wissenschaft unter Beweis stellt. In Frankreich als dem dritten großen westeuropäischen Wissenschaftsschauplatz ist die Mythenforschung im frühen 20. Jahrhundert in der Soziologie, insbesondere in der Religionssoziologie beheimatet.<sup>249</sup>

Im Zusammenhang mit dem primitiven Denken wurde bereits auf das Forschungsprojekt hingewiesen, dem sich der Experimentalpsychologe Wilhelm Wundt in der zweiten Hälfte seines Forscherlebens verschrieb: die Völkerpsychologie, die sich, dem Vorbild der ersten Völkerpsychologen Lazarus und

---

<sup>248</sup> Jan De Vries: Forschungsgeschichte der Mythologie. Freiburg i.Br. 1961. (= Orbis Academicus; Bd. I,7). S. 296.

<sup>249</sup> Vgl. das Kap. ‚Die Neuansätze der Mythendeutung im 20. Jahrhundert‘ bei Graf: Griechische Mythologie. A. a. O. S. 39-57; dort aber keine Informationen zu Wundt.

Steinthal folgend, der Aufgabe stellen sollte, als Gegenstück zur Individualpsychologie die Hervorbringungen menschlicher Kollektive wie Sprache, Kunst, Religion und Mythos auf ihre psychologischen Gesetzmäßigkeiten hin zu untersuchen. Der zweite Band der zehnbändigen *Völkerpsychologie*, die Wundt im Zeitraum von 1900 bis 1920 erschienen ließ, ist Religion und Mythos gewidmet. Als gemeinsame Quelle sowohl der Mythenbildung als auch religiöser Gefühle und Vorstellungen bezeichnet Wundt die „individuelle Phantasietätigkeit“.<sup>250</sup> Mythen und religiöse Vorstellungen seien aber zugleich Phantasieschöpfungen, die sich nur unter den Bedingungen des Zusammenlebens vieler hätten bilden können. So wird der Mythos von Wundt als eine „Schöpfung der Volksphantasie“<sup>251</sup> verstanden, die auf eine Zeit zurückgehe, in der die Angehörigen eines Volks in ihrer Intellektualität noch nicht so weit entwickelt gewesen seien, dass sie sich selbst als Subjekte von den Objekten hätten unterscheiden können. In dem Maße, wie die Volksphantasie im Mythos „Erlebnisse der Wirklichkeit“<sup>252</sup> verknüpfe, würden in der Religion aus dem Inhalt dieser Wirklichkeitserlebnisse die Vorstellungen über den Grund und Zweck des menschlichen Daseins geschöpft. Mit der Phantasie als der allgemeinen Instanz, die den mythischen und religiösen Vorstellungen übergeordnet ist, beschäftigt sich Wundt in den ersten zwei Kapiteln der Abhandlung. Im dritten und letzten Kapitel über die mythenbildende Phantasie wird der Mythos unter psychologischen Gesichtspunkten bestimmt. Einem kritischen Überblick über die Tendenzen und zentralen Hypothesen aus der Mythendeutung des 19. Jahrhundert folgt ein Abschnitt über die „[a]llgemeine Psychologie der Mythenbildung“,<sup>253</sup> in dem zunächst der Begriff der mythologischen Apperzeption erläutert wird, den Wundt ausgehend von Kants transzendentaler Apperzeption bildet. Es gehört für Wundt zu den konstitutiven Merkmalen des mythologischen Denkens, das es Objekte belebt und personifiziert. Darin seien sich bis auf wenige Ausnahmen alle Mythentheorien einig.<sup>254</sup> Mythische Personifikation und ästhetische Einfühlung sind nach Wundt die nur graduell unterschiedlichen Ausprägungen der allgemeinen Bewusstseinstätigkeit, der Apperzeption:

---

<sup>250</sup> Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Zweiter Band: Mythos und Religion. Mit 53 Abbildungen im Text.* Leipzig 1905. S. 4.

<sup>251</sup> Ebd. S. 592f.

<sup>252</sup> Ebd. S. 4.

<sup>253</sup> Ebd. S. 577-590.

<sup>254</sup> Ebd.

Die ästhetische Einfühlung ist nichts anderes als eine ermäßigte Form mythologischer Personifikation, und diese selbst ist die ästhetische Einfühlung in jenem äußersten Grade, wo die ganze Persönlichkeit in ihrem momentanen Bewußtseinszustand samt den Nachwirkungen früherer Erlebnisse, die in diesen eingehen, in das Objekt hinüberwandert.<sup>255</sup>

Doch unterscheiden sich die mythenbildenden und ästhetischen Bewusstseinsvorgänge insofern für Wundt, als die mythologische Apperzeption in genetischer Hinsicht die ältere, die ursprüngliche ist. In ihr werden alle von den Gegenständen der Wahrnehmung angeregten Affekte in die Gegenstände selbst projiziert. Aus der mythologischen erwächst die ästhetische Apperzeption, die sich durch eine zunehmende Differenzierung subjektiver und objektiver Elemente auszeichnet. Am Ende der Bewusstseinsentwicklung steht als „logisches Postulat“ das, was Wundt als „gewöhnliche ‚transzendente‘ Apperzeption“<sup>256</sup> bezeichnet. Wundt weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch im Seelenleben der spätesten Entwicklungsstufe des Bewusstseins die Funktionen der ästhetischen und der transzendentalen Apperzeption vermischt seien und dass, „wo irgend die Bedingungen günstig sind“,<sup>257</sup> die ästhetische zur mythischen Apperzeption gesteigert werden könne. Beim Mythos handelt es sich also nach Wundts Auffassung nicht um den Ausdruck einer vergangenen geistigen Funktion. Der Mythos sei „keine Denkform, die einer nie wiederkehrenden Vergangenheit angehört“,<sup>258</sup> Vielmehr lebe er auch auf der gegenwärtigen geistigen Entwicklungsstufe fort und strebe danach, „sich wieder zu beleben, wo er zeitweise verschwunden scheint“.<sup>259</sup> Die ästhetische Anschauung stellt sich Wundt dar als eine „Zwischenform“<sup>260</sup>, als Ersatz, der an die Stelle des mythenbildenden Bewusstseins rückt. In diesem Ersatz könnten sich die psychischen Kräfte entladen, die ursprünglich von der mythenbildenden Tätigkeit freigesetzt worden seien. Das Nachlassen der mythenbildenden Tätigkeiten habe den Grund nicht in einer Verringerung der psychischen Kräfte, sondern darin, dass sich den Äußerungen Hemmungen und Widerstände entgegensezten. Aus dem anthropologischen Charakter der mythenbildenden Apperzeption erklärt sich Wundt die Übereinstimmungen in der Mythenentwicklung an verschiedenen geographischen

---

<sup>255</sup> Ebd. S. 579.

<sup>256</sup> Ebd. S. 580f.

<sup>257</sup> Ebd. S. 581.

<sup>258</sup> Ebd.

<sup>259</sup> Ebd.

<sup>260</sup> Ebd.

und kulturellen Standorten. Aufgabe der Völkerpsychologie sei es, die allgemeingültigen Gesetze des Seelenlebens, die bei der Mythenbildung zur Anwendung kommen, zu erforschen, wohingegen für Ethnologie und Geschichte die Besonderheiten der Mythen bei den verschiedenen Völkern im Vordergrund zu stehen hätten. Darüber hinaus zeichnet sich nach Wundt das mythologische Denken dadurch aus, dass die Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie nicht als subjektive Vorstellungen, sondern als „objektive Wahrnehmungsinhalte“ und als „unmittelbar gegebene Wirklichkeit“<sup>261</sup> aufgefasst werden. Ein weiteres konstitutives Merkmal des mythologischen Denkens liegt nach Wundt mit der mythologischen Assoziation vor. Diese Art der Assoziation bewirkt, dass einander ähnliche oder benachbarte Vorstellungen in einen Kausalzusammenhang gestellt werden, in den sie nach den Gesetzen der Logik nicht gehören.

Die ungebrochene Potenzialität, die der Mythos nach Wundt besitzt, ist auch Kerngedanke in Freuds psychoanalytischem Mythosverständnis. Denn Freud sieht den Mythos durch alle Zeiten hindurch bis in die tiefsten Schichten der Individualpsyche hineinreichen und sich auf das Individuum auswirken. In der *Traumdeutung* arbeitet er die Parallelen zwischen Träumen und kleinen Erzählformen wie dem Mythos heraus. Im Ödipus-Mythos bewahrt sich für Freud die Erinnerung an ähnliches Geschehen in der Urhorde, wo die Söhne sich gegen den Vater und dessen alleinige Verfügungsmacht über die weiblichen Mitglieder der Horde aufgelehnt hätten. Bei C. G. Jung, einem Schüler Freuds, der sich bald von seinem Lehrer entfernte, sind die Mythen aller Völker und zu allen Zeiten von den Archetypen geprägt, wiederkehrenden Urbildern, die außer in Mythen und Märchen auch in Träumen realisiert werden können. Es geht also um ererbte und vererbte, allgemein menschliche und nicht auf bestimmte Zeiten, etwa ein mythenbildendes Frühstadium der Menschheit, beschränkte Bestände an Urbildern. Die Seele verfügt nach Jung über einen solchen Grundstock, wobei die Frage nach dem Modus der Übertragung dieser gleichsam genetischen, seelenspezifischen Informationen problematisch wird.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Ebd. S. 583.

<sup>262</sup> Zu Freud und Jung Graf: Griechische Mythologie. A. a. O. S. 39-43.

Den psychologischen, bei Wundt völkerpsychologisch, bei Freud und Jung tiefenpsychologisch ausgerichteten Mythostheorien stehen in England und Frankreich um die Jahrhundertwende Mythosfassungen gegenüber, die von Kurt Hübner in seinem Überblick über die Geschichte der Mythos-Deutung unter dem Titel „Die ritualistisch-soziologische Deutung des Mythos“ als Einheit betrachtet werden.<sup>263</sup> Das soziologische Moment ist in Frankreich stärker ausgeprägt, wo Emile Durkheim eine soziologische Theorie von Religion entwickelte, die er ausführlich 1912 in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* darlegte. Der Einzelne macht im kollektiven Zusammenleben die Erfahrung, dass das Kollektiv eine über seine eigenen Kräfte und Möglichkeiten hinausgehende Kraft entfaltet. Zur Vorstellung dieses kollektiven Kraftreservoirs wird auf Riten und Mythen zurückgegriffen, in denen sich die Kollektivkräfte objektivieren. In der Auseinandersetzung mit den australischen Totemsystemen erscheint Durkheim nicht der von Tylor theoretisch begründete Animismus als die Wurzel der Religion, sondern das gesellschaftliche Kollektiv. Religion ist für Durkheim eine „eminent soziale Angelegenheit“, deren Vorstellungen auf den so genannten Kollektivvorstellungen beruhen.<sup>264</sup> Riten können demzufolge nur „im Schoß von versammelten Gruppen“ entstehen und haben die Aufgabe, die Gruppe oder einzelne Mitglieder derselben in bestimmte Geisteszustände zu versetzen. Der Begriff des Mythos tritt bei Durkheim und seinen Anhängern, Mitarbeitern und Schülern, etwa Marcel Mauss und Lucien Lévy-Bruhl, hinter diejenigen des Rituals und der Kollektivvorstellungen zurück.

Die Auffassung, dass es sich bei den Mythen um die Erklärungen gesellschaftlicher Einrichtungen handle, deren ursprünglicher Sinn nicht mehr nachzuvollziehen sei, war die Kernthese der Cambridger Ritualisten, eines Forscherkreises, der sich im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts an James Frazer, den Verfasser des monumentalen Werks *The Golden Bough* angeschlossen hatte.<sup>265</sup> Dem Ritual wurde wie schon bei Heyne und K. O. Müller die entstehungsgeschichtliche Priorität vor dem Mythos zugewiesen. Wurde der Diskurs zunächst noch von der Annahme bestimmt, dass der ursprüngliche Sinn der Institutionen und Rituale den Angehörigen eines

---

<sup>263</sup> Kurt Hübner: Die Wahrheit des Mythos. München 1985. S. 54-57.

<sup>264</sup> Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übers. v. Ludwig Schmidts. Frankfurt a. M. 1981. (= Theorie). S. 28; dort auch das Folgende.

<sup>265</sup> Zu den Cambridger Ritualisten Graf: Griechische Mythologie. S. 43-46; siehe auch das Kap. 5.5.1 dieser Arbeit.

späteren Zeitalters nicht mehr geläufig gewesen sei und deswegen nachträglich ein ätiologischer Mythos habe ersonnen werden müssen, so führte Jane Harrison unter dem Einfluss von Durkheims religionssoziologischen Arbeiten eine Neubewertung des Verhältnisses von Mythos und Ritus herbei. In ihrem ersten großen Buch von 1903, dessen Titel *Prolegomena to the Study of Greek Religion* auf K. O. Müller Grundlagenwerk der wissenschaftlichen Mythenforschung anspielte, leitete Harrison die Mythen noch aus den Riten ab. Im Anschluss an Frazers Theorie deckte sich Harrisons Ritusbegriff mit den Fruchtbarkeitsriten. Der Mythos wurde als das Ergebnis oder Produkt falsch verstandener Ritualpraxis bewertet. In ihrem zweiten großen Buch *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion* von 1912, das nach dem Kontakt mit der religionssoziologischen Schule um Durkheim erschien, wies Harrison als erste darauf hin, dass Religion und Mythologie im antiken Griechenland stark von Initiationsritualen geprägt waren. Der strenge genetische Zusammenhang von Ritus und Mythos, wie ihn die Ritualisten bis dahin behauptet hatten,<sup>266</sup> wurde von Harrison nun in dem Sinne aufgelockert, als sie den Standpunkt einnahm, dass sich mythische und rituelle Elemente im gesellschaftlichen Zusammenleben und Zusammenwirken wechselseitig beeinflussten. Als untersuchungswürdig galt das Ritus-Mythos-Verhältnis weiterhin, aber nicht mehr in der strengen Fassung einer genetischen Abhängigkeit des Mythos vom Ritus. Von hier war es dann nur noch ein kleiner Schritt zum umfassenden Mythosbegriff bei Bronislaw Malinowski, der ein Schüler Frazers war, aber auch zeitweise bei Wundt in Leipzig studiert hatte. Anders als Frazer, einer der großen Lehnstuhlethnologen oder ‚arm chair anthropologists‘ des 19. Jahrhunderts, hatte Malinowski auch selbst ethnographisch gearbeitet. Deshalb reduzierte er den Mythos nicht mehr auf die sprachliche, reflexive oder ästhetische Funktion einer Erkenntnisform, die darauf abzielte, natürliche Erscheinungen oder gesellschaftliche und rituelle Einrichtungen darzustellen oder zu erklären. Vielmehr betrachtete er ihn als eine Lebensform, in die neben den sprachlichen, reflexiven und ästhetischen Elementen auch alle Elemente des alltäglichen und gemeinschaftlichen Lebens einfließen.

---

<sup>266</sup> Beispielweise meint W. R. Smith in *Religion der Semiten* (Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh 1889, deutsche Übersetzung von 1899), „daß beinahe in jedem Fall der Mythos aus dem Ritus hergeleitet ist und nicht der Ritus im Mythos wurzelt.“ Zitiert nach Kurt Hübner: Die Wahrheit des Mythos. A. a. O. S. 55.

Im Kap. 5 der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, die Spuren nachzuweisen, die die Arbeiten von fünf sehr unterschiedlichen Autoren im essayistischen Werk Gottfried Benns hinterlassen haben. Somit leistet das Kapitel zugleich einen kleinen Beitrag zur Einflussgeschichte der Mythenforschung im 20. Jahrhundert. Bei den von Benn rezipierten Autoren handelt es sich um:

- a) Lucien Lévy-Bruhl, der zur Durkheim-Schule zu rechnen ist und in seiner Abhandlung *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, die seit 1921 auch in deutscher Übersetzung vorlag, eine Konzeption des universellen mythischen Denkens entwickelt (Kap. 5.1)
- b) Edgar Dacqué, der Mythenforschung von der Paläontologie aus betreibt und damit die allegorische und euhemeristische Mythosauffassung auf eine vor- und frühgeschichtliche Ferne ausdehnt, dabei hochspekulativ vorgeht und in seinen zwei Büchern *Urwelt, Sage und Menschheit* sowie *Leben als Symbol* den Versuch unternimmt, Naturwissenschaft und Metaphysik zu verbinden (Kap. 5.2)
- c) den niederländischen Volkskundler Herman Wirth, dessen 1928 erschienene, heute nahezu in Vergessenheit geratene Abhandlung *Der Aufgang der Menschheit* verschiedene Linien der Mythenforschung weiterschreibt: die spekulative Rekonstruktion einer archaischen Religions- und Gesellschaftsform, wie sie von Bachofen in seinem *Mutterrecht* begründet wurde; die Hypothese der Mythenwanderung, die von einem lokalisierbaren Ausstrahlungsherd ausgegangen sei; schließlich die naturphilosophische Allegorese, der zufolge die Umlaufbewegung der Sonne das religiöse Urerlebnis darstellte (Kap. 5.3)
- d) Erich Unger, der in seinen erkenntniskritischen Werken *Das Problem der mythischen Realität* und *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* die mythische Wirklichkeit am Beispiel der alttestamentlichen Hebräer an andersartige biologisch-anthropologische Rahmenbedingungen knüpft und einen Realitätscharakter der mythischen Erzählungen postuliert (Kap. 5.4)
- e) Francis Macdonald Cornford, einen englischen Altertumswissenschaftler aus dem Kreis der Cambridger Ritualisten, der in einem kurzen Aufsatz am Beispiel des antiken und des modernen Wissenschaftsbegriffs



Mentalitätsgeschichte betreibt und die Wechselwirkung von gesellschaftlichen Zuständen und Erkenntnismodalitäten demonstriert (Kap. 5.5).

### **3. Die ethnologischen Gedichte – zwei Beispielanalysen**

#### **3.1 Benn im primitivistischen Umfeld im Berlin der Weimarer Jahre**

In Benns wohl schon 1927 abgeschlossener, aber erst 1929 veröffentlichter Prosadichtung *Urgesicht* beschreibt das Erzähler-Ich die Maßnahmen, derer es bedurfte, um das *Urgesicht* zu erhalten: „Ich witterte in Masken, ich röchelte in Runen, ich drängte in Dämonen [...]“<sup>267</sup> In dieser dichterisch stilisierten Aussage darf ein gehöriger Anteil Autobiographie vermutet werden. Denn es gibt zahlreiche Anzeichen und Belege dafür, dass sich Benn in den 20er Jahren mit Masken, Runen und Dämonen auseinandersetzte, etwa mit den Tanzmasken afrikanischer, amerikanischer oder ozeanischer Völker, sowie mit archaischen Bilderschriften, wie sie vor allem außereuropäische Kulturen entwickelt hatten, und mit fremdartigen Anschauungen des Götter- und Geisterglaubens. Die Trilogie aus *Masken*, *Runen* und *Dämonen* muss aber auch als Synekdoche genommen werden für Benns Teilnahme an der primitivistischen Bewegung, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts im europäischen Kultur- und Kunstbetrieb auf vielfältige Weise bemerkbar machte. Bevor Benns Interesse an ethnologischen und kunstethnologischen Fragestellungen am Beispiel zweier Gedichte aus den mittleren 20er Jahren untersucht wird, in die verschiedene Materialien aus ethnologisch-ethnographischer Lektüre einfließen, soll ein skizzenartiges literatursoziologisches Panorama entworfen werden, das die Rahmenbedingungen von Benns Teilnahme am ästhetischen Primitivismus hervortreten lässt.

In den 20er Jahren bewegte sich Benn in einer Berliner Szene, deren Mitglieder ein ausgeprägtes Interesse für außereuropäische Kulturen, Lebensweisen, Denkformen

---

<sup>267</sup> SW III. S. 211.

und Kunstprodukte teilten. Er war mit Carl Einstein befreundet, einer der zentralen Gestalten im europäischen Primitivismus. Mit seiner aufsehenerregenden Publikation *Negerplastik* von 1915 hatte Einstein, um mit dem Rezensenten Hermann Hesse zu sprechen, ein „Loch“ in den „klassischen Schönheitskanon“<sup>268</sup> geschossen und die Aufnahme primitiver Kunst in den deutschen Künstler- und Intellektuellenkreisen befördert. Einstein und Benn kannten sich spätestens seit 1913, seit einer Lesung der Künstlergruppe Aktion im Salon Paul Cassirer.<sup>269</sup> Dass Benn in den mittleren 20er Jahren mit Einstein in Verbindung stand, geht aus einem Brief von 1926 hervor, in dem Benn angibt, er „[s]ehe und höre niemanden, außer manchmal Einstein“.<sup>270</sup> Überdies stand Benn in den Weimarer Jahren mit dem Berliner Verleger und Galeristen Alfred Flechtheim in Verbindung. Flechtheim kannte er spätestens seit seiner Stationierung als Militärarzt in Brüssel während des Weltkriegs. Unter den deutschen Besatzern hatte sich eine Gruppe aus Intellektuellen und Künstlern zusammengefunden, der außer Flechtheim, Einstein und Benn auch der Dramatiker Carl Sternheim und der Kunsthistoriker Wilhelm Hausenstein angehörten.<sup>271</sup> Der Kunstsammler Flechtheim legte nach dem Krieg eine Sammlung primitiver Kunstwerke an, die nach Ansicht von Jill Lloyd in Deutschland „qualitativ wie quantitativ“<sup>272</sup> ihresgleichen suchte. Die Mehrzahl der Werke in Flechtheims Sammlung stammte aus den ehemaligen deutschen Kolonien in Neuguinea und dem Bismarckarchipel. In der Ausstellung *Südsee-Plastiken*, die Flechtheim 1926 in

---

<sup>268</sup> Hermann Hesse: Die Plastik der Neger. Karl [sic] Einstein: Negerplastik. Leipzig, Verlag der weißen Bücher.- In: Beilage zur Vossischen Zeitung vom 30. Juli 1915.- Zitiert nach: Carl Einstein: Werke. Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. v. Rolf-Peter Baacke unter Mitarbeit v. Jens Kwasny. Berlin 1980. S. 505f.; hier S. 506.

<sup>269</sup> Sibylle Penkert: Carl Einstein. Beiträge zu einer Monographie. Göttingen 1969. (= Palaestra; Bd. 255). S. 61.

<sup>270</sup> Brief an Gertrud Zenzes vom 4.9.26.- In: G. B.: Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956. Mit einem Nachwort von Max Rychner. München 1962. (= dtv; Bd. 89). S. 13f. Hier S. 14.

<sup>271</sup> Zur Brüsseler Kolonie der deutschen Künstler und Intellektuellen Hubert Roland: Die deutsche literarische „Kriegskolonie“ in Belgien 1914-1918. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-belgischen Literaturbeziehungen 1900-1920. Berlin u. a. 1999. (= Contact; Bd. 26); außerdem Sibylle Penkert: Carl Einstein. A. a. O. S. 78-81 und der Katalog Expressionismus. Literatur und Kunst 1910-1923. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N. vom 8. Mai bis 31. Oktober 1960. Hrsg. v. Paul Raabe u. Ludwig Greve. Marbach a. N. 1960. (= Sonderausstellungen des Schiller-Nationalmuseums; Bd. 7).

<sup>272</sup> Jill Lloyd: Alfred Flechtheim. Ein Sammler außereuropäischer Kunst. [Übersetzung von Maria Kreutzer].- In: Alfred Flechtheim. Sammler, Kunsthändler, Verleger. Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Düsseldorf vom 20. September bis 1. November sowie im Westfälischen Landesmuseum vom 29. November 1987 bis 17. Januar 1988. Hrsg. v. Hans Albert Peters. Düsseldorf 1987. (= 1937. Europa vor dem 2. Weltkrieg), S. 33-35; hier S. 33.

Berlin, Zürich und Düsseldorf präsentierte, wurden Masken, Ahnenfiguren, die so genannten Uli-Figuren, Instrumente, Schnitzereien und Gebrauchsgegenstände aus den ehemaligen deutschen Kolonialgebieten im Pazifik gezeigt. Zum Ausstellungskatalog steuerte Einstein ein Vorwort bei, in dem er die Entstehung, Bedeutung und den rituellen Gebrauch der Objekte mit Angaben über kulturanthropologische Gegebenheiten der Herkunftsländer wie Totemismus, Magiepraxis, Ahnenglauben und matriarchalische Gesellschaftsstruktur erläuterte.<sup>273</sup> Dahingestellt sei, ob Benn die Ausstellung in Flechtheims Berliner Galerie besuchte, aber für den Kontakt mit Flechtheim spricht die Tatsache, dass Benn in den 20er Jahren Gedichte und Essays im *Querschnitt* publizierte.<sup>274</sup> Der *Querschnitt*, eine der führenden Kulturzeitschriften in der Weimarer Zeit, wurde von Flechtheim verlegt. Unter seinen Mitarbeitern und Beiträgern waren ebenso Ethnologen wie Spezialisten für primitive Kunst. Nur exemplarisch sei auf Einstein, Eckart von Sydow, der 1923 mit einer Kunstgeschichte der primitiven und archaischen Völker in Erscheinung getreten war, und den Ethnologen Leonhard Adam hingewiesen.<sup>275</sup> Regelmäßig brachte der *Querschnitt* Abhandlungen über kunstethnologische Fragestellungen, Abbildungen primitiver Kunstwerke und Fotomaterial, mit dem das Alltagsleben der

---

<sup>273</sup> Carl Einstein: Vorwort.- In: Südsee-Plastiken. Berlin 1926, (= Veröffentlichungen des Kunstarchivs; Bd. 5) [Katalog zur Ausstellung in der Galerie Flechtheim, Berlin, Mai 1926, im Zürcher Kunsthaus, Juni 1926, und in der Galerie Flechtheim, Düsseldorf, August 1926; mit 30 Abbildungen], S. 3-7. Zum Verhältnis zwischen Flechtheim und Einstein Monika Flacke-Knoch: Carl Einstein und Alfred Flechtheim. Vermutungen zu einer Wirkungsgeschichte. Köln 1988. [Sonderdruck aus dem Wallraff-Richartz-Jahrbuch. Bd. 48/48]. S. 473-484. Flechtheims Berliner Galerie war Schauplatz des legendären Schlages, den Einstein am 15. April 1926 bei den Vorbereitungen der Ausstellung erhielt. Der Künstler Ernesto Fiori schlug seinen Kritiker Einstein mit dessen Kunst des 20. Jahrhunderts, dem immerhin 576 Seiten starken Band der Propyläen-Kunstgeschichte, auf den Kopf. Uwe Fleckner und Thomas W. Gaehtgens: „Schauend ändert man Menschen und Welt.“ Carl Einstein und die Kunst des 20. Jahrhunderts.- In: Carl Einstein: Werke. Berliner Ausgabe. Hrsg. v. Hermann Haarmann u. Klaus Siebenhaar. Bd. 5: Die Kunst des 20. Jahrhunderts. Hrsg. u. komm. v. Uwe Fleckner u. Thomas W. Gaehtgens. Berlin 1996. S. 7-32; insbes. S. 7.

<sup>274</sup> Vgl auch die Stelle im Doppelleben, wo Benn Rechenschaft über seine jüdischen Kontakte ablegt: „[...] während meiner Lebensperiode sah oder las ich drei Juden, die ich als genial bezeichnen würde: Weininger, Else Lasker-Schüler, Mombert. Als Talente allerersten Ranges würde ich nennen: Sternheim, Liebermann, Kerr, Hofmannsthal, Kafka, Döblin, Carl Einstein, dazu Schönberg und dann kam die unabsehbare Fülle anregender, aggressiver, sensitiver Prominenten, von denen ich einige kennenlernte: S. Fischer, Flechtheim, Cassirer, die Familie Ullstein – meine Auswahl ist gering und unzulänglich, ich verkehrte nicht viel in hohen Kreisen.“ (SW V. S 86). Eine Auswahl aus Benns Veröffentlichungen im *Querschnitt*: Die Essays *Alexanderzüge mittels Wallungen* (1924), *Medizinische Krise* (1926) und *Genie und Gesundheit* (1930) sowie die Gedichte *Wer bist du* – (1924), *Jena* (1926) und *Die hyperämischen Reiche* (1928).

<sup>275</sup> Eckart von Sydow: Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit. Berlin 1923. (= Propyläen-Kunstgeschichte; Bd. 1). Als 16. Band der Reihe erschien 1926 Carl Einsteins Kunst des 20. Jahrhunderts. Von Leonhard Adam stammt etwa der Beitrag Das Rätsel des Totemismus.- In: Der Querschnitt 5. H. 2. 1925. S. 577-585.

Menschen in außereuropäischen Kulturen dokumentiert wurde.<sup>276</sup> Zu Flechtheims 50. Geburtstag im Jahre 1928 wurde eine Ausgabe der Zeitschrift in ein Gratulationsheft umgewidmet, zu dem auch Benn einen Beitrag leistete. Das Gedicht *Die hyperämischen Reiche* wurde Flechtheim, „dem durch die Äonen strahlenden Gründer des *Querschnitt* zum 50. Geburtstag“<sup>277</sup> gewidmet.

Mit dem Kunsttheoretiker, -kritiker und -ethnologen Carl Einstein, dem Kunstsammler, Galeristen und Verleger Alfred Flechtheim und der Zeitschrift *Querschnitt* sind wichtige Multiplikatoren des Interesses an primitiver Kunst und ethnologischen Fragestellungen benannt, mit denen Benn nachweislich in den 20er Jahren in Berührung kam. Daneben muss eine Institution erwähnt werden, die das Wissen über das Leben und die Kunst von Naturvölkern der Gegenwart und der Vergangenheit popularisierte: das Berliner Museum für Völkerkunde. Das Museum zeigte seit seiner Eröffnung im Jahre 1886 in seinen verschiedenen regionalen Abteilungen eine stetig wachsende Menge von Gebrauchs- und Kunstgegenständen aus fremden, außereuropäischen Kulturen. Das Museum, das in der Königgrätzer Straße lag und von Benn 1919 im Essay *Das moderne Ich* erwähnt wurde,<sup>278</sup> war eines der am besten ausgestatteten seiner Art.<sup>279</sup> Weil die Bestände im Zuge des Kolonialismus und der völkerkundlichen Forschung kontinuierlich angewachsen waren und Platzprobleme verursachten, befand sich das Völkerkundemuseum Mitte der 20er Jahre in einem Prozess der Umstrukturierung, der unter anderem von dem damals nahezu allgegenwärtigen Carl Einstein publizistisch begleitet wurde.<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> Zum Stellenwert außereuropäischer Kunst in der Zeitschrift *Querschnitt* Lloyd: Alfred Flechtheim. A. a. O.

<sup>277</sup> Der *Querschnitt* 8. H. 3. 1923. S. 194; zitiert nach: SW I. S. 120f.

<sup>278</sup> SW III. S. 101.

<sup>279</sup> Der Kunsthistoriker Karl Scheffler urteilte 1921 über das Berliner Museum: „Die vorgeschichtliche Sammlung gilt Kennern als die beste in Deutschland, die allgemeine ethnologische Abteilung gilt als die beste überhaupt.“ Zitiert nach Uwe Fleckner: Carl Einstein und sein Jahrhundert. Fragmente einer intellektuellen Biographie. Berlin 2006. S. 295.

<sup>280</sup> Carl Einstein: Das Berliner Völkerkunde-Museum. Anlässlich der Neuordnung [1926] sowie Schausammlung und Forschungsinstitut. (Noch ein Wort zum neuen Völkerkundemuseum) [1926].- In: Ders.: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 446-450 sowie S. 451-453; beide Artikel wurden in 1926er-Ausgaben des *Querschnitts* veröffentlicht.

Zu den Maßnahmen wie Auslagerung von Beständen nach Dahlem und Trennung von Schau- und Forschungssammlung sowie den Hintergründen siehe den Artikel des Ethnologen und Leiters der

### 3.2 Benns Gedichte mit außereuropäischer Motivik

In diesen ästhetik- und wissensgeschichtlichen Kontext, in dem Repräsentanten des Kunstbetriebs, der Kunstwissenschaften und der Ethnologie aufeinander einwirken, fügen sich eine Reihe von Gedichten ein, die Benn im Zeitraum von 1922 bis 1928 schrieb und in denen er exotische Orte, primitive Kunstobjekte und Gebrauchsgegenstände sowie Rituale fremder Kulturen thematisierte und motivisch verarbeitete. Dietrich Krusche bescheinigt Benn, „gründlich recherchiertes anthropologisches Detail“ in einer Serie von „Südseegedichte[n]“<sup>281</sup> verarbeitet zu haben. Er stellt also ein Korpus ‚Südseegedichte‘ zusammen,<sup>282</sup> zieht jedoch bei anderer Gelegenheit den Ausdruck „Motivkomplex ‚Außer-Europa‘“<sup>283</sup> zur Kennzeichnung der betreffenden Gedichte vor. Auf diese Weise muss das Gedicht *Ostafrika* von 1925 nicht aus dem Korpus ausgeschlossen werden. Die Benennung, zeitliche Eingrenzung und Zusammenstellung dieses Teilkorpus innerhalb der Bennischen Lyrik bereitet einige Schwierigkeiten. Ist der Ausschluss von *Ostafrika* mit dem Begriffskonstrukt ‚Außer-Europa‘ abgewandt, stellt sich als nächstes die Frage, wie mit dem Gedicht *Alaska* verfahren werden sollte. *Alaska* würde das geographische Kriterium zur Aufnahme in das Korpus der Gedichte mit außereuropäischer Motivik erfüllen, entstand allerdings bereits 1913 und damit deutlich vor den anderen Gedichten mit entsprechendem Motivhintergrund, die alle aus den Jahren um 1925 stammen. *Alaska* entstand vor der Zeit, als Benn von den Multiplikatoren des Primitivismus, insbesondere Einstein und Flechtheim, beeinflusst wurde. Dieser Einfluss wird wahrscheinlich zum ersten Mal in dem Stück

---

amerikanischen Abteilung des Museums, Konrad Theodor Preuss: Die Neuaufstellung des Museums für Völkerkunde. Allgemeine Bemerkungen.- In: Berliner Museen 47. H. 4. 1926. S. 67-72.

<sup>281</sup> Dietrich Krusche: Utopie und Allotopie. Zur Geschichte des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literatur.- In: Jb. Deutsch als Fremdsprache 11. 1985. S. 131-156. Hier S. 149. Krusche weist darauf hin, dass die der außereuropäischen Fremde zugeschriebenen Elemente – „Entindividualisierung, Ritualität, Aufgehen im mythischen Kollektiv, Schöpfungsnahe“ (S. 149) – von Benn in den systemkonformen Texten von 1933 als auf die europäische Wirklichkeit übertragbar gedacht werden.

<sup>282</sup> Dietrich Krusche: Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte (1985).- In: Hermeneutik und Fremde. Hrsg. v. D. Krusche u. Alois Wierlacher. München 1990. S. 143-174. Hier S. 165.

<sup>283</sup> Dietrich Krusche: Palau – Verführung der Ferne. Zu dem Motivkomplex „Außer-Europa“ in der Lyrik Gottfried Benns. S. 59-71. Hier S. 51.

*Der Vermessungsdirigent* greifbar. Dieses „[e]rkenntnistheoretische[ ] Drama“,<sup>284</sup> einer der wenigen szenischen Texte im Œuvre Benns, entstand 1916, als Benn zum engeren oder weiteren Kreis der deutschen Künstler und Intellektuellen in der Brüsseler Kolonie gehörte. In dem Stück tritt eine Figur namens Picasso auf. Picasso, ein Künstler mit „exotische[n] Vorstellungen“,<sup>285</sup> ersucht seinen Arzt Pameelen, ihm das indianische Pfeilgift und Narkotikum Curare zu verschreiben. Die Verbindung, die in der fiktiven, aber natürlich auf den real existierenden Künstler anspielenden Picassofigur das Motiv der zeitgenössischen Kunst und die Referenzen auf kulturelle Güter primitiver Völker eingehen, entspricht ganz dem Programm des ästhetischen Primitivismus. Das Gedicht *Alaska* hingegen liegt entstehungsgeschichtlich Benns Aufenthalt in Brüssel voraus. Hinzu kommt, dass sich *Alaska* auch im Hinblick auf die Wahl der rhetorisch-stilistischen Mittel und der formalen Einrichtung deutlich von den exotisierenden Gedichten der 20er Jahre unterscheidet. Einerseits bringt Benn seine Zivilisationsverachtung bissig und boshaft zum Ausdruck, indem er Europa als „Nasenpopel / aus einer Konfirmandennase“<sup>286</sup> bezeichnet. Andererseits weist das Gedicht von 1913 nicht den gleichen regelmäßigen Vers- und Strophenbau auf, wie er für die ein Jahrzehnt später entstandenen und in formaler Hinsicht sehr homogenen Gedichte aus dem Motivkreis ‚Außer-Europa‘ charakteristisch ist.

Ein weiteres Problem bei der Korpusfestlegung ergibt sich daraus, dass in einigen Gedichten wie *Palau*, *Ostafrika*, *Osterinsel* und *Meer- und Wandersagen* der außereuropäische Schauplatz im Mittelpunkt steht, bei den drei erstgenannten ja sogar titelgebend ist, wohingegen in anderen Gedichten wie *Orphische Zellen* das exotische, außereuropäische Setting nur einen von mehreren Orten der dichterischen Evokation darstellt oder sich sogar – wie im Falle von *Fürst Kraft* – auf ein einziges Wort beschränkt.<sup>287</sup> Andere Kriterien als die geographische Einordnung legten Albrecht Schöne oder Hans Esselborn ihren Versuchen zugrunde, ein spezifisches

---

<sup>284</sup> SW VII/1. S. 35.

<sup>285</sup> Ebd. S. 43.

<sup>286</sup> SW I. S. 20.

<sup>287</sup> „Sansibar“ (SW I. S. 88).

Korpus für Benns lyrisches Schaffen um die Mitte der 20er Jahre zu bestimmen und mit einem Kollektivnamen zu versehen.<sup>288</sup>

Den verschiedenen Ansätzen, ein Korpus von einander unter bestimmten werkchronologischen, formalen, motivischen oder thematischen Gesichtspunkten ähnlichen Gedichten aus dem lyrischen Œuvre auszugliedern, soll in der vorliegenden Arbeit kein weiterer hinzugefügt werden. Stattdessen wird sich die Untersuchung zur Lyrik Benns auf zwei Gedichte beschränken: erstens *Meer- und Wandersagen*, ein Gedicht, das zuerst 1925 in Benns Band *Spaltung* erschien; zweitens das Gedicht *Osterinsel*, das zum ersten Mal 1927 in den *Gesammelten Gedichten* veröffentlicht wurde. Keiner der Interpreten, die sich mit der Fragen einer Korpusformation befassten, hat einen Zweifel daran gelassen, dass die beiden ausgewählten Gedichte in den Motivkreis Exotik/Südsee/Außer-Europa fallen. In beiden Gedichten thematisiert Benn schwerpunktmäßig kulturelle Äußerungsformen aus dem von Krusche so genannten Außer-Europa. Dieses Außer-Europa lässt sich sogar noch genauer eingrenzen auf den ozeanischen Raum, jene Inselwelt im pazifischen Ozean, die, geographisch etwas unpräzise, oft als Südsee angesprochen wird. Die Entstehungszeit von *Meer- und Wandersagen* und *Osterinsel* fällt in jene Zeit, die am ehesten als Benns primitivistische Phase angesprochen werden kann, da sie durch die Kontakte mit Einstein und Flechtheim in Berlin sowie durch die Mitarbeit am *Querschnitt* und die Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Arbeiten aus Ethnologie und Mythenforschung geprägt ist. Die beiden Gedichte haben noch zweierlei gemeinsam. Zum einen hat sich in ihrem Wort- und Motivmaterial die Auseinandersetzung Benns mit im weiteren Sinne wissenschaftlichen Arbeiten niedergeschlagen. Deshalb erscheint es als angemessen, sie als ‚ethnologische Gedichte‘ zu bezeichnen. Zum anderen weisen beide Gedichte

---

<sup>288</sup> Für Albrecht Schöne ist „das Südseehafte, das Tropische und Blühende, das inselhaft Abgelegene meer- und brandungsumzogener Ufer“ das Wahrzeichen einer „Heils- und Sehnsuchtslandschaft“. A. Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen 1968. (= Palaestra; Bd. 226). [Kap. VI: Überdauernde Temporalstruktur. Gottfried Benn. S. 225-267]. S. 250; Hans Esselborn: Atavismus und Modernität in Gottfried Benns Gedichten der zwanziger Jahre.- In: Wirkendes Wort 52. H. 3. 2002. S. 398-416: „Die Regressionsgedichte der zwanziger Jahre stehen zuerst im Zeichen der Exotik, indem sie den Südkomplex über das Mittelmeer hinaus in das außereuropäische Gebiet ausdehnen [...]. Zur geographischen Exotik gesellt sich die ethnologische, nämlich die religiösen Bräuche und Mythen ganz entfernter und primitiver Stämme [...].“ (404).

neben der Evokationsebene der außereuropäischen, primitiven Kultur eine Ebene poetologischer Reflexion auf.

### **3.3 Die Einstein-Widmung des Gedichts *Meer- und Wandersagen***

Angesichts der Beschränkung auf die zwei betreffenden Gedichte ist jene „deutliche Zentrierung auf das deutsche Kolonialgebiet“,<sup>289</sup> wie sie Erich Huber-Thoma als charakteristisch für Benns Gedichte mit exotischem Setting hervorgehoben hat, nicht nachzuvollziehen. Deutsche Kolonialgeschichte steht nämlich nur im Hintergrund eines der beiden hier zur Untersuchung stehenden Gedichte. Die zentralpazifische Osterinsel, die in der Sprache der indigenen Bevölkerung Rapanui heißt, war zu keiner Zeit in deutschem Besitz. Nach ihrer Entdeckung im Jahre 1722 war die Insel im äußersten Osten des polynesischen Dreiecks zunächst in niederländischer, später dann in spanischer Hand. Heute gehört sie zu Chile. In *Meer- und Wandersagen* gibt es hingegen neben der regionalen Ortsangabe ‚Südsee‘ zwei Toponyme, die den exotischen Schauplatz mit der vergleichsweise kurzen, von 1884 bis 1918 währenden Phase kolonialer Aktivität des Deutschen Reiches verknüpfen. Das Gedicht sei an dieser Stelle in seinem vollen Wortlaut wiedergegeben:

Meer- und Wandersagen

Meer- und Wandersagen –

unbewegter Raum,

keine Einzeldinge ragen

in den Südseetraum,

5 nur Korallenhöre,

---

<sup>289</sup> Erich Huber-Thoma: Die triadische Struktur in der Lyrik Gottfried Benns. Würzburg 1983. (= Epistemata; Würzburger wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 16). S. 95.



nur Atollenflor,  
„ich schweige, daß ich dich höre“,  
sommambul im Ohr.

Zeit und Raum sind Flüche

10 über Land gebaut,  
ob es Rosenbrüche,  
ob es Schleierkraut,  
irdische Gestaltung  
tragisch Sukzession,  
15 komm, o Glückentfaltung,  
sammelnde Vision.

Mit Kanu im Porte,  
Muschelgeld im Haus,  
sind erschöpft die Worte,  
20 ist die Handlung aus,  
Jagd noch auf Gazelle,  
Betel noch gesucht,  
ewig schlägt die Welle  
in die Blanchebucht.

25 Göttern Maskenchöre.  
Da ein Gott tritt vor:  
„Ich schweige, daß ich dich höre“,  
im Korallenohr,  
irdische Gestaltung

30 tragisch Succession,  
ach, schon schließt die Spaltung  
stürmische Vision.

Meer- und Wandersagen  
kennen nur einen Raum

35 von den Schöpfungstagen  
in den Südseetraum,  
wenn die Stürme schlingen  
Speere und Kanu,  
wie sie sterbend singen –:

40 „ach, ich höre dich – du.“<sup>290</sup>

Im Gedicht werden die Blanchebucht und Gazelle-Halbinsel erwähnt. Die Gazelle-Halbinsel ist nicht nach der Tierart benannt, sondern trägt ihren Namen nach dem preußischen Schiff ‚Gazelle‘, mit dem die ersten Europäer in der Region ankamen. Auf sie spielt Benn in zweideutiger Weise mit der Wendung „Jagd noch auf Gazelle“

---

<sup>290</sup> SW I. S. 62f.

(V. 21) an. Schließlich kann es sich bei dem Präpositionalgefüge ‚auf Gazelle‘ sowohl um ein Präpositionalobjekt als auch um eine adverbiale Bestimmung handeln. Im ersten Fall müsste die Wendung in dem Sinne aufgelöst werden, dass ein Exemplar der Spezies Gazelle gejagt wird. Nach der zweiten Lesart findet die Jagd an einem Ort statt, der Gazelle heißt und dem Kriterium des Landmassentypus ‚Insel‘ oder ‚Halbinsel‘ gerecht wird: entsprechend wird ‚auf Gazelle‘ auf die Jagd gegangen. Die Eröffnung der zweiten Sinnebene setzt die Vertrautheit mit der Toponymie des ehemaligen deutschen Kolonialgebiets in der Südsee voraus. Die Blanchebucht und die Gazellehalbinsel bezeichnen zwei Lokalitäten im Bismarck-Archipel, die im Gebiet von Deutsch-Neuguinea lagen.<sup>291</sup> Weitere Toponyme aus dem deutschen Kolonialbesitz, die in Gedichten von Benn erwähnt werden, sind Ostafrika, Togo, Bougainville und Sansibar.

Eine Gemeinsamkeit formaler Art besteht zwischen *Osterinsel* und *Meer- und Wandersagen*, insofern Benn bei beiden Gedichten auf die bewährte und für diese Schaffensperiode ganz charakteristische Form zurückgreift: pro Strophe acht Verse, die im Kreuzreimschema angeordnet sind. *Meer- und Wandersagen* besteht wie *Osterinsel* aus fünf Strophen. Die weitere Gemeinsamkeit in produktionsästhetischer Hinsicht wurde bereits weiter oben angesprochen. Sie besteht darin, dass Benn Lesefrüchte aus ethnologisch-ethnographischen Texten verwertete. Die Versatzstücke aus den Quellentexten lassen sich in der Gedichttextur nachweisen. Zur *Osterinsel* ist die Quelle bekannt. Es ist Friedrich Schulze-Maiziers populärwissenschaftliche Monographie *Die Osterinsel*, die 1926 im Leipziger Inselverlag erschien.<sup>292</sup> Ermittelt

---

<sup>291</sup> Art. Blanchebucht.- In: Deutsches Koloniallexikon. 3 Bde. Hrsg. v. Heinrich Schnee. Leipzig 1920: „Blanchebucht oder *Abitnata*, tief einschneidende Bucht im Nordosten der *Gazellehalbinsel* (*Neupommern, Deutsch-Neuguinea*), 1767 von Carteret entdeckt, 1872 von C. H. Simpson, Kapitän des englischen Kriegsschiffes ‚Blanche‘ erstmalig vermessen, später von der deutschen Marine genauer aufgenommen [...]“. (Bd. 1. S. 217).

Online-Ressource:

<http://www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/Standardframeseite.php?suche=blanchebucht>

(Zugriff am 1.03.2015). Brian Holbeche sprach von einem „unnamed pacific island“, was nicht zutrifft. B. Holbeche: Gottfried Benn’s Palau.- In: Seminar 22. H. 1. 1986. S. 312-323. Hier S. 315.

<sup>292</sup> Friedrich Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. Mit 23 Tafeln und 6 Abbildungen im Text. Leipzig 1926. Das Buch ist nicht im Nachlass Benns enthalten [DLA].

hat die Quelle mit Edgar Lohner einer der Benn-Philologen der ersten Stunde.<sup>293</sup> Doch stellt sich für *Meer- und Wandersagen* die Quellenlage komplexer dar, was vermutlich der Grund dafür ist, dass der Quellenhorizont bisher nicht vollständig ausgeleuchtet wurde. Einen ersten Hinweis, in welcher Richtung zu suchen ist, gibt Benn selbst mit der Widmung, die er dem Gedicht im Band *Spaltung* voransetzte: „Für Carl Einstein“.<sup>294</sup> Von der Widmung ließ sich Katharina Grätz in der Frage der Quellenbestimmung leiten. Sie sieht in dem Verspaar, mit dem die zweite Strophe einsetzt – „Zeit und Raum sind Flüche / über Land gebaut“ (V. 9f.) – eine Anspielung auf eine Äußerung in Einsteins Schrift *Afrikanische Plastik* von 1921. In der Fortsetzung seiner erstmals in *Negerplastik* dargelegten kunsttheoretischen Überlegungen schreibt Einstein: „Zeit und Raum verharren fragwürdig im ungewissen Schlummer des Mythologischen.“<sup>295</sup> Außerdem meint Grätz, Benn habe sich bei der Arbeit am Gedicht Einsteins frühere Schrift *Negerplastik* zunutze gemacht. Er habe dem Werk, mit dem Einstein zu einem der Pioniere des europäischen Primitivismus wurde, einzelne Bilder und Vorstellungen entnommen. Leider sieht Grätz in ihrer Analyse von *Meer- und Wandersagen* davon ab, weitere Beispiele für diesen Transfer aus Einsteins Arbeiten zur afrikanischen Kunst zu nennen. Der Nachweis der Parallele zwischen Einsteins Aussage, dass „Zeit und Raum [...] fragwürdig im ungewissen Schlummer des Mythologischen“ verharren, und Benns These – „Zeit und Raum sind Flüche / über Land gebaut“ – ist überdies nicht sonderlich überzeugend, wenn man die Äußerungen vor dem Hintergrund ihres jeweiligen Kontexts betrachtet. Bei Benn herrscht eine strikte Meer-Land-Dichotomie,<sup>296</sup> nach der dem Land die Prinzipien zeitlicher Sukzession, räumlicher

---

<sup>293</sup> Edgar Lohner: Kommentar zu Gottfried Benns Gedicht *Osterinsel*.- In: Gottfried Benn. Lyrik und Prosa, Briefe und Dokumente. Eine Auswahl. Hrsg. v. Max Niedermayer. Wiesbaden 1962. S. LXIX-LXXVII.

<sup>294</sup> Kommentar zum Gedicht (SW I. S. 376).

<sup>295</sup> Carl Einstein: *Afrikanische Plastik*.- In: Ders.: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 61-145; hier S. 61. Katharina Grätz: *Korallenchor und Matrosenpuff. Entwürfe des Exotischen bei Benn und Brecht*.- In: Gottfried Benn – Bertolt Brecht. Das Janusgesicht der Moderne. Hrsg. v. Achim Aurnhammer, Werner Frick u. Günter Sasse. Würzburg 2009. (= Klassische Moderne; Bd. 11). S. 131-152. Hier S. 146f.

<sup>296</sup> Analogbildung zu dem in der Siedlungsgeographie und Raumordnung etablierten Konzept der Stadt-Land-Dichotomie vgl. Art. Stadt-Land-Dichotomie (Stadt-Land-Gegensatz).- In: Diercke-Wörterbuch Allgemeine Geographie. Hrsg. v. Hartmut Leser. Vollkommen überarbeitete Neuausgabe. München 1997: „Insbesondere in Agrargesellschaften bzw. heute in Entwicklungsländern anzutreffende Raumstruktur, bei der sich Stadt und Land als zwei gegensätzliche Raumkategorien klar unterscheidbar gegenüberstehen. Die S.-L.-D. bezieht sich vor

Strukturierung und Binnendifferenzierung zugeordnet werden. Das Meer wird demgegenüber als ein Teilraum identifiziert, für den Ewigkeit und räumliche Einheitlichkeit die kennzeichnenden Prinzipien sind. Die Identifikation von Zeit und Raum als Fluch bringenden Größen dient als negative Umschreibung dessen, was dem lyrischen Subjekt als wünschenswert, als Idealvorstellung vorschwebt: die Abwesenheit von Zeit und Raum. Bei Einstein hingegen ist die auf Zeit und Raum bezogene These in einen ganz anderen Kontext eingebettet. Verzichtete Einstein in *Negerplastik* noch darauf, die im Anhang abgebildeten Skulpturen und Masken geographisch oder historisch näher zu spezifizieren, so will er sechs Jahre später in der *Afrikanischen Plastik* unter Beibehaltung der Gesamtaussage einen „bescheidene[n] Beginn“<sup>297</sup> hinsichtlich der kunsthistorischen Einordnung und der geographischen Referenzierung wagen. Er empfindet es nun als misslich, dass bei der Betrachtung afrikanischer Kunstwerke der „Anhalt eindeutiger Zeit, fixierte Zeit“ fehle. Um die Qualität der geschichtlichen Mitteilungen, die in Form von „Familien- oder Stammüberlieferung“ vorlägen, sei es nicht so bestellt, dass daraus verlässliche Aussagen über die Herkunft und Entstehungszeit der Werke zu gewinnen seien. Auch mache der schlechte Erhaltungszustand der Kunstwerke die historische Rekonstruktion zu einem problematischen Unterfangen. Dass Zeit und Raum dem sicheren, eindeutigen Zugriff der Wissenschaft entzogen seien – darauf will Einstein also hinaus, wenn er Zeit und Raum im „ungewissen Schlummer des Mythologischen“ verharren sieht. Die Aufgabe des Kunsthistorikers soll darin bestehen, um Einsteins Metaphorik aufzugreifen, Zeit und Raum aus ihrem Schlaf zu erwecken, so dass die historisch-kritische Methode die mythologische Überlieferung ablösen kann. Dieses von Einstein aufgestellte Postulat verhält sich mithin konträr zu Benns in *Meer- und Wandersagen* geäußelter Auffassung, der zufolge Zeit und Raum etwas Fluchbringendes oder etwas mit einem Fluch in Zusammenhang Stehendes sind. Was die Eigenschaft des Gebaut-Seins angeht, so scheint der Doppelvers wie ein Echo auf eine Aussage aus Benns *Epilog*, einem selbstreferenziellen Text aus dem Jahre 1921, zu antworten. Dort hieß es:

---

allem auf die Bevölkerungs- und Wirtschaftsstruktur, auf Verhaltensweisen der Bevölkerung, aber auch auf die Funktionen und die Physiognomie der Siedlungen.“ (S. 813).

<sup>297</sup> Einstein: *Afrikanische Plastik*. - In: Ders. Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 61; dort auch das Folgende.

wir erfanden den Raum, um die Zeit totzuschlagen, und die Zeit, um unsere Lebensdauer zu motivieren; es wird nichts und es entwickelt sich nichts, die Kategorie, in der der Kosmos offenbar wird, ist die Kategorie der Halluzination.<sup>298</sup>

Diese Textstelle gibt zwar keinen Aufschluss darüber, weswegen die Kategorien Zeit und Raum als etwas Verfluchenswertes oder Fluchbringendes aufzufassen sein sollten, aber in der Metapher des Erfindens, die auf den Raum wie auf die Zeit angewandt werden will, ist der Akt des Bauens vorweggenommen, der im Gedicht von 1925 in Verbindung mit Zeit und Raum gesehen wird. Erfindergeist und Konstruktivität gehören zu den anthropologischen Besitztümern. Zeit und Raum sind demnach Konstrukte, Menschenwerk – hier Gebautes, dort Erfundenes – und nichts a priori Gegebenes.

In *Meer- und Wandersagen* werden die Leistungen menschlicher Konstruktivität an den Teilraum ‚Land‘ gebunden, der den Gegenpol zum Teilraum ‚Meer‘ bildet. Zeit und Raum beruhen auf „irdische[r] Gestaltung“ (V. 13). Die Stelle im *Epilog* erweckt den Eindruck, Zeit und Raum verfälschten dem Subjekt die Wahrnehmung des Realen, wohingegen sich in der Halluzination das wahre Wesen der Welt offenbart und wahrnehmbar wird. Ganz ähnlich markiert auch in *Meer- und Wandersagen* die Halluzination den Fluchtpunkt des Subjekts. Die „[s]ammelnde Vision“ (V. 16) und die „stürmische Vision“ (V. 32) garantieren mit einem Verschluss der „Spaltung“ (V. 31) eine „Glückentfaltung“ (V. 15). Der mit Zeit und Raum verbundene Fluch scheint damit hinfällig zu werden.

Aufgrund der Verknüpfung des Zeit- und des Fluchmotivs wäre eher als auf *Afrikanische Plastik* auf das Prosagedicht *Studie. Die Uhr* hinzuweisen, das Einstein im Jahre 1915 schrieb und Benn widmete. Ob Benn das Gedicht, das zu Lebzeiten Einsteins unpubliziert blieb, überhaupt gekannt hat, lässt sich zwar nach Moritz Bassler nicht klären.<sup>299</sup> Für das Verständnis von *Meer- und Wandersagen* könnte Einsteins Gedicht dennoch hilfreich sein, weil darin die Uhr als Gegenspieler des Subjekts, als eine diesem feindlich gegenüberstehende Macht vorgestellt wird. Von

---

<sup>298</sup> SW III. S. 128.

<sup>299</sup> Moritz Bassler: „Ewigkeit der Accent“. Benns und Einsteins Widmungsgedichte *Meer- und Wandersagen* und *Die Uhr*.- In: Gottfried Benn. Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 71-84; hier S. 81.

der Uhr, die als Zeitmessgerät aufs engste mit der Zeitkategorie zusammenhängt, geht Gefahr für das Subjekt aus, sie kann ihm sogar den Tod bringen: „Klirrende Uhr will mich errechnen; kassiert mir Bewe- / gung und Blick. Zahl tackt und treibt den Tod; man / uhrt mich zum Objekt.“<sup>300</sup> Außerdem bezeichnet Einstein die Uhr in seinem Gedicht als „Dieb“, „Totschläger“ und „stete[n] Tod“.<sup>301</sup> Anders als die Zeit wird der Raum von Einstein nicht mit Schädigung, Gefahr oder Tod verknüpft. Sollte Benn beabsichtigt haben, mit *Meer- und Wandersagen* eine späte Antwort auf das ihm gewidmete Gedicht zu geben, beschränkten sich die Übereinstimmungen auf die Zuschreibungen, die Benn für die Zeit und Einstein für die Uhr findet. Dass Benn jedoch das gleiche Urteil über den Raum wie über die Zeit spricht, geht über den thematisch-motivischen Anspielungshorizont hinaus, den Einsteins Gedicht eröffnet.

Abgesehen von den fragwürdigen Motivübernahmen aus Texten von Einstein, die Grätz für *Meer- und Wandersagen* annimmt, ist es natürlich vollkommen angemessen, die Widmung damit zu erklären, dass Einstein ein Wegbereiter für die Aufnahme der primitiven Kunst in Europa und einer der Hauptakteure, Popularisatoren und Multiplikatoren des ästhetischen Primitivismus war und dass Benn mit der Widmung sein Gedicht diesem Traditionszusammenhang einscrieb. Grätz' Rückschluss von der Widmung auf die konkrete Quellengrundlage ist allerdings problematisch, weil er einem Umstand nicht ausreichend Rechnung trägt: dass nämlich Einstein bis 1926, bis er das Vorwort für den weiter oben angesprochenen Katalog der Galerie Flechtheim beisteuerte, nicht als Autor von Arbeiten über pazifische Kulturen in Erscheinung getreten war, sondern bis zu diesem Zeitpunkt als Kunstethnologe mit Publikationen zur afrikanischen Kunst und Kultur auf sich aufmerksam gemacht hatte. Neben *Negerplastik* und *Afrikanischer Plastik* sei auch auf seine Nachdichtungen afrikanischer Lieder und Legenden hingewiesen.<sup>302</sup> Gewiss könnte man in den „Maskenchöre[n]“ (V. 25) im Gedicht eine

---

<sup>300</sup> Carl Einstein: Studie. Die Uhr. Für Gottfried Benn. (dem Freunde gewidmet.).- In: Ders.: Werke. Bd. 4: Texte aus dem Nachlaß I. S. 45f. Hier S. 45; dort auch das Folgende.

<sup>301</sup> Ebd. S. 46.

<sup>302</sup> Im einzelnen handelt es sich um folgende Veröffentlichungen, die im Zeitraum zwischen den beiden kunsttheoretischen Abhandlungen erschienen: Drei Negerlieder. Nachdichtung von Carl Einstein (1916), Neger-Gebet (1916), Negerlieder. Nachdichtungen von Carl Einstein (1917) und Negermythen. Bakuba-Legenden

Anspielung auf jene Masken erkennen, die in *Negerplastik* und ihrer Fortsetzung von 1921 thematisiert und abgebildet werden.<sup>303</sup> Masken, etwa Tanzmasken, sind schließlich kein Alleinstellungsmerkmal pazifischer Völker. Auch für den Ausdruck „Korallenohr“ (V. 28) ließe sich auf die weite Verbreitung des Schmuckmaterials, nämlich der Achsenskelette der Edelkorallen, und das Vorkommen von Korallenschmuck in den Abbildungen und Beschreibungen in Einsteins *Afrikanischer Plastik* verweisen.<sup>304</sup> Aber es bleiben doch Zweifel bestehen, ob die Werke des Afrikanisten für ein Gedicht mit pazifischem Setting als Quellentexte herhalten können.

Hilfreich ist in dieser Frage ein Hinweis Basslers: von Einsteins Vorwort für den Ausstellungskatalog der Galerie Flechthelm lag schon im Jahr vor der Veröffentlichung des Katalogs eine französische Übersetzung vor.<sup>305</sup> Daraus lässt sich dann wieder folgern, dass Einstein sich schon geraume Zeit vor 1926, vor der von Flechthelm veranstalteten Wanderausstellung, intensiver mit der Kunst und Kultur von Südseevölkern beschäftigt haben muss. Dass sich während der Weimarer Jahre Einsteins Forschungsfokus von Afrika zunehmend auf andere Gebiete verlagerte, wird auch durch seine Rezension von *Barbaren und Klassiker* angezeigt, einer

---

(1917); alle in Carl Einstein: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 1. 1925 gab Einstein beim Rowohlt-Verlag das Buch *Afrikanische Legenden* heraus.

<sup>303</sup> Vgl. den letzten Abschnitt von *Negerplastik* ‚Maske und Verwandtes‘ (S. 250-252), in dem Einstein die Maske als „fixierte Ekstase“ begreift, „vielleicht auch das immer bereite Mittel, ungeheuer zur Ekstase zu stimulieren“ (Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 1. S. 251); in *Afrikanischer Plastik* siehe etwa die Tafeln 11 („Ebroimaske“), 12, 12 und 14 (Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 75-78).

<sup>304</sup> Einstein: *Afrikanische Plastik*.- In: Ders.: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 61-145. Kommentar zu Tafel 6 (S. 103): „Tafel 6 dürfte [...] ein Porträt sein. Die Bronze mag eine Adelige oder Fürstin darstellen. Man ersieht dies aus der Menge der Korallenschnüre, die den Beninleuten Besonderes bedeuteten. Als eines ihrer höchsten Feste feierten sie das Korallenfest in Gegenwart des sonst hermetisch verborgenen Königs. Hierbei wurde über den Korallen geopfert, man besprengte sie mit dem Blut der enthaupteten Opfer. Es ist uns ein Gebet überliefert, das der König über den blutgeweihten Korallen sprach: ‚O Perlen, wenn ich euch anlege, gebt mir Weisheit; laßt weder Juju noch schlimmen Zauber mir nahen‘. Auf dem Kopf trägt die Fürstin eine Perlennetzmütze; am Sockel ist das Sippentier, ein Fisch abgebildet.“ (S. 73). Die Abbildung der Bronze zeigt, dass die Korallenschnüre um den Hals und den Hinterkopf der Frauenfigur liegen. Die Ohren sind bedeckt, weswegen es naheliegender ist, wie Benn es tut, sie als ‚Korallenohren‘ zu bezeichnen.

<sup>305</sup> Moritz Bassler: „Ewigkeit der Accent“. A. a. O. S. 83. Es handelte sich wohl um die Übersetzung des deutschen Texts ins Französische unter dem Titel *Exotismes, Exposition au Portique*. Wenn also bereits 1925 die Übersetzung ins Französische erfolgt ist, darf man davon ausgehen, dass Einsteins Beschäftigung mit ozeanischer Kunst, sei sie auch vor 1926 nicht durch Publikationen dokumentiert worden, schon eine ganze Weile früher anzusetzen ist. Außerdem gab es von dem Text *Südsee-Plastiken* eine englische und eine niederländische Übersetzung, von 1927 bzw. 1928. Carl Einstein: *Südsee-Plastiken*.- In: Ders.: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 401-442. Die Anmerkungen zu den Übersetzungen S. 413.



Monographie des Kunsthistorikers (und späteren Diplomaten) Wilhelm Hausenstein, die die Kunstproduktion primitiver und archaischer Völker in ethnologischer Breite abhandelte.<sup>306</sup> Die Schwerpunktverlagerung des Interesses von afrikanischen auf ozeanische Kulturen vollzieht sich nicht nur bei Einstein, sondern sie ist insgesamt bezeichnend für das Verhalten der europäischen Avantgarde in den 20er Jahren.<sup>307</sup> Da sich an Einsteins Veröffentlichungen in den 20er Jahren diese Schwerpunktverlagerung mit ablesen lässt, darf es als sehr wahrscheinlich gelten, dass Benn in seinem Rezeptionsverhalten, was die Kunst, Mythologie und Ritualpraxis primitiver Völker angeht, von Einstein beeinflusst war und die Gedichte *Meer- und Wandersagen* und *Osterinsel* mit ihrem ozeanischen Motivhintergrund wiederum von dieser Beeinflussung zeugen.

Die Quellenfunktion von Einsteins Studien über afrikanische Kunst und Kultur muss jedoch als peripher betrachtet und auf sehr beliebige Elemente der Motivik wie Korallen, Masken und Chorgesang eingeschränkt werden. Sehr geringe Relevanz dürfte im übrigen auch das kitschige Samoa-Buch *Kifanga* des Korvettenkapitäns und Polynesienkenners Erwin Reche für Benn gehabt haben, das Brian Holbeche im Rahmen seiner *Palau*-Interpretation als eine mögliche Quelle für *Meer- und Wandersagen* angibt.<sup>308</sup> Leider verzichtet Holbeche auf die Angabe von Belegstellen, doch dürfte er darauf abzielen, dass Reche Bezug auf die „Koralleninseln der Südsee“<sup>309</sup> nimmt, sich für die Korallenriffe begeistert – „gigantische Bauten [...], welche von Myriaden der winzig kleinen Korallentierchen um die Inseln gelegt

---

<sup>306</sup> Carl Einstein: Die Antipoden.- In: Ders.: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 214f. [Erstdruck: Das Kunstblatt 6. 1922. S. 86-89; Wilhelm Hausenstein: Barbaren und Klassiker. Ein Buch von der Bildnerie exotischer Völker. München 1922. Benn besaß Wilhelm Hausensteins Bild und Gemeinschaft. Entwurf einer Soziologie der Kunst. München 1920. [DLA, nicht auf der Liste ‚Bibliothek Gottfried Benn‘ verzeichnet].

<sup>307</sup> Jill Lloyd sieht ein Symptom in der Gestaltung der so genannten ‚surrealistischen Landkarte‘, in der der ozeanische Raum überdimensioniert abgebildet war: „1929 setzte die surrealistische Landkarte Ozeanien in den Mittelpunkt der Welt und unterstrich dadurch die Überzeugung der Surrealisten, daß das Vorstellungsvermögen der Südseekunst grenzüberschreitende Kraft habe, die die Avantgarde vor 1914 ursprünglich afrikanischen Formgebilden zugeschrieben hatte.“ J. Lloyd: Alfred Flechtheim. Ein Sammler außereuropäischer Kunst. [Übersetzung von Maria Kreuzer].- In: Alfred Flechtheim: Sammler, Kunsthändler, Verleger. Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Düsseldorf vom 20. September bis 1. November sowie im Westfälischen Landesmuseum vom 29. November 1987 bis 17. Januar 1988. Hrsg. v. Hans Albert Peters. Düsseldorf 1987. (= 1937. Europa vor dem 2. Weltkrieg). S. 33-35. Hier S. 34.

<sup>308</sup> Emil Reche: Kifanga. Ein Lebens- und Sittenbild des Volkes unserer ehemaligen deutschen Kolonie Samoa. Leipzig 1924. Brian Holbeche: Gottfried Benn’s Palau.- In: Seminar 22. H. 1. 1986. S. 312-323; hier S. 314f.

<sup>309</sup> Reche: Kifanga. S. 11.

worden sind“<sup>310</sup> – und seine samoanischen Gastgeber als Menschen beschreibt, die mit einem besonders empfindsamen Gehör ausgestattet sind.<sup>311</sup> Die Ausführungen über das Gehör der Südseebewohner könnten unter Umständen zum besseren Verständnis des Bennischen Ausdrucks „Korallenohr“ (V. 28) herangezogen werden.

Die nicht zuletzt durch die Widmung von *Meer- und Wandersagen* an Einstein begründete Anbindung des Gedichts an das Werk Einsteins sollte als Ausgangspunkt nicht die afrikanistischen Arbeiten Einsteins wählen, sondern das Vorwort, das Einstein für den Katalog von Flechtheims Ausstellung *Südsee-Plastiken* schrieb. Dieses wurde zwar erst 1926, also nach dem Erscheinen von Bennis Gedicht in *Spaltung*, publiziert, muss aber schon vorher vorgelegen haben, wie die französische Übersetzung von 1925 beweist. Weiterhin kommt der Bennischen Nachlassbibliothek und der Zeitschrift *Querschnitt* als einem für die ästhetische Avantgarde der Weimarer Republik maßgeblichen Organ auch des kunstethnologischen Austauschs eine wichtige Orientierungsfunktion zu, um Bennis Gedicht *Meer- und Wandersagen* mit einem quellenkundlichen Kommentar auszustatten.

### 3.4 Ethnographische Informationen über Völker der Südsee

In seinem *Vorwort* zu den *Südsee-Plastiken* würdigt Einstein die Verdienste, die sich ein Forscher namens Parkinson um die wissenschaftliche Dokumentation der Maskenvielfalt im Bismarck-Archipel erworben habe.<sup>312</sup> Er bezieht sich auf Richard Parkinson, dessen überaus umfangreicher ethnographischer Bericht *Dreißig Jahre in der Südsee* aus dem Jahre 1907 in der Marbacher Nachlassbibliothek enthalten ist.<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> Ebd. S. 12.

<sup>311</sup> „Leise verrauschten die letzten Akkorde im leichten Säuseln des Passatwindes, und nun begriff ich erst, was diesem Gesang seien so ganz eigenartigen Zauber gegeben hatte – er war abgestimmt auf das Rauschen der Brandung, die sich in die Pausen des Liedes hineinsang, so wie das verklingende Lied auf den verwehenden Windeshauch, der es mit sich davontrug. Ja, diese Menschen sahen nicht bloß die Schönheit ihrer Welt mit glücklicheren Augen, sie hörten sie auch mit glücklicheren Ohren.“ (Reche: Kifanga. S. 36).

<sup>312</sup> Einstein: *Südsee-Plastiken*.- In: Ders.: *Werke*. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 401-442; hier S. 403f.

<sup>313</sup> Richard Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseeln*. Mit 56 Tafeln, 4 Karten und 141 Textabbildungen. Hrsg. v. Bernhard Ankeremann. Stuttgart 1907. [DLA, keine Bearbeitungsspuren].

Der deutsch-dänische Kaufmann Richard Parkinson verbrachte von 1875 an über drei Jahrzehnte in der Südsee, wo er als so genannter Pflanzer, als Repräsentant einer Hamburger Kaufmannsfirma im Einsatz war, die in den Kolonialgebieten des Deutschen Reichs im westpazifischen Raum Plantagen unterhielt. Bis 1882 war er auf der polynesischen Insel Samoa ansässig, dann siedelte er auf die melanesische, damals zu Neupommern gehörende Gazellehalbinsel über. Nebenher betätigte sich der Kolonisor Parkinson als Ethnograph und sammelte Informationen über die Völker der Südseeinseln, die er als Bewohner oder auf Reisen kennen gelernt hatte. Über seine längeren und kürzeren Aufenthalte bei verschiedenen polynesischen und melanesischen Völkern gab er in einem umfangreichen, fasst neunhundert Seiten umfassenden Bericht *Auskunft*. Die ethnographische Darstellung, die hier und da auch Empfehlungen an die Obrigkeit enthält, wie die in den Kolonien vorgefundenen Ressourcen besser zu nutzen seien, erschien 1907 bei Strecker & Schröder, einem Stuttgarter Verlag, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf ethnologische Titel spezialisiert war.<sup>314</sup> *Dreißig Jahre in der Südsee* erschien in Deutschland in absentia des Verfassers, denn Parkinson befand sich 1907 noch immer in der Südsee.<sup>315</sup> Auf diesen Umstand weist der Ethnologe Bernhard Ankermann, den Parkinson mit der Schlussredaktion des Buchs beauftragt hatte, in seinem Vorwort hin.

Der Textteil von *Dreißig Jahre in der Südsee* ist mit zahlreichen graphischen Materialien wie Karten, Fotos und Zeichnungen ergänzt. Auf die Darstellung der naturräumlichen und anthropogeographischen Gegebenheiten in den erkundeten Gebieten lässt Parkinson verschiedene Kapitel folgen, in denen er sich mit den rituellen und mythischen Traditionen der verschiedenen von ihm besuchten Völker beschäftigt. Bei der Bewertung der fremden Anschauungen und Vorstellungen zeigt sich Parkinson noch ganz dem völkerkundlichen Evolutionismus verhaftet. Den Melanesiern schreibt er etwa eine nur schwach ausgeprägte Denkfähigkeit und die Verstrickung in abergläubischen Vorstellungen zu:

---

<sup>314</sup> In dem Verlag erschien beispielsweise auch Georg Buschans damals populäre zweibändige Völkerkunde: *Illustrierte Völkerkunde* in zwei Bänden. 2., vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Unter Mitwirkung von A[.] Byhan u. a. hrsg. v. Georg Buschan. Stuttgart 1922.

<sup>315</sup> Laut Deutschem Kolonial-Lexikon verstarb Parkinson am 24. Juli 1909 zu Kurudai auf Neupommern: [http://www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/php/suche\\_db.php?suchname=Parkinson](http://www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/php/suche_db.php?suchname=Parkinson); Zugriff am 1.03.2015.

Sich in den Gedankengang eines Melanesiers hinein zu versetzen, ist nicht leicht. Er steht geistig auf einer tiefen Stufe; logisches Denken ist ihm in den allermeisten Fällen eine Unmöglichkeit; was er nicht direkt durch Wahrnehmung seiner Sinne begreift, ist Zauberei und magische Kunst, worüber nachzugrübeln eine völlig nutzlose Arbeit ist.<sup>316</sup>

Parkinsons Buch dürfte nicht nur Pate stehen für die in Benns *Meer- und Wandersagen* angegebenen Lokalitäten und Naturraumtypen – die Toponyme Gazellehalbinsel und Blanchebucht sowie die geomorphologischen Generalia Koralleninsel und Atoll –, sondern auch für jene materiellen und immateriellen Kulturgüter und sozialen Einrichtungen, die von Benn dazu verwendet werden, das Südseeszenario auszugestalten und zu beleben: Kanu, Muschelgeld, Jagd, Betel, Masken, Chorgesang, Speere und, nicht zu vergessen, die titelgebenden sowie die Strophen I und V einleitenden „Meer- und Wandersagen“ (V. 1 u. 33). Natürlich ist der Hinweis von Grätz richtig, dass es sich bei den materiellen Gütern um Objekte handle, die zum Inventar völkerkundlicher Museum zählten.<sup>317</sup> Doch findet sich für all diese Objekte, die Benn zum Bestandteil der dichterischen Motivik macht, entsprechendes Dokumentationsmaterial bei Parkinson.

Die Gazellehalbinsel erwähnt Parkinson direkt im ersten Kapitel, das mit dem Titel ‚Neupommern‘ überschrieben ist. Neupommern war seit der Übernahme durch die deutsche Kolonialmacht der Name der größten Insel im Bismarck-Archipel; heute heißt die Insel Neubritannien und gehört politisch zu Papua-Neuguinea. Die Gazellehalbinsel wiederum ist der nordöstliche Teil dieser großen, südlich des Äquators von Westen nach Nordosten hinstreichenden, bogenförmigen Insel, die seit 1885 ein Teil von Deutsch-Neuguinea war. Benannt ist sie nach dem preußischen Marineschiff Gazelle, mit dem in den 1870er Jahren eine Forschungsdelegation die Südsee bereiste und erkundete.<sup>318</sup> Die Hauptinsel ist über eine Landenge mit der

---

<sup>316</sup> Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 567.

<sup>317</sup> Katharina Grätz: *Korallenchor und Matrosenpuff*. A. a. O. S. 142.

<sup>318</sup> Die Forschungsreise S. M. S. „Gazelle“ in den Jahren 1874 bis 1876 unter Kommando des Kapitän zur See Freiherrn von Schleinitz. Hrsg. v. Hydrographischen Amt des Reichs-Marine-Amts. III. Theil : Zoologie und Geologie. Mit 35 Tafeln. Berlin 1889.

Online-Ressource: [http://edoc.hu-berlin.de/ebind/mfn/3\\_ZoologieundGeologie/XML/index.xml](http://edoc.hu-berlin.de/ebind/mfn/3_ZoologieundGeologie/XML/index.xml); Zugriff am 1.03.2015). Siehe auch Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 851. Der Name der Blanchebucht hat einen

Halbinsel verbunden. Was den geologischen Aufbau der Insel angeht, so nennt Parkinson zwei vorherrschende Formationen: „das *vulkanische Eruptivgestein* und die *Korallenformation*“.<sup>319</sup> Benn knüpft im Gedicht mit den Ausdrücken „Korallenchöre“ (V. 5) und „Korallenohr“ (V. 28) an diese geologischen Informationen an, wobei er in beiden Fällen die naturräumliche Gegebenheit mit einem Element aus der Humansphäre paart: im ersten Fall mit dem rituellen Geschehen, dem Chorgesang der Eingeborenen; im zweiten Fall mit dem Hörorgan. Die Trennung zwischen Natur und Mensch wird im Zeichen der Kompositsubstantive aufgehoben. Mensch und Natur scheinen in diesem Südseemilieu eine symbiotische Verbindung miteinander einzugehen.

Auf der Gazellehalbinsel mit ihrem Hauptort Rabaul, der unter deutscher Herrschaft Simpsonhafen hieß, befindet sich die Blanchebucht. Parkinson zufolge ist die Bucht ein mächtiger Vulkankrater, in den an einer Öffnung das Meer eingedrungen ist. Der Bucht sind verschiedene kleinere Inseln vorgelagert; das ist Benns „Atollenflor“ (V. 6). Den Begriff des Atolls wendet Parkinson zwar nicht auf das Inselsystem in der Blanchebucht an, doch macht er in mehreren anderen geographischen Umgebungsbeschreibungen in seinem Buch davon Gebrauch. So berichtet er von den drei Atollen Nuguria, Tauu und Nukumanu im östlichen Bismarck-Archipel.<sup>320</sup> Von den landschaftlichen Reizen der Blanchebucht zeigt sich Parkinson überaus beeindruckt. Dem Auge des Betrachters biete sich von einer Anhöhe eine Fernsicht von „unvergleichlicher Schönheit“, mit „dunkelblaue[m] Wasser“,<sup>321</sup> „landschaftlichen Schönheiten“.<sup>322</sup> Die Blanchebucht erscheint in dieser Darstellung als ein Paradebeispiel oder der Inbegriff des europäischen Traumes von einer paradiesisch anmutenden Südseelandschaft – ohne Zweifel das Vorbild für Benns zweifach gebrauchten Ausdruck „Südseetraum“ (V. 4 u. 36), wobei die Traummotivik auch in Verbindung mit der Somnambulität gesehen werden muss.

---

ähnlichen Ursprung. Im Jahre 1872 legte das englische Kriegsschiff *Blanche* unter dem Kommando eines Kapitän Simpson in der Bucht an.

<sup>319</sup> Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 4; Hervorhebung im Original.

<sup>320</sup> Ebd. S. 515-518

<sup>321</sup> Ebd. S. 12.

<sup>322</sup> Ebd. S. 14.

Der Genuss von Betel, das Betelkauen ist ein über ganz Melanesien und Polynesien verbreiteter Brauch. Parkinson beschreibt die Einzelheiten bei den verschiedenen Völkern.<sup>323</sup> Als Naturvölker sind die meisten der von Parkinson besuchten und beobachteten Völker auch Jäger und Fischer. In *Dreißig Jahre in der Südsee* wird beschrieben, welche Tiere die Angehörigen verschiedener Völker jagen und welcher Ausrüstungsgegenstände und Hilfsmittel sie sich bei der Jagd bedienen.<sup>324</sup>

In einem längeren Abschnitt geht Parkinson auf das Zahlungsmittel der lokalen Bevölkerung ein, das so genannte Tabu.<sup>325</sup> Dabei handelt es sich um Muscheln und Seeschnecken, weswegen man auch von Muschelgeld spricht. Parkinson erläutert den Tauschwert des Geldes, die Wechselkurse zwischen den verschiedenen Währungen benachbarter Völkerschaften; er hebt die große Wertschätzung hervor, die das Geld und seine Vermehrung bei den Einheimischen genießen, und berichtet von verschiedenen Arten des Betruges, die angewandt werden, um die eigenen Muschelgeldreserven zu vergrößern. Die Einheimischen zeichnen sich nach Parkinsons Erfahrungen durch große Habsucht aus: „es gibt nichts in der Welt, woran das Herz eines Eingeborenen mehr hängt, als an Tabu.“<sup>326</sup> Wenn es in Benns Gedicht heißt, dass „[m]it Kanu im Porte, / Muschelgeld im Haus“ (V. 18) die Worte und Handlungen erschöpft seien, kann darin sogar ein leichter Reflex auf den Aspekt der Habsucht gesehen werden.

Auch für Benns Bild eines „im Porte“ befindlichen Kanus, also die Vorstellung, dass ein leichtes Wasserfahrzeug zwischen zwei Fahrten an Land befestigt ist, gibt es die Vorlage bei Parkinson, der im Hinblick auf den Bootsbau der Eingeborenen die außerordentliche Mühe hervorhebt, die die Männer auf die Pflege ihrer Kanus verwenden:

Das Fahrzeug nimmt den Eigentümer sehr in Anspruch. Nach jedesmaligem Gebrauch wird es auf den Strand gezogen und entweder unter ein dichtes Schutzdach gebracht oder mit Kokosmatten bedeckt, um es gegen Sonnenstrahlen zu schützen. Vorher wird es noch

---

<sup>323</sup> Ebd. z. B. S. 164, 214, 328, 342.

<sup>324</sup> Ebd. z. B. S. 164, 212, 512.

<sup>325</sup> Ebd. S. 56 sowie S. 82-89.

<sup>326</sup> Ebd. S. 88.

innen wie außen mit einem dicken Kaltbrei übertüncht. Damit der feuchte Boden dem Schiffskörper keinen Schaden zufügt, hebt man das Fahrzeug auf zwei oder drei Gabelstützen, und auch der Schwimmer wird behandelt.<sup>327</sup>

Daneben werden auch Bootshäuser von den Ozeaniern gebaut, in denen die einfachen Boote, Kanus, Einbäume und Auslegerboote, in Wassernähe aufbewahrt werden. Parkinson geht ferner auf die Waffen ein, die bei den verschiedenen Völkern in Polynesien und Melanesien für Jagd- und Kampfzwecke in Gebrauch sind. Zum Arsenal gehören neben Schleudern und Keulen auch Speere. Stammesfehden seien keine Seltenheit: „Kurze *Fehden* und lange *Kriege* gehören auf der Gazellehalbinsel wie auf dem gesamten Bismarckarchipel zur Tagesordnung.“<sup>328</sup> Den kriegerischen Auseinandersetzungen unter den Einheimischen gewinnt Parkinson etwas Positives ab. Er betrachtet die kämpferischen Auseinandersetzungen als eine Notwendigkeit für die Überlebensfähigkeit eines Naturvolkes: „Ohne Krieg und Fehde erschläft ein Naturvolk, wird geistig wie körperlich indolent und verschwindet im Laufe der Zeit von der Bildfläche.“<sup>329</sup> In diesem Zusammenhang berichtet er, dass die Speere, bevor sie im Kampf eingesetzt würden, mit einem Zaubermittel geweiht würden. Die Eingeborenen glaubten daran, dass die Speere erst nach dem Einreiben mit dem Malira genannten Zaubermittel und dem „Hinmurmeln“ einer Zauberformel ihre tödliche Wirkung zu entfalten vermöchten.<sup>330</sup>

Sehr ausführlich geht Parkinson auf die Gattungen und Gestaltungen von Masken ein, die in der rituellen Praxis der Gazellenhalbinselbewohner eine wichtige Rolle spielen.<sup>331</sup> Er seinerseits stützte sich bei seinen Ausführungen zu den ‚tatanua‘ genannten Helmmasken und den Kepong-Masken auf rezente im Umfeld des Ethnographischen Museums in Dresden entstandene Vorarbeiten.<sup>332</sup>

---

<sup>327</sup> Ebd. S. 106.

<sup>328</sup> Ebd. S. 124; Hervorhebung im Original.

<sup>329</sup> Ebd. S. 125.

<sup>330</sup> Ebd. 129.

<sup>331</sup> Diese Darstellungsgenauigkeit würdigt Einstein: Südsee-Plastiken.- In: Werke. Berliner Ausgabe Bd. 2. S. 403f.

<sup>332</sup> Parkinson verweist auf verschiedene Bände der Reihe ‚Publikationen aus dem Königlichen Ethnographischen Museum zu Dresden‘, in denen Masken in „vorzüglichen Reproduktionen“ gezeigt würden (Dreißig Jahre in der Südsee. S. 643).

Zusammenfassend lässt sich über all die Bräuche sagen, bei denen Tanzmasken eine Rolle spielen, dass sie von den ausschließlich männlichen Mitgliedern der Geheimbünde gepflegt werden:

Sie sind überall ein Privileg der Männer; allen Nichtmitgliedern und allen Weibern gegenüber werden die Gebräuche der Verbindung als großes Geheimnis bewahrt; was der Öffentlichkeit gezeigt wird, ist in die Form einer Geistererscheinung gekleidet; die Geräusche, die von den Festplätzen her erschallen, sind Stimmen der Geister, die dort mit den Eingeweihten verkehren; die Maskierungen repräsentieren nicht, sondern sind Geister nach den Auffassungen der Uneingeweihten [...].<sup>333</sup>

Ein kleiner Unterschied zwischen der Quelle und dem Gedicht besteht darin, dass es bei Parkinson Geister sind, die von den Masken und den Maskenträgern nicht bloß repräsentiert, sondern vielmehr vergegenwärtigt oder verwirklicht werden, wohingegen Benn einen Gott aus dem Kollektiv der Maskentänzer hervortreten lässt: „Da ein Gott tritt vor“ (V. 26). Abgesehen von dieser Differenz hinsichtlich der religionswissenschaftlichen Kategorie stimmen der ethnographische Quellentext und die Darstellung in Benns Gedicht aber in einem wichtigen Punkt überein: nämlich in der dem Maskentanz zugeschriebenen Semiotik. So verbinden Parkinson und Benn den Maskentanz mit einer Zeichentheorie, die von einem Verhältnis der Identität zwischen Bild und Original, nicht von Repräsentationalität ausgeht. Bei Benn stehen sich die beiden antagonistischen semiotischen Systeme in einem Doppelvers gegeneinander: „Göttern Maskenchöre. / Da ein Gott tritt vor“ (V. 25f.). War der Chorgesang zunächst an die Götter adressiert, was eine Differenz zwischen dem Chor der Sänger und dem Pantheon der Götter voraussetzte, so wird die Differenz zumindest in dem Fall des hervortretenden Chormitgliedes aufgehoben: der Darsteller ist nun ein Gott. Für Parkinson verläuft die Differenz der Zeichensysteme zwischen den eingeweihten Mitgliedern der Geheimbünde und den Uneingeweihten. Wissen erstere um den „Mummenschanz“<sup>334</sup> und machen sich ihren Wissensvorsprung materiell zunutze, insofern die Mitgliedschaft im Geheimbund mit Privilegien verbunden ist, so glauben die uneingeweihten Bewohner, es bei den Stimmen und maskierten Gestalten tatsächlich mit Geistern zu tun zu haben. Der

---

<sup>333</sup> Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. S. 669.

<sup>334</sup> Ebd. S. 670.



Wechsel von dem repräsentationalen Zeichensystem, das die Differenz von Schöpfer und Geschöpf wie von rituellem Spiel und göttlicher Offenbarung wahrt, zu dem identifikatorischen System, in dem sich die Differenzen auflösen, ist am Strophenende mit dem ‚Schließen‘ der „Spaltung“ (V. 30) ins Bild gesetzt. Die Spaltung steht für die Differenz der „Objektivationsstufen“, um es mit einem Ausdruck aus Ernst Cassirers im gleichen Jahr wie Benns Gedicht erschienenen Phänomenologie des mythischen Denkens auszudrücken.<sup>335</sup> Im mythischen oder – nach der Terminologie Lévy-Bruhls – im prälogischen Denken bestehen diese Differenzen zwischen Bild und Original, den Teil und dem Ganzem, zwischen der Gattung und dem Individuum, wie sie für das wissenschaftliche Denken grundlegend sind, nicht.

Während Parkinson die Maskentänze als Bestandteile von Initiations- oder Bestattungsriten erklärt, vermittelt Benn in seinem Gedicht kaum Angaben über den Ritus, in dem ein Gott und Maskenchöre auftreten. Der mythisch-religiöse Hintergrund für das rituelle Geschehen wird nur vage angedeutet. Die Maskentänze und Chorgesänge werden zu Ehren oder zur Anrufung von Göttern veranstaltet. Wer Subjekt und wer Objekt der Rede ist, lässt sich nicht abschließend entscheiden. Sagt nun der Gott dem gläubigen Individuum oder dem Kollektiv des Stammes seine Bereitschaft zu mit den Worten: „Ich schweige, daß ich dich höre“ (V. 27)? Darauf würden die Anführungszeichen hindeuten, deren Aufgabe ja üblicherweise darin besteht, einen inquit-Satz von der Rede trennen und die Rede einem redenden Subjekt zuzuordnen. Nicht ausgeschlossen werden kann die Möglichkeit, dass das zum Hören bereite „Korallenohr“ (V. 28) dem Gott gehört. Erinnerung sei an Einsteins *Afrikanische Plastik*: in dem ekphratischen Kommentar zu einer Bronzeskulptur werden die Korallenschnüre immerhin als Attribut des Adels interpretiert. Unter der Voraussetzung, dass Korallenschmuck ein ständisches Distinktionsmerkmal ist, würde das Korallenohr dem Gott gehören. Das würde bedeuten, dass in dieses dem Gott gehörende Ohr die Rede eines Individuums oder des Stammeskollektivs fiele, mit der dem Gott die Bereitschaft zur Hingabe und Aufnahme einer Botschaft

---

<sup>335</sup> Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002. S. 46.

zugesagt würde. Die Unbestimmtheit in der Frage, wer sich hinter dem ‚ich‘ und wer sich hinter dem ‚dich‘ verbirgt, ist also teilweise auf die fehlende personale Zuordnung des Korallenohres zurückzuführen. Zeichnet es den Gott in dem Maskenspiel aus oder ist es das Ohr, über das alle menschlichen Gestalten im „Südseetraum“ (V. 35), alle Bewohner der Blanchebucht verfügen? Die Erwägung Basslers, dass sich hinter dem Bild aus Maskenchor und hervortretendem Gott eine Analogie zur griechischen Tragödie verbergen könnte, führt die Frage auch keiner Lösung zu.<sup>336</sup> Die Strophe V und mit ihr das Gedicht schließen mit einer zweiten Rede, die als die Fortsetzung der doppelt geäußerten Rede aus den Strophen I und IV verstanden werden muss. Das Schweigen des Ich sollte dem Zweck dienen, für die Stimme des Du empfänglich zu werden. Dieser Zweck wird am Ende erreicht: „ach, ich höre dich, du.“ (V. 40).<sup>337</sup> Nun scheint sich die Frage, wer spricht und wer hört, aufzuklären, sind es doch die Seefahrer aus der Blanchebucht, die in den ‚schlingenden‘ Stürmen über dem Pazifik den Tod finden. Da diese tödliche Fahrt jedoch unter der Überschrift der „Meer- und Wandersagen“ (V. 33) geschieht, kann die Antwort doch nicht so leicht gegeben werden. Denn es können ja auch Götter oder die vergötterten Ahnen sein, von deren Taten und Fahrten die mythischen Berichte künden. Zu den Wandersagen der Südseevölker liefert Parkinson Angaben. Bei den Wandersagen handelt es sich um die mündlichen Überlieferungen geschichtlicher Begebenheiten, die zugleich ins Religiöse ausgreifen, da die Ahnen, die ein Land besiedelten, in den Rang von Göttern gehoben wurden.<sup>338</sup> Die abschließende Klärung der Frage, welcher Art die kommunikative Situation ist, die in Benns Gedicht thematisiert wird, muss deshalb noch eine Weile aufgeschoben werden.

---

<sup>336</sup> „Geschieht das Vortreten des Gottes aus den Maskenchören hinaus (so wie in der griechischen Entwicklungsgeschichte der griechischen Tragödie) und wenn ja, bedeutet das Spaltung oder im Gegenteil mystische Vereinigung?“ (Bassler: „Ewigkeit der Accent“. A. a. O. S. 77).

<sup>337</sup> Für das Ächzen in den beiden letzten Strophen, das ja in der deutschen Literatur einige prominente Vorgänger hat – Goethes *Faust* etwa oder Kleists *Penthesilea* –, bietet Bassler die Lesart an, dass es sich um ein elegisches ‚ach‘ handle, dass auf die mit dem Kolonialismus verbundene „Vertreibung aus dem Paradies“ antworte. (Bassler: „Ewigkeit der Accent“. S. 83).

<sup>338</sup> „Die Deutung dieser Überlieferungen ist nun unstrittig die, daß die in der frühesten Zeit Eingewanderten von den Nachkommen göttliche Verehrung genossen, daß sie aber Menschen von Fleisch und Blut waren, welche aus irgendeiner Veranlassung auf den kleinen Inseln landeten, sei es nun auf der Wanderung nach unbekanntem Gegenden, sei es, weil sie durch Wind und Wellen, von ihrer Heimat vertrieben und hier endlich nach langem Umherirren eine neue Heimstatt fanden.“ (Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 522).

Unabhängig davon, wer zu wem spricht und wer von wem angerufen wird, gilt das von Benn in Strophe IV inszenierte Maskenritual neben dem Aufbau einer Kommunikationssituation von Schöpfer und Geschöpf und einer göttlichen Offenbarung der Aufhebung der Spaltung in einer „stürmische[n] Vision“ (V. 32). In der Aufhebung der Grenzen zwischen Stamm und Individuum, Gott und Mensch, Spiel und Realität werden die Fragen nach der redenden und empfangenden Instanz hinfällig. Das Heraufbeschwören des visionär-halluzinatorischen Erlebnisses markiert eine klare Differenz zwischen Benn und Parkinson. Von Benn wird der Maskentanz in Strophe IV ganz anders als von Parkinson akzentuiert, der den Maskentänzen der ozeanischen Geheimbünde zum Zeitpunkt des Berichts jeden religiösen Sinn abspricht und unentwegt auf die Verflechtung der Geheimbundaktivitäten mit materiellen Interessen hinweist.<sup>339</sup> Bei Benn hingegen ist der metaphysische Status des Rituals, das bei Parkinson schon deutliche Verfallserscheinungen aufweist, noch intakt.

Grätz operiert in ihrer Analyse der exotisierenden oder primitivistischen Gedichte Benns mit Lévy-Bruhls Begriff der mystischen Partizipation. Ihr zufolge inszeniert Benn die visionär exotischen Welten in seinen Gedichten als „Einfallstor des Ursprünglichen“.<sup>340</sup> Das Exotische diene als „magische[r] Ort außerhalb der Zivilisation“, der dem Subjekt in der Moderne einen „Augenblick ‚mystischer Partizipation‘“ möglich mache. Auch wenn es fraglich ist, ob Benn zu dem Zeitpunkt, als er *Meer- und Wandersagen* schrieb, selbst schon Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* gelesen hatte,<sup>341</sup> ist natürlich vor dem Hintergrund seiner Integration in die primitivistische Szene erst in Brüssel, dann in Berlin sowie der Freundschaft mit dem frankophilen Einstein anzunehmen, dass Benn Mitte der 20er Jahre mit Lévy-Bruhls Überlegungen zu einer grundlegend anderartigen Bewusstseinsstruktur der primitiven Völker bekannt war. Doch griff Benn die Terminologie des seit 1921 in deutscher Übersetzung greifbaren Buchs erst nach 1925 auf. Was *Meer- und*

---

<sup>339</sup> Vgl. Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 670; dort auch die Mahnung an die Ethnologen, mit ihren Schlussfolgerungen vorsichtiger zu sein: „Vielen derselben steht der Eingeborene auf demselben Standpunkt, den er vor Jahrtausenden einnahm. Das ist aber durchaus nicht der Fall; eine Entwicklung ist bei den Naturvölkern auch erkennbar [...]“

<sup>340</sup> Grätz: *Korallenchor und Matrosenpuff*. A. a. O. S. 148; dort auch das Folgende.

<sup>341</sup> Vgl. die Ausführungen in Kap. 5.1.

*Wandersagen* angeht, so hebt Grätz hervor, dass Benn ein „rezeptives Vermögen“ in den Mittelpunkt stelle.<sup>342</sup> Die Akte des Schweigens und Hörens drängten die des Sprechens und Deutens zurück. Zum Verständnis der Intertextualität im Hinblick auf die in Anführungszeichen gestellte Rede und zur Klärung der offenen Frage, wie die kommunikativen Bezüge, das Verhältnis von Subjekt und Objekt für die Redesituation zu deuten sind, trägt Grätz' Analyse nichts bei.

Ebenso wenig vermögen Parkinsons Ausführungen die zentrale Bedeutung der Maskentanz-Strophe und der leitmotivisch aufgegriffenen Rede in *Meer- und Wandersagen* zu illustrieren. Daher ist es an dieser Stelle geboten, den zweiten bisher von der Forschung nicht beachteten Quellentext einzubeziehen. Um den Quellenvergleich mit Parkinsons Buch *Dreißig Jahre in der Südsee* abzuschließen, sei nur noch angemerkt, dass Benn in seinem 1926 im *Querschnitt* veröffentlichten Essay *Medizinische Krise* in einem kurzen Panorama zur Geschichte der Heilkunde auf das hohe Alter verschiedener chirurgischer Operationsverfahren Bezug nimmt. Diese Verfahren, zu denen er unter anderem die Trepanation, d. h. die mechanische Schädelöffnung zur Behandlung innerer Kopfverletzungen, zählt, seien von archaischen und primitiven Völkern beherrscht worden.<sup>343</sup> Parkinson widmete der Trepanation in seinem ethnographischen Bericht detaillierte Beschreibungen hinsichtlich der technischen Verfahren, mit denen die ozeanischen Völker die chirurgische Schädelöffnung durchführten.<sup>344</sup>

### **3.5 Anregungen aus dem *Querschnitt* und der Kulturmorphologie**

Im sechsten Heft des *Querschnitts* von 1925 veröffentlichte Kurt von Boeckmann, ein Mitarbeiter des von Leo Frobenius gegründeten Münchener Instituts für Kulturmorphologie, einen Beitrag mit dem Titel *Südsee-Exoten*.<sup>345</sup> Der Beitrag war mit Zeichnungen illustriert, die teilweise aus der Feder Max Pechsteins stammten,

---

<sup>342</sup> Grätz: Korallenchor und Matrosenpuff. S. 146.

<sup>343</sup> SW III. S. 159; vgl. dazu das Kap. 4.6 der vorliegenden Arbeit.

<sup>344</sup> Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 108-114.

<sup>345</sup> Kurt von Boeckmann: *Südsee-Exoten*.- In: *Der Querschnitt* 5. H. 6. 1925. S. 481-490.

jenes expressionistischen Malers, der vor dem Weltkrieg einige Zeit auf Palau in der Südsee gelebt hatte. Ferner enthielt Boeckmanns Artikel Fotos von primitiven Kunstwerken und eine Karte, die den Südseeraum in Teilregionen unterteilte und anhand von Pfeilen Wanderungsbewegungen zwischen dem zentralen ozeanischen Raum und den Kontinenten anzeigte. Die Karte stammte aus dem Buch, das Boeckmann 1924 veröffentlicht und Frobenius gewidmet hatte: *Vom Kulturreich des Meeres*.<sup>346</sup> Der Artikel im *Querschnitt* stellt eine Zusammenfassung der im Vorjahr erschienenen Monographie dar, worauf Boeckmann in einer Fußnote hinweist. Trotz seiner Kürze enthält er einige Elemente, die in dem Buch nicht berücksichtigt wurden. Aufgrund dieser geringfügigen Abweichungen lässt sich nachweisen, dass sich Benn bei der bis November 1925 abgeschlossenen Arbeit an *Meer- und Wandersagen* überwiegend auf den Zeitschriftenbeitrag aus dem Juni desselben Jahres stützte – und nicht auf das Buch, obwohl die Datierung des gut durchgearbeiteten Exemplars in der Marbacher Nachlassbibliothek darauf hindeutet, dass Benn Boeckmanns Monographie vor Jahresbeginn 1925 gelesen hatte. Der Kommentar zum Gedicht wird größtenteils aus dem *Querschnitt*-Artikel schöpfen können und nur punktuell die Monographie einbeziehen, um anhand der Differenzen zwischen den beiden Publikationen von Boeckmann Interpretationsalternativen für Benns Gedicht aufzuzeigen.

Bei Parkinson konnte Benn dem Begriff der Wandersage schon begegnen, lieferte Parkinson doch verschiedene Beispiele für mündlich überlieferte Erzählungen, in denen sich die Bewohner der polynesischen und melanesischen Inseln und Inselgruppen ihrer Herkunft und Geschichte vergewisserten und die Erinnerung an die Taten und Wanderungsbewegungen ihrer Vorfahren wachhielten. Der Kulturmorphologe Boeckmann geht die Sache systematischer an. Er will den „gewaltigen Stoff ozeanischer Geistigkeit nach mythologischen und

---

<sup>346</sup> Kurt von Boeckmann: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Meeres. Berlin 1924. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 4). [DLA, von Benn auf 1924 datiert und mit zahlreichen Bearbeitungsspuren versehen]. Das Werk ist der eine Teil eines Projektes zur kulturanthropologischen Erfassung der beiden Großräume Land und Meer. Boeckmanns Darstellung der marinen Kulturäußerungen, die in die drei Bereiche einer pazifischen Inselkultur, einer mittelländischen Küstenkultur und einer atlantischen Flußkultur gegliedert wird, stellt das aufs Meer spezialisierte Gegenstück dar zu Leo Frobenius: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Festlandes. Berlin 1923. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 1).

religionspsychologischen Leitgedanken“<sup>347</sup> strukturieren und in zwei Gruppen aufgliedern. Auf der einen Seite sieht er die allegorischen Umschreibungen von Naturerscheinungen, in deren Mittelpunkt die Sonne steht. Auf der anderen Seite siedelt er die Wandersagen an. Diese seien „ozeanische Odysseen, in denen die Taten großer Meerhelden verewigt sind, aber auch dunkle Urzeiterinnerungen an die ersten großen Völkerwanderfahrten dieser Menschen nachklingen [...]“<sup>348</sup> Den Wandersagen wird somit eine Funktion zugewiesen, die zwischen mythischer Verklärung, erzählerischer Darstellung und geschichtlicher Überlieferung changiert. In der Monographie von 1924 gliedert Boeckmann eine Gruppe von Sagen aus dem Komplex der Wandersagen aus. Die Protagonisten dieses anderen Bildungsregeln gehorchenden Typus von Wandersage seien keine göttlichen Wesen oder vergötterte Ahnen, sondern polynesisch-seefahrende, in die Weite strebender „Erkenntnishunger“<sup>349</sup> sie zum Aufbruch gedrängt habe:

[...] sie bestiegen ihre Schiffe und fuhren aus, um Bolotu, das Land der Toten, zu suchen. Wie viele tapfere Tonga- und Ahitimänner haben es auf solchen Fahrten gefunden! Aber anders als sie gedacht hatten. Immer ging der Kurs nach Westen, der untergehenden Sonne nach. Wenn dann die Zurückgebliebenen vergeblich gewartet hatten, sprang unter ihnen nach langer Zeit wohl eine Sage von solcher Fahrt auf.<sup>350</sup>

Boeckmann sieht diese Teilgruppe der Wandersagen durch das Todesmoment gekennzeichnet. Bei Parkinson wurde der Konnex von Sage und Tod nicht herausgestellt. Das Totenreich Bolotu wird auch in *Südsee-Exoten* angesprochen – und zwar in einem diskursiven Zusammenhang mit jener Verachtung des einzelnen Lebens, die Boeckmann als ein Merkmal ozeanischer Geistigkeit hervorhebt. Der Wert des einzelnen Lebens sei in der Südsee so gering eingeschätzt worden wie nirgendwo sonst in einer Weltregion. Bis in den Alltag hinein habe sich die „souveräne Überwindung des Leibes“<sup>351</sup> ausgewirkt:

---

<sup>347</sup> Boeckmann: *Südsee-Exoten*. S. 486.

<sup>348</sup> Ebd.

<sup>349</sup> Boeckmann: *Vom Kulturreich des Meeres*. S. 147.

<sup>350</sup> Ebd.; Anstreichung von Benn [DLA].

<sup>351</sup> Boeckmann: *Südsee-Exoten*. S. 486.

Wenn ein Stamm über die Ernährungsfähigkeit seiner Insel hinauswächst und der Häuptling es befiehlt, so fährt ein Teil des Volkes in festlich geschmückten, aber proviantlosen Booten liedersingend in den Tod hinaus. Er stirbt ja nur leiblich.<sup>352</sup>

In dieser Stelle ist zweifelsohne die Vorlage zu sehen für die Strophe V von Benns Gedicht, wenngleich die im Kanu Fahrenden nicht direkt festlich geschmückt, sondern mit Speeren bewaffnet sind. Keine Rede ist von Proviant, es kann also angenommen werden, dass das Kanu ebenso proviantlos ist wie die Boote, die sich laut Boeckmann auf todbringender Mission befinden, um das Überleben der auf der Insel Zurückgebliebenen zu sichern. Benn lässt die Bewohner der Gazellehalbinsel in ihren Kanus unter Gesang dem Tod entgegenfahren. Die ‚schlingenden‘ Stürme sind vorgeprägt in Boeckmanns Beschreibung des unberechenbaren Meeres. Dieses könne sich wandeln von „träumender Unbewegtheit“ hin zum „Gegenschlag tobender Taifune“.<sup>353</sup>

Was die bei Benn und Boeckmann mit der Bootsfahrt verbundene Todesthematik angeht, ist auch ein Seitenblick auf *Dreißig Jahre in der Südsee* aufschlussreich. Für Parkinson liegt grundsätzlich über der Inselwelt der Südsee ein Schatten des Todes. Im Anschluss an seine ausführliche Darstellung und Beschreibung der Maskentraditionen stellt er fest, dass die Erforschung der Ritualsysteme für den Kulturraum längst nicht abgeschlossen sei. An die Völkerkundler richtet er die Aufforderung, mit ihren Untersuchungen in dieser Forschungslücke nicht zu zögern:

denn manches ist bereits verschwunden, anderes im Verschwinden begriffen, und da die Bevölkerung dem Aussterben entgegenght, so wird es voraussichtlich nur noch eine kurze Zeit dauern, bis auch über diesen Gegenstand nichts mehr in Erfahrung zu bringen ist, wenigstens nichts Zuverlässiges.<sup>354</sup>

Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, dass die Todesmotivik, mit der Benn das Gedicht ausklingen lässt,<sup>355</sup> zumindest teilweise auch von dem demographischen

---

<sup>352</sup> Ebd.

<sup>353</sup> Ebd. 482.

<sup>354</sup> Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee*. S. 655.

<sup>355</sup> Zur Todesmotivik in Meer- und Wandersagen siehe auch Thomas Koebner: *Das verlorene Paradies. Fünf Bemerkungen zum Südsee-Traum in der Literatur*. Walter Hinck zum 60. Geburtstag.- In: *Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literatur* 18. 1983. S. 21-38. Als eine „Landschaft des Todes“ offenbart sich die

Untergangsszenario konturiert ist, das Parkinson entwirft und mit statistischem Datenmaterial belegt. Derartige Hinweise auf die Bevölkerungsproblematik, den Bevölkerungsrückgang und das Aussterben von Völkern gab es bei Autoren vor Parkinson, wie es sie nach ihm gegeben hat. Seitdem sich die Völkerkunde im späten 19. Jahrhundert als eigenständige akademische Disziplin etabliert hat, bilden die Prophezeiungen des bevorstehenden Untergangs der Naturvölker einen Topos in der völkerkundlichen Literatur.<sup>356</sup> Dass das Todesmotiv am Schluss von *Meer- und Wandersagen* stärker von Boeckmanns Artikel geprägt war, dafür spricht die Tatsache, dass nur in dieser Quelle die Motive des Sterbens und Singens in dem Bild der liedersingend dem Tod entgegenfahrenden Bootsbesatzungen ganz ähnlich eingeführt werden wie in dem ‚sterbenden Singen‘ bei Benn.

Im Zusammenhang mit der Charakterisierung der ozeanischen Mythik geht Boeckmann auf den Helden Maui ein, den er mit der Sonne identifiziert: „Maui ist der Große, der Einzige, *der* Held, denn kein anderer gewinnt solche sinnengreifbare Gestalt über, neben und in der unheimlichen Unfaßbarkeit des endlosen Meeres.“<sup>357</sup> Die zentrale Stellung, die die Maui-Gestalt in den mythischen Erzählungen der ozeanischen Völker besitzt, vergleicht Boeckmann mit derjenigen Jesu Christi im

---

Südsee in Benns Gedicht *Palau* nach Anton Reiningger: Die manipulierte Regression. Benns Lyrik der zwanziger Jahre.- In: *Studi Germanici*. N. S. 23. 1985. S. 179-200; hier S. 188.

<sup>356</sup> Es seien zwei prominente Beispiele für die warnenden Stimmen aus der Ethnologie genannt: Adolf Bastian, der erste Inhaber einer völkerkundlichen Dozentur und Gründungsdirektor des Berliner Museums für Völkerkunde: *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*. Berlin 1881: „Und jetzt gerade, wo uns im Contact mit den ethnischen Welten, das Bewußtsein, oder doch die Ahnung auftaucht der Offenbarungen, die hier zu erwarten stehen, da bricht, mit der Reibung des Contacts selbst, jene Feuerbrunst aus, die sie vor unseren Augen zerstört.“ Zitiert nach Karl-Heinz Kohl: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München 1993. S. 94; aus den 1920er Jahren der Begründer des ethnologischen Funktionalismus, der polnisch-britische Forscher Bronislaw Malinowski: „Die Ethnologie befindet sich in der traurig absurden, um nicht zu sagen, tragischen Lage, daß genau in dem Augenblick, da sie beginnt, ihre Werkstatt in Ordnung zu bringen, ihre eigentlichen Werkzeuge zu schmieden und an die ihr zugewiesene Aufgabe zu gehen, das Untersuchungsmaterial hoffnungslos schnelle dahinschwindet. [...] Obwohl zur Zeit noch eine große Zahl von Eingeborenengemeinschaften der wissenschaftlichen Untersuchung zur Verfügung stehen, werden sie oder ihre Kulturen innerhalb einer oder zweier Generationen praktisch verschwunden sein.“ Bronislaw Malinowski: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Mit einem Vorwort von James G. Frazer. Aus dem Englischen v. Heinrich Ludwig Herdt. Hrsg. v. Fritz W. Kramer. Frankfurt a. M. 1979. [Das englische Original erschien 1922 unter dem Titel *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*] (S. 15). Siehe auch Friedrich Schulze-Maizier: „Gerade das Schicksal der Osterinselschrift bestätigt so eindringlich wie möglich die oft und dringend erhobene Forderung der Ethnographie, die Reste absterbender Kulturen rasch und gründlich zu erschließen, ehe es für immer zu spät ist.“ (Die Osterinsel. A. a. O. S. 118).

<sup>357</sup> Boeckmann: *Südsee-Exoten*. S. 487; Hervorhebung im Original.



Christentum. Wie dieser sei Maui Lichtbringer, Retter und Mittler zwischen den Gegensätzen, „Urbild des Lebens und des Todes zugleich“.<sup>358</sup> Auch wenn Maui Sonnengott und oberster Herrscher im polytheistischen Pantheon sei, habe das Meervolk aus der Südsee noch etwas über die Macht der Mauifigur Hinausgehendes geschaffen:

Über und in Maui, über und in allem, was überhaupt ist und damit auch dem dämonischen Sein des Meeres ist *Taaroa*. Taaroa ist kein Gott, kein greifbares Wesen, auch kein Geist, ist überhaupt nicht aussprechbar oder formbar. Ist nur auf einem einzigen Wege erreichbar – dem Schweigen. „Ich schweige, daß ich dich höre“, sagt der Polynesier. Und was er dann hört, ist der ewige, alldurchdringende Strom des Werdens an sich. Dieser Strom ist keine biogenetische Mechanik, wie sie unser abendländisches Naturforscher zeichnet. Er ist Seele, Weltseele, die sich im Gebären, Wandeln und Töten, im nie unterbrochenen Auf- und Abschwingen erfüllt.<sup>359</sup>

An dieser Stelle erreicht die Quellenkritik einen kritischen Punkt. In Boeckmanns Monographie wird wie in dem im *Querschnitt* erschienenen Artikel auf den oder das Taaroa Bezug genommen. An der völkerkundlichen Literatur bemängelt Boeckmann, dass Taaroa dort zwar mitunter thematisiert, stets jedoch in eine Reihe mit anderen Göttern wie Maui gestellt werde. Verkannt werde somit, dass Taaroa über den „herrliche[n] Maui“ hinausgehe: „Taaroa ist nicht weniger als ein erstes Ahnen um den Einen Gott, als ein Ansatz auch der polynesischen Religion zum Monotheismus.“<sup>360</sup> Taaroa sei der „Inbegriff“<sup>361</sup> alles Göttlichen, er oder es sei nicht nur in allen Dingen, sondern auch in allen Göttern enthalten. Der in dieser Weise herausgestellte Ansatz zum Monotheismus, der Versuch, eine Vielheit auf ein Einheitsprinzip zurückzuführen, kann das Geschehen verdeutlichen, das Benn am Beginn von Strophe IV inszeniert: „Göttern Maskenchöre. / Da ein Gott tritt vor“ (V. 25f.). Weiter oben ließ sich dieser Doppelpers, gestützt auf Parkinsons Ausführungen über die Festbräuche verschiedener Völker wie auf Basslers Mutmaßung, dass es sich beim rituellen Maskentanz um ein Analogon zur griechischen Tragödienstruktur

---

<sup>358</sup> Ebd.

<sup>359</sup> Ebd. S. 488; Hervorhebung im Original.

<sup>360</sup> Boeckmann: Vom Kulturreich des Meeres. S. 120.

<sup>361</sup> Ebd. S. 122.

handeln könne, noch dahin auflösen, dass sich im Rahmen eines rituellen Spiels mit Maskentanz und Chorgesang ein als Gott verkleideter und maskierter Stammesangehöriger von dem Kollektiv der Chorsänger räumlich absetzte. Vor dem Hintergrund von Boeckmanns Nachweis eines polynesischen Monotheismus wird ein anderes Verständnis von Benns Doppelvers möglich: demnach erfolgte in Strophe IV der Übergang von einem polytheistischen zu einem monotheistischen Religionssystem. Der eine Gott erhebt sich über die vielen, wobei es sich nach Boeckmanns Ansicht um keinen personalen Gott handelt, sondern um ein Prinzip der Allbeseeltheit, des Lebens und des schöpferischen Geistes. Mit diesem religionsgeschichtlichen Systemwechsel ist ein Wandel der liturgischen Form verknüpft. Den vielen Göttern wurden „Maskenchöre“ (V. 25) dargeboten. Das heißt, ihnen wurde die Ehre durch eine aktive Ritualität mit liturgischen Elementen aus Gesang, Tanz und Schauspiel erwiesen. Im Gegensatz dazu ist dem einen übergeordneten, unpersönlichen Gott eine schweigend-lauschende, meditative, anschauende Andacht angemessen. Während dieser Art von Gottesdienst verhält sich der Mensch wie ein Traumwandler „somnambul“ (V. 8) zu Natur und Schöpfung. Der Begriff des Somnambulen korrespondiert darüber hinaus mit dem traumartigen Charakter, den Benn dem Südsee-Szenario um Blanchebucht und Gazellehalbinsel zuspricht: die Südsee ist ein Traum – nicht, weil sie so paradiesisch schön wäre, sondern weil den Menschen, deren Lebensraum sie ist, ein somnambuler Apperzeptions- oder Erkenntnismodus eigen ist. Im zweimalig verwandten Ausdruck „Südseetraum“ (V. 4 u. 36) führt Benn den geographischen Namen mit dem erkenntnistheoretisch-psychologischen Begriff eng. Boeckmann bezeichnet in *Südsee-Exoten* den Menschen der Südsee als „medial kündendes Organ einer Naturdämonie, der größten, zugleich schönsten und grauenvollsten, die es gibt“.<sup>362</sup> Vor diesem Hintergrund bietet sich das lyrische Ich im Gedicht, das in den wörtlichen Reden hervortritt, als Medium an. Es möchte von einem mythisch-transzendenten Du künden, enthält sich deswegen eigener Aussage und eigener Aktivität und wartet auf die Mitteilung jenes mythisch-transzendenten Gegenübers. Die Ausgänge der letzten beiden Strophen handeln jeweils von der Erfüllung dieser Erwartung. Das Schließen der Spaltung durch die Vision und der erfolgreiche Empfang der Botschaft

---

<sup>362</sup> Boeckmann: *Südsee-Exoten*. S. 486.

können als Vorgänge betrachtet werden, die zeitlich parallel verlaufen, wie es durch das anaphorische ‚ach‘ markiert wird. Womöglich können das visionäre und das auditive Erkennen sogar als ein und dasselbe Ereignis angesehen werden. In dem Buch von 1924 beklagte Boeckmann, dass die Menschen der westeuropäischen Kultur kein „inneres Organ“ mehr hätten, das es ihnen ermöglichte, „die Seelenströme ihrer Umwelt rauschen zu hören“.<sup>363</sup> Das lyrische Ich bei Benn behauptet sich gegen den Verlust dieses inneren Organs.

Den Gedanken eines polynesischen Monotheismus weist nur Boeckmanns Monographie von 1924 auf. Was in dieser früheren und ausführlicheren Darstellung aber fehlt, ist zum einen das Zitat, das Boeckmann in seinem Artikel im *Querschnitt* dem Polynesier in den Mund legt und das Benn in wörtlicher Übernahme zum Angelpunkt seines Gedichts macht: „Ich schweige, daß ich dich höre“ (V. 7 u. 27). Zum anderen fehlt der Monographie der Begriff des Somnambulen zur Beschreibung der spezifischen ozeanischen Bewusstseinsbeschaffenheit. Der „schweigend erkennende[ ] Mensch[ ] des Meeres“ erhält nach Boeckmanns Artikel im *Querschnitt* eine „eiserne folgerichtige somnambule Weltwerdungsvision“, nach der nicht nur eine Welt existiert, sondern in stetigem Wandel eine „Kette von Welten“<sup>364</sup> entsteht, jede dieser Welten wieder zugrunde geht und von einer neuen abgelöst wird. Dagegen sprach er 1924 statt von somnambulen, natursichtigen Apperzeptionsweisen geradezu schwärmerisch von „kosmischer Versenkung, kosmischer Gottesanschauung“,<sup>365</sup> mit der die metaphysisch und spirituell hochbegabten Kannibalen der Südsee kosmogonische und kosmologische Vorstellungen entwickelt hätten. Diese könnten es „an innerer Wucht und Tiefe“<sup>366</sup> ohne weiteres mit dem aufnehmen, was in „unserem Kulturpantheon“ als höherstehend bewertete Völker auf diesem Gebiete zu leisten vermocht hätten. Kann sich der Begriff des Somnambulen auch durchaus einer anderen Quelle verdanken,

---

<sup>363</sup> Boeckmann: Vom Kulturreich des Meeres. S. 379.

<sup>364</sup> Boeckmann: Südsee-Exoten. S. 488. Boeckmann bezeichnet in seinem Aufsatz von 1925 die schweigende, somnambule Art des Erkennens, mit der der Meermensch ausgestattet ist, auch als ‚natursichtig‘, was auf eine terminologische Beeinflussung oder zumindest einer Verwandtschaft mit Edgar Dacqués *Urwelt, Sage, Menschheit* hindeutet; vgl. dazu Kap. 5.2.

<sup>365</sup> Boeckmann: Vom Kulturreich des Meeres. S. 123.

<sup>366</sup> Ebd. S. 119; dort auch das Folgende.

sei es Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit* oder sei es die *Mythengeschichte der asiatischen Welt* von Joseph von Görres, so ist die zitierte Rede des Polynesiers mehr als ein Indiz, vielmehr ein unumstößlicher Beweis dafür, dass Benn Boeckmanns Artikel aus dem *Querschnitt* für *Meer- und Wandersagen* nutzte. Das Zitat besitzt die gleiche Beweiskraft in Bezug auf die Intertextualität zwischen Boeckmanns Beitrag im *Querschnitt* und Benns Gedicht wie die Szene der lidersingend dem Tod entgegenfahrenden Menschen. Ob Benn außerdem auch auf die Monographie *Vom Kulturreich des Meeres* zurückgriff, in deren Besitz er gemäß der handschriftlichen Datierung seit 1924 war und die eine Ausdeutung des Maskentanz-Chor-Gottesdienst-Rituals in Strophe V im Sinne des religionsgeschichtlichen Befundes einer Weiterentwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus rechtfertigte, lässt sich dagegen nicht mit letzter Sicherheit feststellen.

Über die religiös-metaphysischen Motive hinaus – die schweigend-somnambule Erkenntnis des Schöpfungsprinzips, die Todeserwartung und unter dem Vorbehalt, dass die Monographie von 1924 eine Rolle für das Gedicht spielte, die Wendung zum Monotheismus – wurde Boeckmanns kulturmorphologische Perspektive auf die Völker der Südsee prägend für die Meer-Land-Dichotomie, mit der Benn in *Meer- und Wandersagen* operiert. Werden im Gedicht Zeit und Raum, Sukzession und Gestaltung dem Land zugeordnet, so verbinden sich mit dem Meer die Vorstellungen von Zeitlosigkeit und räumlicher Unbegrenztheit. Boeckmann geht von der Prämisse eines geographischen Determinismus aus und vertritt die Auffassung, dass das Meer in seiner Übermäßigkeit Auswirkungen auf das „Seelentum der Meermenschen“<sup>367</sup> gehabt haben müsse. Gegenpol der Meermenschen, die in ihrer reinsten Ausprägung nur in der Inselwelt des Pazifik mit der kolossalen Unausgewogenheit von Wasser- und Landmassen zu Hause sein können, sind für ihn die Festlandmenschen in Europa. Die Heimat des Europäers sei „horizontenges, einzelheitenüberfülltes Land“,<sup>368</sup> die des Südseemenschen „horizontweites, einförmiges Meer“. Die Einförmigkeit des Meeres wird bei Benn in einen Doppelpers verwandelt: „keine Einzeldinge ragen / in den Südseetraum“ (V. 3f.). Die Dichotomie bezieht sich bei

---

<sup>367</sup> Boeckmann: *Südsee-Exoten*. S. 482.

<sup>368</sup> Ebd.; dort auch das Folgende.

Boeckmann nicht nur auf die Kategorien des Raumes, sondern auch auf die der Zeit: „Das Kalenderjahr des Europäers rechnet mit Jahreszeiten. Der tropische Mensch der Südsee kennt diesen Wechsel nicht. Er kennt nur eine Jahreszeit.“<sup>369</sup> Zeitlosigkeit aber ist Ewigkeit. Sie wird im Gedicht zweimal als Motiv aufgegriffen: im Bild des Wellenschlags: „ewig schlägt die Welle / in die Blanchebucht“ (V. 23f.); ex negativo in der These, dass Zeit und Raum „über Land gebaut“ (V. 10) seien. Aus der Zuordnung von Zeit und Raum zum Land folgt im Umkehrschluss, dass das Meer weder Zeit noch Raum kennt. Die Antithese aus dem „unbewegte[n] Raum“ in Strophe I und den todbringenden Stürmen in Strophe V schließt ebenfalls an Boeckmanns Beschreibung des Meeres an. Dieses könne eine Wandlung vollziehen „von träumender Unbewegtheit bis in den Gegenschlag tobender Taifune“.<sup>370</sup> Wie Boeckmanns arbeitet Benn mit einer Alliteration, ersetzt jedoch die ‚tobenden Taifune‘ durch „Stürme schlingen“ (V. 37). Diese Alliteration unterstützt zum einen mit den Zischlauten die semantische Ebene der zerstörerischen Naturgewalten über die Phonetik. Zum anderen fügt sie sich auch in das konsonantische Umfeld der Strophe ein, in dem die Lexeme ‚Schöpfungstage‘, ‚Speere‘ und ‚sterbend‘ ebenfalls den frikativen Zischlaut aufweisen. Boeckmanns Wendung ‚träumende Unbewegtheit‘ wird von Benn umgewandelt in die als Reimwörter fungierenden Nominalglieder „unbewegter Raum“ (V. 2) und „Südseetraum“ (V. 4).

Für Boeckmann bilden das Festland und das Meer die extremen Punkte der Kulturwerdung, zwei Kulturräume, wie sie weiter nicht voneinander entfernt sein könnten. Den beiden polaren Kulturtypen, als deren Paradigmen Boeckmann Europa und die Südsee ansieht, beruhen auf grundverschiedenen kulturellen Bedürfnissen und Leistungen. In seinem Buch *Vom Kulturreich des Meeres* bezeichnet Boeckmann die Meermenschen der Südsee als „kulturelles Antipodentum“<sup>371</sup> zu allem Festländischen. Er veranschaulicht die These von der Polarität der meeresbezogenen Südsee- und der festländischen Kultur Europas an Beispielen. Seien Haus und Familie, Gesellschaft und Staat für die Völker des Festlandes zentrale Inhalte ihres

---

<sup>369</sup> Ebd. S. 482.

<sup>370</sup> Ebd.

<sup>371</sup> Boeckmann: *Vom Kulturreich des Meeres*. S. 23.

Kulturschaffens, so gelangten die Ozeanier auf diesen kulturellen Betätigungsfeldern nur zu primitiven, einfachen Ergebnissen. Den Versammlungshäusern auf Hawaii etwa könne man ansehen, dass sie anders als die Bauwerke der Romanik und Gotik in Europa, also Burgen und Kathedralen, kein „zentraler Ausdruck schöpferischer Leistung“<sup>372</sup> seien. Boeckmann stellt die Regel auf, dass auf Gebieten, die nicht den Schwerpunkt einer Kultur bilden, keine außerordentlichen Leistungen vollbracht würden, allenfalls „Schöpfungen zweiten Ranges“. Der Schwerpunkt der Ozeanier liegt Boeckmann zufolge auf den geistigen Schöpfungen, die aus dem Erlebnis des Meeres resultieren. Er begründet zugleich den Sonderstatus der Ozeanier. Während in den Kulturen in anderen Weltregionen das Meer Boeckmann zufolge als Nahrungsmittellieferant, Transportweg und Basis politischer Macht genutzt wird, regt es lediglich in der Südsee die Erlebnisfähigkeit des Menschen an. Für die Erlebnisfunktion, die sich mit dem Meer verbindet, gibt es zwei Ausdrucksformen: erstens den ausgeprägten Wandertrieb, der dazu geführt habe, dass die ozeanischen Seeleute „ohne ein Stück Eisen“ bis Amerika und Afrika gelangt seien; zweitens, was ihr „tiefster, ja erschütternder Ausdruck“ sei, einen metaphysischen Gestaltungsdrang, der die Menschen zwingt, ihre vom Meer hervorgerufenen seelischen Erschütterungen in Form von Sagen, Kosmogonien und religiösen Vorstellungen nach außen abzugeben. Der Allgewalt der Naturkräfte korrespondiere, so Boeckmann in seinem Buch von 1924, ein „Übermäßigkeitstrieb“:

Die Menschen der vierten Stufe [die das Meer weder als Nahrungsquelle, Transportweg noch als Machtbasis nutzen, sondern es erleben] verfallen im Bann ihrer großen Gesichte diesem Trieb, der nur in einem dämonischen Meerwandrertum und in Gebilden der schöpferischen Phantasie Gestaltungsformen von genügender Weitungsfähigkeit findet.<sup>373</sup>

So eng wie im Begriff des Meerwandrertums kommen sich die Elemente ‚Meer‘ und ‚wandern‘, auf denen Benns Titelgebung beruht, an keiner anderen Stelle bei Boeckmann. Den Begriff der Meersage sucht man – im Unterschied zu Sonnensage und Flutsage, die als Genres in der mythologischen Forschung und Terminologie

---

<sup>372</sup> Boeckmann: Südsee-Exoten. S. 484; dort auch das Folgende.

<sup>373</sup> Boeckmann: Vom Kulturreich des Meeres. S. 23.

etabliert sind <sup>374</sup> – in seinen beiden zur Frage stehenden Texten ebenso vergeblich wie bei Parkinson. Benns in den Strophen I und V wiederkehrender Titel ist in der Weise zu verstehen, dass die Wandersagen gleichzeitig auch Meersagen sind. Die Konjunktion ‚und‘ ist explikativer, nicht additiver Art. Anders gesagt: die beiden Begriffe beziehen sich auf das gleiche Objekt. Eine Wandersage ist immer auch eine Meersage: eine Sage, die vom Meer und seinen Bewohnern, den Boeckmannschen ‚Meermenschen‘, handelt, eine Sage, die als sprachlicher Ausdruck dessen betrachtet werden kann, dass das Meer eine suggestive Wirkung auf den Menschen ausübt, dass es sich dem Menschen als Erlebnisinhalt anbietet. Man könnte sagen, dass in dem mythologischen Genre der Meer- und Wandersage die Ausdrucksformen des Weiten- und Übermäßigkeitstriebes, den Boeckmann als Charakteristikum für die Menschen des Südseekulturkreises hervorhebt, eine Verbindung eingehen: die Wanderungen, zu denen die Menschen in der Südsee durch ihren Weitentrieb und die vom Meer ausgehende Suggestion veranlasst wurden, werden zum Gegenstand dichterischer Darstellung gemacht und beflügeln die schöpferische Phantasie. Boeckmann bescheinigt den Meermenschen der Südsee ferner ein „dichtende[s] Gestaltungssehnen“.<sup>375</sup> In der Fülle ihrer Sagen, Meditationen, Riten und Ekstasen, in denen sich das Meer einen Ausdruck seiner unterschiedlichen Zustände, seiner extremen Wandlungsfähigkeit verschaffe, offenbare sich das „Wesen der künstlerischen Irrationalität“<sup>376</sup> in seiner reinsten Form. Wer dieses Wesen verstehen wolle, müsse es, so meint Boeckmann, in der Südsee suchen. Der müsse sich mit der Kultur der Südseemenschen auseinandersetzen. Das haben nach Boeckmann die – vermutlich bildenden – Künstler des Expressionismus besser verstanden als die Künstler und an primitiver Kunst Interessierten der Gegenwart. Am Ende seines Beitrags nimmt Boeckmann Bezug auf die primitivistische Bewegung seiner Zeit:

Es gibt auch unter den Künstlern und Laien Europas noch heute sensible, innerlich hellsichtige Naturen, die aus ozeanischem Schnitz- und Flechtwerk, aus Waffen, Gewändern, Masken mehr herausfühlen als nur einen ephemeren, sensationellen

---

<sup>374</sup> „Sonnensagen“ bei Boeckmann: Südsee-Exoten. S. 487; über Flutsagen den Abschnitt ‚Die Sintflut‘ in Boeckmann: Vom Kulturreich des Meeres. S. 137-146.

<sup>375</sup> Boeckmann: Südsee-Exoten. S. 486f.

<sup>376</sup> Ebd.

Kuriositätenreiz. Fühlen! Denn in Worten faßbar wird dieses innere Ahnen nicht, und Gestaltung hat es nur in dem (hier doch bloß epigonalen) Tasten expressionistischer Künstler gesucht.<sup>377</sup>

In diesem Abschnitt aus dem Artikel, den Benn 1925 für sein Gedicht *Meer- und Wandersagen* nutzte, finden sich einige Motive, die etwas später in der Prosadichtung *Urgesicht* auftauchen werden. Dort gelangt der Erzähler über die Beschäftigung mit den kulturellen Hervorbringungen primitiver Völker zum *Urgesicht*: „Ich witterte in Masken, ich röchelte in Runen, ich drängte in Dämonen, schlafsüchtig und roh, mit Instinkten der Mythe, in anteverbaler Triebdrohung prähistorischer Neurone [...]“<sup>378</sup> Die Bedeutung der Quelle Boeckmann für das Bennsche Werk geht also über das eine Gedicht hinaus.

### **3.6 Das Gedicht *Osterinsel* vor dem Hintergrund einer ethnographischen Quelle**

Weiter oben wurden verschiedene Belege dafür angeführt, dass europäische Künstler und Intellektuelle in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg dem ozeanischen Kulturraum gesteigerte Aufmerksamkeit entgegenbrachten. In Erinnerung gerufen seien zum einen der Galerist Alfred Flechtheim mit seinem ozeanischen Sammelschwerpunkt, der sich insbesondere in der Ausstellung *Südsee-Plastiken* und dem dazugehörigen Katalog von 1926 bekundete, zum anderen Carl Einstein, der sich bis dahin als Spezialist für afrikanische Kunst einen Namen gemacht hatte und sich nun den ozeanischen Kunstprodukten zuzuwenden schien, und zum dritten Benn selbst mit seinem Gedicht *Meer- und Wandersagen* aus dem Jahre 1925, in dem sich thematische, motivische und sogar wörtliche Übernahmen aus Parkinsons Ethnographie *Dreißig Jahre in der Südsee* und aus zwei Publikationen des Kulturmorphologen Kurt von Boeckmann nachweisen ließen. Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die ‚surrealistische Weltkarte‘ hinweisen, die 1929 in einer belgischen Zeitschrift erschien und mit der ein eindrucksvolles Zeugnis dafür vorliegt, dass in den 20er Jahren bei den europäischen Künstlern und Intellektuellen

---

<sup>377</sup> Ebd. S. 489.

<sup>378</sup> SW III. S. 211.



eine Begeisterung für die ozeanischen Völker und Kulturen ausgebrochen war.<sup>379</sup> Über die Weltkarte der Surrealisten soll an dieser Stelle nur so viel gesagt sein: sie ist mit den Mitteln der Perzeptions- oder Wahrnehmungsgeographie gezeichnet und zeigt deshalb die Land- und Wasserverteilung der Erdoberfläche nicht unter Wahrung des Prinzips der Flächentreue, sondern im Hinblick auf die Relevanz, die die verschiedenen Erdregionen und Länder für einen bestimmten Personenkreis – in diesem Fall die Surrealisten – besitzen.<sup>380</sup> Auf der ‚surrealistischen Karte‘ nimmt anders als in europäischen Atlanten nicht der europäische Kontinent die Bildmitte ein, sondern, darin vergleichbar dem Kartenmaterial, das den Veröffentlichungen Boeckmanns beigegeben ist, der ozeanische Raum. Innerhalb dieses Inselkontinents sind dann beispielsweise die Osterinsel, Hawaii, der Bismarck-Archipel und Neuguinea unverhältnismäßig groß dargestellt. Dadurch sollte die große Popularität veranschaulicht werden, deren sich am Ende der 20er Jahre der pazifische Raum in den Kreisen der westeuropäischen Künstler erfreute.

Ein weiteres Dokument des gesteigerten Interesses, das zu dieser Zeit dem am weitesten von Europa entfernten Erdteil, seinen Völkern und kulturellen Leistungen entgegengebracht wurde, ist Benns *Osterinsel*. Das Gedicht, das erstmals 1927 in den von Einstein in einer Rezension überschwänglich gelobten *Gesammelten Gedichten* erschien,<sup>381</sup> soll als nächstes quellenkundlich untersucht werden. Wie *Meer- und Wandersagen* sei auch dieses Gedicht vorab vollständig wiedergegeben:

---

<sup>379</sup> Für eine Abbildung der Surrealistischen Weltkarte „Le monde au temps des surréalistes“, die im Juni 1929 in der Zeitschrift *Variétés* erschien, siehe Judith Elisabeth Weiss: *Der gebrochene Blick. Primitivismus, Kunst, Grenzverwirrungen*. Berlin 2007. S. 108.

<sup>380</sup> Art. Perzeptionsforschung.- In: Diercke-Wörterbuch Allgemeine Geographie. Hrsg. v. Hartmut Leser. Vollkommen überarbeitete Ausgabe. 12. Aufl. München 2001: „Die P. führt Studien über die Wahrnehmung räumlicher Sachverhalte durch und zeigt, daß zwischen der realen Existenz von Sachverhalten und ihrer Wahrnehmung und damit ihrer Bedeutung für raumwirksame menschliche Aktivitäten vielfach große sozialgruppenspezifische Unterschiede bestehen.“ (S. 615). Im Falle der surrealistischen Karte betrifft die sozialgruppenspezifische – Surrealisten – Diskrepanz zwischen realer und wahrgenommener Existenz die Größe bestimmter Erdregionen. In der Geographie kommen zur Sichtbarmachung solcher Wahrnehmungsunterschiede so genannte ‚mental maps‘ zur Anwendung. Darunter versteht man eine „Vorstellung von einer räumlichen Situation, einem Ort oder Land, einer Distanz usw. bei Personen oder [...] Gruppen, die häufig nicht mit den realen Verhältnissen übereinstimmt.“ (Art. mental map.- In: Diercke-Wörterbuch. S. 504).

<sup>381</sup> Der Satzesatz der Rezension lautet: „Vor Leistung ist Lob töricht; ich drücke meine Bewunderung aus.“ Einstein: *Gottfried Benns Gesammelte Gedichte*.- In: Ders.: *Werke*. Berliner Ausgabe. Bd. 2. S. 504-507. [Erstdruck: *Die neue Rundschau* 38. 2. Okt. 1927. S. 446-448]; hier S. 507.

## Osterinsel

Eine so kleine Insel,  
wie ein Vogel über dem Meer,  
kaum ein Aschengerinnsel  
und doch von Kräften nicht leer,  
5 mit Steingebilden, losen,  
die Ebene besät  
von einer fast monstrosen  
Irrealität.

Die großen alten Worte  
10 – sagt Ure Vaeiko –  
haben die Felsen zu Horte,  
die kleinen leben so;  
er schwelt auf seiner Matte  
bei etwas kaltem Fisch,  
15 hühnerfeindliche Ratte  
kommt nicht auf seinen Tisch.

Vom Pazifik erschlagen,  
von Ozeanen bedroht,  
nie ward an Land getragen  
20 ein Polynesierboot,  
doch große Schwalbenfeiern  
einem transzendenten Du,  
Göttern von Vogeleiern  
singen die Tänzer zu.

25 Tierhafte Alphabete  
für Sonne, Mond und Stier  
mit einer Haifischgräte  
– Baustrophedonmanier –:  
ein Zeichen für zwölf Laute,  
30 ein Ruf für das, was schlief

und sich im Innern baute  
aus wahren Konstruktiv.

Woher die Seelenschichten,  
da das Idol entsprang  
35 zu diesen Steingesichten  
und Riesenformungszwang –,  
die großen alten Worte  
sind ewig unverwandt,  
haben die Felsen zu Horte  
40 und alles Unbekannt.<sup>382</sup>

Als Benn diese fünf Strophen in der für die damalige Schaffensperiode ganz charakteristischen Bauweise mit achtzeiliger Strophe und Kreuzreimen schrieb, verwertete er ethnographische und kulturgeschichtliche Materialien aus einer erst kurze Zeit vorher in den Buchhandel gekommenen Arbeit. Friedrich Schulze-Maiziers Buch *Die Osterinsel* war 1926 – nomen est omen – im Leipziger Inselverlag erschienen.<sup>383</sup> Die populärwissenschaftlich-essayistische Darstellung der natur- und kulturräumlichen Gegebenheiten auf der zentralpazifischen Osterinsel enthielt verschiedene Abbildungen, die mehrheitlich die Moai-Figuren zeigten. ‚Moai‘ ist die indigene Bezeichnung für die kolossalen Steinmonumente, die bis zum heutigen Tage neben der unglaublich isolierten Lage die Faszination der Osterinsel begründen und der Insel einen Platz auf der Liste des Unesco-Weltkulturerbes eintrugen.<sup>384</sup> Benn musste das Buch also sehr bald nach der Veröffentlichung gelesen haben. Denn sein Gedicht *Osterinsel* war bis spätestens Mai 1927, als die *Gesammelten Gedichte* erschienen, vollendet. Schulze-Maiziers Buch, in dem unter anderem auch auf

---

<sup>382</sup> SW I. S. 66f.

<sup>383</sup> Friedrich Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. Mit 23 Tafeln und 6 Abbildungen im Text. Leipzig 1926.

<sup>384</sup> Zum Unesco-Weltkulturerbe Günter Baumann: *Weltkulturerbe. 150 Orte und Denkmale*. Mit 150 Abbildungen sowie 41 Plänen und Risszeichnungen. Stuttgart 2010. (= rub; Bd. 18727); über die Osterinsel S. 144f. Als ein Beispiel aus der jüngeren Literatur, an dem sich die anhaltende Faszination der Osterinsel ablesen lässt, sei auf einen Roman von Uwe Timm aufmerksam gemacht: *Kopfjäger. Bericht aus Inneren des Landes*. Roman. Köln 1991. In diesem Roman wird die Beichte eines Anlagebetrügers immer wieder durch ethnologische Bemerkungen über die Osterinsel unterbrochen.

Boeckmanns *Vom Kulturreich des Meeres* von 1924 Bezug genommen wird,<sup>385</sup> konnte Benn zahlreiche geographische, ethnographische und kulturgeschichtliche Details entnehmen.

Schulze-Maizier nimmt in seinem Einstiegskapitel Bezug auf die Popularität, die der ozeanische Kulturraum und insbesondere die Osterinsel bei der zeitgenössischen Öffentlichkeit genießen. Er referiert aus der Entdeckungs- und Forschungsgeschichte, um zu zeigen, wie die Insel in den europäischen Interessensbereich integriert wurde. Aus der jüngsten Geschichte erwähnt er ein schweres Erdbeben in Chile. Im Anschluss an dieses Beben, das sich im September 1922 ereignete, habe es in Europa Meldungen gegeben, dass die Osterinsel infolge eines vom Erdbeben ausgelösten Tsunamis im Ozean untergegangen sei. Seitdem sich diese Nachricht als Falschmeldung entpuppt habe, so Schulze-Maizier, widerfahre der Insel das Schicksal eines „irrtümlich Totgesagten“.<sup>386</sup> Ihr werde größere Aufmerksamkeit erwiesen als vor der Meldung ihres vermeintlichen Todes. Seit kurzer Zeit blicke deswegen die europäische Öffentlichkeit fasziniert und interessiert auf die „kleine, in ungeheure Einsamkeit versprengte Insel, auf der einst ein überraschend reges Kulturleben geherrscht haben mußte, auf der man Hunderte unwahrscheinlich großer Figuren errichtete, eine eigene Literatur besaß und sogar ‚gelehrte Kongresse‘ abhielt“.<sup>387</sup> Die Faszination entzündet sich Schulze-Maizier zufolge an der Absonderlichkeit, dass sich auf der so abgelegenen und verschwindend kleinen Insel ein reiches kulturelles Erbe mit Kunstwerken und eigener Schriftkultur herausbilden konnte. Das in der Quelle angelegte Motiv der Antithese von geographischen Standortnachteilen und kulturellem Reichtum und des Staunens über das „Seltsame[ ], Rätselhafte[ ]“,<sup>388</sup> übernimmt Benn für sein Gedicht. Die

---

<sup>385</sup> Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. z. B. S. 182 u. 186.

<sup>386</sup> Ebd. S. 21.

<sup>387</sup> Ebd.

<sup>388</sup> Ebd. S. 5. Lohner geht auf diese Motivübernahme nicht ein. Er weist zwar auf das „Rätselraten um die einzigartige Bedeutung dieser im Pazifik verlorenen Insel“ (S. LXXI) hin, nicht jedoch darauf, dass Benn in der ersten Strophe auf das bei Schulze-Maizier angelegte Motiv des Staunens oder – bei Aristoteles – des ‚Thaumazein‘ zurückgreift. Stattdessen begnügt sich Lohner in seinem „Kommentar“ zum Gedicht auf den Nachweis der ethnographischen und kulturanthropologischen Parallelen zwischen Benns Gedicht und der Quelle. Er beginnt deshalb mit Strophe II. Edgar Lohner: *Kommentar zu Gottfried Benns Gedicht Osterinsel*. In: Gottfried Benn: *Lyrik und Prosa, Briefe und Dokumente. Eine Auswahl*. Wiesbaden 1962. S. LXIX-LXXVII.

prädikatlose erste Strophe ist bestimmt von einer Zweiteilung, der das gleiche antithetische Muster zugrunde liegt wie Schulze-Maiziers Darstellung der kuriosen Situation, auf einer kleinen und unwirtlichen Basaltinsel, „[i]n den Weiten des östlichen Pazifik, viertausend Kilometer westlich Valparaiso“<sup>389</sup> die Ergebnisse schöpferischer Produktion vorzufinden, von denen die schöpferischen Leistungen anderer polynesischer Kulturen in den Schatten gestellt werden. Die physisch-geographische Kleinheit und die kulturgeschichtliche Größe werden, wie es wenige Jahre später in der ‚surrealistischen Weltkarte‘ mit den Mitteln einer provokant verzerrenden Kartographie geschehen wird, gegeneinander ausgespielt. Die Darstellung dessen, dass die Insel ungeheuer klein und dem Meer ausgeliefert ist, vollzieht sich bei Benn in einem Dreischritt. Zuerst wird in der Wendung „eine so kleine Insel“ (V. 1) mit dem Partikel ‚so‘ der Wert des Adjektivs gesteigert. Als nächstes wird die Insel mit einem Kleintier verglichen: sie erscheint „wie ein Vogel über dem Meer“ (V. 2). Der Kontrast aus dem Vogel und der Meeresumgebung verstärkt die Wirkung des Verkleinerns. Der dritte Schritt der Miniaturisierungsstrategie vollzieht sich in einer Metapher: die Osterinsel sei „kaum ein Aschengerinnsel“ (V. 3). Durch das Adverb ‚kaum‘ wird auch diese Reduktion weiter verstärkt, denn noch nicht einmal diese metaphorische Gleichsetzung scheint der Situation angemessen zu sein.

Das Kompositum ‚Aschengerinnsel‘, von Benn als Reimwort eingesetzt, ist ein Neologismus, in dem sich vier semantische Felder überlagern: ein geologisches, ein chemisches, ein literarisches und ein medizinisches. Was die geologische Sinndimension angeht, verschlüsselt Benn in dem Ausdruck den entstehungsgeschichtlichen Hintergrund, den sich die Osterinsel mit vielen anderen Ozeaninseln und Inselgruppen teilt. Schulze-Maizier gibt Auskunft über den vulkanischen Ursprung Rapanuis. Er bezeichnet die Insel als „Basaltinsel“,<sup>390</sup> spricht von einer „vulkanischen Landschaft“, nennt als in der Natur verfügbare Werkstoffe den „weichen Lavatuff“,<sup>391</sup> aus dem die Bildhauer die gigantischen

---

<sup>389</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 5.

<sup>390</sup> Ebd. S. 5; dort auch das Folgende.

<sup>391</sup> Ebd. S. 6; dort auch das Folgende.

Steinfiguren herausgearbeitet hätten, und die „harten Obsidianspitzen“, d. h. vulkanisches Glas, das als Meißel genutzt worden sei. Die Steinfiguren befinden sich „an den Abhängen, ja selbst an den innern Kraterwänden eines auf der Osthälfte sich erhebenden erloschenen Vulkans“.<sup>392</sup> Schließlich nennt Schulze-Maizier noch die Namen zweier Vulkane in dem Vulkanmassiv, das die Insel geologisch und geomorphologisch bestimmt: Rano Raraku und Rano Kao.<sup>393</sup> Die Vulkanthematik, die Schulze-Maizier im ersten Kapitel seines Buchs in geomorphologischer, materialkundlicher und topographischer Hinsicht verhandelt, verdichtet sich in Benns Gedicht in dem Begriff der Asche. Benn greift somit auf ein Element zurück, das als Vulkanasche dem vulkanologischen Feld angehört und auch in Schulze-Maiziers Darstellung Berücksichtigung findet.<sup>394</sup> Vulkanasche ist nämlich ein Typus der so genannten pyroklastischen Sedimente, des vulkanischen Auswurfmaterials. Wenn sich das feinkörnige Sediment verfestigt hat, spricht man von Tuffgestein.<sup>395</sup> Dem chemischen Sinne nach handelt es sich bei Asche um einen Verbrennungsrückstand, der an vergangenes organisches Leben erinnert. An diese chemische schießt sich unmittelbar die literarische Sinnebene an. Angesichts des engen räumlichen Zusammenhangs, der in der Auftaktstrophe von *Osterinsel* zwischen der Aschen- und der Vogelmetaphorik besteht, ist die Assoziation mit dem Phönix-Mythos sicher nicht abwegig. Die aus der ägyptischen und griechischen Mythologie bekannte Vogelfigur erhebt sich aus der Asche und ersteht zu neuem Leben auf. Wenn die in Strophe I entwickelte Bildsequenz mit der mythologischen Figur, die die Ideen der Wiederauferstehung, der Regeneration und des ewigen Lebens ins Bild setzt, verglichen werden soll, muss jedoch auch bemerkt werden, dass die Referenzen aus der Mythologie nur in verzerrter Weise aufgeboten werden. Bei

---

<sup>392</sup> Ebd. S. 5.

<sup>393</sup> Ebd. S. 6. Auf den Vulkan Rano Raraku schrieb der Surrealist und Sammler von Ethnokonst André Breton 1948 ein Gedicht: Rano Raraku.- In: André Breton: Œuvres complètes. Bd. 3. Hrsg. v. Marguerite Bonnet. Paris 1999. (= Bibliothèque de la Pléiade). S. 416. Zum wissens- und kunstgeschichtlichen Hintergrund der Surrealisten Jean-Claude Blanchère: Les Totems d'André Breton. Surréalisme et primitivisme littéraire. Paris 1996. (= Collection Critiques littéraires).

<sup>394</sup> Über den Vulkan Rano Raraku: „Der heute längst erloschene, in seiner geologischen Urform gut erhaltene Krater besteht aus komprimierter Vulkanasche. Diese leicht zu hauende, zur Bearbeitung geradezu anreizenden Steinmaterial zeigt eine höchst charakteristische rötliche Färbung.“ (Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 33f.).

<sup>395</sup> Frank Ahnert: Einführung in die Geomorphologie. 224 Schwarzweißabbildungen, 23 Tabellen. Stuttgart 1996. (= UTB für Wissenschaft; Große Reihe). S. 79.

Benn wird nicht die Auferstehung eines Vogels aus der Asche beschrieben, sondern ein Identitätsverhältnis zwischen der Insel, dem Vogel und dem Aschengerinnsel statuiert. Mit der Feststellung, dass die Dreieinigkeit Insel-Vogel-Aschengerinnsel „von Kräften nicht leer“ (V. 4) sei, aktualisiert sich das dreigliedrige Muster von Leben, Leblosigkeit und neuem Leben, kurzum: das Motiv der Todesüberwindung aus dem Phönix-Mythos. Die Osterinsel trotz dem Untergang, der ihr von der Übermacht des Meeres droht. Doch gemahnt die Bildkonstellation nicht nur an den Phönix-Mythos, der hier gewissermaßen ins Geographische gewendet wird, sondern sie lässt sich auch als Anspielung auf den Hinweis Schulze-Maiziers verstehen, dass nämlich die Insel nach dem Erdbeben von Chile im Jahre 1922 und den falschen Meldungen, dass sie untergegangen sei, wie niemals zuvor seit ihrer Entdeckung in den Fokus der europäischen Öffentlichkeit gerückt sei. Ein weiterer literarischer Archetyp, den man in der Art und Weise, wie die Insel als Raumkomplex ins Gedicht eingeführt wird, erkennen kann, ist der im alten Testament berichtete Kampf von David und dem Philister Goliath.<sup>396</sup> So wie dort David die körperlichen und waffenmäßigen Nachteile gegenüber dem hünenhaften Goliath mit Geschicklichkeit, Präzision und nicht zuletzt göttlichem Beistand aufzuwiegen versteht, so stemmt sich auch die Osterinsel gegen die physische Übermacht des Meeres und stellt ihre Kräfte unter Beweis.

Es bleibt der Blick auf die medizinische Sinnebene: In der Basis des Bennschen Neologismus ‚Aschengerinnsel‘ klingt der medizinische Terminus ‚Blutgerinnsel‘ an. Das Blutgerinnsel markiert im Blutkreislauf einen Punkt, an dem das ansonsten flüssige und ungehindert fließende Blut ins Stocken gerät und gerinnt. Abstrakter gefasst ist es das Konzentrat oder Kondensat einer Substanz, die normalerweise kaum oder nur als etwas Diffuses wahrgenommen wird oder die sich nur in Form ihrer Wirkung bemerkbar macht. Im Falle des Blutes besteht die Wirkung im Leben des tierischen oder menschlichen Organismus. Bei der Osterinsel, einem Stück geronnener Vulkanasche, sind unter der unscheinbaren, von dem Eindruck der Verlorenheit und Winzigkeit geprägten Oberfläche Lebenskräfte vorhanden, deren Wirkung erst aus der Nahperspektive sichtbar wird: die losen „Steingebilde[ ]“ (V. 5), die sich über das Inselareal verteilen und die sich dem Besucher mit ihrer „fast

---

<sup>396</sup> Vgl. 1. Sam. 17.

monstrosen / Irrealität“ (V. 7f.) aufdrängen. Daneben zeugt auch die physische Behauptung der Insel gegen die Wassermassen von dem Vorhandensein eines Kraftreservoirs.

Benn konnte 1926/27 bei Schulze-Maizier nachlesen, dass sich auf der Osterinsel, über verschiedene Standorte verteilt, „Hunderte von mächtigen Steinstatuen“ befinden, unter diesen einige „Kolosse von dreiundzwanzig Metern Gesamtlänge“<sup>397</sup> mit entsprechendem Gewicht. Schulze-Maizier stellt die Frage, wie es möglich gewesen sei, „diese mitunter vierzig bis fünfzig Tonnen wiegenden Massen über oft recht schroffe Niveauunterschiede hin weit wegzubewegen, sie aufzustellen und ihnen obendrein mühlsteingroße Zylinder aus rotem Tuff auf die Köpfe zu praktizieren“.<sup>398</sup> Die Moai-Figuren, deren mögliches Funktionsspektrum mit Götterverehrung, Toteskult und Ahnenverehrung beschrieben wird, bezeichnet er abwechselnd als ‚Monstren‘, ‚Giganten‘, ‚Ungetüme‘ oder als ‚Kolosse‘.<sup>399</sup> In der Formel der „monstrosen / Irrealität“ (V. 7f.), in der aus Reimgründen die an das Substantiv ‚Monstrosität‘ angelehnte Variante ‚monstros‘ anstelle der standardsprachlichen Form ‚monströs‘ gesetzt ist, knüpft Benn an die Ausführungen Schulze-Maiziers über die Ausmaße und das Gewicht der Steinfiguren an.

Wie bereits gesehen, folgt Benn der Quelle darin, es als ein Wunder aufzufassen, dass in dieser geographischen Rand- und Ungunstlage Steinmonumente dieses Ausmaßes und in dieser Zahl entstehen konnten. Diese Paradoxie bestimmt den Spannungsbogen der ersten Strophe. Mit einer anderen Paradoxie, die Schulze-Maizier im Zusammenhang mit den Osterinselskulpturen und ihrer kultischen Funktion entdeckt und anschließend als eine Schein-Paradoxie entlarvt, hält sich Benn dagegen nicht auf. So wundert sich Schulze-Maizier darüber, dass bei den Vorfahren der Osterinsulaner, die erwiesenermaßen Kannibalen gewesen seien, eine so ernsthafte, von starken metaphysischen Motiven zeugende Auseinandersetzung mit dem Todesmysterium stattgefunden habe:

---

<sup>397</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 5.

<sup>398</sup> Ebd. S. 8.

<sup>399</sup> Ebd. etwa S. 38-41.



Ein merkwürdiges Völkchen, diese alten Osterinsulaner! Sie sind passionierte Menschenfresser – und lassen sich von metaphysischen Motiven aufs stärkste inspirieren. Sie schlachten einander aufs grausamste ab – und treiben einen wahrhaft monumentalen Totenkult, der ihrer Pietät alle Ehre macht.<sup>400</sup>

Schulze-Maizier belehrt darüber, dass kannibalische Bräuche und metaphysische Anstrengungen kein Widerspruch seien. Der den modernen Europäern so befremdlich, abstoßend und animalisch anmutende Kannibalismus, wie er sich bei polynesischen Völkern entwickelt habe, sei „keineswegs immer ein Merkmal besonders tiefstehender Primitivkulturen“, sondern ihm lägen „ausgesprochen magische, ja religiöse Motive“<sup>401</sup> zugrunde. So hätten die Kannibalen zum einen ihre Feinde verspeist, um sich selbst die vermeintlich im Körper des Feindes gespeicherten Kräfte und Fähigkeiten anzueignen. Zum anderen hätten sie dem Glauben angehangen, dass sich die Geister der Toten nicht mehr in den Dienst der gegnerischen Sippe stellten, wenn den Toten ein ordentliches Begräbnis vorenthalten würde. Für Schulze-Maizier fügen sich demnach der Kannibalismus, das spekulative Nachdenken über das Todesmysterium und, auf diesem aufbauend, außerordentliche künstlerische und logistische Leistungen wie die Her- und Aufstellung der Moai-Skulpturen zu einem in sich stimmigen, von Metaphysik geprägten Weltbild zusammen.<sup>402</sup> Schulze-Maiziers Ansicht ist einem Kulturrelativismus verpflichtet, einer Haltung, die es ablehnt, eine fremde kulturanthropologische Realität an den eigenen kulturbedingten Wertmaßstäben zu messen. In seinem Essay *Dorische Welt* urteilt Benn über das so genannte liberale Zeitalter, dass es im Gegensatz zur eigenen Zeit fremde Völker nicht habe „ins Auge fassen“ können.<sup>403</sup> Die Perspektive, die Schulze-Maizier auf die kannibalische Vergangenheit der Osterinselbewohner eröffnet, ist genau von diesem Bemühen, ein fremdes Volk, eine andere Kultur ohne Vorverurteilung ins Auge zu fassen, geprägt. Von dem kulturrelativistischen Standpunkt aus, den mit einer ganz ähnlichen Argumentation auch Boeckmann in

---

<sup>400</sup> Ebd. S. 43.

<sup>401</sup> Ebd. S. 22.

<sup>402</sup> Die Spannung zwischen kannibalischer Gesinnung und ästhetischen Ambitionen bestimmt auch die kunstethnologische Monographie von Elisabeth Krämer-Bannow: *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee. Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908-1909*. Berlin 1916.

<sup>403</sup> SW IV. S. 141.

*Südsee-Exoten* eingenommen hat,<sup>404</sup> kann der anfängliche Widerspruch zwischen dem Phänomen des Kannibalismus und einem von spiritueller oder metaphysischer Dynamik geprägten Volksgeist, der sich zudem kunstfördernd auswirkt, aufgelöst werden. Das könnte mit ein Grund dafür sein, dass Benn den Kannibalismusaspekt aus seinem Gedicht herausgelassen hat. Benn machte sich Schulze-Maiziers kulturrelativistische Perspektive zu eigen, die dem Kannibalismus den Charakter eines Skandalons, einer Antithese zu Kultur und Zivilisation nimmt. Wo aber kein Widerspruch mehr besteht, ist auch kein Spannungspotenzial mehr enthalten, das sich in dem Gedicht nutzen ließe. So wird es nachvollziehbar, dass Benn in Strophe I die Skulpturen nur vor dem kontrastiven Hintergrund eines von Ungunstfaktoren beherrschten Naturraums inszenierte und das Kannibalismusthema ausblendete. Dieses wird insgesamt in Benns Werk nur an ganz wenigen Stellen angesprochen.<sup>405</sup>

In Strophe II lassen sich zwei Spannungsbögen nachzeichnen. Der erste entwickelt sich zwischen den beiden Halbstrophen, in denen zwei verschiedene Ansichten einer Figur namens Ure Vaeiko präsentiert werden. Nachdem die Figur zuerst als eine Art Philologe in Erscheinung getreten ist, führt Benn sie als einen Asketen vor, als einen Inselbewohner, der einem negativen Ritual unterworfen ist. Der zweite Spannungsbogen entfaltet sich innerhalb der ersten Halbstrophe, wo in Form einer direkten Rede des Ure Vaeiko die Grundsätze einer binären Wortklassentheorie thematisiert werden. Ure Vaeiko verkündet: „die großen alten Worte / [...] haben die

---

<sup>404</sup> Boeckmann hebt hervor, dass der Kannibalismus bei den „irrationalen Meermenschen“ einen starken „heroischen und religiösen Sinn“ aufweise. Als Spielart des ozeanischen Kannibalismus nennt er das Liebesmahl, bei dem sich die Hinterbliebenen den Toten einverleiben, damit dieser nicht nur in das Andenken seiner Angehörigen übergehe, sondern auch „in ihren Leibern feierlich beigesetzt“ werde. Die Europäer hätten jedoch, so klagt Boeckmann, kein Organ zum Verständnis des Ahnendienstes, der dem anderer Völker an Monumentalität weit überlegen sei, und seien deshalb rasch mit Verurteilungen wie „Unkultur, Grausamkeit, ja Rohheit“ bei der Hand (Boeckmann: *Südsee-Exoten*.- In: *Der Querschnitt* 5. H. 6. 1925. S. 481-490; hier S. 486).

<sup>405</sup> Etwa in einem titellosen, auf 1925 datierten Gedicht aus dem Nachlass, das mit folgendem Vers beginnt: „Stunden – Anthropophagen“ (SW II. S. 100); im Essay *Zum Thema: Geschichte* von 1943, wo Benn die Ansicht äußert, dass das stigmatisierende Etikett ‚primitiv‘ nicht auf fremde Völker und deren drastische Sitten anzuwenden sei, sondern die wahren Primitiven im NS-Staat zu suchen seien. Die mutmaßlichen Kannibalen nimmt er mit dem Hinweis in Schutz, dass bei ihnen „höchstens noch die Grossväter [sic] Menschenfleisch gegessen“ hätten (SW IV. S. 297); in *Dorische Welt*: „Der Mensch, die Mischgestalt, der Minotaurus, als Natur ewig im Labyrinth und in seiner Fassung kannibalisch [...]“ (SW IV. S. 152); oder auch im Brief an Oelze vom 7.08.1938: „Heute frisst alles Wirklichkeit, stinkt nach Natur, röstet sich Lebensfleisch –: wird das nicht - da es ja doch unaufhaltsam zum Ende geht – sehr bald wie *Kannibalismus* aussehen? Ja, ein gutes Wort! Naturalismus ist Kannibalismus. Er ist nicht an sich verwerflich, aber die meisten besseren kotzt es danach.“ (Briefe an F. W. Oelze. Bd. 1: 1932-1945. [Brief Nr. 148]. S. 200; Hervorhebung im Original).

Felsen zu Horte, / die kleinen leben so“ (V. 9-12). Mit Ure Vaeiko führt Benn eine Figur ein, die er aus Schulze-Maiziers Buch *Die Osterinsel* kannte.<sup>406</sup> Doch fällt an der Übernahme auf, dass Benn den schriftkundigen Inselbewohner mit einem weiteren Funktionsprofil innerhalb des Inselvolks ausstattet. Benn wendet ein patchwork-Verfahren in der Verarbeitung der Informationen aus der Quelle an, indem er die Figur des schriftkundigen Ure Vaeiko um die Funktionen ergänzt, die Schulze-Maizier zufolge dem Ariki, einem der Stammesführer auf der Insel, zukamen. Der Ariki hatte weniger eine politische als eine kultische Funktion. Der Machtbereich dieses Priesterkönigs ging dabei über den eigenen Stamm hinaus. Schulze-Maizier erläutert die kultische Funktion des Ariki Ngaara:

Niemand durfte diesen heiligen Mann bei der profanen Tätigkeit des Essens sehen, und niemandem, mit Ausnahme der Diener, war der Eintritt in seine Behausung gestattet. Den Genuß von Rattenbraten, welchen man sich auf Rapanui so gern schmecken ließ, mußte Ngaara sich versagen, und zwar aus einem gewissermaßen magischen Grunde. Eine seiner Amtshandlungen bestand nämlich darin, das Gedeihen des Hühnervolkes zu befördern und die Hennen zum fleißigen Eierlegen zu bringen. Da nun die Ratten den Eiern und Küken verhängnisvoll sind, und da beim Verzehren von Rattenfleisch diese hühnerfeindliche Rattennatur in ihn übergegangen wäre, wäre sein hühnerfreundliches ‚Mana‘ dadurch beeinträchtigt worden.<sup>407</sup>

Dieser Darstellung einer asketischen Reinheits- und Ernährungsvorschrift konnte Benn den kuriosen Ausdruck „hühnerfeindliche Ratte“ (V. 15) entnehmen. In der Quelle ist allerdings keine Rede davon, dass dem Häuptling als Alternative zum Rattenfleisch kalter Fisch angeboten würde. Vielmehr weist Schulze-Maizier ja darauf hin, dass der oberste Würdenträger auf der Osterinsel unter Ausschluss der Öffentlichkeit zu speisen gepflegt habe. Zum Charakter der alternativen Speise liefert er ebenso wenig Angaben wie zur Zubereitungsweise. Die Restriktionen, die die Ernährung des Ure Vaeiko betreffen, sind Ausdruck eines magischen Weltbildes, das sich auf die Annahme gründet, dass zwischen kategorial ganz verschiedenen Entitäten Korrespondenzen und Einflussverhältnisse bestehen. Dem Glauben der Osterinsulaner entsprechend sind Ratten die Feinde der Hühner. Ure Vaeiko, bei

---

<sup>406</sup> Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. S. 107-112.

<sup>407</sup> Ebd. S. 89f.

Benn der Garant des Hühnerbestandes, darf daher mit Ratten nicht in Berührung kommen. Nach dem magischen Weltbild werden die bösen, schädlichen Kräfte wie durch Ansteckung – kontagiös – weitergegeben. Um ihre Ausbreitung zu verhindern, müssen Schutzmechanismen wie die asketischen Rituale geschaffen werden.

Lohner, dem das Verdienst zukommt, die Quelle ermittelt zu haben, arbeitet in seinem *Kommentar zu Gottfried Benns Gedicht ‚Osterinsel‘* die Doppelfunktion des Philologen und des Priesters heraus, die dem Ure Vaeiko in Benns Gedicht zugewiesen wird. Allerdings ist Lohner darin zu widersprechen, dass sich Benn eine ‚Verwechslung‘ zweier Figuren habe zuschulden kommen lassen.<sup>408</sup> Benn wandte vielmehr ein sehr sinnfälliges Verfahren zur Kürzung und Verdichtung an, bei dem er die kultischen Funktionen des Ariki, zu denen unter anderem die Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln und die Wahrung der Schrift- und literarischen Tradition gehörte, mit dem klangvollen Namen und der wörtlichen Rede des Ure Vaeiko zusammenführte.

Benns Setzung des kalten Fisches als Ernährungsgrundlage des Ure Vaeiko ist natürlich im Hinblick auf den Naturraum ‚Insel im Ozean‘ eine nachvollziehbare und überzeugende Annahme. Zudem ist der „kalte[ ] Fisch“ (V. 14) dem Reimzwang geschuldet, dem sich, auf das ganze Gedicht betrachtet, diverse sprachliche Formen oder semantische Elemente beugen müssen. Weiter oben ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das Reimwort „monstrosen“ (V. 7) die standardsprachliche Normlösung ‚monströsen‘ ersetzt. Auf das Konto des Reimzwanges geht letztlich auch die „Haifischgräte“ (V. 27). Im Hinblick auf die Quelle bedeutet sie eine semantische Verschiebung. Bei Benn fungiert die Haifischgräte als Schreibwerkzeug der sogenannten Rongo-Rongo-Männer, der schriftkundigen Insulaner. Haifischüberreste sind es zwar auch nach Schulze-Maizier, die als Schreibwerkzeuge zum Einsatz kamen, wenn die Rongo-Rongo-Männer ihre Schriftzeichen in Bananen- oder, wenn sie fortgeschrittene Kenntnisse besaßen, in Toromirotafeln ritzen. Doch wurden statt der Gräten die Zähne von Haifischen als Griffel genutzt.

---

<sup>408</sup> Lohner: *Kommentar*. A. a. O. S. LXXIII.

Der Hieroglyphenschrift widmet Schulze-Maizier ein eigenes Kapitel: einmal im Jahr sei auf der Osterinsel „der große Kongreß der Rongo-Rongo-Männer“<sup>409</sup> abgehalten worden, bei dem der Ariki als oberster Hüter der Schriftradition die Lese- und Schreibleistungen der Rongo-Rongo-Männer beurteilt habe. Mit denjenigen, die die Anforderungen nicht erfüllt hätten, sei nicht gerade zimperlich umgegangen worden. Schulze-Maizier stellt die große Bedeutung der Schreib- und Lesekunst bei den Vorfahren der gegenwärtigen Inselbewohner heraus. Die in den Rongo-Rongo-Tafeln verschrifteten Überlieferungen, Gesänge und Gebete seien die einzige Literatur im polynesischen Raum.<sup>410</sup> Im Kapitel über die Schrift wird auch eine Person namens Ure Vaeiko angesprochen. Doch handelt es sich dabei nicht um den Ariki als die höchste Autorität in Fragen der Schrift und Literatur, sondern um einen „hochbetagte[n], ziemlich unzugängliche[n] Patriarch[en]“.<sup>411</sup> Dieser wurde einem amerikanischen Forscher vorgestellt, weil ihm der Ruf vorauseilte, der ideographischen Rongo-Rongo-Schrift kundig zu sein. Zu Beginn noch widerwillig, trug Ure Vaeiko später stundenweise vor. Doch zeigte sich, dass er nicht von den ‚Kohau‘ genannten Schrifttafeln ablas, sondern die eingeritzten Schriftzeichen als mnemotechnisches Hilfsmittel nutzte, um die Erzählungen aus der literarischen Überlieferung der Insel aus dem Gedächtnis zu rezitieren. Die Bedeutung einzelner Zeichen vermochte Ure Vaeiko nicht aufzulösen. Schulze-Maizier beruft sich ferner auf eine englische Forscherin, die die Bedeutung eines in einer Tafel fixierten Textes habe ergründen wollen. Die Eingeborenen waren sich darin einig, dass die Tafel sehr alt sei und der Text „gleich dem Alphabet zuerst“<sup>412</sup> gelernt werde. Ure Vaeiko habe über den Text gesagt: „er enthalte ‚die großen alten Worte‘, neben denen alle anderen nur kleine Worte wären“.<sup>413</sup> Doch gingen die Bemühungen der Forscherin, den Inhalt und die Bedeutung des Textes zu entschlüsseln, letztlich ins Leere. Benn übernimmt in Strophe II seines Gedichts Osterinsel die Rede Ure Vaeikos, die von Schulze-Maizier teils wörtlich, teils indirekt wiedergegeben wird, und blendet dabei die

---

<sup>409</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 92.

<sup>410</sup> Ebd. S. 106f.

<sup>411</sup> Ebd. S. 107.

<sup>412</sup> Ebd.

<sup>413</sup> Ebd. S. 112.

Zweifel aus, die Schulze-Maizier an Ure Vaeikos Lesekompetenz anmeldet.<sup>414</sup> Die Differenzierung von ‚großen‘ und ‚kleinen‘ Worten erinnert überdies an Platons *Politeia*, in der eine Klassifikation der Mythen vorgestellt wird: die ‚kleineren‘ Mythen sind für Platon diejenigen, die von Müttern und Ammen vorgetragen werden, wohingegen die ‚größeren‘ Mythen die Angelegenheit der Dichter sind, öffentlich vorgetragen werden und an feste, rituelle Anlässe gebunden sind.<sup>415</sup> Interessanterweise weist Benn den großen Worten ein anderes Herkunftsgebiet zu. Bezieht sich nämlich bei Schulze-Maizier Ure Vaeiko auf die großen Worte, die in eine der Holztafeln eingraviert sind, so verlegt Benn den Ursprungsort der großen Worte auf die Felsen. Eine Erklärung für diese Kontextverschiebung gegenüber der Quelle ist darin zu sehen, dass Schulze-Maizier an einer Stelle bemerkt, dass sich auf der Osterinsel die materielle Überlieferung als nachhaltiger erwiesen habe als die mythische Überlieferung: „Während sonst in Polynesien gerade der Mythos die konkreten Kulturdokumente vielfach überdauerte und wie ein riesiges Phantasiengebäude noch in späte Zeiten hineinragte, sind auf Rapanui die Mythen fast ganz verblichen und geschwunden, während die Steine blieben und stumme Kunde gaben.“<sup>416</sup>

Die Figur des Ure Vaeiko im Gedicht, die auf der Verschmelzung zweier Figuren aus Schulze-Maiziers Kapitel über die Rongo-Rongo-Schrift beruht, wird von Benn in einer Weise angelegt, die mehrere komische Effekte erzeugt. Einer dieser Effekte wird dadurch möglich, dass in der ersten Halbstrophe von Strophe II eine Autorität aufgebaut wird, die in der zweiten Halbstrophe wieder gebrochen wird. So wird der Schriftgelehrte Ure Vaeiko, der mit Würde und einer unangefochtenen Deutungshoheit über die großen und kleinen Worte ausgestattet ist, mit einem Bild seines anderen Ich konterkariert. Er präsentiert sich dem auswärtigen Besucher in subalternen Haltung: ausgestreckt „auf seiner Matte“ (V. 13) und vor sich hinschwendend. Der Blick wird frei auf einen Ure Vaeiko abseits des öffentlichen Raumes, in dem der Schriftgelehrte Autorität besitzt. Komisches Potenzial birgt

---

<sup>414</sup> Vgl. ebd. S. 110f.

<sup>415</sup> Vgl. Fritz Graf: Griechische Mythologie. Eine Einführung. München u. Zürich 1985. (= Artemis-Einführungen; Bd. 16). S. 10.

<sup>416</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 156.

ferner die Vorstellung einer „hühnerfeindliche[n] Ratte“ (V. 15) – und das gleich in doppelter Hinsicht. Denn erstens darf es wohl als überraschend angesehen werden, dass ein Lebewesen über die Eigenschaft der Hühnerfeindlichkeit verfügt. Vertrauter dürfte das Wort der Unverträglichkeit sei. Zum zweiten ist es befremdlich, die Ratte überhaupt auf einem Speiseplan wiederzufinden. Freilich setzt der Erfolg dieses komischen Effekts voraus, dass der Leser nicht den gleichen kulturrelativistischen Blickwinkel hat, wie ihn Schulze-Maizier bezüglich des Kannibalismus demonstriert hat. Mit der Einsicht, dass der Kanon dessen, was gegessen werden darf und was nicht, von Kultur zu Kultur variieren kann, verliert die Vorstellung einer auf dem Speiseplan stehenden Ratte ihre Komik oder, je nachdem, schockierende Wirkung. Zur Komik trägt in Strophe II gewiss auch die umgangssprachliche, joviale Art bei, mit der auf die asketische Ernährungsbeschränkung Bezug genommen wird: „hühnerfeindliche Ratte / kommt nicht auf seinen Tisch“ (V. 15f.). Die Redeweise, dass etwas ‚auf den Tisch komme‘ oder eben auch nicht, lässt sich dem Berliner Jargon zuordnen, für den Benns Lyrik zahlreiche Beispiele bietet. In Verbindung mit dem exotischen Milieu der polynesischen Insel und den fremden religiösen, kultischen und magischen Bräuchen wirkt solche jargonhafte Rede provokant, unangemessen und deshalb komisch. Die Frage sei in diesem interkulturellen Begegnungsraum auch gestattet, inwieweit der Tisch überhaupt als ein verallgemeinerbares Kulturgut zu betrachten ist.

Strophe III greift das antithetische Muster von Strophe I auf. Das Adverb ‚doch‘ markiert hier wie dort das Umschlagen von der Unmöglichkeit einer Zivilisation in die Realität derselben. Die Osterinsel, diese „von scharfen Winden gefegte Insel“,<sup>417</sup> ist nach Schulze-Maizier das klassische Beispiel für die Anpassungs- und Leistungsfähigkeit des Menschen. Waren es in Strophe I die Moai-Skulpturen, die trotz aller geographischen Ungunst den Behauptungswillen der Insel wie ihrer Bewohner belegen, so ist es in Strophe III der Vogelkult, ein zentraler Aspekt des religiös-rituellen Lebens auf der Osterinsel. Die Bedrohung von Wind und Wassermassen wird sogar auf der Ebene der Vokalität umgesetzt: „Vom Pazifik erschlagen, / von Ozeanen bedroht“ (V. 17f.). Hier dominieren die dunklen Vokale ‚a‘ und ‚o‘ und verleihen der Drohkulisse auf der phonetischen Ebene Nachdruck. Benns

---

<sup>417</sup> Ebd. S. 6.

These, dass nie ein Boot aus den weiter westlich gelegenen Gebieten Polynesiens „an Land getragen“ (V. 20) worden sei, trägt wie die Hinweise auf die Kleinheit der Insel und die Angriffe des Ozeans dazu bei, die Entwicklung einer Kultur als etwas Unwahrscheinliches, Unerwartetes darzustellen. Die ethnographisch erfasste Tatsache, dass sich in Vorzeiten dort eine verhältnismäßig hoch entwickelte Kultur herausbilden konnte, wirkt somit noch erstaunlicher. In seinem einführenden Kapitel hat Schulze-Maizier die Frage gestellt, wie es die von Westen kommenden ersten Siedler geschafft hätten, „in ihren gebrechlichen Nußschalen gegen den Ostpassat die Tausende von Kilometern zurückzulegen, welche schon die nächstgelegenen polynesischen Inseln von der Osterinsel trennen“.<sup>418</sup> Später wird er von den Ergebnissen berichten, zu denen die interdisziplinäre Rapanui-Forschung bei ihrem Versuch, die Besiedlungsgeschichte der Insel zu rekonstruieren, gelangt ist. Die Theorien stützen sich auf vergleichende anthropologisch-physiognomische Untersuchungen sowie auf Stil-, Schrift- und Symbolvergleiche bei verschiedenen polynesischen und melanesischen Völkern. Danach wurde die Osterinsel zuerst von den in Melanesien gelegenen Salomo-Inseln aus besiedelt, bevor dieses ethnische Substrat von einer zweiten Einwanderungswelle aus Polynesien überlagert wurde.<sup>419</sup>

Der Eindruck, den Benn von der Osterinsel erweckt, dass sie ein von äußeren Einflüssen unberührt gebliebenes Territorium sei, deckt sich also nicht mit dem von Schulze-Maizier gelieferten historischen Material. Benns These von einer isolierten, autonomen Entwicklung der Insel ist eher kompatibel mit den abenteuerlichen Theorien über Urkontinente wie Lemuria oder Mu, die in den 20er Jahren in okkultistischen Kreisen kursierten und denen zufolge die Skulpturen auf der Osterinsel auf ein uraltes riesenhaftes Menschengeschlecht verwiesen, auf die Bewohner eines inzwischen untergegangenen und nur noch in Rudimenten wie der Osterinsel und anderen Ozeaninseln existierenden Kontinents.<sup>420</sup> Mit der

---

<sup>418</sup> Ebd. S. 7.

<sup>419</sup> Vgl. ebd. S. 180-210 [Kap. Der gegenwärtige Stand des Osterinsel-Problems].

<sup>420</sup> Schulze-Maizier weist selbst auf Theorien der „Theosophen“ hin, die die Auffassung vertreten hätten, „die gigantischen Monumente des Eilands stammten gar nicht von Menschen unseres Schlages her, sondern von den Riesen einer uralten Weltepoche, den ungetümen Bewohnern eines untergegangenen Kontinentes ‚Lemuria‘, der einst das Gebiet des Indischen und des Pazifischen Ozeans eingenommen habe und dessen letzter Überrest die Osterinsel sei.“ (S. 8). Der Hinweis auf die bei Schulze-Maizier behandelte Popularität der Osterinsel in



Behauptung, dass niemals ein Polynesierboot an Land getragen worden sei, steigert Benn nicht nur die Abgeschlossenheit der Insel ins Extreme, sondern er schneidet die Osterinsel auch aus dem komplexen historischen und ethnischen Zusammenhang heraus, den die Forschung bis in die 1920er Jahre über den ozeanischen Raum aufdecken konnte und den Schulze-Maizier in Ansätzen rekonstruiert.<sup>421</sup> Die kulturanthropologische Ausstattung der Osterinsel – die Skulpturen, das Schriftsystem, die mythische Überlieferung, die Institutionen, die Riten – ist bei Benn entgegen den Forschungsergebnissen nicht Resultat einer historischen Entwicklung, die von Völkerwanderungen, Völkerbegegnungen und -auseinandersetzungen, von Mischungs-, Beeinflussungs- und Anpassungsprozessen im pazifischen Raum geprägt wäre, sondern einer Entwicklung, die sich gleichsam unter den sterilen Bedingungen eines von der Außenwelt abgeschlossenen Labors vollzogen haben muss. Die kulturellen Ausdrucksformen der Insel werden als das Ergebnis einer autochthonen und autonomen, einer von äußeren Impulsen unbeeinflussten Entwicklungsgeschichte dargestellt.

Die zweite Halbstrophe von Strophe III ist den „große[n] Schwalbenfeiern“ (V. 21) gewidmet. In ihr wird der von Schulze-Maizier ausführlich beschriebene Vogelkult auf der Osterinsel thematisiert. Auf die Seeschwalbe habe sich, so heißt es in Benns Quelle, bei den Osterinsulanern der ganze „kultische Fanatismus“<sup>422</sup> konzentriert. Die männlichen Bewohner trugen zum Frühlingsbeginn einen Wettbewerb aus. Es galt das erste Ei der Seeschwalbe zu ergattern, deren Nistplätze auf einer kleinen, der

---

theosophischen Spekulationen findet sich bereits bei Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314; hier S. 308-309, Fn. 128. Fick entwickelt in ihrer Anmerkung darüber hinaus den Deutungsvorschlag, dass die sich die selbstreferentielle Dimension des Gedichts der begrifflichen Korrespondenz von „Riesenformungszwang“ und „Steingesichten“ verdanke.

Auf die Faszination der erwähnten Lemuria- und Mu-Hypothesen geht Anja Hall ein. Okkultisten und Theosophen teilten demnach die Überzeugung, dass die mesoamerikanischen Maya und die alten Ägypter gemeinsame Urahnen auf dem versunkenen Urkontinent Lemuria gehabt hätten. Hall erwähnt unter anderem die Bücher des Engländers James Churchward, in denen die Auffassung vertreten wurde, dass die Osterinsel einer der Eckpunkte des vor zehntausend Jahren untergegangenen Kontinents Mu, der vermeintlichen Wiege der Menschheit, sei. Anja Hall: Paradies auf Erden? Mythenbildung als Form von Fremdwahrnehmung. Der Südsee. Mythos in Schlüsselphasen der deutschen Literatur. Würzburg 2008. (= Epistemata; Bd. 638). S. 64. Von dem besagten Autor Churchward erschien das erste Buch über den Mu-Kontinent 1926: *The Lost Continent of Mu. Motherland of Man.*

<sup>421</sup> Vgl. Schulze-Maizier: Die Osterinsel S. 180-213 [Kap. Der gegenwärtige Stand des Osterinsel-Problems].

<sup>422</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 58.

Hauptinsel vorgelagerten Insel lagen. Das Aufspüren des ersten Schwalbeneis war bei den Insulanern ein außerordentliches gesellschaftliches Ereignis und wurde von einem Programm zeremonieller und ritueller Handlungen begleitet. Der Sieger dieses religiös motivierten sportlichen Wettstreits wurde zum Vogelmann gekürt, was eine hohe Auszeichnung war. Der Weg durch das Wasser war lebensgefährlich. Benn greift aus der ausführlichen Darstellung, die Schulze-Maizier von der kultischen Jagd nach dem Ei gibt, nur ganz wenige Elemente auf. Erstens bildet er den von Schulze-Maizier verwendeten Ausdruck „Fest der Seevögeleier“<sup>423</sup> um in „Schwalbenfeiern“ (V. 21); zweitens bezieht er die Feiern auf ein „transzendente[s] Du“, womit er der Tatsache Rechnung trägt, dass es sich nicht in erster Linie um einen sportlichen Wettstreit handelte, sondern um einen Gottesdienst, in dem die Götter – Schulze-Maizier nennt vier „Eiergottheiten“<sup>424</sup> beim Namen – dem Finder des Eies ihre besondere Gunst erwiesen; drittens nimmt Benn Bezug darauf, dass zu Beginn der lebensgefährlichen Jagd mit Gesang versucht wurde, die Götter gnädig zu stimmen: „Göttern von Vögeleiern / singen die Tänzer zu“ (V. 23f.). In der Figur der singenden Tänzer verdichten sich zwei der wichtigsten Komponenten der Ritualpraxis: Musik und Tanz. In *Meer- und Wandersagen* übernahm das Kompositnomen ‚Maskenchöre‘ eine ganz ähnliche verdichtende Funktion.

Die Vogelkult-Thematik schlägt darüber hinaus eine motivische Brücke zum Vogelvergleich in Strophe I. Der Vergleich der im Ozean liegenden Insel mit einem über die Wasseroberfläche fliegenden Vogel ist nun nicht mehr nur aus dem Grund sinnfällig, weil im Ökosystem ‚Meer‘ die Vögel nun einmal die sichtbare, sich vom Wasser im buchstäblichen Sinne abhebende Fauna bilden, sondern auch weil Vögeln und Eiern in der rituellen, mythischen und symbolischen Überlieferung der Osterinsel eine so zentrale Rolle zukommt. Die Symbolsprache der Insel ist geprägt durch Vogelbilder: die heilige Aura des Vogels strahlt auf den Menschen ab, der das Ei in seinen Besitz bringt; die Vogel Männer stehen an der Spitze der Gesellschaftshierarchie; die Moai-Figuren lassen, wie Schulze-Maizier meint,

---

<sup>423</sup> Ebd. S. 59.

<sup>424</sup> Ebd. S. 67.

„vogelartige Merkmale“<sup>425</sup> erkennen. Wenn nun die so mit Vogelbildern erfüllte Insel ihrerseits mit einem Vogel verglichen wird, dann spiegeln sich eine Makro- und eine Mikrostruktur ineinander. Aus der Narratologie kennt man dieses Verfahren des selbstreflexiven Erzählens unter dem französischen, auf André Gide zurückgehenden Begriff der ‚mise-en-abyme‘. Es lässt sich auch mit einem Terminus aus der Völkerpsychologie Lévy-Bruhls bezeichnen: Partizipation. Cassirer spricht beim gleichen Sachverhalt von Konkreszenz als einem zentralen Charakteristikum des mythischen Denkens. Die Teile sind von dem gleichen Lebensprinzip erfüllt wie die Gesamtheit. In Polynesien heißt dieses Prinzip, das allem Leben zugrunde liegt und laut Boeckmann „kein Gott, kein greifbares Wesen, auch kein Geist“<sup>426</sup> ist, Taaroa. Benn vergibt in *Osterinsel* keinen Namen, sondern setzt dieses Prinzip der Alleinheit in das Bild des Vogels. Die Insel ist ein Vogel; das Leben auf ihr steht im Banne des Vogelkultes.

Die Strophe IV von Benns Gedicht stellt die Rongo-Rongo-Schrift in den Mittelpunkt, die bereits im Zusammenhang mit der Figur des Ure Vaeiko angesprochen wurde, eine Schrift, die sich im Gegensatz zur Alphabetschrift nicht am Lautmaterial der Sprache orientiert. Das Rongo-Rongo, das von den Osterinsulanern entwickelt wurde, gehört zum Typus der ideographischen oder logographischen Schriften, die entwicklungsgeschichtlich älter sind als die Alphabetschriften.<sup>427</sup> „[E]in Zeichen“ steht laut Benn darin „für zwölf Laute“ (V. 29), was bedeutet, dass in einem Schriftzeichen die Sequenz einer größeren Anzahl von Phonemen oder Silben verschlüsselt, repräsentiert und visualisiert ist. Benn lässt in den fünf Strophen seines Gedichts zwar den klangvollen Eigennamen der Osterinselschrift unerwähnt, stützt sich jedoch, was das disproportionale Verhältnis von phonetischen und graphischen Einheiten angeht, wie so oft in *Osterinsel*, auf Schulze-Maiziers ethnographische Ausführungen. Denn im Rückgriff auf eine seiner Hauptquellen, den wenige Jahre zuvor veröffentlichten Expeditionsbericht der britischen Archäologin Katherine

---

<sup>425</sup> Ebd. S. 198.

<sup>426</sup> Kurt von Boeckmann: Südsee-Exoten. A. a. O. S. 488.

<sup>427</sup> Auskunft über die Grundlagen der Schriftgeschichte gibt Harald Haarmann: Universalgeschichte der Schrift. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M. u. New York 1991; zur Unterscheidung der Schrifttypen S. 147f.

Routledge,<sup>428</sup> geht Schulze-Maizier auf die Schreib- und Rezitationsproben ein, die mit einem alten, schriftkundigen Inselbewohner durchgeführt wurden: „Aus der Rezitation ging unzweideutig hervor, daß die einzelnen Buchstaben nicht einzelne Wörter sondern ganze Satzteile wiedergaben, wobei auf jedes Zeichen drei bis zehn Wörter kamen.“<sup>429</sup> Die Quelle und das Gedicht gleichen sich darin, dass dem einzelnen Schriftzeichen ein erhebliches Verdichtungspotenzial bescheinigt wird. Während sich jedoch bei Schulze-Maizier die vom Ideogramm geleistete Verdichtungsarbeit auf semantische und syntaktische Einheiten – Wörter, Satzkonstituenten – bezieht, begreift Benn das einzelne Schriftzeichen als ein Kondensat phonetischer, das heißt lautsprachlicher Einheiten.

Schulze-Maizier zufolge stellen die Ideogramme oder Hieroglyphen des Rongorongo „Tiere, Pflanzen und Gegenstände dar, die auf der Insel einheimisch sind“.<sup>430</sup> Als Beispiele für Zeichen, die sich ohne Schwierigkeiten entziffern ließen, werden Häuptling, Mond, Stern, Fisch, Krebs, Hand und Angelhaken genannt.<sup>431</sup> Bennis bildhafte Ausdrucksweise, dass „tierhafte Alphabete / für Sonne, Mond und Stier“ (V. 25f.) stünden, orientiert sich daran, dass die Darstellungen tierischer Wesen an dem Korpus der von verschiedenen Forschern untersuchten Ideogramme einen großen Anteil haben. In der Trilogie ‚Sonne, Mond und Stier‘ lässt Benn ferner die aus dem Volkslied bekannte Sequenz ‚Sonne, Mond und Sterne‘ anklingen. Die ironische Abwandlung der Formel hinsichtlich des dritten Gliedes, die sich mit dem Reimzwang erklären lässt, wirft eine Frage auf, die sich bereits weiter vorne an dem in Strophe II geschilderten Umstand entzündet hat, dass Ure Vaeikos Mahlzeit mit einem Tisch in Zusammenhang gebracht wird. Es handelt sich um die Frage, inwieweit es angemessen ist, Elemente der eigenen lebensweltlichen Umgebung zu universalisieren und in diesem Fall auf die indigene Bevölkerung der Osterinsel zu übertragen. Bennis Evokation eines Schriftzeichens, das der Morphologie des Stieres nachempfunden ist, scheint vorauszusetzen, dass es auf Rapanui Vieh gibt oder

---

<sup>428</sup> Katherine Routledge: *The Mystery of Easter Island. The Story of an Expedition*. London 1919.

<sup>429</sup> Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. S. 115.

<sup>430</sup> Ebd. S. 95.

<sup>431</sup> Ebd. S. 99.

gegeben hat, dessen sprachliche und schriftliche Darstellung auf entsprechende Ausdrucksmittel angewiesen wäre. Schulze-Maizier attestiert der Insel indes eine „sehr dürftige[ ] Fauna“.<sup>432</sup> Die Existenz von Boviden ist in seinem Inselporträt nur für die Zeit seit der Jahrhundertwende belegt, als eine Firma aus dem chilenischen Valparaiso begonnen habe, „eine ausgedehnte Schaf- und Rinderzucht“<sup>433</sup> zu betreiben. Die Zeit der Schriftentwicklung liegt jedoch der kolonialen Ausbeutung deutlich voraus, so dass die Viehbestände der so genannten „Gesellschaft zur Ausbeutung der Osterinsel“<sup>434</sup> als Begründung für ein Schriftzeichen mit der Bedeutung ‚Stier‘ – sei es als Tierart, sei es als das Sternbild gleichen Namens – nicht ausreichen dürften. Doch unabhängig von solchen tiergeographischen und siedlungsgeschichtlichen Finessen korrespondieren die Trilogie ‚Sonne, Mond und Stier‘ und insbesondere ihr drittes Glied auf mehreren Ebenen mit dem Ein-Wort-Vers „Baustrophedonmanier“ (V. 28), der als Reimpartner fungiert. Die Beispiele der primitiven Zeichenschrift und das sperrige Fremdwort stehen im Dienst der Beschreibung, die in der 1926 erschienenen Monographie von der Rongo-Rongo-Schrift auf der Osterinsel gegeben wird. Mit dem Terminus ‚Boustrophedonmanier‘ wird ein eigentümlicher, nicht nur auf die Osterinsel beschränkter Schrifttypus bezeichnet.<sup>435</sup> Seine Besonderheit besteht darin, dass der Schreiber oder Leser, so Schulze-Maizier, „am rechten Ende der untersten Zeile“ begonnen und die Tafel umgedreht habe, sobald das linke Zeilenende erreicht war, um mit dem darüberliegenden Buchstaben der nächsten Zeile fortzufahren.<sup>436</sup> Die Schreib- und Lesebewegung zeichnet im Gegensatz zu der uns geläufigen Schreib- und Leseweise keinen Strahl paralleler Linien, sondern eine durchgängige und gewundene Linie, die an die Wegstrecke eines Zugtieres erinnert, das den Acker pflügt. Der Vergleich der Lese- und Schreibbewegung mit den Ackerfurchen, die ein den Pflug ziehendes Rind hinterlässt, liegt dem Terminus aus der Schriftkunde etymologisch zugrunde. Im Altgriechischen ist ‚βούς‘ das Wort für Rind, das Verb ‚στρέφειν‘, das sich auch in

---

<sup>432</sup> Ebd. S. 95.

<sup>433</sup> Ebd. S. 166.

<sup>434</sup> Ebd.

<sup>435</sup> Vgl. Haarmann: Universalgeschichte der Schrift. A. a. O. S. 189.

<sup>436</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 100.

dem Substantiv ‚Strophe‘ niedergeschlagen hat, bedeutet ‚drehen‘, ‚wenden‘. Unter Einbeziehung der Etymologie lässt sich also eine weitere Korrespondenz der beiden Reimworte ‚Stier‘ und ‚Baustrophedonmanier‘ beschreiben. Die Begriffe, die Benn in Strophe IV von *Osterinsel* aufeinander bezieht, indem er sie zum Reimpaar zusammenschließt, und die im Hinblick auf ihre unterschiedlichen Sprachregister - Primitives und Elaboriertes, Landwirtschaft und Wissenschaft, Natur und Kulturleistung – in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander stehen, weisen als Gemeinsamkeit die Idee des Rindes auf. In dem griechischstämmigen Fachausdruck, der metaphorisch die Bewegung des Schreibens und Lesens mit dem Pflügen eines Ackers in eins setzt, ist das Rind ebenso präsent und mitgedacht wie in dem deutschen Wort ‚Stier‘, das dem Begriff des Rindes als Spezialfall untergeordnet ist. Auf der Ebene des Sprachmaterials zieht die Übernahme des Fremdwortes, das ohne die Quelle, ein Nachschlagewerk oder fortgeschrittene Kenntnisse des Altgriechischen unverständlich bliebe, eine Exotisierung nach sich. Die Exotik oder – etwas neutraler ausgedrückt – die Alterität speist sich dabei nicht so sehr aus der Kontrastierung zweier mehr oder weniger weit voneinander entfernt liegender Kulturkreise wie aus der Nachbarschaft sprachlicher Elemente, die zwar dem Wortschatz derselben Sprache, innerhalb dieser jedoch ganz unterschiedlichen Registern entstammen.

Für eine poetologische und selbstreferenzielle Lesart spricht, dass sich spätestens an dieser Stelle des Gedichts, wo die Abbildungs- und Ausdrucksfunktionen einer Sondersprache mit lokaler Verbreitung im Mittelpunkt stehen, eine Wendung vom ethnologischen Spezialfall der Osterinselnkultur in eine allgemein-anthropologische Perspektive ereignet, in der die Voraussetzungen künstlerischen Ausdrucks in Ansätzen reflektiert werden. Angedeutet hat sich diese Schwerpunktverlagerung vom Ethnologisch-Kulturellen ins Kunst- und Dichtungstheoretische bereits in Strophe I, als die auf der Ozeaninsel vorgefundenen „Steingebilde[ ]“ auf eine Ebene verborgener „Kräfte“ hin transzendierte wurden und der Natur- und Kulturraum der Osterinsel einer „monstrosen / Irrealität“ wich. Für Katharina Grätz sind sämtliche von Benns Gedichten mit exotischem Schauplatz dadurch gekennzeichnet, dass ein

„konkrete[r] exotische[r] Ort“ erst aufgerufen und dann transzendiert werde.<sup>437</sup> Der konkrete Ort in dem Gedicht *Osterinsel* dient so als Ausgangspunkt für eine Reflexion über Sachverhalte, die sich nicht auf die Osterinsel, ihre Kultur und ihre Bewohner eingrenzen lassen.

In den Strophen IV und V führt Benn die Schriftkultur und die Steinmonumente, neben dem Vogelkult die maßgeblichen kulturellen Ausdrucksformen der Osterinsel, auf einen mysteriösen, in jedem Fall aber im Menschen liegenden Schöpfungsgrund zurück. Der Umgang der Osterinsulaner mit ihrer Schrift, die Schulze-Maizier zufolge weniger gelesen denn als Gedächtnisstütze für einen recht freien Vortrag mythischer und historischer Wissensbestände genutzt wird, wird von Benn vorgestellt als „ein Ruf für das, was schlief / und sich im Innern baute / aus wahren Konstruktiv“ (V. 30-32). Währenddessen entspringen die aus dem vulkanischen Gestein der Insel herausgearbeiteten Skulpturen einem in der Psyche des Individuums verankerten „Riesenformungszwang“ (V. 36). Mit dem ‚Konstruktiv‘ und dem ‚Riesenformungszwang‘ sind zwei Vorstellungsmodelle für den Ursprung schöpferischer Akte benannt. Über die Beschaffenheit und den Ablauf des künstlerischen Konstruktionsvorgangs gibt das Gedicht jedoch keine Auskunft. Das substantivierte Adverb ‚konstruktiv‘ bleibt, wie Grätz richtig bemerkt hat, begrifflich vage.<sup>438</sup> Zu der Unbestimmtheit trägt die tautologische Struktur der Gedankenführung bei. So heißt es bei Benn, dass sich im Inneren des Menschen etwas ‚aus dem wahren Konstruktiv gebaut‘ habe. Daraus folgt: die Konstruktivität ist der Grund für die Konstruktion; oder, um es statt mit dem lateinisch-wissenschaftlichen ‚konstruieren‘ mit dem annähernd synonymen germanisch-volkstümlichen ‚bauen‘ auszudrücken: das Bauwerk setzt eine anthropologische Anlage zum Bauen voraus. Vollendet wird die Mystifizierung der Kunstwerke und Kulturleistungen in Strophe V, wo einerseits in Form einer rhetorischen Frage die Herkunft jener „Seelenschichten“ (V. 33) problematisiert wird, in denen der Drang oder Zwang zur Formgebung angelegt ist, und andererseits die Formel „alles

---

<sup>437</sup> Katharina Grätz: Korallenchor und Matrosenpuff. Entwürfe des Exotischen bei Benn und Brecht.- In: Gottfried Benn – Bertolt Brecht. Das Janusgesicht der Moderne. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. a. Würzburg 2009. (= Klassische Moderne; Bd. 11). S. 131-152; hier S. 143;

<sup>438</sup> Katharina Grätz: Palau, Ostafrika und die Osterinsel. Visionäre Erinnerungsorte in der Lyrik Gottfried Benns.- In: Der Deutschunterricht. N. F. H. 2. 2006. S. 39-48; hier S. 45.

Unbekannt“ (V. 40) den Problemkreis der „großen alten Worte“ (V. 37) abschließt. Auch wenn Benn hier über das konkrete Anschauungsbeispiel der Osterinsel hinausgegangen ist, sind die rhetorische Frage und die Schlussfolgerung, dass man es mit geheimnisvollen Erscheinungen zu tun hat, noch durch die Quelle vorgegeben. So stellt bereits Schulze-Maizier angesichts der enormen Dimensionen der Moai-Figuren die Frage: „Welcher geheimnisvolle seelische Impuls, welches metaphysische Motiv stachelte ihre Erbauer zu der immensen Arbeit an, mit ihren dürftigen Steinmeißeln viele Hunderte derartiger Kolosse mühselig dem Felsen abzurängen?“<sup>439</sup> Die ‚Seelenschichten‘ im Gedicht entsprechen dem ‚seelischen Impuls‘ in der Ethnographie, das „Idol“ (V. 34) lässt sich aus Schulze-Maiziers Frage nach dem metaphysischen Motiv ableiten. Auf diesen Aspekt des Intertextualitätsverhältnisses zwischen Benns Gedicht und Schulze-Maiziers Buch über die Osterinsel ist Lohner, der die Quelle als erster erschlossen hat, in seinem Kommentar zum Gedicht nicht eingegangen.

Auch die Assoziation der Skulpturen mit dem Interpretament ‚Riesen‘ ist bei Schulze-Maizier vorgezeichnet. Für Benn erklären sich sowohl der Glaube an göttliche Wesen – in mythenkritischer Tradition hier als ‚Idolisierung‘ dargestellt – als auch die sich daran anschließende künstlerische Bearbeitung des Gesteins mit einer seelischen Anlage des Menschen, die er als ‚Riesenformungszwang‘ bezeichnet, wobei die Bedeutung des Kompositbegriffs nicht eindeutig festgelegt werden kann. Sie oszilliert zwischen erstens dem Zwang, riesenhafte Formen zu bilden, zweitens einem sehr großen Zwang, Formen zu bilden und drittens einem Zwang zur Formbildung, wie er als für riesenhafte oder übermenschliche Wesen charakteristisch gedacht werden kann. Bei Schulze-Maizier schließt sich unmittelbar an die rhetorische Frage nach den seelischen und metaphysischen Voraussetzungen für die überdimensionierten Statuen die spekulative Hypothese der Theosophen an. Diese wollen die „gigantischen Monumente des Eilands“ damit erklären, dass die Erbauer nicht „Menschen unseres Schlages“, sondern die „Riesen einer uralten Weltepoche“ gewesen seien.<sup>440</sup> Der Aspekt einer seelisch-metaphysischen Begründung und der

---

<sup>439</sup> Schulze-Maizier: Die Osterinsel. S. 8.

<sup>440</sup> Ebd.



Begriff des Riesenhaften stehen sich somit in der Quelle topologisch beinahe so nahe wie in Benns Gedicht.

Was das Ausbleiben einer Erklärung – „Unbekannt“ – für die künstlerischen, mythischen und rituellen Erscheinungen auf der Osterinsel angeht, so bietet das Osterinsel-Buch etliche Vorlagen dafür. Geradezu leitmotivartig weist Schulze-Maizier auf die Rätselhaftigkeit und die Unverständlichkeit hin, mit denen die Osterinselnkultur behaftet ist. So wurde etwa in der weiter oben zitierten rhetorischen Frage der ‚seelische Impuls‘ als geheimnisvoll eingestuft. Außerdem gelangt Schulze-Maizier zu der Einschätzung, dass die Forschung „in Bezug auf die Bedeutung der megalithischen Skulpturen noch immer im Dunkeln“<sup>441</sup> tappe. Ebenso hätten die verschiedenen Versuche, die Schrift zu entziffern, noch nicht zu dem gewünschten Resultat eines tieferen Verständnisses geführt. Schulze-Maizier berichtet, dass bestimmte den Inselbewohnern zur Lektüre vorgelegte Texte unbekannt waren.<sup>442</sup> Konnten andere Texte zwar gelesen werden, so ließ sich ihre inhaltliche Bedeutung nicht ermitteln.<sup>443</sup> Die Stellen, an denen Schulze-Maizier die Aura des Geheimnisvollen, Dunklen, Rätselhaften betont, die die kulturellen Hervorbringungen der Osterinsel wie auch des übrigen pazifischen Raumes umgibt, lassen sich kaum vollständig wiedergeben.<sup>444</sup> Im Schlusskapitel gelangt Schulze-Maizier zu der Feststellung, dass „uns der Geist“, aus dem heraus die historischen und prähistorischen Bewohner der Osterinsel „ihre Monumente geschaffen, ihre Riten gefeiert, ihre Schrifttafel geritzt“ hätten, weiterhin dunkel und unverständlich bleibe.<sup>445</sup> Als einzige angemessene Reaktion bleibe dem abendländischen Betrachter deshalb ehrfürchtiges Staunen über den Erfindungsreichtum des Menschen und über die vielfältigen Versuche, „mit den Grundaufgaben und Urrätseln dieses Daseins fertig zu werden“.<sup>446</sup> Aus dem gründlichen Vergleich mit der Quelle ergibt sich, dass

---

<sup>441</sup> Ebd. S. 11.

<sup>442</sup> Ebd. S. 111.

<sup>443</sup> Ebd. S. 112, 118.

<sup>444</sup> Ebd. (nur als Auswahl) S. 121, 123, 170, 181, 190, 206, 207.

<sup>445</sup> Ebd. S. 212.

<sup>446</sup> Ebd. S. 212f.

Benns Übernahmen über die ethnographischen und geographischen Informationen, die von Lohner aufgelistet wurden, hinausgehen und ausgreifen auf die Aspekte des Staunenswerten und Rätselhaften wie auch auf die anthropologische Perspektivierung, die Schulze-Maizier aus der Betrachtung der Pazifikinsel entwickelt hat.

Die ‚großen alten Worte‘, von denen in Strophe V die Rede ist, greifen natürlich auf der einen Seite die wörtliche Rede des Ure Vaeiko aus Strophe II auf, die Benn leicht variierend aus der Quelle bezog. In der Quelle wie in dem Zitat gilt die Feststellung, die der Inselbewohner trifft, der literarischen, teils historischen teils mythischen Überlieferung. Auf der anderen Seite lässt sich der Ausdruck auf die dichterische Sprache und das dichterische Kunstwerk projizieren. Dichterisch gestaltete Sprache und Wortkunstwerke verbindet mit dem Rongo-Rongo, dass sie einen exklusiven Ausschnitt aus der Sprache repräsentieren, der von mehr oder weniger großer Distanz zu den Sprachen des Alltags und der Wissenschaften geprägt ist.

Hanspeter Brode interpretierte 1972 *Osterinsel* als einen Reflex auf Benns Auffassung über die gehirnphysiologischen Voraussetzungen der künstlerischen Produktivität.<sup>447</sup> Dazu führte er die am Beginn des Gedichts evozierte Vorstellung einer kleinen, vom Ozean bedrohten Insel mit einer zentralen Stelle aus dem Essay *Provoziertes Leben* von 1943 zusammen, in der Benn das Staunen über die Leistungsfähigkeit, die schöpferische Potenz des Gehirns zum Ausdruck bringt: „Ein so kleines Organ von dieser Verletzlichkeit, das es fertigbrachte, die Pyramiden und die Gammastrahlen, die Löwen und die Eisberge nicht nur anzugehen, sondern sie zu erzeugen und zu denken [...]“. <sup>448</sup> Die Identität der Attribute – ‚so klein‘ – und die Ähnlichkeit in Bezug auf die Kontrastierung mit außerordentlichen Errungenschaften – Steingebilde usw. im Falle der Insel, Pyramiden usw. im Falle des Gehirns – sind wahrlich bestechend. Im Gedicht wie im späten kunsttheoretischen Essay wird, wie Brode ganz richtig bemerkt hat, die Diskrepanz zwischen „physischer Größe und schöpferischem

---

<sup>447</sup> Hanspeter Brode: Studien zu Gottfried Benn I. Mythologie, Naturwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Café- und Inselmotive, Gehirnbeschreibung und Kulturkreislehre bei Benn.- In: DVjs 46. H. 4. 1972. S. 714-763; insbes. S. 732f.

<sup>448</sup> SW IV. S. 318; aufgegriffen wird die Stelle auch in der Szene Drei alte Männer von 1948 (SW VII/1. S. 122).

Volumen“ herausgestellt.<sup>449</sup> Brode begreift die Insel in Bennis Gedicht von 1927 als Versinnbildlichung der „Gehirnmitte“<sup>450</sup>, des Hirnstamms, der die künstlerisch produktive Substanz enthält. Die Insel – und nicht nur die Osterinsel<sup>451</sup> – wird ihm zufolge zur „Chiffre für produktive Stammhirnzentralität“ sowie zum „Abbild der geschlossenen Kunstform“.<sup>452</sup>

Die kunst- und dichtungstheoretische Lesart lässt sich auf die Spitze treiben, wenn das Gedicht selbst mit der Osterinsel und ihren Strukturmerkmalen identifiziert wird. Dann handelt das Gedicht nicht mehr nur von der Osterinsel und ihren naturgeographischen und kulturalanthropologischen Besonderheiten, sondern es erweist sich selbst als eine Osterinsel – als eine Osterinsel, die ihr Dasein mit dichterischen Mitteln bestreitet. Der Titel – das heißt nichts anderes als der Name – legt diese Gleichsetzung nahe, trägt das Gedicht doch den gleichen Namen wie die abgelegene Insel im Zentralpazifik seit ihrer Entdeckung an den Ostertagen des Jahres 1722 von. Ganz so, wie die diversen Kulturdenkmäler der Osterinsel von verborgenen Kräften künden, sind auch im Gedicht formgebende und konstruktive Kräfte am Werk, mit denen eine Ordnung der großen, alten und ewigen Worte gegen die vermeintliche Übermacht der kleinen Worte des Lebens errichtet wird.

---

<sup>449</sup> Brode: Studien zu Gottfried Benn I. S. 733.

<sup>450</sup> Ebd.

<sup>451</sup> Zum Inselmotiv bei Benn außer Brode auch Hélène Feydy: Le motif de l'île dans l'œuvre de Gottfried Benn.- In: Études Germaniques 48. 1993. S. 361-371.

<sup>452</sup> Brode: Studien zu Gottfried Benn I. S. 733.

## **4. Benns medizinkritische Essays: Eine andere Medizin und die Medizin der anderen**

### **4.1 Primitivismus in der Medizin**

Auf der Grundlage des erweiterten Primitivismusbegriffs, der dieser Arbeit im Kap. 2.4 zugrunde gelegt wurde, sollen im Folgenden primitivistische Elemente in Benns Essays *Medizinische Krise* sowie *Irrationalismus und moderne Medizin* einer genauen Untersuchung unterzogen werden. Da Benn in bemerkenswerter Weise den Typus des ‚poeta doctus‘ verkörpert, wirft die Identifikation solcher Elemente immer auch die Frage danach auf, welche Quellen im Hintergrund des kulturgeschichtlichen Wissens stehen, das sich in den Textelementen bekundet. Überprüft werden soll ferner, inwieweit die primitivistischen Elemente dazu beitragen, den Bennschen Begriff moderner Medizin zu konturieren.

Die Fachgeschichtsschreibung der Schulmedizin betrachtete von der evolutionistischen Warte aus, die sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts einnahm, die andersartigen Medizinsysteme als Randerscheinungen oder Kuriositäten. Allenfalls gestand sie den alteritären Erkenntnis- und Behandlungsweisen in der Heilkunde den Charakter eines Provisoriums zu. Die Angehörigen eines primitiven Volkes galten wie die eigenen Vorfahren, die in vormodernen Zeiten gelebt hatten, als unterentwickelt und unaufgeklärt. Nur unter dieser Prämisse war es verständlich und zu entschuldigen, dass sie sich in heilkundlichen Problemstellungen auf andere Weise beholfen hatten. Wenn ähnliche Diagnose- oder Behandlungsmethoden hingegen in der Moderne immer noch zur Anwendung kamen, so war dies aus Sicht der schulmedizinischen Fachgeschichtsschreibung der Ausdruck irrationaler Anschauungen und wurde abgelehnt. In *Medizinische Krise* und *Irrationalismus und moderne Medizin* lässt sich ein Bruch mit den Kanonisierungsstrukturen der offiziellen Medizingeschichtsbeschreibung nachvollziehen.

Als primitivistische Einflüsse in der Medizin sollen im Folgenden nicht nur die Bezüge auf fremdkulturelle Medizinsysteme, etwa Behandlungsmethoden afrikanischer Völker oder heilkundliche Institutionen nordasiatischer Steppenvölker, verstanden werden, sondern auch sämtliche Referenzen auf Heilkundeelemente, die

im Zusammenhang mit Wunderheilern, Laienärzten oder sonstigen medizinischen Außenseitern stehen.<sup>453</sup>

Das temporär verstärkte Aufkommen heilkundlicher Auffassungen und Therapiemethoden, die fremdkulturellen Medizinsystemen entlehnt sind oder sich auf verwandte Prinzipien stützen, begreift der Medizinhistoriker Charles Lichtenthaeler als Ausdruck einer spezifischen Geisteshaltung, die er als „abendländischen Primitivismus“<sup>454</sup> bezeichnet. Lichtenthaeler überträgt also den Terminus, der sich etwa gleichzeitig in der Kunstgeschichte fest etabliert und seitdem auch in der Literaturwissenschaft immer mehr einbürgert, auf einen außerästhetischen Zusammenhang. Der Primitivismus in der Medizin äußert sich darin, dass vermeintlich überholte Positionen in Krankheits- und Heilungsfragen virulent werden, weil ihnen eine Überlegenheit gegenüber neueren Standpunkten und Anschauungen beigemessen wird. Für das Gesundheitswesen in den Staaten westlicher Zivilisation stellt diese Form des Primitivismus eine ständige Herausforderung dar. Je nach Perspektive wird das Angebot ‚primitiver‘ Heilkundeformen entweder als eine sinnvolle Ergänzung des schulmedizinischen Kanons oder aber als Bedrohung für das medizinische Hauptsystem bewertet. Die Konkurrenzsituation zwischen Heilkundesystemen – zwischen der Schulmedizin auf der einen Seite und etwa der Volksmedizin, der alternativen Heilkunde oder fernöstlichen Heilkundetraditionen auf der anderen Seite – verdankt ihre Entstehung dem Umstand, dass es immer wieder Krankheiten und Leiden geben wird, die die Schulmedizin nicht mit wirksamen Gegenmitteln zu bekämpfen vermag. So werden sich Kranke immer wieder hoffnungsvoll Heilern anvertrauen, die andere, unbekannte, vergessene oder irgendwann verlassene therapeutische Wege einschlagen.

Der Wettbewerb zwischen dem Hauptsystem Schulmedizin und den peripheren, alternativheilkundlichen Systemen ist zwar zeitlos. Es variiert jedoch die Heftigkeit, mit der der Kampf um Anteile am Gesundheitsmarkt ausgetragen wird. Die

---

<sup>453</sup> Von „Außenseitermedizin“ spricht der Medizinhistoriker Robert Jütte: *Geschichte der alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*. München 1996. S. 37.

<sup>454</sup> Charles Lichtenthaeler: *Geschichte der Medizin. Die Reihenfolge ihrer Epochen-Bilder und die treibenden Kräfte ihrer Entwicklung. Ein Lehrbuch für Studenten, Ärzte, Historiker und geschichtlich Interessierte*. 2 Bände. Bd. 1: Vorgeschichte, Antike und Mittelalter. 3., verbesserte u. ergänzte Auflage. Köln 1982. S. 64.

Rückbesinnung auf traditionelle, aber inzwischen von den Vertretern der Schulmedizin aufgegeben Bestände heilkundlichen Wissens verhält sich reziprok zu dem Vertrauen in die Wirksamkeit von Behandlungsmethoden, die von der an den wissenschaftlichen Fortschritt und die entsprechenden Institutionen gekoppelten Schulmedizin bereitgestellt werden. Auch schon vor der Herausbildung der wissenschaftlichen Schulmedizin im 19. Jahrhundert sah sich wissenschaftlicher Fortschritt mit Zweifeln konfrontiert. Gegen den wissenschaftlichen Mainstream gerichtete Tendenzen machten sich etwa auch in der Renaissance bemerkbar. Jacob Burckhardt weist in seinem klassischen Werk *Die Kultur der Renaissance in Italien* darauf hin, dass sich neben den Kräften, die sich die wissenschaftliche Erforschung der Welt sowie die Bildung und Aufklärung breiter Massen zur Aufgabe gemacht hatten und von denen unser Epochenbild der Renaissance weithin bestimmt ist, immer auch verschiedene Formen von Aber- und Dämonenglauben haben erhalten können.<sup>455</sup> Größer als jemals zuvor im christlichen Europa sei überdies zur Zeit der Renaissance die Popularität der Astrologie gewesen. Astrologen saßen demnach an den Universitäten Seite an Seite mit den wissenschaftlich arbeitenden Astronomen. Burckhardt erklärt die damalige Prosperität der Sterndeutung mit der Erschütterung, die die Durchsetzung des neuen Weltbildes für bis dahin unumstößliche Glaubenssätze wie die göttliche Lenkung der Welt oder die Unsterblichkeit des Menschen bedeutet habe. Ein ähnliches Verhältnis der Koexistenz und der Konkurrenz, wie sie offensichtlich in der italienischen Renaissance zwischen Astronomen und Astrologen bestand, lässt sich in der Moderne für die Ärzte und Anhänger der Schulmedizin einerseits sowie Kurpfuscher, Wunderheiler und sonstige nichtapprobierte, nichtstudierte Heilpraktiker andererseits belegen.

#### **4.2 Die Krise der modernen Medizin in der Publizistik der 20er Jahre**

Eine Zeit, in der sich nichtapprobierte Heilkundige in Deutschland großer Beliebtheit erfreuten, waren die Jahre der Weimarer Republik. In der medizinischen Publizistik war zu dieser Zeit der Topos der Krise sehr präsent. Die Kommentatoren in den

---

<sup>455</sup> Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Hrsg. v. Horst Günther. Mit zahlreichen Abbildungen. Frankfurt a.M., Leipzig 1997. (= insel taschenbuch; Bd. 1982); insbes. S. 504-514.

ärztlichen Blättern sahen die Medizin der Gegenwart in der Krise.<sup>456</sup> Die Diskussion über die ‚Krise der Medizin‘ wurde in der zweiten Hälfte der 20er Jahre bald mit mehr Sachlichkeit, bald mit mehr Impulsivität geführt. Die Feststellung, dass sich die Schulmedizin in einer existenziell gefährdeten Lage befinde und es Maßnahmen von Seiten des Gesetzgebers bedürfe, beispielsweise der Einschränkung der in Deutschland geltenden Kurierfreiheit, wurde in der zweiten Hälfte der Weimarer Jahre zum Gemeinplatz in einem Diskurs, an dem sich vor allem die Mediziner und ihre Interessensverbände, aber auch Juristen und Politiker beteiligten.<sup>457</sup>

Benn griff 1926 auf den Topos der Krise zurück, als er einen essayistischen Beitrag für den *Querschnitt* mit dem Titel *Medizinische Krise* überschrieb. Um den Beitrag in den Krisendiskurs einzuordnen, sollen zunächst zwei repräsentative Stimmen in der zeitgenössischen Publizistik vorgestellt werden: der Medizinhistoriker Paul Diepgen, der in Freiburg und von 1929 an in Berlin Professor für Medizingeschichte war und als einer der Gründungsväter seines Faches gilt, und der Danziger Chirurg Erwin Liek, der im Hinblick auf medizinische Themen in der Weimarer Republik einer der meistgelesenen Publizisten war.<sup>458</sup>

In einem Beitrag für die *Deutsche Medizinische Wochenschrift* erläuterte Diepgen im Jahre 1929 die „sogenannte ‚Krisis‘ der Medizin“,<sup>459</sup> indem er die Entwicklung skizzierte, die die moderne Medizin in Deutschland seit dem frühen 19. Jahrhundert genommen hatte. Unter dem Einfluss der naturphilosophischen Anschauungen der Romantik habe die Medizin zu Beginn des 19. Jahrhunderts „abenteuerliche Theorien über die Genese der Krankheiten“ aufgestellt.<sup>460</sup> Um die Mitte des Jahrhunderts habe ein Realismus in den Wissenschaften zu dominieren begonnen, der jede metaphysische Erklärung abgelehnt habe. Auch in der Medizin habe sich die

---

<sup>456</sup> Zur Orientierung Robert Jütte: *Geschichte der alternativen Medizin*. A. a. O. S. 42-44; Walter Wuttke-Groneberg: „Kraft im Schlagen – Kraft im Ertragen!“ *Medizinische Reformbewegung und Krise der Schulmedizin in der Weimarer Republik*.- In: *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Hrsg. v. Hubert Cancik. Düsseldorf 1982. (= Patmos Paperback). S. 277-300.

<sup>457</sup> Dazu der Beitrag des Leipziger Oberreichsanwaltes Ebermayer, der 1927 zu bedenken gibt, dass die Zahl der Kurpfuscher in Preußen von 5063 im Jahr 1923 auf 5648 im Jahr 1924 angestiegen sei und feststellt, dass schwerer Schaden für Gesundheit und Vermögen der Bevölkerung resultiere. [Vorname] Ebermayer: *Oeffentliches Gesundheitswesen. Die notwendige Bekämpfung der Kurpfuscherei*.- In: *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 53. H. 1. 1927. S. 29-30.

<sup>458</sup> Jütte: *Geschichte der alternativen Medizin*. S. 42.

<sup>459</sup> Paul Diepgen: *Die Grundlagen der Medizin im 19. Jahrhundert und ihre gegenwaertige Krise*.- In: *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 54. H. 52. 1928. S. 2171-2175; hier S. 2174.

<sup>460</sup> Ebd. S. 2171.

Anschauung durchgesetzt, nach der das Wirkliche ausschließlich im Materiellen gesucht werden müsse.<sup>461</sup> Die Ansicht, dass den Ursachen von Krankheiten im Körper des kranken Menschen nachgespürt werden müsse, habe in der deutschen Medizin durch Rudolf Virchows Zellulärpathologie ihre vollendete Formulierung gefunden.<sup>462</sup> Virchow zufolge gab es keine Krankheiten, ohne dass sich Veränderungen in der zellulären Substanz offenbarten; diese Veränderungen wiederum ließen sich lokalisieren, der Krankheitsherd konnte räumlich präzise eingegrenzt und dann wirkungsvoll bekämpft werden. Infolgedessen, so Diepgen, seien immer mehr Behandlungselemente an die Chirurgie übergegangen. Gleichzeitig sei der Markt mit industriell hergestellten Medikamenten überschüttet worden; die Individualität der Patientenkonstitution und der Krankengeschichte hätten eine immer unwichtigere Rolle gespielt. Diese entindividualisierten Formen der Therapie macht Diepgen dafür verantwortlich, dass viele Patienten aus Unzufriedenheit Hilfe bei alternativen, nicht der Schulmedizin zugehörigen Heilern suchten. Die Erschütterung des abendländischen Fortschrittsglaubens durch die Katastrophe des Weltkriegs habe dazu geführt, dass sich bei weiten Teilen der Bevölkerung eine Haltung habe ausbilden können, die von Diepgen abfällig als „Mystizismus“<sup>463</sup> bezeichnet wird. Darunter ist eine im Wesentlichen unkritische Haltung gegenüber Erklärungsansätzen zu verstehen, die sich mit den Grundsätzen der Vernunft und dem wissenschaftlichen Denken nicht vereinbaren lassen. Was Diepgen unerwähnt lässt, ist die allgemeine wirtschaftliche Notlage nach dem Krieg. Diese ließ auch zahlreiche Kranke auf die Angebote nichtapprobierter Heiler zurückgreifen, die ihre Dienste zu günstigeren Preisen als die Schulmediziner anboten.<sup>464</sup> Diepgen nimmt in der Krise einen „dunklen Drang“ der Menschen im Nachkriegsdeutschland wahr, „über das exakt Feststehende herauszukommen“.<sup>465</sup> In einer historischen Situation der Krise und Not öffnete die Gesellschaft „allem Abenteuerlichen willig Auge und Ohr“, so dass sich immer mehr kranke Zeitgenossen mit ihrem Leiden Kurpfuschern anvertraut hätten.

---

<sup>461</sup> Ebd. S. 2172.

<sup>462</sup> Ebd. S. 2174; dort auch das Folgende.

<sup>463</sup> Ebd.

<sup>464</sup> Ebermayer: Oeffentliches Gesundheitswesen. A. a. O., nennt unter den Gründen für die von 1923 bis 1924 steigende Zahl von Kurpfuschern in Preußen „die allgemeine wirtschaftliche Notlage, die die Kranken zu den billigeren Kurpfuschern treibt“ (S. 29).

<sup>465</sup> Diepgen: Die Grundlagen der Medizin im 19. Jahrhundert. S. 2174; dort auch das Folgende.



Obwohl Diepgen als Medizinhistoriker selbst zum schulmedizinischen Lager zählt, verzichtet er darauf, die Krise der Schulmedizin monokausal mit dem als zeittypisch wahrgenommenen ‚Mystizismus‘ zu erklären. Anstatt die einzige Ursache für den Bedeutungsgewinn der alternativen Heilströmungen darin zu suchen, dass während der Nachkriegsjahre vernunftwidrige oder unkritische Haltungen auf fruchtbaren Boden fielen und abergläubische Anschauungen weiter verbreitet waren als vor dem Krieg, gibt Diepgen in seinem Artikel der Schulmedizin eine Mitschuld an ihrem aktuellen Bedeutungsverlust. Er macht ihr zwei Kardinalfehler zum Vorwurf. Erstens habe sie den naturwissenschaftlichen Gedankengang überbetont, zweitens zeige sie eine „allzu einseitige Einstellung auf das erkrankte Organ“. Im Ergebnis sei der kranke Mensch gegenüber dem erkrankten Organ ebenso ins Hintertreffen geraten wie die Notwendigkeit einer ganzheitlichen, auch die psychische Konstitution des Menschen ins Visier nehmende Behandlung. Diepgen macht ein unausgewogenes Verhältnis der so genannten „exakten“ und der „nichtexakten“ Behandlungselemente aus. In dem Maße, wie die medizinische Forschung den exakten Maßnahmen zuviel Aufmerksamkeit schenke, kämen die nichtexakten Maßnahmen zu kurz. Diepgens Kritik gilt somit einer falschen Zusammensetzung des schulmedizinischen Methodenkanons: dieser zielt für Diepgen zu sehr auf eine physiologische, zu wenig auf eine psychologische Einflussnahme und ist zu sehr auf lokale Ursachen und Maßnahmen ausgerichtet, in zu geringem Maße auf integrative Behandlungsweisen

Was Benn im Essay *Medizinische Krise* unter ‚moderner Medizin‘ versteht, deckt sich mit jenem Sektor der Heilkunde, der unter der Bezeichnung ‚Schulmedizin‘ firmiert. Die „moderne Medizin“ sei, so Benn 1926, „[h]undert Jahre alt, Ergebnis der Arbeit von drei Generationen“.<sup>466</sup> Diepgen hingegen verlegt in seinem medizingeschichtlichen Übersichtsartikel in der *Deutschen Medizinischen Wochenschrift* von 1929 den Beginn der Schulmedizin auf die Mitte des 19. Jahrhunderts, als die „idealistische, dem Metaphysischen zugewandte Philosophie“<sup>467</sup> aus der Mode gekommen sei, was in Deutschland etwas später als in England und Frankreich der Fall gewesen sei. Als maßgebliches Indiz dafür, dass die moderne Medizin „in einer Krise“ stecke, nennt Benn den „Terrainverlust“, den die moderne

---

<sup>466</sup> SW III. S. 156.

<sup>467</sup> Diepgen: Die Grundlagen der Medizin im 19. Jahrhundert. S. 2172.

Medizin, die mit gutem Recht mit der Schulmedizin identifiziert werden darf, gegenüber den so genannten „nichtapprobierten Heilmethoden“<sup>468</sup> hinnehmen müsse. Anschließend nennt er eine Reihe von Beispielen für nichtapprobierte, nicht zum Kanon der Schulmedizin gehörende heilkundliche Verfahren, die sich in den 20er Jahren großer oder steigender Popularität erfreuten:

Biochemie und Isopathie gewinnen ein Publikum, Odmagnetismus und Heliodastrahlen bauen Paläste. Mesmerismus, Komplexchemie Psychophysiognomik, Gall redivivus erneuern ihr System. In der Fakultät der Hochschule selbst entbrennt ein Streit über eine, wie man annahm, längst einstimmig abgelehnte pharmakologische Idee. Telepathen, Irislesern, Wünschelrutenbesitzern wenden sich die Kranken in immer steigendem Maße zu, und sie fühlen sich geheilt, wie durch die Rezepte der bombastischsten akademischen Titel.<sup>469</sup>

Der Erfolg dieser exemplarischen alternativen Heilkundeverfahren bedeutet einen, sei es relativen, sei es absoluten Verlust an Bedeutung, Anerkennung und auch Einkommen jenes medizinischen Sektors, der sich eng an die naturwissenschaftlichen Disziplinen anlehnt. Die ‚Schulmedizin‘, für die Jütte die Synonyme ‚Staatsmedizin‘ und ‚medizinische Wissenschaft‘ angibt,<sup>470</sup> bleibt von den Erfolgen ausgeschlossen, die die Biochemie, Isopathie und die anderen von Benn erwähnten Verfahren zu verzeichnen haben. Der Konflikt besteht demnach zwischen approbierten und nichtapprobierten Heilkräften, zwischen schulmedizinischen Methoden und solchen, die sich aus alternativen heilkundlichen Strömungen speisen.

Von Rudolf Virchow, einem der Hauptvertreter und Gründungsväter der Schulmedizin, wurde auf der Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte 1873 die „Einführung der naturwissenschaftlichen Methode“<sup>471</sup> begrüßt. Es gehört zum Wesen der Schulmedizin, dass sie seit dieser Zeit an den medizinischen Fakultäten der Universitäten institutionalisiert und im staatlichen Gesundheitsapparat die prägende und gestaltende Kraft ist; die in diesem institutionalisierten Rahmen Ausgebildeten und Praktizierenden sind als einzige Heiler staatlich approbiert, ‚Arzt‘ ist eine geschützte Berufsbezeichnung. Den

---

<sup>468</sup> SW III S. 156.

<sup>469</sup> Ebd.

<sup>470</sup> Robert Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 27f.

<sup>471</sup> Rudolf Virchow: Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre. Berlin 1858. Zitiert nach Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 28.

Gegenpol zu diesem institutionalisierten, um objektive Absicherung durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse bemühten Teilsystem der Medizin bilden die ganz verschiedenen unzüftigen heilkundlerischen Strömungen. beispielsweise Homöopathie, Mesmerismus und Naturheilkunde, die, so Jütte, „das neue naturwissenschaftliche Paradigma“<sup>472</sup> nicht übernehmen wollten. Der Mesmerismus kommt in Bennis Aufzählung ebenso vor wie die Homöopathie – unter ihrer alternativen Bezeichnung Isopathie. Diese und die anderen Heilkundeströmungen wie Biochemie, Odmagnetismus, Heliodastrahlbehandlung, Komplexchemie und Psychophysiognomik entnahm Benn einer Quelle, nämlich Curt Wachtels 1923 erschienenem Buch *Laienärzte und Schulmedizin*.<sup>473</sup>

Trotz der Bemühungen von Seiten der Schulmediziner, die alternativen heilkundlichen Systeme zu marginalisieren, sie aus der universitären Lehre auszuschließen und ihre praktizierenden Anhänger als „Quacksalber“ und „Kurpfuscher“ zu diffamieren,<sup>474</sup> verschwanden sie niemals völlig von der Bildfläche. Einer der Gründe für diese Persistenz lag in der so genannten Kurierfreiheit, die im Prinzip jedem, der sich heilkundlerisch betätigen wollte, die Freiheit gab, dies auch zu tun. Die Kurierfreiheit wurde 1869 auf dem Territorium des Norddeutschen Bundes eingeführt, ihr Geltungsgebiet nach und nach auf alle übrigen Teilstaaten des Deutschen Reiches ausgedehnt. Auch wenn die Bezeichnung ‚Arzt‘ geschützt war, wurden nichtapprobierte und Laienärzte nicht davon abgehalten, neben den Ärzten, die eine Approbation besaßen, auf dem Gesundheitsmarkt aktiv zu werden.<sup>475</sup> Als in den Jahren der Weimarer Republik die Heilkundigen ohne staatliche Approbation großen Zulauf verzeichnen konnten und ihre Zahl zunahm, forderten die ärztlichen Standesorganisationen, indem sie auf Gefahren nichtfachmännischer Behandlung hinwiesen, dass die Kurierfreiheit aufgehoben oder eingeschränkt würde. Die Erfolge der Kurpfuscher und Laienheiler wurden dem Festhalten an abergläubischen Vorstellungen zugeschrieben. So beklagte beispielsweise der Ärztliche Verein

---

<sup>472</sup> Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 29.

<sup>473</sup> Curt Wachtel: *Laienärzte und Schulmedizin. Ihre hauptsächlichen und sozialen Beziehungen im Lichte der zeitgenössischen Medizin und Philosophie*. Mit 11 Abbildungen im Text. Leipzig 1923. [DLA] Vgl. auch Kommentar zu *Medizinische Krise* (SW III. S. 474).

<sup>474</sup> Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 29 u. 38.

<sup>475</sup> Zur Kurierfreiheit siehe Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 36-40.

Hamburg einen „üppig aufgeschossenen Aberglaubenstrieb des Volkes“,<sup>476</sup> der sich nach dem Weltkrieg selbst in gebildeten und aufgeklärten Bevölkerungsschichten geltend mache. Diese Einschätzung einer ärztlichen Interessensvereinigung erinnert an die Erklärung, die Diepgen für den Bedeutungsverlust der Schulmedizin lieferte, als er die gesteigerte Dynamik bei den nichtapprobierten Heilern zum Teil auf „Mystizismus“ zurückführte. Allerdings gab Diepgen, wie gesehen, der Schulmedizin und ihren Vertretern gleichzeitig eine Mitschuld an ihrem relativen Bedeutungsverlust.

Ein zweiter wichtiger und namhafter Diagnostiker, der das gesellschaftliche Subsystem ‚Medizin‘ zur Zeit der Weimarer Jahre in der Krise sah, war der Medizinpublizist Erwin Liek. Von ihm stammte ein 1925 in der *Münchener Medizinischen Wochenschrift* veröffentlichter und vielbeachteter Artikel, der den Titel *Die Entseelung der Heilkunde* trug.<sup>477</sup> Liek ging darin hart mit Erscheinungen des modernen Medizinbetriebs wie der zunehmenden Technisierung, Verwissenschaftlichung und Spezialisierung ins Gericht. Diese Tendenzen waren aus seiner Sicht für die „Entseelung“ in der Medizin verantwortlich. Der Entseelungsprozess beruhte nach Lieks Ansicht auf einer „Ueberschätzung des Technischen“ und führte zu einem „Ersatz wirklicher Kultur durch Zivilisation“,<sup>478</sup> wie Liek ihn nicht nur auf dem Gebiet der Medizin beobachten zu können meinte. Die Entseelung erwies sich ihm als „ein Zeichen des allgemeinen Verfalls abendländischer Kultur“,<sup>479</sup> wie er in Anlehnung an Oswald Spenglers griffige These vom Untergang des Abendlandes formulierte. Der Beitrag schloss mit dem Wunsch, dass in der Medizin ein Umdenken Schule machen werde: „Setzen wir der *Entseelung* der Heilkunde eine *Beseelung* entgegen! Lassen wir uns nicht stutzig machen durch Schlagworte wie ‚Mystik‘ und ‚spekulative Philosophie‘ [...]“<sup>480</sup> Diese „Beseelung“ sei

---

<sup>476</sup> Akten aus dem Staatsarchiv Hamburg.- Zitiert nach: Hansjörg Reupke: Zur Geschichte der Ausübung der Heilkunde durch nichtapprobierte Personen in Hamburg von den Anfängen bis zum Erlaß des „Heilpraktikergesetzes“ im Jahre 1939. Herzogenrath 1987. (= Studien zur Medizin-, Kunst und Literaturgeschichte; Bd. 16). S. 158.

<sup>477</sup> Erwin Liek: Die Entseelung der Heilkunde.- In: Münchener Medizinische Wochenschrift 72. H. 36. 1925. S. 1520f.

<sup>478</sup> Ebd. S. 1520.

<sup>479</sup> Ebd.; vermutlich wegen solcher Thesen zählte Armin Mohler Liek als einzigen Arzt zum Umkreis der Konservativen Revolution. Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. 3., um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt 1989. S. 315.

<sup>480</sup> Liek: Die Entseelung der Heilkunde. S. 1521; Hervorhebung im Original

zu erreichen, indem sich die Ärzte, anstatt die exakten Methoden des Zählens und Messens anzuwenden, wieder verstärkt auf ihre „schöpferische[ ] Intuition“<sup>481</sup> besännen. Dabei gelte es,

loszukommen vom öden Materialismus, unsere biologischen Anschauungen über Gesundheit und Krankheit nach der seelischen Verknüpfung hin zu vertiefen, dem Kranken wieder mehr zu sein als der Mann vom Fach.<sup>482</sup>

Bei vielen Standesgenossen traf Liek mit seinen Feststellungen und Forderungen auf Kritik.<sup>483</sup> So wurde bemängelt, dass seine Bestandsanalyse der modernen Medizin und die daraus abgeleiteten Forderungen nach einer Neujustierung der Disziplin den Schulmediziner im interessenspolitischen Kampf gegen die Kurpfuscher schaden könnten. Liek hatte nämlich in seiner Streitschrift auf „die nicht zu leugnenden Erfolge der zahlreichen Abarten der Kurpfuscherei“<sup>484</sup> hingewiesen und die Kurpfuscher, die sich doch um einiges besser als die Mediziner auf die Beeinflussung der Patientenpsyche verstanden, damit rehabilitiert. Die Ärzte durften sich Liek zufolge nicht darauf beschränken, Mediziner zu sein, sondern sollten den „Zauber der Persönlichkeit“<sup>485</sup> bei der Behandlung mit in die Waagschale werfen. Der moderne Ärztestand müsse sich seiner Ursprünge wieder bewusst werden, die Liek in „Priestertum“, „Zauberei“ und „Künstlertum“ verortet.<sup>486</sup> Ihm würde vom Medizinhistoriker Charles Lichtenthaler sicher Recht gegeben, vertritt dieser doch die Auffassung, dass sich in der Persistenz mystisch-magischer Praktiken ein durch alle Epochen menschlicher Geschichte und alle Stadien medizinkultureller Entwicklung hindurch wirksamer „Drang zur

---

<sup>481</sup> Ebd.

<sup>482</sup> Ebd.

<sup>483</sup> Jütte: Geschichte der alternativen Medizin. S. 42f.

<sup>484</sup> Liek: Die Entseelung der Heilkunde. S. 152f.

<sup>485</sup> Ebd.; dort auch das Folgende.

<sup>486</sup> Die Ansicht, dass zur guten ärztlichen Behandlung immer auch ein Einschlag magischer Einflussnahme gehört, ist keine Erfindung, die Liek oder überhaupt ein Angehöriger des 20. Jahrhunderts für sich beanspruchen dürfte. Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als sich die Schulmedizin erst langsam zu konstituieren begann, unterschied Johann Michael Leupoldt in seiner *Allgemeinen Geschichte der Heilkunde* zwischen einem offiziellen und einem nichtoffiziellen Medizinsektor. Die Grenze zwischen beiden verlaufe zwischen der so genannten „Staatsarzneykunde“, die „durch nüchternen Sinnes-, Verstands- und Vernunftgebrauch zu Wissen und Wirksamkeit“ gelange, und dem Komplex aus verschiedenen „mythische[n] und magische[n] Unternehmungen am Kranken“. Johann Michael Leupoldt: *Allgemeine Geschichte der Heilkunde*. Erlangen 1825. S. 110 u. 158. Zitiert nach: Reupke: Zur Geschichte der Ausübung der Heilkunde durch nichtapprobierte Personen. A. a. O. S. 7.

Spiritualität“<sup>487</sup> artikuliere. Dieser Drang erfüllt für Lichtenthaeler den Status einer anthropologischen Konstante. Seit dem mittleren 19. Jahrhundert sei die volksmedizinische Tradition der Ort, so Lichtenthaeler, an dem sich vielfältige mystische, den Erkenntnissen und Lehrmeinungen der Schulmedizin trotzbende Behandlungspraktiken hätten erhalten können.<sup>488</sup>

Das Programm, mit dem der Kritiker des modernen Medizinbetriebs Erwin Liek in seinem Beitrag von 1925 der „Entseelung der Heilkunde“ entgegenwirken und der modernen Medizin den Weg hin zu neuer Beseelung weisen möchte, besteht in einer Hybridlösung aus einerseits schulmedizinischen, „exakten“ Methoden und andererseits suggestiven Techniken, die die Persönlichkeit des Arztes in den Mittelpunkt stellen. Die moderne Medizin solle sich wieder für Anschauungen und Methoden öffnen, die einmal fester Teil der Heilkunde und des Berufsbildes ‚Arzt‘ gewesen seien, im Zeitalter der Schulmedizin aufgegeben, verdrängt und vergessen worden seien, aber zeitlose Gültigkeit hätten.

Die zitierten Äußerungen von Diepgen und Liek, zweier innerhalb der medizinischen Publizistik der Weimarer Jahre namhafter und beachteter Autoren, sollten dazu dienen, eine Vorstellung der Argumente zu vermitteln, die in der Debatte um die Krise der Medizin von Angehörigen der Schulmedizin selbst vorgetragen wurden. Diepgen kritisierte zum einen die irrationalen Ansichten der Bevölkerung, forderte aber zum anderen eine mehr auf die Bedürfnisse des Patienten zentrierte, persönlichere Therapeutik ein. Liek setzt bei seiner Forderung nach einer entschiedenen Kurskorrektur darauf, den charakterlichen Fähigkeiten des Arztes Vorrang vor der wissenschaftlichen Kompetenz einzuräumen. Die Heilkunde sollte sich nach Liek vom Diktat der Wissenschaften befreien und wieder der religiösen und künstlerischen Sphäre annähern, aus der der Arzt ursprünglich stammte. Der Arzt, den traditionell die Verwandtschaft mit Künstlern, Priestern und Zauberern ausgezeichnet habe, wurde von Liek dazu aufgefordert, zu den „Urquellen“ der ärztlichen „Sendung“<sup>489</sup> zurückzukehren. Liek verstand die Heilkunde als eine

---

<sup>487</sup> Lichtenthaeler: Geschichte der Medizin. S. 64.

<sup>488</sup> Ebd.

<sup>489</sup> Liek: Die Entseelung der Heilkunde. S. 1521.

Heilkunst; ärztliche Diagnose und Therapie wurden ihm zu quasi-religiösen Handlungen am Menschen.

### **4.3 Bennis medizinkritischer Standpunkt – Parteinahme für die alternative Heilkunde**

Vor dem Hintergrund dieses ideologischen, standespolitischen und publizistischen Lagerkampfes von Schulmedizinern und Apologeten alternativer heilkundlicher Strömungen ist dann der zweimalige Auftritt des Facharztes für Dermatologie, Dichters und Publizisten Gottfried Benn zu sehen. Als Inhaber einer Praxis im Südwesten Berlins formal dem Lager der Schulmediziner zugehörig, wählte Benn, als er mit seinen Meinungsäußerungen 1926 und 1931 in den medizinisch-ideologischen Kulturkampf eingriff, jedoch ein anderes Forum als die meisten schulmedizinischen Kollegen, die ihren Meinungsaustrag über die Krise der Medizin, die Herausforderung durch die alternativheilkundlichen Methoden und den Terrainverlust gegenüber den nichtapprobierten Heilkundlern in der Regel in den ärztlichen Fachzeitschriften austrugen. Das Publikum, an das sich Benn richtete, bestand demgegenüber aus Künstlern, Autoren und Intellektuellen. Den relativ kurzen Essay *Medizinische Krise* schrieb Benn 1926 für den *Querschnitt*, in dem er im Zeitraum von 1923 bis 1928 verschiedene Beiträge, Gedichte wie *Jena* und *Die hyperämischen Reiche* sowie die Prosadichtung *Alexanderzüge mittels Wallungen* publizierte. Der Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* wurde 1931 in der Dezemberausgabe der Literaturzeitschrift *Die Neue Rundschau* abgedruckt. Ganz ähnlich wie in *Medizinische Krise* reflektierte Benn darin den Begriff und die gesellschaftliche Bedeutung der modernen Medizin. Außerdem ging er darin erneut auf den Einfluss alternativheilkundlicher Behandlungsmethoden ein.

Der Erfolg und die Konjunktur der alternativen Methoden in der Heilkunde zeigen sich in der Darstellung von *Medizinische Krise* auf mehreren Ebenen: die Publikumsgunst nimmt zu: „Biochemie und Isopathie gewinnen ein Publikum“;<sup>490</sup> die Geschäfte der Anbieter alternativmedizinischer Methoden prosperieren: „Odmagnetismus und Heliodastrahlen bauen Paläste“; Innovationen und

---

<sup>490</sup> SW III. S. 156; dort auch das Folgende.

Modernisierungen werden ermöglicht: „Mesmerismus, Komplexchemie, Psychophysiognomik, Gall redivivus erneuern ihr System“; die in die Außenseitermedizin gesetzten Heilungserwartungen werden eingelöst: „Telepathen, Irislesern, Wünschelrutenbesitzern wenden sich die Kranken in immer steigendem Maße zu, und sie fühlen sich geheilt, wie durch die Rezepte der bombastischsten akademischen Titel“;<sup>491</sup> außerdem sorgt die Aktivität der nichtapprobierten Heilkundler für die Revision von Lehrmeinungen, die sich in der Schulmedizin eingebürgert haben: „In der Fakultät der Hochschule selbst entbrennt ein Streit über eine, wie man annahm, längst einstimmig abgelehnte pharmakologische Idee“.<sup>492</sup> Durch den Gewinn, die Anerkennung und steigende Bedeutung der alternativmedizinischen Systeme werden Gewissheiten der Schulmediziner in Frage gestellt und Zwietracht unter ihnen gesät.

Doch belässt es Benn nicht dabei, die Erfolge der alternativen Heilkundeverfahren zu skizzieren und auf diesem Wege indirekte Kritik am medizinischen Establishment zu üben. Vielmehr richtet er seine Kritik auch direkt an die Schulmediziner, indem er deren kausale Schlüsse und Folgerungen, die als Gesetze und unumstößliche Wahrheiten vorgestellt wurden, als willkürliche Meinungsäußerungen mit begrenzter Gültigkeit entlarvt. Benn führt dies am Beispiel widersprüchlicher Auffassungen vor, die über die spezifische Heilwirkung von Thermalquellen eines „Bad X“<sup>493</sup> bestehen. Zunächst gibt ihm die Kakophonie der einander widersprechenden Therapieempfehlungen scheinbar Anlass zum Staunen: „Sonderbar!“ Dann lehnt er es ab, von „Manipulation“<sup>494</sup> zu sprechen. Es lägen keine Akte von bewusster oder gezielter Einflussnahme auf kranke Menschen vor, sondern „ein Wandel der wissenschaftlichen Anschauung“.<sup>495</sup> Schließlich zeigt Benn jedoch, dass der Manipulationsverdacht nicht unbegründet ist. So lässt er keinen Zweifel daran, dass im Hintergrund der diversen, bisweilen widersprüchlichen heilkundlichen Thesen, die von ihren Autoren jeweils in den Rang von Naturgesetzmäßigkeiten erhoben werden, massive wirtschaftliche Interessen sowie Verflechtungen zwischen Ärzten, Anbietern von Dienstleistungen und der Pharmaindustrie stehen. Er gibt zu

---

<sup>491</sup> Ebd. S. 157.

<sup>492</sup> Ebd. S. 156f.

<sup>493</sup> Ebd. S. 153; dort auch das Folgende.

<sup>494</sup> Ebd. S. 154.

<sup>495</sup> Ebd.



bedenken, dass „eine Art von Industrie an der Arbeit“<sup>496</sup> sei. Zu den Abläufen in diesem quasi-industriellen Betrieb gehört es, dass von den Akteuren laufend neue Heilsversprechen produziert werden, die miteinander konkurrieren und für die es Abnehmer zu finden gilt.

Benns Strategie, die Voraussetzungen zu entlarven, die den Medizinsektor determinieren und so den rapiden Wandel der wissenschaftlichen Anschauungen nachvollziehbar machen, paart sich mit beißender Ironie, womöglich sogar Schadenfreude, angesichts des Terrainverlusts, den die etablierten Schulmediziner gegenüber den alternativen Heilkündern erleiden. Laien- und Wunderheiler wie „Telepathen, Irislesern, Wünschelrutenbesitzern“ vermöchten, so Benn, eine ebenso heilvolle Wirkung auf Kranke zu entfalten wie „die Rezepte der bombastischsten akademischen Titel“.<sup>497</sup> Für die Schulmediziner, die sich mit diesen Titeln schmücken und zudem auch einen großen technischen, finanziellen und personellen Aufwand eingehen, um damit zu ähnlichen Ergebnissen zu gelangen wie die sich einfachster Mittel bedienenden Heilkünder, grenzt dieser Vergleich an eine Bankrotterklärung ihres Könnens. Auch die Bemerkung, dass sich mit den Heilverfahren Odmagnetismus und Heliodastrahlen Paläste bauen ließen,<sup>498</sup> ist brisant für die Schulmediziner, obwohl Benn die außerordentliche Bautätigkeit ja gerade den Vertretern alternativer Heilkundesysteme zuschreibt.<sup>499</sup> Doch scheinen diese mit ihren Palastbauten, die die günstige wirtschaftliche Lage ermöglicht, Formen der ständischen Repräsentation nachzuahmen, die von den Schulmedizinern geprägt wurden. Zu diesen Formen gehört das palastartige Klinikgebäude.

Dass Benn in der Auseinandersetzung zwischen approbierten Medizinern und unzüftigen Heilkündern die Partei der letzteren ergreift und den Terrainverlust, den das schulmedizinische System gegen die anderen Systeme erleidet, gutheißt, lässt

---

<sup>496</sup> Ebd. 155.

<sup>497</sup> Ebd. S. 157; im Hinblick auf die Aktualität der Wünschelrutenthematik in den 20er Jahren vgl. Paul Klees Bild *Landschaft mit dem Rutengänger* von 1923. Eine Abbildung sowie Literaturangaben zur Wünschelrutenthematik finden sich bei Osamu Okuda: Kunst als „Projektion aus dem überdimensionalen Urgrund“. Über den Okkultismus bei Paul Klee.- In: *Esoterik am Bauhaus. Revision der Moderne?* Hrsg. v. Christoph Wagner. Regensburg 2009. (= Regensburger Studien zur Kunstgeschichte; Bd. 1). S. 88-107.

<sup>498</sup> SW III. S. 156.

<sup>499</sup> Zu den Heilkundesystemen, die auf Karl von Reichenbachs *Odisch-magnetische Briefe* und auf die Theorie der Psychophysiognomik von Carl Huter zurückgehen, siehe die Abhandlung, die Benn als Quelle benutzte: Curt Wachtel: *Laienärzte und Schulmedizin*. A. a. O. S. 28-30 u. 34-38.

sich daraus ableiten, dass *Medizinische Krise* keinerlei Hinweise darauf enthält, dass die Behandlung durch Laienärzte oder sonstige alternative Heilkundler Risiken für die Patienten berge. Die Krise der „Heilwissenschaft der Hochschule“<sup>500</sup> führt Benn einzig auf methodische und erkenntnistheoretische Defizite innerhalb des schulmedizinischen Systems selbst zurück. Die Eule der Minerva sei „so ratlos herumgeflogen“,<sup>501</sup> bemerkt Benn im Rückgriff auf einen Ausdruck aus Hegels Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wie auf die römische Mythologie, in der die unter anderem für die Heilkunde zuständige Göttin Minerva mit dem Attribut der Eule ausgestattet ist.<sup>502</sup> Benn allegorisiert auf ironische Weise mit der Eule der Minerva die Schulmedizin des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Er wirft der modernen Medizin vor, dass es ihr in den hundert Jahren seit ihrer Gründung als wissenschaftlicher Disziplin nicht gelungen sei, sich von dem Einfluss der Naturwissenschaften zu emanzipieren und eine eigenständige Systematik aufzubauen, dass es ihr an eigenständiger Orientierung fehle:

In den ersten Jahrzehnten noch guter Hoffnung, von der reinen Wissenschaft eine Kritik ihrer Grundbegriffe Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod zu erhalten, die sich heilwissenschaftlich verwenden ließe, befand sie sich nach dem Schwinden dieser Hoffnung bereits gedanklich zu stark verbunden mit den zellulären, mikroskopisch-ätiologischen Tendenzen der Pathologie, um die Richtung einzuschlagen, im Kranken nicht die analysierfähigen Organe, sondern das psychische Faktum einer leidenden Individualität prüfend zu umfassen. So arbeitete sie weiter mit dem Arzneyschatz des Mittelalters, so verschrieb sie weiter Quecksilber und Schwefel und Arsen. So verließ sie auch als approbierte Therapie den Rahmen des Empirischen, Experimentellen, Zufälligen und Widerrufbaren kaum, und abgesehen von wenigen bestimmten bakteriellen Krankheiten, für die sich spezifische Maßnahmen ergaben, baute sie sich logisch-kausal nicht auf.<sup>503</sup>

---

<sup>500</sup> SW III. S. 157.

<sup>501</sup> Ebd.

<sup>502</sup> „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820].- In: Ders.: *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1979. S. 28. Zu den Funktionen und Attributen der Göttin Minerva Art. Minerva.- In: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Mit zahlreichen Abbildungen. Hrsg. v. Wilhelm Heinrich Roscher. Leipzig 1984-97. Bd. 2. Abt. 2: Laas – Myton. Sp. 2982-2992. Die Minerva ist auch im Logo der Max-Planck-Gesellschaft und ihrer Vorgängerin, der 1911 gegründeten Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, enthalten.

<sup>503</sup> Ebd. S. 157f.

Die Kritik betrifft die enge Verbindung, die die moderne Medizin mit den naturwissenschaftlichen Fächern und deren Methoden eingegangen ist, insbesondere die Abhängigkeit von den „zellulären, mikroskopisch-ätiologischen Tendenzen der Pathologie“. Dieses methodologische Paradigma geht auf Rudolf Virchows Zellulärpathologie zurück. Nach dieser Konzeption stellt sich dem Arzt die Aufgabe, den Ausgangspunkt einer Krankheit im Körper des Menschen zu suchen. Es gilt, den Sitz des Krankheitsherdes im Körper ausfindig zu machen. Dadurch erhält das diagnostische und therapeutische Vorgehen einen lokalisatorischen Zug. Dem für die Ausrichtung der Disziplin ungemein wirkmächtigen Paradigma liegt ein Krankheitsbegriff zugrunde, bei dem der Ursprung einer Krankheit auf eine zelluläre, mikroskopisch wahrnehmbare Einheit reduziert wird. Die Ganzheitlichkeit des kranken Menschen als eines komplexen Systems, in dem sich körperliche und seelische Elemente gegenseitig durchdringen, gerät bei diesem lokalisatorischen Ansatz aus dem Blick. Der Kranke wird unter den Prämissen der Zellulärpathologie, die von den meisten anderen Teildisziplinen der Medizin übernommen wurde, auf seine „analysierfähigen Organe“ reduziert, wie es bei Benn heißt. Das ärztliche Augenmerk gilt dann nur noch dem erkrankten Organ; bei der Behandlung steht die gezielte Bekämpfung des Krankheitsherdes oder Erregers im Mittelpunkt. Das „psychische Faktum einer leidenden Individualität“, die Tatsache, dass das Krankheitsphänomen auch immer eine psychische Komponente enthält, ist höchstens sekundär.

Der Gegensatz zwischen dem schulmedizinischen und den verschiedenen „unzünftigen Systemen“<sup>504</sup> der Alternativmediziner lässt sich Benns Darstellung folgend mit den Gegensatzpaaren lokalisatorisch/ ganzheitlich und geschlossen/ offen beschreiben. Während die Schulmediziner den Menschen auf organische Einheiten und die Krankheit auf die schadhafte Veränderung organischer Substanz reduzieren, zeichnen sich die Behandlungsmethoden der nichtapprobierten Alternativen dadurch aus, dass sie dem anthropologischen, zu jeder Zeit in der Menschheitsgeschichte aktuellen Problem der Krankheit mit einem ganzheitlichen Ansatz beizukommen versuchen. Daraus folgt dann die andere Antithese: die

---

<sup>504</sup> Ebd. S. 157.

„Geschlossenheit des naturwissenschaftlichen Milieus“<sup>505</sup> als Charakteristikum des schulmedizinischen Systems, Offenheit und Durchlässigkeit als Kennzeichen der unzüftigen Heilsysteme. Offen und durchlässig sind sie nämlich in der Hinsicht, dass auch der Krankheitsbefall eines bestimmten Organs durch Einflussnahme auf die seelischen Komponenten geheilt werden kann. Sie weisen zudem eine Offenheit gegenüber dem empirisch nicht Fassbaren auf. Weit davon entfernt, einen umfassenden Katalog alternativer Heilkundemethoden und deren Spezifika oder gemeinsamer Bestimmungsmerkmale zu geben, subsumiert Benn dieses ganze Spektrum von Ansätzen, die sich nicht dem schulmedizinischen Kanon einverleiben lassen, als „totalistische“ und „spekulative“<sup>506</sup> Methoden. An ihnen lasse sich das „Hereinströmen eines neuen seelischen Milieus“<sup>507</sup> ablesen.

#### **4.4 Spekulative und vorbegriffliche Erfahrungsweise in der Heilkunde**

Um die Offenheit der alternativen heilkundlichen Verfahren als Gegenpol zur Geschlossenheit der naturwissenschaftlich ausgerichteten Schulmedizin zu erläutern, gibt Benn ein Beispiel, das er Curt Wachtels Buch *Laienärzte und Schulmedizin* entnehmen konnte:

Der elfjährige Knabe Ignatz Pezély aus Niederrungarn fing eine Eule. Diese wehrte sich, schlug die Krallen in die Hände des Knaben, und er vermochte sich nicht anders zu befreien als dadurch, daß er der Eule das Bein abbrach. In diesem Augenblick hatte er die Übersicht zu bemerken, wie in der Regenbogenhaut des Vogels ein schwarzer Strich entstand. Er pflegte die Eule gesund und im Verlauf des Zusammenlebens mit der dankbaren Eule machte er weitere Beobachtungen an ihrer Iris, bis er den ganzen Organismus projektivistisch in ihr angeordnet sah. So entstand die Diagnose aus der Iris.<sup>508</sup>

Die Irisdiagnose, deren Entdeckung durch einen ungarischen Jungen Benn im Stile eines ätiologischen Gründungsmythos nacherzählt, basiert auf der Vorstellung, dass die Regenbogenhaut des Auges mit allen anderen Organen über Nervenbahnen

---

<sup>505</sup> Ebd.

<sup>506</sup> Ebd. S. 160.

<sup>507</sup> Ebd. S. 161.

<sup>508</sup> Ebd. S. 157; Benn referiert das Beispiel nach Curt Wachtel: *Laienärzte und Schulmedizin*. A. a. O. S. 38f. [Kap. IV. Diagnostische Methoden. Abschn. III. Augendiagnose].

verbunden ist und sich Erkrankungen und Verletzungen auch noch in entfernten Körperregionen anhand von Strukturveränderungen auf dieser Haut erkennen lassen. Die Iris dient demnach bei Mensch und Tier als Abbild des gesamten Organismus. Anscheinend ausgestattet mit guter Intuition und Beobachtungsgabe nimmt der Junge die Veränderungen im Auge der Eule wahr, unterstellt Korrespondenzen zwischen dem Auge und dem verletzten Bein und entwickelt so, ausgehend von dem einen Fall der verletzten Eule, eine neue diagnostische Methode. Bei einer lokalisatorischen Betrachtung, wie sie zum Methodenkanon der Schulmedizin gehört, hätte sich der Blick des behandelnden Arztes auf das versehrte Körperteil fokussiert und allenfalls noch auf dessen nächste Umgebung gerichtet. Dem Arzt wäre so die Wechselwirkung, die magisch anmutende Verbindung von Bein und Auge entgangen. Das Beispiel des elfjährigen Knaben aus Niederrungarn, aus dem später der Arzt Ignatz Pezély und Begründer der parawissenschaftlichen Irisdiagnostik werden sollte, veranschaulicht die Offenheit, die die Heilkunde außerhalb des naturwissenschaftlichen Milieus charakterisiert.

Im Anschluss an die Eulengeschichte weist Bann auf ein analoges diagnostisches Verfahren aus der Medizingeschichte hin:

Einige Jahrhunderte früher war es der Urin gewesen, den man im Glas sich setzen und dann das Verborgene entschleiern ließ: das obere Drittel manifestierte den Kopf, das mittlere den Leib, das untere die Beine.<sup>509</sup>

Bei der Uroskopie handelt es sich um ein Verfahren, das von den mittelalterlichen Ärzten angewandt wurde, um Aussagen über Krankheitsursache und Heilungsverlauf zu gewinnen. Die Anfänge der mittelalterlichen Harnschau reichen zwar, wie man heute weiß, weit zurück bis ins alte Ägypten und nach Mesopotamien, die mittelalterlichen Harnbeschauer beriefen sich jedoch auf den römischen Arzt Galen.<sup>510</sup> Bei dieser Diagnosemethode wurde der Urin auf optische Veränderungen hin begutachtet. Das Augenmerk galt dabei Eigenschaften wie der Farbe, Konsistenz und dem Mischungsverhältnis. Das Erscheinungsbild der Harnprobe wurde, wie Bann zutreffend ausführt, als ein verkleinertes Abbild des gesamten Körpers

---

<sup>509</sup> SW III. S. 157.

<sup>510</sup> Zur Entwicklung der Harnschau und der ärztlichen Harnschauer in der Frühen Neuzeit siehe: Michael Stolberg: Die Harnschau. Eine Kultur- und Alltagsgeschichte. Köln u.a. 2009.

aufgefasst. Bei Benn entsprechen das obere, mittlere und untere Drittel der Probe den Körpereinheiten Kopf, Rumpf und Beine. Im Gegensatz zu Benn, der bei seiner Darstellung der Urindiagnose mit einem dreiteiligen Schema operiert, berichtet der weiter oben bereits erwähnte Paul Diepgen in seiner *Geschichte der Medizin* davon, dass in der mittelalterlichen Medizin die Urinflüssigkeit im Glas in vier Zonen untergliedert wurde.<sup>511</sup> Diese Zonierung wurde analog den vier Körperregionen vorgenommen, in die Galen den menschlichen Körper eingeteilt hatte. Da Galen bis weit ins Mittelalter eine der maßgeblichen Autoritäten für die Medizin im Abendland blieb, behielt auch seine horizontale Gliederung des Körpers in vier Regionen auf lange Zeit ihre Gültigkeit. Das Schema der mittelalterlichen Uroskopie, das Benn vermittelt, differenziert also anders als Galen nicht zwischen den Schichten ‚superficies‘ und ‚perforatio‘. Benn kennt nur ein mittleres Drittel, das mit dem „Leib“ korrespondiert, wohingegen Galen eine Brust- von einer Bauchregion geschieden hat. Zudem fungiert bei Galen die untere Schicht, ‚fundus‘ genannt, als Indikator des Harn- und Genitalapparats. Bei Benn wird das untere Drittel hingegen den Beinen zugeordnet. Ob diese Abweichung von Diepgens medizingeschichtlicher Darstellung auf eine andere Quelle zurückgeht, ließ sich nicht ermitteln, aber die Zusammenfassung der antiken Brust- und Bauchregionen zu einem Leibdrittel in *Medizinische Krise* darf als eine belang- und folgenlose Variation betrachtet werden. Nicht so unwesentlich ist hingegen eine andere Abweichung zwischen der möglichen Quelle Diepgen und der Darstellung der Uroskopie, die Benn in seinem Essay gibt. So fällt auf, dass Diepgen und Benn angesichts des uroskopischen Verfahrens als eines Beispiels für spekulative Erkenntnissysteme in der Heilkunde zu unterschiedlichen Bewertungen gelangen. So erkennt Diepgen in der „Neigung, rein äußerliche Ähnlichkeiten zu inneren Übereinstimmungen zu vertiefen und dann für die verglichenen Dinge gleiche Gesetze anzunehmen“, einen erkenntnistheoretischen „Grundfehler“,<sup>512</sup> durch den die mittelalterliche Wissenschaft häufig zu falschen Annahmen veranlasst worden sei. Dagegen steht für Benn in beiden Fallbeispielen

---

<sup>511</sup> Paul Diepgen: *Geschichte der Medizin*. Bd. II: Mittelalter. Berlin, Leipzig 1914. (= Sammlung Göschen; Bd. 745). S. 50f. [DLA, keine Bearbeitungsspuren]. Vgl. Benns Bemerkung über die Bücher aus der Sammlung Göschen im Essay *Das Moderne Ich* von 1920: „Meine Herren Kollegen, die Sie jetzt Medizin studieren wollen, Kommilitonen, die Sie sich anschicken, die naturwissenschaftlichen Fächer zu beforschen, junge Leute die Teubners ‚Aus Natur und Geisteswelt‘ in ihren Freistunden ergriffen lesen und die kleinen Göschenbücher [...]“ (SW III. S. 94).

<sup>512</sup> Diepgen: *Geschichte der Medizin*. Bd. II. S. 50.

spekulativer Diagnostik – der Irisdiagnose wie der Harnschau – die Realisierung eines anthropologischen und epistemologischen Grundmusters im Vordergrund. Sowohl bei der Entdeckung der Iriskopie als auch beim Tun der mittelalterlichen Harnschauer kommen anthropologische, das heißt für die Menschen aller Zeit gültige Bedürfnisse, Triebe oder Dränge zum Ausdruck: „Es gehört zu den Drängen der Menschheit, das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet zu erblicken.“<sup>513</sup> Benn entscheidet sich für ‚Dränge‘ und damit gegen ‚Bedürfnisse‘, ‚Triebe‘ oder einen anderen semantisch verwandten und in diesem Zusammenhang erwartbaren Ausdruck, mit dem sich ein anthropologisches Gesetz, eine menschheitsgeschichtliche Konstante beschreiben ließe. Er spezifiziert nicht, welche Motive sich in jenem einen anthropologischen Drang, die Totalität abzubilden und sich zu veranschaulichen, zur Geltung kommen. Betrachtet man die spekulativen diagnostischen Methoden, die Irisdiagnose und die Uroskopie, so vereinigen sich darin recht verschiedene Motive: Ausdruck, Darstellung, Veranschaulichung, Erkenntnis, Reduktion oder Vereinfachung, schöpferische Betätigung, Ordnung, Stiftung eines Zusammenhangs, Vereinheitlichung und Totalisation. Noch etwas anderes an Benns Sentenz bleibt außer der Natur des Dranges unbestimmt, nämlich der oder die Träger des Dranges. Der Text gibt keinen Aufschluss darüber, ob der Drang bei allen Menschen, also jedem Individuum nach Realisierung strebt oder ob ihm stellvertretend für die Menschheit einzelne Erwählte, seien es Künstler oder Denker, Ausdruck verleihen müssen. Das semantische Potenzial des aufgestellten anthropologischen Gesetzes geht deutlich über den Vorstellungskreis hinaus, den die zwei von Benn genannten heilkundlichen Diagnoseverfahren beschreiben. Das bildgebende und gleichermaßen wirklichkeitskonstituierende, konstruktive, sinnstiftende, ordnende und orientierende Verfahren umfasst nämlich alle Vorgänge, die der Begriffsbildung und der Mythenbildung zugrunde liegen, somit auch alle Vorgänge komplexerer Art, die es überhaupt ermöglichen, dass sich im wahrnehmenden Subjekt eine Wirklichkeitsvorstellung, ein vollständiges, verallgemeinerungs- und überlieferungsfähiges Weltbild entwickeln kann.

Ein Verfahren, bei dem ein Wirklichkeitsausschnitt scharf und präzise mit dem Ziel beobachtet wird, anhand sinnlich wahrnehmbarer Zeichen Auskunft über einen

---

<sup>513</sup> SW III. S. 157.

anderen Wirklichkeitsausschnitt zu erhalten, sei es ein ebenfalls kleiner, aber an einer für das menschliche Sensorium unzugänglichen Stelle gelegener, sei es ein größerer und deshalb für das menschliche Wahrnehmungsvermögen unüberschaubarer Ausschnitt aus der Wirklichkeit, fällt in den Bereich dessen, was der Begriff der Mantik umfasst.<sup>514</sup> Im Griechischen bezeichnete die Mantik die Kunst der Zukunftsdeutung und war ein Oberbegriff für ganz verschiedene Techniken des Wahrsagens und Hellsehens. Mittels mantischer Techniken ließen sich etwa zukünftige Ereignisse voraussehen, göttlicher Wille erkennen oder auch Aufschluss über die Ursache einer Krankheit gewinnen. Allen Techniken, die das mantische System konstituieren, liegt die Anschauung zugrunde, dass von einer übergeordneten, außermenschlichen Instanz, deren Erkenntnis den menschlichen Sinnesapparat überforderte, Zeichen ausgehen, die sich entschlüsseln und deuten lassen. Mit mantischen Techniken macht sich der Mensch Zukunft und Vergangenheit verfügbar und zugänglich. Ein Richter erhält Aufschluss darüber, von wem ein Verbrechen verübt worden ist, ein Feldherr Einblick in die Pläne des Feindes; einem Arzt wird das rechte Mittel zur Heilung eines Kranken gewiesen. Die Verfahren, mit denen ein Problem durch „vorgeblich unabhängig von den Menschen erscheinende Zeichen“<sup>515</sup> einer Lösung zugeführt werden kann, sind wie die Anwendungsgebiete überaus vielseitig. Ins mantische Repertoire fallen Verfahren der Naturbeobachtung (Vogelflug oder Himmelserscheinungen wie Blitz, Donner, Sonnenfinsternis, Gestirne), die Eingeweide- oder Opferschau, die Befragung von Toten, Träumern oder in Trance befindlichen Spezialisten (z. B. Schamanen), schließlich auch alle möglichen Formen von Orakeln (z. B. Los- oder Würfelorakel). Alle Verfahren konvergieren darin, dass auf der Grundlage von ermittelten Zeichen Schlüsse über einen Bereich gezogen werden, der außerhalb des beobachteten Objektes liegt oder über das Wissen und die Kenntnisse der Auskunft gebenden Person hinausgeht. Hinzu kommt, dass die mantischen Verfahren ein hoher Grad an Formalisierung und Ritualisierung auszeichnet. Das deutete sich am Beispiel der mittelalterlichen Harnschau bereits an: eine vorgeschriebene Flüssigkeit wird in einem vorgeschriebenen Behälter aufgefangen, eine vorgeschriebene Zonierung

---

<sup>514</sup> Hartmut Zinser: Mantik.- In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hrsg. v. Hubert Cancik u.a. Bd. 4: Kultbild – Rolle. Stuttgart u.a. 1998. S. 109-113.

<sup>515</sup> Ebd. S. 110.



vorgenommen, bevor zuletzt ein Analogieschluss mit vorgeschriebenen Körperregionen gezogen wird. Für die peinlich genaue Einhaltung von Form und Ritual gibt es gewissermaßen die Belohnung, dass sich etwas, das dem menschlichen Wissen ansonsten verborgen bliebe, enthüllt und für den Menschen erfahrbar wird. Die Mantik als epistemischer Typus ist ein Charakteristikum für Kulturen, deren Weltbild die Möglichkeit magischer Beeinflussung und die wechselseitige Durchdringung eines Mikro- und eines Makrokosmos einschließt. Die Zahl der von dem Spezialisten zu deutenden Zeichen muss bei all diesen Techniken überschaubar bleiben. Deshalb wird eine künstliche Begrenzung des Zeichenumfangs vorgenommen, indem das Beobachtungsfeld räumlich und zeitlich scharf eingegrenzt wird. Der Aspekt der räumlichen Begrenzung spielt auch bei Benn eine wichtige Rolle, wird doch als Ziel der heilkundlichen Diagnoseverfahren Irisdiagnose und Harnschau angegeben, „das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet zu erblicken.“ Wie mit einem Brennglas wird die komplexe Totalität auf engen Raum gebannt und auf diese Weise anschaulich und begreifbar gemacht.

Die Möglichkeit mantischer Diagnosen und Prognosen beruht auf der Annahme, dass Korrespondenzen und geheime, über die Wahrnehmung der Sinnesorgane hinausgehende Zusammenhänge zwischen der vollständigen Wirklichkeit – bei Benn „das Sein als Totalität“ – und einem Wirklichkeitsausschnitt bestehen. Die übergeordnete Wirklichkeit muss in die untergeordnete, räumlich begrenzte hineinwirken, so dass sich in dem Wirklichkeitsausschnitt die große und die kleine, die mythische und die empirische, die göttliche und die weltliche Wirklichkeit treffen. Das mantische Diagnose- oder Prognoseverfahren ähnelt in Bezug auf die Ritualisierung einem religiösen Zeremoniell. Nur eine besonders ausgewiesene oder berufene Person darf das Verfahren unter Einhaltung eines in räumlicher, zeitlicher und materieller Hinsicht präzise festgelegten ‚Versuchsaufbaus‘ durchführen.

Da die Untersuchungs- und Behandlungsweisen der modernen Medizin akademischer Prägung sich im Wesentlichen durch ihren partikularistischen, lokalisatorischen und mikroskopischen Ansatz sowie ihr spezifisches Konzept von Krankheit als einem vornehmlich körperlichen, von anderen Einflüssen abstrahierbaren Phänomen auszeichnen, bleibt es nicht aus, dass sie Benns anthropologische Prämisse verfehlen müssen, derzufolge es einen universellen

Antrieb im Menschen gibt, im Kleinen das Große zu fassen und das Große im Kleinen bildlich darzustellen. Die Ansätze der modernen Alternativmediziner, die Binn in *Medizinische Krise* andeutet und in seinem späteren Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* genauer beschreiben wird, weisen deshalb eine diametral andere Ausrichtung auf. Mit Bezug auf die älteren Techniken wie Irisdiagnose und Harnschau, in denen sie vorgeprägt sind, lassen sie sich als vorbegriffliche oder spekulative epistemische Verfahren fassen. Im Kontext epistemologischer Fragestellungen wird die Mantik auch als ein Bereich vorsprachlicher Zeichen sowie unmittelbarer und vorbegrifflicher Erfahrung definiert. Mit den Kategorien des begrifflichen Denkens ist der Weg vom „Sein als Totalität“ hin zum geordneten Miniaturbild versperrt. Der wissenschaftlich-begrifflich denkende Mensch fragt sich, was die Färbung der Iris mit dem Bein, was das obere Drittel der Harnflüssigkeit im Glase mit dem Kopf zu tun hat. Im mantischen System steht es für den mythisch-magisch denkenden Mensch hingegen außer Frage, dass ein Zusammenhang zwischen den im empirischen Sinne verschiedenen und unverbundenen Wirklichkeitselementen besteht. Ein für das begriffliche Denken unüberwindbarer Hiatus wird vom spekulativen mantischen Denken übersprungen

#### **4.5 Das Programm und die Methoden einer neuen Medizin**

Im vorletzten Abschnitt seines Essays umreißt Binn in Form einer dreifachen rhetorischen Frage ein Programm einer neuen Medizin:

Wer will [...] sagen, ob nicht ein zentralistisches Prinzip in kurzer Zeit die moderne Medizin beherrscht? Wenn nach dem interessanten Wort von Kraus das Gehirn der Doppelgänger ist, den sich der Körper organisiert hat für eine Vereinigung aller spezifischen Energien, deren er selbst fähig ist, ist es dann idiotisch, nicht a limine abzulehnen, daß durch diesen Doppelgänger nun seinerseits unter bestimmten Bedingungen der Körper materiell organisiert werden kann? Also vielleicht eine Ära psychoanalytischer oder suggestiver Pathologie?<sup>516</sup>

In dem Entwurf einer neuen Medizin, die sich an den alternativen Methoden orientiert, ist für die Figur des Arztes oder Heilers eine schöpferische Position vorgesehen. Die neue Medizin soll sich am Paradigmenwechsel in der Philosophie

---

<sup>516</sup> SW III. S. 161; dort auch das Folgende.

orientieren, in der Binn den bisherigen Grundsatz der „naturwissenschaftliche[n] Generalisierbarkeit des Einzelfalls“ zurückweichen sieht hinter eine neue Prämisse, die er etwas kryptisch als einen „schöpferische[n] Akt individueller Perspektive als Kriterium der Wahrheit“ anspricht. Der Figur des Heilers wird in dem Programm die zentrale Position zugewiesen. Der Heiler soll schöpferisch wirksam werden und in den Zusammenhang zwischen dem kranken, leidenden Individuum und einer wie auch immer gearteten Totalität – des Seins, des Lebens, der Schöpfung, der Natur, der Wirklichkeit – eingreifen. Hat Binn vorher das Versäumnis der Schulmedizin beklagt, das „psychische Faktum einer leidenden Individualität“<sup>517</sup> angemessen zu würdigen und dieses in den Mittelpunkt des therapeutischen Wirkens zu stellen, so artikuliert er nun am Ende seines Essays die Hoffnung auf eine Neuausrichtung der Medizin. Eine „Ära psychoanalytischer und suggestiver Pathologie“ soll anbrechen. Sehr wahrscheinlich hat es in der Geschichte der Medizin des 20. Jahrhunderts niemals Versuche gegeben, eine derartige Teildisziplin neu zu begründen, aus bestehenden Disziplinen auszugliedern oder interdisziplinär zu konstituieren, aber wichtig ist, dass in diesem begrifflichen Konstrukt die für die Genese der wissenschaftlichen Medizin enorm bedeutende Zellulärpathologie nach Virchow aufgehoben und, genau genommen, zu Grabe getragen wird. Ihr Erbe tritt eine kaum noch als Pathologie zu erkennende umfassende Lehre vom Leiden des Menschen an, die sich in ihren diagnostischen und therapeutischen Mitteln weit für die geistige und psychische Verfassung des Patienten geöffnet hat. Auch an den in diesem Zusammenhang zitierten Konstitutionsmediziner Friedrich Kraus, der selbst Begründer einer pathologischen Schule war – *Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person* –, ist zu denken. Kraus erklärte 1923 in einem Artikel: „Die ‚Krankheit‘ ist nicht mehr, auch nicht mehr im *Virchowschen* Sinne, ein Ontologisches. Wir Ärzte haben als *Personen* in Beziehung zu *kranken Personen* zu treten.“<sup>518</sup>

---

<sup>517</sup> SW III. S. 158.

<sup>518</sup> Friedrich Kraus: Geschichte und Wesen des Konstitutionsproblems.- In: Archiv für Frauenkunde und Eugenik, Sexualbiologie und Vererbungslehre 9. [Jahr]. S. 81-95; hier S. 82; zitiert nach Martin Lindner: Die Pathologie der Person. Friedrich Kraus' Neubestimmung des Organismus am Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin u. Diepholz 1999. S. 28; dort auch die Hervorhebungen. Friedrich Kraus hatte seit 1902 eine Professur in Berlin inne. Als sein Hauptwerk gilt *Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person* in zwei Bänden von 1919 und 1926. Kraus war Verfechter einer ganzheitlichen Medizin und lehnte die auf Virchows Zellulärpathologie zurückgehende Krankheitsvorstellung ab. Das Wort von dem Doppelgänger Verhältnis zwischen Körper und Gehirn konnte nicht nachgewiesen werden. Hinweise auf die Pathologie nach Kraus finden

Der Heiler hat in der neu ausgerichteten Medizin nicht mehr die Aufgabe, einen etwa bakteriellen Krankheitskeim auf der Ebene der zellulären Substanz erst aufzuspüren und dann mit chirurgischen oder pharmazeutischen Mitteln lokal zu bekämpfen. Stattdessen wird seine Tätigkeit zu einem schöpferischen Akt aufgewertet. Schöpferisch soll auf den Geist und die Psyche des Kranken eingewirkt werden. Die Krankheit wird in dieser Konzeption nicht mehr mechanistisch als ein Zustand der organischen Verunreinigung oder Beschädigung begriffen, sondern ist wie in vormodernen Kulturen die Offenbarung eines Kosmos. Sie erweist sich als ein Komplex, in dem sich geistige und körperliche Kräfte durchdringen. In vormodernen, primitiven Kulturen wurde sie verstanden als eine Auseinandersetzung zwischen guten Geistern und bösen Dämonen. Die Aufgabe des Medizinmannes, Heilers oder Schamanen bestand darin, den nötigen Impuls zu geben, damit die Vorherrschaft der unheilbringenden – medizinisch gesprochen: pathogenen – Kräfte gebrochen werden oder der Beistand heilbringender Mächte erzwungen werden konnte.

Es zeichnet sich hier ein ideengeschichtlicher Wandel ab, was sich hinter dem Begriff der Krankheit verbirgt. Die biologisch-mechanistischen Konzepte von Krankheit und Therapie, die die Schulmedizin durchgesetzt hatte und von denen jegliche religiöse Heilsvorstellungen ausgeschlossen waren, weichen einer Auffassung, nach der das Phänomen der Krankheit nicht mehr empirisch auf eine punktuelle Abweichung von einem Normzustand des Organismus zurückgeführt werden kann. Krankheit wie Gesundheit sind vielmehr die oberflächlichen, phänomenalen und sinnlich wahrnehmbaren Ausdruckformen einer Tiefendimension, in der für die menschliche Sinneswahrnehmung in der Regel nicht erkennbare, geschweige denn beeinflussbare Kräfte schöpferischer oder mythischer Art am Werke sind. Die Figur des Arztes oder Heilers stellt die Ausnahme von der Regel dar, da er als ein Auserwählter Einblick in die schöpferische Sphäre nehmen und sie sogar beeinflussen kann.

---

sich bei Benn zudem in der Prosadichtung *Der Garten von Arles* (Abschn. Lesarten im Kommentar, SW III. S. 460) und im Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit*: „[...] Kraus entwickelte in großartiger Systematik gegenüber der Virchowschen die personalistische Pathologie.“ (SW III. S. 266). Bzgl. *Der Garten von Arles* ist auf die umfangreiche und detaillierte Einzelanalyse von Friederike Reents hinzuweisen: „Ein Schauern in den Hirnen“. Gottfried Benns *Garten von Arles* als Paradigma der Moderne. Göttingen 2009.

Benns Essay *Medizinische Krise*, so könnte man zusammenfassend sagen, geht aus von dem Krisenbefund, der den medizinpublizistischen Diskurs in der zweiten Hälfte der 20er Jahre weithin bestimmte, bestätigt diesen mit einigen Beobachtungen, die dafür sprechen, dass sich die etablierte Schulmedizin einem größer werdenden Konkurrenzdruck von Seiten alternativer Strömungen und nichtapprobierter Heilkundler zu erwehren hat, erörtert darüber hinaus einige der Gründe, weshalb der Schulmedizin der Bedeutungsverlust verdientermaßen widerfährt, und mündet in dem Desiderat einer neuen Konzeption des Medizinbetriebes. Diese soll die Anstöße von den alternativen, nichtapprobierten Heilkundemethoden aufnehmen und sich, indem sie zum einen der psychischen und geistigen Verfassung des Kranken größere Beachtung schenkt und zum anderen dem Heiler größere gestalterische Freiheit zuerkennt, gewissermaßen vervollkommen.

Die Hoffnung auf eine neue Medizin, eine neue methodische Ausrichtung und Kompetenzerweiterung der modernen Medizin wird sich fünf Jahre später erfüllt haben. Diesen revidierten Eindruck vom Gesundheitswesen vermittelt Benn in *Irrationalismus und moderne Medizin*. Mit diesem Essay, der im Dezember 1931 in der *Neuen Rundschau* erscheint, stellt Benn die moderne Medizin erneut auf den Prüfstand. Die Krise, die zuvor beklagt worden ist, scheint überwunden. Es hat den Anschein, dass die Schulmedizin in der Zeit, die seit Benns erster Bestandsaufnahme vergangen ist, auf den Druck der Außenseitermedizin reagiert hat, indem sie Justierungen vorgenommen hat und sich einige der von den alternativen Strömungen aufbrachten oder wiederentdeckten Auffassungen und Praktiken zu Eigen gemacht hat.

Bemerkenswert ist, dass sich vom ersten zum zweiten der medizinkritischen Essays Benns Verständnis von moderner Medizin gewandelt hat. So ist sein Begriff moderner Medizin weiter geworden. Wurde 1926 unter moderner Medizin allein der schulmedizinische Sektor der Heilkunde verstanden, so gehören 1931 die Methoden und Strömungen, die damals außerhalb der Schulmedizin standen, zur modernen Medizin dazu. Die moderne Medizin hat sich für theoretische Ansichten sowie diagnostische und therapeutische Verfahren geöffnet, die sich unter den Sammelbegriff des ‚Irrationalismus‘ fassen lassen. Damit sind mit einem Terminus aus der Erkenntnistheorie verschiedene medizinische Methoden und Systeme

bezeichnet, die dem restriktiven Kanon der Schulmedizin nicht entsprochen hätten. Die Schulmedizin entwickelte sich spätestens seit dem mittleren 19. Jahrhundert aus dem Geiste des Rationalismus und in größtmöglicher Nähe zu den Naturwissenschaften. In der Perspektive von *Medizinische Krise* standen moderne Medizin und die unter der Gruppenbezeichnung ‚Irrationalismus‘ zusammengefassten Strömungen in der Heilkunde noch auf dem Kriegsfuß. Das Erstarken des irrationalistischen Lagers bot den Anlass dazu, dass die approbierte Ärzteschaft in die „Kampfstellung“<sup>519</sup> ging, wie Benn es mit einem martialischen Bild beschrieb. Die Haltung der wissenschaftlichen Medizin wurde als „rigoros ablehnend“ charakterisiert, wenn es darum gegangen sei, „von einzelnen Fächern de[n] Versuch einer Erweiterung in neue innere Zusammenhänge“ zu unternehmen.<sup>520</sup> In der Perspektive des Textes von 1931 schließen sich die schulmedizinischen und die irrationalen Methoden nun nicht mehr aus, sondern haben sich einander angenähert. Ein Indiz für diese Hybridisierung aus schulmedizinischen und alternativheilkundlichen Verfahren ist bereits die Tatsache, dass ein Buch wie *Das Wunder in der Heilkunde* von Erwin Liek im Kanon der Fachliteratur angekommen ist, ordnet Benn es in *Irrationalismus und moderne Medizin* doch der „wissenschaftliche[n] biologische[n] Literatur“<sup>521</sup> zu. 1926, in seinem früheren Werk *Der Arzt und seine Sendung*, hatte Liek noch damit kokettiert, wegen seiner systemkritischen Thesen von den Standesgenossen als ‚Ketzer‘ gebrandmarkt zu werden.<sup>522</sup> Die Aufnahme von Lieks Buch aus dem Jahre 1930 in den Fachkanon signalisiert, dass eine so irrational anmutende Kategorie wie das Wunder auf wissenschaftlich relevante Phänomene wie Krankheit und Genesung bezogen werden darf, ohne dass sich der Autor der Lächerlichkeit preisgäbe. Die Unterwanderung der modernen, wissenschaftlich ausgerichteten Medizin durch alternative heilkundliche Anschauungen und Methoden lässt sich auf systemtheoretischer Ebene mit dem „Südsee-Einbruch“<sup>523</sup> vergleichen, den laut einer Äußerung Benns in der *Akademie-Rede* die europäische Kunst zu Beginn des 20.

---

<sup>519</sup> SW III. S. 156.

<sup>520</sup> Ebd. S. 160.

<sup>521</sup> Ebd. S. 340; Erwin Liek: *Das Wunder in der Heilkunde*. München 1930.

<sup>522</sup> Erwin Liek: *Der Arzt und seine Sendung*. Gedanken eines Ketzers. 2. Aufl. München 1926.

<sup>523</sup> SW III. S. 391.

Jahrhunderts erlebte. In beiden Fällen wird die Abgrenzung eines Systems – hier der Medizin-, dort der Kunstbetrieb – durch die Kräfte der Umwelt herausgefordert.

Den Ausgangspunkt für Reflexionen zur Bedeutung des Irrationalismus für die moderne Medizin bildet in *Irrationalismus und moderne Medizin* „etwas so Banales wie die Behandlung von Warzen“.<sup>524</sup> So heißt es im ersten Abschnitt, der mit dem Schlussparagrafen einen essayistischen Rahmen um den narrativ gestalteten Hauptteil des Textes bildet. Benn stellt in einer Art Binnenerzählung verschiedene Verfahren aus der hautärztlichen Praxis vor, die als Beleg dafür dienen, dass sich die irrationalen Tendenzen und entsprechende Methoden inzwischen im medizinischen Alltag einbürgern konnten. An der Struktur von Benns zweitem Essay mit medizinkritischem Impetus fallen gewisse Elemente auf, die über die Dimensionen des Medizinthoretischen, Medizinhistorischen und des Medizinkritischen hinausgehen. Sie lassen sich unterteilen in Elemente, die zur Fiktionalisierung des Essays beitragen, und solche, die bewirken, dass der Essay den Entwurf einer markanten und auch ziemlich provokanten Anthropologie hervortreten lässt. Als Grundlage für die Fiktionalisierungsstrategie, die Benn verfolgt, dient die Perspektivierung der „Gedankengänge“<sup>525</sup> auf eine Kunstfigur. Benn schickt einen Hautarzt namens Dr. Rönne auf Entdeckungstour durch die im Umbruch begriffene Landschaft zeitgenössischer medizinischer Methoden. Diese Rönne-Figur informiert sich in der Fachliteratur, unterhält sich mit Kollegen, führt Versuche durch, behandelt Patienten, probiert dabei verschiedene Methoden aus, zieht Schlüsse und unterzieht ihre Beobachtungen einer abschließenden Bewertung. Die Entscheidung, einen Arzt, „der heute in Deutschland praktizierte und neben seiner täglichen Arbeit Zeit fände, die wissenschaftliche biologische Literatur zu lesen“,<sup>526</sup> nicht nur der Anonymität zu berauben, sondern ihm den Namen Dr. Rönne zu geben, stellt den Essay zwingend in eine Tradition mit Benns dichterischer Prosa aus den Jahren vor 1920, in der die Figur des Arztes mit dem Namen Rönne mehrmals als Protagonist fungierte. Neben den Fäden, die den Essay mit Benns literarischer Vergangenheit verknüpfen, gibt es selbstverständlich auch einen, der den Hautarzt Dr. Rönne mit dem Berliner Facharzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten verbindet, der Benn

---

<sup>524</sup> Ebd. S. 340.

<sup>525</sup> Ebd.

<sup>526</sup> Ebd.

selbst war. Aus dem Kreis zumindest der engsten Angehörigen ist verbürgt, dass Benn selbst alternative Warzenbehandlungsmethoden einsetzte.<sup>527</sup>

Bei der angeblich so banalen Behandlung von Warzen handelt es sich um ein Problem mit weiter Verbreitung, Rönne hat entsprechend „viele Warzenpatienten in seiner Klientel“.<sup>528</sup> Gemäß dem lokalisatorischen Paradigma der Schulmedizin, wird jede Warze als einzelnes Problem betrachtet, was den Eingriff aufwendig macht, wenn die Warzen „zuweilen namentlich die Handrücken von Jugendlichen zu Hunderten störend bedecken“<sup>529</sup>. Denn auch im Fall flächenhafter Bedeckung wurde bisher üblicherweise an der Praxis festgehalten, die Warzen „einzeln weg[zu]ätzen“.<sup>530</sup> Das bisher gültige Behandlungsparadigma geht von einem je eigenständigen Ursprung jeder Warze, einem jeweils einzeln zu bekämpfenden Krankheitserreger aus, nicht davon, dass allen Warzen ein gemeinsamer Entstehungsherd zugrunde läge, eine Ursache, durch die alle Einzelphänomene bedingt wären. Erkennbar wird hier das zellulärpathologische Paradigma der Virchowschen Schulmedizin.

Der Hautarzt Rönne wird zuerst von der Frage eines Kollegen herausgefordert: „Nun, haben Sie schon das neue Warzenmittel angewandt?“<sup>531</sup> Daraufhin liest er sich in die einschlägige Literatur ein und sucht den fachlichen Austausch mit Kollegen. Er entschließt sich, von der bisherigen Behandlungsroutine abzurücken und nicht mehr jede Warze als je eigenen Problemfall zu betrachten und individuell zu behandeln. Das „*neue* Warzenverfahren“<sup>532</sup> muss nun in Rönnes Praxis an den Patienten erprobt werden. Die Pointe der neuen Methode besteht darin, dass dem Auftragen einer bestimmten Substanz oder dem Einsatz technischer Hilfsmittel allenfalls noch die Bedeutung eines rituellen und als solchen notwendigen Handlungselementes beigemessen wird, wohingegen die Patientenansprache entschieden in den

---

<sup>527</sup> Bennis Tochter Nele beschreibt in ihrem Erinnerungsbuch, wie sich ihr Vater um ihre Ekzeme kümmerte: „Meine Haut war seine Haut, und er sprach beruhigend und kam abends mit seinen Stäbchen, um mir Salben aufzuschmieren. Neue Salben hatten immer eine gewisse Wirkung. Und zahlreich waren unsere Ekzemgespräche – ob Vererbung, ob Nerven, ob Vererbung. Warum allergisch? Was ist zu tun? Mein Vater riet mir dazu, Quacksalber aufzusuchen, als ich ihn fragte. Er gab offen zu, daß Hautärzte von Ekzemen nur sehr wenig wissen.“ Nele Poul Soerensen: Mein Vater Gottfried Benn. Wiesbaden u. München 1960. S. 20.

<sup>528</sup> SW III. S. 340.

<sup>529</sup> Ebd.

<sup>530</sup> Ebd.

<sup>531</sup> Ebd.

<sup>532</sup> Ebd. Hervorhebung im Original.



Mittelpunkt der Behandlung rückt. Dem Patienten wird „mit einer besonders melodiosen Stimme“<sup>533</sup> und mit dem Ausdruck großer Sicherheit und Souveränität die gewünschte Heilwirkung durch suggestive Vorwegnahme angezeigt. Der Erfolg bleibt auch bei leichten Variationen der Versuchsanordnung nicht aus. Jedes Mal erweist sich die suggestive Ansprache an den Patienten als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. In der medizinischen Terminologie des späten 20. Jahrhunderts erklärte man diesen Behandlungserfolg wohl mit dem Placebo-Effekt. Das Wesen der Methode kann als ein Beleg dafür genommen werden, dass das Desiderat einer „psychoanalytischen oder suggestiven Pathologie“,<sup>534</sup> das Benn in *Medizinische Krise* formuliert hat, wenigstens im Fall dieses dermatologischen Spezialproblems in Erfüllung gegangen ist. Rönne stellt fest:

Warzen, pathologisch, festumrissene Gebilde, hundertfach mikroskopisch untersucht, verschwinden auf Zureden. Durch ein lebendes Virus, wahrscheinlich Bakterien, hervorgerufene kleine Neubildungen trocknen ab durch das eindringliche Wort.<sup>535</sup>

Vom „eindringliche[n] Wort“ und dem guten und gezielten „Zureden“ geht eine geradezu magische Wirkung aus. Die bisher gültigen Lehrsätze, denen zufolge ein organischer Fremdkörper durch Aufbringen von Gegenmitteln mechanischer oder pharmazeutischer Art bekämpft werden müsste, werden außer Kraft gesetzt. Nach einer Reihe eigener Erfahrungen mit der neuen, an alternativheilkundlichen Strömungen angelehnten Warzenbehandlungsmethode gelangt Rönne zu der Einsicht, dass „die ganze medizinische Literatur [...] voll von dem Wort als realem Reiz, seinen handgreiflichen therapeutischen Möglichkeiten“<sup>536</sup> sei. Neben der Macht des gesprochenen Wortes erweist sich das Charisma des Arztes als ausschlaggebend, was Rönne feststellt, nachdem er sich schließlich auch anderen medizinischen Gebieten zugewandt hat. Bei diametral gegensätzlicher Behandlung durch zwei große Chirurgen stellt sich der gleiche Heilungserfolg ein. Die diversen therapeutischen, nicht mehr nur von Alternativheilern, sondern inzwischen auch von Schulmedizinern

---

<sup>533</sup> Ebd. S. 341.

<sup>534</sup> Ebd. S. 161.

<sup>535</sup> Ebd. S. 342.

<sup>536</sup> Ebd. S. 345.

regelmäßig zum Einsatz gebrachten Methoden lassen sich auf einen zweifachen gemeinsamen Nenner bringen: „Gefühl und das erregende Wort“.<sup>537</sup>

Die vermeintliche Einfachheit dieser Mittel stellt das von den exakten Wissenschaften in Jahrzehnten mühevoll erarbeitete Erfahrungswissen bloß. Entwertet werden dadurch die umfangreichen Wissensbestände, die von Pathologie, Bakteriologie und einigen anderen Teildisziplinen der hochspezialisierten Medizin seit dem Beginn des naturwissenschaftlichen Zeitalters angehäuft wurden. Das Charisma und die Intuition des Therapeuten erzielen bessere Ergebnisse als aufwendige medizintechnische Apparaturen; das Wort erweist sich als wirkungsvoller als die Verabreichung pharmazeutischer Produkte. Durch die Perspektive des wissenshungrigen und aufgeschlossenen Hautarztes Doktor Rönne vermittelt sich der Paradigmenwechsel in der modernen Medizin:

Die moderne Medizin [...] die sicher in gar keiner Weise irgendeinen Schwindel gut heißt, sondern eine ungeheuer ernste und verantwortungsvolle Arbeit an der Allgemeinheit verrichtet, setzt also gar nicht an bestimmten Organen und mit bestimmten spezifischen Mitteln an, sondern sie wendet sich an etwas ganz Allgemeines, an den Organismus als Ganzes, an seine Totalität.<sup>538</sup>

Rönne wird sich bewusst, dass das bisherige Paradigma der wissenschaftlichen Medizin ausgedient hat und einer neuen Leitvorstellung gewichen ist. An die Stelle des lokalisatorischen Ansatzes treten die Vorstellungen einer ganzheitlichen, nicht nur auf die Organe des Patienten zielenden Behandlung, womit die Neubestimmung der Rolle des Arztes einhergeht. Der Arzt ist weder der Mechaniker, der mit Präzisionswerkzeugen einen Krankheitskeim erst aufspürt und dann bekämpft, noch der Medizinalbeamte, der sich peinlich genau an Behandlungsvorschriften und Arzneydosierungen hält, sondern tritt dem Patienten als Heilerpersönlichkeit entgegen. Er steht mit dem Schöpfungszusammenhang in Verbindung und vermag es, kraft seines Charismas, seiner Intuition und nicht zuletzt des Eindrucks, der von seiner Sprache und Stimme ausgeht, auf eine Dimension einzuwirken, für die Benn

---

<sup>537</sup> Ebd.

<sup>538</sup> Ebd. S. 343.

nur vage Begriffe findet: „etwas ganz Allgemeines“, der „Organismus als Ganzes“, eine „Totalität“.<sup>539</sup>

Der Totalitätsbegriff korrespondiert mit der im Kap. 4.4 besprochenen Stelle aus dem Essay *Medizinische Krise*, an der Benn das universelle Erkenntnisstreben und Ausdruckschaffen hervorhob, den menschlichen Drang, das Sein als Totalität räumlich darzustellen und begreiflich zu machen. Hier wie dort steht das Totale für eine eigentlich unsagbare, empirisch nicht nachweisbare und der normalen Sinneswahrnehmung enthobene, übergeordnete Wirklichkeitsdimension. Angesichts der Begriffsverwendung drängt sich der Eindruck auf, dass es sich bei dem Totalen, dem Ganzen und Allgemeinen um Begriffe handelt, die eine Nähe zur religiösen Terminologie kennzeichnet. Ein religiöser Mensch griffe vermutlich auf Begriffe wie Gott und Schöpfung zurück, um den Totalitätszusammenhang, in den das kranke Subjekt eingebettet ist, sprachlich zu erfassen. Doch Benn, der Gott in seinem poetologischen Text *Epilog und Lyrisches Ich* von 1927 als ein ungeeignetes „Stilprinzip“<sup>540</sup> bezeichnete, versagt sich ein solches Vokabular. Dennoch wird bei Benn in beiden medizinkritischen Essays deutlich, dass das Profil des modernen Arztes und Heilers an die Sphäre dessen heranreicht, was zu allen Zeiten menschlicher Geschichte Angelegenheit der Religion war. Am Ende von *Medizinische Krise* spielt Benn diese Jenseitsdimension gegen den seiner Meinung nach zu engen Vorstellungshorizont der Schulmedizin aus. Er delegitimiert mit polemischer Spitze den Anspruch der letzteren, allgemeingültige und erschöpfende Vorstellungen über das Leben zu entwickeln:

Über Blutdruckaposteln und Kardiogrammschamanen, über dem Hund Pawlows und dem Meerschweinchen Wassermanns, über windgeschützten Stätten und Vierzellenbädern steht die Schöpfung, und wahrscheinlich steht sie still. Jedenfalls außerhalb der humanen Begriffe von normal und pathologisch und in weiteren Zusammenhängen als die Gedankengänge einer prophylaktischen Biologie.<sup>541</sup>

Das einzelne Leben wie das allgemeine Phänomen des Lebens soll vor dem Zugriff der Wissenschaften, dem Denken in „humanen Begriffen“ bewahrt werden und zu diesem Zweck einer übergeordneten Instanz in die Obhut gegeben werden. Diese

---

<sup>539</sup> Ebd.

<sup>540</sup> Ebd. S. 131.

<sup>541</sup> Ebd. S. 161.

über allen menschlichen Hervorbringungen stehende Instanz spricht Benn, bar jeden religiösen Bekenntnisses, als „Schöpfung“ an. In *Irrationalismus und moderne Medizin* geht er noch einen Schritt weiter, indem er die Begriffe des Allgemeinen, Ganzen und Totalen, deren Bedeutung sich aus der Betrachtung der alternativen Warzenbehandlungsverfahren ergeben hat, nicht mehr nur mit einer religiös oder konfessionell unbestimmten Kategorie der Schöpfung verbindet, sondern den erweiterten Wirkungs- und Zuständigkeitsbereich des Arztes eindeutig mit christologischen Vorstellungen von Transzendenz engführt:

Wenn meine Warzen durch Bestreichen mit ganz indifferenten Mitteln unter Wortbegleitung verschwinden [...], so wird hier das Wort zu Fleisch, so wird das Blut zu Wasser, dann ist es nur ein Schritt, an den Sarginhalt zu treten und zu sagen: Stehe auf und wandle [...].<sup>542</sup>

Das Wort des Arztes schlägt sich auf den kranken Organismus nieder und ruft auf magisch anmutende Weise heilsame Veränderung hervor. Der Arzt wird so zu einem Nachfolger Jesu Christi stilisiert. Laut Schilderung des Johannesevangeliums ist Christus fleischgewordenes Wort.<sup>543</sup> Vorgeprägt ist diese Nachfolgeregulation durch die mittelalterliche Auffassung, dass Christi Beziehung zu den Menschen sich so gestalten wie das Verhältnis des Arztes zum Kranken. So wie der Heiland wegen der zahlreichen von den Evangelisten überlieferten Heilungsgeschichten und wegen seiner gesamten Erlösungsleistung mit einem Arzt verglichen und als ‚summus medicus‘ bezeichnet wurde,<sup>544</sup> so legitimiert Benn gleichsam im Umkehrschluss den vorbildlichen modernen Arzt über den konzeptuellen Anschluss des ärztlichen Wirkens an die Erlösungstaten des Heilands. Der Auftrag des Arztes wird, wenn dieser mit dem Wort ähnliche Wunderdinge wirken kann wie der den toten Lazarus zu neuem Leben erweckende Christus,<sup>545</sup> in einen eschatologischen Kontext gestellt. Die Neudefinition des ärztlichen Wirkens lässt sich im Sinne einer Resakralisierung oder Remythisierung fassen. Dem Arzt obliegt die Aufgabe, Heil zu ermöglichen,

---

<sup>542</sup> Ebd. S. 343.

<sup>543</sup> Joh. 1, 14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“

<sup>544</sup> Zu den Überschneidungen der Rollen als Arzt und Heiland in der Christusfigur Reinhard von Bendemann: Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums.- In: Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge. Hrsg. v. Josef Pichler u. Christoph Heil. In Zusammenarbeit mit Thomas Klampfl. Darmstadt 2007. S. 105-129.

<sup>545</sup> Joh. 11: „Die Aufweckung des Lazarus“

wobei der Heilsbegriff umfassender ist als die Begriffe der Gesundheit oder der Genesung. Gesundheit und Krankheit des Menschen gehen in einer umfassenden Heilsvorstellung auf, die bei Benn eindeutig religiöse Züge trägt.

Auf die ursprünglich einmal enge Verbindung der Medizin mit den Bereichen des Religiösen und Mythischen verweist auch Paul Lüth, der sich 1986 als einer der ganz wenigen Interpreten überhaupt mit den medizinkritischen Essays im Bennschen Œuvre auseinander gesetzt hat.<sup>546</sup> Der Mediziner Lüth interessierte sich für die medizinethische Botschaft in Benns Essays zur modernen Medizin. Leitend ist für ihn die Frage, ob Benns Thesen nach wie vor Aktualität und Aussagekraft für die Ärzte im späten 20. Jahrhundert besitzen. Lüth bejaht dies, denn er liest Benns Texte nicht nur historisch im Hinblick auf das „Sich-Vorschieben der sogenannten außerschulischen Heilmethoden“<sup>547</sup>, das sich auf die erste Jahrhunderthälfte datieren ließ, sondern richtet sein Augenmerk auch auf die Frage, wo der Ansatzpunkt für Benns Kritik an den modernen Zuständen im Medizinbetrieb liegt. Für Lüth trifft Benns Angriff die Medizin an ihrem Ursprung, der „sicherlich im Magischen und Mythischen“<sup>548</sup> zu suchen sei. Die Besinnung auf den Ursprung führe nicht notwendigerweise oder ausschließlich in die „medizinische Vor-Zeit“. Denn Lüth versteht den mythischen Ursprung, die Begründung der Medizin als eine „Grundlage, die unverlierbar bleibt“. Der Ursprung liegt demnach nicht in vergangenen Epochen der menschlichen Entwicklungs-, Kultur- oder Medizingeschichte, sondern wird begriffen als eine überhistorisch gegebene Möglichkeit des Arztes, ein spezifisches Verhältnis zum Patienten aufzubauen und in dieser mythischen Ursituation, die jederzeit wiederholbar ist, dem Kranken seine Kraft und seinen Willen aufzudrängen. Lüth zufolge entsteht die neue Medizin in der Weimarer Republik „mit dem Mythos, mit dem Irrationalismus“.<sup>549</sup>

Nach Benns Vorstellung muss sich die Medizin aus dem Lager der Wissenschaft entfernen und dem der Religion und des Mythos wieder annähern. Dem Arzt kommen diesem Leitbild einer resakralisierten oder remythisierten Medizin

---

<sup>546</sup> Paul Lüth: Hat Gottfried Benn den Ärzten heute noch etwas zu sagen? Erinnerungen an eine Begegnung. 3 Abb. Stuttgart 1986.

<sup>547</sup> Ebd. S. 57.

<sup>548</sup> Ebd. S. 58.; dort auch das Folgende.

<sup>549</sup> Ebd. S. 59.

entsprechend Funktionen zu, die weit über die diagnostischen und therapeutischen Techniken der ‚Blutdruckapostel‘ und ‚Kardiogrammschamanen‘ hinausgehen. Der wissenschaftliche Analytiker scheidet wie der penible Vollstrecker von Betriebsanleitungen als Leitbild für den modernen Arzt aus. Dieser soll sich stattdessen an den Aufgaben und Techniken eines Priesters, Sehers oder Magiers orientieren.

Eine Ahnung davon, dass sich seit der kritischen Bestandaufnahme von 1926 das Repertoire selbst der Schulmediziner um suggestive, hypnotische und psychoanalytische Methoden erweitert hat, vermittelt auch Benns Prosadichtung *Urgesicht*, die erstmals 1929 veröffentlicht wurde. In *Urgesicht* führt Benn die Figur eines Arztes vor, bei dem die feste Verankerung in der schulmedizinischen Tradition gepaart ist mit der Beherrschung jener Methoden, die auf der suggestiven Beeinflussung des Patienten durch Wortwahl und Stimme beruhen. In diesem Text, der entstehungs- und publikationsgeschichtlich in den Zeitraum zwischen den beiden medizinkritischen Essays fällt, wird der Ich-Erzähler mit einem älteren Herrn zusammengeführt, der als erfolgreicher Ohrenarzt und vermögender Klinikbesitzer vorgestellt wird. In diesem Arzt erblickt der Erzähler einen „Herrn auf der Höhe der Zeit, den Führer weiter Schichten, den Träger der positiven Idee, den kausalgenetischen Denker“,<sup>550</sup> mit anderen Worten: den Prototypen des mit epochenspezifischen Merkmalen ausgestatteten Schulmediziners. Zu den Qualitäten dieses im Auge seiner Zeitgenossen mustergültigen Erfolgsmenschen gehört mehr als nur das handwerkliche Rüstzeug. Er verfügt nämlich außerdem über die Fähigkeit, zum Wohl des Patienten und zum Gelingen der Therapie seine Stimme und Wortwahl gezielt einzusetzen:

Ich sah ihn vor mir mit seinen Instrumenten, dem Ohrentrichter, der Pinzette, keimfrei und vernickelt, weit hinter ihm die maurische Epoche, das Zeitalter der Bruch- und Steinschneider, das galenische Dunkel, die Mystik der Alraune. Ich erblickte seine Klinik, gewichst und gebürstet, ganz etwas anderes wie die Kräutergärten und Destillierherde der mittelalterlichen Harnbeschauer. Plastisch umfing mich sein sonores und voluminöses Organ mit seinem suggestiven und hypnotischen Reiz und verdrängte völlig die Erinnerung an jene Besprechungen und Lieder der Walen, von denen ich gelesen hatte,

---

<sup>550</sup> SW III. S. 207.

der kimbrischen Priesterinnen, die in weißen leinenen Gewändern, umschlungen mit einem ehernen Gürtel, ihrer sogenannten Heilkunst oblagen.<sup>551</sup>

Benn kontrastiert hier die suggestiv-hypnotischen Techniken, die dem modernen Mediziner zusätzlich zu seinem übrigen Fachwissen und seiner Vertrautheit mit den technischen Apparaten zu Gebote stehen, mit jenen Mitteln des Zaubers und der Beschwörung, über die in weit zurückliegenden Epochen der Vergangenheit gemäß der teils geschichtlichen, teils mythologischen Überlieferung bestimmte Gruppen verfügten. Zum einen werden in Bezug auf magischen Sprachgebrauch in Form von „Liedern und Besprechungen“ die Walen genannt: vermutlich aus Norditalien stammende, durch ganz Europa fahrende Erzsucher, denen in vielen Volkssagen die Fähigkeit zugesprochen wird, zauberkundig zu sein, schatzhütende Geister und sogar den Teufel bannen zu können.<sup>552</sup> Zum anderen ist von kimbrischen Priesterinnen die Rede: dem griechischen Geographen und Historiker Strabon zufolge verfügten die weiblichen Kultfunktionäre bei den Kimbrern, einem germanischen Stamm, über die Gabe, anhand des auslaufenden Blutes und der geöffneten Eingeweide von Geopferten bevorstehende Kriegereignisse des Stammes zu prophezeien.<sup>553</sup> Was die weißen, leinenen und mit einem „ehernen Gürtel“ umschlossenen Gewänder angeht, so stimmt Benns Darstellung mit Strabons Bericht in der *Geographika* überein. Die Ausweitung der priesterlichen Opferungs- und Prophezeiungsfunktion auf den Bereich der Heilkunde geht jedoch auf das Konto der dichterischen Freiheit. Benn kontrastiert die Suggestions- und Hypnosetechniken in der modernen Medizin mit archaischen Zauber-, Beschwörungs- und Wahrsageritualen. Mit dem Kunstgriff, den kimbrischen Priesterinnen auch die Zuständigkeit für eine „sogenannte[ ] Heilkunde“ zu übertragen, schafft er ein stimmigeres vorgeschichtliches Vorbild für die Heilkundigen der Moderne. Ein doppeltes ‚tertium comparationis‘ verbindet den Ohrenarzt und Klinikbesitzer mit den kimbrischen Priesterinnen: die Heilkunde als Kompetenzbereich sowie Beschwörung und Suggestion als Methoden.

---

<sup>551</sup> Ebd.

<sup>552</sup> Art. Walen.- In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Bd. 9: Waage – Zypresse. Berlin, New York 1987. [Unveränd. photomechan. Nachdruck d. Ausg. v. 1941]. Sp. 63-66.

<sup>553</sup> Strabo: *Geographika* VII, 2.3.- Zit. n. Art. Priester und Priesterinnen.- In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. Hrsg. v. Heinrich Beck u.a. Bd. 23: Pfalz – Quaden. Berlin u. New York 2003. S. 424-435.

Der zitierte Abschnitt aus der Prosadichtung *Urgesicht* präsentiert ein Gegenspiel moderner und primitiver Heilkundekonstituenten. Seine Struktur weist insofern ein signifikantes Paradoxon auf, als nämlich die deiktischen Ausdrücke, durch die die moderne Medizin und die historischen oder mythischen Vorstufen voneinander geschieden werden – „weit hinter ihm“, „ganz etwas anderes“ und „verdrängt“ – besagen, dass die Eindrücke der Moderne die Bilder der Vergangenheit überlagern, ja, diese verblassen und in Vergessenheit geraten lassen. Auch das Attribut „sogenannte“ vor dem Substantiv ‚Heilkunde‘ markiert die Distanz zwischen den Vergleichsgliedern. Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt angemessen ist, das Tun der Priesterinnen als heilkundlerisches Arbeiten anzuerkennen. Tatsächlich geschieht jedoch auf der narrativen Ebene das Gegenteil zu diesen Verdrängungs- und Überlagerungsprozessen. Denn hier stehen die angeblich in den Hintergrund gedrängten Bilder aus der Geschichte der Medizin, die verdrängte Wirklichkeit vergangener HeilkundeePOCHen, gleichberechtigt neben jenen Darstellungselementen, die den modernen Medizinbetrieb evozieren. Der narrative Text erweist sich als ein Archiv, in dem die Bilder der Vergangenheit vor dem Vergessen bewahrt werden. So rehabilitiert der Text die aus dem Selbstbewusstsein und der Fachgeschichte der modernen wissenschaftlichen Medizin verdrängten Vorläuferstufen. Auf dem Weg ins technisch-wissenschaftliche 20. Jahrhundert legte die Heilkunde einen langen Weg zurück. Die von Benn erwähnten Stationen sind die medizinische Tradition der Araber („die maurische Epoche“) und die Schriften Galens, der bis weit ins Mittelalter die medizinische Autorität schlechthin war, außerdem die Volksmedizin mit ihren zahlreichen unstudierten Heiltätigen wie den Bruch- und Steinschneidern, schließlich die auf Magie, Beschwörung und Wahrsagekunst spezialisierten Walen und kimbrischen Priesterinnen.

Ganz explizit wird die Rehabilitierung der von der Schulmedizin im Zeitalter des Evolutionismus marginalisierten Heilkundestadien am Ende des Absatzes betrieben. Der Ich-Erzähler reflektiert über die Leistungen der modernen, wissenschaftlichen Medizin und erklärt diese für nichtig. Die Leugnung eines medizinkulturellen Fortschritts geht einher mit der relativen Abwertung des Ohrenarztes im Vergleich mit den Vorläuferfiguren in der Geschichte der Heilkunde:



[...] so konnte es geschehen, daß, wenn ich in solchen Augenblicken des Ohrenarztes und seiner Pinzette, allgemeiner der Beziehung zwischen Krankheit und Menschheit gedachte, ich die mit Runen bedeckten Stäbe der Zauberer und die an heiligen Stätten dargebrachten Opfer unserer Ahnen nicht hindern konnte, sich in mein Begreifen vorzudrängen.<sup>554</sup>

Der Vektor der Verdrängung wird in diesen Reflexionen des Erzählers in Benns *Urgesicht* umgedreht. Beim Nachdenken über den Zusammenhang von Menschheit und Krankheit erweist sich der Andrang der Bilder aus medizingeschichtlich früheren Phasen als stärker im Vergleich zu dem Wirklichkeitseindruck, den der in der Figur des Ohrenarztes verkörperte moderne Medizinbetrieb hinterlässt. Den „Ahnen“ mit ihren magischen Ritualen gelingt es, sich gegen den Ohrenarzt und dessen technische Hilfsmittel, die als moderne Äquivalente der archaischen magischen Rituale verstanden werden, durchzusetzen. Die Heilkunde der Ahnen wird auratisiert, indem sie an Dimensionen des Mysteriösen und des Heiligen gebunden wird.

Nun wäre es in Anbetracht des Bildes, das im Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* mit narrativen Mitteln vom modernen Medizinbetrieb gezeichnet wird, zu erwarten oder zu vermuten, dass die Etablierung der suggestiven und hypnotischen Techniken im Behandlungskanon der modernen Medizin bei Benn auf Wohlwollen stoßen müsste. Schließlich hatte Benn fünf Jahre zuvor am Ende von *Medizinische Krise* den Wunsch ausgesprochen, dass sich die Medizin im Sinne einer „psychoanalytischen oder suggestiven Pathologie“<sup>555</sup> umorientieren werde. Vor diesem Hintergrund wäre es doch eigentlich zu erwarten gewesen, dass Benn die ‚schöne neue Welt‘ der Medizin im Jahre 1931 rühmte und zufrieden feststellen könnte, dass seine im Aufsatz von 1926 geäußerte Anregung offensichtlich vernommen wurde. Schließlich wird dem Arzt mittlerweile eine größere gestalterische Freiheit zugestanden, schließlich hat sich ein neues Konzept von Krankheit durchgesetzt, nach dem der psychischen Komponente auch bei körperlich zum Ausdruck kommenden Leiden größere Beachtung geschenkt wird. Dass die weit fortgeschrittene Implementierung irrationaler Methoden, die in *Irrationalismus und moderne Medizin* zum Ausdruck kommt, dennoch kein Anlass zur Freude ist, hängt damit zusammen, dass Benn mit tiefem Widerwillen auf die Abhängigkeit der

---

<sup>554</sup> SW III. S. 208.

<sup>555</sup> Ebd. S. 161.

Medizin von einem wissenschaftlich-industriellen Komplex blickt. In seinem ersten Essay zum Thema sprach er von einer „Zivilisationsspielerei internationalen Charakters mit einer ausschließlich technisch-industriellen Verwertungsproblematik“.<sup>556</sup> Im Jahre 1931 wählt er den Ausdruck „biologische Industrie“,<sup>557</sup> um die Verflechtung von Medizin und Wirtschaft zu bezeichnen. Benn verurteilt die Integration der ursprünglich alternativheilkundlichen Elemente in den schulmedizinischen Kanon, weil er der Auffassung ist, dass die irrationalen Mittel funktional das Gleiche leisteten wie die technischen Hilfsmittel, wie die „Instrumente, Gläser, Spritzen, [...] Röhren“.<sup>558</sup> Das, was in vorrationalen Zeiten einmal Magie war, verkommt in der Moderne zur Technik – so ließe sich Benns Position im Rückgriff auf den Soziologen Max Weber zugespitzt zusammenfassen.<sup>559</sup> Wenn die biologische Industrie jetzt dazu überginge, „das Irrationale, das Vage, den schöpferischen Grund auch nur als neues Geschäft einzustellen in ihre sinn- und ziellose Aufbautherapie“,<sup>560</sup> die dazu dient, ein System aufrecht zu erhalten, in dem dem menschlichen Individuum wechselnde Rollen als Konsument, Wähler und Soldat zugewiesen werden, dann möchte Benn alias Rönne dieser Entwicklung nicht nur den Beifall verweigern, sondern die auf den Prinzipien des Fortschritts, der Wertschöpfung und der Ausnutzung von Ressourcen basierende Zivilisation verwerfen:

[...] dann fort aus diesem Milieu, dann weg aus dieser Methode des Denkens, die ja eine reine Rentenneurose, in jahrhundertelanger degenerativer Latenz entwickelt, war. Dann über sie das Chaos, der Sturz, das tiefe Verhängnis und alle Panik der Agonie.<sup>561</sup>

Benns ablehnende Haltung gegenüber der Einbürgerung der als irrational geltenden Methoden in den Behandlungskanon der modernen Medizin lässt sich also mit dem Ungenügen an dem Nützlichkeitsdenken der westlichen Zivilisation erklären, in die

---

<sup>556</sup> Ebd. S. 160.

<sup>557</sup> Ebd. S. 349.

<sup>558</sup> Ebd.

<sup>559</sup> Max Weber: Wissenschaft als Beruf.- In: Ders.: Gesamtausgabe. Hrsg. v. Horst Baier u.a. Abt. I: Schriften und Reden. Bd. 17: Wissenschaft als Beruf (1917/1919). Politik als Beruf (1919). Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992. In dem Abschnitt, wo er seine These von der „Entzauberung der Welt“ entwickelt, behandelt Weber den Antagonismus von Technik und Magie: „Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche [geheimnisvollen, unberechenbaren] Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das.“ (S. 87).

<sup>560</sup> SW III. S. 349.

<sup>561</sup> Ebd.

der Medizinbetrieb eingebunden ist. Der Irrationalismus in der Medizin ist in einen Nützlichkeitskontext eingesponnen, einer kapitalistischen Verwertungslogik unterworfen und in dieser Perspektive wiederum Teil des logischen Denkens, das als ausschließliches Potenzial des Geistes mit Benns anthropologischer Konzeption unverträglich ist. In dem Essay *Provoziertes Leben* aus dem Spätwerk bemängelt Benn ganz ähnlich, dass die Hypnose „heute ausschließlich in den Händen kausal-analytischer, auf Normbegriffe gedrillter Ärzte“<sup>562</sup> sei und nur der „Lebensbejahung im Sinne von Betriebsverwendbarkeit“ unterworfen sei.

Auf zwei weitere Aspekte des medizinischen und medizingeschichtlichen Primitivismus in Benns Essayistik ist einzugehen, die sich an die Ergebnisse aus der Analyse des Abschnitts aus der Erzählung *Urgesicht* anschließen. So gilt es zum einen zu untersuchen, inwieweit die Essays von einer Auseinandersetzung Benns mit evolutionistischen Positionen künden. Die Verdrängungsmechanismen, die die Wahrnehmung und Beurteilung der medizinischen Vorstufen erschweren, werden im Bewusstsein der Erzählerfigur so in ihr Gegenteil verkehrt, dass am Ende die medizinkulturelle Gegenwart, repräsentiert durch den Ohrenarzt mit der sonoren Stimme, den Bildern der heilkundegeschichtlichen „Ahnen“ unterliegt. Die Rehabilitation des Vergessenen und Verdrängten ist eine entschiedene Absage an eine geschichts- und fortschrittsoptimistische, evolutionistische Haltung. Hinzu kommt, dass das Programm einer Resakralisierung oder Remythisierung der Medizin und des Arztberufes eine klare Absage an Tendenzen ist, die Weiterentwicklung der Medizin mit den Kräften der Intellektualisierung und Rationalisierung zu betreiben. Es wird deshalb interessant sein, zu untersuchen, wie sich Benn in den Essays zu dem Phänomen einer evolutionären Haltung in der Medizin und Medizingeschichtsschreibung verhält.

Zum anderen soll ein Überblick über das Arsenal an Vorfahren des modernen Arztes gegeben werden, das Benn in *Medizinische Krise* und *Irrationalismus und moderne Medizin* aufbietet. Im *Urgesicht* treten, wie gesehen, verschiedene Heilerfiguren auf, die sich verschiedenen Geschichtsepochen, Kulturräumen und Medizinsystemen zuordnen lassen: die Bruch- und Steinschneider, der römische Arzt Galen, die mittelalterlichen Harnschauer, die vagierenden, nach Metallen suchenden Walen, die

---

<sup>562</sup> SW IV. S. 316; dort auch das Folgende.

zwar mit der Heilkunde nichts zu tun hatten, aber denen Zauberkräfte zugesprochen wurden, sowie die kimbrischen Priesterinnen, die nur aufgrund einer konstruktiven Auslegung der Quelle Strabon die Heilkunde-Approbation erhielten, und schließlich die Zauberer mit ihren Runenstäben. Im letzten Unterkapitel soll deshalb die Funktion der primitiven Vorläufer des modernen Arztes in den medizinkritischen Essays untersucht werden.

#### **4.6 Kritik am Evolutionismus in der modernen Medizin**

Benn erhebt in *Medizinische Krise* den Vorwurf gegen die Vertreter der modernen Medizin, dass sie von einem Überlegenheitsgefühl gegenüber den Medizinsystemen außereuropäischer, primitiver und vormoderner Kulturen geprägt seien. Zugleich versucht er nachzuweisen, dass dieses Gefühl der Grundlage entbehrt. Der Stolz auf das eigene kulturelle Niveau und die damit gleichbedeutende Geringschätzung anderer kultureller Entwicklungsstufen sind Charakteristika der um die Jahrhundertwende zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert veröffentlichten Literatur zur Medizingeschichte und zur Medizin außereuropäischer Völker. Sie fügen sich darüber hinaus nahtlos in die darwinistisch-evolutionistische Entwicklungslehre ein, nach der die Entwicklung auf geradem Wege vom Unterentwickelten, Minderwertigen zum kulturellen Höchststand der eigenen Zeit verläuft. Getreu dem evolutionistischen Zeitgeist wurden mit einfacherer technologischer Ausrüstung und in anderer staatlicher und sozialer Umgebung erbrachte Kulturleistungen nicht gewürdigt. Die so genannten Naturvölker wurden als unfertige Vorstufen des eigenen Entwicklungsstandes – der vermeintlichen Höchststufe – bewertet. Von der Vorstellung der eigenen Höherwertigkeit war auch die Wahrnehmung und Bewertung vormoderner und außereuropäischer Medizinsysteme bestimmt. Der Medizinethnologe Thomas Lux beschäftigte sich mit der Frage, inwieweit Medizinsysteme und Krankheitsauffassungen von soziokulturellen Bedingungen abhängen. Ihm zufolge stand der für jedes Medizinsystem zentrale Begriff der Krankheit während der Jahrzehnte des Hochimperialismus in Europa unter der evolutionistischen Prämisse, dass man sich selbst auf der Höchststufe der kulturellen

Entwicklung befinde.<sup>563</sup> Als die europäischen Staaten in Außer-Europa als Kolonialmächte agierten, standen sie unter einem ideologischen Rechtfertigungsdruck. Ihre Machtausübung in mehr oder weniger weit entlegenen Weltregionen legitimierten sie mit der Rückständigkeit der autochthonen Völker, die sie in den Kolonien vorgefunden hatten. Als rückständig und auf falschen Annahmen basierend wurden infolgedessen auch die Ansichten der Naturvölker zur Entstehung und Bekämpfung der Krankheiten betrachtet. Wie Lux meint, habe sich aufgrund der evolutionären Denkgewohnheit eine „weitgehende Trennung in Krankheiten hier und unverstandene Phänomene dort“<sup>564</sup> etabliert. Diese Geringschätzung galt im Übrigen nicht nur den Medizinsystemen anderer Völker und Kulturen, sondern betraf auch die eigene volksmedizinische Tradition. Diese wurde abschätzig beurteilt als eine niedrige, vorrationale Stufe der medizinkulturellen Entwicklung. Die eigenen Vorfahren seien noch zu sehr in religiösen oder abergläubischen Vorstellungen gefangen gewesen, als dass sie die wahren Ursachen für Erkrankungen mit dem Verstand hätten erfassen können.<sup>565</sup>

In seinem Aufsatz aus dem Jahre 1926 wirft Benn den Vertretern der modernen Medizin dezidiert vor, so sehr von dem Geist des Evolutionismus und dem Glauben an die Höherwertigkeit der eigenen Kultur eingenommen zu sein, dass sie vor geschichtlichen Fakten die Augen verschlössen:

Die moderne Medizin nahm immer die Stellung ein, als sei sie erschienen und hätte das Vakuum verdeckt. Obschon es vor ihr auch schon allerlei gab, es gab Amputationen und Trepanationen, Resektionen, Wendungen bei der Geburt und Kaiserschnitt. Im Jahre 30 n. Chr. operierte Galen den grauen Star, es gab obligatorische Fleischbeschau, es gibt heute bei unzivilisierten Völkern Entfernung der Eierstöcke, es gibt in Java künstliche

---

<sup>563</sup> Thomas Lux: Krankheit und ihre kulturellen Dimensionen. Ein ideengeschichtlicher Abriss.- In: Ders. (Hrsg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin, Medizinethnologie, Medical Anthropology. Berlin 2003. S. 145-176; hier S. 149f.

<sup>564</sup> Ebd. S. 148.

<sup>565</sup> Vgl. zur Geringschätzung der Volksmedizin: Max Neuburger: Einleitung.- In: Die vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten hrsg. v. Oskar von Hovorka u. Adolf Kronfeld. Zwei Bände. Stuttgart 1908-09. Bd. 1. S. XIII-XXIII: „Von der Warte moderner Naturanschauung und Wissenschaft betrachtet, erscheint sie [die Volksmedizin] auf den ersten Blick als ein kaum verständliches Chaos von Aberglauben und unkritischer Empirie, denn die meisten ihrer Heilverfahren und Krankheitsvorstellungen widersprechen durch ihr mystisches Gepräge den Prinzipien unserer Naturerkenntnis, den Anforderungen unserer Denkmethode.“ (S. XIV). Zitiert nach Lux: Krankheit und ihre kulturellen Dimensionen. S. 149. Das von Hovorka und Kronfeld herausgegebene Buch, laut Lux ein Standardwerk seiner Zeit, ist nicht in Benns Nachlass [DLA] enthalten.

Rückwärtsknickung der Gebärmutter zum Zweck der Schwangerschaftsverhütung, es gab die Narkose bei den Azteken, es gab Prothesen und Zähne aus Gold.<sup>566</sup>

Mit dem Hinweis auf medizingeschichtliche und medizinethnologische Erkenntnisse, denen zufolge sich schon für zeitlich und räumlich fern des europäisch-nordamerikanischen Kulturkreises lebende Völker beachtliche heilkundliche Behandlungsmethoden nachweisen lassen, kritisiert Benn die moderne Medizin für ihre Hybris und Ignoranz. Die Apologeten der modernen Schulmedizin reklamieren demnach einen geistesgeschichtlichen Sonderstatus für sich. Gegen die evolutionistische These, die von der schulmedizinischen Geschichtsschreibung vertreten wird, dass erst durch die moderne Medizin, die einer Epiphanie gleichkomme, das „Vakuum verdeckt“ worden sei, das heißt die Lücken geschlossen worden seien, die im Bestand menschlichen Wissens hinsichtlich der Behandlung von Krankheiten und der Aufschiebung des Todes geklafft hätten, setzt Benn die These, dass das heilkundliche Wissen von einer erstaunlichen Kontinuität und Stabilität geprägt sei. Er entzaubert somit die Illusion einer Geschichtslosigkeit und bemüht sich um den Nachweis, dass die moderne Medizin entgegen ihrem Selbstverständnis nicht so voraussetzungslos gestartet sei. Vor dem Anbruch des schulmedizinischen Zeitalters in der Mitte des 19. Jahrhunderts habe es „schon allerlei“ an Behandlungsmethoden, Operationstechniken sowie medizinischem Sach- und Fachwissen gegeben.

Zum Beweis seiner Behauptung wartet Benn mit Beispielen auf, die verschiedenen Zeitaltern und Weltregionen entstammen. Mit wenigen Strichen wird so ein medizingeschichtliches Panorama entworfen, das den Mythos einer voraussetzungslosen Genese und wissenschaftlichen Sonderstellung entkräften soll. Die Beispielsammlung reicht in historischer Hinsicht bis in die Steinzeit zurück; räumlich gesehen greift sie weit über Europa hinaus, denn Benn führt Beispiele für chirurgische Eingriffe auch aus ozeanischen und mesoamerikanischen Kulturen an. Seine kleine Universalgeschichte der Heilkunde beginnt Benn mit drei chirurgischen Methoden – Amputation, Trepanation, Resektion – und zwei Maßnahmen zur Geburtshilfe, der Wendung und dem Kaiserschnitt. Ohne diese fünf operativen Techniken historisch, geographisch oder ethnologisch zu situieren oder zu

---

<sup>566</sup> SW III. S. 159.

spezifizieren, stellt er fest, dass es sich um Errungenschaften handle, für die die modernen Chirurgen kein Urheberrecht reklamieren dürften. Die stolzen Mediziner der Moderne erscheinen in dieser erweiterten historischen Perspektive nur noch auf der Stufe von Epigonen, rekurrieren sie doch auf Methoden, die bei ihren geschichtlichen und sogar vorgeschichtlichen Vorläufern schon praktisch vorgezeichnet waren.

Trepanationen, also operative Öffnungen der Schädeldecke, gehören laut dem Medizinhistoriker Max Bartels zu den „allerältesten Operationen der Menschheit“ überhaupt.<sup>567</sup> Bartels legte 1893 mit seinem umfangreichen Werk *Die Medizin der Naturvölker* eine erste deutschsprachige vergleichende Darstellung zur Medizinethnologie vor, in die er auch die steinzeitliche Situation der Medizin einbezog. Rückschlüsse darauf, wie mehrere tausend Jahre vor Beginn der Zeitrechnung die Praxis medizinischer Versorgung und Krankheitsbehandlung ausgesehen haben mochte, versuchte die Forschung zu ziehen, indem sie sich einerseits archäologische Funde zunutze machte. Aus Knochenfunden ließen sich Hinweise auf Kranken- und Behandlungsgeschichten gewinnen. Andererseits wurden die Verfahren bei lebenden Naturvölkern beobachtet und im Analogieschluss aus den Befunden die steinzeitliche Heilkundesituation rekonstruiert. Nach Bartels geht die Entdeckung auffälliger Bohrlöcher bei Schädeln aus dem Neolithikum auf Bartholémy Prunière zurück. Der französische Anthropologe war demnach der erste, der das enorm hohe Alter der Trepanationstechnik nachwies. Seit Jahrtausenden wurde das gefährliche Operationsverfahren praktiziert, bei dem der Operateur die Schädeldecke eines Menschen mit entsprechendem Werkzeug aufbohrte.<sup>568</sup> Wie heute bestand der Sinn der Trepanation wohl darin, die Vorarbeit für operative Eingriffe am Gehirn zu leisten. Außerdem ging es in einer Kultur mit magisch-dämonischem Weltbild wahrscheinlich darum, einem Menschen, der von einem bösen Dämon befallen war beziehungsweise – schulmedizinisch gesprochen – an einer Geisteskrankheit litt, Linderung zu verschaffen. Die Schädeldecke wurde aufgebohrt, damit der im Kopf des Menschen sitzende Dämon entweichen konnte.

---

<sup>567</sup> Max Bartels: *Die Medizin der Naturvölker*. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin. Mit 175 Original-Holzschnitten im Text. Leipzig 1893. [Reprint der Originalausgabe]. S. 302f. Um die Jahrhundertwende ein Standardwerk der Medizinethnologie, aber nicht in der Bennischen Nachlassbibliothek [DLA] enthalten.

<sup>568</sup> Populärwissenschaftlich wird das Thema dargestellt von Carola Hanisch: Loch im Kopf.- In: Abenteuer Archäologie. H. 1. 2005. S. 50-55.

Ein weiterer bekannter Anthropologe, der an neolithischen Schädeln arbeitete und die für die Trepanation charakteristischen kreisrunden Bohrlöcher untersuchte, war Prunières Landsmann Paul Broca, den Bann in einigen seiner Texte erwähnt.<sup>569</sup> Als sicher kann jedoch gelten, dass Bann sich 1926 hinsichtlich der Trepanationspraxis bei primitiven Völkern auf Richard Parkinsons ethnographischen Bericht *Dreißig Jahre in der Südsee* stützen konnte. Bann besaß dieses 1907 erschienene Buch eines in die Südsee ausgewanderten Kaufmannes und griff verschiedene Elemente der ethnographischen Beschreibung in seinem Gedicht *Meer- und Wandersagen* auf.<sup>570</sup>

Ein wichtiger Autor auf den Gebieten der Medizingeschichte und Ethnomedizin war in den 1910er und 20er Jahren der bereits weiter oben im Zusammenhang mit der Krise der Schulmedizin in den Weimarer Jahren erwähnte Paul Diepgen, einer der maßgeblichen Medizinhistoriker in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bann besaß den zweiten, dem Mittelalter gewidmeten Band von Diepgens dreibändiger *Geschichte der Medizin*.<sup>571</sup> Für den medizingeschichtlichen Ausschnitt in *Medizinische Krise* ist der erste Band der *Geschichte der Medizin* wichtig, der nicht zu Banns Nachlassbibliothek gehört.<sup>572</sup> Diepgen behandelt darin die Situation der Medizin im Altertum, setzt seiner Darstellung jedoch auch einen Abschnitt über die Heilkunde bei primitiven Völkern voraus, in dem er sich mit prähistorischen Völkern und zeitgenössischen außereuropäischen Kulturen befasst. Dem heilkundlichen Personal bei Völkern, die er im Hinblick auf die Stadien der bewusstseinsgeschichtlichen Entwicklung nach ‚präanimistischen‘, ‚animistischen‘ und ‚theurgischen‘ untergliedert, bescheinigt er „zum Teil hervorragende Erfolge“, die sie trotz ihres niedrigen kulturellen Entwicklungsstandes erzielt hätten:

Neben der Eröffnung von Eiterherden und gewissen rituellen Eingriffen, z. B. der Beschneidung, werden auch bei ganz unkultivierten Völkern größere Eingriffe mit Glück

---

<sup>569</sup> *Der Aufbau der Persönlichkeit* (SW III. S. 270), *Zucht und Zukunft* (SW IV. S. 67), *Der Vermessungsdirigent* (SW VII/1. S. 45).

<sup>570</sup> Richard Parkinson: *Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinsele. Mit 56 Tafeln, 4 Karten und 141 Textabbildungen.* Hrsg. v. Bernhard Ankermann. Stuttgart 1907 [DLA]; vgl. den ethnographischen Hintergrund von *Meer- und Wandersagen* im Kap. 3.4. Parkinson vermittelt ausführlich die Trepanationspraxis auf verschiedenen polynesischen und melanesischen Inseln. S. 108-114.

<sup>571</sup> Paul Diepgen: *Geschichte der Medizin. Bd. II: Mittelalter.* Berlin, Leipzig 1914. (= Sammlung Göschen; Bd. 745). [DLA].

<sup>572</sup> Paul Diepgen: *Geschichte der Medizin. Bd. I: Altertum.* Berlin, Leipzig 1913. (= Sammlung Göschen; Bd. 679). [2. Aufl. von 1923].



vorgenommen, wie Amputation, Schädeltrepanation, Kaiserschnitt, Entfernung der Eierstöcke von der Scheide aus. Als primitive Narkose dienen dabei der Alkoholrausch, betäubende Tränke, Hypnose.<sup>573</sup>

Die größeren operativen Eingriffe reichen von der Amputation über die Trepanation bis hin zu den gynäkologischen Maßnahmen Kaiserschnitt und Entfernung der Eierstöcke. Diepgens Aufzählung endet mit den Narkosemitteln. Das dürfte ausreichen, diesen Abschnitt aus der populärwissenschaftlichen *Geschichte der Medizin* als Quelle für das medizingeschichtliche Panorama in Benns Essay *Medizinische Krise* zu identifizieren, hält sich doch Benn an die Reihenfolge: von den chirurgischen Eingriffen über die gynäkologischen Maßnahmen zur Geburtshilfe und Empfängnisverhütung bis hin zu den Behandlungsmethoden der mesoamerikanischen Azteken, zu denen er unter anderem die Narkose zählt. Die quellenmäßige Herkunft des mit der indonesischen Insel Java verbundenen Verhütungsmittels ‚Rückwärtsknickung der Gebärmutter‘ konnte leider nicht ermittelt werden. Ebenso wenig findet sich bei Diepgen der Hinweis auf die Operation des grauen Stars, den so genannten Starstich, den Benn dem griechischen Arzt Galen, der mittelalterlichen Autorität in Fragen der Heilkunde, zuschreibt. Eine dahingehende Äußerung in der ansonsten für das medizingeschichtliche Panorama wichtigen Quelle fehlt. Im Abschnitt ‚Die Heilkunde in Rom‘ erwähnt Diepgen lediglich eine Beschreibung des Starstiches durch den römischen Laienmediziner Celsus und rechnet die Staroperation dem Repertoire sowohl mesopotamischer als auch indischer Ärzte zu.<sup>574</sup> Zu Galens Staroperation konnte die Quelle nicht ermittelt werden.

Keine Zweifel bestehen jedoch im Hinblick auf die strategische Funktion, die das medizingeschichtliche Panorama im Rahmen des Essays *Medizinische Krise* und der Bennschen Stellungnahme zur modernen Medizin übernimmt. Benn führt den Nachweis, dass es sich bei dem von den Schulmedizinern als ‚state-of-the-art‘ ausgegebenen medizinischen Wissen im Kern um einen medizinischen Wissensbestand handelt, der auf einer unfassbar langen, bis auf die Antike, teilweise sogar darüber hinaus bis auf die Prähistorie zurückgehenden Tradition aufsetzt. Benn

---

<sup>573</sup> Ebd. S. 7.

<sup>574</sup> Ebd. S. 13, 28 u. 93.

betont nicht die Aspekte, in denen es enorme Fortschritte gegeben hat, sondern fokussiert auf die Bereiche, die von einer jahrhunderte-, mitunter sogar jahrtausendelangen Kontinuität gekennzeichnet sind. Neben den chirurgischen, gynäkologischen und zahnärztlichen Verfahren gilt diese relative Kontinuität auch für den Arzneimittelschatz. So weist Benn darauf hin, dass die Schulmedizin an dem Medikamentenrepertoire festgehalten habe, das ihr durch die mittelalterliche Heilkunde überliefert worden sei: „So arbeitete sie weiter mit dem Arzneischatz des Mittelalters, so verschrieb sie weiter Quecksilber, Schwefel und Arsen.“<sup>575</sup> Mit diesen Referenzen auf Wissensbestände, die von Medizingeschichte und Ethnologie im fächerübergreifenden Verbund hervorgebracht wurden, werden die Vertreter der modernen Medizin bloßgestellt. Die Hervorhebung der medizinkulturellen Leistungen, die vor- und frühgeschichtliche Völker, die eigenen Vorfahren auf vorrationalen Kulturstufen sowie in der Gegenwart noch immer in der Steinzeit lebende Naturvölker erbracht haben, dient allein dem Zweck, die Errungenschaften zu relativieren, auf die die Vertreter der modernen Medizin stolz Anspruch erheben wollen. Diese sollen ihres Dünkels gegenüber allen Formen primitiver Medizin beraubt werden. Dazu weist Benn auf zwei Defizite hin: das eine besteht in der trügerischen Annahme eines ‚Vakuums‘, somit in der lückenhaften Aufarbeitung einer medizinkulturellen Vergangenheit, in der, wie gesehen, nicht wenig, sondern „schon allerlei“ geleistet wurde. Nur werden das Können und Wissen vergangener Kulturstufen von der Geschichtsschreibung der modernen Medizin ausgeblendet. Indem Benn die Leistungen der frühen Mediziner in Erinnerung ruft, die bereits erstaunliche Operationen an inneren Organen wie Gehirn und Auge durchführten, arbeitet er das bewusst oder unbewusst unvollständige kollektive Gedächtnis der Medizin auf. Das andere Defizit, das Benn der modernen Medizin zur Last legt, ist erkenntnistheoretischer Art. So bemängelt Benn, dass die moderne Medizin nicht zum Verständnis, geschweige denn zur Erkenntnis dessen beigetragen habe, welcher Art die Wechselbeziehungen zwischen Körperzellen, Krankheitserregern und Arzneimitteln seien. Der „innere[ ] Zusammenhang“ zwischen diesen Faktoren ist dem Menschen nach wie vor ein Rätsel. Anstatt den inneren Zusammenhang zu erhellen, betreibt die Schulmedizin nach Benn lediglich einen großen Aufwand. Den Vorwurf der modernen Medizin, dass die „Heilkunde der Alten“ und die „Heilkunde

---

<sup>575</sup> SW III. S. 159; dort auch das Folgende.

der Kurpfuscher“ sich an die „Äußerungen der Krankheiten“ gehaftet hätten, kann Benn deswegen nur als „grotesk“ bezeichnen. Ihren in historischer Perspektive einzigartigen Einfluss verdanke die moderne, wissenschaftliche Medizin nicht etwa einem Vorsprung an Erkenntnis gegenüber den Vorstufen in Volksmedizin und Ethnomedizin, sondern der gewaltigen Überlegenheit, die sie gegenüber früheren medizinkulturellen Entwicklungsstufen besitzt, was den terminologischen, technischen, personellen und finanziellen Aufwand angeht. Mag die moderne Medizin sich von den prähistorischen, primitiven und vormodernen Medizinsystemen dadurch unterscheiden, dass sie von einem ungleich größeren gesellschaftlichen Apparat nahezu festungsartig umgeben ist, so sind die Systeme nach Benn äquivalent in Bezug auf ihre Fähigkeit, vielmehr auf ihre Unfähigkeit, Klarheit über das Wesen der Krankheiten zu erlangen: „Das Wesen blieb den induktiven Biologen genauso verschlossen wie den Heilklapperern von Afrika.“<sup>576</sup> Den Apparat, der sich um den Kern der heilkundlichen Arbeit legt, vergleicht Benn mit den Machtstrukturen zu Zeiten der Inquisition und in Altmexiko, für das die rituelle Praxis von Menschenopfern belegt ist. Die moderne Biologie, schreibt Benn – und meint in diesem Zusammenhang die moderne Medizin –, betreibe „mit Hilfe der Sektion“ eine Inquisition und habe im Staat eine absolute weltanschauliche und organisatorische Macht erlangt wie „die Gottheit von Mexiko mit Menschenblut an ihren Pfeilern“.<sup>577</sup> Benn Ideologiekritik geht dahin, dass die moderne Medizin ihren Einfluss nicht ihrem Erkenntnisvermögen zu verdanken hat, sondern einer Machtkonstellation, die von ihr abweichende heilkundliche Systeme unterdrückt. Dazu müsse sie in der Theorie nur einmal des Apparats beraubt werden: „Sieht man für einen Augenblick die moderne Biologie ohne den enormen gesellschaftlichen Apparat, mit dem sie arbeitet, und ohne die Stellung, die ihr der Staat und das geistig unerfahrene Kollektivphänomen der Öffentlichkeit zuweist, ist die Kulissenhaftigkeit ihrer Existenz vollkommen evident.“<sup>578</sup>

Ein Muster für die Gegenüberstellung des modernen Gesundheitswesens und primitiver Medizinsysteme konnte Benn in Eugen Bleulers Buch *Das autistisch-*

---

<sup>576</sup> Ebd. S. 159.

<sup>577</sup> Ebd. S. 160.

<sup>578</sup> Ebd. S. 160.

*undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung* finden,<sup>579</sup> auf das er sich in *Medizinische Krise* ausdrücklich beruft und in dem er das Potenzial erkennt, „ein sensationelles Kulturdokument zu sein“.<sup>580</sup> Bleuler, ein nicht zuletzt wegen der Entdeckung des Krankheitsbildes ‚Schizophrenie‘ berühmter Psychiater aus der Schweiz, bemängelt in seiner medizinkritischen Schrift den leichtfertigen Umgang vieler Ärzte mit Medikamenten. Oft kämen Medikamente zum Einsatz, ohne dass auf die Selbstheilungskräfte des Körpers vertraut werde. Das von einigen Vertretern dieser Praxis vorgetragene Argument, dass diese Medikamente immerhin den Nutzen erfüllten, die Patienten zu beruhigen oder ihnen Trost zu spenden, lehnt Bleuler ab. Wenn man schon auf „Scheinmittel“ zurückgreifen wolle, die eine suggestive Wirkung auf den Patienten ausüben, solle man gefälligst, so argumentiert er, nach „indifferenten Trägern der Suggestion“ forschen, bei denen wenigstens eine schädigende Wirkung auf den Kranken ausgeschlossen sei.<sup>581</sup> Wenn man den – modern gesprochen – Placebo-Effekt erzielen wolle, könne man sich ebenso gut jener Mittel bedienen, die von primitiven Medizinsystemen wie der Volksmedizin zur Verfügung gestellt würden. Bleuler hielte es für „geradezu verwerflich“,

mit ernster Miene die Heilmittel [der modernen Medizin] aufzuzählen und darüber zu diskutieren, was in jedem Falle und was Besonderes man für jede Krankheit geben solle, und Sanatorien und Arzneimittelfabriken zu unterhalten, wenn Dreckapotheke oder das Amulett oder das homöopathische Granulum oder das Mazdaznan-Klystier den gleichen Dienst tun.<sup>582</sup>

Mit der so genannten Dreckapotheke, einem Heilmittelarsenal, das überwiegend aus menschlichen Exkrementen besteht,<sup>583</sup> dem Amulett als einem Anhänger, der Gefahren von seinem Träger abwenden oder ihm Glück bringen soll, dem ‚homöopathischen Granulum‘ und dem ‚Mazdaznan-Klystier‘ werden exemplarische Mittel aus primitiven und alternativen Medizinsystemen genannt. Zugleich wird von Bleuler postuliert, dass diese eine mit den Heilmitteln der Schulmedizin, die von der pharmazeutischen Industrie hergestellt werden, identische Wirkung auf den

---

<sup>579</sup> Eugen Bleuler: *Das autistisch-undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung*. Berlin 1919. [DLA].

<sup>580</sup> SW III. S. 158.

<sup>581</sup> Bleuler: *Das autistisch-undisziplinierte Denken*. S. 18.

<sup>582</sup> Ebd; von Benn in seinem Exemplar doppelt angestrichen.

<sup>583</sup> Paul Diepgen: *Geschichte der Medizin*. Bd. I: *Altertum*. 2., vermehrte Aufl. Berlin u. Leipzig 1923 [DLA]. Diepgen zählt Dreckapotheke und Amulette zu den Heilmitteln primitiver Völker (S. 10).

Patienten hätten. Bleuler nimmt eine Gleichrangigkeit an, was die heilende Wirkung primitiver, alternativer und schulmedizinischer Mittel angeht. Hinter die Überlegenheit der modernen Medizin ist damit ein Fragezeichen gesetzt.

Ganz ähnlich stellt Benn in *Medizinische Krise* die „induktiven Biologen“ mit den „Heilklapperern von Afrika“<sup>584</sup> auf eine Stufe. Unter den Heilklapperern sind die Medizinmänner primitiver Stämme zu verstehen, die sich bei ihren rituellen Behandlungsséancen bestimmter Rhythmusinstrumente bedienen. Den Instrumenten wird dabei eine apotropäische Wirkung auf die krankheitsverursachenden Dämonen zugeschrieben.<sup>585</sup> Während Bleuler die Äquivalenz der modernen, traditionellen und alternativen Methoden auf das Gebiet der suggestiven Wirkung der Heilmittel verlegt, lässt Benn die ‚Anciens‘ mit den ‚Modernes‘ unter den Heilkundigen in ihrem scheiternden Versuch konvergieren, das Wesen der Krankheit zu erkennen. Bei Benn könnte man deshalb auch von einer Äquidistanz sprechen, die die Krankheitsauffassungen nach primitiver Heilkunde und moderner Medizin in Bezug auf das Wesen der Krankheiten auszeichnet. Die dämonologischen und bakteriologischen Krankheitskonzepte sind insofern als äquidistant anzusehen, als mit beiden Ansätzen das Erkenntnisziel verfehlt wird. Die Unterschiede zwischen den induktiven Biologen der Moderne und den afrikanischen Medizinmännern sind letztlich akzessorisch, den unterschiedlichen gesellschaftlichen, technologischen, kulturellen, historischen und geographischen Rahmenbedingungen geschuldet, in die die jeweilige Heilkunde eingebettet ist. Im Kern begnügen sich die äußerlich so unterschiedlichen heilkundlichen Erkenntnisssysteme mit der Betrachtung oberflächlicher Phänomene, die sie aufgrund von Erfahrungswerten zu Kausalketten verbinden. Auch wenn Benn mit dem antagonistischen Paar der afrikanischen Heilklapperer und der induktiven Biologen Elemente auswählt, die in Bleulers Buch nicht vorkommen, kann eine Strukturverwandtschaft der Denkfiguren festgestellt werden. Entsprechen sich bei Bleuler Heilmittel aus unterschiedlichen Medizintraditionen – die

---

<sup>584</sup> SW III. S. 159.

<sup>585</sup> Vgl. Art. Klapper.- In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Unter Mitwirkung v. Eduard Hoffmann-Krayer. Mit einem Vorwort von Christoph Daxelmüller. Band 4: Hieb- und stichfest – Knistern. Berlin, New York 1987. [Unveränd. photomech. Nachdruck der Ausgabe von 1932]: „Altertümliches Lärmgerät, das früher neben kultischen mancherlei profanen Zwecken diente [...]. Dem Gebrauch der K. lag die alte Vorstellung von der apotropäischen Macht des Lärms [...] zugrunde“ (Sp. 1443).

Arzneimittelfabriken aus der Schulmedizin, Dreckapotheke und Amulett aus der Volksmedizin, das Granulum aus der Homöopathie, das Klistier aus der esoterischen Mazdaznan-Heilslehre<sup>586</sup> – aufgrund der von ihnen ausgehenden suggestiven Wirkung, so entwickelt Benn die Denkfigur der äußerlich verschiedenen und sich im Kern doch ähnlichen Medizinsysteme auf der Grundlage der heilkundlichen Akteure. Obwohl die induktiven Biologen und die Heilklässlerer auf grundverschiedenen Zivilisationsstufen beheimatet sind, teilen sie das gleiche epistemologische Schicksal, denn das Wesen der Krankheiten bleibt ihnen verschlossen.

Bleuler steht wie Benn der These vom medizinischen Fortschritt kritisch gegenüber. Beide Autoren gehen hart mit Zuständen im modernen Gesundheitswesen ins Gericht. Während sich Bleuler vorrangig daran stört, dass die mit dem Placebo-Effekt in Verbindung stehenden Erfolge den großen Aufwand an Ressourcen im Medizinbetrieb nicht rechtfertigen, bemängelt Benn die überhebliche Haltung der modernen Mediziner gegenüber ihren Vorläufern. Die moderne Medizin habe es nach den ertragreichen Jahren der Gründungsphase versäumt, „etwas Wesenhaftes, Wachstum aus inneren Zusammenhängen“<sup>587</sup> zu entwickeln. Noch nicht einmal sei sie zu einer „Kritik ihrer Grundbegriffe Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod“<sup>588</sup> im Stande gewesen.

#### **4.7 Die primitiven Ahnen des modernen Arztes**

Der Exkurs in den dichterischen Prosatext *Urgesicht* in Kap. 4.5 hat gezeigt, in welcher Tradition Benn den modernen, spezialisierten und mit technischem Gerät gerüsteten Mediziner sieht. Im Bewusstsein des erzählenden Subjekts wurde die medizinkulturelle Gegenwart des Abendlandes transzendiert hin auf die geschichtlichen Vorstufen. Diese waren dadurch gekennzeichnet, dass die Heilkundefunktion jeweils in ein Milieu eingebunden war, in dem sich empirische

---

<sup>586</sup> Ein Anhänger der Mazdaznan-Lehre, in die Versatzstücke aus verschiedenen asiatische Lehren, z. B. dem Yoga, eingingen, war der Bauhaus-Künstler Johannes Itten. Vgl. Christoph Wagner: Johannes Itten und die Esoterik: ein Schlüssel zum frühen Bauhaus? - In: Esoterik am Bauhaus. Revision der Moderne? Hrsg. v. Christoph Wagner. Regensburg 2009. (= Regensburger Studien zur Kunstgeschichte; Bd. 1). S. 108-149. Benn erwähnt die Lehre in *Nietzsche – nach 50 Jahren* und bezeichnet sie als „Reformbewegung“ (SW V. S. 208). Sie wird auch in Bennis Quelle Curt Wachtel (*Laienärzte und Schulmedizin*) thematisiert. S. 114-116 [Kap. IX. Mazdaznan].

<sup>587</sup> SW III. S. 160.

<sup>588</sup> Ebd. S. 157.

und mythische Sphären durchdrangen. Die Heilkunde offenbarte sich als Teil eines weiteren Vorstellungskomplexes von Heil. Ziel dieses systemischen Komplexes war es, außermenschlichen Beistand zu erzwingen und schädliche Einflüsse abzuwenden. Die Ausübung der heilkundlichen Tätigkeit oblag bestimmtem Personal, das Zugang zu verborgenem Wissen hatte. Der Wissensvorsprung dieser Figuren (kimbrische Priesterinnen, Runenzauberer, Kräuterdoktoren, Harnschauer) gegenüber den Menschen ihrer Umgebung bezog sich auf Bereiche, die über die Begriffe von Krankheit und Gesundheit im naturwissenschaftlichen Zeitalter hinausgingen, etwa auf Kriegsglück, Fruchtbarkeit oder das Wohlwollen der Götter. Die Erkrankung und das Gegenmittel wurden nie nur als empirische Tatsachen angesehen, sondern als Äußerungsformen außermenschlicher Kräfte oder Wesen.

Die medizinische Gegenwart, die sich in der Darstellung von *Urgesicht* durch die Applikation suggestiver Mittel in der Therapie auszeichnet, wird von ihrem historischen, teilweise sogar prähistorischen und mythischen Ursprung her erhellt. Diesen Ursprung stellt Benn nicht als einen absoluten vor, sondern als einen relativen Herkunftsort, der sich an verschiedene historische Schauplätze verlegen lässt. Bald ist dieser Ort das Mittelalter mit seinen Traditionssträngen antiker und arabischer Heilkunde, bald ist die halb historisch beglaubigte, halb mythologisch vermittelte Welt der germanischen Priesterinnen und Runenzauberer der Ort, an dem die Funktionsgemeinschaft aus Heilkunde und religiöser Ritualpraxis noch als intakt angenommen wird. Die Medizin wird ‚in illo tempore‘ als ein institutioneller Komplex vorgestellt, in dem sich Magie, Religion und spekulatives Erkenntnisstreben, letzteres als Vorstufe von Philosophie und Wissenschaft, undifferenziert durchdringen.

Auf verschiedene Ahnenfiguren des modernen Mediziners greift Benn auch in seinen beiden medizinkritischen Essays von 1926 und 1931 zurück. Wie im *Urgesicht* transzendiert er den Gegenwartszustand der Medizin auf die Vorstufen hin. In *Medizinische Krise* bezeichnet Benn zunächst die Medizinleute afrikanischer Stammesgesellschaften als „Heilklapperer von Afrika“.<sup>589</sup> Diese Bezeichnung für afrikanische Medizinmänner ist ebenso despektierlich wie der Begriff des Kurpfuschers, den Benn an anderer Stelle auf die Heilkundigen alternativer

---

<sup>589</sup> Ebd. S. 159.

Richtungen angewandt hat. Am Ende des Essays adressiert Benn eine polemische Spitze gegen die Mediziner der Moderne, indem er sie als „Blutdruckapostel“ und „Kardiogrammschamanen“<sup>590</sup> bezeichnet. Diesen zwei Neologismen liegt folgendes Konstruktionsprinzip zugrunde: die begriffliche Basis, die sich auf vormoderne Heilkundesystemen bezieht, wird modifiziert, indem ihr ein Determinativum vorangestellt wird, das dem terminologischen Arsenal des modernen Medizinbetriebes entnommen ist. Doch soll als erstes der Ausdruck ‚Heilklapperer‘ unter die Lupe genommen werden.

Die despektierliche Benennung der Heilkundefunktionäre bei traditionellen Stammesgesellschaften spielt an auf den ethnologisch vielfach belegten Umstand, dass die Medizinleute verschiedener, längst nicht nur afrikanischer Völker ihre magisch-religiösen Séancen zur Behandlung von Kranken mit Rhythmusinstrumenten unterstützen. Mit Klappern, Rasseln und Trommeln sollen übersinnliche Mächte oder außermenschliche Wesen anrufen und entweder herbeibesworen oder vertrieben werden. Die Heilklapperer der afrikanischen Naturvölker dürfen als die Heilkundefunktionäre in einem Zeitalter der Medizingeschichte aufgefasst werden, das Diepgen in seiner *Geschichte der Medizin* als animistisches Zeitalter bezeichnete.<sup>591</sup> Dieses zeichnet sich durch eine spezifische Krankheitsauffassung aus: als Krankheitsursache wurde ein böser Dämon angenommen, der als Fremdkörper in den Körper des Kranken eingedrungen war. Der Arzt musste daher seine praktischen Maßnahmen um suggestive Mittel ergänzen, wenn nicht sogar die gesamte Behandlung im Exorzieren der bösen Macht bestand. Als suggestive Mittel kamen Beschwörungsformeln und musikalisch-rhythmische Begleitung in Frage. Wilhelm Wundt erklärt in seinen *Elementen der Völkerpsychologie* diesen insgesamt mystischen Einschlag in der frühen Medizin mit der grundverschiedenen Bewusstseinsstufe, auf der die Angehörigen primitiver Völker im Vergleich zu denen zivilisierter Gesellschaften anzusiedeln seien. So verfüge der primitive Mensch über keine „Kausalität in unserem Sinne“, sondern werde von einer „Zauberkausalität“ beherrscht, die an „Motive des Affekts“ und nicht

---

<sup>590</sup> Ebd. S. 161.

<sup>591</sup> Diepgen: *Geschichte der Medizin*. Bd. I: *Altertum*. A. a. O. S. 10.



an die regelhafte Verknüpfung von Vorstellungen gebunden sei.<sup>592</sup> Am Medizinsystem der primitiven Völker in aller Welt hebt der Völkerpsychologe Wundt die enge Verbindung mit der gesellschaftlichen Funktion des Religiösen hervor: „Der Medizinmann der Wilden ist in Wahrheit der Vorfahre des heutigen Arztes, und daneben in gewissem Sinn auch der des heutigen Priesters.“<sup>593</sup> Die Überschneidung der heilkundlichen und religiösen Funktionen, die sich in der Doppelfunktion des Arztes und Priesters offenbart, erklärt Wundt damit, dass es ursprünglich eine Vorstellung von „Bezauberung durch die Krankheit“<sup>594</sup> gegeben habe. Dem Heiler oblag dann die Aufgabe, dem Krankheitszauber mit einem Gegenzauber entgegenzuwirken, indem er Einfluss auf die übersinnlichen Mächte zu nehmen versuchte. Arzt, Magier und Priester waren gleichermaßen Spezialisten darin, die Geister herbeizurufen und die Dämonen zu bezwingen. Wundt weist darauf hin, dass der Berufsstand der Priesterärzte über den Globus verbreitet sei, aber regional unterschiedliche Ausprägungen aufweise. So lasse sich bei den Naturvölkern Nordamerikas der Stand der Medizinmänner nachweisen, während sich bei nordasiatischen Völkern ein Stand der Schamanen gebildet habe. Nordamerikanische Medizinmänner und nordasiatische Schamanen werden von Wundt unter dem Oberbegriff ‚Zauberer‘ zusammengefasst. Die von Wundt nach regionalen Kriterien vorgenommene Differenzierung konnte sich nicht durchsetzen. Die Begriffe der Medizinmänner und Schamanen werden in der ethnologischen Terminologie nicht so streng nach Herkunftsgebieten unterschieden. Auch deshalb dürfen die Heilklapperer, auf die Benn in *Medizinische Krise* Bezug nimmt, als Standesgenossen von Medizinmännern und Schamanen betrachtet werden. Es handelt sich um drei Begriffe zur Benennung von Zauberärzten, die im Dienste ihrer Stammes oder Clans Verbindung mit übermenschlichen Wesen aufnehmen können. Dass Benn sie mit der despektierlichen Bezeichnung ‚Heilklapperer‘ belegt, ist damit zu erklären, dass er die „Einstellung der Moderne“<sup>595</sup> die Position des medizinisch-wissenschaftlichen Evolutionismus, scheinbar einnimmt, um sie im nächsten Schritt als unbegründet zu verwerfen:

---

<sup>592</sup> Wilhelm Wundt: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Leipzig 1912. [1. Kap: Der primitive Mensch, 7. Die Urformen des Zauber- und Dämonenglaubens] S. 84.

<sup>593</sup> Ebd.

<sup>594</sup> Ebd.

<sup>595</sup> SW III. S. 159.

[D]ie Heilkunde der Alten oder die Heilkunde der Kurpfuscher mußte sich damit begnügen, an den Äußerungen der Krankheiten zu haften, ihr Wesen blieb ihnen verschlossen. Das Wesen blieb den induktiven Biologen genauso verschlossen wie den Heilklapperern von Afrika.<sup>596</sup>

Benn ahmt den evolutionistischen Standpunkt und den damit verbundenen Sprachgebrauch der modernen Medizin nach. Die Marginalisierung dessen, was sich nicht den wissenschaftlichen Denkgewohnheiten unterwirft, wird auf der Ebene der Wortwahl realisiert. Die nichtapprobierten Alternativheilkundler, etwa diejenigen, die in der volksmedizinischen Tradition verwurzelt sind, werden als ‚Kurpfuscher‘ gebrandmarkt. Gleichmaßen werden die medizingeschichtlichen Vorläufer mit dem Etikett ‚Heilklapperer‘ versehen.

Ein Charakteristikum des Schamanen ist die Durchführung von Heilhandlungen in einem Zustand der Trance oder Ekstase. Dem Religionswissenschaftler Mircea Eliade zufolge stellt der Schamanismus, die Gesamtheit aller Kulthandlungen der Schamanen, eine „Technik der Ekstase“ dar.<sup>597</sup> Die Trance wird als ein psychischer Ausnahmezustand vorgestellt, in dem es dem Schamanen möglich ist, sich entweder auf eine Reise ins Jenseits zu begeben und mit den dortigen Quellen der diesseitigen Erscheinungen in Verbindung zu treten oder von einem Wesen aus dem Jenseits heimgesucht zu werden. Die Handlungen des Schamanen stehen zwar im Dienste des religiösen Kultes, doch besteht heute in der religionswissenschaftlichen Forschung Einmütigkeit darin, dass der Schamanismus keine eigene Religion, sondern einen Komplex bestimmter weltanschaulicher Elemente darstellt, der sich in verschiedenen Religionen, Kulturen und Völkern realisieren kann.<sup>598</sup>

Eine Gemeinsamkeit aller Ausprägungen des Zauberarztes, d. h. der Schamanen, Medizinmänner und der von Benn angesprochenen Heilklapperer, besteht darin, dass die ursprüngliche Einheit aus ärztlichem und priesterlichem Wirken noch intakt und nicht funktional differenziert ist. Eine andere Gemeinsamkeit ist die dämonologische Krankheitsauffassung. In den primitiven Gesellschaften wird angenommen, dass der Weg zur Genesung eines Kranken zu den außermenschlichen

---

<sup>596</sup> Ebd.

<sup>597</sup> Mircea Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1980. (= stw; Bd. 126). S. 14.

<sup>598</sup> Anton Quack: Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen. Darmstadt 2004. S. 20f.

Mächten – Göttern, Geistern oder Dämonen – führen muss. Der primitive Heiler muss entweder den Beistand der heilbringenden Kräfte herbeiführen oder den Einfluss der schadhaften Kräfte eindämmen.

Dem Ansatz der dämonologischen Krankheitsauffassung stehen die Verfahren entgegen, mit denen die von Benn als ‚Blutdruckapostel‘ und ‚Kardiogrammschamanen‘ titulierten Heiler in der zivilisierten und technisierten Welt dem Phänomen der Erkrankung begegnen. Benn amalgamiert diese Kunstwörter, indem er jeweils eine begriffliche Basis, die auf archaische Zustände rekurriert, mit einem Begriff aus der modernen Medizin verknüpft. Geht der Begriff des Apostels auf das semantische Feld der Religionsgeschichte zurück, so liegt mit dem Schamanenbegriff ein ethnologischer Terminus vor. Die Verbindung dieser beiden Begriffe, die sich auf archaisch-primitive Heilkundesysteme beziehen und deren im Vergleich zur modernen Medizin andersartigen Auffassungen der Krankheit und des ärztlichen Wirkens implizieren, mit den Determinanten ‚Blutdruck‘ und ‚Kardiogramm‘ aus der Terminologie des modernen Heilkundesystems der Schulmedizin erzeugt eine beträchtliche Spannung. Denn in den Kompositsubstantiven kollidieren jeweils zwei einander fremde oder miteinander unvereinbare Systeme. So wenig Relevanz medizinische Kenngrößen wie Blutdruck und Herzfrequenz für die Schamanen außereuropäischer Naturvölker und die von Christus unter anderem mit der Austreibung böser Geister betrauten Apostel besitzen mögen,<sup>599</sup> so abstrus oder anachronistisch mutet die Beziehung der spezialisierten und naturwissenschaftlich ausgebildeten Ärzte zu einer mythischen, jenseitigen, übersinnlichen Wirklichkeitssphäre an, die im Mittelpunkt des heilkundlerischen Tuns und Wirkens der Schamanen wie der Apostel steht.

Die Apostel sind Gesandte und Zeugen Christi, haben an seiner Heilsverheißung teil und treten in die Fußstapfen des obersten Arztes, des ‚summus medicus‘, als der Christus nach mittelalterlicher Anschauung galt. Das Neue Testament berichtet von den Wunderheilungen, die die Apostel wie vor ihnen Christus durch die Kraft des

---

<sup>599</sup> Vgl. zur so genannten Aussendung der Zwölf Mk 6, 7-13: „Und er rief die Zwölf zu sich und fing an, sie auszusenden je zwei und zwei, und gab ihnen Macht über die unreinen Geister [...]. Und sie zogen aus und predigten, man solle Buße tun, und trieben viele böse Geister aus und salbten viele Kranke mit Öl und machten sie gesund.“

Wortes und durch Handauflegen vollbringen. Bei den Aposteln fallen Heilkunde und Heilskunde, Heilung und Heil in eins. Krankheit und Gesundheit sind dem göttlichen Heil untergeordnete Kategorien und erweisen sich in dieser heilsgeschichtlichen Perspektive als Zustände, die zwar am Menschen sinnlich wahrnehmbar in Erscheinung treten, aber nicht durch diesseitige, empirische oder objektive Faktoren bedingt sind. Krankheit und Gesundheit bekommen so eine metaphysische Dimension.

Der metaphysische Aspekt der Krankheit verbindet das biblische Aposteltum mit dem Schamanismus der Naturvölker, wie er von den Ethnologen dokumentiert wird.<sup>600</sup> Denn im Schamanismus werden Gesundheit und Krankheit ebenso wenig wie in der mit den Aposteln verbundenen Heilskonzeption auf eine physische oder empirische Dimension reduziert. Der Schamanenbegriff ist eng verknüpft mit einer Krankheitsauffassung, nach der die Emanation, die Ausstrahlung von Kräften aus einem schöpferischen Urgrund, das zentrale Moment, der Ausgangspunkt für die in der Empirie wahrnehmbare Erkrankung des Menschen ist.<sup>601</sup> Für den Durchschnittsmenschen ist dieser Urgrund, von dem aus das Gute und Schlechte, Gesundheit und Krankheit, Stärke und Schwäche, Schönheit und Hässlichkeit ausstrahlen, nur in seinen empirischen Auswirkungen wahrnehmbar, wohingegen der Schamane das Privileg besitzt, sich Zugang zur jenseitigen Sphäre zu verschaffen. Damit verfügt er über die Möglichkeit, Einfluss auf die dort vermuteten Kräfte zu nehmen und den gesundheitlichen Schaden einer kranken Person zu beheben.

Dass Bennis die Apostel und Schamanen als Präfigurationen des modernen Arztes angibt, ist im Zusammenhang mit dem Programm einer neuen Medizin, in der sich die moderne Medizin ihrer Ursprünge in Religion und Kunst besinnen soll,<sup>602</sup> konsistent. Ungeachtet ihrer verschiedenartigen ethnologischen, historischen und überlieferungsgeschichtlichen Kontexte obliegt den Angehörigen beider Heilertypen, des Apostels wie des Schamanen, die Vermittlung – zwischen den leidenden, kranken und heilsbedürftigen Menschen einerseits und den übergeordneten Mächten

---

<sup>600</sup> Eine der ersten deutschsprachigen monographischen Arbeiten zum Schamanismus ist Georg Nioradze: *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Mit 64 Abbildungen im Text und auf Tafeln und 1 Karte. Stuttgart 1925.

<sup>601</sup> Zur Emanationsvorstellung in der primitiven Medizin Diepgen: *Geschichte der Medizin*. Bd. I: *Altertum*. S. 7.

<sup>602</sup> Vgl. Kap. 4.5.

andererseits. Plastisch gesprochen, basieren das Apostelamt und die schamanistischen Einrichtungen auf der Vorstellung, dass im Jenseits die Quelle des menschlichen Heils, somit auch der Gesundheit liegt. Der Apostel muss wie der Schamane eine Verbindung zwischen dem diesseitigen Mangel- und dem jenseitigen Überschussgebiet herstellen, indem er aus der Heilsquelle ein bestimmtes Quantum abschöpft und dieses an die ihm anvertrauten Menschen weiterreicht.

Aus der gegen-evolutionistischen Position,<sup>603</sup> die Benn, wie im Kap. 4.6 herausgearbeitet, in der Bewertung des medizinkulturellen Fortschritts einnimmt, darf eine positive Auffassung von Aposteltum und Schamanismus abgeleitet werden. Deshalb weist die spannungsvolle Komposition der Neologismen ‚Blutdruckapostel‘ und ‚Kardiogrammschamanen‘ auch auf eine spezifische geschichtsphilosophische Perspektive hin. Mit der Anbindung zweier recht beliebig wirkender Konstituenten des modernen Medizinbetriebes, des Blutdrucks als einer Richtgröße und des Kardiogramms als eines Visualisierungsmittels, an die Basen ‚Apostel‘ und ‚Schamanen‘ wird der Gegenwartszustand der Medizin und ihrer Akteure auf ein Vorläuferstadium, auf einen vermeintlichen Urzustand zurückprojiziert, in dem der Wirkungsbereich der Arzt- oder Heilerfigur einen großzügigeren Zuschnitt aufwies. Ragte der ärztliche Wirkungskreis bei Aposteln und Schamanen wenigstens temporär in die Sphäre des Religiösen hinein, so deutet sich in dem Umstand, dass die modernen Mediziner auf medizinische Richtgrößen Blutdruck und Herzfrequenz verwiesen sind, ein Verlust der früheren Machtfülle an. Die Präfixe ‚Blutdruck‘ und ‚Kardiogramm‘ markieren eine Degeneration, die dem Überlegenheitsgefühl der modernen Medizin widerspricht. Der Arzt im modernen Medizinbetrieb ist kein Mittler mehr zwischen dem menschlichen Bereich und der Sphäre der Götter, Ahnengeister und Dämonen.

Der fortschrittskritische Befund wird dadurch gestützt, dass Benn auf Erfolgsmeldungen aus der modernen Medizin verzichtet. Erwähnte er Segnungen des medizinkulturellen Fortschritts wie die sinkende Säuglingssterblichkeit oder die steigende Lebenserwartung, würde dadurch das Verfallsszenario in seiner Wirkung

---

<sup>603</sup> Zu den Grundlagen der gegen-evolutionistischen Position bei Benn Gerlinde F. Miller: Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn. New York u. a. 1990. (= New York University Ottendorfer Series; N. F.; Bd. 29); insbes. S. 151-173 [Der Einfluß nichtdarwinistischer paläontologischer Theorien (Abel, Dacqué, Westenhöfer) auf Bennis Evolutionsvorstellung].

abgeschwächt. Während der Medizinkritiker Erwin Liek ein gutes Jahr früher als Benn die Entseelungssymptome in der Medizin in einen Zusammenhang mit Spenglers These vom Untergang der abendländischen Kultur gebracht hat,<sup>604</sup> stellt Benn in *Medizinische Krise* den medizinkulturellen Fortschritt als einen Vorgang dar, der uninspiriert und mechanisch abläuft. Nach „den explosiven ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts“ habe sich die „lebendige Energie“<sup>605</sup> verausgabt. Das Tableau des Verfalls wird durch weitere Symptome gestützt. Benn nimmt eine „Zivilisationsspielerei“ wahr, eine „muntere kongreßdurchflochtene Biedermannsbetriebsamkeit“. In *Irrationalismus und moderne Medizin* bleibt die Erfolgsbilanz des zivilisatorischen Fortschritts, was die Lebenserwartung angeht, zwar nicht unerwähnt, doch kann Benn der steigenden Lebenserwartung nichts Freudiges abgewinnen:

1870 hatte der Neugeborene eine Chance, vierzig Jahre zu werden, heute sechzig –: das ist die Grundlage. Zwanzig Jahre – für die Masse an die Riemen und für die Oberschicht an die Sprudel von Gastein und Karlowy Vary.<sup>606</sup>

Benn differenziert hier zwischen den Begriffen eines quantitativ verlängerten und eines qualitativ gesteigerten Lebens. Die innerhalb eines Zeitraumes von 60 Jahren vollzogene Steigerung der Lebenserwartung um 20 Jahre gilt ihm nicht als eine lobenswerte Errungenschaft des medizinkulturellen Fortschritts. Vielmehr beurteilt er das Aufschieben des durchschnittlichen Sterbealters im Hinblick darauf, welche Auswirkung es auf die Beseitigung sozialer Ungleichheiten hat. Seiner Einschätzung nach führt die Steigerung der Lebensdauer lediglich zu mehr Wohlstand und Komfort an der Spitze der Sozialpyramide und zur Verlängerung eines Lebens in Unfreiheit in den unteren Bereichen der Pyramide. Angesicht dieser ungünstigen Beurteilung der demographischen Entwicklung und der Differenzierung zwischen quantitativem und qualitativem Lebensbegriff wird es nachvollziehbar, dass Benn den Medizinern als denjenigen, die für die gestiegene Lebenserwartung maßgeblich verantwortlich sind, den Vorwurf macht, sich von den religiös-mythischen Ursprüngen der Heilkunde entfernt zu haben. Im Vergleich mit den Aposteln und Schamanen, ihren Vorläufern,

---

<sup>604</sup> Erwin Liek: Die Entseelung der Heilkunde.- In: Münchener Medizinische Wochenschrift 72. H. 36. 1925. S. 1520-1521; zur Untergangstheese nach Spengler S. 1520. Vgl. zu Liek Kap.4.2.

<sup>605</sup> SW III. S. 160; dort auch das Folgende.

<sup>606</sup> Ebd. S. 347f.

bei denen der Heilsbegriff noch ein weiter gefasster war, befinden sich die Mediziner der Moderne am Ende eines historischen Prozesses, der sie dem Ursprung der Heilkunde immer weiter entfremdet hat. Liek differenzierte in seinem Buch *Der Arzt und seine Sendung*, das im gleichen Jahr wie Benns *Medizinische Krise* erschien und so erfolgreich war, dass es mehrere Auflagen erlebte, zwischen dem Arzt und dem Mediziner, wobei ersterer ihm als Leitbild diente.<sup>607</sup> Dieser Differenzierung entsprechend wären die Blutdruckapostel und Kardiogrammschamanen bei Benn dem Lager der Mediziner zuzuschlagen. Ärzte im emphatischen Sinne des Wortes, die für Liek in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu Priestern, Magiern und selbst Künstlern stehen, sind sie nicht.

Zwischen den medizinkritischen Arbeiten Benns und Lieks besteht ein bemerkenswertes Verhältnis der Intertextualität. Die beiden Autoren nahmen voneinander Notiz. Lieks 1930 erschienenes Buch *Das Wunder in der Heilkunde* machte sich Benn zunutze, als er 1931 seinen Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* verfasste. Aus der Tatsache, dass er in seinem Essay auf Lieks Monographie über die Rolle des Wunders in der modernen Heilkunde zurückgriff, machte Benn keinen Hehl. Gleich im ersten Abschnitt nannte er seine Quelle.<sup>608</sup> Umgekehrt zitierte Liek in seiner Monographie aus Benns Essay *Medizinische Krise*, ohne allerdings seine Quelle genau anzugeben. In der Schlussbetrachtung warnte er die Mediziner davor, „Sklassen der Technik zu werden“ und mahnte zu einem maßvollen, zurückhaltenden Gebrauch technischer Hilfsmittel bei Diagnose und Therapie:

Ich sah seltsame Dinge und bin bis heute nicht überzeugt, daß jede Magenverstimmung sofort Grundumsatz, Senkungsgeschwindigkeit, Blutbild, Elektrodiagramm, Psychoanalyse erfordert. Ein ironischer Kollege sprach kürzlich von „Blutdruckdogmatikern“ und „Kardiogrammschamanen“ [...].<sup>609</sup>

---

<sup>607</sup> Aus dem Vorwort zur 1. Auflage: „*Ein Grundton wird mein Buch begleiten, die scharfe Unterscheidung zwischen Arzt und Mediziner.* Dieser Unterschied ist, wie ich zeigen werde, leider mehr und mehr verwischt, sehr zum Schaden der Kranken und der Ärzte. Ich schreibe völlig bewußt, *gegen den Mediziner und für den Arzt.*“ Erwin Liek: *Der Arzt und seine Sendung. Gedanken eines Ketzers.* 2. Aufl. München 1926. S. 8; Hervorhebungen im Original.

<sup>608</sup> SW III. S. 340.

<sup>609</sup> Erwin Liek: *Das Wunder in der Heilkunde.* 2., unveränd. Aufl. München 1931. S. 198f.

Dieser ironische Kollege war natürlich niemand anderes als Gottfried Benn. Die Tatsache, dass Liek aus Benns ‚Blutdruckaposteln‘ ‚Blutdruckdogmatiker‘ macht, kann darüber nicht hinwegtäuschen.

Auch im Irrationalismus-Aufsatz spielen primitive Heilerfiguren eine Rolle, nämlich in der Frage, inwieweit sich der Körper durch die Kraft des gesprochenen Wortes beeinflussen lässt. Die Voraussetzung für den therapeutischen Erfolg alternativer Heilkundemethoden bildet nach Ansicht von Benns Alter-Ego-Figur Rönne das „geeignete Wort“,<sup>610</sup> durch das sich der Körper beeinflussen lasse. Das Wesen dieses ‚geeigneten‘ Wortes belässt Benn ziemlich im Dunkeln. Er gibt nur zwei Bestimmungsmerkmale an. Erstens ist dieses ominöse Wort sehr wirkungsvoll und folgenreich: „Wort, das berauscht, Wort, das tötet [...]“<sup>611</sup> Zweitens kann es nur von einem bestimmten Sprecher ausgesprochen werden. Dieser ist der „geeignete Mann“.<sup>612</sup> Für die Ausübung dieses Amtes kommen verschiedene Kandidaten in Frage:

[...] dieser geeignete Mann kann der Tlinkitschamane sein, der um den Kranken tanzt, auf dem Kopf eine Krone aus Holzstäben, die den Hörnern der Bergziege gleichen und die aneinanderschlagen wie zu einem Fest. Es kann der Zauberer sein mit siderischem Pendel, der Schäfer, der LehmPriester, der Masseur mit der mystischen Apparatur, er kann in Lourdes sein und in der Christian science.<sup>613</sup>

Die Typologie des geeigneten Mannes, der dazu geeignet und berufen ist, das zur Heilung eines kranken Menschen geeignete Wort zum Ausdruck zu bringen, umfasst Heilerfiguren aus unterschiedlichen Heilkundesystemen. Benn lässt einen Reigen aus primitiven und alternativheilkundlichen Heilern vorüberziehen. Einen modernen Schulmediziner wie denjenigen, der in der Prosadichtung *Urgesicht* auftritt und dessen Suggestionskompetenz hervorgehoben wurde, sucht man in dieser Aufstellung vergeblich. Dafür erwähnt Benn fünf Heilkundefunktionäre aus alteritären Heilkundesystemen. Er schlägt einen Bogen vom Schamanen bei den nordamerikanischen Tlinkitindianern über einen Zauberer mit dem aus parapsychologischen Kontexten bekannten siderischen Pendel, den Schäfer, der in

---

<sup>610</sup> SW III. S. 344.

<sup>611</sup> Ebd. S. 345.

<sup>612</sup> Ebd. S. 344.

<sup>613</sup> Ebd.



der mittelalterlichen Volksmedizin, ähnlich den in *Urgesicht* erwähnten Bruch- und Steinschneidern, zu den niederen, nicht einschlägig ausgebildeten Heilberufen gehörte, und den unter dem Spitznamen ‚Lehmpastor‘ bekannt gewordenen Emanuel Felke, einen um die Jahrhundertwende homöopathisch arbeitenden evangelischen Pastor,<sup>614</sup> hin zu einem mit „mystische[r] Apparatur“ arbeitenden Masseur. Schließlich verbindet Benn die Realisierung des zur Heilung notwendigen geeigneten Wortes mit dem südfranzösischen Pilgerort Lourdes und der Christian Science. Während im Hinblick auf die in Lourdes geschehenen Wunderheilungen der Bezug auf einen Sprechakt nicht offensichtlich ist,<sup>615</sup> lässt sich für die Heils- und Gesundheitslehre der Christian Science feststellen, dass darin dem Wort neben dem Glauben an die Irrealität der Krankheit zentrale Bedeutung zukommt. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert war die sektenartige Bewegung, die sich auf die im Jahre 1875 von der Amerikanerin Mary Baker-Eddy veröffentlichte Schrift *Science and Health* stützte, auch in Deutschland unter der Bezeichnung ‚Christliche Wissenschaft‘ vertreten.<sup>616</sup>

Bei aller Heterogenität, was die geographische Herkunft und den historischen Standort angeht, eint die Heilergestalten ihre Aufgabe, die gleichsam eine anthropologische Konstante ist. Den Schamanen, parapsychologisch arbeitenden Zauberer, mittelalterlichen Schäfer, Lehmkuren anwendenden Geistlichen und den spezifisch ausgerüsteten Masseur verbindet die Verantwortung für die Gesundheit und Genesung der ihnen anvertrauten Menschen. Jeder der erwähnten Kandidaten für das geeignete Wort füllt in seiner jeweiligen geographisch, historisch und sozial bedingten Umgebung die Funktionsstelle aus, für die in dem hauptsächlich von der Schulmedizin getragenen Gesundheitswesen des modernen, zivilisierten Staates der

---

<sup>614</sup> Auf den „Lehmpastor“ Emanuel Felke und den Wasserheiler Sebastian Kneipp geht Liek ein: Das Wunder in der Heilkunde. S. 144. Den Ausdruck ‚Lehmpriester‘ findet man bei Benn auch schon 1920 in der Prosadichtung *Das letzte Ich* als ein – nicht gerade schmückendes – Epitheton für den Gott des Alten Testaments: „dieser Gartengänger, dieser Lehmpriester, dieser Odenbläser“ (SW III. S. 124).

<sup>615</sup> Zum religiösen Wunderglauben, der sich mit dem Namen der Ortschaft Lourdes verbindet, enthält die Nachlassbibliothek Benns [DLA] das folgende von Benn gut durchgearbeitete Buch: Ludwig Mayer: Lourdes, Konnersreuth oder Gallspach. Schopfheim (Baden) 1932. Der Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* ist allerdings etwas früher erschienen.

<sup>616</sup> Zur Christian Science die essayistische Darstellung von Stefan Zweig: Mary Baker-Eddy.- In: Ders: Die Heilung durch den Geist. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud. (Leipzig 1931). Hrsg. u. mit Nachbemerkenungen vers.. v. Knut Beck. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1982. (= Stefan Zweig: Gesammelte Werke in Einzelbänden); insbes. S. 125-271; sowie das Benn zur Verfügung stehende Buch von Curt Wachtel, dem auch die Gründungslegende der Iriskopie für *Medizinische Krise* entnommen ist: Laienärzte und Schulmedizin. A. a. O. [Kap. VII: Rein geistige Heilverfahren. 2. Christliche Wissenschaft]. S. 109-112.

Arzt vorgesehen ist. Die Tatsache, dass der Schulmediziner aus der Reihe der ‚Männer mit dem geeigneten Wort‘ ausgenommen ist, kann als ein weiteres Indiz dafür angesehen werden, dass Benn die Spitzenstellung, die das evolutionistische Denken der Schulmedizin dem modernen, technisch hochgerüsteten und spezialisierten Arzt zuweist, nicht anerkennt. Die Emphase des Wortes als der ausschlaggebenden Behandlungskomponente ist eine Absage an die Apparatedizin der Kardiogrammschamanen und Blutdruckapostel, in der die intime Gemeinschaft zwischen dem Arzt und seinem Patienten gestört ist, weil eine Instanz technischer Hilfsmittel dazwischengeschaltet ist. Aus der Auswahl, die Benn bezüglich der Kandidaten trifft, geht hervor, dass die Beherrschung des heilbringenden, wenn man so will: magischen Wortes eine universelle Kompetenz ist. Mit dem Vermögen bestimmter Personen – seien es die Medizinmänner bei der nordamerikanischen Urbevölkerung, die medizinischen Außenseiter und Laien des Mittelalters oder seien es homöopathisch arbeitende Geistliche im Mitteleuropa der Jahrhundertwende –, das geeignete Wort auszusprechen, liegt ein ‚Urphänomen‘ vor, wie in Anlehnung an den Schamanismus-Forscher Mircea Eliade formuliert werden könnte. Eliade begreift das ekstatische Erlebnis, das im Mittelpunkt des Schamanismus steht, als ein „Urphänomen“.<sup>617</sup> Dieses sei kein „Produkt eines bestimmten geschichtlichen Moments, einer bestimmten Zivilisationsform“,<sup>618</sup> sondern ein konstitutives Element des menschlichen Wesens, das in archaischen Zeiten allgemeiner Besitz gewesen sei, sich dann im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte zu einer Sonderbegabung einzelner mit regional und historisch spezifischen Realisierungsmustern entwickelt habe. Für Benn ist die Gabe des geeigneten, magischen, heilbringenden Wortes ein solches Urphänomen, ein unverlierbarer Besitz der Menschheit. Die Universalität ist insbesondere dadurch angezeigt, dass Benn in den Kreis der fähigen Heiler den Tlinkitschamanen und somit den Heilkundefunktionär eines Ur- und Naturvolks aufnimmt.

Der Begriff des Tlinkitschamanen ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert, bedarf aber auch der Erläuterung. Zunächst muss festgestellt werden, dass Benn in seinem ganzen Werk nur an sehr wenigen Stellen auf Schamanen oder Schamanismus Bezug

---

<sup>617</sup> Mircea Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. A. a. O. S. 464.

<sup>618</sup> Ebd.

nimmt. Außerhalb der medizinkritischen Essays lässt sich eine einzige Stelle im *Berliner Brief* von 1948 nachweisen. In dem Brief reagiert Benn auf das Angebot, nach den Jahren des Publikationsverbotes in der Zeitschrift *Merkur* zu publizieren. Er lehnt das Angebot ab und begründet seine Entscheidung damit, dass seine anthropologischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen nicht mit den Schlüsselbegriffen der abendländischen Geistesgeschichte wie Humanität, Demokratie und Geschichtsoptimismus in Einklang zu bringen seien. Benn setzt sich kritisch mit der positiven Geschichtsauffassung auseinander und will in dieser ein kontingentes Phänomen erkennen, das sich in absehbarer Zeit erledigt haben wird. Er stellt die abendländische Geschichtsauffassung auf eine Stufe mit dem Voodoo-Kult und dem Schamanismus:

[...] der Mensch ist etwas anderes, als die vergangenen Jahrhunderte dachten, als sie voraussetzten, und in seinen neuen Gedankenkonstruktionen wird er der abendländischen Idee von Geschichte keinen anderen Ort zuweisen als dem Wodukult oder dem Schadenzauber der Schamanen.<sup>619</sup>

Benn dienen Voodookult und Schamanismus als Anschauungsbeispiele für die Reserviertheit, mit der spätere Zeitalter einmal über die Geschichtskonzeption seines Zeitalters denken werden.

In thematischer und werkchronologischer Perspektive ist es natürlich viel naheliegender, die Figur des Tlinkitschamanen, die Benn in *Irrationalismus und moderne Medizin* evoziert, als ein Echo auf zwei Elemente in dem früheren medizinkritischen Essay zu begreifen. In *Medizinische Krise* konnten verschiedene primitivistische Elemente identifiziert werden: auf der einen Seite die „Heilklapperer von Afrika“, auf der anderen Seite die „Blutdruckaposteln“ und „Kardiogrammschamanen“,<sup>620</sup> die sich auf die modernen Mediziner bezogen. Der Tlinkitschamane erscheint als die nordamerikanische Variante der afrikanischen Medizinmänner, die mit ihren Klappern und sonstigen Rhythmusinstrumenten die bösen Geister aus dem Körper des Patienten auszutreiben versuchen. Afrikanische Heilklapperer und die Schamanenfigur eines im Nordwesten des nordamerikanischen Kontinents ansässigen Indianervolkes repräsentieren zwei

---

<sup>619</sup> SW V. S. 59.

<sup>620</sup> SW III. S. 161.

regionale Ausprägungen des Zauberarztstandes, den der Völkerpsychologe Wundt als ein Merkmal aller primitiven Völker herausstellte. Dem Sprachregister nach unterscheiden sich allerdings die Ausdrücke ‚Heilklapperer von Afrika‘ und ‚Tlinkitschamane‘: ist ersterer despektierlich und in geographisch-ethnologischer Hinsicht unpräzise, wird letzterer dem Kriterium einer wertneutralen ethnologischen Beschreibung gerecht. Der Schamane der Tlinkit verhält sich zum Kardiogrammschamanen wie das Original oder Urbild zu einer Kopie oder einem Abbild, das mit der Zeit verblasst ist. Nach dem Verlust ihrer magischen Kräfte und dem Ersatz derselben durch technisches Gerät erinnern die Kardiogrammschamanen in den zivilisierten Gesellschaften Europas nur noch von ferne an ihre Ahnen bei den primitiven Völkern.

Die Tlinkit oder Tlingit sind, wie gesagt, ein Indianervolk, dessen Siedlungsgebiet sich an der zerklüfteten Nordwestküste des nordamerikanischen Kontinentes und auf den dieser Küste vorgelagerten Inseln befindet. Da ihr traditioneller Lebensraum zum Teil mit der kanadischen Provinz British Columbia zusammenfiel, wurden die Tlinkit in der ethnologischen Literatur der Jahrhundertwende häufig auch mit anderen Indianervölkern der Region wie den Tschinuk oder den Haida zur Gruppe der ‚Kolumbianer‘ zusammengefasst. Das 1886 eröffnete Berliner Völkerkundemuseum verfügte über eine umfangreiche Sammlung an Kunst- und Gebrauchsgegenständen dieser Völker. Darunter befanden sich auch Objekte der Tlinkit, die dem Museum unter anderem von den Forschungsreisenden Aurel und Arthur Krause zur Verfügung gestellt wurden.<sup>621</sup> Es ist sicher nicht ausgeschlossen, dass Benn bei der Arbeit an *Irrationalismus und moderne Medizin* eine Ausstellungsfigur vor Augen hatte, die über Jahre hinweg im Völkerkundemuseum gezeigt wurde. In der Abteilung, die den Indianern von der amerikanischen Nordwestküste gewidmet war, stand die „Figur eines Schamanen in vollem Putz“,<sup>622</sup> wie man im Museumsführer nachlesen konnte. Streng genommen, stellte die Figur zwar keinen Tlinkitschamanen dar, aber die Modellpuppe, die einen Schamanen vom Volke der Ahtena vor Augen führte, ähnelte in ihrer Ausstattung einem Schamanen bei den Tlinkit. Das Siedlungsgebiet der Ahtena lag im Gebiete des alaskischen

---

<sup>621</sup> Führer durch die Königlichen Museen zu Berlin. Die ethnologischen Abteilungen. Hrsg. im Auftrage des Generaldirektors. 17. Aufl. Berlin 1918. S. 104.

<sup>622</sup> Ebd. S. 100.

Copper River und damit in Nachbarschaft zum Gebiet der Tlinkit. Kulturelle Einflüsse und Übernahmen waren daher wahrscheinlich. Der Museumsführer aus dem Jahre 1918 gibt an, dass die Figur des Ahtena „bereits stark von den Tlingit beeinflusst“<sup>623</sup> sei. In den Völkerkundemuseen, die während der Gründungsphase der wissenschaftlichen Völkerkunde am Ende des 19. Jahrhunderts in vielen europäischen Städten eröffnet wurden, gehörten Kostüm- oder Trachtenfiguren zu den gängigen Präsentationsformen, ließen sich mit Hilfe solcher Figuren doch die gesammelten Schmuckgegenstände, Kleidungsstücke, Gebrauchsgegenstände und Waffen zu einem Gesamtbild komponieren und den Museumsbesuchern so ein möglichst realistischer Eindruck von der Funktion der Exponate in ihrem lebensweltlichen Kontext vermitteln.<sup>624</sup> Es wäre nicht das erste Mal gewesen, dass Benn eine Trachtenfigur aus dem Berliner Museum für Völkerkunde in einem Essay zur Darstellung gebracht hätte. Im Essay *Das moderne Ich* von 1919 beschrieb er eine ebenfalls in Berlin ausgestellte Figur: „der Maorihäuptling aus dem Völkerschaftsmuseum, Kleider und Schurz aus australischem Flachs, Ohrbommeln aus Walroßzahn mit Knochennadel, auf der Brust ein Tiki aus Nephrit.“<sup>625</sup> Als Vorlage für die Figur eines Häuptlings, der Oberhaupt eines Stammes der neuseeländischen Urbevölkerung war, diente mit großer Sicherheit der *Führer durch die Königlichen Museen zu Berlin*. In der Polynesien-Abteilung des Völkerkundemuseums befand sich dem Führer von 1918 zufolge ein so genannter Glasstulp folgenden Inhalts:

Maori-Häuptling in vollem Schmuck. Ohrbommel aus Walroßzahn; an Halsschnur ein Amulett (Hei Tiki) aus Nephrit. Mantel aus Flachs (Phormium tenax). Am Arm der Figur eine Flachkeule (mere) aus Walfischknochen; in der Hand eine Stabkeule mit Zunge, zugleich Sprecherstab (taiaha).<sup>626</sup>

Im Essay *Das moderne Ich* erwähnt Benn auch zum ersten Mal die Tlinkitindianer: „Es ist eine Esse von Haschisch auf der Welt, zwischen Haiti und den Abiponen, es ist

---

<sup>623</sup> Ebd.

<sup>624</sup> Vgl. die Beiträge im Sammelband: 100 Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Im Auftrage des Museums für Völkerkunde Berlin hrsg. v. K[.] Krieger. Berlin 1973. (= Baessler-Archiv; N.F. 21).

<sup>625</sup> SW III. S. 101.

<sup>626</sup> *Führer durch die Königlichen Museen zu Berlin*. S. 88. Noch dazu scheint Benn das Kriegsboot der Maori aufzugreifen, dessen Bug über dem Glasstulp mit der Häuptlingsfigur befestigt war. Er lässt den Wissenschaftsvertreter auf komisch-groteske Weise mit dem Maorihäuptling verschmilzen: „Möchte man nicht sprechen: Hallo, Sie, steigen Sie ein in ihr Kanu, stoßen Sie ab zwecks Privatleben in ihre Grunewaldvilla, die ihnen ihr Geistesringen abwarf?“ (SW III. S. 101). Außer dem Bug des Maori-Kriegsboots waren im Berliner Völkerkundemuseum damals etliche Miniatur-Bootsmodelle aus dem ozeanischen Raum ausgestellt.

ein Schrei, von einer Insel an der Mündung der Loire bis zu den Tlinkitindianern nach dem Übergang, nach den Epiphanien.“<sup>627</sup> Wie Friedrich Wilhelm Wodtke nachgewiesen hat, war Erwin Rohdes Buch *Psyche* ein wichtiger Quellentext für Benns Essay von 1919.<sup>628</sup> Der zitierte Abschnitt, der die Universalität der Ekstasepraxis belegen soll, beruht ebenfalls auf dem berühmten Buch des Altertums- und Religionswissenschaftlers Rohde, der den thrakischen Dionysosdienst mit den Versuchen anderer primitiver Völker vergleicht, Epiphanien zu erreichen und die Seele in die Welt der Geister und Götter übergehen zu lassen.<sup>629</sup> In diesem Zusammenhang verweist Rohde im Apparat auf ethnologische Literatur zu Schamanen und den ihnen artverwandten Medizinmännern, Zauberern usw. Darunter befindet sich auch der Hinweis auf Aurel Krauses Buch *Die Tlinkitindianer*.<sup>630</sup> Es muss davon ausgegangen werden, dass Benn über die Rohde-Lektüre auf besagten ethnographischen Bericht aufmerksam wurde, den Krause über die in den Jahren 1880/81 durchgeführte Expedition an die Nordwestküste des amerikanischen Kontinents angefertigt und 1885 publiziert hatte. Außerdem brachten die Krauses – neben dem Verfasser des Berichts nahm der Bruder Arthur Krause an der Forschungsreise teil – etliche Kunst- und Gebrauchsgegenstände nach Deutschland mit. Die Objekte überließen sie verschiedenen deutschen Völkerkundemuseen zu Ausstellungszwecken. Auch das Berliner Museum verdankte den Krauses Teile seines Bestandes von den Indianerstämmen an der amerikanischen NW-Küste.<sup>631</sup>

Der Museumsführer des Völkerkundemuseums macht keine Angaben über die Physiognomie und Ausstattung des Tlinkitschamanen, bei dem es sich ja eigentlich auch nur um einen von der kulturellen Beeinflussung durch die Tlinkit kündenden Ahtena-Schamanen handelte. Außer dem ethnographischen Bericht selbst kommt

---

<sup>627</sup> SW III. S. 106.

<sup>628</sup> Friedrich Wilhelm Wodtke: Die Antike im Werk Gottfried Benns. Wiesbaden 1963. S. 39-48. Zum Rohde-Einfluss in *Das moderne Ich* siehe auch Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a.M. 1994. (= Fischer Wissenschaft; Bd. 11924).

<sup>629</sup> Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Zwei Bände in einem Band. Reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 1898. Darmstadt 1991. (= Bibliothek klassischer Texte). In Bd. 2 das Kap. Ursprünge des Unsterblichkeitsglaubens. Der thrakische Dionysosdienst. S. 1-37.

<sup>630</sup> Ebd. S. 24; Aurel Krause: *Die Tlinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstraße ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881 durch die Doktoren Arthur und Aurel Krause. Mit 1 Karte, 4 Tafeln und 32 Illustrationen*. Jena 1885.

<sup>631</sup> Führer durch die Königlichen Museen zu Berlin. A. a. O. S. 104.

nur noch eine Sekundärquelle in Frage: *Die Geschichte der Menschheit* des Universalhistorikers Kurt Breysig,<sup>632</sup> von dem sich auch ein Buch in Benns Nachlassbibliothek befindet.<sup>633</sup> Breysig stützt sich in seiner Darstellung zu den kulturellen Gegebenheiten verschiedener Urzeitvölker in dem Abschnitt, der den Tlinkit gewidmet ist, in der Hauptsache auf Krauses Bericht. Die Annahme, dass Benn nicht Breysigs *Geschichte der Menschheit*, sondern das Original, Krauses Ethnographie der Tlinkit von 1885, nutzte, lässt sich damit begründen, dass Breysig den für die Krankenheilungen zuständigen Funktionsträger bei den Tlinkit nicht als Schamanen, sondern als „Seher“ und als „Ihta“ – so der Name des Sehers in der Sprache der Tlinkit – bezeichnet.<sup>634</sup>

Krause, der in seinem Bericht dem Problem des Schamanismus ein ganzes Kapitel widmet,<sup>635</sup> spricht ausdrücklich vom Schamanen. Als sich die Brüder Krause bei den Tlinkitindianern aufhielten, wurden sie Augenzeugen einer Séance, bei der der Schamane seines Amtes waltete und sich bemühte, ein krankes Kind von bösen Geistern zu befreien. Aurel Krause ruft das Erscheinungsbild des Schamanen während der rituellen Krankenbeschwörung in Erinnerung:

Auf dem Haupte trug er eine Krone aus gebogenen, den Hörnern der Bergziege gleichenden Holzstäben, welche bei jeder Bewegung klappernd aneinander schlugen; um den Nacken hing ein mit allerlei Zieraten besetzter Kranz.<sup>636</sup>

---

<sup>632</sup> Kurt Breysig: *Die Geschichte der Menschheit*. Bd. 1: *Die Völker ewiger Urzeit*. Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Mit einer Völkerkarte. Berlin 1907.

<sup>633</sup> Kurt Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. Berlin 1905. Benns Leseexemplar [DLA] weist keine Bearbeitungsspuren auf. Auch in diesem mythen- und religionsgeschichtlichen Buch erwähnt Breysig die Tlinkit. Im Zusammenhang mit dem Problem der Krankenheilung geht er auf den Seher ein, den von den Tlinkit so genannten Ihta (I. Amerikaner. 1. Kolumbianer und Nordländer. S. 8-15). Ein Zeremoniell wird jedoch in diesem früheren Buch nicht beschrieben, so dass dieses als Quelle oder Vorlage für Benns Tlinkitschamanen nicht in Betracht kommt. Keinerlei einflussgeschichtliche Bedeutung, was die Tlinkit angeht, hatte Lévy-Bruhls zentrales Werk über das Denken der Naturvölker, das Benn 1931 definitiv kannte (vgl. Kap. 5.1 der vorliegenden Untersuchung). Lévy-Bruhl erwähnt die Tlinkit nur in einer Fußnote, nicht einmal im Zusammenhang mit dem Phänomen des Schamanismus (Lucien Lévy-Bruhl: *Das Denken der Naturvölker*. Aus dem Frz. übers. v. Paul Friedländer. Hrsg. u. eingel. v. Wilhelm Jerusalem. 2. Aufl. Wien u. Leipzig 1926. S. 210). Auf „Schamans“ geht Lévy-Bruhl im Kapitel zum so genannten Gesetz der Partizipation ein (S. 66). Darin referiert er aus einer Schrift des deutsch-amerikanischen Ethnologen Franz Boas, in der der differenzierte Geisterglaube der Indianervölker und -stämme in Britisch-Kolumbien beschrieben wird. Die Schamanen sind demnach in der Lage, die schattenartigen Seelen, die den Menschen verlassen und die Krankheit verursacht haben, zurückzuholen. Die „N.W. tribes of Canada“ werden von Lévy-Bruhl jedoch nicht weiter regional oder ethnisch spezifiziert.

<sup>634</sup> Breysig: *Die Geschichte der Menschheit*. S. 22.

<sup>635</sup> Krause: *Die Tlinkitindianer*. 11. Kapitel: Schamanismus. S. 283-301.

<sup>636</sup> Ebd. S. 297.

Aus dem Abgleichen der Textstellen bei Krause und Benn ergibt sich, dass Benns Tlinkitschamane das gleiche Paraphernalium wie der Schamane in Krauses ethnologischen Bericht aufweist: „[...] auf dem Kopf eine Krone aus Holzstäben, die den Hörner der Bergziege gleichen und die aneinanderschlagen wie zu einem Fest“.<sup>637</sup> Auch im Hinblick auf die einen Kreis beschreibende Bewegung des Schamanen um den Kranken konvergiert die Darstellung Benns mit dem Augenzeugenbericht, den Krause von einer Krankenbeschwörung gibt. Krause schreibt über den langhaarigen Schamanen, „eine hünenartige Greisengestalt“, nachdem dieser sich mit Gesang, Tanz und rhythmischem Klappern in einen ekstatischen Zustand versetzt hat: „Nach einiger Zeit faßte er dann die Hände des Kranken, legte sie über seine Hüften und seinen Bauch, und indem er Namen von verschiedenen Tieren ausrief, führte er den Knaben bald in der einen, bald in der entgegengesetzten Richtung um das Feuer herum.“<sup>638</sup> Es ist offensichtlich, dass sich Benn nicht nur bei Krause informierte, sondern seine eigene Darstellung des Tlinkitschamanen bis auf die Ebene des Wortmaterials eng an Krauses Beschreibung einer rituellen Krankenbeschwörung anlehnte.

Der Begriff des Schamanen spielt darüber hinaus auch eine Rolle in der Quelle, die Benn für die Arbeit an *Irrationalismus und moderne Medizin* gebrauchte. So wirft etwa Erwin Liek die Frage auf, ob die zeitgenössische Heilkunde einem neuen Schamanismus entgegengehe, indem im modernen Arzt der Wissenschaftler zugunsten des Künstlers zurückweiche.<sup>639</sup> Liek setzt also auch das Schamanenwesen der primitiven Völker als Kontrastmittel ein, um sein Bild des Arztes im modernen Gesundheitswesen zu zeichnen.

---

<sup>637</sup> SW III. S. 344.

<sup>638</sup> Krause: Die Tlinkitindianer. S. 297.

<sup>639</sup> Liek: Das Wunder in der Heilkunde. A. a. O. S. 195.



## 5. Der Mythenforschung Widerhall

### 5.1 Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität

#### 5.1.1 Die Begeisterung der Künstler und Intellektuellen für die Theorie Lévy-Bruhls

Im Februar 1931 argumentiert Benn in einem Brief an einen Richard Gabel im Zusammenhang mit kunsttheoretischen Überlegungen ethnologisch-völkerpsychologisch:

Sie kennen sicher die Literatur über Totemismus und mystische Partizipation. Aus ihren Resten rekrutieren sich alle seelischen Kräfte, die sich in den alogischen Äußerungen (Kunst, primäre Philosophie, allen metaphysischen Drängen, in ihrer elementaren *unbrechbaren* Macht, heute wohl allgemein bekannt) dokumentieren. Das ist der *kollektive* Besitz der Menschheit, der dauernde, tragende, ökonomische Prinzipien und materialistische Geschichtsphilosophien überdauernde kollektive Besitz.<sup>640</sup>

Benn schlägt also eine gedankliche Brücke von Kunst, als primär bezeichneter Philosophie und Metaphysik einerseits, die er unter dem Begriff der alogischen Äußerungen zusammenfasst, zu Totemismus und mystischer Partizipation andererseits. Die drei erst- und die zwei letztgenannten begreift er als Ausdrucksformen ein und desselben Kollektivbesitzes, als Ausdrucksformen einer anthropologischen Konstante, die psychologischer Art ist. Totemismus und mystische Partizipation unterscheiden sich nicht nur insofern von den drei anderen, als sie das entwicklungsgeschichtlich frühere Stadium repräsentieren, sondern auch in der Hinsicht, dass sie die reine Ausdrucksform des kollektiven, die Menschen aller Zeiten und Völker verbindenden Besitzes sind, wohingegen sich die alogischen Äußerungen als eine Schwundstufe der Reinform erweisen. Benn spricht schließlich von den „Resten“, die sich erhalten hätten. Die Entwicklungsgeschichte des Menschen wird in dieser Perspektive als ein degenerativer Prozess aufgefasst, in dessen gegenwärtiger Phase nur noch eine Residualform der ursprünglichen psychischen Energie zur Entfaltung kommt.

---

<sup>640</sup> Brief vom 23. Februar 1931. Zitiert nach: G. B.: Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956. München 1962. (= dtv; Bd. 89). S. 27f.

Dem von Benn in der Briefstelle erwähnten Totemismusbegriff setzte kein geringerer als Sigmund Freud ein Denkmal in der Wissensgeschichte, als er 1913 vier Aufsätze zu einem Band mit dem Titel *Totem und Tabu* zusammenfasste. Freud vollzog mit diesen Arbeiten über „[e]inige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“ einen disziplinären Wechsel von der Individual- und Tiefenpsychologie zur Völkerpsychologie.<sup>641</sup> Den Totemismus erklärt er anhand der Ureinwohner Australiens, den „zurückgebliebensten, armseligsten Wilden“,<sup>642</sup> deren Primitivität sich an dem Fehlen religiöser und sozialer Institutionen bemerken lasse. Die Platzstelle der Institutionen nimmt nach Freud das System des Totemismus ein, das die australischen Stämme in Sippen oder Clans einteilt, deren jede bzw. jeder sich nach einem Totem benennt. Was nun ein Totem sei, fragt Freud und beantwortet die Frage folgendermaßen:

In der Regel ein Tier, ein eßbares, harmloses oder gefährliches, gefürchtetes, seltener eine Pflanze oder eine Naturkraft (Regen, Wasser), welches in einem besonderen Verhältnis zu der ganzen Sippe steht. Der Totem ist erstens der Stammvater der Sippe, dann aber auch ihr Schutzgeist und Helfer, der ihnen Orakel sendet, und wenn er sonst gefährlich ist, seine Kinder kennt und verschont. [...] Der Totemcharakter haftet nicht an einem Einzeltier oder Einzelwesen, sondern an allen Individuen der Gattung. Von Zeit zu Zeit werden Feste gefeiert, bei denen die Totemgenossen in zeremoniösen Tänzen die Bewegungen und Eigenheiten ihres Totems darstellen oder nachahmen.<sup>643</sup>

Weiter ist dem Kreis der Wissenschaftler, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts intensiv mit dem Problem des Totemismus beschäftigten, Wilhelm Wundt hinzuzurechnen. Der Hauptvertreter der deutschen Völkerpsychologie, der zweiten nach der von Steinthal und Lazarus um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründeten Schule, auf den Freud sich im Vorwort zu *Totem und Tabu* bezog, stellte in seinen 1912 erschienenen *Elementen der Völkerpsychologie* die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins in einem vierstufigen Modell dar. Der Totemismus steht in dem Wundtschen Entwicklungsmodell auf der zweiten Stufe. Das totemistische Zeitalter folgt der Zeit- und Entwicklungsstufe des primitiven Menschen und wird

---

<sup>641</sup> Sigmund Freud: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Einleitung von Mario Erdheim. 9., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2005. (= *Psychologie* Fischer; Bd. 10451). Zur Orientierung von Psychologie und Psychopathologie an der Ethnologie während des ersten Drittels im 20. Jahrhundert Sven Werkmeister: *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*. München 2010. Vor allem der Abschnitt ‚Primitive Psyche‘ S. 223-226.

<sup>642</sup> Freud: *Totem und Tabu*. S. 48.

<sup>643</sup> Ebd.

vom Zeitalter der Helden und Götter abgelöst. Wundt führt das Wort ‚Totem‘ auf einen Stamm der nordamerikanischen Algonkin zurück und erkennt im Totemismus ein Prinzip der Stammesgliederung.<sup>644</sup>

Wie aus der eingangs zitierten Briefstelle hervorging, bediente sich Benn des ethnologisch-völkerpsychologischen Begriffs im Hinblick auf die kunst- und dichtungstheoretische Reflexion. In *Lyrik* etwa, einem kurzen Text aus dem Jahre 1943, beschreibt Benn den Lyriker als jemanden, dessen Verhältnis zum Wort sich totemistisch gestaltet: „Für ihn ist das Wort real und magisch, ein moderner Totem.“<sup>645</sup> In seiner *Rede auf Stefan George* bezeichnet Benn die Worte, aus denen das Gedicht besteht, als „anthropologische Laut- und Lastträger“.<sup>646</sup> Sie seien „weit ausgeschweifte Primitive, zaubervoll und immer totemistisch“. Es liege seit der Jahrhundertwende ein neues Sprachgefühl vor, weil die Sprache „aus den Händen der Philologen in die der Völkerpsychologen und Anthropologen, auch der Erkenntnistheoretiker“ gelangt sei und damit nicht mehr der Wirklichkeit diene, sondern eine „Schöpfung in sich und ohnegleichen“ sei.

Während Benn also im Brief an Gabel im Totemismus eine von zwei Urformen der alogischen Äußerungen sah, zu denen er unter anderem die Kunst zählte, bezieht er in den zwei späteren Texten, in *Lyrik* und der *Rede auf Stefan George*, die Begriffe des Totem und des Totemismus ganz gezielt auf die eigene Situation als Lyriker, indem er die Worte, immerhin das Material und Werkzeug, als eine Substanz betrachtet, zu der der Dichter ein totemistisch gestaltetes Verhältnis unterhält. In jedem der drei zitierten Texte, die zufällig drei verschiedenen Prosagattungen entstammen – Brief, Rede und Essay –, wird das ethnologisch-völkerpsychologische Phänomen des Totemismus als ein Reflexionsmodell für Kunst, Dichtung sowie das Material und die Arbeitsweise des Dichters genutzt. Außerdem zeichnet die über einen Zeitraum von zwölf Jahren entstandenen Texte Benns aus, dass zwar trotz der wiederholten Hinweise auf die wissenschaftliche Herkunft des Anschauungsmodells ‚Totemismus‘ weder die Namen von Wissenschaftlern, die sich mit dem Totemismusproblem auseinandersetzen, noch die Titel einschlägiger Werke genannt werden. Wie der erste Satz im Brief an Gabel zu erkennen gibt, setzte Benn

---

<sup>644</sup> Wilhelm Wundt: *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Leipzig 1912. S. 116f.

<sup>645</sup> SW IV. S. 356.

<sup>646</sup> Ebd. S. 102; dort auch das Folgende.

bei seinem Zeitgenossen eine Vertrautheit mit der „Literatur über Totemismus und mystische Partizipation“ voraus. Ein entscheidender Unterschied zwischen der Literatur über den Totemismus und jener über die mystische Partizipation besteht darin, dass sich erstere nicht auf einen Autorennamen oder einen Werktitel festlegen lässt, denn Beiträge zum Totemismusproblem kamen, wie gesehen, von Wundt und Freud, aber auch von dem Erkenntnistheoretiker Ernst Cassirer und einigen anderen mehr. Über die Herkunft des anderen im Brief an Gabel hervorgehobenen Begriffs besteht dagegen nicht der geringste Zweifel.

Der Begriff der mystischen Partizipation lässt sich eindeutig Lucien Lévy-Bruhl zuordnen, einem französischen Philosophieprofessor von der Sorbonne, in dessen Untersuchungen zur primitiven Mentalität der Partizipationsbegriff eine Schlüsselstellung einnahm. Lévy-Bruhl stellte sich die Aufgabe, wie er in seinem 1910 erschienenen Werk *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, auf Deutsch *Das Denken der Naturvölker*, angab, „[g]enau zu erforschen, welches die leitenden Prinzipien der primitiven Geistesbeschaffenheit sind und wie diese Prinzipien ihre wirksame Gegenwart in den Einrichtungen und Gebräuchen beweisen“.<sup>647</sup> Was Lévy-Bruhl in der Einleitung seines ersten Werks über die primitive Denkweise und ihre Gesetzmäßigkeiten als sein Aufgabengebiet definierte, sollte auch in seinen späteren Arbeiten über die wahrnehmungs- und bewusstseinsmäßigen Eigentümlichkeiten primitiver Völker die Leitfrage bleiben.<sup>648</sup>

An Lévy-Bruhls Theorie des primitiven Denkens ist bemerkenswert, dass ihre Öffentlichkeitswirkung weit über die Grenzen des interdisziplinären wissenschaftlichen Milieus, in dem sie entstanden war, hinausging. In den Zwischenkriegsjahren löste die Theorie eine lebhafte Resonanz bei Intellektuellen und Künstlern gerade auch im deutschen Sprachgebiet aus, was dadurch begünstigt wurde, dass ein Teil von Lévy-Bruhls Arbeiten ins Deutsche übersetzt wurde. So stammt die deutsche Übersetzung von Lévy-Bruhls erstem völkerpsychologischen Werk *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* aus dem Jahre 1921. Das Buch, nach Werkmeister eine der „einflussreichsten Referenzen für den

---

<sup>647</sup> Lucien Lévy-Bruhl: *Das Denken der Naturvölker*. Aus dem Frz. übers. v. Paul Friedländer. Hrsg. u. eingel. v. Wilhelm Jerusalem. 2. Aufl. Wien u. Leipzig 1926. [DLA; im Folgenden nur: *Das Denken der Naturvölker*]. S. 2.

<sup>648</sup> Bibliographische Angaben und kurzer Überblick bei Mark Münzel: Art. Lucien Lévy-Bruhl.- In: *Hauptwerke der Ethnologie*. Hrsg. v. Christian F. Feest u. Karl-Heinz Kohl. Stuttgart 2001. (= Kröners Taschenausgabe; Bd. 380). S. 250-255.

kulturtheoretischen, künstlerischen und literarischen Primitivismus“,<sup>649</sup> fand einige überaus prominente Adepten in Kultur und Wissenschaft. So stellte beispielsweise Robert Musil, Benn darin ganz ähnlich, einen Zusammenhang zwischen der mystischen Partizipation und dem „Kunsterlebnis“ her.<sup>650</sup> 1925 zeigte er sich in einer Buchbesprechung begeistert über die „genialen Beschreibungen“, die Lévy-Bruhl vom Denken der Naturvölker gab. In der „Kennzeichnung jenes besonderen Verhaltens zu den Dingen“, das Lévy-Bruhl als Partizipation fasste, werde „der Zusammenhang mit dem Kunsterlebnis an vielen Stellen fühlbar“. Man könne glauben, so Musil weiter, im Kunsterlebnis „eine späte Entwicklungsform jener Frühwelt vor sich zu haben“. Das Erlebnis der Kunst begriff Musil demzufolge als ein ‚survival‘, als ein Überbleibsel derjenigen seelischen Prozesse, die auf einer früheren Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes ihren vollwertigen Ausdruck in einer Erkenntnisweise gefunden hatten, für die Lévy-Bruhl ein paar Jahre zuvor seinen Partizipationsbegriff geprägt hatte. Dass es einen Zusammenhang von Kunst und Partizipation gibt –, darin sind sich Musil und Benn zwar ebenso einig wie darin, dass die Kunst das Residuum der ursprünglichen Partizipation ist, doch fallen bei der Gegenüberstellung von Musils Überlegungen zur Ästhetik des neuen Mediums Film und der Stelle aus Benns Brief an Gabel, in der die mystische Partizipation gleichberechtigt mit dem Totemismus auf die alogischen Äußerungen bezogen wird, auch markante Unterschiede auf. Zum einen legte Musil seinen Ausführungen über die fortgesetzte Wirkung der mystischen Partizipation im Kunsterlebnis der Moderne eine rezeptionsästhetische Perspektive zugrunde, geht es ihm doch darum zu erörtern, welche Wirkung der Film auf seinen Betrachter hat. Benns Augenmerk gilt hingegen der produktionsästhetischen Dimension. Keine Rede ist bei ihm von denjenigen, die die alogischen Äußerungen rezipieren oder nachvollziehen. Zum anderen erweitert Benn gegenüber Musil das Gebiet jener seelischen Aktivität, die zu einem früheren Zeitpunkt der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins in Totemismus und mystischer Partizipation zum Ausdruck kam. Denn Benn sieht nicht nur in der Kunst, sondern auch in der ‚primären‘ Philosophie und

---

<sup>649</sup> Werkmeister: Kulturen jenseits der Schrift. A. a. O. S. 210.

<sup>650</sup> Robert Musil: Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films.- In: Ders: Gesammelte Werke in neun Bänden. Hrsg. v. Adolf Frisé. Bd. 8: Essays und Reden. Reinbek b. Hamburg 1978. S. 1137-1154. [über Béla Balácz’ Abhandlung Der sichtbare Mensch, ein Buch über die Ästhetik des Films]; hier S. 1141; dort auch das Folgende.

der Metaphysik spätzeitliche Surrogate dessen, was sich in Vorzeiten in anderer Weise artikulieren konnte.

Als weitere prominente Beispiele für die Wirkung Lévy-Bruhls im deutschsprachigen Raum wäre auf die Philosophen Edmund Husserl und Max Horkheimer hinzuweisen. Husserl korrespondierte in den 30er Jahren mit seinem französischen, in der ethnologischen Literatur sehr bewanderten Kollegen;<sup>651</sup> Horkheimer wurde von dem Ethnologen Leo Frobenius, der wie er in Frankfurt arbeitete, mit dem Werk „des alten Lévy-Bruhl“ bekannt gemacht und bezeichnet diesen 1932 in einem Gutachten als den „damaligen Nestor[ ] der völkerkundlichen Disziplin“.<sup>652</sup> Iris Därmann hält in ihrer gewichtigen Monographie über den Niederschlag ethnologischer Wissensbestände auf die Philosophie der Moderne Lévy-Bruhls Einfluss für außerordentlich. Die Bedeutung, die der Entdeckung der primitiven Mentalität und einer damit einhergehenden „mystischen Bild- und Zeichentheorie“ für zentrale Texte zum Repräsentationsproblem in der Kunst zukomme, könne kaum überschätzt werden.<sup>653</sup> Därmann wird von Erhard Schüttpelz Recht gegeben, der in Anbetracht der großen Resonanz, die Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität in der Zwischenkriegszeit hervorrief, gar in Erwägung zieht, die ethnologisch-anthropologische Moderne zwischen den Weltkriegen umzubenennen in „Monsieur Lévy-Bruhls Moderne“.<sup>654</sup>

Was musste aber geschehen, damit sich mit Lévy-Bruhl ein Pariser Philosophieprofessor mit solchem Nachdruck in die Fachgeschichte der Ethnologie

---

<sup>651</sup> Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005. S. 442-449.

<sup>652</sup> Max Horkheimer: Gutachterliche Stellungnahme.- In: Das Frobenius-Institut an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Frankfurt a. M. 1954. S. 11. Zitiert nach: Karl-Heinz Kohl: *Mythos und Magie in der Dialektik der Aufklärung. Die ethnologischen und religionswissenschaftlichen Quellen*.- In: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur religiösen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Hildegard Piegeler u. a. Würzburg 2004. S. 255-268; hier S. 257.

<sup>653</sup> Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft*. S. 37.

<sup>654</sup> Erhard Schüttpelz: *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960)*. München 2005. S. 345. Zu der Einschätzung, dass es in den 20er Jahren eine „internationale Mode für Lévy-Bruhl“ gegeben habe, die in „einer Reihe von Disziplinen“ um sich gegriffen habe, kommt auch Peter Burke. Er nennt als Beispiele den niederländischen Kulturhistoriker Johan Huizinga, der in dieser Zeit seine großen Arbeiten *Herbst des Mittelalters* (1919, dt. 1924) und *Homo Ludens* (1938, dt. 1939) veröffentlichte, und die „Gruppe von Althistorikern in Cambridge, einschließlich Jane E. Harrison und Francis M. Cornford“, von denen die primitive Mentalität der alten Griechen herausgearbeitet worden sei. [Zu dieser Gruppe aus Cambridge siehe die Kap. 2.10 und 5.5.1]. Peter Burke: Die „Annales“ im globalen Kontext. Aus dem Englischen von Brigitte Rath.- In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 1. 1990. S. 9-24; zu den Lévy-Bruhl-Rezipienten S. 18.

einzuschreiben vermochte und unter anderen im Jahre 1925 mit Marcel Mauss das Institut d'Ethnologie der Pariser Universität gründete? Ein Schwerpunkt von Lévy-Bruhls Arbeiten lag darauf, den Nachweis zu erbringen, dass eine spezifische Philosophie immer nur vor dem Hintergrund der soziokulturellen Gegebenheiten, in denen sie sich entwickelt hat und an die sie gebunden ist, verstanden werden könne. Die Durchdringung des Denkens mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die Wechselwirkung zwischen einer mentalitätsgeschichtlichen Einheit und einer soziokulturellen Umgebung – um diesen Problemkreis drehte sich seine Forschung, und von diesen Fragestellungen wurde Lévy-Bruhl auf das ethnologische Dokumentationsmaterial verwiesen, dessen Korpus im Zuge der kolonialen Aktivitäten der europäischen Mächte immer weiter angewachsen war. Die historische und gesellschaftliche Bedingtheit von Bewusstseinsprozessen wollte er am Beispiel primitiver Gesellschaften nachvollziehen. Da Lévy-Bruhl zur Riege der ‚Schreibtischethnologen‘ oder, wie es im englischsprachigen Ausland hieß, der ‚arm chair anthropologists‘ gehörte, griff er bei seiner Arbeit auf Materialien zurück, die ihm von anderen Forschern geliefert worden waren. Nie leistete er selbst ethnographische Feldarbeit, sondern begnügte sich in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen stets damit, die Berichte von Missionaren und Forschern, die bei außereuropäischen Völkern gewesen waren und die in der Fremde vorgefundenen gesellschaftlichen und kulturellen Formen beschrieben hatten, auszuwerten und zu systematisieren. Das Korpus der ausgewerteten Literatur von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* ist umfangreich. So reicht etwa das der deutschen Ausgabe beigegebene ethnographische Register von dem südamerikanischen Indianerstamm der Abiponen über die Lappen, ein „kleinwüchsiges Nomadenvolk in Nordskandinavien und Kola“, die Papuas aus Neuguinea und viele weitere Völkerschaften bis zu den Zuñis, einem Indianerstamm in Neu-Mexiko.<sup>655</sup> Wenn Benn 1930 in dem Essay *Fazit der Perspektiven* über das moderne Ich schreiben kann, dass es „[a]usgebildet“ sei „über eine Ethnographie vom Beringmeer bis nach Patagonien“,<sup>656</sup> dann kann man sicher davon ausgehen, dass es sich größtenteils um eine vermittelte, eine sekundäre Ethnographie handelt und dass das moderne Ich einen erheblichen Teil seines Tatsachenwissens über ferne

---

<sup>655</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 347-352.

<sup>656</sup> SW III. S. 299.

und fremde Völker dem reichhaltigen Quellenkorpus in Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* verdanken kann.

Lévy-Bruhl entwickelte seine Theorie des primitiven Denkens während beinahe zweier Jahrzehnte: auf *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* von 1910, folgten 1922 *La mentalité primitive* und 1927 *L'Âme primitive*. In zeitlicher Nähe zu dem ersten Werk, das elf Jahre später in deutscher Übersetzung vorliegen sollte, entstanden zwei weitere kulturanthropologische Standardwerke französischer Forscher: unmittelbar vorher, 1909, war das Hauptwerk Arnold van Genneps, die *Rites de passage* erschienen; 1912 ließ Emile Durkheim das religionssoziologische Standardwerk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* folgen. Mit van Gennep teilte Lévy-Bruhl das Interesse an den Ritualen und Zeremonien primitiver Völker. Noch enger war jedoch seine Verbundenheit mit dem Religionssoziologen Durkheim: Lévy-Bruhl zählte zu dessen Pariser Soziologenschule und stützte sich in seinen Arbeiten häufig auf Ergebnisse Durkheims. So wurde etwa die von Durkheim schon Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte Kategorie der Kollektivvorstellungen zentral für die Beschreibungen, die Lévy-Bruhl von 1910 an von der primitiven Mentalität geben sollte.

Im Folgenden soll die Theorie des primitiven Denkens, die Lévy-Bruhl zum ersten Mal systematisch in seinem 1910 erschienenen und ab 1921 in deutscher Übersetzung erhältlichem Werk dargelegt hat, in ihren Grundzügen vorgestellt werden. Dieser Überblick über die Kernthesen und Schlüsselbegriffe im *Denken der Naturvölker* soll jedoch im Dienste eines erweiterten Verständnisses der poetologischen Positionen von Benn stehen. Denn auch wenn Schüttpelz darauf hingewiesen hat, dass eine „angemessene monographische Arbeit zu Lévy-Bruhls Wirkungsgeschichte“<sup>657</sup> bis heute nicht geschrieben worden sei, soll hier keine Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte zum Werk eines französischen Philosophen / Soziologen / Ethnologen vorgelegt, sondern der Versuch unternommen werden, Benns Auseinandersetzung mit dem Werk und der Theorie Lévy-Bruhls zur primitiven Mentalität nachzuzeichnen und die Bedeutung dieser Auseinandersetzung für Benns Dichtungstheorie zu ermessen. In seiner Autobiographie *Doppelleben* von 1950 zählte Benn Lévy-Bruhls Werk „Das Denken der Primitiven“ – er gab den Titel nicht

---

<sup>657</sup> Schüttpelz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. S. 345, Fn 40.



ganz korrekt wieder – zu den „Büchern lebender jüdischer Autoren“, die ihn „auf stärkste beeindruckt“ und seinen „inneren Weg“ bestimmt hätten.<sup>658</sup> In diesem Sinne soll es im Anschluss an die Darstellung der zentralen Bestandteile von Lévy-Bruhls Theorie darum gehen, die einzelnen Stationen auf Benns ‚innerem Weg‘ der weltanschaulichen und ästhetischen Entwicklung nachzuvollziehen, einem Weg, der sich freilich bei Benn in Form seiner Texte auch nach außen hin manifestierte.

Zum einen wird es darum gehen, jene Textstellen genau unter die Lupe zu nehmen, in denen sich nachweisen lässt, dass Benn Lévy-Bruhls Theorie benutzte, um poetologische Thesen aufzustellen und zu beglaubigen. Zum anderen werden in der Untersuchung vier thematische Aspekte aus Lévy-Bruhls Schrift in den Vordergrund rücken – vier Aspekte der Wirklichkeitskonstitution bei den Primitiven, zu denen Lévy-Bruhl ausführliche Überlegungen in seinem *Denken der Naturvölker* angestellt und einen aufwendigen Apparat ethnographischer Dokumentation bereitgestellt hat. Denn zu diesen vier Aspekten – der primitiven Raumwahrnehmung, den umfassenden Kollektivvorstellungen, der mystischen Auffassung von Krankheit und der mystischen Worttheorie – lassen sich im Werk Benns seit 1930 etwa Entsprechungen nachweisen. Deswegen wird auch noch einmal der im Kap. 4 analysierte Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* von 1931 einer Durchsicht unter Einbeziehung der Ergebnisse aus der Lévy-Bruhl-Lektüre unterzogen werden.

Ein wichtiges Hilfsmittel bei der quellenkritischen Untersuchung bietet die Nachlassbibliothek des Dichters. Benn besaß ein Exemplar von Lucien Lévy-Bruhls *Das Denken der Naturvölker*, das im Deutschen Literaturarchiv Marbach aufbewahrt wird. Dabei handelte es sich um die zweite Auflage der deutschen Übersetzung von 1926, deren erste Auflage, wie bereits erwähnt, im Jahre 1921 erschienen war. Benn signierte sein Exemplar auf der Umschlaginnenseite und vermerkte zudem als Datum den 13. April 1929. Zahlreiche Anstreichungen, einige Unterstreichungen und Marginalien geben Auskunft darüber, dass Benn das Buch mit großem Interesse gelesen und gründlich durchgearbeitet haben muss. Die Autopsie des Bandes erlaubt es, Benns Interessenschwerpunkte einzugrenzen. Nicht entscheiden lässt sich, ob Benn das Buch an dem Tag, den das Datum in seinem Leseexemplar angibt, erworben hat oder ob das Datum den Beginn oder Abschluss der Lektüre markiert.

---

<sup>658</sup> SW V. S. 86.

Als unumstritten darf es jedoch angesehen werden, dass Bann das in seinem Marbacher Nachlass aufbewahrte Exemplar als Quelle nutzte, als im Jahre 1930 innerhalb kurzer Zeit die großen Essays *Zur Problematik des Dichterischen* und *Der Aufbau der Persönlichkeit* entstanden. Das wird später anhand von Textvergleichen deutlich werden.

## **5.1.2 Die Kernbegriffe in Lévy-Bruhls Theorie des primitiven Denkens**

### **5.1.2.1 Der Begriff der Kollektivvorstellungen**

Den analytischen Teil seiner Arbeit beginnt Lévy-Bruhl mit einer Definition des für sein Konzept der primitiven Denkweise zentralen Begriffs der Kollektivvorstellungen. Er hält den konventionellen Vorstellungsbegriff, der auf das Bewusstsein des logisch-denkenden Europäers angewandt werde, für ungeeignet, um die Wirklichkeit primitiver Völker zu beschreiben. Unter einer Vorstellung verstehe man „eine Bewußtseinstatsache, die dadurch charakterisiert ist, daß der Verstand einfach das Bild oder die Idee eines Gegenstandes hat“.<sup>659</sup> Die Vorstellung ist, in der Hand der Psychologen und auf die geistigen Funktionen der Angehörigen der zivilisierten Gesellschaften angewandt, somit den intellektuellen, nicht den emotionellen oder motorischen Tatsachen zugeordnet. Den Kollektivvorstellungen der Primitiven werde man, so sieht es Lévy-Bruhl, mit dieser eindimensionalen Zuordnung nicht gerecht, denn bei den Primitiven seien die Ideen und die Bilder von Gegenständen nicht losgelöst von den „Empfindungen, Erregungen, Leidenschaften“,<sup>660</sup> die von ihnen hervorgerufen würden, zu betrachten. Für Lévy-Bruhl sind auch die emotionellen und motorischen Elemente „*integrierende Bestandteile* der Vorstellungen“,<sup>661</sup> die von den Angehörigen primitiver Völker gebildet werden. Bei der primitiven Kollektivvorstellung hat man es daher nicht mit einem bloßen Verstandes-, sondern mit einem „verwickeltere[n] Phänomen“<sup>662</sup> zu tun.

Lévy-Bruhl weist darauf hin, dass die Vermittlung von Kollektivvorstellungen an das

---

<sup>659</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 21.

<sup>660</sup> Ebd. S. 22.

<sup>661</sup> Ebd; Hervorhebung im Original.

<sup>662</sup> Ebd.

Individuum in einer primitiven Gesellschaft häufig in einen rituellen Kontext eingebettet sei. Selbst nach Abschluss etwa einer Initiationszeremonie behielten die Vorstellungen, Ideen und Bilder ihren „emotionellen Charakter“<sup>663</sup> bei. Dieser sei zwar abgeschwächt gegenüber dem Eindruck, den die Zeremonie bei ihrem Vollzug gemacht habe, aber dennoch „stark genug [...], um das Verstandesphänomen in den Gefühlen, die es einhüllen, fast verschwinden zu lassen“.<sup>664</sup> Nachdem Lévy-Bruhl die Bedeutung und die Wirkung der emotionalen Komponente hervorgehoben hat, fasst er zusammen: „Die Kollektivvorstellungen der Primitiven weichen also gründlich von unseren Ideen und Begriffen ab; sie sind auch gar nicht deren Äquivalent.“<sup>665</sup> Die Kollektivvorstellung erweist sich so als ein Komplex aus einem Kern, dem eigentlichen Gegenstand oder Objekt der Wahrnehmung, und einer emotionalen Hülle, die dem Gegenstand eine spezifische Wirkung oder Macht über das wahrnehmende Individuum verleiht. Kern und Hülle lassen sich nicht differenzieren. Besonders stark ist die emotionelle Komponente bei den Initiationsritualen. In einem geringeren Grade kommt nach Lévy-Bruhl diese Eigenschaft auch bei anderen Kollektivvorstellungen wie den von Generation zu Generation weitergegebenen Mythen oder den Regeln des alltäglichen Miteinanders zum Ausdruck.

### **5.1.2.2 Der mystische Charakter der primitiven Wahrnehmung**

Lévy-Bruhl charakterisiert das Verhältnis, das der Mensch im Zusammenhang mit den „imperativisch“<sup>666</sup> auf den Geist einwirkenden Kollektivvorstellungen zu den Gegenständen seiner Lebenswirklichkeit hat, als ‚mystisch‘. Nur weil ihm kein besserer Ausdruck zur Verfügung stehe, so räumt er ein, bediene er sich dieses Terminus, ohne jedoch auf den religiösen Mystizismus der eigenen Zeit und eigenen Gesellschaft anspielen zu wollen.<sup>667</sup> Mit dem Attribut des Mystischen will Lévy-Bruhl anzeigen, dass die von Kollektivvorstellungen geprägten primitiven Völker einen „Glauben an Kräfte, an Einflüsse, an Handlungen“<sup>668</sup> besäßen, die zwar für die

---

<sup>663</sup> Ebd. S. 23; längerer Abschnitt von Benn angestrichen.

<sup>664</sup> Ebd.; noch innerhalb des von Benn angestrichenen Abschnitts.

<sup>665</sup> Ebd.

<sup>666</sup> Ebd.; innerhalb der Anstreichung.

<sup>667</sup> Ebd.

<sup>668</sup> Ebd.

Sinneswahrnehmung nicht erreichbar oder zugänglich seien, aber dennoch für die Mitglieder der Gemeinschaften „wirklich“ seien. Die gesamte Wirklichkeit der Primitiven ist nach Auffassung Lévy-Bruhls mystisch und von jener Wirklichkeit, in der die logisch-rational-wissenschaftlich denkenden Europäer sich bewegen, verschieden: „Nicht *ein* Wesen, *ein* Gegenstand, *ein* Naturereignis erscheint in ihren Kollektivvorstellungen als das, was es uns zu sein scheint. Fast alles, was wir davon sehen, entgeht ihnen oder ist ihnen gleichgültig. Dafür sehen sie vieles, von dem wir nichts ahnen.“<sup>669</sup> Daraus folgen völlig andere Kategorien. Nicht die Frage, ob etwas belebt oder unbelebt sei, interessiert demzufolge die Primitiven, sondern im Totemismus etwa die Zugehörigkeit eines Gegenstandes oder einer Person zu einem Tier- oder Pflanzentotem. Der Glaube an die mystischen Eigenschaften der Gegenstände zieht außerdem eine Persistenz kultureller Formen nach sich. Lévy-Bruhl erinnert an Völker, die zwar eine große Geschicklichkeit im Kunsthandwerklichen unter Beweis stellten, aber niemals über das hinausgingen, was sie von ihren Vorfahren gelernt und übernommen hätten:

Das ist das unmittelbare Resultat eines aktiven Glaubens an die mystischen Eigenschaften, die an ihre Form geknüpft sind und die einem mit Hilfe dieser zur Verfügung stehen, die aber sofort der Kontrolle des Menschen entgehen würden, wollte man das kleinste Detail der Form an ihnen ändern. Die scheinbar unbedeutendste Neuerung öffnet Gefahren die Türe, kann feindliche Kräfte entfesseln und schließlich ihren Erfinder, wie auch die, die zu ihm halten, ins Verderben stürzen.<sup>670</sup>

Aus dem Glauben an die mystische Eigenschaft folgt eine Aufspaltung der Wirklichkeit. Zusätzlich zu der Oberflächendimension einer sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit kommt den Gegenständen der primitiven Lebenswirklichkeit eine nicht wahrnehmbare Tiefendimension zu: „Alle Dinge haben ebensowohl eine unsichtbare als sichtbare Existenz [...]“<sup>671</sup> Anders als bei der wissenschaftlich-empirischen Auffassung von Wirklichkeitselementen erschöpft sich somit der Wahrnehmungseindruck eines Gegenstandes oder Phänomens im primitiven Denken nicht in der Erfassung lediglich der physischen Merkmale, sondern erweist sich gleichsam als die Resultante aus physischen und mystischen Eigenschaften.

---

<sup>669</sup> Ebd. S. 24; Hervorhebung im Original.

<sup>670</sup> Ebd. S. 24; von Benn doppelt angestrichen.

<sup>671</sup> Ebd. S. 28; von Benn doppelt angestrichen; Lévy-Bruhl zitiert hier seinerseits aus einer ethnographischen Abhandlung über die auf den Philippinen lebenden Igoroten.

### 5.1.2.3 Die Unterscheidung der Wahrnehmungsarten

Wahrnehmung und Erkenntnis haben bei den primitiven Völkern außer der physischen immer auch eine metaphysische Dimension. Aufgrund dieser komplexen, um eine metaphysische oder – um Lévy-Bruhls Diktion beizubehalten – mystische Dimension erweiterte Gegenstandskonstitution sind die Wahrnehmungsweisen primitiver und zivilisierter Völker inkommensurabel. In dem Maße, wie sich die sozialen Milieus fundamental unterscheiden, sind auch die Wahrnehmungsweisen grundverschieden, obwohl Primitive und Zivilisierte, wie Lévy-Bruhl herausstellt, über „dieselben Sinne“ wie auch über „denselben Aufbau des Gehirnapparats“<sup>672</sup> verfügten: „Die Primitiven sehen zwar mit denselben Augen wie wir, doch sie nehmen nicht mit demselben Verstand wahr.“<sup>673</sup> Die andere Wahrnehmung erklärt sich mit der Überlagerung des Wahrnehmungskerns von „einer mehr oder weniger dicken Schichte [sic]“<sup>674</sup> kollektiver Vorstellungen, durch die der Sinneseindruck verstellt wird. Bei voranschreitender Entwicklung in völkerpsychologischer Hinsicht, was für Lévy-Bruhl gleichbedeutend ist mit einer anderen Epoche gesellschaftlicher Organisation, werden die Wahrnehmungsakte der überlagernden mystischen Hülle mehr und mehr entkleidet, so dass das „natürliche Geschehen“<sup>675</sup> immer mehr zum hauptsächlichsten und schließlich sogar zum einzigen Wahrnehmungsinhalt wird. Die mystischen Elemente erhalten sich partiell in Form von Anschauungen des religiösen Glaubens wie des Aberglaubens.

Den Primitiven zeichnet nach Lévy-Bruhl eine „polysynthetische“ Wahrnehmung aus, wohingegen die Wahrnehmung des Zivilisationsmenschen auf dem Prinzip der „Dissoziation“<sup>676</sup> beruht – einer Dissoziation dessen, was zuvor und bei den Primitiven der Gegenwart nach wie vor ein undifferenzierter Wahrnehmungs- und Erkenntniskomplex aus intellektuellen, motorischen und emotionellen Elementen war. Ein grundlegender Unterschied zwischen den Wahrnehmungsarten liegt für Lévy-Bruhl darüber hinaus in dem Erkenntnisinteresse begründet, das sich mit dem jeweiligen Wahrnehmungsvorgang verbindet. Lévy-Bruhl nennt das die andersartige

---

<sup>672</sup> Ebd.

<sup>673</sup> Ebd. S. 29.

<sup>674</sup> Ebd.

<sup>675</sup> Ebd. S. 30.

<sup>676</sup> Ebd.

Orientierung der Wahrnehmungsvorgänge. Während der Europäer nach Objektivität strebe, nach der Bestimmung des „größtmöglichen ‚objektiven‘ Wert[es]“<sup>677</sup> einer Erscheinung oder eines Ereignisses, indem er zu ergründen versuche, unter welchen gesetz- und regelmäßigen Bedingungen ein Ereignis geschehe und wiederholbar sei, schenke der Primitive den mystischen Eigenschaften Beachtung. Lévy-Bruhl betont, dass hierbei kein stärkeres Moment der Subjektivität zum Tragen komme, sondern dass die Wahrnehmungselemente „in den Augen der Primitiven“<sup>678</sup> ebenso wirklich seien wie die physischen Tatsachen für die Europäer. Die häufig bei Primitiven beobachtete Identifikation eines Bildes mit seinem Original und das entsprechende Ernstnehmen von bildlichen Darstellungen führt er auf den Einfluss der Kollektivvorstellungen zurück, da diese in die Wahrnehmung sowohl des Bildes als auch des Originals bestimmte mystische Elemente einbeziehen und das Augenmerk nicht auf objektive Merkmale wie die Form, Größe oder Farbe legen ließen.

Mit der Überlagerung des Wahrnehmungsvorgangs durch die Kollektivvorstellungen erklärt Lévy-Bruhl nicht nur die eigentümliche Bildauffassung bei den Primitiven, sondern auch die starke Verbindung zwischen einem Namen und dem Träger dieses Namens. Da die Kollektivvorstellungen ein integraler Bestandteil der Wahrnehmungen sind, stellt der Name eine Verbindung her zwischen dem Träger und demjenigen, auf den der Name zurückgeht. Ferner wird als weitere Konsequenz aus dem andersartigen Bildverständnis dem Traum in primitiven Kulturen große Bedeutung beigemessen. Traumerscheinungen werden wie göttliche Botschaften, wie Offenbarungen behandelt und Handlungsanweisungen aus ihnen abgeleitet. Die Aufwertung, die die Traumwirklichkeit gegenüber der Wirklichkeit im Wachzustand bei Primitiven erlebt, legitimiert nach Lévy-Bruhl das hohe Ansehen eines bestimmten Personenkreises. Visionären, Sehern, Propheten, Zauberern, Medizinmännern und Schamanen ist der Einblick in eine unsichtbare Wirklichkeit gewährt. Vertretern dieses Kreises, die in primitiven Gesellschaften zentrale kultische Funktionen bekleiden, zeichnet eine „privilegierte Wahrnehmung“<sup>679</sup> aus. Zudem wird von solchen Berufenen angenommen, sie vermöchten mit übersinnlichen Instanzen zu kommunizieren und Einfluss auf diese zu nehmen.

---

<sup>677</sup> Ebd.

<sup>678</sup> Ebd. S. 31.

<sup>679</sup> Ebd. S. 44.

Der Glaube an die Wirksamkeit mystischer Kräfte ist bei dieser Wirklichkeitsauffassung so stark, dass die Primitiven auch nicht von einer Überzeugung abzubringen sind, wenn die sinnliche Erfahrung das Gegenteil nahelegt. Der Wahrnehmungsakt gestaltet sich nämlich, wie Lévy-Bruhl zu betonen nicht müde wird, bei den Primitiven als etwas Zweiwertiges: die partielle Anerkennung empirischer Gegebenheiten, die auch der Europäer überprüfen könnte, wird überlagert von dem Deutungsakt einer mystischen Wirklichkeit, die von Seelen, Geistern und Dämonen beherrscht wird. In dem Zusammenhang mit der mystischen Wirklichkeitsauffassung nimmt Lévy-Bruhl Bezug auf Phänomene wie den Aberglauben, der sich auch bei zivilisierten Völkern erhalten hat. Er räumt ein, dass dieser als ein „Überbleibsel“ verstanden werden könne, das „von einem älteren und früher allgemeineren Geisteszustand“<sup>680</sup> künde. Doch sieht Lévy-Bruhl einen wichtigen Unterschied zwischen dem Animismus eines Primitiven und dem Aberglauben eines Menschen in einer ansonsten den logischen Denkopoperationen verpflichteten Welt darin, dass sich ein zum Aberglauben neigender Europäer im Gegensatz zum Primitiven des kategorialen Unterschieds zwischen empirischen Tatsachen und Elementen aus einer übernatürlichen Wirklichkeit bewusst sei: „Der abergläubische, oft auch der religiöse Mensch *unserer* Gesellschaft glaubt an *zwei* Ordnungen der Wirklichkeit; die eine ist sicht- und tastbar, den notwendigen Bewegungsgesetzen unterworfen, die andere ist unsichtbar, untastbar, ‚spirituell‘ in Form einer mystischen Sphäre, die die erste umhüllt.“<sup>681</sup> Was dem abergläubischen Angehörigen einer zivilisierten Kultur gegeben ist, die Möglichkeit, die zwei Ordnungen zu unterscheiden – die Ordnung der empirischen, intersubjektiv nachprüfbare Tatsachen von den Elementen einer unsichtbaren, mystischen Wirklichkeitssphäre –, steht dem Primitiven nicht zu Gebote:

[...] für die Geistesbeschaffenheit der *niedrigen* Gesellschaften gibt es nicht zwei einander berührende Welten, die unterschieden und voneinander abhängig sind und einander mehr oder weniger durchdringen. Es gibt nur *eine*. Jede Realität ist mystisch, wie dies jede Handlung ist, und infolgedessen ist es auch jede Wahrnehmung.<sup>682</sup>

Es liegt also eine Kluft vor zwischen den zwei Arten der Wahrnehmung, den zwei

---

<sup>680</sup> Ebd. S. 50.

<sup>681</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original.

<sup>682</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original; Benn hat die Stelle in seinem Exemplar angestrichen.

Geistesarten, den zwei Arten der Wirklichkeitskonstitution, die einander nicht vermittelbar sind. Lévy-Bruhl wendet sich gegen die Annahmen der englischen Anthropologen, dass es ein allgemeines anthropologisches Kausalitätsprinzip gebe. Gegen die Auffassung, dass es einen unveränderlichen menschlichen Geist gebe, stellt er seine These, dass sich die Kollektivvorstellungen bei primitiven Völkern nicht einfach aus geistigen Funktionen ableiten ließen, die mit denen der europäischen, entwickelten, logisch denkenden Völkern identisch seien, sondern dass sie auf eine „geistige Beschaffenheit“<sup>683</sup> zurückgeführt werden müssten, die von derjenigen der Europäer verschieden sei. Es handelt sich nach Lévy-Bruhl nicht um die fehlerhafte oder unvollkommene Ausprägung eines universalen Erkenntnisprinzips, sondern um eine andere, nach eigenen Gesetzen und Regeln der Verknüpfung funktionierende Erkenntnisform. Werkmeister macht darauf aufmerksam, dass die These von einer Veränderlichkeit und Kulturbedingtheit des menschlichen Denkapparats keine Pionierleistung sei, die Lévy-Bruhl für sich beanspruchen könne.<sup>684</sup> Vielmehr findet sich schon in Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* die Geißelung des „Erbfehler[s]“ der Philosophen, „vom gegenwärtigen Menschen“, dem „Menschen eines *sehr beschränkten* Zeitraumes“ auszugehen und dessen Verhältnisse und Eigenschaften, etwa das „Erkenntnisvermögen“ [sic], auf die Menschen aller Zeiten und aller Völker zu übertragen.<sup>685</sup> Lévy-Bruhl stellt heraus, dass das Denken der Primitiven nicht die logische Konsequenz vermissen lasse, sondern einer eigenen, von der der vernunftgeleiteten Europäer verschiedenen Logik gehorche. Dieses Denken ist somit nicht Ausdruck dessen, dass die Fähigkeit des logischen Schließens und Folgerns nur unzureichend entwickelt wäre, sondern eine eigenständige, eigengesetzliche und in sich stimmige Denkform, eine andersartige Geistesart. Lévy-Bruhl warnt davor, den Primitiven geistige Schwäche zu bescheinigen und ihre „Geistestätigkeit auf eine niedrigere Stufe der unseren zurück[zu]führen“.<sup>686</sup> Statt dieser evolutionistischen Perspektive müssten die Systeme der geistigen Verbindungen für sich betrachtet werden. Im Anschluss daran müsse untersucht werden, ob sich die Verbindungen, die den Kollektivvorstellungen zugrunde liegen,

---

<sup>683</sup> Ebd.

<sup>684</sup> Werkmeister: *Kulturen jenseits der Schrift*. A. a. O. S. 79f.

<sup>685</sup> Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari. Bd. 2: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Berlin u. New York 1980. S. 24 [Erstes Hauptstück. Von den ersten und letzten Dingen. § 2]; Hervorhebung im Original.

<sup>686</sup> *Das Denken der Naturvölker*. S.57.



auf ein allgemeines Gesetz reduzieren ließen.

#### 5.1.2.4 Das Gesetz der mystischen Partizipation

Als ein solches allgemeines Gesetz, das ein in allen mystischen Zusammenhängen niemals fehlendes Element beschreibt, identifiziert Lévy-Bruhl das Gesetz der Partizipation. Es ist für ihn das Prinzip, das die eigentümliche Geistesart der Primitiven auszeichnet und dem alle in einer Kollektivvorstellung verknüpften Elemente unterstehen. Das Gesetz der Partizipation übt eine größere Macht über die Primitiven aus als der Satz vom Widerspruch, der für die logisch denkenden Europäer zum maßgeblichen Gesetz ihrer Denkweise geworden ist und sie in den Stand versetzt, zwei Erscheinungen voneinander zu scheiden und als nicht-identische Objekte auseinander zu halten. Gegenstände oder Sachverhalte, die sich im Horizont der europäischen Geistesart nur widersinnig als Einheit denken lassen, vermögen sich die Primitiven sehr wohl als miteinander verbunden, verwandt oder sogar als identisch vorzustellen. Zum Ausdruck kommt nach Lévy-Bruhl das Partizipationsgesetz etwa in den Anschauungsformen totemistisch organisierter Gesellschaften, in denen die Menschen meinen, sie besäßen eine Wesensverwandtschaft mit Tieren oder lebten in engster Verbindung mit ihren verstorbenen Ahnen. Zur Veranschaulichung der Funktionsweise des Partizipationsgesetzes zitiert Lévy-Bruhl aus dem Bericht des Ethnologen Karl von der Steinen *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiens*. Von der Steinen berichtete von seinen Beobachtungen bei den Bororó, einem nordbrasilianischen Indianerstamm, dessen Angehörige überzeugt davon seien, rote Papageien, Araras zu sein: „Die Bororó [...] geben kalt zu verstehen, daß sie *wirklich* rote Araras *seien*, wie wenn eine Raupe sagte, daß sie ein Schmetterling *sei*.“<sup>687</sup> Für Lévy-Bruhl liegt mit der

---

<sup>687</sup> Ebd. S. 58; Hervorhebung im Original [L-B macht folgende Quellenangabe: K. von der Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiens*. S. 305-306]. Das Beispiel greift auch Bychowski Lévy-Bruhl folgend, in seinem Buch *Metaphysik und Schizophrenie* auf: „Wenn die *Trumâi*, ein nordbrasilianischer Stamm, Wassertiere zu sein wähnen, wenn die *Bororo* (ein Nachbarstamm) sich rühmen, Araras (rote Papageien) sind, so bedeutet das nicht nur, daß sie nach ihrem Tode Araras werden, oder daß die Araras veränderte Bororo sind; sie meinen mit dieser Behauptung eine wesentliche Identität, sie sind schon gegenwärtig Araras (Lévy-Bruhl).“ Gustav Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten; Bd. 21). [DLA]. S. 82; von Benn einfach angestrichen. Bychowski fährt fort: „Diese für die logische Mentalität unbegreifliche Aufstellung führt uns das

Verbindung zwischen den Indianern und den Papageien eine für totemistische Gesellschaften bezeichnende „Wesensidentität“<sup>688</sup> vor. Die Individuen einer Totemgruppe sind mit dem Totemtier oder auch der Totempflanze durch das Verhältnis der Identität verbunden. Das Individuum partizipiert in diesen totemistisch strukturierten Gesellschaften, die sich durch das spezifische von Lévy-Bruhl identifizierte Gesetz auszeichnen, am Kollektiv seiner lebenden und verstorbenen Stammesgenossen wie an dem jeweiligen Totemwesen. Wo nach europäischer Auffassung mehrere Realitäten vorlägen, die sich unter keinen Umständen als identisch fassen ließen, erkenne der Primitive eine einzige Realität, die sich in verschiedenen Erscheinungsformen offenbare. Das Gesetz der Partizipation ermögliche es den Menschen, die unter seiner Macht stünden, so Lévy-Bruhl, „ohne Schwierigkeit zugleich das Individuelle im Kollektiven und das Kollektive im Individuellen zu denken“.<sup>689</sup> Es erfüllt somit die Funktion eines umfassenden Ordnungs- und Klassifikationssystems. Seine Ordnungskategorien und Klassen unterscheiden sich freilich stark von denen, die das begrifflich-logische Denken hervorbringt. Der Psychiater Gustav Bychowski, der im Abschnitt ‚Völkerpsychologisches‘ seines Buchs *Metaphysik und Schizophrenie* Lévy-Bruhls Theorie referiert, beschreibt die Funktionsweise der mystischen Partizipation – in seiner eigenen Übersetzung aus dem französischen Originaltext: ‚mystische Anteilnahme‘ – mit folgenden Worten:

Die mystische Anteilnahme verbindet [...] untereinander die disparatesten Objekte und Gegebenheiten, ein eigenartiger allumfassender Determinismus wird geschaffen, welcher unsere objektive Natur ersetzt, oder ihr vielmehr, historisch gesprochen, vorausgeht. Auch diese mystische Naturordnung hat ihre Gesetzmäßigkeit, ja es wird hier den unbedeutendsten Regelmäßigkeiten ein hoher Wert beigelegt, weil die Hierarchie unter den Erscheinungen, welche die logische Mentalität aufbaut, noch nicht existiert und alles

---

Wesentliche der prälogischen Mentalität mit großer Klarheit vor. Man ist etwas und man ist zugleich etwas anderes, ohne aufzuhören, das erste zu sein. Das Gesetz des Widerspruches, A kann nicht zugleich nicht A sein, ist die selbstverständlichste Grundlage unserer logischen Operationen; nun erblicken wir auf einmal eine Mentalität, welche sich darum nicht im Geringsten kümmert.“ (S. 82); von Benn doppelt angestrichen, Unterstreichung wie in seinem Leseexemplar. Bychowski fährt fort: „Und hier kommen wir nun zum springenden Punkt dieser vergleichenden Skizzierung. Sobald das Gesetz des Widerspruches keine / Gültigkeit mehr hat, eröffnen sich für die Psyche Möglichkeiten, welche ihr die logischen Schranken nie gestattet hätten. Die Begriffe bekommen elastische, verfließende Umgrenzungen und können jederzeit je nach der Einstellung und nach dem Bedürfnis der mystischen Anteilnahme ihren Sinn und ihren Inhalt verändern.“ (S. 82f.); auf S. 82 von Benn doppelt, auf S. 83 einfach angestrichen; Unterstreichung wie im Leseexemplar.

<sup>688</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 58.

<sup>689</sup> Ebd. S. 75.

gleich bedeutsam werden kann.<sup>690</sup>

Aufgrund ihrer Funktionen des Ordnen, Zusammenfassens und Verknüpfens erweist sich die mystische Partizipation als eine prägende Kraft, die dazu führt, dass sich im Kollektivgeist eines ethnischen oder sozialen Kollektivs wie auch im Geist eines jeden dazugehörenden Individuums ein zusammenhängendes, in sich stimmiges Weltbild bildet. Der Geist der Primitiven, die unter dem Bann der mystischen Partizipation stehen, ist durch gewisse Kollektivvorstellungen gewissermaßen programmiert – in der deutschen Übersetzung von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* heißt es: „voreingenommen“<sup>691</sup> –, so dass der Wahrnehmungsvorgang in Bezug auf Gegenstände, Personen und Phänomene primär auf die mystischen Verbindungen abzielt und über die empirischen Erfahrungselemente, auf die sich die Aufmerksamkeit eines dem logischen Denken verpflichteten Wahrnehmungsapparates richtete, hinweggeht. Das Gesetz der Partizipation wirkt sich auf die meisten Lebensbereiche der primitiven Kollektive aus. Die totemistischen Verbindungen der Individuen untereinander wie zwischen dem Stammeskollektiv und dem Totemwesen sind nur ein Beispiel, in dem sich ein andersartiges Verständnis von Individuum und Spezies, von Teil und Totalität wie von Original und Bild offenbart.

Weiterhin leitet Lévy-Bruhl aus dem Partizipationsgesetz die Durchlässigkeit der Objektgrenzen ab. Die Objektkonstitution der Primitiven sei so beschaffen, dass die Gegenstände sich durch verschiedene Handlungen könnten beeinflussen und verändern lassen. Die Primitiven sehen demzufolge überall „Mitteilung von Eigenschaften“<sup>692</sup> auf die Objekte, wodurch sich die Vorstellung der Umwelt dynamisiert. Die Eigenschaften, seien es heil- oder unheilbringende, werden weitergegeben auf verschiedene Weise: „Übertragung, Berührung, Fernwirkung, Ansteckung, Beschmutzung, Besessenheit, mit einem Wort durch Operationen, die einen Gegenstand oder ein Wesen augenblicklich oder nach einer kürzeren oder längeren Zeit an einer gegebenen besonderen Eigenschaft partizipieren lassen.“<sup>693</sup>

---

<sup>690</sup> Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. S. 79f.; Unterstreichungen wie in Benns Leseexemplar; Benn hat außerdem ein Ausrufezeichen an den Rand des Abschnitts gesetzt.

<sup>691</sup> *Das Denken der Naturvölker*. S. 57.

<sup>692</sup> Ebd. S. 77.

<sup>693</sup> Ebd. S. 77f.

Dem Gesetz der Partizipation lassen sich somit alle möglichen Phänomene aus dem Bereich der Magie unterordnen. Für das Gesetz der Partizipation, das alle Lebewesen, aber auch unbelebte Materie zu einem großen Zusammenhang verknüpft, gibt es verschiedene regionale Ausdrucksformen. Unter Berufung auf die Ethnologin Alice Fletcher, die über Indianervölker in Nordamerika arbeitete, verweist Lévy-Bruhl auf das so genannte ‚wakanda‘. Darunter wird in der Sprache eines Indianervolkes die Kontinuität „zwischen dem Lebendigen und dem Toten, zwischen den Nagelabfällen, dem Speichel oder den Haaren eines Menschen und diesem Menschen selbst, zwischen diesem oder jenem Bär oder Bison und der mystischen Ganzheit der Art Bär oder der Art Bison“ verstanden.<sup>694</sup> Was bei den Naturvölkern Nordamerikas mit dem Wort ‚wakanda‘ bezeichnet wird, heißt in Teilen Melanesiens ‚mana‘, in Australien ‚churinga‘ und bei den Huronen in Nordamerika ‚orenda‘. Mit diesen Ausdrücken wird eine allumfassende Kollektivvorstellung bezeichnet, an der jeder Gegenstand, jedes Ereignis und jede Person potenziell partizipieren kann. Sie hat einen so umfassenden Bedeutungs- und Wirkungsumfang, dass dieser nach Lévy-Bruhl vom Standpunkt des logischen Denkens aus nicht fassbar oder beschreibbar ist. Im Hinblick auf das ‚wakanda‘ schlägt Lévy-Bruhl vor, dieses mit einem „Fluidum“ zu vergleichen, „das in allem, was existiert, kreist und sich verbreitet und das das mystische Prinzip des Lebens und der wunderbaren Eigenschaften der Wesen ist“.<sup>695</sup> In dem Vorhandensein solch umfassender Kollektivvorstellungen von der Art des ‚wakanda‘ erkennt Lévy-Bruhl ein Merkmal, durch das die primitive Geistesart vom logischen Denken der entwickelten Völker abgegrenzt werden kann. Stelle sich nämlich dem logisch denkenden Menschen angesichts dessen, dass ganz verschiedene Gegenstände und Vorgänge als ‚wakanda‘ bezeichnet werden könnten, die Frage, ob es sich dabei um eine Qualität, um ein Subjekt, ein Einzelwesen oder ein universelles Subjekt, eine Gottheit oder einen Geist handle, so unterliege das primitive Denken nicht dem Zwang, diese Mehrdeutigkeiten und Unklarheiten zu beseitigen. Das Denken, das unter dem Bann des Partizipationsgesetzes steht, kann im Gegensatz zu dem vom Satz des Widerspruchs bestimmten logischen Denken die Identität des Einen und des Vielen, desselben und eines anderen wie die des Individuums und des Kollektivs gelten lassen.

---

<sup>694</sup> Ebd. S. 107.

<sup>695</sup> Ebd. S. 108.

### 5.1.2.5 Der Begriff der prälogischen Geistesart

Zur Bezeichnung der geistigen Eigentümlichkeit, die die primitiven Völker auszeichnet, wählt Lévy-Bruhl den Begriff der ‚prälogischen‘ Geistesart. Wie schon im Falle des Attributs ‚mystisch‘, das die spezifische Überprägung der primitiven Wahrnehmung durch nicht wahrnehmbare, außer-empirische Elemente bezeichnete, weist Lévy-Bruhl darauf hin, dass er auf den Terminus des Prälogischen nur „in Ermangelung eines besseren Namens“<sup>696</sup> zurückgreife. Er bestimmt die Denkweise der Primitiven somit als mystisch und als ‚prälogisch‘.<sup>697</sup> Lévy-Bruhl legt Wert auf die Feststellung, dass sich die Attribute ‚mystisch‘ und ‚prälogisch‘ auf verschiedene Aspekte der gleichen „fundamentalen Eigentümlichkeit“ bezögen, die die primitive Geistesart kennzeichne: „Wenn man den *Inhalt* der Vorstellungen genauer betrachtet, wird diese geistige Beschaffenheit *mystisch* genannt werden, dagegen *prälogisch*, wenn man sein Augenmerk vor allem auf ihre *Verbindungen* richtet.“<sup>698</sup> Zugleich hebt er hervor, dass er nicht über die primitive Geistesart besagen wolle, sie sei „antilogisch“ oder „alogisch“:<sup>699</sup>

Mit der Bezeichnung prälogisch will ich nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken verpflichtet, sich des Widerspruchs zu enthalten. Sie gehorcht vorerst dem Gesetz der Partizipation. So orientiert, gefällt sie sich nicht in willkürlichen Widersprüchen – dadurch würde sie einfach für uns absurd werden –, aber sie denkt auch nicht daran, sie zu vermeiden.<sup>700</sup>

Der von Lévy-Bruhl geprägte Terminus des Prälogischen leistete einer Lektüre Vorschub, die die Prämisse einer psychischen Einheit aller Kulturen und Völker zugunsten einer dichotomischen Sicht auf die Kulturen und Völker aufgab.<sup>701</sup> Nun

---

<sup>696</sup> Ebd. S. 59.

<sup>697</sup> Ebd. S. 59. Benn streicht sich die Stelle in der Vorbemerkung an, wo Jerusalem die Differenzierung von Lévy-Bruhl aufgreift: „Die Denkweise des Primitiven ist aber nicht bloß mystisch, sondern auch prälogisch zugleich. Das sind bloß zwei Ansichten derselben fundamentalen Eigentümlichkeit und nicht eigentlich zwei verschiedene Charaktereigentümlichkeiten. Das Denken, oder richtiger gesagt, die Geistesart fühlt sich gleichsam noch nicht verpflichtet, dem Gesetz des *Widerspruchs* zu gehorchen.“ (S. X; Hervorhebung im Original).

<sup>698</sup> Ebd. S. 59; Hervorhebung im Original.

<sup>699</sup> Ebd. S. 59 und nahezu wörtlich wiederholt auf S. 116: „*Prälogisch* soll nicht, wie wir gesehen haben, *antilogisch* heißen.“ (Hervorhebung im Original). Benn streicht sich diese begriffliche Klarstellung an.

<sup>700</sup> Ebd. S. 59.

<sup>701</sup> Vgl. Schüttelpelz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. A. a. O. S. 345f.

muss festgestellt werden, dass die Wortprägung des ‚Prä-Logischen‘ wenig Spielraum lässt, um nicht auf eine zeitliche Sukzession von dem frühen, relativ unentwickelten Denken der primitiven Außereuropäer zum späten, relativ entwickelten Denken der Europäer zu schließen. Zahlreiche Stellen im *Denken der Naturvölker* lassen kaum einen Zweifel daran aufkommen, dass Lévy-Bruhl 1910 annahm, dass es eine Entwicklung vom prälogischen zum logischen Denken gegeben habe.<sup>702</sup> Für Münzel bietet die Rezeptionsgeschichte dennoch ein „erschreckendes Beispiel des Missverstehens eines wissenschaftlichen Diskurses“, insofern der Autor, der die innere Kohärenz des primitiven Denkens habe zeigen wollen, zum „Kronzeugen“ dafür geworden sei, dass die Primitiven nicht zum logischen Denken imstande seien.<sup>703</sup> Werkmeister sieht in Lévy-Bruhls Terminologie und Qualifizierung der besprochenen Völker und Kulturen als ‚höhere‘ und ‚niedere‘ Indizien für das „nicht überwundene Erbe der Entwicklungsgeschichte“.<sup>704</sup> Ähnlich problematisch wie die entwicklungsgeschichtlichen Implikationen ist Lévy-Bruhls Feststellung, dass das Prälogische nicht mit dem Antilogischen oder dem Alogischen zu verwechseln sei. Ruft man sich Bennis Äußerung aus dem am Beginn dieses Kapitels zitierten Brief an Gabel in Erinnerung, nach der Kunst, Philosophie und Metaphysik unter den Oberbegriff der alogischen Äußerungen gefasst werden können, dann scheint sich Benn über Lévy-Bruhls missverständliche Rabulistik hinwegzusetzen, indem er Kunst, Philosophie und Metaphysik als alogische und nicht als prälogische

---

<sup>702</sup> Die Annahme einer Entwicklung geht etwa hervor aus der Formulierung des Forschungsziels, das Lévy-Bruhl zufolge darin besteht, den Übergang von einem undifferenzierten Zustand – dem der Kollektivvorstellungen – zu einem differenzierteren – dem der Ereignisketten von Ursachen und Wirkungen – zu untersuchen: „Was es zu erforschen gilt, ist [...] die Art und Weise, wie sich das Phänomen allmählich von dem Komplex, in dem es vorerst eingehüllt war, loslöst, um für sich aufgefaßt zu werden, und wie das, was ein integrierender] Bestandteil dieses Komplexes war, später eine ‚Erklärung‘ dessen geworden ist.“ (Das Denken der Naturvölker. S. 30; von Benn angestrichen). Siehe auch die vom Herausgeber im Vorwort zitierte und von Benn in seinem Exemplar angestrichene These: „Die logische Denkweise kann niemals die Universalerin der prälogischen Geistesart werden.“ (S. XII u. 343). Der Begriff der Erbfolge setzt unweigerlich eine zeitliche Sukzession voraus. Ein weiteres Beispiel für die Annahme einer zeitlichen Entwicklung: das Zitat aus einer Arbeit des neuseeländischen Ethnologen Elsdon Best über die Maoris: „Wir werden nie mit dem innersten Denken des Eingeborenen vertraut sein. Denn dazu müßten wir den Lauf von vielen Jahrhunderten wieder zurückverfolgen können ..., bis zu der Zeit, da auch wir eines primitiven Geistes teilhaftig waren. Und es ist lange her, daß sich die Pforten zu diesem mysteriösen Weg geschlossen haben.“ (S. 52; Lévy-Bruhl zitiert aus Elsdon Best: Maori medical Lore. Journal of the Polynesian Society XIII. 1914. S. 1904). Siehe dazu auch die Definition des Begriffs der Kollektivvorstellungen: „Man muß unter dieser Form der geistigen Betätigung bei den Primitiven nicht ein bloßes Verstandesphänomen oder eine bloße Erkenntnis verstehen, sondern ein verwickelteres Phänomen, in welchem das, was für uns eigentlich Vorstellung ist, *noch* mit anderen Elementen von emotionellem und motorischem Charakter vermischt, gefärbt, durchdrungen ist [...]“ (S. 22; Hervorhebung d. Verf.).

<sup>703</sup> Münzel: Art. Lucien Lévy-Bruhl. A. a. O. S. 250f.

<sup>704</sup> Werkmeister: Kulturen jenseits der Schrift. A. a. O. S. 81.

Ausdrucksformen des menschlichen Geistes begreifen will.

Bei den Primitiven ließen sich, so Lévy-Bruhl, bisweilen Handlungsweisen beobachten, die vernunftgemäß erscheinen und die sich auch die Angehörigen zivilisierter Völker zu Eigen machen könnten. Doch sobald die primitiven Individuen dem Zwang der Kollektivvorstellungen ausgesetzt seien, nehme der prälogische Charakter ihrer Handlungsweisen überhand. Das Folgern und Schließen ist dann nicht mehr auf die Vermeidung von Widersprüchen ausgerichtet. Während die Begriffe der logisch denkenden Kulturen nach Lévy-Bruhl auf einem kollektiven Prozess der Durcharbeitung beruhen und das „Erzeugnis einer eigentlichen geistigen Arbeit“<sup>705</sup> sind, an der oftmals mehrere Generationen beteiligt sind, enthalten die Kollektivvorstellungen immer noch die motorischen und emotionellen Elemente. Insofern unterscheidet das prälogische und das logische Denken die Art der Materie, an der sich der Geist betätigt. Den logischen Begriffen und den prälogischen Kollektivvorstellungen gehen unterschiedliche Gestaltungsprozesse von Seiten der gesellschaftlichen Kollektive voraus. Lévy-Bruhl findet für die große Kluft, die zwischen dem logischen, auf erarbeitete Begriffe zurückgreifenden Denken und der prälogischen, auf mystischen Kollektivvorstellungen aufbauenden Geistesart besteht und die eine Vermittlung der beiden Mentalitätstypen unmöglich macht, ein Bild aus der Mediengeschichte:

Der Kopist des XI. Jahrhunderts, der geduldig Seite für Seite eines geheiligten Manuskripts kopierte, ist von der Rotationsmaschine der großen Zeitungen, die Hunderttausende von Exemplaren in einigen Stunden druckt, nicht weiter entfernt, als es der prälogische Geisteszustand, für den die Vorstellungsverknüpfungen vorgeformt (préformé) sind und der fast nur das Gedächtnis gebraucht, von dem logischen Denken und dessen wunderbarer Ausstattung an abstrakten Begriffen ist.<sup>706</sup>

---

<sup>705</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 60.

<sup>706</sup> Ebd. S. 92.

### 5.1.3 Auswirkungen auf Benns Werk

#### 5.1.3.1 Das prälogische Denken in Benns Dichtungstheorie

In seinem Essay *Der Aufbau der Persönlichkeit* stellt Benn fest, dass sich seit der Jahrhundertwende in einem wissenschaftlichen Verbund verschiedener Disziplinen eine „Strömung“<sup>707</sup> gebildet habe, die dazu geführt habe, die „zerebrale Hypothese der Persönlichkeit“ zugunsten einer Einsicht in das „körperliche Gepräge der Persönlichkeit“<sup>708</sup> zurückzunehmen. In diesem interdisziplinären Forschungsverbund arbeiteten neben Vertretern aus Psychoanalyse, Charakterologie und Medizin auch Soziologen mit:

Die Soziologen entdeckten beim Studium der primitiven Völker ganz andere geistige Organisationen als hirnlisch ableitbare, nämlich eine allgemein biologische Bewußtseinsgliederung mit dazugehörigen fremdartigen Körpergefühlen, einer an einer anderen Wirklichkeit gebildeten Erfahrung, einer Besitzergreifung der Welt mittels einer mystischen Partizipation, die auch zu einer Art Weltbild geführt hatte auf Grund einer universellen körperlichen Basis für die Erlebbarkeit des Seins.<sup>709</sup>

In Wahrheit rekurriert Benn hier ausschließlich auf Theoriebestandteile aus Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker*. Das Kollektivum ‚die Soziologen‘ spielt an auf die Zugehörigkeit Lévy-Bruhls zur Religionssoziologischen Schule um Emile Durkheim, auf die Wilhelm Jerusalem, der Herausgeber der deutschen Ausgabe der *Fonctions mentales*, in seinen Vorbemerkungen eingeht.<sup>710</sup> Benns Ausdruck ‚Besitzergreifung der Welt mittels einer mystischen Partizipation‘ schließt unmittelbar an die Terminologie aus Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität an. Aber auch die anderen Ergebnisse, in denen Benn die soziologische Beschäftigung mit den primitiven Völkern münden sieht, lassen sich als Paraphrasen der Kernbegriffe aus dem *Denken der Naturvölker* entlarven. Hinter den andersartigen ‚geistigen Organisation‘, die nicht ‚hirnlisch ableitbar‘ seien, verbergen sich die Kollektivvorstellungen der prälogischen Geistesart, an denen Lévy-Bruhl, wie

---

<sup>707</sup> SW III. S. 265.

<sup>708</sup> Ebd. S. 266.

<sup>709</sup> Ebd. S. 265.

<sup>710</sup> Wilhelm Jerusalem: Vorbemerkungen des Herausgebers.- In: Das Denken der Naturvölker. S. V-XVII; zum Einfluss Durkheims S. V-VIII.



gesehen, den Komplexcharakter hervorgehoben hat. In den Kollektivvorstellungen wird das Verstandesphänomen immer auch von motorischen und emotionellen Elementen angereichert. Aus diesen drei Komponenten intellektuell-motorisch-emotionell schmiedet Benn das Theorem einer ‚allgemeinen biologischen Bewußtseinsgliederung‘. Mit Blick auf die Initiationsrituale wies Lévy-Bruhl auf die schwer vorstellbare Gefühlsintensität hin: Furcht, Schauer, Hoffnung, Begierde, Besessenheit und Verzücktheit.<sup>711</sup> Das ist die Vorlage für Benns ‚fremdartige Gefühle‘. Die andere Wirklichkeit, von der im *Aufbau der Persönlichkeit* die Rede ist, ist die mystische Wirklichkeit der Primitiven, in der nicht „ein Wesen, ein Gegenstand, ein Naturereignis“<sup>712</sup> so erscheine wie in der Wahrnehmung der logisch denkenden Angehörigen der zivilisierten Völker. In der prälogischen Geistesart werden überdies die Natur und die Lebenswelt der Menschen nicht objektiviert, sondern erlebt, indem die Individuen überall Partizipationen fühlen.<sup>713</sup> So entsteht ein vollständig anderes, aber auch in sich stimmiges und schlüssiges Weltbild.

An einer weiteren Stelle in Benns Aufsatz von 1930 wird auf Lévy-Bruhls Theorie Bezug genommen. Hat Benn sich zuvor noch auf ‚die Soziologen‘ bezogen, so kommt er beim zweiten Rekurs auf *Das Denken der Naturvölker* ganz ohne Quellenangabe aus. Im Vorfeld hebt er in dem betreffenden Absatz den Schichtungscharakter der Psyche hervor,<sup>714</sup> untermauert diesen mit gelehrten Zitaten aus Nietzsches *Zarathustra* und Freuds *Traumdeutung* und verweist auf die gemeinsame Eigenschaft des Traums, der Kinderpsyche und der Psychose, die darin bestehe, eine vergangene, aber „noch vorhandene psychische Realität“<sup>715</sup> zu offenbaren. Die Analogie von Traum, Rausch, Ekstase und Geisteskrankheit ist ein Topos, der damals durch die Psychologie und ihre Subdisziplinen geht.<sup>716</sup> Im Bewusstsein, dass wir „die

---

<sup>711</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 22f.; Abschnitt von Benn angestrichen.

<sup>712</sup> Ebd. S. 24; Hervorhebung im Original.

<sup>713</sup> Vgl. ebd. S. 105.

<sup>714</sup> Zum psychologischen Schichtenmodell Gerlinde F. Miller: Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn. New York u. a. 1990. (= New York University Ottendorfer Series; N. F.; Bd. 29). S. 103-120.

<sup>715</sup> SW III. S. 271.

<sup>716</sup> Die Analogie von Traum, Rausch, Ekstase, Geisteskrankheit, kindlicher Psyche und entwicklungsgeschichtlich früher Psyche ist ein Leitgedanke der psychologischen Fächer zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Vgl. dazu auch Ernst Kretschmer: Medizinische Psychologie. 3., wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 24 Textabbildungen. Leipzig 1926. In der Einleitung weist Kretschmer darauf hin, dass in der medizinischen Psychologie eine Trennung zwischen Normalpsychologie und Psychopathologie nicht sinnvoll sei: „Denn es sind immer wieder die gleichen Grundmechanismen, die hier im Traume, in der

Reste und Spuren früherer Entwicklungsstufen in unserem Organismus“<sup>717</sup> tragen, bezieht Benn auch die völkerpsychologische Dimension in die Analogie ein:

Wir tragen die frühen Völker in unserer Seele, und wenn die späte Ratio sich lockert, in Traum und Rausch, steigen sie empor mit ihren Riten, ihrer prälogischen Geistesart und vergeben eine Stunde der mystischen Partizipation.<sup>718</sup>

Aufgrund der Beschreibungselemente ‚prälogische Geistesart‘ und ‚mystische Partizipation‘ fällt es nicht schwer, Lévy-Bruhl als denjenigen zu identifizieren, der Benns Vorstellung dessen, was geschieht, wenn die Kontrolle der rationalen Funktion über die Psyche nachlässt, hier geprägt hat. Interessanterweise geht Benns Übernahme aber sogar über das Zitat der zwei Kernbegriffe hinaus. So findet sich die Metapher des Aufstiegs, mit der Benn die stundenweise Aktualisierung des für frühgeschichtliche Völker charakteristischen Bewusstseinsmodus illustriert, bei Lévy-Bruhl vorgezeichnet. Im Zusammenhang mit den Kollektivvorstellungen und deren gefühlsintensiver Vermittlung in Zeremonien hieß es im *Denken der Naturvölker* doch:

[...] wenn dann, in der Zwischenzeit vor und nach den Zeremonien, der Gegenstand einer dieser Vorstellungen in dem Bewusstsein des „Primitiven“ *aufsteigt*, so wird ihm, selbst wenn er in diesem Augenblicke allein und ruhig ist, dieser Gegenstand nie farblos erscheinen und ihn nie gleichgültig lassen. Eine Woge der Leidenschaft wird sofort in ihm aufgerührt werden, die zweifellos weniger heftig ist als während der Zeremonien selbst, aber dennoch stark genug ist, um das Verstandesphänomen in den Gefühlen, die es einhüllen, fast verschwinden zu lassen.<sup>719</sup>

Benn transponiert das Bewegungsverb ‚aufsteigen‘, das bei Lévy-Bruhl zur Beschreibung eines Vorgangs der Vergegenwärtigung innerhalb der Individualpsyche verwandt wird, in den Kontext eines Gedächtnisaktes, bei dem zwischen dem ursprünglichen Erlebnis und der späteren Aktualisierung ein weit über die Lebenszeit des Individuums hinausgreifender Zeitraum liegt. Und als zweite Verschiebung gegenüber dem Gebrauch, den die Quelle von der im Deutschen erstarrten Metapher des Aufstiegs macht, erweist sich der Anthropomorphismus: bei Benn steigt keine

---

Künstlerphantasie und in der Völkerpsychologie, dort in Schizophrenie und Neurose, hier in den tierischen und kindlichen Reaktionsweisen, dort in Hysterie und Katatonie wiederkehren.“ (S. 8).

<sup>717</sup> SW III. S. 272.

<sup>718</sup> Ebd. S. 271.

<sup>719</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 23; von Benn angestrichen; Hervorhebung d. Verf.

Vorstellung ins Bewusstsein auf, sondern es sind frühe Völker, die sich erheben. Dadurch haftet der Beschreibung einer anderen, vom psychischen Normalzustand abweichenden Bewusstseinslage ein Motiv des Aufrührerischen, der kriegerischen Überwältigung an. Die frühen Völker übernehmen die Kontrolle über den Geist, der zu diesem ‚späten‘ Zeitpunkt der Entwicklungsgeschichte von der Ratio beherrscht wird. Schließlich fällt beim vergleichenden Blick der Textstellen auf, dass sich sogar die zeitlichen Einheiten ähneln, mit denen die Dauer der Vergegenwärtigung eines früheren Erlebniseindrucks angegeben wird. Räumte Lévy-Bruhl der aufsteigenden Vorstellung einen ‚Augenblick‘ ein, beläuft sich bei Benn die Dauer der mystischen Partizipation im Bewusstsein des spätzeitlichen Menschen auf eine Stunde.

Lévy-Bruhls Name wird zum ersten Mal von Benn im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* erwähnt, der ein paar Monate früher als *Der Aufbau der Persönlichkeit* veröffentlicht wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt – wir schreiben das Jahr 1930 – ist Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität schon innerhalb und außerhalb der Wissenschaft auf große Resonanz gestoßen, wofür sich viele Beispiele nennen ließen. Es sei nur an Musils weiter oben angesprochene *Ansätze zu neuer Ästhetik* von 1925 erinnert oder auch an Cassirers Werk *Das mythische Denken* aus dem gleichen Jahr, das zahlreiche Bezugnahmen auf Lévy-Bruhls Titel von 1910 enthält. Benn bezeichnet in seinem poetologischen Aufsatz Lévy-Bruhl als den „berühmteste[n] und befugteste[n] Forscher der intellektuellen und soziologischen Zusammenhänge“<sup>720</sup> und nimmt den solchermaßen nobilitierten als „seinen vielleicht wichtigsten Kronzeugen“,<sup>721</sup> wie Monika Fick schätzt, für seine Auffassung des Dichterischen in Anspruch.

Benn wendet sich gegen die „soziologische Theorie des Dichterischen“,<sup>722</sup> indem er die Behauptung aufstellt, der Dichter finde keine „keine sozialen Voraussetzungen“ mehr. Zudem trenne ihn „eine Kluft“ von „diesem Zivilisationsschotter“ und er müsse die „Perspektive seiner Herkunft und Verantwortung“ weiter rücken „bis dahin, wo die logischen Systeme ganz vergehn“.<sup>723</sup> Die Entbindung des Dichters von den

---

<sup>720</sup> SW III. S. 241.

<sup>721</sup> Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314; hier S. 293.

<sup>722</sup> SW III. S. 233.

<sup>723</sup> Ebd. S. 241.

‚logischen Systemen‘ und der damit verknüpfte Verweis auf ein schöpferisches Milieu, das als eine Gegensphäre zu den logischen Systemen vorgestellt wird, bilden die Relaisstelle, an der Benn eine Sequenz aus mehreren Zitaten aus dem *Denken der Naturvölker* in seinen Text einmontiert:

»Das logische Denken, welches sich in reinen Begriffen und durch die vernunftgemäße Organisation dieser Begriffe zu verwirklichen strebt, hat nicht denselben Umfang wie die Geistesart, die in früheren Vorstellungsweisen ihren Ausdruck fand«, und: »sie liefert kein Äquivalent für die Elemente, die sie eliminiert hat«, und: »die logische Denkweise kann niemals die Universalerin der prälogischen Geistesart sein«, und: »Verglichen mit der Unwissenheit, wenigstens mit der bewußten Unwissenheit, ist die Erkenntnis zweifellos im Besitz ihres Objekts. Aber verglichen mit der Partizipation, welche die prälogische Geistesart realisiert, ist dieser Besitz immer nur unvollkommen, unzureichend und gewissermaßen äußerlich«, denn: »dies ist tiefer und kommt von weiter her«, und: »die Seele trachtet nach Tieferem als der Erkenntnis, nach etwas Tieferem, das ihr Ganzheit und Vollendung gibt« [...].<sup>724</sup>

Diese von Benn in seinen Essay eingebauten Zitate stammen alle aus dem letzten Abschnitt von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker*. Dass Benn dem Abschnitt, in dem Lévy-Bruhl die Rehabilitation der prälogischen Geistesart betreibt, erhebliche Bedeutung beimaß, lässt sich auch am Erscheinungsbild seines im DLA Marbach aufbewahrten Leseexemplars ablesen. Alle Stellen, aus denen Benn in *Zur Problematik des Dichterischen* zitiert, weisen Anstreichungen auf. Das Kapitel, zu dem der Abschnitt gehört, ist mit dem Titel ‚Übergang zu höheren Typen der Geistesbetätigung‘<sup>725</sup> überschrieben. Lévy-Bruhl entwirft darin ein Entwicklungsmodell, das den Übergang von der durch mystische Partizipation bestimmten prälogischen Geistesart zur logisch-begrifflichen Denkweise der zivilisierten Völker beschreibt.

Bei fortschreitender Entwicklung verliert die ursprüngliche mystische Symbiose, in der es weder die Scheidung von Subjekt und Objekt noch eigentlich Vorstellungen gibt, ihre Festigkeit. Bei den Stammesangehörigen bildet sich allmählich ein Bewusstsein für die Differenz zwischen der Gruppe und den Einzelexistenzen aus. Die Wahrnehmungsvorgänge werden der mystischen Hülle, von der sie bisher überlagert

---

<sup>724</sup> Ebd. S. 241f.

<sup>725</sup> Das Denken der Naturvölker. IX. Kap. S. 323-346.

waren, allmählich entkleidet. Die mystischen Erfahrungsmomente treten immer mehr hinter objektiven Erfahrungen zurück. Die Partizipation wird nicht mehr wie vorher gefühlt oder erlebt. Sie muss nun vorgestellt werden. Lévy-Bruhl stellt diesen Wandel an dem Beispiel der südamerikanischen Bororó-Indianer dar, die Karl von der Steinen beobachtet und beschrieben hat:

Die Bororó werden nicht mehr sagen, daß sie Araras (Papageien) *sind*, sie werden sagen, daß ihre Ahnen Araras waren, daß sie von derselben Wesensart sind wie die Araras, daß sie nach ihrem Tode Araras werden, daß es ihnen verboten ist, Araras zu töten und zu essen, beziehungsweise nur unter Bedingungen erlaubt ist, die in aller Strenge festgesetzt worden sind (totemisches Opfer) etc.<sup>726</sup>

Damit die Gesellschaft sich trotzdem ihres Zusammenhalts und ihrer Symbiose mit der natürlichen und übernatürlichen Umwelt versichern kann, sind Vehikel oder Mittelglieder der Partizipation notwendig, die die Zusammengehörigkeit oder die Vereinigung symbolisieren. So entstehen die Riten, heiligen Institutionen, Zauberpraktiken und Mythen, das heißt Kollektivvorstellungen von Seelen, Geistern und ähnlichen Wesen. Das in Auflösung befindliche Partizipationsgefühl wird kompensiert durch Formen der Anschauung, der Symbolisierung, der zeichenhaften Kommunikation. Wenn die Kollektivvorstellungen entwicklungsgeschichtlich am Beginn der kollektiven Verfahren der Symbolisierung stehen, so stehen die begrifflichen Ausdrucksmittel an deren Ende. Das logische Bedürfnis des Geistes danach, Begriffe zu bilden und zu verwenden, wächst in dem Maße, wie die mystischen Vorverbindungen der Kollektivvorstellungen schwächer werden und das Interesse den objektiven Eigenschaften der Wahrnehmungsgegenstände gilt. Sobald die primitiven Gesellschaften für objektive Erfahrungen empfänglicher werden, werden sie auch für den Widerspruch empfindlicher. Die Kollektivvorstellungen einer sich entwickelnden Gesellschaft streben nach Lévy-Bruhl danach, die Form des Begriffs anzunehmen. Begriffsbildung und Objektivierung der Erfahrung sind für Lévy-Bruhl zwei sich gegenseitig unterstützende und verstärkende Entwicklungen, die die Kollektivvorstellungen der Gesellschaft und die mystische Erfahrungsweise der Individuen zusehends verdrängen. Lévy-Bruhl fasst den Begriff als „eine Art

---

<sup>726</sup> Ebd. S. 327; Hervorhebung im Original

logischen ‚Niederschlags‘<sup>727</sup> der ihm vorausgehenden Kollektivvorstellungen auf, von deren mystischer Imprägnierung fast immer auch ein Rückstand erhalten bleibe. Von allen mystischen Elementen befreite Begriffe seien selbst in den höchstentwickelten Gesellschaften eher die Ausnahme als die Regel und beschränkten sich auf wissenschaftliche Anwendungsbereiche. Aber selbst wenn es möglich wäre, alle prälogischen und mystischen Bestandteile aus den Begriffen der am höchsten entwickelten Völker zu entfernen, so zöge das noch kein völliges Verschwinden der prälogischen Geistesart nach sich:

Denn das logische Denken, welches sich in reinen Begriffen und durch die vernunftgemäße Organisation dieser Begriffe zu verwirklichen strebt, hat nicht denselben Umfang, wie die Geistesart, die in der früheren Vorstellungsweise ihren Ausdruck fand.<sup>728</sup>

Diese Stelle markiert den Beginn der wörtlichen Lévy-Bruhl-Zitate, die Benn in seinem Essay verwendet, um den Dichter von seiner Verpflichtung auf die Sphäre des logischen Denkens zu entbinden. Dass das logische Denken nicht den gleichen Umfang hat wie die prälogische Geistesart, die in Form der Kollektivvorstellungen wirksam wurde, beruht nach Lévy-Bruhl darauf, dass die Begriffe als Verständigungsmittel zwar die intellektuellen Funktionen der früheren Kollektivvorstellungen aufnehmen, doch finden die motorischen und emotionalen Elemente, die in den Kollektivvorstellungen mit den intellektuellen Elementen zu einem undifferenzierten Komplex verschmolzen sind, nach dem Umbau der Kollektivvorstellung zum Begriff keine entsprechenden Vehikel der Realisation. Die erkennende Funktion differenziert sich Lévy-Bruhl zufolge zwar im Laufe des geistigen Entwicklungsprozesses und wird von den anderen Elementen unabhängig: „allein sie liefert kein Äquivalent für die Elemente, die sie eliminiert hat. Ein Teil dieser Elemente wird also in unbestimmter Form außer ihr und neben ihr bestehen bleiben.“<sup>729</sup> Auch wenn die Fortschritte des logischen Denkens einen Rückgang der prälogischen Geistesart nach sich zögen, so Lévy-Bruhl, werde es nie soweit kommen, dass die prälogische Geistesart vollständig abgelöst werde:

[...] die logische Denkweise wird niemals die Universalerbin der prälogischen Geistesart werden. Immer werden sich die Kollektivvorstellungen erhalten, die eine intensiv gefühlte

---

<sup>727</sup> Ebd. S. 340.

<sup>728</sup> Ebd. S. 342; von Benn angestrichen.

<sup>729</sup> Ebd.; von Benn angestrichen.

und erlebte Partizipation ausdrücken und von denen niemals wird bewiesen werden können, daß sie, sei es logisch widerspruchsvoll, sei es physisch unmöglich sind.<sup>730</sup>

Die Kollektivvorstellungen, die sich aller Widersprüchlichkeit zum Trotz erhalten, sind nach Lévy-Bruhl diejenigen, auf denen religiöse und moralische Einrichtungen, Sitten und Anschauungen basieren. Diese Vorstellungen sind dann mit einem so starken Gefühl der Partizipation verbunden, dass sie gegen die von Seiten des logischen Denkens vorgetragenen Einwände gleichsam immunisiert sind. Die Persistenz bestimmter Kollektivvorstellungen, die sich als Relikte der prälogischen Geistesart erweisen, beweist nach Lévy-Bruhl, dass die größten Erkenntnisleistungen des logischen Denkens dem Menschen keine vollkommene Befriedigung zu verschaffen imstande sind. Die prälogische Geistesart hingegen ermöglicht vollkommene Befriedigung. Darin liegt ihre Überlegenheit gegenüber dem logischen Denken begründet:

Verglichen mit der Unwissenheit, wenigstens mit der bewußten Unwissenheit, ist die Erkenntnis zweifellos im Besitz ihres Objektes. Aber verglichen mit der Partizipation, welche die prälogische Geistesart realisiert, ist dieser Besitz immer nur unvollkommen, unzureichend und gleichsam äußerlich. Erkennen ist im allgemeinen objektivieren, gegenständlich machen; etwas objektivieren heißt, es nach außen projizieren als etwas Fremdes, das erkannt werden muß. <sup>731</sup>

Das objektivierende, distanzierende Begreifen mit dem Intellekt ist demnach nicht in der Lage, ein ähnlich intimes Gemeinschaftsgefühl herzustellen, wie es von einer gemeinschaftlich erlebten Partizipation und Ekstasen, d. h. „Grenzzustände[n], in denen infolge der vollständigen Einswerdung von Subjekt und Objekt die eigentliche Vorstellung verschwindet,<sup>732</sup> ermöglicht wird. Die Überlegenheit der Partizipation gegenüber dem logischen Erkennen erweist sich nach Lévy-Bruhl ferner im religiösen Glauben an einen Gott, im Vergleich zu dem jede durch das logische Denken vermittelte Gewissheit „stets etwas Farbloses, Kaltes, etwas beinahe Gleichgültiges“<sup>733</sup> ist. Aufgrund der von der prälogischen Geistesart realisierten Partizipationserlebnisse, für die die Erkenntnis durch das logische Denken kein vollwertiges Äquivalent bietet, erkennt Lévy-Bruhl in dem Bedürfnis nach

---

<sup>730</sup> Ebd. S.343; doppelte Anstreichung von Benn.

<sup>731</sup> Ebd. S. 343f.; Anstreichung und Randmarkierung von Benn.

<sup>732</sup> Ebd. S. 324.

<sup>733</sup> Ebd. S. 344.

## Partizipation eine anthropologische Konstante:

Nun, das Bedürfnis nach Partizipation bleibt gewiß auch noch in unseren Gesellschaften gebieterischer und stärker als der Erkenntnisdrang oder der Trieb. Jenes ist tiefer, es kommt von weiter her. Es war zweifellos in den menschlichen Gesellschaften während vieler Jahrtausende der prähistorischen Zeit allmächtig, da das logische Bedürfnis noch kaum gespürt wurde. Auch heute noch lebt die geistige Aktivität, die dank einer innigen Partizipation ihren Gegenstand besetzt, von jenem mystischen Bedürfnis und läßt es durch sich leben, strebt nichts weiter an und findet in diesem Besitz eine vollkommene Befriedigung. Aber die bloße Erkenntnis nach logischen Gesetzen ist noch immer unvollendet. Sie ruft immer nach einer Erkenntnis, die sie erweitert, und es scheint, daß die Seele nach etwas Tieferem trachtet als nach der Erkenntnis, nach etwas Tieferem, das ihr Ganzheit und Vollendung gibt.<sup>734</sup>

Nach Ansicht Lévy-Bruhls ist der Geist des Menschen ein Zwitter, in dem zu jeder Zeit die logischen und die prälogischen Kräfte um die Vorherrschaft kämpfen. Auch wenn die logischen Kräfte im Laufe der Entwicklungsgeschichte immer mehr in den Vordergrund getreten seien, seien durch das Partizipationsgesetz bestimmte Vorstellungen und die aus ihnen hergestellten Verbindungen auch aus den Gesellschaften der zivilisierten Völker nicht wegzudenken. Sie sähen sich zwar Anfechtungen ausgesetzt, erwiesen sich aber als „unausrottbar“.<sup>735</sup> Lévy-Bruhl zeigt, dass sich selbst in der Wissenschaft ein Überbleibsel der prälogischen Geistesart erhalten hat. Geistige Aktivität lebt demnach von einem mystischen Bedürfnis, den Gegenstand vollständig zu besitzen. In diesem Besitz findet sie „vollkommene Befriedigung“.<sup>736</sup> Was Lévy-Bruhl nur andeutungsweise und unter der unscheinbaren Bezeichnung ‚geistige Aktivität‘ mehr verbergend als enthüllend in seinem Schlusskapitel angesprochen hat, expliziert einer seiner Adepten aus der Individualpsychologie ganz unmissverständlich. Gustav Bychowski hebt in seinem Buch *Metaphysik und Schizophrenie* von 1923, das nicht nur zum Bestand von Bennis Bibliotheksnachlass gehört, sondern nachweislich auch bei der Arbeit an *Zur Problematik des Dichterischen* genutzt wurde,<sup>737</sup> die Verwurzelung des wissenschaftlichen Denkens in der primitiven Mentalität hervor. Es gibt ihm zufolge

---

<sup>734</sup> Ebd. S. 344f; doppelte Anstreichung der ersten beiden sowie des letzten Satzes.

<sup>735</sup> Ebd. S. 346.

<sup>736</sup> Ebd. S. 345.

<sup>737</sup> Gustav Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten; Bd. 21) [DLA]. Stellennachweise für die Parallelen in Bennis *Zur Problematik des Dichterischen* siehe Kap. 5.1.2.3.



„monistische[ ] Grundtendenzen des Denkens“, die immer wieder durchbrechen und versuchen, die „disparatesten Gebiete“ auf ein leitendes Prinzip zurückzuführen.<sup>738</sup> Ohne ein Streben nach Einheit, wie es die primitive Geistesart mit ihrer Bevorzugung der Partizipation gegenüber Dissoziation der Wirklichkeitselemente kennzeichne, sei weder Realität noch Wissenschaft vorstellbar.<sup>739</sup>

Bei Benn sind es weder das wissenschaftliche Denken noch religiöse oder moralische Anschauungen, die wie bei Lévy-Bruhl auf ihren prälogischen Kern hin transparent gemacht würden, sondern das Bewusstsein des dichterischen Ich. Gegen Ende des Aufsatzes äußert er sich zweideutig über die Möglichkeit, in einem postmythischen Zeitalter, in einer Zeit, in der „kein Manitu mehr zum Clan“<sup>740</sup> erlöse, die Erfahrung einer mystischen Partizipation zu machen: „Vorbei die mystische Partizipation, durch die saughaft und getränkeartig die Wirklichkeit genommen und in Träumen und Ekstasen abgegeben wurde, aber ewig die Erinnerung an ihre Totalisation.“<sup>741</sup> Damit wird der Zustand der Partizipation in der Moderne als ein dialektisch zu fassender beschrieben. Denn einerseits wird die Partizipation mit ihrer totalisierenden, gleichermaßen weltbildgenerierenden wie gemeinschaftsstiftenden Funktion ja dem Reich der Vergangenheit zugewiesen, andererseits soll sie sich in Form von Erinnerungen bei dem „Einsamen“,<sup>742</sup> dem „Wiederholungszwängen“<sup>743</sup> ausgesetzten

---

<sup>738</sup> Ebd. S. 156.

<sup>739</sup> Ebd. S. 157.

<sup>740</sup> SW III. S. 247. Lévy-Bruhl verwendet den aus einer nordamerikanischen Indianersprache übernommenen Ausdruck ‚Manitu‘ nicht, nennt im Zusammenhang mit den umfassenden Kollektivvorstellungen das ‚wakan‘, das ‚mana‘ wie das ‚churinga‘ (Das Denken der Naturvölker. S. 107-111). Sein Kollege Marcel Mauss schreibt im *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* (Esquisse d'une théorie générale de la magie, 1902/03) „Der berühmte Begriff des *manitu* bei den Algonkin [...] entspricht in etwa unserem melanesischen *mana*. Das Wort *manitu* bezeichnet [...] keineswegs einen Geist, sondern jede Art von magischen oder religiösen Wesen, Kräften und Qualitäten“ *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie.* - In: Ders.: *Soziologie der Anthropologie*. Bd. 1: *Theorie der Magie / Soziale Morphologie*. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss hrsg. Übersetzt von Henning Ritter. München 1974. (= *Hanser Anthropologie*). S. 43-179; hier S. 147. Möglicherweise lernte Benn den Ausdruck bei Gustav Hans Graber kennen: Zeugung, Geburt und Tod. Werden und Vergehen im Mythos und in der Vorstellung des Kindes. Ein psychoanalytischer Vergleich. Baden-Baden 1930. [DLA]. Bei Graber ist Manitu ein „uranfängliche[r] indianische[r] Gott[ ]“, der in einem Mythos der Tlinkit eine Rolle spielt (S. 57). Vgl. auch Ernst Cassirer: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. *Das mythische Denken* [1925]. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002: „Das Manitu der Algonkinstämme Nordamerikas; das Orenda der Irokesen; das Wakanda der Sioux weisen so durchgängige und schlagende Parallelen zu der Manavorstellung auf, daß hier in der Tat ein echter mythischer ‚Elementargedanke‘ ergriffen zu sein schien.“ (S. 90); sowie Kurt Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. Berlin 1905. [DLA] über die religiösen Vorstellungen der nordamerikanischen Algonkin: „Der Heilbringer des Walam Olum, der große Manitu, das heißt der Große Geist, ist unzweifelhaft aus der Gestalt des Heilbringers hervorgegangen.“ (S. 30).

<sup>741</sup> SW III. S. 247.

<sup>742</sup> Ebd. S. 246.

Dichter, „für den [...] alles Vergängliche nur ein Gleichnis eines unbekanntes Urerlebnisses“ ist, erhalten haben. In dieser zweiten Hinsicht hat sich eine Umbildung ereignet, die aus einem ursprünglichen Massenphänomen ein Phänomen der Individualpsyche hat werden lassen. Die dem Dichter erreichbaren Erinnerungen an ein unbekanntes Urerlebnis schließen an die platonische Vorstellung der Urideen, der eingeborenen Ideen an. Binn wird die auf Platon zurückgehende Vorstellung 1943 im Essay *Provoziertes Leben* erneut in Verbindung mit den Referenzen auf die prälogische Geistesart verwenden, um über das Wesen des Dichterischen zu reflektieren. Nachdem zuvor etliche Materialien aus der Ethnologie und Religionspsychologie über unterschiedliche Verfahren der „Vitalsteigerung“<sup>744</sup> aufgeboten und die These aufgestellt worden ist, dass „das mythische Kollektiv als Lebensgrund, als unreflektiertes Existenzgefühl“<sup>745</sup> noch auf einer Residualstufe „in uns“ erhalten sei und sich in bestimmten Prozessen realisieren lasse, klingt der Essay aus der Zeit des gegen Binn verhängten Schreibverbots folgendermaßen aus:

gewisse Gehirne realisieren in gewissen Zeitabständen ihre Träume, die Bilder des großen Urtraums sind, in rückerinnerndem Wissen. Diese Realisation vollzieht sich in ‚Stein, Vers, Flötenlied‘, dann entsteht Kunst; manchmal in Gedanken und Ekstasen. [...] Deutlich neigt sich Plato herüber; endogene Bilder sind die letzte uns gebliebene Erfahrbarkeit des Glücks.<sup>746</sup>

Der Dichter oder allgemeiner der Künstler – denn als Realisationsformen erkennt Binn ja neben dem ‚Vers‘ auch den ‚Stein‘ und das ‚Flötenlied‘ an – wird so zum erinnernden und vergegenwärtigenden Medium des Urtraums funktionalisiert. Dies ist die gleiche auf Platons Anamneselehre zurückgreifende Erklärung des dichterischen bzw. künstlerischen Schaffens, wie Binn sie in dem Essay von 1930 gegeben hat. Daneben aber bleibt auch die psychologische Erklärung bestehen, dass die spätzeitlichen Menschen über psychische Restbestände aus der Zeit des mythischen Kollektivs verfügen und diese abrufen können.

Aus drei anderen Texten, die in zeitlicher Nähe zum Essay *Zur Problematik des Dichterischen* entstanden sind, geht sogar hervor, dass sich Partizipationserlebnisse

---

<sup>743</sup> Ebd. S. 247; dort auch das Folgende.

<sup>744</sup> Ebd. S. 316.

<sup>745</sup> Ebd. S. 316; dort auch das Folgende.

<sup>746</sup> SW IV. S. 320.

beim modernen Menschen nicht nur in Form von Erinnerungen einstellen, sondern den Charakter von Realität annehmen können. So heißt es im *Aufbau der Persönlichkeit* im Hinblick auf das Schichtenmodell der Psyche, dass wir „die frühen Völker in unserer Seele“ trügen und dass diese unter den Voraussetzungen psychischer Ausnahmezustände „eine Stunde der mystischen Partizipation“ vergäben.<sup>747</sup> Es folgt die *Akademie-Rede* von 1932, in der Benn hervorhebt, dass das Erlebnis der mystischen Partizipation in der von progressiver Zerebration und Überbetonung der logischen Geistesfunktion geprägten Gegenwart möglich sei:

Die primitiven Völker erheben sich noch einmal in den späten. Die mystische Partizipation, durch die in früheren Menschheitsstadien saughaft und getränkeartig die Wirklichkeit genommen und in Rauschen und Ekstasen wieder abgegeben wurde, durchstößt die Bewußtseinsepoche und stellt neben die Begriffsexzuberationen eines formalistischen Späthirns die prälogische Substanz des Halluzinatorischen und gibt sowohl gestaltende Bewegung wie Realitätsandrang und auch Gewicht.<sup>748</sup>

Es zeigt sich hier, dass die Reaktualisierung einer psychischen Modalität, der für frühere Epochen der Menschheitsgeschichte die Bedeutung eines allgemeinen Gesetzes beigemessen wird, in der Moderne einer doppelten Restriktion unterliegt. Denn erstens ist die Rede, die Benn anlässlich seiner Aufnahme in die Preußische Akademie der Künste hielt, der Aufgabe verschrieben, „über das produktive Milieu an sich“ Aufschluss zu geben.<sup>749</sup> Daraus folgt, dass die metaphorisch als Aufstand der primitiven Völker beschriebene Revitalisierung prälogischer Mechanismen nur für die Kunstschaffenden der europäischen Völker zu Beginn des 20. Jahrhunderts gilt. Die zweite Einschränkung beruht darauf, dass sich der Übergang von der logischen zur prälogischen Orientierung des Bewusstseins nur mit zeitlicher Befristung vollzieht. Die Wirkung der ‚prälogischen Substanz‘ hält nämlich nur für die „Stunde“ der „schöpferischen Lust“<sup>750</sup> an. In dieser Zeitspanne offenbaren sich dem Künstler die auflösenden und gestaltenden ‚Stundengötter‘, wie Benn es mit einer mythologisierenden Metapher ausdrückt, die sich seit 1930 an verschiedenen Stellen

---

<sup>747</sup> SW III. S. 271.

<sup>748</sup> Ebd. S. 391.

<sup>749</sup> Ebd. S. 386.

<sup>750</sup> Ebd. S. 392; dort auch das Folgende.

seines Werks bemerkbar macht.<sup>751</sup> Mit der gleichen zeitlichen Befristung wird von der Rönne-Figur in *Irrationalismus und moderne Medizin* ein in mythischen Zeiten vermeintlich allgemeiner und permanenter Zustand von Vollkommenheit für immer noch erreichbar gehalten. Rönne, so heißt es am Ende des medizinkritischen Aufsatzes von 1931, hält „unbeirrbar den Blick auf einen ewigen mythischen Rest unserer Rasse gerichtet“, von dem er „glauben gelernt hatte, daß ihm allein wir es verdanken, wenn wir zu Zeiten herrlich waren und es vielleicht für Stunden auch noch sind“.<sup>752</sup> Anstelle des auf Lévy-Bruhl zurückgehenden völkerpsychologischen Interpretaments ‚mystische Partizipation‘ einschließlich der Implikate wie Vereinigung, Gefühlsintensität und Erlebnis bemüht Benn hier das biblische Wort ‚Herrlichkeit‘, mit dem an zahlreichen Stellen vor allen im Alten Testament das Wesen und die Macht des göttlichen Schöpfers bezeichnet werden. Herrlich ist alles, was der Herr in die Hand nimmt, was mit ihm in Berührung kommt, was ihn auszeichnet. Zugleich ist die Herrlichkeit eine Substanz oder Kraft, die der Herr an die Geschöpfe weitergeben kann, wie auch der Herr selbst die Herrlichkeit verkörpert. Ihrem Bedeutungsumfang nach erinnert die biblische Herrlichkeit an die von Lévy-Bruhl angesprochenen umfassenden und für das logische Denken nicht fassbaren Kollektivvorstellungen von der Art des ‚wakan‘ oder ‚mana‘. Die Herrlichkeit und mystische Partizipation, die sich einst, in ‚illo tempore‘,<sup>753</sup> in Form

---

<sup>751</sup> *Zur Problematik des Dichterischen*: „ein Schritt aus Flüchtlingselend zu einem Stundengott“ (SW III. S. 245f.); *Lebensweg eines Intellektualisten*: „ein durchbrochenes Ich, unter Stundengöttern, fluchterfahren, trauegeweiht“ (SW IV. S. 148); „Heute: Stundengötter, Stunden-Ichs unter einer ganz neuen Schöpfungserkenntnis“ (ebd. S. 179); der Begriff des Stundengottes schließt an die Stundenmotivik an, die schon in Texten der 20er Jahre im Kontext mit selbstreferenziellen Aussagen gebraucht wurde: *Alexanderzüge mittels Wallungen*: „das Leben ist eine Angelegenheit von Stunden, von leeren und von angefüllten [...]“ (SW III. S. 138); *Epilog und Lyrisches Ich*: „Fremdartige Macht der Stunde, aus der Gebilde drängen unter der formfordernden Gewalt des Nichts“ (ebd. S. 133); „das ist der Blick in die Stunde und die Glücke, wo die ‚Götter fallen wie Rosen‘ – Götter und Götterspiel.“ (ebd.); *Lebensweg eines Intellektualisten*: „nun aber kommt die Stunde und belädt sich mit den Bildern“ (SW IV. S. 177); im gleichen Text heißt es über die Gedichte des Morgue-Zyklus, sie seien „alle in der gleichen Stunde“ aufgestiegen (ebd. S. 178). Vgl. zur Thematik der schöpferischen Stunde und der Stundengötter Bruno Hillebrand: Gottfried Benn. „Steigern Sie Ihre Augenblicke“. Die nihilistische Metaphysik der Leere.- In: Ders.: Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit. Von Goethe bis heute. Göttingen 1999. (= Kleine Reihe V&R; Bd. 4011). S. 125-137, insbes. S. 131-133. Zum Begriff des Stundengottes aus mythologisch-religionswissenschaftlicher Perspektive Wilhelm Gundel: Stundengötter.- In: Hessische Blätter für Volkskunde 12. 1913. S. 100-131.

<sup>752</sup> SW III. S. 349.

<sup>753</sup> Vgl. zu dem Topos des Goldenen Zeitalters auch die literarischen Zitate, die Benn in der *Rede auf Heinrich Mann* und in *Provoziertes Leben* gibt: erstens aus einem Aufsatz von Heinrich Mann: „Man ahnt zuweilen, hellseherisch aus Sehnsucht, wie leicht, wie frei ‚an sich mit Hilfe gewisser Anlagen bewegt haben würde, die ganz sicher irgendwann in uns lagen – man glaubt, den leeren Fleck zu spüren –, und die uns auf nicht mehr erinnerliche Weise verloren gingen“ (SW III. S. 322); zweitens: „Ein wundervoller Satz aus einem Roman von

einer gemeinschaftlichen, schöpfernahen, gefühlsintensiven und erlebnishaften Existenz offenbarten, sind dem Menschen der Spätzeit nur temporär, nämlich stundenweise, vergönnt. Die Voraussetzung dafür, dass diese Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit nach der Vertreibung aus dem Paradies überhaupt noch möglich ist, bietet Benn zufolge jener ewige mythische Rest. Wie Benn sich die Herrlichkeit des mythischen Zeitalters vorstellt, verrät die *Akademie-Rede*, in der er an Kanaan erinnert, „das Land, in dem Milch und Honig fließt“.<sup>754</sup> Es sei ein „Zeitalter der ungetrennten Existenz“ gewesen, „in der Anschauung und Begriff, Farbe und Zahl, Instinkt und Rinde in einer Art Unschuld aneinanderlagen“, wohingegen heute gelte: „Das Leben währet vierundzwanzig Stunden, und wenn es hoch kommt, war es eine Kongestion.“<sup>755</sup>

Die dritte Stelle nach dem *Aufbau der Persönlichkeit* und der *Akademie-Rede*, an der Benn die erstmals in *Zur Problematik des Dichterischen* erwähnte mystische Partizipation aufgreift, ist der Essay *Züchtung* von 1933. Unter Verzicht auf den Qualifikator ‚mystisch‘ propagiert Benn darin die Partizipation als den allgemeinen Bewusstseinsmodus eines Zeitalters, das nach seiner damaligen NS-konformen Auffassung mit dem totalen Staat angebrochen ist. Er kontrastiert den neuen und zugleich alten Modus der Wirklichkeitskonstitution mit dem, der das 19. Jahrhundert dominiert habe:

Sein [des Menschen seit dem 19. Jahrhundert] letztes war, sich der Natur experimentell zu nähern, über ihr seine eigentliche Welt aus Klammern und Zahlen zu errichten, in dieser Stunde nähert er sich ihr anschauend, empfangend, wieder in jener alten Bereitschaft: Partizipation.<sup>756</sup>

---

Thornton Wilder kennzeichnet die Lage: „Wir kommen aus einer Welt, in der wir unglaubliche Maßstäbe der Vollkommenheit gekannt haben und erinnern uns undeutlich der Schönheiten, die wir nie festzuhalten vermochten, und kehren wieder in jene Welt zurück.“ (SW IV. S. 320). Zum Topos der Vertreibung bei Benn und Schiller Antje Büssgen: „Die Transzendenz der schöpferischen Lust“. Säkularisierungserfahrung und Kunst-Metaphysik bei Gottfried Benn.- In: *Ästhetik, Religion, Säkularisierung*. Bd. II: Die klassische Moderne. Hrsg. v. Silvio Vietta u. Stephan Porombka. Unter Mitarbeit von Sanne Ziethen. München 2009. S. 167-195; insbes. S. 168-175.

<sup>754</sup> SW III. S. 386; dort auch das Folgende. Auf das „Land, darin Milch und Honig fließt“, wird mehrfach im AT Bezug genommen, etwa in 2. Mose 3,8 oder 2. Mose 33,3.

<sup>755</sup> SW III. S. 387.

<sup>756</sup> SW IV. S. 35; in *Nach dem Nihilismus* datierte Benn den Übergang vom prälogisch begründeten zum logisch begründeten Verhältnis des Menschen zur Welt ganz präzise auf den 23. Juli 1847, als Helmholtz in der Berliner Physikalischen Gesellschaft den Energieerhaltungssatz vorstellte: „An diesem Tag begann die Vorstellung von der völligen Begreiflichkeit als Mechanismus. [...] Man vergegenwärtige sich, daß bis zu diesem Tage die Welt für die Menschheit nicht begreifbar, sondern erlebbar war, daß man sie nicht mathematisch-physikalisch anging,

In *Züchtung* liegt der Fall vor, dass die von Lévy-Bruhl übernommene Denkfigur, deren Anwendungsgebiet bis dahin auf die kunst- und dichtungstheoretische Reflexion beschränkt war, die größtmögliche Verallgemeinerung erfährt. Das Element einer Poetik, in der die regressive Bewegung zum Leitprinzip erhoben wird, überträgt Benn in dem Essay aus der Zeit seiner Begeisterung für das NS-Regime auf die Ebene der spekulativen Anthropologie.<sup>757</sup> Die zeitliche Befristung etwa auf eine Stunde, wie sie in den kunst- und dichtungstheoretischen Äußerungen begegnet ist, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle mehr. Es fällt insgesamt auf, dass Benn seit *Züchtung* den Partizipationsterminus aus seinem Sprachgebrauch in den Essays getilgt hat. Der Terminus kommt nicht einmal im *Provozierten Leben* zum Einsatz, obwohl er dort in Anbetracht des weiten völker- und religionspsychologischen Anspielungshorizonts und der Erklärung der künstlerischen Tätigkeit mit atavistischen Resten in der Anlage des spätzeitlichen Menschen erwartbar wäre. Hinzukommt, dass Benn von dem Adjektiv ‚prälogisch‘, das zum gleichen Diskursfeld wie die Partizipation gehört, Gebrauch macht.<sup>758</sup> Es scheint fast, dass sich der Begriff der Partizipation durch die Indienstnahme in dem ideologisch belasteten Essay von 1933 abgenutzt und sich Benn nach dem bösen Erwachen vor ihm gehütet hätte. Darauf weist eine Äußerung im Essay *Pessimismus* von 1943 hin, in der die geistigen Akte als etwas dem Kollektiven Entgegengesetztes dargestellt werden:

Das Denken [...] ist ichgebunden und solitär. Vielleicht dachten die Primitiven kollektiv, die Indianer, die Melanesier, am deutlichsten die Neger, hier könnte manches als Steigerung durch Massenteilnahme gedeutet werden, aber andererseits weisen die Gestalten der Zauberer, Medizinmänner, Heilbringer schon auf dieser Stufe auf das

---

errechnete, sondern als Gabe der Schöpfung empfand, erlebte, als Ausdruck des Überirdischen nahm.“ (SW III. S. 397).

<sup>757</sup> Vgl. zu der spekulativen Anthropologie Benns *Antwort an die literarischen Emigranten*: „Allerdings ist die Auffassung vom Wesen des Menschen, die dieser Züchtungs-idee zugrunde liegt, dahingehend, daß er zwar vernünftig sei, aber vor allem ist er mythisch und tief.“ (SW IV. S. 27). Zur Übertragung von Denkfiguren, die sich auf primitive Völker beziehen, auf die eigene historische Situation Dietrich Krusche: Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte.- In: Ders. u. Alois Wierlacher (Hrsg.): *Hermeneutik der Fremde*. München 1990. S. 143-174. Krusche stellt fest, dass Benn in den Texten, in denen er den Nationalsozialismus begrüßte – *Der neue Staat und die Intellektuellen* und *Antwort an die literarischen Emigranten* –, „die gleichen Elemente“ gepriesen habe, „die er in der Ursprungswelt der Südsee für real vorhanden“ gehalten habe, nämlich Leitvorstellungen wie „Entindividualisierung, Ritualität, Aufgehen im mythischen Kollektiv, Schöpfungsnahe“ (S. 165).

<sup>758</sup> „Aus ihm [einem geistigen Wesenskern] steigt er auf, der Große Nacht- oder Taggesang, der Große Sockelgesang prälogischer, aber noch erfüllungsfähiger Welten.“ (SW IV. S. 314). Der Große Nachtgesang spielt an auf einen 1933 ins Deutsche übersetzten Roman des amerikanischen Autors und Anthropologen Oliver La Farge: *Der große Nachtgesang. Eine indianische Erzählung*. Übertragen von Lulu von Strauß und Torney. Jena u. a. 1933. (= Deutsche Hausbücherei ). [im Original *Laughing Boy* von 1929].

Individuell-Isolierte der geistigen Äußerung hin.<sup>759</sup>

Den Eindruck, dass Benn sich den Partizipationsbegriff ab einem bestimmten Zeitpunkt versagt hat, bestätigt auch das Kapitel ‚IV. Block II, Zimmer 66‘ in der Autobiographie *Doppelleben*, wo Benn Lévy-Bruhls Schlüsselbegriffe in einer gleichsam inversiven Ethnologie auf die eigene Kultur, das Deutschland unter dem Naziregime, anwendet und seine Verwunderung darüber zum Ausdruck bringt, wie sehr die Masse der Deutschen im fünften Kriegsjahr dem „Geschwätz der Führer“ weiter Glauben schenken konnte: „Eine mystische Totalität von Narren, ein prälogisches Kollektiv von Erfahrungsschwachen – etwas sehr Germanisches zweifellos und nur in diesem ethnologischen Sinn zentral zu erklären.“<sup>760</sup> Vor dem Hintergrund, dass Benn in seiner polemischen quasi-ethnologischen Perspektive auf die eigene Gesellschaft mit dem Mystischen und dem Prälogischen zwei Schlüsselbegriffe aus dem von Lévy-Bruhl bereitgestellten terminologischen Arsenal verwendet, macht sich das Fehlen des Partizipationsterminus umso stärker bemerkbar.

Bevor die Funktion des Prälogischen in Benns Dichtungstheorie untersucht wird, sei noch ein Blick auf den Aufsatz *Goethe und die Naturwissenschaften* aus dem Jahre 1931 geworfen. Auch wenn Benn dort nicht auf den Partizipationsbegriff zurückgreift, sind Anleihen bei Lévy-Bruhl zu erkennen, die sich auf dessen Vorstellung von Partizipation als einer „gegenseitige[n] Durchdringung“<sup>761</sup> von Subjekt und Objekt beziehen. Diese Anleihen machen sich in der Konturierung von Goethes wissenschaftlicher Arbeitsweise geltend. Benn identifiziert diese Arbeitsweise mit dem anschaulichen Denken:

Es ist ein produktives Denken im Rahmen wissenschaftlicher Themen, ein weittragendes, perspektivisches Erfühlen von Zusammenhängen und Ursprüngen, ein Eintauchen des Denkens in den Gegenstand und eine Osmose des Objekts in den anschauenden Geist.<sup>762</sup>

Zur Charakterisierung des Goetheschen Denkens ersetzt Benn den auf Lévy-Bruhl zurückgehenden völkerpsychologisch-erkenntnistheoretischen Partizipationsbegriff

---

<sup>759</sup> SW IV. S. 327.

<sup>760</sup> SW V. S. 127.

<sup>761</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 344; im Rahmen eines von Benn doppelt angestrichenen Abschnitts, zudem mit Unterstreichung versehen.

<sup>762</sup> SW III. S. 372; dort auch das Folgende.

durch den chemisch-biologischen Begriff der Osmose. Die Osmose bezeichnet einen Vorgang, bei dem, vereinfacht gesagt, eine Substanz in eine andere eindringt und in dieser diffundiert. Es kommt also bei einem osmotischen Vorgang zur Durchdringung zweier vorher getrennter Substanzen. Im Ergebnis partizipieren beide aneinander. Bann charakterisiert das anschauliche Denken überdies als „ein ausgesprochen affektorientiertes Denken“ und nennt es „körperlich umwogt“. Was die Trias aus dem Denken, dem Affekt und dem Körper angeht, so orientiert sich die Charakterisierung von Goethes anschaulichem Denken an dem Begriff der Kollektivvorstellungen, in denen Lévy-Bruhl zufolge bei den primitiven Völkern die drei Komponenten des Intellektuellen, Emotionellen und Motorischen undifferenzierbar zusammenfließen. Das anschauliche, in dem Wissenschaftler Goethe inkorporierte Denken wird schließlich als ein Denken dargestellt, das „dem dichterischen sehr nah“ sei.

Bereits in *Zur Problematik des Dichterischen* hat Bann eine Analogie zum dichterischen Denken aufgestellt: „Das archaisch erweiterte, hyperämisch sich entladende Ich, dem scheint das Dichterische ganz verbunden.“<sup>763</sup> Als das archaisch erweiterte Ich begreift Bann dasjenige moderne, spätzeitliche Subjekt, dem die Fähigkeit gegeben ist, vorübergehend ein Gefühl in sich hervorzurufen, das dem Erlebnis von mystischer Partizipation ähnelt. Dabei ist es noch nicht einmal notwendig, Lévy-Bruhl „gegen den Strich“ zu lesen.<sup>764</sup> Zugegebenermaßen zeigt sich Lévy-Bruhl dem Geiste des Evolutionismus noch sehr verhaftet, bezeichnet er doch im Schlussteil seiner Arbeit von 1910 das logisch denkende Subjekt, „die logische Einheit des denkenden Subjekts“, als ein „Desideratum“,<sup>765</sup> also als etwas Anzustrebendes. Zudem lobt er die Effizienz, die die Arbeit mit Begriffen auszeichnet.<sup>766</sup> Dennoch stellt er auch die Überlegenheit der prälogischen Geistesart heraus, die er auf die Fähigkeit gründet, dem in der mystischen Symbiose geborgenen Subjekt intensive Gemeinschaftsgefühle, vollkommene Befriedigung, die Gewissheit des Besitzes und damit einen Nutzen zu ermöglichen, den durch das logische Denken hervorgebrachte Erkenntnisse nicht zu gewähren vermöchten. Außerdem weist Lévy-Bruhl auf die Persistenz des prälogischen Denkens bis in die Gegenwart hin und

---

<sup>763</sup> Ebd. S. 245.

<sup>764</sup> Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Bann.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314; hier S. 293.

<sup>765</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 345f.

<sup>766</sup> Vgl. ebd. S. 92.



erhebt diese Geistesart zu einer anthropologischen Konstante. Diese Perspektive auf das prälogische Denken öffnet primitivistischen Rezeptionstendenzen ein doppeltes Einfallstor. Über dem einen Tor steht: ein Merkmal, das im Rang einer anthropologischen Konstante steht, kann und darf nicht entbehrt werden; über dem anderen Tor steht: wenn die prälogische Geistesart Gemeinschaftsgefühle, Gefühlsintensität und vollkommene Befriedigung gewährleistet, dann müssen ihr unbedingt Ausdrucks- und Entfaltungsmöglichkeiten geboten werden.

In *Zur Problematik des Dichterischen* macht sich Benn Lévy-Bruhls Argument zu Eigen, dass die prälogische Geistesart lange Zeitabschnitte der Menschheitsgeschichte geprägt habe. Lévy-Bruhl schreibt über das Bedürfnis nach Partizipation: „Es war zweifellos in den menschlichen Gesellschaften während vieler Jahrtausende der prähistorischen Zeit allmächtig, da das logische Bedürfnis noch kaum gespürt wurde.“<sup>767</sup> Bei Benn wird daraus: „[...] jahrtausendlang, viele, viele Jahrtausende lang, viel, viel länger als unsere auf dem Satz vom Widerspruch beruhende Geistesgeschichte, lebte die menschliche Rasse bei Zauberkausalität und mystischer Partizipation.“<sup>768</sup> Gegenüber der Vorlage verschärft Benn die Asymmetrie zwischen prälogischer und logischer Mentalität, indem er zum einen das hohe Alter der prälogischen Geistesart mit den repetitiven Mitteln betont und zum anderen ‚unsere‘ Geistesgeschichte, also die Geistesgeschichte der zivilisierten Völker des Abendlandes, auf einen einzigen Satz reduziert. Die Reduktion auf den ‚Satz vom Widerspruch‘ suggeriert eine Eintönigkeit und Armut. Zugleich lässt Benn das Bedürfnis nach logischen Erkenntnisprozessen unerwähnt, das für Lévy-Bruhl als „Erkenntnisdrang“ und „Trieb, sich den logischen Bedürfnissen anzupassen“,<sup>769</sup> auch zur menschlichen Anlage hinzugehört. An Benns modifizierendem, eigene Akzente

---

<sup>767</sup> Ebd. S. 345; der Abschnitt ist von Benn doppelt angestrichen.

<sup>768</sup> SW III. S. 245. Dass sich das entwickelte Denken als eine recht junge Errungenschaft darstellt, bringt auch schon Hermann Usener in seinem epochemachenden Werk *Götternamen* von 1896 zum Ausdruck. Usener kontrastiert das begriffliche Denken mit Vorstellungs- und Ausdrucksformen älteren Datums, für deren Bezeichnung er noch nicht über so prägnant Termini verfügt wie ein paar Jahre nach ihm Wundt und Lévy-Bruhl: „Unsere philosophen in ihrer göttlichen erhabenheit über das geschichtliche behandeln die begriffsbildung und die zusammenfassung des einzelnen zu art und gattung als selbstverständlichen und notwendigen vorgang des menschlichen geistes. Sie übersehen, daß jenseits der für uns geltenden logik und erkenntnislehre es lange abschnitte der entwicklung gegeben hat, worin der menschliche geist sich langsamen schritten zum begreifen und denken hindurcharbeitete und unter wesentlich verschiedenem gesetz des vorstellens und sprechens stand.“ H. U.: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Mit Geleitworten von Martin P. Nilsson u. Eduard Norden. 4. unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2000. S. 321.

<sup>769</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 344f.

setzendem Umgang mit der Quelle fällt ein Weiteres auf. Benn greift nämlich zur Bezeichnung der prälogischen Geistesart auf einen zweiten Begriff zurück, der nicht aus dem gleichen terminologischen System stammt wie die mystische Partizipation. Bei der Zauberkausalität handelt es sich gemäß dem deutschen Völkerpsychologen Wilhelm Wundt um das primitive Analogon zum kausalen Denken der entwickelten Völker.<sup>770</sup> Das Verhältnis von Zauberkausalität zu Kausalität ist vergleichbar mit dem Verhältnis, in dem das Gesetz der mystischen Partizipation und das Gesetz des Widerspruchs zueinander stehen. Benn bediente sich höchstwahrscheinlich nicht direkt aus Wundts *Elemente[n] der Völkerpsychologie*, sondern aus der Quelle Bychowski, der er für seinen poetologischen Essay auch die Referenzen auf die indischen Kulturelemente – Wallungstheorie, Brahman, Jogasystem – entnahm.<sup>771</sup>

Außer dem Argument der Ursprünglichkeit – in den Kategorien der antiken Rhetorik einem ‚argumentum ad antiquitatem‘, das die Richtigkeit einer These damit beglaubigen will, dass eine Anschauung sich über lange Zeit ihre Gültigkeit bewahren konnte – kehren bei Benn auch die Überlegenheitsmotive wieder, mit denen Lévy-Bruhl die prälogische Geistesart ausgewiesen hat. Benn arbeitet mit starken Kontrasten und Klischees, die die Nachteile eines späten und die Vorteile eines früheren Zeitalters bebildern. Vor dem Hintergrund einer unwirtlichen Gegenwart, die von „Zivilisationsschotter“ und „Neurose“, „grogen Wuchten der Gewalten“, „Qualen“ und „Tränen“ sowie vom „Geschrei der Quantenquerulanten“ und von „Flüchtlingselend“<sup>772</sup> geprägt ist, entwirft er das Bild einer unbeschwerten, paradiesischen Urzeit. In dieser Umgebung erlebt das Ich Visionen und „Ekstase, süße“, hält „Beischlaf mit dem All“ und findet Trost von den schmerzhaften Eindrücken, die es im normalen Wachbewusstsein aufgenommen hat:

Nun sieht es die Welt tröstender, als der Tag gedacht, nun sieht es auf ihr das Viele und das Eine, durchflochten ohne Last. [...] Herrliche Dinge, die ganze Nacht, Visionen bis in

---

<sup>770</sup> „Kausalität in unserem Sinne existiert für den primitiven Menschen nicht. Will man auf seiner Bewußtseinsstufe überhaupt von dieser reden, so kann man nur sagen: ihn beherrscht die Zauberkausalität. Diese aber bindet sich nicht an Regeln der Verknüpfung der Vorstellungen, sondern an Motive des Affekts.“ Wilhelm Wundt: *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Leipzig 1912. [1. Kap: Der primitive Mensch, 7. Die Urformen des Zauber- und Dämonenglaubens] S. 93.

<sup>771</sup> Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. A. a. O. S. 105f.

<sup>772</sup> SW III. S. 241, 243f., 245.

den Morgen, Hingebungsorgien, Gemeinschaftsgefühle [...].<sup>773</sup>

An späterer Stelle in *Zur Problematik des Dichterischen* wird der Übergang von der unwirtlichen Gegenwart in die tröstende Frühzeit ins Bild gesetzt mit dem „Schritt aus Flüchtlingseiland zu einem Stundengott“.<sup>774</sup> In der Darstellung der Frühzeit, zu der sich das archaisch erweiterte, dichterische Ich Zutritt verschafft, verflechten sich die Motive des ‚soft primitivism‘ – das unbeschwerte Leben, das einträchtige Zusammenleben der Menschen, die Anwesenheit des Schöpfers – mit Theoremen aus Lévy-Bruhls erkenntnistheoretischer Systematik: die aufgehobene Differenz zwischen den Kategorien des Vielen und des Einen, Erlebnisse von Partizipation, mystische Wirklichkeitskonstitution, die Verflechtung der Vorstellungen mit emotionellen und motorischen Elementen in Form der rituellen Aktivität. Daneben entwirft Benn auch Bilder, die in der Tradition des so genannten ‚hard primitivism‘ stehen und die Härte des frühgeschichtlichen Lebens glorifizieren:

o schöner Tag der Reue der Natur, wenn auf einer Eisscholle zwei Tranherden mit  
Grätenkeilen wieder um die Seehundstellen boxen, o Heimkehr der Schöpfung, wenn  
gelackte Doppelhorden ihre Lippenpflocke salben und unter Hakenschnabelmasken das  
Opfer bringen im Schrei des Totemtieres.<sup>775</sup>

Laut Wolfgang Riedel funktionalisiert Benn die Dichtung zum „Organ“ eines Regressionszuges, in dem das lyrische Ich wie das lesende Subjekt phylogenetisch

---

<sup>773</sup> Ebd. S. 244.

<sup>774</sup> Ebd. S. 245.

<sup>775</sup> Ebd. S. 245. Über den Brauch, die Lippe zu durchstechen und mit einem Pflock auszufüllen, konnte sich Benn etwa in dem ethnographischen Bericht über die Tlinkitindianer informieren. Auf diese potenzielle Quelle über die die am östlichen Ufer der Beringsee ansässigen Tlinkit sei nur hingewiesen, weil sich bereits in einem anderen Zusammenhang (vgl. Kap. 4) ergeben hat, dass Benn diese Monographie nicht nur kannte, sondern dass er Beschreibungen und Formulierungen daraus im Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* (1931) nutzte. Zur Praxis des Lippenpflocks bei den weiblichen Angehörigen der Tlinkit (welches Material gewählt wird, welche Größe die jeweiligen Lippeneinsätze haben, in welchem Alter der Frau der operative Eingriff vorgenommen wird usw.) Aurel Krause: *Die Tlinkit-Indianer*. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstraße ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881 durch die Doktoren Arthur und Aurel Krause. Mit 1 Karte, 4 Tafeln und 32 Illustrationen. Jena 1885. S. 137-144. Die ethnographische Darstellung der Tlinkit geht zudem auf die Körpermalung bei Männern und Frauen ein. Benn geht mit dem ethnographischen Material recht frei um. Von der Gewinnung des Fischöls (S. 176-178) und der Jagd auf Seeottern, Robben, Delfine und Wale (S. 180f.) ist bei Krause ebenso die Rede wie von verschiedenen Feiern und Ritualbräuchen, dem Schrei des Totemtieres und dem Opfern von Sklaven (S. 238), der Gesichtsbemalung (S. 239) und den Stammeskämpfen (S. 245f.). Über die Vorbereitungen der Kämpfe: „Vor dem Angriff ziehen sie einen aus hölzernen Stäben gefertigten Panzer an, der ihre Brust und ihren Rücken schützt; das Gesicht bedecken sie mit Masken, welche die Gestalt von Tierköpfen haben, und auf den Kopf setzen sie eine hölzerne Kopfbedeckung, die mit ebensolchen Figuren verziert ist.“ Krause bringt die Tlinkit allerdings nicht mit dem Totemismus in Verbindung, sondern gibt als religiöse Klassenzugehörigkeit den Schamanismus an.

geweitet wird und sich die regressive Tendenz der Evolutionsgeschichte manifestiert.<sup>776</sup> Riedel liest *Zur Problematik des Dichterischen* in erster Linie als eine retrospektive Poetik der 10er und 20er Jahre und geht davon aus, dass Benn von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* „elektrisiert“<sup>777</sup> gewesen sein muss, weil ihm dieses Buch eine Zielvorstellung für die theoretische Konstruktion eines „poetischen Regressionszugs“<sup>778</sup> vermitteln konnte.

### **5.1.3.2 Der Raum als Kategorie der prälogischen Geistesart und als Motiv bei Benn**

In Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* wird der Raum an verschiedenen Stellen thematisiert. Zwei Aspekte, unter denen Lévy-Bruhl die Kategorie Raum betrachtet, sollen hier beleuchtet werden, weil sich bei Benn Entsprechungen zu ihnen finden. Zum einen spielt der Raum bei Lévy-Bruhl eine wichtige Rolle im Hinblick auf die außergewöhnlichen Gedächtnisleistungen, zu denen die Primitiven fähig sind. Zum anderen kommt ihm eine wichtige Funktion in der Beschreibung der primitiven Kausalitätsregeln zu. Der erste Aspekt ist besonders beachtenswert, weil damit ein auffälliges Motiv, das sich in mehreren Texten von Benn nachweisen lässt, erschlossen werden kann.

Lévy-Bruhl rühmt das ‚topographische‘ Gedächtnis, mit dem manche Primitive ausgestattet seien. Diese könnten die Bilder einmal durchkreuzter Gegenden „bis in die geringfügigsten Einzelheiten aufbewahren“ und seien in der Lage, „ihren Weg mit einer die Europäer verwirrenden Sicherheit zurückzufinden“.<sup>779</sup> Aus den ethnologischen Materialien, die Lévy-Bruhl zu diesem Merkmal der prälogischen Geistesart zusammengetragen hat, geht hervor, dass die Ethnologen, die verschiedene amerikanische, australische und afrikanische Völker besucht und die Sicherheit im Gelände selbst bei Kindern beobachtet hatten, uneins in der Frage waren, ob diese Sicherheit im Raum als eine erworbene oder angeborene Fertigkeit

---

<sup>776</sup> Wolfgang Riedel: Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.- In: Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900. Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201; hier S. 192.

<sup>777</sup> Ebd. 194.

<sup>778</sup> Ebd. S. 190-200.

<sup>779</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 89.

zu betrachten war. Ohne Karte und Kompass, ohne schriftliche Aufzeichnungen finden sich die Primitiven weitab von ihrem Heimatgebiet zurecht, weil sie das detaillierte Bild selbst eines ausgedehnten Gebietes im Gedächtnis haben. Ortssinn und Richtsinn sind gleichermaßen gut bei ihnen ausgeprägt, wobei unter dem Richtsinn oder Richtungsgefühl ein vollendet ausgebildeter Ortssinn verstanden wird. Wer seinen Ortssinn, sein Ortsgedächtnis, bis zu dieser Stufe der Perfektion ausgebildet habe, so Lévy-Bruhl, verirre sich nicht mehr.<sup>780</sup>

Von diesem Phänomen der sich mit traumwandlerischer Sicherheit durch den geographischen Raum bewegendem Naturvölker muss Benn fasziniert gewesen sein. Der Eindruck, dass Benn ein ausgeprägtes Interesse an dem Zusammenhang von Erkenntnis und Weltbildkonstitution mit der Wahrnehmung des Raumes hatte, lässt sich anhand zweier weiterer Funde in der Marbacher Nachlassbibliothek bestätigen. So besaß und las Benn erstens die Abhandlung des Philosophen Max Bense mit dem Titel *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum*, worin der Raum als „das universale, urgründige Weltphänomen“ begriffen wird, in dem sich das menschliche „Urerlebnis“ ereigne.<sup>781</sup> Bense stellte nicht nur dem ersten Kapitel ‚Abgrund und Urgrund‘ das Bennis-Wort „Das Weltall schweigt zu tief“ als Motto voran, sondern hinterließ in Bennis Leseexemplar auch die persönliche Widmung „Mit viel Dank“. Wann Benn das 1934 veröffentlichte Buch gelesen hat, lässt sich nicht ermitteln. Den An- und Unterstreichungen sowie den Randbemerkungen zufolge interessierte er sich vor allem für Benses Ausführungen über das Verhältnis von Ur- und Naturvölkern zum Raum. So markierte sich Benn zu einer Stelle, an der Bense einen Mythos der Maori wiedergibt,<sup>782</sup> zum anderen einen Abschnitt, in dem es über die Wirklichkeitsauffassung frühgeschichtlicher Völker heißt:

Der frühen Seele ist der Raum keine Kategorie, er ist Wirklichkeit, die ins Erlebnis fällt, ängstigt und doch alles umfängt. Am Anfang der Weltmythen steht beinahe immer das Erschrecken vor der Grenzenlosigkeit. Der Raum ist das Urphänomen der Welterkenntnis, also Uerscheinung vor dem Ich und erster Gegenstand der Schau, der

---

<sup>780</sup> Ebd.

<sup>781</sup> Max Bense: *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum*. Berlin 1934. [DLA]. S. 8. Benn notierte am Rand des Abschnittes: „anthropolog. Prinzipienlehre“, wobei er den Kommentar selbst in Anführungszeichen setzte.

<sup>782</sup> „Bei den Maoris heißt es: In Te Po, der Urnacht, vermählt sich die Zeit mit dem Raum, und daraus wird Bewegung. Welch hohe philosophische Einsicht! Denn tatsächlich ist doch, phänomenologisch gesehen, die Bewegung eine Synthesis aus Raum und Zeit.“ Max Bense: *Raum und Ich*. S. 11.

Ahnung, des Fühlens und des Erlebens. Als solcher muß daher das Raumphänomen bis in alle Mittel des Ausdrucks unseres Geistes eingedrungen sein. In allem was ist, erkennen wir Wesen vom Raum; und in jedem Mittel, Wort, Symbol oder Begriff unseres Verstandes liegt dieser Urraum als Kategorie zu Grunde. Der Raum der Wirklichkeit als erster Gegenstand unseres Erkennens wird später also auch Grundform der geistigen Ausdrucksmittel, d.h. Kategorie.<sup>783</sup>

Ausgehend von der Anschauung, dass sich menschliches Erkennen und Erleben über das Verhältnis zum Raum definieren, gelangt Bense weiter zu einer Bestimmung des Formbegriffs: „Form ist sinnliche Übersehbarkeit.“<sup>784</sup> Bense markierte sich auch diesen Satz in seinem Exemplar des Buches.

Als zweites muss im Zusammenhang mit Benses Interesse an Fragen des Erkennens und der räumlichen Wahrnehmung auf ein Werk des Sinologen Richard Wilhelm hingewiesen werden, das sich ebenfalls in der Benseschen Nachlassbibliothek befindet. Das Buch erschien 1931 und trug den Titel *Der Mensch und das Sein*.<sup>785</sup> Der von Bense 1941 im Essay *Kunst und Drittes Reich* erwähnte Wissenschaftler<sup>786</sup> hebt darin die Bedeutung des Raumes für die Erkenntnis hervor und verweist darauf, dass Ähnliches auch für die europäische Naturauffassung und allerneueste physikalische Theorien gelte:

Wenn wir fragen: was ist eigentlich das Letzte unserer europäischen Naturauffassung? Was das Ziel unseres Erkennens? So geben uns die Philosophen die Antwort: das Sein, das reine Sein, das, was ist, was nicht dem Wechsel unterworfen ist, das, was ewig ist, wirklich ist. Überall wird bei diesem Sein aufs Räumliche Wert gelegt. Das geht bis in die letzten Erzeugnisse Einsteinscher Theorie, in der ja auch die Zeit als vierte Dimension des Raums aufgeführt wird.<sup>787</sup>

Dafür, dass Bense sich mit der Bedeutung des Raumes und der räumlichen Wahrnehmung für das menschliche Erkennen beschäftigte, lassen sich die beiden zitierten und von Bense durchgearbeiteten Quellen als beredte Zeugen verzeichnen.

Darüber hinaus fand Bense aber, wie einleitend in diesem Kapitel schon gesagt, auch bei Lévy-Bruhl Anregung und Anleitung zu erkenntnistheoretischen Reflexionen, die

---

<sup>783</sup> Ebd. S. 12; doppelt von Bense angestrichen.

<sup>784</sup> Ebd.; von Bense angestrichen und mit der zustimmenden Notiz „Gut!!“ am Seitenrand versehen.

<sup>785</sup> Richard Wilhelm: *Der Mensch und das Sein*. Jena 1931. [DLA].

<sup>786</sup> SW IV. S. 273.

<sup>787</sup> Richard Wilhelm: *Der Mensch und das Sein*. S. 118f.; Unterstreichung wie in Benses Leseexemplar.

um die Dimension des Raumes kreisen und die man wohl als frühe Beispiele eines ‚spatial turn‘ verbuchen könnte.<sup>788</sup> Denn durch Benns Essays ziehen sich, nachweislich seit den späten 20er Jahren, zwei komplementäre Motive, die sich eng an die von Lévy-Bruhl herausgestellte Eigenschaft anlehnen. Das erste Motiv ist die Raumsicherheit. Sie wird von Benn als ein positives Merkmal zumeist primitiver, historischer oder geographisch ferner Völker dargestellt. Hin und wieder setzt Benn statt des Begriffs der Raumsicherheit den des Raumgefühls. Das andere Motiv ergibt sich im Umkehrschluss, es ist die Verneinung oder Abwesenheit von Raumsicherheit. Benn bezeichnet diesen Gegenpol zu Raumsicherheit und Raumgefühl als ‚Raumneurose‘. Sie wird auf die eigene Zivilisationsstufe, den eigenen historischen Standpunkt, die eigene Kultur oder das eigene Volk bezogen. Das intakte oder gestörte Verhältnis des Menschen zum Raum liefert somit ein völkerpsychologisches Merkmal, anhand dessen sich – evolutionistisch gesprochen – Entwicklungsstufen differenzieren lassen. Die Entwicklung des Menschen oder von Teilen der Menschheit vom primitiven Zustand zur Zivilisation ist damit nicht nur die Geschichte des Übergangs vom primitiven, mythischen Denken, von der prälogischen Geistesart zum logischen, begrifflichen, wissenschaftlichen Denken, sondern auch die Geschichte eines Verlustes – des Verlustes von ursprünglicher Sicherheit im Raum. Gemäß einschlägiger Primitivismuskonzeptionen wie etwa derjenigen von Schüttpelz speist sich der ästhetische Primitivismus der Moderne aus der Annahme, dass die primitiven Völker der eigenen Kultur oder der eigenen Zeit überlegen seien und als Vorbild oder Zielvorstellung fungieren könnten.<sup>789</sup> Diese Überlegenheit kann nun auch mit dem Merkmal der Raumsicherheit begründet werden.

Zum ersten Mal taucht das Doppelmotiv Raumsicherheit/Raumneurose in Benns Prosadichtung *Urgesicht* auf. In der im März 1929 in der *Neuen Rundschau* veröffentlichten Prosadichtung, an der Benn wohl schon Anfang 1928, vielleicht sogar schon Ende 1927 gearbeitet haben muss,<sup>790</sup> findet sich der Theriomorphismus

---

<sup>788</sup> Einschlägig zum Begriff und zum Vollzug des ‚spatial turns‘ in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen: Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Hrsg. v. Jörg Döring u. Tristan Thielmann. Bielefeld 2008; mit Fokus auf die deutsche Literatur: Raumlektüren. Der Spatial Turn und die Literatur der Moderne. Hrsg. v. Tim Mehigan u. Alan Corkhill. Bielefeld 2013.

<sup>789</sup> Erhard Schüttpelz: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960). München 2005. Vgl. über die Bestimmungsmerkmale des europäischen Primitivismus das Kap. 2.3 dieser Arbeit.

<sup>790</sup> Kommentar *Urgesicht*. SW III. S. 492.

„Termiten mit Raumneurose‘ im Rahmen einer Gegenüberstellung von frühgeschichtlichen, antiken und gegenwärtigen technischen Errungenschaften:

Technisches Heute, maschinelles Gestern. Der erste Einbaum soziologisch folgenreicher als U-Boot und Fokker; der erste Pfeil tödlicher als Phosgen. Gelegenheiten mit Wasserspülung waren der Antike geläufig, nicht weniger Lifts, Flaschenzüge, Uhren, Flugmaschinen, Automaten; Monomanie in Tunnels, Gängen, Leitungen, Aquädukten –: Termiten mit Raumneurose, Zwänge zu Griffen.<sup>791</sup>

Das technologische Niveau der Gegenwart, repräsentiert von U-Booten, Fokker-Militärflugzeugen und Chemiewaffen, wird gegenüber den Pionierleistungen des „maschinelle[n] Gestern“, der technologischen Frühgeschichte, abgewertet.<sup>792</sup> Der erste Einbaum, eine Urform des Bootes, bei der ein Baumstamm ausgehöhlt und somit fahrtüchtig und transportfähig gemacht wurde, habe aus soziologischer Sicht größere Folgen gehabt als die im Ersten Weltkrieg eingesetzten Fahrzeuge, wie auch der erste mit einem Bogen abgeschossene Pfeil tödlicher gewesen sei als das ebenfalls im wenige Jahre zurückliegenden Weltkrieg eingesetzte Giftgas Phosgen. Aufgrund des nominalen Reihungsstils lässt sich nicht entscheiden, ob das Objekt der Geringschätzung nur der ‚homo faber‘ der Gegenwart ist oder ob auch die Angehörigen der Ur- und Naturvölker sowie die Produzenten der antiken Kommoditäten in den unvoreilhaften Termitenvergleich einbezogen sind. Da der Abschnitt ansonsten jedoch von der Aufwertung der frühgeschichtlichen Technikpioniere und im schwächeren Maße auch der antiken Ingenieure geprägt ist und zudem die medizinhistorischen Vergleiche in dem Text von einer primitivistischen Perspektive bestimmt sind,<sup>793</sup> liegt es nahe, den Termitenvergleich

---

<sup>791</sup> SW III. S. 210; vgl. zur Aufwertung der primitiven Pionierleistung auch aus Kurt von Boeckmann: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Meeres. Berlin 1924. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 4). [DLA, von Benn auf 1924 datiert]. Boeckmann äußert seine Bewunderung angesichts der Schiffsbautechnik polynesischer Völker, die bei ihrer Entdeckung durch europäische Forscher auf der Stufe von Steinzeitmenschen angetroffen worden seien: „Dies bedeutet aber für den polynesischen Schiffsbauer und Seefahrer: kein Messer, keine Säge, kein Bohrer, vor allem kein Nagel, keine Schraube, kein Eisenband. Nur Steine und Muscheln als Schlag-, Schneide- und Bohrwerkzeuge, nur Holz und Pflanzenfasern als Bindemittel. Und damit haben diese Menschen Schiffe gebaut, auf denen sie jahrhundertlang dem Ozean getrotzt haben, genial erfundene, hervorragend seetüchtige Fahrzeuge. Vom völkerkundlichen Standpunkt d. h. unter Berücksichtigung der verfügbaren Mittel, war dies eine gewaltige Tat, im relativen Sinne ungleich größer als die Erbauung eines modernen Ozeandampfers oder Dreadnoughts [...]“ (S. 59f.).

<sup>792</sup> Vgl. dazu auch die polemische Kritik am technologischen Fortschritt im Essay *Das moderne Ich*: „was für ein rüstiger Fortschritt vom Mantelgeschoß bis zur Lydditgranate!“ (SW III. S. 98).

<sup>793</sup> Vgl. Kap. 4.6.



und die damit einhergehende Neurosendiagnose nur auf die Zivilisation der Gegenwart zu beziehen. Zwei weitere Befunde erweisen den Einfluss von Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* auf Benns *Urgesicht*. Erstens nimmt der Erzähler, als er das Urgesicht erhält, „Katastrophen“ wahr, „die latent waren, Katastrophen, die vor dem Worte lagen“.<sup>794</sup> Zweitens wird der Abschnitt beschlossen: „Ich witterte in Masken, ich röchelte in Runen, ich drängte in Dämonen, schlafsüchtig und roh, mit Instinkten der Mythe, in anteverbaler Triebdrohung prähistorischer Neurone [...].“<sup>795</sup> Sowohl durch das Präpositionalgefüge ‚vor dem Worte‘ als auch durch das Adjektiv ‚anteverbal‘, das eine Bennsche Eigenprägung sein dürfte, scheint Lévy-Bruhls Schlüsselbegriff des Prälogischen hindurch. Benn paraphrasiert diesen – zuerst auf Deutsch, dann latinisierend auf der Wendung ‚ante verbum‘ aufbauend. Es kommt hinzu, dass das Begriffsfeld mit dem Mythischen („Mythe“), dem Anteverbalen, dem Prähistorischen und den Ausdrucksformen Maske, Rune und Dämon anzeigt, dass sich das Erzählersubjekt der Bewusstseinsmodalität primitiver Völker anzunähern versucht. Da sich Benns Lévy-Bruhl-Lektüre oder zumindest die Bekanntschaft mit der Theorie des primitiven Denkens also mindestens auf den Zeitraum zurückdatieren lässt, in dem der Text *Urgesicht* entstand, scheint es nur legitim zu sein, in dem Begriff der Raumneurose eine gezielte Komplementärbildung zu jenen Qualitäten des Ortsgedächtnisses und des Richtungsgefühls zu erkennen, die Lévy-Bruhl bei den primitiven Völkern nachgewiesen hat und die im Gegensatz zu der technischen Abstraktion stehen.

Auch wenn Benns im DLA Marbach befindliches Leseexemplar auf den April 1929 datiert ist, ist es nicht unwahrscheinlich, dass in die Prosaarbeit *Urgesicht* bereits Gedankengut aus Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität eingeflossen ist. Wie die Autopsie des Lévy-Bruhl-Bandes in Benns Bibliotheksnachlass und der Textvergleich mit dem Essay *Zur Problematik des Dichterischen* ergeben haben, nutzte Benn sein Leseexemplar zweifelsohne für die Arbeit an dem Essay. Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* war aber bereits seit 1921 in deutscher Übersetzung erhältlich. Und da Benn sich in den mittleren 20er Jahren in dem Berliner Kreis um Carl Einstein und Alfred Flechtheim bewegte und somit mit zwei maßgeblichen

---

<sup>794</sup> SW III. S. 211.

<sup>795</sup> Ebd.

Akteuren des ästhetischen Primitivismus in Deutschland in enger Verbindung stand,<sup>796</sup> die noch dazu frankophil waren, darf es als sehr wahrscheinlich angenommen werden, dass ihm Lévy-Bruhls Theorie zu dem Zeitpunkt, als er am *Urgesicht* arbeitete, längst bekannt war.

Darüber hinaus stützte sich Benn in seinen großen Essays aus dem Jahre 1930 unter anderem auf zwei Bücher aus dem Bereich der komparativen Psychologie, die ihm als Sekundärquellen für Lévy-Bruhls Theorie dienen konnten: erstens Gustav Bychowskis *Metaphysik und Schizophrenie* von 1923,<sup>797</sup> zweitens Alfred Storchs Buch *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen* von 1922.<sup>798</sup> Bychowskis Buch enthält ein umfangreiches Kapitel über Erkenntnisse aus der Völkerpsychologie. Eine der Hauptreferenzen in dem Kapitel bildet Lévy-Bruhls *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* in der Ausgabe von 1918. Bychowski erläutert die Schlüsselbegriffe aus der Theorie der primitiven Mentalität und entnimmt diverse Beispiele aus den von Lévy-Bruhl dargebotenen ethnographischen Materialien. 1931 empfahl Benn das Buch in einem Brief weiter, weil es „sehr viel Indisches“<sup>799</sup> enthalte, nachdem er es 1930 für den Essay *Zur Problematik des Dichterischen* genutzt hatte.<sup>800</sup> Wie die Markierungen und Marginalien in dem leider undatierten Leseexemplar belegen, setzte sich Benn in dem Buch intensiv mit den Abschnitten auseinander, in denen Bychowski auf *Das Denken der Naturvölker*

---

<sup>796</sup> Vgl. Kap. 3.1.

<sup>797</sup> Gustav Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten; Bd. 21). [DLA]. Benns nicht datiertes Exemplar weist sehr viele Bearbeitungsspuren auf und ist in einem so schlechten Erhaltungszustand, dass es teilweise nur noch in Form von Mikrofiches zur Verfügung gestellt wird.

<sup>798</sup> Alfred Storch: *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. Berlin 1922. (= Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie; Bd. 32).

<sup>799</sup> Brief [Nr. 3] an Heinrich Zimmer vom 8.08.1931. Zitiert nach: Friedrich Wilhelm: *Gottfried Benns Briefe an den Indologen Heinrich Zimmer*. - In: Benn Jahrbuch 2. 2004. S. 15-34; hier S. 18.

<sup>800</sup> Benn: „Es geht eine Lehre durch die Welt, uralte, die Wallungstheorie. In Indien sehr zu Hause, Brahman bedeutet die Ekstase, die Schwellung des Gemüts. Die Realitäten des Landes: die breiten Ströme, die großen Tiere, die Hungersnöte –: erwehre dich ihrer durch Bezauberung und durch Zucht: wer halluziniert, erblickt das Reale, wer betet, bekommt Macht über die Götter [...]. Das Yogasystem: Praxis der Introversion, Propädeutik für willkürlichen Stupor [...].“ (SW III. S. 244); Bychowski: „Brahman, als Gebet bedeutet zugleich ‚die Anschwellung des Gemütes‘, die Ergebung des Betenden, also die Andacht und die ekstatische Tendenz nach der Vereinigung mit dem All und den Zauberspruch, welcher in magischer Weise die Götter selbst zwingt und den Wünschen des Betenden willig macht.“ (*Metaphysik und Schizophrenie*. S. 142); „So vollendet sich denn die indische Lehre in dem Yoga-System, welches eine Praxis der Introversion, eine Anweisung zum willkürlichen Stupor darstellt.“ (ebd. S. 146; Hervorh. im Original, die Unterstreichung wie in Benns Leseexemplar, Benn hat überdies den gesamten Abschnitt angestrichen).

einging. Nicht zum Nachlass gehört *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*, das noch ein Jahr vor Bychowskis vergleichender Studie erschien. Binn nutzte es als Quelle für den *Aufbau der Persönlichkeit*, bezog etwa die Nietzsche- und Freud-Zitate daraus.<sup>801</sup> In Storchs vergleichender Studie zu Schizophrenie und primitivem Denken spielt Lévy-Bruhl eine wichtige Rolle. Wie Bychowski erläutert Storch die wichtigsten Konzepte aus Levy-Bruhls auch für die zeitgenössische Individualpsychologie wichtigem Werk. Allerdings greift weder Bychowski noch Storch Lévy-Bruhls Ausführungen über das hochentwickelte Raumgefühl der Naturvölker auf.

Die Motivik von Raumsicherheit und Raumneurose bleibt in den Essays der produktiven 30er Jahre sichtbar. Im *Aufbau der Persönlichkeit* stellt Binn den Körper als den zeitlosen Ausgangspunkt geistiger Aktivität dar. Zu den Charakteristika des Körpers gehört, dass er „ewig raumsicher“<sup>802</sup> sei. Da weiter vorne im gleichen Essay die andersartige Wirklichkeitskonstitution primitiver Völker im Rückgriff auf Lévy-Bruhls *Denken der Naturvölker* auf den Körper, nämlich die „universelle[ ] körperliche[ ] Basis“<sup>803</sup> zurückgeführt worden ist, lässt sich Binnns Gedankengang im Sinne eines griechischen Syllogismus in drei Schritten darlegen, wobei der dritte Schritt, die Schlussfolgerung, im Essay unausgesprochen bleibt:

1. Prämisse: Der Körper des Menschen ist raumsicher.
2. Prämisse: Die Erkenntnis primitiver Völker gründet sich nicht auf zerebrale,

---

<sup>801</sup> Binn: „Nietzsche, vor allen er, sah den engen Zusammenhang von Traum und primitiver Denkweise, er spricht von dem uralten Stück Menschentum in uns als der Grundlage, auf der die höhere Vernunft sich entwickelt habe: der Traum, sagt er, bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Kultur zurück und gibt uns ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.“ (SW III. S. 272); „In das Nachtleben scheint verbannt’ – dies sind die berühmten Worte aus Freuds Traumdeutung – ‚in das Nachtleben scheint verbannt, was einst am Tage herrschte’ – dieser Satz enthält die gesamte moderne Psychologie.“ (ebd. S. 270f.); „das Abnorme ist das Primitive’ (Freud).“ (ebd. S. 272).– Storch: „Nietzsche erkannte mit intuitivem Blick den nahen Zusammenhang zwischen Traum und primitiver Denkweise. Er spricht von dem ‚uralten Stück Menschentum, das sich im Traum in uns fortübt’, der ‚Grundlage, auf der die höhere Vernunft sich entwickelt hat und in jedem Menschen sich noch entwickelt.’ ‚Der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Kultur wieder zurück und gibt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.’ (Nietzsche, Menschliches-Allzumenschliches I, 1. Hauptstück, 13.)“ (Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. S. 1); „In das Nachtleben scheint verbannt, was einst im Wachen herrschte [...]’ [...] (Traumdeutung, 2. Auflage, 1909, S. 349).“ (ebd.); „Inzwischen war Freud daran gegangen, seine schon in der Traumdeutung ausgesprochene Behauptung: die ‚abnormen Vorgänge sind die primitiven’, durch ein größeres völkerpsychologisches Material zu belegen.“ (ebd. S. 2).

<sup>802</sup> SW III. S. 276.

<sup>803</sup> Ebd. S. 265.

sondern auf ganzheitlich körperliche Prozesse.

Schlussfolgerung: Primitive Völker sind raumsicher.

Damit bewegte sich Bennis Argumentation auf der Linie, die Lévy-Bruhl mit seiner Charakterisierung der prälogischen Geistesart vorgezeichnet hat. In *Goethe und die Naturwissenschaften*, Bennis großem Aufsatz von 1931, wird die „Auflösung des physikalischen Raumes“<sup>804</sup> angesprochen, die sich aus der Einsteinschen Relativitätstheorie ergibt. Die Dialektik der Auflösung besteht nach Benn darin, dass sich für die Zeitgenossen die Möglichkeit zum Entwurf neuer Raumkonzeptionen bietet. Als Zielvorstellung dient ihm ein ‚idealer‘ Raum, der an die „ästhetischen Kategorien Kants“ anschließen soll.<sup>805</sup> Auch in Bezug auf das anschauliche Denken, das Benn anhand erkenntnistheoretischer und wissenschaftlicher Aussagen Goethes konturiert und zur Reflexion über ein analoges oder ähnlich funktionierendes dichterisches Denken nutzt, interessiert ihn die Frage nach der Raumorientierung des Menschen. Goethe verkörpert für Benn eine „antike“ und „primäre“ Ratio, die den Gegensatz zu „der relativierten, raumneurotisch entarteten Ratio“<sup>806</sup> der wissenschaftlichen Moderne bildet. Während letztere methodisch ihren Ausdruck darin findet, dass Begriffe in „widerspruchslose mathematische Reihen“ hineingestellt werden, besteht die Leistung des von Goethe beispielhaft vorexerzierten anschaulichen Denkens in einer „Zuordnung der Dinge zum Menschen und seinem natürlichen Raum“.<sup>807</sup> Demnach verbindet sich mit dem anschaulichen Denken ein intaktes Verhältnis des Menschen zum Raum seiner Lebensumgebung. Diesmal lässt Benn die Grenze zwischen Raumsicherheit und Raumneurose nicht zwischen Naturvölkern und zivilisierten Völkern verlaufen, sondern zwischen zwei Generationen von Wissenschaftlern. Zur einen Seite dieser Grenze steht Goethe, auf der anderen seine Nachfolger. Zugleich ist es die Grenze zwischen der Antike, als deren äußerster Ausläufer Goethe von Benn begriffen wird, und der Neuzeit.

Im kurzen Essay *Franzosen* von 1940 vergleicht Benn in polemischer Weise deutsche

---

<sup>804</sup> Ebd. S. 371.

<sup>805</sup> Vgl. *Lotosland*: „Die eine Wissenschaft, der Kritizismus, sagt, Zeit und Raum sind Formen unserer Anschauung, die Welt hat keine Zeit, und das halte ich für wahrscheinlich [...]“. (SW V. S. 12).

<sup>806</sup> SW III. S. 381.

<sup>807</sup> Ebd. S. 370.

und französische Künstler. Er bekundet seine Begeisterung für Balzac, Pascal, Flaubert, die „Lyriker des neunzehnten Jahrhunderts“<sup>808</sup> sowie die bildenden Künstler des Impressionismus. Die Franzosen seien ebenso metaphysisch wie die Deutschen, machten aber „nicht so viel Gewäsch und Unsauberkeit daraus“ wie ihre „nie fertig werdenden, vielmehr immer vorzeitig fertigwerdenden ejaculatio-*praecox*-Nachbarn“. Außerdem seien sie größere geistige Arbeiter als die Deutschen: „sie verfertigen sich aus Strichen und Sätzen mühselig, aber *raumsicher*, Leitern und Stricke und gelangen hinüber.“<sup>809</sup> Im Umkehrschluss wird damit den deutschen Künstlern die Raumsicherheit abgesprochen. Die Grenze zwischen vorhandener und fehlender Raumsicherheit verläuft in diesem Fall nicht zwischen zwei mehr oder weniger entfernten Zeitaltern oder völkerpsychologischen Entwicklungsstadien wie im Goethe-Aufsatz, im *Aufbau der Persönlichkeit* oder auch im *Urgesicht*, sondern zwischen den Künstlern zweier Nachbarländer innerhalb der europäischen Moderne. Die Raumsicherheit ist bei Benn grundsätzlich eine Qualität, in deren Besitz ein Gegenüber (Franzosen, Antike, Goethe, Natur- und Urvölker) ist. Die eigene Kultur oder Zivilisationsstufe, das eigene mentalitätsgeschichtliche Zeitalter oder das eigene Volk ist dagegen mit dem Stigma behaftet, ein gestörtes Verhältnis zum Raum zu haben. Dieses Muster eines eigenen Mangelzustandes und eines fremden Besitzes findet sich auch in *Nach dem Nihilismus* wieder. In diesem Essay von 1932 erklärt Benn es zur Aufgabe des Künstlers,

sich an die eigentlich unerkämpfbaren Dinge heranzuarbeiten, deren Besitz älteren und glücklicheren Völkern schon in ihrer Jugend aus ihren Anlagen, ihren Grenzen, ihren Himmeln und Meeren unerkämpft erwuchs: Raumgefühl, Proportion, Realisierungszauber, Bindung an einen Stil.<sup>810</sup>

Verkehrt man den Merkmalskatalog zur Beschreibung älterer und glücklicherer, leider nicht in historischer oder ethnologischer Hinsicht genauer spezifizierter Völker in sein Gegenteil, so ergibt sich ein Bild dessen, was Benn an seiner eigenen Kunstepoche vermisst. Der Gegenwart fehlt demnach das Raumgefühl, ein Umstand, der in *Goethe und die Naturwissenschaften* und im *Urgesicht* mit dem Begriff der Raumneurose geradezu pathologisiert worden ist. Der Gedanke, dass die frühen

---

<sup>808</sup> SW IV. S. 258; dort auch das Folgende.

<sup>809</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original.

<sup>810</sup> SW III. S. 403.

Völker sich das Raumgefühl und die anderen positiv bewerteten Qualitäten nicht hätten erkämpfen müssen, weil sie ihnen durch Anlage und Erziehung gegeben gewesen seien, kann als Reflex auf die von Lévy-Bruhl angedeutete ethnologische Debatte verstanden werden, in der es darum ging, ob die außergewöhnliche Begabung der Naturvölker, sich im Raum zu orientieren, ein angeborener oder durch Übung erworbener Besitz war. Für Benn ist die Raumsicherheit zwar etwas ‚eigentlich Unerkämpfbares‘, doch ist eine Hintertür offen geblieben. Der Besitz kann durch Arbeit erlangt werden. Im Hintergrund der Denkfigur, dass sich der beklagenswerte Verlust eines Wertes durch Arbeit kompensieren lasse, steht der Sündenfallmythos aus der Genesis: nach der Vertreibung aus dem beschwerdelosen Paradies sieht sich der Mensch mit Arbeit und Mühsal konfrontiert. In einem Brief an Oelze aus dem Jahre 1947 beklagt Benn nicht den Verlust des Raumgefühls. Vielmehr habe der Mensch die „primäre mythische Realität“,<sup>811</sup> durch einen Sündenfall verloren. Die Restitution auch dieses verlorenen ursprünglichen Besitzes, die Wiedererlangung der mythischen Wirklichkeit oder Realität setzt die „Erarbeitung“ durch den Künstler voraus.

Neben dem Aspekt der Raumsicherheit, die Benn, wie gesehen, in verschiedenen Texten als Motiv aufgegriffen hat, spielt bei Lévy-Bruhl der Raumbegriff eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Beschreibung der primitiven Kausalität. Lévy-Bruhl stellt heraus, dass in der prälogischen Denkweise den räumlichen Merkmalen mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht werde als den zeitlichen. Räumliche Koinzidenz, räumliche Nähe oder Berührung im Raum sind dem primitiven Denken Grund genug, um ein Partizipationsverhältnis festzustellen. Lévy-Bruhl fasst das in die lateinische Formel: „juxta hoc, ergo propter hoc“.<sup>812</sup> Für das, was beieinander oder nebeneinander liegt, wird angenommen, dass es zueinander in einem Verhältnis von Ursache und Wirkung steht. Die Formel ist die Abwandlung des Sophismus ‚post hoc, ergo propter hoc‘, den Lévy-Bruhl gleichfalls erwähnt und zum hauptsächlichsten Kausalitätsprinzip der entwickelten, logisch denkenden Völker erhebt.<sup>813</sup> Für diese gelte die zeitliche Sukzession als das maßgebliche Kriterium zur

---

<sup>811</sup> Brief an Oelze vom 22.03.1947.- In: G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Bd. 2.: 1945-1949. S. 72f.; hier S. 72; dort auch das Folgende.

<sup>812</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 253.

<sup>813</sup> Ebd.

Erstellung von Kausalketten. Demgegenüber zähle für die Menschen mit prälogischer Denkweise insbesondere die Kontiguität. Die Primitiven richten ihr Augenmerk nach Lévy-Bruhl auf die Feststellung von „Kontiguitätspartizipationen“: „Es ist ganz sekundär und vielleicht sogar gleichgültig, ob eines der Verhältnisglieder in der Zeit vorher oder nachher kommt.“<sup>814</sup> Den Gedanken, dass sich die prälogische Geistesart und das logische Denken danach unterscheiden lassen, ob die Bildung von Kausalketten im einen Fall durch die räumliche Lage oder im anderen Fall durch die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Wahrnehmungselemente bestimmt ist, greift Benn in einem Text aus dem Spätwerk auf. In der Prosadichtung *Lotosland* von 1947 würdigt der Erzähler die Errungenschaften der „Vorzeitenforschung“, die „nicht umsonst seit 1900 so redlich gegrübelt“ habe und zu folgenden Ergebnissen gekommen sei:

Auch der Primitive hatte seinen Energiebegriff, er sah Zusammenhänge, er hatte eine Welt. Er hatte Erkenntnis, er fühlte die magischen Wirkungen der Gegenstände, er sah die Einheit und erhielt sie im Schauer der Identität. In den primitiven Kulturen wirkte der Raum bedingend: was in der Nähe voneinander stand, war begründet; im Spätbewußtsein tat es die Zeit; was nacheinander geschah, war begriffen.<sup>815</sup>

Die Auffassung, dass der Raum für die Kausalitätsgesetze der primitiven Kulturen die gleiche zentrale Bedeutung habe wie die Zeit für die Kausalitätsgesetze der späten Kulturen, steht den Überlegungen sehr nahe, die Lévy-Bruhl im *Denken der Naturvölker* angestellt hat. Beinahe zur gleichen Zeit, als die deutsche Übersetzung von Lévy-Bruhls Standardwerk zur primitiven Mentalität durch die Wissenschafts- und Kulturszene in den deutschsprachigen Ländern ging, stellten auch andere wichtige Autoren, allen voran Ernst Cassirer, völkerpsychologische Systeme auf, in denen die Zeitgebundenheit des modernen, wissenschaftlichen oder entwickelten Denkens und die Raumgebundenheit des primitiven oder mythischen Denkens betont wurden.<sup>816</sup> Bemerkenswert ist an dem Abschnitt aus *Lotosland* jedoch, dass

---

<sup>814</sup> Ebd.

<sup>815</sup> SW V. S. 11.

<sup>816</sup> Vgl. Ernst Cassirer: *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922): „Wenn das wissenschaftliche Denken bestrebt ist, den Primat des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff festzustellen und immer bestimmter auszuprägen, so bleibt im Mythos der Vorrang des räumlichen Anschauens vor dem zeitlichen durchaus gewahrt. [...] Nicht mit der zeitlichen Kontinuität, sondern mit der räumlichen Kontiguität ist der mythische Begriff der Ursächlichkeit innerlich verwandt und verwachsen. Alle Magie wurzelt in der Voraussetzung, daß, wie die Ähnlichkeit der Dinge, so auch ihr bloßes Beieinandersein, ihre räumliche Berührung, geheimnisvolle Kräfte in sich birgt. Was einmal diese Berührung eingegangen ist, das wächst für immer zu einer magischen Einheit

Benn sich bei dem Referat der Ergebnisse aus der Vorzeitenforschung nicht unmittelbar auf *Das Denken der Naturvölker* stützt, sondern auf Gustav Bychowskis *Metaphysik und Schizophrenie* von 1923. Im letzten Kapitel der komparativ angelegten Arbeit, in der Lévy-Bruhl ausführlich zitiert wird, bemüht sich der Schweizer Bychowski aufzuzeigen, inwieweit das wissenschaftliche Denken auf der primitiven Mentalität aufbaut. Dazu vergleicht er den modernen Energiebegriff, der so ‚befriedigend‘ sei, weil er „große und sehr verschiedenartige Erscheinungsgebiete in ein einheitliches System“<sup>817</sup> bringe, mit äquivalenten Vorstellungen bei primitiven Völkern: „[...] auch der Primitive hat seinen Energiebegriff, es ist der Mana des Melanesiers, der Wakan der Sioux, der Orenda des Irokesers.“ Das regional unterschiedlich benannte Einheits- und Lebensprinzip erlaube dem Primitiven, „die Welt auf seine Art zu verstehen und zu begreifen, wie uns das Energieprinzip ein zusammenhängendes Weltbild ermöglicht.“ Benns Veränderungen gegenüber der Quelle sind geringfügiger Art: erstens löst er die Nominalfügung ‚zusammenhängendes Weltbild‘ in zwei parataktisch angeordnete Sätze auf: „er sah Zusammenhänge, er hatte eine Welt“<sup>818</sup>; zweitens wendet er die Aussage, die bei Bychowski auf die logisch denkenden Menschen der Gegenwart bezogen ist – „wie uns das Energieprinzip ein zusammenhängendes Weltbild ermöglicht“<sup>819</sup> – auf den Primitiven an. Auch die Aspekte der magischen Wechselwirkungen und des Strebens nach Vereinheitlichung, die dem Primitiven zugeschrieben werden, kann Benn von

---

zusammen. Das bloße räumliche Beieinander hat hier stets reale Folgen.“ E. C.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. Bd. 16: Aufsätze und kleine Schriften. 1922-1926. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003. S. 3-73; hier S. 49. Mit Mythos und Magie ist für Cassirer auch die Astrologie verwandt, in der die „Bindung des Kausalbegriffs an den Raum [...] nur um so deutlicher“ heraustrete: „Denn alles Geschehen und Wirken wird letzten Endes an bestimmte ursprüngliche räumliche Gestaltungen, an gewisse Konfigurationen und ‚Konstellationen‘ angeknüpft“ (ebd.); vgl. auch das Cassirer-Referat bei Erich Unger: „Er [Cassirer] versucht etwa zu zeigen, daß im wissenschaftlichen Weltbild die Zeit prävaliere, in der naturwissenschaftlichen Denkweise die Tendenz bestehe, Raum in Kraft aufzulösen, daß das Schema der Kausalität letztlich in der Zeitfunktion gründe – und daß demgegenüber im mythischen Weltbild der *Raum* die Vorrangstellung einnehme, dass hier die astrologische Auflösung von Kraft in Raum gelte, und daß die Zuordnung aller Eigenschaften zu den Gestalten des Raumes das Kausalitätsbedürfnis befriedige.“ (E. U.: Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. München u. Berlin 1930. [DLA]. S. 18; Hervorhebung im Original, Unterstreichung in Benns Leseexemplar). Die Raumbezogenheit der mythischen Erkenntnisweise hebt auch Alfred Baeumler in seiner Einleitung in seine Bachofen-Anthologie hervor: „Sie ist [...] eine Zeit vor der geschichtlichen Zeit, eine Zeit ohne alle Chronologie, ohne alle Bestimmung [...]. Man würde auch besser tun, von einem mythischen *Raume* als von einer mythischen *Zeit* der Menschheit zu reden. In der Epoche des Mythos ist noch alles beieinander.“ Johann Jakob Bachofen: Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. Hrsg. v. Manfred Schroeter. München 1926. [DLA] S. XCII; Hervorhebung im Original.

<sup>817</sup> Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. A. a. O. [DLA]. S. 156; dort auch das Folgende.

<sup>818</sup> SW V. S. 11.

<sup>819</sup> Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. S. 156.



Bychowski übernehmen, der die Analogie von magischer Wirkung und Energieübertragung aufzeigt: „Wenn der Primitive von den magischen Wirkungen der Gegenstände durch Kontakt oder auf Distanz spricht, so können wir diese Übertragung der mystischen Kraft als ein Symbol unserer Energieumsetzung auffassen.“<sup>820</sup> Bennis Aussage, dass der Primitive mit Hilfe seines eigenen Energiebegriffs die Einheit sehe und sie „im Schauer der Identität“<sup>821</sup> halte, beruht auf einer abermaligen inversiven Übernahme, insofern es in Bychowskis vergleichend-psychologischer Studie heißt: „Wichtige Prinzipien der Wissenschaft verdanken ihre Formulierung nicht so sehr der Erfahrung, welche sie erst nachträglich bestätigte, als vielmehr jenem Grundstreben des Denkens nach Einheit, nach Identität.“<sup>822</sup> Was Bychowski im Hinblick auf das wissenschaftliche Denken formuliert, wird von Benn auf das primitive Denken projiziert. In den monistischen Grundtendenzen des Denkens, auch des modernen wissenschaftlichen Denkens, erkennt Bychowski ein Fortwirken des primitiven Denkens. Damit universalisiert und enthistorisiert er letzteres. Das „Gesetz der mystischen Anteilnahme“<sup>823</sup> müsse zwar dem wissenschaftlichen Denken fremd sein, weil dieses nicht zulassen könne, „daß Gegenstände, Organismen, Erscheinungen, gleichzeitig sie selbst und etwas anderes sein können“, doch setze auch die Wissenschaft schöpferische Aktivitäten voraus wie die „Vermengung verschiedenartiger Bereiche, das Aufeinander- und Durcheinanderwirken getrennter Kausalketten“.<sup>824</sup> Das Streben nach Einheit, die Vereinheitlichung getrennter Erscheinungen verbindet Bychowski zufolge das wissenschaftliche mit dem primitiven Denken und beweist die Verankerung des ersteren im letzteren. Während Bychowski also das primitive Denken dem wissenschaftliche überordnet und den genetischen Zusammenhang aufzeigt, stellt Benn die beiden Denkweisen in Lotusland als analoge, gleichberechtigte Systeme der Wirklichkeitskonstitution dar.

---

<sup>820</sup> Ebd.

<sup>821</sup> SW V. S. 11.

<sup>822</sup> Bychowski: *Metaphysik und Schizophrenie*. S. 157.

<sup>823</sup> Ebd. S. 155. Bychowskis Terminologie weicht teilweise von der deutschen Übersetzung von Lévy-Bruhls Buch ab, weil sich Bychowski auf die französische Ausgabe von 1918 stützt und eigene Übersetzungen präsentiert.

<sup>824</sup> Ebd. S. 155.

### 5.1.3.3 Das innere Prinzip, Krankheit und die mystische Kraft des Wortes bei Lévy-Bruhl und Benn

Ursula Kirhdörfer-Boßmann behauptete 2003 in ihrer Arbeit über die naturwissenschaftlichen Einflüsse auf Benns Frühwerk, Benn habe sich in *Irrationalismus und moderne Medizin* an Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Geistesart orientiert, als er in dem medizinkritischen Essay von 1931 auf Tabuvorschriften aus der Südsee Bezug nahm.<sup>825</sup> Natürlich ist es vollkommen zutreffend und richtig beobachtet, dass Benn die Schulmedizin mit alternativen Medizinsystemen kontrastiert sowie Heilkundemethoden beispielsweise aus dem alten Ägypten, aus Japan und Heilkundeinstitutionen der nordamerikanischen Tlinkitindianer anführt. Der Essay weist Einschlüge aus der Medizinethnologie auf und ist, wie im Kap. 4 ausführlich dargestellt wurde, im Hinblick auf seine Struktur und seinen Gehalt vom Primitivismus geprägt. Im Diskursfeld des Primitivismus kam Lévy-Bruhls Theorie der primitiven Mentalität eine Schlüsselstellung zu. Trotzdem ist es überraschend, dass Kirhdörfer-Boßmann ausgerechnet den folgenden Passus in den Horizont von Benns Lévy-Bruhl-Lektüre stellt:

Stevenson berichtet aus der Südsee: junge Menschen, die sich irgendwie gegen die Tabuvorschriften vergangen haben oder auch nur fälschlicherweise dies glauben, ziehen sich in eine Hütte zurück und sterben ohne jeden erkennbaren Anlaß in wenigen Tagen.<sup>826</sup>

Weder dem Inquit-Satz noch dem Quellenhintergrund des Essays, den Benn entgegen seiner Gewohnheit des nachlässigen Zitierens sogar relativ gut ausleuchtet,<sup>827</sup> schenkt Kirhdörfer-Boßmann somit Beachtung. Bei dem aus der Südsee berichtenden Stevenson handelt es sich um den Schotten Robert Louis Stevenson, den Autor von so bekannten Werken wie der *Schatzinsel* und der Schauernovelle *Der seltsame Fall des Dr. Jekyll und Mr. Hyde*. Weniger bekannt ist, dass der Erzähler Stevenson auch als Verfasser eines ethnographischen Berichts in

---

<sup>825</sup> Ursula Kirhdörfer-Boßmann: „Eine Pranke in den Nacken der Erkenntnis“. Zur Beziehung von Dichtung und Naturwissenschaft im Frühwerk Gottfried Benns. St. Ingbert 2003. (= Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft; Bd. 79). S. 291.

<sup>826</sup> SW III. S. 344.

<sup>827</sup> Im ersten Abschnitt erwähnt Benn „das Buch von Erwin Liek [...]: ‚Das Wunder in der Heilkunde‘ (Lehmann Verlag, München).“ (SW III. S. 340).

Erscheinung trat. Unter dem Titel *In the South Sea* schilderte er die Erfahrungen, die er auf Samoa und anderen Südseeinseln gemacht hatte. Der Bericht wurde 1896, d. h. posthum, publiziert und erschien 1927 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Aus der Südsee*.<sup>828</sup> In dem Kapitel mit der Überschrift ‚Tod‘ stellte Stevenson den Umgang der Marquesaner mit Sterben und Tod dar. Die Bewohner der Marquesas-Inselgruppe im Zentralpazifik litten demzufolge so sehr unter den Infektionen, die die Europäer eingeschleppt hatten, dass die Gefahr einer Entvölkerung bestand. Angesichts dieser Bedrohung sei der Gedanke an den Tod, so Stevenson, bei den Marquesanern allgegenwärtig. Der Marquesaner lebe und atme „unter einem Schatten der Sterblichkeit“.<sup>829</sup> So sehr habe man sich an die ständige Angst gewöhnt, dass der eigene Tod buchstäblich herbeigesehnt werde. Jede sich ihm bietende Gelegenheit nehme der Marquesaner wahr, um das Eintreten seines Todes zu beschleunigen: „bei irgendeiner Beleidigung, bei dem Bruch irgendeiner seiner vergänglichen und kommunistischen Liebesaffären nimmt er augenblicklich seine Zuflucht zum Grabe.“<sup>830</sup> Allerdings verbindet sich bei Stevenson die Affinität der Südseeinsulaner zum Tod, ihre Lebensmüdigkeit, nicht mit der Verletzung einer rituellen Vorschrift, dem Tabu. Den Tabubegriff gebraucht Stevenson stattdessen im Zusammenhang mit dem strengen Berührungsverbot, das für die Wohnstätten Verstorbener gilt: „Derartige Ruinen sind im strengsten Sinne Tapu [sic]; kein Eingeborener darf sich ihnen nähern; sie sind zu Vorposten des Todesreiches geworden.“<sup>831</sup> Abgesehen davon weiß Stevenson auch von einer Krankheit bei den polynesischen Völkern zu berichten, die sich nicht auf irgendeine körperliche Ursache zurückführen lässt: „Die Polynesier sind zuweilen einer Krankheit unterworfen, die scheinbar mehr dem Willen entspringt als dem Körper. Die Tahitier sollen ein Wort dafür haben, *erimatua*, aber ich kann es in meinem Wörterbuch nicht finden.“<sup>832</sup> Diese Substitution des ominösen ‚erimatua‘ durch das Tabu, eine bei Naturvölkern weit verbreitete Kollektivvorstellung, über die sich auch Angaben bei

---

<sup>828</sup> Robert Louis Stevenson: *Aus der Südsee*. Übersetzt v. [P.] Baudisch. Mit Illustr. v. [W.] Repfold. Berlin 1927.

<sup>829</sup> Ebd. S. 28.

<sup>830</sup> Ebd. S. 30.

<sup>831</sup> Ebd. S. 28.

<sup>832</sup> Ebd. S. 29; Hervorhebung im Original.

Lévy-Bruhl finden,<sup>833</sup> ist damit zu erklären, dass Benn sich nicht direkt auf Stevensons Bericht *Aus der Südsee* stützt, sondern nach einer Sekundärquelle zitiert. Diese Sekundärquelle ist das für den Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* überaus wichtige Buch *Das Wunder in der Heilkunde* des Medizinpublizisten Erwin Liek. Liek gibt Stevensons Bericht insofern verfälscht wieder, als er den dort im Zusammenhang mit dem polynesischen Eigentumskonzept gebrauchten Tabubegriff mit der Krankheit zum Tode zusammenführt. Benn wiederum hält sich an Lieks Darstellung, paraphrasiert diese leicht und behält die Abweichungen bei, die Lieks Referat in Bezug auf Stevensons Bericht *Aus der Südsee* aufweist.<sup>834</sup>

Nun mag man an Kirchdörfer-Boßmanns Darstellung bemängeln, dass sie dem quellenkundlichen Hintergrund von Benns Essay nicht im ausreichenden Maße gerecht wird. In einem wesentlichen Punkt ist Kirchdörfer-Boßmann jedoch ohne Einschränkung Recht zu geben, nämlich darin, dass sie die Textstelle, in der es um den Tod infolge eines Tabubruchs geht, in den Horizont der Bennschen Lévy-Bruhl-Lektüre stellt. Denn die Art und Weise, wie Benn den auf eine Tabuverletzung folgenden Tod begründet, findet sich bei Lévy-Bruhl vorgezeichnet. Benn zufolge sterben diejenigen, die gegen das Tabugebot verstoßen haben, an dem „inneren Prinzip, dem inneren Schöpfer, dem überirdischen Plan, der das ganze Tierreich durchzieht“.<sup>835</sup> Diese Kausalkette schließt zwar der Begrifflichkeit nach an die Quelle Liek an.<sup>836</sup> Aber in der Ausgestaltung des ‚inneren Prinzips‘ ist der prägende Einfluss Lévy-Bruhls nicht zu verkennen. So heißt es bei Benn über den Plan, der mit dem inneren Prinzip und inneren Schöpfer gleichgesetzt wird, dass er sich „[d]urch die

---

<sup>833</sup> Nur zwei Beispiele von Lévy-Bruhl: „Wenn ein Australier oder Neuseeländer, durch den Gedanken entsetzt, ein ihm verbotenes Nahrungsmittel gegessen zu haben, ohne es gewußt zu haben, infolge dieser Übertretung des Tabu stirbt, so kommt dies daher, daß er den Einfluß eines tödlichen Giftes spürt, welches er offenbar zugleich mit dem Nahrungsmittel zu sich genommen hat und gegen das mit Erfolg anzukämpfen aussichtslos ist.“ (Das Denken der Naturvölker. S. 78); „Es erklärte, es habe etwas getan, was es nicht hätte tun sollen [...]; nun hätten die Greise seine Sünde entdeckt und es werde infolgedessen nie das Mannesalter erreichen. Tatsächlich legte sich das Kind in diesem Glauben auf das Krankenbett, um sich nie wieder zu erheben; und nach Verlauf von drei Wochen starb es.“ (Ebd. S. 246).

<sup>834</sup> Liek gibt ein Beispiel für die Macht von Autosuggestion: „Stevenson und viele andere gute Beobachter haben aus der Südsee folgendes [sic] berichtet: Junge kräftige Menschen, die sich irgendwie gegen religiöse Vorschriften (Tabu) vergangen haben oder auch nur fälschlich dies glauben, ziehen sich in ihre Hütten zurück und sterben ohne jeden erkennbaren Anlaß in wenigen Tagen. Die Südseevölker gehen zugrunde, weil ihnen die Zivilisation alles genommen hat, was für sie des Lebens Wert bedeutete.“ (Erwin Liek: *Das Wunder in der Heilkunde*. 2., unveränd. Aufl. München 1931. S. 144; Hervorhebung im Original).

<sup>835</sup> SW III. S. 344.

<sup>836</sup> Liek: *Das Wunder in der Heilkunde*. S. 19.

ganze Natur“<sup>837</sup> ziehe, über das Prinzip, dass es nicht nur Belebtes, sondern auch Unbelebtes bewege und für eine „Verbundenheit“ allen organischen und anorganischen Lebens Sorge. Diese Zuschreibungen kommen Lévy-Bruhls Darstellung der umfassenden Kollektivvorstellungen, beispielsweise des ‚wakan‘ und des ‚mana‘, die als regionale Ausprägungen des Partizipationsgesetzes betrachtet werden können, sehr nahe.<sup>838</sup> Alle Dinge seien – Lévy-Bruhl zitiert die Ethnologin Alice Fletcher – durch die mystische Macht des ‚wakan‘ mit dem Menschen und untereinander verbunden, eine Kontinuität herrsche über alles Sicht- und Unsichtbare, über alles Tote und Lebende, über alle Ganzheit und alle Teile eines Ganzen hinweg.<sup>839</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint das innere Prinzip in Bennis Essay als die abstrakte, gebietsunspezifische und kulturneutrale Bezeichnung des mystischen Zusammenhangs, den Lévy-Bruhl mit dem Gesetz der Partizipation begründet.

Zur Illustration der mystischen Vorstellungskomplexe um Krankheit, Diagnostik und Therapie zitiert Lévy-Bruhl unter anderem den Schweizer Henri-Alexandre Junod, einen Sprachwissenschaftler und Ethnologen, der sich um die Jahrhundertwende lange Zeit als Missionar im südlichen Afrika aufhielt: „Der Eingeborene betrachtet die Krankheit nicht bloß als eine *körperliche* Unordnung, sondern als das Resultat einer Art Verfluchung, die mehr oder weniger *geistiger* Natur ist [...]“<sup>840</sup> Aus dieser mystischen Krankheitsauffassung folgt für die Behandlung, dass sie durch jemanden durchgeführt werden muss, der in der Lage ist, mit den mystischen, krankheitsbringenden Kräften in Verbindung zu treten und den exorzistischen Kampf mit ihnen aufzunehmen. Dafür kommen laut Lévy-Bruhl der Mediziner, der Schamane, der Zauberer, der „Doktor“ und der „Teufelsbeschwörer“<sup>841</sup> in Frage. Bennis Beispiele primitiver und alternativer Heilkundler weichen von dieser Liste zwar ab – er nennt stattdessen den Tlinkitschamanen, den „Zauberer [...] mit siderischem Pendel“, den „Lehmpriester“ und den „Masseur mit der mystischen

---

<sup>837</sup> SW III. S. 345; dort auch das Folgende.

<sup>838</sup> Vgl. Das Denken der Naturvölker. S. 105-111.

<sup>839</sup> Ebd. S. 107.

<sup>840</sup> Ebd. S. 233; Hervorhebung im Original; die einzige Anstreichung in Bennis Leseexemplar im VII. Kapitel [Einrichtungen, denen Kollektivvorstellungen zugrunde liegen, welche durch das Gesetz der Partizipation beherrscht sind. Fortsetzung].

<sup>841</sup> Ebd. S. 234.

Apparatur“<sup>842</sup> –, doch ist er sich mit Lévy-Bruhl einig darin, dass sich die verschiedenen Bezeichnungen auf dieselbe universelle Konstante beziehen, die sich in regional und historisch variierenden Ausprägungen manifestiert. Besteht für Benn diese Konstante in „de[m] geeignete[n] Mann [...] mit dem geeigneten Wort“,<sup>843</sup> so erkennt sie Lévy-Bruhl in dem „Mann [...], der befähigt ist, mit den geheimnisvollen Kräften und Geistern in Berührung zu treten, und der mächtig genug ist, sie zu bekämpfen und sie auszutreiben“.<sup>844</sup> Bei der Durchsicht der Fachliteratur wird sich Benns Alter Ego Rönne bewusst, dass das Wort als „reale[r] Reiz“<sup>845</sup> gezielt in der zeitgenössischen Therapie eingesetzt wird: „Also Wort, das berauscht, Wort, das tötet“.<sup>846</sup> Es kann nicht überraschen, dass der Dichter Gottfried Benn bei seiner Definition der zentralen Bestandteile im ärztlichen Handeln, das Wort in den Mittelpunkt stellt. Doch lehnt er sich selbst darin an Lévy-Bruhl an, für den der Glaube an die magische Kraft der Worte ein Charakteristikum der prälogischen Geistesart darstellt. Lévy-Bruhl leitet den mystischen Charakter der Sprache in primitiven Gesellschaften aus der mystischen Wirklichkeitsauffassung ab. Alle Phänomene und Zeichen sind in der Wirklichkeit der Primitiven von einer mystischen Hülle aus Kollektivvorstellungen umgeben, durch die der sinnliche Wahrnehmungsvorgang überlagert wird. Die Sprache als ein System verbaler Zeichen ist von dieser Überlagerung nicht ausgenommen, sondern ebenfalls mit mystischen Eigenschaften ausgestattet:

Infolgedessen kann der Gebrauch der Worte gar nicht gleichgültig sein: die bloße Tatsache, daß man sie ausspricht – wie die, daß man ein Bild entwirft oder eine Gebärde macht – genügt, um wichtige und furchterregende Partizipationen herzustellen oder zu zerstören. Es ist eine magische Handlung, die sich beim Sprechen der Worte vollzieht.<sup>847</sup>

Der Funktionsumfang der Sprache ist somit nicht auf die Mitteilungs- und

---

<sup>842</sup> SW III. S. 344.

<sup>843</sup> Ebd.

<sup>844</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 234.

<sup>845</sup> SW III. S. 345.

<sup>846</sup> Ebd.; auch Bychowski, der sich im Abschnitt ‚Völkerpsychologisches‘ überwiegend auf Lévy-Bruhl stützt, geht auf die mystische Kraft des Wortes im primitiven und schizophrenen Denken ein: „Das Wort, welches uns als bloßes subjektives Korrelat des Objektes, in praktischer Hinsicht aber ein bloßes Verständigungszeichen ist, wird sowohl für den Primitiven wie für den Schizophrenen zu einer besonderen Wesenheit, welcher besondere Eigenschaften zugeschrieben werden. Diese sind für den Primitiven mystisch, wir wissen, welche Rolle die Zauberworte in allen Praktiken spielen, welche Macht mit ihnen verbunden ist.“ (Bychowski: Metaphysik und Schizophrenie. S. 102).

<sup>847</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 151.

Abbildungsfunktion beschränkt. Weiter weiß Lévy-Bruhl davon zu berichten, dass sich bei primitiven Völkern häufig Sondersprachen ausbilden: etwa Sprachen, die bestimmten rituellen Feiern vorbehalten sind, oder Sprachen, die nur von bestimmten Personengruppen verwendet werden.

Die mystische Bedeutung der Sprache, die sich darin äußert, dass der sprachliche Ausdruck über den Mitteilung- und Abbildungscharakter hinausgeht, wird von Benn auch in seiner *Rede auf Stefan George* von 1934 reflektiert. Benn stellt darin den kurze Zeit vorher verstorbenen Dichter in den Kontext der geistigen und wissenschaftlichen Entwicklungen, die die Epoche der Jahrhundertwende zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert kennzeichneten. Dazu gehört für ihn ein neues Sprachgefühl:

Das neue Gefühl für die Sprache, das Ende des Jahrhunderts erwacht war, sie war ja plötzlich etwas ganz anderes geworden, sie war aus den Händen der Philologen in die der Völkerpsychologen und Anthropologen, auch der Erkenntnistheoretiker gelangt, war plötzlich nicht mehr Abbild und Ausdruck des Lebens, entsprach nicht der Wirklichkeit, sondern sie war eine metaphorische Überspannung des Seins, eine Schöpfung in sich und ohnegleichen, geistige Mächte radikaler, metaphysischer Art standen hinter den Lettern und Lauten, schaffende, rufende, beschwörende Mächte, und nur an diese wandte sich das Gedicht. Worte schon, aber nur als anthropologische Laut- und Lastträger, weit ausgeschweifte Primitive, zaubervoll und immer totemistisch, diese trugen seine Welt.<sup>848</sup>

Die Abbildungs- und Ausdrucksfunktionen der Sprache werden hier von einer metaphysischen Dimension überlagert, die Benn sich als von geistigen Mächten erfüllt und mit Akten magischer Beschwörung beeinflussbar vorstellt. Hinzu kommen die Referenzen auf primitive Völker, Magie und Totemismus, die anzeigen, dass Benn seine Betrachtungsweise der Sprache als einer metaphysischen Materie direkt aus Lévy-Bruhls Ausführungen über den mystischen Charakter der Sprache bei primitiven Völkern abzuleiten scheint. Markiert ist diese Urheberschaft auch durch den Hinweis darauf, dass das wissenschaftliche Interessensobjekt ‚Sprache‘ seine traditionelle Domäne, die Philologie, verlassen habe und zu Anthropologie, Völkerpsychologie und Erkenntnistheorie übergewechselt sei. Diesen drei Disziplinen

---

<sup>848</sup> SW IV. S. 102. Der Kommentar gibt als Quelle an: Johannes Nohl: Stefan George und sein Kreis.- In Weltliteratur der Gegenwart. Bd.: Deutschland. I. Teil. In Verbindung mit Ernst Blaß u. a. hrsg. v. Ludwig Marcuse. Berlin u. a. 1924. S. 227-322. Insbes. S. 230. (SW IV. S. 549f.).

lassen sich Lévy-Bruhls Arbeiten zur primitiven Mentalität ohne weiteres zuordnen. Man kennt Ähnliches aus dem *Aufbau der Persönlichkeit*, wo Benn ein anonymes Kollektiv der Soziologen Thesen beglaubigen ließ, die sich im Großen und Ganzen als Elemente aus der Theorie Lévy-Bruhls decouvrieren ließen. In der *Rede auf Stefan George* liegt der Fall vor, dass sich Lévy-Bruhl und sein Werk hinter dem dreifachen Kollektiv der Anthropologen, Völkerpsychologen und Erkenntnistheoretiker verbergen.<sup>849</sup> Die Wiedererkennung ist zudem dadurch erschwert, dass Benn den Begriff des Mystischen meidet und stattdessen die Dichotomie der Wirklichkeit darauf gründet, dass sich um die Sphäre des Objektiven, Empirischen und Natürlichen eine Sphäre legt, die das Sein ‚metaphorisch überspannt‘ und in der „geistige Mächte [...] metaphysischer Art“ herrschen. Überdies wird Lévy-Bruhls Theorem von der mystischen Kraft der Sprache von Benn gleichzeitig universalisiert und restringiert. Benn universalisiert, indem er die auf primitive Völker bezogene Theorie auf die eigene Zeit und die eigene Gesellschaft überträgt; er restringiert, indem seine Bezugsgröße nicht die Sprache im Allgemeinen ist, etwa die Nationalsprache, sondern die Sprache des Gedichts.

Das Motiv des mit mystischer Kraft aufgeladenen Worts taucht an weiteren Stellen im Bennischen Werk auf. Im Essay *Expressionismus* von 1933 identifiziert Benn Nietzsche und Hölderlin als die Wegbereiter der expressionistischen Bewegung in der Dichtung des 20. Jahrhunderts. Als charakteristisch für die Lyrik der beiden betrachtet Benn die „Beladung des Worts, weniger Worte, mit einer ungeheuren Ansammlung schöpferischer Spannung, eigentlich mehr *ein Ergreifen von Worten aus Spannung*, und diese gänzlich mystisch ergriffenen Worte leben dann weiter mit einer real unerklärbaren Macht von Suggestion.“<sup>850</sup> In *Gedichte*, einem 1941 entstandenen und erstmals in den *Statischen Gedichten* veröffentlichten Gedicht, gibt es ebenfalls eine enge Verbindung des Substantivs ‚Wort‘ und des Adjektivs ‚mystisch‘. Die erste Strophe des Gedichts schließt: „es gibt nur ein Begegnen: im

---

<sup>849</sup> Noch an anderer Stelle ordnet Benn den französischen Gelehrten der Prähistorie zu und stellt ihn in eine Reihe mit dem italienischen Kulturphilosophen Julius Evola und dem Münchener Paläontologen Dacqué: „Was in das Bewusstsein rückt ist das *Prähistorische* (Evola, Dacqué, Lévy-Bruhl) das erzieht die Massstäbe“ (Fragment von 1936. SW IV. S. 466; Hervorhebung im Original). In *Bezugssysteme* verwendet Benn den Begriff ‚Primitiven-Psychologie‘, ohne allerdings irgendeinen Namen dieser Disziplin zuzuordnen (SW IV. S. 326).

<sup>850</sup> SW IV. S. 80; Hervorhebung im Original.



Gedichte / die Dinge mystisch bannen durch das Wort“<sup>851</sup> In einer Entwurfsstufe der Strophe lautete der vorletzte Vers noch: „Es giebt nur eine Abwehr: im Gedicht“,<sup>852</sup> so dass auf dieser letztlich nicht zum Druck gelangten Arbeitsstufe zwei Elemente aus Lévy-Bruhls Beschreibung der mystischen Wirklichkeit, die mit mystischer Kraft aufgeladene Sprache und der Kampf des Heilers gegen unheilbringende mystische Kräfte, funktional verflochten sind. In der Endfassung des Gedichts hat sich dieser funktionale Zusammenhang nicht erhalten. Im Irrationalismus-Aufsatz wurde von Bann erwogen, ob sich das in der modernen Therapie bewährte Prinzip des geeigneten Wortes auf andere Anwendungsbereiche übertragen, „in den allgemeinen kulturellen Zusammenhang“<sup>853</sup> stellen lasse. In *Gedichte* ist der Schritt zur Bedeutungserweiterung des Wortes ins Existenzielle vollzogen. Bereits im Entwurfstadium, in dem das Lexem „Abwehr“ noch auf den Kontext der primitiven Heilkunde in Lévy-Bruhls Buch zurückverwies, wurde die apotropäische Kraft des Wortes gegen etwas ganz Allgemeines gerichtet, nämlich die „Dinge“. In der Endfassung ist die mystische Kraft des Wortes nicht mehr auf einen apotropäischen Effekt oder die Abwehrfunktion festgeschrieben, sondern zum Prinzip des Begegnens schlechthin erhoben. Lévy-Bruhls Begriff des Mystischen und die damit einhergehende Vorstellung von mystischen Kräften, die einen Totalitätszusammenhang zwischen räumlich, substantiell oder kategoriell getrennten Wirklichkeitselementen stiften, sind somit aus ihrem ethnologisch-völkerpsychologischen Ursprungskontext herausgelöst und stehen nun im Dienst der poetologischen Reflexion.

---

<sup>851</sup> SW I. S. 186.

<sup>852</sup> Ebd. S. 451; Vgl. auch die Interpretation des Gedichts bei Walter Hinck: Stationen der deutschen Lyrik. Von Luther bis in die Gegenwart. 100 Gedichte mit Interpretationen. Göttingen 2001. S. 161f.

<sup>853</sup> SW III. S. 345.

## **5.2 Der Einfluss Edgar Dacqués auf Benn**

### **5.2.1 Die Popularität der Arbeiten Dacqués bei den Intellektuellen und Künstlern der Weimarer Republik**

Der Essay *Saison*, den Benn 1930 in seinen Sammelband *Fazit der Perspektiven* aufnahm, stellt ein bissig-ironisches Tableau des Weimarer Kunst- und Wissenschaftsbetriebs dar. Nachdem Benn das gleichsam tempelschänderische Treiben in den „Musentempeln“<sup>854</sup> geschildert hat, nimmt er die „Fronten der Minerva“ in den Blick, Kunst und Wissenschaft seien schließlich „die Stützen eines Volkes“, wie Benn anzumerken weiß. Die erste Stellungnahme zum Zustand des Wissenschaftsstandortes lautet: „Augenblicklich hat es Minerva mit dem Aurignac, Darwin verkehrt, wir sind alle nur symbolisch.“ Bemerkenswert sind hier der schnoddrige und frivole Ton, mit dem ein erotisches Interesse der allegorischen Figur an einem männlichen Wesen kolportiert wird, außerdem die Verknappung in Form des unvollständigen Satzes („Darwin verkehrt“) und schließlich der an Sensationsmeldungen moderner Massenmedien erinnernde Gestus der kollektiven Vereinnahmung. Angewandt werden diese für massenjournalistisches Schreiben typischen Stilmerkmale auf Aussagen über zeitgenössische wissenschaftliche Ergebnisse und Forschungsschwerpunkte. So wird erstens auf ein anthropologisches Forschungsobjekt, den Aurignac, Bezug genommen, wobei der Eindruck vermittelt wird, dass dieser Kulturstufe der Jungsteinzeit im damaligen Wissenschaftsbetrieb großes Interesse beschieden war. Zweitens wird auf eine Widerlegung der im Anschluss an Darwins Arbeiten über die Arten formulierten Evolutionstheorien aufmerksam gemacht. Und drittens zeigt Benn die Veränderung an, dem das konventionelle Weltbild unterzogen wird und die dazu führt, dass der Mensch sich als symbolische Entität wahrnimmt.

---

<sup>854</sup> SW III. S. 295; dort auch das Folgende.

Der lakonische Stil, mit dem Bann auf drei Themen – Vorstufen des modernen Menschen, Entwicklungstheorie und Weltbildkonstitution – referiert, darf keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass sich hinter den Anspielungen ein wissenschaftlicher Themenkomplex verbirgt, mit dem sich Bann zu dieser Zeit überaus intensiv auseinander gesetzt haben muss. Von der Bedeutsamkeit dieses Komplexes legen zahlreiche Anmerkungen und Anspielungen in den um 1930 herum entstandenen Essays, Reden und Prosadichtungen bared Zeugnis ab. Außerdem griff Bann die wissenschaftlichen Problemstellungen, die sich in dem Komplex bündelten, als Anregungen für seine dichtungstheoretischen Konzeptionen auf. In einem Rundfunkgespräch, das 1930 zur Frage *Können Dichter die Welt ändern?* stattfand und an dem vermutlich außer Bann noch der Autor Johannes R. Becher teilnahm,<sup>855</sup> bekannte Bann, dass er zuletzt verstärkt sein Augenmerk darauf gerichtet habe,

daß die Zeit sich immer wendet, immer ein neuer Menschentyp sich bildet und daß Formeln wie Menschheitsdämmerung und Morgenröte schon allmählich Begriffe von einer geradezu mythischen Solidität und Regelmäßigkeit darstellen.<sup>856</sup>

Banns Eingeständnis, dass er sich ebenso mit einer ‚Wendung‘ der Zeit wie mit einer gleichfalls permanenten Veränderung des Menschentyps auseinander gesetzt habe, nimmt, ohne dass dies auf Anhub offensichtlich würde, auf den gleichen Komplex Bezug wie seine Äußerungen zum Aurignac, zu Darwin und zu einer symbolischen Weltauffassung in *Saison*. Die Veränderlichkeit der Zeit und des Menschen, der anthropologische Typus des Aurignac, die Ablehnung der darwinistischen Entwicklungsvorstellung und die symbolische Auffassung der empirischen Erscheinungen entstammen nämlich insofern einem einheitlichen Problemmassiv, als sie an zwei Publikationen anschließen, mit denen in den zwanziger Jahren der Paläontologe Edgar Dacqué Aufsehen erregte. Dacqué, ein habilitierter Paläontologe und Geologe, der unter anderem als außerordentlicher Professor für Paläontologie an der Münchener Universität tätig war,<sup>857</sup> ist heute außerhalb der

---

<sup>855</sup> Kommentar SW VII/1. S. 612f.

<sup>856</sup> SW VII/1. S. 172.

<sup>857</sup> Biographische und bibliographische Angaben zu Edgar Dacqué nach Werner Quenstedt u. Manfred Schröter: Dacqué, Edgar Viktor August.- In: NDB 3. 1957. S. 465-467.

Geschichtsschreibung seines Faches weitgehend in Vergessenheit geraten.<sup>858</sup> Doch erzielte er mit seinen Monographien *Urwelt, Sage und Menschheit* von 1924 und *Leben als Symbol* von 1928 eine Wirkung, die deutlich über die Grenzen seines akademischen Milieus hinausging.<sup>859</sup> Das erste der beiden Bücher erschien gleich in mehreren Auflagen. In *Leben als Symbol* wurde der im ersten Buch begonnene Versuch fortgeführt, „die Naturforschung am Mythos und den Mythos an der Naturforschung zu spiegeln“.<sup>860</sup> Die beiden Arbeiten, die man mit Regine Anacker mit dem Rubrum ‚spekulative Paläontologie‘<sup>861</sup> versehen kann, machten Dacqué zu einem Grenzgänger zwischen Natur- und Geisteswissenschaften; innerhalb der deutschen Paläontologie trugen sie ihm eine Sonderstellung ein.

Das Urwelt-Buch brach Dacqués Biographen Werner Quenstedt und Manfred Schröter zufolge „wie mit Urgewalt“ hervor<sup>862</sup> und bedeutete zugleich einen Einschnitt im wissenschaftlichen Œuvre Dacqués. Hatte er sich bis dahin mit Untersuchungen etwa zur Paläogeographie, zur Geologie der Alpen oder zur stammesgeschichtlichen Entwicklung von Schildkrötenarten einen Namen in der paläontologisch-geologischen Fachwelt gemacht, so gestaltete sich das Gros seiner Arbeiten von 1924 an naturphilosophisch. Um die markante Akzentverschiebung zu bemerken, reicht es allein, sich die Untertitel der beiden Bücher von 1924 und 1928 anzuschauen. Als „[e]ine naturhistorisch-metaphysische Studie“ war das erste, als „Metaphysik einer Entwicklungslehre“ das zweite untertitelt. Dacqué unternahm in diesen Arbeiten den Versuch, die Befunde seiner vorangegangenen paläontologischen und geologischen Untersuchungen in ein metaphysisches System einzupassen. Dessen Grundprämisse bestand darin, dass der organische Formenschatz lediglich als die Manifestation ideeller Wesenheiten aufzufassen sei. Dacqué betrachtete das organische Leben als die symbolische Darstellung von Urformen einer

---

<sup>858</sup> In einer der wenigen Fachgeschichten zu Geologie und Paläontologie wird Dacqué als „der Romantiker unter den Paläontologen des 20. Jahrhunderts“ angesprochen. Helmut Hölder: Geologie und Paläontologie. In Texten und ihrer Geschichte. Freiburg, München 1960. (= Orbis Academicus; Bd. 2/11). S. 404.

<sup>859</sup> Edgar Dacqué: *Urwelt, Sage und Menschheit*. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie. München u. Berlin 1924 [im Folgenden wird unter dem Kürzel USM nach der 4., ergänzten Auflage von 1927 zitiert]; ders.: *Leben als Symbol*. Metaphysik einer Entwicklungslehre. München u. Berlin 1928. [DLA; das Kürzel lautet LS]

<sup>860</sup> LS. S. III.

<sup>861</sup> Regine Anacker: *Aspekte einer Anthropologie der Kunst* in Gottfried Benns Werk. Würzburg 2004. (= Epistemata; Würzburger wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 471). S. 177.

<sup>862</sup> Quenstedt/ Schröter: Dacqué. A. a. O. S. 466.

übergeordneten Wirklichkeitsebene. Die Wandlungsprozesse der Naturgeschichte sollten die Realisierung dieser transzendenten Wirklichkeit darstellen. Dacqués metaphysische Naturauffassung war, wie Manfred Dierks nachgewiesen hat, an Schopenhauers Anschauungen in *Die Welt als Wille und Vorstellung* geschult.<sup>863</sup>

Mit seiner eigenwilligen Theorie des naturgeschichtlichen Ablaufs und der Sonderstellung, die er dem Menschen in dieser Entwicklung zuwies, fand Dacqué zahlreiche Adepten und Kommentatoren bei der intellektuell-ästhetischen Avantgarde. Auf Thomas Mann und Ernst Bloch sei hingewiesen, weil sie in ihren Bewertungen weit auseinander lagen und deshalb die Spannweite der Resonanz sichtbar machen können, auf die Dacqué mit seinen Überlegungen stieß. Während Thomas Mann in einer Buchbesprechung aus dem Jahre 1931 schwärmerisch über *Urwelt, Sage und Menschheit* urteilte und in dem Buch ein Musterbeispiel für ein neuartiges, faszinierendes Genre wissenschaftlicher Literatur zu erkennen glaubte, „mit dem an Interesse zu wetteifern der Roman, die komponierte Fiktion, die allergrößte Mühe“ habe,<sup>864</sup> hatte Ernst Bloch 1935 keine hohe Meinung von Dacqués naturgeschichtlicher Theorie. Insbesondere amüsierte sich der Philosoph darüber, dass Dacqué das Alter des Menschen außerordentlich hoch geschätzt und der Spezies Mensch einen aberwitzig erscheinenden Formenschatz zugeschrieben hatte.<sup>865</sup> Von Karl Wolfskehl erschien im Juli 1928 in der *Neuen Rundschau* eine Rezension zu *Leben als Symbol*;<sup>866</sup> Leser fanden Dacqués Bücher von 1924 und 1928 auch unter

---

<sup>863</sup> Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum *Tod in Venedig*, zum *Zauberberg* und zur *Joseph-Tetralogie*. Bern u. a. 1972. (= Thomas-Mann-Studien; Bd. 2). [Kap. II. 2. Naturgeschichte und Metaphysik. Edgar Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit*. S. 62-67]. Dierks charakterisiert den Metaphysik-Teil von Dacqués USM als „reines Schopenhauer-Derivat“ (S. 64).

<sup>864</sup> Thomas Mann: Ur und die Sintflut.- In: Ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Bd. X: Reden und Aufsätze 2. Frankfurt a. M. 1960. S. 749-751 [erstmalig in: Reclams Universum 47. H. 17. 1931]; hier S. 749.

<sup>865</sup> Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. Frankfurt a. M. 1962. [Erstausgabe 1935] Kapitel: Okkulte Phantastik und Heidentum (S. 186-197), Abschnitt Science drolatique: „Denn was ist am Welteis [der so genannten Welteislehre des österreichischen Ingenieurs Hörbiger] verwunderlich, wenn es nach Dacqué – Sauriermenschen gegeben hat, die sich des Tertiärmonds erinnern? Ein Mann der Zukunft, eben der angesehene Urzeitforscher Dacqué, legt derart als Ergebnis vor: es habe Mikroben- und Fischmenschen gegeben, Proselenen oder Menschen älter als der Mond, ja, der hürnene Siegfried sei ein Saurier gewesen, er schwamm wohl von Xanten nach Worms. Die Wissenschaften haben, wie Jean Paul vorhersah, einen so hohen Gipfel erreicht, daß ihnen schwindelt. Der Wille aus Christian science, die musikalische Chemie des Goldmachers, die nüchterne Phantastik aus Urweltsage – all das ist dem Fascismus als ‚Stimmung‘ tauglich, als bürgerliche Ordnung nicht. Der faule, auch tätige Zauber blüht über den Zaun und Bann, den er mythisch erneuert, wirr hinüber.“ (S. 192).

<sup>866</sup> Karl Wolfskehl: *Leben als Symbol* (1928).- In: Ders.: Briefe und Aufsätze München 1925-1933. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. Margot Ruben. Hamburg 1966. S. 257-262; in einem Aufsatz aus dem gleichen Jahr bekundet Wolfskehl die hohe Bekanntheit der Arbeiten Dacqués. Dacqué sei „so schnell an die

den Künstlern des Bauhauses.<sup>867</sup> Weit davon entfernt, eine Rezeptionsgeschichte zu Dacqués spekulativer Paläontologie zu bieten, lassen diese Beispiele deutlich werden, dass Benn mit seinem Interesse an Dacqué in der zweiten Hälfte der 20er Jahre keinesfalls alleine dastand.

An keiner Stelle betonte Benn die Bedeutung des Dacquéschen Werks für seine eigenen Arbeiten in einer Weise, die an die Reverenzen heranreichte, die er sowohl Lévy-Bruhls völkerpsychologischem Monumentalwerk *Das Denken der Naturvölker* als auch Erich Ungers mythostheoretischer Abhandlung *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* erwies.<sup>868</sup> Doch adelte er Dacqué im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* als „de[n] große[n] Präger der Zeit“.<sup>869</sup> Und im *Aufbau der Persönlichkeit* stellte er ihn in eine fünfköpfige Reihe wissenschaftlicher Kapazitäten, deren Ergebnisse ihm bei der Klärung des Persönlichkeitsproblems behilflich gewesen seien.<sup>870</sup> In dieser nach keinem erkennbaren Kriterium geordneten Reihe rangiert Dacqué an dritter Stelle, eingerahmt von Sigmund Freud und dem Biologen Hans Driesch sowie dem Universalhistoriker Kurt Breysig und dem dänischen Genetiker Wilhelm Johannsen. Dass Benn den Arbeiten Dacqués einen beachtlichen Stellenwert im Hinblick auf das eigene Schaffen zuwies, geht zudem aus einem Brief an Oelze hervor. Nachdem Benn in dem Brief aus dem Jahre 1941 bedauert hat, dass Dacqué im Dritten Reich „anscheinend ein Blunck der Paläontologie geworden“ sei und sich als Vertreter der so genannten Deutschen Wissenschaft „massgeblich am vorliegenden abendländischen Zusammenbruch made in Germany“ beteilige, findet er lobende Worte für Dacqués Entwicklungstheorie. So bleibe Dacqués

---

vorderste Stelle des wissenschaftlichen Interesses“ gerückt. Karl Wolfskehl: Geistige Strömungen der Zeit.- In: Europäische Revue 4. H. 5. 1928. S. 356ff.; hier zitiert nach: K. W.: Briefe und Aufsätze. München 1925-1933. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. Margot Ruben. Hamburg 1966. S. 231-241; hier S. 241].

<sup>867</sup> Die beiden hier in Frage stehenden Werke Dacqués (*USM* und *LS*) waren auch in der Bibliothek Wassily Kandinskys vorhanden. Vgl. Reinhard Zimmermann: Der Bauhaus-Künstler Kandinsky – ein Esoteriker?/- In: Johannes Itten, Wassily Kandinsky, Paul Klee. Das Bauhaus und die Esoterik. Katalog zur Ausstellung im Gustav-Lübcke-Museum Hamm vom 28. August 2005 bis 8. Januar 2006 und im Museum im Kunstspeicher Würzburg vom 22. Januar bis 22. April 2006. Hrsg. v. Christoph Wagner in Zusammenarbeit mit Ellen Schwinzer. S. 47-55. Zimmermann, der die Nachlassbibliothek Kandinsky ausgewertet hat, ordnet die Titel Dacqués freilich dem Rubrum ‚Esoterik‘ zu, was etwas fragwürdig ist (S. 51).

<sup>868</sup> „Von Büchern lebender jüdischer Autoren, die mich aufs stärkste beeindruckt haben und meinen inneren Weg bestimmten, nenne ich: Semi Meyer, Probleme des menschlichen Geisteslebens; Erich Unger: Mythos, Wirklichkeit, Erkenntnis; Levi-Bruhl: Das Denken der Primitiven.“ (*Doppelleben*. SW V. S. 86). Man beachte die fehlerhafte Zitierweise der drei angeblich für Benn so wichtigen Bücher.

<sup>869</sup> SW III. S. 236.

<sup>870</sup> Ebd. S. 263.

Gedanke von den Erdzeitaltern, die jedes eine biologische Besonderheit mit sich brachte, den zoologischen Wesen einprägte, sie nach ihr umbildete, und deren Motive wir in den körperlichen Rudimenten finden, ein interessanter Gedanke innerhalb der Folge der so zahlreichen Gedanken, die über das Entwicklungsprinzip im Laufe der Jahrhunderte ausgesprochen wurden. Jedenfalls war dies ein Gedanke ausserhalb des Mechanischen und darum erweiterte es den Blick.<sup>871</sup>

Was war nun aber konkret so interessant, originell und innovativ an Dacqués Überlegungen zur Entwicklungstheorie, dass sich Künstler, Dichter und Intellektuelle wie Benn dafür begeistern konnten? Und in welcher Weise floss dieses Interessante, Originelle und Innovative in Benns Werk ein?

### **5.2.2 Dacqués Lehre: das Gesetz der Zeitsignaturen, das hohe Alter der Menschheit und der Mensch als die Urform der Schöpfung**

In Dacqués systematischer Konzeption des entwicklungsgeschichtlichen Prozesses kommt dem ‚Gesetz der Zeitcharakterbildungen‘ eine zentrale Rolle zu. Stellenweise wird der Begriff durch den der so genannten biologischen ‚Zeitsignatur‘ ersetzt.<sup>872</sup> Aufgrund dieses Gesetzes, dem alle organische Entwicklung auf der Erde unterworfen ist, sind die Organismen gezwungen, sich in ihrer Physiognomie und Anatomie zu verändern. Erstmals formulierte Dacqué das Gesetz und seine Auswirkungen in *Urwelt, Sage und Menschheit*:

Es gibt eine im Laufe der Erdgeschichte nicht selten wiederkehrende Erscheinung, die mit diesem Gesetz der Zeitcharakterbildungen im Wesen wohl gleichzusetzen ist: daß zu bestimmter Zeit eine gleichartige Spezialform in verschiedenen Gruppen und Stämmen sich herausbildet. Es ist gerade als bedürfe die Natur an vielen Stellen einer bestimmten Tiergestalt und präge sie aus irgendwelchen anderen Formen, die ihr gerade an den Plätzen zur Verfügung stehen.<sup>873</sup>

Dacqué illustriert den Begriff der Zeitsignatur anhand der Beuteltierfauna Australiens und nennt unter anderem den Beutelwolf, den Beutelbär und die

---

<sup>871</sup> Brief an Oelze vom 9. März 1941 [Nr. 199].- In: G. B.: Briefe an F.W. Oelze. Bd. 1: 1932-1945. Mit einem Vorwort von F.W. Oelze hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Wiesbaden u. München 1977. S. 264.

<sup>872</sup> Möglicherweise ist der Begriff ‚Zeitsignatur‘ durch den lateinischen der ‚signatura temporis‘ geprägt, so lautet der Titel eines Buches zur deutschen Revolution von 1848: Heinrich Leo: Signatura temporis. Berlin 1848. Dacqué macht jedoch keine Angaben zur Begriffsgenese.

<sup>873</sup> USM. S. 50-52. [S. 51 zeigt eine Abbildung].

Beutelratte. Das Beuteltierhafte wird als Zeitsignatur eines Abschnitts im geologischen Tertiäralter identifiziert. Unter anderen Signaturen im Tertiäralter entwickelten sich lemuroide Tiere und affenähnliche Formen. Die Ausbildung letzterer setzte sich bis ins Quartär fort. Anders als die Darwinisten, die den Menschen als späte Weiterentwicklung von Menschenaffen betrachten, schreibt Dacqué den Menschen und den Affen zwei verschiedenen, nicht miteinander verwandten oder verbundenen Typenkreise ein. Die formalen Konvergenzen, die es bei den Repräsentanten dieser Typenkreise gibt, werden von Dacqué nicht, wie es dem Darwinschen Verständnis von der Entstehung der Arten entspräche, auf ein Abstammungsverhältnis zurückgeführt, sondern mit der Wirksamkeit des Gesetzes der biologischen Zeitsignaturen erklärt. Ähnlichkeiten werden demnach nicht als Indizien für ein Abstammungsverhältnis, für die Weitergabe von organischen Merkmalen von einer Evolutionsstufe an die darauffolgende gedeutet, sondern als Manifestationen der periodisch wechselnden Signaturen, in diesem Fall der Signatur der äffischen Formen, die sich auch auf den eigenständigen Typus Mensch auswirkte und die formalen Konvergenzen mit dem Typus Affe nach sich ziehen musste. Die Zeitsignatur wiederum wird durch eine übergeordnete, metaphysische Wirklichkeitsstufe der Naturgeschichte bestimmt, die das zentrale Prinzip in Dacqués metaphysischer Naturauffassung darstellt. Dem organischen Leben und Formenschatz kommt demzufolge nur symbolische Bedeutung im Hinblick auf diese höhere Wirklichkeitsstufe zu, die der unmittelbaren Sinneswahrnehmung des Menschen entzogen ist.

Darüber hinaus stellt Dacqué die Anschauung Darwins, dass sich der Mensch als letzte Spezies aus dem Affen entwickelt habe, völlig auf den Kopf. Ihm gilt der Mensch als ein „uralter, auch die übrigen organischen Formzustände mit umfassender Stamm“.<sup>874</sup> Der Mensch sei die „von Uranfang höhere Potenz“<sup>875</sup> gewesen und habe die anderen aus seinem Stamm entlassen, bis er sich schließlich im Endstadium des Tertiärs, als Affenmerkmale die herrschende Signatur ausgemacht hätten, in der „reinen, jetztweltlichen Menschenform“ offenbart habe. An der These von der Ursprünglichkeit des Menschen hält Dacqué auch vier Jahre später in *Leben*

---

<sup>874</sup> Ebd. S. 97.

<sup>875</sup> Ebd. S. 98; dort auch das Folgende.



*als Symbol* fest. Dort fasst er diese Qualität des Menschen auf als die „hohe Potenz des Schöpfungsaufgangs“.<sup>876</sup> Im Kapitel ‚Der Mensch als Urform‘ wird dargelegt, dass der Ursprung aller stammesgeschichtlich-naturhistorischen Entwicklung der „Mensch als Idee“<sup>877</sup> sei und der Mensch auf dem Weg zu seiner heutigen Gestalt die tierischen Formen abgelegt habe, die allesamt in ihm angelegt seien. Der Mensch, der nur als Idee, als Urtypus vorgestellt wird, wird so zum Stammvater aller anderen, der früheren wie der gegenwärtigen organischen Formen erhoben. Dazu heißt es bei *Dacqué*:

Nicht aus irgendeiner realen Tierform ging der Mensch hervor; sondern die Potenz Mensch, die Entelechie Mensch als Höchstes und alles Enthaltende entließ aus sich immer mehr des Tierischen, das nun in den Zeitfolgen der Erd- und Lebensgeschichte als alle die einseitig abgezweigten und spezialisierten Tiertypen des Gesamtstammbaumes – als echtes Symbol des Gesamtmenschseins – erscheint.<sup>878</sup>

Nach dieser Vorstellung vom Ablauf der Entwicklungsgeschichte der Arten bildet also der Mensch das Ursprungsglied. *Dacqué* hält am Bild des Stammbaumes fest. Nur rückt der Mensch in dem Bild von der Position einer letzten Abzweigung, die das Darwinsche Entwicklungsmodell ihm vorbehalten hat, an den Anfang des Stammes. Als ideeller Urtypus ist er mit einem ungeheuren Bestand an Eigenschaften ausgestattet. Die unterschiedlichsten Arten entstehen, indem in den Jahrmillionen der Naturgeschichte immer wieder andere Teile dieses Repertoires an Eigenschaften realisiert werden. Die Summe aller von den Tierarten realisierten formalen Merkmale und damit verbundener Eigenschaften entspricht dem potenziellen Besitz des Urtypus. Wenn sich neue organische Formen entwickeln, werden entweder andere Teile dieses Besitzes realisiert oder aber die Teile des Potenzials kommen in einem anderen Verhältnis zur Entfaltung. Größtenteils jedoch sind sie immer nur als latentes Potenzial der Organbildung vorhanden. Eine Ahnung vom Potenzial, das diesen Mensch genannten Urtypus auszeichnet, wird durch die gegenwärtige Vielfalt der Arten im Tierreich vermittelt. Sie spiegelt das formale und organische Potenzial der Menschheit wider: „Das Tierreich zeigt auseinander gelegt und spezialisiert, in eigener Richtung übertrieben, was der Mensch als Ganzes potentiell ist, soweit er

---

<sup>876</sup> LS. S. 173.

<sup>877</sup> Ebd.

<sup>878</sup> Ebd. S. 172.

Natur ist.“<sup>879</sup> Die Menschwerdung, die in der Perspektive Dacqués ein Synonym für die allgemeine Entwicklung des organischen Lebens auf der Erde ist, vollzieht sich als eine „Auswirkung von urbildhaften Potenzen“, die auch nach ihrem Austreten in die Welt der Erscheinungen immer noch „latent im Menschenwesen“ geborgen seien.<sup>880</sup> „Wenn überhaupt die Entwicklung des menschlichen Körpers irgendwie naturhaft mit der Tierwelt zusammenhängt“, so statuiert Dacqué,

dann entspricht die Lehre, daß die Tierwelt auch naturhistorisch der auseinandergelegte und jeweils einseitig ausentwickelte Menschenstamm sei, besser den Tatsachen der vergleichenden Anatomie und Paläontologie als die bisherige Stammbaumlehre, wonach der Mensch ein später und, da er nicht im Vorhergehenden enthalten war, auch zufällig gewordener Zweig, eine Art Zufallsergebnis der Entwicklung sei.<sup>881</sup>

Im Anschluss an diesen Komplex sonderlich anmutender Vorstellungen datiert auch Benn den Ursprung des Menschen auf einen unvordenklich weit entfernten Zeitpunkt zu Beginn der Schöpfungsgeschichte. Die Vorstellungen, dass erstens eine ideale, mit vollem Form-, Organ- und Eigenschaftspotenzial ausgestattete Urform ‚Mensch‘ nicht wie gewohnt am Ende, sondern bereits am Anfang der Stammesentwicklung stehe und dass sich zweitens in der Entstehung der tierischen Arten unterschiedliche Teile des menschlichen Gesamtpotenzials in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit realisierten, werden im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* als Referat eines anonym bleibenden Abstammungsforschers, der sich unschwer als Dacqué identifizieren lässt, wiedergegeben:

Im Anfang war der Europäide. Der Aurignac, sein Ahn, der in der vierten Eiszeit scheinbar unvermittelt diesseits des Ural auftrat, hatte die deutliche Kinnpartie, die schön ansteigende Stirnwölbung, keine Spur von Augenbrauenwülsten, die klar ausgebildeten Stirnhöcker – einen primär menschlichen Schädel, während der jüngere Neandertaler, le rameau bestialisé der französischen Paläontologie, nach der äffischen Richtung geht. Der homo sapiens ist der Primitive. Grundform (aquatile) – weißer Mensch – Affe – Lemure ist die neue Skala, „je weniger der Affe vom Ursprünglichen verloren hat, um so menschenähnlicher erscheint er“, sagt er wörtlich, das Gehirntier ist die älteste und die omnipotente Form. Gerade aus dem Gegenteil von Evolution entstehen nun die Arten,

---

<sup>879</sup> Ebd. S. 174.

<sup>880</sup> Ebd. S. 173.

<sup>881</sup> Ebd. S. 177f.; auf S. 177 in Benns Leseexemplar [DLA] angestrichen.

nämlich aus Abspaltung, Herabminderung der primären Spezifität, Schritten vom Weg. Ausscheidung, nicht Auslese; Senkung, nicht Züchtung.<sup>882</sup>

In Verkehrung der Darwinschen Vorstellung, wie die Evolution abgelaufen sei, wird der Mensch im lebensgeschichtlichen Ablauf an die erste Stelle gesetzt. Die gängigen Kategorien des Primitiven und des Entwickelten werden umgewertet. Als omnipotentes Gehirntier enthält der Mensch potenziell alle anderen Tierarten, die nun nicht mehr auf ihre jeweilige Vorgängerspezies zurückgeführt werden, sondern unabhängig davon, zu welchem Zeitpunkt in der Naturgeschichte sie sich entwickelt haben, in enger Verbindung mit dem menschlichen Urstamm stehen.

Die Gestalt des heutigen Menschen ist nach Dacqué von hoher Ursprünglichkeit geprägt, sie kommt dem transzendenten, entelechischen Wesen des Urstammes am nächsten und hat sich daher ihre Primitivität erhalten. Der Begriff des Primitiven ist nicht in einem pejorativen Sinne zu verstehen; in der Systematik Dacqués ist die Kategorie des Primitiven positiv konnotiert. Sie bedeutet, dass eine manifest gewordene, in die Welt der Erscheinungen getretene Naturform das transzendente Entelechiepotenzial des Urstammes bestmöglich widerspiegelt. In dieser Hinsicht lässt sich die Funktion des Menschen auch wieder an die darwinistische Rede von der Krone der Schöpfung annähern. Nur implizierte die Metapher von der Krone ein zeitliches Später, das Dacqué für den Menschen nicht gelten lässt, da dieser als Urform und Urstamm ja bis in unvordenkliche Vergangenheiten zurückreicht.

Indem Dacqué das ganze naturhistorische Reich des Organischen als Manifestation der Uridee auffasst, die Idee des Menschen an den Beginn der Entwicklung stellt und die morphologische Entität des Menschen, d. h. das Erreichen der jetztweltlichen menschlichen Gestalt in der organischen Wirklichkeit, zum Zielpunkt der Entwicklung bestimmt, läuft diese Theorie, wenn auch auf anderem Wege als die Lehren im Gefolge Darwins, auf eine Nobilitierung der Spezies Mensch hinaus. Vor dem Hintergrund des Dacquéschen Entwicklungsmodells erscheint es dann auch als folgerichtig, die Schöpfungsgeschichte mit der Menschenrasse beginnen zu lassen, die sich nach darwinistischem Verständnis erst spät aus Vorläufern herausgebildet hat. Benn drückt dies in Anspielung auf die Genesis aus: „Im Anfang war der

---

<sup>882</sup> SW III. S. 236; der Abschnitt enthält auch Fragmente aus anderen Quellen. Vgl. Kommentar *Zur Problematik des Dichterischen*. SW III. S. 506-509.

Europäide.“ Einerseits wird durch ein solches Verständnis der Naturgeschichte „Darwin verkehrt“,<sup>883</sup> um es mit den Worten aus Benns Essay *Saison* zu sagen. Denn die Evolution steuert nun nicht mehr auf den Menschen zu, sondern sie nimmt von ihm als dem totipotenten Urtypus ihren Ausgang. Andererseits bedeutet es eine Revision auch der biblischen Schöpfungsgeschichte, nach der der Mensch als letztes der Lebewesen erschaffen wurde. Das biblische und das evolutionistische Schöpfungsmodell konvergieren in der Auffassung, dass der Mensch zuletzt hinzugekommen sei. Nur unterscheiden sie sich gravierend hinsichtlich der Kraft, mit deren Wirksamkeit dieses Ereignis erklärt werden soll. Geschieht dies in der Genesis durch göttlichen Schöpfungswillen, so kristallisiert sich die Spezies Mensch laut evolutionistischem Modell aus einer langen Verkettung von Zufällen zu einem bestimmten Zeitpunkt als zweckmäßig heraus. Doch steht auch Dacqués antidarwinistische Theorie dem Schöpfungsmythos der Genesis in gewisser Hinsicht nahe. Denn laut dem Schöpfungsbericht des Alten Testaments wurde der Mensch von Gott am sechsten Tag erschaffen, nachdem an den vorangegangenen Tagen die Elemente des Kosmos erschaffen worden waren und Gott das „Getier“<sup>884</sup> in die Welt gesetzt hatte. Gott erschuf den Menschen „zu seinem Bilde“.<sup>885</sup> Das Schöpfungsereignis des sechsten Tages lässt sich in der Weise interpretieren, dass sich das transzendente Prinzip, auf das alle vorausgegangenen Schöpfungsakte zurückgeführt werden müssen, in der Natur mimetisch selbst realisiert. Das Auftreten des Menschen als Spezies, wie es sich Dacqué vorstellt als die Realisierung jener Uridee, die allem organischen Leben zugrunde liegt, steht der biblischen Darstellung des Verhältnisses von Gott und menschlichem Geschöpf nicht sehr fern, wenn man davon absehen will, dass das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Alten Testament als ein bildliches beschrieben ist.

Benn übernimmt für seine Anthropologie die Anschauung Dacqués, nach der der Mensch in der Naturgeschichte die Rolle eines schöpferischen Agens innehat. Er betrachtet den Menschen als eine Spezies, die seit dem Schöpfungsbeginn vorhanden und mit schöpferischen Kräften ausgestattet ist. In *Zur Problematik des*

---

<sup>883</sup> Ebd. S. 295.

<sup>884</sup> z. B. 1. Mo. 1, 20.

<sup>885</sup> 1. Mo. 1, 27.

*Dichterischen* nennt Benn den Menschen „die älteste und die omnipotente Form“,<sup>886</sup> im *Fazit der Perspektiven* eine „Art totipotenter Form“.<sup>887</sup> In *Die neue literarische Saison* wird nicht nur „[d]er uralte, der ewige Mensch“ beschworen, sondern werden auch weitere Aspekte der Dacquéschen Entwicklungstheorie angeführt:

[...] die Forschung führt unsern Blick immer weiter zurück auf Menschengeschlechter, die vor Millionen Jahren auf der Erde wohnten, Geschlechter, die einmal mehr Fisch waren, einmal mehr Beuteltier, einmal mehr Affe, aber immer Menschen: Wohnraum schaffend, Handwerk schaffend, Götter schaffend, hunderttausendjährige Kulturzusammenhänge schaffend, die wieder vergingen in Katastrophen unter noch ungestirntem Himmel und in vormondalter Zeit.<sup>888</sup>

Mit den Mitteln, die ihm von Dacqués Ansatz zur Verfügung gestellt wurden, begründet Benn seine Vorstellung eines seit unvordenklichen Vergangenheiten schöpferisch tätigen Menschen. Die Würde, die dem Menschen in der Darwinschen Perspektive abhanden kam, weil die Krone der Schöpfung zum Endprodukt einer Kette zufälliger Ereignisse degradiert wurde und ein Dasein in denkbar größter Entfernung von einem Schöpfungsursprung führte, lässt sich mit der Entwicklungstheorie Dacqués wiederherstellen. Der Mensch ist in dieser neuen hypothetischen Perspektive

nicht mehr der dicke hochgekämpfte Affe der Darwinschen Ära, sondern ursprünglich und primär in seinen Elementen als metaphysisches Wesen angelegt, nicht der Zuchtstier, nicht der Sieghafte, sondern der von Anfang an Seiende, der tragisch Seiende, dabei immer der Mächtige über den Tieren und der Bebauer der Natur.<sup>889</sup>

---

<sup>886</sup> SW III. S. 236.

<sup>887</sup> Ebd. S. 299.

<sup>888</sup> Ebd. S. 336.

<sup>889</sup> Ebd.

### **5.2.3 Fortsetzung der Theorie: Vorstufen des Menschen, Beschaffenheit des Urmenschen und Rudimente früherer Entwicklungsstufen im modernen Menschen**

Aus den beiden von Dacqué aufgestellten Prämissen – der Wirksamkeit einer Zeitsignatur und dem unbeschreiblich hohen Alter, der Ursprünglichkeit der Spezies ‚Mensch‘ – ergibt sich die Folgerung, dass der menschliche Körper seit Jahrmillionen unentwegt Mutationen durchlaufen haben muss. Evidenz dafür findet Dacqué zum einen in den Atavismen des menschlichen Körpers, den rudimentären Stufen von einmal voll ausgeprägten Organen, die Auskunft über das Alter geben und Ansatzpunkte für eine Rekonstruktion der menschlichen Physiognomie in vorquartären Stadien der Naturgeschichte bieten. Zum anderen gewinnt Dacqué Auskunft über das Ausmaß mutativer Veränderungen aus der Untersuchung kosmogonischer und mythischer Erzählungen. Dacqué stellt sich in *Urwelt, Sage und Menschheit* die Aufgabe, aus den Mythen und Sagen, die häufig phantastisch anmutende Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen beschreiben, den naturhistorischen Kern herauszuschälen und so die früheren organischen und anatomischen Zustände des Menschen zu rekonstruieren. Diese seien in Ursache und Urmythus beurkundet, den frühesten Stufen der mythologischen und zugleich naturgeschichtlichen Archivierung, die dann durch verschiedene Generationen von Bearbeitern fortlaufend an die veränderten sozialen, geographischen, religiösen oder epistemischen Rahmenbedingungen angepasst worden seien. Auf die Auswertung von Atavismen und mythologischen Texten muss Dacqué vor allem deswegen zurückgreifen, weil sich anders als bei den tertiärzeitlichen Säugetieren keine fossilen Überreste des Menschen dieser Zeit erhalten haben, durch die sich die Thesen vom hohen Alter wie von der Vielgestaltigkeit des Menschentypus stützen ließen. Die evolutionistische Paläontologie zieht aus dem Fehlen menschlicher Spuren den Schluss, dass es den Menschen damals noch nicht gegeben hat. „Hat aber“, so setzt Dacqué dagegen,

eine Tiergruppe oder eine einzelne Gattung in späterer Zeit noch einen für eine frühere Zeit festgestellten zeitcharakteristischen Zustand voll entwickelt oder rudimentär an sich,

so erkennt man daran ihr geologisches Mindestalter, auch ohne daß man aus früheren Zeiten ihres Daseins fossile Dokumente von ihr hätte.<sup>890</sup>

Unter Verweis auf den Anthropologen Hermann Klaatsch sieht Dacqué die Entwicklung des Menschen im späten Paläozoikum beginnen und vermutet, dass der Urmensch „amphibische und reptilhaft scheinende Merkmale“<sup>891</sup> besessen habe. Nicht nur sei der Körper des hypothetischen Urmenschen hornig gepanzert gewesen, sondern der Mensch sei mit einem Scheitelauge, einem „vollentwickelte[n] Parietalorgan“ ausgestattet gewesen, das sich im Mesozoikum wieder zurückentwickelt habe. Im Mesozoikum erfolgt über das von der damaligen Zeitsignatur vorgegebene Beuteltierstadium die allmähliche Entfaltung der Säugetiernatur, die aber bereits im Menschen angelegt war. Im Quartär geht schließlich der stärkste Impuls von der Großhirnentwicklung aus. Aller formaler Divergenzen zum Trotz insistiert Dacqué darauf, dass vom Spätpaläozoikum an ein eigenständiger Typus Mensch mit einer kontinuierlichen Wesensart – Dacqué nennt das ‚Entelechiepotential‘ – existiert habe. Die unterschiedlichen Physiognomien und damit einhergehend verschiedenartigen Modi der Sinneswahrnehmung und der Wirklichkeitsauffassung erklären sich mit dem Wechsel der Zeitsignatur, der dazu führt, dass sich jeweils verschiedene Elemente des entelechischen Potenzials realisieren können.

Vor allem auf das Parietalorgan, ein zusätzliches Sinnesorgan, kapriziert sich Dacqué im Folgenden. Auf mythologischer Ebene sieht er seine hypothetische Annahme eines solchen Organs beim Menschen durch den Befund bestätigt, dass in zahlreichen Sagen und Mythen Menschengestalten mit Stirnauge beschrieben werden. Auf anatomischer Ebene deutet er die Zirbeldrüse im menschlichen Gehirn als ein in der Urzeit vollentwickeltes und dann sukzessive zurückgebildetes Parietalorgan. Über die ursprüngliche Funktion dieses beim Gegenwartsmenschen nur noch rudimentär vorhandenen Organs stellt Dacqué Mutmaßungen an. So hält er es für möglich, dass es sich bei dem Parietalorgan, dem Scheitelauge, nicht um ein einfaches Auge mit Sehfunktion gehandelt habe, da die Tiere, die über ein Stirnauge verfügten, immer auch ein normales Augenpaar aufwiesen:

---

<sup>890</sup> USM. S. 72.

<sup>891</sup> Ebd. S. 73; dort auch das Folgende.

Es kann also nur ein Organ gewesen sein zu einem Sinn, dessen die späteren Tiere und Menschen entbehrten oder dessen sie verlustig gingen, so daß sie das Organ nicht mehr oder nur in rudimentärem Zustand noch besitzen – die vom Großhirn überwucherte Zirbeldrüse.<sup>892</sup>

Wie das Großhirn das an den intellektuellen Vorgängen beteiligte Organ sei, so sei das von ihm allmählich immer weiter zurückgedrängte Scheitelauge einmal das Organ gewesen, das den Lebewesen heute schwer nachvollziehbare Fähigkeiten verliehen habe: die Fähigkeiten, magisch auf die Natur einzuwirken, Riesenkräfte zu entwickeln, die Zukunft vorwegzunehmen oder Einblick in metaphysische Zusammenhänge zu nehmen. Diese Qualitäten, für die Dacqué auch wieder in der Auseinandersetzung mit mythologischen Texten zahlreiche Belege findet, werden unter dem Begriff der Natursichtigkeit zusammengefasst. Dacqué liest die Menschheitsgeschichte als eine Verlustgeschichte des Scheitelauges und der mit diesem Organ vermeintlich verbundenen magischen Modalitäten der Sinneswahrnehmung, des Erkenntnisgewinns und der Wirklichkeitsbewältigung, unter denen die urzeitlichen Menschen einst gelebt hätten. Konträr dazu verläuft die Geschichte der Gehirnentwicklung. Das stetig größer werdende Großhirn habe zu einem gewissen Zeitpunkt das Parietalorgan abgelöst und sei schließlich im Quartär zum Leitorgan schlechthin geworden. Damit verbunden war eine Schwerpunktverlagerung von der magischen, übersinnlichen Wirklichkeitsbewältigung hin zu einem intellektuellen Verfahren der Wirklichkeitskonstitution. Den Abschluss der Großhirnentwicklung, der es dem Menschen ermöglichte, zum „Bewußtseinsindividuum“ zu werden, vergleicht Dacqué mit dem „Verlassen des wirklichen Märchenlandes“.<sup>893</sup> Der Mensch habe den Gewinn an intellektuellen Fähigkeiten damit bezahlen müssen, dass seine telepathischen, hellseherischen und magischen Qualitäten bis zum völligen Verschwinden verkümmert seien.

Vom Gehirn als dem „Leitorgan des Quartär, der Homo-sapiens-Periode“<sup>894</sup> spricht auch Benn im *Aufbau der Persönlichkeit*, in dem ja, wie weiter oben gezeigt, auch Dacqués Name erwähnt wird. Überdies greift er in diesem Essay aus dem Jahre 1930

---

<sup>892</sup> Ebd. S. 243.

<sup>893</sup> Ebd. S. 245.

<sup>894</sup> SW III. S. 270.



auf die Theoreme der spekulativen Entwicklungstheorie zurück, die Dacqué in *Urwelt, Sage und Menschheit* entwickelt und vier Jahre später mit *Leben als Symbol* zum metaphysischen, welterklärenden System ausgebaut hat. Mit Dacqué teilt Benn die Überzeugung, dass die menschliche Gestalt eine erstaunliche Evolution durchgemacht habe und dass dieser Formenwandel durch die wechselnden Zeitsignaturen bedingt sei. Der Körper des jetztweltlichen Menschen offenbart in Gestalt der Rudimente die Stadien, die der Menschentypus vom Perm, dem letzten Abschnitt des Erdaltertums, bis ins andauernde Quartär durchlief:

Wir sahen an ihm das Amphibische, das Reptilische, das Beutelhafte, das Säugerische, das Äffische: alle diese Stigmen seiner Unterwerfung unter ein weites erdgeschichtliches Prinzip, alle diese Stigmen seiner alten Untergänge und seiner neuen Lust im Wogen eines großen organischen Motivs, das jedes Mal durch alle tierischen Formen der gleichen geologischen Periode ging, im Wirken einer Spannung, die alle gleichzeitig lebenden zoologischen Gestalten aus ihrem Artenkern heraus zu neuen körperlichen Lagen und Funktionen trieb.<sup>895</sup>

Die gegenwärtige Zeitsignatur ist die des Großhirns und sie bestimmt nicht nur den Menschen:

Beim Aufgang des Quartär, im Anfang unserer jetzigen organischen Äone, begann bei allen Säugern das Großhirn zu wachsen, es begann die Hemisphärenwooge, sie wuchsen zum Leitorgan unserer geologischen Epoche, sie wurden die erdgeschichtliche Tiersignatur, es begann die Großhirnstunde, die an den Menschen ging.<sup>896</sup>

Beim Vergleich des Essays mit der Quelle fällt auf, dass Dacqué das Wachstum des Großhirns auf eine wesentlich frühere Phase der Erdgeschichte datiert. Dacqué erachtet das Wachstum als im Tertiär bereits abgeschlossen, wohingegen für Benn das Wachstum erst im Quartär einsetzt. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, dass der Begriff des Wachstums zwei distinkte Nuancen aufweist: einerseits das Entstehen von etwas vorher nicht Vorhandenem, andererseits das Größerwerden eines bereits in Ansätzen Vorhandenen. Leicht von seiner Quelle weicht Benn auch in Bezug auf die Menschheitsstufen ab, bei denen er „großartigere Persönlichkeitsspannungen“<sup>897</sup> als die für die eigene Entwicklungsstufe charakteristischen vermutet. Bei ihm sind die

---

<sup>895</sup> Ebd. S. 276.

<sup>896</sup> Ebd. S. 277.

<sup>897</sup> Ebd.; dort auch das Folgende.

mesozoischen und tertiären Völker die „Genies unter den Rassen“, diejenigen, die mit dem Parietalorgan ausgestattet sind, jenem „Scheitelauge, das die Natursichtigkeit verlieh, das magische Gefühl, die Telepathie und Telekinese, mit der sie ihre schwerelos gemachten Riesenquadern über Berge und durch Fluten zu gigantischen Tempeln mühelos bewegten.“

Im Hinblick auf die urweltlichen, über Natursichtigkeit verfügenden Menschen geht Dacqué auf die „vielbesprochene Levitationsfähigkeit“<sup>898</sup> ein, die den Menschen in die Lage versetzt habe, große Massen fortzubewegen, etwa Steinkolosse und Riesenquader. Spätere Generationen wollten sich das Aufbringen solch großer Kräfte mit entsprechenden Volksmassen erklären, weil sie kein Verständnis mehr für die Wirkungsweise magischer Kräfte hätten.<sup>899</sup> Benn nimmt eine geologische Zeitverschiebung vor, indem er die stärkste Ausprägung von Parietalorgan und Natursichtigkeit, die Dacqué doch für das Spätpaläozoikum und Mesozoikum vorgesehen hat, auf die mesozoischen und tertiären Völker überträgt. Über diese Unstimmigkeit zwischen Vorlage und Essay ließe sich hinwegsehen, weil sich dadurch nichts ändert an der Hervorhebung dessen, dass eine völlige Andersartigkeit zwischen den Menschen der Urzeit und denen der Spätzeit besteht. Hier kommt jedoch noch ein anderes Moment ins Spiel, weswegen die Abweichung zwischen Benn und Dacqué Beachtung verdient. So stützt sich Benn nämlich bei seiner Rekonstruktion des Urmenschen auf eine zweite Quelle: Eugen Georgs Buch *Verschollene Kulturen*, das 1930 erschien und in wesentlichen Punkten auf der Vorarbeit Dacqués beruhte.<sup>900</sup> Georg behandelt die Natursichtigkeit des Urmenschen im Kapitel ‚Der Urweltzauberer‘. Der Urmensch sei dem Normalmenschen des Eiszeitalters überlegen gewesen, weil er aus andersartigen biologischen Anlagen Kräfte und Instinkte bezogen habe, mit denen er die Welt und die Wesen um sich herum zu beeinflussen und zu verwandeln vermocht habe. Das Maximum an diesen

---

<sup>898</sup> USM. S. 242.

<sup>899</sup> Vgl. dazu Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314. Fick konstatiert den Parallelismus zwischen dem Dacquéschen Natursichtigkeitstheorem und dem „Riesenformungszwang“ (SW I. S. 69), den Benn im Gedicht *Osterinsel* den vorgeschichtlichen Osterinselbewohnern als den zuschreibt (Fn. 128, S. 308).

<sup>900</sup> Eugen Georg: *Verschollene Kulturen*. Das Menschheitserlebnis. Ablauf und Deutungsversuch. Leipzig 1930. Als erster wies Dieter Wellershoff auf diese Quelle hin: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Köln u.a. 1958. (= Ullstein Buch Nr. 499). S. 85f. Das Buch, das nicht zum Bestand der Bennschen Nachlassbibliothek [DLA] zählt, diene überdies als Quelle für den Essay *Fazit der Perspektiven* (Kommentar. SW III. S. 538f.).

seelisch-geistigen wie körperlichen Kräften wird nach Georg bei den „großen Führern der mesozoischen und tertiären Völkern“<sup>901</sup> erreicht. Diese Führerfiguren, die von den Nachgeborenen als Götter und Heroen verehrt wurden, gelten Georg als Genies. Etwas später beschreibt er die „Zauberer von Atlantis“.<sup>902</sup> Zum Repertoire dieser ebenfalls als Genies bezeichneten Zauberer gehören neben Hypnose, Fernzauber, Fernsicht und Teleplastie auch die Telepathie und Telekinese, mithin zwei Fähigkeiten, die Benn in seiner Charakterisierung der natursichtigen mesozoischen und tertiären Völker nennt. Dank ihrer außerordentlichen Kräfte bewegen sie Georg zufolge

mühelessen Berge und riesige Felsblöcke. Sie bauen – in Peru, in Ägypten, auf den Südseeinseln stehen die letzten Trümmer – mit schwerelos gemachten Riesenquadern gigantische Tempel und Festungen und Pyramiden.“<sup>903</sup>

Benn richtet sich bei der Bestimmung jener magischen Kräfte, die den Völkern im Mesozoikum und Tertiär zu Gebote standen, nach Georg und nicht nach Dacqué. Für letzteren ist nämlich zum einen die höchste Stufe der Natursichtigkeit im Mesozoikum bereits überwunden; zum anderen hält sich bei Dacqué die Verzerrung geschichtlicher Tatsachen in engeren Grenzen als bei Georg, der die Urweltzauberer aus Mesozoikum und Tertiär zu den Bauherren der großen Kult- und Memorialbauten im antiken Ägypten und in Mesoamerika ernannt. Dacqué äußert sich epochenneutral zu „Steinkolosse[n]“<sup>904</sup> und nennt als einziges Beispiel für die Leistungen der Menschen, die über Levitationsfähigkeit verfügten, die „Bauten des ‚Ur-Gilgamesch‘“. Er verfälscht die Geschichte nicht im gleichen Maße wie Georg, der die Monumentalwerke, über deren Alter und Entstehungsbedingungen man zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei aller Faszination gut unterrichtet war, mit geologisch weit vor dem Homo Sapiens liegenden Zeiträumen in Zusammenhang bringt.

Mit vielfältigem Material versucht Benn im *Aufbau der Persönlichkeit* seine These zu untermauern, dass die Persönlichkeit nicht so sehr durch das Großhirn und seine Funktionen als durch einen „Kern, der sich mehr an das erbmäßig Ältere, das arthafft

---

<sup>901</sup> Georg: *Verschollene Kulturen*. S. 141.

<sup>902</sup> Ebd. S. 141f.

<sup>903</sup> Ebd. S. 142.

<sup>904</sup> USM. S. 242; dort auch das Folgende.

Gesicherte, stammesgeschichtlich Frühere anlehnt“,<sup>905</sup> konditioniert und gesteuert werde. Das Großhirn sei ein relativer Neuerwerb des menschlichen Organismus und müsse deshalb in seiner prägenden Bedeutung für die psychische Persönlichkeit herabgestuft werden. Im Rückgriff auf zeitgenössische Arbeiten zur Hirnphysiologie bezeichnet Benn diese wissenschaftliche Schlussfolgerung als „Degradation der Großhirnrinde“. <sup>906</sup> Die Degradation wird damit begründet, dass das Großhirn „vorwiegend für die intellektuelle Geistestätigkeit“ und damit für persönlichkeitsprägende Faktoren nur sekundären Grades zuständig sei. Primäre Bedeutung hätten die Affektivität, das Trieb- und Instinktleben sowie die Motorik. Benn führt diese primären Funktionen auf das Stammhirn zurück, das gegenüber dem Großhirn in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht ältere Hirnareal:

Wir stoßen also hier auf ein höchst bemerkenswertes Verhältnis: der intelligible, der rationalistische Teil des Ich bildete sich in und mit dem stammesgeschichtlich spätesten Teil des Gehirns, die frühere Stufe lebte ein reines Affekt- und Triebleben auf der Basis des Hirnstamms, über dem sich dann der Großhirnmantel schloß. Wenn wir die Prähistorie und die Geologie zu Rate ziehen, erfahren wir, daß dies längst vor der letzten Sintflut, längst vor der letzten Eiszeit geschehen sein muß, denn das Gedächtnis dieser Rinde, realisiert in den Urmythen und Kosmogonien reicht noch zu den Sauriern und ihrem Untergang im Sekundär, reicht zu den letzten Weltkatastrophen und endet anscheinend erst im Primär. Hier scheint der Anfang aller Dinge zu liegen.<sup>907</sup>

Für Benns Essayistik der Jahre um 1930 ist es charakteristisch, dass der Wert einer einzelnen Quelle enorm gesteigert wird, indem ihr Inhalt und Gehalt zum gesicherten Bestand einer Spezialdisziplin oder sogar zum Stand ‚der Forschung‘ schlechthin stilisiert werden. Es sei an die Gleichsetzung Lévy-Bruhls mit ‚den Soziologen‘ erinnert, die im Kap. 5.1.3.1 aufgedeckt werden konnte. Benn verleiht mit diesem Verfahren der Pauschalisierung bestimmten Thesen eine größere Durchschlags- und Überzeugungskraft.<sup>908</sup> Wenn er im *Aufbau der Persönlichkeit* ankündigt, sich auf Erkenntnisse beziehen zu wollen, die „die Prähistorie und die Geologie“ hervorgebracht hätten, dann darf dagegehalten werden, dass dieser

---

<sup>905</sup> SW III. S. 270.

<sup>906</sup> Ebd. S. 266; dort auch das Folgende.

<sup>907</sup> SW III. S. 267.

<sup>908</sup> Das Verfahren kommt auch in der *Totenrede für Klabund* und im Essay *Die neue literarische Saison* zum Einsatz. In beiden Fällen (1928 und 1931) bezieht sich Benn auf „die Forschung“ (SW III. S. 199 u. 336), deren jüngste Erkenntnisfortschritte zu revolutionären Ansichten des Menschen über seine Geschichte geführt hätten.

Wissensbestand dem entspricht, was Dacqué in *Urwelt, Sage und Menschheit* und, diesen paraphrasierend und gelegentlich modifizierend, Georg in *Verschollene Kulturen* darlegen. Bei Dacqué konnte Benn nachlesen, dass die Entwicklung der Großhirnsphäre beim so genannten ‚noachitischen‘ Menschenstamm bereits als abgeschlossen zu betrachten sei. Unter dem noachitischen Menschen versteht Dacqué den Stamm, dessen Ursprung bis weit ins Mesozoikum zurückreicht und dem der jetztweltliche Mensch angehört. In der Noahfigur des Alten Testaments zeige sich bereits

der Menschentypus mit der vollkommen spreizbaren fünffingerigen Hand, mit der stark entwickelten Großhirnsphäre, dem rudimentär gewordenen Parietalorgan, mit einem schon vergeistigteren Gottesglauben, der schon fern gerückt ist der nur dämonisch-natursichtigen Verfassung, die in ihrem ungezügelten, verstandlosen Urzustand ein rein triebhaftes Naturleben führte [...].<sup>909</sup>

In Noah erkennt Dacqué bereits ein „Gehirnwesen“, das sich fundamental vom älteren „Stirnaugenwesen“,<sup>910</sup> dem so genannten ‚adamitischen‘ Menschen, unterschieden habe. Auch wenn Benn an dieser Stelle weder das Parietalorgan noch die damit verbundene Fähigkeit der Natursichtigkeit erwähnt noch von Dacqués typologischen Begriffen – adamitischer und noachitischer Menschentypus – Gebrauch macht, wird die Beeinflussung durch Dacqués Buch aus dem Jahre 1924 im *Aufbau der Persönlichkeit* greifbar. So lehnt sich die Mutmaßung, dass die Menschen auf der früheren Entwicklungsstufe ein „reines Affekt- und Triebleben“ geführt hätten, ebenso an Dacqués Charakteristik des noachitischen Typus an wie die Datierung der ersten Stadien der Großhirnentwicklung auf eine Zeit jenseits der Sintflut. Darüber hinaus schöpft Benn, was schon für die Rekonstruktion des Urmenschen galt, aus seiner zweiten Quelle, Eugen Georgs *Verschollene Kulturen*. In einem Abschnitt, in dem sich Georg mit der Frage nach dem Alter des Menschen auseinandersetzt, heißt es nämlich:

Daß der Mensch aber längst vor der letzten Eiszeit, längst vor der letzten Sintflut existiert – darüber gibt es heute keinen Zweifel mehr. Daß er Zeitgenosse der Saurier, Zeuge ihres Sekundärlebens und ihres Unterganges ist, bezeugen Sagen und Märchen, in denen er die Erinnerung an diese riesigen und unheimlichen Mitgeschöpfe ins Tertiär und Quartär

---

<sup>909</sup> USM S. 245f.

<sup>910</sup> Ebd. S. 93.

hinüberrettet. Die Idee der Äonenlehre, ebenso die Henochmythe setzen wiederholtes Erleben von Weltkatastrophen voraus – allem Anschein nach verliert sich das „Gedächtnis der Menschheit“: Urmythen, Kosmogonien, Sagen, Überlieferungen, erst im Primär. Hier, hinter dem Niederbruch des Karbonmondes, liegt der „Anfang der Dinge“.<sup>911</sup>

Georg führt, darin in Übereinstimmung mit Dacqué, frühestes menschliches Leben bis ins Primär, ergo das Erdaltertum oder Paläozoikum, zurück, wodurch die Zeitgenossenschaft von Menschen und Sauriern möglich wird. Benn überführt in seinem Essay diese Angaben zum angeblichen Alter der Menschheit in den hirnpfysiologischen Kontext, der bei Georg keine Rolle spielt. Georgs Ausdruck ‚Gedächtnis der Menschheit‘ wird entsprechend dem hirnpfysiologischen Kontext von Benn umgeformt in ‚Gedächtnis dieser Rinde‘. Das von Georg angesprochene Gattungsgedächtnis, dem in heutiger Terminologie wohl das kollektive oder kulturelle Gedächtnis am nächsten kommen dürfte,<sup>912</sup> realisiert sich bei Georg wie bei Benn in Form von Urmythen und Kosmogonien. Den gedanklichen Hintergrund dieser Ansicht bildet jedoch Dacqués Verfahren, aus den Ähnlichkeiten zwischen den in Sagen und Mythen beschriebenen Drachen und Lindwürmern einerseits und den von der Paläontologie rekonstruierten Riesenechsen des Mesozoikums andererseits die Schlussfolgerungen zu ziehen, dass die Entstehung der Texte auf der tatsächlichen Zeitgenossenschaft und der Begegnung des Menschen mit den ausgestorbenen Sauriern beruhen müsse und dass der Mensch als eine Spezies zu betrachten sei, die schon im Mesozoikum gelebt habe.<sup>913</sup> Die Erinnerung an diese urgeschichtlichen Begegnungen wie auch an alle katastrophentypischen Ereignisse der Erdgeschichte wie Eiszeiten, Sintfluten und Landuntergänge wird nach Dacqué durch die Existenz eines „unbewußten Gattungsgedächtnisses“<sup>914</sup> gewährleistet. Vereinzelt könnten in diesem Gattungsgedächtnis inventarisierte Elemente spätzeitlichen

---

<sup>911</sup> Georg: Verschollene Kulturen. A. a. O. S. 121.

<sup>912</sup> Vgl. zu den Begriffen des kulturellen wie des kollektiven Gedächtnisses die Arbeiten Jan Assmanns, beispielsweise Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992. (= C.-H.-Beck-Kulturwissenschaft); oder Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.- In: Kultur und Gedächtnis. Hrsg. v. Jan Assmann u. Tonio Hölscher. Frankfurt a. M. 1988. (= stw; Bd. 724). S. 9-19.

<sup>913</sup> In parawissenschaftlichen Kreisen lässt sich auch heute noch beobachten, dass die Spekulation über die Zeitgenossenschaft von Mensch und Dinosauriern eine große Faszination ausübt. Ein Beispiel für diese gegen die akademische Geologie und Paläontologie gerichtete Beharrlichkeit ist das Buch von Hans-Joachim Zillmer: Darwins Irrtum. Vorsintflutliche Funde beweisen: Dinosaurier und Menschen lebten gemeinsam. München 1998. Das Buch erlebte mehrere Auflagen und wurde in verschiedene Sprachen übersetzt.

<sup>914</sup> USM. S. 123.

Individuen zu Bewusstsein kommen. Dacqué hält es nämlich für möglich, dass sich in den Drachen- und Lindwurmsagen auch im Nachhinein das Gattungsgedächtnis artikuliert habe, ohne dass die Überlieferungskette vom urzeitlichen Aufeinandertreffen zwischen Menschen und Riesenechsen bis zur Fixierung in Mythen und Sagen geschlossen sein müsste. Wie sich die Übertragung der Information von den Eindrücken der tatsächlichen Begegnungen zwischen Menschen und urzeitlichen Lebewesen bis ins Individualgedächtnis spätzeitlicher Menschen im Einzelnen gestaltete, erläutert Dacqué nicht.

Ein weiterer Rückgriff auf Dacqué zeigt sich im *Aufbau der Persönlichkeit* an der Stelle, wo Benn die Bedeutung des BlutdrüSENSYSTEMS für die Persönlichkeitskonstitution herausstellt. Benn zählt dreierlei Art von Drüsen auf – die Keimdrüsen, die Schilddrüse und die Zirbeldrüse – und erweitert die Nennung der letzteren um einen Zusatz. Bei der Zirbeldrüse handle es sich um ein „zurückentwickeltes Parietalorgan, Scheitelaug, einst spezifisches biologisches Wahrzeichen einer tertiären erdgeschichtlichen Epoche“.<sup>915</sup> Ganz deutlich ist hier der Einfluss Dacqués, für den die Rudimente im menschlichen Körper neben den Mythen den zentralen Anhaltspunkt für die Datierung der menscheitsgeschichtlichen Ursprünge darstellen. Allerdings identifiziert Dacqué das Parietalorgan als Zeitsignatur des späten Erdaltertums. Im Mesozoikum – in Benns an Georg geschulter geologisch-erdgeschichtlicher Terminologie entspricht dem das Sekundär – sei bereits die Rückbildung des Organs erfolgt, gleichzeitig hätten die Schädelvergrößerung und Großhirnbildung eingesetzt. Im Tertiär spielt das Parietalorgan Dacqué zufolge nur noch eine untergeordnete Rolle. Hinsichtlich der Datierung der Blütezeit des Parietalorgans orientiert sich Benn wieder an Georg statt an Dacqué.<sup>916</sup> Die Abweichung von Dacqués Datierung, so frappant und bedeutend sie aus geologischer und paläontologischer Sicht sein mag, darf wohl als marginal eingestuft werden, denn an Benns argumentativer Strategie ändert sie nichts. Benn geht es darum, die Bedeutung der Hirnrinde herabzustufen, die „Degradation der Großhirnrinde“<sup>917</sup> zu begründen. Diesem Ziel tut es keinen Abbruch, wenn die Blütezeit des Parietalorgans vom frühen Mesozoikum ins Tertiär verlegt wird. Dann

---

<sup>915</sup> SW III. S. 268.

<sup>916</sup> Vgl. Georg: Verschollene Kulturen. S. 141.

<sup>917</sup> SW III. S. 266.

liegt immer noch eine große, millionenjährige Zeitspanne zwischen den Zeitaltern, die von den unterschiedlichen Leitorganen Großhirn und Scheitelaugengehirn geprägt waren.

Die Erkenntnis, dass wir „die Reste und Spuren früherer Entwicklungsstufen in unserem Organismus“ tragen,<sup>918</sup> führt Benn im *Aufbau der Persönlichkeit* auf die vier Wissenschaften Mythenforschung, Völkerpsychologie, Erbbiologie und Phänomenologie zurück. Auch wenn sich Dacqués wissenschaftliche Domänen, in erster Linie die Paläontologie und die Geologie, in etwas schwächerem Grade die Prähistorie und Anthropologie, in dieser Aufzählung von Disziplinen nicht wiederfinden, konnte sich Benn natürlich trotzdem von Dacqués Forschung darin bestätigen lassen, dass der heutige Mensch an Körper und Seele die Spuren früherer Entwicklungsstufen aufweist, insofern zum einen der Körper die rudimentären Stufen gewisser Organe enthält und sich zum anderen ein Gattungsgedächtnis entwickelt hat, in dem Erinnerungen früherer anthropologischer Entwicklungsstufen abgelegt sind. Über die Verbundenheit des modernen Menschen mit seinen urzeitlichen Vorfahren heißt es bei Dacqué: „Der Mensch steht trotz aller Entwicklung nicht wurzellos über den Tagen der Vorwelt da. Er ist ein Abkömmling und als solcher von Urzeiten her mit lebendiger Erbschaft an Körper und Geist begabt.“<sup>919</sup>

Dabei steht das Konzept der Erbschaft in einem Widerspruch zu dem zentralen Gedanken, den Dacqué in *Urwelt, Sage und Menschheit* sowie in *Leben als Symbol* vertritt. Vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass der Mensch die allen anderen tierischen Formen voraus- und zugrundeliegende Urform sei, wirft die Betrachtung des Menschen als eines Abkömmlings die Fragen auf, wie überhaupt von Gattungsgedächtnis und Weitergabe von geistigem Besitz die Rede sein kann, wenn doch bei jeder Entstehung einer neuen Form aus dem uranfänglichen Entelechiepotenzial geschöpft wird, wie überhaupt von körperlichen Rudimenten die Rede sein kann, wenn doch jede Formentwicklung ihren Anfang im Ursprung hat. In Dacqués Theorie überschneiden sich zwei Erbschaftskonzepte: ein evolutionäres, das die intergenerationelle Weitergabe von Merkmalen enthält, und ein metaphysisches, in dem der Rückbezug allen organischen Lebens auf eine Urform, originellerweise

---

<sup>918</sup> Ebd. S. 272.

<sup>919</sup> USM. S. 123.



den Menschen, den Dreh- und Angelpunkt darstellt. Angesichts dieser zweischneidigen, auch widersprüchlichen Lage bietet es sich an, einen historisch-genealogischen und eine unhistorisch-ontologischen Erbschaftsbegriff zu unterscheiden. Bann muss sich dieses zweischneidigen Erbschaftsbegriffes, mit dem Dacqué operierte, bewusst gewesen sein, wie die binäre Auffassung verrät, die er von den persönlichkeitsbildenden Faktoren hat:

„[...] halb Kausalität und halbe Schöpfung, halb geologische Notwendigkeit und halber Akt der Transzendenz -: so vollzog sich die epileptoide Mischung unserer Persönlichkeitsentstehung.“<sup>920</sup> Der Mensch weist also eine doppelte Prägung auf: zu der metaphysischen, vom schöpferischen Ursprung ausgehenden Prägung gesellt sich diejenige der vergangenen organischen Wirklichkeit und des Erfahrungswissens, das im Laufe einer millionenjährigen Generationenfolge mit unterschiedlichen Zeitsignaturen zusammengetragen wurde und die Erinnerung an die Begegnung mit vorzeitlichen Lebewesen und an von Menschen miterlebte Katastrophen enthält. Bann identifiziert den Körper als einen Speicher ur- und vorzeitlicher Wissensbestände:

[...] immer stoßen wir auf diesen Körper, seine unheimliche Rolle, das Soma, das die Geheimnisse trägt, uralte, fremde, undurchsichtig, gänzlich rückgewendet auf die Ursprünge, beladen mit Erbgut rätselhafter und unerklärlicher Zeiten und Vorgänge [...].<sup>921</sup>

Aufgrund der stammesgeschichtlichen Prägung des Körpers vermag das Individuum auf Erinnerungsbestände zurückzugreifen, die den individualgeschichtlichen Erfahrungsschatz weit übersteigen. Die Zuweisung einer Erinnerungsfunktion des Körpers im Hinblick auf frühgeschichtliche Eindrücke und Erfahrungen reflektiert Bann am Beispiel des Sehannes. Das Sehen sei ein überaus komplizierter Akt, der sich aus zahlreichen Teilfunktionen zusammensetzt:

Jedes einzelne dieser Funktionssysteme wurde aber einmal isoliert gebildet, bedeutete eine eigene bestimmte Entwicklungsstufe, hatte einmal sein Reich und seine Stunde, blickte vielleicht in den mondlosen blauen Himmel des Tertiär; arbeitete vielleicht zusammen mit dem dritten Auge, dem Parietalorgan der diluvialen Medien, dem

---

<sup>920</sup> SW III. S. 275.

<sup>921</sup> Ebd. S. 276.

elektromagnetischen Wunder des Mesozän; erkrankte, verfiel, oder wurde eingebaut in neue Schichtungen und trägt nun heute alt und angereichert alle Schicksale der menschlichen Gesichte von der ersten amorphen Lichtempfindung der zellprimitiven Augenblase bis zum prismenzersplitternden Glanz der Ultraskope.<sup>922</sup>

Das Parietalorgan oder Scheitelaug, das von Benn hier einmalig als „dritte[s] Auge“ angesprochen wird, steht beispielhaft für ein Organ, das unter einer bestimmten Zeitsignatur gebildet wurde, die Wahrnehmung des Individuums eine Zeitlang bestimmte oder sogar beherrschte, bevor es zurückgebildet und als Zirbeldrüse in eine neue organische Konstellation eingebaut wurde. Die Funktion dieses bei Dacqué herausgehobenen hypothetischen Organs, das einer früheren Menschheitsstufe zur Verfügung stand, wurde bereits weiter oben unter dem Gesichtspunkt der Zeitsignaturen behandelt. Benn verzichtet auf Dacqués Terminus ‚Zeitsignatur‘ und spricht stattdessen von den „jedem erdgeschichtlichen Zeitalter zugehörigen Tiersignaturen“<sup>923</sup> und vom „großen organischen Motiv[ ], das jedes Mal durch alle tierischen Formen der gleichen geologischen Periode ging“.<sup>924</sup> Als zentrale Signaturen, die die Physiognomie des menschlichen Körpers maßgeblich prägten, nennt er dieselben, die Dacqué in seinem Überblick über die „Körpermerkmale des sagenhaften Urmenschen“ aufzählt: „das Amphibische, das Reptilische, das Beutelhafte, das Säugerische, das Äffische“.<sup>925</sup>

Der folgende Abschnitt aus Benns *Aufbau der Persönlichkeit* fasst alle wesentlichen Momente zusammen, die sich aus der Auseinandersetzung mit der spekulativen Paläontologie Dacqués ergeben:

Wir übersahen bis vor kurzem etwa höchstens fünf bis zehn Jahrtausende, die ungefähr im Lichte einer historischen Erfassung stehen. Aber mindestens dreihunderttausend Jahre lebt die menschliche Rasse auf der Erde, ja es liegen Untersuchungen vor, die es rechtfertigen, eine noch viel weiter, eine sich ins Millionenjährige verlierende Vergangenheit des Menschengeschlechts mit vielhunderttausendjährigen Kulturperioden anzunehmen. [...] mag es wohl auch unbezweifelbar sein, daß sie von Anfang an als Mensch, das heißt mit dem Gegengriff des Bewußtseins auf der Erde begann, so war sie doch jedenfalls oft und immer wieder eine andere innerhalb der jeweiligen geologischen

---

<sup>922</sup> Ebd. S. 273.

<sup>923</sup> Ebd. S. 274.

<sup>924</sup> Ebd. S. 277.

<sup>925</sup> Ebd. S. 276.

und atmosphärischen Bedingungen, vor allem aber innerhalb der keinerlei Erfahrung und Beobachtung zugängigen allgemeinen schöpfungskonstruktiven Bedingungen. Sie vollzog Wendung um Wendung innerhalb eines allgemeinsten planetarischen Prinzips: es machte die ummodellierenden und neuschattierenden Evolutionen der Tiergeschlechter mit, einmal nähert sie sich den Beuteltieren, einmal den Säugern. Sie beugt sich den jedem erdgeschichtlichen Zeitalter zugehörigen spezifischen Tiersignaturen: sie trägt Schwimmhäute im Zeitalter der siegreich herrschenden Amphibien, Fell zur Zeit der Affensignatur. Sie verzeichnet all diese Wendungen: geistig im Gedächtnis der Menschheit, den Urmythen, Ursagen, Urepen und der Körper summiert sie in seinen Rudimenten: alle diese Arten von Halbmenschen und Tiermenschen, die Arten mit Schuppen und Fischkörpern, die Arten mit Schwänzen, mit Affenfellen, die Riesen, die Chimären.<sup>926</sup>

Die Frage, die sich weiter vorne im Hinblick auf die mesozoischen und tertiären Völker, ihre Ausstattung mit dem Parietalorgan und die durch dieses Organ verliehene Natursichtigkeit ergab, stellt sich nun hier wieder: die Frage nach der Nähe des Benn-Essays zu Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit*. Rezipierte Benn Dacqué im Original, wurde die Dacqué-Rezeption durch eine andere Quelle, vermutlich Georgs *Verschollene Kulturen*, vermittelt oder verwandte Benn womöglich beide Bücher nebeneinander? Muss Dieter Wellershoff recht gegeben werden, der in seinem verdienstvollen Versuch, den Bennschen Quellenhorizont auszuleuchten, gemutmaßt hat, dass Benn überhaupt erst aufgrund des Buches von Georg auf die Arbeiten von Dacqué aufmerksam geworden sei?<sup>927</sup>

Wenngleich das lange Zitat alle relevanten Theoreme aus Dacqués entwicklungsgeschichtlicher Systematik wiedergibt – vom hohen Alter und der Ursprungsnähe des Menschen über die wechselnden Zeitsignaturen und die Speicherfunktion der Rudimente und Mythen bis hin zur Ablehnung des Darwinschen Entwicklungsvorstellung –, so finden sich verschiedene Textfragmente aus Eugen Georgs Buch *Verschollene Kulturen* in den Passus eingearbeitet. Georg verleiht etwa in seiner Einleitung seinem Anspruch Ausdruck, dass er eine „Vollgeschichte“, die „Geschichte vom Erlebnis des kulturschaffenden Menschen“

---

<sup>926</sup> Ebd. S. 274f.; außer den Anspielungen auf Dacqué macht sich in dem zitierten Absatz auch der Einfluss von Eugen Georgs Buch *Verschollene Kulturen* bemerkbar.

<sup>927</sup> Dieter Wellershoff: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Ungekürzte Ausgabe der 1. Aufl. von 1958. Frankfurt a. M. u. Berlin 1964. (= Ullstein Buch; Bd. 499). S. 85.

schreiben wolle.<sup>928</sup> Dies bedeute, „die Geschichte nicht eines Staates, nicht eines Volkes, nicht einer Rasse, sondern vielhunderttausendjähriger, vielleicht millionenjahr langer Kulturperioden zu rekonstruieren“.<sup>929</sup> Diese Dimensionierung von Kulturperioden, ja, die Entität ‚Kulturperiode‘ überhaupt übernimmt Benn aus der Quelle. Gleiches gilt für Teile des folgenden Satzes von Georg: „Die neuesten Untersuchungen rechtfertigen es, eine ins Ungeheure sich erstreckende Vergangenheit des Menschen und der menschlichen Kultur zu postulieren“,<sup>930</sup> wie für die Trilogie „Urmythen, Ursagen, Urepen“<sup>931</sup> und den Formenschatz des Urmenschen, über den es bei Georg heißt: „All die verschiedenen Arten von Halbmenschen sind ausgestorben: die Arten mit Schuppen und Fischkörpern; die Arten mit Schwänzen; mit Affenfellen; die Riesen; die Chimären [...]“<sup>932</sup>

Die Evolution des menschlichen Formenwandels, die ihre Spuren im geistigen und körperlichen Gedächtnis hinterlässt, wird von Benn als ein Prozess betrachtet, der weiter anhält. Weitere Mutationen des Körpers und infolgedessen auch der Persönlichkeit liegen für Benn im Bereich des Möglichen.<sup>933</sup> Impliziert wird dies durch den Kunstgriff, die vom Leitorgan Großhirn bestimmte geologische Epoche als „Großhirnstunde“<sup>934</sup> zu bezeichnen. Die Stundenmetapher komprimiert einerseits die chronologische GroÙeinheit – das Quartär als das vom Leitorgan Großhirn beherrschte Zeitalter – zu überschaubarer Größe, andererseits ist sie mit Vergänglichkeit und Wiederkehr konnotiert. „Heißt vielleicht die neue Wahrheit“, fragt Benn am Ende vom *Aufbau der Persönlichkeit*,

daß dieser Körper [...] auch dieses Großhirn einst zu seinen Runen nehmen wird, wenn es müde ist oder neue Katastrophen den Planeten überziehen? Daß er noch in den Bann

---

<sup>928</sup> Georg: Verschollene Kulturen. S. 4f.

<sup>929</sup> Ebd. S. 5.

<sup>930</sup> Ebd.

<sup>931</sup> Ebd. S. 5.

<sup>932</sup> Ebd. S. 144.

<sup>933</sup> Vgl. dazu Benns Aussage im Rundfunkgespräch *Können Dichter die Welt ändern?* („daß [...] immer ein neuer Menschentyp entsteht“, SW VII/1. S. 172) wie den Beginn vom *Aufbau der Persönlichkeit* („die Mutation, in der wir uns befinden“, SW III. S. 263); Auskunft verspricht auch der Aufsatz von Regine Anacker: *Unaufhörliche Verwandlungen. Poetik und Mutation in Benns Werk.* – In: Gottfried Benn. *Wechselspiele zwischen Biographie und Werk.* Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 11-34. Allerdings krankt der Aufsatz ähnlich der Monographie, die die Autorin 2004 vorgelegt hat, an dem Fehlen einer klaren Struktur und macht es seinen Lesern nicht leicht.

<sup>934</sup> SW III. S. 277.

neuer Leitorgane treten wird; daß er diese Persönlichkeit wieder zum Hirnstamm zurückholen wird, wenn neue Spezialisierungen beginnen?<sup>935</sup>

Die Spekulation über die weitere Entwicklung des Menschengeschlechts nimmt ihren Ausgang von Dacqués Konzept der Zeitsignaturen, dem zufolge die physiognomisch-organische Entwicklung des Menschen abhängig ist davon, welche Bestandteile des entelechischen Potenzials jeweils realisiert werden und welche in der Latenz verharren. Die Konzeption sieht vor, dass jede, auch die momentane Ausstattung des Menschen mit organischen, sensorischen und geistig-seelischen Merkmalen als zeitlich befristete Entwicklungsstufe angesehen werden muss. Wenn Dacqué schreibt, dass „mit der Entwicklung des Großhirns [...] der Mensch in die Sphäre des bewußt reflektierenden intellektuellen, des kausalen und raumzeitlichen Denken hinein[ging]“,<sup>936</sup> dann ist damit zwar die Option einer weiteren Mutation, in deren Zuge sich das Großhirn zurückbilden und innerhalb des Gesamtorganismus eine andere Rangstufe und andere Funktion einnähme, keineswegs ausgeschlossen, doch beschränkt sich Dacqué in *Urwelt, Sage und Menschheit* überwiegend auf die historische Perspektive. Ein einziges Mal wagt er einen Ausblick auf mögliche weitere Entwicklungsschritte, indem er nämlich andeutet, dass Großhirn und Schädel noch „steigerungsfähig“ seien.<sup>937</sup> Abgesehen davon würdigt er die jetztmenschliche Form als die vollkommene Manifestation der Uridee, so dass große Richtungsänderungen hinsichtlich der physiognomischen oder organischen Entwicklung des Menschen nicht zu erwarten sind.

Benn hingegen stellt sich den mutativen Umbruch als einen unabgeschlossenen Prozess vor und prophezeit, dass sich unter neuen Zeitsignaturen entsprechende neue organische Spezialisierungen herausbilden werden. Dem aktuellen Leitorgan werde ein ähnliches Schicksal widerfahren wie seinerzeit dem urzeitlichen Parietalorgan: das Großhirn wird im Rahmen von Umbrüchen in der Gehirnstruktur eine neue, eine dann untergeordnete Funktion zugewiesen werden. Die in der Vorzeit erfolgte Degeneration des Parietalorgans zeichnet die bevorstehende Degeneration des Großhirns vor. Den Schlusspunkt unter das Schauspiel unaufhörlicher Verwandlung setzt der Moment, ab dem der „große biologische Abbau alles

---

<sup>935</sup> Ebd.

<sup>936</sup> USM. S. 245

<sup>937</sup> USM. S. 247.

Lebendigen“<sup>938</sup> einsetzt. Das Mutationsgeschehen, das Benn am Schluss seines Essays entwirft, lehnt sich wieder eng an Georgs *Verschollene Kulturen* an. Im Kontext seiner Darstellung der Menschheitsentwicklung träumt Georg von einem „Quintärmenschen“, in dem die geistigen Hauptformen der vorangegangenen Weltalter, die Natursichtigkeit des Tertiärmenschen und die intellektuell-rationale Begabung des Quartärmenschen, durch „prophetische[ ] Weisheit“ überwunden werden.<sup>939</sup> Damit sei ein Gipfelpunkt erreicht, von dem an die „Kurve der Evolution“ zurückschwinge, weil sich die biologischen Kraftreserven erschöpft hätten. Der „große biologische Abbau“ werde beginnen, so Georg, wenn

einst Katastrophen, gewaltiger als je erlebte, den Planeten in seinen Grundfesten erschüttern; wenn einst wieder Großgestirne über die Erde brausen, an ihr zerbrechen, die Luft äonenlang verpestet, uneinatbar, das Leben auf den Festländern unerträglich geworden ist; wenn einst der Quintärmond, der Mars, sich im gigantischsten Kataklysmas der Erde einverleibt und alle Landfesten unter Ozeane setzt [...].

Dann lässt Georg in seinem Szenario der kosmischen Apokalypse die Menschheit an den Beginn der Evolution zurückkehren: „Die Geschöpfe fliehen hin, von wo sie ausgegangen sind: ins Meer.“ Dieses Heraufziehen einer neuerlichen Phase amphibischen Lebens mache eine „Groß-Aktivierung der alten Organe“ notwendig.

Das Temporaladverb ‚einst‘ im Sinne einer in ferner Zukunft liegenden Zeit – also dereinst und nicht einstmals – hat sich Benn ebenso bei Georg abgeschaut wie die Motive, mit denen er die Darstellung des zukünftigen organischen Treibens auf der Erde gestaltet. Dementsprechend tauchen die Ermüdung, die Apokalypse und die Reaktivierung der rudimentären Organe in Benns Essay auf. Allerdings nimmt Benn in der Übernahme des Ermüdungsmotivs eine kleine, aber nicht unbedeutende Akzentverschiebung vor. Bezieht sich die Ermüdung bei Georg auf „die Natur – innerhalb dieses Systems“, womit er das System ‚Mensch‘ meint, dessen Kraftreserven allmählich aufgebraucht seien, so ist bei Benn die Möglichkeit der Ermüdung lediglich auf das Großhirn bezogen. Wenn dieses einst müde sei, so Benns Ursache-Folge-Verknüpfung, dann werde es der Körper zu seinen Runen nehmen.

---

<sup>938</sup> SW III. S. 277.

<sup>939</sup> Georg: *Verschollene Kulturen*. S. 150; dort auch das Folgende.

Anders als seine Vorlage kapriziert sich Bennis in seiner Vision eines zukünftigen Evolutionsszenarios eindeutig auf das geistig-seelische Leitorgan.

Mit dem letztlich auf Dacqués Entwicklungsmodell zurückgehenden Komplex an Denkfiguren – von der Zeitsignatur und dem Leitorgan über die Verkümmernung desselben zum Rudiment bis hin zum unaufhörlichem Wandel unter Beibehaltung des Wesens beziehungsweise des entelechischen Potenzials – wird so in der Fiktion des Essays die Dominanz des Großhirns und der damit verbundenen geistigen Funktionen gebrochen. Diese erkenntniskritische Stoßrichtung von Bennis prospektiver Evolution des Menschengeschlechts ist weder bei Georg noch bei Dacqué angelegt. Während sich Dacqué die Weiterentwicklung nur in Richtung einer Größensteigerung des Schädelumfangs und einer Leistungssteigerung des Großhirns und Schädelumfangs vorstellen kann, beschwört Georg die Rückkehr des Menschen in ein amphibisches Stadium. Benn rechnet zwar wie Georg mit dem „große[n] biologische[n] Abbau alles Lebendigen“,<sup>940</sup> lässt jedoch den weiteren Entwicklungsgang offen. Weder ist die Stammesentwicklung des Menschen für ihn abgeschlossen noch betrachtet er ihren Verlauf als zielgerichtet. Benn sieht die weitere Entwicklung unter den Vorzeichen eines irrationalen, unfassbaren Gesetzes, das er „das Gesetz einer unausdenkbaren Verwandlung“<sup>941</sup> nennt. In Form einer rhetorischen Frage legt Benn nahe, dass sich neue Spezialisierungen, Unterwerfungen des menschlichen Organismus unter neue Zeitsignaturen einstellen werden, was gleichbedeutend ist mit dem Ende jener geologischen Epoche, die unter der Herrschaft des Leitorgans Großhirn steht. Analog zum Parietalorgan der urzeitlichen Menschen, von dessen einstiger Bedeutung die Zirbeldrüse nur noch einen schwachen Abglanz zeigt, wird auch von der gegenwärtigen organischen Wirklichkeit in der zukünftigen Gestalt des Menschen keine größere Erinnerung zurückbleiben als ein Rudiment. Von der quartären Persönlichkeit wird gleichfalls nur mehr eine Sage künden. Die Verwandlung des quartären Großhirns in eine Rune und der quartären Persönlichkeit in eine Sage für den Fall, dass sich die Zeitsignatur und mit ihr die Menschenart ändern, schließt an die Logik Dacqués an, der eine vergangene organische Wirklichkeit ein residuales Doppelleben führen lässt - als

---

<sup>940</sup> SW III. S. 277.

<sup>941</sup> Ebd.

körperliches Rudiment und als im Gattungsgedächtnis verankertes ideelles Überlieferungsobjekt. Die Rune und die Sage sind in dem gleichen semantischen Feld angesiedelt wie jene Urmythen und Ursagen, die als Träger des geistigen Gattungsgedächtnisses fungieren und den naturhistorischen Kern für die Nachwelt bewahren. Sie stehen für Einheiten geistiger Überlieferung, zu deren vollständigem Verständnis den Menschen auf späteren Kulturstufen die Voraussetzungen fehlen, weil sich die wirklichkeitskonstituierenden Bedingungen grundlegend geändert haben. Dacqué macht in *Urwelt, Sage und Menschheit* darauf aufmerksam, dass Mythen, Sagen und Märchen auf die Rezipienten späterer Zeiten wirklichkeitsfremd und unverständlich wirkten.<sup>942</sup> Benn prophezeit nun der modernen, quartären Persönlichkeit, dass sie eines Tages auf ähnliches Unverständnis stoßen wird, dass ihre an das Leitorgan Großhirn gebundene Wirklichkeit für kommende Menschheitsalter ähnlich schwer nachvollziehbar sein wird wie das in Sagen, Mythen und Runen verfestigte Wirklichkeitserlebnis früherer Völker. Der Schlussabschnitt vom *Aufbau der Persönlichkeit* gibt insofern einen Hinweis auf die erkenntniskritischen Anstöße, die Benn von Dacqué empfangen konnte. Diese einflussgeschichtlich wichtige, doch kaum beachtete Dimension von Benns Dacqué-Lektüre wird im folgenden Kap. 5.2.4 vertieft werden. Der Schlussabschnitt lässt sich darüber hinaus vor dem Hintergrund des Dacquéschen Artbegriffes lesen, der im Kapitel ‚Die Wandlung der Art‘ von *Leben als Symbol* begründet wird. Dacqué geht davon aus, dass beim Auftreten von Varietäten einer Art der Genotyp als das metaphysische Zentrum konstant erhalten bleibt. Die Verschiedenartigkeit beziehe sich lediglich auf den Phänotyp der Art und lasse sich damit erklären, dass immer nur eine bestimmte Anzahl von im Genotyp verfügbaren Formpotenzen in bestimmter Zusammensetzung zum Ausdruck komme, während die übrigen in der Latenz verharrten. Kämen nun diese latenten Merkmale zur Geltung und träten die bisherigen Formmerkmale ins zweite Glied zurück, so entstehe eine Körperform, die irrtümlich für eine andere Art gehalten werde. Aus der paläontologischen Beobachtung, dass die phänotypischen Ausprägungen einer Art verschwinden und später wieder auftauchen, bezieht Dacqué das Gesetz der Intermittenz von Formen:

---

<sup>942</sup> USM. Kap. Wirklichkeitswert der Sagen und Mythen. S. 20-38.



Da leben oft eine Zeit lang bestimmte spezielle Formgestaltungen eines umfassenden Genus; dann verschwinden sie radikal, um nach einigen Zeitstufen oder nach Überspringung einer einzigen Zeitstufe, wieder zu erscheinen und dies womöglich noch einmal zu wiederholen. Von innen gesehen, kann man das wiederum als Spannungszustand auffassen: die Entelechie ist nicht in der Lage, gleichzeitig diese Formen zu verwirklichen; so verwirklicht sie die eine und hält die andere in Bindung; und umgekehrt. Sie kann aber auch die bestehende Formgebung nach außen dauernd aufrecht erhalten und dann auf einmal in der Lage sein, eine neue zu geben, sei es unter Bestehenlassen der bisherigen, sei es unter Verschwindenlassen der früheren.<sup>943</sup>

Übertragen auf Benns stammesgeschichtliches Szenario bedeutet dies, dass die Spezies Mensch seit jeher, das heißt also seit dem ersten Auftreten im Primär, dem „Anfang aller Dinge“,<sup>944</sup> ihrem Genotypus nach konstant geblieben ist. Ihre Entelechie hat sie ihre gesamte Stammesgeschichte hindurch unverändert beibehalten. Was sich geändert hat, ist das Verhältnis der manifesten und latenten – in Dacqués Diktion: der verwirklichten und gebundenen – Formmerkmale zueinander. Während bei den mesozoischen und tertiären Völkern die Potenzen zur Entfaltung kamen, die die Natursichtigkeit ermöglichten, verwirklichen sich bei der quartären Persönlichkeit Potenzen, die die Großhirnbildung fördern und die damit verbundenen intellektuellen Funktionen begünstigen. Die Basis des Entelechiepotenzials ist das Stammhirn, deswegen kann Benn sagen, dass der Körper die quartäre Persönlichkeit „zum Stammhirn zurückholen“<sup>945</sup> werde. Dieses bildet den Ausgangspunkt für jede hirnphysiologische Entwicklung, für jede neue Spezialisierung.

Für den Vorbildcharakter, den *Leben als Symbol* für den betreffenden Abschnitt im *Aufbau der Persönlichkeit* besitzt, spricht der beiden Texten zugrunde liegende Begriff von Spannung. Dacqué demzufolge stehen die zum Ausdruck kommenden und die in der Latenz verharrenden Formpotenzen in einem Spannungsverhältnis, es bestehen „Spannungszustände“<sup>946</sup> zwischen ihnen. Im Genotypus können diese Potenzen „friedlich beieinander wohnen“, doch in der Welt der organischen

---

<sup>943</sup> LS. 109.

<sup>944</sup> SW III. S. 267.

<sup>945</sup> Ebd. S. 277.

<sup>946</sup> LS. S. 103.

Erscheinungen stoßen sie sich „hart im Raum“.<sup>947</sup> Allein vor diesem begrifflichen Hintergrund ist es nachzuvollziehen, warum Benn die frühen und die späten Völker nach der Intensität ihrer „Persönlichkeitsspannungen“ differenziert. Es kann also keinen Zweifel daran geben, dass Benn bei seiner Arbeit am *Aufbau der Persönlichkeit* Dacqués *Leben als Symbol* als Materialgrundlage benutzte.

#### **5.2.4 Die Auswirkung der erkenntniskritischen Dimension bei Dacqué auf Benns Essays**

Auch in dem zweiten großen Essay aus dem Jahre 1930, *Zur Problematik des Dichterischen*, tauchen Anspielungen auf Dacqué und sein Werk auf. Anders jedoch als im *Aufbau der Persönlichkeit* nennt Benn den Münchener Paläontologe in diesem wenige Monate vorher entstandenen Essay nicht beim Namen. Der Text gibt allerdings eine Reihe von Hinweisen, die keinen Zweifel lassen, dass die historische Persönlichkeit des Paläontologen Edgar Dacqué als Vorbild für jenen „unerbittliche[n] Abstammungsforscher“ und „große[n] Präger der Zeit“<sup>948</sup> stand, dessen Anschauungen Benn einem namenlos bleibenden, den wissenschaftlichen Geist des 19. Jahrhunderts verkörpernden Forschers entgegenstellt.<sup>949</sup> Zum einen ist es naheliegend, das zweite dem Abstammungsforscher verliehene Attribut, „Präger der Zeit“, nicht nur in dem Sinne zu verstehen, dass hier jemand der Zeit seinen Stempel aufgedrückt hätte, sondern als Paraphrase des Zeitsignaturenbegriffs zu nehmen, der, wie gesehen, in Dacqués Systematik eine zentrale Stellung einnimmt. Dacqué prägt die Zeit, indem er ihren naturgeschichtlichen Abschnitten eine spezifische Signatur zuweist. Zum anderen ist der Vortrag, den Benn dem als unerbittlich bezeichneten Abstammungsforscher in den Mund legt, unschwer als ein Referat von Dacqué-Thesen zu erkennen. So enthält der erste Satz einen Widerspruch gegen die darwinistische Vorstellung von der

---

<sup>947</sup> Ebd.

<sup>948</sup> SW III. S. 236.

<sup>949</sup> Anderer Auffassung ist Regine Anacker: Unaufhörliche Verwandlungen. Poetik und Mutation in Benns Werk.- In: Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 11-34. Anacker löst den „unerbittlichen Abstammungsforscher“ mit den Namen gleich dreier Wissenschaftler auf, die sich mit der Entwicklungsgeschichte des Menschen beschäftigten, obwohl Benn die Singularform gewählt hat. Diese drei sind Hermann Klaatsch, Louis Bolk und „vor allem“ Max Westenhöfer“ (S. 25). Auf die Quellenfunktion eines 1928 in dem medizinischen Periodikum *Die medizinische Welt* erschienenen Artikels von Westenhöfer weist der Kommentar der Stuttgarter Ausgabe hin (SW III. S. 506-509).

Stellung des Menschen in der Naturgeschichte: „[...] der Mensch, die darwinistische Deszendenzschlacke, der zur Geschlechtsreife gelangte Primatenföt, der infantile Affe mit gestörter innerer Sekretion, heute steht er da als die hohe Potenz des Schöpfungsaufgangs.“<sup>950</sup> In *Urwelt, Sage und Menschheit* stellt Dacqué heraus, dass der Mensch zwar „körperlich und seelisch mit der Tierwelt stammesverwandt“ sei, doch als „die von Uranfang an höhere Potenz“ aufgefasst werden müsse.<sup>951</sup> Außerdem deutet auch der Gebrauch des Adjektivs ‚unerbittlich‘, mit dem Benn den zeitgenössischen Abstammungsforscher charakterisiert, auf die Vorbildhaftigkeit des Münchener Paläontologen hin. Mit diesem Attribut entwirft Benn den Abstammungsforscher der Weimarer Jahre als einen an Unerbittlichkeit ebenbürtigen Antagonisten zu der ebenfalls anonym bleibenden Forscherfigur, die als Repräsentant der Wissenschaftskultur im 19. Jahrhundert vorgestellt wird. Benn stellt das vorausgegangene Jahrhundert als „das Jahrhundert der Wissenschaften, der Physik“ heraus, in dem das Erkenntnisinteresse „den Gesetzen, den Naturgesetzen, den Kategorien“ gegolten habe.<sup>952</sup> In diesem Zusammenhang nennt Benn zwei Eigenschaften, die den Geist des Wissenschaftsbetriebes im 19. Jahrhundert repräsentieren: „Es war die zusammengekniffene Lippe, das Unerbittliche“. Unerbittlichkeit, Verbissenheit, Konsequenz, Ernsthaftigkeit – das sind Eigenschaften, die die Art und Weise beschreiben, wie wissenschaftliche Beweisführung und Theoriebildung betrieben werden. In der fiktiven Rede, die von einem diese Zuschreibungen einer wissenschaftsgeschichtlichen Epoche verkörpernden Forscher gehalten wird, entlarvt Benn die Unerbittlichkeit allerdings als ein Kriterium, das für die Gültigkeit einer wissenschaftlichen Anschauungsweise kaum Relevanz zu besitzen scheint. Der Status dieser vermeintlichen Tugend wird auf den eines rhetorischen, stilistischen Mittels reduziert. Denn es zeigt sich, dass sich eine mit Unerbittlichkeit errungene und verteidigte Betrachtungsweise nur vorübergehend als allgemeingültige Wahrheit zu behaupten vermag, genau so lange, bis sich im Wettbewerb der um die Anerkennung kämpfenden Betrachtungsweisen eine andere durchsetzt, wodurch sich die Wahrheit des Vortages in einen Irrtum, einen Mythos oder ein wissenschaftsgeschichtliches Kuriosum verwandelt. Habe

---

<sup>950</sup> SW III. S. 236.

<sup>951</sup> USM. S. 98.

<sup>952</sup> SW III. S. 235; dort auch das Folgende.

Kant, so lässt Benn den Forscher mit der zusammengekniffenen Lippe dozieren, „jahrhundertlange Gedankengänge für immer und entscheidend“ abgeschlossen, so habe dieses verbindliche Verständnis der Kategorien Raum und Zeit nach dreißig Jahren einer anderen Auffassung weichen müssen. Nach weiteren vier Jahrzehnten sollte sich der „nie rastende Menschengestalt“ eine dritte Anschauungsweise zu Eigen gemacht haben, durch die das bis dahin für wahr Gehaltene zurückgenommen werden muss. Die Unerbittlichkeit erweist sich so als eine zweiseitige Angelegenheit. Denn zum einen ist sie erforderlich, um die Schwächen oder falschen Voraussetzungen der gängigen wissenschaftlichen Annahmen aufzuzeigen. Zum anderen verhindert sie, dass Zweifel an den Voraussetzungen, die der neuen Anschauung zugrunde liegen, aufkommen können, was notwendig zu sein scheint, um überhaupt eine neue Wahrheit zu verkünden.

Benn verknüpft in dem Abschnitt, der dem wissenschaftlichen Geist des 19. Jahrhunderts gewidmet ist, das Qualitätsmerkmal der Unerbittlichkeit eng mit der Relativität der wissenschaftlichen Theorien. Das Beispiel der einander ablösenden Raum-und-Zeit-Theorien macht deutlich, wie die Stabilität des Unerbittlichen untergraben wird, indem eine für allgemeingültig erklärte Lehrmeinung durch die nächste entkräftet wird. Unerbittlichkeit und temporäre Gültigkeit werden so zu zwei konstitutiven Merkmalen des wissenschaftlichen Arbeitens. Der Konnex, den Benn in dem wissenschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Epochenporträt des 19. Jahrhunderts zwischen diesen zwei erkenntniskritischen Motiven herstellt, bewirkt, dass auch die Äußerungen des mit dem Epitheton ‚unerbittlich‘ markierten Abstammungsforschers der Gegenwart unter einem Vorbehalt stehen. Die neuartige Theorie über den Ablauf der Evolution und die Stellung des Menschen in der naturgeschichtlichen Systematik ist von vorneherein mit Zweifeln behaftet. Mag die Lehrmeinung, dass der Mensch die „älteste und die omnipotente Form“<sup>953</sup> in der Welt des organischen Lebens sei, auch augenblicklich obenauf sein, nachdem sie mit der darwinistischen Entwicklungsvorstellung „eine der grundlegendsten Vorstellungen des nachantiken Menschen“, wie Benn es im Jargon des Sportreporters ausdrückt, „auf die Bretter gelegt“ hat, so ist doch das Ende ihrer Vorherrschaft schon abzusehen. Bei einer schwankenden „Basis des wissenschaftlichen, und damit des

---

<sup>953</sup> Ebd. S. 236; dort auch das Folgende.

modernen Weltbilds überhaupt“<sup>954</sup> und einer Wirtschaftstheorie, die ins Wanken geraten ist, fällt Orientierung schwer. „[W]elches Hin und Her dort der naturwissenschaftlichen, hier der ökonomischen Wahrheit“,<sup>955</sup> wundert sich Benn. Die Wissenschaft stellt sich als ein „Kampf um die Ideologien“ dar, in dem sich eine Sichtweise in dem historischen Augenblick als die richtige behauptet. Die gängige Wirtschaftstheorie, die doch die Gesellschaft tragen soll, wird als „eine Theorie wie viele“ entblößt. Hier zeichnet sich bereits das ab, was Benn wenige Jahre später, im Essay *Expressionismus* von 1933, als „Zertrümmerung der naturwissenschaftlichen [Wirklichkeit]“<sup>956</sup> bezeichnen wird.

Mit der Haltung der Unerbittlichkeit und der Relativität wissenschaftlicher Theoriebildung verbindet Benn zwei Motive im Diskursfeld der Wissenschaftskritik, zwischen denen bereits Dacqué einen Zusammenhang gesehen hat. Dies dürfte wiederum dafür sprechen – wenn es denn dazu noch eines weiteren Beweises bedürfte –, den unerbittlichen Abstammungsforscher in Benns Essay mit Dacqué zu identifizieren. Das Motiv der Unerbittlichkeit spielt im Kapitel ‚Das erdgeschichtliche Alter des Menschenstammes‘ von *Urwelt, Sage und Menschheit* eine Rolle. Bei dem Versuch, das „sehr hohe Alter“<sup>957</sup> der Spezies Mensch nachzuweisen, führt Dacqué verschiedene Anthropologen ins Feld. Diese führten vergleichende Untersuchungen von Menschen- und Tierkörpern durch, stellten anatomische Parallelen zwischen Tier und Mensch fest und gelangten, weil die Entstehung der Tierarten aufgrund fossiler Funde für entlegene Perioden des Erdmittelalters und -altertums verbürgt war, zu der Folgerung, dass dem Menschen ein „Ahnenstadium“ in Bezug auf die Tierart zugewiesen werden müsse.<sup>958</sup> „Keiner von beiden“, so urteilt Dacqué über die Anthropologen Hermann Klaatsch und Gustav Steinmann,

hat es sich klar gemacht und es als unerbittliche Konsequenz seiner Beweisführung angesehen, daß er methodisch und im Resultat die ganze menschliche und tierische Abstammungslehre, wie sie stereotyp seit sechzig Jahren ohne irgend einen wesentlich neuen, vertiefenden Gesichtspunkt vertreten ward, völlig umgestürzt und die

---

<sup>954</sup> Ebd.. S. 237.

<sup>955</sup> Ebd.: S. 238; dort auch das Folgende.

<sup>956</sup> SW IV. S. 81.

<sup>957</sup> USM. S. 71

<sup>958</sup> Ebd.

Typentheorie und somit auch die Erkenntnis der Selbständigkeit des Menschenstammes bis in älteste Zeiten des Landtierwerdens an deren Stelle gesetzt hat.“<sup>959</sup>

Die „unerbittliche Konsequenz“ der Argumentationskette, die die erwähnten Anthropologen noch vermissen ließen, führt etwas später zu neuen Einsichten und mündet schließlich in den Entwurf einer umfassenden Entwicklungstheorie, die die gängigen, auf Darwin zurückgehenden Prinzipien auf den Kopf stellt. Da Dacqué selbst diese Theorie aufstellt, muss er in der Konsequenz derjenige sein, der die notwendige Unerbittlichkeit im wissenschaftlichen Schließen und Folgern aufbringt. Seine Theorie von der Ursprünglichkeit des Menschentyps ist die Frucht einer Unerbittlichkeit in der Beweisführung. Wie paart sich diese nun, wie oben behauptet, mit dem Motiv der Wahrheitsrelativierung? In *Leben als Symbol* reflektiert Dacqué den heuristischen Wert seines entwicklungsgeschichtlichen Systems, in dem der Mensch den Ausgangspunkt für die Entwicklung der Säugetiere bildet und als Urstamm begriffen wird:

Das alles heißt nicht, daß nun einwandfrei bewiesen sei, daß diese Auffassung des ‚Stammbaumes‘ die einzig mögliche sein müsse. Nach den Erfahrungen, die wir mit allen wissenschaftlichen Ergebnissen und allen Ergebnissen des reinen Denkens überhaupt machen, ist auch das nur der augenblickliche Ausdruck für die gegebenen oder bekannten Tatsachen der vergleichenden Anatomie und Paläontologie. Und eben darum darf man sagen: Wenn überhaupt die Entwicklung des menschlichen Körpers irgendwie naturhaft mit der Tierwelt zusammenhängt – mag der Mensch im übrigen sein was er will in geistiger Hinsicht – dann entspricht die Lehre, daß die Tierwelt auch naturhistorisch der auseinandergelegte und jeweils einseitig ausentwickelte Menschenstamm sei, besser den Tatsachen der vergleichenden Anatomie und Paläontologie als die bisherige Stammbaumlehre, wonach der Mensch ein später und, da er nicht im Vorhergehenden enthalten war, auch zufällig gewordener Zweig, eine Art Zufallsergebnis sei.<sup>960</sup>

Der Gedanke, dass eine wissenschaftliche Theorie nur der „augenblickliche Ausdruck für die gegebenen oder bekannten Tatsachen“ sei, bietet ein Gegengewicht zu der Unerbittlichkeit und Konsequenz, die überhaupt erst die Voraussetzung dafür bildeten, dass wissenschaftliche Beweisführung in die Bildung einer schlüssigen neuen Theorie münden konnte. Bei Dacqué verbindet sich die Augenblicksbezogenheit einer wissenschaftlichen Theorie mit der allgemeinen

---

<sup>959</sup> Ebd. S. 70f.

<sup>960</sup> LS. S. 177f; im Bereich von S. 177 ist der Abschnitt in Benns Leseexemplar [DLA] angestrichen.

Auffassung von Wirklichkeit als einer sich in historischer Perspektive stets wandelnden Größe. So schreibt er in dem einführenden Kapitel ‚Naturhistorie und Mythos‘:

Es ist eine falsche Voraussetzung, daß die Wirklichkeit, also auch die äußere Erscheinung der Natur dieselbe geblieben sei für die Menschen aller Zeiten, und daß es unbedingt feststellbare Formen der Natur gäbe. Es ändert sich für den Menschen die Wirklichkeit.<sup>961</sup>

Die Veränderlichkeit dessen, was der Mensch als seine Wirklichkeit begreift, veranschaulicht Dacqué am Beispiel unterschiedlicher bildkünstlerischer Lösungen zur Darstellung des Hochgebirges in verschiedenen Stilepochen:

Wenn die Schroffheit der Berge für unser Auge und auch objektiv nach der Winkelmaßzahl übertrieben erscheint, und wenn unsere alpinen Bilder in dieser Hinsicht naturgetreuer sind, so zeigt das nur, daß wir uns um ganz andere sinnhafte Dinge in der Natur bemühen als die Alten, denen das Erlebnis und damit die reale Naturerscheinung eines Berges etwas anderes war als uns.<sup>962</sup>

Ein ähnliches Befremden, das die gestalterischen Mittel der Alten beim gegenwärtigen Betrachter auslösen, werde, so prophezeit Dacqué, die Kunst der Gegenwart bei späteren Generationen erzeugen: „Menschen nach uns werden ihr Erlebnis der Berge in wieder andere Darstellungsformen kleiden, wobei der objektiv richtige Geländewinkel vielleicht wiederum keine Rolle spielen und ihnen gegenstandslos für die Erscheinung sein wird.“<sup>963</sup> Das Bewusstsein für den Wandel der Wirklichkeitsauffassung, wie es das Beispiel aus der Kunstgeschichte eindrucksvoll vor Augen führt, muss sich Dacqué zufolge erst noch auf den Bereich der Naturbetrachtung und Naturforschung ausweiten. Dort muss sich die Erkenntnis erst noch durchsetzen, dass die Wirklichkeit einer Zeit ihre prägenden Faktoren und Umstände hat.

Zur Veranschaulichung seiner These von dem Befremden, das von den Wirklichkeitsauffassungen anderer Zeitalter und Völker auf den Geist der eigenen Zeit ausgeht, verweist Dacqué mehrfach auf das Denken und Glauben im Mittelalter. Auch wenn die Welt des Mittelalters zum eigenen Kulturkreis gehöre und sich nicht

---

<sup>961</sup> Ebd. S. 32; von Benn angekreuzt.

<sup>962</sup> Ebd. S. 32f.

<sup>963</sup> Ebd. S. 33.

in so enormer Entfernung zur eigenen historischen Situation befinde, so seien für die damaligen Menschen Wirklichkeitszusammenhänge von großer Relevanz und selbstverständlich gewesen, die inzwischen auf Unverständnis stießen. Und in dem Maße, wie sich das christliche Mittelalter und sein Weltbild als etwas dem neuzeitlichen Verstand Unverständliches, Unauflösbares darstellten, so werde das eigene naturwissenschaftliche Weltbild, das mit den Wirkungen von Naturkräften wie der Schwerkraft oder der Elektrizität operiere, irgendwann einmal belächelt und als eine abgeschlossene Epoche der Mentalitätsgeschichte betrachtet werden, die von falschen Voraussetzungen ausgegangen und in irrigen Vorstellungen gefangen gewesen sei. Bereits in *Urwelt, Sage und Menschheit* hatte Dacqué den zukünftigen Verfall der gegenwärtigen Wirklichkeitsgestaltung vorweggenommen:

Wenn kommenden Geschlechtern mit anderem Geist, mit anderen Einsichten in die Zusammenhänge des Daseins unsere ‚Kräfte‘ einmal Gegenstand mitleidigen Herabblickens oder doch leere Begriffe geworden sein werden, werden sie, was die äußere Wirkung betrifft, keinen Unterschied mehr machen zwischen dem Kult des mythischen Menschen und der Beherrschung der Naturkräfte durch uns.<sup>964</sup>

Unter der Prämisse, dass gegenwärtig für wahr gehaltene Ansichten von zukünftigen Wissensepochen als mythisch und vorwissenschaftlich eingestuft werden, verbietet sich für Dacqué ein verächtlicher oder mitleidiger Blick auf die Wissens- und Glaubensbestände zurückliegender Zeitalter, wie sie in Mythen und Sagen dokumentiert werden. Dacqué stellt heraus, dass die in mythischen Texten fixierten Wissensbestände und Überzeugungen für die damalige Menschheit den gleichen Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch besessen hätten, wie ihn die Neuzeit den Naturgesetzen zuschreibe. Fasste Dacqué in seinem früheren Buch noch Rationalität und mythisches Denken als den Antagonismus zweier verschiedener mentalitätsgeschichtlicher Epochen, so begreift er 1928 in *Leben als Symbol* das Mythische als die übergeordnete Denk- und Anschauungsform. Die Rationalität muss sich dem Mythischen unterordnen, indem sie als ein „Mythus vom Rationalen in der Natur“<sup>965</sup> begriffen wird.

---

<sup>964</sup> USM. S. 30f.

<sup>965</sup> LS. S. 24.



Dacqués Anschauungen zur Zeitgebundenheit der Wirklichkeitsauffassungen und zur Begrenztheit des rationalen, naturwissenschaftlichen Weltbildes, wie sie in den beiden Werken zur spekulativen Paläontologie entwickelt werden, wirken sich prägend auf das Wirklichkeits- und Wissenschaftsverständnis aus, das dem Essay *Zur Problematik des Dichterischen* zugrunde liegt. So greift Benn darin das Deutungsmuster Daqués auf, nach dem das gegenwärtige Weltbild ein bewusstseinsgeschichtlich, völkerpsychologisch differentes Weltbild zuerst revidiert und dann selbst wiederum von einem zukünftigen Weltbild revidiert wird. Die Antithese von mythischem Weltbild und rationaler Wirklichkeitsauffassung setzt Benn ins historische Bild des Aufeinandertreffens vom Geist der Aufklärung mit dem mittelalterlichen Denken:

[...] betrachtet man einen Augenblick das, was man summarisch als Aufklärung ansieht, jene im zwölften Jahrhundert, einem geisterhaften Jahrhundert der Unruhe, der Angst, des Zweifels und der Erwartung des Antichrists einsetzende, dann auf breiter Front schwerfällig vollzogene Lösung des Denkens von dem, was der Rationalismus nachträglich als scholastische Orthodoxie, Gnostizismus, Anthropomorphismus, Aberglaube und Fetischismus tendenziös und a tergo stigmatisierte – [...] dann kann man [...] wohl davon sprechen, daß der Szientifismus, in dem die Aufklärung vor unseren Blicken endet, auch nur ein neues System von Dogmatismus, Orthodoxie, Scholastik, Fetischismus ist, nur mit anderen, trostloseren Symbolen.<sup>966</sup>

Das Mittelalter wird auch von Daqué mehrfach angeführt, um die Inkommensurabilität unterschiedlicher Weltanschauungssysteme zu demonstrieren. Um den Rationalismus des Hochmuts gegenüber den mittelalterlichen Anschauungen zu bezichtigen, hebt Benn die Verdienste der christlichen Macht hervor, die „immerhin mit Hilfe ihrer Kirchenväter und Mönche der Arbeit im volkswirtschaftlichen wie agrarischen Sinne zum ersten Mal in der Geschichte der Rassen einen menschlichen, kulturellen, sittlichen Charakter“<sup>967</sup> gegeben und auf vielen Gebieten Vorbildliches und gegenüber der Antike Fortschrittliches vollbracht habe. Diesen Verdiensten habe der Rationalismus nicht hinreichend Rechnung getragen, so Benn, als der mittelalterliche Geist mit den Stigmata des Aberglaubens, des Fetischismus usw. belegt worden sei. Mit dem Fetischismus und Aberglauben als

---

<sup>966</sup> SW III. S. 239-241.

<sup>967</sup> Ebd. S. 240.

den von den Aufklärern gegenüber ihren Vorläufern polemisch eingesetzten Bannsprüchen bedient sich Benn zweier Begriffe, die auch Dacqué gebraucht, um die feindliche oder verächtliche Haltung der Neuzeit gegenüber früheren Bewusstseinsperioden zu charakterisieren.<sup>968</sup> Er verknüpft überdies den allmählichen Übergang vom mythisch-religiösen zum aufgeklärten Denken mit dem Begriff der „schwerfällig vollzogene[n] Lösung“ und, wenn er von einer „breite[n] Front“<sup>969</sup> spricht, auf der dieser Übergang von der einen zur anderen Ordnung erfolgt sei, einer militärischen Metaphorik, die an die bildliche Darstellung erinnert, die Ernst Cassirer 1925 vom Übergang der mythischen zur logischen Denkordnung gab. So spricht Cassirer 1925 im zweiten Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, der dem mythischen Denken gewidmet ist, von umkämpften Trennlinien zwischen dem ursprünglichen mythischen Bewusstsein und dem sich daraus mühsam entwickelnden wissenschaftlichen Denken, von einer „Ablösung“ des naturwissenschaftlichen Kraftbegriffs von allen mythischen Bestandteilen sowie davon, dass es nach wie vor „Eingriffe und Übergriffe“ des Mythos in den Kreis des wissenschaftlichen Denkens gebe.<sup>970</sup> Darüber hinaus bezieht sich Cassirer an gleicher Stelle in ablehnender Weise auf das so genannte Dreistadiengesetz. In diesem geschichtlichen Verlaufsmodell, das auf den französischen Philosophen Auguste Comte, den Begründer des wissenschaftlichen Positivismus, zurückgeht, werden das mythische und das wissenschaftlich-positivistische Zeitalter scharf voneinander geschieden, wobei alles Mythische in die Ur- und Vorzeit der Wissenschaft verbannt wird. Auf Comtes Dreistadiengesetz geht auch Benn in seinem Essay ein, nachdem er zuvor auf die Errungenschaften und Fortschritte des Mittelalters verwiesen und auf diese Weise das vom Rationalismus belächelte Zeitalter rehabilitiert hat.<sup>971</sup> Comtes Ansicht, dass sich die Wissenschaft nicht von der Suche nach metaphysischen Grundlagen leiten lassen sollte, wird von Benn mit verschiedenen einfältig

---

<sup>968</sup> USM. S. 30-33; *Leben als Symbol*. S. 162 u. 192.

<sup>969</sup> SW III. S. 239.

<sup>970</sup> Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. Das mythische Denken. [1925].- In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. Bd. 12. Hrsg. v. Birgit Recki. Text u. Anmerkungen bearb. v. Claus Rosenkranz. Hamburg 2002. S. XIV.

<sup>971</sup> Benn arbeitete weder mit dem *Cours de Philosophie positive*, dem Hauptwerk Auguste Comtes, das in sechs Bänden von 1830 bis 1842 erschienen war, noch mit einer deutschen Übersetzung. Vielmehr nutzte er den kurzen Auszug aus einer Anthologie mit Schlüsseltexten der abendländischen Philosophiegeschichte: *Philosophisches Lesebuch*. Hrsg. v. Max Dessoir u. Paul Menzer. 4. Aufl. Stuttgart 1917, darin der Abschnitt ‚Über Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie‘, S. 267-272. Das Buch ist in Benns Nachlass enthalten [DLA], worauf schon im Kommentar der SW hingewiesen wird (SW III. S. 509).

anmutenden wissenschaftlichen Thesen zur Aufgabe der Kunst und zum Wesen des künstlerischen Menschen ad absurdum geführt. Den Ähnlichkeiten in der Metaphorik und der Comte-Referenzen zum Trotz soll hier nicht behauptet werden, dass Benn sich bei der Arbeit am Essay *Zur Problematik des Dichterischen* an Cassirers Grundlagenwerk zum mythischen Denken orientiert habe.

Bei Benn wird die Aufklärung schließlich unter Aufbietung eines erkenntniskritischen Vokabulars gerichtet, das stark an die Terminologie erinnert, deren sie selbst sich nach überstandem Kampf gegen den Irrationalismus des Mittelalters bedient hat: „Dogmatismus, Orthodoxie, Scholastik, Fetischismus“.<sup>972</sup> Der Spieß, den die Aufklärer auf ihre Vorgänger gerichtet haben, so könnte man sagen, wird jetzt einfach umgedreht, wobei die Fallhöhe besonders hoch ist. Denn erstens hat es Benn zufolge zum Selbstverständnis der Aufklärung gehört, „definitiv und endliche Schöpfung“<sup>973</sup> zu sein und somit der religiösen Verblendung, der Bevormundung durch staatliche und kirchliche Autoritäten und der Unwissenheit des Mittelalters ein Ende zu bereiten. Zweitens lässt Benn die Aufklärung in ihren späten Stadien des Positivismus und des Szientifismus nicht einfach nur zu Ende gehen, womit sie lediglich das gleiche Schicksal wie andere wirkmächtige Weltanschauungssysteme ereilte. Vielmehr stuft er sie noch weiter herab, indem er ihr bescheinigt, mit „trostloseren Symbolen“<sup>974</sup> zu operieren, als dies die Systeme, die sie einst abgelöst und beerbt hat, getan hätten. Für das Vermögen des Mittelalters, „um die Stirn des Kummers zum erstenmal einen Glanz von Heiligenschein und geheimnisvollem Reiz“ zu legen und „Gebiete des Gefühls“<sup>975</sup> zu berühren, die die philosophischen Systeme der Antike nicht erreicht hätten, bietet die Aufklärung in ihrer Spätphase keinen gleichwertigen Ersatz. Die Flachheit und Trostlosigkeit, die sich aus dem wissenschaftlichen Weltbild für das Leben des modernen Menschen ergeben, wurden auch von Dacqué in seinen beiden Büchern beklagt. So seien die Menschen „ärmer an Seele geworden“,<sup>976</sup> das Dasein habe „unter höchsten Triumphen des Technischen auf allen Gebieten“ eine Vermechanisierung erlebt<sup>977</sup> – so lauten in *Urwelt, Sage und*

---

<sup>972</sup> SW III. S. 241.

<sup>973</sup> Ebd. S. 240.

<sup>974</sup> Ebd. S. 241.

<sup>975</sup> Ebd. S. 240.

<sup>976</sup> USM. S. 13.

<sup>977</sup> Ebd. S. 13f.

*Menschheit* zwei Diagnosen einer Krise, von der Dacqué die Gegenwart befallen sieht. In *Leben als Symbol* betrachtet er es als ein Ergebnis des Positivismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine „allgemein empfundene Leere“ nach sich gezogen zu haben.<sup>978</sup>

Kunst und Religion wie Staatengebilde und Kulturen erscheinen Dacqué als Symbole einer übergeordneten Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die sich stets nur in Form von Symbolen offenbart. Wenn Benn in seinem Aufsatz *Fazit der Perspektiven*, ebenfalls von 1930, den Gedanken äußert, dass „heute Rationalismus, Induktion, Psychologismus ihren Charakter als standardisierte Mythologie“<sup>979</sup> enthüllten, dann muss auch diese Entlarvung der Rationalität und des wissenschaftlichen Denkens als eines Mythos, der die moderne, zivilisierte Welt bestimmt, auf Dacqué zurückgeführt werden. In *Leben als Symbol* postulierte Dacqué, dass „unser eigenes Denken, soweit es Wissen ist, selbst als eine Form des Mythischen“ begriffen werden sollte.<sup>980</sup> Dem Menschen sei es nicht möglich, dem Mythischen zu entgehen, auch nicht in der „scheinbar so objektiven modernen Wissenschaft“,<sup>981</sup> sei diese doch nichts anderes als ein „gewisser mythischer Glaube an eine den ganzen Menschen mit einschließende rationale Wirklichkeit“.<sup>982</sup>

### **5.2.5 Die Auseinandersetzung Benns mit *Leben als Symbol* vor dem Hintergrund der Prosadichtung *Urgesicht***

Während für die Struktur und den Inhalt des Essays *Der Aufbau der Persönlichkeit* insbesondere einigen Elementen aus Dacqués entwicklungstheoretischem System – namentlich der Zeitsignatur, dem hohen Alter und der Mutationsfähigkeit des Menschen sowie der Ausprägung spezifischer Leitorgane – wichtige Funktion im Rahmen der von Benn so genannten archaischen Erweiterung des Ich zukam, machte sich in *Zur Problematik des Dichterischen* die erkenntniskritische Dimension der

---

<sup>978</sup> LS. S. 22.

<sup>979</sup> SW III. S. 301; vgl. dazu auch Monika Fick: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314, die den Status der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung als einer Konstruktion hervorhebt (S. 293).

<sup>980</sup> LS. S. 32.

<sup>981</sup> Ebd. S. 38.

<sup>982</sup> Ebd. S. 37.

Dacquéschen Arbeiten bemerkbar. In der Prosadichtung *Urgesicht*, die 1929 in der Zeitschrift *Neue Rundschau* erschien, liegt ein weiteres Beispiel für Benns quellenmäßige Abhängigkeit von Daqué vor. Es wird sich herausstellen, dass Benn, als er an *Urgesicht* arbeitete, auf Daqués *Leben als Symbol* zurückgriff und insbesondere ein Kapitel daraus als materielle Grundlage seinem Text zugrunde legte. Mit diesem Nachweis kann die von Wellershoffs lancierte Quellenhypothese, dass Benn erst über Georgs *Verschollene Kulturen* auf die Arbeiten Daqués aufmerksam geworden sei,<sup>983</sup> widerlegt werden.

In der Erzählung, für die ursprünglich der Titel „Jenes, das wir nicht kannten“ vorgesehen war,<sup>984</sup> kommt es zur Begegnung des Ich-Erzählers mit einem erfolgreichen Ohrenarzt. Letzterer äußert sich abfällig über einige junge Leute, die er seinerzeit im Haus seiner Eltern kennen gelernt hat, eine Gruppe „Taugenichtse, Faulenzer, Tagesschreiber, Trunkenbolde“.<sup>985</sup> Einem jungen Mann aus dieser Gruppe wollte der Arzt bei der Stellensuche behilflich sein. Doch sei sein Protegé viel später als verabredet und noch dazu „völlig unnüchtern“ erschienen, deshalb habe er, der Arzt, sich genötigt gesehen, ihn „hinausweisen [zu] lassen“. Der junge Mann sei wenige Wochen nach diesem Vorfall „im Delirium zugrunde gegangen“. Der Ich-Erzähler fühlt sich durch die anmaßende Art, mit der der gesellschaftlich arrivierte Arzt über ein fremdes Schicksal spricht und darüber befindet, inwieweit ein Leben erfüllt oder sinnlos gewesen ist, zum Widerspruch herausgefordert. Der Widerspruch artikuliert sich in einem inneren Monolog, in dem der Erzähler seinen Zweifel daran bekundet, dass der junge Mann im Gegensatz zu dem Arzt – sei dieser ihm auch an „Lebenshaltung, Bekleidung, Umfang des Wirkens“ überlegen gewesen – „völlig unvollendet gestorben“ sei. Starb er, so wird die rhetorische Frage gestellt,

ohne Symbol, nutzlos, ohne daß das Ungeheuerliche des Lebens durch seinen Lauf hindurchschien, sein Unermeßliches an Rausch und Trieb, seine Indifferenz gegen

---

<sup>983</sup> Wellershoff: G. B. Phänotyp dieser Stunde. A. a. O. S. 85.

<sup>984</sup> Kommentar zum *Urgesicht*. SW III. S. 492. Für Simon Jander, der sich mit den Fiktionalisierungsstrategien der Bennschen Essayistik auseinandersetzt, stellt sich die Prosadichtung als der „letzte Vertreter der für Benns Essayproduktion der 20er Jahre prägenden Textform des poetisierten Essays“ dar. S. J.: Die Poetisierung des Essays. Rudolf Kassner, Hugo von Hofmannsthal, Gottfried Benn. Heidelberg 2008. (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3; Bd. 257). S. 326.

<sup>985</sup> SW III. S. 205; dort auch das Folgende.

Individuelles, sein fleischlicher Zerfall, in diesem Rhythmus sank doch auch er nach sicherlich anfangs reinen Jahren in die Tiefe [...]?<sup>986</sup>

Schon in der Funktion des Symbolischen, des Zeichenhaften, die dem Leben eines Individuums in Bezug auf einen überindividuellen, auch übermenschlichen Lebensbegriff zugewiesen wird, deutet sich die Abhängigkeit der Reflexionen in Benns *Urgesicht* von Dacqués *Leben als Symbol* an. Die Formen der organischen Natur begreift Dacqué in seiner „Metaphysik einer Entwicklungslehre“, so der Untertitel des 1928 erschienenen Werks, als Symbole. Sie seien „lebendige[r] Ausdruck für eine übergeordnete Wesenheit“.<sup>987</sup> Die Erscheinungen der Natur wie die der Kunst, so heißt es an anderer Stelle, seien „Symbole, an denen wir ein von innen her Wirkendes und deshalb Wirk-liches [sic] erleben.“<sup>988</sup> Empirie und Geschichte werden in dieser auf Platons Ideenlehre und Schopenhauers Willensmetaphysik zurückgehenden Perspektive auf eine ideelle Wirklichkeit zurückbezogen; das Leben des Einzelnen wie das der Art verweist auf eine einheitliche Ursache des Lebens, einen gemeinschaftlichen Lebensgrund zurück. Bei Benn wird dieser allgemeine Lebensgrund mit den Attributen des Irrationalen charakterisiert. Ihm erscheint das in den individuellen Lebewesen symbolisch zum Ausdruck kommende Leben als etwas Ungeheuerliches und Unermessliches. Um die Würde des früh Verstorbenen, die durch die Rede des Arztes in Frage gestellt und verletzt wurde, wiederherzustellen, möchte der Erzähler den Beweis führen, dass das Leben bei dem Verstorbenen nicht weniger als bei dem hochmütigen Arzt „in vollem Maße am Werke gewesen“<sup>989</sup> sei. An diesen Entschluss schließt sich der folgende Gedankengang an:

Die Unität des Lebens, so bildete sich in mir die Idee, war es, die ich hier gegen einen Angriff zu verteidigen sah. Das Leben will sich erhalten, aber das Leben will auch untergehen, immer klarer begriff ich diese chthonische Macht. Richtete ich meine Gedankengänge auf das Tierreich, die Gattung, das Kommen und Sterben der Typen, so hatten natürlich hereinbrechende Meere in geologisch kurzer Zeit ganze Rassenteile abgeschwemmt und die ungeheuren Aschenregen vulkanischer Ausbrüche große Tiergemeinschaften erstickt; aber gerade das Aussterben von Typen, das Vergehen von

---

<sup>986</sup> Ebd.

<sup>987</sup> LS. S. 26.

<sup>988</sup> Ebd. S. 150.

<sup>989</sup> SW III. S. 205.

Einheiten, hatten diese geologischen Ereignisse nie bewirkt. Das Aussterben von Typen und nicht weniger das gleichzeitige spontane Erscheinen von neuen stellte sich immer mehr als ein erdgeschichtliches Faktum dar, das den Eindruck einer einheitlichen inneren Ursache machte. So traten in der Erdgeschichte gleichzeitig mit den Blütenpflanzen die Schmetterlinge und honigsaugenden Formen auf, mit bestimmten riffbauenden Korallen die an ihren Riffen hausenden und mit ihnen in Lebensgemeinschaft wohnenden Stachelhäuter und Krebse, um mit ihnen gemeinsam zu verschwinden. Ohne Bezug auf elementare Ereignisse, ohne ersichtlichen Zusammenhang mit Milieuveränderungen, keiner Erklärung zugänglich, nur als Phänomen von innen her zu begreifen. Eine erlöschende Formspannung, ein Altern, eine Abnahme an Zahl und Lebensraum auf der einen, ein Quellen und Dasein auf der anderen Seite schien sich auszusprechen; eine Polarität des Gestaltungsdrangs, eine innere Spannung zwischen den Formenzügen vorzuliegen; in Schalen, von Göttern gehalten, schien das Dasein zu ruhn, einmal war dort mehr Wasser und einmal dort mehr Land, hier eine Koralle und dort ein Muscheltier, ruhend am Fuß, steigend und fallend um die Gestalt des Menschen, der Tiere ausströmte und Pflanzen abspaltete, er, unentrinnbar in Gewalten eines weiteren Geschehens, der Schalenträger und ihrer Ferne -: denen also wäre auch der Verstorbene erlegen, und in großen Zusammenhängen senkte sich seine Formenreihe in ein früh erschlossenes Grab.<sup>990</sup>

Der Abschnitt lehnt sich größtenteils an das neunte Kapitel von *Leben als Symbol* an, das mit dem Titel ‚Das Sterben und Aufkommen der Typen‘ überschrieben ist. Dacqué setzt sich darin mit den Grundlagen organischer Formentwicklung auseinander. Sein Hauptaugenmerk gilt dabei der Frage, welches die Gründe für das Entstehen und Sterben organischer Formen sind.

Mit der „Unität des Lebens“, die der Erzähler in Benns Text einem Angriff von Seiten des Arztes ausgesetzt sieht und die die Gelenkstelle zwischen dem individualgeschichtlichen Schicksal und dem gesetzmäßigen biologisch-erdgeschichtlichen Entwicklungsgang bildet, greift Benn allerdings auf eine Formel zurück, die er nicht eins zu eins von Dacqué übernehmen konnte. Dacqué spricht stattdessen von einer „inneren Verwandtschaft“, die alles Seiende miteinander verbinde und die sich in der Welt der organischen Erscheinungen als Wechselspiel von entstehenden und vergehenden Typen offenbare:

---

<sup>990</sup> Ebd. S. 205f.

Das Geheimnis des Sterbens und des Neuerscheinens von Typen in der organischen Natur liegt beschlossen in der inneren Verwandtschaft alles Seienden. Ist das Dasein innerlich Einheit, so muß auch jedes Einzelne, das uns als solches erscheint, in einem innerlichen Zusammenhang als Funktion des Ganzen, als lebendiges Symbol verstanden werden können.<sup>991</sup>

Diese innere Verwandtschaft allen Seins ist zugleich die Ursache für die einheitliche Zeitformenbildung bei morphologisch heterogenen Gruppen – Stichwort: Zeitsignaturen – und für das von Dacqué identifizierte Gesetz des Intermittierens, das dafür verantwortlich gemacht wird, dass in erdgeschichtlichem Maßstab organische Formen eine gewisse Zeit lang verdrängt werden und dann wieder neu entstehen können. Bei der ‚Unität des Lebens‘, der Bennis gegenüber der Dacquéschen Figur der ‚inneren Verwandtschaft allen Seins‘ den Vorzug erteilt, handelt es sich um eine dem theologischen Diskurs übernommene Formel, die die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem endlichen Leben des Individuums und dem ewigen Leben des Schöpfers bezeichnet.<sup>992</sup> In auffälliger Unabhängigkeit von der Quelle formuliert Bennis auch die Sentenz: „Das Leben will sich erhalten, aber das Leben will auch untergehen“, die er später im *Urgesicht* noch zweimal zitieren wird.<sup>993</sup> Die Identifikation dieses Lebensgesetzes mit dem mythologischen, an die Systematik der Religionshistoriker aus dem 19. Jahrhundert angelehnten Begriff der „chthonische[n] Macht“<sup>994</sup> ist ebenfalls eine eigene Akzentuierung Bennis, die im Verbund mit dem Bild der Götter, die das Leben in Schalen halten, am Ende des Abschnitts für eine religiöse Grundierung dieses ansonsten naturgeschichtlichen und metaphysischen Diskurszusammenhangs sorgt.

Indem Dacqué die Existenz des besagten inneren Verwandtschaftsverhältnisses annimmt, durch das alle organischen Formen der Gegenwart und der

---

<sup>991</sup> LS. S. 140; die Unterstreichung der Wortfolge entspricht derjenigen in Bennis Leseexemplar.

<sup>992</sup> Vgl. etwa den Theologen [J.] Stöwesand: Das Mysterium der Sprache Gottes im Menschen oder der Glaube in seiner Wahrheit. Gotha 1857. Über das Sakrament des Abendmahles heißt es bei Stöwesand: „Das heilige Abendmahl bezeugt die Unität des Lebens; in seinem Geheimniß schwindet der Widerspruch zwischen endlichem und ewigem Leben. Es gibt nur Ein Leben; Christus ist das Leben aller Seelen. *Das endliche Leben ist nur wirklich, insofern es eine Verheißung des ewigen Lebens ist. Das Leben, welches nicht Christi ist, wird in der Offenbarung ein Leben genannt, welches nicht ist, obwohl es ist.*“ (S. 173; Hervorhebung im Original).

<sup>993</sup> SW III. S. 211 u. 212; auf S. 212 leicht variiert: „Das Leben wollte sich erhalten, aber das Leben wollte auch untergehn [...]“

<sup>994</sup> Zum Begriff des Chthonischen bei Erwin Rohde, Karl Otfried Müller und Georg Friedrich Creuzer siehe Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a.M. 1994. (= Fischer Wissenschaft; Bd. 11924). [Kapitel ‚Olympische Religion und chthonische Religion: Creuer, K. O. Müller und die Folgen‘. S. 21-32].



naturgeschichtlichen Vergangenheit zusammengefasst werden, stellt er sich gegen die gängigen wissenschaftlichen Erklärungsmuster, denen zufolge der Niedergang von Arten mit exogener Verursachung durch einschneidende klimatische oder geomorphologische Veränderungen zu erklären ist. Für Dacqué ist das Entstehen neuer Formen an den Rückgang alter Formen geknüpft. So vermutet er in *Leben als Symbol*: „Es drängt sich [...] der Eindruck auf, daß das Neuerscheinen, besonders das unvermittelte Neuerscheinen von Typen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Erlöschen der alten, überlebten stünde.“<sup>995</sup> Dacqué bemängelt an geologischer und paläontologischer Forschung, dass sich diese mit Katastrophenhypothesen zufriedengebe: „Alle jene Erklärungen beseitigen [...] nicht die Tatsache, daß auch ohnedies das Aussterben von Typen und das gleichzeitige Erscheinen von neuen ein erdgeschichtliches Faktum ist, das den Eindruck einer einheitlichen inneren Ursache macht.“<sup>996</sup> Benn zitiert Dacqué nahezu wörtlich.

Die kausalen Begründungen für das Aussterben von Arten nach dem Muster ‚Veränderungen der Erdoberfläche oder der klimatischen Bedingungen ziehen Veränderungen im Tier- und Pflanzenbestand nach sich‘ werden von Dacqué abgelehnt. Sie griffen zu kurz, weil zum einen auch Arten verschwunden seien, ohne dass sich eine Naturkatastrophe als erklärendes Motiv heranziehen lasse, zum anderen Naturkatastrophen niemals solche geographischen Ausmaße angenommen hätten, dass nicht noch einzelne Nischen verschont geblieben wären, in denen die Arten hätten überleben können. Die Frage nach der inneren Ursache, die ihn als einzige Begründung für den Gestaltwandel überzeugt, beantwortet Dacqué zunächst noch unbestimmt: „Immer kommt das Andere, das Neue ‚anderswoher‘.“<sup>997</sup> Wenig später wird er die innere Ursache dann im Weltraum lokalisieren, indem er andeutet, dass ein kosmisches Moment ebenso hinter den geologischen Großereignissen wie hinter dem Aufkommen und Ausbleiben der organischen Arten stecken könne:

Man hat nun vergeblich versucht, die großen Veränderungen der Erdoberfläche und des Klimas auf rein innerirdische Ursachen zurückzuführen. Man hat sich damit immerzu in solchen Widersprüchen befunden, die Tatsachen gruppieren sich so gegensätzlich zueinander, daß alle diese Schwierigkeiten nur mit einer allgemeinen Zurückführung aller

---

<sup>995</sup> LS. S. 141; doppelte Anstreichung in Benns Exemplar.

<sup>996</sup> Ebd. S. 138.

<sup>997</sup> Ebd. S. 142; Unterstreichung wie bei Benn.

dieser durchgreifenden Erscheinungen auf kosmische Zustände und Einflüsse zu einer gewissen Klarheit und Widerspruchslosigkeit der Tatsachenkomplexe gelangen. Geben sich also die äußeren irdischen Verhältnisse als kosmisch bedingt und verursacht, und sehen wir mit diesen Veränderungen auch den Wechsel des Lebens und seiner Typen zusammentreffen, ohne daß es möglich wäre, diesen unmittelbar auf jenes als seine Ursache zurückzuführen, so heißt das nichts anderes als dies: Auch die Lebensumprägung muß kosmisch bedingt sein.<sup>998</sup>

Wenngleich es ihm nicht gelingt, das Wesen dieses ‚Kosmischen‘ weiter auszuleuchten, ist sich Dacqué sicher, dass sich der Kosmos „von innen her“ als Einheit darstelle und deswegen jedes Einzelgeschehen symbolisch auf das Ganze zu beziehen sei. Die Auffassung, dass mechanische Anpassung die naturgeschichtlichen Wandlungsprozesse erklären könne, wird damit obsolet.

Benn hält sich bei der Formulierung seiner These, dass sich das Absterben von Typen und Formen „[o]hne Bezug auf elementare Ereignisse, ohne ersichtlichen Zusammenhang mit Milieuveränderungen, keiner Erklärung zugänglich“ vollzogen habe und nur als „Phänomen von innen“ oder als „erlöschende Formspannung“ zu begreifen sei,<sup>999</sup> wiederum eng an die Vorlage:

Dieses Aussterben von Formen und Formenreihen – und auch jenes ohne ersichtliche äußere Gründe – macht nun ganz den Eindruck eines Vorganges von innen her. Es ist, als ob die erlöschende Formspannung, in lebendiger Analogie zum Gesetz des Alterns der Individuen, selbst das Aussterben mit sich bringe, so daß die sehr rasch und sehr mannigfaltig und extrem ihre Formen fertig entwickelnden Typen eben schneller und unvermittelter erlöschen mußten, als die mit einer gewissen inneren Geschlossenheit und Unwandelbarkeit dastehenden Typen.<sup>1000</sup>

Es wird deutlich, dass auch der Versuch, die Vorstellung der erlöschenden Formspannung mit dem individualgeschichtlichen Alterungsvorgang zu veranschaulichen, durch Dacqués Darstellung vorgezeichnet ist. Zu den Anleihen, die Benn bei seiner Quelle macht, gehören darüber hinaus jene Beispiele großer Naturkatastrophen, durch die sich der Untergang von Formen nicht hinreichend erklären lasse; ebenso die Beispiele für gemeinsam entstandene und einträchtig

---

<sup>998</sup> Ebd. S. 143; Unterstreichungen wie bei Benn.

<sup>999</sup> SW III. S. 206.

<sup>1000</sup> LS. S. 139 ; Unterstreichungen wie bei Benn, der zudem am Rand ein Ausrufezeichen hinterlassen hat.

untergegangene Formenreihen. So schreibt Dacqué über gewisse großräumige Ereignisse, die katastrophale Auswirkungen auf die Fauna hatten:

So sind häufig größere Kontinentalflächen durch hereinbrechende Meere in geologisch kurzer Zeit überschwemmt worden, und in den nordamerikanischen tertiärzeitlichen Schichtungen haben wir teilweise das Ergebnis ausgedehnter und mehrmals wiederholter vulkanischer Ausbrüche mit ungeheueren Aschenregen, welche ganze Tiergemeinschaften erdrückten.<sup>1001</sup>

Benn übernimmt die Verweise auf so genannte Meeresstransgressionen und Vulkanausbrüche, belässt jedoch die „ungeheuren Aschenregen vulkanischer Ausbrüche“<sup>1002</sup> in erdgeschichtlicher und geographischer Hinsicht unbestimmt, wie er auch darauf verzichtet, das Medium zu erwähnen, aufgrund dessen Geologen und Paläontologen zu ihren Schlüssen über urzeitliche Ereignisse gelangen: die Schichtungen, in denen sich der Ablauf der Erdgeschichte räumlich niedergeschlagen hat. Es überrascht kaum mehr, dass Benn auch bei der Wahl der Beispiele für das geschlossene Entstehen und Vergehen von Formenreihen keinen Wert auf Originalität gelegt hat, sondern sich nach Dacqués Vorgaben richtet:

Es ist ein Kommen und Gehen der Typen und Gattungen kraft eines inneren polaren Verhältnisses der Formbildung ohne Formgleichheit. So treten in der Erdgeschichte gleichzeitig mit den Blütenpflanzen die Schmetterlinge und honigsaugenden Formen auf; mit bestimmten riffbauenden älteren Korallen verschwinden die an ihren Riffen hausenden und mit ihnen in Lebensgemeinschaft wohnenden Stachelhäuter und Krebse, wie sie auch mit ihnen gekommen waren und wie mit den neuen Korallenformen des Erdmittelalters auch neue Typen der genannten Mitlebenden zusammen erscheinen.<sup>1003</sup>

Der Bearbeitungsaufwand, den Benn auf den Abschnitt im *Urgesicht* verwendet, beschränkt sich darauf, dass er das symbiotische System aus Korallen, Stachelhäutern und Krebsen unter dem Aspekt der Entstehung und nicht wie Dacqué unter dem des Verschwindens darstellt. Dadurch wird die Zusammenziehung der bei Dacqué parataktisch geordneten Elemente zu einem Satz möglich.

Auf größere Distanz zur Quelle geht Benn in der Frage nach der übergeordneten Erklärung, jener inneren Ursache für den naturgeschichtlichen Formenwandel.

---

<sup>1001</sup> Ebd. S. 138.

<sup>1002</sup> SW III. S. 206.

<sup>1003</sup> LS. S. 141f.

Argumentiert Dacqué mit einem ‚Anderen‘, dem ‚Kosmischen‘ und sieht die irdischen Formen in seiner symbolischen Auffassung allen Lebens einer „fremddienliche[n] Zweckmäßigkeit“<sup>1004</sup> unterworfen, so verknüpft Benn das Dacquésche System mit einem mythologischen Bild: „[...] in Schalen, von Göttern gehalten, schien das Dasein zu ruhn [...]“<sup>1005</sup> Die Götter werden als „Schalenträger“<sup>1006</sup> angesprochen. Nicht ohne weiteres lässt sich dabei entscheiden, welche mythologische Vorstellung diesem Bild zugrunde liegt. Es könnte eine Anspielung auf Zeus als den göttlichen Träger der Wagschalen sein, der über Tod und Leben der Menschen entscheidet. Aber auch der bei verschiedenen Völkern verbreitete Schöpfungsmythos vom Ei, dem so genannten Welt- oder Urei, das durch die Tat eines Gottes in zwei Hälften zerteilt wird und so eine himmlische und eine irdische Sphäre entstehen lässt, könnte hier als prägend angenommen werden.<sup>1007</sup> Gegen den Mythos vom Weltei spräche freilich, dass die Schalen bei Benn nicht ausdrücklich in der Vertikalen als himmlische und irdische Sphäre gegeneinander gestellt sind. Vielmehr scheinen sie nebeneinander zu stehen, als wenn zwei Schöpfungsentwürfe mit unterschiedlichen Land-Wasser-Zuteilungen miteinander verglichen würden. Gemäß der Dacquéschen Lehre vom Menschen als der naturgeschichtlichen Urform stellt Benn den Menschen an den Anfang der Naturgeschichte. Der Mensch ist gleichzeitig Geschöpf, wenn auch in größtmöglicher Entfernung von den göttlichen Schalenträgern, und schöpferisches Wesen, insofern er als die uranfängliche organische Form „Tiere ausströmte“<sup>1008</sup> oder, wie Dacqué es in bewusster Abkehr vom darwinistischen Modell der Menschwerdung ausdrückt,

---

<sup>1004</sup> Ebd. S. 142.

<sup>1005</sup> SW III. S. 206.

<sup>1006</sup> Ebd.

<sup>1007</sup> Zum Schöpfungsmythos des Welteis siehe den Abschnitt ‚Das kosmogonische Ei‘ bei Mircea Eliade: Vorwort. Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen. - In: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter u. Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade. Unveränd., reprogr. Nachdruck d. 1. Aufl. Darmstadt 1980. (= Quellen des alten Orients; Bd. 1) S. 9-34. Benn thematisiert „Welteimotive“ in seiner späten Prosadichtung *Lotosland* (SW V. S. 18); aus seinem Nachlass [DLA] sind zwei Werke im Hinblick auf den Welteimythos nennenswert: erstens Paul Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd. 2. Abt.: Die Philosophie des Upanishads. 3. Aufl. Leipzig 1919, insbes. S. 182f.); zweitens Kurt Boeckmann: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Meeres. Berlin 1924. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 4), insbes. der Abschnitt über die pazifischen Ursprungsmythen (S. 132). Bei Boeckmann, dessen Arbeiten Benn zu diesem Zeitpunkt schon kannte – vgl. Kommentar und Analyse des Gedichts *Meer- und Wandersagen* im Kap. 3.5 der vorliegenden Arbeit –, tauchen sogar Muscheltiere und Korallen vergesellschaftet und im Zusammenhang mit der polynesischen Schöpfungsmythologie auf: „Die Zoophyten, Würmer, Muscheltiere, Korallen und Seeschwärme kriechen hervor.“ (S. 127). An gleicher Stelle ist überdies die Rede von Himmels- und Erdrägern.

<sup>1008</sup> SW III. S. 206.

„als die von Uranfang an höhere Potenz die anderen aus seinem Stamm entlassen haben muß“.<sup>1009</sup> Benn überblendet das entwicklungsgeschichtliche Modell, mit dem Dacqué die Entstehung und den Niedergang der Arten als Ausdruck eines kosmischen Zusammenhangs zu erklären versucht, mit den mythologischen Anspielungen. Die von Benn genannten Wassertiere Koralle und Muscheltier sind ebenso von *Leben als Symbol* vorgegeben wie der Gedanke einer wechselnden Land-Wasser-Verteilung auf der Erdoberfläche:<sup>1010</sup>

Das Vorweltklima zeigt einen großzügigen und periodisch erscheinenden Wechsel extremer, teilweise in ausgedehnten Eisbedeckungen gipfelnder Veränderungen, die mit gemäßigten, ja warmen Zeiten über die ganze Erde hin abwechselten. Stets ist dies auch begleitet von gänzlich veränderter Verteilung der Länder und Meere, auch von anderen Landkonfigurationen, von der Auffaltung von Gebirgen und deren Wiederverschwinden, und wahrscheinlich auch von wechselnden Wassermengen in den Ozeanen.<sup>1011</sup>

Das Korallenmotiv ließe sich gewiss in einem Zusammenhang mit jenem Biosystem betrachten, das Benn weiter vorne in beinahe wortgetreuem Rückgriff auf Dacqué evoziert hat. Dieses System bestand aus riffbauenden Korallen, Krebsen und Stachelhäutern, die gleichzeitig entstanden und vergangen waren. Da die Koralle jedoch von Benn in der zweiten Textstelle in einem Atemzug mit dem Muscheltier und nicht mit den anderen Spezies genannt wird, erscheint es angebracht, diese Wassertiermotive auf das Kapitel ‚Die Idee der Vervollkommnung‘ von *Leben als Symbol* zurückzubeziehen. Darin diskutiert Dacqué die Kategorie der Vollkommenheit verschiedener tierischer Organismen. Unter den Beispielen befinden sich auch Koralle und Muschel. Zunächst bemisst Dacqué die Vollkommenheit eines Organismus an Kategorien des Ästhetischen: „Der Kelch einer sechsstrahligen Koralle mag uns kunstvoller und daher höher entwickelt erscheinen als die einfache Höhlung einer Muschelschale.“<sup>1012</sup> Doch warnt Dacqué davor, diese an Äußerlichkeiten orientierte Höher- und Minderbewertung zum Maßstab biologischer Vollkommenheit zu erheben. Der Organismus müsse vielmehr in der Wechselwirkung mit seiner Umwelt gesehen werden. Und in dieser Hinsicht könne

---

<sup>1009</sup> USM. S. 98.

<sup>1010</sup> LS. S. 67f. In diesem Abschnitt äußert sich Dacqué zu einfachsten organischen Lebewesen, die noch keine spezialisierten Organe aufweisen.

<sup>1011</sup> Ebd. S. 142.

<sup>1012</sup> Ebd. S. 67

ein perfekt an seine Umwelt angepasstes Tier, mag es auch nach ästhetischen Maßstäben an ein anderes nicht heranreichen, seinen Platz in der Natur „gleich gut und sinngemäß“<sup>1013</sup> ausfüllen. Und noch an einer zweiten Stelle in diesem Abschnitt werden Koralle und Muschel als Beispiele gebraucht. Dacqué illustriert mit ihnen seine These, dass es nur eine relative, aber keine absolute Vollkommenheit geben könne. So stellt er heraus, dass ein Fisch „in bezug auf das Schnellschwimmen, auf die Ortsbewegung und die Freiheit der Bahndurchmessung vollendeter als die seßhafte Koralle oder die träge Muschel oder der mit einem großen Aufwand von Extremitäten und Anhängen arbeitende Krebs“ sei.<sup>1014</sup> In einem absoluten Sinne jedoch lasse sich dieser Fisch nicht als vollkommener organisiert oder entwickelter betrachten als die anderen an ihre jeweiligen Lebensbedingungen angepassten Tiere.

Dieser Diskurszusammenhang, in dem Dacqué die Muschel und die Koralle als exemplarische Tierarten nennt, lässt sich nun auf die Situation in Benns *Urgesicht* projizieren. Die Gedankengänge des Ich-Erzählers über die Unität des Lebens nehmen ihren Ausgang in der Frage, inwieweit einem menschlichen Leben mit einem Kriterium wie der Vollkommenheit beizukommen ist. War der Jugendfreund, wie es der Ohrenarzt suggerieren wollte, „völlig unvollendet gestorben“ oder war das Leben, wie der Erzähler glaubt, auch in diesem Fall „in vollem Maße am Werke“ gewesen?<sup>1015</sup> Die Überlegungen Dacqués zur relativen und absoluten Vollkommenheit von Lebewesen lassen sich auf die Wettbewerbssituation zwischen dem Ohrenarzt und dem früh verstorbenen jungen Mann übertragen. Mag der Arzt auch in relativer Hinsicht ein vollkommeneres, erfüllteres, sinnvoller Leben führen, so lässt sich jedoch in Bezug auf ein Absolutes kein Urteil fällen. ‚Relativ‘ bedeutet in diesem Fall soviel wie ‚gemessen an den gesellschaftlichen Wertmaßstäben zu einem gegebenen historischen Augenblick‘. Der Arzt wird vorgestellt als ein „Herr auf der Höhe seiner Zeit“,<sup>1016</sup> die Zeit als „[d]as Zeitalter Bacons, das Mannesalter des Denkens“ charakterisiert, in dem sich der „Hochkapitalismus“<sup>1017</sup> durchzusetzen vermochte.

---

<sup>1013</sup> Ebd.

<sup>1014</sup> Ebd. S. 68

<sup>1015</sup> SW III. S. 205.

<sup>1016</sup> Ebd. S. 207.

<sup>1017</sup> Ebd. S. 208; der Ausdruck „Mannesalter des Denkens“, den Benn ja auch 1930 in *Zur Problematik des Dichterischen* gebrauchen wird, geht zurück auf den Abschnitt über Auguste Comtes Dreistadiengesetz in der bereits weiter oben angesprochenen Anthologie zur abendländischen Philosophie, die im Bennschen Nachlass

Unter dieser spezifischen Zeitsignatur, um mit Dacqué zu sprechen, muss ein Ohrenarzt mit Klinikbesitz und militärischen Ehren den jungen Mann aus dem Lager der Taugenichtse und Trunkenbolde „ganz erheblich“ überstrahlen und „eigentlich alles an ihm in Schatten“ stellen.<sup>1018</sup> Doch wird beider Schicksal – der Erfolg und das lange Leben des einen, der Untergang und das kurze Leben des anderen – mit Hilfe des entwicklungsgeschichtlichen Modells vom ‚Kommen und Sterben der Typen‘ umgedeutet. Der frühe Tod des jungen Mannes erhält damit eine Begründung, die sich nicht in Kategorien des Sittlichen erschöpft. Eigenes Verschulden, mangelndes Anpassungsvermögen, fehlende Willensstärke müssen zurückweichen hinter die Annahme einer inneren, dem Menschen nicht zugänglichen Ursache: das schöpferische Spiel, das die Natur treibt, indem sie ständig neue Formen und Formenzüge hervorbringt und diese wieder zurücknimmt, damit neue Formen entstehen können. Das Leben und der Tod des jungen Mannes stehen nicht weniger als das Leben und der Tod des Arztes unter dem Bann der „Gewalten eines weiteren Geschehens“,<sup>1019</sup> eines metaphysischen Gestaltungsdranges. Dieses Urprinzip heißt bei Benn nicht Gott oder Schöpfer, sondern bleibt eine namenlose Kraft, die den Wandel der Formen und Gestalten bedingt: „Jenes, das wir nicht kennen“ beziehungsweise „Jenes, das wir nicht kannten“.<sup>1020</sup> Für die Gebundenheit des einzelnen Lebens an einen dem Menschen unerreichbaren schöpferischen Urgrund spricht schließlich auch „jene[ ] auffallende[ ] Hypothese der jüngsten amerikanischen Rasseforscher“, die die Zweifel des Erzähler-Ich an den Verdiensten der modernen Medizin größer werden lässt,

daß für die Mehrzahl der Menschen der Zeitpunkt des Todes als durch Erblichkeit bestimmt anzusehen sei, daß die Krankheit keine ausschlaggebende Bedeutung für die Lebensdauer besitze, die Erbbestimmung vielmehr enthalte den Faktor auch für diesen Teil des individuellen Geschicks.<sup>1021</sup>

---

[DLA] enthalten ist: Philosophisches Lesebuch. Hrsg. v. Max Dessoir u. Paul Menzer. 4. Aufl. Stuttgart 1917; Abschnitt ‚Über Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie‘, S. 267-272.

<sup>1018</sup> SW III. S. 205.

<sup>1019</sup> Ebd. S. 206.

<sup>1020</sup> Ebd. S. 204 u. 212.

<sup>1021</sup> Ebd. S. 207.

Leben und Tod werden durch dieses Beispiel wie vorher schon durch die Dacquésche Vorstellung von der Entstehung der Arten zu metaphysischen und überindividuellen Größen umgewertet, die sich dem Zugriff des Einzelnen entziehen.

Benn machte sich Dacqués Lehre vom Kommen und Gehen der Typen in einem weiteren etwa zur gleichen Zeit entstandenen Text zunutze. In seinem offenem Brief *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit* verteidigte er 1929, kurz nach der Veröffentlichung von *Urgesicht*, sein Programm einer von politischen Interessen und Zielen unabhängigen Dichtung. Die Überlegungen Dacqués zu den Ursachen, die dem Entstehen und Vergehen organischer Typen und Arten zugrunde lägen, werden in dem Brief abgewandelt und in einen dichtungs- und kunsttheoretischen Kontext eingepasst. Hatte Dacqué in *Leben als Symbol* postuliert, dass der Untergang einer Art nicht mit Veränderungen der Geomorphologie, des Klimas, mit katastrophalen Ereignissen zu begründen sei, sondern sich von einer metaphysischen Ursache herleite, so tritt Benn nun mit der Behauptung hervor, dass sich die Entstehung und Gestaltung von Kunstwerken nicht von historischen Veränderungen beeinflussen lasse. Die „großen Kulturphilosophen [sic]“ des 19. Jahrhunderts hätten herausgefunden, dass die großen schöpferischen Akte „jäh“ vollzogen würden:

Sie bedürfen keiner literarischen Lieferanten und keines politischen Propagandamaterials, auf dem Wege des Fortschritts und mit der Länge der Zeit geschähen sie nicht. Soziale Kämpfe, Klassenbewegungen, Machtverschiebungen, Typenwertungen seien ihre Begleiterscheinungen, ihre Ursachen nie. Ihre Ursache läge im Irrationalen, das kein Dogma erreicht, das nur das Ich erschließt.<sup>1022</sup>

Die sozialen Klassenkämpfen und Machtverschiebungen im politischen System entsprechen in Dacqués Entwicklungstheorie den geologischen Großereignissen, jenen Meeresspiegelschwankungen und Vulkanausbrüchen. Benn folgt Dacqué darin, in solchen Veränderungen – im *Urgesicht* als „Milieuveränderungen“<sup>1023</sup> bezeichnet – nicht die Ursache für das vollständige „Aussterben von Typen, das Vergehen von Einheiten“ zu sehen. Die sozialen Umstürze und Umverteilungsprozesse werden in dem offenen Brief zu Akzessorien, zu Begleiterscheinungen herabgestuft, die keinen Anteil an schöpferischen Akten haben. Lag im *Urgesicht*, als es um die Entstehung

---

<sup>1022</sup> Ebd. S. 223.

<sup>1023</sup> Ebd. S. 206; dort auch das Folgende.



und das Aussterben von Arten ging, die Ursache in der veränderlichen, dem Wesen nach nur „von innen her“ verständlichen Formspannung, so identifiziert Benn in seiner poetologischen Stellungnahme aus dem gleichen Jahr die Ursache künstlerischer Leistungen mit einem dem Ich zugänglichen Irrationalen.

Die auffällige Refunktionalisierung, der Dacqués Theorie in dem Brief *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit* unterzogen wird, ist in dem betreffenden Abschnitt der Prosadichtung *Urgesicht* bereits vorbereitet. Dessen Wortmaterial weist verschiedene Elemente auf, die sich auch für die poetologische oder kunsttheoretische Reflexion eignen. Diese Elemente sind der ‚Typus‘, die ‚Gattung‘, der ‚Gestaltungsdrang‘ und die ‚Form‘ samt der Derivate ‚Formenzug‘ und ‚Formenreihe‘. Diese Begriffe zeichnen sich durch einen hohen Grad an Allgemeinheit und Offenheit aus und stellen so gewissermaßen das Einfallstor für den Diskurswechsel von der Entwicklungstheorie zur Poetik dar.

### **5.2.6 Die ersten Spuren der Dacqué-Lektüre in Gedichten und der *Totenrede für Klabund***

Zuerst wurden die Spuren, die von Benns Auseinandersetzung mit Dacqués Thesen zur Entwicklungstheorie, Anthropologie und symbolischen Wirklichkeitsauffassung künden, in den großen Essays aus dem Jahre 1930 verfolgt. In der Werkchronologie in Richtung älterer Arbeiten weiterschreitend, ließ sich der Einfluss, der von Dacqué auf Benn ausging, als nächstes in zwei Texten, die 1929 veröffentlicht wurden, nachweisen. Aus der quellenkritischen Auseinandersetzung mit der Prosadichtung *Urgesicht* ergab sich, dass Benn Versatzstücke und Zitate aus *Leben als Symbol* in seine dichterische Prosa integrierte. Anhand des offenen Briefes *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit* konnte im nächsten Schritt nachvollzogen werden, wie Benn die Anschauungen Dacqués zur Entwicklung der organischen Formen in einen dichtungstheoretischen Kontext überführte. Angesichts der Erscheinungsdaten von Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit* sowie von *Leben als Symbol*, 1924 und 1928, stellt sich die Frage, wann Benn zum ersten Mal aus den beiden Arbeiten Dacqués, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zur Mythenforschung hinzugezählt werden, geschöpft hat.

Was die Anleihen und Anregungen aus *Urwelt, Sage und Menschheit* angeht, so ist es in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass Monika Fick auf den Parallelismus zwischen Benns Ausdruck „Riesenformungszwang“ im Gedicht *Osterinsel* und Dacqués Konzept der Natursichtigkeit aus dem Kapitel ‚Natursichtigkeit als ältester Seelenzustand‘ von *Urwelt, Sage und Menschheit* hingewiesen hat.<sup>1024</sup> Dacqué nimmt für die Urzeit eine Levitationsfähigkeit an, die es den Menschen erlaubt habe, Steinkolosse, Riesenquader und dergleichen über größere Entfernungen und ohne Hilfsmittel zu transportieren.<sup>1025</sup> Müsste man sich mit diesem einzelnen textuellen Befund begnügen, wäre das eine recht dünne Beurteilungsgrundlage, um die frühesten Spuren von Benns Dacqué-Lektüre nachzuweisen, zumal sich angesichts der Steinkolosse auf der Osterinsel assoziative Vorstellungen von riesenhaften Wesen geradezu aufdrängen. In der Quelle, die Benn für das Gedicht nutzte, Friedrich Schulze-Maiziers ethnographisches Inselporträt *Die Osterinsel*,<sup>1026</sup> wird überdies auf die okkultistische Meinung Bezug genommen, dass „die gigantischen Monumente des Eilands“ das Werk von „Riesen einer uralten Weltepoche“ seien.<sup>1027</sup> Deswegen muss sich ein Nachweis des Einflusses, den die erste Arbeit Dacqués auf Benns Werk hatte, soll er vollends überzeugend sein, auf weitere Befunde als nur die Ähnlichkeit zwischen Bennscher und Dacquéscher Vorstellung in Bezug auf die besonderen Kräfte der in einer fernen Vergangenheit lebenden Menschen stützen. In Benns lyrischem Werk gibt es zwei solcher Indizien, mit denen die Vermutung, dass Benn schon um die Mitte der 20er Jahre mit Dacqués 1924 erschienener Arbeit in Berührung gekommen ist, begründet werden könnte. Sie finden sich in den Gedichten *Meer- und Wandersagen* und *Theogonien*, die Ende 1925 und somit sogar noch etwas früher als *Osterinsel* entstanden sind. Wie im Falle des ‚Riesenformungszwangs‘ in *Osterinsel* lassen sie zwar in thematischer, motivischer und terminologischer Hinsicht Parallelen oder Ähnlichkeiten zwischen Benns Gedichten und *Urwelt, Sage und Menschheit* erkennen, doch können auch diese Parallelen und Ähnlichkeiten nicht eindeutig oder ausschließlich auf den Einfluss Dacqués zurückgeführt werden.

---

<sup>1024</sup> SW I. S. 67; Fick: Komm, Schöpfer Tod. A. a. O. Fn. 128, S. 308f.

<sup>1025</sup> USM. S. 242f.

<sup>1026</sup> Vgl. dazu Kap. 3.6.

<sup>1027</sup> Friedrich Schulze-Maizier: *Die Osterinsel*. Mit 23 Tafeln und 6 Abbildungen im Text. Leipzig 1926. S. 8.

In der ersten Strophe von *Meer- und Wandersagen* ist die Rede davon, dass nur „Korallenhöre / nur Atollenflor / [...] / somnambul im Ohr“<sup>1028</sup> zu vernehmen seien. Das Fremdwort ‚somnambul‘ sticht, wie es so oft in der Lyrik Benns der Fall ist, als ‚terminus technicus‘ aus dem übrigen Wortmaterial heraus. Dacqué gebraucht dasselbe Wort in seinem Buch von 1924 in dem Kapitel, das der Natursichtigkeit gewidmet ist. Dort ist die Rede von einem „natursomnambulen“ Bewusstseinszustand des prähistorischen Menschen.<sup>1029</sup> Dieser Zustand habe das natursichtige „Stirnaugenwesen“ ausgezeichnet, bevor es sich in Folge des Großhirnwachstums zum „Bewußtseinsindividuum“<sup>1030</sup> entwickelt und die Fähigkeit zum kausalen und raumzeitlichen Denken erworben habe. Dacqué übernimmt seinerseits den Ausdruck von Schopenhauer und Joseph von Görres.<sup>1031</sup> Dagegen, dass Benn den erkenntnistheoretisch-völkerpsychologischen Terminus ‚somnambul‘ für sein Gedicht bei Dacqué entlehnt hätte, spricht allerdings die Tatsache, dass der Begriff auch in Kurt von Boeckmanns *Querschnitt*-Artikel *Südsee-Exoten* von 1925 vorkommt, dessen Quellenfunktion für *Meer- und Wandersagen* im Kap. 3.5 herausgearbeitet werden konnte.<sup>1032</sup> Der Rekurs auf *Urwelt, Sage und Menschheit* soll damit nicht kategorisch ausgeschlossen werden, doch wäre er im Falle des Terminus ‚somnambul‘ nicht unbedingt erforderlich. Ähnliches galt ja auch schon für das Riesen-Motiv in *Osterinsel*. Und das wird auch für das dritte Indiz gelten, das das Gedicht *Theogonien* aufweist. Benn thematisiert in diesem Gedicht die Mythenbildung verschiedener Völker. In der dritten Strophe wird der Weltentstehungsmythos der Algonkin wiedergegeben: „[...] ihrem Möwentum / stäubt sich ein Körnchen schwer, / und Er macht aus der Krume / eine Insel auf dem Meer.“<sup>1033</sup> Im Kapitel ‚Die Quelle der Weltentstehungs- und Weltuntergangssagen‘ referiert Dacqué den Weltentstehungsmythos der Algonkin. Die Entstehung der Erde erklärt sich demnach aus einem Sandkorn, das aus der Tiefe des Meeres hervorgeholt

---

<sup>1028</sup> SW I. S. 162.

<sup>1029</sup> USM. S. 246.

<sup>1030</sup> Ebd. S. 245.

<sup>1031</sup> Dacqué zitiert aus Joseph von Görres: *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Bd. 1: *Hinterasiatische Mythen*. Heidelberg 1810: „Der Mensch in dieser Periode ist somnambul, wie im magnetischen Schaf wandelt er, seines Bewußtseins unbewußt, im tieferen Bewußtsein der Welt einher; sein Denken ist Träumen in den tieferen Nervenzügen; aber diese Träume sind wahr, denn sie sind Offenbarungen der Natur.“ (USM. S. 363f., Anmerkung 115b.).

<sup>1032</sup> Kurt von Boeckmann: *Südsee-Exoten*.- In: *Der Querschnitt* 5. H. 6. 1925. S. 481-490: „die souveräne, eisern folgerichtige somnambule Weltwerdungsvision der Südsee“ (S. 488).

<sup>1033</sup> SW I. S. 64.

wurde und dann immer weiter wuchs, bis es schließlich alle Lebewesen aufnehmen konnte.<sup>1034</sup> Der in Benns Gedicht großgeschriebene ‚Er‘ muss als der ‚große Hase‘ identifiziert werden, die Hauptfigur in der Algonkin-Mythologie. Sehr wahrscheinlich ist jedoch, dass sich Benn, was die Weltentstehungssage der Algonkin, eines nordamerikanischen Indianervolks, angeht, nicht an Dacqués Nacherzählung orientierte, sondern an der sehr ähnlichen Darstellung in Kurt Breysigs religions- und mythenvergleichender Abhandlung *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer* von 1905. Im Kapitel über die Algonkin gibt Breysig die Sage von dem großen Hasen und dem zur Erde sich entwickelnden Sandkorn in beinahe wörtlicher Übereinstimmung mit Dacqué wieder.<sup>1035</sup> Während jedoch Dacqué nur vom „Sandkorn“<sup>1036</sup> spricht, das von der Moschusratte nach viertägigem Tauchgang aus der Tiefe des Meeres hervorgeholt wurde, findet sich bei Breysig der alternative Ausdruck „Krume“,<sup>1037</sup> den Benn dann ja auch in seinem Gedicht setzt. Breysig scheint als Quelle deswegen wahrscheinlicher als Dacqué.

Weiter oben konnte nachgewiesen werden, dass die Prosadichtung *Urgesicht* und der offene Brief *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit*, beide von 1929, deutliche Spuren von Benns Auseinandersetzung mit Dacqués 1928 erschienenem Buch tragen. Der Erstkontakt mit *Leben als Symbol* lässt sich aber auf einen noch früheren Zeitpunkt datieren. So weist die *Totenrede für Klabund*, die Benn am 9. September 1928 auf der Trauerfeier für den befreundeten Dichter Alfred Henschke alias Klabund

---

<sup>1034</sup> „Alles war Wasser, ehe die Erde geschaffen wurde. Auf dieser großen Wasserfläche schwamm ein großes Holzfloß; darauf befanden sich alle verschiedenen Tierarten, die es auf der Erde gibt. Der große Hase, ihr Anführer, suchte nach einem festen Ort zum Landen, fand ihn aber nicht. Er ließ den Biber tauchen, um etwas Erde vom Grund des Wassers heraufzuholen; vergeblich. Auch die [sic] Fischotter kam vergeblich wieder herauf. Schließlich bot sich die Moschusratte an. Aber sie blieb sehr lange unten, bis sie wie tot heraufkam und auf das Floß gezogen werden mußte. Enttäuscht fanden schließlich die Tiere doch in der vierten Pfote ein kleines Sandkorn zwischen den Krallen. Der große Hase, der sich vorgenommen hatte, eine ungeheuer große Erde zu schaffen, nahm das Sandkorn und ließ es auf das Floß fallen. Da vergrößerte es sich. Davon nahm er wieder ein Teil und säte es aus. Dadurch wuchs die Erde mehr und mehr. Als sie so groß wie ein Berg war, wollte er um ihn herumgehen. Aber je mehr er ging, je mehr wuchs die Erde. Als sie ihm schon ganz groß erschien, befahl er dem Fuchs, sein Werk zu besichtigen und es noch zu vergrößern. Der Fuchs aber erkannte, daß sie geräumig genug sei und berichtete dem Hasen, die Erde könne alle Tiere fassen und erhalten. Da ging der große Hase selber noch um die Erde herum und fuhr fort, sie zu vergrößern. Darum sagen die Wilden, wenn sie es in den Bergen dröhnen hören, daß der große Hase die Welt vergrößere.“ (USM. S. 314).

<sup>1035</sup> Kurt Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. Berlin: Georg Bondi 1905. [DLA]; von Benn mit Besitzvermerk und Datierung (12.12.19) versehen. Breysig gibt keine Referenz zu dem Algonkinmythos an, wohingegen sich Dacqué auf eine seiner hauptsächlichen Quellen für das Mythen- und Sagen Material stützt: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Hrsg. v. Oskar Dähnhardt. Bd. 1. Leipzig u. Berlin 1903.

<sup>1036</sup> USM. S. 314.

<sup>1037</sup> Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. S. 16.

hielt, ebenfalls Elemente auf, aus denen Dacqués Einfluss auf Benn hervorgeht. Die *Totenrede für Klabund*, die im Bennischen Œuvre als erste Rede rangiert, wurde wenige Tage nach der Trauerfeier in Klabunds Heimatstadt Krossen im Berliner Tageblatt abgedruckt.<sup>1038</sup>

In Benns Leseexemplar von *Leben als Symbol* befindet sich als Datumsangabe der 22. September 1928,<sup>1039</sup> was dafür sprechen müsste, dass sich in der Grabrede noch keine Spuren der Dacqué-Lektüre auffinden lassen. Doch macht es der Umstand, dass der handschriftliche Datierungsvermerk nicht die Züge von Benns unverwechselbarer Handschrift aufweist,<sup>1040</sup> fragwürdig, ob das Datum den Zeitpunkt angibt, zu dem Benn sein Exemplar von *Leben als Symbol* erwarb, mit der Lektüre begann oder sie abschloss. Natürlich muss bei Benn, einem bekanntermaßen eifrigen Besucher der Berliner Staatsbibliothek,<sup>1041</sup> immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass er das Buch bereits kannte und durchgearbeitet hatte, bevor er es erwarb. Ungeachtet des fragwürdigen Datierungsvermerks in Benns Leseexemplar und der obendrein nicht völlig bekannten Publikationsumstände von *Leben als Symbol*<sup>1042</sup> gibt es einen sicheren Hinweis darauf, dass Benn das Buch vor September 1928 las. So liegt nämlich zum *Urgesicht*, dem Text, der 1929

---

<sup>1038</sup> Kommentar zur *Totenrede für Klabund*. SW III. S. 488f. Von der Rede wurde auch eine Plattenaufnahme gemacht: Gottfried Benn: Das Hörwerk. 1928-1956. Lyrik, Prosa, Essays, Vorträge, Hörspiel, Interviews, Rundfunkdiskussionen. Hrsg. v. Robert Galitz u. a. Frankfurt a. M. 2004. [MP3-CD und Begleitbuch]. Einen Überblick über Texte des Genres ‚Rede‘ in Benns Werk gibt Dieter Burdorf: Benn als Fest- und Gedenkredner.- In: Gottfried Benn – Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 85-112.

<sup>1039</sup> Auf der Umschlagrückseite sind handschriftlich ein Datum – 22.9.28 – und der Preis von RM 8,50 eingetragen [DLA]. Auf der nächsten Seite hat Benn mit Blei- oder Buntstift seine Signatur hinterlassen und am unteren Rand der Seite seinen Stempel „Dr. med. Gottfried Benn / Berlin SW 61, Belle Alliance-Str. 12“ angebracht.

<sup>1040</sup> Vgl. dazu den Kommentar zu *Künstlers Wiederhall*, in dem Auszüge aus dem Brief von Herbert Fritsche an Ilse Benn abgedruckt sind. Fritsche lernte Benn in den 20er Jahren kennen – der genaue Zeitpunkt lässt sich nicht fassen, das Fritsches Angaben teilweise unstimmtig sind –, nachdem der damalige Gymnasiast einen Aufsatz über die Lyrik Benns verfasst hatte, der bei Benn Begeisterung auslöste. Fritsche erinnert sich gegenüber Benns Witwe: „Mit wahrhaft rührender Anteilnahme an meinem Weg [...] wies er mich auf Bachofen, Nietzsche, Klages, Dacqué hin, lieh mir deren Bücher [...]“. (SW III. S. 521). Womöglich geht die Datierung in Benns Leseexemplar auf Fritsche zurück.

<sup>1041</sup> Benn in einem Brief von 1953: „Einer der ernstesten Gründe meiner Depression ist es, daß es in West-Berlin keine Bibliothek mehr gibt, die alte große liegt in Ost-Berlin und ist für uns nicht zugänglich. Wenn ich beispielsweise feststellen will, wann Walt Whitman geboren ist, muß ich eine halbe Stunde in eine der primitiven Bezirksvolksbüchereien wandern - vielleicht kann ich es da finden. Das wunderbare Flackern von einem Buch zum andern, das in der alten Staatsbibliothek Unter den Linden früher möglich war, ist nicht mehr zu erleben.“ (Kommentar zum Gedicht *Staatsbibliothek* von 1925. SW I. S. 381f.).

<sup>1042</sup> Der Verlag Oldenbourg konnte keine Angaben dazu machen, in welchem Monat des Jahres 1928 *Leben als Symbol* auf den Markt kam.

erstveröffentlicht wurde und, wie im vorangehenden Kapitel (5.2.5) gezeigt, im Hinblick auf Bennis Rezeption von *Leben als Symbol* eine äußerst klare Sprache spricht, ein Typoskript vor, das von Benn auf den 27. März 1928 datiert wurde.<sup>1043</sup> Die Arbeit, die Benn im Nachhinein als „Aufsatz“<sup>1044</sup> bezeichnete, lag demnach ein ganzes Jahr vor ihrer Publikation schon abgeschlossen vor. Daher kann für die Zeit, als Benn die *Totenrede* schrieb, seine Vertrautheit mit Dacqués Monographie vorausgesetzt werden.

Gäbe es diesen Beleg der Editionsphilologie nicht, so wäre man darauf angewiesen, den einflussgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Bennis *Totenrede für Klabund* und Dacqués *Leben als Symbol* aufgrund motivischer Ähnlichkeiten herauszuarbeiten. Im Vergleich zum *Urgesicht* oder auch zu den Essays von 1930, in denen Benn, wie Else Buddeberg meinte, die von Dacqué empfangenen Anregungen in „seitenlangen Expektorationen“ verarbeitete,<sup>1045</sup> fallen die Anleihen in der Rede relativ diskret aus. Sie liegen anders als in den bisherigen Beispieltextrn nicht auf der Ebene des Wortmaterials, sondern auf der Ebene motivischer Strukturen. So lehnt sich die *Totenrede* an Dacqués *Leben als Symbol* an, was die alteritären Konzeptionen von Verwandtschaft, Abstammung und Wirklichkeitskonstitution angeht.

Dass Benn in seiner *Totenrede für Klabund* einen Schwerpunkt auf den Begriff der Verwandtschaft legt, ist für einen Text, der zur kasualpoetischen Gattung des Nekrologs gehört, gewiss kein überraschender Befund.<sup>1046</sup> Benn differenziert den Begriff nach zwei Richtungen hin und spaltet die Trauergemeinde entsprechend auf. Zur einen Seite nimmt er die „landschaftliche und genealogische Verwandtschaft“<sup>1047</sup> Klabunds in den Blick: die Eltern, die Witwe, die Heimatstadt und die Region, der der verstorbene Dichter entstammte. Auf der anderen Seite nimmt er die Angehörigen

---

<sup>1043</sup> Kommentar zum *Urgesicht*. SW III. S. 492.

<sup>1044</sup> *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit*. SW III. S. 217.

<sup>1045</sup> Else Buddeberg: Probleme um Gottfried Benn. Die Benn-Forschung 1950-1960. Stuttgart 1962. S. 46.

<sup>1046</sup> Zu den Merkmalen der Textsorte siehe Ralf Georg Bogner: Der Autor im Nachruf. Formen und Funktionen der literarischen Memorialkultur von der Reformation zum Vormärz. Tübingen 2006 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 111). Bogner stellt fest, dass dem Nachruf als Forschungsgegenstand von Seiten der Germanistik „kaum mehr denn der Rang einer kurzen Fußnote“ zugestanden worden sei (S. 29). Betrachtet man nur den Bereich der Benn-Philologie, so muss Bogners Einschätzung Recht gegeben werden: die *Totenrede für Klabund* führt ein ziemliches Schattendasein.

<sup>1047</sup> SW III. S. 196; dort auch das Folgende.

einer genealogischen Ordnung wahr, die sich nicht mit den Kriterien einer genetischen Abstammung, eines zivil- oder kirchenrechtlichen Vertrags oder eines gemeinsamen kulturräumlichen Erbes bestimmen lässt:

[...] eine andere Verwandtschaft drängt herbei, eine andere Vater- und Bruderschaft macht ihr Recht geltend, heute hier zu sein, eine große Gemeinschaft aus vielen Städten, aus Berlin, aus München und über Deutschlands Grenzen hinaus aus vielen Zentren des abendländischen Lebens bekundet ihr Verlangen in dieser Stunde – ich meine die Gemeinschaft derer, die der Menschheit zu dienen glauben, indem sie dem Worte dienen, ich meine die Gemeinschaft der Künstler, Dichter, Schriftsteller und Literaten, die den Härten des Lebens nichts anderes entgegensetzen haben als ihren Glauben, ihr Talent und ihr Leiden.

Ob außer Benn, der als „des Toten ältester Freund und märkischer Landsmann unter den schriftstellernden Kollegen“ im Namen der ‚anderen‘ Verwandtschaft das Wort ergreift, noch weitere Künstler und Literaten Klabung bei der Trauerfeier in Krossen die letzte Ehre erwiesen, ist nicht überliefert, doch wird die Präsenz der Verwandten, die sich wie Klabung und Benn als Diener des Wortes und des Geistes begreifen, zumindest dadurch gewährleistet, dass Benn durch Verweis, Anspielung und Zitat mit Nietzsches Zarathustra, dem „großen dänischen Romanschriftsteller[ ]“<sup>1048</sup> Jens Peter Jacobsen, dem Komponisten Chopin und Joseph Conrad vier ihrer Repräsentanten aufruft und so vergegenwärtigt. Die Verwandtschaft der vier untereinander und mit Klabung gründet sich weder auf Blutsverwandtschaft noch Zeitgenossenschaft noch landsmannschaftliche Verbundenheit, sondern auf das Mysterium der Berufung. Auf der Grundlage dieses gleichsam mythischen Verwandtschaftsverhältnisses aller Künstler wird das Schicksal Klabung von Benn gedeutet. Klabung's Leben wird verstanden als die konkrete und kontingente Realisierung eines universellen, in der Geschichte der Menschheit immer wieder manifest werdenden Phänomens: „Durch die Geschichte aller Zeiten und Völker gehen diese Figuren, auf deren oft kranken Schultern eine geheime Sendung liegt.“<sup>1049</sup> Klabung wird von Benn als die an einen bestimmten historischen Augenblick und einen bestimmten geographischen Ort gebundene Figuration einer überhistorischen, anthropologischen Konstante vorgestellt. Diese Konstante ist der

---

<sup>1048</sup> Ebd. 198.

<sup>1049</sup> Ebd. S. 199.

schöpferische Mensch, dessen Aufgabe Benn dahingehend definiert, „[d]as Aufgestiegene und das Versunkene, Dinge, die wir erleben, und Dinge, die wir ahnend erschließen, zusammenzufassen, zusammenzuströmen zu einem Wort, zu einer Wahrheit jenseits der Empirie“.<sup>1050</sup>

In der Konzeption des mythischen Verwandtschaftsbegriffes, der in Abgrenzung zum empirischen Begriff dessen, was miteinander verwandt ist, nicht an genetische, juristische oder soziokulturelle Merkmale gebunden ist, konnte sich Benn insofern auf Dacqué stützen, als dieser in *Leben als Symbol* einen spezifischen Verwandtschaftsbegriff formuliert. Im Kapitel ‚Form und Verwandtschaft‘ stellt Dacqué den Begriff der Verwandtschaft in den Kontext stammesgeschichtlicher Zusammenhänge. Dem gängigen Verständnis von Verwandtschaft als einer zwischen direkten biologischen Nachkommen und Vorfahren bestehenden Zusammengehörigkeit wird der Begriff einer ‚polaren‘ Verwandtschaft entgegengesetzt. Dadurch lassen sich die typenübergreifenden Ähnlichkeiten, die Dacqué im Sinne einer biologischen Zeitsignatur interpretiert, als Ausdruck verwandtschaftlicher Verbundenheit verstehen, was dem genetischen Begriff von Verwandtschaft zufolge keine zutreffende Beschreibung wäre. Verwandtschaft ist für Dacqué ein „innerer Spannungszustand [...], der zwischen Wesen besteht, die in einem polaren Verhältnis zueinander stehen und so sich in ihrer Erscheinung gegenseitig bedingen, ohne daß die Erscheinung beider nach außen unbedingt gleichförmig oder gleichzeitig wäre.“<sup>1051</sup> Bei der genetischen Verwandtschaft werden Eigenschaften von einem Individuum an einen Nachfolger weitergegeben. Bei der polaren oder inneren Verwandtschaft hingegen kann sich der Übertragungsakt auch über mehrere Generationen hinweg erstrecken. Zudem macht die polare Verwandtschaft vor Art- oder Gattungsgrenzen keinen Halt, wie durch die typenübergreifenden formalen Ähnlichkeiten als Ausdrucksformen einer Zeitsignatur deutlich wird.

Die Vorstellung, dass bestimmte organische und formale Eigenschaften bei verschiedenen Typen und Arten auftreten können, ohne dass zeitliche oder räumliche Berührungspunkte vorliegen, wird in der *Totenrede* auf die Künstlerfigur projiziert.

---

<sup>1050</sup> Ebd. S. 198f.

<sup>1051</sup> LS. S. 135; Anstreichung in Benns Leseexemplar.



Bei der weitergegebenen Eigenschaft handelt es sich in diesem Fall um die Berufung, den Umstand, dass einem bestimmten Menschenschlag eine geheimnisumhüllte Sendung aufgegeben ist. In der jüngsten Vergangenheit war Klabund Träger dieses Merkmals. Da solchermaßen gezeichnete Figuren Benn zufolge durch die Geschichte aller Zeiten und aller Völker gehen, ist Klabunds Schicksal Ausdruck einer überhistorischen Logik. Es wird enthistorisiert, was in ähnlicher Weise auch mit den so genannten ‚Leuten vom Fremdboottypus‘ geschieht. Entgegen dem archäologischen Befund postuliert Benn, dass dieser spezifische Menschentypus nach wie vor zur Ausprägung komme: „[...] sie sind nicht verschwunden, meine ich, sie gingen weiter durch die Jahrhunderte und durch die Völker, diese rätselhaften ‚Leute vom Fremdboottypus‘ und retteten die Erbmasse des Urgesichts.“<sup>1052</sup> Die Denkfigur eines Phänomens, das in zyklischer Bewegung eine Zeit lang sichtbar wird, sich dann wieder verbirgt und schließlich erneut in Erscheinung tritt, lehnt sich an das ‚Gesetz der Intermittenz von Formen‘ an, mit dem Dacqué Schichtlücken zu erklären versucht, die sich bei der paläontologischen Spurensuche im Gestein darbieten: „Da leben oft eine Zeit lang bestimmte spezielle Formgestaltungen eines umfassenden Genus; dann verschwinden sie radikal, um nach einigen Zeitstufen oder nach Überspringung einer einzigen Zeitstufe, wieder zu erscheinen und dies womöglich noch einmal zu wiederholen.“<sup>1053</sup> Dacqué begründet die periodisch wechselhaften phänotypischen Ausprägungen einer Art mit der Beschaffenheit der Entelechie. Das darin gebundene Formpotenzial sei so komplex und widersprüchlich, dass nicht immer alle die Art definierenden Elemente gleichzeitig verwirklicht werden könnten. Dacqués Gesetz von den intermittierenden Formen dient als Vorbild für die Anschauung, dass sich in Gestalt Klabunds ein Menschentypus, der von der Archäologie einem abgeschlossenen Zeitalter zugewiesen wurde, bis in die jüngste Vergangenheit hinein fortpflanzen konnte. Klabund erhält als die moderne und rezente Reinkarnation der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ eine konservative Funktion: er soll die „Erbmasse des Urgesichts“ retten.<sup>1054</sup> Von der Erbmasse spricht auch Dacqué mehrmals, wenngleich er den Ausdruck in Anführungszeichen setzt, um

---

<sup>1052</sup> SW III. S. 199.

<sup>1053</sup> LS. S. 109.

<sup>1054</sup> Erstmalige Erwähnung des Urgesichts in *Epilog und Lyrisches Ich* (1927. SW III. S. 133), dann titelgebend in der Erzählung *Urgesicht* (1929, aber schon Ende 1927/ Beginn 1928 entstanden); der letzte Gebrauch des Begriffs 1933 in der *Antwort an die literarischen Emigranten* (SW IV. S. 27). Es handelt sich um keine wörtliche Anleihe aus den Arbeiten Dacqués.

anzuzeigen, dass er bei seiner Begriffsverwendung auf Distanz zur herkömmlichen genetischen Terminologie geht.<sup>1055</sup> In seiner idealistischen Morphologie kommt der Erbmasse die Aufgabe zu, die formgestaltenden Potenzen, die die innere Wirklichkeit ausmachen, zu bündeln und weiterzugeben. Die Erbmasse Dacquéscher Prägung ist ein durch die Stammesgeschichte hindurch invariabler schöpferischer Kern, von dem jeder aktuelle Formbildungsvorgang seinen Ausgang nimmt. Äußere Einflüsse können der Erbmasse nichts anhaben. Sie vermögen lediglich „Umlagerungen“<sup>1056</sup> in ihr hervorzurufen, wodurch immer je unterschiedliche formgestaltende Potenzen zur Entfaltung in der organischen Wirklichkeit kommen.

Nach Ermittlung der Verfahren, mit denen sich Benn die Anschauungen Dacqués über Verwandtschaft, Formenwandel und Erbmasse aneignete und in einen neuen Kontext überführte, sollen zum Abschluss dieses Abschnittes noch zwei Gestaltungselemente hervorgehoben werden, an denen sich die quellenmäßige Abhängigkeit der *Totenrede für Klabund* von Dacqués aus dem gleichen Jahr stammenden Werk *Leben als Symbol* ablesen lässt. Das erste Element ist das Motiv der Göttersuche, das zweite die Denkfigur, dass ein Hiatus durch die Menschheitsgeschichte geht, der zwei Zeitalter mit grundverschiedenen Modalitäten der Wirklichkeitskonstitution voneinander scheidet.

Benn sagt über Klabund: „Unser Freund hier suchte nach Göttern in allem Ton.“<sup>1057</sup> Damit wird künstlerisches Schaffen auf eine Stufe mit religiösen Erlebnisweisen, ja, mit Akten der Religionsstiftung gestellt. In einer Rede, die er 1952 hielt, bezeichnete Benn die Kunst als „die Wirklichkeit der Götter“.<sup>1058</sup> In der *Totenrede* muss der Gedanke an die von Klabund durchgeführte Göttersuche mit dem vorangehenden Abschnitt in Verbindung gebracht werden, in dem Benn über die Seele äußert, für sie sei „alles nur Masse, alles nur Ton, darin sie spielend nach Göttern sucht“.<sup>1059</sup> Die Vorstellung, dass die empirische Wirklichkeit, die Benn mit den Begriffen ‚Entwicklung‘, ‚Kausalität‘ und ‚Geschichte‘ gekennzeichnet hat, auf eine von Göttern beherrschte Wirklichkeitssphäre hin transzendiert wird, greift zum einen das

---

<sup>1055</sup> LS. S. 190f.

<sup>1056</sup> Ebd. S. 104f.

<sup>1057</sup> SW III. S. 200.

<sup>1058</sup> *Rede im Kolbe Museum*. SW VI. S. 108.

<sup>1059</sup> SW III. S. 200.

Heinrich-Mann-Zitat auf, das der Rede als Motto vorangestellt ist.<sup>1060</sup> Zum anderen schließt sie an einen Abschnitt aus *Leben als Symbol* an, in dem sich Dacqué mit dem religionswissenschaftlichen und völkerpsychologischen Problem des Totemismus auseinandersetzt. Unter Bezugnahme auf die Arbeiten der Philosophen Oskar Goldberg und Erich Unger schreibt Dacqué darin: „Götter werden entdeckt [...], wie wir heute Naturkräfte entdecken und sie uns dienstbar machen, nämlich als nicht greifbare und doch wirkliche Kräfte.“<sup>1061</sup> Dacqué postuliert, dass ein Äquivalenzverhältnis bestehe zwischen der Götterentdeckung auf früheren, archaischen Entwicklungsstufen und der Ermittlung von Naturgesetzmäßigkeiten in dem gegenwärtigen Stadium der Bewusstseinsgeschichte. Diese Gleichsetzung zweier Verfahren zur Erklärung und Ordnung von Naturzusammenhängen steht bei Dacqué im Dienst seiner erkenntniskritischen Bemühungen, dem rationalen, naturwissenschaftlichen Denken, das das moderne Weltbild konstituiert, die Allgemeingültigkeit abzuspüren und es herabzustufen auf den Status einer Erkenntnisweise, die auf bestimmten Voraussetzungen beruht und historisch bedingt ist. Abgesehen davon, dass ein gradueller Unterschied in der Begrifflichkeit besteht, wenn Benn Klabunds Leben im Sinne einer Suche nach Göttern deutet, Dacqué hingegen in Anbetracht der Vorstufe zum rationalen, naturwissenschaftlichen Denken von einer Entdeckung der Götter spricht, handelt es sich bei Benn und Dacqué um strukturverwandte Denkweisen. Ein Unterschied liegt darin, dass Dacqués Anschauung von der Äquivalenz der prälogischen und logischen Erkenntnisssysteme mit einem linearen Geschichtsmodell gekoppelt ist, in dem es ein frühes Stadium – Götterentdeckung – und ein spätes Stadium – Entdeckung von Naturgesetzen – gibt, wohingegen Benn die scheinbar zwingende Stufenfolge des historischen Prozesses von Klabund konterkarieren lässt. Klabunds archaisch anmutende Göttersuche findet vor dem Hintergrund einer modernen Zivilisation statt, die vom „Sausen der Propeller“ und „Arenageheul“<sup>1062</sup> geprägt ist und in der sich die Gesamtheit der Ereignisse und Erscheinungen nach den Prinzipien ‚Entwicklung‘, ‚Kausalität‘ und ‚Geschichte‘ ordnen lassen. Das Auftreten des

---

<sup>1060</sup> „Ist nicht alles nur Ton, darin wir spielend nach Göttern suchen.“ (SW III. S. 296). Aus Heinrich Manns Novelle *Mnais*. Kommentar zum *Urgesicht*. SW III. S. 489.

<sup>1061</sup> LS. S. 188f. Benn hat den Abschnitt, dem das Zitat entnommen ist, mit einem dicken Kreuz und einer doppelten Anstreichung am Rande gekennzeichnet [DLA].

<sup>1062</sup> SW III. S. 199.

Gesandten Klabund in der technischen Moderne erzeugt eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, um es mit einem Wort zu sagen, das zumeist auf Ernst Bloch zurückgeführt wird.<sup>1063</sup> Klabunds Leistung besteht Benn zufolge darin, mit seinem Tun die Wirklichkeit der Zeit in Frage gestellt zu haben:

Die Realität, von einer zivilisatorischen Menschheit geschaffen und behauptet, keines Blickes, keines Lächelns wert. Immer nur gegen sie angehen, immer nur sie umbiegen zu einem Zug von Masken, zu einem Wurf von Formen, ein Spiel in Fiebern, sinnlos und das Ende um jeden Saum.<sup>1064</sup>

Die Göttersuche Klabunds wird so aufgeladen zu einem Akt, der ein Bewusstsein für den konstruktiven Charakter dessen erzeugt, was einer Zeit als Wirklichkeit oder Realität gilt. Dacqué verkündet in *Leben als Symbol* apodiktisch, dass sich für den Menschen die Wirklichkeit ändere und dass es in der Natur keine unbedingt feststellbaren Formen gebe.<sup>1065</sup> Wenngleich Dacqués Erkenntniskritik darauf hinausläuft, dass jede Art von Erkenntnis symbolischer und mythischer Natur ist und deshalb das mythische Sehen und Wissen als zeitlich ungebundenes Anthropologikum zu betrachten ist, so sind Dacqué zufolge zwei völkerpsychologische Menschheitsalter zu unterscheiden: das frühgeschichtliche eines mythischen Bewusstseins und das gegenwärtige des rationalen Denkens: „Wir dürfen aufrecht erhalten, daß es [...] urgeschichtlich andere geistige und seelische Zustände einer anders gearteten Menschheit gab, wo das, was uns heute rational erscheint, wesentlich mythisch erschien [...]“<sup>1066</sup> Dieser Gedanke findet sich in der *Totenrede für Klabund* in Anklängen wieder. Benn spricht mit Blick auf prähistorische Zeitabschnitte von „eine[r] andere[n] Art Menschheit mit anderen Kräften der Seele“<sup>1067</sup> und fasst die vorgeschichtliche Bewusstseinsart, die von Dacqué als mythisch bezeichnet wurde, auf als eine Voraussetzung für ein magisches und religiöses Weltbild. Ein „Geschlecht unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht“ prägte das Geschehen der Vorzeit. Der Ausdruck ‚magisches Gesicht‘ darf mit gutem Recht als eine Paraphrase der Dacquéschen Natursichtigkeit aufgefasst werden.

---

<sup>1063</sup> Vgl. Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. Frankfurt a. M. 1962. [Erstausgabe 1935].

<sup>1064</sup> SW III. S. 199f.

<sup>1065</sup> LS. S. 32; der betreffende Abschnitt ist von Benn markiert worden.

<sup>1066</sup> Ebd. S. 37.

<sup>1067</sup> SW III. S. 199; dort auch das Folgende.

Angesichts der Fülle an Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen auf der Ebene der Motivik und der Denkfiguren, die der Vergleich der *Totenrede* mit *Leben als Symbol* zutage gefördert hat, dürfen keine Zweifel mehr darüber bestehen, dass nach dem *Urgesicht* auch Bennis Rede in quellenmäßiger Abhängigkeit von Dacqués irgendwann in der ersten Jahreshälfte 1928 erschienenem Buch gesehen werden muss.<sup>1068</sup> Was ein auffälliges Merkmal der *Totenrede* angeht, nahm sich Benn jedoch nicht Dacqué zum Gewährsmann. Dabei stellte der Paläontologe faszinierendes Material für die These bereit, dass der jetztzeitlichen Menschheit Entwicklungsstufen vorangegangen seien, die sich durch grundlegende Andersartigkeit der Erscheinung und der Wirklichkeitsauffassung ausgezeichnet hätten. Bekanntlich spürte Dacqué den Anfängen des Menschen bis ins Perm, den letzten Abschnitt des Paläozoikums, nach und rekonstruierte aufgrund der Fauna, deren Existenz für bestimmte erdgeschichtliche Abschnitte verbürgt war, Menschenwesen mit einer physiognomischen und organischen Ausstattung, die sich an die betreffende Fauna anlehnte. Der Mensch habe in diesen frühen Phasen der Erdgeschichte „als irgendwie geartetes ‚Menschenwesen‘ mit anderen körperlichen Eigenschaften, zum Teil mit anderen Organen und geistig seelischen Besitztümern“<sup>1069</sup> gelebt. Eine der eindrucksvollsten Rekonstruktionen der menschlichen Vorformen mit andersartiger Merkmalsausstattung war der Mensch mit dem Scheitelaug, jenem urzeitlichen Sinnes- und Orientierungsorgan, das Dacqué im jetztzeitlichen Menschen rudimentär in Form der Zirbeldrüse enthalten sah. In der Annahme einer andersartigen, von anderen wirklichkeitskonstituierenden Prinzipien getragenen Menschheit stimmt Benn mit Dacqué überein. Auch er zeigt sich sicher, dass einst eine „andere Art Menschheit mit anderen Kräften der Seele“<sup>1070</sup> die Erde bevölkert habe. Jedoch greift er zur Illustration dieser bewusstseinsgeschichtlichen Vorstufe in der *Totenrede* nicht auf die anthropologisch-paläontologischen Spekulationen zurück, die Dacqué über halb menschliche, halb tierische Mischformen anstellte. Statt sich auf das Bild von Dacqués natursichtigem, somnambulem Scheitelaugenwesen zu stützen,

---

<sup>1068</sup> Da der Verlag zum genauen Erscheinungstermin keine Angaben machen konnte, liefert die Rezension, die Karl Wolfskehl im Juli 1928 in der *Neuen Rundschau* veröffentlichte, einen Anhaltspunkt für einen Erscheinungstermin in der ersten Jahreshälfte: K. W.: *Leben als Symbol* (1928).- In: Ders.: *Briefe und Aufsätze München 1925-1933*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. Margot Ruben. Hamburg 1966. S. 257-262.

<sup>1069</sup> LS. S. 179.

<sup>1070</sup> SW III. S. 199; dort auch das Folgende.

rekonstruiert Benn seinen alteritären Menschheitstypus in der *Totenrede* auf der Basis eines vermeintlichen Theorems aus der Archäologie. Klabund und die anderen Gesandten der Kunst werden in einen Zusammenhang mit den „rätselhaften ‚Leuten vom Fremdboottypus“ gebracht.

### **5.3 Die *Totenrede für Klabund* vor dem Hintergrund der Theorie Herman Wirths**

Die nicht ausgewiesenen Anleihen bei Dacqué konfigurieren ebenso wie die verschiedenen literarischen Zitate – etwa die von Joseph Conrad, Chopin oder auch von Klabund selbst – das Montageverfahren, das Benn in der *Totenrede* wie in den meisten seiner essayistischen Texte zum Prinzip erhebt.<sup>1071</sup> Eine weitere Quelle lässt sich aufgrund des mysteriösen Theorems der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ nachweisen, bei dem Benn den Eindruck erweckt, dass er es aus der „Forschung“ bezogen habe.<sup>1072</sup> Der im gleichen Abschnitt gegebene Hinweis auf Entdeckungen an den „ältesten mesopotamischen Kulturdenkmäler[n]“<sup>1073</sup> legte es den Lesern und Hörern der Rede nahe, die Erweiterung des historischen Horizonts mit Funden aus der Archäologie in Verbindung zu bringen. Die Vorderasiatische Archäologie war zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine geschichtswissenschaftliche Disziplin, die große Dynamik entwickelte und zum Teil bahnbrechende Funde verzeichnen konnte. Auf der institutionellen Ebene wäre auf die Gründung der Deutschen Orientgesellschaft im Jahre 1898 oder den 1910 begonnenen Bau des Pergamonmuseums auf der Berliner Museumsinsel hinzuweisen.<sup>1074</sup> Daneben gab es großangelegte Grabungsprojekte in Vorderasien, beispielsweise auf dem Grund des antiken Babylons unter der Leitung des Deutschen Robert Koldewey oder die Forschungen

---

<sup>1071</sup> An drei Beispielen (*Rede auf Heinrich Mann, Goethe und die Naturwissenschaften* und *Dorische Welt*) hat Holger Hof das Bennsche Montageverfahren nachvollzogen: *Montagekunst und Sprachmagie. Zur Zitiertechnik in der essayistischen Prosa Gottfried Benn*. Aachen 1997. (= Sprache & Kultur).

<sup>1072</sup> SW III. S. 199.

<sup>1073</sup> Ebd.

<sup>1074</sup> Vgl. zum Pergamonmuseum die folgende Anspielung im *Radardenker*: „Sie kennen die Prozessionsstraße von Babylon? Rechts und links die Löwen aus goldener Emaille, in der Ferne das Ischtartor – eine Flucht aus Glasur und bunten Ziegeln – 120 Löwen!“ (SW V. S. 68).

des englischen Archäologen Leonard Woolley in Ur.<sup>1075</sup> Diese Arbeiten führten dazu, dass die Anfänge der menschlichen Zivilisation immer früher angesetzt werden konnten.<sup>1076</sup> Vor diesem wissenschaftlichen Hintergrund wäre ein Bezug Benns auf seriöse Erkenntnisse oder Hypothesen aus der Vorderasiatischen Archäologie alles andere als überraschend. Stattdessen stützt Benn sich in seiner Argumentation auf ein Buch, das 1928 im Jenenser Verlag Eugen Diederichs erschien: *Der Aufgang der Menschheit* von Herman Wirth.<sup>1077</sup> Bei diesen laut Untertitel „Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse“ handelt es sich um eine umfangreiche Arbeit. Der Autor erhebt Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, geht aber sehr spekulativ vor und gibt seine rassistisch-völkische Gesinnung zu erkennen. Das Werk war in zeitgenössischen Wissenschaftskreisen höchst umstritten.<sup>1078</sup> Was die spekulative Komponente und die Ablehnung von Seiten der Fachwissenschaft angeht, bestehen durchaus Gemeinsamkeiten zwischen der Arbeit des gebürtigen Niederländers Wirth und den

---

<sup>1075</sup> Robert Koldewey: Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen. Mit 255 Abbildungen und Plänen. Davon 7 in farbigem Lichtdruck. Leipzig 1913. Im Nachlass Benns erhalten [DLA], allerdings nicht auf der Liste ‚Bibliothek Gottfried Benn‘ verzeichnet; Benn hat sein Exemplar von Koldeweys erfolgreichem, in mehreren Auflagen erschienenen Buch auf der Innenseite mit Tinte signiert, ansonsten jedoch keine Spuren hinterlassen, die Ansatzpunkte liefern könnten, bestimmte Interessenschwerpunkte zu identifizieren oder den Lektürezeitpunkt genauer einzugrenzen; Leonard Woolley führte in den 20er Jahren umfangreiche Grabungen in der sumerischen Stadt Ur durch. Vgl. dazu die begeisterte Besprechung von Thomas Mann: Ur und die Sintflut [1931].- In: Ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Bd. X: Reden und Aufsätze 2. Frankfurt a. M. 1960. S. 749-751.

<sup>1076</sup> Vgl. den Archäologen Carl Bezold, der davon ausgeht, dass die Zivilisationsgeschichte weiter als nur zu den Sumerern, dem ältesten bis dahin bekannten Kulturvolk, zurückreicht: „Die Untersuchung gerade der ältesten Denkmäler aus Kisch, Ur und Akkad, der Statuen eines Gudea und ähnlicher Fürsten, berechtigt zu dem Schlusse, daß in Babylonien schon vor dem vierten Jahrtausend eine Zivilisation anzunehmen ist, die auf einer Jahrhunderte, ja vielleicht Jahrtausende alten Entwicklung ruht. Somit ist die Geschichte der Menschheit auf vorderasiatischem Boden mit Sicherheit viel weiter zurückzudatieren, als noch vor wenigen Jahren selbst die kühnste Phantasie anzunehmen wagte. Freilich sind die Glieder der Kette dieser Überlieferung zu einem guten Teile zerstückt, die Quellen fließen anfangs spärlich und nicht immer ungetrübt.“ C. B.: Ninive und Babylon. 4. Aufl. Bearb. v. Carl Frank. Mit 160 Abbildungen, darunter 6 mehrfarbigen Tafeln. Bielefeld u. Leipzig 1926. (= Monographien zur Weltgeschichte; Bd. 18). S. 80f.

<sup>1077</sup> Herman Wirth: *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse.* Textband 1: Die Grundzüge. Mit 68 Textabbildungen, 28 Bilderbeilagen und einem Schrifttafelanhang. Jena 1928. Für die vorliegende Arbeit wurde die 2. Auflage, Jena 1928, verwandt. [nicht im Bestand des Benn-Nachlasses DLA].

<sup>1078</sup> Vgl. etwa die ambivalente Bewertung des Ethnologen Konrad Theodor Preuß in seiner Besprechung von Wirths *Aufgang der Menschheit*.- In: Zeitschrift für Ethnologie 64. 1932. S. 152. Preuß bemängelt, dass Wirth alle diejenigen Kulturgüter, die „nach unseren Begriffen ansprechend“ erscheinen, dem Konto der nordischen Rasse und „alles Übrige der Mischung mit einer dunkleren südlichen Rasse“ zuschreibe. Zugleich findet er Worte des Lobes für Wirths These vom so genannten „Gesichtskreissonnenjahr“.

Publikationen des Paläontologen Dacqué.<sup>1079</sup> In ihren Disziplinen mehr oder weniger marginalisiert und nicht ernst genommen, fanden sie unter den Künstlern und Intellektuellen interessierte Leser und Adepten.<sup>1080</sup>

Für die Archäologehistorikerin Luitgard Löw ist der 1885 geborene Wirth „der wohl bekannteste Repräsentant der Laienforschung“ im Deutschland der dreißiger Jahre.<sup>1081</sup> Wirth hatte zunächst in seiner niederländischen Heimat und in Leipzig Niederländische Philologie, Germanistik und Geschichte studiert und wurde 1910 mit der Arbeit *Der Untergang des niederländischen Volksliedes* in Volkskunde promoviert. Im Ersten Weltkrieg meldete er sich als Freiwilliger für das deutsche Heer, war später für die deutsche Zivilverwaltung in Gent tätig und engagierte sich zudem in der flämischen Unabhängigkeitsbewegung. Nach dem Krieg ernannte ihn das Preußische Kultusministerium ehrenhalber zum Titularprofessor. Bis 1924 war er als Studienrat tätig, siedelte dann ins hessische Marburg über, wo er für kurze Zeit an der Universität arbeitete und sich anschließend über Jahrzehnte als Privatgelehrter betätigte. Bereits 1925 war er in die soeben wiedergegründete NSDAP eingetreten und gehörte nach der Machtergreifung zu den Ideengebern und Gründern der Forschungsstelle ‚Ahnenerbe‘. Nur für kurze Zeit konnte er sich an der Spitze dieser nationalsozialistischen Forschungsorganisation behaupten, da er in einem Machtkampf mit Alfred Rosenberg, einem der maßgeblichen Ideologen des Dritten Reiches, unterlegen war. Derselbe Rosenberg hatte in seiner ideologischen Schrift

---

<sup>1079</sup> Arthur Drews, ein wohlwollender Rezensent des *Aufgangs der Menschheit*, schrieb im *Karlsruher Tagblatt*: „Eine Zeit, die *Bachofen* wieder entdeckt hat, die sich für *Dacqués* vorgeschichtliche Hypothesen interessiert, dürfte auch den Untersuchungen von Wirth das größte Interesse entgegenbringen.“ [undatiert].- Zitiert nach: Herman Wirth: Der Fall Herman Wirth oder Das Schicksal des Schöpfertums. Ein Bericht. Jena 1929. S. 22; Hervorhebung im Original.

<sup>1080</sup> Die Popularität Dacqués ist im Kap. 5.2.1 behandelt worden. Was Wirth angeht, so lässt sich noch auf den Schriftsteller Ernst Wiechert, einen Zeitgenossen Benns, verweisen. Wiechert ging in seiner *Abschiedsrede an die Abiturienten* des Königsberger Hufengymnasiums vom 16. März 1929 auf die „Leute vom Fremdbootypus“ ein. Zitiert nach Klaus Weigelt: Ernst Wiecherts Rede an die Jugend.- In: Von bleibenden Dingen. Über Ernst Wiechert und sein Werk. Hrsg. v. Bärbel Beutner u. Hans-Martin Pleßke. Frankfurt a. M. 2002. (= Schriften der Internationalen Ernst-Wiechert-Gesellschaft; Bd. 3). S. 59-86; hier S. 64.

<sup>1081</sup> Luitgard Löw: Völkische Deutungen prähistorischer Sinnbilder. Herman Wirth und sein Umfeld.- In: *Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert*. Hrsg. v. Uwe Puschner u. G. Ulrich Großmann. Darmstadt 2009. (= Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums; Bd. 29). S. 214-232; hier S. 217. Dort auch die Angaben zu Wirths Lebenslauf und Forschungsschwerpunkten.



*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*<sup>1082</sup> von 1930 unter anderem auf Gedankengut aus Wirths *Aufgang der Menschheit* zurückgegriffen.

Das wissenschaftliche Hauptinteresse des Privatgelehrten galt der Erforschung der Ursprünge von Sprache und Schrift. Mit dem 1928 erschienenen *Aufgang der Menschheit*, einem überaus umfangreichen Werk, das von einem begeisterten Rezensenten als „Riesenwerk“<sup>1083</sup> titulierte wurde, präsentierte Wirth seine eindeutig von völkischer Ideologie geprägten Anschauungen über einen nordischen Ursprung der abendländischen Kultur zum ersten Mal zusammenhängend. Um das zu rekonstruieren, was er selbst „Geistesurgeschichte“<sup>1084</sup> nannte, trug er ein großes Korpus an steinzeitlichen Symbolen und Schriftzeichen aus aller Welt zusammen und wertete Fachliteratur verschiedener Provenienz aus, vornehmlich der Archäologie, Kunstwissenschaft, Ethnologie und der Volkskunde. In Feldstudien untersuchte er die bronzezeitlichen Felsbilder im schwedischen Tanum, die in den 20er und 30er Jahren große Faszination ausübten.<sup>1085</sup> Trotz der zum Teil heftigen Ablehnung, auf die Wirth bei zeitgenössischen Spezialisten der verschiedenen Disziplinen stieß, vermochten seine Untersuchungen zur Religions-, Symbol- und Schriftgeschichte der atlantisch-nordischen Rasse die Aufmerksamkeit auch einer künstlerisch-intellektuellen Öffentlichkeit auf sich zu ziehen.<sup>1086</sup> Zu ihnen gehörte auch der notorische „Schnell- und Vielleser“<sup>1087</sup> Benn, der in der *Totenrede für Klabund* aus Wirths Buch nur wenige Wochen oder Monate nach dessen Erscheinen zitierte,<sup>1088</sup> als er sich auf Ergebnisse der neuesten Forschung zu beziehen vorgab:

---

<sup>1082</sup> Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930. Ein Exemplar der 13. bis 16. Aufl. (München 1933) ist in Benns Nachlassbibliothek [DLA] enthalten.

<sup>1083</sup> Hans Mühlebein: Wirths *Aufgang der Menschheit* [angeblich veröffentlicht in der *Frankfurter Zeitung*, undatiert].- In: Herman Wirth: *Der Fall Herman Wirth oder Das Schicksal des Schöpferturns*. Ein Bericht. Jena 1929. S. 11-19. Hier S. 11. Mühlebein schrieb Wirth ins Zeugnis, dass er „nichts Geringeres als [...] die Entdeckung der geistigen Urgeschichte der hellfarbigen Rasse überhaupt“ (ebd.) geleistet habe.

<sup>1084</sup> Wirth: *Der Aufgang der Menschheit*. S. 3.

<sup>1085</sup> Maßgeblich verantwortlich für die Popularisierung der Felsbilder war Ernst Fuhrmann, der Leiter des Folkwang-Verlags und laut Luitgard Löw ein „dilettierender Grenzgänger zwischen Philosophie, Wissenschaft und Kunst“. Löw: *Völkische Deutungen prähistorischer Sinnbilder*. A. a. O. S. 216.

<sup>1086</sup> Zu Ablehnung und Zustimmung siehe die Beiträge des folgenden Sammelbandes: *Was bedeutet Herman Wirth für die Wissenschaft?* Unter Mitwirkung von Eugen Fehrle u. a. hrsg. v. Alfred Baeumler. Leipzig 1932.

<sup>1087</sup> Wolfgang Riedel: *Endogene Bilder*. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.- In: Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider (Hrsg.): *Poetik der Evidenz*. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900. Würzburg 2005. S. 163-201; hier S. 186.

<sup>1088</sup> Einen Anhaltspunkt dafür, dass Wirths Buch nicht vor Mai 1928 erschienen war, gibt die Vorbemerkung des Schriftleiters der Zeitschrift *Die Sonne* zu einem Artikel von Herman Wirth: *Die Entdeckung der nordischen*

Ich weiß nicht, ob Ihnen gegenwärtig ist, wie die Forschung dabei ist, die viertausend Jahre Menschheitsgeschichte, die wir bis heute übersahen und an deren Ende wir gehören, zurückzustellen vor jenen zehntausend Jahren, die vorher waren, da eine andere Art Menschheit mit anderen Kräften der Seele sich gestaltete und wuchs. Diese Zeitspanne, die wir als die geschichtliche bezeichnen, als die geistige Bewußtwerdung, als den sogenannten Aufstieg aus der primitiven Gemeinschaft, scheint zu verblässen und klein zu werden vor den weiteren Zeiträumen, die die eigentliche produktive Periode des humanen Geschlechts zu umschließen scheinen, eines Geschlechts unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht. Die Forschung spricht in diesem Zusammenhang von jenen rätselhaften „Leuten vom Fremdboottypus“, deren Schiffe noch in den Darstellungen der ältesten mesopotamischen Kulturdenkmäler gefunden sind, um dann für immer spurlos zu verschwinden. Aber sie sind nicht verschwunden, meine ich, sie gingen weiter durch die Jahrtausende und durch die Völker, diese rätselhaften „Leute vom Fremdboottypus“, bis in unsere Tage, und retteten die Erbmasse des Urgesichts.<sup>1089</sup>

So wenig Benn in seiner Rede Dacqué als wichtigen Anreger kenntlich machte, so wenig offenbarte er, welchen Anteil an Gedankengang und selbst am Wortlaut hier Wirths *Aufgang der Menschheit* hatte. Dass Benn seine Gewährsleute nicht beim Namen nennt, verwundert insofern nicht, als in einem Nekrolog wohl wissenschaftliche Referenzen weitaus seltener anzutreffen sein dürften als literarische Zitate. Aber natürlich ist es auch ein Kennzeichen von Benns Texten, dass ihre Quellen nicht durchgängig angegeben sind.<sup>1090</sup> Den Namen Wirths oder den Titel des Werks enthüllte er an keiner sonstigen Stelle in seinen Schriften. Hinweise nur sehr allgemeiner Art finden sich in einigen Essays. In *Zur Problematik des Dichterischen* schreibt Benn etwa, dass eine Disziplin namens „Symbolgeschichte“ dazu beigetragen habe, den Entwicklungsbegriff „durch andere Prinzipien“ zu ersetzen.<sup>1091</sup> In *Kunst und Drittes Reich* zählt er verschiedene geisteswissenschaftliche Errungenschaften seiner Zeit auf, durch die „Risse im positivistischen Weltbild“ verursacht worden seien, und erwähnt den Komplex „Fragen der Kulturen, Vorkulturen, präatlantischer Zusammenhänge“,<sup>1092</sup> womit drei

---

Urreligion.- In: Die Sonne. Monatsschrift für nordische Weltanschauung und Lebensgestaltung. H. 5. 1928. S. 297-303. „In wenigen Wochen erscheint von Prof. Dr. Herman Wirth [...]“ (S. 297).

<sup>1089</sup> SW III. S. 199

<sup>1090</sup> Aufschlussreich für Benns Haltung in Fragen geistigen Eigentums ist eine Äußerung aus dem kurzen Text „*Plagiat*“ von 1926: „Was heißt [...] Entlehnung, was Plagiat oder Herkunft des Materiellen, man vergesse doch nicht, daß diese Begriffe in Sphären liegen, die ohne Raum und ohne Atem sind.“ (SW III. S. 167)

<sup>1091</sup> SW III. S. 234.

<sup>1092</sup> SW IV. S. 274.

Themen angesprochen wären, die sich mit Wirths Buch von 1928 in Verbindung bringen ließen. In beiden Essays verzichtet Benn darauf, die Autoren und Quellen zu benennen. In *Bezugssysteme* schließlich schreibt Benn einigen „modernen Disziplinen“ das Verdienst zu, dafür gesorgt zu haben, dass eine globale Perspektive, die das maßgebliche Bezugssystem des abendländischen Kulturkreises zu relativieren vermöge, habe entstehen können. Im Einzelnen zählt Benn folgende Disziplinen auf:

die Paläontologie, die Ethnologie, die Primitiven-Psychologie, die Aufdeckung der Göttersysteme, die Gräberforschung, das Studium der Felsbilder, die Kritik der Formwerdung von Schild und Bogen, die Analyse der Stilkreise, das Studium ferner versunkener Kulturen [...].<sup>1093</sup>

In dieser Reihe begegnen drei Disziplinen, zu denen die Arbeit Herman Wirths etwas beisteuerten, nämlich Gräberforschung, das Studium der Felsbilder und das Studium ferner versunkener Kulturen.

Benns in der *Totenrede* geäußerte Ansicht, dass die bisher überblickten „viertausend Jahre Menschheitsgeschichte“ vor „jenen zehntausend Jahren, die vorher waren“,<sup>1094</sup> zurückweichen müssten, geht auf das Einführungskapitel im *Aufgang der Menschheit* zurück, in dem Wirth das Ziel seiner Forschung herausstellt, die „bisherige Einteilung in einen ‚geschichtlichen‘ und einen ‚vorgeschichtlichen‘ Abschnitt der Kulturgeschichte“ aufzuheben.<sup>1095</sup> Wirth reklamiert für sich, die Schriftdenkmäler der älteren Steinzeit in Südwesteuropa als Dokumente einer hochentwickelten Linearschrift identifiziert zu haben. Daraus folgert er, dass es schon viel früher als bisher angenommen ein kompliziertes Schriftsystem gegeben habe. Die untere Grenze eines geschichtlichen Zeitalters müsse mindestens ins Magdalénien vordatiert und somit „um die Kleinigkeit von etwa 10 000 Jahren zurückverlegt werden“.<sup>1096</sup> Außerdem kündigt Wirth den Nachweis dafür an, dass die beiden Schriftsysteme, die bisher als die ältesten Hieroglyphenschriften betrachtet würden, die sumerische und die ägyptische Schrift, lediglich die Verfallsstufen einer früheren, von höherer Abstraktion getragenen Linearschrift darstellten. Das bisherige Bild der Weltgeschichte bedürfe einer entscheidenden Korrektur, weil es eine fehlerhafte

---

<sup>1093</sup> Ebd. S. 326.

<sup>1094</sup> SW III. S. 199.

<sup>1095</sup> Wirth: *Der Aufgang der Menschheit*. S. 9.

<sup>1096</sup> Ebd.; im Original kursiv hervorgehoben.

Annahme sei, in den Kulturen Mesopotamiens und Altägyptens die frühesten Hochkulturen zu erblicken, denen ein von primitiven Völkern geprägter Zeitraum vorausgehe. Wirth verspricht darzulegen, dass das gültige Geschichtsmodell einer ex-oriente-lux-Entwicklung aufgegeben werden müsse. Für ihn gehören die vorderasiatischen und ägyptischen Hochkulturen nicht an den Anfang, sondern an das Ende einer Kulturentwicklung, die lange vorher ihren Höhepunkt hatte:

Dieser Befund würde aber gar nicht stimmen zu dem bisher aufgestellten Schema der menschlichen Geistesgeschichte, daß die „geistige Bewußtwerdung“, der Aufstieg aus der „primitiven Gemeinschaftskultur“ der „Vorgeschichte“, erst in dem sogenannten „geschichtlichen Zeitalter“ beginne. [...] Tatsache ist, daß – wenn die bisher für uns erfaßbare „geschichtliche Periode“ der altägyptischen anhebt – wir vor den Äußerungen einer uralten, zum Teile bereits zerfallenden Kultur stehen. Sie reicht hinauf in das Zeitalter jener vordynastischen Linearschrift, in die Kultur jener rätselhaften „Leute vom Fremdbootypus“, deren Schiffe auch in den Darstellungen der ältesten, mesopotamischen Kulturdenkmäler gefunden sind, um hier wie dort später anscheinend wieder spurlos zu verschwinden.<sup>1097</sup>

Im Vergleich mit diesem Abschnitt aus Wirths Einleitung zeigt sich, dass sich Benn in der *Totenrede für Klabund* recht eng an die Vorlage gehalten hat. Durchgängig verzichtet er auf die Anführungszeichen, mit denen Wirth seine ablehnende Haltung gegenüber den gängigen Kategorien historischer Typologie bekundet. Während Benn den Terminus „geistige Bewußtwerdung“ unverändert übernimmt, modifiziert er den von Wirth vorgegebenen Ausdruck „Aufstieg aus der ‚primitiven Gemeinschaftskultur‘“ unwesentlich, indem er daraus den „Aufstieg aus der primitiven Gemeinschaft“ macht. Anstelle von Wirths „geschichtliche[m] Zeitalter“ setzt Benn die „Zeitspanne, die wir als die geschichtliche bezeichnen“. Das Epitheton „sogenannte“, mit dem Distanzierung angezeigt wird und das Wirth dem „geschichtlichen Zeitalter“ vorangestellt hat, verschiebt Benn in seiner Zitatmontage zu dem Element „Aufstieg aus der primitiven Gemeinschaft“, wobei er auf den Zusatz „der ‚Vorgeschichte‘“ verzichtet.

Der Satz, in dem Benn über die „rätselhaften ‚Leute vom Fremdbootypus‘“ referiert, ist beinahe vollständig von Wirth übernommen; minimale Veränderungen ergeben

---

<sup>1097</sup> Ebd. S. 10; dort auch das Folgende.

sich für die adverbialen Zusätze und dadurch, dass ein von Wirth gesetztes Komma ausgelassen ist: „auch“ wird zu „noch“, „hier wie dort später anscheinend“ zu „dann für immer“; auf das Komma, das Wirth zwischen die Adjektive „ältesten“ und „mesopotamischen“ gesetzt hat, übt Benn Verzicht, wodurch sich jedoch keine wesentliche Verschiebung in der Semantik ergibt. Die Tatsache, dass Benn das Element ‚vordynastische Linearschrift‘ gestrichen hat, mit dem Wirth seine Hypothese zu untermauern sucht, dass den alten Hochkulturen die Kulturstufe eines „ehemaligen erhabenen Monotheismus“<sup>1098</sup> vorausliege, ist jedoch bemerkenswert, weil sie Auswirkungen auf die Aussage des Abschnitts hat. Benn setzt nämlich an die Stelle, die bei Wirth von dem Argument ‚vordynastische Linearschrift‘ eingenommen wird, das Glied „eines Geschlechts unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht“. Damit gibt er der Weiterung des geschichtlichen Horizonts, den die zeitgenössische Forschung gefördert habe, eine entscheidende Wendung. Im Gegensatz zu Wirth zielt er mit seinem kurzen Bericht aus der neuesten „Forschung“ nicht auf die Frage ab, ob den polytheistischen Kulturen in Mesopotamien und Ägypten eine von Monotheismus geprägte Stufe vorausging, sondern er will die Existenz einer andersartigen Menschheit, eines Geschlechts „unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht“ plausibilisieren. Wollte Wirth den Nachweis erbringen, dass ein atlantischer Urmonotheismus den Ausgangspunkt für die Bildung der polytheistischen Glaubenssysteme in den alten Hochkulturen gebildet habe, so setzt Benn der Menschheit der technisch-wissenschaftlichen Moderne ein Menschheitsalter voraus, das von Religion und Magie geprägt ist. Im Anschluss an das beinahe wörtliche Wirth-Zitat über die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ erfolgt eine weitere eigene Akzentuierung Benns, wodurch die Distanz zu Wirths Theorie noch größer wird. Benn stellt die Behauptung auf, dass die „Leute vom Fremdboottypus“ nicht als ein untergegangenes Volk oder eine untergegangene Kultur zu betrachten seien, dass sie sich vielmehr durch die Jahrtausende hindurch erhalten hätten, gar „bis in unsere Tage“<sup>1099</sup> hinein. Damit enthistorisiert er den mysteriösen menschheitsgeschichtlichen Typus, dessen historische Evidenz Wirth im *Aufgang der Menschheit* durch ständigen litaneiartigen Rekurs herzustellen versucht. Die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ repräsentieren für Benn einen Menschheitstypus, der

---

<sup>1098</sup> Ebd.

<sup>1099</sup> SW III. S. 199.

sich linearen, evolutionären Entwicklungsmodellen widersetzt. Zu jedem Zeitpunkt der Weltgeschichte können sie auftauchen, selbst noch in einer zivilisatorischen Moderne, die Mythos, Magie und Religion verdrängt oder marginalisiert hat. Die Erscheinung des Dichters Klabund wird von Benn zum vorläufig letzten Auftauchen und Verschwinden eines Angehörigen der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ stilisiert. Die Bezüge auf ein „magische[s] Gesicht“ und die „Erbmasse des Urgesichts“<sup>1100</sup> greifen die Komplexe der Natursichtigkeit und der Vererbung aus Dacqués Arbeiten auf. In Dacquéscher Diktion ließe sich das Auftreten Klabunds so darstellen, dass in ihm wie in allen seinen Vorgängern aus dem Kreis der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ bestimmte Potenzen verwirklicht würden, die in ihrer Gesamtheit dem Entelechialvermögen des Menschen entsprächen, während sie bei anderen, nicht zu den Erwählten zählenden Menschen gebunden blieben und in der Latenz verharrten.

Die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ kehren in Wirths Abhandlung über die kulturelle Ausstrahlung der nordischen Urrasse mit leitmotivartiger Regelmäßigkeit wieder, ohne dass ihre Wesensmerkmale dadurch klarer hervorträten. Sie fungieren als die Träger einer weltumspannenden Dauerüberlieferung. Der Inhalt der Überlieferung geht auf die Wirth zufolge monotheistischen und matriarchalisch organisierten Hochkulturen des ehemaligen im Nordatlantik lokalisierten Atlantiskontinents zurück. Der Terminus ‚Leute vom Fremdboottypus‘ wird auch von Wirth zumeist mit Anführungszeichen markiert.<sup>1101</sup> Obwohl er sich in seiner Untersuchung insgesamt auf ein breites Korpus an Fachliteratur unterschiedlichster Provenienz stützt, fehlen im Zusammenhang mit den ‚Leuten vom Fremdboottypus‘ Hinweise auf etwaige Vorarbeiten anderer Forscher, aus denen sich die Begrifflichkeit erhellen könnte. An Wirths Darstellung irritiert zudem, dass die Setzung der Anführungszeichen uneinheitlich gehandhabt wird: hin und wieder verzichtet er auf die Anführungszeichen, wenn nicht, setzt er bald den vollständigen Ausdruck, bald nur das Element ‚Fremdboottypus‘ in Anführungszeichen. Die Hoffnung auf eine zufriedenstellende Erklärung, durch die die Nomenklatur nachvollziehbar würde, erfüllt sich an keiner Stelle. Zumeist werden die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ als Süd-Atlantiker identifiziert, deren Wanderung nach dem Untergang des atlantischen

---

<sup>1100</sup> Ebd.

<sup>1101</sup> Wirth: Der Ausgang der Menschheit. S. 47, 74, 98, 111, 120, 122, 136, 141, 146, 148; ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Kontinents statt durch das Mittelmeer um Afrika herumgeführt habe und deren Auftauchen in Ägypten zur Reichsgründung geführt habe. So schreibt Wirth in einem Abschnitt, in dem er sich mit dem Atlantisbericht Diodors, eines griechischen Geschichtsschreibers aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, beschäftigt:

Befragen wir nun die Denkmäler des vor- und frühdynastischen Ägyptens im Hinblick auf die von Diodor mitgeteilte Überlieferung, so erweisen sich die Leute vom „Fremdbootyp“, die Reichsgründer Ägyptens, als Süd-Atlantiker auf Grund ihrer Schiffssymbole und Stammeszeichen, sowie ihrer Linear-(Runen-)schrift [...].<sup>1102</sup>

Wirths ‚Leute vom Fremdbootypus‘ hinterließen jedoch ihre vielfältigen Spuren kultischer, mythologischer, ritueller, aber auch materieller Art nicht nur in Ägypten, sondern auch im übrigen nördlichen Afrika – dann waren sie wohl anscheinend doch zum Teil durchs Mittelmeer gezogen – und in Griechenland, dazu in Kleinasien und Mesopotamien, zogen von dort aus weiter Richtung Osten, so dass ihr atlantisches Erbe auch in Indien, China, Indonesien und schließlich sogar in der pazifischen Inselwelt auf fruchtbaren Boden fiel und sich entfalten konnte:

Als Cook in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts die Nachfahren der Leute vom Fremdbootypus, die Polynesier Ozeaniens, erforschte, da lernte er die ‚Arreoyo‘ als die hoch angesehene Krieger- und Adelskaste noch kennen.<sup>1103</sup>

Die typologische Nomenklatur scheint sich von einem spezifischen Bootstyp herzuleiten, den die ‚Leute vom Fremdbootypus‘ aus ihrer atlantischen Heimat Wirth zufolge mitbrachten. In einem Abschnitt über die von Wirth so genannten „apollinischen Hyperboräer“ verbindet er deren durch Zeichnungen und Mythen dokumentiertes Schwanboot mit dem Schwanboot, das die ‚Leute vom Fremdbootypus‘ besessen hätten und das sich in Denkmälern in Mesopotamien nachweisen lasse:

Das Schwanboot der Leute vom Fremdbootypus, dem wir in den ältesten Kulturen Ost- und West-Sumeriens begegnen, sowie das um mehr als zwei Jahrtausende jüngere Pulsata-Schwanboot, führen uns auf dasselbe westliche, atlantische Ursprungsgebiet zurück, wie der Schwanenmythos der apollinischen Hyperboräer.<sup>1104</sup>

---

<sup>1102</sup> Ebd. S. 111.

<sup>1103</sup> Ebd. S. 146.

<sup>1104</sup> Ebd. S. 122.

Zumeist fasst Wirth, wie gesehen, den südlichen Wanderungsstrom um Afrika herum als den Weg der ‚Leute vom Fremdboottyp‘. Die fremden Siedler bewegen sich auf dem Seeweg und verfügen über Schiffe oder Boote mit Schwanenhalsornamenten am Vorder- und Hintersteven, die sie als allochthone Macht ausweisen.

Als Nachweis für die im wahrsten Sinne weltumspannenden Wanderungsbewegungen der Leute vom Fremdboottypus, deren Leistungen als Kulturstifter stets glorifiziert werden, ist Wirth so ziemlich jedes ethnologische, archäologische und religionswissenschaftliche Mittel recht. Die Spuren der Inkurationsaktivitäten liest Wirth an Bootsformen und Kopfschmuck ab, an Bestattungs- und Opferritualen wie an Sprach- und Schriftcharakteristika. Wenn sich Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen zwischen Kulturräumen ergeben, dann geht das Wirth zufolge immerzu auf das Konto der ‚Leute vom Fremdboottypus‘. Wirth argumentiert auf der methodischen Grundlage der so genannten ‚ethnographischen Parallelen‘, indem er ein – materielles oder immaterielles – Kulturmerkmal auswählt und dieses bei verschiedenen Völkern in ähnlicher Ausprägung wiederzufinden versucht. Allerdings gingen die Anhänger der ethnologischen Kulturkreislehre, die das Aufspüren der ‚ethnographischen Parallelen‘ zum Herzstück ihrer Methodik machten,<sup>1105</sup> bei ihren Untersuchungen überaus kleinschrittig vor. Sie suchten nach Übereinstimmungen zwischen benachbarten Völkern, um so Wanderungsbewegungen und Austauschbeziehungen rekonstruieren zu können. Wirth hingegen vergleicht Völker, die geographisch und historisch in denkbar größter Weite zueinander existierten. Liegt eine Parallele oder Ähnlichkeit vor, so wird sie als eine Übertragungsleistung der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ gewürdigt. Eine Erklärung mit der Wirksamkeit von so genannten Elementargedanken, wie sie Adolf Bastian, einer der Hauptvertreter der evolutionistischen Völkerkunde im 19. Jahrhundert in den Mittelpunkt seiner Systematik stellte,<sup>1106</sup> kommt für Wirth nicht in Frage. Die Evolutionisten nähmen, vereinfacht gesagt, an, dass Völker bei

---

<sup>1105</sup> Orientierung über die Kulturkreislehre und ihren Hauptvertreter Leo Frobenius gibt der Beitrag von Helmut Straube: Leo Frobenius (1873-1938).- In: Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 151-170. [Anmerkungen S. 338-340].

<sup>1106</sup> Vgl. zu Adolf Bastian und dem Evolutionismus als dem Paradigma, das die wissenschaftliche Völkerkunde in ihrer Gründungsphase bestimmte, Annemarie Fiedermutz-Laun: Adolf Bastian (1826-1905).- In: Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 109-136.



Erreichen eines gewissen Entwicklungsniveaus und bei ähnlicher Ausstattung der naturräumlichen Umgebung zu einem ähnlichen Resultat – etwa einer Kopfbedeckung mit Federschmuck – gelangen müssten. Für Wirth hingegen lässt sich bei Strukturverwandtschaft immer eine diffusionistische Begründung geben. Unter diesem Gesichtspunkt steht seine argumentative Vorgehensweise dem Instrumentarium der Kulturkreislehre näher, da hier die Entwicklung kultureller Formen mit Wanderungsbewegungen erklärt wird. Dabei argumentiert Wirth allerdings viel gröber und großschrittiger als die Ethnologen der Kulturkreis-Schule und steht unter dem Bann der Prämisse, dass es eine monotheistische, matriachale Kultur auf einem Atlantiskontinent gegeben habe. Der Gedanke einer Mythen- und Symbolwanderung ist freilich keine Errungenschaft erst der deutschen Ethnologen des frühen 20. Jahrhunderts. Er ist auch älter als die universitären Disziplinen der Vergleichenden Mythenforschung und Religionswissenschaft und kann zurückverfolgt werden bis in die romantischen und teilweise sogar vorromantischen Vorstufen dieser Fächer. Die von Friedrich Creuzer postulierte Wanderung der Urreligion aus Indien gehört ebenso in diesen Traditionskontext wie die Forschungen Christian Gottlieb Heynes, des Göttinger Doyens der Altertumskunde und Wegbereiter des modernen Mythosbegriff,<sup>1107</sup> der am Ende des 18. Jahrhunderts die Entstehung der griechischen Religion mit rituellen und mythischen Einflüssen aus Ägypten erklärte.

Inmitten der verschiedenen Kulturelemente, seien sie nun sprachlich-schriftlicher, mythologisch-kosmologischer, ritueller oder vestimentärer Art, spielt in Wirths Darstellung ein graphisches Symbol eine herausragende Rolle, da Wirth darin einen sicheren Beweis dafür zu erkennen glaubt, dass der nordisch-atlantischen Rasse seit der Steinzeit in Bezug auf andere geographische Zonen die Funktion eines Kulturstifters zukomme. Das Zeichen des so genannten Gesichtskreissonnenjahres besteht aus einem senkrecht geteilten Kreis und wird von Wirth als Symbol für die extremen Sonnenaufgangs- und Sonnenuntergangspunkte interpretiert, wie sie nur jenseits der Polarkreise zu beobachten sind. Nur dort, wo es aus Gründen der Himmelsmechanik eine Polarnacht und einen Polartag gibt, weil der Sonnenwendepunkt im Winter im äußersten Süden und im Sommer im äußersten

---

<sup>1107</sup> Vgl. Kap. 2.8 dieser Arbeit.

Norden liegt, kann dieses Zeichen, wie Wirth argumentiert, entstanden sein.<sup>1108</sup> Aus der Beobachtung, dass es in alten indischen und persischen Kulttexten Anweisungen zur Bestattung von Toten gibt, in denen die Rede von Tagen unsichtbarer Sonne ist, folgert Wirth, dass diese Rituale nicht autochthonen Ursprungs sein können. Sie deuten für ihn auf einen Symbol-Transfer hin, der von Völkern arktischen Ursprungs, von Völkern, die also eine Polarnacht kannten, ausgegangen ist. Auch den Ursprung jenes Bestattungsritus, bei dem der Verstorbene auf einer Steinplatte, dem so genannten Dolmen, aufgebahrt wird, damit er dem Licht ausgesetzt wird, führt Wirth auf den vermeintlichen Lichtglauben im nördlichen Atlantik zurück.<sup>1109</sup> Dem versunkenen Atlantiskontinent misst er die Funktion eines kulturellen Ausstrahlungsherd bei, von dem aus sich die Bestattungsbräuche und weitere kosmologische und religiöse Anschauungen in die verschiedenen Weltregionen ausbreiten konnten. Eines der hauptsächlichen Vehikel für den weltumspannenden Transfer kultureller Werte stellen die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ dar.

Dass Wirth selbst eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Historizität dieses kulturellen Typus hegte, zeigt sich zum einen an seinem mehrmaligen Gebrauch des Epitheton ‚rätselhaft‘ im Zusammenhang mit dem Terminus ‚Leute des Fremdboottypus‘ an. Zum anderen hielt er an der Nomenklatur nicht fest. In einer späteren Veröffentlichung zum gleichen Thema bezeichnete er die einflussreichen Kulturbringer als die „Leute des [Abbildung eines Runenzeichens] ‚Mensch-Schiffes“.<sup>1110</sup> Es handelt sich aber sicherlich um eine identische Volksgruppe, denn die Wanderungsbewegung, die sie auf dem Globus beschrieben haben sollen, ist die gleiche wie die der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ im *Aufgang der Menschheit*.

---

<sup>1108</sup> Wirth: *Der Aufgang der Menschheit*. S. 66-70. Vgl. zu der Evidenz des Gesichtskreissonnenjahres Konrad Theodor Preuss' Besprechung von Wirths *Aufgang der Menschheit* in der Zeitschrift für Ethnologie 64. 1932. S. 152. Preuss hält Wirths Identifikation des Kreises als ein religiös-kosmisches Symbol für eine „gesunde Anregung“ und weiterer Untersuchung wert. Allerdings wirft er Wirth vor, zu vorschnellen Schlüssen gekommen zu sein, und setzt der Annahme, dass es sich bei dem senkrechten Strich um die Darstellung der extremen, nur in Polnähe beobachtbaren Sonnenaufgangs- und Sonnenuntergangspunkte handle, die Vermutung entgegen, dass die Linie die Bewegungsrichtung zum Zenith und zum Nadirpunkt angeben könnte, wodurch sich die Lokalisation der Entstehung erübrigte und die von Wirth behauptete Urheberschaft einer nordischen Rasse hinfällig würde.

<sup>1109</sup> Wirth: *Der Aufgang der Menschheit*. S. 72f.

<sup>1110</sup> Herman Wirth: *Was heißt deutsch? Ein urgeistesgeschichtlicher Rückblick zur Selbstbesinnung und Selbstbestimmung*. Mit 17 Bild- und Schrifttafeln. Jena 1931. (= Veröffentlichung der Herman-Wirth-Gesellschaft). S. 38. Das betreffende Runenzeichen erinnert an einen senkrecht stehenden Pfeil, dessen Spitze umgedreht und um die halbe Höhe nach unten versetzt ist. Wirth interpretiert das Zeichen als ein Symbol des Menschen.

Auch Benn setzt in seiner Totenrede die ‚Leute vom Fremdboottypus‘ als Träger einer Dauerüberlieferung ein, indem er Klabund zu einem ihrer Abkömmlinge erklärt. So wie erstere das Attribut ‚rätselhaft‘ erhalten, so stellt Benn auch an Klabund „das Fragwürdige und Vage des Gesandten“<sup>1111</sup> fest und hebt an dessen Erscheinung das Fremdartige hervor. Wie sich in Wirths Untersuchungen zur Religions-, Symbol- und Schriftgeschichte das Kulturgut der atlantisch-nordischen Rasse gegen verschiedene regionale Kultursysteme durchzusetzen vermag, so wird Klabund von Benn in einen Kampf gegen die empirische Wirklichkeit geschickt. Das in ihm bewahrte Urgesicht wird der Realität einer „zivilisatorischen Menschheit“<sup>1112</sup> entgegengesetzt. Auf diese Weise durchbricht Klabund den geschichtlichen Verlauf, der von Geschichtsphilosophen wie Auguste Comte als ein linearer Prozess vom mythischen zum logischen Denken, von einem mythischen Zeitalter in ein historisches gedeutet wird. Ein Künstler wie Klabund tradiert den Geist des mythischen Zeitalters in die historische Zeit, verhilft den Erkenntnisprinzipien einer andersartigen, auf Religion, Magie und Mythos gegründeten Menschheit dazu, auch noch in einer zivilisierten, entzauberten und entgötterten Welt zur Geltung zu kommen. Im Künstler kommt somit das zur Entfaltung, was Benn in seinem Essay *Irrationalismus und moderne Medizin* von 1931 als „ewigen mythischen Rest unserer Rasse“<sup>1113</sup> bezeichnen wird.

Benn stellt den Künstler dar als einen Bewahrer der Erbmasse, wobei Erbmasse in dem ideellen Sinne Dacqués als die Anlage zur Formbildung verstanden werden muss, zugleich als einen Anachronismus, insofern er auch unter veränderten völkerpsychologischen Bedingungen nach wie vor Zugriff auf die Anlagen hat, die sich bei vorzivilisatorischen Völkern in Form von Göttersuche und Magie realisieren konnten.

Der Antagonismus zwischen zwei scharf geschiedenen Typen geistig-kultureller Entwicklung ist eine Denkfigur, der man auch schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts, etwa bei Wilhelm von Humboldt begegnen kann. Humboldt siedelte das „ursprünglichere[ ] höhere[ ] Menschengeschlecht[ ]“ freilich statt in der Altsteinzeit

---

<sup>1111</sup> SW III. S. 199.

<sup>1112</sup> Ebd.

<sup>1113</sup> Ebd. S. 349.

in der griechischen Antike an.<sup>1114</sup> Rund zwei Jahrzehnte nach Benns *Totenrede* wird sich der Philosoph Karl Jaspers mit dieser Denkfigur zweier scharf geschiedener Zeitalter auseinander setzen und das Konzept einer ‚Achsenzeit‘ entwickeln. Er nimmt in seiner geschichtsphilosophischen Arbeit *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* von 1949 einen Hiatus in der Entwicklung der Menschheit für das vorchristliche Jahrtausend an. In dem Zeitraum zwischen 800 und 200 v. Chr. wurde in verschiedenen Regionen der Alten Welt nahezu synchron der Ordnung des mythischen Zeitalters ein Ende bereitet und der Prozess einer geistigen Bewusstwerdung in Gang gesetzt. Von Seiten der Rationalität und der rational geklärten Erfahrung werde seitdem, so Jaspers, ein „Kampf gegen den Mythos“ geführt.<sup>1115</sup> In China werde dieser eingeleitet durch Konfuzius und Laotse, in Indien durch Buddha und die Entstehung der Upanishaden, in Persien durch Zarathustra, in Palästina durch die verschiedenen Propheten des Alten Testaments sowie in Griechenland durch den Dichter Homer und Philosophen wie Heraklit und Plato. Zu den Resultaten dieser verschiedenen geistig-seelischen Umbrüche gehörten nach Jaspers die Errichtung großangelegter philosophischer Denkgebäude, die Gründung der bis in die Gegenwart hinein relevant gebliebenen monotheistischen Religionen und die Herausbildung der menschlichen Fähigkeit zur Selbstreflexion, die die Ansätze zum modernen Persönlichkeitsbegriff geliefert habe.<sup>1116</sup>

Natürlich konnte sich Benn 1928 noch nicht an Jaspers’ Geschichtsmodell orientieren, doch vermittelten die Konzeptionen der prälogischen Geistesart und des mythischen Denkens Einblick in die Fremdartigkeit anderer Wirklichkeitskonstitutionen. Der *Totenrede für Klabund* liegt anstelle einer anthropologischen Aufspaltung in einen prälogischen und einen logischen Bewusstseinstypus, anstelle des historischen Verlaufmodells von einem mythischen zu einem wissenschaftlichen Weltbild ein historisches Schema zugrunde, nach dem die Menschheit in einem frühen Stadium „unter heiligen Zeichen“ lebte und „mit

---

<sup>1114</sup> Brief von Wilhelm von Humboldt an Goethe vom 23. August 1804. W. v. Humboldt: Werke. Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Bd. 5: Kleine Schriften. Autobiographisches, Dichtungen, Briefe, Kommentare und Anmerkungen zu Band I-V. Anhang. Darmstadt 2002. S. 212-221.

<sup>1115</sup> Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949. S. 21.

<sup>1116</sup> Ebd. S. 20-23.

einem magischen Gesicht“<sup>1117</sup> ausgestattet war und auf dieses Stadium vor viertausend Jahren ein Zeitalter mit den Ordnungsprinzipien – oder Bezugssystemen – Wissenschaft, Technik und Zivilisation folgte. Die chronologische Grenzziehung zwischen den beiden Stadien übernahm Benn im übrigen nicht von Wirth, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach von Nietzsche, der in *Menschliches, Allzumenschliches* vom „Erbfehler der Philosophen“ spricht, den Menschen der letzten viertausend Jahre, „die wir ungefähr kennen“, zu verallgemeinern.<sup>1118</sup>

In Benns *Totenrede* wird die lineare Geschichtsauffassung von einer Vorstellung zyklisch oder zirkular sich ereignender Geschichte kontrastiert. Darauf deutet zum einen die Zeitmetaphorik hin. So bezieht sich Benn nicht auf die Gegenwart, sondern auf die „Stunde des Heute“<sup>1119</sup>. Dieser stellt er die „Menschheitsstunde“ gegenüber, in der es eine andere Menschheit gegeben habe und wieder geben werde. Der Kunstgriff, die Abfolge historischer Zeitalter ins Bild des Stundenlaufs zu setzen, impliziert die Wiederkehr einer Zeiteinheit, nachdem der Kreis einmal durchmessen ist, sei es nun der 360-Grad-Kreis der Sonnenuhr, sei es der Zwölf-Stundenkreis der Uhr. Zum anderen liegt das Prinzip der Zirkularität dem Gedanken zugrunde, dass die als geschichtlich bezeichnete Zeitspanne von weiteren Zeiträumen ‚umschlossen‘ werde. Um der Bildlogik des Umschließens genüge zu tun, muss die umschlossene Einheit beidseitig von einer anderen oder andersartigen Einheit umgeben sein. Das umschließende Element bilden in Benns *Totenrede* die „weiteren Zeiträume“, von denen es heißt, dass sie von menschlicher Produktivität geprägt seien. Die weiteren Zeiträume sind zugleich auch diejenigen, die von einem Menschengeschlecht mit heiligen Zeichen und magischem Gesicht bestimmt sind. Wenn diese andere Menschheit also die der zivilisatorischen Stufe umschließt, dann kündigen sich hier die Ablösung des historischen, logischen, zivilisatorischen Zeitalters und zugleich die Wiederkehr eines Zeitalters an, das hinsichtlich seiner geistig-seelischen Voraussetzungen, seiner Welterklärungsmuster und wirklichkeitskonstitutiven Modalitäten an das vorangehende der anderen Menschheit erinnert. In diesem Sinne gibt es drei Zeitalter: ein vorgeschichtlich-mythisches, ein historisch-logisches sowie

---

<sup>1117</sup> SW III. S. 199.

<sup>1118</sup> Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari. Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II. Berlin u. New York 1980. [Erstes Hauptstück. Von den ersten und letzten Dingen. § 2]. S. 24f.

<sup>1119</sup> SW III. S. 199; dort auch das Folgende.

ein zukünftiges wiederum von Mythos, Magie und Religion geprägtes. Aufgrund der Strukturähnlichkeit des ersten und dritten lässt sich dieser Entwicklungsgang aber auch als eine zyklische Bewegung auffassen. Ihr entspricht die Geschichte der ‚Leute vom Fremdboottypus‘ in der Version von Benn: Leute wie Klabund tauchen zu einem nicht vorhersagbaren Zeitpunkt an einem Ort auf, verschwinden dann wieder und tauchen dann wieder an dieser oder an anderer Stelle auf, um die „Erbmasse des Urgesichts“ zu offenbaren.

## **5.4 Benns Auseinandersetzung mit Erich Ungers Mythostheorie**

### **5.4.1 Benns Bezugnahmen auf Unger**

In einem Brief an Oelze aus dem Jahre 1947 stellte Benn die rhetorische Frage: „Giebt es nicht zum Mindesten 2 Wirklichkeiten, eine empirische u. eine – sagen wir – mythische, u die Bewegung auf die zweite, ihre Erarbeitung, ist sie nicht das Ziel?“<sup>1120</sup> Mag die Parenthese ‚sagen wir‘ auch den Eindruck erwecken, dass Benn bei dem Versuch, dem begrifflichen Gegenpol zur empirischen Wirklichkeit einen Namen zu geben, um Worte verlegen war und sich mit einem Provisorium behelfen musste, so deuten sowohl die binäre Nomenklatur ‚empirisch‘ / ‚mythisch‘ als auch die Auffassung, dass der Wechsel von der einen Ordnung, der gegebenen und empirischen Wirklichkeit, zur anderen, der anvisierten und mythischen Wirklichkeit, ‚erarbeitet‘ werden müsse, darauf hin, dass sich Benn auf die erkenntnistheoretische Systematik des Philosophen und Mythostheoretikers Erich Unger stützte. Unger hatte in der zweiten Hälfte der 20er Jahre begonnen, in mehreren Arbeiten eine Mythostheorie zu entwickeln. Den Abschluss bildete die Monographie *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, die 1930 im Verlag R. Oldenbourg erschien. Im Kapitel ‚Das Wunder und die Konstanz der Wirklichkeit‘ werden die mythischen Dokumente als

---

<sup>1120</sup> Brief vom 22. März 1947. G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Bd. 2: 1945-1949. Frankfurt a. M. 1982. S. 72f.; hier S. 72.

„Berichte des Wunders“<sup>1121</sup> definiert. Das Wunder wiederum versteht Unger als ein „regelwidrige[s] biologische[s] Ereignis[ ]“.<sup>1122</sup> Zu den Bedingungen, unter denen ein solches den biologischen Regeln zuwiderlaufendes Ereignis herbeigeführt werden kann, heißt es: „Das regelwidrige biologische Ereignis geschieht nicht von selbst, d. h. es vollzieht sich nicht spontan wie die übrigen Naturvorgänge des lebendigen Organismus, sondern es muß durch den Menschen erarbeitet werden.“<sup>1123</sup> Benn, der Ungers *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* besaß und in seinem Leseexemplar in dem besagten Kapitel zahlreiche Bearbeitungsspuren in Form von An- und Unterstreichungen sowie Marginalien hinterließ, unterstrich in dem zitierten Satz das Wort ‚erarbeitet‘. Auch wenn bei Unger nicht direkt von der Erarbeitung einer mythischen Wirklichkeit, sondern eines mit dem Begriff des Wunders gleichgesetzten biologischen Ereignisses die Rede ist, schlägt die Affinität der Äußerungen ins Auge. Da Erich Unger in der Philosophiegeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts nur eine periphere Stellung einnimmt, sollen vor der Auseinandersetzung mit seiner Mythostheorie und dem Niederschlag dieser Theorie auf Benns Essayistik einige Informationen zu seiner Lebens- und Werkgeschichte gegeben werden.

Unger, Jahrgang 1887, zählte zu den von Walter Benjamin in einem Brief so genannten „Zauberjuden“<sup>1124</sup>, einem Kreis jüdischer Intellektueller um den charismatischen Religionsphilosophen Oskar Goldberg, dem Thomas Mann in seinen Romanen *Zauberberg* und *Doktor Faustus* literarische Denkmäler setzte.<sup>1125</sup> Unger machte sich zum Multiplikator der Theorie, die Goldberg 1925 in seinem Hauptwerk *Die Wirklichkeit der Hebräer* aufgestellt hatte,<sup>1126</sup> und gilt deshalb als Goldbergs wichtigster Schüler. Der Rezensent der jüdischen Kulturzeitschrift *Der Morgen*, der

<sup>1121</sup> Erich Unger: *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*. München u. Berlin 1930. [DLA] S. 84; im Folgenden wird das Kürzel WME verwendet.

<sup>1122</sup> Ebd. S. 85; die Adjektive in der Wortfolge hat Benn in seinem Leseexemplar unterstrichen.

<sup>1123</sup> Ebd. S. 88.

<sup>1124</sup> Vgl. Gary Smith: „Die Zauberjuden“. Walter Benjamin, Gershom Sholem, and Other German-Jewish Esoterics between the World Wars.- In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4. 1995. S. 227-243.

<sup>1125</sup> Zu Thomas Manns Goldberg-Rezeption Christian Hülshörster: *Thomas Mann und Oskar Goldbergs Wirklichkeit der Hebräer*. Frankfurt a. M. 1999. (= *Thomas-Mann-Studien*; Bd. 21) sowie in zusammengefasster Form Jan Assmann: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. München 2006.

<sup>1126</sup> Oskar Goldberg: *Die Wirklichkeit der Hebräer*. Wissenschaftliche Neuausgabe mit einem Geleitwort von Elasar Benyoetz und einem Nachwort von Roland Goetschel. Hrsg. von Manfred Voigts. Wiesbaden 2005. (= *Jüdische Kultur*; Bd. 14). In *Dacqués Leben als Symbol* [DLA] wird Goldberg mehrmals erwähnt, etwa S. 186, wo Benn in seinem Exemplar am Rand den Titel der Monographie von 1925 hinzugefügt hat. *Die Wirklichkeit der Hebräer* gehört selbst nicht zum Bennschen Nachlass. Dennoch wird es im Folgenden gelegentlich für die Analyse erforderlich oder hilfreich sein, Goldbergs Hauptwerk in die Erich Unger gewidmete Untersuchung einzubeziehen.

Anfang der 30er Jahre hart mit Goldbergs Arbeit ins Gericht ging und die Theorie über das metaphysische Vermögen der Hebräer als „krassestes Heidentum“ verwarf, zollte Unger Lob dafür, „eine durchaus nicht überflüssige und an sich sehr geschickte und aufschlußreiche Einführung in die Gedankengänge Goldbergs geschrieben“ zu haben.<sup>1127</sup> Er bezog sich auf Ungers 1926 auf der Grundlage eines Vortrags veröffentlichten Aufsatz *Das Problem der mythischen Realität*. Insgesamt diene Goldbergs eigenwillige Pentateuch-Auslegung Unger in drei mythostheoretischen Arbeiten als Ausgangspunkt: außer in dem *Problem der mythischen Realität* und der den Fragenkomplex abschließenden und systematisierenden Monographie *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* in dem kurzen Aufsatz *Mythos und Wirklichkeit*, der 1928 im besagten *Morgen* abgedruckt wurde. Die von Goldberg erörterten kultgeschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Volkes im Alten Testament bilden für Unger den Prototyp aller Völker im mythischen Zeitalter. Bevor sich Unger in seinen erkenntniskritischen Aufsätzen und Monographien in der zweiten Hälfte der 20er Jahre zum „Sprachrohr“<sup>1128</sup> der Goldbergschen Anschauungen machte, war er im Berliner Frühexpressionismus als Autor auch literarischer Texte in Erscheinung getreten. Er veröffentlichte in bedeutenden Zeitschriften wie dem *Sturm*, der *Aktion* und der *Revolution*. Zudem war er Mitglied des ‚Neuen Clubs‘, einer von Kurt Hiller gegründeten Autorenvereinigung. Zu Beginn der 20er Jahre verlegte er sich jedoch ganz auf die Philosophie, wurde 1922 in Erlangen mit einer Arbeit über das psychophysische Problem promoviert und stand von 1927 bis 1932 der ‚Philosophischen Gruppe Berlin‘ vor. Im Jahre 1933 verließ er Berlin und ging über Prag und Paris nach England ins Exil.

Es konnten keine Belege dafür ermittelt werden, dass Unger und Benn sich persönlich gekannt hätten. Auszuschließen ist ein Kontakt aber nicht, da beide vor

---

<sup>1127</sup> Max Dienemann: Von allerlei Büchern.- In: *Der Morgen* 4. H. 6. 1931. S. 592-601, bezieht sich auf Ungers Buch von 1926. Über Goldbergs „ganz merkwürdige[s] Buch[ ]“, das „eigentlich ein Bibelkommentar“ sei, die Erkenntnis zwar nicht fördere, aber dennoch eine Anziehungskraft ausübe, weil es „der Sehnsucht Vieler nach der Flucht aus Nüchternheit und Einfachheit ins Irrationale und Metaphysische“ entgegenkomme (S. 594-596). Dienemanns Vorwurf, dass die Theorie Goldbergs Ausdruck „krasseste[n] Heidentum[s]“ sei, dürfte seine Ursache in den Angriffen haben, die Goldberg gegen die jüdische Orthodoxie vorbringt, zum Beispiel folgender: „Da quälen sich die Orthodoxen in peinlichster Gewissenhaftigkeit mit der Erfüllung minutiöser Vorschriften, ohne damit irgendwas erreichen und ohne daß das Resultat ihrer Handlungen irgendwie sichtbar wird.“ (Goldberg: *Die Wirklichkeit der Hebräer*. S. 56).

<sup>1128</sup> Manfred Voigts: Erich Unger.- In: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Andreas B. Kilcher u. Otfried Fraisse unter Mitarbeit v. Yossef Schwartz. Stuttgart u. Weimar 2003. S. 376-378.



dem Ersten Weltkrieg an Lesungen der *Aktion* teilnahmen und in der gleichnamigen Zeitschrift publizierten. Zudem lag beider Lebensmittelpunkt nach dem Krieg bis zu Ungers Emigration in Berlin. Dass Benn aber Unger kennen lernte, kann nicht nachgewiesen werden. Dafür kannte er ganz sicher Ungers mythos- und erkenntnistheoretische Arbeiten. Er besaß *Das Problem der mythischen Realität und Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*. Das letztere, das sich in der Nachlassbibliothek befindet, muss Benn sehr geschätzt haben, wie aus zwei Äußerungen hervorgeht. Die erste entstammt einem Brief an Ernst Robert Curtius von 1948. Benn empfahl dem berühmten Romanisten Ungers Monographie mit folgenden Worten:

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir die Frage, ob Sie ein Buch kennen, das mir den größten Eindruck gemacht hat, sein Erscheinen liegt schon einige Zeit zurück: Erich Unger: *Wirklichkeit Mythos Erkenntnis*, Verlag R. Oldenbourg, Berlin 1930. Sollten Sie das Buch nicht kennen, glaube ich von ihm, daß es selbst einem so großen Experten wie Sie es sind Interesse abgewinnen würde. Es ventilert eine wirklich neue Idee über Kunst und Mythos, – Dinge, die in Ihrem Aufsatz so in den Mittelpunkt gerückt werden.<sup>1129</sup>

Leider ließ sich Benn in dem Brief an Curtius, der im Nachkriegsdeutschland einer seiner Fürsprecher war, nicht weiter darüber aus, inwieweit er die Beziehung von Mythos und Kunst durch Unger ‚ventiliert‘, d. h. genau und nach allen Richtungen hin erörtert, sah. In seiner Autobiographie *Doppelleben* von 1950 erwähnt Benn Unger, als er drei Bücher „lebender jüdischer Autoren“ nennt, von denen er „aufs stärkste beeindruckt“ gewesen sei und die seinen „inneren Weg“ bestimmt hätten: „Semi Meyer, Probleme des menschlichen Geisteslebens; Erich Unger: *Mythos, Wirklichkeit, Erkenntnis*; Levi-Bruhl: *Das Denken der Primitiven*.“<sup>1130</sup> Angesichts dieser bekenntnisartigen Stellungnahme muss zunächst mit philologischer Pedanterie festgestellt werden, dass sich in dieser kurzen, der bibliographischen

---

<sup>1129</sup> Benns Brief an Ernst Robert Curtius vom 25.11.1948.- In: Gottfried Benn: *Ausgewählte Briefe*. Mit einem Nachwort von Max Rychner. Wiesbaden 1957. S. 128f. Bei dem Aufsatz, auf den sich Benn bezieht, handelt es sich um den Vorabdruck des 1. Kapitels von Curtius' im Herbst 1948 erschienen Buch *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, das sich anschließend zu einem Standardwerk der romanischen Philologie entwickelte. Der Vorabdruck erfolgte 1947 im *Merkur*. Nach Heinrich Lausberg: *Ernst Robert Curtius (1886-1956)*. Aus dem Nachlaß hrsg. u. eingeleitet von Arnold Arens. Stuttgart 1993. S. 130. Der Nachlass des Romanisten Ernst Robert Curtius liegt in der Universitätsbibliothek Bonn. Auf Anfrage bei der zuständigen Abteilung ergab sich, dass keine weiteren Briefe von Benn an Curtius oder umgekehrt, in denen die Diskussion aus dem zitierten Brief aufgegriffen würde, überliefert sind. Demzufolge können Rückschlüsse darauf, zu welchen neuen Einsichten über Kunst und Mythos Benn bei der Unger-Lektüre gelangen konnte, nur auf dem Wege der Auseinandersetzung mit der Quelle Unger und den Texten Benns gezogen werden.

<sup>1130</sup> SW V. S. 86.

Referenzierung dienenden Stelle drei Inkorrektheiten eingeschlichen haben – in jede Titelangabe eine. So lautet der Titel Semi Meyers richtigerweise *Probleme der Entwicklung des Geistes*;<sup>1131</sup> das epochemachende Werk des französischen Soziologen-Ethnologen-Philosophen Lucien Lévy-Bruhl über das primitive Denken erschien 1921 auf Deutsch nicht als ‚Das Denken der Primitiven‘, sondern als *Das Denken der Naturvölker*. Und im Falle von Ungers Buch, das Benn mit den beiden anderen würdigt, besteht die Inkorrektheit darin, dass Benn in der Trilogie des Titels das erste und zweite Glied vertauscht. Nun wird man einwenden wollen, dass das nur bibliographische Feinheiten seien, Nachlässigkeiten, an denen sich allenfalls Philologen stören, dass es aber überflüssig und unangemessen sei, Benns Quellenangaben an den Qualitätsmaßstäben für wissenschaftliches Arbeiten zu messen. Doch erscheint Benns Nachlässigkeit im Zitieren gleich aus mehreren Gründen als verwunderlich. Immerhin betont Benn, dass es sich bei diesen drei Büchern um solche handle, denen er eine herausragende Bedeutung für seinen „inneren Weg“ beimesse. Zudem befanden sich alle drei Bücher in seinem Besitz und wurden, wie aus der Spurensuche im Bennschen Nachlass hervorgeht, gründlich von ihm gelesen und durchgearbeitet. Die Verwunderung über die Abweichungen wird noch größer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Benn auf die Redaktion des betreffenden Abschnittes im *Doppelleben* besondere Sorgfalt verwandte, um den von Klaus Mann gegen ihn erhobenen Vorwurf der Kollaboration zu entschärfen.<sup>1132</sup> Das wären alles Gründe, die eine korrekte Zitierweise erwarten ließen und es umso erstaunlicher erscheinen lassen, dass die Arbeiten Meyers, Lévy-Bruhls und Ungers von Benn nicht korrekt bibliographiert wurden. Hinsichtlich der Vertauschung der Glieder im Unger-Titels liegt der Schluss nahe, dass Benn im Mythos das zentrale thematische Element, den Dreh- und Angelpunkt erkannte, um den herum sich die anderen Elemente in Ungers Systematik, die Wirklichkeit und die Erkenntnis,

---

<sup>1131</sup> Zum Bennschen Nachlass im DLA gehören zwei Bücher des Danziger Neurologen Semi Meyer: *Die Geistige Wirklichkeit. Der Geist im Gefüge der Welt*. Stuttgart 1925; *Probleme der Entwicklung des Geistes. Die Geistesformen*. Leipzig 1913.

<sup>1132</sup> Es ist sehr auffällig, dass Benn in der ersten Fassung des Abschnittes, in dem er über seine jüdischen Kontakte Rechenschaft ablegt, den Namen Einsteins nicht nennt und erst im Nachhinein hinzufügt. Immerhin verband ihn mit Einstein jahrelang ein kollegiales, vielleicht sogar freundschaftliches Verhältnis. Vgl. dazu Kap. 3.1 und 3.3 dieser Arbeit. Aus dem Kommentar zu *Doppelleben* (SW V. S. 502) ergibt sich, dass der abgedruckte Entwurf und die veröffentlichte Fassung voneinander darin abweichen, dass im Entwurf Carl Einstein in der Reihe der stimulierenden Denker jüdischen Glaubens fehlt. Eine Abbildung des um Korrekturen ergänzten Typoskripts zeigt Jan Bürger: *Benns Doppelleben oder Wie man sich selbst zusammensetzt*. Marbach a. Neckar 2006. (= Marbacher Magazin; Bd. 113). S. 25.

gruppierten. Im Sinne einer Freudschen Fehlleistung könnte die Vertauschung des ersten und zweiten Gliedes also damit erklärt werden, dass Benn bei seiner Unger-Rezeption den Schwerpunkt auf den Mythos gelegt hätte. In dem Brief an Curtius wie dem am Anfang wiedergegebenen Brief an Oelze deutete sich ja bereits an, dass Benn die auf Unger zurückgehende Mythosauffassung in seine eigenen kunsttheoretischen Überlegungen einbezog. Denn natürlich kann jene ‚mythische Realität‘, von der der Dichter und Dichtungstheoretiker Benn gegenüber Oelze sagt, dass es gelte, sie zu erarbeiten, durch Kunst oder Dichtung ersetzt werden. Man vergleiche die Ähnlichkeit zwischen der Brief-Äußerung – die Erarbeitung der mythischen Realität – und einem Gedanken aus dem Essay *Nach dem Nihilismus*. Benn bestimmt dort 1932 die „volkhafte Verpflichtung“ des Deutschen,

sich an die eigentlich unerkämpfbaren Dinge heranzuarbeiten, deren Besitz älteren und glücklicheren Völkern schon in ihrer Jugend aus ihren Anlagen, ihren Grenzen, ihren Himmeln und Meeren unerkämpft erwuchs: Raumgefühl, Proportion, Realisierungszauber, Bindung an einen Stil.<sup>1133</sup>

Die Einschränkung dieser Aufgabenstellung auf das ästhetische Gebiet wird durch den Kontext gefordert, in den Benn die Aufgabe „für den Deutschen“ stellt. Es geht dort beispielsweise um den „konstruktive[n] Geist“, eine „metaphysische Weltanschauung“, die artistisch zu sein habe, um das „Gesetz der Form“ und um „ästhetische Werte“, so dass angesichts dieses hermeneutischen Horizonts kein Zweifel daran besteht, dass die Merkmale, die den älteren, glücklicheren, leider anonym bleibenden Völkern zugeschrieben werden, als Kunstprinzipien verstanden sein wollen. Im Brief an Oelze und im Essay betont Benn die Notwendigkeit, das gewünschte Ergebnis – in dem einen Fall die als mythisch bezeichnete Wirklichkeitssphäre, im anderen Fall die Besitztümer der als glücklich angenommenen Völker – auf dem Wege der Arbeit zu erzielen.

Alle drei im *Doppelleben* erwähnten Autoren jüdischer Herkunft haben ihre Spuren in Benns Werk hinterlassen. Für Semi Meyer, jenen „unbekannten Arzt aus Danzig“, wie Benn ihn in der Prosadichtung *Diesterweg* verklausuliert nennt, ist die Einflussgeschichte in jüngerer Vergangenheit von Marcus Hahn nachgezeichnet

---

<sup>1133</sup> SW III. S. 403; dort auch das Folgende.

worden;<sup>1134</sup> für Lévy-Bruhl wurde der Nachweis im Detail und unter Hinzuziehung des Leseexemplars, das sich in der Marbacher Nachlassbibliothek befindet, im Kap. 5.1 erbracht. Im Folgenden sollen Benns Unger-Bezüge herausgearbeitet werden. Der Nachweis der Intertextualität steht allerdings im Falle Ungers unter ungünstigeren Vorzeichen als bei Lévy-Bruhl und bei Dacqué. Denn diese wurden in den großen Essays von 1930 namentlich erwähnt, Lévy-Bruhl sogar wörtlich zitiert. Darüber hinaus waren der Pariser Philosoph und der Münchener Paläontologe auch aufgrund bestimmter Termini und Denkfiguren – beim einen die ‚mystische Partizipation‘ und das ‚prälogische Denken‘, beim anderen die ‚Zeitsignatur‘ und die ‚Naturesichtigkeit‘ – unverwechselbar und daher leicht zu identifizieren. Was Unger angeht, so fehlen nicht nur die namentlich gekennzeichneten Referenzen bei Benn, sondern auch die Schlüsselbegriffe mit einem Wiedererkennungswert, der dem der Lévy-Bruhlschen und Dacquéschen Prägungen nahekäme.

Von 1928 an lassen sich bei Benn Belege dafür finden, dass er Ungers 1926 im Berliner Verlag David erschienenen Aufsatz *Das Problem der mythischen Realität* und den 1928 in dem deutsch-jüdischen Periodikum *Der Morgen* abgedruckten Beitrag *Mythos und Wirklichkeit* rezipierte.<sup>1135</sup> Wellershoff, der als erster Benn-Philologe sein Augenmerk auf die Quelle Erich Unger gerichtet hat, hatte kurze Zeit nach Benns Tod Zugang zu dessen „Handbibliothek“ und konnte mitteilen, dass Benn ein Exemplar der Abhandlung von 1926 besessen hatte.<sup>1136</sup> Leider hat sich *Das Problem der mythischen Realität* weder in Benns Nachlass noch dem seiner Witwe

---

<sup>1134</sup> Marcus Hahn: Assoziation und Autorschaft: Gottfried Benns Rönne- und Pameelen-Texte und die Psychologien Theodor Ziehens und Semi Meyers.- In: DVjs 80. H. 2. 2002. S. 245-316.

<sup>1135</sup> Erich Unger: *Das Problem der mythischen Realität*. Eine Einleitung in die Goldbergsche Schrift: „Die Wirklichkeit der Hebräer“. Berlin 1926. (= Die Theorie; Versuche zu philosophischer Politik). [künftig mit dem Kürzel PMR dargestellt]; ders.: *Mythos und Wirklichkeit*.- In: *Der Morgen* 4. H. 3. 1928. S. 296-300. [wiederabgedruckt und später zitiert nach E. U.: *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums*. Schriften 1909 bis 1931. Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg 1992. S. 88-92; inzwischen auch in digitalisierter Form einsehbar in der Bibliothek *Compact Memory*, einer Datenbank mit Periodika, die Relevanz im Kontext der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte besitzen: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/nav/index/title/>; letzter Zugriff am 1.03.2015].

<sup>1136</sup> Dieter Wellershoff: *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde*. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Köln u.a. 1958. (= Ullstein Buch Nr. 499). Wellershoff bedankt sich bei Benns Witwe Ilse dafür, dass sie es ihm möglich machte, auf Benns „Handbibliothek“ zuzugreifen. Dort habe sich auch ein mit Anmerkungen versehenes Exemplar von Ungers *Das Problem der mythischen Realität* befunden. Wellershoff gibt an, dass Benn den folgenden Absatz angestrichen habe: „Wir kennen die Vitalkräfte nur als fest kontingentierte, fest dosierte und unzugängliche, nicht mehr schöpferisch bewegte Intensitäten, die das Leben tragen. Die Voraussetzung einer Steigerung, einer Anhäufung dieser biologischen Energien aber ist ihre Zugänglichkeit, d.h. die *Lockerung* aus ihrer fest dosierten, normgerechten Unzugänglichkeit.“ (PMR. S. 14, Wellershoff S. 115, Fn 15 zum Kapitel ‚Provoziertes Leben‘). Leider gehört das Buch nicht zum heutigen Bestand von Benns Nachlassbibliothek [DLA]. Der am selben Ort aufbewahrte Nachlass von Ilse Benn enthält es ebenso wenig.

Ilse Benn erhalten. Die Auswertung des Exemplars, das Benn von Dacqués *Leben als Symbol* hatte, gibt Anlass zu der Vermutung, dass Benn über Dacqué auf die mythostheoretischen Arbeiten Ungers aufmerksam wurde. So weist das Leseexemplar von *Leben als Symbol* im Anmerkungsapparat eine Markierung an der Stelle auf, an der Dacqué eine Referenz auf Ungers *Problem der mythischen Realität* angebracht hat.<sup>1137</sup> Aufgrund des im Kap. 5.2.5 erbrachten Nachweises, dass Benn auf Dacqués Buch von 1928 zurückgriff, als er an seiner Prosadichtung *Urgesicht* arbeitete, ließ sich der Zeitpunkt von Benns Lektüre auf die ersten Monate des Jahres 1928 eingrenzen. Mit dem ungefähren Zeitpunkt der Dacqué-Lektüre ist damit auch ein Anhaltspunkt für die Zeit gegeben, ab der Benn die Bekanntschaft mit Ungers Buch von 1926 machen konnte.

Als ein glücklicher Umstand ist es ferner anzusehen, dass das Hilfsmittel, das schon beim Nachweis der Übernahmen und Anleihen bei Lévy-Bruhls Werk *Das Denken der Naturvölker* und Dacqués paläontologisch-metaphysischer Studie *Leben als Symbol* von Nutzen gewesen ist, auch für die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Ungers Mythostheorie und Benns in den Essays ausformulierten Kunstanschauungen zur Verfügung steht: Benns Nachlassbibliothek im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Benns Leseexemplar von *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* hat sich erhalten und weist zahlreiche Markierungen auf, die von intensiver Lektüre und Auseinandersetzung zeugen. Befremdlich ist indes, dass in einem längeren Abschnitt die Seiten von Benns Exemplar nur unvollständig aufgeschnitten sind.<sup>1138</sup> Auch fehlt dem Buch eine Datumsangabe auf dem Titelblatt oder der Umschlaginnenseite, wie Benn sie in vielen seiner Bücher anzubringen pflegte. Der

---

<sup>1137</sup> LS. S. 251. Benn kreuzt die auf das Kapitel ‚Naturhistorie und Mythos‘ bezogene Anmerkung an. In dem Kapitel verbindet Dacqué seine These von der Inkommensurabilität zweier Wirklichkeitssysteme mit Ungers *Problem der mythischen Realität*. Er weist darauf hin, dass der Begriff der mythischen Realität nicht nur auf die Bewusstseinschöpfungen vergangener Kulturen angewandt werden dürfe, sondern gleichermaßen zur Charakterisierung des naturwissenschaftlichen Denkens der Gegenwart genutzt werden könne (S. 32). Im Fließtext, einer zentralen Stelle in Dacqués Text, hat Benn die Stelle, auf die sich die Endnote bezieht, nicht markiert. Der Vollständigkeit halber und mit Blick auf eventuell zukünftige Quellenstudien seien die weiteren bibliographischen Referenzen, die Benn im Anmerkungsapparat von Dacqués Buch angestrichen hat, hier aufgeführt: [Hans] Künkel: *Das große Jahr. [Der Mythos von den Weltzeitaltern]*. Jena 1922; [Wilhelm] Müller-Malbaum: *Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen*. Wien u. Leipzig [1920]; [Gustav Theodor] Fechner: [Natur und Seele. Abt. II. Bd.2: Erster Teilband:] *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und Jenseits. [Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Erster Theil. Über die Dinge des Himmels.]* Leipzig [1851]; A. Koloff: *Die sagenhafte symbolische Tiergeschichte des Mittelalters.*- In *Historisches Taschenbuch*. 4. Folge. Bd. 8. Hrsg. v. F. v. Raumer. Leipzig 1867 [nicht nachgeprüft]; [Theodor-Wilhelm] Danzel: *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*. Stuttgart 1924.

<sup>1138</sup> WME. S. 211-278.

Zeitpunkt, ab dem Bann das 1930 in den Handel gekommene Buch kannte, kann deshalb nur durch den Nachweis textueller und gedanklicher Ähnlichkeiten erbracht werden.

Bevor die rezeptionsgeschichtlichen oder – von der Warte Banns aus gesehen – einflussgeschichtlichen Verbindungen zwischen den philosophischen, mythostheoretischen und erkenntnistheoretischen Arbeiten Ungers und Banns dichtungstheoretischen Anschauungen im Einzelnen beleuchtet und nachvollzogen werden können, sollen die zentralen Elemente aus Ungers eigenwilliger Mythosauffassung vorgestellt werden.

## **5.4.2 Ungers Theorie der mythischen Realität**

### **5.4.2.1 Beitrag zur Mythenforschung**

Stellt man *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, das 1930 erschienene und von Bann im *Doppelleben* und im Brief an E. R. Curtius als so ungemein wichtig gewürdigte Buch Ungers, in eine Reihe mit den anderen Werken, die im Rahmen dieser Arbeit zur Disziplin der Mythenforschung hinzugezählt werden, so fällt eine besonders starke Zusammengehörigkeit oder Affinität mit den zwei besprochenen Arbeiten des Paläontologen Edgar Dacqué auf. Bereits äußerlich kommt diese geistige Verwandtschaft darin zum Ausdruck, dass die drei hier interessierenden Bücher – Ungers *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* sowie Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit* und *Leben als Symbol* – mit dem Wissenschaftsverlag Rudolf Oldenbourg die gleiche verlegerische Heimat haben.<sup>1139</sup> Aussagekräftiger im Hinblick auf die diskursiven Zusammenhänge zwischen dem Berliner Philosophen Unger und dem Paläontologen Dacqué aus München dürften jedoch andere Umstände als die programmatische Ausrichtung und Schwerpunktsetzung eines Verlags sein. So nahmen Unger und Dacqué voneinander Notiz und zitierten sich gegenseitig in ihren Büchern. Unger widmet den naturphilosophischen Ansichten, die Dacqué in *Urwelt*,

---

<sup>1139</sup> Vgl. zur Verlagsgeschichte Tilmann Wesolowski: Verleger und Verlagspolitik. Der Wissenschaftsverlag R. Oldenbourg zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 2010. (= Studien zur modernen Verlagsgeschichte und Wissensproduktion; Bd. 1); zur Ausrichtung des Verlags Manfred Schröter: Die Geistesgebiete des Verlags R. Oldenbourg. 1858-1958. Eine wissenschaftsgeschichtliche Ueberschau. München 1958.

*Sage und Menschheit* dargelegt hat, sogar einen längeren Abschnitt. Er bezeichnet Dacqués Buch als „grundsätzliches Werk“<sup>1140</sup> und sieht darin eine mustergültige Umsetzung seiner eigenen Vorstellung von wissenschaftlicher Methodik. Dacqués Arbeit kennzeichne die methodische „Konkretion“, indem sie einen Mittelweg aus Materialanhäufung, die immer bruchstückhaft bleiben müsse, und „leerer Abstraktion“ beschreite.<sup>1141</sup> Zudem hebt Unger den schöpferisch-konstruktiven Charakter hervor, der dem Interpretament der Zeitsignatur als dem zentralen Prinzip der naturgeschichtlichen Formentwicklung zugrunde liege:

Mit einer solchen Perspektive allein ist der Natur ihr in der schaffensträchtigen Urzeit entscheidendes Merkmal, der oftmals beobachtete ‚*probierende*‘ Zug abgesehen, der sowohl die Gestaltenfülle der Vorwelt begrifflich als auch ein *prinzipielles* Verständnis der Formen anbahnen kann.<sup>1142</sup>

Schließlich teilt Unger mit Dacqué die Auffassung über den Mythos. Auch wenn Dacqué eine andere Auswahl getroffen und andere inhaltliche Aspekte der mythischen Erzählungen in den Blick genommen habe, so begrüßt Unger es, dass Dacqué eine „erheblich aufgeschlossenerere Einstellung“ in der Frage des Mythos eingenommen habe, als dies „sonst in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Mythologie“ üblich sei.<sup>1143</sup> Als einziger an der Mythenforschung Beteiligter habe Dacqué, so beurteilt es Unger, „drastische Worte für eine *Realität* des Mythos“<sup>1144</sup> gefunden und durch seine spezifische Mythendeutung das Augenmerk auf die grundsätzliche Variabilität der Wirklichkeitsinhalte gelenkt. Soweit zu den Bezugnahmen Ungers auf Dacqué.

Umgekehrt rekurriert auch Dacqué in *Leben als Symbol* zweimal auf Unger, auf den 1926 publizierten Vortrag *Das Problem der mythischen Realität*. Als erstes gibt er ein wörtliches Zitat: „Der mythische Bericht [...] ist nicht verständlich, wenn man ihn nicht als die Sprache einer anderen Wirklichkeit begreift. Eine andere Wirklichkeit aber ist nicht verständlich, wenn es keine Verbindung von ihr zu der gegebenen

---

<sup>1140</sup> WME. S. 288.

<sup>1141</sup> Ebd.

<sup>1142</sup> Ebd. S. 290; Hervorhebungen im Original; von Benn doppelt angestrichen.

<sup>1143</sup> Ebd. S. 291.

<sup>1144</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original.

Wirklichkeit gibt.“<sup>1145</sup> Eine Diskrepanz gibt es jedoch in der jeweiligen Schlussfolgerung aus der These, dass eine Verbindung zwischen der eigenen und einer als mythisch angenommenen Wirklichkeit bestehe. Während Unger als der Urheber der These an die Philosophie appelliert, dass es ihre Aufgabe sein müsse, eine Brücke zwischen den Wirklichkeiten zu bauen, sieht Dacqué das Gemeinsame darin, dass das rationale Bewusstsein ganz ähnlich dem mythischen Bewusstsein ein Symbolisierungssystem sei. Ein zweites Mal wird Unger von Dacqué in dem Kapitel erwähnt, das dem Totemismus gewidmet ist: „Götter werden entdeckt, sagt Goldberg-Unger, wie wir heute Naturkräfte entdecken und sie uns dienstbar machen, nämlich als nicht greifbare und doch wirkliche Kräfte.“<sup>1146</sup>

Zur gemeinsamen verlegerischen Heimat und der gegenseitigen Bezugnahme mit Zitaten und Verweisen gesellt sich noch ein drittes Element, in dem sich die intellektuelle Verwandtschaft beider Autoren dokumentiert. So stellen beide – der Paläontologe und der Philosoph – ihre Arbeiten ausdrücklich in den Rahmen der Mythenforschung, indem sie auf die Aktualität des Mythos hinweisen und sich zum Teil auf die gleichen Gewährsleute berufen.<sup>1147</sup> Beide halten die bisherigen Ergebnisse der Mythenforschung für unzureichend und entwickeln eigene Auffassungen vom Mythos und vom Mythischen. Wie Dacqué nutzt Unger die Auseinandersetzung mit dem Mythos, mit konkreten Mythen sowie mit dem mythischen Bewusstsein dazu, allgemeine Positionen zur Erkenntnistheorie aufzustellen, die man unter dem Paradigma ‚Relativierung des gültigen Erkenntnissystems‘ fassen könnte. Dacqué nimmt einerseits für die Mythen in Anspruch, dass sie in ihrer ursprünglichen Form als Urmythos oder Ursache realistische Aussagen über naturgeschichtliche Zustände machten, und versucht das rationale Denken als eines zu entlarven, das wie jedes andere, obsolet gewordene Erkenntnissystem nach mythischen Prinzipien

---

<sup>1145</sup> LS. S. 32; PMR. S. 26.

<sup>1146</sup> LS. S. 188f. Der Beginn des Satzes gehört zu einem Abschnitt, den Benn in seinem Exemplar angestrichen hat [DLA]. Das sinngemäße Zitat bezieht sich auf PMR. S. 38.

<sup>1147</sup> Beide zitieren Oswald Spengler: „Die lichtungsebenen Engel des Fra Angelico und der frührheinischen Meister und die Fratzensichter an den Portalen der großen Dome erfüllten wirklich die Luft. Man sah sie, man fühlte überall ihre Anwesenheit. Wir wissen heute gar nicht mehr, was ein Mythos ist, nämlich nicht ein ästhetisch bequemes Sichvorstellen, sondern ein Stück leibhaftigster Wirklichkeit, das ganze Wachsein durchwühlend und das Dasein bis ins Innerste erschütternd. Diese Wesen sind ringsumher beständig da. Man erblickte sie, ohne sie zu sehen. Man glaubte an sie mit dem Glauben, der den Gedanken an Beweise als Lästerung empfindet. Was wir heute Mythos nennen, unsere literaturgesättigte Schwärmerei für gotische Farbigekeit, ist nichts als Alexandrinismus. Damals ‚genöß‘ man ihn nicht; der Tod stand dahinter.“ (O. S.: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 2: Welthistorische Perspektive. 63. bis 68. Aufl. München 1923. S. 354). USM. S. 32; WME. S. 9.



funktioniert. Für Unger besteht der Nutzen der Auseinandersetzung mit dem Mythos darin, dass die eigene Wirklichkeit durch die Konfrontation mit der mythischen Wirklichkeit oder Realität in Frage gestellt werde. Der Mythos müsse deshalb aus den historischen und philologischen Fächern, die ihn bis dahin wissenschaftlich bearbeiteten, herausgetrennt und der philosophischen Subdisziplin ‚Erkenntnistheorie‘ zugeschlagen werden.

#### **5.4.2.2 Ungers Abgrenzung des Mythos von der Dichtung**

Im Anschluss an die Vorstellung und Bewertung prominenter Mythosfassungen, unter anderem Cassirers und Lévy-Bruhls,<sup>1148</sup> unternimmt Unger in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* den Versuch einer eigenen Bestimmung des Mythischen. Zu diesem Zweck kontrastiert er Mythos und Dichtung. Als Beispiel für eine dichterische Aussage wählt er die in Goethes *Faust* dargestellte Verwandlung und Rückverwandlung des Mephistopheles in einen Pudel, als Beispiel für den Mythos die im Alten Testament berichteten Vorgänge um Simson. Während die Behauptung, dass Mephistopheles „in Wirklichkeit irgendwann einmal in Fausts Studierzimmer aus einem sich in Rauch auflösenden Hunde hervorgekommen“ sei, nicht der ‚intentio auctoris‘ entspreche, wolle der althebräische Mythos um Simson die „historisch-verbürgte Realität der Taten Simsons und ihrer Ursachen“ behaupten.<sup>1149</sup> Aufgabe der Dichtung sei es, „innerlich Erschautes zu gestalten“, wohingegen der Mythos den Anspruch vertrete, „erfahrene Wirklichkeit zu berichten“.<sup>1150</sup> Dass der Mythos dennoch nicht der Historie zugeschlagen werden dürfe, verdanke sich, so Unger, der Tatsache, dass es im Mythos um Begebenheiten gehe, die außerhalb dessen lägen, was durch die Naturgesetze abgedeckt und nachvollziehbar sei. Unger gelangt so zu einer ersten Definition des Mythischen: „Das Überirdische, als drastische Wirklichkeit erscheinend und behauptet, ja, als Geschichte behandelt, ist Kennzeichen des Mythischen.“<sup>1151</sup> Neben dem Realitätsaspekt nutzt Unger die Kategorie des Rituals zur Abgrenzung des Mythos von der Dichtung. Das Ritual

---

<sup>1148</sup> Benn hat sehr viele Bearbeitungsspuren im Abschnitt zu Cassirer hinterlassen, keine im Abschnitt über Lévy-Bruhl und Durkheim.

<sup>1149</sup> WME. S. 41; Hervorhebungen im Original.

<sup>1150</sup> Ebd.

<sup>1151</sup> Ebd.

verstehet er dabei als „den praktischen Ausdruck des Bewußtseins von der Wirklichkeit der mythischen Inhalte“,<sup>1152</sup> als „Technik der mythischen Welt“.<sup>1153</sup> Der Konnex aus Mythos und Ritual eignet sich nach Unger zur Scheidung von Mythos und Dichtung, da er der Dichtung fehle. Dichtung erhebt oder erschüttert den Menschen zwar, doch hat sie keinen nachhaltigen Einfluss auf die praktische Lebensführung. In Bezug auf das Ritual und die darin zum Ausdruck gebrachte „Realitätsbehauptung des Überirdischen“<sup>1154</sup> überschneidet sich nach Unger der Mythos mit der Religion.

Dichtung ist nach Unger kennzeichnend für eine unmythische Welt. Sie entsteht erst mit dem Untergang des Mythos. Das Verhältnis von Dichtung und mythischer Realität stellt sich somit als komplementär dar. Wo das eine vorhanden ist, muss das andere fehlen. In einer Kultur mit Dichtung diene diese als „Ersatz“<sup>1155</sup> dafür, dass die mythische Realität nicht mehr erfahrbar sei, wohingegen eine Kultur ohne Dichtung auf diesen Ersatz nicht angewiesen sei, da in ihr die Erfahrung der mythischen Realität noch lebendig sei. Unger weist der Dichtung die Rolle zu, einen Ersatz für den „höchsten Trieb[ ], de[n] Trieb[ ] nach gesteigerter und erweiterter Wirklichkeit“ zu bieten.<sup>1156</sup> Dichtung vermag zwar den Erfahrungshorizont zu erweitern, doch ist der „*Erweiterungsflug* des Geistes“ nur ein relativer: „die Dichtung, gegenüber der Enge unmythischer Region das große *Plus* des Geistes über die Realität, wird zu einem ebensolchen *Minus* gegenüber einer erweiterten Erfahrungswelt, dem mythisch Wirklichen.“<sup>1157</sup> Unger fasst ferner die Dichtung auf als den „Traum“, als „Nachhall und Nachbild“<sup>1158</sup> einer erfüllteren und reicheren Welt, die sich dem Menschen im mythischen Zeitalter dargeboten habe. Das gleiche Schicksal wie die Dichtung teile die Philosophie, insofern auch sie erst nach der Auflösung der mythischen Wirklichkeit auf den Plan getreten sei:

mit dem Untergang und dem Verschwinden der mythischen Wirklichkeit entspringt nicht nur die Dichtung als die Imagination, die sehnsüchtige und die erinnerungserfüllte dieser verlorenen Welt, sondern es entsteht *zugleich* mit ihr die suchende und festhaltende

---

<sup>1152</sup> Ebd.

<sup>1153</sup> Erich Unger: Mythos und Wirklichkeit. A. a. O. S. 92.

<sup>1154</sup> WME. S. 41.

<sup>1155</sup> Ebd. S. 120.

<sup>1156</sup> Ebd. S. 109.

<sup>1157</sup> Ebd. S. 108; Hervorhebung im Original; von Benn angestrichen.

<sup>1158</sup> Ebd.

Betrachtung des übriggebliebenen, nun mehr und mehr als unmythisch sich erweisenden Stückes der erfahrbaren Wirklichkeit.<sup>1159</sup>

Unger weist der Dichtung als einem von zwei gleichzeitigen Erben der mythischen Wirklichkeit die Aufgabe zu, die „betonte Erinnerung und geistige Wiederbelebung des verschwundenen Einst“<sup>1160</sup> zu leisten.

### **5.4.2.3 Das erkenntniskritische Potenzial der Beschäftigung mit dem Mythos**

Zur Bestimmung der mythischen Realität geht Unger auf Abstand zur psychologischen Mythendeutung, durch die dem Mythos die Realitätsgeltung abgesprochen werde, indem die Frage nach der Erklärung mythischer Ereignisse in eine Frage nach den psychologischen Mechanismen verwandelt werde. „Wie kommt die Phantasie dazu, ‚Haar‘ und ‚übermenschliche Kraft‘ zu verknüpfen?“<sup>1161</sup> lautete die Frage der psychologischen Auffassung in Bezug auf den Simsonmythos. Die gesamte traditionelle Mythenforschung sei der Realitäts- und Wahrheitsfrage des Mythos aus dem Weg gegangen, so Unger, weil „nicht nur unsere Welt nach der Realität des mythischen Ausnahmegeschehens fragte“, sondern im Gegenzug auch der Mythos, „die Frage zurückgebend, unsere eigene Welt fragwürdig machte.“<sup>1162</sup> Der Mythos erweist sich als Herausforderung für das als stabil betrachtete Weltbild, für die eigene Wirklichkeitserfahrung. Am Mythos, so Unger, werde das „Problem vom Umfang und Grenzen der Wirklichkeit flagrant“.<sup>1163</sup>

In *Mythos und Wirklichkeit*, dem kurzen Aufsatz von 1928, der den Vorteil hat, dass er die Thesen zu Wesen und Bedeutung des Mythos sehr klar und anschaulich formuliert, schreibt Unger über die Sonderrolle, die der Mythos als Forschungsgegenstand einnimmt:

[...] im Mythos hat der Forschende zum ersten Male einen ihm selbst und seiner ganzen Welt, von der aus er untersucht, *ebenbürtigen* Gegenstand vor sich: nicht der

---

<sup>1159</sup> Ebd. S. 109f.; Hervorhebung im Original.

<sup>1160</sup> Ebd. S. 110.

<sup>1161</sup> Ebd. S. 49.

<sup>1162</sup> Ebd. S. 50; Hervorhebung im Original.

<sup>1163</sup> Ebd. S. 103.

außermenschliche Naturgegenstand und nicht die menschliche Einzelseele – sondern ein *Mensch selbst, und zwar als eine Gesamtheit*, eine Kulturwelt von *fremder* Struktur, tritt im Mythos dem Forschenden gegenüber, der zusammen mit seiner Welt ebenfalls den *Menschen als eine Gesamtheit* – unsere Kulturwelt mit *bekannt*er Struktur – repräsentiert.<sup>1164</sup>

Unsere eigene Realitätsempfindung wird nach Unger durch den Mythos, der eine fremde, andersartige, fremdartige Realitätsempfindung ins Bild setzt, angefochten. Die mythischen Inhalte würden als nur subjektive Bewusstseinsäußerungen aufgefasst, weil „das Realitätsbild *unserer* bekannten Erfahrungswirklichkeit“<sup>1165</sup> zugrunde gelegt werde, ohne jedoch dessen Grundlage zu hinterfragen. Werde der Mythos von der bisherigen Mythenforschung darauf reduziert, die Darstellung der Realität in einer „anderen Begriffssprache“ zu sein, müsse er jetzt als die „Sprache einer anderen Realität“ aufgefasst werden, als die Sprache einer „Erfahrung, die wir vielleicht nicht jederzeit und überall vorzufinden brauchen“.<sup>1166</sup> Von der bisherigen Mythenforschung, die lediglich den Mythos zum Problem gemacht habe, will sich Unger mit seinem Programm einer philosophischen Mythenforschung absetzen, indem er außer dem Mythos auch die Realität als Ermessensgrundlage dessen, was als mythisch aus der möglichen Erfahrungswirklichkeit ausgegrenzt wird, problematisiert.

#### **5.4.2.4 Das Wunder als Differenz zweier Naturordnungen**

Das Wunder als zentraler mythischer Inhalt hat nach Unger Relevanz für zwei Arten von Religionen: einerseits für die Glaubensreligionen, die sich auf ein Wundergeschehen beziehen, das sich in einer Vorzeit ereignet hat und das die Gläubigen bezeugen, ohne es selbst erfahren zu haben; andererseits für die Experimentalreligionen, die nach Unger, solange sie bestehen, versuchen, „das Wunder als Faktum in die Realität hineinzuziehen“.<sup>1167</sup> Vom empirischen Dasein des Wunderbaren, Außergewöhnlichen hängt die Existenz der Experimentalreligionen ab. Da sich die eigene, durch Naturgesetze verständlich gemachte Welt durch ihre

---

<sup>1164</sup> Ebd.; Hervorhebungen im Original.

<sup>1165</sup> Ebd. S. 58; Hervorhebung im Original.

<sup>1166</sup> Ebd.

<sup>1167</sup> Ebd. S. 66f.; im Bereich von S. 66 hat Benn eine Randmarkierung hinterlassen.

Konstanz auszeichne, wirft Unger die Frage auf, „wo innerhalb dieser Konstanz der Realität Platz sein“<sup>1168</sup> könne für etwas, das sich der Einordnung durch die Naturgesetze entziehe und daher die Bezeichnung ‚Wunder‘ rechtfertige. Als Quellen des Wunders kommen demnach zwei in Frage. Neben der außermenschlichen Ursache, die rational nicht zu begreifen ist und an beliebiger Stelle auftreten kann, kann das Wunder eine Ursache haben, die nicht unabhängig vom Menschen wirksam wird. Das Wunder entspricht dann einem Ereignis, an dessen Zustandekommen der Mensch beteiligt sei: „Im selben Maße, in dem der Mensch als hervorbringender Faktor zu einem Wunder hinzugerechnet werden muß, in eben dem Maße verengert sich der Kreis eines möglichen, außergesetzlichen Geschehens und rationalisiert sich der Charakter des Wunders.“<sup>1169</sup> Der Mensch hat nach Unger als einziges Lebewesen das Vermögen, die Konstanz der Realität zu erschüttern:

[...] der Mensch als einziges Wesen hat eine Fähigkeit, die kein Wesen außer ihm hat: das ist die Fähigkeit, über die Natur hinaus zu gelangen und gegen die Tendenz der Natur zu handeln. Und hier liegt ein Entscheidungspunkt von unübersehbarer Wichtigkeit. Diese Tendenz: Gegen die Natur ist seit je die am meisten verdächtigste und mit einer moralischen Verdammung belegte, und doch ist sie zugleich begreifbar als die eigentliche Bestimmung des Menschen.<sup>1170</sup>

Die Auflehnung gegen die Natur, das Schaffen einer eigenen Ordnung, die der natürlichen Ordnung entgegensteht, ist Ungers anthropologische Grundüberzeugung. Er begründet diese Bestimmung und Aufgabe des Menschen mit dem katastrophenträchtigen Wesen der Natur:

Aus welchem Grunde sollte der Mensch gegen die Natur aufstehen? Aus keinem anderen als dem, daß die Natur den Menschen in eine Katastrophe verstrickt, aus der sich zu befreien sein eigentliches Ziel und seine Bestimmung ist. Die Ordnung der Natur bedeutet für den Menschen eine Zwiespalt-Sachlage: denn soviel auch die Natur gewährt, Dasein, Leben, Wunscherfüllung – ebensoviel, ja noch mehr schneidet sie ab, versagt sie durch ihre schmerz- und katastrophengebundenen Einrichtungen [...].<sup>1171</sup>

---

<sup>1168</sup> Ebd. S. 67.

<sup>1169</sup> Ebd. S. 69; Markierung Bennis.

<sup>1170</sup> Ebd.; Markierung Bennis.

<sup>1171</sup> Ebd. S. 70; Markierung Bennis.

Während von den Glaubensreligionen die Idee einer katastrophenlosen Ordnung ins Jenseits verlegt wird, beruhen die Experimentalreligionen auf der Prämisse, dass sich das Wunder eines Aufstehens gegen die Natur in der Welt durch den Menschen herbeiführen lässt. Der Mensch führt eine neue Naturordnung herbei:

Der Mensch ist selbst Schöpfer einer anderen Natur-Ordnung als die ist, die er vorfindet. Überall, wo er auftritt, gestaltet er um, schafft er neue Tatbestände und bringt Dinge und Geschehen hervor, die die Natur als solche, ohne den Menschen, nicht hervorbringt.[...] Der Mensch bedeutet einen Wendepunkt der Naturordnung, einen Umkehrungspunkt, von dem aus der ursprünglichen menschheitslosen Naturordnung eine zweite menschheitsentsprungene Naturordnung entgegenläuft.<sup>1172</sup>

Die Auflehnung des Menschen gegen die Natur kommt nach Unger insbesondere in dem Merkmal zum Ausdruck, das den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet. Der Geist hat eine gegen die Natur gerichtete Tendenz:

Manche Denker haben das bemerkt – ich nenne von neueren Bergson und Rickert – der Geist entwirklicht, entnatürlicht – steht in einem Gegensatz zum Lebendigen. Das mit dem Geist aufgefaßte, von ihm bezeichnete Ding ist nicht dasselbe wie das lebendige, die geistige Tendenz zur Zeitlosigkeit distanziert zu allem sinnhaft Wirklichen und Lebendigen.<sup>1173</sup>

Alle konstruktiven, produktiven und technischen Maßnahmen zielen nach Unger darauf ab, die Natur zu überlisten und eine sekundäre Welt zu schaffen, in der zwar auch die Naturkräfte wirksam, aber in vom Menschen kontrollierte Bahnen gelenkt sind. Die Technik wird von Unger als ein vom Menschen geschaffenes „Naturüberwindungsinstrument“<sup>1174</sup> begriffen. Doch stellen die Experimentalreligionen das wirkungsvollste Instrument dar. Nichts gebe es, was gegennatürlicher wäre als die Religionen dieses Typs:

Die Experimentalreligion ist das Äußerste, was der Mensch unternehmen kann, um die Natur zur Geburt einer zweiten Natur zu veranlassen, um die erste ‚natürliche‘

---

<sup>1172</sup> Ebd. S. 71f.; Markierung Bennis.

<sup>1173</sup> Ebd. S. 72; Markierung Bennis.

<sup>1174</sup> Ebd.

menschenunabhängige Naturordnung in eine zweite entgegengerichtete durch das Bewusstsein des Menschen hindurchgegangene Naturordnung zu verwandeln.<sup>1175</sup>

Für den Angriff der Experimentalreligionen auf die natürliche Ordnung, um eine sekundäre menschenabhängige Ordnung zu errichten, kann es nach Unger nur einen Ansatzpunkt geben, die Körperlichkeit des Menschen selbst. Nur an dieser Stelle kann die Kraft der Natur direkt und in ihrem Ursprungsstadium beeinflusst werden:

Die gesamte Welt außerhalb der eigenen Körperlichkeit ist dem Menschen ja nur mittelbar gegeben, nur mittelbar ist das Bewußtsein und der Wille des Menschen mit der Außenwelt verbunden, und die ganze Materie dieser Außenwelt ist ihm nur durch das Medium der eigenen psychophysischen Organisation zugänglich. Nur diese selbst, nur die eigene körperliche Organisation ist ihm von allen Naturgegebenheiten unmittelbar zugänglich.<sup>1176</sup>

Da der Mensch zugleich die wahrnehmende Instanz ist, sind Umwälzungen der naturgesetzlich gegebenen Ordnung in der psychophysischen Organisation wirkungsvoller und radikaler als technische Eingriffe an außerhalb des Menschen gelegenen Objekten. Nehmen die Glaubensreligionen an, dass sich der Ort des Wunders außerhalb der Wirklichkeit befindet, so vertreten die Experimentalreligionen die Auffassung, dass der Ort diesseits der Grenze zwischen irdischer und überirdischer Wirklichkeit liegen muss:

Dieser Ort ist zunächst nicht die physikalische Welt, nicht die außermenschliche Welt, sondern dieser Ort ist der Bereich der *organischen Lebensgesetzlichkeit des Menschen* selbst. Der Kreis des möglichen Wunders verengert sich zunächst auf einen einzigen ganz bestimmten Bezirk innerhalb der Wirklichkeit: die körperliche Realität des Menschen selbst: – seine eigene psychophysiologische Anlage. Die Sphäre des Lebendigen, soweit sie dem Menschen zugänglich ist, die Kräfte und die Substanz des Lebens, die organische Körperlichkeit, kraft deren der Mensch lebt – das ist das Material, in dem sich der Mensch der Natur zu widersetzen vermag.<sup>1177</sup>

---

<sup>1175</sup> Ebd.; Markierung Benns.

<sup>1176</sup> Ebd. S. 73; Benns Markierung und Unterstreichung (erst rot, dann grün).

<sup>1177</sup> Ebd. S. 74; Hervorhebung im Original; Benns Markierung.

Die Bezwingung der naturgegebenen Gewalt soll sich also im Bereich der organischen Körperlichkeit vollziehen. Unger nennt verschiedene Ansatzpunkte für den manipulativen Eingriff des Menschen an sich selbst: Nahrung, Atmung, Verdauung, Zeugung, Geburt, Regeneration und Nervenreaktionen.

Das Wunder ist für Unger „ein Erklärbares, aber aus dem vom Menschen unbeeinflussten [...] System des Naturgeschehens prinzipiell Herausfallendes“,<sup>1178</sup> ein Ereignis, das in ein „anderes Natursystem“<sup>1179</sup> gehört. Diese Auffassung des Wunders ergibt sich aus dem Vergleich zweier Natursysteme, deren eines dem Zustand ohne menschliche Beeinflussung entspricht, während das andere seinen Zustand einer Einflussnahme durch den Menschen verdankt. Mit definitorischer Strenge hält Unger fest: „Wunder nennen wir ein Ereignis, in dem die Differenz zwischen zwei Natursystemen auftritt, sichtbar wird.“<sup>1180</sup> Die besondere Rolle des menschlichen Organismus wird mit der Zwischenstellung des Körpers erklärt, der in die Sphäre der menschen-unabhängigen Natur hineinragt und gleichzeitig im Zugriffs- und Einflussbereich des Menschen liegt. Im Menschen treffen die zwei konträren Natursysteme aufeinander:

Die biologische Natur nun, soweit sie in die Sphäre des Menschen gehört, hat de facto an der konstanten Normalität der übrigen Welt teil (Zeugung, Geburt, Krankheit, Tod und Regeneration nehmen ihren ewigen, naturgesetzlich geregelten Lauf) – aber die biologische Natur, soweit sie zum Menschen gehört, *muß nicht* an der konstanten Normalität der übrigen Welt teilhaben: denn hier beginnt der Machtbereich des Menschen und mit ihm und in ihm die Kraftwirkung eines *möglichen* anderen Natursystems, das normalerweise latent ist.<sup>1181</sup>

#### **5.4.2.5 Die Kategorie der Vielheit als Entstehungsursache der mythischen Realität**

Unger fragt, ob es ein bisher nicht beachtetes Ursachen-Gebiet in der wissenschaftlich erfassten Menschenwelt gebe, von dem das Wundergeschehen ausgehen könne, und macht die Quelle des Wunders im Überindividuellen aus:

---

<sup>1178</sup> Ebd. S. 76.

<sup>1179</sup> Ebd. S. 77.

<sup>1180</sup> Ebd.; Bennis Markierung.

<sup>1181</sup> Ebd. S. 78; Markierung Bennis.



[...] das Übergangsgebiet von der Natur zum Wunder oder, wie die Wissenschaft es ausdrücken müßte, von der Natur einer Ordnung zu einer Natur anderer Ordnung, kann, wenn es in der Region des Menschen liegen soll, nur im Bereich der Vielheit der Menschen liegen.<sup>1182</sup>

Der Begriff der Vielheit ist laut Unger zwar ein bekanntes Faktum, aber in seinen Konsequenzen weder theoretisch noch praktisch erschöpfend ausgewertet. Der Vielheitsbegriff wird sodann von Unger in drei Typen aufgefächert. Zwei bekannten Möglichkeiten, menschliche Individuen zu einem Gemeinsamen zu vereinheitlichen, stellt Unger einen dritten Typus entgegen, der bisher noch nicht in Betracht gezogen worden sei. Die zwei bekannten Arten, wie einzelne Personen sich und ihre Kräfte vereinigen können, sind zum einen die „Summation der Körperkräfte“,<sup>1183</sup> durch die von der Gruppe größere mechanische Leistungen erbracht werden können, als dies den Individuen möglich wäre, zum anderen massenpsychologische Phänomene, bei denen die seelischen Kräfte der Einzelnen zu einem Massengebilde aufaddiert werden. Der dritte Typus von menschlicher Vielheit besteht in der Summierung der organischen Lebensenergie:

Als letztes Element also bleibt die organbildende und organantreibende Kraft der bewußtlosen Lebendigkeit, mit einem Wort die Lebenskraft daraufhin zu überprüfen, ob der Kraftinhalt an lebensgesetzlicher Energie, der in einem menschlichen Einzelindividuum formt und arbeitet, mit dem Kraftinhalt lebensgesetzlicher Energie in einem anderen Individuum so verbunden und zusammengefügt werden kann, daß eine reale Summation einer Lebenskraft entsteht.<sup>1184</sup>

Die dritte Form der Kraftvereinigung, deren Ziel darin besteht, das Wunder herbeizuführen, wird von Unger ausdrücklich als Hypothese gekennzeichnet. Ihre Validität könne sich vorerst in der Empirie nicht nachweisen lassen. Die einzige Möglichkeit, die mögliche Wirkungsweise zu errahnen, böten die mythischen Dokumente. Die Mythen können nach Unger den Status von Realitätsberichten beanspruchen. Was gemäß der mythischen Überlieferung in frühen Stadien der Menschheitsgeschichte möglich war, lässt sich Unger zufolge auf eine zukünftige

---

<sup>1182</sup> Ebd. S. 80f.; Hervorhebung im Original, Unterstreichung und auf derselben Höhe Randmarkierung von Benn.

<sup>1183</sup> Ebd. S. 81.

<sup>1184</sup> Ebd. S. 82; Benns Unterstreichungen.

Erfahrungswirklichkeit übertragen, die sich von der aktuellen Wirklichkeitssignatur unterscheidet.

Zur Veranschaulichung dessen, was er unter der dritten Möglichkeit der kollektiven Kraftbündelung versteht, greift Unger auf die Analogie mit physikalischer Energie zurück. Diese kann erzeugt, übertragen, gespeichert, in der Größe verändert und entladen werden. Gleiches gilt auch für die Sammlung der lebensgesetzlichen Kräfte zur Erzwingung biologischer Steigerungserscheinungen. Vorübergehend kann der Organismus eines Individuums über die Norm gehende Festigkeit, Stärke oder Unverwundbarkeit unter Beweis stellen. Von der Hypothese der additionsfähigen Lebenskräfte gelangt Unger zu einer neuen Definition des Wunders. Hatte er zuvor unter dem Begriff des Wunders noch etwas abstrakt ein Ereignis verstanden, an dem sich die Differenz zweier Naturordnungen offenbare, so setzt er das Wunder nun mit dem „Begriff eines regelwidrigen biologischen Geschehens“<sup>1185</sup> gleich. Die Herbeiführung solch regelwidriger Ereignisse ist an fünf Voraussetzungen gebunden: Erstens setzt die Sammlung der Kräfte die „Angehörigen einer anthropologischen Stammesgemeinschaft“<sup>1186</sup> voraus, im Maximalfall ein Volk. Zweitens ist „immer nur ein bestimmter, mehr oder minder engumschriebener Organ- und Funktionenkreis aus dem Umfang des Gesamtorganismus“<sup>1187</sup> von der normwidrigen biologischen Steigerung betroffen. Drittens zeichnen sich die biologischen Wunderereignisse durch eine ethnische Spezialisierung aus. Darunter versteht Unger, dass ein Volk, dessen Angehörige sich biologisch verbinden lassen, immerzu das gleiche normwidrige biologische Ereignis herbeiführt. Die vierte Voraussetzung besteht darin, dass das biologische Wunder nicht bei allen Volksgenossen auftritt, sondern sich an einem einzigen oder wenigen Individuen vollzieht. Das Wunder bedarf eines Mediums, von dem die Lebensenergie der anderen Mitglieder des Kollektivs aufgenommen wird und stellvertretend für die Gemeinschaft Handlungen vollzogen oder Widerstände ausgehalten werden, die den Rahmen dessen sprengen, was der Organismus eines Individuums im Normalzustand leisten kann.<sup>1188</sup> Fünftens und

---

<sup>1185</sup> Ebd. S. 85; Bennis Unterstreichung.

<sup>1186</sup> Ebd. S. 86.

<sup>1187</sup> Ebd. S. 87; Bennis Unterstreichung.

<sup>1188</sup> Insbesondere der Gesichtspunkt, dass das Wunder zwar durch das Kraftreservoir des mythischen Kollektivs, des echten Volks, bedingt sei, aber sich an einem exzeptionellen Individuum, sozusagen repräsentativ offenbare, macht deutlich, dass sich Ungers biologische Mythostheorie an Wissensbestände anlehnt, die die Völkerpsychologen um Moritz Lazarus und Heymann Steinthal um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu erarbeiten

letztens vollzieht sich das regelwidrige biologische Ereignis nicht spontan wie die anderen Vorgänge des Organismus, sondern es muss durch menschliche Manipulationen „erarbeitet“<sup>1189</sup> und „hergestellt“<sup>1190</sup> werden. Der Mensch befindet sich am Schnittpunkt zwischen den beiden Naturordnungen und enthält eine „naturgemäße *Disposition* zur Naturumkehrung“,<sup>1191</sup> zur biologischen Steigerung. Ob er von dieser artspezifischen Anlage Gebrauch macht, liegt nach Unger in der Willkür seines Bewusstseins.

#### 5.4.2.6 Der Begriff des mythischen Volks

Im Rückgriff auf Goldberg stellt Unger die Gleichung auf, dass die biologisch, d. h. im Hinblick auf die Lebenskraft verbundene Gemeinschaft gleichzeitig das mythische Volk und eine potenzielle Äußerungsform des Gottes sei:

*Diese biologische Ganzheit, die vorher und abgesondert von den Einzelnen da ist, diese lebensgesetzliche Summe, welche Ort und Quelle aller außernormalen Vorgänge ist, enthält sämtliche Merkmale dessen, was ein solches Volk seinen Gott nennt. Der Gott eines mythischen Volkes ist nichts anderes als das Volk selbst, sofern es eine reale lebensgesetzliche Einheit ist, sofern sich seine biologischen Kräfte zu einer Ganzheit summieren lassen.*<sup>1192</sup>

Der Gott entsteht also aus dem Volk, wenn sich dessen Individuen zu einer biologischen Einheit verbinden. Beschränkte sich Goldberg in *Die Wirklichkeit der Hebräer* auf Begebenheiten, die sich beim hebräischen Volk ereigneten und vom

---

begannen. Die Ähnlichkeiten zwischen Unger und Lazarus, was den Zusammenhang des Kollektivs und des auserwählten oder außergewöhnlichen Individuums angeht, sind frappant. Vgl. Lazarus' Aufsatz *Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit* von 1883, in dem die Leistungen genialer Menschen auf das Kollektiv zurückgeführt werden: „Die schöpferische Thätigkeit des Geistes entspringt meist immer im Kopfe eines oder einiger Einzelnen, und es gewinnt deshalb leicht den Anschein, als ob die Individualität der einzige Factor wäre, den wir als Ursache der fortschreitenden und erhebenden Production anzunehmen hätten. In der That geschieht eine jede bedeutsame Schöpfung zunächst *für* die Gesamtheit [...]. Wenn aber die Werke des Geistes in Wahrheit *für* die Gesamtheit geschaffen sind, so geschieht es auch *durch* die Gesamtheit. [...] die geistige That selbst entspringt zwar an einem einzelnen Punkt, aber doch gleichsam aus der Kraftquelle der Gesamtheit.“ Moritz Lazarus: *Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit* (1883/1862).- In: Ders.: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hrsg., mit einer Einl. und Anmerkungen versehen von Klaus Christian Köhnke. Hamburg 2003. (= Philosophische Bibliothek; Bd. 551). S. 39-130; hier 102f.; Hervorhebung im Original.

<sup>1189</sup> WME. S. 88; Bennis Unterstreichung.

<sup>1190</sup> Ebd. S. 89.

<sup>1191</sup> Ebd. S. 88; Hervorhebung im Original; Bennis Unterstreichung.

<sup>1192</sup> Ebd. S. 91; Hervorhebung im Original, von Benn angestrichen.

Pentateuch berichtet wurden, so dehnt Unger die am Spezialfall der alttestamentlichen Hebräer entwickelte Mythostheorie auf jedes beliebige Volk der mythischen Welt aus. Mythische Völker zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Lebenskräfte ihrer Individuen zu einer Ganzheit zu vereinigen vermögen, wodurch ihre Welt mit wunderlichen Erscheinungen durchsetzt wird.

Ungers Mythostheorie hebt sich kategorisch von den Konzeptionen ab, die den Mythos oder das Mythische als eine andersartige Denkform begreifen. Vielmehr gründet sich für ihn der Mythos, das Geschehen der mythischen Realität, auf andersartige biologische Voraussetzungen. Die Alterität der biologischen Realität besteht in der Disposition der betreffenden Völker, ihre Lebenskräfte wenigstens temporär zusammenzuführen und auf ein Individuum zu übertragen. Diese Kollektive seien reale oder wirkliche Völker. Dagegen lassen sich bei den modernen, nachmythischen Völkern die Kräfte nur quantitativ summieren, so dass physische und allenfalls psychische Massenphänomene entstehen. Das Merkmal der mythischen Völker, durch die Verbindung der einzelnen Lebenskräfte Neues entstehen zu lassen, vergleicht Unger mit der Sexualität, die auch eine über die Individuen hinausgehende Bedeutung habe. Doch diene die Lebenskraftsummierung im Gegensatz zur Sexualität nicht dazu, die Erhaltung der Gemeinschaft zu sichern, sondern habe das Ziel, das Leben zu steigern. Wenn die reale Verbundenheit zwischen den Angehörigen eines Volks zerstört ist, gehen nach Unger die Völker vom mythischen in den unmythischen Zustand über.

#### **5.4.2.7 Mythisches Bewusstsein und Wirklichkeitsherstellung**

Unger begreift das menschliche Bewusstsein als eine Bewusstseinstotalität, die ursprünglich nicht in Sondervermögen wie abstraktes oder anschauliches Denken oder Sinnlichkeit gegliedert war. In den Ausdrucksformen Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Religion und Technik kommen jeweils nur Teilpotenzen des hypothetischen Totalitätsbewusstseins zur Entfaltung. Das mythische Bewusstsein ist für Unger das Totalitätsbewusstsein, in dem die Potenzen des Wollens, Denkens, Phantasierens usw. nicht nur gleichberechtigt, sondern jeweils auch in unverminderter Stärke artikuliert werden:

*Das mythische Bewußtsein ist das Totalitätsbewußtsein des Anfangs.* Dieser Vollständigkeitscharakter des mythischen Bewußtseins – vollständig allerdings nur relativ zum geschichtlichen Bewußtsein, denn das mythische Bewußtsein ist nicht integer geblieben, sondern zum geschichtlichen geworden – dieser Vollständigkeitscharakter des mythischen Bewußtseins ist den mythologischen Zeugnissen, durch die es in unsere Gegenwart hineinreicht, schon äußerlich anzusehen: in ihnen bekundet sich ein Bewußtsein, das die heute getrennt und differenziert tätigen Vermögen des Geistes in einem und ungetrennt betätigt, dessen Dokumente sich – von hier und heute gesehen – so ausnehmen, als seien Phantasie und Wahrnehmung, Denken, Wollen und *Faktizität* zu *einem ungeschiedenen Bericht* zusammengeflossen: Die Urzeit, so scheint es, denkt, will, imaginiert und – was für uns das Unverständlichste ist – *berichtet in einem*.<sup>1193</sup>

Das menschliche Bewusstsein, das sich gleichzeitig der Empirie und dem Unendlichen gegenüberstellt, zielt nach Unger nicht ab auf „*bloße Erkenntnis*“, sondern *Wirklichkeitsherstellung*“.<sup>1194</sup> Eine zum gegebenen Zeitpunkt noch nicht erfahrbare Wirklichkeit soll gewonnen werden. Dem in seiner Totalität verfügbaren Bewusstsein kommt nach Unger die Aufgabe zu, die erste Erfahrungswirklichkeit, die Empirie, als Ausgangspunkt zu nehmen und „mittels des unendlichen Konstruktionsbereichs“<sup>1195</sup> eine zweite Erfahrungswirklichkeit herzustellen. Der Unterschied zwischen den zwei Erfahrungswirklichkeiten, der empirisch gegebenen und der angestrebten Ziel-Empirie, ist folgender:

Die *Ausgangs*-Empirie, die gegebene, kennzeichnet sich dadurch, daß sie prinzipiell *problembehaftet*, mit denkmäßig nicht zu vollziehenden „leeren Stellen“ durchsetzt ist, eben den echten und der Unlösbarkeit verdächtigen Problemen. Die *Ziel*-Empirie, die erstrebte, kennzeichnet sich dadurch, daß sie als prinzipiell *problemfrei*, d.h. als in jenen ‚negativen Gegebenheiten‘ *ausgefüllt* zu denken ist, so daß dies negativ Gegebene, die Enklaven, im Bilde der teleologischen Erfahrung zum *positiv* Gegebenen – eben zu dem zu gewinnenden Erfahrbar-Wirklichen geworden ist.<sup>1196</sup>

In der Ziel-Empirie sollen die leeren Stellen, die in der Ausgangsempirie auf dem Wege denkerischer Arbeit nicht geschlossen werden konnten, ausgefüllt sein. Das

---

<sup>1193</sup> Ebd. S. 190f.; Hervorhebung im Original, Bennis Anstreichung.

<sup>1194</sup> Ebd. 199; Hervorhebung im Original; Unterstreichung wie bei Benn. Unger beruft sich in seiner Begrifflichkeit auf das Herstellungsprinzip, das Goldberg in der *Wirklichkeit der Hebräer* vorgestellt hat.

<sup>1195</sup> Ebd.

<sup>1196</sup> Ebd. S. 199f.; Hervorhebungen im Original; in Bennis Leseexemplar befindet sich auf S. 200 direkt unterhalb des zitierten Abschnitts eine Randmarkierung.

Verfahren, mit dem die in einem Erfahrungssystem offenbleibenden Leerstellen in einem anderen System ausgefüllt werden, wird von Unger als Konkretion bezeichnet. Unger weist auf die Unmöglichkeit hin, ein Erfahrungssystem zu schaffen, das vollständig problemfrei wäre. Problemfreie Erfahrung sei so zu verstehen, dass in jedem Erfahrungssystem Probleme gelöst seien, „die in einem anderen als Unlösbarkeiten“ aufträten.<sup>1197</sup>

Träger eines jeden Erfahrungssystems ist der von Unger als veränderlich angenommene psychophysische Zusammenhang im lebendigen Organismus. Damit eine neue Erfahrung möglich wird, die die Leerstellen der gegebenen Empirie schließen kann, muss daher Einfluss auf die Beschaffenheit des psychophysischen Zusammenhangs genommen werden:

Der Angriff auf die psychophysische Organisation bedeutet einen vom Bewußtsein aus unternommenen Eingriff in die von Natur aus dargebotene schlicht gegebene psychophysische Situation, die eine bestimmte Lebensrichtung darstellt, die naiv-unwillkürlich von der Natur eingeschlagen wird und der sich das Bewußtsein durch Handlungen *entgegenzustemmen* versucht, um biologische Erscheinungen zu provozieren, die von dem Typus der unbearbeiteten Lebensphänomene abweichen. Hier beginnt das Reich der mythischen Realität und Erfahrung, wenn man die Realität des Mythos als ein *urzeitliches* Analogon zu einem Erfahrungssystem aus dem Bezirk der teleologischen ‚zweiten‘ Erfahrung begreift.<sup>1198</sup>

Als Mittel, mit dem die psychophysische Organisation verändert werden soll, dient die Bildung eines realen Kollektivs, das sich als Träger der biologischen Steigerungseignisse eignet. In diesem Kollektiv, von Unger als ein echtes, reales und mythisches Volk bezeichnet, lassen sich die lebensgesetzlichen Kräfte der Individuen zusammenführen. Auf zwei verschiedene Weisen kann der Angriff erfolgen, wobei die beiden Modi im Sinne eines Stadiums der Vorbereitung und eines Stadiums der Durchführung aufeinanderbezogen sind. In der urzeitlichen Epoche der mythischen Realität erfolgt der Angriff auf die empirische Wirklichkeit mit dem Ziel, eine Gegennatur herzustellen, überwiegend auf dem Wege ritueller Handlungen – „von der Seite des ethnisch-biologischen Tuns“,<sup>1199</sup> wie Unger sich ausdrückt –,

---

<sup>1197</sup> Ebd. S. 200; ebenfalls im Bereich der Randmarkierung, die Benn in seinem Leseexemplar hinterlassen hat.

<sup>1198</sup> Ebd. S. 201; Hervorhebungen im Original; von Benn angestrichen.

<sup>1199</sup> Ebd. S. 202; von Benn angestrichen.

wodurch sich körperliche Ausnahmeerscheinungen wie Unverwundbarkeit und Riesenkräfte erzwingen lassen. Die Menschen im unmythischen Zeitalter sind dagegen auf das Mittel des „theoretischen Erkennens“<sup>1200</sup> verwiesen. Mit der weiter oben angesprochenen Konkretion ist das Verfahren benannt, wie sich der Übergang von der gegebenen – problembehafteten – Empirie zur problemfreien Zielempirie bei den unmythischen, auf die theoretische Erkenntnis verwiesenen Völkern bewältigen lässt. Doch führen beide Verfahren, ob nun das intellektuell-theoretische der nachmythischen oder das ethnisch-biologische der mythischen Zeit, den Menschen in die mythische Realität, indem sie nämlich das gegebene Erfahrungssystem durch ein neues System ersetzen.

### **5.4.3 Benns Unger-Rezeption im Spiegel der Essays**

#### **5.4.3.1 Feststellung der ersten Unger-Bezüge**

Auf der produktionsästhetischen Seite macht sich die Unger-Lektüre bereits im September 1928 bemerkbar, also gut zwei Jahre vor der Veröffentlichung von *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*. Benn verarbeitete nämlich in der *Totenrede für Klabund* Anregungen aus einer der Veröffentlichungen Ungers zur Mythenforschung, die der Monographie von 1930 vorbereitend vorangegangen waren.

Als ein zentrales Merkmal der Rede wurde im Kap. 5.2.6 hervorgehoben, dass Benn mit Blick auf den verstorbenen Klabund den herkömmlichen Verwandtschaftsbegriff revidiert und durch einen neuen ersetzt. Klabunds Verbindung zur genealogischen Verwandtschaft wird aufgelöst, die Figur des Verstorbenen als Inkarnation des künstlerisch-dichterischen Menschen vorgestellt. Benn stellt Klabund somit in einen Traditionszusammenhang, den man mit Nietzsche als ‚unhistorisch‘ oder ‚überhistorisch‘ bezeichnen könnte.<sup>1201</sup> Klabund wird in seiner Eigenschaft als Künstler einer Sphäre zugewiesen, deren Wirklichkeit von Benn als Negation der in der empirischen Wirklichkeit gültigen Wertvorstellungen aufgefasst wird. Es fällt auf,

---

<sup>1200</sup> Ebd.; von Benn angestrichen.

<sup>1201</sup> Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.- In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Fragmente. 1870-1873. Berlin u. New York 1980. S. 252-254 [§ 2].

dass Benn bei seiner Charakterisierung dieser Gegen-Empirie auf die Begrifflichkeit des Mythischen verzichtet hat. Dennoch ist der Begriff des Mythischen naheliegend, versieht Benn doch den andersartigen, gegen die Empirie gerichteten Wirklichkeitsmodus mit Hinweisen auf frühgeschichtliche Völker und die für diese charakteristischen Wirklichkeitskonstituenten. Vor über viertausend Jahren habe „eine andere Art Menschheit mit anderen Kräften der Seele“ gelebt, „ein[ ] Geschlecht[ ] unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht“.<sup>1202</sup> Das Mythische wird zwar in diesem Zusammenhang wie in der ganzen Rede nicht beim Namen genannt, aber angesichts der Gabe, die Benn Klabund zuschreibt, „[d]as Aufgestiegene und das Versunkene, Dinge, die wir erleben, und Dinge, die wir ahnend erschließen, zusammenzufassen, zusammenzuströmen zu einem Wort, zu einer Wahrheit jenseits der Empirie“,<sup>1203</sup> wird der mythische Wirklichkeitsmodus, wie er von Unger konzipiert wird, dennoch evoziert als eine Erfahrungswirklichkeit, die ‚jenseits‘ der Empirie liegt und die von den mythischen Völkern erlebt, von den unmythischen Völkern nur noch erahnt werden kann. Die beiden von Benn als Synonyme verwandten Kompositverben ‚zusammenfassen‘ und ‚zusammenströmen‘, die Klabunds transformatorische Leistung beschreiben, verwendete Unger in seinem Vortrag und Aufsatz *Das Problem der mythischen Realität*.

In dem 1926 erschienenen Aufsatz legte Unger erstmals seine Auffassung von Mythos und mythischer Realität dar. Als Ausgangs- und Referenzpunkt wie auch in seinen späteren mythostheoretischen Arbeiten diente ihm *Die Wirklichkeit der Hebräer*, das Hauptwerk seines Lehrers Oskar Goldberg. Unger möchte jedoch die damals vielbeachtete Pentateuch-Exegese von Goldberg<sup>1204</sup> auf die allgemeinen Gesetze der Mythenbildung hin öffnen und so ein innovatives Programm der Mythenforschung begründen. Die Zugänge der traditionellerweise an den Bewusstseinschöpfungen früher oder primitiver Kulturen interessierten Wissenschaften – der bibelkritischen Philologie, Geschichte, Mythologie und Ethnologie – würden der Materie nicht

---

<sup>1202</sup> SW III. S. 199.

<sup>1203</sup> Ebd. S. 198f.

<sup>1204</sup> Dacqué preist Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* als eine „unglaublich aufschlußreiche und erschütternd zu nennende Arbeit“ (LS. S. 253 [Anmerkung zu S. 184]); Thomas Mann, der ja auch die Schriften Bachofens und Dacqués *Urwelt, Sage und Menschheit* sehr genau las und produktiv nutzte, setzte sich intensiv mit Goldbergs Buch auseinander. Er verarbeitete es in seinem Josepshroman, karikierte aber auch die Persönlichkeit Goldbergs im *Doktor Faustus*, vgl. dazu Christian Hülshörster: *Thomas Mann und Oskar Goldbergs Wirklichkeit der Hebräer*. Frankfurt a. M. 1999. (= Thomas-Mann-Studien; Bd. 21) sowie Jan Assmann: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josepshromanen*. München 2006. S. 44.



gerecht, weil sie dem im Mythos dokumentierten wunderartigen Geschehen den Realitätsanspruch bestritten. Die Mythen, so Unger, erschienen den Vertretern dieser geisteswissenschaftlichen Disziplinen als „literarische Zeugnisse eines vergangenen Geistes“<sup>1205</sup> mit einem festumrissenen geographischen Geltungsbereich. Als erstes Prinzip der nach seinen Vorstellungen konzipierten Mythenforschung gilt Unger die Realität der mythischen Gegenstände. Für ihn sind die Göttergestalten der Wirklichkeit, in der der Mythos entsteht, reale Wesenheiten, die „der Erforschung zugänglich“<sup>1206</sup> sind. Bei seinem Versuch, den Beweis dafür zu liefern, dass mythisches Geschehen mit rationalen Mitteln möglich ist, stellt Unger die Gemeinsamkeit aller möglichen Wundertaten und Götterfiguren heraus, die das mythische Geschehen prägen und in den mythischen Berichten thematisiert werden. Das alle Mythen Verbindende besteht demnach in zwei Merkmalen derjenigen Kräfte, von deren Wirkung in den Mythen berichtet wird: erstens wird der Mensch von diesen Kräften überwältigt, zweitens erweisen sich diese Kräfte als naturwidrig. Das mythische Geschehen ist Unger zufolge dadurch gekennzeichnet, dass sich die Ereignisse „außerhalb der Naturordnung“ abspielen.<sup>1207</sup> Die mythischen Ereignisse seien gegen den normalen Naturlauf gerichtet, naturwidrig. Daraus entwickelt Unger die Frage, ob es denn außer der Natur noch eine den Menschen überwältigende, ihm weit überlegene Kraft gebe. Seine Antwort lautet: „Es gibt eine, und zwar nur eine einzige: das ist die Intensität *der Vielheit*.“<sup>1208</sup> An diese These schließt sich Ungers Darstellung des Vielheitskomplexes an, in der die gleichen Verben auftauchen, auf die Benn in der *Totenrede* zur Charakterisierung des Klabundschen Verfahrens zurückgriff.

Die Vielheit einer zum Volk zusammengeschlossenen Menschenmasse stellt sich Unger in drei Erscheinungsformen vor: erstens als Addition von Körperkräften, wodurch sich Phänomene wie die Pyramidenbauten, bei denen immense Massen im Raum bewegt wurden, erklären lassen; zweitens als Vereinigung seelischer Einzelgrößen, welche zu Phänomenen führen, die in den Bereich der Massenpsychologie fallen; drittens die Zusammenführung der unbewussten Lebenskräfte der Einzelnen zu einer Einheit, die imstande ist, Abweichungen im

---

<sup>1205</sup> PMR. S. 4; Hervorhebung im Original.

<sup>1206</sup> Ebd.

<sup>1207</sup> Ebd. S. 11.

<sup>1208</sup> Ebd.; Hervorhebung im Original.

Naturgeschehen herbeizuführen. Nach Unger sind diese Abweichungen vom Naturgeschehen gleichbedeutend mit mythischem Geschehen. Die dritte Möglichkeit der Zusammenfassung scheidet die mythische von der unmythischen Wirklichkeit. Verfügt ein Volk über sie, ist es im mythischen Zeitalter angesiedelt. Fehlen sie hingegen und stehen nur die Zusammenfassungsmöglichkeiten der körperlichen und seelischen Einzelkräfte zur Verfügung, dann hat das Volk das mythische Zeitalter hinter sich gelassen. An der Art und Weise, wie Unger die dritte Vielheitskategorie beschreibt, fallen die für den ästhetischen Primitivismus der Moderne charakteristischen Attribute der Überlegenheit und Höherwertigkeit auf. Ist die Vielheit bei den unmythischen Völkern „nur eine äußerliche, mehr oder weniger gedachte“, „eine ganz lose“ oder im Falle der massenpsychologischen Phänomene eine „flüchtige“,<sup>1209</sup> werden die Vielheitsbildungen der dritten Kategorie im Vergleich zu denen der ersten und zweiten Kategorie als ‚inniger‘, ‚wirklicher‘, ‚realer‘, ‚umfassender‘ und ‚mächtiger‘ ausgewiesen.<sup>1210</sup> Das von Unger statuierte Vielheitstheorem erinnert stark an Lévy-Bruhls Konzept der mystischen Partizipation.

Im folgenden Auszug, in dem Unger die drei Modi mit dem Gegensatzpaar ‚mythisch‘/ ‚unmythisch‘ verbindet, tauchen die Kompositverben ‚zusammenfassen‘ und ‚zusammenströmen‘ in topischer Nähe zueinander auf:

Alle drei Arten der Häufung nun geschehen durch das Mittel der Verbindung vieler menschlicher Einzelindividuen zu einer Einheit, aber während die *unmythische* Zeit dadurch charakterisiert ist, daß in ihr nur Zusammenfassungen der bewußt handhabbaren *Körperkräfte* und Zusammenströmungen der *seelischen* Gegebenheiten vieler Einzelheiten auftreten, erhält das *mythische* Geschehen eben dadurch sein Signum, daß in ihm die Summation die *ganzen* Individuen ergreift, also deren körperlichen, psychischen und *biologischen* Bereich.<sup>1211</sup>

Anders als Unger gebraucht Benn in der *Totenrede* nicht die Nominal-, sondern die Verbalformen ‚zusammenzufassen‘ und ‚zusammenzuströmen‘. Ein weiterer Unterschied zwischen Quelle und Rede besteht darin, dass Unger, gleichsam unter Wahrung der vormetaphorischen Semantik beider Wortstämme, den Begriff der

---

<sup>1209</sup> Ebd. S. 12.

<sup>1210</sup> Vgl. ebd. S. 13f.

<sup>1211</sup> Ebd. S. 13f.; Hervorhebungen im Original.

Zusammenfassung mit den physisch-sichtbaren Kräften, den der Zusammenströmung mit den psychisch-unsichtbaren Kräften kombiniert, wohingegen Benn die beiden Verben als Synonyme verwendet und zur Steigerung der suggestiven Wirkung ohne Unterbrechung durch andere Lexeme aufeinander folgen lässt. Werden bei Unger Körperkräfte und seelische Gegebenheiten zusammengeführt, ohne dass die Verwandlung in eine andere Substanz erfolgt – denn es handelt sich ja um eben die Summationsverfahren, die auch den unmythischen Völkern zur Verfügung stehen –, so bedient Benn sich der Verben ‚zusammenfassen‘ und ‚zusammenströmen‘ zur Kennzeichnung einer substanziellen Verwandlung. Am Anfang stehen ‚Dinge‘, die dem Künstler und Dichter gleichsam als Rohstoffe dienen; am Ende, nachdem die Dinge konstruktiv zusammengeführt worden sind, stehen ein ‚Wort‘ und eine ‚Wahrheit‘. Stilistisch markant ist ferner der Umstand, dass das intransitive Verb ‚zusammenströmen‘ von Benn als transitives Verb genutzt wird. Denn nach standarddeutscher Norm können zwar zwei oder mehrere Objekte zusammenströmen, nicht jedoch zusammengeströmt werden. Ungeachtet der geringfügigen morphologischen Verschiebungen stimmen die diskursiven Kontexte in der Quelle und in Benns Adaption überein, denn beide Autoren versuchen, die Differenz zwischen empirischer und gegen-empirischer Wirklichkeit herauszuarbeiten. Dabei verbindet nur Unger die Gegen-Empirie mit dem Begriff des Mythischen. Benn vermeidet den Begriff, was sicher mit ein Grund dafür sein dürfte, dass die quellenmäßige Abhängigkeit der *Totenrede* von Ungers Mythostheorie bisher von der Forschung unbemerkt geblieben ist. Innerhalb des mit Unger gemeinsamen Diskursrahmens genehmigt sich Benn außer den morphologischen Anpassungen eine dichterische Freiheit. Unger bezog die Akte des Zusammenfassens und Zusammenströmens eben auf jene Möglichkeiten, einzelne Kräfte im Sinne einer Gesamtkraft zu summieren, die auch den Menschen des unmythischen Zeitalters zu Gebote stehen. Benn weicht von der Vorlage ab, indem er die angesprochenen Akte auf das Wirken des dichterischen Subjekts bezieht, das sich von der Empirie ab- und einer erst noch zu gewinnenden, alternativen Realität zuwendet. Anders ausgedrückt: liegen die Zusammenfassung und Zusammenströmung von Kräften bei Unger diesseits der Grenze zwischen unserer unmythischen und der mythischen Realität, so markiert Benn mit den Verben den Übergang vom empirischen zum mythischen Modus.

Zur Herstellung dieser „Wahrheit jenseits der Empirie“<sup>1212</sup> ist Benn zufolge der Dichter aufgrund eines spezifischen Verhältnisses zum Wort berufen. Im Wort vermag dieser Erlebtes und Erahntes zu einer Wahrheit zusammenzuführen, die über das empirisch Erfassbare hinausgeht. Die funktionale Stelle, die Benn dem Dichter zuweist, entspricht damit derjenigen, die Unger zufolge im mythischen Kollektiv dasjenige herausgehobene Individuum einnimmt, an dem die Abweichungen von dem biologischen Normalzustand sichtbar werden. Die Summierung der biologischen, im Organismus tätigen, unwillkürlichen Kräfte als dritter Kategorie der Vielheit setzt zwar ein Verbundensein der Einzelorganismen voraus, tritt aber nur an einem „*einzig* bestimmten Einzelindividuum“ in Erscheinung. Deswegen würden mythische Begebenheiten, so Unger, fälschlicherweise oft als „*Individualerscheinungen*“<sup>1213</sup> aufgefasst.

Dass die *Totenrede* nicht von Unger beeinflusst wäre, kann angesichts der dreifachen Übereinstimmung in Bezug auf das markante Verbpaar ‚zusammenfassen‘/ ‚zusammenströmen‘, auf die Vorstellung eines Individuums, das die summierten Kräfte eines Kollektivs sichtbar macht, sowie auf den diskursiven Kontext zweier grundverschiedener Wirklichkeitssphären (empirisch und mythisch bzw. gegenempirisch) nahezu ausgeschlossen werden. Nicht ausgeschlossen werden kann jedoch, dass Benn sich in der *Totenrede* nicht auf Ungers Aufsatz *Das Problem der mythischen Realität* stützte, sondern auf einen kurzen Zeitschriftenbeitrag zurückgriff, den Unger im August 1928, also nur kurze Zeit vor der Totenfeier für Klabund, im *Morgen* veröffentlicht hatte. In dem Artikel, der mit dem Titel *Mythos und Wirklichkeit* überschrieben war und im Hinblick auf die Mythosauffassung und Konzeption einer erkenntnistheoretisch ausgerichteten Mythenforschung ganz ähnliche Ergebnisse und Forderungen präsentierte wie die beiden längeren und im Einzeldruck erschienenen Arbeiten Ungers von 1926 und 1930, gebrauchte Unger ebenfalls in Verbindung mit dem Theorem der dreigliedrigen Vielheitssummation die beiden Kompositverben ‚zusammenfassen‘ und ‚zusammenströmen‘, die Benn in der *Totenrede* auf das dichterische Schaffen Klabunds bezog:

---

<sup>1212</sup> SW III. S. 199.

<sup>1213</sup> PMR. S. 14; Hervorhebungen im Original.

Unsere Erfahrung kennt von den Zusammenfassungsmöglichkeiten des Einzelnen zu einer Vielheit nur zwei: erstens das Zusammenströmen vieler seelischer Einzelgrößen zu einer Einheit [...] und zweitens die Zusammenfassung der Körperkräfte der Einzelnen [...].<sup>1214</sup>

Es lässt sich zwar nicht beweisen, dass dieser Text und nicht *Das Problem der mythischen Realität* zur Quellenbasis für die Totenrede gehört, aber unmöglich wäre es nicht, weil Ungers Aufsatz eben seit August 1928 greifbar war. Die Resonanzzeit, d. h. der Zeitraum zwischen dem Erscheinen einer Publikation und ihrer produktiven Anverwandlung in eigenen Arbeiten, war bei Benn bisweilen erstaunlich kurz. Das wurde weiter oben (Kap. 5.2.6 und 5.3) schon deutlich, als es um die Übernahmen aus Dacqués *Leben als Symbol im Urgesicht* sowie aus Wirths *Aufgang der Menschheit* in der *Totenrede für Klabund* ging. Sollte Benn nun im September 1928 Ungers Aufsatz aus dem Vormonat verwertet haben, dann schrumpfte die Resonanzzeit auf ganz wenige Wochen, vielleicht sogar nur einiger Tage zusammen und hätte sich der „Schnell- und Vielleser“<sup>1215</sup> Benn selbst übertroffen.

#### **5.4.3.2 Ungers Theorie der mythischen Realität und *Zur Problematik des Dichterischen***

Noch deutlichere Spuren als in der Rede hat Benns Auseinandersetzung mit Ungers *Problem der mythischen Realität* aber 1930 im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* hinterlassen, der im Gegensatz zur *Totenrede für Klabund* kein peripherer und deshalb von der Forschung stiefmütterlich behandelter Text ist, sondern ein Schlüsseltext im Rahmen der Bennschen Selbstreflexion über das Wesen der Dichtung und die Aufgabe des Dichters. In die Montagetechnik, der Benn sich in *Zur Problematik des Dichterischen* bediente, sind selbstverständlich noch viele weitere Versatzstücke, Zitate und Anspielungen beispielsweise auf ethnologische, psychologische und medizinethnologische Werke eingegangen. Teilweise gibt Benn seine Quellen und Gewährsleute an, teilweise überlässt er es der Forschung, die

---

<sup>1214</sup> Unger: *Mythos und Wirklichkeit*. A. a. O. S. 91.

<sup>1215</sup> Wolfgang Riedel: *Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.* - In: Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider (Hrsg.): *Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900.* Würzburg 2005. S. 163-201; hier S. 186.

Quellen zu ermitteln.<sup>1216</sup> Dahingestellt sei, ob Benn die Verschleierungsstrategie im Hinblick auf Ungers *Problem der mythischen Realität* bewusst oder unbewusst eingesetzt hat. Immerhin war das Verwischen der Spuren, die den Weg zurück zur Quelle gewiesen hätten, so wirkungsvoll, dass sowohl der quellenkundlich gut ausgestattete Kommentar der Stuttgarter Ausgabe als auch Thomas Ehrsam mit seiner gründlichen Analyse des Essays über die Bezüge auf Ungers Mythostheorie hinweggegangen sind.<sup>1217</sup> Den Anstoß zu genauerem Hinsehen und der Auseinandersetzung mit dem Werk des Philosophen Erich Unger gab Monika Fick im Jahre 2007.<sup>1218</sup>

Die Hauptthese von Benns Essay *Zur Problematik des Dichterischen* lässt sich darin zusammenfassen, dass der Dichter ein Zeitgenosse ist, der den an ihn herangetragenen Forderungen nach gesellschaftlichem, politischem oder teleologischem Engagement nicht zu entsprechen habe. Benn siedelt das dichterisch wirkende Subjekt in einer Sphäre an, die sich gegen die Zwänge von Zivilisation und Vernunft abgrenzt. In diesem Zusammenhang formuliert er eine Reihe rhetorischer Fragen, mit deren Hilfe die Indienstnahme des Künstlers für den historischen Prozess und zivilisatorische Zwecke, wenn auch eher suggestiv als argumentativ, für ungültig oder sinnwidrig erklärt werden soll:

Ist künstlerische Größe überhaupt historisch wirksam, greift sie in den Prozeß des Werdens ein? [...] Ist der Künstler nicht vielleicht a priori geschichtlich unwirksam, rein seelisch phänomenal, muß man ihn nicht allen historischen Kategorien entrücken, der Macht und der ihrer Entfaltung, dem Gesellschaftlichen und Forensischen, den Begriffen der Entwicklung und des Fortschritts als einer rein naturalistischen Vorstellungsmethode, einer Sphäre rein empirisch, augenscheinlich, undialektisch, einer Kausalität von Fall zu Fall?

---

<sup>1216</sup> Die Anleihen aus Lévy-Bruhls epochemachendem Werk *Das Denken der Naturvölker* sind im Kapitel 5.1.3 behandelt worden; hinzukommen Anspielungen und Rekurse auf C. G. Jung, Alfred Storch, Kurt Beringer und Paul Deussen. Vgl. Kommentar zu *Zur Problematik des Dichterischen* (SW III. S. 501-516); außerdem: Thomas Ehrsam: *Spiel ohne Spieler. Gottfried Benns Essay Zur Problematik des Dichterischen. Kommentar und Interpretation.* Zürich u. München 1986, und Carolina Kapraun: „O gieb in Giftempfängnis das Ich, dem Ich vorbei.“ Das poetologische Konzept des „Rausches“ bei Gottfried Benn.- In: Gottfried Benn (1886-1956). Studien zum Werk. Hrsg. v. Walter Delabar und Ursula Kocher. Bielefeld 2007. (= *Moderne-Studien*; Bd. 2). S. 63-83.

<sup>1217</sup> Ehrsam: *Spiel ohne Spieler.* A. a. O.; Gerhard Schuster führt Unger zum ersten Mal im Kommentar zum *Aufbau der Persönlichkeit* an (SW III. S. 529).

<sup>1218</sup> Monika Fick: *Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.-* In: DVjs 81. H. 2. 2007. Fn. 39 u. 81.

Mit einem Wort: wie ist es mit dem historischen Prozeß, kann er, kann jemand für ihn fordern, daß ihm die Kunst oder die Erkenntnis dient? Enthält er irgendwelche außerempirischen Begriffe, Vorgänge von anderem als kasuistischem Charakter, Ausdrücke von anderer als summativer Wirkung, irgendeine Mythe, irgendeine Transzendenz?<sup>1219</sup>

Der historische Prozess ist demnach ungeeignet, um dem künstlerischen und dichterischen Schaffen, um Kunst und Erkenntnis, die für Benn stets aufs Engste miteinander verknüpft sind, eine Richtung oder einen Maßstab zur Orientierung zu geben. Die Voraussetzung dafür, dass der historische Prozess diese orientierende Funktion für den Künstler erfüllte, bestünde darin, so wird hier suggeriert, dass der Prozess sich mit all dem vereinbaren ließe, was Benn mit einer Kette von Nominalsetzungen skizziert: mit einer Begriffssprache, die sich auf eine jenseits oder außerhalb der Empirie gedachte Wirklichkeit bezieht; mit Vorgängen, die nicht auf Zufälligkeiten zurückgeführt werden können; mit Ausdrucksmitteln, deren Wirkung sich nicht auf den Summencharakter ihrer Einzelglieder beschränkt; mit einem Zusammenhang stiftenden Mythos; schließlich mit einem Vorstellungskomplex, der sich mit dem Begriff der Transzendenz verbindet. All diese unverbundenen Nominalsetzungen laufen auf ein und dasselbe hinaus. Damit der Künstler sich dem historischen Prozess verpflichtete, müsste dieser sich mit Argumenten legitimieren, die einer metaphysischen, der Empirie entgegenstehenden Wirklichkeitssphäre entnommen sind. Das ist nach Benns Auffassung nicht der Fall. Für Benn gibt es eine klare Trennlinie. Auf der einen Seite dieser Linie stehen die Empirie, zufällige Ereignisketten, das Kausalitätsprinzip, die einfache, gewissermaßen arithmetische Summierung von Einzelgrößen zu zusammengesetzten Einheiten und der historische Prozess. Auf der anderen Seite stehen neben den gegen-empirischen Begriffen,<sup>1220</sup> den gegen-kasuistischen Vorgängen, den nicht arithmetischen Summierungsverfahren, neben dem Mythischen und dem Transzendenten Kunst und Dichtung. Mit dieser dualen Wirklichkeitsvorstellung will Benn den Dichter und damit natürlich auch sich selbst gegen Ansprüche absichern, die aus der

---

<sup>1219</sup> SW III. S. 237f.

<sup>1220</sup> In einem kleinen Aufsatz setzt Erich Unger die mythische Realität mit der außerempirischen Realität gleich: Die Phantasie der Vernunft.- In: Geisteskultur 35. H. 12. 1926. S. 492-497. Zitiert nach: Ders.: Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931. Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg 1992. [Text 15]. S. 81-87; insbes. S. 85f.

„soziologische[n] Theorie des Dichterischen“<sup>1221</sup> abgeleitet werden und den Dichter in den Dienst des historischen Prozesses stellen könnten.

In der *Totenrede für Klabund* tastete sich Benn zum einen über die Verweise auf frühgeschichtliche, nur noch durch archäologische Rekonstruktion und Spekulation greifbare Völker mit magisch-religiösen Erfahrungs- und Erlebnismodalitäten, zum anderen über die gegen-empirische Ausrichtung des Künstlers zwar an die Begriffe des Mythischen und des Mythos heran, enthielt sich aber der Begrifflichkeit, die in der Quelle, Ungers *Problem der mythischen Realität* oder *Mythos und Wirklichkeit*, ganz zentral war. In *Zur Problematik des Dichterischen* gibt Benn diese Zurückhaltung auf. So stellt er nämlich den Terminus ‚Mythe‘, dem er grundsätzlich in seinen Essays und Gedichten den Vorzug gegenüber den klassischen Varianten ‚Mythos‘ und ‚Mythus‘ gibt,<sup>1222</sup> in eine Reihe mit anderen philosophisch-erkenntnistheoretischen Begriffen. In dieser terminologischen Umgebung vermag der Mythosbegriff seine Strahlkraft allerdings nicht zu entfachen. Aus einer asyndetischen Begriffsreihe, in die er mit der Außer-Empirie, der Kasuistik, der Summation und der Transzendenz gerückt ist, sticht er nicht sonderlich hervor. Ansonsten wird der Mythos von Benn nur noch an einer weiteren Stelle im Essay erwähnt. In der Formel „ein Motiv Orient, eine Mythe Mittelmeer“<sup>1223</sup> möchte der Begriff jedoch gemäß dem ‚parallelismus membrorum‘ als das alliterative Pendant zum ‚Motiv‘, also als ein Lexem aufgefasst werden, das eine kleinere narrative Struktureinheit bezeichnet. Außer diesen zwei Fällen macht Benn keinen Gebrauch von Elementen, die dem Wortfeld ‚Mythos‘/ ‚mythisch‘ entstammen.

Der These, dass dem historischen Prozess „Ausdrücke von anderer als summativer Wirkung“ fehlten, liegen die Überlegungen Ungers zum mythischen Volk und zu dessen umfangreicheren Optionen, aus den Individuen eine Einheit zu schaffen,

---

<sup>1221</sup> SW III. S. 233.

<sup>1222</sup> Aus verschiedenen Phasen und Textgenres seien ein paar Belege für dieses Stilmerkmal Benns geliefert: „die Mythe log“ (*Verlorenes Ich*. SW I. S. 205); „seitdem die Geschichte der Menschheit aus der Mythe auf die Täfelchen aus gebranntem Ton zwischen Memphis und Theben trat“, „ohne Wissenschaft und ohne Mythe“ (*Das moderne Ich*. SW III. S. 102 u. 105); „mit Instinkten der Mythe“ (*Urgesicht*. Ebd. S. 211); „nun setzt die Mythe ein“ (*Das Genieproblem*. Ebd. S. 287); „einer Wiedererweckung der Mythe entgegengeh“, „während sich die Zivilisation inhaltlich zurück zur Mythe wendet“ (*Nach dem Nihilismus*. Ebd. S. 402); „Kombination von Kausalität und Mythe“ (*Goethe und die Naturwissenschaften*. Ebd. S. 381); „Rönne [...] der, vor das Erlebnis von der tiefen, schrankenlosen mythenalten Fremdheit zwischen dem Menschen und der Welt gestellt, unbedingt der Mythe und ihren Bildern glaubte“ (*Lebensweg eines Intellektualisten*. SW IV. S. 164). In *Dorische Welt* gibt es eine von ganz wenigen Stellen im Bennschen Werk, an der Benn statt ‚Mythe‘ ‚Mythos‘ setzt: „Der Mythos ist verbraucht, Thema wird das Leben und die Geschichte.“ (ebd. S. 139).

<sup>1223</sup> SW III. S. 239.



zugrunde. Die nicht-summative Wirkung, die Benn von der dichterischen Ausdrucksweise verlangt, entspricht der dritten Kategorie menschlicher Vielheit, der „realen Vielheit“,<sup>1224</sup> die nach Unger darauf beruht, dass die lebensgesetzlichen Kräfte der Einzelnen auf ein repräsentatives Individuum übertragen und konzentriert werden und in Form naturwidriger, wunderartiger Erscheinungen zum Ausdruck kommen. Nun mag entgegnet werden, dass Unger im Hinblick auf den Vielheitsausdruck, der sich auf die Völker im mythischen Zeitalter beschränkt, ebenfalls von Summierungs- und Additionsmöglichkeiten spricht. Insofern kennt die Quelle keine außer-summativen Vielheitsfunktionen. Vorstellbar wäre es durchaus, in diesem Punkt zwischen quantitativer und qualitativer Steigerung zu differenzieren. Doch macht Unger von dieser begriffssprachlichen Möglichkeit ebenso wenig Gebrauch wie nach ihm Benn. Um die Differenz zwischen den Mitteln der mythischen und unmythischen Völker zu kennzeichnen, versieht Unger die nur dem mythischen Volk erreichbaren Summierungsprozesse mit positiv konnotierten Attributen wie ‚real‘, ‚echt‘, ‚wirklich‘ und ‚umfassend‘. Dass alle drei Verfahren, einzelne Kräfte zu einem kollektiven Kraftkomplex zu bündeln, von Unger abwechselnd als Summierung, Zusammenfassung und Addition angesprochen werden, resultiert wohl aus einer gewissen terminologischen Verlegenheit, aus der sich Unger mit Hilfe der antithetischen Adjektivpaare wie innig/äußerlich, real/gedacht, wirklich/unwirklich zu befreien versucht. Diese Verlegenheit überträgt sich auf Benns Essay, so dass dort die von Dichtung und Kunst geforderte Ausdrucks- und Wirkungsweise ex negativo beschrieben wird: die Ausdrücke sollen ‚anders als summativ‘ sein. Vor dem Hintergrund der Quelle lässt sich also diese andersartige Summationsart als Ungers dritter Typus der kollektiven Kraftbündelung identifizieren, der Typus, der im Gegensatz zu den anderen beiden die Völker des mythischen Zeitalters auszeichnet und ihre Überlegenheit begründet.

Hat ein Volk die reale Vielheit verloren, ist es unmythisch geworden und kann nur noch als politische oder soziale Einheit agieren. Das trifft nach Unger auf die Völkergemeinschaften der Gegenwart zu: „Heute ist das Volk ein Begriff oder eine metaphorische schattenhafte Wesenheit, nur die Einzelnen sind wahrhaft, buchstäblich und zweifelsfrei wirklich.“<sup>1225</sup> Nach dem Übergang ins geschichtliche

---

<sup>1224</sup> PMR. S. 14.

<sup>1225</sup> Ebd. S. 15.

Zeitalter verblasst die frühere Wirklichkeit immer mehr, verkommt der Polytheismus zum poetischen System und zum Kunstprodukt. Die metaphorischen Vielheiten sind für Unger diejenigen Völker, deren dynamisches Strukturverhältnis zum Gott zerstört ist und die die biologischen Energien der Einzelnen nicht mehr zur Steigerung des Lebens bündeln und mobilisieren können. Das unmetaphorische oder nichtmetaphorische Volk hingegen steht in einem direkten und dynamischen Verhältnis zu seinem Gott. Seine Mitglieder sind zu einem organischen Ganzen zusammengeschlossen. Benn greift in seinem Essay von 1930 den Begriff des metaphorischen bzw. des nichtmetaphorischen Volkes auf, indem er zum Ende hin auf ein „nichtmetaphorische[s] Geschlecht[ ]“<sup>1226</sup> Bezug nimmt. Im Vorfeld dieser Bezugnahme auf die Ungersche Terminologie wird das lyrische Ich zum wiederholten Mal aus der Pflicht genommen, gesellschaftlichen, ideologischen oder teleologischen Instrumentalisierungen Genüge zu tun. Die Herauslösung aus diesen Verpflichtungen bewirkt, dass das Ich heimatlos wird. Es stürzt in „Flüchtlingsselend“ und findet Asyl bei einem „Stundengott“.<sup>1227</sup> Mit dem Stundengott, der hier zum ersten Mal in Benns Werk erscheint, von nun an aber im Zusammenhang mit poetologischer Reflexion häufiger gebraucht werden wird,<sup>1228</sup> wird die Lage des archaisch erweiterten Ich symbolisch aufgeladen. Es entsteht eine Affinität zwischen der Phänomenologie des Dichterischen und archaischer Religiosität. Das Flüchtlingsselend, das mit Dunkelheit in einen symbolischen Zusammenhang gebracht wird, bezeichnet auf einer Darstellungsebene, die das Diskursive zugunsten des Suggestiv-Imaginären längst verlassen hat, die Ausgangslage des dichterischen Subjekts. Der Stundengott ist die zeitlich befristete Rettung aus der Not. Benn behält

---

<sup>1226</sup> SW III. S. 246.

<sup>1227</sup> Ebd. S. 245f.

<sup>1228</sup> In *Epilog und Lyrisches Ich* (1927) ist die Verbindung des Götter- mit dem Stundenmotiv zwar durchaus schon angelegt – „ein neues ICH, das die Götter erlebt“ (SW III. S. 131), „Nun ist solche Stunde, manchmal ist es dann nicht weit. [...] Nun eine Müdigkeit aus schweren Nächten, Nachgiebigkeit des Strukturellen oft von Nutzen, für die große Stunde unbedingt.“ (S. 132) –, aber der naheliegende Begriff des Stundengottes, der stark an das Konzept der ‚Augenblicksgötter‘ des berühmten Religionswissenschaftlers Hermann Usener erinnert, taucht bei Benn erst später auf. Für Usener stellten die Augenblicksgötter die ursprünglichste Gotteskategorie dar. Später seien in der religiösen Begriffsbildung dann die so genannten Sondergötter und persönlichen Götter hinzugekommen. Vgl. dazu Useners Hauptwerk: *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* [1. Aufl. 1896 Bonn]. Mit Geleitworten von Martin P. Nilsson und Eduard Norden. 4., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 1985. S. 280. Benn wird den Begriff des Stundengottes im Anschluss an den Essay *Zur Problematik des Dichterischen* in verschiedenen Texten gebrauchen, beispielsweise in der *Akademie-Rede* (1932), SW III. S. 392, sowie mehrmals im *Lebensweg eines Intellektualisten* (1934), SW IV. S. 178f.

das Schema aus Problem und Lösung – Flüchtlingselend und Stundengott – bei und formuliert eine rhetorische Frage:

Was bleibt als Transzendenz nichtmetaphorischen Geschlechts, als Realität mit Wahnsymbolen, Kanon des Natürlichen und Hieroglyphe aus Phantasmen, die Materie ohne Idee und doch das Medium, aus ihm das Magische zu trinken –: der *Körper* ist es mit seinem der Willkür entzogenen Terrain, auf dem wir doppelzünftig wohnen, seinem nur zu Zweidrittel geborenen, zu einem Drittel ungeborenen Sein, seinen in Traum wie Wachen gleich unerforschlichen Regionen, Schattenreich, von dem es keine Rückkehr gibt, stygisches Land, bei dem die Götter schwuren.<sup>1229</sup>

Es lässt sich nicht eindeutig klären, wie die Frage aufzufassen ist. Das hängt mit der Ambivalenz der Kombination aus dem Verb ‚bleiben‘ und der Präposition ‚als‘ zusammen. Die Frage kann auf zweierlei Weise ausgelegt werden. Erstens: Was bleibt anderes als die Transzendenz nichtmetaphorischen Geschlechts? Zweitens: Als was, d. h. in welcher Form ist die Transzendenz nichtmetaphorischen Geschlechts möglich? Unabhängig davon, ob nach der zweiten Lesart die Präposition ‚als‘ die Funktion hat, zwei Elemente im gleichen Kasus, hier im Nominativ, in ein Verhältnis der Identität, der Funktion oder der Stellvertretung zu stellen – beispielsweise Benn als Dichter – oder sie Teil eines verkürzten Vergleichs ist – im Sinne von ‚was anderes als‘ –, hebt Benn die Notwendigkeit von Transzendenz hervor. Mag die Transzendenz des nichtmetaphorischen Geschlechts auch nur ein Behelf, Ersatz, ein Surrogat sein, dessen Wert nicht an den einer ursprünglichen Transzendenz heranreicht, so steht die Transzendenzbedürftigkeit des dichterischen Ich außer Frage. Es befindet sich auf der Flucht vor Positivismus, vor den „Quantenquerulanten“,<sup>1230</sup> vor der Verpflichtung auf den historischen Prozess und kann, um im Bilde des Flüchtlings zu bleiben, nicht auf dieser Seite der Grenze stehen bleiben. Es strebt über die Grenze hinaus. Benns Frage könnte auch umformuliert werden: Wo findet das metaphorische Geschlecht, der Mensch in unmythisch gewordener Gesellschaft nach Unger, die Möglichkeit zur Transzendenz, zu dem die Menschen des nichtmetaphorischen ergo mythischen Geschlechts fähig waren? Diese spezifische Art Transzendenz steht zugleich in einer Reihe mit Entitäten, die aufgrund des syntaktischen Parallelismus als Analoga

---

<sup>1229</sup> Ebd. S. 246; Hervorhebung im Original.

<sup>1230</sup> Ebd. S. 245.

aufzufassen sind: mit einer Realität, die durch Wahnsymbole zersetzt oder – neutral gewendet – um diese ergänzt ist, ein „Kanon des Natürlichen“, wohl ein Ensemble natürlicher Formen,<sup>1231</sup> dessen Gegenpol sich als Hieroglyphe, als rätselhafte Zeichenstruktur darstellt, und zuletzt mit einer Materie, die, bar jeder Idee, als Medium für magische Umwandlungsprozesse fungiert. Jedes Glied in dieser Reihe zeichnet sich durch Antithetik aus. Folglich muss diese Widersprüchlichkeit auch für die zur Frage stehende Transzendenz gelten. Wo kann das metaphorische, nichtmythische, spätzeitliche Geschlecht das transzendente Potenzial hernehmen, das den nichtmetaphorischen, mythischen, frühen Völkern gegeben war?

Bevor die Antwort untersucht wird, die Benn auf die Frage nach der Transzendenz im nachmythischen Zeitalter gibt, sei noch darauf hingewiesen, dass auch die zum Gedanken der Transzendenz im unmythischen Zeitalter parallel gestellten Elemente teilweise auf die Prägung durch Ungers mythostheoretischen Aufsatz hindeuten. Das gilt für die ‚Realität mit Wahnsymbolen‘ ebenso wie für den ‚Kanon des Natürlichen und Hieroglyphe aus Phantasmen‘. Wie es scheint, ließ sich Benn bei der Konstruktion dieser Antithesen von einem bestimmten Abschnitt in Ungers *Problem der mythischen Realität* anregen. Darin berichtet Unger vom Glaubenskampf, den die Hebräer laut Pentateuch untereinander führten. Der Monotheismus musste sich in einer totemistischen Wirklichkeit gegen verschiedene Tierkulte behaupten. Unger merkt dazu an, dass der Mensch in unmythischer Zeit dem Problem des „Rückfalls in den Polytheismus“<sup>1232</sup> verständnislos gegenüberstehe:

[...] heute wäre dieser Dienst an Wahngelbildern leicht zu unterlassen, und wenn es auch damals leere Phantasien gewesen wären, so hätte diese in der Tat größte Schwierigkeit des Pentateuchkampfes nicht bestanden. Es gehört aber der ganze aberwitzige Hochmut der gegenwärtigen Menschheit dazu, zu glauben, die frühe Menschheit habe sich von tollen Einbildungen narren lassen und ihr ganzes Dasein in den strengen Dienst absurder Phantasmagorien gestellt. [...] Aber diese Wahngelbilde haben sich als drastische

---

<sup>1231</sup> Gelinde F. Miller schlägt vor, die Wendung ‚Kanon des Natürlichen‘ aufzulösen durch den „Inbegriff alles dessen, was wir als Natur empfinden“. G. F. M.: Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn. New York u. a. 1990. (= New York University Ottendorfer Series; N. F.; Bd. 29). S. 117. Das Bedeutungsspektrum des Kanonbegriffs ist recht weit, reicht von ‚Richtschnur‘ und ‚Gesamtheit der Regeln‘ über das ‚Verzeichnis‘ mustergültiger Schriftsteller, anerkannter Schriften und Heiliger und ‚Musterlösung einer mathematischen Aufgabe‘ bis zum ‚Musikstück, bei dem verschiedene Stimmen in bestimmten Abständen nacheinander einsetzen‘, und – als Femininum – zu einem ‚Schriftgrad‘. (Duden. Bd. 5: Das Fremdwörterbuch. Hrsg. v. d. Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. 9., aktual. Aufl. Mannheim u. a. 2007. S. 502f.).

<sup>1232</sup> PMR. S. 30.

Realitäten beglaubigt, denn es waren die biologischen Kräfte des hebräischen Volkes selbst, die von den Priestern der mythischen Urzeit gesammelt wurden, um mit ihnen etwas zu erreichen, was zu erreichen Bestimmung und Definition des Menschen-Geschlechtes ist: nämlich über die Natur hinauszukommen und über ihre Zwänge zu triumphieren.<sup>1233</sup>

Die Begriffe ‚Wahngebilde‘, ‚Phantasie‘ und ‚Phantasmagorie‘ sind demnach die despektierlichen, von Unverständnis zeugenden Bezeichnungen, auf die die Menschen einer unmythischen Zeit zurückgreifen, wenn sie über die in mythischen Berichten überlieferten Geschehnisse urteilen. Was die Spätzeit nicht in ihr Weltbild einzuordnen vermag, war für die Menschheit des mythischen Zeitalters unbestreitbarer, wenn auch nicht unbedingt alltäglicher Bestandteil ihrer Realität. Bennis spielt in seiner rhetorischen Frage zu den Möglichkeiten transzendenter Erfahrung auf die Scheidung zwischen der unmythischen und mythischen Realität an, die Unger damit begründet, dass die Erscheinungen der mythischen Welt zu einer bestimmten Zeit Realitätswert besessen hätten, weil die Angehörigen realer Völker ihre lebensgesetzlichen Kräfte zur Erzwingung wunderartiger Ereignisse hätten vereinigen können. Den Magiebegriff konnte Bennis zwar nicht von Unger übernehmen, doch ist es in einer diskursiven Umgebung, in der mit Transzendenz, Realität und Wahn, mit dem Kanon als dem Ensemble der Normen, des Normalen und der Hieroglyphe als dem fremden, rätselhaften Zeichensystem sowie mit Natürlichem und Phantasmagorischem die Grenzen und Grenzüberschreitungen des Wahrnehmungs- und Erkenntnisnormalzustandes thematisiert werden, alles andere als extravagant, mit dem Magiebegriff zu operieren. Im Hintergrund von Bennis Passus steht, was an den Nomina sichtbar geworden ist, Ungers Modell der mythischen Realität. Vom Mythos ist es nur ein kleiner Schritt zur Magie. Das lässt sich einerseits an der Begrifflichkeit eines prominenten Mythenforscher erkennen. So kommen in Cassirers Arbeiten zur Mythostheorie häufig die Doppeladjektive ‚mythisch-magisch‘ oder ‚magisch-mythisch‘ zum Einsatz.<sup>1234</sup> Andererseits legt Unger, ohne in seiner Schrift von 1926 auf magische Phänomene expressis verbis

---

<sup>1233</sup> Ebd. S. 31.

<sup>1234</sup> Ernst Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1923).- In: Ders.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 16: Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926). Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003. S. 75-104; beispielsweise ein „allgemeine[r] mythisch-magische[r] Verflechtungszusammenhang“ (S. 92), „die magisch-mythische Weltansicht“ (S. 94) oder eine „mythisch-magische[ ] Einheit“ (S. 97).

Bezug zu nehmen,<sup>1235</sup> den Magiebegriff selbst nahe, insofern er das mythische Geschehen darauf zurückführt, dass sich bei einem bestimmten Individuum in einem mythischen Volk „biologisch exzeptionelle Vorgänge“<sup>1236</sup> offenbarten, die „über dem Machtniveau der unverbundenen, ‚normalen‘ einzelnen Individuen“<sup>1237</sup> lägen und im Rahmen eines gegen die Natur gerichteten Rituals herbeigeführt würden. Zu Benns bemerkenswerter Aussage, das sich das Magische „trinken“<sup>1238</sup> lasse, gibt es am Ende des Essays eine Analogie. Dort heißt es über die mystische Partizipation als einen der Vergangenheit angehörenden Modus der Wirklichkeitskonstitution, dass durch sie „saughaft und getränkeartig die Wirklichkeit genommen und in Träumen und Ekstasen abgegeben“ worden sei.<sup>1239</sup>

Die Antwort auf das in einer rhetorischen Frage zum Ausdruck gebrachte Transzendenz-Postulat lautet: „der Körper [...] mit seinem der Willkür entzogenen Terrain“.<sup>1240</sup> Mit dieser Bestimmung des Ortes, an dem der Übergang, die Transzendenz von einer Wirklichkeit in eine andere erfolgen kann, knüpft Benn an Ungers Ausführungen über die Vielheitssummation der mythischen Völker an. So führte Unger die Entstehung der mythischen Ereignisse, die Offenbarung göttlicher Wesen und die Bildung eines Volkskörpers auf die Möglichkeit zurück, die unwillkürlichen, unbewussten Lebenskräfte, die in allen zum Volk gehörenden Individuen vorhanden sind, in einem Individuum zu vereinigen und so eine Kraft entstehen zu lassen, deren Wirkung groß genug ist, um naturgesetzliche Ereignisketten zeitweise zu unterbrechen. Ungers Ritualauffassung sieht vor, dass jedes Ritual gegen die Natur gerichtet sei, auf eine „Natur-Unterbindung“ abziele und exakt „auf der Grenze zwischen willkürlichem und unwillkürlichem Organismus“

---

<sup>1235</sup> In WME werden Magier im Zusammenhang mit Priestern und Medizinmännern erwähnt (S. 97).

<sup>1236</sup> PMR. S. 18.

<sup>1237</sup> Ebd. S. 17.

<sup>1238</sup> SW III. S. 246.

<sup>1239</sup> Ebd. S. 247. Bruno Hillebrand macht sich in seiner Untersuchung der Bennschen Poetik die Trinkmetaphorik für sein analytisches Vokabular zu Eigen: „Die permanente Beschwörung des Rausches und der Ekstase, der produktiven Steigerung und organischen Transzendenz atavistischer Schichten, diese ständige Beschwörung einer mystischen Partizipation an prälogischer Substanz, *diese Sucht* zum Halluzinatorischen, *zum Trank der Stundengötter* signalisiert die implosive Krise der Metaphysik mehr noch als alle Spekulationen.“ B. H.: „Steigern Sie Ihre Augenblicke!“ Die nihilistische Metaphysik der Leere.- In: Ders.: Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit. Von Goethe bis heute. Göttingen 1999. (= Kleine Reihe V & R; Bd. 4011). S. 125-137; hier S. 132; Hervorh. d. Verf. Der philologische Erkenntnisgewinn solchen Spiels mit den Denkfiguren und Motiven, die Benn verwendet – dem Mythologem der Stundengötter und der Trinkmetaphorik –, darf bezweifelt werden.

<sup>1240</sup> SW III. S. 246.

einzusetzen habe.<sup>1241</sup> Als biologische Funktionen, die an dieser Grenze partizipieren, nennt Unger die Sexualität, die Ernährung und die Atmung. Um den Übergang von der normalen zu der außerordentlichen Naturordnung einzuleiten, bedürfe es einer „Vergewaltigung der halb-willkürlichen, halb-unwillkürlichen organischen Zwänge“, wie es in Ungers drastischer Diktion heißt. Bezogen sich die Ausführungen über das Ritual, die sich von herkömmlichen religionswissenschaftlichen und ethnologischen Ritualkonzeptionen beträchtlich unterscheiden, auf die Menschheit nur in mythischen Zeitaltern, so hebt Unger den Ansatz zur „Natur-Umkehrung“ als ein anthropologisches Bestimmungsmerkmal hervor:

Der Mensch ist dasjenige lebendige Wesen, welches die Natur zu vergewaltigen und zu beherrschen trachtet, mit der das Tier sich im Einklang befindet – der Mensch bedeutet einen Wendepunkt in der einfachen Naturordnung und den Beginn einer zweiten: den Versuch zu einer anderen Natur-Ordnung, welche das Bewusstsein passiert hat.

Die Fähigkeit des Menschen, Naturgesetze vorübergehend außer Kraft zu setzen, gehört für Unger zur psychophysischen Natur des Menschen, worin sich eine kleine Raffinesse, man könnte auch sagen: eine der konzeptuellen Aporien oder unauflösbaren Widersprüche in der Theorie der mythischen Realität äußert: der Mensch besitzt zwar einerseits die Fähigkeit zur Natur-Umkehrung, aber andererseits ist diese gegen die Natur gerichtete Fähigkeit wiederum konstitutiv für die menschliche Natur.

Benn spaltet die Einheit des Körpers auf in einen Teil ‚geborenes Sein‘ und einen Teil ‚ungeborenes Sein‘ und bestimmt das quantitative Verhältnis der beiden Teile mit zwei zu eins. Auch für diese sonderbar anmutende Mengenlehre bietet Ungers *Problem der mythischen Realität* die nötige Erläuterung. Im Hintergrund steht der differenzierte Vielheitsbegriff, mit dem Unger operiert, um die Entstehung mythischer Ereignissen zu erklären. So entsprechen die drei Drittel des körperlichen Seins, von denen Benn spricht und die er zu zwei Dritteln für geboren und zu einem Drittel für ungeboren erklärt, den drei Komponenten und Kraftressourcen eines Individuums, die sich gemeinschaftlich nutzen lassen. Unger unterscheidet bekanntlich die körperliche, psychische und die biologische oder lebensgesetzliche Komponente bzw. die „bewußt-handhabbare Körperkraft“, die „bewußte seelische

---

<sup>1241</sup> PMR. S. 15; dort auch das Folgende.

Intensität“ und die „unbewußte Lebenskraft“. <sup>1242</sup> Die Unwillkürlichkeitssphäre wird dabei der Artgemeinschaft, dem mythischen Kollektiv zugewiesen. Sie sei „Vielheitsausdruck“, insofern jedes Individuum der Art über diese Elemente der Körperorganisation verfüge. Das ist der Bennschen Diktion nach das ungeborene Drittel des Körperganzen.

Auch der nächste Abschnitt von *Zur Problematik des Dichterischen* geht auf Benns Unger-Lektüre zurück:

Von weither liegt in ihm [im Körper] ein Traum, ein Tier, von weither ist er mit Mysterien beladen, von jenen frühen Völkern her, die noch die Urzeit, den Ursprung in sich trugen, mit ihrem uns so völlig fremden Weltgefühl, ihren rätselhaften Erfahrungen aus vorbewußten Sphären, in deren Körpern das Innenbewußtsein noch labil, die Konstruktionskräfte des Körpers noch frei, d.h. dem Bewußtsein als dem Zentrum der Organisation zugänglich waren, noch beweglich war, was heute längst der Willkür entzogen ist, biologisch von uns differenter Typ, archaische Masse, Fröhschicht, die im Totem noch das Tier begriff mit warmer Wunde. <sup>1243</sup>

Benn nimmt an dieser Stelle Bezug darauf, dass Unger das Unverständnis der eigenen Zeit gegenüber den in mythischen Berichten überlieferten Geschehnissen mit einer andersartigen Wirklichkeitsauffassung erklärt. Diese erkenntnis- und wahrnehmungstheoretische Alterität ist mit einer biologischen Differenz zwischen mythischen und unmythischen Völkern begründet. Während nämlich für die Völker der mythischen Zeit die Vitalkräfte noch zugänglich, durch bewusste Handlungen beeinflussbar seien und schöpferisch genutzt werden könnten, erwiesen sich für die unmythischen Völker der Spätzeit diese energiegeladenen Kräfte als unzugänglich. Unger beschreibt diese Andersartigkeit in einem Abschnitt, den Benn Wellershoff zufolge in seiner verloren gegangenen Ausgabe vom *Problem der mythischen Realität* angestrichen hat:

[...] wir kennen die Vitalkräfte nur als fest kontingente, fest dosierte und unzugängliche, nicht mehr schöpferisch bewegliche Intensitäten, die das Leben tragen. Die Voraussetzung einer Steigerung, einer Anhäufung dieser biologischen Energien aber

---

<sup>1242</sup> Ebd. S. 13.

<sup>1243</sup> SW III. S. 246.



ist ihre Zugänglichkeit, d. h. die *Lockerung* aus ihrer fest dosierten normgemäßen Unzugänglichkeit.<sup>1244</sup>

Benn gibt der im Deutschen deutlich selteneren Variante ‚zugänglich‘ gegenüber der von Unger verwandten Standardvariante ‚zugänglich‘ den Vorzug.<sup>1245</sup> Seine Darstellung der biologischen Differenz stimmt jedoch im Wesentlichen mit Ungers Vorgaben überein. Heute ist der Willkür entzogen, nicht mehr zugänglich, was bei den frühen – Unger: den mythischen – Völkern noch zugänglich war: die Konstruktionskräfte des Organismus. Ungers Lehrer Goldberg sprach angesichts der biologischen Veränderung, die sich beim Übergang vom mythischen zum unmythischen Zustand eines Volkes vollziehe, von einer Fixation. Er nahm an, dass es eine „biologische[ ] ‚Zwischenschicht‘ [...] zwischen Geist und Materie“ gebe, in der „Gewalten“ herrschten, die den „unmetaphysischen, normalen Weltbetrieb“ aufrecht erhielten.<sup>1246</sup> Wenn diese metaphysikfeindlichen Gewalten über ihr Gebiet hinausgreifen, verliert nach Goldberg das Volk die Fähigkeit zur Metaphysik, zur Kommunikation mit dem ihm eigenen Gott, den Goldberg als biologisches Zentrum auffasst. Fixation ist für Goldberg der „geborene Feind der Metaphysik“.<sup>1247</sup> Bei Eintreten der Fixation und dem Abbrechen der Verbindung zwischen der biologischen Kraftquelle, dem Gott, und dem Kraftfeld, dem Volk, werden Metaphysik-Surrogate notwendig. Anstatt auf den Goldbergschen Terminus der Fixation zurückzugreifen, unterscheidet Unger die mythischen und unmythischen Völker danach, ob die Vitalkräfte noch zugänglich oder schon unzugänglich sind. Die

---

<sup>1244</sup> PMR. S. 14; Hervorhebung im Original. Dieter Wellershoff, der Benns Exemplar einsehen konnte, überliefert, dass Benn sich diesen Abschnitt angestrichen hatte. D. W.: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Köln u.a. 1958. (= Ullstein Buch Nr. 499). S. 115. Da das Buch weder in die Nachlassbibliothek Benns noch die Bibliothek der Witwe Ilse Benn [beide DLA] eingegangen ist, muss man sich mit diesem einzelnen Hinweis begnügen.

<sup>1245</sup> Laut *Deutschem Wörterbuch* ist ‚zugänglich‘ eine Variante zur Hauptform ‚zugänglich‘. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 16: Zobel – Zypressenzweig. Leipzig 1954. Sp. 396f.

<sup>1246</sup> Goldberg: Die Wirklichkeit der Hebräer. A. a. O. [Kap. V. Die Fixation, ihre Auswirkungen und ihre Gegenreaktion. A. Die Fixation] S. 44. Im *Lebensweg eines Intellektualisten* erwähnt Benn „eine Zwischenschicht zwischen Natur und Geist“ (SW IV. S. 179). Das scheint ein – unausgewiesenes – Goldberg-Zitat zu sein. Benn kann Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* natürlich aus Ungers Schriften. In seinem Leseexemplar von Dacqués *Leben als Symbol* [DLA] befindet sich eine Randnotiz an der Stelle, wo Goldberg erwähnt und die Quintessenz seines Werks zusammengefasst wird: „Goldberg zeigt nun in großartiger Weise, wie die ganze Geschichte des Pentateuch sozusagen ein einziger großer Kampf gegen alles totemistische Heidentum auch in Israel selbst ist.“ (LS. S. 186). Benn ergänzt am Rand den Titel von Goldbergs Werk.

<sup>1247</sup> Goldberg: Die Wirklichkeit der Hebräer. S. 46.

„Konstruktionskräfte[ ] der Körperorganisation“<sup>1248</sup> könnten im ersteren Fall erreicht werden, wenn rituelle Handlungen an den Grenzbereichen zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Funktionsbereichen des Körpers einsetzten. Mit den Kräften aller zum Kollektiv gehörenden Individuen ließen sich so beim auserwählten Individuum die außerordentlichen körperlichen Erscheinungen erzwingen. Ungers Vorstellung, dass die Vitalkräfte aus ihrer Unzugänglichkeit gelockert werden müssten, wird von Benn in der These aufgegriffen, dass der Körper dem Individuum die „Stellen seiner Lockerungen“ zeige, von denen die „Durchbruchversuche“ ausgehen könnten.<sup>1249</sup>

Schließlich verbindet Benn den biologisch differenten Typ, den die frühen Völker darstellen, mit dem Totemismusthema. Auch darin hält er sich eng an *Das Problem der mythischen Realität*, denn Unger leitet die „Realität des Totemismus“<sup>1250</sup> aus den andersartigen biologischen Rahmenbedingungen ab. Das Totemtier eines Stammes verkörpert Unger zufolge in vollkommener Weise diejenige biologische Sonderanlage, über die ein Stamm oder ein Volk nur vorübergehend und nur in Gestalt des repräsentativen Individuums verfügen kann. Mensch und Tier seien Artgenossen, das Tier als empirisches Abbild des Gottes dem Menschen jedoch übergeordnet.<sup>1251</sup> Unger ist bei weitem nicht der einzige unter Benns für den Essay prägenden Gewährsleuten, der sich mit dem Totemismus auseinandersetzte. Das Thema wird in unterschiedlicher Intensität auch von Lévy-Bruhl, Dacqué und Bychowski behandelt.

---

<sup>1248</sup> PMR. S. 14.

<sup>1249</sup> SW III. S. 246. Die Begrifflichkeit des Durchbruchs wie des experimentellen Versuchs ist weniger von Unger als von Goldberg geprägt. Mit einer rhetorischen Frage bekundet dieser die Notwendigkeit, die mythische Realität wiederherzustellen: „Wie findet mitten in der endlichen Wirklichkeit der Durchbruch einer neuen Lebensgesetzlichkeit statt?“ (Goldberg: Die Wirklichkeit der Hebräer. S. 274). Zur Bedeutung des für Goldberg und Unger zentralen Experimentbegriffs Manfred Voigts: Jüdisches Denken im Frühexpressionismus. Oskar Goldberg und Erich Unger im Zeichen Friedrich Nietzsches.- In: Jüdischer Nietzscheanismus. Hrsg. v. Werner Stegmaier u. Daniel Krochmalnik. Berlin u. New York 1997. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 36). S. 168-187, insbes. S. 172f. Voigts stellt die Bedeutung des Experimentierens bei Unger und Goldberg in den Horizont Nietzschescher Philosopheme und der naturwissenschaftlichen Sozialisation, die Goldberg und Unger verband.

<sup>1250</sup> PMR. S. 28.

<sup>1251</sup> Ebd. S. 28f.

### 5.4.3.3 *Der Aufbau der Persönlichkeit vor dem Hintergrund von Ungers Mythosauffassung*

Im Kommentar, den die Stuttgarter Ausgabe zum Essay *Zur Problematik des Dichterischen* gibt, taucht der Name Erich Ungers nicht auf. Dagegen ist Unger im Kommentar zu dem im gleichen Jahr, aber ein paar Monate später veröffentlichten *Aufbau der Persönlichkeit* mit zwei Arbeiten vertreten. Die Liste, die auf Wellershoffs Quellenforschung basiert, enthält neben der Arbeit von 1926, *Das Problem der mythischen Realität*, auch die Monographie von 1930, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*.<sup>1252</sup> Wie aus der vorangehenden Untersuchung von *Zur Problematik des Dichterischen* hervorging, übernahm Benn verschiedene Motive und Denkfiguren aus Ungers kleinem Buch, das sich als Einleitung in Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* verstand. Es konnte zwar leider kein auf den Monat oder das Quartal exakter Publikationstermin der bei R. Oldenbourg erschienenen Monographie ermittelt werden; ebenso wenig hinterließ Benn in seinem Leseexemplar einen Vermerk, der den Erwerb oder die Lektüreperiode anzeigte. Da Benn jedoch ein paar Formulierungen von Unger übernahm, die dieser im Zusammenhang mit der schöpferischen Ausnutzung der Lebensenergie nur in dem Aufsatz von 1926 gebrauchte, kann die Beeinflussung durch die Monographie für den Essay *Zur Problematik des Dichterischen* ausgeschlossen werden, zumal dieser bereits im April 1930, also zu einem recht frühen Zeitpunkt im Publikationsjahr, in der *Neuen Rundschau* erschien. Sprach Unger dort und nur dort von „Lockerung“, „Konstruktionskräften der Körperorganisation“, von einer „Unwillkürlichkeitssphäre“ sowie von Energien, die entweder noch ‚beweglich‘ waren oder schon ‚unbeweglich‘ geworden waren,<sup>1253</sup> so finden sich bei Benn ganz ähnlich lautende Ausdrücke: nämlich „Lockerungen“, das „der Willkür entzogene[ ] Terrain“, „vorbewußte Sphären“, die „Konstruktionskräfte des Organismus“ sowie etwas, das „noch beweglich“ war.<sup>1254</sup> Lediglich der Begriff der Zugänglichkeit lässt sich nicht eindeutig der früheren von Ungers Arbeiten zuordnen.<sup>1255</sup> Da der *Aufbau der*

---

<sup>1252</sup> Kommentar SW III. S. 529.

<sup>1253</sup> PMR. S. 14 u. 18.

<sup>1254</sup> SW III. S. 246.

<sup>1255</sup> WME. S. 72.

*Persönlichkeit* im November 1930, ebenfalls in der *Neuen Rundschau*, erschien, nachdem Benn den Text im Vormonat im Rundfunk vorgetragen hatte, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass Benn sich die Monographie bis zu diesem Zeitpunkt angeeignet und durchgearbeitet hatte. Der Kommentar der Stuttgarter Ausgabe rechnet demzufolge beide Arbeiten zum Quellenhorizont des Aufsatzes hinzu. Doch ist der textphilologische Nachweis dazu erst noch zu führen.

In Benns Persönlichkeitstheorie kehren bestimmte Aspekte wieder, die sich bereits in *Zur Problematik des Dichterischen* als „Lesefrüchte“<sup>1256</sup> aus Ungers biologischer Mythostheorie identifizieren ließen. Zu den tragenden Elementen aus Ungers Theorie, auf die Benn im *Aufbau der Persönlichkeit* zurückkommt, gehört als erstes die Ansicht, dass sich Völker, die sich von den Menschen der gegenwärtigen Zivilisation unterscheiden, nicht nur im Hinblick auf ihre Denk- und Symbolformen als andersartig erwiesen, sondern ein „biologisch von uns differenter Typ“<sup>1257</sup> seien, wie Benn es in *Zur Problematik des Dichterischen* ausdrückte. Unter Berufung auf Forschungsergebnisse der Soziologen schreibt Benn nun ein paar Monate später den Angehörigen primitiver Völker eine „an einer anderen Wirklichkeit gebildete Erfahrung“<sup>1258</sup> zu. Im Kap. 5.1.3.1 wurde zwar darauf aufmerksam gemacht, dass hinter dem von Benn gewählten Kollektivum ‚die Soziologen‘ vornehmlich Lévy-Bruhl gesehen werden muss, auf den die Stellenbezeichnung ‚Soziologe‘ insofern zutrifft, als er der religionssoziologischen Schule um Durkheim angehörte. Diese eindeutige Quellenhypothese muss dahingehend zurückgenommen werden, dass auch Unger, ohne Soziologe zu sein, die Auffassung vertritt, dass andersartige Erfahrungssysteme mit Differenzen der äußeren, objektiven oder körperlich-biologischen Wirklichkeit zu erklären seien. Im *Problem der mythischen Realität* kritisierte Unger die zeitgenössische Mythenforschung dafür, dass den Völkern aus zum Teil entlegenen Zeitaltern zwar seelisch-geistige Andersartigkeit zugestanden werde, dass aber ansonsten an der falschen Prämisse festgehalten werde, „die objektiv seiende Realität“ sei „im Grunde dieselbe in allen Zeitaltern“.<sup>1259</sup> In dem gleichen Abschnitt, in dem Benn sich auf die soziologischen Erkenntnisse beruft,

---

<sup>1256</sup> Helmut Lethen spricht von ‚Lesefrüchten‘ angesichts der Spuren, die Benns Unger-Lektüre in der Prosadichtung *Der Ptolemäer* hinterlassen hat. H. L.: Gelegentlich auf Wasser sehen. Benns Inseln.- In: Zeitschrift für Ideengeschichte 2. H. 4. 2008. S. 45-53; hier S. 52.

<sup>1257</sup> SW III. S. 246.

<sup>1258</sup> Ebd. S. 265.

<sup>1259</sup> PMR. S. 32.

heißt es über die mystische Partizipation, dass sie zu „einer Art Weltbild“ geführt habe „auf Grund einer universellen körperlichen Basis für die Erlebbarkeit des Seins.“<sup>1260</sup> Die universelle körperliche Basis kann und muss selbstverständlich im Zusammenhang mit Lévy-Bruhls Begriff der Kollektivvorstellung als ein Komplex aus intellektuellen, motorischen und emotionalen Elementen verstanden werden. Die Universalität bezöge sich in dem Fall auf die ganzheitliche Inanspruchnahme des Individuums bei der Operation mit Kollektivvorstellungen. Mit gleichem Recht darf aber auch Ungers eigenwillige Vorstellung in den hermeneutischen Horizont einbezogen werden – die Vorstellung, dass mythisches Geschehen sich damit erklären lasse, dass die Kraftsummutation der Individuen eines realen Volks umfassend sei, also neben den körperlichen und seelischen auch die biologischen oder lebensgesetzlichen Kräfte einbeziehe.

Mit Blick auf die Phänomenologie der Schizophrenie sagt Benn, dass ein Kranker sich in den mit der Schizophrenie einhergehenden „blühenden und schöpferischen Perioden“ aufschwinde zu einem „zauberhaften Meister mit alten Kräften aus einer anderen biologischen Welt“.<sup>1261</sup> Dieser Darstellung liegt selbstverständlich wieder die Ungersche Vorstellung zugrunde, dass sich die wunderartigen, heute unverständlichen Erscheinungen des mythischen Zeitalters der Verfügbarkeit, Zugänglichkeit und Summierbarkeit der biologischen, unwillkürlichen Kräfte verdanken. Die andere biologische Welt unterliegt – in der Terminologie Goldbergs – noch nicht der Fixation der Schicht zwischen Materie und Geist. Der anthropologische Wandel spricht sich ferner in Benns Antwort auf die Frage aus, „[w]oher das alles“ stamme, was sich den Schizophrenen in den schöpferischen Perioden der Krankheit erlebnishaft offenbare: „Nicht aus dieser Welt. Aus früheren Welten [...]“.<sup>1262</sup> Das ist zum einen eine Anspielung auf das Christus-Wort im Johannesevangelium,<sup>1263</sup> zum anderen ein Rekurs auf Ungers Ansicht, dass sich die mythischen Völker in biologischer Hinsicht von den unmythischen unterscheiden.

Ein weiteres Motiv, auf das Benn bereits bei Unger aufmerksam werden konnte, bevor er die Monographie aus dem Jahre 1930 durchgearbeitet hatte, ist die

---

<sup>1260</sup> SW III. S. 265.

<sup>1261</sup> Ebd. S. 273f.

<sup>1262</sup> Ebd. S. 274.

<sup>1263</sup> Christus erwidert auf die Frage des Pontius Pilatus, ob er der König der Juden sei: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh. 18, 36).

Zentralität des Körpers. Ist der Körper bei Unger der Ort, an dem sich die mythischen Erscheinungen, letztlich die Götter offenbaren, so funktionalisiert ihn Benn zum Ort, an dem der Ursprung neuer geistiger Konstruktionen liegt: „Will er uns vielleicht eine neue Wahrheit schenken, haben wir ihm vielleicht ein neues Urwort entlockt?“<sup>1264</sup> Der Körper ist in dem Wechselverhältnis der gebende, ‚schenkende‘, das dichterische und denkende Subjekt der nehmende, empfangende Part. Wahrheit und Urwort entspringen einem Experiment mit den konstruktiven Kräften, die im Körper gebunden sind. Der Erkenntnisprozess erhält rituellen Charakter. Dass eine solche Lesart geboten ist, wird durch das Verb ‚entlocken‘ angezeigt. Die Aufgabe des Entlockens obliegt einem Kultspezialisten, der sich akribisch an ein vorgeschriebenes Handlungsmuster halten muss, um eine Offenbarung aus der ansonsten unzugänglichen oder unsichtbaren Sphäre zu erzwingen. Auch das zentrale Element in Ungers Ritualkonzept, der Widerstand gegen die einfache Naturordnung, das vorübergehende Durchsetzen einer gegen die Natur gerichteten Ordnung wird in den Aufsatz *Der Aufbau der Persönlichkeit* aufgenommen. So rechnet Benn mit der Möglichkeit, dass der menschliche Geist ein gegen Leben, Biologie und die von der Natur vorgegebenen Einschränkungen und Gesetzmäßigkeiten gerichtetes Prinzip sei:

Mag nun auch der menschliche Geist als ein anderes Prinzip wie das des Lebens erscheinen, mag er diesem Prinzip entgegenstehen, [...] mag er immer mit dem Biologischen kämpfen, um sich seiner Kausalität und Determiniertheit zu entziehen, immer das Nützliche und zu Erwartende unterlassen, um das Ferne und Berauschte als Ziel zu sehen [...] –: in der Persönlichkeit ist er für immer mit dem Körper verbunden, in ihrer Geschichte für immer mit dem Körper zur Gestaltung des Seins vereint [...].<sup>1265</sup>

Die Gemeinsamkeit dieser bisher in Betracht gezogenen thematischen und motivischen Berührungspunkte zwischen Benns Essay und Ungers Mythostheorie besteht darin, dass der Rekurs auf die im Laufe des Jahres 1930 erschienene Monographie nicht erforderlich gewesen wäre. Die Aspekte der Körperzentriertheit, der anthropologischen Tendenz gegen die Natur, der Ritualität und der biologisch begründeten Differenz zwischen mythischen und unmythischen Völkern sind allesamt in Ungers Aufsatz von 1926 vorgezeichnet. An dieser Stelle soll aber noch

---

<sup>1264</sup> SW III. S. 276.

<sup>1265</sup> Ebd. S. 275.

der Versuch unternommen werden, herauszufinden, ob der Kommentar der Stuttgarter Ausgabe mit der Annahme richtig liegt, dass auch Ergebnisse aus Benns Auseinandersetzung mit *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* in den *Aufbau der Persönlichkeit* eingeflossen sind.

Man könnte versucht sein, einen ersten Beleg für den Einfluss von Ungers Monographie in dem Ausdruck „Simsonmythe“<sup>1266</sup> zu erkennen, den Benn im Rahmen seiner Darstellung schizophrener Wahrnehmungsformen verwendet. Schließlich wird der alttestamentliche Mythos um den mit übermenschlicher Körperkraft gesegneten Simson in Ungers Kapiteln zur Bestimmung des Mythischen zweimal thematisiert.<sup>1267</sup> Doch ist das Simson-Motiv in Benns Essay kein Element, das auf Unger zurückgeht. Es stellt vielmehr eine Übernahme aus einer der psychologischen Quellen dar, deren Material Benn in seinem Essay verwertete. In Alfred Storchs Buch *Das archaisch-primitive Erleben und das Denken der Schizophrenen*, das für den gesamten Passus über die Wahrnehmungen und Visionen des Schizophrenen die Materialgrundlage bietet, konnte Benn nachlesen, dass bei einigen Schizophrenen „der Glaube an die Zaubertätigkeit der Haare“<sup>1268</sup> eine Rolle spiele: „Dieser Glaube an die magische Kraft der Haare ist typisch archaisch. Man denke an den Simsonmythus.“<sup>1269</sup> Die Beschäftigung mit Benns Ausdruck ‚Simsonmythe‘ bringt also keinen weiteren Aufschluss in der Frage, ob *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* Relevanz für den zweiten großen Essay aus dem Jahr 1930 besessen hat. Dieser Nachweis wird sich daher auf andere Befunde stützen müssen.

---

<sup>1266</sup> Ebd. S. 273.

<sup>1267</sup> 1. „aber der althebräische Mythos etwa, der die Vorgänge um Simson berichtet, will *durchaus* behaupten, dass die Unversehrtheit der Haare des Simson, die Enthaltung von Wein und Rauschstoffen schon für die Mutter des Helden vor dessen Geburt und anderes in Wirklichkeit Bedingung seiner wunderbaren Kraft gewesen sei, der Mythos will die historisch-verbürgte *Realität* der Taten Simsons und ihrer Ursachen, die ja als Bestandteile der *politischen Geschichte* dargestellt werden, aussagen.“ (WME. S. 41; Hervorhebung im Original.); 2. „Psychologische Mythendeutung heißt Ablehnung schon der *Fragestellung: Wie kann die mythische Behauptung der buchstäblichen Wirklichkeit entsprechen?* Also etwa: Wie könnte in Wirklichkeit Simsons Haar Bedingung seiner Kraft sein? – und bedeutet Ersetzung dieser Frage durch die psychologische: *Wie ist es denkbar, daß das Bewußtsein zu den mythischen Aussagen kommt?* (scilicet: da doch offenbar die Verknüpfung in der Realität ‚unmöglich‘ ist); also etwa: Wie kommt die *Phantasie* dazu, ‚Haar‘ und ‚übermenschliche Kraft‘ zu verknüpfen?“ (Ebd. S. 48f.; Hervorhebung im Original.). Im AT wird die Geschichte von Simson im Buch Richter 13-16 erzählt.

<sup>1268</sup> Alfred Storch: *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem.* Berlin 1922. (= Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie; Bd. 32). S. 38

<sup>1269</sup> Ebd.; an diesem Beispiel der Begriffsentlehnung lässt sich sehr eindrucksvoll darstellen, dass Benn das eingedeutschte Morphem ‚Mythe‘ den klassischen Varianten vorzieht.

Benn definiert in Anlehnung an ein neues Leitbild in der Wissenschaft die Persönlichkeit als „eine nur vom gesamten Organismus zusammenfaßbare und dirigierbare Totalität“<sup>1270</sup> Im Aspekt der Totalität konvergiert diese Persönlichkeitsauffassung mit einem Gedankengang, den Benn etwas später, ausgehend vom Goetheschen Körper- und Organismusverständnis, entwickelt. Im Anschluss an ein Goethe-Zitat aus der *Italienischen Reise* staunt Benn über die darin zum Ausdruck kommende „Wendung auf eine im Körper wirkende Totalität“.<sup>1271</sup> Aus beiden Textstellen geht hervor, dass der Körper als eine Totalität anzusehen ist. In Ungers *Problem der mythischen Realität* wird dem Körper zwar ebenfalls die zentrale Rolle zugewiesen bei der Hervorrufung mythischer Ereignisse,<sup>1272</sup> doch verbindet Unger dies nicht mit einem Totalitätsbegriff. In *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* hingegen wird die Frage nach einer Instanz aufgeworfen, in der alle auseinander strebenden geistigen Anlagen – „Denken, Anschauen, Phantasie, Wollen, Tun“<sup>1273</sup> – eine Einheit bilden und gleichzeitig ihre maximale Stärke erreichen könnten. Unger geht davon aus, dass zueinander divergente Kräfte, einander widersprechende geistige Akte wie das wissenschaftliche Abstrahieren und das Phantasieren in einem gedachten Unendlichen wieder zusammenkommen. Diese Bewusstseins-einheit mit denkenden, anschauenden, bildenden und handelnden Teilkomponenten ist nach Unger im historischen Prozess außer Kraft gesetzt. Gefordert ist eine Totalität des Bewusstseins, deren Aufgabe darin bestehen soll, der menschlichen Bestimmung gemäß eine „zweite Erfahrungswirklichkeit“<sup>1274</sup> zu konstruieren. Diese Konstruktion soll Unger zufolge den Ansprüchen der Bewusstseinstotalität genügen. In diesem Zusammenhang setzt Unger das mythische Bewusstsein mit dem „Totalitätsbewußtsein des Anfangs“<sup>1275</sup> gleich. „[R]elativ zum geschichtlichen Bewußtsein“<sup>1276</sup> zeichne sich dieses durch seinen Vollständigkeitscharakter aus. Letztere Zuschreibung scheint Benn sich zu Eigen gemacht zu haben, wenn er die Goethesche Erkenntnisweise auf eine im Körper

---

<sup>1270</sup> SW III. S. 266.

<sup>1271</sup> Ebd. S. 276.

<sup>1272</sup> Vgl. etwa WME: „Der Kreis des möglichen Wunders verengert sich zunächst auf einen einzigen ganz bestimmten Bezirk innerhalb der Wirklichkeit: die körperliche Realität des Menschen selbst: – seine eigene psychophysiologische Anlage.“ (S. 74; von Benn markiert).

<sup>1273</sup> WME. S. 135.

<sup>1274</sup> Ebd. S. 188.

<sup>1275</sup> Ebd. S. 190; Abschnitt von Benn markiert.

<sup>1276</sup> Ebd.



wirkende „Totalität“ zurückführt, die von „Geschichte und Bewußtsein unzerstört“<sup>1277</sup> sei. Mit Unger stimmt Benn darin überein, dass den Anfangszustand Vollständigkeit und Intaktheit kennzeichneten und dass mit der im Laufe der Geschichte erfolgten Ausdifferenzierung des Bewusstseins in Teilpotenziale eine Zerstörung der intakten Struktur einhergehe.

Ein zweites Indiz für die begonnene Auseinandersetzung mit Ungers Monographie bietet Benns markante Verbindung von Konstruktion und Erkenntnis. Wiederum im Hinblick auf das Goethe-Wort aus der *Italienischen Reise* bezeichnet Benn den Organismus als „Konstruktor der Erkenntnis“.<sup>1278</sup> Dabei handelt es sich um eine ungewöhnliche Wendung. Die Anschauungs- und Ausdrucksweise, dass Erkenntnis das Ergebnis eines konstruktiven Prozesses sei, ist jedoch bei Unger vorgezeichnet, der nicht weniger gewöhnungsbedürftig die Feststellung trifft, dass Erfahrung und Wirklichkeit ‚gebaut‘ werden müssten.<sup>1279</sup> Im Kapitel ‚Einleitung. Kurze Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Systematik auf Grund der ontologischen Prinzipien Goldbergs‘ spricht Unger von „Konstruktionen der Erkenntnis“ und davon, dass das „Bewußtsein der denkenden und herstellenden Menschheit [...] von der ‚ersten‘, der *gegebenen* Erfahrung, der Empirie, *ausgehend*, mittels des unendlichen Konstruktionsbereichs auf eine zu *erreichende zweite* Erfahrung hin“ konstruiere.<sup>1280</sup> Vor dem Hintergrund dieser eigenwilligen Verbindung des Konstruktiven mit Erkenntnisvorgängen in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* wird die Titulierung des Körpers, des Organismus als eines ‚Konstruktors der Erkenntnis‘ in Benns Essay nachvollziehbar. Es bleibt jedoch 1930 bei dieser einen Verwendung des Konstruktionsbegriffs. Erst in *Nach dem Nihilismus* von 1932, wo Benn sein Gesetz des konstruktiven Geistes aufstellen wird, wird der Begriff größeres Gewicht erhalten.<sup>1281</sup> Der Nachweis dessen, dass Benn im *Aufbau der Persönlichkeit*, wie vom Quellenverzeichnis des Kommentars postuliert, schon aus Ungers Buch von 1930 schöpfte, muss sich letztlich mit den zwei markanten Begriffsverwendungen der Totalität und des Konstruktiven begnügen.

---

<sup>1277</sup> SW III. S. 276.

<sup>1278</sup> Ebd.

<sup>1279</sup> WME. S. 83 u. 145.

<sup>1280</sup> Ebd. S. 199; Hervorhebungen im Original.

<sup>1281</sup> „konstruktiver Geist als der eigentliche anthropologische Stil“ (SW III. S. 394); der Geist sei dem Leben „konstruktiv überlegen“ (S. 401); „alle Tragik des nihilistischen Erlebnisses in die formalen und konstruktiven Kräfte des Geistes legen“ (401f.); „Der uralte, der ewige Mensch, der primäre Monist, [...] erhebt sich noch einmal zu einer letzten Formel: der konstruktive Geist.“ (S. 402f.).

Eine deutlichere und verlässlichere Sprache spricht der Essay *Das Genieproblem*, der im Dezember 1930 in dem Band *Fazit der Perspektiven* veröffentlicht wurde und in dem Benn zum zweiten Mal innerhalb kurzer Zeit die Geniethematik behandelte. Bereits im September desselben Jahres hatte der *Querschnitt* einen Beitrag Bennis mit dem Titel *Genie und Gesundheit* abgedruckt. Benn war darin auf Erkenntnisse aus der Konstitutions- und Typenforschung eingegangen und hatte die physiologische Bedingtheit genialer künstlerischer Leistungen herausgestellt: „[...] kein Zweifel, der individuelle Organismus als medizinischer Begriff ist der Gestalter des Genies.“<sup>1282</sup> In dem ein paar Monate später veröffentlichten, längeren und wesentlich mehr Fallbeispiele genialer Persönlichkeiten präsentierenden *Genieproblem* erfolgt nun eine bedeutende Akzentverschiebung. Benn betrachtet das Genie zwar immer noch unter dem Aspekt der Entartung, der physiologischen Anomalie, doch erweitert er den Diskurs um eine „Wendung“<sup>1283</sup> vom Biologischen ins Soziologische. Er stellt bei der Erklärung für Geniewesen nicht das geniale Individuum in den Vordergrund, sondern die soziale Dimension.<sup>1284</sup> Seine Überzeugung ist folgende:

Genie wird nicht geboren, sondern entsteht. Nicht die Anlage, die Leistung, auch nicht der Erfolg allein genügt, um ein Genie zu werden, sondern es muß etwas anderes hinzukommen, nämlich die Aufnahme bei der Gruppe, beim Volk, bei der Zeit, häufig einer späteren. Genie muß erlebt werden. Man müßte also weniger von Genie sprechen als von *Geniewerdung*, es ist ein extrem soziologischer Prozeß, der aber nichts zu tun hat mit einer metaphysischen und unklaren Reifung der *Zeit* für Persönlichkeiten und Ideen, es ist ein kollektivistisches Umformungsphänomen, am Ausgang steht die historische Figur und am Ende steht das Genie.<sup>1285</sup>

Bennis Verständnis von Geniewerdung als einem Kollektivphänomen entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit Ungers mythostheoretischen Überlegungen. Ablesen lässt sich dies an der Ausdrucks- und Darstellungsweise. So arbeitet Benn mit den

---

<sup>1282</sup> SW III. S. 256.

<sup>1283</sup> Ebd. S. 286.

<sup>1284</sup> Für Eva Geulen zeichnet sich an dieser Stelle ein „Antagonismus zwischen Genie und Volk“ ab, der in dem späteren Essay *Zucht und Zukunft* durch den „Primat des Volks“ abgelöst werde. E. G.: *Gesetze der Form*. Berlin 1933.- In: *Die Souveränität der Literatur. Zum Totalitären der Klassischen Moderne 1900-1933*. Hrsg. v. Uwe Hebekus u. Ingo Stöckmann. München u. a. 2008. S. 19-43; hier S. 36. Ein Antagonismus liegt im *Genieproblem* nicht vor, denn Benn deutet ja gerade den Prozess der Geniewerdung als eine kollektive Angelegenheit.

<sup>1285</sup> SW III. S. 286; Hervorhebung im Original.

zwei Empirieebenen, die Unger als Ausgangs- und Zielempirie bezeichnete. Zwischen diesen Ebenen muss die konstruktive Arbeit eingeschaltet werden, der Prozess der Wirklichkeitsherstellung. Wirklichkeit aber ist nach Unger etwas, das erlebt werden muss und nicht nur begriffen werden kann.<sup>1286</sup> Entsprechend behauptet Benn, dass Genie „erlebt“ werden müsse. In der Ausgangsempirie wird die historische Figur vorgefunden. Sie dient als Material, aus dem in einem kollektiven Prozess – man könnte mit Unger auch sagen: in einer Vielheitssumation der in einem Volk vorhandenen lebensgesetzlichen Energie –, eine gegennatürliche, zweite Wirklichkeit hergestellt wird. Das Volk ist auch bei Benn das Agens. Darüber hinaus sind Benns Ausdrücke „Umformungsphänomen“ und „Umformung zum Genie“<sup>1287</sup> durch Ungers Diktion vorgezeichnet. So verbindet Unger an mehreren Stellen in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* das von der Philosophie zu leistende Experiment mit der psychophysischen Anlage mit der Aufgabe, eine „Umformung der Wirklichkeit“ herbeizuführen.<sup>1288</sup> Die These, dass es sich bei der Geniewerdung um einen Kollektivprozess handle, ließe sich zwar auch auf Lévy-Bruhls Theorie des prälogischen Denkens zurückführen.<sup>1289</sup> Das Auftreten bestimmter begrifflicher Elemente, mit deren Hilfe Benn den im Kollektiv sich ereignenden Prozess zu erklären versucht, macht es mehr als wahrscheinlich, dass Benn zu dem Zeitpunkt, als *Das Genieproblem* entstand, bereits mit Ungers *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* vertraut war. Diese Elemente sind die Umformung durch das Kollektiv, die Differenzierung eines Ausgangs- und eines Endstadiums sowie der Erlebnischarakter des Wirklichen.

---

<sup>1286</sup> Das Wirklichkeitserlebnis versteht Unger als die „nicht nur begrifflich oberste, sondern auch der Intensität nach fundamentalste Erlebnisgrundlage, in der das Ganze des Bewußtseins ‚gesammelt‘ ist“. Dieses Faktum sei „so mächtig, daß es für gewöhnlich gar nicht explizit im Bewußtsein Platz hat, sondern das ganze ‚Wesen‘ des Menschen zusamt seinem bewußten Sein ausfüllt.“ (WME. S. 256).

<sup>1287</sup> SW III. S. 286 u. 289.

<sup>1288</sup> WME. z. B. S. 275 o. 284.

<sup>1289</sup> So sieht Monika Fick Lévy-Bruhls Begriff der Kollektivvorstellungen als maßgebliche Vorlage für das Erklärungsmuster, das Benn mit dem Phänomen der Geniewerdung verbindet. M. F.: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314; hier S. 293. Demzufolge handelte es sich in Benns Genie-Essay um eine Übertragung der Schlüsselbegriffe ‚mystische Partizipation‘ und ‚prälogisches Denken‘, die bei Lévy-Bruhl dem ethnologischen, fremdkulturellen Kontext vorbehalten sind, auf die moderne Gesellschaft.

#### 5.4.3.4 Die Karriere der Ungerschen Mythostheorie in Benns Texten nach 1930

Nachdem Benn also nachweislich bis Ende 1930 mit *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* in Berührung gekommen war, rekurrierte er regelmäßig auf terminologische, metaphorische oder konzeptionelle Bestandteile aus Ungers Mythos- und Erkenntnistheorie. Ein Bereich, in dem sich dieser Einfluss bemerkbar macht, ist die Metaphorik, mit der Benn gelegentlich auf die Kunst, die Sprache, den Geist und das Wort Bezug nimmt. Dem Beispiel seines Lehrers Oskar Goldberg folgend, bediente sich Unger zur Beschreibung von Vorgängen, die der Lebenssteigerung, dem Erreichen der mythischen Wirklichkeit dienen, häufig einer Metaphorik, die sich an der Terminologie der Physik, insbesondere der Elektrotechnik orientierte.<sup>1290</sup> Unger dachte sich etwa die Lebenskraft als „übertragbar, verminderbar, vergrößerbar, teilbar, leitbar“, „wie de[n] Strom und die Intensität irgendeiner physikalischen Energie“.<sup>1291</sup> Seine Vorstellung von biologischer Summation kennzeichnete sich dadurch,

daß die als bis zu gewissem Grade übertragbar gedachte lebensgesetzliche Dynamis von einer Vielheit auf einen Einzelnen angesammelt werde, so daß also in einem Einzelindividuum [...] ein Mißverhältnis zwischen Einzelkörper und biologischer Energie, d. h. also ein biologischer Überschuß eintritt. Diese biologische Überlastung ist ja Bedingung des außergewöhnlichen Geschehens [...].<sup>1292</sup>

Strom, Energie, Dynamis, Überlastung, Energie – das ist lediglich ein Auszug aus dem Vokabular, mit dem Unger die Wirkungsweise der menschlichen Vielheit im mythischen Zeitalter ins Bild zu setzen versucht. Bei Benn findet sich seit 1930 etwas ganz Ähnliches im kunst- und dichtungstheoretischen Diskurs. Im *Genieproblem* hebt Benn mit Staunen die „Stellung des Kollektivs“ hervor: „In welchen Kreislauf es sich schaltet [...]!“<sup>1293</sup> Hier wird anhand der Metaphorik von (Strom-)Kreislauf und Schaltung das Zusammenwirken der

---

<sup>1290</sup> So vergleicht Goldberg den Akt der metaphysischen Urzeugung mit einer Explosion (Die Wirklichkeit der Hebräer. S. 284f.), bezeichnet die Gesetzestafeln des hebräischen Volkes als einen „metaphysikalische[n] Apparat“ (S. 289), der zur Aufspeicherung eines Ueberschusses“ (S. 291) an transzendenter Energie genutzt wird. Die Tafeln seien als „die Batterie, besser, der *Akkumulator* der metaphysischen Volkskräfte“ (ebd.; Hervorhebung im Original) aufzufassen.

<sup>1291</sup> WME S. 85.

<sup>1292</sup> Ebd. S. 87f.

<sup>1293</sup> SW III. S. 289.

Angehörigens eines Kollektivs bei der Verwandlung einer historischen Figur in ein Genie veranschaulicht. In *Nach dem Nihilismus* entdeckt Benn in „Steigerung und Verdichtung“<sup>1294</sup> die Prinzipien des Geistes. Außerdem werden Kunstströmungen wie Expressionismus und Surrealismus auf „Entladungsmechanismen“ zurückgeführt. Die Engführung von künstlerischem Ausdruck und dem elektrotechnischen Vorgang der Entladung taucht auch im *Lebensweg eines Intellektualisten*, Benns erster Autobiographie von 1934, wieder auf. Über den Kunstträger heißt es dort:

[er] lebt nur seinem inneren Material, für das sammelt er Eindrücke in sich hinein, d. h. zieht sie nach innen, so tief nach innen, bis es sein Material berührt, unruhig macht, zu Entladungen treibt. [...] das Material muß kalt gehalten werden, er muß ja die Idee, die Räusche, denen die anderen sich menschlich überlassen dürfen, formen, d. h. härten, kalt machen, dem Weichen Stabilität verleihen.<sup>1295</sup>

Im gleichen Text sieht Benn die „höchsten Völker[ ] der Menschheit“ mit dem Vermögen begabt, Kunstwerke so mit „arthafter Spannung“ ‚aufzuladen‘, dass auch noch Jahrtausende später Menschen von diesen ergriffen würden.<sup>1296</sup> Als ein zentrales Prinzip expressionistischer Dichtung identifiziert er schließlich in *Expressionismus* die „Beladung des Worts, weniger Worte, mit einer ungeheuren Ansammlung schöpferischer Spannung, eigentlich mehr *ein Ergreifen von Worten aus Spannung*“.<sup>1297</sup> Das sollen nur ein paar Beispiele aus dem Zeitraum von 1930 bis 1934 gewesen sein, aus denen hervorgeht, dass Benn im Anschluss an seine erste Auseinandersetzung mit Ungers Buch mit den physikalischen Begriffen der Spannung sowie der Auf- und Entladung operiert, um kunst- und dichtungstheoretische Sachverhalte darzustellen.

Ein konzeptionelles Element, das Benn Ungers mythostheoretischen Überlegungen verdankt und seinen eigenen Reflexionen dienlich macht, ist die so genannte ‚antinaturalistische Funktion des Geistes‘. Die Formel ist erstmals in einem Brief

---

<sup>1294</sup> Ebd. S. 402; dort auch das Folgende.

<sup>1295</sup> SW IV. S. 182.

<sup>1296</sup> Ebd. S. 196.

<sup>1297</sup> Ebd. S. 80; Hervorhebung im Original.

Benns an Oelze aus dem Jahre 1935 nachgewiesen.<sup>1298</sup> Kurze Zeit später griff Benn sie in *Weinhaus Wolf*, das er zwar erst 1949 veröffentlichte, aber noch vor dem Schreibverbot abschloss,<sup>1299</sup> sowohl wortwörtlich als auch in paraphrasierender Weise auf, so dass sich der Text gleichsam um das Leitmotiv dieser spezifischen Funktion des Geistes entwickelt. Zunächst gibt der Erzähler an, durch „Erlebnis und methodisch erarbeitetes Material“ auf den „Geist und seine antinaturalistische Funktion“ aufmerksam geworden zu sein.<sup>1300</sup> Später spricht er von einer „Formel gegen die Natur“ und betrachtet es als das Gebot der Stunde, „[n]icht das Leben durch Erkenntnisreize biologisch [zu] steigern und züchterisch [zu] vollenden, sondern gegen das Leben an[zu]setzen den formenden und formelhaften Geist.“ Es gehe nicht um die „faustisch-physiologische“, sondern „die antinaturalistische Funktion des Geistes“.<sup>1301</sup>

In seinem Essay *Das Genieproblem* führte Benn den auf Lange-Eichbaum zurückgehenden Begriff des Bionegativen in den Kunstdiskurs ein und band die genialen schöpferischen Leistungen an biologische „Minusvarianten“, die einen „Gegenwert“ darstellten gegen „alles biologisch Werte, möglichst große Gesundheit, möglichst große Leistungs- und Lebensfähigkeit, günstige Arterhaltung, Vermehrung“.<sup>1302</sup> Für dieses biologisch Wertvolle, für die quantitative Steigerung des Lebens wird in *Weinhaus Wolf* die faustisch-physiologische Funktion des Geistes in den Dienst genommen. Der Erzähler verschreibt sich hingegen dem Kampf gegen diese Art der Lebenssteigerung. Die Dominanz der faustisch-physiologischen Geistesfunktion wird als Anzeichen von kultureller Degeneration bewertet: „Völker, die den Geist in dem hausfraulichen Sinne eines durch zentrale Belieferung stillbaren Wohn-, Siedlungs- und Heimtriebs lehren, sind degeneriert.“<sup>1303</sup> Die antinaturalistische, man könnte auch sagen: die bionegative Funktion des Geistes wird an einer Stelle mit dem abendländischen Geist gleichgesetzt, wodurch dieser der biopositiven Funktionen entledigt wird. Der abendländische Geist sei

---

<sup>1298</sup> „Die antinaturalistische Funktion des Geistes“ wäre der Titel des nächsten Aufsatzes, wenn ich noch welche schriebe.“ Brief vom 9.07.1935.- In: Briefe an F. W. Oelze. Bd. 1: 1932-1945. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Wiesbaden u. München 1977. S. 55f. [Brief Nr. 35]; hier S. 56.

<sup>1299</sup> Die Entstehungszeit von *Weinhaus Wolf* ist auf den Zeitraum von 1935 bis 1937 eingegrenzt worden. Vgl. Kommentar. SW IV. S. 611-613.

<sup>1300</sup> SW IV. S. 230.

<sup>1301</sup> Ebd. S. 238.

<sup>1302</sup> SW III. S. 289f.

<sup>1303</sup> SW IV. S. 224.

die Zersetzung des Lebens und der Natur, ihre Zersetzung und ihre Neusetzung aus menschlichem Gesetz, jenem anthropologischen Prinzip, das die Wasser von der Feste scheidet und die Propheten von den Narren.<sup>1304</sup>

Die Auffassung vom Geist als einer gegennatürlichen oder sogar naturwidrigen Kraft schließt an die anthropologischen Bestimmungen an, die Unger in seinem Aufsatz von 1926 vorbereitet und dann bis 1930 weiterentwickelt hat. Der Mensch solle „gegen die Natur aufstehen“, weil er von dieser in eine Katastrophe verstrickt werde, „aus der sich zu befreien sein eigentliches Ziel und seine Bestimmung“ sei.<sup>1305</sup> Die menschliche Fähigkeit, „über die Natur hinaus zu gelangen und gegen die Tendenz der Natur zu handeln“,<sup>1306</sup> wird von Unger als das artspezifische Merkmal betrachtet. Der Mensch sei „Schöpfer einer anderen Natur-Ordnung“ als der von ihm vorgefundenen: „Überall, wo er auftritt, gestaltet er um, schafft er neue Tatbestände und bringt Dinge und Geschehen hervor, die die Natur als solche, ohne den Menschen, nicht hervorbringt.“<sup>1307</sup> Zu dieser schöpferisch-verändernden Tätigkeit ist der Mensch dank seines Geistes begabt. Der Geist ist nach Unger „der Natur entgegengerichtet“, er „entwirklicht, entnatürlicht“, befindet sich „in einem Gegensatz zum Lebendigen“ und weist eine „Tendenz zur Zeitlosigkeit“ auf.<sup>1308</sup> Das ist ein kurzer Auszug aus dem anthropologischen System, das Unger in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* aufstellt und das eine Bestimmung des Geistes enthält.

In *Weinhaus Wolf* propagiert Benn, wie gesehen, die Zersetzung von Leben und Natur durch den Geist. Natur und Leben sollen durch „menschliche[s] Gesetz“<sup>1309</sup> abgelöst, ihre Macht zurückgedrängt werden. In *Die neue literarische Saison* knüpft Benn künstlerisches Schaffen an die Voraussetzung einer gegen das Leben gerichteten Einstellung: „Kunst machen [...] heißt vom Standpunkt der Künstler aus, das Leben ausschließen, es verengen, ja es bekämpfen, um es zu stilisieren.“<sup>1310</sup> In der *Rede auf Stefan George* feiert er „den Sieg der Transzendenz über die Natur“,<sup>1311</sup> der

---

<sup>1304</sup> Ebd. S. 232f.

<sup>1305</sup> WME S. 70; von Benn markiert.

<sup>1306</sup> Ebd. S. 69; von Benn markiert.

<sup>1307</sup> Ebd. S. 71; von Benn markiert.

<sup>1308</sup> Ebd. S. 72; von Benn markiert.

<sup>1309</sup> SW IV. S. 232.

<sup>1310</sup> SW III. S. 334.

<sup>1311</sup> SW IV. S. 105.

sich im Namen Georges vollzogen habe; von einem geistigen Weltbild sagt Benn an gleicher Stelle, dass es „über der Natur und der Geschichte“ stehe.<sup>1312</sup> Im *Doppelleben* ist es zunächst „der kalte unfruchtbare Gedanke, der das warme natürliche Leben bedroht“;<sup>1313</sup> dann „zertritt“ der Geist die „biologische Schwemme“;<sup>1314</sup> schließlich wird über die „geistige[n] Dinge“ befunden, sie hätten eine „Vehemenz, die die der physikalischen Dinge übertrifft“.<sup>1315</sup>

Nach einer kurzen Umschau in Benns essayistischem Werk seit den frühen 30er Jahren lässt sich zusammenfassend sagen, dass der Gedanke von der gegennatürlichen Kraft, von der bionegativen Stoßrichtung des Geistes mit leitmotivischer Frequenz wiederkehrt. Abwechselnd sind es der Geist, das anthropologische Prinzip, die Kunst, die Form, der Gedanke und der Begriff, die Benn den mit Gefahr, Chaos und Katastrophe verbundenen Mächten Natur und Leben entgegenstellt.<sup>1316</sup> In der *Akademie-Rede* ist es beispielsweise statt des Geistes das „Produktive“, das gegen das „naturalistische Chaos“ angehen soll.<sup>1317</sup> Geist, Kunst, Form, Gedanke, Begriff und Wort erweisen sich in dieser Auseinandersetzung durchgängig als überlegen, mächtiger, wirkungsvoller.

In *Nach dem Nihilismus* wird der Geist als „dem Leben übergeordnet“ begriffen, „ihm konstruktiv überlegen, als formendes und formales Prinzip“.<sup>1318</sup> In dieser Zuschreibung stehen sich die Begriffe des Konstruktiven und des Formalen topisch nahe. In Benns kunsttheoretischen Überlegungen nehmen sie annähernd die gleiche

---

<sup>1312</sup> Ebd. S. 110.

<sup>1313</sup> SW V. S. 140.

<sup>1314</sup> Ebd. S. 148.

<sup>1315</sup> Ebd. S. 172.

<sup>1316</sup> Bsp. *Lebensweg eines Intellektualisten*: „der Begriff [...] schied Welt von Chaos, trieb die Natur in die Enge, schlug die Tiere, sammelte und rettete die Art. [...] Aufbrecher der Wahrheit, Einbrecher in die andere, die allgemeine, die unsichtbare Welt, zwingend deren Dauer in die Nichtigkeit des Seins. [...] zu seiner Herstellung bedarf es einer ungeheuer tragenden Verantwortung vor Vergangenen, eines außerordentlichen Wissens um Beziehungen und Sachverhalte und einer ungeheuren Intuition für Annäherung und Morgenröten, denn er prägt sowohl als er auch deutet, er ist gesetzlich [...]“ (SW IV. S. 191); „das Leben ist ergebnislos, hinfällig, untragbar ohne Ergänzung, es muß ein großes Gesetz hinzutreten, das über dem Leben steht, es auslöscht, richtet, in seine Schranken weist.“ (Ebd. S. 187); aus einem Brief an Oelze: „Der Gedanke u das Wort kam ja nicht in die Welt, um die Wissenschaft u. den Sozialismus u. die Krankenkassen zu rechtfertigen, sondern als die furchtbarste Waffe, die grausamste Schneide, der blutigste Morgenstern dem waffenlosen Menschen in der grausamsten aller Welten zu helfen. Davon ein Rest blieb dem Gedanken, der wirklich denkt, der nicht wissenschaftlich denkt, sondern visionär, zwanghaft unter eingeborenen Ideen. Davon ein Rest blieb in der Kunst, im halluzinatorischen Denken, im Ausdrucksdenken. Das ist tiefes, von weither zwangsmässiges Denken.“ (Brief vom 27.01.1933.- In: G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Bd. 1: 1932-1945. Frankfurt a. M. 1979. [Nr. 2]. S. 27-29; hier S. 28).

<sup>1317</sup> SW III. S. 392.

<sup>1318</sup> Ebd. S. 401; Hervorhebung im Original.



Platzstelle ein. Das Konzept des konstruktiven Geistes erinnert stärker an Unger, der dem Konstruktionsbegriff in seiner erkenntnistheoretischen Systematik einen prominenten Rang zugesteht.<sup>1319</sup> Auf die Affinität zwischen dem in *Nach dem Nihilismus* vorgestellten Konzept und Ungers Anschauungen zur Entstehung von mythischer Wirklichkeit deutet auch der Umstand hin, dass Benn als eine Ausdrucksform des konstruktiven Geistes das Mythische nennt. Der konstruktive Geist, so heißt es, entfalte sich „mythenbildend“.<sup>1320</sup> Das formend-formale Prinzip, das Benn in *Nach dem Nihilismus* zu einer Einheit mit dem konstruktiven Geist zusammenschließt, nimmt dagegen seinen Ausgang nicht von Ungers Begrifflichkeit. Vielmehr liest es sich als ein Reflex auf jenes „Gesetz von einer formfordernden Gewalt des Nichts“, das Benn unmittelbar vorher in der *Akademie-Rede* verkündet und mit dem „Gesetz des Produktiven“ gleichgesetzt hat.<sup>1321</sup> In *Weinhaus Wolf* hebt Benn außer der gegennatürlichen Orientierung des Geistes auch dessen konstruktives und formenbildendes Potenzial hervor:

Immer wieder kam das Andere und errichtete vor Euch seine Bilder – in menschlicher Gestalt! Errichtete vor Euch die Bilder jener Kraft, von der es zu wenig wäre zu sagen, daß sie religiöser oder moralischer Natur sei, es ist die allgemeine formenwollende, fordernde, aufrichtende Kraft [...].<sup>1322</sup>

---

<sup>1319</sup> Vgl. Theo Meyer: Geist und Kunst bei Gottfried Benn. - In: Geist und Literatur. Modelle in der Weltliteratur von Shakespeare bis Celan. Hrsg. v. Edith Düsing u. Hans-Dieter Klein. Mit einer Einleitung v. Annette und Linda Simonis. Würzburg 2008. S. 241-283. Meyer geht davon aus, dass Benns Konzept des konstruktiven Geistes von Carl Einstein beeinflusst wurde (Fn. 14, S. 249). Die erste Thematisierung des Konstruktiven findet sich im Gedicht *Osterinsel* in der seltsamen Form eines substantivierten Adverbs: das „wahre[ ] Konstruktiv“. Es wäre auch angesichts der „Kräfte“, von denen die Insel „nicht leer“ (SW I. S. 66f.) ist, eine Überlegung wert, ob möglicherweise Benn schon bis Mai 1927, als das Gedicht erschien, mit Ungers *Problem der mythischen Realität* bekannt war. Auch Rainer Rumold nimmt eine Beeinflussung Benns durch Einstein an. R. R.: : Carl Einstein. Sprachkrise und gescheitertes Experiment „absoluter“ Dichtung. Zur Evolution des „halluzinatorisch-konstruktiven Stils“ (Benn).- In: Erkennen und Deuten. Essays zur Literatur und Literaturtheorie. Edgar Lohner in memoriam. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. v. Martha Woodmansee u. Walter F. W. Lohnes. Berlin 1983. S. 254-272; hier S. 258f.

<sup>1320</sup> SW III. S. 394.

<sup>1321</sup> Ebd. S. 392. Benn greift mit der zum Gesetz erhobenen Formel eine Formulierung aus *Epilog und Lyrisches Ich* von 1927 auf: „Fremdartige Macht der Stunde, aus der Gebilde drängen unter der formfordernden Gewalt des Nichts.“ (Ebd. S. 133). Der Urheber ist jedoch nicht Benn selbst, sondern der Kunsthistoriker Wilhelm Hausenstein: Bild und Gemeinschaft. Entwurf einer Soziologie der Kunst. München 1920. Vgl. Kommentar zu *Epilog und Lyrisches Ich*. (SW III. S. 469f.). Benn, der das Buch besaß und gründlich durcharbeitete [DLA], isolierte den Ausdruck aus einem Kontext, in dem Hausenstein der Frage nachging, inwieweit die von Künstlern gewählten Stoffe von den jeweiligen Gesellschaftsstrukturen abhängig seien: „Es zeigt sich daß die primitiven kollektivistischen Agrardemokratien etwa der alten Germanen oder der frühjapanischen Reisbauern für die dingliche Erscheinung kein Auge haben. Sie sehen weder den Menschen noch die Landschaft; kaum das Tier und die Pflanze erscheinen ihnen mit formfordernder Gewalt – wiewohl das Tier und die Pflanze noch am ehesten“ (S. 24; die Unterstreichung stimmt mit der in Benns Leseexemplar überein).

<sup>1322</sup> SW IV. S. 236.

Das Wortfeld des Konstruktiven wird hier mit dem Hinweis auf Bilder, die ‚errichtet‘ werden, umschrieben. Eine formenwollende, formfordernde Kraft wird recht heterogenen Errungenschaften und Leistungen des Menschen als gemeinsame Ursache zugrunde gelegt. Die Kraft, die gemäß Dacqués *Leben als Symbol* „anderswoher“ kommt,<sup>1323</sup> wird in religiösen, gesellschaftlichen und künstlerischen Gebilden manifest. Unter Heranziehung dessen, was Benn in *Nach dem Nihilismus* aus dem konstruktiven Geist, der „eigentliche[n] Hominidensubstanz“<sup>1324</sup> ableitet, lassen sich mit Sprache, Mythen und Erkenntnis weitere Äußerungsformen der im Menschen wirksam werdenden formfordernden Kraft anführen. So wie Unger die wunderartigen Ereignisse der mythischen Wirklichkeit auf die „Unwillkürlichkeitssphäre“<sup>1325</sup> des Menschen und die darin gebundenen konstruktiven Lebenskräfte zurückführte, so lässt Benn in *Weinhaus Wolf* die Formen, Konstruktionen und Gebilde der unterschiedlichen Aktionsbereiche – Religion, Wissenschaft, Gesellschaft, Sprache, Kunst – einer so genannten Gestaltungssphäre entspringen: „Nur in der Gestaltungssphäre wird der Mensch erkenntlich, nur in ihr werden die Gründe und Hintergründe seiner Erschaffung klar, nur aus ihr seine Tierreihenstellung deutlich.“<sup>1326</sup> Der Mensch tanzt gewissermaßen aus der Reihe, indem er die einzige Tierart ist, die sich in der Gestaltungssphäre bewegt und betätigt. Innerhalb der artbestimmenden und vom Geist geprägten Gestaltungssphäre macht Benn jedoch qualitative Unterschiede aus. So stuft er die Gestaltungen der praktischen Vernunft, die Befriedigung des „Wohn-, Siedlungs- und Heimtriebs“, ebenso herab wie die Gestaltungen auf politisch-historischem Gebiet, die „Siege[ ] der Geschichte“ und das „Gelingen von Grenzüberschreitungen“.<sup>1327</sup> Die bestmögliche Nutzung der Gestaltungssphäre besteht für ihn – das ist nicht gerade überraschend – in den Bemühungen um dichterischen Ausdruck: „Fläche in Tiefe überführen, Worte durch Beziehung und anordnendes Verwenden zu einer geistigen Welt eröffnen, Laute aneinander ketten, bis sie sich halten und Unzerstörbares besingen [...]“.<sup>1328</sup> Die Gestaltungssphäre entspricht dem Ort, an dem ein

---

<sup>1323</sup> „Immer kommt das Andere, das Neue ‚anderswoher‘.“ (LS. S. 142; Unterstreichung wie bei Benn).

<sup>1324</sup> SW III. S. 394.

<sup>1325</sup> PMR. S. 14.

<sup>1326</sup> SW IV. S. 223f.

<sup>1327</sup> Ebd. S. 224.

<sup>1328</sup> Ebd.

menschlicher Geist wirkt, der nicht weiter nach bestimmten Kompetenzen differenziert wird. Sobald die Differenzierung des Geistes nach der faustisch-physiologischen und der antinaturalistischen Funktion ins Spiel kommt, werden die gestalterischen Leistungen, die auf die antinaturalistische Funktion zurückgehen, als höherwertig angesehen. Sie stehen im Dienste einer „Weltumschaffung“, die zu einer „neuen Realität“ führen soll.<sup>1329</sup> Diese Zielvorstellungen lassen wiederum einen deutlichen Anklang an Unger erkennen, der von einer experimentellen Philosophie fordert, den Versuch einer „Wirklichkeits-Umformung“ zu unternehmen.<sup>1330</sup> Benn bezeichnet diese neue Realität, die auf Umschaffung der vorgefundenen Realität beruht, seit dem *Lebensweg eines Intellektualisten* als Ausdruckswelt. In dieser gelte, so Benn im Vorwort zum Essayband *Ausdruckswelt*, „das anthropologische Gesetz, das uns bestimmte, eine antinaturalistische Natur zur Geltung zu bringen, eine Wirklichkeit aus Hirnrinde zu schaffen, ein provoziertes Leben aus Traum und Reiz und Stoff in Ansätzen und Vollendung zu erleben.“<sup>1331</sup>

Insbesondere die Prosadichtung *Weinhaus Wolf* erwies sich als eine ergiebige Fundgrube beim Aufspüren motivischer und begrifflicher Parallelen zwischen Ungers Mythostheorie und Benns kunsttheoretischen Anschauungen.<sup>1332</sup> Der Vollständigkeit halber sei nur noch auf ein letztes Element hingewiesen, das die Beeinflussung Benns durch Unger deutlich hervortreten lässt. Der Erzähler im *Weinhaus Wolf* erklärt seine Affinität zum Wort damit, dass das Wort keinen Zeitbezug habe: „das Wort enthielt keine Zeit, und ich liebte es in Worten zu formulieren.“<sup>1333</sup> Der Aspekt der Zeitlosigkeit lässt sich mit dem Merkmalskatalog erklären, den Unger im Rahmen seiner anthropologischen Bestimmungen über den Geist des Menschen anfertigt. Zu den Merkmalen des Geistes gehörte, wie weiter oben gesehen, neben der gegennatürlichen Tendenz auch die Tendenz zur Zeitlosigkeit. Benn macht sich dieses Merkmal zu Eigen, überträgt es jedoch vom Geist auf das Wort.

---

<sup>1329</sup> Ebd.

<sup>1330</sup> WME. Beispielsweise S. 275 o. 284.

<sup>1331</sup> SW IV. S. 343.

<sup>1332</sup> Eine der wenigen Einzeluntersuchungen, die zu *Weinhaus Wolf* vorliegen, geht nicht auf die Unger-Bezüge ein: Tanja van Hoorn: *Weinhaus Wolf*. Gottfried Benns Spätleser.- In: Jb. d. Dt. Schillergesellschaft 53. 2009. S. 292-317.

<sup>1333</sup> SW IV. S. 225.

### 5.4.3.5 Lesefrüchte aus Benns Unger-Lektüre im *Ptolemäer*

Im April 1947 teilt Benn Oelze mit, dass seine „neuen Stümpereien [...] nicht in Richtung Phänotyp, sondern eher ‚Weinhaus Wolf‘“ gingen.<sup>1334</sup> Dieser Werkstattbericht war mindestens in zweifacher Hinsicht zutreffend. Zum einen weist die zu diesem Zeitpunkt in Arbeit befindliche Prosadichtung *Der Ptolemäer* formale, gattungsmäßige Ähnlichkeiten mit dem etwa ein Jahrzehnt zuvor entstandenen *Weinhaus Wolf* auf, insofern es sich um eine von Handlungsarmut gekennzeichnete Erzählung handelte, die um ein reflektierendes Subjekt zentriert war. Zum anderen zeigt der *Ptolemäer* wie zuvor *Weinhaus Wolf* deutliche Spuren einer Unger-Lektüre. Benn muss sich im Winter 1946/47 erneut mit *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* auseinandergesetzt haben.<sup>1335</sup> Darauf deutet übrigens der am Anfang dieses Kapitels zitierte Brief an Oelze hin, in dem Benn über die Möglichkeit und Notwendigkeit nachdachte, sich eine mythische Wirklichkeit zu erarbeiten.<sup>1336</sup>

Im ersten Teil des *Ptolemäers*, der *Lotosland* überschrieben ist, äußert sich der Erzähler über eine Hypothese aus der modernen Physik, der trotz ihrer naturwissenschaftlichen Herkunft „etwas Stimmungsvolles“ eigne:

Es war die Konstruktion des ‚Lotoslandes‘, in dem nichts geschieht und alles stillsteht -, der Raum mit der geraden Dimensionszahl, in dessen Weiten das Licht nach Auslöschung der Lichtquellen bestehen bleibt. Die Schilderung stammt von de Sitter. Sie ist eine streng-mathematisch-physikalische Imagination, aber sie erinnert auffallend an Gedanken aus anderen Bereichen [...].<sup>1337</sup>

Benn bezieht sich hier nicht direkt auf das kosmologische Modell, das der niederländische Astronom Willem de Sitter zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte, sondern hält sich eng an die Beispiele moderner mathematisch-physikalischer Konstruktionen, die Unger am Schluss von *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* gibt. Diese theoretischen Entwürfe zeichneten sich dadurch aus, so Unger, dass im Vergleich zu früheren Epochen der Wissenschaftsgeschichte ein „ganz [...] eminentes in Tätigkeit-Treten [sic] der vom Gegebenen weit entfernten

<sup>1334</sup> Brief vom 12.04.1947.- In: G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Bd. 2: 1945-49. Frankfurt a. M. 1982. [Nr. 330]. S. 74f.; hier S. 75.

<sup>1335</sup> Kommentar zum *Ptolemäer*. SW V. S. 277f.

<sup>1336</sup> Brief vom 22. März 1947.- In: Briefe an F. W. Oelze. Bd. 2: 1945-1949. [keine eigene Nr.]. S. 72f. Benn lehnt sich in dem Brief gedanklich und begrifflich stark an WME, Seitenbereich S. 116-125, an.

<sup>1337</sup> SW V. S. 23.

Imaginativ-Kräfte des Bewußtseins“ festzustellen sei.<sup>1338</sup> Während jedoch in Ungers Aufzählung die Lotusland-Konstruktion de Sitters und die Vorstellung eines Raumes mit gerader Dimensionszahl als zwei distinkte Beispiele in einer Reihe weiterer konfigurieren,<sup>1339</sup> werden sie von Benn syntaktisch in einer Weise gruppiert, dass es den Anschein hat, das „Lotosland“ und die innovative Raumkonzeption seien Bestandteile ein und desselben auf de Sitter zurückgehenden physikalischen Theoriemodells. Die Differenziertheit der Quelle wird verringert. Einem Leser, der weder mit der Quelle noch mit kosmologischen Theorie- und Modellbildungen des frühen 20. Jahrhunderts vertraut wäre, fiel diese Reduktion nicht auf. Die Faszination, die von de Sitters stark imaginärem Lotosland-Modell ausgeht, begründet der Erzähler mit der namentlichen Affinität seines Betriebes, eines Schönheitssalons mit dem Namen Lotos, sowie mit der Untauglichkeit religiöser Weltbilder:

Mit den Gottheiten [...] war es für uns vorbei, es hingen zu viel Imponderabilien an ihnen von Feigheit, Blinzeln nach Ananke, glückhafter Notwendigkeit und zu wenig Hinweis auf Versuch, Entwurf und auf Zurücknahme und Spiel.<sup>1340</sup>

Der Versuchs-, Entwurfs- und Spielcharakter steht bei den von Unger genannten theoretischen Modellen aus Physik, Astronomie und Mathematik im Vordergrund. Das Moment des Experimentellen wird in Ungers Programm einer ganzheitlichen, wirklichkeitsumformenden Philosophie stark gemacht. So möchte Unger die psychophysische Anlage des Menschen versuchsweise manipulieren, die „Einstellungen“ am Wahrnehmungsinstrument, wie er sich metaphorisch ausdrückt, durch ein Drehen an der Stellschraube so verändern, dass die natürliche Bewusstseinslage alteriert.<sup>1341</sup> Psychische Ausnahmezustände wie die Ekstase oder mystische Versenkung seien als Anschauungsbeispiele für die Variabilität des

---

<sup>1338</sup> WME. S. 299; von Benn angestrichen.

<sup>1339</sup> „Es ist symptomatisch, in den Theorien der Physik auf Denkgebilde zu treffen, wie die von den Einsteinschen ‚Gespenstern des Längstvergangenen‘, Spiegelbildern, welche durch die das ‚geschlossene‘ All umkreisenden Lichtstrahlen eines Gegenstandes an ihrem Wiedervereinigungspunkt, am kosmischen ‚Gegenpunkt‘ des realen Dinges erzeugt werden – oder auf Konstruktionen wie das ‚Lotosland‘ der de Sitterschen Welt, in dem nichts geschieht und alles stillsteht – oder auf den ‚Raum‘ mit gerader Dimensionenzahl, in dessen Weiten das Licht nach Auslöschung der Lichtquellen bestehen bleibt usw.“ (WME. S. 299; von Benn angestrichen und mit Marginalie versehen).

<sup>1340</sup> SW V. S. 23f.

<sup>1341</sup> WME. S. 281f.

Bewusstseins zu betrachten. Die Feststellung dieser Variabilität führt Unger zu dem erkenntnistheoretischen Schluss, dass den Ergebnissen der Philosophie, einer Disziplin, die er als ein Experiment mit dem Bewusstsein auffasst, der Status „endgültiger Wahrheiten“<sup>1342</sup> aberkannt werden müsse. Stattdessen müsse klargestellt werden, dass es sich bei ihnen lediglich um „Material[ ] der Wirklichkeits-Umformung“ handle.

In zwei weiteren Reflexionen im *Ptolemäer* verrät sich die Beeinflussung, die von Unger auf Bann ausgegangen ist. Erstens wird vom Erzähler in Erwägung gezogen, „das Wirkliche als körperliche[n] Mythos“<sup>1343</sup> aufzufassen. Die Verbindung der Begriffe ‚Körper‘ und ‚Mythos‘, die nach landläufigem Verständnis insofern antagonistisch zueinander stehen, als der Mythos als eine geistige, religiöse oder literarische Kategorie gehandhabt wird, nicht aber in einen Zusammenhang mit körperlichen Kategorien betrachtet wird, wäre kaum denkbar ohne Ungers eigenwillige biologisch begründete Mythosauffassung, der zufolge sich das im mythischen Bericht übermittelte Ereignis damit erklären lässt, dass es von den Angehörigen eines Volkes durch die Summierung der lebensgesetzlichen Kräfte oder Energien erzwungen wurde. Der Mythos wird also begriffen als das Produkt eines gruppenspezifischen Prozesses, dessen Durchführung nur in einem spezifischen biologischen Milieu möglich ist. Insofern ist er ein körperliches Phänomen.

Zweitens macht sich der Erzähler Gedanken über ein neues Weltbild: „Das nächste Weltbild, das man sich vorstellen konnte, würde ein Zusammenhangsversuch sein zwischen Mythenrealität, Paläontologie und Hirnstammanalyse [...]“<sup>1344</sup> Das Element ‚Mythenrealität‘ deutet darauf hin, dass die im Zusammenhang mit dem neuen Weltbild geäußerten Anschauungen auf Anregungen von Unger zurückgehen. Neben Unger ist allerdings auch Dacqué als prägender Faktor nicht zu vernachlässigen. Dacqué vertrat ebenfalls eine mythostheoretische Position, nach der bestimmte Mythen als wörtlich zu lesende Dokumente einer früheren naturgeschichtlichen Realität zu betrachten sind. Unger, der verschiedentlich Bezug auf Dacqué nimmt, bescheinigt dem Paläontologen, „vielleicht als einziger“ drastische

---

<sup>1342</sup> Ebd. S. 284; dort auch das Folgende.

<sup>1343</sup> SW V. S. 19.

<sup>1344</sup> Ebd. S. 21.

Worte für die „*Realität* des Mythos“ gefunden zu haben.<sup>1345</sup> Das Stichwort ‚Mythenrealität‘ ließe sich sicherlich auch noch mit anderen Positionen aus der Mythenforschung in Verbindung bringen. Man denke beispielsweise an Schellings tautegorische Mythosauffassung oder auch an den erfolgreichen Versuch Heinrich Schliemanns, im türkischen Hissarlik die Überreste einer von Homer in der *Ilias* dokumentierten frühgriechischen Wirklichkeit aufzuspüren.<sup>1346</sup> Angesichts der bisherigen Einsichten in die Quellenlage bei Benn und der – wie im Folgenden deutlich werden wird – inhaltlichen Ausgestaltung des neuen Weltbildes lässt sich jedoch ausschließen, dass andere Positionen zum Realitätsgehalt des Mythos als die von Unger und Dacqué vertretenen im Spiel wären. Der Erzähler im *Ptolemäer* entwirft das neue Weltbild, in das Mythenrealität, Paläontologie und Hirnstammanalyse eingehen sollen, nach folgenden Vorgaben:

Es wird stärker auf die Unendlichkeitserfahrung hindrängen, aber die Urzeit bleibt für uns zu Ende. Die psychophysische Situation wird etwas verändert sein: die provozierten Lebensphänomene werden einen Teil der naiven, unbearbeiteten ersetzen, einige primitive Reduktionen werden konkretisiert, einige Ausfälle mit archaischen Rudimenten sich auffüllen, es wird ein allgemeines Gefühl für den historischen Charakter des heutigen Kulturbewußtseins, die Relativität seiner Thesen, seiner Größen, seiner Ränge weit verbreitet zur Diskussion gelangen, aber eine Änderung des ethnisch-biologischen Tuns ist nicht mehr möglich, Versuche zu einem Übergang von Maßnahmen der Realitätsumformung enden in Stimmungen, Drängen, Exaltationen und vermutlich in einer immer klareren theoretischen Begriffsfindung für alles dieses Situationäre.<sup>1347</sup>

Dieser Entwurf eines neuen Weltbildes bedient sich im Wesentlichen verschiedener Begriffe, Motive und Wendungen aus *Wirklichkeit*, *Mythos*, *Erkenntnis*. Bis auf wenige Ausnahmen stammen die von Benn zusammenmontierten Versatzstücke aus dem Kapitel ‚Einleitung. Kurze Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Systematik auf Grund der ontologischen Prinzipien Goldbergs‘. Darin begreift Unger das Unendliche und die Empirie als zwei polar zueinander angeordnete Realitätssphären, denen sich das Bewusstsein gegenüber sieht. Während die Empirie

---

<sup>1345</sup> WME. S. 291; Hervorhebung im Original.

<sup>1346</sup> Vgl. zu Schellings Mythostheorie Kap. 2.9. Heinrich Schliemann schreibt in der Einleitung seines Berichts über Grabungen an Ort und Stelle des historischen Trojas, dass er an die Genauigkeit der Angaben in Homers *Ilias* „wie ans Evangelium“ geglaubt habe. Trojanische Alterthümer. Bericht über die Ausgrabungen in Troja. Leipzig 1874. S. XI.

<sup>1347</sup> SW V. S. 21f.

der Sinnlichkeit und dem Denken gegeben sei, könne das Unendliche nur durch das Denken erfasst werden. Die Unendlichkeit dient Unger zufolge als „das *Konstruktionsarsenal* von Erfahrungen“. <sup>1348</sup> Sie ist die Voraussetzung dafür, dass das Bewusstsein in seinem ganzheitlichen Sinne – als mythisches Totalitätsbewusstsein – Erfahrungen machen kann. Die denkende und wirklichkeitsherstellende Menschheit bewegt sich bei dem Versuch, von der problembehafteten Ausgangsempirie zu einer problemfreien Zielempirie zu gelangen, nach Ungers Ansicht in dem Bereich des Unendlichen. Die Unendlichkeitserfahrung, auf die Binn die Menschheit vor dem Hintergrund eines neuen Weltbildes zusteuern sieht, beruht also auf der Konstruktion einer zweiten Empirie, deren potenzielle Erfahrungen sich von denen der primär gegebenen Empirie unterscheiden. Soviel zu dem Begriff der Unendlichkeitserfahrung, den Binn in dem Abschnitt des *Ptolemäers* verwendet. Die Modifikation eines bestehenden Erfahrungssystems setzt die Veränderung der psychophysischen Situation voraus. Unger führt ein Erfahrungssystem zurück auf die „reale Verbindung von psychischer und physischer Gegebenheit im lebendigen Organismus“. <sup>1349</sup> Diese Verbindung sei der Träger des Erfahrungssystems, der Dreh- und Angelpunkt jeglicher Welterfahrung. Ferner geht Unger davon aus, dass die Verbindung durch bestimmte vom Menschen bewusst vorgenommene Eingriffe alterierbar sei, so dass andere Erfahrungssysteme geschaffen werden könnten. Es bedarf also eines manipulativen Eingriffs in die bestehende Struktur der psychophysischen Organisation, um zu einem zweiten Erfahrungssystem zu gelangen:

Der Angriff auf die psychophysische Organisation bedeutet einen vom Bewußtsein aus unternommenen Eingriff in die von Natur aus dargebotene schlicht gegebene psychophysische Situation, die eine bestimmte Lebensrichtung darstellt, die naiv-unwillkürlich von der Natur eingeschlagen wird und der sich das Bewußtsein durch Handlungen *entgegenzustemmen* versucht, um biologische Erscheinungen zu provozieren, die von dem Typus der unbearbeiteten Lebensphänomene abweichen. Hier beginnt das Reich der mythischen Realität und Erfahrung, wenn man die Realität des Mythos als ein *urzeitliches* Analogon zu einem Erfahrungssystem aus dem Bezirk der teleologischen ‚zweiten‘ Erfahrung begreift. <sup>1350</sup>

---

<sup>1348</sup> WME. S. 197; Hervorhebung im Original.

<sup>1349</sup> Ebd. S. 200.

<sup>1350</sup> Ebd. S. 201; Hervorhebungen im Original; Binn hat den Abschnitt am Rand mit einem Kreuz markiert.



Auf diesen Abschnitt stützte sich Benn, als er im *Ptolemäer* den kategorischen Gegensatz zwischen provozierten und naiven Lebensphänomenen herausstellte. Auch das Motiv einer variablen psychophysischen Situation hat hier seinen quellenmäßigen Ursprung. Benns kryptischer Zusatz, dass im Rahmen einer Veränderung des psychophysischen Zusammenhangs primitive Reduktionen konkretisiert würden und sich einige Ausfälle mit archaischen Rudimenten auffüllten, nimmt wiederum Bezug auf eine Festlegung, die Unger etwas vorher in dem betreffenden Kapitel bezüglich der Differenz zwischen problematischer Ausgangs- und problemfreier Zielempirie getroffen hat. Die Zielempirie zeichnet sich demnach dadurch aus, dass in ihr die Stellen, die in der problemhaften Ausgangsempirie leer geblieben sind, ausgefüllt werden beziehungsweise als ausgefüllt gedacht werden. Aus dem negativ Gegebenen der Ausgangsempirie, den Defiziten, ergeben sich im Umkehrschluss die Positiva in der angestrebten Zielempirie. Dieses Verfahren der Ausfüllung von Leerstellen bezeichnet Unger als Konkretion. Es zielt darauf ab, Vorstellungen miteinander zu verbinden, die unter den gängigen Erkenntnismodalitäten nicht verbunden werden. Unger veranschaulicht das konkretisierende Verfahren mit dem von Dacqué entwickelten Theorem der morphologischen Typenüberschneidung. Dacqué habe auf überzeugendere Weise den außergewöhnlichen Formenreichtum in archaischen Zeiten erklärt, als dies die in der Paläontologie übliche Rekonstruktion stammbaumähnlicher Abhängigkeiten vermocht hätte. Die Konkretion besteht darin, zwischen oberflächlich unverbundenen Elementen der objektiven Welt Verknüpfungen herzustellen. Dadurch soll verhindert werden, dass sich die Wahrnehmung der Realität auf die „äußerste[ ] Schicht“<sup>1351</sup> der Empirie beschränkt. Insofern sind die von Benn erwähnten Begriffe des Konkretisierens und Auffüllens als Synonyma zu verstehen. Beide Begriffe implizieren bei Unger, dass in dem neuen, vom Menschen selbst herzustellenden Erfahrungssystem Probleme behoben sein sollen, für die die aktuelle Wirklichkeit keine Lösungen bietet. Als mögliche Mittel zur Problemlösung nennt Benn primitive Reduktionen und archaische Rudimente. Damit signalisiert er, dass die Innovation des Weltbildes sich an

---

<sup>1351</sup> Ebd. S. 289.

wirklichkeitskonstituierenden Verfahren orientieren soll, die als primitiv und archaisch eingestuften Gesellschaftsformen angehören.

Auf den Begriff der Reduktion griff Benn nicht sehr häufig zurück, um Bewusstseinsakte zu beschreiben. Man findet den Begriff etwa in seinem Essay *Goethe und die Naturwissenschaften*, wo er ihn gleichfalls im Hinblick auf primitive Völker gebraucht. Benn versuchte in dem großen Essay von 1932 unter anderem zu ergründen, unter welchen Bedingungen der wissenschaftliche Positivismus sich gegen die „Majestät des anschaulichen Denkens“<sup>1352</sup> habe auflehnen können. Er warf in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob hinter der Ablösung des einen Erfahrungssystems durch ein anderes „der treibende Begriff einer absoluten Wahrheit“ gestanden habe,

der von den monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum, Islam, jahrhundertlang von Geschlecht zu Geschlecht entwickelt und zu letzter dialektischer Verfeinerung geführt, nun den bei den polytheistischen Völkern rudimentär gebliebenen Reduktionstrieb mit in der Richtung riß, daß überall der Urgrund der Dinge nur einer sei, dieser eine aber sei zu erfassen und zu erfahren [...].<sup>1353</sup>

Aus der Gegenüberstellung der drei monotheistischen Religionen mit namentlich nicht weiter spezifizierten polytheistischen Völkern gewinnt Benn die Erkenntnis, dass der Mensch in seiner Anlage einen Reduktionstrieb besitzt, der bei den Völkern in unterschiedlich starker Ausprägung auftritt. Ist dieser Trieb bei polytheistischen, auf der Zeitleiste früher angesiedelten Völkern nur schwach entwickelt, nur rudimentär geblieben, so kommt er bei den zivilisierten Völkern der Spätzeit stark zur Entfaltung. Doch muss an dieser Stelle in Frage gestellt werden, ob Benn in seinem Goethe-Aufsatz den gleichen Reduktionsbegriff zugrunde legte wie in dem etwa fünfzehn Jahre später entstandenen *Ptolemäer*. In *Goethe und die Naturwissenschaften* illustrierte Benn die Aktivität des Reduktionstriebs mit einem Beispiel aus der Religionsgeschichte. Je stärker sich der Trieb zur Reduktion entfalten kann, umso mehr schrumpft das Pantheon zusammen, bis schließlich der Glaube an den einen Gott das letzte Stadium markiert. Ein sich stärker bemerkbar

---

<sup>1352</sup> SW III. S. 375.

<sup>1353</sup> Ebd. S. 376.

machender Reduktionstrieb korreliert also mit der Abnahme der Götterzahl.<sup>1354</sup> Im Prosatext von 1947 wird der Reduktionsbegriff ebenfalls in einen entwicklungs- oder völkerpsychologischen Kontext gestellt. Es ist ja die Rede von „primitive[n] Reduktionen“.<sup>1355</sup> Eine weitere Gemeinsamkeit in der Begriffsverwendung besteht darin, dass der Reduktionsbegriff im *Ptolemäer* wie in dem Goethe-Aufsatz Bezug auf Vorgänge der Wahrnehmung sowie der Wirklichkeits- und Sinnkonstitution nimmt. Unterschieden sich jedoch in der Darstellung von 1932 die polytheistischen Völker dadurch von den späteren, den monotheistischen Völkern, dass ihr Reduktionstrieb nur schwach entwickelt war, so fehlen im *Ptolemäer* Anzeichen für eine quantitative oder qualitative Stufung. Der Reduktionsbegriff dient hier als ein wertneutrales Kriterium der völkerpsychologischen Beschreibung. Primitive Völker bedienen sich anderer Reduktionen als spätere Völker. Ihre Leistungsfähigkeit wird nur indirekt beurteilt, da Benn ein neues Weltbild entwirft, in dem die primitiven Reduktionen stärker berücksichtigt werden sollen.

Die Vermutung liegt nahe, dass Benn im *Ptolemäer* den Begriff der Reduktion im Sinne Edmund Husserls gebraucht.<sup>1356</sup> Auf dessen Schlüsselbegriff der phänomenologischen Reduktion geht nämlich Unger in seiner Monographie ein. Im Kapitel ‚Die philosophische ‚Einstellung‘ als Keim des philosophischen Experiments‘, somit nicht unmittelbar in dem Abschnitt, aus dem sich Benn bei der Arbeit an dem oben zitierten längeren Abschnitt eifrig bediente, weist Unger der Philosophie die Aufgabe zu, die gegennatürliche Umschichtung innerhalb der psychophysischen Organisation herbeizuführen. Die Philosophie wird in dieser Perspektive als die Wissenschaft begriffen, die ein Experiment mit der Wirklichkeit anstellen soll. Dazu sei es nötig, dass die Einstellungen an dem Wahrnehmungsinstrumentarium, dem menschlichen Bewusstsein, verändert würden:

---

<sup>1354</sup> Ein ähnliches Entwicklungsmodell präsentiert Benn in dem früheren Essay *Das moderne Ich* : „Der Veränderung des Weltbildes, ausgehend von der durchaus pluralistischen Weltauffassung des Animismus: die Welt zerklüftet in unzählige objektive Einzelexistenzen, unter denen das Ich, ein Einzelwesen wie jene, keine irgendwie ausgezeichnete Stellung einnimmt, über des Polytheismus allmählich sich verschärfende Trennung zwischen Göttern und Geistern: dem vielspältigen, unberechenbaren, launischen Wirken der Geister das irgendwie gesetzliche Walten der Götter gegenübergestellt, bis zu des Monotheismus Einheitsidee: die Welt von *einem* Willen, *einem* Gesetz geregelt, von *einem* Prinzip des Lebens beseelt, geht eine Entwicklung des Lebensgefühls des Menschen parallel, indem das Ich Zug für Zug jenen Gedanken des Subjektivismus in sich bildet, daß die ganze äußere Welt als ein inneres Erlebnis ihm gegeben ist.“ (SW III. S. 104).

<sup>1355</sup> SW V. S. 21.

<sup>1356</sup> Zum Begriff der phänomenologischen Reduktion bei Husserl Sebastian Luft: Einleitung des Herausgebers.- In: Edmund Husserl: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Hrsg. v. Sebastian Luft. Dordrecht 2002. (= Husserliana; Bd. 34). S. XVII-LI.

Man weiß aus der neueren Philosophie und gerade aus der letzten Phase der historischen Philosophie, daß die Umänderung der sog. ‚natürlichen Einstellung‘ eine große Rolle spielt. Diese sog. ‚phänomenologische Reduktion‘ ist – eingestandenermaßen – wenig oder gar nicht verschieden von manchen früheren sog. ‚Einstellungen‘ des philosophischen Blicks auf Welt und Dinge, wobei das Wort ‚Einstellung‘ schon andeutet, daß Philosophie eine besondere Sehart ist, die von der übrigen Sehart abweicht.<sup>1357</sup>

Zweifelsohne bezieht sich Unger hier auf einen Schlüsselbegriff aus Husserls Phänomenologie, die neben der phänomenologischen auch eine eidetische und eine transzendente Reduktion verzeichnete. Und doch gibt es ein gutes Argument, das gegen den Versuch spricht, den von Benn im *Ptolemäer* zugrunde gelegten Reduktionsbegriff mit Husserls Ausführungen zur Bewusstseinskonstitution zu verbinden, zumal die phänomenologische Reduktion bei Unger nicht im selben topischen Kontext steht wie der Benn als Grundlage für sein Montageverfahren dienende Abschnitt. Um den Bennschen Reduktionsbegriff mit den Prinzipien oder Techniken zu verbinden, die die Sinn- und Wirklichkeitskonstitution eines Volks, einer Kultur oder eines Zeitalters kennzeichnen, erweist es sich als hilfreich, auf die Quelle zurückzugreifen, die Benn sich zunutze machte, als er in *Goethe und die Naturwissenschaften* monotheistische und polytheistische Völker miteinander verglich. Bei der für den Goethe-Essay wichtigen Frage, wie sich der Positivismus ausbreiten und durchsetzen konnte, griff Benn auf Reden des Mediziners und Wissenschaftstheoretikers Emil Du Bois-Reymond zurück.<sup>1358</sup> In dem Vortrag *Kulturgeschichte und Naturwissenschaft* äußerte sich Du Bois-Reymond zu dem „unentwickelten Kausalitätstrieb“<sup>1359</sup> der Griechen und Römer. Benn ersetzte diesen Ausdruck an der betreffenden Stelle seines Essays durch den „rudimentär gebliebenen Reduktionstrieb“<sup>1360</sup> der polytheistischen Völker. Dieser Quellenbefund lässt sich ohne weiteres auf den *Ptolemäer* projizieren. Wenn Benn 1932 dem Ausdruck ‚Reduktionstrieb‘ den Vorzug gegenüber ‚Kausaltrieb‘ gab, scheint es nur

---

<sup>1357</sup> WME. S. 282f.

<sup>1358</sup> Emil Du Bois-Reymond: Reden. In zwei Bänden. Mit einer Gedächtnisrede von Julius Rosenthal. Hrsg. v. Estelle Du Bois-Reymond. Leipzig 1912. Du Bois-Reymond wird in der Gestalt eines Professors der Pathologie in der Szene *Ithaka* karikiert.

<sup>1359</sup> Aus der Rede *Kulturgeschichte und Naturwissenschaft* wird zitiert nach Holger Hof: Montagekunst und Sprachmagie. Zur Zitiertechnik in der essayistischen Prosa Gottfried Benns. Aachen 1997. S. 120-123; hier S. 123.

<sup>1360</sup> SW III. S. 376.

folgerichtig, die ‚primitiven Reduktionen‘ im *Ptolemäer* zu ersetzen durch ‚primitive Verfahren, Kausalbezüge herzustellen‘. Die primitiven Reduktionen dürfen als die nicht näher bestimmten Prinzipien des primitiven Denkens betrachtet werden.

Das neue Weltbild als ein „Zusammenhangsversuch aus Mythenrealität, Paläontologie und Hirnstammanalyse“<sup>1361</sup> soll demzufolge mit Mitteln erreicht werden, die primitiven Völkern abgeschaut oder ihnen nachempfunden sind. Diese Methoden zielen wie alle Reduktions- oder Kausalprinzipien darauf ab, die Komplexität der Erscheinungswelt zu verringern, die Fülle der Erscheinungen einem vereinheitlichenden, allgemeingültigen Gesetz der Kausalität unterzuordnen und dem Menschen Orientierung in der Natur und in der Gesellschaft zu geben. Die dem primitiven Denken nachgebildeten oder nachzubildenden Reduktionen stellen einen von drei Maßnahmenkomplexen dar, mit denen sich das neue Weltbild entwickeln soll. Benn verbindet dabei die Reduktionen mit jenem Verfahren, das von Unger als Konkretion bezeichnet wird und das darin besteht, das „zumeist unverbunden Gegebene“<sup>1362</sup> miteinander zu verbinden. Ein zweiter Maßnahmenkomplex basiert darauf, dass die provozierten Lebensphänomene, die durch biologische Steigerung, gegennatürliche Handlungen des Menschen herbeigeführt werden, einen größeren Stellenwert erhalten und die naiven, unbearbeiteten Lebensphänomene verdrängen. Der dritte Komplex sieht vor, dass Ausfälle durch archaische Rudimente aufgefüllt werden. Unger begreift, wie im Kap. 5.4.2.7 ausgeführt wurde, die Ausgangsempirie als problemhaft, mit Leerstellen durchsetzt. Die Leerstellen sollen in einer vom Menschen zu konstruierenden Zielempirie ausgefüllt werden. Der Begriff des organischen Rudiments ist durch Dacqué geprägt. Dacqué identifizierte beispielsweise die Zirbeldrüse als rudimentäre Stufe eines urzeitlichen Scheitelauges, das andere Wahrnehmungs- und Erkenntnisfunktionen übernahm als das spätere Leitorgan des Menschen, als das Großhirn.

Die drei erwähnten Techniken, die die veränderte psychophysische Situation prägen sollen, lassen sich relativ präzise und bündig mit den drei Wissenschaftsdisziplinen oder Forschungsparadigmen korrelieren, die das neue Weltbild etablieren und absichern sollen. Die Mythenrealität als die stichwortartige Zusammenfassung von Ungers Mythostheorie bildet auf der Ebene der Disziplinen das Pendant zu den

---

<sup>1361</sup> SW V. S. 21.

<sup>1362</sup> WME. S. 289.

provozierten Lebensphänomenen; der Paläontologie entspricht die Reaktivierung der archaischen Rudimente. Wenn die Trilogie der Disziplinen (Mythentheorie / Paläontologie / Hirnstammanalyse) mit der Trilogie der Methoden (Steigerung von Lebensphänomenen / Auffüllung mit Rudimenten / Konkretion auf dem Wege primitiver Reduktionsverfahren) bündig übereinstimmen soll, dann drängt sich die Frage auf, inwieweit sich auch die dritten Glieder in dieses Disziplin-Methode-Schema einordnen. Wie oder inwieweit lassen sich die primitiven Reduktionen mit der Hirnstammanalyse in Zusammenhang bringen? Unter welchen Voraussetzungen kann das Hervorbringen von Reduktionen, die den Abbildungs- und Ausdrucksvorgängen primitiver Völker nachempfunden sein sollen, im Dienste einer Hirnstammanalyse stehen?

Mit dem Begriff der Hirnstammanalyse bezeichnet Benn im *Ptolemäer* keineswegs ein analytisches Verfahren, dessen Ziel darin bestünde, das menschliche Stammhirn im Hinblick auf seine seelisch-geistigen Funktionen zu differenzieren, etwa verschiedene Funktionszentren zu lokalisieren. Vielmehr ist darunter ein nicht näher beschriebenes Verfahren zu verstehen, bei dem die Gesamtheit der abbildenden und expressiven Bewusstseinsvorgänge in größerem Maße als beim neurologischen Durchschnittstypus an die Areale des Stammhirns gebunden wäre. Angestrebt wird so mit Blick auf das neue Weltbild eine Umkehrung der Funktionswanderung, die nach Ernst Kretschmers hirnphysiologischer Hierarchisierung in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive von unten nach oben erfolgt, das heißt von den älteren zu den jüngeren Zentren.<sup>1363</sup> Die Hirnstammanalyse stützt sich als Gegenbewegung oder Umkehrung der Entwicklungsgeschichte auf eine verstärkte Beteiligung der Stammhirnareale auch an jenen Bewusstseinsprozessen, deren Leistungen bis dahin in erster Linie als Funktionen der entwicklungsgeschichtlich jüngeren Rindenareale betrachtet worden sind. Als sehr aufschlussreich, was die Hintergründe des Benschens Begriffs der Hirnstammanalyse angeht, erweist sich erneut der Essay *Goethe und die Naturwissenschaften*, der schon im Hinblick auf ein

---

<sup>1363</sup> Eine wichtige, wenn auch nicht im Marbacher Nachlass [DLA] vorhandene Quelle scheint für diesen Aspekt der Benschens Essayistik Ernst Kretschmers Einführung in die medizinische Psychologie zu sein, die lange Zeit als Standardwerk der Disziplin fungierte: *Medizinische Psychologie*. Mit 24 Abbildungen 3., wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig 1926. [Erstaufgabe Leipzig 1922]. Zur Funktionswanderung siehe S. 45. Auf die mögliche Bedeutung Kretschmers wies als erster Wolfgang Riedel hin: *Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.* - In: *Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900.* Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201; hier S. 194f., Fn. 135.

Verständnis der primitiven Reduktionen äußerst hilfreich gewesen ist. In dem Aufsatz, der 1932 in einem Sonderheft der *Neuen Rundschau* zu Goethes hundertstem Todestage erschien, erklärt Benn den besonderen Rang des Wissenschaftlers Goethe mit einer Denkweise, die ihren Träger vom Prototypen des spezialisierten, induktiv, experimentell und statistisch arbeitenden Naturwissenschaftlers nicht nur unterscheidet, sondern ihn über diesen hinaushebt. Goethe wird ein anschauliches, gegenständliches Denken bescheinigt. Die für Goethe bezeichnende Art des Denkens ist dadurch gekennzeichnet, dass die Abbildungs- und Ausdrucksfunktionen eine starke affektiv-emotionale Komponente aufweisen:

Es ist ein produktives Denken im Rahmen wissenschaftlicher Themen, ein weittragendes perspektivisches Erfühlen von Zusammenhängen und Ursprüngen, ein Eintauchen des Denkens in den Gegenstand und eine Osmose des Objekts in den anschauenden Geist. Ein imponantes Denken, was die Resultate angeht [...], aber eines, das sich als Methode nicht völlig klarstellen und übertragen läßt. Ein ausgesprochen affektgeführtes Denken, körperlich umwogt, mit starker Hirnstammkomponente, will man es biologisch basieren, im Gegensatz zum Rindentyp des intellektualistischen *Professionals* [...].<sup>1364</sup>

Benn führt das anschauliche Denken auf eine größere Hirnstammkomponente und damit eine größere Beteiligung affektiv-emotionaler Prozesse zurück. In *Zur Problematik des Dichterischen* prägte er dafür den Begriff der „emotionale[n] Reflexion“,<sup>1365</sup> durch den angezeigt wird, dass die Verlagerung oder Wanderung der Hirnfunktionen unter umgekehrten Vorzeichen erfolgt, nämlich von den Rinden- zu den Hirnstammarealen. Zugleich versucht Benn im Goethe-Essay das anschauliche Denken von dem Verdacht freizusprechen, dass es für wissenschaftliche Zwecke untauglich sei. Dieses bei Goethe idealtypisch entwickelte Denken müsse für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar gemacht werden, so Benn, indem es „eingelebt, nicht eingeschwärmt“ werde.<sup>1366</sup> Es dürfe „keineswegs beiläufig, keineswegs zufällig“, sondern müsse „vielmehr durchgearbeitet, bewußt gemacht, systematisch, methodisch angewandt“ werden. Die Hinweise auf das Durcharbeiten, den experimentellen Charakter der Vorgehensweise sowie auf die Kontroll- und Steuerfunktionen des Bewusstseins geben Grund zu der Annahme, dass im

---

<sup>1364</sup> SW III. S. 372; Hervorhebung im Original.

<sup>1365</sup> Ebd. S. 244f.

<sup>1366</sup> Ebd. S. 273; dort auch das Folgende.

Hintergrund von Benns Konzeption des anschaulichen Denkens die Ungersche Mythostheorie wirksam war. In dieser war es ein konstitutiver Bestandteil, dass die neue, vom Menschen geschaffene Naturordnung „das Bewußtsein passiert“<sup>1367</sup> haben muss. Wenn Benn schließlich sogar von einem „Weltbild des ‚anschaulichen Denkens‘“ spricht, „in dem ‚der Geist in seine alten Rechte wieder eingesetzt wird, sich unmittelbar gegen die Natur zu stellen“<sup>1368</sup> dann wird daran ablesbar, dass Benns Konzeption eines anschaulichen Denkens von den Anschauungen Ungers über die Bestimmung des Menschen, gegen die Natur eine eigene Ordnung durchzusetzen, mitgeprägt war. Die Ausführungen über das anschauliche Denken in *Goethe und die Naturwissenschaften* und der Entwurf eines neuen Weltbildes im *Ptolemäer* stehen sich also auch insofern nahe, als sie eine quellenmäßige Abhängigkeit von Unger erkennen lassen. Da Benn im Zusammenhang mit dem anschaulichen Denken bei Goethe ein besonderes Gewicht auf die Hirnstammkomponente gelegt und sich bei der Darstellung dieser spezifischen, anachronistischen Denkform teilweise an Ungers Erklärung der mythischen Realität orientiert hat, liegt es nahe, die Hirnstammanalyse, die im *Ptolemäer* als drittes konstitutives Element bei der Entstehung eines neuen Weltbildes vorgesehen ist, mit der Konzeption des anschaulichen Denkens zusammenzuführen.

An Benns Konzeption des neuen Weltbildes fällt indes ein Widerspruch auf. Einerseits wird die Reaktivierung von Wahrnehmungsmechanismen prophezeit, die primitiven und archaischen Völkern zugeschrieben werden – namentlich primitive Reduktionen und archaische Rudimente –, andererseits stellt Benn klar heraus, dass die Urzeit „für uns zu Ende“<sup>1369</sup> sei und sich eine „Änderung des ethnisch-biologischen Tuns“<sup>1370</sup> nicht mehr herbeiführen lasse. Es liegt also eine Kluft vor zwischen den eigenen und den fremden Möglichkeiten der Weltbildkonstitution. In dieser Auffassung wie auch in der Ausdrucksweise greift Benn wiederum auf einen

---

<sup>1367</sup> PMR. S. 15.

<sup>1368</sup> SW III. S. 374. Das Zitat stammt nicht aus dem Text Goethes, aus dem ansonsten in *Goethe und die Naturwissenschaften* häufig zitiert wird: Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort.- In: Goethe: Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften. S. 37-41. Der Kommentar der Stuttgarter Ausgabe gibt keinen Aufschluss über die Herkunft des Zitats, weist indes selbst auf bibliographische Aporien hin (SW III. S. 564). Nicht unwahrscheinlich scheint, dass Benn das Zitat hinzuerfunden hat. Aufgrund der programmatischen Wendung ‚gegen die Natur‘ und der Opposition von Geist und Natur muss hier vorläufig Ungers Mythostheorie als das prägende Element angenommen werden.

<sup>1369</sup> SW V. S. 21.

<sup>1370</sup> Ebd. S. 22.



Abschnitt aus Ungers Kapitel ‚Kurze Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Systematik auf Grund der ontologischen Prinzipien Goldbergs‘ zurück. Unger weist darin auf die Notwendigkeit hin, die psychophysische Organisation einem manipulativen Eingriff zu unterziehen, damit gegennatürliche Erfahrungssysteme entstehen können. Dabei unterscheidet er zwei Strategien, mit denen der Eingriff, den er selbst martialisch als ‚Angriff‘ bezeichnet, durchgeführt werden könne:

Von zwei Seiten her ist also der Angriff auf das Gegeben-Wirkliche als (in der mythischen Welt) unternommen und als prinzipiell unternehmbar zu denken – in zwei Richtungen, die in eine zusammenzufließen bestimmt sind: von der Seite des theoretischen Erkennens her und von der Seite des ethnisch-biologischen Tuns her. Die Urzeit – die Epoche der mythischen Realität – kennt fast nur die zweite – das unmythische Zeitalter, das unsere – ist fast ausschließlich auf die erste angewiesen. Entscheidend aber ist die Region des Übergangs der Operationen der Erkenntnis in Maßnahmen der Realitätsumformung. Die rein erkenntnismäßige Arbeit stellt sich in der Methodik der *Konkretion* dar, die sich allerdings dann in das Verstehen der Grundlagen der im Mythischen vor sich gegangenen Realitätsumformungen fortsetzt und umwandelt, d. h. zur theoretischen Vorbedingung der Wirklichkeitsgestaltung wird.<sup>1371</sup>

Unter dem Begriff des ethnisch-biologischen Tuns, den Benn unverändert in den *Ptolemäer* übernimmt, versteht Unger die rituell-experimentellen Maßnahmen, die ein mythisches Volk anwendet, um biologische Steigerungsphänomene und somit wunderartige Ereignisse zu erzwingen. Er differenziert zwischen dem mythisch-urzeitlichen und den unmythisch-modernen Strategien, indem er bei den mythisch-urzeitlichen Völkern den Schwerpunkt auf den biologischen Steigerungsmaßnahmen liegen sieht, wohingegen bei den unmythischen Völkern die theoretischen Maßnahmen, namentlich das Verfahren der *Konkretion*, überwiegen sollen. Fasst Unger die Differenz als eine tendenzielle – „fast nur“, „fast ausschließlich“ –, so trennt Benn hingegen scharf. Die Möglichkeit einer „Änderung des ethnisch-biologischen Tuns“ schließt er für die Menschen der Spätzeit aus. Das Ende der Urzeit lässt sich als Analogie zu dem Ende der mystischen Partizipation fassen, das Benn 1930 in *Zur Problematik des Dichterischen* verkündete. In diesem Essay stellte die Tätigkeit des dichterischen Subjekts in Form der bildhaften Erinnerung an ein „unbekannte[s] Urerlebnis[ ]“ das Surrogat für die verlorene Herrlichkeit der

---

<sup>1371</sup> WME. S. 201f.; von Benn angestrichen.

mystischen Partizipation dar, wohingegen im *Ptolemäer* postuliert wird, dass das „allgemeine[ ] Gefühl für den historischen Charakter des heutigen Kulturbewußtseins“<sup>1372</sup> und die begriffliche Darstellung dieses Gefühls als Surrogate für eine verlorene mythische Realität dienten.

## 5.5 Cornfords Wissenschaftsgeschichte

### 5.5.1 Cornford und der Cambridger Ritualismus

Seinen Essay *Bezugssysteme* schrieb Bann wahrscheinlich im Jahre 1943, zu der Zeit also, als das Publikationsverbot über ihn verhängt war. Die Veröffentlichung erfolgte erst nach dem Krieg, 1949 im Essayband *Ausdruckswelt*. In dem Essay zitierte Bann ausgiebig, stellenweise sogar wortwörtlich aus einem Beitrag des englischen Altertumswissenschaftlers Francis Macdonald Cornford, der im Jahre des Kriegsbeginns in der *Europäischen Revue* abgedruckt worden war.<sup>1373</sup> Dass der Artikel *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft*, in dem Cornford die Konturen eines antiken Wissenschaftsbegriffs aus der vergleichenden Gegenüberstellung mit dem neuzeitlichen Konzept von Wissenschaftlichkeit herausarbeitete, in der vorliegenden Arbeit dem Forschungsparadigma ‚Mythenforschung‘ zugerechnet wird, ist gewiss erläuterungsbedürftig. Hierzu sei Ungers Verständnis von Mythenforschung in Erinnerung gerufen. In dem kurzen Artikel *Mythos und Wirklichkeit* von 1928 wies Unger der Mythenforschung die Aufgabe zu, die Wirklichkeitsauffassung des Forschenden durch eine in sich geschlossene, ganzheitliche, fremde Kulturwelt in Frage zu stellen. Mythenforschung sollte so eine markante erkenntniskritische Ausrichtung erhalten, da durch sie die eigene „Realitätsempfindung“ ‚angegriffen‘ werden und die Relativität der letzteren

---

<sup>1372</sup> SW V. S. 21f.

<sup>1373</sup> J. M. [eigentlich Francis Macdonald] Cornford: *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft*. - In: *Europäische Revue* 15. H. 4. 1939. S. 365-376; im Folgenden mit der Kürzel GNW kenntlich gemacht.

erwiesen werden konnte.<sup>1374</sup> Cornford verfolgte mit seiner mentalitäts-, ideengeschichtlichen und kulturmorphologischen Untersuchung das Ziel, herauszustellen, wie verschiedenartig die Auffassungen von Wissenschaft in Antike und Neuzeit waren, und zu erklären, aufgrund welcher gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen sich diese verschiedenartigen Wissenschaftskonzeptionen ausprägen konnten. Die Wissenschaft wird von Cornford als ein zeitgebundenes, wandelbares komplexes Gebilde mit Einflussgrößen gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, kultureller, politischer und religiöser Art begriffen. Auch wenn Cornford auf den Mythosbegriff verzichtet, könnte man angesichts seiner morphologischen Beschreibung des antiken und des modernen Wissenschaftsbetriebes von einem Vergleich zweier Großmythen sprechen. Die Wissenschaft eines Kulturraumes erscheint als ein Zeichensystem, das nur innerhalb eines bestimmten Weltbildes Gültigkeit besitzt und im Horizont eines anderen Weltbildes so befremdlich wirkt wie das in Mythen berichtete Geschehen.

In dem Aufsatz von 1939 stellt Cornford die Wissenschaftskonzeption der antiken Griechen derjenigen der eigenen Epoche und Zivilisationsstufe gegenüber. Den Beginn der neuzeitlichen Wissenschaft setzt er dabei mit dem Übergang vom Mittelalter zur Renaissance an. Von vorneherein distanziert sich Cornford von der mythenkritischen Sichtweise der Aufklärung, dass es sich bei den Griechen um „gewissermaßen kluge Kinder“ gehandelt habe, die zwar „einige glänzende Einfälle“, aber auch eine Fülle „unsinnig erscheinender Vorstellungen“ hervorgebracht hätten.<sup>1375</sup> Die evolutionistische Haltung, die den alten Völkern trotz einiger geradewegs modern anmutender Entdeckungen und Erkenntnisse „ein völlig ungeübtes Denkvermögen“ attestieren will, wird von ihm abgelehnt. Cornfords Artikel ist von der Prämisse getragen, dass die Kultur der antiken Griechen und Römer „ein in sich geschlossenes Gebilde mit eigener Kindheit, Jugend, Reife und Verfall“ gewesen sei und dass sich eine in dieser Kultur entstandene wissenschaftliche Praxis „nach Methodenkanon, Ziel und inneren Beweggründen“ von derjenigen grundlegend unterschieden haben müsse, die sich in der Renaissance zu entwickeln begonnen habe.

---

<sup>1374</sup> Erich Unger: Mythos und Wirklichkeit.- In: Ders.: Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931. Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg 1992. S. 88-92. [Text 16]; hier S. 89f.

<sup>1375</sup> GNW. S. 365; dort auch das Folgende.

Der Altphilologe Cornford lehrte und forschte seit der Jahrhundertwende – erst als so genannter ‚classical lecturer‘, später als Lehrstuhlinhaber – am Trinity College der Universität im englischen Cambridge. Ebendort gehörte er jenem Kreis namhafter Altphilologen an, der in den Fachgeschichten von Altphilologie und Religionswissenschaft unter den Bezeichnungen ‚Ritualists‘, ‚Cambridge School‘, ‚Cambridger Ritualismus‘ und ‚Myth and Ritual School‘ verzeichnet ist.<sup>1376</sup> Zu dem Kreis, dessen jüngstes Mitglied der 1874 geborene Cornford war, zählten ferner Jane Ellen Harrison, Arthur Bernard Cook sowie der in Oxford lehrende und insofern den geographischen Rahmen der Cambridger Schule sprengende Gilbert Murray. Harrison war die zentrale Figur des Gelehrtenverbundes, brachte mit ihren Arbeiten die theoretische Konzeptionalisierung des Ritualismus am weitesten voran und wirkte am nachhaltigsten auf die Fächer, die an der „Anthropologie der Antike“<sup>1377</sup> mitarbeiteten. Sie stand nicht nur mit deutschen Archäologen wie Heinrich Schliemann, Wilhelm Dörpfeld und Wilhelm Klein in Verbindung, sondern rezipierte unter der Anleitung ihres Mentors Klein, wie Renate Schlesier mutmaßt, auch die Schlüsselwerke der deutschen Altertumswissenschaft.<sup>1378</sup> In den Forschungen der deutschen Archäologen und Philologen, darunter auch Nietzsche und Erwin Rohde mit ihren Werken über ekstatische bzw. dionysische Kulte, kam religionshistorischen Aspekten traditionell eine wichtige Rolle zu. Einen weiteren Bezugspunkt bildete für Harrison und ihre Mitstreiter Karl Otfried Müller, ein herausragender Vertreter der in der deutschen Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts stark akzentuierten historisch-kritischen Kult- und Mythenanalyse. Müller, der das Erbe des berühmten Christian Gottlob Heyne auf dem Göttinger Lehrstuhl angetreten hatte,<sup>1379</sup> vertrat in Arbeiten wie den 1825 erschienenen *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen*

---

<sup>1376</sup> Zu den Cambridger Ritualisten Robert Ackerman: The Cambridge Group. Origins and Composition.- In: The Cambridge ritualists reconsidered. Proceedings of the first Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign April 27-30, 1989. Hrsg. v. William M. Calder III. Atlanta 1991. (= Illinois Classical Studies. Supplement; Bd. 2). S. 1-19; ein kurzer Überblick auch bei Fritz Graf: Griechische Mythologie. Eine Einführung. München u. Zürich 1985. (= Artemis-Einführungen; Bd. 16). S. 43-46, sowie im Kap. 2.11 der vorliegenden Arbeit.

<sup>1377</sup> Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a. M. 1994. (= Fischer Wissenschaft; Bd. 11924).

<sup>1378</sup> Ebd. S. 123-192 [Kap. IV. Die extravagante Ritualistin von Cambridge. Jane Ellen Harrison; Kap. V. Prolegomena zu Jane Harrisons Deutung der griechischen Religion].

<sup>1379</sup> Zu Heynes Bedeutung für die deutsche Altphilologie und die Etablierung des modernen Mythosbegriffs Kap. 2.8.

*Mythologie* die Auffassung vom Primat des Rituals gegenüber dem Mythos.<sup>1380</sup> Das Ritual war demnach älter als der Mythos. Diese Auffassung machten sich die Forscher des Cambridger Kreises zu Eigen. Sie räumten den „things done“,<sup>1381</sup> d. h. den Elementen der Ritualpraxis, den geschichtlichen Vorrang vor den Mythen ein. Die Mythen betrachteten sie als nachträgliche Erklärungen für tradierte rituelle Handlungen, deren Wesen und Bedeutung in einer späteren Zeit nicht mehr vollständig nachvollzogen werden konnten. Der Mythos stellte von der ritualistischen Warte aus eine Ebene im kulturellen Zeichensystem dar, die der rituellen Ebene entstehungsgeschichtlich und kausal nachgeordnet war.<sup>1382</sup> Stilprägend und für das Programm der Ritualisten bestimmend wurden außer dem auf K. O. Müller zurückgehenden Primat des Rituals die Etablierung des Evolutionsgedankens in den Geisteswissenschaften, die Aufwertung von Realia gegenüber schriftlichen Dokumenten, die von Edward B. Tylors Hauptwerk *Primitive Culture* von 1871 systematisch angewandte komparatistische Perspektive, insbesondere die Analogisierung primitiver Völker der Gegenwart und der Völker der Antike, sowie die interdisziplinäre Verflechtung der traditionsreichen Altertumswissenschaft mit jüngeren Disziplinen wie Ethnologie, Archäologie, Religionswissenschaft und Anthropologie. Ein Schlüsseljahr war das Jahr 1912, als sowohl Harrisons *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, von ihr selbst als „central book“<sup>1383</sup> titulierte, Murrays *Four Stages of Religion* als auch Cornfords *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* erschienen. Cornford

---

<sup>1380</sup> Karl Otfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Mit einer antikritischen Zugabe. Göttingen 1825. [Reprographie Darmstadt 1970].

<sup>1381</sup> Jane Ellen Harrison: Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge 1903. S. VII. Zitiert nach Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. S. 131.

<sup>1382</sup> Prominente Adepten der ritualistischen Kernthese, dass dem Ritus gegenüber dem Mythos historische Priorität beizumessen sei, waren Sigmund Freud und Ernst Cassirer. So beschließt Freud den letzten Aufsatz im Band Totem und Tabu in Anspielung auf die Genesis wie auf Goethes *Faust*: „Im Anfang war die Tat.“ (Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim. 9., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2005. (= Psychologie Fischer; Bd. 10451). S. 217); Cassirer: „Es ist mit Recht betont worden, daß im Verhältnis von *Mythos* und *Ritus* der Ritus das Frühere, der Mythos das Spätere ist. Statt das rituelle Tun aus dem Glaubensinhalt, als einen bloßen Vorstellungsinhalt, zu erklären, müssen wir vielmehr den umgekehrten Weg einschlagen: Wir müssen das was am Mythos der theoretischen Vorstellungswelt angehört, was an ihm bloßer Bericht oder geglaubte Erzählung ist, als eine unmittelbare Deutung desjenigen verstehen, was unmittelbar im Tun des Menschen und in seinem Affekt und Willen lebendig ist.“ (Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002. S. 47; Hervorhebung von Cassirer).

<sup>1383</sup> Jane Ellen Harrison: Reminiscences of a Student's Life. London 1925. S. 73. Zitiert nach Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. S. 133.

zeichnete in seinem Hauptwerk die sozialen und religiösen Entstehungsbedingungen der antiken Wissenschaft nach. Sein kurzer ins Deutsche übersetzter Beitrag, der 1939 in der *Europäischen Revue* abgedruckt und von Benn rezipiert und verwertet wurde, knüpfte thematisch an die Monographie von 1912 an und stellt auf drei Ebenen seine Verwurzelung in der ritualistischen Tradition unter Beweis. Erstens zeichnet sich *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft* durch einen komparatistischen Blickwinkel aus: die Physiognomien der antiken und der modernen Naturwissenschaft werden gegeneinander gestellt. Zweitens enthält der Artikel, wenn auch nur rudimentär, die Analogie von primitiven Völkern der Gegenwart und Völkern der Antike. Cornford verweist nämlich darauf, dass es sich bei den Weltentstehungsmythen, den so genannten kosmogonischen Mythen, um eine universelle Gattung handle: „Solche Mythen sind in der ganzen Welt zu finden, auch in Gemeinschaften, wo sich niemals eine Wissenschaft herausgebildet hat.“<sup>1384</sup> Cornford verzichtet indes darauf, ein konkretes Beispiel für kosmogonische Mythenbildung bei Naturvölkern zu liefern. Die dritte Verbindungslinie zur ritualistischen Schule ist in dem Umstand zu erkennen, dass Cornford die griechischen Weltentstehungsmythen als Resultat aus sozialen, kulturellen und sogar ökonomischen Konfigurationen liest, durch die das geistige Leben in der jeweiligen Epoche einschließlich des Nachdenkens über die Natur bestimmt wurde. Diese dritte Linie führt geradewegs in das Zentrum der ritualistischen Theorie, da dem Ritualismus die Prämisse zugrunde liegt, dass der Mythos die schriftliche oder mündliche Ausdrucksform der rituellen Praxis und insofern durch gesellschaftliche Umstände bedingt ist. Zugleich überlagert sich dieser abstrakte Mythosbegriff freilich schon mit der soziologisch-funktionalistischen Mythoskonzeption, in der der Mythos als das zentrale organisatorische Prinzip einer fremden Lebenswirklichkeit betrachtet wird.

Nichts deutet darauf hin, dass sich Benn für diese biographischen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründe interessiert, dass er sich über den Zeitschriftenartikel hinaus mit den Forschungen des Altertumswissenschaftlers Cornford oder den Ergebnissen der englischen Ritualisten auseinander gesetzt hätte. Benn hielt es noch nicht einmal für nötig, in seinem Essay *Bezugssysteme* die Initiale

---

<sup>1384</sup> GNW. S. 367.

zu verbessern, mit der Cornford in der *Europäischen Revue* als Autor ausgewiesen wurde.<sup>1385</sup> „J. M. Cornford,“ so schreibt Benn über seinen Gewährsmann, „dem ich das Vorstehende verdanke“.<sup>1386</sup> Vor dem Hintergrund von Benns häufig unzuverlässiger und verschleiender Zitierweise ist diese Offenheit schon beinahe bemerkenswert. Doch hält sich Benn im ersten Teil des Essays so eng an seine Vorlage, dass mit Recht bemerkt worden ist, dass sich der Essay nicht nur auf „Anregungen“ aus dem Artikel in der *Europäischen Revue* stütze, sondern dass Benn Cornford „mit geschickten Kürzungen“ folge.<sup>1387</sup>

### **5.5.2 Benns Anleihen und Abweichungen von Cornford für den Essay *Bezugssysteme***

Zu Cornfords didaktisch-stilistischen Mitteln gehört vom ersten Abschnitt an neben dem Gebrauch der ersten Person Singular die Einschaltung von moderierendem Metatext: „Wenn im folgenden einiges über griechische Philosophie und Wissenschaft gesagt werden soll, so möchte ich eine Bemerkung vorausschicken [...]“.<sup>1388</sup> Benn verzichtet auf diese Stilmittel und startet stattdessen ohne Umschweife mit einem wörtlichen, nicht gekennzeichneten Zitat der von Cornford angekündigten Bemerkung: „Die griechische Philosophie begann im Jahre 585 v. Chr., als Thales von Milet eine Sonnenfinsternis voraussagte, und endete im Jahre 529 n. Chr., als der christliche Kaiser Justinian die Schule von Athen schloß.“<sup>1389</sup> Benns Fortsetzung:

Innerhalb dieser elf Jahrhunderte liegen drei, während der sich ein Gebiet besonders entwickelte, das die Griechen Physik oder die Erforschung der Dinge nannten, es sind die

---

<sup>1385</sup> Anstatt Cornfords erster Initiale ‚F.‘ für Francis wurde ein ‚J.‘ gesetzt, was womöglich auf einer Verwechslung mit Cornfords Sohn (Rupert) John Cornford beruht, einem Dichter und Kommunisten, der bereits 1936 im Alter von gerade einmal 20 Jahren im spanischen Bürgerkrieg gefallen war.

<sup>1386</sup> SW IV. S. 322.

<sup>1387</sup> Kommentar zu *Bezugssysteme* (SW IV. S. 708).

<sup>1388</sup> GNW. S. 365. Nur ein paar Beispiele für die didaktischen Textelemente, die dem Leser Orientierung geben und oft mit der ersten Person Singular verbunden sind: „Es versteht sich von selbst, daß ich mich auf einige wenige allgemeine Betrachtungen beschränken muß. Am wichtigsten wird es sein, die Unterschiede zwischen der griechischen Art der Naturforschung und der modernen Naturwissenschaft herauszuarbeiten.“ (S. 365); „Diese Unterschiede herauszuarbeiten und, wenn ich schon das Problem nicht ganz beantworten kann, wenigstens die Frage aufzuwerfen, warum sie vorhanden sind, ist der Zweck meiner Ausführungen.“ (366); „um die Grenzen meines Themas abzustecken“ (ebd.); „Das möge für die Verschiedenheit der Methoden genügen. Als nächstes sei die Verschiedenheit der Zielsetzung betrachtet [...]“ (369); „Das Wort Maschine bringt mich auf den dritten Punkt [...]“ (372); „Wenn mein Gedanke richtig gewesen ist, [...]“ (376).

<sup>1389</sup> SW IV. S. 321. Vgl. GNW. S. 365.

von 600 bis 300 v. Chr., dies war die Epoche der ersten europäischen Naturwissenschaften. Nach dem Tod des Aristoteles (332 v. Chr.) geriet die Physik in den Hintergrund und die Suche nach einem ethnischen und religiösen Glauben trat herrschend hervor.<sup>1390</sup>

beruht auf der Montage zweier Textbausteine, die Cornford in verschiedenen Abschnitten angeordnet hat.<sup>1391</sup> Dieser erste Abschnitt von Benns Essay ist der Datierung und Phasierung der antiken Wissenschaftsgeschichte gewidmet. Im zweiten rückt die moderne Wissenschaft ins Blickfeld, wobei wiederum Datierungsfragen und Schlüsselfiguren eine Rolle spielen:

Die Epoche der zweiten europäischen Naturwissenschaften begann um 1600, ihr Bannkreis umschlingt uns. Im allgemeinen läßt man sie mit Lionardo da Vinci beginnen, jedoch zu Unrecht, das Charakteristische trat erst in Kepler und Galilei hervor, nämlich die neue werbende Grundhaltung zur Natur als zu einer Quelle mechanischer Kraft. Es war ein veränderter konstitutioneller Typ, der diese Naturwissenschaften aufbaute.<sup>1392</sup>

Benn komponiert den Abschnitt unter Rückgriff auf Elemente, die in der Quelle nicht in dieser unmittelbaren topischen Verbindung stehen. Die Jahreszahl 1600, die bei Benn den Epochenbeginn der modernen Naturwissenschaft angibt, entspricht Cornfords Auffassung, dass sich die „letzten vier Jahrhunderte“<sup>1393</sup> zu einer mentalitätsgeschichtlichen Einheit zusammenfassen ließen. Außerdem korreliert Cornford die moderne Naturwissenschaft mit technischen Errungenschaften. Als Begründer dieser technisch-wissenschaftlichen Epoche gilt ihm Leonardo da Vinci.<sup>1394</sup> Die „bahnbrechenden Wissenschaftler“<sup>1395</sup> erkennt Cornford in Galilei und Newton. Benns metaphorische Ausdrucksweise, dass „wir“ im „Bannkreis“ dessen

---

<sup>1390</sup> SW IV. S. 321.

<sup>1391</sup> Bzgl. der Zeitspanne von elf Jahrhunderten: „Was läßt sich aber in knappen Ausführungen über eine Entwicklung des menschlichen Denkens, die elf Jahrhunderte umfaßte, aussagen, über eine Zeitspanne, die länger ist als die, die uns von König Alfred trennt?“ (GNW. S. 365). Bzgl. der drei besonders wichtigen Jahrhunderte, Aristoteles' Tod und des In-den-Hintergrund-Tretens der Physik: „Unter „Wissenschaft und Philosophie“ [...] soll verstanden werden, was die Griechen „Physik“ oder die „Erforschung der Natur der Dinge“ nannten. Auf diesem Gebiet wurde die bedeutsamste und schöpferischste Arbeit in den drei Jahrhunderten zwischen 600 und 300 v. Chr. geleistet. Nach dem Tode des Aristoteles im Jahre 322 trat die Physik in den Hintergrund; die Philosophie begann sich mit der Suche nach einem ethischen oder religiösen Glauben zu befassen, der das Leben ertragbar machen sollte.“ (Ebd. S. 366).

<sup>1392</sup> SW IV. S. 321.

<sup>1393</sup> GNW. S. 366.

<sup>1394</sup> „Nun ist es eine wohlbekannte Tatsache, daß die Ära der modernen Wissenschaft in ihrer mechanistischen Naturauffassung mit der Epoche der technischen Erfindungen – von Leonardo da Vinci bis Marconi – zusammenfiel.“ (GNW. S. 372).

<sup>1395</sup> GNW. S. 374.



stunden, was mit da Vinci begonnen und durch Kepler und Galilei verstärkt worden sei, geht auf die Quelle zurück. So heißt es bei Cornford: „Der Wissenschaftler von heute arbeitet auf seinem Gebiet im Bannkreis eines bestimmten Weltbildes und verwendet dabei einen gewissen Vorstellungsvorrat, der zum Gemeinbesitz seiner Zeitgenossen gehört.“<sup>1396</sup> Cornford und Benn machen sich die bildliche Vorstellung eines Bannkreises zunutze, um anzuzeigen, dass auch im wissenschaftlichen Denken der Neuzeit, der nach wie vor andauernden Epoche, die Wahrnehmungsinstrumente und Erkenntnismittel bestimmten allgemeinen, nicht vom forschenden Individuum kontrollierten Bedingungen unterliegen. Das Umschlungensein von einem Bannkreis beschreibt eine erkenntnistheoretische Situation, in der gewisse Ausschnitte der Realität ausgeleuchtet und andere ausgeblendet werden. Unger fand dafür im *Problem der mythischen Realität* die Formulierung, dass unser Dasein nicht das „Ausmaß des Wirklichkeits-Gebäudes“ ausfülle und wir nur in einem „Bezirk desselben“ wohnten.<sup>1397</sup>

An der Montagetechnik, die Benn auf den zitierten Abschnitt angewandt hat, sind noch weitere Aspekte bemerkenswert. Das Charakteristikum der neuzeitlichen Epoche ist Benn zufolge die „neue werbende Grundhaltung zur Natur als zu einer Quelle mechanischer Kraft“, womit er sich recht nahe an der Quelle bewegt. Denn für Cornford besteht das Charakteristikum der neuzeitlichen Wissenschaft in einer „Haltung zur Natur als einer Quelle mechanischer Kraft“.<sup>1398</sup> Eine auffällige Abweichung von der Quelle ist in Benns These enthalten, dass das Charakteristische der Epoche, die um 1600 begonnen habe, „erst in Kepler und Galilei“ Gestalt angenommen habe. Für Cornford erweisen sich schließlich Galilei und Newton als diejenigen Wissenschaftler, die dem neuen wissenschaftlichen Geist am nachhaltigsten Geltung verschafften. Man könnte sich damit begnügen, in der Substitution des Gespanns ‚Galilei und Newton‘ durch ‚Kepler und Galilei‘ die umsichtige Maßnahme in einem transkulturellen Textanpassungsprozess zu sehen.<sup>1399</sup> Dass ein Text, der ursprünglich für ein englisches oder englischsprachiges

---

<sup>1396</sup> Ebd. S. 365.

<sup>1397</sup> PMR. S. 41.

<sup>1398</sup> GNW. S. 375.

<sup>1399</sup> Benn vereinigt Galilei und Kepler auch in einem Prosafragment von 1934: „primitive Völker sahen *stabile* Welten, auch die Antike, daher Heraclit eine so eminente Ausfallserscheinung. Erst mit Kepler – Galilei beginnt das Dynamische.“ (SW IV. S. 451; Hervorhebung im Original).

Publikum bestimmt war,<sup>1400</sup> für eine anderssprachige Lesergemeinde aufbereitet wird, wäre nachvollziehbar. In dem Streichen von Cornfords Hinweis auf den angelsächsischen König Alfred liegt ein solcher Fall vor.<sup>1401</sup> Aber ein redaktioneller, gewissermaßen übersetzungsspezifischer Hintergrund spielt in Bennis Essay keine Rolle. Den Ausschlag dafür, dass Newton durch Kepler ersetzt wird, dürfte vielmehr die ablehnend-kritische Haltung gegenüber dem englischen Physiker gegeben haben, die Benn ein paar Jahre früher in *Goethe und die Naturwissenschaften* zum Ausdruck gebracht hat. Benn skizziert darin Goethes Kampf gegen die Unanschaulichkeit der Newtonschen Theoriebildung zur Optik, einen Kampf, der über einen Zeitraum von 30 Jahren nicht erlahmt sei. Goethe habe nie in seinem Eifer nachgelassen, „gegen ‚das Papsttum der einseitigen Naturlehre vorzugehen, welches sich anmaßt, durch Zeichen und Zahlen den Irrtum in Wahrheit zu verwandeln‘ und ‚gegen die knüffliche Behendigkeit dieses Pfaffengeschlechts‘“,<sup>1402</sup> wie Benn es unter Verwendung von Zitaten aus Goethes naturwissenschaftlichen Schriften formuliert. Benn schlägt sich in seinem Essay von 1932 auf die Seite Goethes im Kampf gegen die Auflösung der Natur in mathematische Formeln. Der von „Newton Imperator“ und „Darwin Rex“<sup>1403</sup> nach Hause getragene ‚Sieg des Physikalismus‘ ist für ihn gleichbedeutend mit dem schmerzhaften Verlust eines ursprünglichen Glückszustandes.<sup>1404</sup> Die Kontextualisierung mit dem im Goethe-Aufsatz thematisierten Topos der Vertreibung aus dem Paradies eines ursprünglichen Erkenntnisvermögens drängt sich auch deshalb auf, weil Benn, ganz unabhängig von seinem wissenschaftsgeschichtlichen Gewährsmann Cornford, in *Bezugssysteme* die Kluft zwischen den zwei Epochen europäischer Naturwissenschaften damit

---

<sup>1400</sup> Der Artikel in der *Europäischen Revue* stellt die Übersetzung eines Sammelbandbeitrages dar: Greek Natural Philosophy and Modern Science.- In: Background to Modern Science. Hrsg. v. [ ] Needham and [W.] Pegel. Cambridge 1938. S. 1-22. Bibliographische Angaben zu Cornfords Arbeiten bei Douglas Kellogg Wood: Art. F. M. Cornford.- In: Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia. Hrsg. v. D. K. Wood. New York u. a. 1990. S. 23-36; zum Publikationsverzeichnis S. 33-36.

<sup>1401</sup> Bei Cornford heißt es: „Was läßt sich aber in knappen Ausführungen über eine Entwicklung des menschlichen Denkens, die elf Jahrhunderte umfaßte, aussagen, über eine Zeitspanne, die länger ist als die, die uns von König Alfred trennt?“ (GNW. S. 365); Benn streicht den deutschen Lesern nicht ohne weiteres geläufigen Hinweis auf Alfred the Great, den ersten König der Angelsachsen aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.

<sup>1402</sup> SW III. S. 368.

<sup>1403</sup> Ebd. S. 382; Bennis Standpunkt pro Goethe/ contra Newton geht auch aus folgendem Goethezitat hervor: „Mathematischen Formeln verbleibt immer etwas Steifes und Ungelenkes, mechanische Formeln sprechen mehr zu dem gemeinen Sinn, aber sie sind auch gemeine und behalten immer etwas Rohes, sie verwandeln das Lebendige in ein Totes, sie töten das innere Leben, um von außen ein Unzulängliches heranzubringen.“ (S. 367).

<sup>1404</sup> Bennis verwendet den Paradies- und Vertreibungstopos von einer Menschheit, die „noch einmal verhalten hatte bei der Einfalt, der Unschuld und ihrem heiligen Wert“ (SW III. S. 382).

begründet, dass „ein veränderter konstitutioneller Typ“<sup>1405</sup> die neuzeitlichen Naturwissenschaften hervorgebracht habe. Diese Verbindung von Prinzipien des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens mit einer biologischen Kategorie wie derjenigen der Konstitution erschließt sich über das wissenschaftsgeschichtliche Verlaufsmodell, das Benn in seinem Goethe-Aufsatz entworfen hat. Allerdings fallen die zeitlichen Grenzen zwischen den Konstitutionstypen in den beiden zur Untersuchung stehenden Essays nicht zusammen, da im Goethe-Aufsatz die Epochenschwelle nicht auf die Zeit der Renaissance, sondern auf den Tod Goethes datiert wird. Benn weist Goethe in konstitutioneller Hinsicht dem alten Typ zu. Realisiert wird dieser in Form des anschaulichen Denkens. Goethe gilt Benn als einer der letzten Menschen, die noch zum „emotionaltranszendente[n] Akt der Anschauung“<sup>1406</sup> fähig sind. Er vermag noch aus den Genen, der Erbmasse, dem affektorientierten Stammhirn zu schöpfen, so dass in der Bewusstseinsgeschichte des Abendlandes „[n]och einmal Luna in der großgemessenen Weite, noch einmal die Sterne im alten Raum, noch einmal der Regenbogen, in dem sich ein Gott versöhnte“, in Erscheinung treten.<sup>1407</sup> Mit Goethes Tod übernehmen „die optischen Trivialitäten“ die Herrschaft über das Denken und Erleben. Benn erklärt den Wechsel vom anschaulichen zum begrifflichen Denken mit dem biologischen Phänomen der progressiven Zerebration. Dieser Begriff, der aus der Nomenklatur des österreichischen Neurologen Constantin von Economo stammt, bezeichnet die evolutionsgeschichtlich nachweisbare Zunahme des Gehirnvolumens.<sup>1408</sup> Benn zufolge wirkt sich dieser phylogenetische Vorgang in Form von Spannungen und Separierungen zwischen dem stammhirnbezogenen Instinkt und den geistig-seelischen Funktionen aus, die an die Rindenareale gebunden sind. „[I]mmer zwanghafter“ werde die „Distanz zwischen Instinkt und Rinde, zwischen Farbe und Zahl, immer gefährlicher die Spannung, immer zerstörerischer der Funken“.<sup>1409</sup>

---

<sup>1405</sup> SW IV. S. 321.

<sup>1406</sup> Ebd. S. 374.

<sup>1407</sup> Ebd. S. 382; dort auch das Folgende. Zur Funktion des Temporaladverbs ‚noch einmal‘ in Benns Lyrik Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen 1968. (= Palaestra; Bd. 226). [Kap. VI. Überdauernde Temporalstruktur. Gottfried Benn. S. 225-267]; insbes. S. 254-259.

<sup>1408</sup> Benn erläutert selbst den Begriff in *Nach dem Nihilismus*: „Dieser Begriff Progressive Zerebration stammt aus der kombinierten Wissenschaft von Anthropologie und Hirnforschung, von Economo in Wien hat ihn aufgestellt. Er soll sagen, daß die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte einen deutlich erkennbaren, unaufhaltsamen Zuwachs an Intellektualisierung, an Verhirnung aufweist.“ (SW III. S. 395).

<sup>1409</sup> SW III. S. 382.

Erklärte Benn in *Goethe und die Naturwissenschaften* die konstitutionelle Wendung vom Leitbild der Anschauung zu dem des Begriffs mit einer veränderten organischen Grundlage, so definiert er in *Bezugssysteme* die Epochenwende über die Ebene der Wahrnehmungsgegenstände, der Objekte. Er stellt „eine konstitutionelle Wendung nach außen, ins Extrovertierte“<sup>1410</sup> fest und sieht nun allerdings in diesem Zusammenhang davon ab, die konstatierte Veränderung mit organischen oder körperlichen Aspekten in Verbindung zu bringen.

Eine weniger auffällige, aber nichtsdestoweniger bemerkenswerte Abweichung von der Vorlage stellt im zweiten Abschnitt von *Bezugssysteme* die Spezifizierung dar, mit der Benn die moderne Naturwissenschaft versieht. Benn spricht von einer „Epoche der zweiten europäischen Naturwissenschaften“,<sup>1411</sup> wohingegen Cornford Bezug nimmt auf den „Wissenschaftler von heute“, auf „moderne Naturwissenschaftler“, die „Naturforschung der letzten vier Jahrhunderte“ sowie auf ‚uns Moderne‘, auf die „moderne Wissenschaft“ und die „Ära der modernen Wissenschaft“.<sup>1412</sup> In zweierlei Hinsicht sticht die von Benn gewählte Variante ins Auge. Zum einen irritiert in ihr die Verbindung aus Ordinalzahl und Plural, zum anderen hebt sie sich durch die geographische Referenzierung von den in der Quelle verwendeten Formen ab. Der standardsprachlichen Norm angemessener wäre wohl eine Wendung wie ‚die zweite Epoche der europäischen Naturwissenschaften‘, weil sich Ordinalzahlen üblicherweise nicht mit dem Plural zusammentun. Eine ‚zweite Epoche‘ wäre in Ordnung, der Ausdruck ‚die zweiten Wissenschaften‘ ist hingegen, sagen wir, gewöhnungsbedürftig. Was mit Benns Begriffskonstrukt am Rande der sprachlichen Konvention aber hervorgehoben wird, ist die grundsätzliche Andersartigkeit dessen, was sich unter der Bezeichnung der ‚zweiten Wissenschaften‘ verbirgt. Der Abstand zwischen den ‚zweiten‘ und den ‚ersten‘ Wissenschaften ist größer als der zwischen aufeinander folgenden Generationen, Epochen oder Ären der Wissenschaft. Die Unterscheidung von zwei Arten von Wissenschaften impliziert, dass die Unterschiede nicht in der Peripherie, sondern im Kern liegen, dass sie struktureller Natur sind. Es liegen hier, so suggeriert es Benns Wendung, nicht zwei Generationen der gleichen Familie namens ‚Wissenschaften‘ vor, sondern zwei verschiedene Spezies oder Typen.

---

<sup>1410</sup> SW IV. S. 323.

<sup>1411</sup> Ebd. S. 321.

<sup>1412</sup> GNW. S. 365, 366, 370, 372.

Die ‚zweiten Wissenschaften‘ sind von den ‚ersten Wissenschaften‘ in genetischer Hinsicht unabhängig. Was die geographische Referenzierung angeht, so stellt Benn mit dem Toponym ‚europäisch‘ alle Thesen über die Naturwissenschaften der Moderne unter das Zeichen einer räumlich eingeschränkten Gültigkeit. Cornford äußert sich zwar auch über Verhältnisse, Strukturen und Entwicklungen des europäischen Wissenschaftsbetriebs als der Kontrastfolie zur antiken Naturphilosophie, doch markiert er die neuzeitliche Wissenschaftsepoche nicht eigens als eine europäische oder abendländische Angelegenheit. Mit dem Hinweis auf die veränderte konstitutionelle Lage ging Benn schon über das Referat von Cornfords Abhandlung hinaus. Auch die geographische Präzisierung in Bezug auf die zwei grundverschiedenen Wissenschaftstraditionen stellt eine bemerkenswerte eigene Akzentuierung Benns dar.

Nachdem Benn in sein Referat des Cornford-Textes die Bemerkung über den Zusammenhang von Wissenschaftsmilieu und konstitutionell-biologischen Gegebenheiten eingeschoben hat, führt er den Vergleich der antiken und der neuzeitlichen Naturwissenschaft aus. Er beginnt mit der Antike: „Das affektive Element, das die erste Periode produktiv machte, war *mythische Kosmogonie*, d. h. erzählende Beschreibung von der Entstehung und Entwicklung eines geordneten Universums.“<sup>1413</sup> Den Terminus ‚mythische Kosmogonie‘ samt des erläuternden Zusatzes übernimmt er nahezu unverändert von Cornford.<sup>1414</sup> Hinsichtlich des antiken Verfahrens, in Form der mythischen Kosmogonie über die Zusammenhänge in der Natur zu reflektieren, unterscheidet Cornford zwei „Hauptsysteme“<sup>1415</sup>, bei Benn sind es zwei „Richtungen“: „das Entwicklungssystem (Schule von Milet) und das Schöpfungssystem, das Plato bevorzugte.“<sup>1416</sup> Cornford erläutert zunächst den kosmogonischen Typus ‚Entwicklungssystem‘, indem er auf die Urnebeltheorie der Philosophenschule von Milet und Demokrits Atomismustheorie hinweist. Anschließend skizziert er den Typus des Schöpfungssystems und nennt als Vertreter

---

<sup>1413</sup> SW IV. S. 321; Hervorhebung im Original.

<sup>1414</sup> Cornford: „In dieser Periode bis einschließlich, dem Lehrer des Aristoteles, blieb die Philosophie bei der überlieferten Form der Erklärung stehen, der mythischen Kosmogonie, das heißt einer erzählenden Beschreibung von der Entstehung und Entwicklung eines geordneten Universums.“ (GNW. S. 367).

<sup>1415</sup> GNW. S. 367.

<sup>1416</sup> SW IV. S. 321. Cornford betrachtet das Entwicklungs- und das Schöpfungssystem nicht als einander ausschließende Alternativen, sondern weist darauf hin, dass diese beiden Hauptsysteme auch in Verbindung miteinander vorkommen könnten (GNW. S. 367).

Plato und Aristoteles. Die Welt sei kein „geborenes, sondern ein geschaffenes Etwas“ und durch planvolle, geistige Anlage gekennzeichnet.<sup>1417</sup> Benn stellt die Reihenfolge um und beginnt in enger Anlehnung an die Quelle mit der Erklärung des Schöpfungssystems:

Das Schöpfungssystem hat den bedeutungsvollen Kern, daß der Kosmos weder einen zeitlichen Anfang noch je ein Ende habe. Die Darstellung beschränkt sich auf ein Zergliedern der komplexen Welt in einfachere Faktoren, nirgendwo die Annahme einer Entwicklung aus einem ungeordneten Zustand heraus, der einst wirklich existiert hätte.<sup>1418</sup>

Es handelt sich um eine Vorstellung vom Kosmos als einer gegebenen Ordnung, bei der sich zwar die einzelnen Elemente nach Komplexität differenzieren, aber nicht auf ein geschichtliches oder evolutionäres Verlaufsmodell im Sinne eines früheren und eines späteren Zustandes festlegen lassen. Nicht nur stellt Benn die Reihenfolge von Entwicklungssystem und Schöpfungssystem um, sondern er zieht auch Teile des Resümees, das Cornford erst im Anschluss an die Gegenüberstellung beider kosmogonischen Systeme formuliert, vor und fügt sie zwischen den beiden Systembeschreibungen ein:

Beiden griechischen Systemen gemeinsam ist, daß sie sich mit Dingen beschäftigen, die völlig jenseits aller unmittelbaren Beobachtung liegen, niemand kam darauf, daß man Feuer oder Wasser oder Uruft oder Urnebel, die doch den Anfang aller Dinge bilden sollten, durch Experimente überprüfen könnte. Die physikalischen Theorien, an denen es ja nicht mangelte, waren nicht abgeleitete Erfahrungen, nicht Induktion, sondern sie waren Geschichte, die in der fernsten Vergangenheit geschehen war.<sup>1419</sup>

---

<sup>1417</sup> GNW. S. 367.

<sup>1418</sup> SW IV. S. 321. Die entsprechende Stelle bei Cornford: „Die alte erzählende Form der Erklärung behielt Plato aus praktischen Gründen bei, jedoch glaubten weder er noch Aristoteles, daß der Kosmos einen zeitlichen Anfang habe oder je ein Ende haben werde. So ist Platons Schöpfungsmythos im *Timaeus* in Wirklichkeit eine verschleierte Zergliederung der komplexen Welt in einfachere Faktoren, keineswegs eine wörtlich zu nehmende Geschichte ihrer Entwicklung aus einem ungeordneten Zustand heraus, der einst wirklich existiert hätte.“ (GNW. S. 367f.)

<sup>1419</sup> SW IV. S. 321f. Die Entsprechung bei Cornford: „Welches der beiden Systeme – das evolutionäre oder das schöpferische – nun auch gewählt sei, in jedem Fall hatte man es mit Dingen zu tun, die völlig jenseits aller unmittelbaren Beobachtung liegen. [...] niemand aber hat je den ungeordneten Urzustand beobachtet oder gesehen, wie der Kosmos sich daraus bildete und das Leben entstand. Es fiel auch den Alten nicht ein, daß ihre Phantasiekonstruktion der Vergangenheit durch Experimente überprüft werden könnte. [...] Physikalische Theorien wurden nicht als Hypothesen aufgestellt, sondern als Geschichte dessen dargeboten, was in der fernsten Vergangenheit geschehen war [...]“ (GNW. S. 368).

Die Gemeinsamkeit beider Systeme besteht demzufolge darin, dass es bei den spekulativen Theorien zu Natur und Kosmos nicht darauf ankommt, dass sie einer Überprüfung in der Empirie oder im Experiment standhalten. Die Theorien werden stattdessen wie die Geschichten über göttliche Wesen der Vorzeit geglaubt. An die vorweggenommene, ganz eng an die Quelle angelehnte Schlussfolgerung schließen sich bei Binn die Ausführungen zum kosmogonischen Typus ‚Entwicklungssystem‘ an. Binn wählt zur Illustration das Beispiel des Anaximenes, eines Philosophen aus der Schule von Milet:

Anaximenes aus der milesischen Schule, der annahm, Erde und Steine seien dadurch entstanden, daß der Urnebel vom gasförmigen in den flüssigen Zustand überging, er kälter und dichter und kompakter wurde, stellte niemals einen Krug mit Wasser in die kalte Nacht hinaus, um festzustellen, in welchem Maße sich Wasser beim Gefrieren zusammenzöge. Das Ergebnis würde ihn überrascht haben.<sup>1420</sup>

Das Beispiel unterstützt die im vorgezogenen Resümee aufgestellte These, dass die antiken Naturphilosophen ihre Spekulationen über den Ursprung von Natur und Kosmos nicht im Experiment überprüft hätten. Dann folgt der zweite Teil des Resümeees, das die Gemeinsamkeiten der kosmogonischen Schöpfungs- und Entwicklungssysteme benennt: „Die antiken Systeme befaßten sich nicht mit dem Verhalten der Dinge, sondern mit ihrem Wesen: Was sind die Dinge in ihrem Wesen? Und ihre Antwort lautete: Ordnung, Form.“<sup>1421</sup>

Das wissenschaftliche Arbeiten der Antike zeichnen der unempirische Charakter, der Verzicht auf die experimentelle Überprüfung von Hypothesen, die Betonung der essenziellen statt der prozessualen Aspekte und das Streben nach formaler, die Teilbeobachtungen und Hypothesen umfassender Ordnung aus.<sup>1422</sup> Dabei fällt auf,

---

<sup>1420</sup> SW IV. S. 322. Bei Cornford: „Anaximenes zum Beispiel, der dritte Philosoph der milesischen Schule, nahm an, daß, indem der Urnebel oder die Urluft vom gasförmigen Zustand in den flüssigen überging – in Wasser etwa – und vom flüssigen in den festen – Erde und Steine zum Beispiel – sie kälter und dichter, kompakter wurde. Nach dieser Anschauung müßte Eis weniger Raum einnehmen als Wasser. Anaximenes stellte aber niemals einen Krug mit Wasser in die kalte Nacht hinaus, um festzustellen, in welchem Maße sich Wasser beim Gefrieren zusammenzöge. Das Ergebnis würde ihn überrascht haben.“ (GNW. S. 368).

<sup>1421</sup> SW IV. S. 322. Bei Cornford: „Beide Weltentstehungssysteme können als eine Antwort auf die Frage angesehen werden: Was sind die Dinge in ihrem Wesen?“ (GNW. S. 369); „[...] beide Systeme erklären, wie die Dinge wirklich beschaffen sind. Sie beschränken sich nicht auf die Frage, wie sie sich verhalten.“ (Ebd. S. 370).

<sup>1422</sup> Ob die Wissenschaft in der Antike tatsächlich, wie Cornford behauptet, ohne das Experiment ausgekommen sei, ist allerdings fragwürdig. So schreibt Ernst Cassirer 1925: „Das geschichtliche Vorurteil, als habe den Griechen die Kenntnis des naturwissenschaftlichen Experiments und das Bewußtsein seiner methodischen

dass Benn ‚Ordnung und Form‘ in den Kanon der unverzichtbaren Bestandteile antiker naturphilosophischer Systeme einfügt. Daraus würde folgen, dass sich gleichermaßen Entwicklungs- wie Schöpfungssysteme dem Erkenntnisziel ‚Form‘ in den Dienst stellen müssten. Doch bezieht Cornford die Leitvorstellung der Form nur auf das kosmogonische Schöpfungssystem. Benn korrumpiert im Hinblick auf das Formkriterium seine Quelle. Cornford korreliert nämlich die Form nur mit dem Schöpfungssystem, während er das Erkenntnisziel des kosmogonischen Entwicklungssystems mit dem Begriff der Materie benennt. Er sieht die kosmologischen Entwürfe von Plato und Aristoteles „in wohlbedachtem Gegensatz zum Materialismus“,<sup>1423</sup> worunter er die Theorien von Urnebel, Urluft und Atomen versteht. Das Erkenntnisziel ‚Materie‘ wird von Cornford ausdrücklich nicht aus der antiken Naturphilosophie verdrängt. Grundsätzlich habe die Spekulation der Alten darauf abgezielt, im „unaufhörlichen Fluß der Erscheinungen“ einer beharrenden Substanz habhaft zu werden. Die einen – dem Entwicklungssystem verschriebenen Forscher – fassten die „greifbare Materie“ als diese Substanz, wohingegen die anderen – dem Schöpfungssystem anhängenden Forscher – danach getrachtet hätten, das „unfaßbare Wesen der spezifischen Form“ zu erkennen. Die Zuordnungen sind bei Cornford eindeutig: Schöpfungssystem – Form, Entwicklungssystem – Materie. Aristoteles wird von Cornford bescheinigt, beides berücksichtigt zu haben, da er von den „materiellen und formhaften ‚Ursachen‘ der Dinge“ gesprochen habe. Zu Benns korrumpierendem Umgang mit der Quelle gehört es ferner, dass er zur Veranschaulichung seiner These, dass das Charakteristikum der antiken Naturphilosophie in der Erkenntniszielen ‚Form und Ordnung‘ bestanden habe, wörtlich, vollständig und zum ersten Mal mit Quellenangabe den Abschnitt zitiert, in dem Cornford das Wesen der zum Schöpfungssystem gehörenden naturphilosophischen Theorie mit einem didaktischen Beispiel aus der Handwerkskunst bzw. dem Kunsthandwerk erläutert:

Ein Töpfer ist dabei, Ton zu kneten. Frage: Was für ein Ding macht er da? Eine Teekanne.  
Was ist eine Teekanne? Ein Gefäß mit einer Schnaupe, um den Tee hindurchzugießen,

---

Bedeutung gefehlt, ist durch die Ergebnisse der modernen Forschung mehr und mehr widerlegt worden.“ E. C.: Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon.- In: Ders.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 16: Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926). Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003. S. 313-467; hier S. 314.

<sup>1423</sup> GNW. S. 370; dort auch das Folgende.



mit einem Deckel, um ihn warmzuhalten, und einem Henkel, um die Kanne anfassen zu können, ohne sich die Finger zu verbrennen. In diesem Fall begriffe man das Wesen des Gegenstandes im Hinblick auf seinen Zweck, der ihm sein charakteristisches Gepräge gibt. Das Material spielt dabei keine Rolle: man kann die Teekanne aus Ton, Silber oder sonst einem festen Stoff machen, in dem sich Flüssigkeiten bewahren lassen. Das Wesen aber, das wirkliche Sein, die Substanz des Gegenstandes ist seine Form. Man stelle sich nun vor, die Welt sei, insofern sie planvoll geschaffen ist, nach Art der Teekanne geschaffen. Der Stoff wird dann um der Form willen da sein, die verwirklicht werden soll. Das Wesen alles Lebendigen wird in der vollendeten Form bestehen, in die es hineinwächst. Es offenbart sich im ausgewachsenen Baum, nicht im Samen. Das wahre Wesen muss also am Ende, nicht am Anfang gesucht werden, da das Ende unwiderlegbar den Sinn einer bewusst oder unbewußt wirksamen Absicht aufzwingt. Diese Art der Weltanschauung erreichte, in wohlbedachtem Gegensatz zum Materialismus, ihren Höhepunkt in Plato und Aristoteles.<sup>1424</sup>

In diesem Gleichnis erscheint der Schöpfer als Handwerker, die fertige Schöpfung als das Gebrauchs- oder Kunstobjekt. Bann entzieht dieses Beispiel dem Kontext, in den Cornford es gestellt hat. Steht das Gleichnis vom göttlichen Töpfer bei Cornford eindeutig unter dem Zeichen des Schöpfungssystems, so verallgemeinert Bann die Auslegung des Gleichnisses, indem er dessen Essenz – der Stoff ist gegenüber der Form von untergeordneter, das fertige Produkt gegenüber dem Schaffensprozess von übergeordneter Bedeutung – zum Prinzip jeder Art von antiker Naturphilosophie erhebt. Das differenzierte Bild, das Cornford von antiker Naturphilosophie über die Gegenüberstellung von Schöpfungs- und Entwicklungssystem zu vermitteln versucht, weicht bei Bann einer einseitigen Darstellung.

Dieser selektive und manipulative Umgang mit der Materialgrundlage erklärt sich mit der Schlussfolgerung, die Bann aus der Betrachtung der griechischen Situation zieht: „Man kann [...] sagen: *die griechische Physik hatte ästhetischen Charakter.*“<sup>1425</sup> Die Qualifizierung der antiken Physik als einer auf ästhetischen Grundsätzen beruhenden und vor allem ästhetischen Ansprüchen genügenden Wissenschaft erweist sich auf quellenkritischer Ebene als das Resultat eines manipulativen, korrumpierenden Umganges mit der Quelle. Bann schustert sich

---

<sup>1424</sup> GNW. S. 369f.; bei Bann SW IV. S. 322f., die einzigen von Bann gegenüber der Quelle vorgenommenen Veränderungen bestehen im Weglassen zweier Kommata (mit denen Cornford die Parenthese „in wohlbedachtem Gegensatz zum Materialismus“ vom Satzgefüge abhob).

<sup>1425</sup> SW IV. S. 323; Hervorhebung im Original.

gewissermaßen Cornfords Ausführungen über die antiken Systeme zur Erklärung von Natur und Kosmos zurecht. Der Ausgewogenheit, die Cornfords Darstellung des antiken Wissenschaftsbetriebs auszeichnet, wird Benn noch in anderer Hinsicht nicht gerecht. So zeigt Cornford, seiner Herkunft aus dem Cambridger Ritualismus verpflichtet, die Abhängigkeit der naturphilosophischen Spekulation im antiken Griechenland von sozialen, demographischen und ökonomischen Faktoren. Er behauptet, dass von den antiken Naturphilosophen gewisse Entdeckungen zur Wirksamkeit von Kräften nicht gemacht worden seien, weil dazu keine äußere Notwendigkeit bestanden habe. Athen verfügte nach Cornford über eine ausreichend große Anzahl von Sklaven, so dass es unter Versorgungsgesichtspunkten schlicht und ergreifend überflüssig war, „sich nach außermenschlicher Kraft für die Massenproduktion umzusehen“.<sup>1426</sup> Benn unterschlägt den Hinweis auf die Sklaverei als einen prägenden Faktor für die Wissenschaft der griechischen Antike, wie er zuvor schon den materialistischen Charakter des Entwicklungssystems aus seiner Darstellung herausgelassen hat. Ihm geht es nicht um ein ausgewogenes und authentisches Bild von antiker Gelehrsamkeit und ihren Wechselwirkungen mit der außer-wissenschaftlichen Realität, sondern darum, programmatisch das Idealbild einer Wissenschaft zu zeichnen, die außer den Bedürfnissen nach verstandesmäßiger Durchdringung auch ästhetischen Ansprüchen gerecht werden konnte. In einem Brief an Oelze aus dem Jahr 1934 gab Benn an, dass er „*Volk* nie schwärmerisch [...], nie innerhalb von *Werten*“ gesehen habe, „sondern unter Ordnungsprinzipien u. unter Käfigeinteilungen, immer überhangen von Unterdrückung und Verlusten“.<sup>1427</sup> Benn erklärte also in einer Zeit, als der Essay *Dorische Welt* entstand, dass er bei der Betrachtung fremder Völker von Unterdrückungsstrukturen absehe und sich stattdessen dafür interessiere, wie und inwieweit in den Völkern Ordnungsstrukturen etabliert wurden. Vor diesem Hintergrund ist die Indifferenz gegenüber der Sklaverei in Athen als Kehrseite einer nach ästhetischen Prinzipien strukturierten und verfahrenen Naturphilosophie in *Bezugssysteme* nicht verwunderlich.

Nachdem Benn auf Kosten der von der Quelle vorgegebenen Differenziertheit den ästhetischen Charakter der antiken Wissenschaft herausgearbeitet hat, verlegt er den

---

<sup>1426</sup> GNW. S. 375.

<sup>1427</sup> Brief vom 2.02.1934.- In: G. B.: Briefe an F. W. Oelze. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Bd. 1: 1932-1945. Frankfurt a. M. 1979-82. [Nr. 6]. S. 31; Hervorhebung im Original.

thematischen Fokus auf die moderne, neuzeitliche Wissenschaft, die er zu Beginn des Essays als europäische Angelegenheit ausgewiesen hat:

Die modernen Naturwissenschaften fragen nicht nach dem Wesen der Dinge, sondern nach ihrem *Verhalten*. Sie beschreiben nicht Geschichte, sondern sie fassen Geschehnisfolgen ins Auge und variieren diese Geschehnisfolgen willkürlich. Dieser Typ will beobachten, und was er beobachten will, ist die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung. Hier liegt nach seinem Gefühl ein unveränderliches Gesetz vor, das er *Kausalität* nennt und deren Anfang, erste Ursache, er offenläßt.<sup>1428</sup>

Benn umreißt den Methodenkanon, mit dem die Natur im Zeitalter der wissenschaftlichen Neuzeit und Moderne ergründet wird. Er zählt die Kausalanalyse, die Empiriebezogenheit und das Experiment dazu. Zudem stellt Benn fest, dass eine „konstitutionelle Wendung nach außen, ins Extrovertierte“<sup>1429</sup> erfolgt sei. Die wissenschaftliche Erkenntnis gelte nicht mehr wie einst in der Antike dem Wesen der Dinge, sondern dem Verhalten und den Verhältnissen der Dinge zueinander: „nicht das Wesen der Dinge steht zur Frage, nicht ihre Herkunft, nicht ihre Bedeutsamkeit, sondern ihr Verhalten, ihr äußerer Ablauf innerhalb dieser bestimmten experimentell-maschinellen Methode.“ Teilweise arbeitet Benn in dem Abschnitt, der der modernen, im Gegensatz zur griechischen Physik nicht ästhetisch gestalteten Wissenschaft gewidmet ist, mit der von der Quelle vermittelten Terminologie, teilweise entfernt er sich aber auch davon. So schimmert in dem Ausdruck „Determinierung allgemeinsten Art“ noch Cornfords These durch, dass die moderne Wissenschaft durch den Glauben an ein universales Gesetz zu einem „vollständigen Determinismus“<sup>1430</sup> geführt worden sei. An die Stelle von Cornfords ‚Naturgesetz‘ setzt Benn ‚Kausalität‘. Die wissenschaftliche Erfassung des natürlichen Geschehens mit Hilfe von Ursache-Wirkungs-Ketten bezeichnet er als eine „Einengung der Natur“<sup>1431</sup> und ergänzt seine Beschreibung des neuzeitlichen Verfahrens somit um ein

---

<sup>1428</sup> SW IV. S. 323; Hervorhebungen im Original. Bei Cornford lautet die entsprechende Stelle: „Wir Modernen [...] befassen uns nicht so sehr mit der Beschaffenheit der Dinge als mit ihrem Verhalten. Unter ‚Ursache‘ verstehen wir ein Phänomen oder ein Geschehnis, das regelmäßig einem anderen, ‚Wirkung‘ genannten Phänomen oder Geschehnis vorausgeht. Wir halten nach den unveränderlichen Verbindungen und Reihenfolgen Ausschau, die man ‚Naturgesetze‘ nennt.“ (GNW. S. 370). Zur ‚ersten Ursache‘: „Die Götter wurden entweder ausgemerzt oder an einen imaginären Anfang zurückversetzt, unter der Verleihung des Ehrentitels ‚Erste Ursache‘, wobei aber im Grunde niemand wirklich glaubte, daß es so etwas wie eine erste Ursache geben könne.“ (Ebd. S. 372).

<sup>1429</sup> SW IV. S. 323; dort auch das Folgende.

<sup>1430</sup> GNW. S. 372.

<sup>1431</sup> SW IV. S. 323.

Moment der Kritik. Der Begriff der Einengung setzt ja voraus, dass einem Objekt Gewalt angetan wird, dass dieses Objekt in seiner freien Entfaltung eingeschränkt wird. Cornford drückt sich hinsichtlich der Konstruktion von Ursache-Wirkungsketten zurückhaltender aus, spricht vom „Schema der unveränderlichen Gesetze von Ursache und Wirkung“ sowie vom „vollständigen Determinismus“.<sup>1432</sup>

Das System allgemeingültiger kausaler Abhängigkeiten, mit denen die modernen Wissenschaften die Welt der Objekte und Phänomene überziehen, macht auch vor dem Menschen nicht Halt. Der Mensch wird als Naturobjekt in den Mechanismus eingeordnet, wodurch sich ein neues Menschenbild ergibt. Cornford beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

Der Mensch selbst wurde aufgefordert, den hartnäckigen Glauben an seine Freiheit aufzugeben, sollte er nicht die Ketten notwendiger Geschehnisse stören und eine neue, unübersehbare Reihe mit ihm beginnen. Damit die Natur wie eine vollendete Maschine funktionieren kann, muß der Mensch seinen Platz als Teil dieser Maschine streng beibehalten.<sup>1433</sup>

Benn formuliert recht ähnlich, dass es „untragbar“ wäre, mit dem Menschen „eine neue absehbare Reihe von Geschehnisfolgen beginnen zu lassen“.<sup>1434</sup> Interessanterweise kehrt Benn das von Cornford verwandte Negativum ‚unübersehbar‘ in das Gegenteil ‚absehbar‘ um. Das scheint ein Versehen zu sein, das ihm bei der paraphrasierenden Montage unterlaufen ist. Denn Absehbarkeit ist ja gerade das, was von den modernen Wissenschaften angestrebt wird. Dass eine Geschehniskette absehbar oder überschaubar würde, wäre vom Standpunkt der modernen Wissenschaften alles andere als untragbar. In dem mechanistischen Weltbild, das von den modernen Wissenschaften strukturiert wird, nimmt der Menschen keine Sonderstellung ein. Die Welt werde aus den „Ergebnissen“ der „experimentell-maschinellen Methode“ aufgebaut, so Benn, „einschließlich des Menschen“, dem somit ein metaphysischer Status aberkannt wird. Mit diesem Bestandteil des modernen wissenschaftlichen Weltbildes kann sich Benn nicht abfinden. Insbesondere in

---

<sup>1432</sup> GNW. S. 372.

<sup>1433</sup> Ebd.

<sup>1434</sup> SW IV. S. 323; dort auch das Folgende.

den Essays der frühen 30er Jahre vertrat er vehement die Auffassung, dass der Mensch ein metaphysisches Wesen sei.<sup>1435</sup>

In Zusammenhang mit der Verfahrensweise der modernen Naturwissenschaften verwendet Benn zum ersten Mal den Begriff, dem der Essay seinen Titel verdankt, der aber nicht auf Cornfords Aufsatz zurückgeht:

Beschrieben werden die in Frage stehenden Vorgänge allein mit den Worten und Begriffen aus dem nunmehr während dreier Jahrhunderte erwachsenen Bezugssystem, ein System, zu dem Begriff und Wort ‚Form‘ ebenso wenig gehören wie die des Seienden und des Sinnhaften; gelegentlich taucht der Begriff Gestalt ‚auf‘, ein unheimlicher Begriff, an ihm bewegt sich nichts unmittelbar genug zwischen Ursache und Wirkung.<sup>1436</sup>

Die moderne Wissenschaft, diejenige, die seit der Jahrhundertwende vom 16. zum 17. Jahrhundert die Epoche und das Weltbild gestaltet, wird als ein Bezugssystem angesprochen. Bei Cornford ist hingegen nur einmal die Rede von „Ordnungssysteme[n]“.<sup>1437</sup> Im Hinblick auf die kosmologische Konzeption Demokrits, die zu den Entwicklungssystemen gezählt wird, heißt es dort, dass sich aus einem Urchaos im Zuge einer wirbelartigen Bewegung unzählige geordnete Welten bildeten und im Raum verteilten. Dieser Begriff des Ordnungssystems bezieht sich also nicht auf die kulturellen Großeinheiten, die von Cornford gegeneinander abgegrenzten Weltbilder, in denen sich in der Antike die Naturphilosophie und in der Moderne die naturwissenschaftlichen Disziplinen entwickelten. Benn versteht unter einem Bezugssystem etwas anderes, etwas Abstrakteres als das, was Cornford als ‚Ordnungssystem‘ bezeichnet. An Benns Gebrauch des Begriffs ‚Bezugssystem‘ ist bemerkenswert, dass der in erster Linie in physikalischen und psychologischen Zusammenhängen gebräuchliche ‚terminus technicus‘ mit dem Partizip ‚erwachsen‘

---

<sup>1435</sup> Nur ein paar Beispiele: „der Mensch nicht mehr der dicke hochgekämpfte Affe der Darwinschen Ära, sondern ursprünglich und primär in seinen Elementen als metaphysisches Wesen angelegt“ (*Die neue literarische Saison*. SW III. S. 336); „das einzige, unter allen physischen Gestalten, *metaphysische* Wesen“ (*Akademie-Rede*. Ebd. S. 393; Hervorhebung im Original); „Natürlich ist diese Auffassung der Geschichte nicht aufklärerisch und nicht humanistisch, sondern metaphysisch, und meine Auffassung vom Menschen ist es noch mehr.“ (*Antwort an die literarischen Emigranten*. SW IV. S. 26); „Bis vor kurzem war der Mensch ein Vernunftwesen und sein Hirn der Vater aller Dinge, heute ist er ein metaphysisches Wesen, abhängig und von Ursprung und Natur umrahmt.“ (*Züchtung*. Ebd. S. 34).

<sup>1436</sup> SW IV. S. 323.

<sup>1437</sup> GNW. S. 367.

versehen ist.<sup>1438</sup> Diese vegetative Metaphorik ist für die Betrachtungsweise der Kulturmorphologie charakteristisch, deren Arbeiten Benn großes Interesse entgegenbrachte und von der sich auch Cornfords Beitrag von 1939 beeinflusst zeigt.<sup>1439</sup> So schließt die Vorstellung, dass ein Bezugssystem während einer gewissen Zeit ‚erwachsen‘ sei, an Cornfords These an, dass sich die griechisch-römische Kultur als eine relativ homogene und von der Neuzeit fundamental verschiedene Einheit erweise, als „ein in sich geschlossenes Gebilde mit eigener Kindheit, Jugend, Reife und Verfall“.<sup>1440</sup> Benn überträgt das Modell vom Entstehen, Heranreifen und Vergehen, das Cornford auf einen der Vergangenheit angehörenden Kulturkreis bezogen hat, mit der Metapher des Erwachsenens auf den Kulturkreis, der nach wie vor unter dem prägenden Einfluss der kausalanalytischen, empirischen, induktiven und experimentellen Naturwissenschaften steht. Dem Bildbereich des Biologischen,

---

<sup>1438</sup> Art. Bezugssystem.- In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Hrsg. v. Joachim Ritter u. a. Bd. 1: A-C. Basel u. a. 1971. Sp. 910-912.

<sup>1439</sup> Eine Würdigung der Kulturmorphologie als einer „neue[n] und zusätzliche[n] Relativierung und Atomisierung unseres Lebensgefühls“ enthält der Essay *Nietzsche – nach 50 Jahren* (SW V. 200). Zur Bedeutung Oswald Spenglers als des Hauptvertreters der historisch ausgerichteten Kulturmorphologie für Benn Hanspeter Brode: Studien zu Gottfried Benn I. Mythologie, Naturwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Café- und Inselmotive, Gehirnbeschreibung und Kulturkreislehre bei Benn.- In: DVjs 46. H. 4. 1972. S. 714-763; insbes. S. 749-763. Was die Autoren der ethnologischen Kulturmorphologie angeht, ist zum einen auf das Kap. 3.5 hinzuweisen, in dem Benns produktive Auseinandersetzung mit Kurt von Boeckmanns Buch *Vom Kulturreich des Meeres* nachgezeichnet wurde. Zum anderen gehört der Name Leo Frobenius unbedingt hierhin. Frobenius, eine der zentralen Gestalten in der deutschen Ethnologie des frühen 20. Jahrhunderts, gründete und leitete das Münchener und später Frankfurter Institut für Kulturmorphologie, an dem auch Boeckmann während eines gewissen Zeitraums in den 20er Jahren angestellt war, vgl. Björn Schippers: Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Frobenius-Instituts.- In: Gestalter und Gestalten. 100 Jahre Ethnologie in Frankfurt am Main. Hrsg. v. Karl-Heinz Kohl und Editha Platte. Frankfurt a. M. 2006. S. 241-256, sowie die Liste ehemaliger Mitarbeiter auf der Homepage des Instituts, das seit 1946 nach seinem Gründungsdirektor benannt ist:

[http://www.frobenius-institut.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=134&Itemid=119](http://www.frobenius-institut.de/index.php?option=com_content&view=article&id=134&Itemid=119) (letzter Zugriff am 1.03.2015). Benn erwähnt Frobenius lediglich 1934 in der *Rede auf Stefan George*, wo er ihn zum Kreis von Georges Epigonen in den Geisteswissenschaften zählt (SW IV. S. 105). Darüber hinaus rezipierte Benn aller Wahrscheinlichkeit nach die folgende Monographie von Frobenius: *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Mit einem Bildanhang. Zürich 1933. (= Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie). Das mit einem großen Tafelanhang ausgestattete Buch gehört nicht zur Marbacher Nachlassbibliothek [DLA] des Dichters. Vielmehr wurde es dem Verfasser freundlicherweise von Vilhelm Topsøe, Gottfried Benns in Kopenhagen lebendem Enkel, vorgelegt. Es dürfte sich um eines jener zahlreichen Bücher handeln, die Benn seiner seit 1923 in Dänemark bei Pflegeeltern aufwachsenden Tochter Nele zukommen ließ. Nele Poul Sørensen, Jahrgang 1915, berichtet in ihren Erinnerungen (Mein Vater Gottfried Benn. Wiesbaden u. München 1960), dass sie sie ihre „ganze Kindheit hindurch und auch später mindestens ein Buch in der Woche“ von ihrem Vater erhalten habe (S. 40). Dieser von Benn selbst eingeleiteten Ausdünnung seiner Nachlassbibliothek sollte künftige Quellenforschung immer Beachtung schenken.

<sup>1440</sup> GNW. S. 365.

Vegetativen sind überdies die Nomina „Zeugung“ und „Vermehrung“<sup>1441</sup> entnommen, mit denen Benn im Schlusssatz des Essays auf die allen Bezugssystemen übergeordnete Instanz referiert.

Benn versteht unter einem Bezugssystem einen semiotischen Komplex, dessen Struktur durch den Gebrauch bestimmter Begriffe und die Ausblendung bestimmter anderer Begriffe vorgegeben ist. In diesem Sinne wird in dem Bezugssystem ‚moderne Wissenschaft‘ mit den Schlüsselbegriffen ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ operiert, wohingegen die Form, das Seiende und das Sinnhafte zu den Begriffen gehören, die vernachlässigt oder ausgegrenzt werden. Bei diesen dreien handelt es sich um Begriffe, denen in der Allegorie vom göttlichen Töpfer zentrale Bedeutung zukam. Der Stoff wurde in dem Gleichnis, das bei Benn die antike Naturphilosophie schlechthin, bei Cornford nur eine von zwei Ausprägungen derselben illustrieren sollte, der Form untergeordnet; in der Form offenbare sich „das wirkliche Sein“<sup>1442</sup> eines Gegenstandes. Ferner wurde angenommen, dass die Natur einem übermenschlichen Plane entspreche, dass sie das Produkt eines sinn- und absichtsvollen gestalterischen Aktes sei. Insbesondere der Formbegriff dient bei Benn als Differential zwischen den Bezugssystemen, in denen sich die beiden verschiedenen europäischen Wissenschaftstraditionen ausbilden. Hatte er in dem Bezugssystem der antiken Naturphilosophie eine Schlüsselposition inne, so wird er in dem System der modernen Naturwissenschaften von Ursache und Wirkung, von „Veränderungen [...], Differenzen, Quanten“<sup>1443</sup> verdrängt. Ein dem Formbegriff ähnliches Schicksal widerfährt nach Benns Einschätzung dem Begriff der Gestalt. Er tauche zwar gelegentlich auf, sei aber „ein unheimlicher Begriff“, da er für die kausalanalytische Methode nicht zu gebrauchen sei: „an ihm bewegt sich nichts unmittelbar genug zwischen Ursache und Wirkung.“<sup>1444</sup> Auch wenn Benn den Begriff der Gestalt nicht mit dem Namen Goethes kurzschließt, ist der Bezug zu Goethes wissenschaftlichen Arbeiten naheliegend, zumal Goethe im gleichen Passus weiter oben erwähnt wird. „Goethe-Sentenzen“, heißt es dort, „und einige Abschiedsfloskeln alternder Physiker“ bildeten ein Gegengewicht zu jener Eigenschaft des

---

<sup>1441</sup> SW IV. S. 326.

<sup>1442</sup> Ebd. S. 322.

<sup>1443</sup> Ebd. S. 324.

<sup>1444</sup> Ebd. S. 323f.

wissenschaftlichen Weltbildes, dem Menschen einen metaphysischen Rang abzuerkennen.<sup>1445</sup> In *Goethe und die Naturwissenschaften* wies Benn nicht nur auf Goethes Arbeiten zur vergleichenden Gestaltlehre und zur Wolkengestalt hin,<sup>1446</sup> sondern hob auch hervor, dass Goethe alles „gestalthaft“<sup>1447</sup> gesehen habe. Die Unheimlichkeit, die Benn dem Gestaltbegriff zuschreibt und mit der Widerständigkeit gegenüber Ursache- und Wirkungskategorien begründet, hält auch Annette Simonis für ein wesentliches Merkmal des Gestaltbegriffes. Dieses Spezifikum des Deutschen unterscheide sich „signifikant“ von dem Formbegriff und sei mit einer „geheimnisvolle[n] und suggestive[n] Aura“ umgeben.<sup>1448</sup> Gestalt und Form sind für Benn ruhende, statische Objektstrukturen, die sich mit den Erkenntnismitteln des in der Neuzeit und Moderne gültigen Bezugssystems nicht darstellen lassen. Aufgrund der Unfähigkeit der modernen Wissenschaften, formale und gestalthafte Strukturen zu erkennen, „Ruhendes“ zu sehen, spricht Benn von einem „Elephantenauge“.<sup>1449</sup> Das Elephantenauge, das manchmal auch Ochsenauge genannt wurde, bezeichnete im veralteten augenärztlichen Fachjargon „ein bei starker geschwulst hervortretendes auge“,<sup>1450</sup> eine Volumenvergrößerung des Augapfels, durch die die Sehfähigkeit eingeschränkt wurde. Benn stellt die neuzeitlichen Wissenschaften als ein ungenaues, schlecht entwickeltes „optische[s] System“,<sup>1451</sup> als ein Wahrnehmungsinstrument dar, das nur zu eingeschränkten Leistungen in der Lage ist. Dieses Instrument könne zwar „Veränderungen [...], Differenzen, Quanten“ wahrnehmen, aber „keinen Olymp, keine Schöpfung“.

Die Anwendung des Begriffs ‚Bezugssystem‘ auf die griechisch-antike und die europäisch-neuzeitliche Wissenschaftsepoche geht, wie gesagt, nicht auf Cornfords Aufsatz *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft* zurück. Für die großen Zusammenhänge kultureller und erkenntnistheoretischer Art, die Benn als Bezugssysteme anspricht, wählt Cornford andere Ausdrucksmittel. So sieht er einen Wissenschaftler „im Bannkreis eines bestimmten Weltbildes“ arbeiten und auf einen

---

<sup>1445</sup> Ebd. S. 323.

<sup>1446</sup> SW III. S. 351, 358.

<sup>1447</sup> Ebd. S. 364.

<sup>1448</sup> Annette Simonis: *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur.* Köln u.a. 2001. (= Kölner Germanistische Studien; N. F. Bd. 2). S. 2f.

<sup>1449</sup> SW IV. S. 324.

<sup>1450</sup> Deutsches Wörterbuch. Bd. 3: E-Forsche. Leipzig 1862. Sp. 403.

<sup>1451</sup> SW III. S. 324; dort auch das Folgende.



im „Gemeinbesitz“ befindlichen „Vorstellungsvorrat“ zurückgreifen.<sup>1452</sup> Das Weltbild kennzeichnet eine kulturelle Einheit, die sich als ein „in sich geschlossenes Gebilde“ von anderen abgrenzen lässt. Im Grunde liegt jedoch kein semantischer Unterschied vor zwischen den Bennischen Bezugssystemen und dem, was Cornford als Weltbild und kulturmorphologisches Gebilde versteht.

Cornford zufolge lassen sich die Naturforschungstraditionen der Antike und der Neuzeit im Hinblick auf ihre Methoden, Ziele und ihre so genannten „inneren Beweggründe“<sup>1453</sup> unterscheiden. Die Methoden sind auf Seiten der Antike die mythische Kosmogonie, auf Seiten der Moderne die Aufstellung und Überprüfung von Hypothesen. Was die Ziele angeht, so war die antike Naturphilosophie auf die Wesensschau gerichtet, wohingegen die moderne Naturwissenschaft das Verhalten der Dinge ergründen und Geschehnisfolgen aufstellen will. Über den inneren Beweggrund, den Antrieb der antiken Naturphilosophie äußert sich Cornford nicht direkt, sondern nur auf dem Wege der Negation dessen, was die moderne Wissenschaft leitet. Diese sieht er in hohem Grade von einem außerwissenschaftlichen Motiv bestimmt. Weit davon entfernt, voraussetzungslose Forschung zu sein, diene sie der „Vermehrung von Wohlstand und materieller Kultur“ sowie der „Vermehrung von Macht“.<sup>1454</sup> Was Cornford als inneren Beweggrund bezeichnet, fasst Benn mit dem Begriff der Affektivität.<sup>1455</sup> Antike und

---

<sup>1452</sup> GNW. S. 365; dort auch das Folgende.

<sup>1453</sup> Ebd. S. 366.

<sup>1454</sup> Ebd.

<sup>1455</sup> Zur Verbindung von Erkenntnis und Affekt ist ein Band aus Benns Nachlassbibliothek aufschlussreich: Richard Müller-Freienfels: Das Denken und die Phantasie. Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Aesthetik und Erkenntnistheorie. Leipzig 1919 [DLA]. Das von Benn gut durchgearbeitete, allerdings nur bis S. 201 an den Rändern geöffnete Buch ist leider nicht datiert. Im Kapitel IV mit dem Titel ‚Wahrnehmungsurteile und Wahrnehmungsbegriffe‘ stellt Müller-Freienfels dar, inwieweit jedes noch so entwickelte Denken von affektiven Faktoren beeinflusst wird: „Und zwar hat MEUMANN [Fußnote: Entstehung der ersten Wortbedeutung beim Kinde. 1902] mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß das primitive Sprechen *affektiv*, nicht intellektualistisch zu fassen ist, wobei betont werden muß, daß auch im späteren Urteile stets ein Willenselement steckt, selbst wenn der Inhalt des Urteils rein intellektualistisch ist.“ (S. 153; Hervorhebung im Original; von Benn markiert); „In Grunde geht der ganze Intellektualismus von einem falschen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte aus: dem nämlich, daß Denken sei ein Abbilden der Außenwelt, das sich Selbstzweck wäre. So schroff formuliert wird der Satz gewöhnlich nicht, indessen unausgesprochen liegt er vielen psychologischen und philosophischen Systemen zugrunde. Er ist aber keineswegs richtig; denn all unserem Denken, auch dem auf reines Erkennen pochenden, liegen Triebe und Motive zugrunde, die nicht selber intellektualistischer Natur sind. Biologisch ist alles Denken zu verstehen als ein Verarbeiten und Zubereiten der durch die Sinne vermittelten Eindrücke und ein Stellungnehmen unseres Ich dazu zum Zweck der Selbsterhaltung, wozu ich auch die innere Harmonie rechne, die für viele Menschen ein ungeheuer starker Antrieb ist. [von Benn angestrichen und mit drei Ausrufezeichen am Rand gekennzeichnet] Denn gewiß hat sich

moderne Physik unterscheiden sich im Hinblick auf die affektiven Faktoren, von denen sie geleitet werden. Während sich in der antiken Physik, so Benn, das Bedürfnis nach „eine[r] Art innerer Ordnung, Anschauung, Harmonie“ ausgedrückt habe, bestimme die moderne Physik „ihr klares Streben nach *praktischer* Verwertung ihrer Beobachtungen, nach Herrschaft über die Natur, nach Macht“.<sup>1456</sup> Einerseits scheint sich Benns Darstellung an der Begrifflichkeit in der Quelle zu orientieren, erkennt Cornford doch in der „Beherrschung der Naturkräfte“ und dem Ausbau von „Macht“<sup>1457</sup> Leit motive für die moderne Naturerforschung. Andererseits rekurriert Benn aber auf Begriffe, die sich schon mehr als ein Jahrzehnt zuvor in *Goethe und die Naturwissenschaften* nachweisen ließen. Dort unterschied er zwei Weisen des Menschen, sich zur Natur zu verhalten. Dem „emotionaltranszendente[n] Akt der Anschauung“, der von Goethe in seinem anschaulichen Denken vollzogen wurde, stand als Gegenpol „der rein naturalistische Griff zwecks Ausnutzung und Verwertung“<sup>1458</sup> gegenüber. Heißen sie nun Ausnutzung oder Verwertung, Beherrschung oder Macht – für die antike Philosophie und Physik stellen sie keine inneren Beweggründe oder affektiven Motive dar, da die naturphilosophische Spekulation nicht in wechselseitiger Abhängigkeit mit dem produzierenden Gewerbe verbunden war: „Im Gegensatz zu unserer Zeit ist festzustellen, daß zwischen antiker Wissenschaft und antiker Industrie keine Beziehungen bestanden“<sup>1459</sup> – so beschreibt Cornford die Andersartigkeit der antiken Verhältnisse und so wird er von Benn wörtlich und mit Quellenangabe zitiert. Der folgende Passus geht auf eine Collagierung von Äußerungen zurück, die Benn Cornford und dem von diesem zitierten englischen Historiker Thomas Babington Macaulay verdankt:

---

unser theoretisches Denken freigemacht vom unmittelbaren Zusammenhang mit der Lebenserhaltung, aber dennoch sind auch hier Triebe und affektive Motive im Spiel. [...] Wenn wir sagen, daß er [ein Inschriften lesender Forscher] ‚um der reinen Wissenschaft‘ halber forscht, so begehen wir insofern eine sprachliche Unexaktheit, indem / wir sagen müßten, daß ihn die auf reine Erkenntnis gerichteten Affekte treiben, da die Erkenntnis nicht selber treibt, sondern die auf ihren Besitz gerichteten Gefühle und Triebe.“ (S. 155f.; auf S. 155 verschiedene Anstreichungen und eine Marginalie, die zum Vergleich mit Semi Meyer auffordert; die Unterstreichung auf S. 156 entspricht derjenigen in Benns Leseexemplar).

<sup>1456</sup> SW IV. S. 372; Hervorhebung im Original.

<sup>1457</sup> GNW. S. 366.

<sup>1458</sup> SW III. S. 374. Zum Verwertungsgedanken siehe auch die *Vorbemerkung*, die Benn seinem Goethe-Essay 1933 im Band *Der neue Staat und die Intellektuellen* voranstellt: „Goethe sah die Natur ohne Verwertungsspekulationen, antik, großartig und ohne die späte zivilisatorische Aufteilung in Idee und Realität.“ (SW IV. S. 44).

<sup>1459</sup> GNW. S. 372. Benn schreibt statt ‚keine Beziehungen‘ ‚keine Beziehung‘ (SW IV. S. 324).

Macaulay, in seinem berühmten Essay über Bacon, greift die griechische Philosophie heftig an „wegen ihres mangelnden Interesses für die Produktionsmittel“; Bacons Ziel demgegenüber war „Frucht“. Frucht heißt Nützlichkeit, Fortschritt, Verbesserungen, – „wir wissen, daß heute Kanonen, Stahlwaren, Ferngläser, Uhren besser sind als in den Tagen unserer Väter und daß sie in den Tagen unserer Väter besser waren als zur Zeit unserer Großväter.“<sup>1460</sup>

Bereits in seiner 1933 entstandenen *Vorbemerkung zu Goethe und die Naturwissenschaften* spielte Benn mit der Alliteration „Induktion und Industrie“<sup>1461</sup> auf die für die Neuzeit charakteristische Verflechtung von Wissenschaft und Wirtschaft an. Der charakteristische Zug des neuen um 1600 angebrochenen Wissenschaftszeitalters besteht darin, dass die wissenschaftlichen Ergebnisse den Anspruch erfüllen müssen, ‚Früchte‘ zu tragen, wirtschaftlich verwertbar zu sein, Wohlstand und Macht zu sichern und zu mehren. Vom ersten Augenblick an habe dieser Drang zur Verwertung das Wesen der neuzeitlichen wissenschaftlichen Bewegung ausgemacht. Aus ihm leitet Benn die Technik, die Welterschließung, d. h. die von europäischem Boden ausgehende Entdeckungs-, Eroberungs- und Kolonialgeschichte, sowie „das neue historische und geographische Lustgefühl“<sup>1462</sup> ab. Er macht überdies deutlich, dass sich die Naturerforschung nicht auf der Grundlage eines Denkens im gewissermaßen luftleeren Raum vollziehe. So habe sich die moderne Wissenschaft nicht damit begnügt, die „chemisch-physikalischen

---

<sup>1460</sup> SW IV. S. 324.

<sup>1461</sup> Ebd. S. 44.

<sup>1462</sup> SW IV. S. 324. Der Ausdruck ‚historisches und geographisches Lustgefühl‘ ist ein Selbstzitat Benns. In *Fazit der Perspektiven* heißt es über das heutige Ich: „Ausgebreitet über eine Ethnographie vom Beringmeer bis nach Patagonien, unter einem spektralanalytisch tief erkannten Himmel, voll von jenem geographischen und historischen Lustgefühl, das seit Herder und Humboldt in ihm wuchs und ihm die Fähigkeit verliet, Niegesehenes der Erde sowie die Abstraktionen der Geschichte mit naturalistischen Affekten zu erleben [...].“ (SW III. S. 299). Außerdem endet Strophe I von *Ostafrika* (1925) mit dem Vers „historisches Lustgefühl“ (SW I. S. 90). Carsten Dutt liest in seiner Gedichtinterpretation die Wendung als eine „hybride Konstruktion im Sinne Bachtins“, da sich nicht eindeutig entscheiden lasse, ob sich das historisch genannte Lustgefühl auf die Aktivität des Fahrens mit einer Fähre und somit auf eine vergangene und nicht mehr aktualisierbare Erfahrung beziehe oder auf ein „durchaus gegenwärtiges Lustgefühl“, das sich aus der intellektuellen Beschäftigung mit früheren Lebensweisen. Die Frage ist also, ob das Lustgefühl historisch geworden ist und insofern der Vergangenheit angehört oder ob es sich um eine spezifische emotionale Situation handelt, die durch die Tätigkeit des Historisierens heraufgerufen werden kann. C. D.: Ironische Temporalstruktur. Zur Reflexion des poetischen Exotismus in Gottfried Benns Gedicht *Ostafrika*.- In: Gottfried Benns Modernität. Hrsg. v. Friederike Reents. Göttingen 2007. S. 205-214; hier S. 209. Bezieht man die Selbstzitate aus *Fazit der Perspektiven* und *Bezugssysteme* ein, wo das Lustgefühl erstens als eine neue Errungenschaft vorgestellt und zweitens außer auf die Historie auch auf die Geographie bezogen wird, fällt die Auslegung der Wendung zugunsten der zweiten Lesart aus.

Zusammenhänge<sup>1463</sup> zu erkennen, sondern immer auch in einem Verhältnis der Wechselwirkung mit den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen gestanden. Das induktive Prinzip

lieferte affektives Bezugssystem für die gesamte Gesellschaft, experimentell erhärteten Denkinhalt für den Wehr- und Nährstand, schuf den Satz vom Grund für die Industriemagnaten, die die Forschungsinstitute finanzierten, und die Generäle, die mit Hilfe der besseren Kanonen die Kohlenbecken überfielen.<sup>1464</sup>

Hier spielen wiederum Motive aus Cornfords Aufsatz herein. Was die Kanonen angeht, so macht Cornford darauf aufmerksam, dass die moderne Wissenschaft zwar segensreichen Fortschritt ermöglicht, zugleich aber auch ihre Produktivität und Effizienz im Schlechten unter Beweis gestellt habe. Sie habe „nicht nur bessere Stahlwaren und Ferngläser, sondern auch bessere Kanonen produziert“.<sup>1465</sup> Und auch mit den Industriemagnaten und Generälen greift Benn zwei Gruppen von Akteuren auf, die Cornford im Rahmen seiner mentalitätsgeschichtlichen und erkenntniskritischen Analyse erwähnt. So heißt es in *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft*, dass „Kriegsämtler und Industriemagnaten“ den Naturwissenschaften in verschwenderischer Weise Mittel bereitstellten, um den eigenen Machtausbau voranzutreiben.<sup>1466</sup>

Im Begriff der Welterschließung, den Benn in Verbindung mit dem Verwertungsdrang der modernen Wissenschaft verwandte, deutete sich bereits an, dass sich in *Bezugssysteme* die an Cornford angelehnte Analyse der modernen Wissenschaftlichkeit um eine kolonialgeschichtliche Perspektive erweitern wird. Dieses Moment verstärkt sich im zweiten Teil des Essays, wo die neue Physik, das induktive Prinzip, die Kausalanalyse, kurzum: das für das neuzeitliche Europa und sein Weltbild prägende und von diesem geprägte wissenschaftliche Denken mit außereuropäischen Gegebenheiten zusammengeführt und konfrontiert wird. Benn beschreibt die raumgreifende Aktivität, die Expansion des wissenschaftlichen Denkens:

---

<sup>1463</sup> SW IV. S. 324.

<sup>1464</sup> Ebd. S. 324f.

<sup>1465</sup> GNW. S. 374.

<sup>1466</sup> Ebd. S. 366.

Ausbeutung und Keimfreiheit in Orient und Okzident – ja, diese chemisch-physikalische Kausalität, diese partielle Funktion, dieses Elefantenaugen hat tatsächlich eine Totalität über vier Erdteile geschlagen, die über die des Christentums weit hinausgeht, auch über die der Haschischraucher und Betelkauer, welche beiden letzteren nur etwa fünfhundert Millionen der Erdbewohner ausmachen.<sup>1467</sup>

Den Diskurs der kolonialen Ausbeutung weisen auch andere Texte auf, die Benn während des Weltkriegs schreibt. In dem kurzen Essay *Rivera* von 1944 etwa bespricht Benn die Fresken des mexikanischen Malers Diego Rivera im Cortez-Palast. Im Anschluss an die ekphratischen Beschreibungen der Fresken, die sich mit der mexikanischen Geschichte auseinandersetzen, heißt es:

Es ist das Thema der Kolonisation. Der weiße Sahib hebt und bekehrt die Roten und die Schwarzen. Seine Anschauungen sind gespaltener und unfruchtbarer als die der Eingeborenen, seine Glaubensbekenntnisse farbloser, das evangelische ist anschaulich überhaupt nicht zu fassen; [...] alles fällt auseinander, nichts hat mehr ein kollektives Zentrum, nichts mehr einen frühen animistischen Sinn. Damit kolonisiert der Sahib, aber sein Zauber verliert an Wirkung. Kriege als letzte rassische Begründung, Volk als Darwinismus ist nicht archaisch und mythisch, es ist die Ratlosigkeit, es ist das Ende. Rußland zu Asien gerechnet, stirbt der Weiße schon aus.<sup>1468</sup>

Die erkenntniskritische Stoßrichtung ist zwar bei Cornford bereits vorgezeichnet, insofern auf die negativen Nebenwirkungen des Fortschritts, den die naturwissenschaftliche Forschung der Moderne ermöglicht, hingewiesen wird: „bessere Kanonen [...], Brandbomben und Giftgase“.<sup>1469</sup> Doch weist die Quelle keine Hinweise auf kolonialgeschichtliche Zusammenhänge, geschweige denn kolonialkritische Töne auf. Für Cornfords Perspektive ist allein die Differenzierung in historischer Hinsicht charakteristisch. Am einen Ende der Zeitleiste nimmt er die griechische Antike mit der Naturspekulation wahr, am anderen Ende die neuzeitliche Wissenschaftlichkeit. Den gemeinsamen geographischen Bezugsrahmen bildet Europa. Der Darstellung der Wissenschaftsgeschichte liegt eine ausschließlich europäisch-abendländische Perspektive zugrunde. In einer einzigen, noch dazu sehr vagen Bemerkung kommen in Benns Quelle außereuropäische Verhältnisse ins Spiel – in dem einordnenden Hinweis nämlich, dass sich kosmogonische Mythen in der

---

<sup>1467</sup> SW IV. S. 325.

<sup>1468</sup> Ebd. S. 346f.; der Abschnitt greift Formulierungen aus *Kunst und Drittes Reich* auf, SW IV. S. 273.

<sup>1469</sup> GNW. S. 374.

ganzen Welt nachweisen ließen. Dem wissenschaftsgeschichtlichen Horizont lassen sich diese zahlreichen kosmogonisch-mythischen Systeme jedoch nicht eingliedern, weil sie zu Gesellschaften gehören, die, so Cornford, nicht das herausgebildet hätten, was Wissenschaft genannt zu werden verdiente.<sup>1470</sup> Cornfords Weltbild ist, um es mit den Worten zu sagen, die Benn 1950 auf Nietzsche gemünzt hat, „altertümlich, gewissermaßen beschränkt“.<sup>1471</sup> Cornford denkt – auch darin Nietzsche vergleichbar – „im wesentlichen europäisch“.

Weiter oben ist im Zusammenhang mit Benns Bezugnahme auf eine „Epoche der zweiten europäischen Naturwissenschaften“<sup>1472</sup> darauf aufmerksam gemacht worden, dass dem Essay von 1943 ein ethnologisch-geographischer Bezugsrahmen zugrunde liegt, der über Europa und den abendländischen Kulturkreis hinausgreift. In der zweiten Hälfte des Essays treten die Motive des Außereuropäischen deutlich hervor. Benn spricht davon, dass sich die „Umschreibung der beiden naturwissenschaftlichen Epochen“, der griechisch-naturphilosophischen und der neuzeitlich-naturwissenschaftlichen, aufgrund verschiedener wissenschaftlicher Ergebnisse erweitere.<sup>1473</sup> In erster Linie hat diese Erweiterung eine ethnologische Dimension. Benn stellt eine Reihe außereuropäischer Ethnien und Kulturvölker zusammen. Den Anfang machen die weder geographisch noch ethnologisch spezifizierten „Haschischraucher und Betelkauer“,<sup>1474</sup> jene „pflanzenentbundenen Steigerer und Rauscherzeuger“, wie sie im beinahe gleichzeitig entstandenen Essay *Provoziertes Leben* genannt werden.<sup>1475</sup> Ihnen folgen die Melanesier und mesoamerikanischen Inkas, bevor die Reihe von den Bewohnern der indonesischen Insel Bali und den so genannten Makonis, die auf einen Volksstamm im südlichen Afrika hindeuten, abgeschlossen wird. Doch erweist sich Benns Spektrum nicht nur in geographisch-ethnologischer, sondern auch in historischer Hinsicht im Vergleich mit Cornfords wissenschaftsgeschichtlicher Abhandlung als erweitert. Denn zu den Bezugssystemen wird auch das „mittelalterliche Weltbild“<sup>1476</sup> gezählt, mithin die Epoche, die – sei es trennend, sei es verbindend – zwischen den beiden wissenschaftsgeschichtlichen

---

<sup>1470</sup> Ebd. S. 367.

<sup>1471</sup> *Nietzsche – nach 50 Jahren*. SW V. S. 200; dort auch das Folgende.

<sup>1472</sup> SW IV. S. 321.

<sup>1473</sup> Ebd. S. 326.

<sup>1474</sup> Ebd. S. 325.

<sup>1475</sup> Ebd. S. 310.

<sup>1476</sup> Ebd. S. 326.

Zeitaltern liegt, die von Cornford differenziert wurden. Die kulturellen Errungenschaften dieser Völker, Ethnien und, was das vom Christentum geprägte Mittelalter angeht, vergangenen, vormodernen Epochen liegen zwar auf recht heterogenem Gebiet – Tabuvorschriften, Zauber und Regenzauber sowie Symbolik und Trancetechnik –, doch erfüllen sie für Benn ebenso wie die antike Naturphilosophie und die induktiv und experimentell vorgehende, verwertungsorientierte Wissenschaft der Neuzeit die Kriterien, um als Bezugssysteme angesehen zu werden.





## 6. Dichtung als eigengesetzliches Bezugssystem

### 6.1 Der Begriff des Bezugssystems

Zum ersten Mal wurde der Begriff des Bezugssystems von Benn im Gedicht *Reise* von 1916 gebraucht. Dort wurde gemäß einer Poetik der Regression, der auch werkchronologisch benachbarte Gedichten wie *Karyatide*, *Fleisch* und *Ikarus* verpflichtet waren, der Rückgang eines „Verknüpfungsdrang[s]“ und die ‚Lösung‘ eines „Bezugssystem[s]“ beschworen.<sup>1477</sup> Als nächstes tauchte der Begriff gut vierzehn Jahre später im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* auf. Im Hinblick auf Veränderungen im wissenschaftlichen Weltbild, insbesondere auf die Einsteinsche Relativitätstheorie bezeichnete Benn Raum und Zeit als „Bezugssysteme zwischen starren Körpern“.<sup>1478</sup> Erneut verschwindet der Begriff für längere Zeit aus Benns Texten, bis er schließlich 1942 und 1943 wieder aufkommt. Nun lässt er sich sogar in drei Essays nachweisen, die innerhalb kurzer Zeit entstanden. Die gehäufte Begriffsverwendung in *Zum Thema: Geschichte, Provoziertes Leben* und *Bezugssysteme* deutet darauf hin, dass Benn in dem physikalischen und psychologischen Terminus eine Vokabel entdeckte, die ihm für die erkenntnis- und gesellschaftskritische Analyse geeignet erschien. Zentral wird der Begriff des Bezugssystems im letztgenannten dieser drei Essays, dessen Abhängigkeit mit dem Aufsatz *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft* des Altertumswissenschaftlers Francis M. Cornford im vorstehenden Kap. 5.5 ausführlich untersucht wurde. Nicht nur gibt der Begriff in seiner Pluralform dem Essay den Titel, sondern er wird darin auch systematisch verwandt, seinem Bedeutungsumfang nach bestimmt, mit einem Beispielapparat versehen sowie zum erkenntniskritischen und, wie zu zeigen sein wird, indirekt auch zum poetologischen Terminus aufgewertet.

---

<sup>1477</sup> SW I. S. 36; *Karyatide*: „Breite dich hin, zerblühe dich, oh, blute / dein weiches Beet aus großen Wunden hin.“ (Ebd. S. 38); *Fleisch*: „O strömt euch aus! O blüht euch leer!“; *Ikarus I*: „träuf meinen Augen eine Stunde / des guten frühen Voraugenlichts“ (ebd. S. 39). Vgl. zur Poetik der Regression Winfried Eckel: Benns Entdeckung des Geistes.- In: Interpretationen. Gedichte von Gottfried Benn. Hrsg. v. Harald Steinhagen. Stuttgart 1997. (= rub; Bd. 17501). S. 44-60.

<sup>1478</sup> SW III. S. 235.

Benn versteht Bezugssysteme 1943 als „Ordnungsgrundsätze axiomatischen Charakters“<sup>1479</sup> und gebraucht den Terminus im ersten Teil des Essays zur Beschreibung jener beiden verschiedenartigen Wissenschaftskonzeptionen, die Cornford in seinem Aufsatz in der *Europäischen Revue* unter drei Gesichtspunkten – Methode, Ziel, innere Beweggründe – unterschieden hat. Die antike Physik stellt sich Benn als ein eigenständiges wissenschaftliches Bezugssystem dar, dessen Struktur und Funktion von ästhetischen Grundsätzen bestimmt sind. Eine „Art innerer Ordnung“<sup>1480</sup> sollte in diesem System hergestellt werden; Formen sollten erkannt werden; die Erkenntnisoperationen sollten auf Anschaulichkeit gerichtet sein. Im Gegensatz zu diesem während eines Jahrtausends im östlichen Mittelmeerraum entwickelten, verbindlichen, später dann aufgelösten Bezugssystem liegt mit der modernen Wissenschaft ein Bezugssystem vor, in dem Form und Gestalt keine Priorität besitzen. Statt „des Seienden und des Sinnhaften“<sup>1481</sup> sollen Hypothesen über die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung aufgestellt und überprüft werden, Veränderungen und Differenzen quantifiziert werden. Diese Unterschiede entsprechen den Cornfordschen Kategorien Methode und Ziel. Darüber hinaus unterscheidet Benn die beiden Bezugssysteme nach ihrer affektiven Grundlage, was bei Cornford den inneren Beweggründen einer Wissenschaftstradition entspricht. Benn zufolge wurde die antike Naturphilosophie von dem Streben nach Harmonie angetrieben, danach, die heterogene Erscheinungswelt auf eine unhintergehbare Schöpfungsinstanz zurückzuführen. In den neuzeitlichen Wissenschaften fungiert hingegen das Postulat der praktischen Verwertbarkeit und Nützlichkeit als Motor der Erkenntnisgewinnung. Benns Vorbehalte gegen das moderne Bezugssystem und die Beziehungen, die in dem System wirksam sind, lassen sich an den abwertenden Attributen ablesen. Der Vergleich mit dem pathologischen ‚Elephantenauge‘, die rhetorische Frage, ob es sich bei dem wissenschaftlichen Denken der Neuzeit um einen „neue[n] Betelbissen“, um einen dem weißen Menschen zugestandenen „Ersatz für die verlorengegangene Hautfähigkeit des Gilbens und Rötens“ handle,<sup>1482</sup> die Charakterisierung der chemisch-physikalischen Kausalität als einer „partielle[n] Funktion“ und schließlich die Hervorhebung der ‚deletären‘ Tendenz, die das

---

<sup>1479</sup> SW IV. 326.

<sup>1480</sup> Ebd. S. 324.

<sup>1481</sup> Ebd. S. 323.

<sup>1482</sup> Ebd. S. 325; dort auch das Folgende.

moderne Denken im Vergleich mit der antiken Physik „in Bezug auf Substanz, Sein, ordnendes Gefühl“ offenbare, lassen deutlich werden, dass Benn die Abfolge der Bezugssysteme nicht als eine Entwicklung zum Besseren begreifen will, sondern als einen Fortschritt, der mit Substanzverlust erkauft wurde.

Im Rahmen der quellenkritischen Untersuchung (Kap. 5.5.2) wurde bereits darauf hingewiesen, dass ein Bezugssystem in der Bennischen Konzeption dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihm Begriffe und damit verbundene Vorstellungsinhalte in einer bestimmten Art und Weise angeordnet, funktional aufeinander bezogen und hierarchisiert sind. Im Essay *Bezugssysteme* lässt sich dieses Bestimmungsmerkmal von Bezugssystemen am Bedeutungswandel des Formbegriffs nachvollziehen. Verband sich mit der Form in der antiken Physik eine hohe Wertschätzung, ja, bestand das vorrangige oder maßgebliche Erkenntnisziel in der Gewinnung von Form, in der Anschauung von „Olymp“ und „Schöpfung“,<sup>1483</sup> so spielt die Erkenntnis von Form – wie die von Gestalt – in der modernen Wissenschaft keine oder nur eine untergeordnete Rolle.

Ein eindrucksvolles Beispiel für Benns Auffassung davon, dass die Beurteilung eines Sachverhalts vom jeweiligen Bezugssystem abhängt und dass in den verschiedenen Bezugssystemen ein unterschiedlicher Umgang mit Begriffen herrsche, bietet überdies der Aufsatz *Provoziertes Leben*. Im dritten Teil des Essays, in dessen Struktur Benn Material aus verschiedenen ethnologischen, medizinethnologischen und religionswissenschaftlichen Quellen über Steigerungsriten primitiver oder außereuropäischer Völker eingearbeitet hat,<sup>1484</sup> wird über die Maßnahmen „bewußter Vitalsteigerung“ reflektiert.<sup>1485</sup> Benn spricht sich für eine „Steigerung der

---

<sup>1483</sup> Ebd. S. 324.

<sup>1484</sup> Zu den Quellen siehe Marcus Hahn: Tonfilm, Trance, Totaler Krieg. Gottfried Benns primitivistische Religionsphysiologie und King Vidors Film *Hallelujah*.- In: *Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne*. Hrsg. v. Marcus Hahn u. Erhard Schüttpelz. Bielefeld 2009. (= *Medienumbrüche*; Bd. 39). S. 227-249. Hahn liefert den filmgeschichtlichen Hintergrund für Benns Einstieg in *Provoziertes Leben* mit einer Reminiszenz an ein Kinoerlebnis: „Vor Jahre lief in Berlin ein Film, ein Negerfilm ‚Hosiannah‘, in dem sah man Schwarze dadurch, daß sie gemeinsam sangen, in Rausch geraten. Die Anlage dazu lag in ihrer besonderen Natur, der Vorgang selbst geschah sinnlich wie bewußt.“ (SW IV. S. 310). Zur medizinethnologischen Quelle Kurt Beringer siehe die Stellenvergleiche bei Carolina Kapraun: „O gieb in Giftempfängnis das Ich, dem Ich vorbei.“ Das poetologische Konzept des „Rausches“ bei Gottfried Benn.- In: *Gottfried Benn (1886-1956). Studien zum Werk*. Hrsg. v. Walter Delabar u. Ursula Kocher. Bielefeld 2007. (= *Moderne-Studien*; Bd. 2). S. 63-83.

<sup>1485</sup> SW IV. S. 316.

formalästetischen Funktionen“<sup>1486</sup> aus und zieht die Möglichkeit in Betracht, künstlerisch und denkerisch produktive Arbeit offiziell, legal und systematisch mit dem Einsatz von Stimulanzen wie Meskalin, Haschisch oder Pervitin zu unterstützen: „Pervitin könnte, statt es Bomberpiloten und Bunkerpionieren einzupumpen, zielbewußt für Zerebraloszillationen in höheren Schulen angesetzt werden.“<sup>1487</sup> Doch ist sich Benn dessen bewusst, dass dieser Vorschlag von den staatlichen Autoritäten nur als ungeheuerlich betrachtet werden könne:

Hier tritt natürlich sofort der Einwand der *Schädigung* auf, des einzelnen wie der Rasse. Drogen, Rausche, Ekstasen, seelische Exhibitionismen, das klingt der Volksgemeinschaft infernalisch. Aber dieser Begriff Schädigung gehört zunächst in das Bezugssystem ‚Kausalanalyse‘ und ‚Biologie‘ und hat nur die sehr bedingte Geltung dieser. Aber selbst innerhalb ihrer steht die Vorhaltung dieses Begriffes einem Staat nicht zu, solange er Kriege führt, bei denen innerhalb von drei Jahren drei Millionen Männer getötet werden, dies ist ganz zweifelhaft eine stärkere Schädigung einzelner und gemeinschaftlicher Interessen, als es Experimente sein könnten, die die Steigerung von Drogen prüften.<sup>1488</sup>

Benn führt vor, inwieweit Bezugssysteme als in sich geschlossene, eigengesetzliche und miteinander unvereinbare semiotische Systeme funktionieren. Ein Element, das in dem einen System als normal oder sogar erstrebenswertes Ideal gilt, wird in einem anderen System entweder als etwas Schadhafes stigmatisiert oder aber seine Akzeptanz an die Erfüllung bestimmter Voraussetzungen geknüpft. Der moderne Staat verweigert den Riten, die bei verschiedenen außereuropäischen Völkern nachgewiesen wurden und die dazu dienen, „unerträglich gewordene[ ] Spannungen [...] zwischen Außen und Innen, zwischen Gott und Nicht-Gott, zwischen Ich und Wirklichkeit“<sup>1489</sup> vorübergehend aufzulösen, die Akzeptanz. Er belegt sie mit Bann, richtet – wie Benn zu berichten weiß – eigens eine „Rauschgiftbekämpfungszentrale“ ein und hebt den Bann ziemlich willkürlich auf, wenn sich die Steigerungsmaßnahmen im Sinne der höheren Staatsraison instrumentalisieren lassen. Wenn es darum geht, die Widerstandskraft oder die Kampfstärke von Piloten und Bunkerpionieren oder die „Höhenfestigkeit“ von Bergsteigern zu erhöhen, sind die ansonsten als schädigend eingestuften Rauschmittel plötzlich willkommen. Der

---

<sup>1486</sup> Ebd. S. 317f.

<sup>1487</sup> Ebd. S. 317.

<sup>1488</sup> Ebd. S. 318; Hervorhebung im Original.

<sup>1489</sup> Ebd. S. 317; dort auch das Folgende.

Schädigungsbegriff ist also im gegebenen Bezugssystem durch gesellschaftliche und politische Bezugsgrößen reglementiert. Aus der wechselhaften Bewertung, die Drogenkonsum, Rauschzustände und Ekstasen in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Umgebungen erfahren, leitet Benn ab, dass Bezugssysteme nur eingeschränkte Gültigkeit, „sehr bedingte Geltung“<sup>1490</sup> besäßen.

In *Provoziertes Leben* wendet er den Begriff des Bezugssystems auf ‚Kausalanalyse‘ und ‚Biologie‘ an, behält ihn also wie in der ersten Hälfte von *Bezugssysteme* Einheiten vor, die an der Schnittfläche von moderner Wissenschaft und Gesellschaft angesiedelt sind. In der zweiten Hälfte wird der Begriff des Bezugssystems auf verschiedene Gebilde ausgedehnt, die von fremdkulturellen, außereuropäischen und vormodernen Einheiten hervorgebracht wurden. Diese Beispiele konnte Benn der Quelle Cornford nicht entnehmen. Das induktive, kausalanalytische Denken der Neuzeit, so stellt Benn fest, sei ein „Erkenntnisprinzip“, das sich zwischen anderen halte:

der griechische Kosmos war auch ein Erkenntnisprinzip und das Tabu der Melanesier wie der Zauber der Inkas nicht weniger und beides sogar ein solches hoher Rassen. Expansion da wie dort: das gesamte Stammesleben mit öffentlichen Gebräuchen und Rechtsprechungen wird durch die Tabu-Regeln bestimmt, und der griechische Kosmos schuf durch den Hellenismus die innere Lebensform für die halbe Erde. Auch liegt es nahe, auf das mittelalterliche Weltbild zu verweisen in seiner völligen Geschlossenheit zum symbolischen Ausdruck, jede Einzelheit bezogen auf den Grundriß, den Grundgedanken, die Kirche, außerhalb derer ein Heil nicht ist. Formal gesehen: alles Bezugssysteme, Ordnungsgrundsätze axiomatischen Charakters [...].<sup>1491</sup>

Bestimmt seien all diese verschiedenartigen Bezugssysteme, die bald kleinere, bald größere gesellschaftliche Kollektive strukturieren und den Angehörigen dieser Kollektive ein Weltbild zur Verfügung stellen, „durch ihre zeitlich-abschnittliche und geographische Begrenzung“.<sup>1492</sup> Bezugssysteme sind demnach an ethnische Wesenheiten wie an historische Zeiträume gebunden. Außerhalb bestimmter geographisch-ethnologischer und kulturgeschichtlicher Grenzen verlieren oder verändern kulturelle Errungenschaften ihren Wert. Der Wert oder Stellenwert eines

---

<sup>1490</sup> Ebd. S. 318.

<sup>1491</sup> Ebd. S. 325f.

<sup>1492</sup> Ebd. S. 326.

Elementes, sei es ein materielles oder immaterielles Gut oder sei es eine mit bestimmter gesellschaftlicher Funktion ausgestattete Person, definiert sich über die Verbindungen und Beziehungen mit den anderen Elementen, die das jeweils vorliegende Bezugssystem konstituieren. Die Übertragung eines Elementes von dem einen System auf ein anderes ist nicht ohne weiteres möglich. Im Essay *Provoziertes Leben* demonstrierte Benn das sehr anschaulich am Beispiel der Drogeneinnahme. In den Gesellschaften der Haschischraucher und Betelkauer bedarf dieses Kulturgut keiner außerordentlichen Legitimation, es ist dort allgemeiner Brauch, wohingegen es im gültigen Bezugssystem des Deutschen Reichs von den zuständigen Autoritäten als schädlich verschrien und nur in bestimmten Ausnahmefällen toleriert oder sogar gewünscht wird. Auch in *Bezugssysteme* gibt Benn ein Beispiel dafür, dass unterschiedliche Bezugssysteme in der Bewertung ein und desselben Objekts zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen. Kant, der im *Provozierten Leben* als eine der Schlüsselfiguren beim fortschreitenden Machtausbau des Bezugssystems ‚Kausalanalyse‘ identifiziert worden ist,<sup>1493</sup> wird zum Gegenstand eines wunderlichen Gedankenexperiments gemacht. Benn stellt die historisch und geographisch eindeutig referenzierbare Figur in den Kontext eines anderen Bezugssystems und kommt so zu der Einschätzung, dass der Philosoph, der „innerhalb des induktiven Bezugssystems als Fertiger und Verfestiger der kausalanalytischen Sicherheitsverwahrung Verbindliches“ geleistet habe, „außerhalb dieses Kulturkreises eine etwas seltsame yogihafte Figur in einer klimatisch ungünstigen Stadt“ sei, „abwegig für jene anderen wie für uns der Trance-Tänzer von Bali oder der Regen-Zauberer bei den Makonis“.<sup>1494</sup> Kant kommt im Rahmen eines fremdkulturellen Bezugssystems die gleiche niedrige Rangstufe des Abwegigen zu, wie sie den genannten Funktionsträgern in primitiven, außereuropäischen Gesellschaften vor dem Hintergrund des maßgeblichen europäisch-abendländischen Bezugssystems zugewiesen wird. Die koloniale Blickrichtung wird von Benn umgedreht. Ein repräsentatives Element des eigenen Bezugssystems erscheint, wenn es in den Horizont eines andersartigen, auf anderen Verknüpfungen, Zuordnungen und

---

<sup>1493</sup> „Kant versuchte, an einem bestimmten kritischen Punkt gewisse formale Sicherungen einzusetzen, trieb ihn [den Begriff der Wirklichkeit] jedoch dadurch nur noch weiter vor, er umschloß nunmehr nur noch die kausalanalytischen Ergebnisse, einschließlich die der biologischen Experimente, alles andere war Traumwerk, Animismus, psychogene Arabeske.“ (SW IV. S. 315).

<sup>1494</sup> SW IV. S. 326.

Hierarchisierungen beruhenden Bezugssysteme gestellt wird, plötzlich als fremd und sonderbar.

Mit der Entscheidung, ausgerechnet den Philosophen Kant mit außereuropäischen Kulturen zu kontrastieren, stand Benn übrigens nicht alleine da. So hob etwa Edward Sapir, ein amerikanischer Ethnologe, der sich mit nordamerikanischen Eingeborensprachen beschäftigte, in einem Essay von 1924 hervor, dass sich Kants *Kritik der reinen Vernunft* in einer außerordentlich komplex strukturierten Inuitsprache fast noch besser darstellen lasse als im Deutschen, dass jedoch „die Eskimos in ihrer Umgebung keinen Bedarf“ hätten, „solch abstrakte Konzepte zu entwickeln“.<sup>1495</sup>

Schon lange bevor er den Kant-Yogi-Vergleich konstruierte, machte sich Benn die Komik zunutze, die das Spiel mit den verschiedenen kulturellen Bezugssystemen und der Tausch ihrer Elemente bergen. Man kann zurückgehen zum 1927 veröffentlichten Gedicht *Osterinsel*, in dem sich das europäische Unverständnis für die Ritualpraxis einer polynesischen Inselkultur in der Beschreibung des Kultfunktionärs Ure Vaeiko offenbart. In der zweiten Strophe heißt es über Ure Vaeiko: „er schwelt auf seiner Matte / bei etwas kaltem Fisch, / hühnerfeindliche Ratte / kommt nicht auf seinen Tisch.“<sup>1496</sup> Kein Wort verliert das lyrische Ich über die mythisch-magischen Hintergründe der sonderlich anmutenden Ernährungsvorschriften. Der komische Effekt wird verstärkt durch den umgangssprachlichen, respektlosen Ton, mit dem auf ein zentrales Element der fremdkulturellen Wirklichkeit Bezug genommen wird. Man kann auch noch weiter in der Werkchronologie zurückgehen, um Benns spielerischen Umgang mit motivischen Elementen aus verschiedenen kulturellen Milieus nachzuvollziehen. In Benns Essay *Das moderne Ich* von 1919 wird man auf die Stelle stoßen, an der ein Vertreter der geistigen Elite des frühen 20. Jahrhunderts mit einem Stammesoberhaupt der Maoris, der Urbevölkerung Neuseelands, zu einer Figur verschmolzen wird. Dem „Maorihäuptling aus dem Völkermuseum“ – gemeint ist das Berliner Museum für Völkerkunde – möchte das Sprecher-Ich

---

<sup>1495</sup> Klaus-Peter Koepping: Edward Sapir (1884-1939) und Benjamin Lee Whorf (1897-1941).- In: *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung.* Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 198-225 u. 342-347; hier S. 206f.; Hervorhebung im Original. Keinerlei Anzeichen deuten darauf hin, dass Benn mit Sapirs vorrangig sprachethnologischen Arbeiten in Berührung gekommen wäre.

<sup>1496</sup> SW I. S. 66. Vgl. zu dem Gedicht die Analyse in Kap. 3.6.

zurufen: „Hallo, Sie, steigen Sie ein in Ihr Kanu, stoßen Sie sich ab zwecks Privatleben in Ihre Grunewaldvilla, die Ihnen Ihr Geistesringen abwarf?“<sup>1497</sup>

Das Gedankenexperiment, dem Bann die Koryphäe Kant unterzieht, lässt ein zentrales Bestimmungsmerkmal dessen hervortreten, was Bann unter einem Bezugssystem versteht. Ein Bezugssystem ist ein in sich geschlossenes, nach eigenen Gesetzmäßigkeiten strukturiertes Gebilde, das von einem bestimmten ethnischen, kulturellen oder zivilisationsgeschichtlichen Kollektiv getragen wird. Innerhalb dieses Kollektivs kommt ihm realer Wert zu; außerhalb davon kann es sich nicht erhalten. Die einzelnen Beziehungen und Ordnungsstrukturen, die in ihrer Gesamtheit das Bezugssystem bilden, können von einer Gemeinschaft mit anderem Bezugssystem nicht im gleichen Maße nachvollzogen werden. Kant, in dem einen System als die Autorität des kausalanalytischen Denkens schlechthin gewürdigt und anerkannt, wird von den Trägern eines anderen Bezugssystems als sonderliche, ‚yogihafte‘ Erscheinung wahrgenommen. Bezugssysteme befinden sich überdies im Wettbewerb miteinander und entwickeln ihre je eigene räumliche Dynamik. Dafür gibt Bann drei Beispiele. Die größte Raumwirksamkeit zeichnet dabei das naturwissenschaftliche Kausalitätsprinzip aus, das „zwischen gewissen Breitengraden“<sup>1498</sup> aufgetreten sei – nämlich den Breitengraden, auf denen das Christentum und die „europäische[ ] Rasse“ ansässig sind – und das dann eine „Totalität über vier Erdteile geschlagen“ habe. Auch die griechische Kosmologie und das damit verbundene Weltbild konnten sich durch koloniale Aktivität im Mittelmeerraum und in Vorderasien ausbreiten. Mit etwas Übertreibung, aber der eurozentrischen Scheidung von Alter und Neuer Welt durchaus gerecht werdend, spricht Bann davon, dass der griechische Kosmos über die „halbe Welt“ verbreitet gewesen sei und „innere Lebensform“<sup>1499</sup> geschaffen habe. Die Raumwirksamkeit des melanesischen Tabusystems äußert sich auf andere Weise. Die Expansion erfolgt nicht durch koloniale Ausbreitung, sondern dadurch, dass sich ein ursprünglich religiöser Gedanke, ein Glaubenssatz zum sozialen Ordnungsprinzip auswächst.<sup>1500</sup> Es handelt sich also um eine Expansion, bei der die verschiedenen

---

<sup>1497</sup> SW III. S. 101.

<sup>1498</sup> SW IV. S. 325; dort auch das Folgende.

<sup>1499</sup> Ebd. S. 326.

<sup>1500</sup> Vgl. die Ausführung über das polynesisches Tabu bei Kurt von Boeckmann: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Meeres. Berlin 1924. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 4). [DLA]. S. 95-98.



gesellschaftlichen Bereiche mit einem mythisch-religiösen Motiv durchdrungen werden. Hinsichtlich der inneren Durchdringung erwies sich auch das Bezugssystem ‚Kausalitätsprinzip‘ als machtvoll. Ihm wird von Benn eine „geradezu extravagante[ ] organisatorische[ ] Potenz“<sup>1501</sup> attestiert.

## **6.2 Die Relativität der Bezugssysteme und der Kulturrelativismus**

Provokant ist Benns These, dass die verschiedenen Bezugssysteme – namentlich die neuzeitliche Kausalanalyse, die griechische Kosmologie, das melanesische Tabuprinzip, der Magiegläubigkeit der Inkas und das mittelalterliche Weltbild – als Erkenntnisprinzipien einander ebenbürtig seien. Damit opponiert er gegen den Gültigkeitsanspruch des erstgenannten Bezugssystems, das im Hinblick auf die expansive Ausstrahlung wie auf die innere Durchdringung der Gesellschaften seit der Renaissance seine Macht immer nachdrücklicher unter Beweis stellt. Bei den Ergebnissen, zu denen die Erkenntnismittel dieses Bezugssystems führen, handelt es sich folglich wie bei den Hervorbringungen anderer Systeme um Wahrheiten relativer Art, um Erkenntnisse und Werte, die nur von einem bestimmten Standpunkt aus Gültigkeit besitzen. Mit der These einer Ebenbürtigkeit der verschiedenen Erkenntnisprinzipien sperrt sich Benn gegen die evolutionistische Position, dass die von Technik und Wissenschaft geprägten Gesellschaften den vorindustriellen überlegen seien und dass ihre Sicht auf die Welt in irgendeiner Weise der Realität oder der Natur angemessener sei als die verschiedenen vorwissenschaftlichen, mythischen Weltbilder, die das Leben anderer Völker und Zeitalter bestimmten. Im Text gibt es sogar Indizien dafür, dass Benns antievolutionistische Haltung über die Annahme einer Ebenbürtigkeit, das heißt einer Gleichwertigkeit hinausgeht. Ebenbürtigkeit würde ja bedeuten, dass vorher angenommene Wertunterschiede eingeebnet würden. Benn hingegen legt nahe, die von der Kausalanalyse unterschiedenen Bezugssysteme für höherwertig und überlegen zu erachten, indem er das Bezugssystem der modernen Wissenschaften mit einer Reihe nichtschmückender Epitheta versieht – ‚Elephantenauge‘, ‚Betelbissen‘, ‚Ersatz‘,

---

<sup>1501</sup> SW III. S. 325.

„deletär“ –, im Gegenzug aber darauf verzichtet, mögliche Schwachpunkte anzusprechen, die die Bezugssysteme primitiver, archaischer und vormoderner Völker – das Tabuwesen, der Inkazauber und die Kirche im Mittelalter – mit sich bringen könnten. In der quellenkritischen Untersuchung zu Cornford (Kap. 5.5.2) wurde darauf hingewiesen, dass Benn in *Bezugssysteme* den Aspekt der Sklaverei ausklammert, obwohl Cornford in der großen Anzahl von Sklaven einen Schlüsselfaktor dafür erkannte, dass die griechische Physik so wenig auf die Anwendbarkeit der theoretischen Erkenntnisse in der Praxis bedacht war. Auch die negativen Begleiterscheinungen des Tabuwesens, der Opferpraxis bei den mesoamerikanischen Völkern und der Umgang der mittelalterlichen Kirche mit Abtrünnigen spielen in der vergleichenden Betrachtung der Bezugssysteme keine Rolle. Schon 1931, in *Irrationalismus und moderne Medizin*, verweigerte Benn möglichen Vorzügen des eigenen Bezugssystems wie der Steigerung der Lebenserwartung die Anerkennung.<sup>1502</sup>

Für die Absage an ewige oder absolute Wahrheiten prägt Benn die Formel von der „*Relativität der Bezugssysteme*, ihrer Erkenntnismittel und ihrer Realisationsmethoden“. <sup>1503</sup> Die Formel knüpft an die Thesen des Wissenschafts- und Erkenntnistheoretikers Joseph Petzoldt an. Petzoldt hob in seinem Werk *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus* von 1906 hervor, dass es in den Naturwissenschaften unmöglich sei, absolute Wahrheiten zu formulieren.<sup>1504</sup> Benn konnte Petzoldts Buch, das er in der erweiterten Fassung von 1912 besaß, außer dem Begriff des Bezugssystems auch die Theoreme der Relativität und der Ebenbürtigkeit entnehmen. Der Abschnitt, in dem er fündig wurde, gilt dem

---

<sup>1502</sup> SW III. S. 347f.; vgl. zu Benns Skepsis gegenüber dem medizinkulturellen Fortschritt Kap. 4.7.

<sup>1503</sup> Ebd. S. 326.

<sup>1504</sup> Joseph Petzoldt: *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus*. Historisch-kritisch dargestellt. 2., vermehrte Aufl. Leipzig u. Berlin 1912. (= Wissenschaft und Hypothese; Bd. 14). [Nachlass Benn DLA; die Erstausgabe, Leipzig 1906, erschien als Band 133 in der populärwissenschaftlichen Reihe ‚Aus Natur und Geisteswelt‘ des Teubner-Verlags, die Benn neben den „kleinen Göschenbücher[n]“, der Sammlung Göschen aus der Göschen’schen Verlagshandlung, im Essay *Das moderne Ich* von 1919 anspricht, SW III. S. 94]. Das Werk wird schon vom Kommentar der Stuttgarter Ausgabe in den Bennischen Quellenhorizont einbezogen (SW IV. S. 713f.). Interessanterweise finden sich bei Petzoldt auch einige Ansichten über Kunst und Wissenschaft, die Benn sicher nicht teilen konnte – etwa die folgende: „Das ästhetische Verhalten ist genau so ursprünglich wie das praktische und das theoretische. Nur ist es einstweilen biologisch nicht so wichtig. Allenfalls könnte die Menschheit auch ohne die Kunst sich zu immer höherer *Kultur* emporarbeiten, Wissen und Sitte immer mehr vervollkommen, und wäre sie vor die Notwendigkeit gestellt, eine von beiden aufgeben zu müssen, die Wissenschaft oder die Kunst, ihre Entscheidung könnte nicht fraglich sein.“ (S. 22). Benn hat den Abschnitt in seinem Leseexemplar angestrichen und mit Kommentar versehen.

relativen Charakter der Bestimmungen von Zeit und Bewegung. Petzoldt schreibt dazu:

Wie es keinen Sinn hat, von Bewegung schlechthin zu reden, sondern immer nur mit – ausdrücklicher oder stillschweigender – Beziehung auf das angewandte Koordinatensystem, so ist auch die zeitliche Einordnung an und für sich, also ohne Beziehung auf ein Zeitsystem ganz unvollziehbar, und in Wirklichkeit verwenden wir ja auch stets gerade so wie bei der Beurteilung von Bewegungsvorgängen ein Bezugssystem [sic]. Das Relativitätsprinzip stützt sich aber auf die wichtige Einsicht, daß kein Bezugssystem erkenntnistheoretisch vor irgend einem anderen etwas voraus hat. Jedes ist jedem gleich berechtigt.<sup>1505</sup>

Den Anspruch auf erkenntnistheoretische Gleichberechtigung erhebt Petzoldt allerdings nur für diejenigen Partikularsysteme der Zeitmessung und Bewegungsbeschreibung, die sich dem induktiven System unterordnen. Vorwissenschaftliche Systeme wie der Animismus oder Schamanismus erfüllen das Anforderungsprofil, um als gleichberechtigte Bezugssysteme anerkannt zu werden, hingegen nicht.<sup>1506</sup> Benn weicht in diesem Punkt von Petzoldt ab. Denn er verwendet den Begriff des Bezugssystems gerade auch im Hinblick auf Systeme der Wirklichkeitskonstitution, die vor Petzoldts Urteil keinen Bestand hätten, die als vor- oder unwissenschaftlich abqualifiziert würden. Die Aufnahme des melanesischen Tabusystems und der magischen Praxis bei den Inkas in den Kreis der ebenbürtigen Bezugssysteme setzt voraus, dass Benn den Bedeutungsumfang des Konzepts ‚Bezugssystem‘ gegenüber Petzoldt erweitert. Die Erweiterung ist auch notwendig, um das Weltbild des christlichen Mittelalters, in die Reihe der Bezugssysteme einzugliedern. Für Petzoldt ist das Mittelalter ein tausend Jahre dauernder Zeitabschnitt, durch den die von Thales von Milet begründete Tradition des voraussetzungslosen Forschens unterbrochen wird.<sup>1507</sup>

Benn konnte bei Cornford, aber auch schon früher bei Lévy-Bruhl, Dacqué und Unger Argumente gegen die Annahme finden, dass das logisch-begriffliche, auf Kausalität

---

<sup>1505</sup> Petzoldt: Das Weltproblem. S. 203; Unterstreichungen wie bei Benn.

<sup>1506</sup> Darauf weist bereits Monika Fick hin: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314; hier S. 295, Fn. 54.

<sup>1507</sup> „Er [Thales von Milet] *schuf* erst die köstliche Tradition, die zum Segen der Menschheit bis auf den heutigen Tag nicht abgerissen ist, wenn man ihren Faden auch auf ein Jahrtausend verlor: *voraussetzungsloses Forschen*.“ (Petzoldt: Das Weltproblem. S. 25; Hervorhebung im Original; von Benn markiert).

bezogene Denken im Allgemeinen und wissenschaftliche Forschung im Besonderen als voraussetzungslos angesehen werden dürften. Wies Cornford darauf hin, dass sich wissenschaftliches Arbeiten „im Bannkreis eines bestimmten Weltbildes“ bewege, ein Forscher zwangsläufig auf einen gemeinsamen „Vorstellungsvorrat“ zurückgreife und die Ausgestaltung des wissenschaftlichen Sektors von ‚inneren Beweggründen‘ wie gegenwärtig dem Verwertungsstreben geprägt sei,<sup>1508</sup> so sah Lévy-Bruhl beide Arten des Denkens, das logische und das prälogische, von je spezifischen ‚Atmosphären‘ umgeben. Die Begriffe der entwickelten Völker sind in eine „Atmosphäre logischer Möglichkeiten“, die Kollektivvorstellungen der primitiven Völker in eine entsprechende „Atmosphäre mystischer Möglichkeiten“ eingehüllt.<sup>1509</sup> Diese Atmosphären geben den Angehörigen einer völkerpsychologischen Einheit sowohl das Material als auch die Richtung der geistigen Operationen vor. Das logische Denken impliziert, wie Lévy-Bruhl sagt, eine „systemische Einheit“,<sup>1510</sup> die regelt und vorbestimmt, in welcher Weise die Individuen sich auf den verschiedenen Ebenen der Erfahrung und Abstraktion fortbewegen. Dacqué fasst das rationale Denken als ein dem Mythos analoges, für ein bestimmtes Zeitalter charakteristisches Verfahren auf, mit dem sich die mythische Realität darstellen und symbolisieren lasse. Die Gegenwart sei eben durch einen Mythos des rationalen Denkens geprägt, der der menschlichen Erkenntnis nur die „rein sinnenhafte, die gegenständliche, die kausal erfahrbare Wirklichkeit“<sup>1511</sup> erschließe. Die Zeitgenossen seien wie die Menschen früherer Zeitalter und anderer kultureller Ordnungen der Illusion aufgesessen, dass es sich dabei um die einzige Form von Wirklichkeit handle. Unger vertritt schließlich die Auffassung, dass das Bewusstsein des Einzelnen in die „vielheitspsychische[ ] Umgebung einer ganzen Kultur und ihrer Menschen-Gemeinschaft“ eingerückt sei.<sup>1512</sup> Das Kollektiv setze den Einzelnen unter eine Suggestion, die unmerklich sein Wollen und Tun steuere. Unger, der in diesem Teil seiner Arbeit nicht mehr zwischen entwickelten und primitiven Völkern oder zwischen logischen und mythischen Erlebnisweisen unterscheidet, vergleicht diese dem Individuum unbewusste Fremdsuggestion mit dem Luftdruck. Die Suggestion ist allgegenwärtig und wirkt auf

---

<sup>1508</sup> GNW. S. 365 u. 374.

<sup>1509</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 102. Siehe zur „Atmosphäre“ logischer und mystischer Möglichkeiten auch S. 330.

<sup>1510</sup> Ebd. S. 102.

<sup>1511</sup> LS. S. 35.

<sup>1512</sup> WME. S. 277.

den Menschen, ohne dass ihm zum Bewusstsein käme, dass er unter dem Bann einer Suggestion steht.

Auch wenn er dem Postulat einer voraussetzungslosen wissenschaftlichen Forschung nicht beipflichten konnte, greift Benn in *Bezugssysteme* auf drei Elemente aus Petzoldts wissenschaftstheoretischer Abhandlung zurück. Mit dem morphologisch um ein Fugen-s erweiterten Begriff des Bezugssystems übernimmt er das Relativitätsprinzip und das Gleichberechtigungstheorem. Diese dreifache Entlehnung geschieht gleichwohl im Rahmen einer bedeutenden Kontextverschiebung. Denn bezog Petzoldt den Begriffszusammenhang von Bezugssystem, Relativitätsprinzip und Gleichberechtigungstheorem auf Verfahren der physikalischen Zeit-, Raum- und Bewegungserfassung, die mit dem induktiven Prinzip in Einklang standen, so stellt Benn die Termini und Ableitungen zunächst in den Kontext seiner erkenntnistheoretischen, geschichtsphilosophischen und kulturgeschichtlichen Reflexion. Er wendet sie auf kulturräumliche Einheiten und die mit ihnen verbundenen geistigen Hervorbringungen an, die für Petzoldt wegen ihrer Un- oder Vorwissenschaftlichkeit nicht in Betracht kamen.

Die Relativität des eigenen Kulturkreises wird in verschiedenen Texten aus dem Bennischen Spätwerk thematisiert. Im so genannten *Berliner Brief*, den Benn 1948 an den Herausgeber der Zeitschrift *Merkur* richtete, heißt es, dass der Mensch etwas anderes sei als das, was „die vergangenen Jahrhunderte“ gedacht und vorausgesetzt hätten: „und in seinen neuen Gedankenkonstruktionen wird er der abendländischen Idee von Geschichte keinen anderen Ort zuweisen als dem Wodukult oder dem Schadenzauber der Schamanen.“<sup>1513</sup> Statt des induktiven Denkens, des Kausalitätsprinzips oder des neuzeitlichen wissenschaftlichen Weltbilds ist es hier nun die abendländische Geschichtskonzeption, der die Höherwertigkeit oder die Überlegenheit in Bezug auf zwei Einrichtungen außereuropäischer Gesellschaftsordnungen abgesprochen wird. Ihr wird in zukünftiger Universalgeschichtsschreibung, deren Ergebnisse Benn hier vorwegnimmt, kein anderer, geschweige denn besserer oder prominenterer Platz zugewiesen als dem karibischen Voodookult und der schwarzen Magie, wie sie von den Schamanen der

---

<sup>1513</sup> SW V. S. 59.

verschiedenen Naturvölker betrieben wird.<sup>1514</sup> Voodookult, SchadENZAUBER und Geschichtskonzeption stellen Benn zufolge an bestimmte Ethnien und Kulturen gebundene geistige Gebilde dar, die vorübergehend menschliche Lebenswirklichkeit zu prägen und zu gestalten vermögen, aber später irgendwann auch wieder von anderen Leitvorstellungen abgelöst werden.

In der Rede *Probleme der Lyrik* stellt Benn heraus, dass die „Maßstäbe von 1000 Jahren eines einzelnen Kulturkreises“ – er bezieht sich dabei auf den eigenen, den abendländischen Kulturkreis – keineswegs als „die Maximen des ganzen anthropologischen Gesetzes“<sup>1515</sup> gelten dürften. Dieses Gesetz umfasse mehr als die Wertvorstellungen und Kunstauffassungen des Abendlandes:

Unter diesem Gesetz standen auch die anderen Kulturkreise, die antihumanitären, die vormonothelistischen, der ägyptische, der minoische, der der Chimu, unter diesem Gesetz werden neue stehen und entstehen, die technischen, die Roboterkulturen, die Radarkulturen.<sup>1516</sup>

Im *Ptolemäer* präsentiert Benn den Entwurf eines neuen Weltbildes. Bestandteil dessen werde „ein allgemeines Gefühl für den historischen Charakter des heutigen Kulturbewußtseins, die Relativität seiner Thesen, seiner Größen, seiner Ränge“<sup>1517</sup> sein. ‚Historisch‘ kann hier ersetzt werden durch ‚vergänglich‘ oder ‚temporär gültig‘. Gegenüber dem Philosophen Max Bense bezeichnet Benn 1949 die Einsicht in die Relativität des eigenen Kulturkreises und der abendländischen Denkweisen als ein einschneidendes, desillusionierendes Erlebnis seiner Generation:

Die Relativität unseres Kulturkreises, das Gefühl für Kulturkreise überhaupt – sei es für die acht solaren Spenglers oder die 32 von Toynbee – ist, scheint mir, ein neues und einschneidendes Erlebnis unserer Generation und ein Stoß gegen das Abendland, von dem es sich kaum wird erholen können. Daher überall meine Betonung des nur regional bedeutungsvollen, geographisch begrenzten, des *phänotypischen* Charakters unserer

---

<sup>1514</sup> Hinsichtlich der Voodoo-Thematik und auch der für heutige Leser ungewöhnlichen Schreibweise des ethnologischen Terminus ist folgendes Buch aus Benns Nachlassbibliothek [DLA] erwähnenswert: William Buehler Seabrook: Geheimnisvolles Haiti. Rätsel und Symbolik des Wodu-Kultes. [Deutsche Übertragung von Alfons Matthias Neuse]. Berlin 1931. Bei Seabrook handelte es sich um einen amerikanischen Journalisten und Reiseschriftsteller.

<sup>1515</sup> SW VI. S. 34.

<sup>1516</sup> Ebd. S. 34f.

<sup>1517</sup> SW V. S. 22.

Denkrichtung, die selbst innerhalb des Abendlandes noch innerhalb jeder Generation wechselt und sich umfährt.<sup>1518</sup>

Die eigene Denkrichtung, die Überzeugungen und Grundsätze, von denen das geistige Leben geleitet wird, werden hier nicht mehr nur an den Kulturkreis, sondern auch an die Generationen gebunden, womit Benn die Gültigkeit von Erkenntnissen noch stärker relativiert. Die geistigen Formen einer Generation pulverisieren demnach die Gebilde der Vorgängergenerationen. Benn prägt für diese Eigenschaft der geistigen Produktion, ihre Kurzlebigkeit, in den Texten nach 1945 den Begriff des Situationären. So verspricht er sich im *Ptolemäer* von dem nächsten Weltbild „eine[ ] immer klarere[ ] theoretische[ ] Begriffsfindung für alles dieses Situationäre“.<sup>1519</sup> Die Kulturkreise, die verschiedenen Bezugssysteme mit ihren je eigenen Erkenntnismitteln und Realisationsmethoden und ihrer Gebundenheit an ethnische, kulturelle oder zivilisationsgeschichtliche Einheiten werden als das Situationäre verstanden. In ihnen realisiert sich stets nur partiell und temporär das anthropologische Potenzial. In der Prosadichtung *Der Radardenker* verkündet der Erzähler ziemlich zum Schluss: „niemand kann mehr sein als etwas allgemeine Gültigkeit mit Zeichen von Situationärem.“<sup>1520</sup> An die geschichtliche Situation und den geographischen Standpunkt gebunden ist das Arsenal der Zeichen, aus dem sich das künstlerisch oder denkerisch produktive Individuum bedienen kann. Von allgemeiner Gültigkeit ist hingegen die Angewiesenheit auf zeichenhafte Kommunikation. Sie steht im Rang einer anthropologischen Konstante.

Auf die Prämisse, dass die Zeichen, das heißt die Ausdrucksmittel und Denkformen – in der Diktion des Essays *Bezugssysteme*: die Erkenntnismittel und Realisationsmethoden – nur räumlich und zeitlich begrenzte Gültigkeit hätten, gründete sich der Kulturrelativismus, eine Strömung der Ethnologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dass Teile der Disziplin diesen Weg einschlugen, darf als eine Gegenbewegung zum politischen Kolonialismus und dem Evolutionismus in den Wissenschaften betrachtet werden.<sup>1521</sup> Das Credo der Kulturrelativisten besteht

---

<sup>1518</sup> Brief an Max Bense vom 9.9.49.- In: G. B.: Ausgewählte Briefe. Mit einem Nachwort von Max Rychner. Wiesbaden 1957. S. 174; Hervorhebung wie bei Benn.

<sup>1519</sup> SW V. S. 22.

<sup>1520</sup> Ebd. S. 79.

<sup>1521</sup> Zum Kulturrelativismus in der Ethnologie Karl-Heinz Kohl: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München 1993. S. 145-150.

in der Unvergleichbarkeit, der Individualität der Kulturen. Der Kulturrelativismus steht dem Historismus in der Geschichtswissenschaft nahe, dessen Anhänger ja auch davon ausgingen, dass jede historische Erscheinung einzigartig sei, dass jede Epoche, wie Leopold Ranke meinte,<sup>1522</sup> in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott stehe und dass der Vergleich von Epochen und Kulturen als Untersuchungs- und Darstellungsmethode abzulehnen sei. Auch der Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch brachte in einem 1924 veröffentlichten Vortrag die Grundüberzeugung des Kulturrelativismus zum Ausdruck:

Ja, sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und inneren Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen. Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig, immer noch mehr auf dem materiellen Gebiete der Sinnlichkeit als auf dem ideellen der Kulturwerte.<sup>1523</sup>

Für Troeltsch gilt die Verbindlichkeit geistiger Gebilde wie Wissenschaft und Denkform jeweils nur auf klar abgrenzbaren räumlichen Gebiete, auf Teilräumen, nie allgemein. Unter anderen Himmeln, auf anderen Böden bilden sich Formen aus, die sich von denen unterscheiden, die die eigene Kultur hervorgebracht hat und die von den Angehörigen dieser Kultur als normal, absolut und allgemeingültig betrachtet werden. Ganz ähnlich schränkt Benn in *Bezugssysteme* die Entstehung der „kausalen Kräfte“ auf „gewisse[ ] Breitengrade“<sup>1524</sup> ein. Im *Radardenker* findet sich das Desiderat einer erkenntniskritischen Arbeit, die auf die Determiniertheit und Relativität der Axiome eingehen soll. Der Erzähler sagt, er vermisse „die Schrift über den häuslichen Charakter der Axiome und die Geographie der Apriori, die klimatische Entschuldigung für so viel Staub.“<sup>1525</sup>

---

<sup>1522</sup> Ebd. S. 146.

<sup>1523</sup> Ernst Troeltsch: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen.- In: Ders.: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. Eingeleitet v. Friedrich von Hügel-Kensington. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924. S. 62-83. [DLA, nicht auf der Liste ‚Bibliothek Gottfried Benn‘ verzeichnet; Benn besaß sogar zwei Exemplare, hinterließ keine Datierungsvermerke]. S. 76; Abschnitt von Benn markiert. Zu weiteren Theoretikern des Relativismus Wolfgang Schraml: Relativismus und Anthropologie. Studien zum Werk Robert Musils und zur Literatur der zwanziger Jahre. München 1994. (= Grenzen und Horizonte). Schraml geht beiläufig auch auf Benn ein.

<sup>1524</sup> SW IV. S. 325.

<sup>1525</sup> SW V. S. 74.



### 6.3 Die Relativität der Bezugssysteme vor dem Hintergrund von Benns Lektürehorizont

In *Bezugssysteme* stellt Benn seine zentrale These, dass Bezugssysteme einschließlich ihrer Erkenntnismittel und Realisationsmethoden nur relative Gültigkeit beanspruchen dürften, als eine Schlussfolgerung dar, die sich aus der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Arbeiten unterschiedlicher Provenienz ergeben habe. Die folgenden Disziplinen und Forschungsgebiete hätten ihm zu einer „globalen synchronen Perspektive“ verholfen:

die Paläontologie, die Ethnologie, die Primitiven-Psychologie, die Aufdeckung der Göttersysteme, die Gräberforschung, das Studium der Felsbilder, die Kritik der Formwerdung von Schild und Bogen, die Analyse der Stilkreise, das Studium ferner versunkener Kulturen [...].<sup>1526</sup>

Mit den Ergebnissen aus den vorangegangenen Kapiteln zu den Einflüssen aus Ethnologie und Mythenforschung lassen sich ohne größere Schwierigkeiten einigen der hier von Benn angeführten neun Forschungsbereiche Autorennamen zuordnen: Lucien Lévy-Bruhl mit seiner systematischen und in den 20er und 30er Jahren vielrezipierten *Psychologie der primitiven Völker*; Edgar Dacqué mit seiner spekulativen Synthese aus Metaphysik, Mythenforschung und Paläontologie; Eugen Georg mit seinem in wissenschaftlicher Hinsicht fragwürdigen, stark auf Dacqué rekurrierenden Buch *Verschollene Kulturen*; Herman Wirths von völkischer Ideologie überlagerter und spekulativer Versuch, unter Verwendung von Materialien etwa der Gräber- und Felsbilderforschung die Existenz einer atlantischen Hochkultur mit monotheistischem Glauben zu beweisen; die Ethnographien, die Aurel Krause den Tlinkitindianern, die Richard Parkinson und Friedrich Schulze-Maizier verschiedenen Inselvölkern im pazifischen Raum widmeten; Kurt von Boeckmanns Nachweis eines Mythologietransfers vom polynesischen in den europäischen Raum. Das Korpus der Werke, die Benn von der relativen Gültigkeit der Bezugssysteme überzeugen konnten, ist mit diesen Arbeiten nicht erschöpfend, sondern nur in Ansätzen dargestellt, zumal ja auch zwei der von Benn genannten Forschungsbereiche von den im Rahmen dieser Arbeit als Quellen behandelten Texten nicht abgedeckt werden. Zum einen betrifft dies die ‚Analyse der Stilkreise‘,

---

<sup>1526</sup> SW IV. S. 326.

zum anderen die ‚Kritik der Formwerdung von Schild und Bogen‘. In letzterer darf eine Anspielung auf die bekanntesten Vertreter der Kulturkreislehre vermutet werden. Sowohl der Kulturgeograph Friedrich Ratzel als auch die Ethnologen Leo Frobenius und Fritz Graebner beschäftigten sich mit den Verbreitungsmustern von Bootsformen, Waffentypen und ähnlichen Elementen der materiellen Ausstattung bei verschiedenen außereuropäischen Völkern.<sup>1527</sup> Allen neun von Benn angesprochenen und angeblich die These von der Relativität der Bezugssysteme begründenden Forschungsbereichen liegt die Gemeinsamkeit zugrunde, dass sie die mitunter erstaunlichen kulturellen Hervorbringungen archaischer oder primitiver Völker in den Vordergrund stellen und somit herausarbeiten, in welcher Vielfalt und unter welchen Bedingungen der Mensch seit jeher „konstruierte und formal erarbeitete Dinge“, wie Benn es im *Lebensweg eines Intellektualisten* ausdrückte, aus sich herausstellte, um seine „Qual und Dränge“ in ihnen zu lösen.<sup>1528</sup>

Mit dem Verweis auf die Disziplinen und implizit auch auf seinen Lektürehorizont weist Benn dem Essay *Bezugssysteme* die Funktion eines Resümees zu. Er bilanziert seine jahrelange Auseinandersetzung mit Arbeiten insbesondere aus Ethnologie und Mythenforschung, als deren Schwerpunkt die mittleren 20er und frühen 30er Jahre angesehen werden dürfen, wie aus den vorangegangenen Kapiteln zu den ethnologischen Gedichten, den medizinkritischen Essays und den Anregungen aus der Mythenforschung hervorgeht. Ethnologie und Mythenforschung sind diejenigen Disziplinen, in denen die Beschäftigung mit dem kulturell Anderen oder – im Anschluss an Karl-Heinz Kohls Definition der Ethnologie –dem ‚kulturell Fremden‘,<sup>1529</sup> das heißt mit den Strukturen und Funktionen der unterschiedlichen Bezugssysteme ihren Platz hat. Angesichts des von Benn dargelegten Korpus aus wissenschaftlichen Disziplinen und Forschungsschwerpunkten stellt sich die Frage, wo der von Benn später so hoch gelobte Philosoph und Mythostheoretiker Erich Unger unterzubringen wäre. Auf Anhieb lässt sich sein phantasievoller und von ihm selbst als Hypothese gekennzeichnete Ansatz, die Wunder und göttlichen Offenbarungen der mythischen Berichte mit dereinst möglichen biologischen

---

<sup>1527</sup> Vgl. Karl-Heinz Kohl: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München 1993. S. 132-137 [Der Diffusionismus oder die Suche nach der Urkultur].

<sup>1528</sup> SW IV. S. 196.

<sup>1529</sup> Kohl: Ethnologie. A. a. O.

Summationsphänomenen zu erklären, keinem der neun von Benn unterschiedenen Arbeitsfelder zuordnen. Am ehesten ließen sich wohl die zwei bis drei Arbeiten Ungers, die von Benn rezipiert wurden, noch als Beiträge zur Erforschung „ferner versunkener Kulturen“ verbuchen, insofern die Hebräer des Pentateuch einem vergangenen mythischen Zeitalter angehören. Doch unabhängig davon, ob Ungers Werk bei der Aufstellung des Fächerkanons zur Erforschung der archaischen, primitiven, in der Regel außereuropäischen Völker und Kulturleistungen nun Berücksichtigung fand oder herausgelassen wurde, haben sich Einflüsse aus Benns Unger-Lektüre in *Bezugssysteme* niedergeschlagen, wie sich im Essay auch Spuren der Auseinandersetzung mit Dacqués *Leben als Symbol* nachweisen lassen.

Beide Autoren liefern mit ihren Rekonstruktionen paläontologischer und prähistorischer Menschentypen eindrucksvolles Anschauungsmaterial für die Annahme, dass der Mensch zu anderen Zeiten eine gänzlich andere Auffassung der Wirklichkeit gehabt haben und auf Erkenntnismittel und Realisationsmethoden zurückgegriffen haben muss, die sich von den historisch bekannten und aktuellen unterscheiden. Während Dacqué den Menschen auf frühen phylogenetischen Stufen mit dem Scheitelauge und den damit verbundenen telekinetischen und sonstigen magischen Fähigkeiten ausgestattet sehen möchte, verleiht Unger dem Menschen der „Beginn-Zeitalter“ die Fähigkeit, „mit sich selbst und seinen psycho-physischen Intensitäten“ und nicht wie im nachmythischen Zeitalter nur mit „äußeren Dingen und Kräften“<sup>1530</sup> zu experimentieren.

Was die Beschäftigung mit ‚fernen und versunkenen Kulturen‘ angeht, die Benn für sich und seine Zeitgenossen in Anspruch nimmt, sei auch kurz auf Eduard Stucken eingegangen. In das überwiegend literarische Werk dieses Autors, den Benn verschiedentlich angeführt hat,<sup>1531</sup> fällt auch eine schmale sprachkomparatistische Studie mit dem Titel *Polynesisches Sprachgut in Amerika und in Sumer*. Diese Studie, in deren Hauptteil Stucken Vokabeln aus einem Korpus verschiedener zum Teil historischer Sprachen aus dem polynesischen, altorientalischen und

---

<sup>1530</sup> PMR. S. 38.

<sup>1531</sup> Hingewiesen sei auf Benns Einführung zu einer Radiolesung aus Stuckens Roman *Die weißen Götter* (SW IV. S. 795-798), in der Benn sich nicht nur als Bewunderer des „grossartige[n] und vielseitige[n] Dichter Deutschlands“ (S. 795), sondern auch als Kenner von Stuckens Arbeitsgewohnheiten zu erkennen gibt: „Stucken arbeitet nur nachts.“ (S. 796). Weitere Äußerungen Benns über Stucken finden sich in SW IV. S. 444, SW V. S. 100 und SW VII/2. S. 250.

mittelamerikanischen Raum einander vergleichend gegenüberstellt, postuliert im Sinne der ethnologischen Diffusionstheorien, dass „von der Südsee her polynesische Schiffe in den Persischen Meerbusen und ins Rote Meer“<sup>1532</sup> gelangt seien. Zum einen lasse sich diese kulturelle Beeinflussung an baulichen Parallelen, den Pyramidenbauten, zum anderen an Wortverwandtschaften zwischen sumerischen, polynesischen und mesoamerikanischen Sprachen ablesen. In der Einleitung lässt Stucken verlautbaren: „Wörter, die vor 6000 Jahren in Mesopotamien auf Keilschrifttafeln geschrieben wurden, sind heute noch in Gebrauch bei den Antipoden!“<sup>1533</sup> Im Gegensatz zu den Arbeiten von Friedrich Schulze-Maizier (Kap. 3.6) und Herman Wirth (Kap. 5.3), die an ethnologische Diffusionstheorien anschlossen – Wirth – oder sie diskutierten – Schulze-Maizier –, findet sich in Benns Texten kein Beweis dafür, dass Stuckens Beiträge zur Erforschung ferner oder versunkener Kulturen rezipiert, weiterverarbeitet oder einem Montageverfahren unterworfen worden wären, sieht man davon ab, dass Benn 1932 Stuckens universalgeschichtliche Bildung mit folgenden Worten hervorgehoben hat: „Stucken übersieht die Geschichte, wie kaum jemand neben ihm, von Yukatan bis zu den russischen Sekten, von Cornwall und Duvelin bis zu den vorkolumbischen Problemen Floridas [...]“<sup>1534</sup> Diese Äußerung legt es im Grunde nahe, in Stuckens Werk eine Anregung zu Benns Beschäftigung mit Schriften aus Ethnologie und Mythenforschung, möglicherweise sogar einen Wegweiser innerhalb der primitivistischen Bewegung im Berlin zwischen den Weltkriegen zu vermuten. Zu Stuckens Arbeiten mit wissenschaftlichem Anspruch zählten zudem Abhandlungen und Überblicksdarstellungen zur altorientalischen Mythologie, beispielsweise zu den Astralmythen bei Hebräern, Babyloniern und Ägyptern. In dieser Hinsicht erweist sich Stucken, den Benn spätestens seit seiner Aufnahme in die Preußische Akademie der Künste persönlich kannte, als ein Autor, dessen nichtliterarisches Werk in Teilen ganz gewiss auch dem Forschungsparadigma ‚Mythenforschung‘ zugeordnet werden kann.

---

<sup>1532</sup> Eduard Stucken: Polynesisches Sprachgut in Amerika und in Sumer. Leipzig 1927. (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; 31. Jg. Bd. 2). S. 9.

<sup>1533</sup> Ebd.

<sup>1534</sup> SW IV. S. 796.

In seinem erkenntniskritischen Essay *Bezugssysteme* aus dem Jahre 1943 vertritt Benn die Auffassung, dass sich auf dem Weg von der griechischen Physik zur modernen Naturwissenschaft eine „konstitutionelle Wendung nach außen, ins Extrovertierte“<sup>1535</sup> ereignet habe. Er bezieht dies zunächst darauf, dass das wissenschaftliche Augenmerk nicht mehr dem Wesen der Dinge, sondern ihrem Verhalten gilt. Das Wesen wäre das Innere, das Verhalten das Äußere. Diesen Wandel im wissenschaftlichen Denken und Arbeiten beschrieb auch der englische Altphilologe Francis Macdonald Cornford, dessen Aufsatz *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft* Benn bei der Arbeit an *Bezugssysteme* nutzte. Dass Benn die Verlagerung des methodischen Schwerpunkts von innen nach außen mit dem biologisch-medizinischen Begriff der Konstitution verknüpfte, lässt sich jedoch mit dem Cornford-Bezug allein nicht erklären. Hier kommt Unger ins Spiel, der einen körperlichen Erklärungsansatz zum Verständnis mythischer Berichte bietet. Unger erklärt die mythischen, wunderartigen Ereignisse damit, dass in mythischer Zeit die unwillkürliche, lebensgesetzliche Sphäre im Menschen zugänglich gewesen sei und zwischen den Angehörigen eines Volks eine „dynamische Struktur“ gebildet habe, die hinterher bei den Völkern des nachmythischen Zeitalters zerstört und aufgelöst worden sei.<sup>1536</sup> Auch wenn Unger in diesem Zusammenhang nicht den Terminus des Konstitutionellen oder der Konstitution gebraucht, versucht er die Andersartigkeit der mythischen Völker mit einer Hypothese über körperliche Merkmale nachvollziehbar zu machen, so dass der begriffliche Schritt zum Konstitutionellen kein allzu großer mehr ist.

Ein zweiter Aspekt in *Bezugssysteme*, der von einer Beeinflussung durch Unger zeugt, betrifft Bennis kritische Haltung gegenüber dem kausalen Denken. Dieses für die Neuzeit und Moderne charakteristische Denken wird von Benn zu einer „partielle[n] Funktion“<sup>1537</sup> herabgestuft, wodurch eine Spannung zu der ‚totalen‘ Ausbreitungsdynamik erzeugt wird. Dadurch wird die Frage aufgeworfen, ob es angemessen ist, dass eine Teilfunktion, die weit davon entfernt ist, Anspruch auf „Identität mit dem anthropologischen Sein“ erheben zu dürfen, zur Herrschaft über weite Teile des Globus gelangt? Die Auffassung vom kausalen Denken als einer

---

<sup>1535</sup> Ebd. S. 323.

<sup>1536</sup> PMR. S. 14-18.

<sup>1537</sup> SW IV. S. 325; dort auch das Folgende.

partiellen Funktion lässt sich mit Ungers Konzeption eines mythischen Totalitätsbewusstseins zusammenführen. Der betreffende Abschnitt in *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* wurde von Benn aufmerksam durchgearbeitet.<sup>1538</sup> Das mythische Totalitätsbewusstsein, in dem nach Unger „alle Anlagen im Maximum ihrer Entfaltung gleichzeitig“<sup>1539</sup> funktionieren, steht dem historischen Bewusstsein gegenüber, in dem immer nur eine „Teilanlage“<sup>1540</sup> wie das denkende, bildende oder handelnde Bewusstsein ganz zum Ausdruck kommt, während sich die anderen Anlagen allenfalls rudimentär entfalten können. Der theoretisch mögliche Bewusstseinsumfang werde, so Unger, im historischen Bewusstsein nur „partial“ ausgefüllt. Darüber hinaus postuliert Unger, dass die verschiedenen Teilfunktionen des Bewusstseins wie Sinnlichkeit, Denken und Einbildungskraft nicht gegeneinander ausgespielt werden dürften: „Ein Teil des menschlichen Bewußtseins kann niemals gegen einen anderen Teil eben dieses Bewußtseins die absolute Oberhand gewinnen.“<sup>1541</sup> Von den so genannten ‚Gebiets-Phänomenen‘ wie Dichtung, Religion und Wissenschaft könne keines den höchsten Wert für sich beanspruchen. Höherwertigkeit wird einzig dem hypothetischen Totalitätsbewusstsein der mythischen Zeit zugestanden. Von Bedeutung für Benn ist, dass sich bei Unger mit der Differenzierung von Teilfunktionen des Bewusstseins die Frage der Hierarchisierung verbindet. Die gleiche Frage spielt auch in *Bezugssysteme* eine Rolle in Bezug auf die von den verschiedenen Völkern, Kulturen und Zeitaltern entwickelten Bezugssysteme und Erkenntnisprinzipien. Und Benn beantwortet sie wie Unger im ablehnenden Sinne: keines der Bezugssysteme genießt ein Vorrecht vor den anderen. Gemessen an einem Absoluten, Unbedingten, an dem „Verhüllten“ und „Endgültig Realen“,<sup>1542</sup> wie Benn es nennt, trägt jedes Bezugssystem nur einen Bruchteil der möglichen Erkenntnisse bei und leistet nur eine partielle Objektivierung, weswegen Benn das Kausalprinzip, den griechischen Kosmos, das Tabuprinzip, das Magiewesen und das Zentralsystem der Kirche als einander ebenbürtige Bezugssysteme qualifiziert.

---

<sup>1538</sup> Vgl. auch Kap. 5.4.2.7 dieser Arbeit.

<sup>1539</sup> WME. S. 137.

<sup>1540</sup> Ebd. S. 138; dort auch das Folgende.

<sup>1541</sup> Ebd. S. 131.

<sup>1542</sup> SW IV. S. 326.

Weiter oben wurde angemerkt, dass auch Benns Auseinandersetzung mit Dacqués *Leben als Symbol* Spuren in dem erkenntnistheoretischen Essay von 1943 hinterließ. Dafür gibt es mehrere Anzeichen. So ist Dacqué voller Anerkennung für die Symbolisierungssysteme fremder und vergangener Kulturen. Deshalb kann auch er als Gewährsmann für das Gleichberechtigungs- und Ebenbürtigkeitsprinzip, das Benn verfißt, herangezogen werden. Für Dacqué ist jede Form menschlicher Erkenntnis mythisch. Die heutige ist von dem Mythos der Rationalität und der empirisch nachweisbaren Kausalität getragen. Dacqué stellt ferner heraus, dass das Wirklichkeitserlebnis ständigem Wandel unterliege, dass auch die Wirklichkeitsauffassung der heutigen Menschheit dereinst wieder abgelöst werde und spätere Generationen vor ähnliche hermeneutische Herausforderungen stellen werde wie die mythischen Berichte den Menschen der Gegenwart. Der folgende Abschnitt aus dem Kapitel ‚Naturhistorie und Mythos‘ weist sowohl hinsichtlich der gedanklichen Ausrichtung als auch des motivischen Materials verblüffende Ähnlichkeiten mit der Art und Weise auf, wie Benn in *Bezugssysteme* die fremdartigen, von der evolutionistischen Warte aus als unentwickelt bewerteten Bezugssysteme rehabilitiert:

Man weiß, daß die Menschheit, lange ehe sie es in einzelnen Zeitaltern und Kulturen zu einer Naturwissenschaft oder zu einer abstrakten naturwissenschaftlichen Philosophie brachte, sehr lebendige und das Alltagsleben durchdringende Gedanken über die Natur hatte, und daß sie in sehr entschiedenen seelischen Beziehungen zur untermenschlichen organischen und anorganischen Form stand. In Mythen, Märchen, Kulte und Zaubereien, sowie in Idolen – angefangen bei denen der Naturvölker bis hin zu den kultivierten Ägyptern und Babyloniern, Chinesen und Inkas, bis zu den klassischen Bildwerken des Altertums und noch in den gotischen Dom herein – fand dieses Wissen einen höchst ernstesten symbolischen Ausdruck mit einer Intensität des Wollens und Erlebens, die uns derzeit verschlossen ist oder wenigstens es zu sein scheint.<sup>1543</sup>

Es begegnen hier verschiedene Motive, die auch Benn bei der Darstellung fremder Bezugssysteme aufgreift: die Zauberei, die kultivierten Völker ergo Hochkulturen, darunter als Beispiel die Inkas, sowie durch den gotischen Dom repräsentiert das mittelalterliche Weltbild. Letzterem bescheinigt Benn ja auch eine „völlige[ ]

---

<sup>1543</sup> LS. S. 30f.

Geschlossenheit zum symbolischen Ausdruck“,<sup>1544</sup> was in Teilen einer wörtlichen Übernahme bei Dacqué entspricht. Beachtung verdient darüber hinaus die Reihenfolge, in der Dacqué die Völker und Kulturen darbietet. Die Reihe beginnt mit den Naturvölkern, führt über die Hochkulturen zur europäischen Antike und endet mit dem Mittelalter. Diese Reihenfolge gibt das Muster des Völkerreigens vor, den Benn in *Bezugssysteme* vorüberziehen lässt. Mit den Melanesiern wird zuerst ein Naturvolk genannt; es folgen die Inkas als Hochkultur, die von Dacqué übernommen werden konnte; über das antike Griechenland läuft die Reihe im christlichen Mittelalter aus.

Bei Dacqué wird zudem jede Form von Erkenntnis als mythisch und symbolisch begriffen. Im mythischen Sehen, Erkennen und Wissen liegt eine unzeitliche Konstante der Menschheitsgeschichte vor, eine Konstante, die sich „in jeder Epoche mit Unterbrechung in immer neuen Formen“ entfalte und nie aufgehört habe, „sich immer wieder in neuem symbolischen Erkennen oder Gestalten kundzutun“. <sup>1545</sup> An der funktionalen Stelle, die Dacqué mit dem symbolischen Erkennen und Gestalten besetzt, stehen bei Benn die Bezugssysteme, die ja auch in unendlicher Reihe mit immer neuen Ausprägungen aufeinander folgen:

Bezugssysteme –: Verhaltungen und Mittagsstunden des Verhüllten, Erscheinungsformen, lange Launen des „Endgültig Realen“, das hier wie dort in immer neuen ethnischen Wesenheiten Bezugssysteme auflöst und eröffnet, Kausalreihen abschließt, Entropien umkehrt und in fortgesetzter Zeugung und Vermehrung des Unwahrscheinlichen und Kompliziert-Geordneten weiter das Äußerste leistet.<sup>1546</sup>

Hier wird das Prinzip einer Evolutionsgeschichte vorgestellt. In dieser Geschichte geht es nicht um das Entstehen und Vergehen von biologischen Arten, sondern darum, dass sich unentwegt Völker, Kulturen und Kulturkreise bilden, entwickeln, später vergehen und von neuen Völkern, Kulturen und Kulturkreisen abgelöst werden. Auf die Vergleichbarkeit von naturgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Entwicklungsgängen wies Dacqué in *Leben als Symbol* an: „Auch sie [Völker und Kulturen] kommen hervor aus unbekannter Wurzel; auch sie bekommen ihren Typus

---

<sup>1544</sup> SW IV. S. 326.

<sup>1545</sup> LS. S. 37.

<sup>1546</sup> SW IV. S. 326.



mit und erscheinen naturhaft in abgewandelter Erfahrung.“<sup>1547</sup> Nach Vollendung ihres Entwicklungszyklus sterben sie oder setzen sich mit anderen Völkern neu zusammen, um in ein neues Verhältnis mit dem „Verhüllten“ und „Endgültig Realen“, wie Benn es am Ende von *Bezugssysteme* nennt, zu treten und neue Symbolisierungsformen für dieses Jenseitige zu finden.

#### **6.4 Geist, Kunst und Dichtung als eigengesetzliche Bezugssysteme**

Verschiedene Signale im Schlusspassus von *Bezugssysteme* deuten darauf hin, dass es Benn nicht allein um ein Plädoyer für einen Kulturrelativismus ging, der sich an der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Kulturen erbaut und nebenbei die Defizite der eigenen Kultur anprangert. Es heißt ja über die allen Bezugssystemen übergeordnete Instanz, dass sie das „Äußerste“ leiste, „Unwahrscheinliche[s] und Kompliziert-Geordnet[e]“ hervorbringe und sogar Naturkräfte außer Kraft zu setzen vermöge, indem sie nämlich Entropien umkehre. Da sich diese schöpferische Instanz jedoch nur in Form ihrer Geschöpfe, nämlich der nebeneinander existierenden oder aufeinander folgenden Bezugssysteme, offenbaren kann, wodurch diesen eine mediale Funktion zugewiesen wird, übertragen sich die Merkmale des Außerordentlichen auf die Geschöpfe. Bezugssysteme sind folglich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich Naturgesetzen widersetzen sowie Unwahrscheinliches und Kompliziert-Geordnetes manifest werden lassen. Außerdem ist ein jedes Bezugssystem unmittelbar auf die übergeordnete schöpferische Instanz bezogen, von den anderen unabhängig und nach eigenen Struktur- und Funktionsprinzipien gebaut. Das aber sind auch Merkmale, die in Benns kunst- und dichtungstheoretischen Reflexionen eine Rolle spielen, verstärkt in den Jahren nach 1930, nachdem Benn diejenigen Arbeiten rezipiert hat, die als grundlegend für den in *Bezugssysteme* umrissenen Fächerkanon identifiziert werden konnten. Auch der Geist, die Kunst und die Dichtung, die sich in der Rolle des Referenzobjekts abwechseln, erfüllen die von Benn erst 1943 systematisch zusammengefassten Bestimmungsmerkmale von Bezugssystemen. Aus dieser Anschauung folgt dreierlei:

---

<sup>1547</sup> LS. S. 225.

Erstens müssen Geist/Kunst/Dichtung gegen das Bezugssystem des modernen Weltbildes, das in einem fort danach strebt, seine Vormachtstellung auszubauen, abgegrenzt werden und vor einer Vereinnahmung durch dieses Bezugssystem bewahrt werden. Zweitens müssen sich in den Reflexionen über Geist/Kunst/Dichtung Strukturmerkmale finden, die die Vorstellung des Systemhaften unterstützen. Im Hinblick auf das recht oberflächlich ausgeführte Bennische Konzept des Bezugssystems sind hier vor allem die Begriffe der Beziehung und der Ordnung zu beachten. Drittens ist zu erwarten, dass sich die Konturierung des autonomen Systems, das Geist/Kunst/Dichtung darstellen, auf Beschreibungsmerkmale stützen wird, die auch dazu geeignet sind, die außer-ästhetischen konkurrierenden Bezugssysteme, sei es eine mythische Denkform oder eine religiöse Erlebnisweise, ihrer Struktur und Funktion nach zu bestimmen.

Zunächst zu dem dritten Punkt. Im Kap. 5.1.3.2 ist der Motivantagonismus von Raumgefühl und Raumneurose herausgearbeitet worden. Dabei ergab sich, dass Raumsicherheit in den Bennischen Essays immer eine Qualität der ‚Anderen‘ war, wohingegen die Raumneurose auf Seiten des Eigenen lag, bald der eigenen Epoche, bald der eigenen Kultur. Die Spannbreite jener ‚Anderen‘ reichte von den primitiven Naturvölkern, an denen Lévy-Bruhl das Merkmal nachgewiesen hatte, über die Antike und Goethe bis zu den französischen Künstlern. In *Nach dem Nihilismus* bestimmte Benn es als die Aufgabe des Künstlers, sich das Raumgefühl der „glücklicheren“ Völker zu erarbeiten.<sup>1548</sup> Aber auch schon vor der Auseinandersetzung mit Lévy-Bruhl hob Benn den Raumbezug am künstlerischen Schaffen hervor. Im ersten seiner medizinkritischen Essays formulierte er 1926 ein anthropologisches Gesetz, das zunächst in der medizingeschichtlichen Perspektive als ein Kommentar zu den beschriebenen vormodernen Therapiemethoden anmutete: „Es gehört zu den Drängen der Menschheit, das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet zu erblicken.“<sup>1549</sup> Dieses Gesetz, für das keine Quelle nachgewiesen werden konnte, wurde als aller Erkenntnisgewinnung vorausliegendes Prinzip aufgefasst. Aller Mythenbildung wie aller Begriffsbildung liegt das Motiv der Reduktion zugrunde. Cassirer, einer der renommiertesten Mythostheoretiker des 20.

---

<sup>1548</sup> SW III. S. 403.

<sup>1549</sup> Ebd. S. 157.

Jahrhunderts und Zeitgenosse Benns, hob am mythischen Denken den „Vorrang des räumlichen Anschauens vor dem zeitlichen“<sup>1550</sup> hervor. Abgesehen davon, kann das anthropologische Gesetz auch als Begründung für die Dichtung als eines Verfahrens der Erkenntnisgewinnung angesehen werden. Dichtung wird einem menschlichen Drang nach Ordnung und Anschauung gerecht. Die Anschauung und eine zur Anschauung gelangende Ordnung aber sind an den Raum gebunden. Benns Konzept des anschaulichen Denkens, das er in *Goethe und die Naturwissenschaften* formulierte, lehnt sich an die Charakterisierung des prälogischen Denkens an. In der Bezeichnung und Beschreibung des Konzepts kommen verschiedene Einflüsse zusammen: der Name geht wohl auf Alfred Storchs komparative Arbeit *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen* zurück.<sup>1551</sup> Dass dieser dem Dichterischen angeblich ähnlichen Denkform eine gegen die Natur gerichtete Tendenz zugeschrieben wird, ist eine Auswirkung von Benns Unger-Rezeption. Der Lévy-Bruhlsche Partizipationsbegriff dient als Ausgangspunkt für die Vorstellung, dass der Geist osmotisch wirkt. Auf *Das Denken der Naturvölker* gehen überdies die Hervorhebung der affektiven und körperlichen Elemente des Wahrnehmungsvorgangs und der mit der geistigen Aktivität verbundene Erlebnischarakter zurück.

Die Dichtung ist nach Benn ein Bezugssystem, in dem Raum und Zeit auf unterschiedlichen hierarchischen Stufen angesiedelt sind. So zentral der Rang des Raumes ist, so wenig Beachtung wird der Zeit geschenkt. In dieser Perspektive ähnelt die Dichtung dem mythischen Denken. Sie könnte als ein mythosanalogen Bezugssystem begriffen werden.<sup>1552</sup> Sie steht in ihrer Raumorientierung der Kausalanalyse, der zentralen Methode der modernen Wissenschaft, entgegen, mit der

---

<sup>1550</sup> Ernst Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken (1922).- In: Ders.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 16: Aufsätze und kleine Schriften. 1922-1926. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003. S. 3-73; hier S. 49.

<sup>1551</sup> Alfred Storch spricht vom „anschaulich-komplexhaften Denken, das beim Schizophrenen das logisch-rationale Denken mehr oder weniger weitgehend ersetzt hat“. A. St.: Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. Berlin 1922. S. 16.

<sup>1552</sup> Der Begriff des ‚mythischen Analogons‘ ist zentral in Clemens Lugowskis literaturwissenschaftlicher, an Cassirers Mythoskonzeption anknüpfender Theorie, wird dort jedoch nur auf narrative Texte angewandt: Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung. Berlin 1932. (= Neue Forschung; Bd. 14). [wiederabgedruckt als: Clemens Lugowski: Die Form der Individualität im Roman. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1994. (= stw; Bd. 151)].

Ursache und Wirkung aufgrund zeitlicher Differenzen bestimmt werden.<sup>1553</sup> Indem Benn in seiner Dichtungskonzeption die These des Raumprimats vertritt, begibt er sich beispielsweise auch in Opposition zu jener berühmten Scheidung der Künste in Raum- und Zeitkünste, die Lessing im *Laokoon* vorgenommen hat.<sup>1554</sup> Der Dichter soll Benn zufolge „[k]leine Räume beschicken, weißeln auf Handflächengröße“.<sup>1555</sup> Der abendländische, das Leben und die Natur zersetzende Geist, den Benn in *Weinhaus Wolf* konzipiert, soll „immense[ ] Spannungen auf mikroskopisch kleinstem Raum“ transportieren.<sup>1556</sup> Im gleichen Text erscheint ein Korrelat zum Raumprimat der Dichtung, nämlich die These von der Zeitlosigkeit des Wortes, die an Ungers Bestimmung des Geistes angelehnt ist: „Hinsichtlich eines Romans mußte man [...] die Zeit anerkennen,“ ist der Erzähler überzeugt, „doch das Wort enthielt keine Zeit, und ich liebte es, in Worten zu formulieren.“<sup>1557</sup> Vom Widerstand des Dichters gegen die Zeit handelt auch die *Totenrede für Klabund*. Benn sieht den Dichter im Kampf gegen die „von einer zivilisatorischen Menschheit geschaffene“<sup>1558</sup> empirische Realität. Die schöpferische Tätigkeit des Dichters ist dabei gegen drei Ordnungssysteme gerichtet, die sich von der Zeit herleiten: Kausalität, Geschichte und Entwicklung. Der Zielempirie legt Benn in der *Totenrede* eine Struktur zugrunde, in der die Elemente des Raumes nicht besonders hervorgehoben sind, wenn man davon absieht, dass der „Zug von Masken“, der „Wurf von Formen“ und das „Spiel in Fiebern“<sup>1559</sup> nur räumlich vorgestellt werden können. Doch gemessen an der relativ schwach ausgeprägten Raumbezogenheit in der *Totenrede* ist in den Werten, die Benn in der *Rede auf Stefan George* für ein neues Zeitalter des „realen Geistes“ einfordert, die räumliche Prägung das vordringliche Moment: „plastische

---

<sup>1553</sup> Vgl. ein Fragment Benns von 1943/45: „Die Primitiven: die Gleichzeitigkeit als Beweis / die Causalanalytiker: die Nachfolge [...]“ (SW IV, S. 480); *Lotosland*: „In den primitiven Kulturen wirkte der Raum bedingend: was in der Nähe voneinander stand, war begründet; im Spätbewußtsein tat es die Zeit; was nacheinander geschah, war begriffen.“ (SW V, S. 11); *Die Geschichtliche Welt*: „Kausalität ein sehr dürftiges Zuordnungsverfahren“ (SW IV, S. 368).

<sup>1554</sup> „Es bleibt dabei: die Zeitfolge ist das Gebiete der Dichter, so wie der Raum das Gebiete des Malers.“ Gotthold Ephraim Lessing: *Laokoon oder über die Grenze der Malerei und Poesie*.- In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert in Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a. Bd. 6: *Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften*. Bearbeitet v. Albert von Schirnding. Darmstadt 1974. S. 7-187; hier S. 116.

<sup>1555</sup> *Pallas*. SW IV, S. 335.

<sup>1556</sup> SW IV, S. 233.

<sup>1557</sup> Ebd. S. 225.

<sup>1558</sup> SW III, S. 199.

<sup>1559</sup> Ebd. S. 200.

Prinzipien, Konstruktionen innerhalb gesetzter Horizonte“.<sup>1560</sup> Konstruktion und Formbildung spielen insgesamt eine wichtige Rolle in den kunst- und dichtungstheoretischen Überlegungen der 30er Jahre. Darauf wurde im Kap. 5.4.3.4, in dem der Einfluss Erich Ungers untersucht wurde, in aller Ausführlichkeit eingegangen. Die erste Thematisierung des Konstruktiven findet sich 1927 im Gedicht *Osterinsel*;<sup>1561</sup> 1932 erhebt Benn in *Nach dem Nihilismus* den konstruktiven Geist in den Rang eines anthropologischen Prinzips. Aus den Raumbezügen wie den Referenzen auf konstruktive und formale Verfahren ergibt sich die Verwandtschaft der Dichtung mit den plastischen Künsten.

Neben den Referenzen auf primitive Denkformen wie das mythische und prälogische Denken treten die Bezugnahmen auf religiöse Erlebnisweisen. Schon 1927 in *Epilog und Lyrische Ich* wurde das lyrische Ich als „mythen-monoman“, „religiös faszinär“ und als ein Ich, „das die Götter erlebt“,<sup>1562</sup> vorgestellt. Auch wenn dieser Passus in den späteren Selbstzitat in *Lebensweg eines Intellektualisten* und der Rede *Probleme der Lyrik* keine Berücksichtigung mehr findet, hält Benn auch noch im Spätwerk an der Auffassung fest, dass die Kunst im Horizont eines Weltbildes, „dem jede Spannung zu einem Jenseits, jede Verpflichtung gegenüber einem außermenschlichen Sein fehlte“,<sup>1563</sup> die Möglichkeit biete, „die Wirklichkeit der Götter“<sup>1564</sup> zu erleben, wie er es 1953 in einer Rede ausdrückte. An den Begriff der mythischen Realität knüpften sich in Ungers Mythostheorie neben der Erscheinung der Götter das Wunderartige und die gegenatürliche vom Menschen im Ritual hervorgebrachte neue Naturordnung. Für den letzteren Aspekt wurden im Kap. 5.4.3.4 zum Unger-Einfluss etliche Beispiele gegeben, aus denen hervorging, dass Benn in Texten wie *Weinhaus Wolf* den Geist über die gegenatürliche, gegen das Leben, die Natur, die Biologie gerichtete Tendenz definierte. Hinsichtlich der religiösen Kategorie des Wunders, der sich Benn nicht gerade häufig bediente,<sup>1565</sup> sei auf die *Probleme der Lyrik* hingewiesen. Dort wird der Wunderbegriff auf die Arbeit am Gedicht bezogen. Das lyrische Ich arbeite, so sagt Benn, „an einer Art Wunder,

---

<sup>1560</sup> SW IV. S. 110.

<sup>1561</sup> „das, was schlief / und sich im Innern baute / aus wahren Konstruktiv“ (SW I. S. 67).

<sup>1562</sup> SW III. S. 131.

<sup>1563</sup> *Nach dem Nihilismus*. SW III. S. 396.

<sup>1564</sup> *Rede im Kolbe-Museum*. SW VI. S. 108.

<sup>1565</sup> Einer der wenigen Fälle ist das Gedicht *Reisen*: „Meinen Sie Zürich zum Beispiel / sei eine tiefere Stadt, / wo man Wunder und Weihen / immer als Inhalt hat?“ (SW I. S. 307)

einer kleinen Strophe, der Umspannung zweier Pole, dem Ich und seinem Sprachbestand, arbeitet an einer Ellipse, deren Kurven erst auseinanderstreben, aber dann sich gelassen ineinander senken.“<sup>1566</sup>

Explizit spricht Benn an keiner Stelle aus, dass er Dichtung oder Kunst als ein Bezugssystem begreife. Um die weiter oben postulierte Übertragung des Begriffs ‚Bezugssystem‘ und die Ausdehnung des mit dem Begriff verbundenen Bedeutungsumfangs dennoch zu legitimieren, ist es deshalb nötig, diejenigen begrifflichen Elemente, mit denen Benn im relativ späten Essay *Bezugssysteme* seine Vorstellung des Systemhaften unterstützt, in den kunst- und dichtungstheoretischen Texten wiederzufinden. Da Benn sein Konzept des Bezugssystems selbst nur sehr oberflächlich ausgeführt hat, was die Binnenstruktur angeht, kann sich die Suche auf die Begriffe der Beziehung und der Ordnung beschränken.

Im Vorwort zum Essayband *Kunst und Macht* von 1934 verbindet Benn seinen neuen und fortan häufiger in der kunst- und dichtungstheoretischen Reflexion bemühten Begriff der Ausdruckswelt mit Beziehungen, Funktionen und Ordnungsprinzipien. Die Ausdruckswelt definiert er als „eine Welt der Formen, der Beziehungen, der Funktionen, der verzahnten Beziehungen, disziplinärer und agonaler Ordnungen“.<sup>1567</sup> Was verzahnt, verbunden, funktional aufeinander bezogen und einer rigiden Ordnung unterworfen werden soll, bleibt an dieser Stelle ungesagt. Nur das Ziel dieser Maßnahmen, eine Ordnung durchzusetzen und ein Beziehungsgeflecht zu schaffen, ist mit der Ausdruckswelt angegeben. Im *Weinhaus Wolf* werden die Begriffe der Beziehung und Ordnung dann auf Worte bezogen. In der „Gestaltungssphäre“, die als ein menschliches Alleinstellungsmerkmal identifiziert wird, hat der Mensch die folgenden Aufgaben: „Fläche in Tiefe überführen, Worte durch Beziehung und anordnendes Verwenden zu einer geistigen Welt eröffnen, Laute aneinander ketten, bis sie sich halten und Unzerstörbares besingen.“<sup>1568</sup> Auf dem Wege der „Anordnung von Worten“ lasse sich, so Benn im Essay *Franzosen* von 1940 aus einer deutschen Übersetzung von Blaise Pascals *Pensées* zitierend, „Vollkommenheit“<sup>1569</sup> schaffen. Mit Blick auf das ihm vorliegende Pascalsche Werk

---

<sup>1566</sup> SW VI. S. 31.

<sup>1567</sup> SW IV. S. 201

<sup>1568</sup> Ebd. S. 204.

<sup>1569</sup> Ebd. S. 256.

urteilt er: „Kein menschliches Leben zeigt soviel Wendungen, entwickelt so viel Beziehungen [...].“<sup>1570</sup> Kunst ist demnach durch Komplexität und Intensität der Beziehungen zwischen den Systemelementen gekennzeichnet. Bis dahin spricht Benn jedoch nicht vom System, sondern von der Ausdrucks-, der geistigen Welt oder der Kunst, innerhalb der die Beziehungs- und Ordnungsprinzipien gelten. In einem Brief von 1940 verbindet er dann erstmals die Begriffe der Beziehung und des Systems miteinander, ohne sie jedoch wie später in den drei Aufsätzen von 1943 – *Zum Thema: Geschichte, Provoziertes Leben, Bezugssysteme* – in eins zu führen. Die Aufgabe des Künstlers sieht er jetzt darin, „losgelöste, abhebbare Formen zu schaffen, hinterlassungsfähige Gebilde, notwendige, mit klar umrissenen Beziehungen im System.“<sup>1571</sup> Die unbedingte Forderung nach notwendigen Beziehungen zieht die Aufwertung der Denkgesetze nach sich. Diese innerhalb des schöpferischen Systems geltenden Gesetze erhalten den gleichen Stellenwert, wie ihn in der Natur, mithin einem anderen System, die Naturgesetze besitzen.<sup>1572</sup> Damit sind die Fälle, in denen Benn sich im Kontext der kunsttheoretischen Überlegungen der Beziehungs- und Ordnungsbegriffe bedient, nicht erschöpfend wiedergegeben. Es sollte aber doch bereits deutlich geworden sein, dass Benn schon früh, zum ersten Mal 1934, wie es scheint, im Vorwort zu *Kunst und Macht* begonnen hat, in der theoretischen Durchdringung seiner dichterischen Arbeit mit dem Begriffsgespann ‚Beziehung‘ und ‚Ordnung‘ bzw. ‚Anordnung‘ zu operieren. Der Systembegriff kam dann 1940 hinzu.

Der Anspruch auf die Autonomie der Kunst wurde hingegen schon früher erhoben. Die Kunst bleibe für sich die „einsame hohe Welt“, so stellt Benn 1934 in *Dorische Welt* fest: „Sie bleibt eigengesetzlich und drückt nichts als sich selber aus.“<sup>1573</sup> Ferner herrsche in der Welt der Formprägung „der reale eigenkategoriale Geist“.<sup>1574</sup> 1933 hatte Benn in einer Antwort auf eine Rundfrage die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass sich ein allgemeines Bewusstsein durchsetze, „in der Dichtung die wahre eigengesetzliche Transcendenz, die tiefe geheimnisvolle Hieroglyphe des

---

<sup>1570</sup> Ebd. S. 257.

<sup>1571</sup> Julius Schmidhauser: „Das Reich der Söhne“. Ein Brief. SW IV. S. 265.

<sup>1572</sup> Vgl. zur Konvergenz von Denk- und Naturgesetzen bei Benn Eva Geulen: Gesetze der Form. Berlin 1933.- In: Die Souveränität der Literatur. Zum Totalitären der Klassischen Moderne 1900-1933. Hrsg. v. Uwe Hebekus u. Ingo Stöckmann. München u. a. 2008. S. 19-43; hier S. 28f.

<sup>1573</sup> SW IV. S. 150.

<sup>1574</sup> Ebd. S. 151.

eigentlichen Volkswesens zu sehen.“<sup>1575</sup> Das ist in der Zeit, als er sich für das neue Regime begeistern konnte, eine Aussage, die nicht widerspruchsfrei ist. Denn einerseits wird die Dichtung als ‚eigengesetzlich‘ betrachtet, andererseits auf ein anderes System, nämlich das Volk, bezogen. Zu dieser Zeit hielt Benn ja auch noch einen Weg in die mystische Partizipation zurück für möglich und erstrebenswert, auf dem den Deutschen eine Vorreiterrolle zukommen sollte.<sup>1576</sup> Nach der Ernüchterung schied er kategorisch zwischen der Kunst und den außerästhetischen Bereichen. Die Künstler wurden nun aus dem gesellschaftlichen Kollektiv ausgenommen. Sie bildeten eine „Einheit [...] außerhalb aller Zeiten und Völker“ und standen im Dienste einer neuen Realität, wohingegen sich die anderen, die ‚Geschichtlichen‘ und ‚Handelnden‘, weiterhin dem „Leben mit seinen Manipulationen“ unterordneten.<sup>1577</sup> Diese neue oder zweite Realität wertet alle Elemente der ersten Realität um: „Alle Dinge wenden sich um, alle Begriffe und Kategorien verändern ihren Charakter in dem Augenblick, wo sie unter Kunst gesehen werden, wo sie sie stellt, wo sie sich ihr stellen.“<sup>1578</sup>

In einer Rede von 1954 stellt Benn die Autonomie der Kunst heraus und grenzt sie von anderen Systemen ab. Dabei bediente er sich zur Bezeichnung dieser Systeme einschließlich der Kunst zwar nicht der Kategorie ‚Bezugssystem‘, sondern sprach in Anspielung vielleicht auf den aus der Tradition der deutschen Völkerpsychologie bekannten Terminus ‚Denkform‘ von Denkweisen:

Es gibt verschiedene Denkweisen, philosophische, religiöse, biologische, politische, neuerdings auch eine Denkweise der Kunst. Wohlgermerkt: eine *Denkweise*, d. h. Voraussetzungen, Thesen, Maximen, Methoden ineinander verankert, abgegrenzt, aufeinander bezogen, - eine geschlossene logische Welt. Eine Welt, die neben die anderen geistigen Welten getreten ist, sich ausbaut, sich behauptet. Das ist die eine Seite. Die andere Seite aber ist die, die ich in allen meinen Schriften immer wieder betont und

---

<sup>1575</sup> *Das Volk und der Dichter*. SW IV. S. 49.

<sup>1576</sup> *Züchtung*. SW IV. S. 35.

<sup>1577</sup> *Weinhaus Wolf*. SW IV. S. 224. Zur Zwei-Welten-Theorie Theo Meyer: Geist und Kunst bei Gottfried Benn. - In: *Geist und Literatur. Modelle in der Weltliteratur von Shakespeare bis Celan*. Hrsg. v. Edith Düsing u. Hans-Dieter Klein. Mit einer Einleitung v. Annette und Linda Simonis. Würzburg 2008. S. 241-283; insbes. S. 256-259.

<sup>1578</sup> *Dorische Welt*. SW IV. S. 152.



vertreten habe, die Gesetze der Kunst gelten nur für diese. Nicht im entferntesten erwartet die Kunst übergreifen zu können oder zu dürfen in die anderen Denkweisen.<sup>1579</sup>

Die Nähe zur erkenntnistheoretischen Systematik in *Bezugssysteme* ist hier offensichtlich, da Benn auf die funktionale Verflechtung von Voraussetzungen und Methoden hinweist, in der er 1943 die Ursache dafür gefunden hat, dass sich grundsätzlich unvereinbare, aber dennoch produktive Wissenschaftstraditionen in der griechischen Antike und in der europäischen Neuzeit ausbilden konnten. In dieser späten Stelle, in der die Eigengesetzlichkeit der künstlerischen Denkweise mit den gleichen Konstituenten wie die im Essay *Bezugssysteme* aufgeführten kulturmorphologischen Gebilde erklärt wird, darf als letzter Beleg dafür angesehen werden, dass es zulässig war, den Begriff des Bezugssystems auf die Gebiete des geistigen, künstlerischen und dichterischen Wirkens zu übertragen und auszudehnen, wodurch das ursprüngliche Bedeutungsfeld des Begriffes erweitert wird.

---

<sup>1579</sup> *Rede in Bad Wildungen*. SW VI. S. 165; Hervorhebung im Original. Vgl. dazu auch *Doppelleben*, wo annähernd die gleichen Systeme, die Benn unter den Oberbegriff der „Denkweisen“ fasst – Biologie, Soziologie, Familie, Theologie – polemisch als „Prothesenträger“ bezeichnet werden (SW V. S. 168).

## 7. Zusammenfassung

Aus dem Komplex der Gedichte mit Motiven des Außereuropäischen, die in den mittleren 20er Jahren entstanden, als Benn in Berlin dem Kreis um Carl Einstein und Alfred Flechtheim angehörte und unter anderem im *Querschnitt* publizierte, wurden zwei ausgewählt: *Meer- und Wandersagen* sowie *Osterinsel*. Die beiden Gedichte sind sich nicht nur im Hinblick auf formale Merkmale des Strophenbaus sehr ähnlich, sondern auch darin, dass Benn Lesefrüchte aus ethnologisch-ethnographischen Texten verwertete, die sich im Stoff- und Motivmaterial nachweisen lassen. Die Quelle für *Osterinsel* war bereits bekannt: Friedrich Schulze-Maiziers ethnographisches Inselporträt *Die Osterinsel*. Für *Meer- und Wandersagen* konnten drei Arbeiten als Quellen ausgewiesen werden. Als falsche Fährte stellte sich hingegen die Widmung des Gedichts an Carl Einstein heraus, dessen Bedeutung als Ideengeber und Vermittler zwischen Kunst, Literatur und Wissenschaft dennoch kaum überschätzt werden kann. Mit Richard Parkinsons Ethnographie *Dreißig Jahre in der Südsee* und Kurt von Boeckmanns Buch *Vom Kulturreich des Meeres* bilden zwei Arbeiten aus Benns Nachlassbibliothek den Quellenhintergrund, außerdem der Aufsatz *Südsee-Exoten*, den Boeckmann 1925 im *Querschnitt* veröffentlichte. Parkinsons Buch steht Pate für die im Gedicht angegebenen Toponyme, außerdem für die materiellen und immateriellen Kulturgüter, mit denen Benn das Südsee-Szenario in seinem Gedicht ausgestaltet. Vor dem Hintergrund von Boeckmanns Aufsatz wird die in Strophe V geschilderte Szenerie überhaupt erst nachvollziehbar. Auch das Zitat und die scharfe Dichotomie zwischen den Teilräumen ‚Meer‘ und ‚Land‘ haben ihren Ursprung in diesem Beitrag aus der Schule der ethnologischen Kulturmorphologie. Was das etwas später entstandene und veröffentlichte Gedicht *Osterinsel* angeht, konnten mit Hilfe der Quelle die Anspielungen auf die natur- und kulturräumlichen Gegebenheiten der Insel, insbesondere diejenigen auf die Moai-Statuen, den Vogelkult und die Rongo-Rongo-Schrift, erläutert werden. Es stellte sich bei dem Vergleich mit der Quelle heraus, dass Benns Übernahmen über die ethnographischen und geographischen Angaben hinausgingen. So hält sich Benn auch in dem Motiv des Staunens über die Widerstandsfähigkeit der Insel, in der Perspektivierung auf die anthropologischen Voraussetzungen für künstlerische Leistungen und in der Betonung der Rätselhaftigkeit enger an die Quelle, als dies

bisher bekannt war. In einer selbstreferenziellen Lesart wurde das Gedicht zuletzt als eine dichterische Analogiebildung zur Osterinsel interpretiert, die sich auf die gleichen von Benn genannten menschlichen Anlagen – ‚Konstruktiv‘ und ‚Riesenformungszwang‘ – gründet.

Von Benns Beschäftigung mit medizinhistorischen und medizinethnologischen Arbeiten kündigen die Essays *Medizinische Krise*, *Irrationalismus und moderne Medizin* sowie in geringerem Maße die Prosadichtung *Urgesicht*, mit denen sich Benn in die publizistische und politische Debatte um die Krise der Schulmedizin in den 20er Jahren einschaltete. Neben den Referenzen auf alternativheilkundliche Strömungen weisen die Texte auch Anspielungen auf die Heilkundetraditionen primitiver und außereuropäischer Völker auf. Die mehrbändige *Geschichte der Medizin* von Paul Diepgen, die teilweise zum Bestand der Nachlassbibliothek gehört, diente als Quelle für *Medizinische Krise*. Mit Aurel Krauses Ethnographie über die Tlinkitindianer lässt sich die Art und Weise, wie Benn in *Irrationalismus und moderne Medizin* die Figur eines Schamanen gestaltet hat, nachvollziehen. Benn ergreift in der Auseinandersetzung zwischen approbierten Medizinern und unzüftigen Heilkundlern Partei für die letzteren und begrüßt den Terrainverlust, den das schulmedizinische System in der Nachkriegszeit gegen verschiedene alternativheilkundliche Systeme erleidet, da er die enge Verflechtung der Schulmedizin mit der Wirtschaft und den Naturwissenschaften ablehnt. Die Schulmediziner reduzieren den Menschen, so lautet ein weiterer Vorwurf, auf organische Einheiten und die Krankheit auf eine schadhafte Veränderung organischer Substanz, wohingegen die Behandlungsmethoden der nichtapprobierten Alternativen ein ganzheitlicher Ansatz auszeichnet und die psychische Komponente des Patienten in der Behandlung eine wichtige Rolle spielt. Eine „Ära psychoanalytischer und suggestiver Pathologie“<sup>1580</sup> soll nach Benns in *Medizinische Krise* geäußertem Wunsch anbrechen und die Rolle des Arztes im Sinne einer schöpferisch wirksam werdenden Person aufgewertet werden, was einer Resakralisierung oder Remythisierung des ärztlichen Wirkens entspricht. In *Irrationalismus und moderne Medizin* wird diese geforderte Rückbesinnung auf die mythisch-religiösen Ursprünge des Berufs mit christologischen Anspielungen

---

<sup>1580</sup> SW III. S. 161.

verdeutlicht. Als negative Leitbilder dienen Benn der ‚Blutdruckapostel‘ und der ‚Kardiogrammschamane‘, die eine Degenerationsstufe der Medizin repräsentieren. Benn entwirft ein medizingeschichtliches Panorama, in dem die Leistungen vormoderner, teilweise bis in die Steinzeit zurückreichender Heilkundesysteme in Erinnerung gerufen, die primitiven Heilkundigen rehabilitiert und zugleich die modernen Mediziner als Epigonen mit einem trügerischen Selbstverständnis von eigener Überlegenheit dargestellt werden. Insgesamt nimmt Benn eine Position ein, die sich gegen die evolutionistische Strömungen in der Medizingeschichtsschreibung richtet. Aus der Zusammenschau der beiden medizinkritischen Aufsätze ergibt sich, dass im Zeitraum von 1926 bis 1931 der von Benn zum Ausdruck gebrachte Wunsch nach einer neuen Medizin teilweise in Erfüllung gegangen ist und sich das Repertoire der Schulmediziner um suggestive, hypnotische und psychoanalytische Methoden erweitert hat. Doch wird diese Entwicklung von Benn nicht begrüßt. Vielmehr beklagt er, dass ein auf Gewinn ausgerichteter Medizinbetrieb mit den irrationalen Methoden ein neues Geschäftsmodell entdeckt habe und die sinn- und ziellose Aufbautherapie<sup>1581</sup> mit dem Ziel, den Menschen als Konsumenten, Wähler und Soldat auszunutzen, fortgesetzt werde. An zwei Stellen öffnen sich Benns medizinkritische Essays für die dichtungs- und kunsttheoretische Reflexion. In *Medizinische Krise* werden die vorwissenschaftlichen, spekulativen Methoden auf ein anthropologisches Prinzip zurückgeführt, einen Drang, „das Sein als Totalität auf engem Raum geordnet zu erblicken“.<sup>1582</sup> In *Irrationalismus und moderne Medizin* ist es hingegen die Emphase des ‚geeigneten Wortes‘, das dem Kranken Heilung bringen soll. Der Arzt, bisher in ein Verwandtschaftsverhältnis mit dem Priester und Magier gerückt, wird so zum Verwandten auch des Dichters stilisiert.

Im mit weitem Abstand umfangreichsten Teil der Arbeit erfolgte die Auseinandersetzung mit fünf Autoren, deren Arbeiten zur interdisziplinären Mythenforschung zusammengeschlossen wurden: Lucien Lévy-Bruhl, Edgar Dacqué, Herman Wirth, Erich Unger und Francis M. Cornford. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Mythos, Formen des mythischen Denkens sowie mit mythischen Zeitaltern der Menschheitsgeschichte ist ein Aspekt des Primitivismus in

---

<sup>1581</sup> Ebd. S. 349.

<sup>1582</sup> Ebd. S. 157.

den Wissenschaften und stand zu Beginn des 20. Jahrhunderts, speziell in den 20er Jahren, hoch im Kurs. Die Mythenforschung siedelt sich in einer Forschungslandschaft an, in der es eine Disziplin namens Völkerpsychologie gab und in der die primitive Kunstproduktion von Kunstwissenschaftlern und Ethnologen gemeinsam erforscht wurde. Im Zuge des europäischen Imperialismus hatten sich die Kontakte mit außereuropäischen Kulturen intensiviert. Die Zivilisationserschütterung, für die der Weltkrieg gesorgt hatte, und die allgemeine Einsicht in die Grenzen des Fortschritts, in die Nachteile der eigenen Kultur verstärkten im Sinne einer Wende zur anthropologischen Reflexion das Interesse an den Bewusstseinsäußerungen und Bewusstseinsmechanismen anderer, primitiver, prähistorischer und mythischer Gesellschaften.

In den 20er Jahren setzte in Deutschland die Rezeption von Lévy-Bruhls Arbeiten über die primitive Mentalität ein, der sich Benn vergleichsweise spät anschloss – später jedenfalls als sein Schriftstellerkollege Robert Musil oder der Erkenntnistheoretiker Ernst Cassirer. In seinem poetologischen Aufsatz *Zur Problematik des Dichterischen* nennt Benn Lévy-Bruhl den „berühmteste[n] und befugteste[n] Forscher der intellektuellen und soziologischen Zusammenhänge“<sup>1583</sup> und zitiert aus dem Kapitel im *Denken der Naturvölker*, das mit dem Titel ‚Übergang zu höheren Typen der Geistesbetätigung‘ überschrieben ist. An Benns Leseexemplar im DLA Marbach lässt sich das Montageverfahren konkret-materiell nachvollziehen, hat Benn doch alle Bestandteile seines längeren Lévy-Bruhl-Zitats darin markiert. Das Kapitel bietet ein Entwicklungsmodell, das den Übergang von der durch mystische Partizipation bestimmten prälogischen Geistesart zur logisch-begrifflichen Denkweise der zivilisierten Völker beschreibt. Lévy-Bruhl stellt zum einen heraus, dass die Partizipation bei voranschreitender völkerpsychologischer Entwicklung auf Vehikel angewiesen ist. Das ist die Begründung für Mythen, Riten, Institutionen und Kollektivvorstellungen. Zum anderen weist er darauf hin, dass es auch in Gesellschaften, in denen das logisch-begriffliche Denken am weitesten entwickelt ist, nie zu einer völligen Aufhebung der prälogischen Geistesart komme. Die logische Denkweise könne niemals „die Universalerbin der prälogischen Geistesart“<sup>1584</sup>

---

<sup>1583</sup> Ebd. S. 241.

<sup>1584</sup> Das Denken der Naturvölker. S. 343.

werden, da diese umfassender sei und außer den intellektuellen Funktionen auch noch emotionelle und motorische Elemente enthalte, für die das logische Denken keinen gleichwertigen Ersatz biete, ohne die der Mensch jedoch nicht auskommen könne. Für Lévy-Bruhl steht die prälogische Geistesart im Rang einer anthropologischen Konstante. Benn nutzt die Konzeption der prälogischen Geistesart als Legitimation für seine Entscheidung, den Dichter den logischen Systemen zu entrücken, was auf einer verzerrenden Lévy-Bruhl-Lektüre beruht, denn Lévy-Bruhl erkennt ausdrücklich im Menschen auch ein Bedürfnis nach logischen Erkenntnisprozessen. Selbst wenn die mystische Partizipation, wie es in *Zur Problematik des Dichterischen* heißt, „[v]orbei“<sup>1585</sup> sei, vertritt Benn die Auffassung, dass sich das Gefühl der mystischen Partizipation nach wie vor hervorrufen lasse. Allerdings zeichnet sich dieses Gefühl dadurch aus, dass es auf das Individuum, genauer auf den Künstler, beschränkt ist und sich nur vorübergehend hervorrufen lässt: während der „Stunde der mystischen Partizipation“.<sup>1586</sup> Ein letztes Mal thematisiert Benn den auf Lévy-Bruhl zurückgehenden Terminus der mystischen Partizipation im Aufsatz *Züchtung* von 1933. Unter Verzicht auf das Attribut ‚mystisch‘ propagiert Benn in dem Text aus seiner kurzen Phase der Begeisterung für das NS-Regime die Partizipation als den allgemeinen Bewusstseinsmodus eines Zeitalters, das mit dem totalen Staat angebrochen sei. Das Anwendungsgebiet der Denkfigur ist damit nicht mehr auf die kunst- und dichtungstheoretische Reflexion beschränkt, sondern erlebt die größtmögliche Verallgemeinerung, indem Benn die Partizipation zum neuen Prinzip der Wirklichkeitskonstitution zu erheben wünscht. Während der Begriff der mystischen Partizipation im Anschluss an die vorübergehende Fraternalisierung ausbleibt, wird Benn weiterhin in seinen Essays auf das Prälogische referieren. Die Anverwandlung der prominenten Termini (insbesondere ‚mystische Partizipation‘ und ‚prälogischer Geist‘) aus dem *Denken der Naturvölker* durch Benn war in der Forschung zwar schon bekannt. Als neue Erkenntnis kommt jetzt jedoch hinzu, dass Benn Lévy-Bruhl auch ein weiteres Motiv entnehmen konnte, das sich in mehreren essayistischen Arbeiten geltend machen sollte. Seit den späten 20er Jahren, erstmals im *Urgesicht*, bezieht Benn nämlich das Motiv der Raumsicherheit, das er Lévy-Bruhls Darstellung des außerordentlichen

---

<sup>1585</sup> SW III. S. 247.

<sup>1586</sup> *Der Aufbau der Persönlichkeit*. SW III. S. 271.

Ortsgedächtnisses bei primitiven Völkern verdankte, auf zumeist primitive, historische oder geographisch ferne Völker. Im Gegensatz dazu wird den Angehörigen der eigenen Kultur oder der eigenen Epoche eine Raumneurose attestiert, der Verlust des Raumgefühls. Die Rückführung dieses und anderer Motive im Urgesicht auf Lévy-Bruhl steht nicht zwingend in einem Widerspruch zu der Tatsache, dass Benns im DLA Marbach befindliches Leseexemplar auf den April 1929 datiert ist. Da Benn in den mittleren 20er Jahren zu dem Kreis um Einstein gehörte, ist ein früherer Beginn der Auseinandersetzung mit dem *Denken der Naturvölker* nicht unwahrscheinlich. Schließlich macht sich die von Lévy-Bruhl vermittelte Zeichentheorie auch in Benns Reflexionen über das Wort und die Sprache geltend. An mehreren Stellen seit 1930 etwa bekundet Benn einen Glauben an die mystische Kraft des Wortes.

Vom zweiten Autor aus dem Forschungsgebiet der Mythenforschung, Edgar Dacqué, rezipierte Benn nachweislich zwei Werke: *Urwelt, Sage und Menschheit* sowie *Leben als Symbol*. In diesem Abschnitt der Arbeit konnte die Quellenhypothese, die Dieter Wellershoff lanciert hatte und der zufolge Benn erst über Eugen Georgs Buch *Verschollene Kulturen* auf Dacqués Arbeiten der spekulativen Paläontologie aufmerksam wurde, zurückgewiesen werden, weil Benn bereits 1928, zwei Jahre vor Erscheinen des Titels von Georg, in der *Totenrede für Klabund* und in der Erzählung *Urgesicht* Anregungen aus Dacqués im gleichen Jahr erschienenen *Leben als Symbol* verarbeitete. Gerade im Hinblick auf *Urgesicht* erwies sich die Arbeit mit dem Bibliotheksnachlass im DLA als sehr fruchtbar, wurde so doch die große Abhängigkeit eines Passus in Benns Prosa von den Ausführungen Dacqués über die Entwicklung und das Vergehen der Arten greifbar.

Dacqué zeichnet sich durch eine antidarwinistische Auffassung der Naturgeschichte aus, indem er den Menschen als ‚Uridee‘ oder alt ‚totipotenten Urtypus‘ an den Beginn der Entwicklung stellt. Im Rückgriff auf diese Verkehrung der gängigen Anschauung kann Benn in Anspielung auf die Genesis in *Zur Problematik des Dichterischen* verkünden: „Im Anfang war der Europäide.“<sup>1587</sup> Da der Mensch entwicklungsgeschichtlich ein solch hohes Alter hat, geht Dacqué davon aus, dass der menschliche Körper seit Jahrmillionen unentwegt Mutationen durchlaufen haben

---

<sup>1587</sup> SW III. S. 236.

muss. Beweisen lasse sich das erstens anhand der Atavismen im jetztzeitlichen Körper des Menschen, zweitens anhand mythischer Berichte, in denen Menschen mit außerordentlichen Eigenschaften und Merkmalen beschrieben werden. Der Mensch hatte nach Dacqué in bis ins Paläozoikum zurückreichenden Zeiten ganz andere Gestalt und verfügte etwa über ein Parietalorgan, das ihm Riesenkräfte und magische Fähigkeiten verlieh. Dacqué liest die Menschheitsgeschichte als eine Verlustgeschichte dieses auch als Scheitelauge bezeichneten Parietalorgans und der mit diesem verbundenen magischen Modalitäten der Sinneswahrnehmung, des Erkenntnisgewinns und der Wirklichkeitsbewältigung. Gerade was die Vorstellung des menschlichen Erscheinungsbildes in der Urgeschichte angeht, zeigte Benns Referat im *Aufbau der Persönlichkeit* einige Abweichungen von Dacqué. An diesen punktuellen Unstimmigkeiten ließ sich nachweisen, dass Benn außer den Arbeiten Dacqués auch Georgs Buch, das weniger als wissenschaftliche Arbeit denn als okkultistischer Beitrag zu bewerten ist, als Vorlage nutzte. Dacqués Lehre von den Leitorganen, die durch eine variable Zeitsignatur bedingt sind, macht Benn sich zunutze, um dem Großhirn als dem jetztzeitlichen Leitorgan ein ähnliches Schicksal zu prophezeien wie vermeintlich in vergangenen erd- und naturgeschichtlichen Epochen dem Parietalorgan. Im Rahmen von Umbrüchen in der Gehirnstruktur soll dem Großhirn eine neue, dann nur noch untergeordnete Funktion im Hinblick auf die Erkenntnismodalitäten des Menschen zugewiesen werden. Mit dem letztlich auf Dacqués Entwicklungsmodell zurückgehenden Komplex an Denkfiguren – von der Zeitsignatur über die Dominanz eines Leitorgans, das später verkümmert, bis hin zur Erhaltung des entelechischen Potenzials bei unaufhörlicher Wandlung der äußeren Form – versucht Benn in der Fiktion seines Essays von 1930, der Dominanz des Großhirns argumentativ entgegenzuwirken. Er prophezeit der quartären Persönlichkeit, dass ihre an das Leitorgan Großhirn gebundene Wirklichkeit für kommende Menschheitsalter ähnlich schwer nachvollziehbar sein wird wie das in Sagen, Mythen und Runen verfestigte und überlieferte Wirklichkeitserlebnis früherer Völker. Noch stärker kommt die erkenntniskritische Dimension, die in Dacqués Werken zwar angelegt ist, aber in der Rezeptionsgeschichte von den fantastischen und fantasievollen Spekulationen über den früheren Formenschatz menschlicher Geschöpfe überlagert wird, im Essay *Zur Problematik des Dichterischen* zum Ausdruck. Darin greift Benn das von Dacqué in *Leben als Symbol* ausführlich



dargestellte Deutungsmuster auf, nach dem jedes gegenwärtige Weltbild ein bewusstseinsgeschichtlich, völkerpsychologisch differentes, zumeist früheres Weltbild revidiert, bis es später dann selbst wieder von einer neuen Auffassung von Welt und Wirklichkeit revidiert wird. Bann konfrontiert das Aufklärungszeitalter mit dem christlichen Mittelalter und versteht es als ein ebenso mythisches Zeitalter. Mythisch ist es insofern, als es von einem Mythos des Rationalen beseelt ist. Die gleichen Bannsprüche – „Dogmatismus, Orthodoxie, Scholastik, Fetischismus“<sup>1588</sup> –, mit denen die Aufklärer gegen den Irrationalismus des Mittelalters gekämpft haben, wendet Bann nun auf die Aufklärung an. Bann wird 1943 im erkenntniskritischen Essay *Bezugssysteme* erneut auf Dacqués *Leben als Symbol* zurückgreifen. Relativ diskrete Anleihen aus Dacqués zweitem Buch macht Bann in der *Totenrede für Klabund*. Sie liegen nicht auf der Ebene des Wortmaterials, sondern auf der Ebene motivischer Strukturen. Bann nimmt in der Rede Bezug auf Dacqués spezifische Auffassungen von Verwandtschaft, von Abstammung und Wirklichkeitskonstitution. Aus der quellenkritischen Arbeit an der Totenrede ergibt sich, dass dieser Text, der von der Forschung eher stiefmütterlich behandelt wurde, im Hinblick auf die Frage der Intertextualität bei Bann größere Beachtung verdient hätte. So zeugt er nicht nur von Banns Erstkontakt mit Ungers mythostheoretischen Überlegungen, auf die weiter unten in dieser Zusammenfassung noch eingegangen wird, sondern weist auch ein überaus bemerkenswertes verstecktes Zitat eines Privatgelehrten auf, der in der Weimarer Republik und im Dritten Reich mit seinen eigenwilligen Auffassungen vom Ablauf der Weltgeschichte und einem Ausstrahlungsherd kultureller Entwicklung auf einem nordatlantischen Kontinent kein Unbekannter, in der Wissenschaft aber höchst umstritten war.

Herman Wirth ist dieser dritte Vertreter der Mythenforschung. Seinem monumentalen Band *Der Aufgang der Menschheit* entstammen die „rätselhaften ‚Leuten vom Fremdboottypus‘“,<sup>1589</sup> als deren Abkömmling Bann in seinem Nekrolog den verstorbenen Dichter Klabund bezeichnet. Auch Banns in der *Totenrede* geäußerte Ansicht, dass die bisher überblickten „viertausend Jahre Menschheitsgeschichte“ vor „jenen zehntausend Jahren, die vorher waren“,

---

<sup>1588</sup> Ebd. S. 241.

<sup>1589</sup> Ebd. S. 199; dort auch das Folgende.

zurückweichen müssten, geht auf das Einführungskapitel im *Aufgang der Menschheit* zurück, in dem Wirth das Ziel seiner Forschung herausstellt, die „bisherige Einteilung in einen ‚geschichtlichen‘ und einen ‚vorgeschichtlichen‘ Abschnitt der Kulturgeschichte“ aufzuheben.<sup>1590</sup> Benn hält sich bis auf kleinere Veränderungen getreu an die Quelle, doch kontextualisiert er den zitierten Abschnitt neu. Ging es Wirth nämlich darum, den Nachweis zu erbringen, dass den polytheistischen Kulturen in Mesopotamien und Ägypten eine von Monotheismus geprägt geschichtliche Stufe vorausgegangen sei, will Benn seine Behauptung stützen, dass die heutige zivilisierte Menschheit einen Menschheitstypus abgelöst habe, der „unter heiligen Zeichen und mit einem magischen Gesicht“<sup>1591</sup> gelebt habe. Die Kluft verläuft bei Benn nicht zwischen den religionsgeschichtlichen Stadien Monotheismus und Polytheismus, sondern zwischen Zivilisation, Technik und Naturwissenschaften einerseits und Magie, Mythos und Religion andererseits. Zudem enthistorisiert er die ‚Leute vom Fremdboottypus‘, indem er die Ansicht vertritt, sie träten nach wie vor in Erscheinung. Klabund als der Repräsentant des Künstlers durchbricht die Logik eines linearen geschichtlichen Verlaufs vom mythischen Weltbild zu einem Weltbild, das durch die logisch-wissenschaftlichen Kräfte errichtet wird. Der Künstler, wie Benn ihn sich als den Abkömmling der uralten Leute vom Fremdboottypus vorstellt, konserviert in nachmythischer Zeit den Geist des mythischen Zeitalters. Im Vergleich zu den Theorien Lévy-Bruhls und Dacqués ist der Einfluss von Wirths Arbeit marginal, beschränkt er sich doch auf das eine Zitat in der *Totenrede*, in der Benn darüber hinaus zum ersten Mal auf den Philosophen Erich Unger Bezug nimmt.

Unger ist der vierte in der Reihe der Mythenforscher, dessen Arbeiten sich auf die inhaltliche Gestaltung der Essays und auf Benns Verständnis von Geist und Kunst auswirkten. Aufgrund zweier markanter Verben konnte auch, ohne dass Benn Unger namentlich erwähnt oder den Schlüsselbegriff des Mythischen verwandt hätte, die Referenz auf Ungers kürzere Veröffentlichungen in der *Totenrede* nachgewiesen werden. Die beiden Verben entstammen dem Zusammenhang in Ungers Arbeiten, in denen das Theorem der Vielheitssummation erläutert wird. Benn überträgt am Beispiel seines verstorbenen Freundes Klabund die hypothetisch von Unger

---

<sup>1590</sup> Wirth: *Der Aufgang der Menschheit*. S. 9.

<sup>1591</sup> SW III. S. 199.

angenommene Fähigkeit der Völker im mythischen Zeitalter, ihre lebensgesetzlichen Kräfte zu bündeln und Wunderdinge herbeizuführen, auf das Wirken des Dichters. Der Dichter vollzieht eine ebenso rätselhafte Verwandlung der ‚Dinge‘ in ‚Worte‘ und ‚Wahrheiten‘. In der genauen Motivanalyse zu den großen Essays von 1930 konnte ausgeschlossen werden, dass Benn bei der Arbeit an dem früher entstandenen Essay, *Zur Problematik des Dichterischen*, bereits auf Ungers Monographie *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* hätte zurückgreifen können. Motive wie die Dreiteilung der menschlichen Krafttotalität, die Summierung spezifischer Kräfte, der Körper als der Ort der mythischen Verwandlung und die Differenzierung metaphorischer und nichtmetaphorischer Völker sind in der ersten mythentheoretischen Arbeit von 1926 bereits enthalten. Die Frage, ob zum Zeitpunkt des späteren Aufsatzes *Der Aufbau der Persönlichkeit* Benn bereits mit Ungers gerade erschienener Monographie vertraut war, musste anhand von Differenzen zwischen der vorbereitenden und der abschließenden Arbeit entschieden werden. Es konnten zwei distinkte Merkmale herausgearbeitet werden, die Vorstellung von Erkenntnis als konstruktivem Akt sowie die Verbindung des Körpers mit dem Begriff der Totalität, für die sich entsprechende Vorlagen nur in Ungers Monographie finden lassen. Als letzter Beleg dafür, dass Benn Ende 1930 mit allen drei mythostheoretischen Abhandlungen Ungers vertraut war, konnte auf den Essay *Das Genieproblem* hingewiesen werden, in dem die Geniewerdung als der Prozess eines menschlichen Kollektivs in einer Weise dargestellt wird, die die Beeinflussung durch *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis* deutlich hervortreten lässt.

Nicht nur in den konzeptionellen Elementen zur Darstellung der mythischen Umwandlungsprozesse macht sich der Einfluss Ungers in Benns essayistischem Werk und in der dichterischen Prosa seit 1930 bemerkbar, sondern auch in einer Metaphorik, die physikalischen, oftmals elektrotechnischen Zusammenhängen entnommen ist (beispielsweise Spannung, Ansammlung, Entladung, Kreislauf), sowie in den Denkfiguren eines ‚konstruktiven Geistes‘ und einer ‚antinaturalistischen Funktion des Geistes‘. Auf die gegenatürliche, aber auch gegen das Leben und das Biologische gerichtete Tendenz geistiger und künstlerischer Akte geht Benn in mehreren Texten ein, am deutlichsten und vielseitigsten jedoch im *Weinhaus Wolf*.

Diese Denkfigur schließt unmittelbar an anthropologische Überlegungen an, die Unger in den Arbeiten von 1926 und 1930 angestellt hat.

Als letzter Beitrag zur Mythenforschung wurde der Artikel *Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft* des englischen Altertumswissenschaftlers Francis M. Cornford untersucht, den Benn in seinem Essay *Bezugssysteme* verwertet hat. Cornford arbeitet in dem Zeitschriftenbeitrag heraus, inwieweit das Konzept von Wissenschaftlichkeit ein komplexes Gebilde ist, das durch gesellschaftliche, wirtschaftliche, kulturelle, politische und religiöse Einflussgrößen bedingt ist. Seine Ausführungen beziehen sich auf die griechische Naturphilosophie und die neuzeitliche Wissenschaft. Benn macht ausgiebigen Gebrauch von dem komparativen Material zur Mentalitätsgeschichte, geht bei der Montage allerdings so selektiv vor, dass er den Sinn von Cornfords Ausführungen teilweise entstellt. Zudem setzt er eigene Akzente wie etwa den, dass die Kluft zwischen den zwei Epochen europäischer Naturwissenschaft mit einer Veränderung der Konstitution erklärt wird. Ein „veränderter konstitutioneller Typ“<sup>1592</sup> hat demnach die neuzeitlichen Naturwissenschaften hervorgebracht. Ebenso bemerkenswert ist die Kennzeichnung der wissenschaftsgeschichtlichen Epochen als genuin europäischer Erscheinungen, womit Benn vorwegnimmt, dass er im Verlauf des Essays die eurozentrische Position verlassen wird. Zu den sinnentstellenden, die Quellen korrumpierenden Eingriffen gehört es, dass Benn die antike Gelehrsamkeit auf Ordnung und Form gründet, obwohl Cornford zwischen zwei Systemen unterschieden hatte, deren eines nicht auf Form und Ordnung, sondern auf Materie abzielte. Bei Cornford wird das Erkenntnisziel ‚Materie‘ ausdrücklich nicht aus der antiken Naturphilosophie verdrängt. Die differenzierte Darstellung Cornford weicht bei Benn einer einseitigen Verklärung der antiken Wissenschaft zu einer Angelegenheit mit „ästhetische[m] Charakter“.<sup>1593</sup> Der gleichen Strategie folgt auch ein zweiter manipulativer Eingriff. Benn verzichtet auf die bei Cornford sehr zentrale Erklärung, dass sich in der Antike wegen einer ausreichenden Zahl von als Arbeitskräften zur Verfügung stehenden Sklaven gewisse physikalische Probleme nicht gestellt hätten. Ihm geht es nicht um ein ausgewogenes und authentisches Bild

---

<sup>1592</sup> SW IV. S. 321.

<sup>1593</sup> Ebd. S. 323.

von antiker Gelehrsamkeit vor dem Hintergrund auch außerwissenschaftlicher Realitäten. Stattdessen zeichnet er das Idealbild einer Wissenschaft, die nicht nur das Bedürfnis nach verstandesmäßiger Durchdringung erfüllte, sondern auch ästhetischen Ansprüchen gerecht wurde. Der Begriff des Bezugssystems, den Benn zunächst auf die von Cornford differenzierten Gebilde anwendet, dann aber auch auf außereuropäische Phänomene ausweitet, geht auf eine andere sogar im DLA Marbach befindliche und von Benn mit Bearbeitungsspuren versehene Quelle zurück: *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus* aus des Erkenntnistheoretikers Joseph Petzoldt.

Ausgehend von diesem Terminus des Bezugssystems, der bei Benn soviel bedeutet wie ‚kulturgeschichtliches oder ethnisches von einem einheitlichen Zeichensystem bestimmtes Gebilde‘ wird im letzten Kapitel der Arbeit gezeigt, inwieweit Benn die Dichtung, den Geist und die Kunst als ein eigengesetzliches Bezugssystem begreift, das in Analogie zu den anderen im Essay *Bezugssysteme* aufgeführten Gebilden (Tabusystem, christliches Weltbild, griechischer Kosmos usw.) gesehen werden kann. Das Augenmerk liegt dabei nicht auf dem kurzen werkchronologischen Zeitraum im Anschluss an den erkenntnistheoretischen Aufsatz von 1943, sondern retrospektiv auf dem Zeitraum, der direkt an die in den vorangehenden Kapiteln dokumentierte Auseinandersetzung Benns mit der wissenschaftlichen Literatur aus Ethnologie und Mythenforschung anschließt. Dass Benn den Komplex Geist/ Kunst/ Dichtung als ein eigenständiges Bezugssysteme begriffen hat, wird mit drei Beobachtungen an Benns theoretischen Äußerungen festgemacht. Erstens lassen sich nach 1930 verschiedene Textstellen dafür anführen, dass Benn die Eigengesetzlichkeit und Selbstreferenzialität der Dichtung und Kunst hervorhebt. Zweitens operiert er in kunsttheoretischen Zusammenhängen mit Beziehungs- und Ordnungsbegriffen, mithin jenem Begriffsarsenal, auf das er später bei der erkenntnistheoretischen Definition der Bezugssysteme zurückgreifen wird. Drittens lassen sich zahlreiche Belege dafür anführen, dass Benn, wenn er das als autonom angesehene System Dichtung/ Kunst/ Geist in den Blick nimmt, häufig auf jene Beschreibungsmerkmale rekurriert, mit denen die von Ethnologie und Mythenforschung untersuchten und beschriebenen ethnischen, kulturellen oder kulturgeschichtlichen Bezugssysteme im Hinblick auf ihre strukturellen und funktionalen Merkmale sowohl in den diversen

von Benn benutzten Quellen als auch in den Texten Benns bestimmt werden. In dieser dritten Rubrik lassen sich drei Typen unterscheiden: als erstes die Betonung des Räumlichen, als zweites und mit den Äußerungen des ersten Typus eng verbunden die Perspektivierung von Dichtung und Kunst auf konstruktive und formale Prozesse sowie als drittes der Konnex mit dem semantischen Feld des Religiösen.



## **Bibliographie**

### **A. Primärliteratur**

Gottfried Benn: Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. In Verbindung mit Ilse Benn hrsg. v. Gerhard Schuster und Holger Hof. 7 Bände. Stuttgart 1986-2003. [Kürzel SW].

Ders.: Lyrik und Prosa, Briefe und Dokumente. Eine Auswahl. Hrsg. v. Max Niedermayer. Wiesbaden 1962

Ders.: Ausgewählte Briefe. Mit einem Nachwort von Max Rychner. Wiesbaden 1957.

Ders.: Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956. Mit einem Nachwort von Max Rychner. München 1962. (= dtv; Bd. 89).

Ders.: Briefe an F. W. Oelze. 3 Bde. Hrsg. v. Harald Steinhagen u. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M. 1979-82.

Ders.: Das Hörwerk. 1928-1956. Lyrik, Prosa, Essays, Vorträge, Hörspiel, Interviews, Rundfunkdiskussionen. Hrsg. v. Robert Galitz u. a. Frankfurt a. M. 2004. [MP3-CD und Begleitbuch].

### **B. Werkausgaben anderer Autoren**

Breton, André: Œuvres complètes. Bd. 3. Hrsg. v. Marguerite Bonnet. Paris 1999. (= Bibliothèque de la Pléiade).

Cassirer, Ernst: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg. v. Birgit Recki. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002; Bd. 13: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2002; Bd. 16: Aufsätze und kleine Schriften. 1922-1926. Text u. Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003.

Einstein, Carl: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 1: 1907-1918. Hrsg. v. Hermann Haarmann u. Klaus Siebenhaar unter Mitarbeit von Katharina Langhammer u. a. Berlin 1994; Bd. 2: 1919-1928. Hrsg. v. Hermann Haarmann u. Klaus Siebenhaar unter Mitarbeit von Steffen Damm u. a. Berlin 1996; Bd. 5: Die Kunst des 20. Jahrhunderts. Hrsg. u. komm. v. Uwe Fleckner u. Thomas W. Gaehtgens. Berlin 1996.

Ders.: Werke. Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. v. Rolf-Peter Baacke unter Mitarbeit v. Jens Kwasny. Berlin 1980; Bd. 4: Texte aus dem Nachlaß I. Hrsg. v. Hermann Haarmann u. Klaus Siebenhaar. Berlin 1992.



Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 9: Autobiographische Schriften. Erster Band. Textkritisch durchgesehen v. Lieselotte Blumenthal. Mit Anmerkungen versehen v. Erich Trunz. 3. Aufl. Hamburg 1959; Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften. Textkritisch durchgesehen u. mit Anmerkungen versehen v. Dorothea Kuhn u. Rike Wankmüller. Mit einem Nachwort v. Carl Friedrich v. Weizsäcker. 4. Aufl. Hamburg 1962.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1979.

Humboldt, Wilhelm von Humboldt: Werke. Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. Bd. 5: Kleine Schriften. Autobiographisches, Dichtungen, Briefe, Kommentare und Anmerkungen zu Band I-V. Anhang. Darmstadt 2002.

Lessing, Gotthold Ephraim: Werke. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert in Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a. Bd. 6: Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften. Bearbeitet v. Albert von Schirnding. Darmstadt. 1974.

Mann, Thomas: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Bd. X: Reden und Aufsätze 2. Frankfurt a. M. 1960.

Müller, Robert: Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs. Herausgegeben von Robert Müller Anno 1915. Hrsg. u. mit einem Nachwort v. Günter Helmes. Paderborn 1990.

Musil, Robert: Gesammelte Werke in neun Bänden. Hrsg. v. Adolf Frisé. Bd. 8: Essays und Reden. Reinbek b. Hamburg 1978.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Fragmente. 1870-1873; Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II. Berlin u. New York 1980.

Timm, Uwe: Kopfjäger. Bericht aus Inneren des Landes. Roman. Köln 1991.

Wolfskehl, Karl: Briefe und Aufsätze München 1925-1933. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. Margot Ruben. Hamburg 1966.

Zweig, Stefan: Mary Baker-Eddy.- In: Ders: Die Heilung durch den Geist. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud. (Leipzig 1931). Hrsg. u. mit Nachbemerken vers. v. Knut Beck. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1982. (= Stefan Zweig: Gesammelte Werke in Einzelbänden).

## C. Nachschlagewerke

Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hrsg. v. Karlheinz Barck u.a. Bd.4: Medien – Populär. Stuttgart/Weimar 2002.

Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Mit zahlreichen Abbildungen. Hrsg. v. Wilhelm Heinrich Roscher. Leipzig 1984-97. Bd. 2. Abt. 2: Laas – Myton.

Deutsches Koloniallexikon. 3 Bde. Hrsg. v. Heinrich Schnee. Leipzig 1920.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 3: E – Forsche. Leipzig 1862; Bd. 16: Zobel – Zypressenzweig. Leipzig 1954.

Diercke-Wörterbuch Allgemeine Geographie. Hrsg. v. Hartmut Leser. Vollkommen überarbeitete Neuausgabe. München 1997. [Vollkommen überarbeitete Ausgabe. 12. Aufl. München 2001].

Duden. Bd. 5: Das Fremdwörterbuch. Hrsg. v. d. Dudenredaktion. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln. 9., aktual. Aufl. Mannheim u. a. 2007.

Eislers Handwörterbuch der Philosophie. 2. Aufl. neuherausgegeben von Richard Müller-Freienfels. Berlin 1922.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hrsg. v. Hubert Cancik u.a. Bd. 4: Kultbild – Rolle. Stuttgart u.a. 1998.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli. Unter Mitwirkung v. Eduard Hoffmann-Krayer. Mit einem Vorwort von Christoph Daxelmüller. Berlin u. New York 1987. [Unveränd. photomechan. Nachdruck d. Ausg. v. 1941].

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. Bd. 1: A-C. Basel u. a. 1971; Bd. 7: P – Q. Darmstadt 1989.

Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen. Hrsg. v. Günther u. Irmgard Schweikle. 2., überarb. Aufl. Stuttgart 1990. [3., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. v. Dieter Burdorf. Stuttgart u. a. 2007].

Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Fricke u. a. hrsg. v. Klaus Weimar. Bd. 1: A – G. Redaktion: Moritz Baßler. 3., neubearb. Aufl. Berlin u. New York 1997.

Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 2., völlig neu bearb. u. stark erw. Aufl. Hrsg. v. Heinrich Beck u.a. Bd. 23: Pfalz – Quaden. Berlin u. New York 2003.

Wilpert, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. 8., verb. Aufl. Stuttgart 2001.

Wörterbuch der Ethnologie. Hrsg. v. Bernhard Streck. Köln 1987.

## **D. Quellen**

(Titel aus Gottfried Benns Nachlassbibliothek im Deutschen Literaturarchiv Marbach sind mit Asterisk gekennzeichnet)

Bachofen, Johann Jakob: Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. Hrsg. v. Manfred Schroeter. München 1926. (\*)

Bense, Max: Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum. Berlin 1934. (\*)

Beringer, Kurt: Der Meskalinrausch. Seine Geschichte und Erscheinungsweise. Berlin 1927. (= Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie; Bd. 49). (\*)

Bleuler, Eugen: Das autistisch-undisziplinierte Denken in der Medizin und seine Überwindung. Berlin 1919. (\*)

Boeckmann, Kurt von: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Meeres. Berlin 1924. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 4). (\*)

Ders.: Südsee-Exoten.- In: Der Querschnitt 5. H. 6. 1925. S. 481-490.

Breysig, Kurt: Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905. (\*)

Ders.: Die Geschichte der Menschheit. Bd. 1: Die Völker ewiger Urzeit. Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Mit einer Völkerkarte. Berlin 1907.

Bychowski, Gustav: Metaphysik und Schizophrenie. Eine vergleichend-metaphysische Studie. Berlin 1923. (= Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und ihren Grenzgebieten; Bd. 21). (\*)

Cornford, Francis Macdonald: Griechische Naturphilosophie und moderne Wissenschaft.- In: Europäische Revue 15. H. 4. 1939. S. 365-376. [Kürzel GNW].

Dacqué, Edgar: Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre. München u. a. 1928. (\*) [Kürzel LS].

Ders.: Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie. 4. erg. Aufl. München u. a. 1927. [Kürzel USM].

Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd. 2. Abt.: Die Philosophie des Upanishads. 3. Aufl. Leipzig 1919. (\*)

Diepgen, Paul: Geschichte der Medizin. Bd. I: Altertum. Berlin u. Leipzig 1913. (= Sammlung Göschen; Bd. 679). [2. Aufl. von 1923].

Ders.: Geschichte der Medizin. Bd. II: Mittelalter. Berlin u. Leipzig 1914. (= Sammlung Göschen; Bd. 745). (\*)

Du Bois-Reymond, Emil: Reden. In zwei Bänden. Mit einer Gedächtnisrede von Julius Rosenthal. Hrsg. v. Estelle Du Bois-Reymond. Leipzig 1912.

Fechner, Gustav Theodor: Natur und Seele. Abt. II. Bd.2: Erster Teilband: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Erster Theil. Über die Dinge des Himmels. Leipzig 1851.

Frobenius, Leo: Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Mit einem Bildanhang. Zürich 1933. (= Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie).

Georg, Eugen: Verschollene Kulturen. Das Menschheitserlebnis. Ablauf und Deutungsversuch. 2. Aufl. Leipzig 1930.

Hausenstein, Wilhelm: Barbaren und Klassiker. Ein Buch von der Bildnerie exotischer Völker. München 1922.

Ders.: Bild und Gemeinschaft. Entwurf einer Soziologie der Kunst. München 1920. (\*)

Koldewey, Robert: Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen. Mit 255 Abbildungen und Plänen. Davon 7 in farbigem Lichtdruck. Leipzig 1913. (\*)

Krause, Aurel: Die Tlinkit-Indianer. Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstraße ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881 durch die Doktoren Arthur und Aurel Krause. Mit 1 Karte, 4 Tafeln und 32 Illustrationen. Jena 1885.

Kretschmer, Ernst: Medizinische Psychologie. 3., wesentl. verm. u. verb. Aufl. Mit 24 Textabbildungen. Leipzig 1926.

La Farge, Oliver: Der große Nachtgesang. Eine indianische Erzählung. Übertragen von Lulu von Strauß und Torney. Jena u. a. 1933. (= Deutsche Hausbücherei).

Lévy-Bruhl, Lucien: Das Denken der Naturvölker. Aus dem Frz. übers. v. Paul Friedländer. Hrsg. u. eingel. v. Wilhelm Jerusalem. 2. Aufl. Wien u. Leipzig 1926. (\*)

Liek, Erwin: Das Wunder in der Heilkunde. München 1930. [2., unveränd. Aufl. München 1931].

Mayer, Ludwig: Lourdes, Konnersreuth oder Gallspach? Schopfheim (Baden) 1932. (\*)

Meyer, Semi: Die Geistige Wirklichkeit. Der Geist im Gefüge der Welt. Stuttgart 1925. (\*)

Ders.: Probleme der Entwicklung des Geistes. Die Geistesformen. Leipzig 1913. (\*)

Müller-Freienfels, Richard: Das Denken und die Phantasie. Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Aesthetik und Erkenntnistheorie. Leipzig 1919. (\*)

Nohl, Johannes: Stefan George und sein Kreis.- In Weltliteratur der Gegenwart. Bd.: Deutschland. I. Teil. In Verbindung mit Ernst Blaß u. a. hrsg. v. Ludwig Marcuse. Berlin u. a. 1924. S. 227-322.

Parkinson, Richard: Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinselfn. Mit 56 Tafeln, 4 Karten und 141 Textabbildungen. Hrsg. v. Bernhard Ankermann. Stuttgart 1907. (\*)

Petzoldt, Joseph: Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus. Historisch-kritisch dargestellt. 2., vermehrte Aufl. Leipzig u. Berlin 1912. (= Wissenschaft und Hypothese; Bd. 14). (\*)

Philosophisches Lesebuch. Hrsg. v. Max Dessoir u. Paul Menzer. 4. Aufl. Stuttgart 1917. (\*)

Reche, Emil: Kifanga. Ein Lebens- und Sittenbild des Volkes unserer ehemaligen deutschen Kolonie Samoa. Leipzig 1924.

Rohde, Erwin: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band. Reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 1898. Darmstadt 1991. (= Bibliothek klassischer Texte).

Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930. (\*)

Schulze-Maizier, Friedrich: Die Osterinsel. Mit 23 Tafeln und 6 Abbildungen im Text. Leipzig 1926.

Seabrook, William Buehler: Geheimnisvolles Haiti. Rätsel und Symbolik des Wodukultes. [Deutsche Übertragung von Alfons Matthias Neuse]. Berlin 1931. (\*)

Stevenson, Robert Louis: Aus der Südsee. Übersetzt von [P.] Baudisch. Mit Illustrationen von [W.] Repfold. Berlin 1927.

Storch, Alfred: Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem. Berlin 1922.

Stucken, Eduard: Polynesisches Sprachgut in Amerika und in Sumer. Leipzig 1927. (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; Bd. 2, 31. Jg.).

Troeltsch, Ernst: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen.- In: Ders.: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge. Eingeleitet v. Friedrich von Hügel-Kensington. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924. S. 62-83. (\*)

Unger, Erich: Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. München u. Berlin 1930. (\*) [Kürzel WME].

Ders.: Das Problem der mythischen Realität. Eine Einleitung in die Goldbergsche Schrift: „Die Wirklichkeit der Hebräer“. Berlin 1926. (= Die Theorie; Versuche zu philosophischer Politik). [Kürzel PMR].

Ders.: Mythos und Wirklichkeit.- In: Der Morgen 4. H. 3. 1928. S. 296-300.

Ders.: Die Phantasie der Vernunft.- In: Geisteskultur 35. H. 12. 1926. S. 492-497.

Wachtel, Curt: Laienärzte und Schulmedizin. Ihre hauptsächlichlichen und sozialen Beziehungen im Lichte der zeitgenössischen Medizin und Philosophie. Mit 11 Abbildungen im Text. Leipzig 1923. (\*)

Wilhelm, Richard: Der Mensch und das Sein. Jena 1931. (\*)

Wirth, Herman: Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Textband 1: Die Grundzüge. Mit 68 Textabbildungen, 28 Bilderbeilagen und einem Schrifttafelanhang. Jena 1928. [2. Aufl. Jena 1928].

### **E. Sekundärliteratur:**

Ackerman, Robert: The Cambridge Group. Origins and Composition.- In: The Cambridge ritualists reconsidered. Proceedings of the first Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign April 27-30, 1989. Hrsg. v. William M. Calder III. Atlanta 1991. (= Illinois Classical Studies. Supplement; Bd. 2). S. 1-19.

Adam, Leonhard: Das Rätsel des Totemismus.- In: Der Querschnitt 5. H. 2. 1925. S. 577-585.

Ahnert, Frank: Einführung in die Geomorphologie. 224 Schwarzweißabbildungen, 23 Tabellen. Stuttgart 1996. (= UTB für Wissenschaft; Große Reihe).

Allwohn, Adolf: Der Mythos bei Schelling. Berlin 1927. (= Kant-Studien Ergänzungshefte; Bd. 61).

Anacker, Regine: Aspekte einer Anthropologie der Kunst in Gottfried Benns Werk. Würzburg 2004. (= Epistemata; Würzburger wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 471).

Dies.: Unaufhörliche Verwandlungen. Poetik und Mutation in Benns Werk.- In: Gottfried Benn. Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 11-34.

Assmann, Jan: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen. München 2006.

Ders.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992. (= C.-H.-Beck-Kulturwissenschaft).

Ders.: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.- In: Kultur und Gedächtnis. Hrsg. v. Jan Assmann u. Tonio Hölscher. Frankfurt a. M. 1988. (= stw; Bd. 724). S. 9-19.

Bachofen, Johann Jakob: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1859).- In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. IV. Hrsg. v. Karl Meuli. Basel 1954.

Badenberg, Nana: Art nègre. Picasso, Einstein und der Primitivismus.- In: Das Fremde: Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen. Hrsg. v. Alexander Honold u. Klaus R. Scherpe. Bern 2000 (= Zeitschrift für Germanistik; Beiheft 2). S. 219-247.

Baeumler, Alfred (Hrsg.): Was bedeutet Herman Wirth für die Wissenschaft? Unter Mitwirkung von Eugen Fehrle u. a. Leipzig 1932.

Bartels, Max: Die Medizin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medizin. Mit 175 Original-Holzschnitten im Text. Leipzig 1893. [Reprint der Originalausgabe].

Bassani, Ezio: Les œuvres illustrées dans *Negerplastik* (1915) et dans *Afrikanische Plastik* (1921).- In : Études Germaniques. H. 1. 1998. [Sonderheft ‚Carl Einstein‘]. S. 99-121.

Bassler, Moritz: „Ewigkeit der Accent“ – Benns und Einsteins Widmungsgedichte *Meer- und Wandersagen* und *Die Uhr*.- In: Gottfried Benn. Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matías Martínez. Göttingen 2007. S. 71-84.

Bastian, Adolf: Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1881.

Baumann, Günter: Weltkulturerbe. 150 Orte und Denkmale. Mit 150 Abbildungen sowie 41 Plänen und Risszeichnungen. Stuttgart 2010. (= rub; Bd. 18727).

Bendemann, Reinhard von: Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums.- In: Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge. Hrsg. v. Josef Pichler u. Christoph Heil. In Zusammenarbeit mit Thomas Klampfl. Darmstadt 2007. S. 105-129.

Berman, Russell A.: Der ewige Zweite. Deutschlands Sekundärkolonialismus.- In: Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Hrsg. v. Birthe Kundrus. Frankfurt a. M. u. a. 2003. S. 19-32.

Bezold, Carl: Ninive und Babylon. 4. Aufl. Bearb. v. Carl Frank. Mit 160 Abbildungen, darunter 6 mehrfarbigen Tafeln. Bielefeld u. Leipzig 1926. (= Monographien zur Weltgeschichte; Bd. 18).

Bibliothek Gottfried Benn. Bibliographisches Verzeichnis. Erstellt von Kirk Allison, erweitert und überarbeitet vom Deutschen Literaturarchiv Marbach. [Bestandsverzeichnis der Spezialsammlungen. Dichter- und Gelehrtenbibliothek. Redaktion: Nicolai Riedel. Stand: Dezember 2006].

Blanchère, Jean-Claude: Les Totems d'André Breton. Surréalisme et primitivisme littéraire. Paris 1996. (= Collection Critiques littéraires).

Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Erw. Ausg. Frankfurt a. M. 1962.

Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. Main 1979.

Bogner, Ralf Georg: Der Autor im Nachruf. Formen und Funktionen der literarischen Memorialkultur von der Reformation zum Vormärz. Tübingen 2006 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 111).

Bonus, Arthur: Vom neuen Mythos. [Ort] 1911.

Brode, Hanspeter: Studien zu Gottfried Benn I. Mythologie, Naturwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Café- und Inselmotive, Gehirnbeschreibung und Kulturkreislehre bei Benn.- In: DVjs 46. H. 4. 1972. S. 714-763.

Buddeberg, Else: Probleme um Gottfried Benn. Die Benn-Forschung 1950-1960. Stuttgart 1962.

Bürger, Jan: Benns Doppelleben oder Wie man sich selbst zusammensetzt. Marbach a. Neckar 2006. (= Marbacher Magazin; Bd. 113).

Büssgen, Antje: Glaubensverlust und Kunstautonomie. Über die ästhetische Erziehung des Menschen bei Friedrich Schiller und Gottfried Benn. Heidelberg 2006. (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Bd. 217).



Dies.: „Die Transzendenz der schöpferischen Lust“. Säkularisierungserfahrung und Kunst-Metaphysik bei Gottfried Benn.- In: Ästhetik, Religion, Säkularisierung. Bd. II: Die klassische Moderne. Hrsg. v. Silvio Vietta u. Stephan Porombka. Unter Mitarbeit von Sanne Zietzen. München 2009. S. 167-195.

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien (1860). Hrsg. v. Horst Günther. Mit zahlreichen Abbildungen. Frankfurt a. M., Leipzig 1997. (= Insel taschenbuch; Bd. 1982).

Burdorf, Dieter: Benn als Fest- und Gedenkredner.- In: Gottfried Benn – Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Hrsg. v. Matias Martínez. Göttingen 2007. S. 85-112.

Burke, Peter: Die „Annales“ im globalen Kontext. [Aus dem Englischen von Brigitte Rath].- In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 1. 1990. S. 9-24.

Burkert, Walter: Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes.- In: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Hrsg. v. Hans Poser. Berlin u. a. 1979. S. 16-39.

Buschan, Georg (Hrsg.): Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden. 2., vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Unter Mitwirkung von A[.] Byhan u. a. Stuttgart 1922.

Churchward, James: The Lost Continent of Mu. Motherland of Man. [Ort]. 1926.

Cornford, Francis Macdonald: Greek Natural Philosophy and Modern Science.- In: Background to Modern Science. Hrsg. v. [ ] Needham and [W.] Pegel. Cambridge 1938. S. 1-22.

Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek Basel entliehenen Bücher (1869-1879).- In: Nietzsche-Studien 23. 1994. S. 388-442.

Dähnhardt, Oskar (Hrsg.): Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 1. Leipzig u. Berlin 1903.

Därermann, Iris: Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie. München 2005.

Danzel, Theodor-Wilhelm: Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. Stuttgart 1924.

Danzel, Hedwig u. Theodor-Wilhelm (Hrsg.): Sagen und Legenden der Südsee-Insulaner. (Polynesien). Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= Kulturen der Erde: Materialien zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker).

De Vries, Jan: Forschungsgeschichte der Mythologie. Freiburg i.Br. 1961. (= Orbis Academicus; Bd. I,7).

Die Bibliothek Bertolt Brechts. Ein kommentiertes Verzeichnis. Hrsg. v. Bertolt-Brecht-Archiv, Akademie der Künste. Bearbeitet v. Erdmut Wizisla u. a. Frankfurt a. M. 2007.

Die Forschungsreise S. M. S. „Gazelle“ in den Jahren 1874 bis 1876 unter Kommando des Kapitäns zur See Freiherrn von Schleinitz. Hrsg. v. Hydrographischen Amt des Reichs-Marine-Amtes. III. Theil : Zoologie und Geologie. Mit 35 Tafeln. Berlin 1889.

Dienemann, Max: Von allerlei Büchern.- In: Der Morgen 4. H. 6. 1931. S. 592-601.

Diepgen, Paul: Die Grundlagen der Medizin im 19. Jahrhundert und ihre gegenwaertige Krise.- In: Deutsche Medizinische Wochenschrift 54. H. 52. 1928. S. 2171-2175.

Dierks, Manfred: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum *Tod in Venedig*, zum *Zauberberg* und zur *Joseph-Tetralogie*. Bern u. a. 1972. (= Thomas-Mann-Studien; Bd. 2).

Dietrich, Stephan: Die Domestizierung des Wilden. Figurationen des Primitivismus-Diskurses in der Weimarer Republik.- In: Musil-Forum. Studien zur Literatur der klassischen Moderne. Bd. 27. Hrsg. v. Matthias Luserke-Jaqui u. Rosmarie Zeller. Berlin u. New York 2003. S. 31-62.

Döring, Jörg u. Tristan Thielmann (Hrsg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld 2008.

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übers. v. Ludwig Schmidts. Frankfurt a. M. 1981. (= Theorie).

Dutt, Carsten: Ironische Temporalstruktur. Zur Reflexion des poetischen Exotismus in Gottfried Benns Gedicht *Ostafrika*.- In: Gottfried Benns Modernität. Hrsg. v. Friederike Reents. Göttingen 2007. S. 205-214.

Ebermayer, [Vorname]: Oeffentliches Gesundheitswesen. Die notwendige Bekämpfung der Kurpfuscherei.- In: Deutsche Medizinische Wochenschrift 53. H. 1. 1927. S. 29-30.

Eckel, Winfried: Benns Entdeckung des Geistes.- In: Interpretationen. Gedichte von Gottfried Benn. Hrsg. v. Harald Steinhagen. Stuttgart 1997. (= rub; Bd. 17501). S. 44-60.

Ehksam, Thomas: Spiel ohne Spieler. Gottfried Benns Essay *Zur Problematik des Dichterischen*. Kommentar und Interpretation. Zürich u. München 1986.

Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1980. (= stw; Bd. 126).

Ders.: Vorwort. Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen.- In: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter u. Israeliten. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade. Unveränd., reprogr. Nachdruck d. 1. Aufl. Darmstadt 1980. (= Quellen des alten Orients; Bd. 1). S. 9-34.

Esselborn, Hans: Atavismus und Modernität in Gottfried Benns Gedichten der zwanziger Jahre.- In: Wirkendes Wort 52. H. 3. 2002. S. 398-416.

Feest, Christian F. u. Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart 2001. (= Kröners Taschenausgabe; Bd. 380).

Feydy, Hélène: Le motif de l'île dans l'œuvre de Gottfried Benn.- In: Études Germaniques 48. 1993. S. 361-371.

Fick, Monika: Präsenz. Sinnesphysiologische Konstruktion und ästhetische Transformation der Wahrnehmung: am Beispiel von Przybyszewski, Benn und Rilke. In: Scientia Poetica 9. 2005. S. 114-135.

Dies.: Komm, Schöpfer Tod. Zum Verhältnis von Biologie und Dichtung bei Gottfried Benn.- In: DVjs 81. H. 2. 2007. S. 282-314.

Fiedermutz-Laun, Annemarie: Adolf Bastian (1826-1905).- In: Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 109-136.

Flacke-Knoch, Monika: Carl Einstein und Alfred Flechtheim. Vermutungen zu einer Wirkungsgeschichte. Köln 1988. [Sonderdruck aus dem Wallraff-Richartz-Jahrbuch. Bd. 48/48]. S. 473-484.

Fleckner, Uwe: Carl Einstein und sein Jahrhundert. Fragmente einer intellektuellen Biographie. Berlin 2006.

Ders.: Im Blick der Avantgarde. Afrikanische Kunst und ihre Rezeption im frühen 20. Jahrhundert.- In: Zwischen Charleston und Stehschritt. Schwarze im Nationalsozialismus. Hrsg. v. Peter Martin u. Christine Alonzo. Im Auftrag des NS-Dokumentationszentrums der Stadt Köln. Hamburg 2004. S. 213-226.

Ders. u. Thomas W. Gaetgens: „Schauend ändert man Menschen und Welt.“ Carl Einstein und die Kunst des 20. Jahrhunderts.- In: Carl Einstein: Werke. Berliner Ausgabe. Bd. 5: Die Kunst des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hermann Haarmann u. Klaus Siebenhaar. Bd. 5: Die Kunst des 20. Jahrhunderts. Hrsg. u. komm. v. Uwe Fleckner u. Thomas W. Gaetgens. Berlin 1996. S. 7-32.

Freitag, Benjamin: Vom armen Ure Vaeiko. Primitiver Konstruktivismus und Relativierung der Bezugssysteme in Gottfried Benns *Osterinsel*.- In: Gottfried Benn. Anthropologie und Ästhetik. Hrsg. v. Antje Büssgen. Berlin u. New York [im Druck bei de Gruyter].

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Einleitung von Mario Erdheim. 9., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2005. (= Psychologie Fischer; Bd. 10451).

Frobenius, Leo: Dokumente zur Kulturphysiognomik. Vom Kulturreich des Festlandes. Berlin 1923. (= Jahresreihe des Volksverbandes der Bücherfreunde; Reihe 5; Bd. 1).

Führer durch die Königlichen Museen zu Berlin. Die ethnologischen Abteilungen. Hrsg. im Auftrage des Generaldirektors. 17. Aufl. Berlin 1918.

Fuhrmann, Ernst: Tlinkit und Haida. Indianerstämme der Westküste von Nordamerika. Kultische Kunst und Mythen des Kulturkreises. 3. Aufl. Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= Kulturen der Erde: Material zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker; Bd. 22).

Gabel, Richard: Im Kaleidoskop. Tag- und Nachtstücke. [Ort] 1948.

Gann, Thomas: Gehirn und Züchtung. Gottfried Benns psychiatrische Poetik 1919 – 1933/34. Bielefeld 2007. (= Lettre).

Gess, Nicola: Sie sind, was wir waren. Literarische Reflexionen einer biologischen Träumerei von Schiller bis Benn.- In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 56. 2012. S. 107-125.

Dies.: Primitives Denken. Wilde, Kinder, und Wahnsinnige in der literarischen Moderne (Müller, Musil, Benn, Benjamin). Paderborn 2013.

Geulen, Eva: Gesetze der Form. Berlin 1933.- In: Die Souveränität der Literatur. Zum Totalitären der Klassischen Moderne 1900-1933. Hrsg. v. Uwe Hebekus u. Ingo Stöckmann. München u. a. 2008. S. 19-43.

Görres, Joseph von: Mythengeschichte der asiatischen Welt. Bd. 1: Hinterasiatische Mythen. Heidelberg 1810.

Goldberg, Oskar: Die Wirklichkeit der Hebräer. Wissenschaftliche Neuausgabe mit einem Geleitwort von Elasar Benyoetz und einem Nachwort von Roland Goetschel. Hrsg. von Manfred Voigts. Wiesbaden 2005. (= Jüdische Kultur; Bd. 14).

Grätz, Katharina: Palau, Ostafrika und die Osterinsel. Visionäre Erinnerungsorte in der Lyrik Gottfried Benns.- In: Der Deutschunterricht. N. F. H. 2. 2006. S. 39-48.

Dies.: Korallenchor und Matrosenpuff. Entwürfe des Exotischen bei Benn und Brecht.- In: Gottfried Benn – Bertolt Brecht. Das Janusgesicht der Moderne. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. a. Würzburg 2009. (= Klassische Moderne; Bd. 11). S. 131-152.

Graevenitz, Gerhard von: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit. Stuttgart 1987.

Graf, Fritz: Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne.- In: Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Hrsg. v. Fritz Graf. Stuttgart u. Leipzig 1993. (= Colloquium Rauricum; Bd. 3). S. 284-294.

Ders.: Griechische Mythologie. Eine Einführung. München u. Zürich 1985. (= Artemis-Einführungen; Bd. 16).

Grubauer, Albert: Celebes. Ethnologische Streifzüge in Südost- und Zentral-Celebes. Hagen i. W. u. Darmstadt 1923. (= Kulturen der Erde: Materialien zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker).

Gründer, Horst: Geschichte der deutschen Kolonien. 5., ergänzte u. verbesserte Aufl. Paderborn 2004. (= UTB S; Bd. 1332).

Gundel, Wilhelm: Stundengötter.- In: Hessische Blätter für Volkskunde 12. 1913. S. 100-131.

Haarmann, Harald: Universalgeschichte der Schrift. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M. u. New York 1991.

Hahn, Marcus: Assoziation und Autorschaft. Gottfried Benns Rönne- und Pameelen-Texte und die Psychologen Theodor Ziehens und Semi Meyers.- In: DVjs 80. H. 2. 2006. S. 245-316.

Ders.: Die Stellung des Gehirns im Leben. Gottfried Benn und die philosophische Anthropologie Max Schelers.- In: Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik. Hrsg. von Ulrich Bröckling u.a. Tübingen 2004. (= Literatur und Anthropologie; Bd. 20). S. 87-110.

Ders.: Tonfilm, Trance, Totaler Krieg. Gottfried Benns primitivistische Religionsphysiologie und King Vidors Film *Hallelujah*.- In: Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne. Hrsg. v. Marcus Hahn u. Erhard Schüttpelz. Bielefeld 2009. (= Medienumbrüche; Bd. 39). S. 227-249.

Ders.: Gottfried Benn und das Wissen der Moderne. Göttingen 2011. [Bd. 1: 1905-1920; Bd 2: 1921-1932].

Hall, Anja: Paradies auf Erden? Mythenbildung als Form von Fremdwahrnehmung. Der Südsee-Mythos in Schlüsselphasen der deutschen Literatur. Würzburg 2008. (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 638).

Hanisch, Carola: Loch im Kopf.- In: Abenteuer Archäologie. H. 1. 2005. S. 50-55.

Hanna, Christian M.: Gottfried-Benn-Bibliographie. Sekundärliteratur 1957-2003. Unter Mitarbeit v. Ruth Winkler. Berlin 2006.

Harrison, Jane Ellen: Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge 1903.

Dies.: Reminiscences of a Student's Life. London 1925.

Hederich, Benjamin: Gründliches mythologisches Lexikon. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Gletisch, 1770. Darmstadt 1986.

Herrmann, Karin: Poetologie des Erinnerens. Ernst Meisters lyrisches Spätwerk. Göttingen 2008.

Hesse, Hermann: Die Plastik der Neger. Karl Einstein: Negerplastik. Leipzig, Verlag der weißen Bücher.- In: Beilage zur Vossischen Zeitung vom 30. Juli 1915. Zitiert nach: Carl Einstein: Werke. Bd. 1: 1908-1918. Hrsg. v. Rolf-Peter Baacke unter Mitarbeit v. Jens Kwasny. S. 505f.

Hillebrand, Bruno: „Steigern Sie Ihre Augenblicke!“ Die nihilistische Metaphysik der Leere.- In: Ders.: Ästhetik des Augenblicks. Der Dichter als Überwinder der Zeit. Von Goethe bis heute. Göttingen 1999. (= Kleine Reihe V & R; Bd. 4011). S. 125-137.

Hinck, Walter: Stationen der deutschen Lyrik. Von Luther bis in die Gegenwart. 100 Gedichte mit Interpretationen. Göttingen 2001.

Hölder, Helmut: Geologie und Paläontologie. In Texten und ihrer Geschichte. Freiburg, München 1960. (= Orbis Academicus; Bd. 2/11).

Hof, Holger: Montagekunst und Sprachmagie. Zur Zitiertechnik in der essayistischen Prosa Gottfried Benn. Aachen 1997. (= Sprache & Kultur).

Holbeche, Brian: Gottfried Benn's *Palau*.- In: Seminar 22. H. 1. 1986. S. 312-323.

Hollender, Martin (Hrsg.): „Denn eine Staatsbibliothek ist, bitte sehr! kein Vergnügungsetablissemang.“ Die Berliner Staatsbibliothek in der schönen Literatur, in Memoiren, Briefen und Bekenntnissen namhafter Zeitgenossen aus fünf Jahrhunderten. Berlin 2008. (= Beiträge aus der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz; Bd. 25).

Horkheimer, Max: Gutachterliche Stellungnahme.- In: Das Frobenius-Institut an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Frankfurt a. M. 1954. S. 11.

Huber-Thoma, Erich: Die triadische Struktur in der Lyrik Gottfried Benns. Würzburg 1983. (= Epistemata; Würzburger wissenschaftliche Schriften; Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 16).

Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos. München 1985.

Hülshörster, Christian: Thomas Mann und Oskar Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer*. Frankfurt a. M. 1999. (= Thomas-Mann-Studien; Bd. 21).

Jamme, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt 1991.

Jander, Simon: Die Poetisierung des Essays. Rudolf Kassner, Hugo von Hofmannsthal, Gottfried Benn. Heidelberg 2008. (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3; Bd. 257).

Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.

Jolles, André: Einfache Formen. Mit Genehmigung des Verlages Max Niemeyer, Tübingen, aus dem Neudruck nach der 1. Ausgabe (Halle 1930). Tübingen 1962.

Jütte, Robert: Geschichte der alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute. München 1996.

Kapraun, Carolina: „O gieb in Giftempfängnis das Ich, dem Ich vorbei.“ Das poetologische Konzept des „Rausches“ bei Gottfried Benn.- In: Gottfried Benn (1886-1956). Studien zum Werk. Hrsg. v. Walter Delabar und Ursula Kocher. Bielefeld 2007. (= Moderne-Studien; Bd. 2). S. 63-83.

Kaufmann, Doris: „Primitivismus“. Zur Geschichte eines semantischen Feldes 1900 bis 1930.- In: Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900-1933. Hrsg. v. Wolfgang Hardtwig. München 2007. S. 425-448.

Kirchdörfer-Boßmann, Ursula: „Eine Pranke in den Nacken der Erkenntnis“. Zur Beziehung von Dichtung und Naturwissenschaft im Frühwerk Gottfried Benns. St. Ingbert 2003. (= Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft 79).

Klotz, Marcia: The Weimar Republic. A Postcolonial State in a Still-Colonial World.- In: Germany' Colonial Pasts. Hrsg. v. Eric Ames u. a. Lincoln (Nebraska) 2005. S. 135-147.

Koebner, Thomas: Das verlorene Paradies. Fünf Bemerkungen zum Südsee-Traum in der Literatur. Walter Hinck zum 60. Geburtstag.- In: Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literatur 18. 1983. S. 21-38.

Koepping, Klaus-Peter: Edward Sapir (1884-1939) und Benjamin Lee Whorf (1897-1941).- In: Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 198-225. [Anmerkungen S. 342-347].

Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München 1993.

Ders.: Mythos und Magie in der *Dialektik der Aufklärung*. Die ethnologischen und religionswissenschaftlichen Quellen.- In: Gelebte Religionen. Untersuchungen zur religiösen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Hildegard Piegeler u. a. Würzburg 2004. S. 255-268.

Koloff, [A.]: Die sagenhafte symbolische Tiergeschichte des Mittelalters.- In Historisches Taschenbuch. 4. Folge. Bd. 8. Hrsg. v. Friedrich von Raumer. Leipzig 1867. [S.].

Krämer-Bannow, Elisabeth: Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee. Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908-1909. Berlin 1916.

Kramer, Fritz: Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1977.

Kraus, Friedrich: Geschichte und Wesen des Konstitutionsproblems.- In: Archiv für Frauenkunde und Eugenik, Sexualbiologie und Vererbungslehre 9. [Jahr]. S. 81-95.

Ders.: Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person. Klinische Syzygiologie. [2 Teile]. Leipzig 1919 u. 1926.

Krieger, Kurt (Hrsg.): 100 Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Im Auftrage des Museums für Völkerkunde Berlin. Berlin 1973. (= Baessler-Archiv; N.F. 21).

Krusche, Dietrich: Palau – Verführung der Ferne. Zu dem Motivkomplex „Außer-Europa“ in der Lyrik Gottfried Benns.- In: Ders.: Literatur und Fremde. Zur Hermeneutik kulturräumlicher Distanz. München 1985. S. 59-71.

Ders.: Nirgendwo und anderswo. Zur utopischen Funktion des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literaturgeschichte.- In: Hermeneutik der Fremde. Hrsg. v. Dietrich Krusche u. Alois Wierlacher. München 1990. S. 143-174.

Ders.: Utopie und Allotopie. Zur Geschichte des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literatur.- In: Jb. Deutsch als Fremdsprache 11. 1985. S. 131-156.

Küchler-Williams, Christiane: Südsee, Sex und Frauen im Diskurs des 18. Jahrhunderts.- In: Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Hrsg. v. Hans-Jürgen Lüsebrink. Göttingen 2006. (= Das achtzehnte Jahrhundert; Supplementa; Bd. 11). S. 302-325.

Künkel, Hans: Das große Jahr. Der Mythos von den Weltzeitaltern. Jena 1922.

Küster, Bärbel: Matisse und Picasso als Kulturreisende. Primitivismus und Anthropologie um 1900. Berlin 2003.

Lausberg, Heinrich: Ernst Robert Curtius (1886-1956). Aus dem Nachlaß hrsg. u. eingeleitet von Arnold Arens. Stuttgart 1993.

Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hrsg., mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Christian Köhnke. Hamburg 2003. (= Philosophische Bibliothek; Bd. 551).

Leo, Heinrich: Signatura temporis. Berlin 1848.



Lethen, Helmut: Der Sound der Väter. Gottfried Benn und seine Zeit. Berlin 2006.

Ders.: Gelegentlich auf Wasser sehn. Benns Inseln.- In: Zeitschrift für Ideengeschichte 2. H. 4. 2008. S. 45-53.

Leupoldt, Johann Michael: Allgemeine Geschichte der Heilkunde. Erlangen 1825.

Lichtenthaeler, Charles: Geschichte der Medizin. Die Reihenfolge ihrer Epochen-Bilder und die treibenden Kräfte ihrer Entwicklung. Ein Lehrbuch für Studenten, Ärzte, Historiker und geschichtlich Interessierte. 2 Bände. Bd. 1: Vorgeschichte, Antike und Mittelalter. 3., verbesserte u. ergänzte Auflage. Köln 1982.

Liebert, Arthur: Mythos und Kultur.- In: Kantstudien 27. H. 3. 1922. S. 399-445.

Liek, Erwin: Die Entseelung der Heilkunde.- In: Münchener Medizinische Wochenschrift 72. H. 36. 1925. S. 1520-1521.

Ders.: Der Arzt und seine Sendung. Gedanken eines Ketzers. 2. Aufl. München 1926.

Lindner, Martin: Die Pathologie der Person. Friedrich Kraus' Neubestimmung des Organismus am Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin u. Diepholz 1999.

Lloyd, Jill: Alfred Flechtheim. Ein Sammler außereuropäischer Kunst. [Übersetzung: Maria Kreutzer].- In: Alfred Flechtheim. Sammler, Kunsthändler, Verleger. Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Düsseldorf vom 20. September bis 1. November 1987 sowie im Westfälischen Landesmuseum vom 29. November 1987 bis 17. Januar 1988. Hrsg. v. Hans Albert Peters. Düsseldorf 1987. (= 1937. Europa vor dem 2. Weltkrieg). S. 33-35.

Löw, Luitgard: Völkische Deutungen prähistorischer Sinnbilder. Herman Wirth und sein Umfeld.- In: Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert. Hrsg. v. Uwe Puschner u. G. Ulrich Großmann. Darmstadt 2009. (= Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums; Bd. 29). S. 214-232.

Lohner, Edgar: Kommentar zu Gottfried Benns Gedicht *Osterinsel*.- In: Gottfried Benn: Lyrik und Prosa, Briefe und Dokumente. Eine Auswahl. Hrsg. v. Max Niedermayer. Wiesbaden 1962. S. LXIX-LXXVII.

Lüth, Paul: Hat Gottfried Benn den Ärzten heute noch etwas zu sagen? Erinnerungen an eine Begegnung. 3 Abb. Stuttgart 1986.

Luft, Sebastian: Einleitung des Herausgebers.- In: Edmund Husserl: Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Hrsg. v. Sebastian Luft. Dordrecht 2002. (= Husserliana; Bd. 34). S. XVII-LI.

Lugowski, Clemens: Die Form der Individualität im Roman. Studien zur inneren Struktur der frühen deutschen Prosaerzählung. Berlin 1932. (= Neue Forschung; Bd. 14). [wiederabgedruckt als: Clemens Lugowski: Die Form der Individualität im

Roman. Mit einer Einleitung von Heinz Schlaffer. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1994. (= stw; Bd. 151).]

Lux, Thomas: Krankheit und ihre kulturellen Dimensionen. Ein ideengeschichtlicher Abriss.- In: Ders. (Hrsg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin, Medizinethnologie, Medical Anthropology. Berlin 2003. S. 145-176.

Lyon, James K. und Craig Inglis: Konkordanz zur Lyrik Gottfried Benns. Hildesheim u. New York 1971.

Malinowski, Bronislaw: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. [Übersetzt von Eva Krafft-Bassermann]. Frankfurt a. M. 1973. (= *Conditio humana*).

Ders.: Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. Mit einem Vorwort von James G. Frazer. Aus dem Englischen v. Heinrich Ludwig Herdt. Hrsg. v. Fritz W. Kramer. Frankfurt a. M. 1979.

Marschall, Wolfgang (Hrsg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. München 1990.

Martínez, Matías (Hrsg.): Gottfried Benn. Wechselspiele zwischen Biographie und Werk. Göttingen 2007.

Mauss, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie.- In: Ders.: Soziologie der Anthropologie. Bd. 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss hrsg. Übersetzt von Henning Ritter. München 1974. (= *Hanser Anthropologie*). S. 43-179.

Mayer, Michael: „Tropen gibt es nicht.“ Dekonstruktion des Exotismus. Bielefeld 2010.

Mehigan, Tim u. Alan Corkhill (Hrsg.): Raumlektüren. Der Spatial Turn und die Literatur der Moderne. Bielefeld 2013.

Melcher, Ralph (Hrsg.): Die Brücke in der Südsee. Exotik der Farbe. Mit Beiträgen von Lorenz Dittmann u. a. Ostfildern-Ruit 2005. [Katalog zur Ausstellung des Saarlandmuseums Saarbrücken vom 22.10.2005 bis 8.01.2006].

Meyer, Eduard: Geschichte des Altertums. Erster Band, erste Hälfte: Einleitung. Elemente der Anthropologie. 8. Auflage. Sonderausgabe Hrsg. v. Hans Erich Stier. Darmstadt 1981. [dem reprografischen Nachdruck liegt die 3. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1910, zugrunde].

Meyer, Theo: Geist und Kunst bei Gottfried Benn. - In: Geist und Literatur. Modelle in der Weltliteratur von Shakespeare bis Celan. Hrsg. v. Edith Düsing u. Hans-Dieter Klein. Mit einer Einleitung v. Annette und Linda Simonis. Würzburg 2008. S. 241-283.

Michel, Ernst: Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion. [Ort] 1919.

Miller, Gerlinde F.: Die Bedeutung des Entwicklungsbegriffs für Menschenbild und Dichtungstheorie bei Gottfried Benn. New York u. a. 1990. (= New York University Ottendorfer Series; N. F.; Bd. 29).

Mohler, Armin: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. 3., um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt 1989.

Mühlebein, Hans: Wirths Aufgang der Menschheit.- In: Herman Wirth: Der Fall Herman Wirth oder Das Schicksal des Schöpfertums. Ein Bericht. Jena 1929. S. 11-19.

Müller, Ernst: Mythos/mythisch/Mythologie.- In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hrsg. v. Karlheinz Barck u.a. Bd.4: Medien – Populär. Stuttgart/Weimar 2002. S. 309-346.

Müller, Heinrich Dietrich: Mythologie der griechischen Stämme. Zweiter Theil. Erste Abtheilung. Göttingen 1861.

Müller, Karl Otfried: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Mit einer antikritischen Zugabe. Göttingen 1825. [Reprographie Darmstadt 1970].

Müller-Walbaum, Wilhelm: Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen. Wien u. Leipzig 1920.

Münzel, Mark: Art. Lucien Lévy-Bruhl.- In: Hauptwerke der Ethnologie. Hrsg. v. Christian F. Feest u. Karl-Heinz Kohl. Stuttgart 2001. (= Kröners Taschenausgabe; Bd. 380). S. 250-255.

Neuburger, Max: Einleitung.- In: Die vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin. Zwei Bände. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten hrsg. v. Oskar von Hovorka u. Adolf Kronfeld. Stuttgart 1908-09. Bd. 1. S. XIII-XXIII.

Neundorfer, German: Ekphrasis in Carl Einsteins *Negerplastik*.- In: Carl-Einstein-Kolloquium 1998. Carl Einstein in Brüssel: Dialoge über Grenzen / Carl Einstein à Bruxelles: dialogues par-dessus les frontières. Hrsg. v. Roland Baum u. Hubert Roland. Frankfurt a. M. 2001. (= Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft; Bd. 22). S. 49 - 64.

Nioradze, Georg: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Mit 64 Abbildungen im Text und auf Tafeln und 1 Karte. Stuttgart 1925.

Okuda, Osamu: Kunst als „Projektion aus dem überdimensionalen Urgrund“. Über den Okkultismus bei Paul Klee.- In: Esoterik am Bauhaus. Revision der Moderne? Hrsg. v. Christoph Wagner. Regensburg 2009. (= Regensburger Studien zur Kunstgeschichte; Bd. 1). S. 88-107.

Otto, Walter F.: Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert [1934].- In: Ders.: Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Darmstadt 1975. S. 211-225.

Penkert, Sibylle: Carl Einstein. Beiträge zu einer Monographie. Göttingen 1969. (= Palaestra; Bd. 255).

Dies.: Vom Afrokubismus zum Mythendiskurs „informe“. Zu Carl Einsteins *Negerplastik*.- In: Protomodern. Künstlerische Formen überlieferter Gegenwart. Hrsg. v. Carola Hilmes u. Dietrich Mathy. Bielefeld 1996. S. 127 - 142.

Peters, Hans Albert (Hrsg.): Alfred Flechtheim. Sammler, Kunsthändler, Verleger. Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Düsseldorf vom 20. September bis 1. November 1987 sowie im Westfälischen Landesmuseum vom 29. November 1987 bis 17. Januar 1988. Düsseldorf 1987. (= 1937. Europa vor dem 2. Weltkrieg)

Pickerodt, Gerhart: Art. Exotismus.- In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Fricke u. a. hrsg. v. Klaus Weimar. Bd. 1: A – G. Redaktion: Moritz Baßler. 3., neubearb. Aufl. Berlin u. New York 1997. S. 544-546.

Poser, Hans: Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos.- In: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Hrsg. v. Hans Poser. Berlin, New York 1979. S. V-XI.

Preuss, Konrad Theodor: Die Neuaufstellung des Museums für Völkerkunde. Allgemeine Bemerkungen.- In: Berliner Museen 47. H. 4. 1926. S. 67-72.

Ders.: Besprechung von Herman Wirths *Aufgang der Menschheit*.- In: Zeitschrift für Ethnologie 64. 1932. S. 152.

Quack, Anton: Heiler, Hexer und Schamanen. Die Religion der Stammeskulturen. Darmstadt 2004.

Quenstedt Werner u. Manfred Schröter: Art. Dacqué, Edgar Viktor August.- In: NDB 3. 1957. S. 465-467.

Raabe, Paul u. Ludwig Greve (Hrsg.): Expressionismus. Literatur und Kunst 1910-1923. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N. vom 8. Mai bis 31. Oktober 1960. Marbach a. N. 1960. (= Sonderausstellungen des Schiller-Nationalmuseums; Bd. 7).

Reents, Friederike: „Ein Schauern in den Hirnen“. Gottfried Benns *Garten von Arles* als Paradigma der Moderne. Göttingen 2009.

Reif, Wolfgang: Zivilisationsflucht und literarische Wunschträume. Der exotistische Roman im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1975.

Ders.: Exotismus und Okkultismus.- In: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 9: 1918-1945. Hrsg. v. Alexander v. Bormann u. Horst Albert Glaser. Reinbek b. Hamburg 1983. S. 155-167.

Reininger, Anton: Die manipulierte Regression. Benns Lyrik der zwanziger Jahre.- In: Studi Germanici. N. S. 23. 1985. S. 179-200.

Reupke, Hansjörg: Zur Geschichte der Ausübung der Heilkunde durch nichtapprobierte Personen in Hamburg von den Anfängen bis zum Erlaß des „Heilpraktikergesetzes“ im Jahre 1939. Herzogenrath 1987. (= Studien zur Medizin-, Kunst und Literaturgeschichte; Bd. 16).

Riedel, Wolfgang: Endogene Bilder. Anthropologie und Poetik bei Gottfried Benn.- In: Poetik der Evidenz. Die Herausforderung der Bilder für die Literatur um 1900. Hrsg. v. Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Riedel u. Sabine Schneider. Würzburg 2005. S. 163-201.

Ders.: Archäologie des Geistes. Theorien des wilden Denkens um 1900.- In: Das schwierige neunzehnte Jahrhundert. Festschrift Eda Sagarra. Hrsg. v. Jürgen Barkhoff, Gilbert Carr u. Roger Paulin. Tübingen 2000. (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 77) S. 467-485.

Ders.: Ursprache und Spätkultur. Poetischer Primitivismus in der österreichischen Literatur der Klassischen Moderne (Hofmannsthal, Müller, Musil).- In: Europäische Begegnungen. Um die schöne blaue Donau. Hrsg. v. Stefan Krimm u. Martin Sachse. München 2003. (= Acta Ising 2002). S. 182-202.

Ders.: „Homo Natura“. Literarische Anthropologie um 1900. Berlin u. New York 1996.

Roland, Hubert: Die deutsche literarische „Kriegskolonie“ in Belgien 1914-1918. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-belgischen Literaturbeziehungen 1900-1920. Berlin u. a. 1999. (= Contact; Bd. 26).

Routledge, Katherine: The Mystery of Easter Island. The Story of an Expedition. London 1919.

Rubin, William (Hrsg.): Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts. München 1984.

Ders.: Der Primitivismus in der Moderne. Eine Einführung.- In: Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts. Hrsg. v. William Rubin. München 1984. S. 9-91.

Rumold, Rainer: Carl Einstein. Sprachkrise und gescheitertes Experiment „absoluter“ Dichtung. Zur Evolution des „halluzinatorisch-konstruktiven Stils“ (Benn).- In: Erkennen und Deuten. Essays zur Literatur und Literaturtheorie. Edgar Lohner in

memoriam. Unter Mitarbeit zahlr. Fachgelehrter hrsg. v. Martha Woodmansee u. Walter F. W. Lohnes. Berlin 1983. S. 254-272.

Schärf, Christian: Hahn, Marcus: Gottfried Benn und das Wissen der Moderne.- In: FAZ vom 29.05.2012. S. 30.

Schelling, Friedrich: Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.- In: Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift 5. 1793. S. 1-68.

Schippers, Björn: Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Frobenius-Instituts.- In: Gestalter und Gestalten. 100 Jahre Ethnologie in Frankfurt am Main. Hrsg. v. Karl-Heinz Kohl und Editha Platte. Frankfurt a. M. 2006. S. 241-256.

Schlesier, Renate: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a.M. 1994. (= Fischer Wissenschaft; Bd. 11924).

Schliemann, Heinrich: Trojanische Alterthümer. Bericht über die Ausgrabungen in Troja. Leipzig 1874.

Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Göttingen 1968. (= Palaestra; Bd. 226).

Schraml, Wolfgang: Relativismus und Anthropologie. Studien zum Werk Robert Musils und zur Literatur der zwanziger Jahre. München 1994. (= Grenzen und Horizonte).

Schröder, Jürgen: Späte Lyrik und Lyriktheorie.- In: Ders.: Gottfried Benn und die Deutschen. Studien zu Werk, Person und Zeitgeschichte. Tübingen 1986. S. 58-72.

Schröter, Manfred: Die Geistesgebiete des Verlags R. Oldenbourg. 1858-1958. Eine wissenschaftsgeschichtliche Ueberschau. München 1958.

Schüttpelz, Erhard: Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870-1960). München 2005.

Schultz, Joachim: Wild, irre und rein. Wörterbuch zum Primitivismus der literarischen Avantgarden in Deutschland und Frankreich zwischen 1900 und 1940. Gießen 1995.

Ders.: Art. *Negerkunst* und *Primitivismus*.- In: Metzler Lexikon Avantgarde. Hrsg. v. Hubert van den Berg u. Willi Fährnders. Stuttgart, Weimar 2009. S. 221f. u. 266f.

Schweinitz, Graf von u. a. (Hrsg.): Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Amtlicher Bericht über die deutsche Kolonialausstellung. Berlin 1897.

Siemon, Johann: Einstein und Benn. Geschichte einer Entfernung?- In: Carl-Einstein-Kolloquium 1994. Hrsg. v. Klaus H. Kiefer. Frankfurt a. M. u. a. 1996. (= Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft; Bd. 16). S. 89-104.

Simonis, Annette: Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur. Köln u.a. 2001. (= Kölner Germanistische Studien; N. F. Bd. 2).

Smith, Gary: „Die Zauberjuden“. Walter Benjamin, Gershom Sholem, and Other German-Jewish Esoterics between the World Wars.- In: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 4. 1995. S. 227-243.

Soerensen, Nele Poul: Mein Vater Gottfried Benn. Wiesbaden u. München 1960.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 2: Welthistorische Perspektive. 63. bis 68. Aufl. München 1923.

Sprenkel, Peter: Darwin in der Poesie. Spuren der Evolutionslehre in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Würzburg 1998.

Steinhagen, Harald (Hrsg.): Interpretationen. Gedichte von Gottfried Benn. Stuttgart 1997. (= rub; Bd. 17501).

Steinthal, Heymann: Mythos und Religion. Berlin 1870. (= Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge; Bd. 97).

Stöwesand, [J.]: Das Mysterium der Sprache Gottes im Menschen oder der Glaube in seiner Wahrheit. Gotha 1857.

Stolberg, Michael: Die Harnschau. Eine Kultur- und Alltagsgeschichte. Köln u.a. 2009.

Storch, Alfred: Art. Primitives Seelenleben (archaisch-urtümliche Daseins- und Erlebnisformen).- In: Handwörterbuch der medizinischen Psychologie. Unter Mitarbeit von Fachgenossen hrsg. v. Karl Birnbaum. Leipzig 1930. S. 409-417.

Straube, Helmut: Leo Frobenius (1873-1938).- In: Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. Mit 16 Porträts und 1 Abbildung. Hrsg. v. Wolfgang Marschall. München 1990. S. 151-170.

Strohschneider, Peter: Art. Alterität.- In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Gemeinsam mit Harald Frick u. a. hrsg. v. Klaus Weimar. Bd. 1: A – G. Berlin u. New York 1997. S. 58f.

Struck, Wolfgang: Die Eroberung der Phantasie. Kolonialismus, Literatur und Film zwischen deutschem Kaiserreich und Weimarer Republik. Göttingen 2010. (= Palaestra; Bd. 333).

Ders.: Allegorische Musealisierung. Carl Einsteins afrikanische Mythologie.- In: Allegorie. Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre. Hrsg. v. Eva Horn u. Manfred Weinberg. Opladen u. Wiesbaden 1998. (= Kulturwissenschaftliche Studien zur deutschen Literatur). S. 261-273.

Südsee-Plastiken. [Katalog zur Ausstellung in der Galerie Flechtheim, Berlin, Mai 1926, im Zürcher Kunsthhaus, Juni 1926, und in der Galerie Flechtheim, Düsseldorf, August 1926]. Mit 30 Abbildungen. Berlin 1926. (= Veröffentlichungen des Kunstarchivs; Bd. 5).

Sydow, Eckart von: Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit. Berlin 1923. (= Propyläen-Kunstgeschichte; Bd. 1).

Thurnwald, Richard: Art. Ethnologie und Religion.- In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 2: E-H. 2., völlig Neubearb. Aufl. Tübingen 1928. S. 392-395.

Tillich, Paul: Art. Mythos und Mythologie. I. Mythos, begrifflich und religionspsychologisch.- In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 2., völlig Neubearb. Aufl. Bd. 4: Mi – R. Tübingen 1930. Sp. 363-370.

Troeltsch, Ernst: Logos und Mythos in Theologie und Religionswissenschaft.- In: Logos 4. 1913. S. 18.

Tylor, Edward B.: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Religion, Kunst und Sitte. 2 Bde. Leipzig 1873.

Uerlings, Herbert: Exotismus – Kunst – Geschlecht. Zu einer Konstellation bei Picasso, Benn und Lasker-Schüler.- In: Geschlechter-Räume. Konstruktion von ‚gender‘ in Geschichte, Literatur und Alltag. Hrsg. v. Margarete Hubrath. Köln 2001. (= Literatur – Kultur – Geschlecht. Große Reihe; Bd. 15). S. 194-207.

Unger, Erich: Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931. Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg 1992.

Usener, Hermann: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung [1896]. Mit Geleitworten von Martin P. Nilsson und Eduard Norden. 4., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M. 2000.

Van Gennep, Arnold: Was ist Mythos?.- In: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 4. 1910. Sp. 1169.

Van Hoorn, Tanja: Weinhaus Wolf. Gottfried Benns ‚Spätlese‘.- In: Jb. d. dt. Schillergesellschaft 53. 2009. S. 292-317.

Vierkandt, Alfred: Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig 1896.

Virchow, Rudolf: Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre. Berlin 1858.

Voigts, Manfred: Erich Unger.- In: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg. v.



Andreas B. Kilcher u. Otfried Fraisse unter Mitarbeit v. Yossef Schwartz. Stuttgart u. Weimar 2003. S. 376-378.

Ders.: Jüdisches Denken im Frühexpressionismus. Oskar Goldberg und Erich Unger im Zeichen Friedrich Nietzsches.- In: Jüdischer Nietzscheanismus. Hrsg. v. Werner Stegmaier u. Daniel Krochmalnik. Berlin u. New York 1997. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 36). S. 168-187.

Wagner, Christoph: Johannes Itten und die Esoterik. Ein Schlüssel zum frühen Bauhaus?- In: Esoterik am Bauhaus. Revision der Moderne? Hrsg. v. Christoph Wagner. Regensburg 2009. (= Regensburger Studien zur Kunstgeschichte; Bd. 1). S. 108-149.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf.- In: Ders.: Gesamtausgabe. Hrsg. v. Horst Baier u.a. Abt. I: Schriften und Reden. Bd. 17: Wissenschaft als Beruf (1917/1919). Politik als Beruf (1919). Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992.

Wegmann, Thomas: Störende Parasiten, gestörte Wirte? Über Gottfried Benns medizinische Anthropologie und Ästhetik.- In: Text + Kritik 44: Gottfried Benn. 3. Aufl. Neufassung. 2006. S. 83-95.

Weigelt, Klaus: Ernst Wiecherts Rede an die Jugend.- In: Von bleibenden Dingen. Über Ernst Wiechert und sein Werk. Hrsg. v. Bärbel Beutner u. Hans-Martin Pleßke. Frankfurt a. M. 2002. (= Schriften der Internationalen Ernst-Wiechert-Gesellschaft; Bd. 3). S. 59-86.

Weiss, Judith Elisabeth: Der gebrochene Blick. Primitivismus, Kunst, Grenzverwirrungen. Berlin 2007.

Wellershoff, Dieter: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde. Eine Studie über den Problemgehalt seines Werkes. Köln u. a. 1958. (= Ullstein Buch; Bd. 499).

Werkmeister, Sven: Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900. München 2010.

Ders.: Die Faszination des Primitiven. Anmerkungen zur Diskursgeschichte der Faszination in Ethnologie und Psychologie der Moderne.- In: Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweiten eines Begriffs. Hrsg. v. Andy Hahnemann u. Björn Weyand. Frankfurt a. M. u. a. 2009. S. 109-118.

Wesolowski, Tilmann: Verleger und Verlagspolitik. Der Wissenschaftsverlag R. Oldenbourg zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 2010. (= Studien zur modernen Verlagsgeschichte und Wissensproduktion; Bd. 1).

Wilhelm, Friedrich: Gottfried Benns Briefe an den Indologen Heinrich Zimmer.- In: Benn Jahrbuch 2. 2004. S. 15-34.

Williams, Rhys W.: Primitivism in the Works of Carl Einstein, Carl Sternheim and Gottfried Benn.- In: Journal of European Studies 13. H. 4. 1983. S. 247-267.

Wirth, Herman: Der Fall Herman Wirth oder Das Schicksal des Schöpfertums. Ein Bericht. Jena 1929.

Ders.: Die Entdeckung der nordischen Urreligion.- In: Die Sonne. Monatsschrift für nordische Weltanschauung und Lebensgestaltung. H. 5. 1928. S. 297-303.

Ders.: Was heißt deutsch? Ein urgeistesgeschichtlicher Rückblick zur Selbstbesinnung und Selbstbestimmung. Mit 17 Bild- und Schrifttafeln. Jena 1931. (= Veröffentlichung der Herman-Wirth-Gesellschaft).

Wodtke, Friedrich Wilhelm: Die Antike im Werk Gottfried Benns. Wiesbaden 1963.

Wolfskehl, Karl: Geistige Strömungen der Zeit.- In: Europäische Revue 4. H. 5. 1928. S. 356ff.

Wood, Douglas Kellogg: Art. F. M. Cornford.- In: Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia. Hrsg. v. D. K. Wood. New York u. a. 1990. S. 23-36.

Wübben, Yvonne: „Ein Bluff für den Mittelstand“. Gottfried Benn und die Hirnforschung.- In: Text + Kritik 44: Gottfried Benn. 3. Aufl. Neufassung. 2006. S. 71-83.

Wundt, Wilhelm: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Zweiter Band: Mythos und Religion. Mit 53 Abbildungen im Text. Leipzig 1905.

Ders.: Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Leipzig 1912.

Wuttke-Groneberg, Walter: „Kraft im Schlagen – Kraft im Ertragen!“ Medizinische Reformbewegung und Krise der Schulmedizin in der Weimarer Republik.- In: Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Hrsg. v. Hubert Cancik. Düsseldorf 1982. (= Patmos Paperback). S. 277-300.

Zillmer, Hans-Joachim: Darwins Irrtum. Vorsintflutliche Funde beweisen: Dinosaurier und Menschen lebten gemeinsam. München 1998.

Zimmermann, Reinhard: Der Bauhaus-Künstler Kandinsky – ein Esoteriker?- In: Johannes Itten, Wassily Kandinsky, Paul Klee. Das Bauhaus und die Esoterik. Katalog zur Ausstellung im Gustav-Lübcke-Museum Hamm vom 28. August 2005 bis 8. Januar 2006 und im Museum im Kunstspeicher Würzburg vom 22. Januar bis 22. April 2006. Hrsg. v. Christoph Wagner in Zusammenarbeit mit Ellen Schwinzer. S. 47-55.

Zinser, Hartmut: Mantik.- In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hrsg. v. Hubert Cancik u.a. Bd. 4: Kultbild – Rolle. Stuttgart u.a. 1998. S. 109-113.

Ziolkowski, Theodore: Der Hunger nach dem Mythos. Zur seelischen Gastronomie der Deutschen in den Zwanziger Jahren.- In: Die sogenannten Zwanziger Jahre. First Wisconsin Workshop. Hrsg. v. Reinhold Grimm u. Jost Hermand. Bad Homburg v. d. H. u. a. 1970. (= Schriften zur Literatur; Bd. 13). S. 169-201.

## **F. Online-Ressourcen**

<http://www.archive.org/>

[Portal digitalisierter Literatur].

<http://www.bibleserver.com/>

[digitale Vollaussagen der Bibel].

<http://books.google.com/>

[Portal digitalisierter Literatur].

<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/nav/index/title/>

[Datenbank mit jüdischen Periodika].

<http://www.frobenius->

[institut.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=134&Itemid=119](http://www.frobenius-institut.de/index.php?option=com_content&view=article&id=134&Itemid=119)

[Liste ehemaliger Mitarbeiter des Frobenius-Instituts].

<http://www.ub.bildarchiv-dkg.uni-frankfurt.de/Bildprojekt/Lexikon/lexikon.htm>

[Deutsches Koloniallexikon. 3 Bde. Hrsg. v. Heinrich Schnee. Leipzig 1920].

[http://edoc.hu-berlin.de/ebind/mfn/3\\_ZoologieundGeologie/XML/index.xml](http://edoc.hu-berlin.de/ebind/mfn/3_ZoologieundGeologie/XML/index.xml)

[Die Forschungsreise S. M. S. „Gazelle“ in den Jahren 1874 bis 1876 unter Kommando des Kapitän zur See Freiherrn von Schleinitz. Hrsg. v. Hydrographischen Amt des Reichs-Marine-Amtes. III. Theil: Zoologie und Geologie. Mit 35 Tafeln. Berlin 1889].

## **Danksagung**

Mein erster Dank geht an meine Alma Mater, die RWTH Aachen University, für die Gewährung des Graduiertenstipendiums und die Förderung meiner diversen Archivaufenthalte. Für wertvolle Hinweise zur Gestaltung und Ausrichtung der Arbeit sei zum einen den Teilnehmern des Oberseminars zum Werk Carl Einsteins unter der Leitung des leider inzwischen verstorbenen Professors Axel Gellhaus, zum anderen den Mitgliedern der Arbeitsgruppe ‚Sinne und Synapsen‘ am Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft der RWTH Aachen für ihr konstruktives Feedback aufrichtig gedankt. Im gleichen Sinne möchte ich auch den Lehrenden und Teilnehmern der 4. Internationalen Sommerschule am Deutschen Literaturarchiv Marbach 2009 für den regen Gedankenaustausch zu Thema, Material und Methodik meiner Arbeit ein Dankeschön sagen. Ferner gilt mein Dank den vielen hilfsbereiten und kompetenten Mitarbeitern der Hauptbibliothek und der verschiedenen Institutsbibliotheken der RWTH Aachen. In diesen Dank einschließen möchte ich zudem die Philologen und Bibliothekare des Deutschen Literaturarchivs Marbach sowie das Bibliotheksteam des Ethnologischen Museums in Berlin. Ganz herzlich bedanken möchte ich mich auch bei Stephan Frings fürs Korrekturlesen, bei Norbert Marx und Florian Bürling für Hilfe bei der Literaturbeschaffung sowie bei Björn Kopischke für die Unterstützung meines Forschungsaufenthalts in Berlin. Ruddi Oliver Bodholdt Dal hat mir dankenswerterweise bei der Manuskripterstellung geholfen. Für das Interesse an meiner Arbeit und den freundlichen Empfang in Kopenhagen bin ich darüber hinaus Gottfried Benns Enkel Vilhelm Topsøe zu Dank verpflichtet. Ganz besonderer Dank gebührt meiner Doktormutter Monika Fick dafür, dass sie die Weichen für meine intensive Auseinandersetzung mit Benns Quellen gestellt und den Fortschritt der Arbeit zu jeder Zeit mit Interesse, konstruktiver Kritik und viel Wohlwollen begleitet hat, sowie meiner Zweitgutachterin Antje Büssgen, die mir außerordentlich dabei geholfen hat, im Dickicht der Benn-Forschung den Überblick zu behalten. Die Wertschätzung meiner Arbeit in Belgien war mir immer ein großer Ansporn. Den größten Dank schulde ich meinen Eltern und meiner Line dafür, dass sie nie den Glauben an mich verloren haben und ich mir ihrer Rückendeckung selbst in den schwierigsten Momenten des Forschens und Schreibens immer sicher sein konnte.