

László V. Szabó

(Uniwersytet w Veszprém/ Veszprém Universität)

Religion, Philosophie und Dichtung bei Rudolf Pannwitz

Religion, Philosophy and Poetry in Rudolf Pannwitz. One of the major ideas of the German poet and philosopher Rudolf Pannwitz consists in treating philosophy, science and art as “one creature”, i.e. they should not be treated separately. Thus the questions are raised of where to place religion in Pannwitz’s thinking and how it refers to philosophy and art. His understanding of religion or its mytho-poetic realization have been discussed on the grounds of a few of his essays and poems. As a poet-philosopher Pannwitz left a rarely discussed which has been dealt with in the article. The author has also pointed out how it refers to Pannwitz’s cosmological concept of religion.

Keywords: religion – history of culture and religion – mythos – cosmos

Wenn Rudolf Pannwitz (1881-1969) Philosophie, Wissenschaft und Kunst als „kentaaurische[s] Geschöpf“, d.h. als untrennbar betrachtete, so fragt es sich, wo die Religion in seinem Denken zu verorten ist bzw. wie sie sich in seinem Verständnis zur Philosophie und Kunst verhält. Seine Auffassung über Religion bzw. ihre (mytho)poetische Realisierung werden im Folgenden in Anbetracht einiger seiner Essays und Dichtungen behandelt. Als Dichterphilosoph hat Pannwitz ein komplexes, wenn auch (unverdienterweise) selten behandeltes philosophisches und dichterisches Oeuvre hinterlassen, dessen Korrelationen miteinander bzw. Relationen zu seinem Konzept einer kosmischen Religion im Beitrag nachgegangen werden.

Schlüsselwörter: Religion – Kultur- und Religionsgeschichte – Mythos – (Astral)Kosmos

Der mensch ist der weg zu seiner gottheit.
(Rudolf Pannwitz)

„Religion“ ist ein weites Feld: Mit dieser Feststellung wäre wohl nicht nur Theodor Fontane einverstanden, sondern auch alle, die sich im Geflecht der Diskurse über Religion bzw. (Welt)Religionen auskennen wollen. Selbst wenn man sich auf religionstheoretische oder -philosophische Diskurse um 1900 einschränken will, so bilden auch diese eine besonders breite Palette von Ansätzen und Zugängen, Theoremen und Philosophemen, wie Krech eindrucksvoll nachgewiesen hat, als er die Situation der Religion am Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts wie folgt auf den Punkt brachte: „Einerseits wurde ein Bedeutungsverlust des institutionell verfassten Christentums behauptet; andererseits wurde der Religion, sei es in neuen Formen, sei es mit neuen Inhalten, allenthalben eine neue Konjunktur

zugeschrieben“.¹ Dabei bot die europäische und auch orientalische Kulturtradition reichlich Stoff für die Liebhaber der Mystik, Theosophie, Gnosis und Mythos, die sich als diverse Ersatzreligionen für Wegsucher in der Zeit einer Religionskrise zu Wort meldeten.

Der Mythos, der uns im Hinblick auf Rudolf Pannwitz (1881-1969) im Folgenden interessiert, erfuhr eine große Aufwertung bei Nietzsche, insbesondere die Mythen von Dionysos und Apollon, deren Neudeutung eine ganze Generation von Dichtern inspirierte. Antike Mythen und ihre poetische Verwertung waren beispielsweise den Dichtern des George-Kreises eigen: Man findet hier etwa Spuren eines Muttermythos fußend auf Bachofens Konzept eines Mutterrechts, aber auch eines „klassisch-antik drapierten Herrschaftsmythos“, bei George synonym mit einer „geistigen Zeugung“, eben als Gegenpol zum Mütterlichen.² In der Vergöttlichung der Gestalt des jungen Maximin erfuhren zudem das Dionysische und das Apollinische eine poetische Synthese. Dass die Lehren Bachofens durch die sog. Kosmiker (Alfred Schuler, Ludwig Derleth, Ludwig Klages, Karl Wolfskehl) in den George-Kreis Eingang fanden, gilt heute als Gemeingut der Forschung. Weniger bekannt ist hingegen, dass Mythos bzw. Mythenforschung, ja sogar Religionsforschung auch bei Autoren im Vordergrund standen, die in den heutigen Diskursen über die Moderne zumeist ignoriert werden.

Pannwitz gehörte zum *Umkreis*, also nicht zum unmittelbaren Kreis der Dichter um Stefan George, wenngleich er Kontakte zu manchen von ihnen, vor allem zu Karl Wolfskehl pflegte. Aber auch er gehörte in seiner Jugend (1904-1906) zu einem Dichter-Kreis in Berlin, nämlich zu jenem Charon-Kreis, der sich um die Zeitschrift „Charon“ (1904-1914) gruppierte, und dessen Mitbegründer Pannwitz selbst war. In den literaturgeschichtlichen Beschreibungen spielt der Charon-Kreis im Regelfall nur eine marginale Rolle, er scheint heute ebenso außerhalb des literaturgeschichtlichen Kanons zu stehen, wie manch anderen schillernden Dichterfiguren der Zeit, darunter etwa Alfred Mombert oder Theodor Däubler, bei denen Mythos und Kosmos keine geringere Rolle spielten, als bei den oben genannte Kosmikern oder eben bei Rudolf Pannwitz. Bei all diesen Dichtern erfuhr die Religion eine Um- bzw. Neudeutung, indem sie ihren Platz dem Mythos zu räumen schien, während der Mythos seinerseits in einer kosmischen Idee aufging.

I.

Es gab viel mehr Kosmiker in der Moderne, als man sich generell zu erinnern pflegt. Der Begriff des Kosmischen gewann Anfang des 20. Jahrhunderts an Bedeutung, man bezeichnete damit ein rauschhaft-magisches All-Erlebnis, das man zum einen für das Korrelat einer mythischen Vergangenheit hielt, zum anderen in der Gegenwart eben kraft der Kunst wiederzubeleben, wiederzuerlangen suchte. Das kosmische Erlebnis wurde zum Bestandteil des modernen Lebensgefühls und vereinte die Vorstellung einer uralten Vergangenheit mit der einer intensiv erlebten und künstlerisch verklärten Gegenwart. Der Begriff des Kosmischen

¹ Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland von 1871 bis 1933*. Tübingen 2002, S. 163.

² Georg Dörr, *Muttermythos und Herrschaftsmythos. Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*, Würzburg 2007, S. 13.

blieb aber bei den meisten ‚Kosmikern‘ verschwommen, man behandelte ihn mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, ohne auf irgendwelche konkrete Definition zu kommen. Noch weniger bildete das Kosmische den Gegenstand theoretisch-philosophischer Reflexionen; es wurde in der Regel zum Erlebnis und zur Poesie, doch zu keiner Philosophie *kat' exochen* – bis auf Rudolf Pannwitz, der nicht nur eine kosmische Poetik, sondern auch eine kosmische Philosophie entwickelte.

Wenn der Begriff ‚kosmische Religion‘ eine Gültigkeit besitzen kann,³ so trifft er für Wenige dermaßen zu, wie eben für Rudolf Pannwitz. Die kosmische Idee taucht bei ihm früh auf und fehlt selbst in seinem späten, posthum veröffentlichten „Christusbuch“ nicht.⁴ Kosmos, Mythos und Religion scheinen bei Pannwitz korrelierende Begriffe zu sein. Seine Philosophie greift zurück auf die Vorsokratiker, auf Goethe und Nietzsche, schöpft aus den Mythosforschungen, den religionsphilosophischen und -wissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit. Er selbst wird zwar, wenn man sich seiner überhaupt erinnert, eher nur als Kulturphilosoph wahrgenommen, etwa als Autor der „Krisis der europäischen Kultur“ (1917), eines Werks im Schatten von Spenglers „Untergang des Abendlandes“, doch war er nicht weniger Dichter als Philosoph, der zahlreiche epische-dramatische Dichtungen, darunter auch bis heute unveröffentlichte, monumentale Epen verfasste. Pannwitz, der übrigens nie bereit war, die Verdienste Oswald Spenglers anzuerkennen, hat seine eigene Kulturmorphologie geschaffen, die mit Spenglers Konzept zwar manche Korrelationen aufweisen mag, doch davon völlig unabhängig entstand. Der harsche Spengler-Kritiker Pannwitz fand die Wurzeln einer modernen Kulturmorphologie bei Goethe, Nietzsche und Kurt Breysig vor, deren Einflüsse auf sein eigenes Denken und Werk kaum überschätzt werden können. Die Frage allerdings, wieviel Pannwitz den Vorsokratikern (vor allem Heraklit), bzw. Goethe oder Nietzsche zu verdanken hatte, würde gewiss den Rahmen eines Beitrags sprengen; wir wollen stattdessen einem bisher kaum beachteten Aspekt seines Werks Erwähnung zukommen lassen, nämlich der Bedeutung des Historikers Kurt Breysig (1866–1940) für seine philosophische Entwicklung, mit dem er 1910 eine andauernde Bekanntschaft schloss.

Wie Pannwitz, so war auch Breysig (der ebenfalls Kontakte zu Mitgliedern des George-Kreises hatte) ein großer Synthetiker: Geschichte war für ihn gleichzeitig Religion-, Kultur-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, doch nicht zuletzt auch die Geschichte der großen Einzelpersonlichkeiten (Nietzsches Einfluss ist auch bei ihm unübersehbar). In der Geschichte fand er bestimmte Gesetzmäßigkeiten, ein gewisses ‚Geheimnis des Werdens‘ vor, wodurch er in die Nähe einer psychologischen Betrachtung der Geschichte rückte. Breysig zeigte ein wachsendes Interesse für die Universalgeschichte der Völker; seine beim George-Verleger Biondi veröffentlichte „Geschichte der Menschheit“ (1. Band 1907) behandelte z.B. die Geschichte

³ Geht man davon aus, dass der Begriff nicht zuletzt von Albert Einstein gebraucht wurde („Ich behaupte mit aller Kraft, dass die kosmische Religion das machtvollste und großzügigste Vehikel wissenschaftlicher Forschung darstellt“), so wäre man geneigt zu behaupten, dass die ‚kosmische Religion‘ den (natur)wissenschaftlichen Zugang zum Weltall nicht entbehrt. Das ist übrigens auch bei Rudolf Pannwitz der Fall.

⁴ Vgl. Rudolf Pannwitz, *Der Gott der Lebenden. Das Christusbuch*, Nürnberg 1973 (posthum). Eigentlich ein theologisches Buch, eine ausführliche Analyse der Evangelien, aber in einem essayistischen Ton, platzierbar auf den Spuren der Religionsgeschichte von Alfred Jeremias, mit der Hervorhebung altorientalischer Einflüsse auf die Bibel.

der „Völker ewiger Urzeit“ (Völker des alten Amerika, Nordländer usw.), mit besonderem Augenmerk für den Ursprung und Entwicklung ihrer Glaubenswelt. Sein anderes Buch, „Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer“ (1905) bildete gleichsam die geschichts- oder religionsphilosophische Folie für Pannwitz' Mythendichtung „Das Lied vom Elen“ (1919), die in knapp zweitausend Versen eine Art poetisierte Geschichte der Urzeit und der Herausbildung einer Urreligion erzählt. Sie beginnt in einem Urzustand, als „erd und himmel [...] noch nicht gemacht“⁵ war und der „schwarze stein“ (später der Baum) jenen totemisierten Gegenstand bildet, der die religiösen Gefühle der Urzeit kanalisiert und in sich symbolisch konzentriert. Ein Urmythos bzw. die Entwicklung der Urmenschheit und ihrer Glaubenswelt werden hier in einer archaisierenden Sprache, bzw. in einer Art rhythmisierten Versprosa erzählt, die Entwicklung der religiösen Vorstellung der Menschen der Urzeiten vom Totem bis zum Namhaft-Werden einer Urgottheit (zunächst Ur, dann Elen) werden Stufe um Stufe verfolgt. Die Titelgestalt Elen – die allerdings weniger eine handelnde Figur ist, sondern nur „beschworen“ wird – gewinnt zunächst als „ahn“, dann als allwissende und allmächtige Gottheit Gestalt. Auch die „groszenflut“⁶ wird in die Geschichte eingebaut, während Elen, eine Präfiguration (oder Vorläufer) des biblischen Noe, zum Urheber einer „groszenbarke“⁷ avanciert. Uralte Mythen als Exponate urzeitlicher Glaubensformen, so etwa die Besiegung des Drachen als „vorzeit-tier[s]“ werden in der Weise poetisiert, dass eine künstliche Art heidnischer Dichtung entsteht: Pannwitz hat bewusst ein archaisierendes poetisches Konstrukt geschaffen, das dem Leser eine Urwelt vorzaubert und gleichzeitig ein modernes Wissen über dieselbe vermittelt.

Das Motiv der „groszenflut“ taucht auch in einer weiteren Mythendichtung vom Pannwitz (einer von jenen zehn, die er 1919–1921 in der Reihe „Mythen“ publizierte) mit dem rätselhaften Titel „Das namenlose Werk“ (1920) auf: „Aus den zeiten vor der groszenflut / Holt er kunde einen weiten weg“.⁸ Einem kurzen Vorspann zum Buch zufolge bildeten die Grundlage zu dieser Dichtung „babylonische texte und forschungen vor allem von alfred jeremias sowie die künstlerische rekonstruktion des gilgamesch epos von burckhardt im insel verlag“. Pannwitz wollte sich offenbar an den religions- und kulturgeschichtlichen Diskursen seiner Zeit auf seine Art und Weise, im vorliegenden Fall in dichterischer Form beteiligen, indem er diesmal, nach der – von Breysig angerengten – Bearbeitung urzeitlicher Mythen und religiöser Vorstellungen auf das sumerische Gilgamesch-Epos zurückgriff. Als Quellen dienten ihm Untersuchungen von Alfred Jeremias zur Kultur des alten Orients und genauer Babylons,⁹ sowie eine von Georg Burckhardt herausgegebene Prosäübersetzung des Gilgamesch-Epos von 1916. Ebenfalls im Jahre 1916 erschien die dritte, völlig neu bearbeitete Auflage von Alfred Jeremias' „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients“,

⁵ Rudolf Pannwitz, *Das Lied vom Elen* (Mythen I), Nürnberg 1919, S. 1.

⁶ Ebd., S. 28.

⁷ Ebd., S. 29.

⁸ Rudolf Pannwitz, *Das namenlose Werk*. (Mythen VIII), München/Feldafing 1920, S. 1.

⁹ So z.B. „Hölle und Paradies bei den Babyloniern“ (Leipzig 1900), „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients“ (Leipzig 1904), „Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion“ (Leipzig 1905), „Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments“ (Berlin 1908). Alfred Jeremias hatte zudem das Epos „Gilgamesch“ 1891 ins Deutsche übersetzt.

ein vergleichendes mythen- und religionsgeschichtliches Buch, das auch die Entstehung von Thomas Manns „Joseph und seine Brüder“ beeinflusst hat. Der Verfasser ging darin den Mythen und Motiven alter Kulturen und Religionen (Babylon, Phönizien, Ägypten, Iran, Indien usw.) nach, um ihren Einfluss auf die Gestaltung mancher alttestamentlicher Geschichten und Helden zu beweisen. Der Religionshistoriker Alfred Jeremias, dessen Interesse insbesondere altorientalischen Kulturen galt, vertrat – neben Hugo Winckler – eine sog. panbabylonische Ansicht, nach der die altorientalischen Mythen, so vor allem die sumerisch-assyrisch-babylonischen, in beträchtlichem Maße die Entstehung der Bibel (vor allem des Alten Testaments) bestimmten. So betrachtete er z.B. die altorientalischen Kosmogonien als Quellen für die alttestamentliche Genesis-Geschichte, oder wies Parallelen zwischen den babylonischen Sintflut-Beschreibungen und der biblischen Sintflut nach. Er stellte fest, dass „gerade die biblischen Urgeschichten in enger Verwandtschaft mit den babylonischen stehen“, und erklärte diese Verwandtschaft der Stoffe mit einem „gemeinsame[n] Geistesbesitz“, da eine literarische Entlehnung „nur gelegentlich und in besonderen Fällen in Betracht“ komme.¹⁰

Jeremias und Winckler, die zu ihrer Zeit zu den besten Kennern der altorientalischen Kulturen zählten, gehörten nachweislich zu den einflussreichsten Lektüren von Rudolf Pannwitz, spätestens seit der Entstehung der „Krisis der europäischen Kultur“, in der er sich explizit auf Hugo Wicklers „Himmels- und Weltenbild der Babylonier“ (1903) und „Die babylonische Geisteskultur“ (1907), bzw. auf Jeremias’ „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“ (1913) bezog. (Aus der Vorrede des Letzteren wird in der „Krisis“ sogar zitiert¹¹). In Anlehnung an Winckler und Jeremias entwickelte Pannwitz eine Vorstellung über eine alte asiatische Kultur, die bereits 3000 v. Chr. ihre Blüte überschritten habe, die aber ihr geistiges Erbe den verschiedenen Kulturen des Orients und Okzidents (z.B. Chinas, Indiens, Babylons, des Irans, des alten Griechenland, auch der Kelten) hinterließ. Die altorientalische Weltanschauung, aus der, so Pannwitz, sogar Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ geschöpft habe (!), sei von Winckler und Jeremias „als eine geschlossene geisteswelt aufgefasst und [...] in ihrer ungeheuren umfangseinheit dargestellt worden“ (KeK, 229). Das psychisch-geistige Fundament der uralten orientalischen Kultur fand Pannwitz im sog. ‚Astralkosmos‘, den er an einer Stelle als „die kosmische[,] vollkommene einheit“ definiert und an den Anfang einer kulturellen Entwicklung setzt, der zunächst „die logische[,] geglaubte einheit“ eines Sokrates und Platon, dann „die ergiebigste recheneinheit“ (vom Empirismus bis zur Nationalökonomie) gefolgt sei (KeK, 237). Also ging er von der kulturgeschichtlichen und dementsprechend kulturphilosophischen Auffassung aus, die menschliche Kultur habe bereits vor fünftausend Jahren eine Blüte erreicht, der später weiteren, wandernden Blüten folgten, zunächst in Asien, dann in Europa, „von griedenland nach rom von rom nach italien von italien nach frankreich von frankreich nach england von england nach deutschland“ (KeK, 36). Parallel aber zu dieser kulturellen Entwicklung von den

¹⁰ Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 3., völlig neu bearb. Aufl., Leipzig 1916, S. 5.

¹¹ Vgl. Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg 1917, S. 231. (Im Weiteren „KeK“).

Urzeiten bis in die (Post)Moderne¹² schwand der Geist des Astralkosmos immer mehr aus dem Gedächtnis; war er im Iran und im alten Griechenland, bei den Vorsokratikern, oder in altherwürdigen Wissenschaften wie Astronomie, Mathematik oder gar Musik noch vorhanden, so lasse er sich seitdem nur noch in Einzelfällen aufspüren. Die „weltepoche des astralkosmos“ sei aber „nie ganz untergegangen“, wie Pannwitz noch im September 1940 in einem Brief an Karl Kerényi bemerkte; so habe z.B. der Mythos (so etwa der griechische Mythos) seine „astralkosmischen integrierenden bestandteile“ und Dominanten, was Pannwitz dazu veranlasste, nach der „astralschicht“ der Mythen, d.h. nach jener „sichtbar oder unsichtbar entscheidende[n] struktur“ zu suchen, die er als „die einzige überhaupt vorhandene struktur vor den philosophischen systemen“¹³ annahm. Angeregt vor allem von Winckler und Jeremias, entschloss sich also Pannwitz, Mythen des Orients und Okzidents, des Südens und Nordens zu erschließen, um jenem uralten Astralkosmos auf die Spuren zu kommen, von dessen Jahrtausende lang fortwirkender, unterschwelliger Existenz in Mythen, Religionen und gar Philosophien¹⁴ er fest überzeugt war. Er hat dabei eine beachtliche mythologische Arbeit geleistet – doch gleichzeitig auch eine mythopoetische von besonderer Art und erstaunlichem Umfang.

II.

Wenn sich Pannwitz zu einem sehr begeisterten und versierten Mythenforscher entwickelte, so begnügte er sich nie mit einer rein wissenschaftlichen oder philosophischen Tätigkeit, sondern war stets bestrebt, seinen mythologischen und kulturphilosophischen Erkenntnissen einen dichterischen Ausdruck zu verleihen. So entstanden etwa die „Heiligen Gesänge der Hyperboräer“, jenes monumentale Epos, an dem er bereits 1914 zu arbeiten angefangen hatte, das er aber nie veröffentlichen konnte, oder jene Reihe von zehn Mythendichtungen, die u.a. „Das Lied vom Elen“ oder „Das namenlose Werk“ enthält. War „Das Lied vom Elen“ eine poetisierte Bearbeitung einer Urreligion, so griff Pannwitz bald darauf zu einem mesopotamischen Mythos bzw. Epos aus dem zweiten Jahrtausend v. Chr., um gleichsam eine weitere Stufe in der Kultur- bzw. Religionsgeschichte der Menschheit mythopoetisch zu rekonstruieren. Nach dem Zeitalter des Totemismus richtete er diesmal seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, auf die Vergöttlichung des Menschen (der Überlieferung zufolge war Gilgamesch König der Stadt Uruk) bzw. seine Beziehung zu den Göttern. Als Stoff wählte er sich diesmal das – ab 1844 aufgefundene¹⁵ – Gilgamesch-Epos aus, das

¹² In der „Krisis“ taucht die Bezeichnung ‚postmodern‘ bereits 1917 auf (vgl. KeK, 64). Vgl. noch Marc-Oliver Schuster, Rudolf Pannwitz’ kulturphilosophische Verwendungen des Begriffes postmodern, in: Archiv für Begriffsgeschichte 47 (2005), S. 193–215.

¹³ Zitate aus einem Brief von Rudolf Pannwitz an Karl Kerényi vom 9.9.40. Manuskript bewahrt im DLA Marbach am Neckar.

¹⁴ So schreibt er an einer Stelle über Nietzsche, er habe „mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen die altorientalische Äonologien wieder aufgenommen“. Rudolf Pannwitz, Beiträge zu einer europäischen Kultur, Nürnberg 1954, S. 255.

¹⁵ Vgl. Jürgen Joachimsthaler, Die Rezeption des Gilgamesch-Epos in der deutschsprachigen Literatur, in: Sascha Feuchert, Joanna Jablkowska, Jörg Riecke (Hrsg.), Literatur und Geschichte: Festschrift für Erwin Leibfried, Frankfurt a. Main 2007, S. 147–161, insb. 148–149.

bekanntlich auf zwölf Tontafeln erhalten geblieben ist (allerdings gibt es mehrere assyrische und babylonische, und sogar eine hetitische Fassung). Entsprechend teilte auch Pannwitz seine epische Dichtung (eine der ersten literarischen Bearbeitungen des Gilgamesch-Epos überhaupt!¹⁶) in zwölf „Tafeln“, die in Fünfhebern von den Heldentaten eines „Gottmenschen“ (dieser wäre Gilgamesch) bzw. seines Bruders, des „Tiergottes“ (Enkidu) erzählen. Pannwitz' Dichtung nennt Gilgamesch zwar nicht beim Namen, doch hat er die Idee eines Mischwesens zwischen Mensch und Gott aus dem ursprünglichen Gilgamesch-Epos ebenso übernommen wie einzelne Abenteuer des Helden: „Ein teil ist er mensch zwei teile gott“.¹⁷ Gleichfalls hat er wichtige Handlungsmomente nachgedichtet, so vor allem den Stierkampf, den er als eine Art astralkomisches Symbol darstellt: Der Sieg des „Gottmenschen“ über einen Stier, der wegen seiner Ablehnung der „Schöpfergöttin“ auf ihn geschickt wurde, lässt sich als Sinnbild irdisch-zyklischer Erneuerung nach dem kosmischen Gesetz des Kreislaufs verstehen. Man wäre geneigt sogar von einem Prinzip *sicut in caelo et in terra* zu sprechen, mit der Ergänzung, dass in Babylon die allmächtige Gottheit nicht etwa Jehova, sondern Marduk hieß. Doch selbst die Götter werden in der Dichtung nicht mit Eigennamen bezeichnet (statt Marduk wird der „Vatergott“ genannt), so dass die erzählte Geschichte dem konkreten kulturgeschichtlichen Kontext (Sumer oder Babylon) entrückt und sich symbolisch jenem Astralkosmos nähert, dem laut Jeremias die einzelnen mesopotamischen Kulturen entwachsen. Ob Götter, Halbgötter, Gottmenschen oder Tiermenschen, sie sind in Pannwitz' Dichtung Rollenträger einer symbolisch gedeuteten Geschichte, die sich in einer uralten Zeit abspielt, und verkörpern allgegenwärtige und allbestimmende kosmische Gesetze (so vor allem jenes des ewigen Kreislaufs).

Durch die Nachdichtung des Gilgamesch-Epos wollte Pannwitz einen uralten Kulturzustand, der das Interesse mancher Forscher seiner Zeit erweckte, in mythopoetischer Form seinen Lesern vor Augen führen, und zwar nicht nur um ihnen einen ästhetischen Genuss wie auch immer zu bereiten, sondern hauptsächlich um einen Erkenntnisinhalt zu vermitteln, den er sich selbst während seiner vertieften kultur- und religionswissenschaftlichen Forschungen aneignete. Pannwitz' Kunst war deshalb nie eine Kunst um der Kunst willen, sondern sie diente immer einer Erkenntnis kultur- oder religionsphilosophischer Art. Mythos war für ihn nicht nur ein poetisches Instrument, sondern ein Träger eines Kulturwissens, das er besonders aufschlussreich und wertvoll für die Gegenwart und sogar für die Zukunft fand. Es ist hier nicht der Ort, auf einzelne Aspekte seiner eigenen Kulturphilosophie einzugehen, aber es genügt festzuhalten, dass Pannwitz stets auf der Suche nach Überwindungsalternativen einer (post)modernen Krise war. Alte Mythen und Religionen wie diejenige Babylons waren ihm nicht einfach Zeugnisse einer vergangenen und nie mehr wiederkehrenden Kultur, sondern Inspirationsquellen für die Gegenwart und Zukunft Europas. Er ging so weit, anzunehmen, dass das Wissensgut alter Kulturen, so etwa die alte

¹⁶ Und zwar eine so frühe, das man generell vergisst, sie zu erwähnen. Joachimsthaler zitiert war an einer Stelle aus Pannwitz' kulturphilosophischem Werk „Gilgamesch – Sokrates. Titanentum und Humanismus“ (Stuttgart 1966), versäumt es aber anschließend, überhaupt ein Wort über dessen Gilgamesch-Nachdichtung zu verlieren. Vgl. Jürgen Joachimsthaler, Die Rezeption des Gilgamesch-Epos in der deutschsprachigen Literatur, S. 148.

¹⁷ Rudolf Pannwitz, Das namenlose Werk, S. 2.

Vorstellung von der Einheit zwischen Kosmos und Mensch, für eine künftige europäische Kultur eine Wirkungspotenz haben kann.

III.

„Von Pannwitz könnte man sagen, dass jeder seiner Sätze, in einem weiten Sinne, ein religionsphilosophischer Satz ist. Denn es ging ihm in seinem Werk um den ‚unendlichen Horizont‘ der Religion“. ¹⁸ Dieser Feststellung Hans F. Geyers (er selbst Philosoph) lässt sich m.E. zustimmen, wenn man sich seine Aufsätze und Bücher religiösen Inhalts ansieht. Tatsächlich zeichnen sich Pannwitz' Publikationen eben durch ihre thematische Vielfalt aus: Religion und Mythologie kommen darin ebenso zu Wort, wie Poetik, Pädagogik oder Politik. Die Hälfte seiner Werke ist zudem dichterischer Art, in denen zwar religiöse Themen wiederholt vorkommen, die sich aber mit mythologischen und philosophischen, oder sogar pädagogischen verflechten. Kosmos, Wiederkehr, Kreislauf, Übermensch sind Grundpfeiler des Pannwitz'schen Denkens, sie sind auch Basiskomponenten seiner ambitionierten Erkenntnissynthese, die über die Grenzen zwischen Religion(en), Wissenschaft(en), Philosophie und Dichtkunst hinaus strebte. Er war zudem der Ansicht, wenn Philosophie nicht „religiös verehrt“, Wissenschaft nicht „handwerklich betrieben“ und die Kunst nicht „willkürlich beliebt“ werde, dann seien sie eigentlich nicht mehr zu trennen, sie gleichen, so seine plakative Formulierung im Vorwort zu seinem „Krisis“-Buch, „einem kentaurischen geschöpfe“. Er selbst versuchte von allen drei die gleiche Distanz zu halten und gleichzeitig sie einander zu nähern. Für Pannwitz gab es anscheinend nur eine einzige Erkenntnis, auch wenn sie sich in diversen Formen artikulieren kann. Zwischen Philosophie, Dichtkunst und Religion (und/oder Mythologie) bewegte er sich so leicht, wie kein anderer; er war imstande, innerhalb eines Jahres mehrere (epische) Dichtungen und philosophische Schriften praktisch parallel zu veröffentlichen. Seine kultur- und religionsphilosophischen Schriften können dabei den nötigen Schlüssel zum Verständnis seiner dichterischen Werke bieten.

In einem seiner wichtigen Essays über Religion betitelt „Die Religion der Erkenntnis und Liebe“ definiert Pannwitz (diesmal bereits in einer neueren Orthographie) die Religion als „Verehrung des Lebens selbst, Hingabe ans Leben selbst, Liebe zum Leben selbst“. ¹⁹ Er deutet darin die Religion als ein Bindeglied zwischen dem einzelnen Leben und dem Unbedingten, zwischen dem Individuum und seinem Jenseits – wobei das ‚Jenseits‘ bei Pannwitz nie identisch mit einer mystischen Transzendenz ist. Religion mache zudem „jedes Dasein zum Gleichnis und wiederum jedes Gleichnis zum Dasein, Dasein und Gleichnis im Größten eins“ (RE, 169). Wie in vielen seiner Schriften kommt auch hier die Idee des Kosmischen zum Ausdruck, die immer prägnanter mit dem Religiösen zu konvergieren scheint, bis zu dem Punkt hin, wo das Religiöse gleichsam im Kosmischen aufgeht. So wird auch das kosmische Fundament zum Unterscheidungsmerkmal von zwei Typen von Religionen: Der eine „reihet das Individuum ein in den Kosmos, der andre stellt es selber in den Mittelpunkt“.

¹⁸ Hans F. Geyer, Rudolf Pannwitz als Religionsphilosoph, in: Schweizer Monatshefte für Politik, Wirtschaft, Kultur 65 (1985), H. 7-8, S. 692-700, hier S. 692.

¹⁹ Rudolf Pannwitz, Die Religion der Erkenntnis und der Liebe, in: Das junge Deutschland 1 (1918), H. 6, S. 169-172, hier S. 169. (Im Weiteren: „RE“).

Dem ersten, objektiven Typus ordnet Pannwitz die orientalischen Religionen, dem zweiten, subjektiven Typus die jüdische und christliche zu: „schon die jüdische ist subjektiv, und die christliche ist es im Extrem“. Dazu findet er auch Übergänge vor, so in den „stets personalen Mystiken“, oder bei großen Religionsstiftern wie Laotse, Kungfutse oder Buddha, „die den Kosmos durchaus verehren, aber aus der Psyche, die seit Uralters mit ihm gesättigt ist, eine eigene Welt erheben“. (RE, 170) Ein Fortleben des Orients entdeckt Pannwitz in der „griechischen Religion“, in der „Kosmos und Psyche am gewogensten und schönsten eins“ (RE, 170) sei, wodurch sie einen Übergang bilde zwischen dem vom Kosmos dominierten „klassischen Orient“ auf der einen Seite, und dem „verfallenden Orient“ bzw. Europa auf der anderen, in denen die „Psyche“ (sic!) dominiere.

Das Verhältnis zwischen Kosmos und Psyche hat Pannwitz immer fasziniert, und er hat es immer wieder philosophisch reflektiert und dichterisch gestaltet. Es geht um ein Thema, auf das er in seinen episch-dramatischen Dichtungen mit Vorliebe, um nicht zu sagen: obsessiv rekurrierte, sei es in der frühen Mythendichtung „Psyche“ (in zwei Fassungen) oder im posthum veröffentlichten Drama „Ariadne oder Die zweimal Erlöste“. Laotse (einer seiner Lieblingsphilosophen neben Heraklit und Nietzsche) und Buddha treten zudem – neben der Gestalt Christi und einer Mondgöttin – als Erlösergestalten in Pannwitz' posthum veröffentlichten Versdrama „Titan und die Erlöser“ (1940) auf, um dem Titelhelden – er selbst eine Präfiguration des Übermenschen – eine Art Einweihung bzw. die Möglichkeit einer Erlösung vermöge ihrer Lehren anzubieten. Titan bedankt sich zwar bei seinen Erlösern, findet aber schließlich seinen eigenen Weg zum Kosmos: „Und reife still zur form des völligen all“.²⁰

IV.

Pannwitz selbst suchte immer seinen eigenen Weg zum Kosmos. Behilflich waren ihm dabei die großen Religionsstifter nicht minder als die Vorsokratiker, bzw. Goethe oder Nietzsche. Letzterem widmete er mehrere Schriften, darunter den kurzen Essay „Die Religion Friedrich Nietzsches“ (1919), in dem er die Philosophie seines Meisters mit einer Form der Religion altorientalischen Ursprungs identifizierte. Der Text beginnt mit einem Satz, der geradezu als Motto über der Religionsphilosophie von Pannwitz stehen könnte: „Religion ist die Verehrung des Kosmos“.²¹ Im gleichen Atemzug legt er seinen Standpunkt in Bezug auf Religion und Kosmos bzw. deren Verhältnis zueinander fest:

Wer den Kosmos für die Schöpfung eines Schöpfergottes hält, dessen Religion verehrt füglich den Gott über den Kosmos. Wer zwischen dem Kosmos und seinem Schöpfer einen Widerspruch annimmt, der kann den Kosmos nur halb verehren. Wer den Kosmos als den Abtrünnigen oder Gegner Gottes empfindet, der muß ihn Gottes wegen verachten (RN, 602).

Die Tatsache, dass in den Religionen eine Gottheit über dem Kosmos als dessen Ursache, mithin etwas den Kosmos Transzendierendes verehrt wird, betrachtet Pannwitz als Resultat einer geschichtlichen Entwicklung, doch nicht als entscheidendes Argument gegen die

²⁰ Ders., Vierteljahrdrucke, Nürnberg 1940, H. 2, S. 22.

²¹ Ders., Die Religion Friedrich Nietzsches, in: Weimarer Blätter 1 (1919), H. 19-20, S. 602-606, hier S. 602. (Im Weiteren: „RN“).

obige These über die Religion *qua* Verehrung des Kosmos, mithin gegen eine kosmische Religion ohne Transzendenz:

Dennoch ist Religion als Religion nicht notwendigerweise transzendent, all ihr Transzendieren ist nur ihre geschichtliche Hauptform, die ihr letztes Wesen nicht erschöpft. [...] Vollkommene Religion ist die vollkommene Verehrung dessen, was da ist, sei es so oder so – des ganzen Kosmos (RN, 602).

Daraus folgert Pannwitz, dass selbst die Philosophie Nietzsches nichts anderes sei als eine kosmische Religion, die zwar „noch nicht als Religion gefühlt wird“, der aber die Zukunft gehöre. Als „die beiden Pole von Nietzsches Religion“ bezeichnet er indessen die Idee des Übermenschlichen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen: Beide „Lehren“ seien aber letztendlich eins, insofern der Übermensch, als „höchster Typus“ bzw. als Vollendung des Menschen das Entwicklungsergebnis der ewigen Wiederkehr sei. Nietzsches Übermenschlichen deutet er als „Träger der ewigen Wiederkehr“, der „das Leben als Leben lebt und den Kosmos als Kosmos liebt [...]“. Er ist der kosmische Mensch, die Synthese aller Menschentypen und des Typus Mensch mit dem Kosmos“ (RN, 603). Mit dem Konzept des Übermenschlichen als eines „kosmischen Menschen“, als eines Menschentypus der Zukunft gelang es also Pannwitz, seine kosmisch-religiöse Philosophie mit seiner Verehrung Nietzsches und mit einer Heilslehre für die Zukunft als Alternative für die gegenwärtige Krise zu verbinden.

Es war Pannwitz' Hoffnung und Überzeugung, dass Europa heilbar ist, wenn es aus den Lehren seiner größten Söhne wie Goethe oder Nietzsche, aber auch aus den Lehren des (alten) Orients die entsprechenden Konsequenzen zieht. Für das Europa seiner Zeit hatte er allerdings wenig Lobendes übrig:

Es ist selten so viel Religion geredet worden und nie so wenig Religion vorhanden gewesen wie heute. Man sehnt sich nach dem unbekanntem Gotte und nimmt das schon als ein Verdienst. Man vereinigt sich mit dem angeblichen All und versagt an der kleinsten Aufgabe. Man schwelgt in Menschheit-Bruderschaft und ist nicht der schlichtesten Gemeinschaft, nicht des bescheidensten Opfers fähig. Man träumt von einer Weltreligion, damit sie einem gegen die Mächtigen helfe und den Handel fördere.²²

Die Aufklärung, die keine „tragfähige Religion“ zu bieten vermochte, entging seiner Kritik ebenso wenig wie die Religionen Europas und allen voran die katholische Kirche:

Zum mindesten in Europa – leider nicht nur in Europa – haben sich die Religionen unfähig erwiesen, den Menschen zu bilden und zu halten, sie haben seinen Verstand über ihre Grundlagen sich erheben, seine Seele sich verlieren und versumpfen lassen. Die katholische Kirche ist nicht einmal imstande gewesen, die Reformationen sich einzubegreifen, und der Protestantismus ist teils der allgemeinen Aufklärung verfallen, teils als ihr Gegensatz erstarrt (Wr, 150).

In einem Zeitalter der Religionslosigkeit als Folge des „Massenindividualismus“, sowie eines institutionalisierten Christentums, das nicht imstande war, „in Europa die Entwicklungen zu lenken oder zu hemmen“ (ebd.), plädierte Pannwitz für

²² Ders., Weltreligion, in: Geisteskultur und Volksbildung 30 (1921), H. 7-8, S. 149-157, hier S. 149. (Im Weiteren: „Wr“).

das großzügige Vertrauen auf eine Idee, eine Welt, eine Weltherrschaft nicht der Materie und nicht moderner Spekulationen, sondern tiefster Wahrheiten, wahrster Wirklichkeiten aller menschlichen Jahrtausende, in welcher Gestalt auch immer sie früher erscheinen und fortan erscheinen mögen (Wr, 151).

Aus diesem Wunsch leitete er seine eigene Definition der „Aufklärung“ bzw. „Aufgeklärtseins“ ab: „Aufgeklärt‘ ist nicht der, der ein Symbol nur direkt nimmt, es nicht materialisiert sieht und als Aberglauben verachtet, sondern der, der das Gleichnis des Geistes und des Gottes in *jeder* seiner Offenbarungen *empfangen* kann“. Eine solcherart ‚Aufklärung‘ könne für eine künftige Weltreligion als „*summa religionum mundi*“ (Wr, 152) bürgen, die sich allerdings erst in den und durch die Einzelnen realisieren lässt, da die europäische Kultur traditionell nunmehr so geartet sei, dass jedes Neue „nur im Individuum anbegonnen und ausgetragen werden“ (Wr, 154) könne. Es sind die besonderen Individuen, die imstande sind, das Orientalische in seiner Ursprünglichkeit „ohne Vorurteile und persönliche Tendenz“ (Wr, 155) aufzunehmen und weiterzureichen. Schließlich knüpft Pannwitz seine Idee einer Weltreligion an jenen altorientalischen Astralkosmos zurück, der das Alpha und Omega seines Denkens zu sein scheint.

Schlussbemerkungen

In zahlreichen Büchern, Essays, Aufsätzen und sogar Briefen hat Pannwitz seine Vorstellung über eine kosmische Religion fußend auf dem orientalischen Astralkosmos, den er durch seine Philosophie und Dichtkunst gleichsam wieder erstehen lassen wollte, wiederholt erörtert. Diese Vorstellung auf die Zukunft Europas projizierend visionierte er einen kosmischen Menschen (sogar Übermenschen im obigen Sinne), der das alte, zyklische Denken seiner altorientalischen Vorfahren, das in der jüdisch-christlichen Religion durch eine „Pfeilbewegung“ auf ein Endziel hin ersetzt wurde,²³ in sein Bewusstsein wieder aufnimmt und damit eine Wiedergeburt der europäischen Kultur, ein *renascimentum europaeum* verwirklicht. Denn erst das kosmische Bewusstsein, die Harmonie der Psyche mit dem Kosmos bürgen für ein klassisches Zeitalter jenseits von Krisen und Nihilismen: Für eine neue Klassik und Renaissance, die sich – so lautet der Grundsatz von Pannwitz’ Kulturphilosophie – in der Geschichte nach zyklischen Gesetzmäßigkeiten wiederholen. So kann jede Krise und jeder Untergang gesetzmäßig überwunden werden, so folgt nach jeder Krise eine Klassik und nach jedem Untergang ein Aufgang.

Für diese Vision und diese Kulturphilosophie – die gleichzeitig erkennbare religionsgeschichtliche Betrachtungen enthält – suchte Pannwitz lebenslang und in zahlreichen episch-dramatischen Dichtungen (die heute allerdings, warum auch immer, eher selten gelesen werden) nach dem entsprechenden dichterischen Ausdruck, den er in einer stark klassisierenden poetischen Form fand. Epische Dichtungen wie „Das Lied vom Elen“ oder „Das namenlose Werk“ waren nur zwei Beispiele dafür, wie Pannwitz seine kulturphilosophischen und religionsgeschichtlichen, aber nicht zuletzt auch mythologischen Kenntnisse

²³ Vgl. Hans F. Geyer, Rudolf Pannwitz, S. 695.

und Ansichten in Dichtkunst verwandelte: Eine besondere geistig-schöpferische Leistung, von deren Wert er unbeirrt überzeugt war, so etwa als er sein Werk wie folgt charakterisierte: „ich habe ein fortwährendes geistiges und nicht nur geistiges drama gelebt und unter dionysischen revolutionen einen apollinischen kosmos hervorgebracht in dem alles raum und sinn hat“.²⁴

²⁴ Rudolf Pannwitz, Grundriss einer Geschichte meiner Kultur 1881-1906, in: Die Sichel 2 (1920), H. 1, S. 3-18, hier S. 10.