

Phantasie und Wirklichkeit

Gustav Meyrinks Traummotiv im Roman *Golem*

Jin Xiuli
(Hangzhou)

Gustav Meyrink (1868-1932), der neben Franz Kafka, Max Brod und Franz Werfel als eines der prominentesten Mitglieder der jüdisch-mystisch beeinflussten Prager Schriftsteller anzusehen ist, erregte 1915 mit seinem Roman *Der Golem* großes Aufsehen. Dieser Roman gilt als eines der Meisterwerke der phantastischen deutschsprachigen Literatur und richtet den Fokus auf das insbesondere seit Aufkommen der Psychoanalyse populäre Motiv des Traums.

Die Rahmenhandlung des *Golem* wird aus der Perspektive eines nicht näher bezeichneten Ich-Erzählers, der – zu Besuch in Prag – in einem Hotelzimmer nach der Lektüre einer Biographie über Buddha Gotama in einen Dämmer Schlaf fällt, konstituiert. In einem Traum – hier setzt die Binnenhandlung ein – nimmt der Ich-Erzähler die Identität des Gemmenschneiders Pernath an. In dem von Angst und Grauen geplagten Prager Ghetto, wo Intrigen und Verbrechen tägliches Brot sind, erlebt er als Bewohner die Ambivalenz existentieller Gefühle: Liebe und Haß, Hoffnung und Verzweiflung. Die Begegnung mit dem Golem bildet den Höhepunkt seiner Erlebnisse. Als er wieder erwacht – der Wechsel des Bewußtseinszustandes bildet das Ende der Binnenhandlung –, findet er einen in einer Kirche verwechselten Hut mit dem Namen Athanasius Pernath. Aufgrund von Nachforschungen erfährt er von den Bewohnern des in der Realität tatsächlich neugebauten Prager Ghettos, daß verschiedene Ereignisse seines Traums sich vor über 30 Jahren in Wirklichkeit zugetragen hätten. Handelt es sich also lediglich um einen Traum? Inwiefern weist dieser dann einen Wirklichkeitscharakter auf?

Im Roman gestaltet Gustav Meyrink eine Traumwelt, die sich nicht als ausschließliches Phantasieprodukt entpuppt, sondern gewissermaßen Elemente der Wirklichkeit und wahrhaftige Vorstellungen aufweist. In Auseinandersetzung mit den Motiven des Traums, des Träumens und der Realität wird in der nachfolgenden Untersuchung herausgearbeitet, wie der Schriftsteller und Okkultist Meyrink das Reale mit dem Visionären verbindet und inwieweit mystische Weltdeutungen seine literarischen Konzeptionen beeinflussen. In diesem Zusammenhang wird insbesondere der offensichtliche Einfluß der Traumtheorien H. P. Blavatskys und C. Flammarions auf Meyrinks Traumkonzeption im *Golem* eruiert. Mit Bezug auf den *Golem* wird zudem auf geistesgeschichtlich relevante Positionen und damit verbundene Streitfragen über den Wahrheitsanspruch von Traumgehalten und

-motiven eingegangen. Schließlich wird Meyrinks Traummotiv mit dem verschiedener Werke der Weltliteratur, die Meyrink bis zur Veröffentlichung des *Golem* vertraut gewesen sein dürften, komparatistisch betrachtet.

1. Meyrinks mystische Weltdeutungen und deren Einfluß auf seine literarischen Konzeptionen

Meyrink, dies ist der zentrale Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung, sei von Kindesbeinen an zutiefst von mystischen Dingen überzeugt gewesen und habe sich intensiv mit der Magie befaßt, wie er selbst an vielen Stellen seiner Werke artikuliert.¹ In einem Schreiben vom 05. März 1907 an Martin Buber (1878-1965, austrojüdischer Religionsphilosophen) bekannte Meyrink, er widme sich seit 18 Jahren dem Gebiet der Mystik. Zwei Jahre später, am 27. Oktober 1909, spricht er Buber gegenüber erneut von seiner 20-jährigen Auseinandersetzung mit okkulten Phänomenen.

Meyrinks Beziehung zur Mystik – für diese Epoche nicht ungewöhnlich – und damit auch zur Theosophie verdeutlicht insbesondere das Jahr 1891, in dem in Meyrinks Prager Wohnung die Loge „Zum blauen Stern“, eine Niederlassung des deutschen Zweigs der Theosophischen Gesellschaft, gegründet worden ist. Die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft – dies ist signifikant für ein Verständnis des dichterischen Schaffens von Meyrink – glauben, daß die Weisheitslehren der Menschheit vornehmlich im Osten bewahrt sind und insbesondere dort Einfluß auf die Geistesgeschichte nehmen. Sie beabsichtigen in Anlehnung an fernöstliche Lehren, den noch unbekanntes Gesetzen der Natur und den im Menschen schlummernden geheimen Kräften nachzuspüren.

Meyrink ließ sich zum Vorsitzenden der Prager Loge wählen. Er richtete 1893 in seinem Domizil ein mystisches Zimmer für meditative Zwecke ein und interessierte sich nicht nur für Spiritismus, sondern auch für okkulte Phänomene wie Telepathie, Psychokinese, Alchimie und Yoga. 1892 wurde er von Annie Besant (1847-1933) im Sinne einer Bewährungszeit in die „Eastern School of Theosophy“ in London aufgenommen. Nachdem sich Meyrink etwa drei Monate später jedoch von dieser getrennt hatte, fand er in dem Rosenkreuzer Alois Mailänder (1843-1905) einen geistigen Führer, der ihn bis zu dem Zeitpunkt prägte, an dem er Prag verließ. In den Jahren zwischen 1892 und 1897 korrespondierte er intensiv mit verschiedenen englischen Esoterikern und machte Bekanntschaften mit zahlreichen Leuten aus diesem Bereich.²

Die okkulten Erfahrungen, die Meyrink im Laufe der Jahre gewonnen hatte, flossen in die Konzeptionen seiner Erzählungen und Romane ein. Er

¹ Vgl. Harmut Binder, Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie. Prag 2009, S. 36.

² Ebenda S. 89ff.

bestätigte, daß er mystische Elemente hinter Satiren zu verhüllen versuchte, da er sich nicht traute, diese Erkenntnisse zu offenbaren: In seinen Werken handle es sich nicht um das Schreiben im üblichen Sinne, sondern um „eine Magie“ oder „Suggestion“, um eine Darstellung, die nur durch „inneres Schauen“ zu verwirklichen sei.³ Im *Golem* spricht Meyrink von der „unfehlbaren Richtschnur der geistigen Vision“,⁴ die sein visionäres Schreiben kontrolliere. Jahrzehnte später äußerte er in einem Zeitungsinterview, daß ein Hauptbeweggrund seines Schreibens immer das Bedürfnis gewesen sei, die Menschen zu einem ähnlich bewußten, visionären Schauen anzuregen. 1907 schlug Meyrink Buber vor, für die von diesem herausgegebene *Gesellschaft* einen längeren Beitrag über Mystik zu schreiben, in dem er die esoterische Bewegung in ihrem Wesen, ihrer augenblicklichen Ausdehnung und ihrer Zukunft zu beleuchten beabsichtigte. Die Publikation kam nicht zustande. Stattdessen erschienen im selben Jahr zwei Essays mit dem Titel *Fakire* und *Fakirpfade*, die seine intensive Beschäftigung mit esoterischen Fragen dokumentierten.⁵ Im Essay *Fakirpfade* spricht Meyrink davon, wie ein leiblicher Mensch in der Lage sei, durch Yogapraktiken zum „ewig unzerstörbaren Träger des immerwachen Bewußtseins“, also „zu einem Doppelgänger, der nicht mehr verwesen kann“,⁶ zu gelangen. Diese Vorstellung des Doppelgängers manifestiert sich in der Figur Athanasius Pernaths im *Golem*.⁷ Im o.g. Essay beschreibt Meyrink zudem, wie Bhaskarananda, ein wandernder Asket, nach langjähriger Askese zur „praktischen Erkenntnis“ gelangt,

„daß die Außenwelt nichts Reales ist, niemals in Wirklichkeit existierte, nicht existiert, noch auch jemals existieren wird.“ „So, wie wir im Schläfe träumen, das Geträumte für wirklich halten, beim Erwachen aber über jeden Zweifel erhaben einsehen müssen, daß wir uns geirrt, – so können wir eine andere Art Erwachen erlangen, in der auch die Außenwelt mit all ihren gegenseitigen Beziehungen und relativen Gesetzen als substanzlos, als Schatten und Traumgebild durchschaut und erkannt wird.“⁸

Damit wird der grundlegende esoterische Gedanke der im *Golem* vorfindbaren Traumkonzeption im Voraus deutlich dargestellt: Das Geträumte ist für wahr zu halten. Ohne diese Einsicht würde der Roman *Golem* unverständlich bleiben.

Als Übersetzer übertrug Meyrink als erstes ein Werk Camille Flammarions, das 1908 unter dem Titel *Rätsel des Seelenlebens* erschien und gegen den

³ Ebenda S. 348f.

⁴ Gustav Meyrink, *Der Golem*. Leipzig 1917 (Gesammelte Werke. Bd. 1), S. 166.

⁵ Vgl. Hartmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 349f.

⁶ Gustav Meyrink, *Fakirpfade*, in: ders., *Das Haus zur letzten Latern*. Nachgelassenes und Verstreutes. Hg. von Eduard Frank. München/Wien 1973, S. 236-237.

⁷ Hartmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 413ff.

⁸ Gustav Meyrink, *Fakirpfade*, a.a.O., S. 240.

Materialismus des 19. Jahrhunderts gerichtet ist. Nach der Auffassung von Flammarion (1842-1925) bestehe die menschliche Seele als eine reale, vom Körper unabhängige Wesenheit. Die Seele könne in die Ferne wirken und ohne Zuhilfenahme der Sinne sehen, mitunter auch das als vorherbestimmt zu charakterisierende Zukünftige.⁹

2. Die Traumkonzeption Meyrinks vor dem Hintergrund der Traumtheorie Blavatskys und Flammarions

Meyrinks literarische Konzeptionen als ein Konglomerat mystischer und gnostischer Anschauungen zu begreifen, ist naheliegend; dennoch stellt sich die Frage, ob die vordergründig als esoterische Gepflogenheiten dargestellten Phänomene sich nicht gleichermaßen als Erscheinungen der menschlichen Psyche, ggf. unter pathologischen Gesichtspunkten, deuten lassen. So sieht sich Peter Cersowsky in seiner Monographie *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts* vor die „Grundambivalenz“ gestellt, „ob das Dargestellte als geträumte bzw. halluzinierte Vorspiegelung des Erzählers natürlich aufschlüsselbar oder aber als Manifestation übernatürlich-okkulten Begebenheiten zu interpretieren ist.“¹⁰ Eng verbunden mit dieser Ambivalenz ist die Frage nach dem Einfluß der traumtheoretischen Ansätze Helena Petrovna Blavatskys (1831-1891) und Camille Flammarions auf Meyrinks Traumkonzeption.

Aus der aufgezeigten biographischen Darstellung geht hervor, daß sich Meyrink als leidenschaftlicher Anhänger des Okkultismus jahrzehntelang von der Theosophie inspirieren ließ, deren Anschauung u.a. auf Blavatskys traumtheoretischen Ausführungen, wie sie sich in der *Geheimlehre* finden, fußt. Von dem französischen Astronomen Flammarion übersetzte Meyrink - zeitgleich zur Entstehung des *Golem* - das Werk *Rätsel des Seelenlebens*, das traumtheoretische Erwägungen seines Verfassers enthält. Als Mitbegründer und Mitglied der französischen Theosophischen Gesellschaft distanzierte sich Flammarion jedoch vom Okkultismus. Sowohl Blavatskys als auch Flammarions Ausführungen über das Phänomen des Traums bzw. des Träumens dürften trotz ihrer deutlichen Abweichungen voneinander Meyrinks Werk beeinflußt haben.

Blavatsky gilt als die wichtigste Begründerin der sogenannten „modernen“ Theosophie. Im März 1890 und im Januar 1891 erschienen in der „Theosophical Publishing Society“ in London Teil I und II der *Transactions of the Blavatsky Lodge of the Theosophical Society*, welche Diskussionen über einige

⁹ Hartmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 441.

¹⁰ Peter Cersowsky, *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*. Untersuchungen zum Strukturwandel des Genres, seinen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der ‚schwarzen Romantik‘ insbesondere bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka. München 1983, S. 63.

der Stenzen aus dem ersten Band der *Geheimlehre* enthielten. Blavatskys Ausführungen „Über das Träumen. Anhang zu den ‚Protokollen der Londoner Studienkonferenzen zur Geheimlehre‘“ finden sich im ersten Teil der *Transactions*.¹¹

Für Blavatsky besteht ein „sterblicher Mensch“ aus einem physischen Körper und einem „unsterblichen Ego“, das vom Körper unabhängig ist. Im Schlaf trennt sich das unsterbliche Ego vom Körper, so daß nur „eine be-seelte Form aus Lehm“ zurückbleibt, „deren Fähigkeit zu unabhängigem Denken vollständig paralyziert ist“.¹² Folglich vertritt Blavatsky in der Tradition der europäischen Geistesgeschichte den Standpunkt, daß der Mensch ein Wesen aus Leib und Seele sei. Im Prozeß des Träumens trenne sich die Seele vom Körper, d.h. dieser verliere seine Fähigkeit zum autonomen Denken, was – so ist zu schlußfolgern – besagt, daß der Körper der Seele in erkenntnistheoretischer Hinsicht untergeordnet ist. Das, was wir oft für ein „bedeutungsloses Produkt unserer Phantasie“, nämlich einen Traum, halten, sind Blavatsky zufolge „in Wirklichkeit einzelne Seiten aus dem Lebensbuch und den Erfahrungen des *inneren* Menschen“.¹³ Der innere Mensch sei nichts anderes als die Seele, das sogenannte „unsterbliche Ego“. Blavatsky vergleicht den Körper im Sinne Platons¹⁴ mit einem Gefängnis, allerdings einem „Gefängnis aus Lehm“, in dem der innere Mensch, das *unsterbliche Ego*, lebt. Den Trennungsvorgang der Seele während des Schlafs betrachtet Blavatsky als eine Befreiung des Egos „von den Fesseln der Materie“.¹⁵

Dualistische Überzeugungen – dies gilt für alle Strömungen der Gnostik –, denen zufolge Geist und Materie dichotomisiert werden, lassen sich bis in die griechische Antike zurückverfolgen. Bereits Parmenides von Elea verweist in seiner Rede von den „Affirmationen des Seins“ auf den Gegensatz von Sein und Werden, wobei das Sein dem geistig Vollkommenen und das Werden dem materiell Unvollkommenen entspricht.¹⁶ Platon, geistiger Vater Plotins und damit auch der Gnostik, macht die Dichotomie von Geist und Materie, Seele und Körper, Geist und Natur zur Grundlage seiner Ideenlehre, derzufolge die Welt der Ideen, der vollkommenen Urbilder, der materiellen Welt des Unvollkommenen gegenübersteht, die jedoch gleichermaßen an der Ideenwelt partizipiert. Platon zufolge sind Ideen

¹¹ Vgl. Boris de Zirkoff, Einführung zu den Protokollen der Londoner Studienkonferenzen zur Geheimlehre mit H. P. Blavatsky, in: Helena Petrovna Blavatsky, *Die Geheimlehre*. Hg. von Hank Troemel. Hamburg 2003, S. 371.

¹² Helena Petrovna Blavatsky, *Über das Träumen. Anhang zu den „Protokollen der Londoner Studienkonferenzen zur Geheimlehre“*, in: dies., ebenda, S. 477.

¹³ Ebenda S. 477.

¹⁴ Vgl. Platon, *Phaidon* 64a-68b. Platons Dichotomie von Leib und Seele zuungunsten der menschlichen Leiblichkeit findet sich des Weiteren auch in seiner Charakterisierung des Körpers als Grab der Seele. Vgl. Platon, *Gorgias* 493a und *Kratylos* 400c.

¹⁵ Helena Petrovna Blavatsky, *Über das Träumen*, a.a.O., S. 477.

¹⁶ Parmenides, *Lehrgedicht*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Berlin 1897, S. 34ff.

nicht-empirisch, d.h. immateriell. Sie liegen den materiellen Körpern zugrunde, die lediglich als unvollkommene Abbilder der Ideen aufzufassen sind.¹⁷ Erkenntnis ist demnach Teilhabe an den Ideen, eine durch eine Seelenschau ermöglichte Partizipation an den Wesen aller Dinge.¹⁸ Plotin greift die Leib-Seele-Problematik in der dualistischen Tradition Platons auf, verweist darüber hinaus aber auch auf die Seele des Menschen als einen Ausfluß und Abstieg des wahren, göttlichen Seins im Sinne einer Weltseele, die von Materie umgeben sei.¹⁹ Schließlich ist es Paracelsus, der – zwar den Leib-Seele-Dualismus beibehaltend – der Seele jedoch einen vergänglichen Leib, nämlich einen siderischen, d.h. einen Astralleib, der nach dem Tod zu den Gestirnen zurückkehre, dem sogenannten elementisch-irdischen Leib, der nach dem Ableben zu natürlichen Elementen zerfalle, zuordnet.²⁰ So ist es nicht verwunderlich, daß auch Meyrink von einem materiellen und einem immateriellen Wesen des Menschen im Anschluß an Paracelsus ausgeht. Er fügt jedoch eine weitere Wesensbestimmung des Menschen an, nämlich das Geistige, das für Platon im Sinne einer die sinnlichen Begierden zügelnden Vernunft noch ein Teil der Seele ist.²¹ Die geistige Wesensbestimmung des Menschen ist nicht zuletzt auch auf die jüdisch-kabbalistische Philosophie zurückzuführen. So heißt es in Meyrinks Schrift *An der Grenze des Jenseits*, der Mensch „ist ein dreifaches Wesen, ein materielles, seinem Elementleibe nach; ein ätherhaftes, seinem Geist nach; ein göttliches, seiner Seele nach“.²² Meyrink, dies ist hervorzuheben, greift demnach – ähnlich wie viele esoterisch orientierte Philosophen und Theosophen seiner Zeit – zentrale Begriffe der europäischen Mystik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und Theologie auf und verbindet sie in einer für ihn eigentümlichen eklektischen Weise. Dies gilt auch für die Rezeption von Gedanken des Seelenforschers Camille Flammarion und der Theosophin Helena Petrovna Blavatsky.

Flammarion und Blavatsky teilen die dualistische, auf Parmenides und Platon verweisende Auffassung von Geist und Materie. Flammarions Deutung zufolge existiert im Kosmos ein unsichtbares Fluidum, eine „Äthervibration“.²³ Bei einer Verdichtung des Fluidums könne das wahrnehmende Subjekt Gegenstände sowohl über räumliche als auch zeitliche Distanzen

¹⁷ Vgl. Platon, Phaidon 78b-81a.

¹⁸ Vgl. Platon, Phaidon 72e-77a; Menon 80d-86b.

¹⁹ Vgl. Plotins Schriften, übers. von Richard Harder. Neub. von Rudolf Beutler und Willy Theiler. 6 Bände in 11 Teilen. Hamburg 1956-1971, insbesondere: VI 9 [9] 3,7; IV 8 [6] 5,26.

²⁰ Vgl. Wollgast, Siegfried, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung: 1550-1650. 2. Aufl. Berlin 1993, S. 653.

²¹ Vgl. Platon, Phaidros 246a-b, 247b, Timaios 41d-42d, Phaidon 65a-67b; Politeia 521c-535a.

²² Gustav Meyrink, *An der Grenze des Jenseits*, in: ders., *Das Haus zur letzten Laternen*, a.a.O. S. 381.

²³ Camille Flammarion, *Rätsel des Seelenlebens*. Übersetzung von Gustav Meyrink. Stuttgart 1908, S. 205.

erfassen. Die Seele sei in diesem Kontext das Medium der Aufnahme und Übertragung des Fluidums.

Cersowsky gelingt es, an vielen Stellen des Romans *Golem* einen Einfluß von Flammarions Ansätzen plausibel zu machen: Phänomene wie Pernaths Vision, Hillels Fähigkeit zur Hypnose sowie die Fertigkeit, Gedanken zu lesen, oder Laponders Somnambulismus, womit er das „Fernsehen“ ermöglicht, d.h. räumlich entfernte Figuren zu sehen, werden mit Hilfe der „Äthervibration“ erklärt.²⁴

Für Flammarion sind Träume nichts anderes als „hypnagogische Halluzinationen“,²⁵ die „falsche[n], das heißt eingebildec[n] Empfindungen“²⁶ gleichzusetzen sind. Es sei „verlorene Mühe, für die Träume andre Erklärungen zu suchen als Ideenassoziationen und Eindrücke des Gehirns. Man träumt wie man denkt, nur daß man im Traum nicht denkt, sondern sich einbildet zu handeln [...]“.²⁷ Visionen solle man „als unerklärlich hinstellen“. Schließlich dürfe man „nicht alle unerklärten Fälle in das Reich der Halluzination verweisen.“²⁸ Flammarion zufolge wären die Geschehnisse und Ereignisse in der Binnenhandlung des *Golem* als eine Art Traumvision des Ich-Erzählers in der Rahmenhandlung zu deuten; die scheinbar okkultistischen Phänomene im Werk ließen sich in diesem Sinne rational erklären.

Wenn der Traum jedoch lediglich als eine „Halluzination“ aufzufassen wäre, wie erklärte sich dann, daß viele geträumte Begebenheiten dem Ich-Erzähler in dessen Wachzustand wahr vorkommen? Cersowsky zieht die Möglichkeit in Erwägung, daß „die Schlußvision ihrerseits nur eine Halluzination des Rahmenerzählers ist.“ Dafür spricht Folgendes: „Nach Flammarion kann es auch im Wachen zu halluzinatorischen Täuschungen kommen. Sie werden als Merkmal des Wahnsinns begriffen“. Pernath gilt ja „selbst zeitweilig als wahnsinnig.“²⁹

Daß Cersowsky aus der Angabe des Marionettenspielers Zwakhs, Pernath habe eine Zeitlang unter „Wahnsinn“³⁰ gelitten, den Rückschluß zieht, der scheinbar halluzinierende Ich-Erzähler könnte unter derselben Geistesstörung leiden, mangelt meines Erachtens der notwendigen Logik. Einerseits gibt es an keiner Stelle des Romans einen Hinweis auf die vermutete Krankheit des Ich-Erzählers. Seine Worte, Gedanken und Taten werden im Anfangs- und Schlußkapitel des Romans als wohlüberlegt dargestellt, so daß man keinen Verdacht auf seine Krankheit schöpfen kann. Andererseits ist im

²⁴ Vgl. Peter Cersowsky, *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 58.

²⁵ Camille Flammarion, *Rätsel des Seelenlebens*, a.a.O., S. 191.

²⁶ Ebenda S. 186.

²⁷ Ebenda S. 289.

²⁸ Ebenda S. 199.

²⁹ Peter Cersowsky, *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 62f.

³⁰ Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 62.

Roman von einem Wahnsinn, der durch eine Jugendliebe ausgelöst und von einem Arzt „eingemauert“³¹ ist, die Rede. Während es Pernath es gelingt, mit Hilfe des Archivars Hillel, ein esoterisches Geheimnis zu entschlüsseln und in einen Zustand von Unsterblichkeit zu gelangen, ist es ihm auch möglich, sich vom Wahnsinn zu befreien.

In der Handlung werden die Schritte, die zur Unsterblichkeit führen, ausführlich dargestellt. An einer Stelle wird z.B. exakt beschrieben, wie Pernath das Buch *Ibbur* von dem Golem erhält, das Kapitel „Seelenschwängering“ liest und eine Vision erlebt: Das Buch spricht zu ihm wie der Traum. Wörter werden lebendig, nehmen anthropomorphe Züge an und kommen auf ihn zu. Ein Weib, deren Wimpern so lang wie sein ganzer Körper sind und dessen Puls wie ein Erdbeben schlägt, läßt ihn das Leben einer ganzen Welt in ihr fühlen. Ein umschlungenes Paar von Mann und Frau verwandelt sich vor ihm in den „Zwittergott“ Hermaphrodit, in eine einzige Gestalt, halb männlich, halb weiblich, die den neuen Lebensweg Pernaths in die Unsterblichkeit vorausdeutet.³² Im Schlußkapitel wird das Motiv „Hermaphrodit“ nochmals aufgegriffen: Der Ich-Erzähler sieht ein Flügeltor in Form eines „Hermaphrodit[s] aus zwei Hälften, die die Türe bilden, – die rechte weiblich, die linke männlich. –“; die Tür sieht aus wie „die beiden Seiten eines aufgeschlagenen Buches.“³³ Der Hermaphrodit ist ein deutliches Zeichen für den Durchbruch Pernaths in die spirituelle Welt.

Mit dem geschilderten esoterischen Erlebnis ist ein Heilungsvorgang verflochten: „Ibbur“ bedeutet Prozeß der Seelenschwängering, die für die Kabbala als eine zentrale Konzeption gilt. Die Seelenwanderung, so die Auffassung Erich Bischofs, setze ein, „wenn jemand in seinem früheren Dasein nicht den rechten Ehegatten erhalten hat. Ein solcher kehrt deshalb in ein neues Erdendasein zurück, um ihn zu empfangen“.³⁴ Für Pernath, der eine gescheiterte Jugendliebe zu Angelina hinter sich hat, bedeutet die Botschaft aus dem Buch *Ibbur*, daß er eine visionäre Verbindung zu Mirjam, die das neue Leben mit sich bringt, eingehen wird.

Sämtliche Ausführungen Meyrinks sind – abgesehen von der Tatsache, daß Meyrink sich selbst über viele Jahre mit okkultistischen Phänomenen befaßt hat – allgemein-okkulte Bekenntnisse, die nicht als Halluzination mißverstanden und abgetan werden sollten, da sie vielmehr als Weltdeutungsmuster zu begreifen sind. So zielt Meyrink nicht auf die Deskription psychologisch-naturwissenschaftlicher Phänomene oder medizinisch erfassbarer Erkrankungen der Psyche, sondern intendiert nichts anderes als die bloße Darstellung dessen, was landläufig als okkult aufgefaßt wird.

³¹ Ebenda S. 62.

³² Ebenda S. 18ff.

³³ Ebenda S. 348.

³⁴ Eich Bischof, Die Elemente der Kabbalah. Geheime Wissenschaften. Bd. 2. Berlin 1913, Teil I, S. 141.

Die Annahme, daß Meyrinks Traumkonzeption sich eher an Blavatskys traumtheoretischen Ansätzen anlehnt, wird an vielen Stellen im Roman unterstützt. Die nachfolgenden Zeilen aus dem ersten Kapitel des Romans *Golem* spielen auf den aufgezeigten Ansatz Blavatskys über den Traum an:

Ich weiß nur, mein Körper liegt schlafend im Bett, und meine Sinne sind losgetrennt und nicht mehr an ihn gebunden. –
Wer ist jetzt „ich“, will ich plötzlich fragen, da besinne ich mich, daß ich doch kein Organ mehr besitze, mit dem ich Fragen stellen könnte [...].³⁵

Der Dualismus von Seele und Körper sowie die sinnstiftende Dimension des Traums bilden eine Grundlage für die legitime und authentische Existenz von Pernath als Doppelgänger des Ich-Erzählers in der spirituellen Welt. Bereits äußerlich weisen die beiden Ähnlichkeiten auf: Der verwechselte Hut paßt dem Ich-Erzähler so genau, obwohl er „doch eine höchst eigentümliche Kopfform“³⁶ hat. Ein alter Bekannter von Pernath starrt den Ich-Erzähler voller Überraschung an und sagt: „Er sah aus wie – Sie sind ein Verwandter von ihm, mein Herr?!“³⁷ Sowohl der Ich-Erzähler als auch Pernath kann das Haus an „der Mauer zur letzten Laterne“, die einer Ghetto-Sage zufolge nur von „Sonntagskindern“ erblickt werden kann, wahrnehmen.³⁸ Durch Nachforschungen ist er mit Pernath direkt konfrontiert: „Mir ist, als sähe ich mich im Spiegel, so ähnlich ist sein Gesicht dem meinigen.“³⁹ Pernath, so ist im Blick auf Meyrinks 1907 erschienene *Fakirpfade* zu resümieren, erweist sich als spirituelles Ich des Ich-Erzählers: Dieser existiert wesensgleich im fremden Pernath.

„Vision“ ist einer der Schlüsselbegriffe des Okkultismus. Neben der Vision des Hermaphroditen aus dem Buch *Ibbur* tauchen weitere Visionen im *Golem* auf. „Man kann ‚träumen‘ oder, wie wir es nennen, Visionen schlafen – im Wach- oder Schlafzustand“,⁴⁰ schreibt Blavatsky in der Abhandlung *Über das Träumen*. Durch Hillel geht Pernath in einer Nacht „das innere Schauen“ auf, nämlich das „wahre Sehenkönnen hinter geschlossenen Lidern, das sofort erlischt, wenn man die Augen aufschlägt“.⁴¹ Damit ist das Sehen der Seele gemeint. Zwakh kommentiert die Vision Pernaths: Die Seele des Menschen habe „die Fähigkeit, Formen zu sehen, die dem Tastsinn vor-enthalten sind“.⁴² Als Angelina, Pernaths Jugendliebe, in der Domkirche ihn um Hilfe bittet, erlebt er eine Vision: Vor seinen Augen verwandeln sich die

³⁵ Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 3.

³⁶ Ebenda S. 15.

³⁷ Ebenda S. 344.

³⁸ Ebenda S. 233f.

³⁹ Ebenda S. 349.

⁴⁰ Helena Petrovna Blavatsky, *Über das Träumen*, a.a.O., S. 486.

⁴¹ Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 166.

⁴² Ebenda S. 235.

Züge einer Mönchsstatue, die ihm als Antwort auf eine stumme Bitte den Rat erteilt, an wen er sich wenden kann, um eine Lösung zu finden. Pernath merkt, daß geheime Kräfte in ihm keimen, und er sie nicht verleugnen kann.⁴³

Wie Blavatsky betrachtet Meyrink die Welt in einer dichotomen Struktur und teilt sie in eine äußere und eine innere, eine sichtbare und eine unsichtbare, eine sinnliche und eine übersinnliche. Er strebt nach dem Weg in die innere Welt, nach dem „Weg von der kritischen Erkenntnis der unzulänglichen Realität zum höheren, übersinnlichen Leben“.⁴⁴ In Achim von Arnim, einem wichtigen Vertreter der Romantik, findet Meyrink einen Vorläufer für seine Sichtweise der höheren Welt, denn von Arnim konstatiert:

Es erschien überall durch den Bau dieser Welt eine höhere, welche den Sinnen nur in der Phantasie erkenntlich wird: in der Phantasie, die zwischen beiden Welten als Vermittlerin steht, und immer nur den toten Stoff der Umhüllung zu lebender Gestaltung vergeistigt, indem sie das höhere verkörpert.⁴⁵

Die Diskussion über den Einfluß Blavatskys auf Meyrinks Traumkonzeption beschränkt sich hier auf das Motiv der Dichotomie von Seele und Körper mit einem Primat der Seele, das von Okkultisten allgemein vertreten wird und in Blavatsky eine Hauptvertreterin findet. Blavatskys Einfluß auf Meyrink darf jedoch nicht überschätzt werden, insofern sich dieser an zahlreichen Stellen sogar negativ über sie äußert. In „Fakirpfade“ ist zu lesen:

[...] kurz darauf konnte durch die herostratische Tat einer Russin namens H.P. Blavatsky geschehen, daß aus dem geistigen Spülwasser – angesammelt während Jahrhunderten – in den Ländern der Bleichgesichter die Schmutzwasserhose des heutigen theosophischen Okkultismus sich emporquirlen konnte.⁴⁶

Im Essay „Hochstapler der Mystik“ bringt Meyrink – dies ist hervorzuheben – Blavatsky gar mit betrügerischen Führern der Theosophie in Verbindung.⁴⁷

⁴³ Vgl. ebenda S. 104ff.

⁴⁴ Gustav Meyrink, Fledermäuse. Ein Geschichtenbuch. Leipzig 1917, (Gesammelte Werke. Bd. 6), S. 331.

⁴⁵ Ebenda S. 335.

⁴⁶ Gustav Meyrink, Fakirpfade, a.a.O., S. 244.

⁴⁷ Gustav Meyrink, Hochstapler der Mystik, in: ders., Das Haus zur letzten Latern, a.a.O., S. 351-365.

3. Der wahre Traum und die unwahre Realität – geistesgeschichtliche Streitfragen über den Wahrheitsanspruch von Traumgehalten und -motiven

Meyrink versteht es, in seinem Werk das Wirkliche mit dem Unwirklichen, den Traum mit dem Erfahrungshorizont des Alltags meisterhaft zu verweben, so daß beide kaum voneinander zu unterscheiden sind. Als Pernath von der Vision, die durch die Lektüre des Kapitels „Seelenschwängerung“ entsteht, wieder erwacht, ist er doch von der Wahrhaftigkeit des Traums überzeugt: „Aber was ich erlebe, das war wirkliches Leben.“⁴⁸ Während Pernath dem visionären Traum einen wahrhaftigen Charakter verleiht, bezweifelt er das wirklich Erlebte. Nachdem Angelina ihm ihr Herz ausgeschüttet hat, wird er von Zweifeln befallen, ob er „in Wirklichkeit alles das erlebt hätte, was nur eine kurze Spanne Zeit zurücklag und doch so seltsam verblaßt schien, verglichen mit den lebensstrotzenden Erlebnissen des verflossenen Tages.“⁴⁹ Diese Art Zweifel kehrt bei ihm immer wieder ein. Nachdem Pernath sich von dem Gemach ohne Zugang befreit hat und die ganze Judenstadt durch das Auftauchen des Golems beunruhigt worden ist, zweifelt Pernath an seinem seltsamen Erlebnis und glaubt, er hätte sich „in Augenblicken des Zweifels verdächtigen können, das Opfer eines seelischen Dämmerzustandes gewesen zu sein.“⁵⁰ Als der Ich-Erzähler endgültig aufwacht und sich auf die Suche nach den Spuren im Traum begibt, stellt er zur Überraschung fest, daß vieles aus dem Traum in der Wirklichkeit existiert: Die Hahnpaßgasse existiert tatsächlich in der Judenstadt, allerdings komplett neu erbaut. Das Kaffeehaus Loitschek trägt nicht nur den gleichen Namen, sondern weist auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem alten Geträumten auf. Die Gäste des geträumten Kaffeehauses lassen sich auch im wirklichen Loitschek finden. Vor 33 Jahren hat sich der im Traum vorgekommene Einsturz der steinernen Brücke tatsächlich ereignet. Mit eigenen Augen sieht der Ich-Erzähler den Gemmenschneider, der mit seiner Frau zur Zeit der Nachforschung in einem Haus auf dem Hradschin lebt.

Der Auffassung Blavatskys zufolge ist das Ego oder der innere Mensch der „handelnde, wirkliche Mensch, das wahre menschliche Selbst“.⁵¹ Damit gibt Blavatsky auf die Frage „Gilt der Traum als wahr?“ eine eindeutige Antwort: Er ist nicht nur wahr, sogar wahrer als die physische Realität. Dieses Gedankengut wird von Meyrink in seiner Traumkonzeption aufgegriffen: Im *Golem* scheint die Realität häufig unwirklich zu sein, während der Traum einen Wirklichkeitscharakter aufweist. Die geistige Realität scheint eine höhere Wirklichkeit zu sein, die sogar ‚wirklicher‘ als die irdische Realität wirkt.

⁴⁸ Ebenda S. 25.

⁴⁹ Ebenda S. 110.

⁵⁰ Ebenda S. 143.

⁵¹ Helena Petrovna Blavatsky, *Die Geheimlehre*, a.a.O., S. 477.

Die Diskussion über den Wahrheitsanspruch des Traums ist schließlich nichts ‚Neues‘ oder gar Unerwartetes, sondern nimmt einen Gemeinplatz in der abendländischen Philosophie ein. René Descartes, der Begründer des neuzeitlichen Rationalismus, stellt in seiner ersten *Meditation über die Grundlagen der Philosophie* die berühmte Frage, „woran man zweifeln kann.“ Descartes sieht in der Methode des Universalzweifels die einzige Möglichkeit, sichere Kenntnisse über das Sein zu gewinnen, das er „klar und deutlich“ zu erkennen beabsichtigt. So werden alle Bereiche des Seins und des möglichen Seins ausschließlich auf der Grundlage der Vernunft zunächst in Frage gestellt. Auch die Wahrhaftigkeit des Traums wird bezweifelt:

Vortrefflich! — Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, als jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich mir all diese gewöhnlichen Umstände während der Nachtruhe einbilde, etwa daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, während ich doch entkleidet im Bette liege! Jetzt aber schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, schläft doch nicht, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle sie. So deutlich geschieht mir dies doch nicht im Schlaf. — Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich sonst auch schon im Traume durch ähnliche Gedankengänge genarrt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden werden können, — so daß ich ganz betroffen bin und gerade diese Betroffenheit mich beinahe in der Meinung bestärkt, ich träumte.⁵²

Descartes' Auseinandersetzung mit den Wahrheiten des Traums findet ihren Ursprung in dessen Biographie. In Descartes' Leben verfügt der Traum über etwas Wahres und Prophezeiendes und erweist sich als eine scharfe Zäsur: In der Nacht vom 10. auf den 11. November 1619 erlebte er eine Serie von drei Träumen, wodurch er „seine Berufung zum Philosophen zu erfahren glaubte und daher die Richtung seines weiteren Weges klar vorgezeichnet sah.“⁵³

Wie erklärt sich der Widerspruch, so ist angesichts des ‚Berufungserlebnisses‘ zu fragen, daß Descartes einerseits ein resoluter Vertreter des europäischen Rationalismus ist, der den Traum als eine Absenz der menschlichen Vernunft und vom „Betrüger-Gott“ eingegebene Ideen betrachtet und ihn daher von wissenschaftlicher Beobachtung fernhält, andererseits doch

⁵² René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. von Lüder Gäbe. Hamburg 1960, S. 16-17.

⁵³ Wolfgang Röd, *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*. 2. Aufl. München 1982, S. 17.

seine Berufung aus einer Traumbotschaft ableitet? Der Auffassung Peter-André Alts zufolge kann der Traum zwar dem Menschen einen „vernünftigen Handlungs- oder Denkipuls vermitteln“, ohne jedoch deshalb seinerseits „dem Gesetz der Ratio zu gehorchen“. Mit anderen Worten: Der Traum kann zwar das Leben des Einzelnen positiv beeinflussen, aber das macht nur einen Bruchteil der „Konstruktion des modernen Individuums“ aus, ohne daß die rationale Überzeugung Descartes ernsthaft gefährdet wird.⁵⁴

Eine ähnliche Wirklichkeitskonstruktion des Traums und der Realität wie die von Descartes findet sich in der Lehrdichtung Tschuang Tses wieder, nämlich in seiner Geschichte „Der Schmetterling“. Tschuang-Tse ist ein Vertreter des chinesischen Idealismus. Seine Traumkonzeption ähnelt sehr den Vorstellungen der europäischen Antike, wonach der Traum eine Sprache jenseits der Vernunft ist, die aber einen spezifischen Sinn enthält.

Martin Buber schreibt im Nachwort des Werks *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse*: „Es ist recht verlockend, Tschuang-Tse auch mit abendländischer Dichtung zu vergleichen, wozu sich sogar einzelne Motive in einer fast seltsamen Weise darbieten. Man schreite etwa von äußerlicher bis zu immer innerlicherer Affinität vor.“⁵⁵ Wenn ich hier zur Verdeutlichung von Meyrinks Traumkonzeption die Lehrdichtung Tschuang-Tses heranziehe, geschieht dies nicht aus Willkür, sondern liegt darin begründet, daß Meyrink bereits vor der Entstehung seines Romans *Golem* die Lehrdichtung Tschuang-Tses kannte und bewunderte und vermutlich durch sie inspiriert worden ist. Die große Affinität, die Meyrinks Traumkonzeption mit der Lehrdichtung Tschuang-Tses teilt, findet in der Forschung bis dato keine große Beachtung und ist meines Erachtens eine eingehende Erörterung wert.

Die Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse wurden 1910 von Martin Buber herausgegeben. Dieses von Buber zusammengestellte Werk „beeindruckt Meyrink auf Anhieb“.⁵⁶ Er schreibt am 30. November 1910 an Buber: „Schon beim Durchblättern sehe ich: aha, da ist wieder etwas, mit dem man sich einschliessen kann.“⁵⁷ Das Buch enthält die Geschichte „Der Schmetterling“:

Ich, Tschuang-Tse, träumte einst, ich sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder, in allen Zwecken und Zielen ein Schmetterling. Ich wußte nur, daß ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewußt. Plötzlich erwachte ich; und da lag ich: wieder „ich selbst“. Nun weiß ich nicht: war ich da ein Mensch, der träumt, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein

⁵⁴ Peter-André Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München 2002, S. 132.

⁵⁵ Zhuang Zhou, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*. Ausgew. und mit einem Nachwort vers. von Martin Buber. 3. Aufl. Leipzig 1920, S. 122.

⁵⁶ Hartmut Binder, *Gustav Meyrink*, a.a.O., S. 440.

⁵⁷ Ebenda S. 729.

Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch? Zwischen Mensch und Schmetterling ist eine Schranke. Sie überschreiten ist Wandlung genannt.⁵⁸

Die Beziehung zwischen dem Schmetterling und Tschuang-Tse ähnelt sehr der Beziehung zwischen dem Ich-Erzähler und Pernath im *Golem*. Wie Tschuang-Tse im Traum sein menschliches Wesen vergißt und sich für einen Schmetterling halten kann, kennt der Ich-Erzähler im Traum in der Rolle von Pernath auch keine eigene Identität. Ist nun Tschuang-Tse wirklich und der Schmetterling unwirklich? Der Ansicht Tschuang-Tses zufolge gilt der Traum nicht als eine reine Unwirklichkeit, die in der Phantasie existiert, sondern als ein Zustand. Dieser Zustand unterscheidet sich zwar von dem Zustand des Wachseins, aber zwischen den beiden Zuständen gibt es keine eindeutige Grenze. Man kann sie „überschreiten“.

Die Beschreibung Descartes', daß es ihm schwerfällt, den Traum von der Wirklichkeit zu unterscheiden, führt den Leser auf dem ersten Blick leicht auf den nicht haltbaren Gedanken, man könnte Descartes' Beschreibung der Traumproblematik mit der des Tschuang-Tse gleichsetzen und eine Parallelität aus ihr ableiten. Wenn man dies täte, dann würde man einen Denkfehler begehen. Denn objektiv gesehen, gilt der Traum für Descartes als irrational oder als Ausdruck falscher Ideen eines „betrogenen“ Bewußtseins und daher als grundsätzlich verschieden von der Wirklichkeit. Die Irrtümer, denen die Natur ausgesetzt ist, etwa wie den Traum von der Wirklichkeit schwer unterscheiden zu können, machen nur einen geringen Teil in der geordneten Landschaft der Vernunft aus und sind daher „zu bemerken, leicht [zu] verbessern oder [zu] vermeiden“:⁵⁹

Denn freilich, weil ich weiß, daß alle Empfindungen mir über das, was dem Körper nützlich ist, weit häufiger das Wahre als das Falsche anzeigen, da ich mich ferner fast stets mehrerer Sinne bedienen kann, um eine und dieselbe Sache zu prüfen, und über dies des Gedächtnisses, das das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und des Verstandes, der bereits alle Gründe des Irrtums durchschaut, so brauche ich nicht weiter zu fürchten, daß das mir von den Sinnen täglich Dargebotene falsch sei, sondern darf alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich verwerfen, vor allem den allgemeinsten bezüglich des Traumes, den ich nicht vom Wachen unterscheiden konnte; jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, daß meine Träume sich niemals mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet.⁶⁰

⁵⁸ Zhuang Zhou, Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, a.a.O., S. 9.

⁵⁹ René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, a.a.O., S. 79.

⁶⁰ Ebenda S. 79f.

Im Gegensatz zu Descartes ist der Traum für Tschuang-Tse kein subjektiver Irrtum, sondern enthält Wahrheitsfähiges. Seiner Auffassung nach könnte der Schmetterling auch in der Wirklichkeit existieren und in umgekehrter Weise von ihm geträumt haben. Tschuang-Tse wäre in diesem Fall das Traumobjekt des Schmetterlings. Nicht auszuschließen wäre es für ihn, daß sowohl der Schmetterling als auch er selbst existiert hätten; jeder jedoch in einem anderen Zustand. Die letztgenannte Möglichkeit wäre für den Zusammenhang von Ich-Erzähler und Pernath im *Golem* denkbar. Der eine träumt zwar vom anderen, aber jeder lebt dennoch in seiner Welt und hat Anspruch auf Wahrheitsgehalt.

Meyrinks okkultistische Vorstellung entspringt offensichtlich nicht nur der abendländischen Mystik und Geistesgeschichte, sondern auch den Weisheitslehren des Ostens. Seine Traumkonzeption stimmt in vielerlei Hinsicht mit der Lehrdichtung des Tschuang-Tse überein. So ist es kaum vorstellbar, daß Meyrink Tschuang-Tses Lehrdichtung nicht rezipiert und mit Begeisterung verarbeitet haben könnte.

4. Meyrinks Traummotiv aus komparatistischer Perspektive – im Vergleich zu Rip van Winkle von Washington Irving, einigen Werken von E.T.A. Hoffmann und Chinesischen Geister- und Liebesgeschichten von Pu Song Ling

Der Traum als Gegenstand der Dichtung ist von je her ein außergewöhnliches Thema der Geistesgeschichte. Neben den bekannten Stellen im *Neuen Testament*, beispielsweise im Kontext der Geburt Jesu, wird der Traum bereits im *Alten Testament* vielerorts in verschiedenen Kontexten des Volkes Israel seit Beginn der Schöpfung dokumentiert: Zumeist dient der Traum als Ort göttlicher Offenbarungen oder Prophezeiungen, beispielsweise im Buch Genesis: Auf dem Weg nach Haran hat Jakob einen Traum, in dem Gott ihm ankündigt: „Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub auf der Erde.“⁶¹ Im ersten Buch der Könige ermöglicht der Traum Salomon, eine Brücke zwischen ihm und Gott zu schlagen: In Gibeon erscheint der Herr Salomon nachts im Traum und forderte ihn auf, eine Bitte auszusprechen. Der weisen Bitte des jungen Salomons zufolge gewährt der Herr ihm alles, was er zum Herrschen seines Landes benötigt.⁶² Im Buch Jesus Sirach wird auch vor „leeren Träumen“, die „schon viele in die Irre geführt“ haben, ge-

⁶¹ Alle biblischen Zitate sind der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift entnommen. Hier: AT, Genesis 28, 10-22.

⁶² Vgl. AT, 1 Könige 3, 4-15.

warn: „Wie einer, der nach Schatten greift und dem Wind nachjagt, so ist einer, der sich auf Träume verläßt“.⁶³

In der literarischen Fiktion ist der Traum gleichermaßen ein häufig behandeltes Motiv. So findet sich in Märchen und Sagen das Traummotiv im Rahmen eines „Zauberschlafs“. Im Aarne-Thompson-Index wird das Motiv des Zauberschlafs unter der Sigle AaTh 766 („Siebenschläfer“) geführt.⁶⁴ In der Romantik ist der Traum ähnlich wie die Nacht ein Schlüsselbegriff. Für die symbolische Dichtung des Fin de Siècle gilt der Traum als Ausdruck kreativer Subjektivität und bildet mit der Vorstellung von Imagination eine wesentliche Kategorie. Auch in der phantastischen Literatur war die dichterische Beschäftigung mit dem Unerreichbaren und dem Traum ein wichtiges Phänomen, wie Paul Scheerbar (1863-1915) durch den Mund des Dichters Safur in seinem arabischen Kulturroman *Tarub, Bagdads berühmte Köchin* sagen läßt: „Ich kann das Plumpe, Rohe, das Körperliche nicht mehr ausstehen. Ich muß nach einem Geistigen streben, das nicht von dieser Welt ist.“⁶⁵

Rip van Winkle, eine Erzählung des amerikanischen Schriftstellers Washington Irving (1783-1859), die 1820 als Teil seines *Skizzenbuchs* erschien, gilt neben der *Sage von der schläfrigen Schlucht* als erste Kurzgeschichte der amerikanischen Literatur. Der Bauer Rip van Winkle, der zur englischen Kolonialzeit in den Bergen New Yorks in einen Zauberschlaf fällt, wacht erst nach 20 Jahren wieder auf und stellt fest, daß er nun nicht mehr unter der Herrschaft des englischen Königs lebt, sondern sich in den Vereinigten Staaten befindet. Durch den Zauberschlaf vergehen 20 Jahre wie ein Wimpernschlag. Im Traum wird die Zeitdimension relativiert. Der Ich-Erzähler des *Golem* gerät durch den Halbschlaf gleichermaßen in eine neue Zeitdimension, nämlich in eine Vergangenheit, die 33 Jahre zurückliegt, die er jedoch mit Hilfe einer in der Nacht eingestürzten steinernen Brücke genau berechnen kann. Der Traum erzeugt Verwirrungen. Als Rip van Winkle nach dem Erwachen in sein Dorf zurückkehrt und seinen inzwischen schon erwachsenen Sohn sieht, gerät er in Verwirrung und beginnt an seiner eigenen Identität zu zweifeln:

Ich bin nicht ich selbst – ich bin jemand anders – der da bin ich – nein – das ist jemand anders, der sich in meine Schuhe gesteckt hat. Ich war gestern abend noch ich selbst, aber ich schlief auf dem Berg ein, und man vertauschte meine Flinte, und alles veränderte sich, und ich selbst veränderte mich, und ich vermag nicht zu sagen, wie ich heiße noch wer ich bin!⁶⁶

⁶³ AT, Jesus Sirach 34, 1-7.

⁶⁴ Antti Amatus Aarne und Stith Thompson, *The Types of the folktale. A classification and bibliography*. Helsinki 1961, S. 265.

⁶⁵ Willi Duwe, *Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts. Die Geschichte der Ausdruckskunst*. Zürich/Leipzig 1936, S. 226.

⁶⁶ Washington Irving, *Das Skizzenbuch*. München 1968, S. 42.

Der Ich-Erzähler im *Golem* kennt im Traum weder seine eigene Identität, noch weiß er, daß er im Traum das Leben des Gemmenschneiders Pernath lebt. Eines Tages hört er sich ein Gespräch in einem kleinen Freundeskreis an und erfährt, daß der Gemmenscheider vor langer Zeit wahnsinnig geworden sei und mehrere Jahre in einem Irrenhaus habe verbringen müssen.⁶⁷

Meyrink fühlt sich seit jeher vom Phantastischen unwiderstehlich angezogen. In Meyrinks Bibliothek finden sich Werke von E.T.A. Hoffmann, die zahlreichen Forschungsergebnissen nach⁶⁸ das literarische Schaffen Meyrinks tief beeinflusst haben. Meyrink bezeichnet Hoffmann als „die genialste und auch menschlich eigenartigste unter den Erscheinungen der Spätromantik“.⁶⁹ Zu Beginn des Romans *Golem* liegt der Ich-Erzähler im Halbtraum und das Erlebte vermischt sich mit dem Gelesenen und Gehörten. Dieser Halbschlaf ist für Hoffmanns Prosa eine typische Perspektive. Im Zustand des Deliriums wird die Phantasie mit der Realität verwoben. Im Kunstmärchen *Meister Floh – Ein Märchen in sieben Abenteuern zweier Freunde* beschreibt Hoffmann im dritten Abenteuer, wie der Protagonist Peregrinus Tyß ins „Delirieren“ gerät, in „brünstiger Sehnsucht“⁷⁰ von der schönen Prinzessin Aline träumt und anschließend von einem kleinen, kaum spannlangen Ungeheuer – dem Meister Floh – aufgeweckt wird. Er „greift mutig mit der Hand darnach, um sich zu überzeugen, ob seine Phantasie ihn nicht täuschte“.⁷¹ In Hoffmanns Erzählung *Datura fastuosa (Der schöne Stechapfel)* geht dem jungen Studenten Eugenius, der kurz vor der Verbindung mit einer alten sechzigjährigen Professorsfrau steht, im „Delirieren des Einschlummerns“⁷² ein Traumbild auf: ein hübsches, artiges Mädchen, eine engelsgleiche Braut. Mit dem Bewußtsein „Tor, was willst du beginnen, du gehörst nicht mehr dir selbst an, du hast deine Jugend verkauft, kein Frühling der Liebe und Lust blüht dir mehr auf, denn in den Armen des eisigen Winters bist du erstarrt zum Greise“⁷³ erwacht er mit einem Schrei des Entsetzens aus dem Traum.

Für den Protagonisten Nathanael im *Sandmann* stellt sich der Traum als ein Schauplatz von dunklen Mächten dar, die nach einem höheren Prinzip funktionieren und den aufgeklärten Menschenverstand in Frage stellen. So ergeht es auch dem Protagonisten Elis Fröbom in der Erzählung *Die Bergwerke zu Falun*. Elis hat einen Traum, in dem eine Königin bei ihm sowohl Entzücken als auch Entsetzen auslöst. Daß er von „wunderlichem Zeug“ träumt, führt er auf eine ausführliche Erzählung des alten Bergmanns

⁶⁷ Vgl. Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 63.

⁶⁸ Vgl. Hartmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 349.

⁶⁹ Ebenda.

⁷⁰ E.T.A. Hoffmann, *Poetische Werke in sechs Bänden*. Berlin 1963, Bd. 6, S. 58

⁷¹ Ebenda S. 58.

⁷² E.T.A. Hoffmann, *Letzte Erzählungen*, in: ders., *Poetische Werke in sechs Bänden*. Berlin 1963, Bd. 6, S. 559.

⁷³ Ebenda S. 559.

„von der Herrlichkeit der unterirdischen Welt“ zurück, so daß sein „ganzer Kopf davon erfüllt“ oder „nur krank“⁷⁴ ist. Als Elis von der bevorstehenden Heirat seiner geliebten Frau erfährt, steigt er in wilder Verzweiflung in den Schacht, wo sich jener verhängnisvolle Traum wiederholt: Die mächtige Königin erscheint vor ihm, erfaßt ihn, zieht ihn hinab, drückt ihn an ihre Brust, so daß ein glühender Strahl sein Inneres durchzuckt. Erstarrt stehend wird er von den Leuten gefunden. Trotz des bald darauf folgenden Liebesglücks ist Elis verstört und von einer unbeschreiblichen Angst gepeinigt. Kurz vor der Trauung geht Elis, von der bedrohlichen Macht der unterirdischen Königin ins Verderben gelockt, in den Schacht und wird durch den Erdsturz in der Grube verschüttet.⁷⁵ Der Traum bildet hier eine Brücke zwischen der Wirklichkeit und der phantastischen Welt, wobei der phantastischen Welt ein gewisser wahrhafter Charakter innewohnt.

Eine ähnliche Funktion hat auch der Traum bzw. Schlaf in den spiritistischen Erlebnissen Meyrinks. Auf einer von ihm miterlebten Séance sollt eine Person R. sofort nach dem Beginn in Trance gefallen sein und mit fremder, tiefer und erregter Stimme gesprochen haben. Das sei die Stimme des verstorbenen Grafen Amonti gewesen, der durch R. - eine sich in Trance befindende Person mit einer medialen Funktion, die die Verbindung mit dem Geist herstelle - der Außenwelt gewisse Nachrichten habe zukommen lassen.⁷⁶ Eine ähnliche Beschreibung findet sich im *Golem*: Wie das berühmte Medium der Séance schlägt der angebliche Lustmörder Laponder im Schlaf unter dem Einfluß des Vollmondes für Pernath eine Brücke. Durch Laponders Mund hört Pernath hintereinander die Stimmen von Hillel, Mirjam und Charousek. Außerdem kann sich Laponder im Schlafwandel in die Welt von Hillel, Mirjam sowie des Golem begeben.⁷⁷

Der vertauschte Hut im *Golem* entspricht in diesem Sinne dem Medium, das im Ich-Erzähler den Traum auslöst, ihm den Zugang in das Leben des anderen verschafft und ihn das wirkliche Leben eines anderen träumen läßt.

Meyrink fühlt sich vom Reich des Märchens und des Mythos stark angezogen. Ludwig Bechsteins *Hexengeschichten*, Eliasbergs *Chassidische Geschichten*, *Siegfried-Sage* oder *Erzählungen aus den tausendundein Nächten* wurden von ihm sehr gerühmt. Die *Chinesischen Volksmärchen*, 1914 in Jena erschienen, übersetzt und eingeleitet von Richard Wilhelm, hielt Meyrink für das beste Buch der letzten 100 Jahre.⁷⁸ Das Werk *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* von Pu Song Ling (Frankfurt a.M.: Rütten & Loening), das 1911 von Martin Buber herausgegeben wurde, fand schließlich eine weite Verbreitung: Franz Kafka bezeichnet es in seinem Brief vom 16. Januar 1913

⁷⁴ E.T.A. Hoffmann, Die Serapionsbrüder, in: ders., Poetische Werke in sechs Bänden. Berlin 1963, Bd. 3, S. 226.

⁷⁵ Vgl. Ebenda S. 240ff.

⁷⁶ Vgl. Hartmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 123f.

⁷⁷ Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 300ff.

⁷⁸ Vgl. Harmut Binder, Gustav Meyrink, a.a.O., S. 36.

an seine Freundin Felice Bauer als „prachtvoll“.⁷⁹ Pu Song Lings Werk vertritt eine besondere literarische Strömung, die zur Zeit der östlichen Jin-Dynastie (317-420) mit Gan Bao (?-336) und Tao Yuanming (365-427) als Vertreter ihren Anfang nahm und in der Qing-Dynastie (1636-1912) mit Pu Song Ling (1640-1715) ihren Höhepunkt erreichte: *Schriften über das Außergewöhnliche* (auf Chinesisch: *Zhi Guai*). In den Werken werden außergewöhnliche Personen, Gegenstände und Geschehnisse in einer surrealen Welt beschrieben. Mit anderen Worten: Der Himmel, der von Göttlichen bewohnt ist, die Hölle, in der es von Teufeln wimmelt, und die Erde, auf der Geister und Füchsinnen sich in schöne Frauen verwandeln, um junge Gelehrte zu betören, werden als eine Art Wirklichkeit dargestellt. In diesem Sinne läßt sich die These vertreten, daß Pu Song Ling eine Art Vorreiterrolle für Kafka spielt, da Kafka dafür bekannt ist, die Lebenssituationen seiner Figuren, beispielsweise die des Gregor Samsa in der *Verwandlung*, in surrealen Bildern, die einen Wirklichkeitscharakter angenommen haben, zu veranschaulichen.

Meyrink, der mystischer Literatur gegenüber stets eine starke Faszination hegte, dürfte Pu Song Ling gleichermaßen nicht unbekannt gewesen sein. In diesem Werk bildet der Traum neben dem Geist und der Füchsin ein zentrales Thema. Der Traum ist das geeignetste Medium, das die Sterblichen mit Geistern und Füchsinnen verbindet. Im Traum wirkt alles so authentisch und rührend wie im wirklichen Leben.⁸⁰ In der Erzählung *Der Traum* lernt ein Mann namens Tou im Traum eine Prinzessin namens Lotus kennen, mit der er sich im zweiten Traum vermählt. Kurz nach der Hochzeit wird das Reich von einem Ungeheuer bedroht und Tou kann seine Gemahlin von der Gefahr befreien. Als die Frau ihn weinend um die Rettung ihrer Eltern bittet, wacht Tou auf und sieht, daß es nur ein Traum gewesen ist und das Weinen der Frau von dem Summen der Bienen auf seinem Kissen herrührt. Es stellt sich heraus, daß das Königreich nichts anderes als der Bienenstock in der Nachbarschaft und das Ungeheuer eine zehn Fuß lange Schlange ist.⁸¹ Das Reich der Bienen funktioniert wie das Reich der Menschen, mit all ihren Palästen, Ministern und Dienern. Der Traum bildet eine Brücke zwischen der Menschenwelt und der Welt der Bienen. Meyrinks *Golem* ähnelt in dieser Hinsicht Pu Song Lings Werk, weil in den beiden Werken das für irdische Bewohner Phantastische gleich etwas Wahrhaftiges bedeutet.

Die Faszination Meyrinks von der östlichen Literatur läßt sich auch daran ablesen, daß sein Golem im Gegensatz zu der üblichen mystischen Gestalt in der Legende und Literatur asiatische Merkmale aufweist: „ein

⁷⁹ Franz Kafka, Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Hg. von Erich Heller und Jürgen Born. Frankfurt a. M. 1976, S. 252.

⁸⁰ Ma Ruifang, *Ma Ruifang shuo Liaozhai*. Beijing 2007, S. 111ff.

⁸¹ Pu Song Ling, *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten*. Hg. von Martin Buber. Frankfurt a. M. 1911, S. 141-149.

fremdes, bartloses Gesicht mit hervorstehenden Backenknochen und schaute aus schrägstehenden Augen“.⁸² An einer anderen Stelle heißt es:

Immer wieder begibt es sich nämlich, daß ein vollkommen fremder Mensch, bartlos, von gelber Gesichtsfarbe und mongolischem Typus, aus der Richtung der Altschulgasse her, in altmodische, verschossene Kleider gehüllt, gleichmäßigen und eigentümlichen stolpernden Ganges, so, als wolle er jeden Augenblick vornüber fallen, durch die Judenstadt schreitet und plötzlich – unsichtbar wird.⁸³

Die Abweichung von der üblichen Gestalt des Golems kommt auch in der symbolischen Bedeutung zum Ausdruck. Der Golem ist ein im rabbinischen Judentum durch Menschen geschaffenes Wesen. Während diese schöpferische Tätigkeit des Menschen von den Rabbinern als unangemessene Konkurrenz zur Schöpfungsallmacht Gottes abgelehnt und ironisiert wird, findet sie in der jüdischen Mystik zunehmend Beachtung und gewinnt an Bedeutung.⁸⁴ In der Literatur, insbesondere in der deutschen Romantik, wird dem Golem eine vorwiegend negative Rolle zugewiesen, was durch antisemitische Tendenzen noch verstärkt wird. Er ist das Synonym für Gefahr, Dummheit, Falschheit oder Bösheit, wie die Erzählung *Isabella von Ägypten* von Achim von Arnim, das Gedicht *Staatskalender* von Theodor Storm oder das Gedicht *Die Golems* von Annette von Droste-Hülshoff zeigen. Obwohl Meyrinks Golem ein Gespenst ist, das alle 33 Jahre im Prager Ghetto auftaucht und den Leuten Angst einjagt, symbolisiert er dennoch eine Hoffnung für das Ghetto: Er bedeutet nämlich „die Erweckung des Toten durch das innerste Geistesleben“.⁸⁵ Dadurch daß Pernath das von Golem gebrachte Buch „Ibbur“ nimmt und liest, ist seine Seele „schwanger geworden vom Geist des Lebens“⁸⁶ und kann nicht mehr sterben. Der große Bedeutungswandel wie der des Golems in Meyrinks Werk läßt sich auch in Pu Song Lings Werk *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* konstatieren: Füchsinnen verkörpern in der Literatur vor Pu Song Ling oft die Schönheit, Schlaueheit, Gier und den Verrat der traditionellen Tugenden und gehören in der konfuzianischen Kultur in die Kategorie des Negativen. Erst Pu Song Ling verändert radikal das traditionelle Bild der Füchsinnen, indem er sie in schöne, intelligente und barmherzige Frauen verwandelt, die sich jungen edlen, aber häufig verarmten Gelehrten annähern, ihnen Trost spenden und sich zum Schluß nicht selten mit ihnen vermählen.

⁸² Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 24.

⁸³ Ebenda S. 52.

⁸⁴ Vgl. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Aufl. Tübingen 2005, Bd. 3, S. 1079.

⁸⁵ Gustav Meyrink, *Golem*, a.a.O., S. 88.

⁸⁶ Ebenda S. 88.

5. Schluß

Meyrink ist einer der ungewöhnlichsten Dichter in der deutschen Literaturgeschichte: Er fühlte sich nicht zum Dichter geboren, gelangte aber durch Umwege zu einem großen dichterischen Erfolg. Viele seiner Werke entstanden nicht aus einer dichterischen Ambition heraus, sondern durch ein esoterisches Mitteilungsbedürfnis. Was Meyrink von den Vorläufern der phantastischen Literatur wesentlich unterscheidet, ist seine vermutlich tatsächliche Überzeugung und Versenkung in mystisch-okkulte Lehren. Die Figuren in seinem Werk sind häufig von der Macht des Okkultistischen besessen und die Welt ist eine Offenbarung übersinnlicher Mächte.

Meyrinks okkultistischer Überzeugung entspricht seine besonders kritische Einstellung gegenüber der Wissenschaft, die im *Golem* durch den Mund des medizinischen Studenten Charousek zum Ausdruck gebracht wird:

Nehmen Sie an, wenn Sie mich wirklich nicht verstehen sollten, daß ich gewisse Erkenntnisse gehabt habe – innerlich! – fast schon von Kindheit an, die mich einen seltsamen Weg geführt haben; – Erkenntnisse, die sich nicht decken mit dem, was die Medizin lehrt oder Gott sei Dank noch nicht weiß; hoffentlich auch nie erfahren wird. Aber ich habe mich nicht dumm machen lassen von der Wissenschaft, deren höchstes Ziel es ist, einen – »Wartesaal« auszustaffieren, den man am besten niederrisse.⁸⁷

So bleibt Meyrink der Psychoanalyse fern. Als Sigmund Freud im Jahr 1900 sein Werk *Traumdeutung* veröffentlichte, schuf er eine Grundlage zur rationalen Erklärung von Traumerfahrungen. Seitdem steht die Literatur der Moderne im Schatten der Psychoanalyse. „Welches Wissen kann die Literatur über den Traum noch vermitteln? [...] Was darf Literatur über Träume noch sagen, wenn deren Sprache unter dem Bann des Logos in das analytische Gespräch eingewiesen wurde?“⁸⁸ Während die Mehrheit der Dichter unter dem Bann der Psychoanalyse steht, ist Meyrink einen eigenen Weg gegangen. Der Traum bildet die Form und den Inhalt seiner literarischen Fiktion, ist zugleich Ausdruck seiner esoterischen Überzeugung und bleibt für ihn geheimnisvoll und sinnstiftend. Im Klappentext der gebundenen Erstausgabe des *Golem* (1915) wird auf das Motiv des Erhellens mystischer Erfahrungen hingewiesen: „Da der Roman eigentlich ein großer Traum ist, wirkt er mehr als ein Roman, denn er löst sich von der Wirklichkeit und erhellt geheimnisvolle Gründe und Beziehungen der Seelen und Menschenchicksale.“⁸⁹ Das Werk ist jedoch keine Seelenkunde im Freudschen Sinne, da der antifreudsche Meyrink seine Art der Seelenkunde nicht auf eine psy-

⁸⁷ Ebenda S. 288

⁸⁸ Peter-André Alt, *Der Schlaf der Vernunft*, a.a.O., S. 330.

⁸⁹ Binder, a.a.O., S. 503.

chologisch-medizinische Anschauung gründete, sondern auf einer esoterischen Grundlage errichtete, der er sein Leben lang treu blieb.

Letztlich findet sich in den Werken Meyrinks keine einzige eindeutig und ausschließlich verwendete, als solche nachweisbare einheitliche esoterische Anschauung oder geistesgeschichtliche Konzeption. Sowohl Elemente der Kabbala, als auch des Platonismus, des Neuplatonismus als auch der Gnostik im engeren Sinne, des im 19. Jahrhundert als Antwort auf die Aufklärung des 18. Jahrhunderts populären Okkultismus als auch der asiatischen Philosophien lassen sich im *Golem* anschaulich verifizieren. Meyrink – so darf abschließend konstatiert werden – erweist sich als Meister eines geistesgeschichtlichen Synkretismus, der es versteht, die Neugier und das spannungsgeladene Interesse seiner Leserschaft an phantastischer Literatur auf sich zu ziehen, ohne sich in Verstrickungen der Ratio, also in einen Glauben an die Vernunft und Logik, wie sie seit dem Mittelalter der Scholastik eines Thomas von Aquin oder im Zeitalter der Aufklärung dem Vernunftsystem Immanuel Kants nachgesagt wird, zu begeben.