

Robert Eisler: *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*

Vor-, Nach- und Nebengeschichten eines Vortrags

Martin Tremel

I. Der Vortrag

Robert Eisler (1882-1949) hatte sich bereits des Öfteren und vorwiegend in englischer Sprache zu Orpheus zu Wort gemeldet. Seit dem Dritten Internationalen Kongress für Religionsgeschichte in Oxford 1908 trat er regelmäßig in England auf. Schließlich war es Eislers Buch *Orpheus – The Fisher* (1921), das den Anlass für eine Einladung an die KBW gab. Fritz Saxl (1890-1948) war durch das Buch auf ihn aufmerksam geworden, weil auch er in seinen Arbeiten Kunst- und Religionsgeschichte zusammenbringen wollte.¹ Im selben Jahr stellte Eisler seinerseits den Kontakt zur KBW her, indem er um ein Rezensionsexemplar von Warburgs *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* bat, wie Saxl Warburg mitteilte, der damals in Kreuzlingen war, um seine Psychose kurieren zu lassen.² Saxl und Eisler verband einiges: Beide entstammten demselben Milieu; sie hatten im selben Wiener Bezirk gewohnt, dieselbe Schule besucht, dasselbe Fach bei denselben Lehrern studiert – das alles um etwa ein Jahrzehnt versetzt. Am 3. Mai 1922 schickte Saxl an Eisler seine förmlich-freundliche Einladung:

Erlauben Sie, dass ich mit einer Anfrage an Sie herantrete. Die Bibliothek Warburg veranstaltet Vorträge, die sich, wie Sie aus beiliegenden Drucksachen ersehen, mit dem Problem des Nachlebens der Antike beschäftigen, ein Problem in dem Sinn wie es Warburg gestellt hat, das dem Problemkreis seiner Studien durchaus nahe steht. Der Kreis der Zuhörer bei diesen Vorträgen ist eng begrenzt und setzt sich zur Hälfte aus Lehrern der Hochschule, zur anderen Hälfte aus andern wissenschaftlichen Benutzern der Bibliothek Warburg zusammen.

1 Vgl. Brief von Fritz Saxl an Ernst Herzfeld, 10. 3. 1921, Warburg Institute Archive (im Folgenden: WIA; die Orthographie und Zeichensetzung in allen hier zitierten Archivalien folgt den Originalen).

2 Vgl. Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 21. 7. 1921, WIA.

Darf ich bei Ihnen anfragen, ob Sie vielleicht geneigt wären, im nächsten Jahr in der Bibliothek Warburg einen Vortrag, der sich mit irgendeinem Einzelproblem oder auch eine Uebersicht über das Gesamtproblem das hier in Betracht kommt, befassen würde, zu halten? Sie können sicher sein, dass das was überhaupt in Hamburg für religionswissenschaftliche Fragen Interesse hat, einem Vortrag von Ihrer Seite mit grösstem Interesse entgegenseht. Der Vortrag wird mit Mk. 1000.-honoriert, die Reisekosten trägt die Bibliothek Warburg, und Frau Professor Warburg würde sich freuen, Sie als Gast in ihrem Hause begrüßen zu können. Wir bitten Sie, uns das Manuskript zum Abdruck zu überlassen, da die Vorträge in einer Art Jahresband, den Teubner herausgibt, publiziert werden.³

Eisler antwortete euphorisch mit vielen Vorschlägen und brachte auch *Orpheus – The Fisher* ins Spiel.⁴ Saxl zeigte sich hochofren, griff Orpheus als Thema auf, erörterte Eislers Funde, stellte Fragen und machte eigene Vorschläge, da er selbst »Orpheus-Forscher«⁵ sei. Daraufhin antwortete Eisler, dass sein ungedruckter zweiter Band des *Orpheus* seine Sicht noch deutlicher mache und deshalb nach Hamburg geschickt werden würde.⁶

Nach diesem intensiven Austausch meldete sich Saxl erst einmal nicht mehr, denn er musste nun Warburg einbeziehen, dem er – neben der Ankündigung des Orpheus-Vortrags – erklärte: »Aber zweifellos ist doch Eisler einer der Leute, die am meisten Bescheid wissen vom Problem, das uns interessiert.«⁷ Warburg erwiderte darauf: »Die Einladung an Eisler ist mir nicht sympathisch. Er ist doch nur ein ›großzügiger‹ Bluff. Das Orpheus-Buch hätte ich gern mal gesehen.«⁸ Saxl antwortete: »Was Eisler betrifft, so haben mehrere unserer Professoren – Cassirer, Reinhardt etc. – es sich sehr gewünscht, den Mann einmal kennen zu lernen. Ich weiss, dass es irgendwie riskant ist, aber als einfacher Bluff würde ich die Sache doch nicht abtun.«⁹ Warburg schwieg dazu. Zumindest in diesem Fall konnte Saxl eigene Interessen gegen Warburg durchsetzen, wobei dieser freilich zu diesem Zeitpunkt durch seine psychischen Probleme und ihre Behandlung stark beeinträchtigt war.

3 Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 3. 5. 1922, WIA.

4 Vgl. Brief von Robert Eisler an Fritz Saxl, 6. 5. 1922, WIA.

5 Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 8. 5. 1922, WIA.

6 Vgl. Brief von Robert Eisler an Fritz Saxl, 12. 5. 1922, WIA.

7 Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 8. 5. 1922, WIA.

8 Brief von Aby Warburg an Fritz Saxl, 13. 5. 1922, WIA.

9 Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 20. 5. 1922, WIA.

Saxl machte sich also an die genauere Planung des Vortrags. Er wünschte sich von Eisler, »was wissenschaftlich ein Desideratum wäre«, nämlich »eine religionsgeschichtliche Abhandlung über die zahllosen Darstellungen des Orpheus in spätheidnischer und altchristlicher Zeit, die ja noch kaum gedeutet sind«. ¹⁰ Eisler gab seinen Titel mit »Orphische und altchristliche Cultsymbolik« an. ¹¹ Saxl erklärte auf Nachfrage, dass nur ein einziger, einstündiger Vortrag erwünscht sei. ¹² Als Termin einigte man sich auf den 9. Dezember des Jahres 1922. ¹³ Am Vortrag schrieb Eisler noch, er habe sich die Bücher über Orpheus bereitgelegt und 27 Dias mitgebracht. ¹⁴ Über den Vortrag selbst berichtete Saxl einige Tage später an Warburg:

Aeusserlich war der Vortrag von Eisler, der am Sonnabend hier gehalten wurde, ein absoluter, unbedingter Erfolg der B.W. Vielleicht noch niemals sind die Leute so gut mitgegangen wie bei diesem Vortrag. Eisler sprach ganz frei, ein $\frac{3}{4}$ Stunden, und trotzdem sind die Leute die ganze Zeit nicht ermüdet; im Gegenteil, es war eigentlich das erste Mal, dass spontan nachher Beifall geklatscht wurde, wie ihn nicht einmal Cassirer gehabt hat.

Und innerlich: was der Mann gesagt hat, war überraschend gut, der Sache und der Form nach. In vieler Beziehung – denn die Zusammenhänge zwischen Katakombenbildern und orphischen Dingen scheinen mir nun doch sehr wahrscheinlich gemacht. Wie das aber bei Eisler immer ist, laufen neben ganz sichern Dingen, die anerkannt werden müssen, trotzdem sie der *communis opinio* ins Gesicht schlagen, andere, die mehr als zweifelhaft sind. Panofsky's Urteil über den Mann ist: dass er ein unbedingt genialer Kopf sei, mit einer geradezu phänomenalen Hirn-Kapazität. Er kann etwas arabisch, viel hebräisch, Keilschrift und ägyptisch. Dazu hat er bei Riegl und Wickhoff eine ausgezeichnete kunstgeschichtliche Bildung erhalten, hat im Institut für österreich. Geschichtsforschung einen Band mittelalterlicher Quellen herausgegeben, arbeitet derzeit intensiv über Geschichte des Geldes usw.

Und dabei muss ich sagen, weiss der Mann von diesen orphischen Dingen viel mehr als ich, der doch auch schon reichlich lange darin steckt. Er ist also zweifellos genial, aber irgendwo schwach gegen sich selbst im Kritischen.

10 Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 15.6.1922, WIA.

11 Brief von Robert Eisler an Fritz Saxl, 17.6.1922, WIA.

12 Vgl. Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 19.6.1922, WIA.

13 Vgl. Brief von Robert Eisler an Fritz Saxl, 2.8.1922, WIA.

14 Ebd.

Über Ihren Luther hat er eine Anzeige geschrieben, die in England in der Zeitschrift ›The Quest‹ erscheinen wird. Sie ist bereits bei der Redaktion. Dass gerade dieser Mann am liebsten in unserer Bibliothek arbeiten würde, ist ja selbstverständlich. Vielleicht dass ich ihn einmal bitten kann, im Sommer für einen Monat zu uns zu kommen und hier zu arbeiten. Das würde ja auch für ihn ganz ausgezeichnet sein, weil er hier absolut unter Kritik gehalten wird. Ich denke nämlich auch garnicht daran, seinen Aufsatz kritiklos zu drucken. Im Gegenteil, ich habe von ihm *plein pouvoir* bekommen, alles daran zu ändern und zu streichen, wie mir gut scheint.¹⁵

Während der folgenden zweieinhalb Jahre war Eislers Vortragstext auf Buchlänge angewachsen und nahm einen ganzen, für ihn allein konzipierten »Zweiten Teil« der sonst einteiligen und einbändigen *Vorträge* eines Jahres ein. Die Zeit bis zur Veröffentlichung war jedoch von einem zähen Hin und Her zwischen den Herausgebern Fritz Saxl und Gertrud Bing (1892-1964) und dem Autor gekennzeichnet.¹⁶ Es ist unnötig, diese Phase hier auch nur annähernd so detailliert nachzuzeichnen wie die Zeit vor dem Vortrag. Es sei an dieser Stelle lediglich eine Momentaufnahme mitgeteilt, die die Atmosphäre treffend wiedergibt, wie Saxl – in das Wiener Idiom verfallend – schreibt: »Dass sich die Revision des Aufsatzes lohnt, ist sehr gescheidt, und ich bin eingebildet genug, darauf ein wenig stolz zu sein.«¹⁷ Viele, sehr viele Briefe und Postkarten wurden gewechselt, wobei sich drei Probleme herauskristallisierten, die die Korrespondenz prägen: die ungeheure Länge, das ewige Umschreiben – denn immer, wenn die Herausgeber etwas geändert hatten, schrieb Eisler erneut anderes –, vor allem aber der umstrittene Inhalt. Saxl sah sich, unterstützt von Bing, schließlich gezwungen, in einer »Vorbemerkung des Herausgebers« auf Distanz zum Autor zu gehen – ein mehr als ungewöhnlicher Vorgang, nicht nur für die KBW, wo er auch solitär war und blieb.¹⁸

15 Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 13.12.1922, WIA. Warburgs Frau Mary schrieb am 19.12.1922 auch über Eisler und seinen Vortrag an ihren Mann; vgl. Brian Collins: Robert Eisler and the Magic of the Combinatory Mind. The Forgotten Life of a 20th-Century Austrian Polymath, Cham 2021, S. 27. Collins' sehr informatives Buch ist bisher das einzige über Eisler überhaupt. Auch der Brief Mary Warburgs befindet sich im WIA.

16 Vgl. Robert Eisler: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, in: *Vorträge 1922-1923*, hg. von Fritz Saxl, Leipzig und Berlin 1925 (*Vorträge der Bibliothek Warburg*, Bd. 2.2).

17 Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 31.8.1923, WIA.

18 Vgl. Fritz Saxl: Vorbemerkung des Herausgebers, in: *Vorträge 1922-1923* (Anm. 16), S. V f.

Was war nun, kurz gesagt, der Inhalt der Publikation (und vermutlich teilweise auch des Vortrags)? Um 1900 war in der religionsgeschichtlichen Forschung bemerkt worden, dass »die frühchristliche Assimilation der Ikonographie des Orpheus an die Ikonographie Christi frappant« war.¹⁹ Das erschütterte nicht nur die Einzigartigkeit des Christentums, sondern versprach auch Auskünfte über seine Quellen außerhalb des Judentums. Der heutige Stand der Forschung lässt sich so zusammenfassen:

Die Tatsache, dass man mit Orpheus vage messianische Ideen verknüpfen und er als eine Art Typus des ›göttlichen Botschafters‹ verstanden werden konnte, dessen Erfüllung Jesus Christus war, sowie die sowohl Orpheus als auch Christus zugeschriebene Erfahrung einer Katabasis und Rückkehr aus der Unterwelt begünstigten eine solche außergewöhnliche Engführung Orpheus mit Christus. Auf einer Anzahl altchristlicher Fresken der römischen Katakomben aus dem 2. bis 4. Jh. erscheint Orpheus-Christus in einer modifizierten Ikonographie des paganen Themas ›Orpheus unter den Tieren‹: Die zentral sitzende Figur ist nun von meist zahmen Tieren umgeben, die nicht nur eine pagane, sondern auch eine christliche symbolische Valenz haben, nämlich von Adlern, Tauben und Schafen.²⁰

Lange Zeit wurde das Thema vernachlässigt, bis Saxl der Frage nach Bedeutung und Wirkung dieser Assimilation nachging, die Eisler zwar als erster in ihrer Problematik erkannt hatte, sie zugleich aber in seinem Universalismus untergehen ließ. Die Funde in den Katakomben der Domitilla, des Calixtus sowie des Heiligen Marcellinus und Petrus untersuchte Eisler sowohl im englischen wie im deutschen Orpheus-Buch, wengleich sein Zugriff unterschiedlicher Natur war: In *Orpheus – The Fisher* beginnt er mit der Darstellung des Fischergottes und dem Fisch-Totemismus, in *Mysteriengedanken* mit den jüdischen Orpheus-Darstellungen Roms.²¹ Inhaltlich war der Band für die KBW sehr eng an seinem englischen Orpheus-Buch entlang geführt, nur etwas anders aufgebaut und ergänzt durch andere und neue Materialien. Man könnte etwas überspitzt sagen, der Vor-

19 Bernhard Huss: Orpheus, in: Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Maria Moog-Grünewald, Stuttgart und Weimar 2008, S. 522-538; hier S. 527 (Abkürzungen hier wie im Folgenden aufgelöst).

20 Ebd., S. 527f.

21 Vgl. Robert Eisler: Orpheus – The Fisher. Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism, London 1921, S. 24-41 (Fischergott und Fisch-Totemismus); ders.: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken (Anm. 16), S. 3-12 (jüdische Orpheusdarstellungen).

tragstext sei von einem Übersetzer verfasst, der, des Englischen noch nicht ganz mächtig, vieles, was ihm unverstanden geblieben, selbst neu verfasst und, damit dies nicht sofort auffalle, anders gereiht habe – ein Fall abenteuerlicher, kreativer Selbstübersetzung und typisch für Eisler.

Saxl richtete seine Kritik auf die wenig strukturierte, schier überbordende Fülle an Stoff, die aber nicht nur Eisler traf. Man dürfe nicht einfach Mythos auf Mythos häufen.²² Denn das wäre Kontinuitätshuberei (in meinen Worten gesagt). Eisler mäandert in seinem Text in 41 Kapiteln durch die Religionsgeschichte von Indien bis Irland: Orpheus sei Dionysos, Jesus, Krishna, Buddha – alle kämen zusammen in der Figur des guten Hirten, der die Herde schützt und die wilden Tiere zähmt. Er schreibt vom Weinsakrament, von der Weinberggoß, von Kornes Pein und Flaches Qual, von Bockshaut und Askoliasmos (ein Arbeitstanz beim Keltern), vom Ausziehen der Lasterhülle und dem Anziehen des Messias, von Fischorakeln und dem dreitägigen Abstieg in die Hölle. Dabei widmet er sich mehr den Denkmälern als den Texten. Denn es »fehlt immer noch vollständig eine übersichtliche Sammlung aller auf den öffentlichen und den geheimen Orpheus- bzw. Dionysosdienst bezüglichen Bildwerke, Bauüberreste und Inschriften«.²³ Wie schon der englische *Orpheus* ist auch der deutsche reich an Abbildungen und Tafeln.

Saxl hingegen berücksichtigte das Dynamische im Konzept des Nachlebens, was nicht nur ein Heftig- und Rasch-, sondern ein Sich-Bewegen überhaupt war. Darum gab es die Kategorien ›jung‹ und ›alt‹, ›früh‹ und ›spät‹. Seine Fragen konnte aber kein Eisler für ihn klären, das musste er selbst tun, so in *Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen* (1923; erschienen 1925), dort im mittleren Abschnitt »Griechisches und Orientalisches in Kultbildern hellenistischer Mysterienreligionen und des Christentums«.²⁴

Saxls Ausgangspunkt war ein ganz anderer als der Eislers, denn er wollte die symbol- mit der formgeschichtlichen Sichtweise zusammenbringen. Er monierte die Feststellung von Religionshistorikern, »dass die Kultbilder in dem ›jeweils herrschenden Stil‹ dargestellt wurden, ohne den Beziehungen zwischen dem Wesen dieser Stile und dem Wesen der Fröm-

22 Vgl. Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 29. 2. 1924, WIA.

23 Eisler: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken (Anm. 16), S. 2.

24 Fritz Saxl: Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen, in: ders.: Gebärde, Form, Ausdruck. Zwei Untersuchungen, vorgestellt von Pablo Schneider, Zürich 2012, S. 11-93; hier S. 31-64 (2. Abschnitt). Der Abschnittstitel enthält irrtümlich »Kulturbilder« statt »Kultbilder«, was bereits Georg Stuhlfauth bemerkte; vgl. ders.: Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte, Bd. 2, 1923, Wien 1925 [Rez.], in: Repertorium für Kunstwissenschaft 49, 1928, S. 292f.; hier S. 292.

migkeit, deren Ausdruck die Kunstwerke sind, nachzugehen.«²⁵ Seine Einsicht war schließlich die: »Das Christentum, ein orientalischer Kult, gewinnt wie der mithräische zuerst in hellenischer Form Bildgestalt.«²⁶ Für die erste Phase erklärte Saxl:

Das Mithräische entwickelt eine plastische Kunst, die die Darstellung des Gott-Heros im Zentrum hat. Das frühe Christentum ist antiplastisch – noch heute gibt es in der östlichen Kirche keine Plastik. Es geht nicht aus von der Darstellung des Heros, sondern von der Darstellung des Lehrers und Retters unter dem Bilde des Orpheus, des guten Hirten usw.²⁷

In einer zweiten Phase unterscheiden sich dann beide durch den Gegensatz von dynamischer (Mithrasmysterien) und statischer Darstellung (Christentum). Sie nähern sich dann wieder an, aber während die Mithrasmysterien auf einer »symbolische[n] Stufe« bleiben, wird die christliche »Idee des Gottessohnes [...] realistisch in den Mythos der wunderbaren Empfangnis umgedeutet.«²⁸ Dass dieser mythische Realismus wahnhaft entstellt ist, kümmert Saxl hier nicht. Für ihn war er vielmehr der Grund, dass sich das Christentum gegen seinen damals schärfsten Kultkonkurrenten durchsetzen konnte.

Saxl suchte das Neue der christlichen Darstellung auch im Sinne einer neuen Denkart, während Eisler stets beim Alten blieb, das sich verändert, jedoch nie ganz verwandelt; er war am »Urbild« interessiert.²⁹ Eislers Vortrag und dessen Publikation hatten keine großen Spuren in der KBW hinterlassen, Archivalien einmal ausgenommen, aber er durfte dort vortragen, was weder Gershom Scholem (1892-1982), der immerhin Besucher der KBW war, noch Walter Benjamin (1892-1940) gelang. Scholem war durch Eisler überhaupt erst in Kontakt mit der KBW gekommen.³⁰ Von seinem Besuch berichtete Saxl Warburg u.a.: »Scholem war hier, 300 Worte pro Minute stundenlang sprechend.«³¹ Und einige Tage später ergänzte er:

25 Saxl: Frühes Christentum (Anm. 24), S. 11.

26 Ebd., S. 61.

27 Ebd., S. 63.

28 Ebd., S. 63 f.

29 Etwa am »Urbild dieses Buchschmuckblattes«, nämlich des »leierspielenden König David« als eines »Orpheus unter den Tieren« (Eisler: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken [Anm. 16], S. 12).

30 Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, erw. Fassung, Frankfurt a.M. 1994, S. 161.

31 Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 20.10.1927, in: Erwin Panofsky: Korrespondenz 1910 bis 1936, hg. von Dieter Wuttke, Bd. 1, Wiesbaden 2001 (Korre-

»Sowie man ihn übrigens in einer konkreten Sache befragt, gibt er sprudelnde Auskunft und endet mit dem stereotypen Satz: Darüber könnte ich sehr gut bei Ihnen einen Vortrag halten.«³² Benjamin gegenüber war Saxl ambivalenter, besonders nach der Lektüre seines Trauerspiel-Buchs. So erklärte er gegenüber Warburg kurz: »Das Buch ist mir zu gescheit.«³³ An Scholem schrieb er:

Das Buch von Benjamin hat mich sehr interessiert, wenn es auch wirklich nicht leicht zu lesen ist. Aber der Mann hat doch etwas zu sagen und kennt sein Material. Ich habe es heute wieder an Panofsky weiter geschickt, damit es in die zweite Auflage eingearbeitet wird. Gerade für die Spätzeit, für die wir kein Material haben, ist das von Benjamin ja so interessant. Ich hoffe sehr, Herrn Benjamin auch persönlich einmal kennen zu lernen. Wo lebt er?³⁴

Zurück zu Eisler: Sein Beispiel, das wegen seiner Exzentriz sicherlich kein Normalfall ist, lässt doch einiges von den Abläufen und Problemen dieser Vortragsreihe erkennen, und sei es nur der Umstand, dass Warburg, Saxl und Bing ihren Prinzipien manchmal untreu wurden. Das und andere Beweggründe – wie die Nähe der Forschungen Eislers zur KBW – haben zur Entscheidung beigetragen, seinen wissenschaftlichen Nachlass ans Warburg Institute zu geben, wo er sich heute noch befindet.

Sollte Eisler heute noch gelesen werden? Und wenn ja, warum? Geisteswissenschaftliche Erkenntnisse altern zwar nicht so rasch wie die der Naturwissenschaften, doch taucht Eisler in den aktuellen kulturwissenschaftlichen Debatten gar nicht mehr auf, obwohl seine Schriften bis vor dreißig Jahren zum Kanon gehörten, nämlich in dem Sinn, dass, wer zeigen wollte, dass er die Sekundärliteratur überblickte, auch Eisler zitieren musste. Seitdem ist Eisler verschwunden. Dieser Umstand hängt mit dem Aufkommen der Kulturwissenschaften selbst zusammen, weil mit ihnen das Interesse an historisch-philologischen Untersuchungen in positivistischem Sinn zurückgegangen ist. Solche Untersuchungen virtuos durchzuführen, war jedoch Eislers Anspruch gewesen.

spondenz 1910 bis 1968. Eine kommentierte Auswahl in fünf Bänden), S. 276, Anm. 1.

32 Ebd., Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 29.10.1927, S. 277, Anm. 1.

33 Brief Fritz Saxl an Aby Warburg, 6.6.1928, in: Sigrid Weigel: Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder, Frankfurt a.M. 2008, S. 261.

34 Ebd., Brief von Fritz Saxl an Gershom Scholem, 17.6.1928. – Zum Schicksal von Benjamins Buch im Kreis der KBW vgl. Sigrid Weigels Beitrag zu Walter Benjamin in diesem Band, S. 279-295.

II. Ein Gelehrter und seine Wirkung

Eisler lebte in Metropolen wie Wien und Paris, aber auch lange Zeit in der Provinz – etwa in Feldafing am Starnberger See in Bayern oder in Unterach am Attersee in Oberösterreich. Er provozierte heftige Debatten, weil er die Dinge unorthodox anfasste, und das nicht nur beim akademischen Establishment, dem er nie angehörte, sondern auch allgemein seinem Lesepublikum gegenüber, dessen Selbstgewissheiten er gerne irritierte.

Eisler, der zeitlebens und unfreiwillig Privatgelehrter war, war vor allem Generalist, was die Spezialisten bis aufs Blut reizte. So kritisierte etwa Georg Stuhlfauth (1870–1941) die fehlende »Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit« in seinem Urteil über »den« christlichen Archäologen«, der er selbst war,³⁵ und warf Eisler u.a. die Fehlschreibung des Namens eines renommierten Fachkollegen vor,³⁶ Raffaele Garrucci (1812–1985), Verfasser des damaligen Standardwerks zur altchristlichen Kunst. Eisler selbst wurde immer wieder verwechselt, zumeist mit Rudolf Eisler (1873–1926), dem Philosophen und Vater des Komponisten und Kommunisten Hanns Eisler (1898–1962), auch er ein Wiener, aber kein Verwandter.

Im Sommer 1907 brachte Robert Eisler in einer Kurzschlussbehandlung während eines Archivaufenthalts in der erzbischöflichen Bibliothek in Udine einen Codex aus dem 15. Jahrhundert an sich, den er per Post an seine Wiener Adresse schicken wollte. Der Diebstahl flog sogleich auf, und Eisler wurde in Haft gesetzt, in der er sich zweimal zu töten versuchte. Er wurde verurteilt, kam auf Kautionsfrei und ging für eine geraume Zeit ins Sanatorium.³⁷

In Wiener Zeitungen wurde ausführlich über diesen Fall berichtet, zum Teil mit offenen antisemitischen Attacken.³⁸ In der *Reichspost* – die den Christlich-Sozialen um Bürgermeister Karl Lueger nahe stand – hieß er »Dieb von Udine«; dass er Gelehrter war, wurde in Anführungszeichen gesetzt, und es wurde eine polizeiliche Durchsuchung seiner Wiener Wohnung gefordert.³⁹ Ein Fall wie dieser sei »der Allmacht der Gelehrtenbörse Grünhut als offizielle[m] Repräsentant[en] der österreichischen Wissenschaft« ge-

35 Georg Stuhlfauth: A. Warburg und die Warburg-Bibliothek. Das Problem des Nachlebens der Antike in Kultur und Religion, in: Theologische Blätter 5, 1926, Sp. 53–64; hier Sp. 61.

36 Vgl. Robert Kany: Die religionsgeschichtliche Forschung an der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, Bamberg 1989, S. 65.

37 Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 25–28.

38 Vgl. ebd., S. 25–27; Marie-Theres Arnbohm: Die Villen vom Attersee. Wenn Häuser Geschichten erzählen, Wien 32020, S. 97.

39 So eine Kurzmeldung [o.A./o.T.] in: Reichspost, 27.6.1907, S. 5.

schuldet.⁴⁰ Die antisemitische Anspielung bezieht sich vermutlich auf den Juden Karl Samuel Grünhut, Ordinarius für Handels- und Wechselrecht an der Universität Wien und seit 1897 Mitglied des österreichischen Parlaments.⁴¹ Eislers Ruf war ruiniert oder zumindest fortan schwer beschädigt.

Lange Zeit aber erwähnten ihn die Großen ihrer Fächer dennoch, d.h. sie mussten es tun, um ihre so genauen wie umfassenden Kenntnisse auszustellen, vielleicht aber auch, weil sie von seinen Argumenten und Quellenbelegen überzeugt waren. Ich will aus diesem Grund von zwei Fällen berichten und sie auch kontextualisieren:⁴² Der Gräzist Walter Burkert (1931-2015) kommt auf Eisler mehrfach in *Homo necans* (1970), einer Studie über Opfergewalt und Opferfaszination von den paläolithischen Jägerkulturen bis zur klassischen Antike, zu sprechen.⁴³ Sie handelt von der Aggressivität des Menschen, dessen wildem und unkultiviertem Verhalten in religiösen Riten und Mythen, die ihrerseits oft blutig und grausam sind, enge Grenzen gesetzt werden. Eigentlich gilt Burkerts Schrecken davor bis jetzt. Indem er den Ruf an die Universität im beschaulicheren Zürich annahm, konnte er die TU Berlin verlassen und der revoltierenden Studentenschaft, die ihn mit Abscheu und Angst erfüllte, den Rücken kehren.⁴⁴ Auch der kämpferisch für die Linke eingennommene italienische Historiker Carlo Ginzburg (*1939) erwähnt Eisler in seinem wohl umstrittensten, doch überaus faszinierenden Buch *Hexensabbat*, in dem er das Phänomen der Trance, die Schamanen erleben, nicht nur als missverstandenen Kern des europäischen Hexenwesens diskutiert, sondern auch als den der Ekstase weltweit – quasi als Vorderseite des Wahnsinns.⁴⁵ Wenn Ginzburg auf das Phänomen der Werwölfe zu spre-

40 Ebd.

41 Vgl. o. A.: Karl Samuel Grünhut, Wien Geschichte Wiki, https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Karl_Samuel_Gr%C3%BCnhut (aufgerufen am 27.8.2022).

42 Ein dritter Fall wäre der von Karl Popper, der Eisler wiederholt diskutiert und zitiert; vgl. Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, Tübingen⁸ 2003, S. 245-247 (Datierung von Platons *Theaitetos*, Bericht von einem Gespräch mit Eisler 1949) und 270 (Zusammenfassung von Forschungen Eislers zum antiken Weltbild und dessen Nachleben); den Hinweis auf Popper verdanke ich Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 52.

43 Vgl. Walter Burkert: *Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2., um ein Nachwort erweiterte Aufl., Berlin und New York 1997, S. 25, Anm. 22 (»In intuitiver Weise hat R. Eisler, Man into wolf [1951] Entscheidendes vorweggenommen«), und S. 230, Anm. 16 (über heilige Fische und die Jagd auf sie).

44 In den Nachrufen ist davon nicht die Rede, nur davon, dass er 1969 nach Zürich ging; vgl. Uwe Walter: Der große Gräzist. Zum Tod von Walter Burkert, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, vom 16. 3. 2015, S. 14.

45 Vgl. Carlo Ginzburg: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Mailand 2017, S. 176, 178 und 307. Im selben Jahr wie die italienische Erstausgabe ist der Band auch auf Deutsch mit der doppelten Umkehrung im Titel erschienen; vgl. ders.: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin (West) 1989. Die

chen kommt, verweist er auf »das (sehr gelehrte, aber absolut nicht überzeugende) Buch von R. Eisler«;⁴⁶ gemeint ist *Man Into Wolf*, Eislers letztes Werk, das eine Sammlung von Ereignissen und Geschichten von Sadismus und Masochismus, vom religiösen Ritual bis zu politischen Ausnahmezuständen darstellt. Eisler wartet hier mit einer Hypothese zur Entstehung von Kultur überhaupt auf, denn mit geringeren als kardinalen Fragen beschäftigte er sich kaum.⁴⁷ Übrigens wurde auch Burkert von Ginzburg kritisiert, der ihn im selben Zusammenhang wie Eisler einer »noch im wesentlichen Jungsche[n] Perspektive« bezichtigt.⁴⁸ Ginzburg ist – wie die klassischen Humanisten – Polemiker, aber aus Liebe zur Sache und zum intellektuellen Streitgespräch, das sich nicht gegen die Person richtet.

Wenn Eisler in seinem *Man Into Wolf*-Buch Archaisches mit Gegenwärtigem vergleicht, dann ist das eine Form des ›Nachlebens der Antike‹, so die programmatische Formel Warburgs, die für die Arbeit der KBW steht. Bei Eisler ist das Festhalten an der Wolfsnatur des Menschen auch ein später Ausdruck von Erfahrungen des Faschismus der 1930er und 1940er Jahre, von Verfolgung und Folter, die er selbst erlitten hatte. Die Nazis verschleppten ihn unmittelbar nach dem Anschluss Österreichs ins KZ Dachau und weiter ins KZ Buchenwald, wo ihm im August 1939, also kurz vor Kriegsbeginn, die Flucht nach England gelang.⁴⁹ Sein Bruder Otto wurde 1942 von Wien aus ins Vernichtungslager nach Maly Trostinez bei Minsk deportiert und dort ermordet.⁵⁰ Seine Schwester Gabrielle, genannt Ella, starb bereits 1920, das Datum und die Umstände des Todes der anderen Schwester Grete sind unbekannt.

Warum nahmen die Nazis Eisler sofort in Gewahrsam? Seine institutionelle Bedeutung war minimal, und eigentlich wollte seit Mitte der

Änderungen von Ginzburgs Buchtitel in den Übersetzungen sind selbst wie verhext; zur englischen Ausgabe vgl. ders.: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, London 1990. Dies ist so genau angeführt, weil es hier (auch) um Philologie geht.

46 Ginzburg: *Hexensabbat* (Anm. 45), S. 177, Anm. 6.

47 Vgl. Robert Eisler: *Man Into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*, London 1951. Antiquarisch leichter erhältlich ist die Ausgabe von 1978, die in einem Verlag der kalifornischen Counter Culture in Santa Barbara erschienen ist. Eisler wird dort – und das ist für seine Rezeption nicht untypisch – aktualisiert; sein spezifisches ›Nachleben‹ findet er hier als Apologet gewaltfreier Erziehung.

48 Ginzburg: *Hexensabbat* (Anm. 45), S. 177, Anm. 6.

49 Vgl. Collins: *Robert Eisler* (Anm. 15), S. 97–100. Andere Quellen geben 1938 als Jahr der Emigration an; vgl. A.-K. *The Arts, Sciences, and Literature*, hg. von Herbert A. Strauss und Werner Röder, München u.a. 1983 (*International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945*, Bd 2.1), S. 252.

50 Vgl. Collins: *Robert Eisler* (Anm. 15), S. 100.

1920er Jahre kein Verleger mehr Texte von ihm publizieren.⁵¹ Selbst der mit ihm sympathisierende Saxl schreibt genervt: »Sie verstehen es wirklich durch Ihre Hartnäckigkeit, sich alle Leute unfreundlich zu machen.«⁵² Für die Nazis lag der Grund darin, dass er nicht nur Jude, sondern auch ein undisziplinierter Denker war, unbeschadet seiner vielen Irrtümer und haarsträubenden Peinlichkeiten, mit denen sich auch Saxl und Bing herumschlugen. Selbst in Burkerts und Ginzburgs Urteilen lässt sich noch etwas von dieser freien und nach Freiheit strebenden Energie erahnen. Über die Fähigkeit, radikale und überraschende Fragen zu stellen – freilich bei gleichzeitigem Hang zu vorschnellen Synthesen –, verfügte Eisler wie kaum einer seiner Zeitgenossen.

Eislers ›alternative Geldtheorie‹, die zusätzlich zur Normalwährung eine harte Parallel- als reine Buchwährung einführen wollte, um die Folgen der Inflation abzufedern, mag zusätzlich den Hass der Nazis geschürt haben.⁵³ Zudem bezeichnete er Jesus als Guerillero, noch mehr schockierten aber seine abwertenden Äußerungen über dessen Aussehen: Der Gottessohn der Christen sei rothaarig, klein und buckelig gewesen.⁵⁴ Das war skandalös. Ähnlich Empörendes, ja Unorthodoxes schrieb Eisler über das Letzte Abendmahl und das Johannesevangelium, denn er richtete sich damit gegen vieles, was fromme Christen und auch Juden glaubten, die endlich *in theologicis* (zumindest an den Rändern) aufgenommen worden waren und um des lieben Friedens willen nicht angerührt wissen wollten.⁵⁵ Über mögliche wilde Ursprünge des Christentums wollte niemand so recht sprechen – außer Eisler. Diese beiden Komplexe kann ich hier aus Platzgründen nicht diskutieren, wobei gerade ihre Verbindung wichtige Aufschlüsse über

51 Vgl. ebd., S. 48f. (hier zum Streit um seine Interpretation des Letzten Abendmahls Jesu).

52 Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 2.4.1924, WIA.

53 Vgl. Robert Eisler: *Das Geld. Seine geschichtliche Entstehung und gesellschaftliche Bedeutung*, München 1924; ders.: *This Money Maze: A Way out of the Economic World Crisis*, London 1931; ders.: *Stable Money. The Remedy for the Economic World Crisis*, London 1932 (gleichzeitig zudem auf Deutsch und Französisch erschienen).

54 Vgl. Robert Eisler: *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* [= Jesus, König oder den König gebend; M. T.]. *Messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten. Nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt*, 2 Bde., Heidelberg 1929/30; engl. Übers.: *The Messiah Jesus and John the Baptist According to Flavius Josephus' Recently Rediscovered 'Capture of Jerusalem' and the Other Jewish and Christian Sources*, London 1931.

55 Vgl. Robert Eisler: *Das letzte Abendmahl* [Teil I], in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 24, 1925, S. 161-192; ders.: *Das letzte Abendmahl* [Teil II], in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 25.1, 1926, S. 5-37; ders.: *Das Rätsel des Johannesevangeliums*, in: *Eranos-Jahrbuch* 3, 1935, S. 323-511.

Kapitalismus als Religion (Walter Benjamin, 1921) – als den unbewussten Zusammenhang von Schuldenmachen und Schuld in Verlängerung zu und gleichzeitiger Konkurrenz mit dem Christentum – versprache.⁵⁶ Auch seine kurze Tätigkeit 1925 in Paris, als er stellvertretender Sekretariatschef des Völkerbundinstituts für geistige Zusammenarbeit wurde, übergehe ich.⁵⁷ Erwähnen möchte ich nur, dass das Foto Eislers, das ich hier abbilde, aus dieser Lebensphase stammt. Es zeigt ihn am Schreibtisch seiner Pariser Wohnung und war, mit einer Widmung versehen, ein Geschenk für Scholem.⁵⁸



Abb. 1: Robert Eisler 1925 in Paris

III. Eisler, das Judentum und die Wiener Kunstgeschichte

Der Universalist Eisler war also ein doppelter Außenseiter. Das bestätigt auch Gershom Scholem in seinen Jugenderinnerungen, die viele Leserinnen und Leser gefunden haben.⁵⁹ Durch Martin Buber (1878-1965) hatte Scholem das erste Mal von Eisler gehört, »und später kam ich mit ihm in persönlichen Kontakt«. ⁶⁰ Das war 1920. Das von Scholem gezeichnete Porträt Eislers enthält einige Sottisen, aber auch Äußerungen echter Sympathie, nicht untypisch für dessen generelle Darstellungsweise. Freilich bleibt sehr vieles offen. Vor allem über die Wiener jüdische Gesellschaft und ihr Verwobensein in die kulturellen Kreise um 1900 hat Scho-

56 Vgl. Martin Tremel: Schuld und Schulden. Zur Genealogie von Kapitalismus und Christentum, in: Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten, hg. von Thomas Macho, München 2014, S. 169-183.

57 Vgl. Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 55 f.

58 Vgl. ebd., S. 37.

59 Vgl. Scholem: Von Berlin nach Jerusalem (Anm. 30), S. 156-163; hier S. 159. Es ist die bekannteste Darstellung über Eisler und bis zum Erscheinen von Collins' oben erwähnter Monographie auch die ausführlichste über ihn.

60 Vgl. ebd., S. 157.

lem nichts Substantielles zu sagen. Jedenfalls bleibt Eisler bei ihm ohne Tiefe, erscheint eher als eine tragikomische Figur. Scholem erklärt:

Eisler war der Sohn eines Wiener jüdischen Millionärs und wurde, wie er selbst sagte, zur Verachtung des Judentums erzogen, was ihn dazu brachte, mit ungefähr zwanzig Jahren zu konvertieren. Er war ein vielseitig begabter, ebenso agiler wie ehrgeiziger Mann von sehr umfassenden wissenschaftlichen Interessen und nicht geringer Darstellungskraft.⁶¹

Im Folgenden werde ich biographische Details und Informationen zum Kontext mitteilen und vor allem Originaltöne hörbar machen, die ich zum größten Teil bereits Ende der 1990er Jahre bei Archivrecherchen in Wien, London, Jerusalem und München fand. Damals suchte ich, angeregt von Scholems Äußerungen, nach Materialien für eine eigene umfangreiche Arbeit über Eisler.

Eislers Vater Friedrich (1856-1905), der aus Kolín in Böhmen nach Wien gekommen war, war Mitinhaber einer Hornfischbeinfabrik im 20. Bezirk.⁶² Er wohnte nach der Heirat 1881, er gab als Beruf Hausbesitzer an, in der Liechtensteinstraße im 9. Bezirk, in dem damals überhaupt viele Angehörige des jüdischen Bürgertums lebten. 1890 zog er mit der auf fünf (und ein Jahr später auf sechs) Personen angewachsenen Familie in die heutige Nummer 17 der Reichsrat(h)sstraße.⁶³ Diese liegt in dem Viertel, in dem sich das neue Rathaus befindet, das seit 1870 auf dem ehemaligen Josefstädter Glacis vor den Basteien (später ein Exerziergelände) errichtet worden war, wo Großbürger und höhere Beamte lebten, die ihren Wohlstand inszenierten, gleichwohl sie sich die Ringstraße nicht leisten konnten. Gegenüber lag das ebenfalls neu errichtete Universitätsgebäude, dessen Vorderseite an den »Ring« grenzte.

Friedrich Eisler war vermögend, aber mehr noch seine Frau Melanie (1856-1940), die, ebenfalls in Wien geboren, einem Zweig einer aus Lemberg gebürtigen Familie entstammte, deren Oberhaupt Sigmund Reitzes (1835-1906) war, ein nach dem Börsenkrach 1873 schwerreich gewordener Bankier und Eisenbahnmagat.⁶⁴ Er war Bauherr eines Mietshauses

61 Ebd.

62 Das Folgende entstammt, wenn nicht anders angegeben, Akten der Matrikelstelle der Jüdischen Kultusgemeinde Wien. Zu Eislers Eltern vgl. auch die etwas abweichenden Angaben bei Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 9f.

63 In dem Gebäude befindet sich heute u.a. das Internationale Forschungszentrum Kulturwissenschaften der Kunstuniversität Linz in Wien (IFK).

64 Vgl. Josef Mentschl: Reitzes, Sigmund (1835-1906), Bankier, in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Bd. 9, Lfg. 41, Wien 1984, S. 73 (verfügbar auf: http://biographien.ac.at/oebl/oebl_R/Reitzes_Sigmund_1835_1906.xml).

(heute Universitätsstraße 5) in unmittelbarer Nähe von Eislers Domizil und zweier Villen im nobleren Stadtteil Salmansdorf in Wien-Döbling, deren Restitution nach der Enteignung durch die Nationalsozialisten bis heute nicht erfolgt ist. Um das Jahr 2000 gab es Überlegungen, ob nicht der österreichische Bundespräsident dort residieren sollte.⁶⁵ Alle drei Häuser waren um 1880 im klassizistischen Stil vom Architekten Wilhelm Fraenkel errichtet worden, dem ersten jüdischen Baumeister Wiens, einem gebürtigen Preußen.⁶⁶ 1902 erwarb Melanie Eisler eine Villa in Unterach am Attersee, heute Hugo-Wolf-Weg 13, die 1940 ›arisiert‹ und 1955 an die Erben restituiert wurde.⁶⁷ Die bis heute so genannte ›Villa Eisler‹ war eine von mehreren Sommerresidenzen in dem ehemaligen Bauern- und Fischerdorf am südwestlichen Ende des Salzkammergutsees mit unverbautem Blick ins Hochgebirge. Kaufleute und ihre Familien, Industrielle wie Künstler: *tout Vienne* verbrachte hier die Saison. Auch die Familie von Emma Eckstein, Freuds Irma aus dem Prototrauma der *Traumdeutung*, besaß dort eine Residenz, die Gustav Klimt 1916 gemalt hat.⁶⁸ Die Reitzes besaßen noch eine weitere Villa im nahe gelegenen Scharnstein im Almtal.

Mehr zur Person Eislers lässt sich dem Lebenslauf entnehmen, den er seinem Antrag auf Zulassung zu den Rigorosen 1905 beigelegt hatte:

Ich Robert Eisler, Sohn des gewesenen Grossindustriellen Friedrich Eisler und seiner Frau Melanie geb. Reitzes römisch-katholischen Bekenntnisses, deutscher Muttersprache bin geboren in Wien am 27. April 1882, habe das k. k. Maximiliansgymnasium seit 1892/3 besucht und laut beiliegenden Maturitätszeugnisses 1900 absolviert; im selben Jahr habe ich mich an der phil. Facultät der Universität Wien immatrikuliert und seither die Vorlesungen folgender Docenten gehört: Hofrat Wickhoff, Proff. Riegl, Reisch, v. Schneider, Mühlbacher †, Redlich, Ottenthal, Dopsch, Adler, Jodl, Höfler, v. Schlosser, Docc. Hermann, Dvořák u. a. Im August 1903 wurde ich vom Unterrichtsministerium nach abgelegter Prüfung zum ord. Mitglied des k. k. Instituts f. ö. Gesch.-Forschung ernannt. Zweimal durch je einen Monat arbeitete ich in Rom als ausserord. Mitglied des Istituto storico di Austria. Durch mehrere Se-

65 Vgl. Denk*mal e.V.: Villa Reitzes, in: Neustift am Walde, <https://neustift-amwalde.org/ausstellungen/villen/reitzes.html> (aufgerufen am 2.8.2022).

66 Vgl. Ursula Prokop: Wilhelm Fraenkel (1844-1916), in: David. Jüdische Kulturzeitschrift 107.12, 2015, <https://davidkultur.at/artikel/wilhelm-fraenkel-1844-1916> (aufgerufen am 2.8.2022).

67 Vgl. Schreiben des Bezirksgerichts Mondsee an den Verfasser vom 10.9.1998.

68 Vgl. Arnbohm: Die Villen vom Attersee (Anm. 38), S. 95-100 (zur Reitzes-Villa) und 118-127 (zur Eckstein-Villa – heute Villa Steffi).

mester durfte ich mich an den Übungen des archaeologischen Seminars bei Prof. Reisch, des epigraphischen bei Hofr. Bormann und des historischen Seminars bei Prof. Redlich und Doc. Erben beteiligen.⁶⁹

Eisler dokumentiert hier seine erfolgreichen kunstgeschichtlichen Studien, die sich durch Julius von Schlossers Bilanz der Wiener Schule der Kunstgeschichte ergänzen lassen. In dem ihr als Annex beigegebenen »Chronologische[n] Verzeichnis der aus der ›Wiener Schule‹ [...] hervorgegangenen oder ihr affilierten Kunsthistoriker« firmierten Eisler als Nummer 56, Saxl als 84, und Ernst H. Gombrich (1909–2001), der bedeutendste Kunsthistoriker des 20. Jahrhunderts, setzt den Schlusspunkt als Nummer 168.⁷⁰ Im Verzeichnis ist Weiteres zu erfahren, nämlich dass Eisler am (im Lebenslauf genannten) Institut für Österreichische Geschichtsforschung – ein Forschungsinstitut, das mit der universitären Kunst- und allgemeinen Geschichte eng verbunden war – Kurse gab und 1905 mit der Arbeit *Zur Geschichte der dekorativen Landschaftsmalerei* bei Franz Wickhoff (1853–1909) promovierte.⁷¹ Zweitprüfer war der Archäologe Emil Reisch (1863–1933), ein Katholik aus Innsbruck, seit 1898 Ordinarius des Fachs und Mitglied des deutsch-nationalen Clubs der Universität Wien.⁷²

Eisler hat seine kunstgeschichtliche Dissertation später nicht für den Druck fertiggestellt, wie er seinem Lehrer Wickhoff gegenüber bekannte.⁷³ Aus dessen Gutachten lässt sich aber immerhin so viel erfahren, dass eine Gesamtschau der italienischen Landschaftsmalerei von der Antike an geplant war, aus der die ersten drei Kapitel vorgelegt wurden, in denen der Schwerpunkt auf dem Altertum lag. Manches wird im Gutachten als vernachlässigt gerügt, doch es wird auch bemerkt, dass Eisler »völlig verges-

69 Curriculum Vitae vom 18. 1. 1905, Archiv der Universität Wien, Rigorosenakt PN 1832 (Robert Eisler).

70 Julius von Schlosser: Die Wiener Schule der Kunstgeschichte. Rückblick auf ein Säkulum deutscher Gelehrtenarbeit in Österreich, nebst einem Verzeichnis der Mitglieder bearbeitet von Hans R. Hahnloser, Innsbruck 1934, S. 67 (Titel), 73 (Eisler), 76 (Saxl) und 82 (Gombrich).

71 Ebd., S. 73.

72 Vgl. o.A.: Emil Reisch, Universität Wien, <https://geschichte.univie.ac.at/de/personen/emil-reisch> (aufgerufen am 2.8.2022).

73 Vgl. Brief von Robert Eisler an Franz Wickhoff, ohne Datum (vermutlich 1907), Archiv des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (IÖG). Ich danke Herrn Stoy vom IÖG, der mir dieses Dokument sowie zwei weitere Schreiben von Eisler an Wickhoff zugänglich gemacht hat.

sene Denkmäler wieder an das Licht zieht, und diese Theile genügen den gesetzlichen Anforderungen für eine Dissertation völlig«.74

Franz Wickhoff und Alois Riegl (1858-1905), den Eisler »meine[n] unvergesslichen Lehre[r]« nannte,75 waren die prägenden Figuren der ersten Generation der ›Wiener Schule‹ der Kunstgeschichte. Beide vertraten eine »historisch-philologische Grundanschauung«, um ihr Fach von der Vorherrschaft der Dilettanten und Connaissseure zu befreien, ohne es aber zum Gegenstand bloß historischer Erkenntnis zu machen.76 Beide interessierten sich für Zwischenepochen, vor allem die Spätantike, und deren Aufwertung, weil ohne die Spätantike die mittelalterliche Kunst nicht zu verstehen sei.77 Wickhoff legte in seinen Seminaren u.a. »großen Wert darauf, ausgewählte Stücke aus Schriftquellen von der altchristlichen Zeit an zu lesen und sorgfältig interpretieren zu lassen«.78 Oder wie Eisler es in einem Brief an ihn ausdrückte: »Was Sie uns als Lehrer immer ans Herz legten, die Durchdringung litterarischer und monumentaler Überlieferung«.79 Warburg nannte diese Vorgehensweise eine »in Wort und Bild«, wie er seine Untersuchungen sogar titelgebend beschrieb.80

Methodisch verdankte Eisler Wickhoff und Riegl viel. Beide waren vom Geist eines von den Naturwissenschaften inspirierten Positivismus geprägt, den jedoch ein anderer als Erster in die Kunstgeschichte eingeführt hatte, nämlich Giovanni Morelli (1816-1891), dessen Lehre in Wien auf besonders fruchtbaren Boden fiel.81 Das geschah weit über das Fach hinaus, denn Morellis Fährtenlesen anhand der für jeden Künstler ganz typischen Darstellung von Ohren, Augen, Nasenflügeln etc. verband ihn mit Freud, wie Ginzburg gezeigt hat.82 Riegls methodische Hinterlassenschaften an Eisler waren aber noch andere. Er negierte das Konzept des

74 Gutachten von Franz Wickhoff vom 16. 2. 1905, Archiv der Universität Wien, Rigorosenakt PN 1832 (Robert Eisler).

75 Robert Eisler: Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, Bd. 1, München 1910, S. VIII.

76 Schlosser: Die Wiener Schule (Anm. 70), S. 41.

77 Vgl. ebd.

78 Ebd., S. 18.

79 Brief von Robert Eisler an Franz Wickhoff (Anm. 73).

80 Vgl. Aby Warburg: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten, in: ders.: Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare hg. von Martin Tremel, Sigrid Weigel und Perdita Ladwig, Berlin 2010, S. 424-491.

81 Vgl. Schlosser: Die Wiener Schule (Anm. 70), S. 20f.

82 Carlo Ginzburg: Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst, in: ders.: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin (West) 1983, S. 61-96.

»Verfalls« und stellte vielmehr Überlegungen an, die in Richtung derjenigen von Warburg über das »Nachleben der Antike« weisen und die er ansonst übersehenen Details ablas.⁸³ Er bekannte in *Die spätrömische Kunstindustrie* (zuerst 1901):

den Nachweis erbracht zu haben, daß das byzantinische und sarazenische Pflanzenrankenornament des Mittelalters im Wege direkter Entwicklung von dem klassisch-antiken Pflanzenrankenornament abstammt und daß die Zwischenglieder hiefür in der Kunst der Diadochen- und der römischen Kaiserzeit vorliegen. Also mindestens für das Pflanzenrankenornament bestünde hienach in der spätrömischen Zeit kein Verfall, sondern ein Fortschritt oder doch wenigstens eine Fortbildung von selbständigem Werte.⁸⁴

Eisler hatte diese Arbeit Riegls, der im Jahr von dessen Promotion verstarb, rezensiert.⁸⁵ Wickhoff förderte ihn weiter, u. a. indem er einer weiteren Rezension zustimmte, dieses Mal über eine Arbeit von Benedetto Croce (1866-1952) zur Ästhetik.⁸⁶ Eisler war deshalb dazu prädestiniert, weil er neben seinen kunsthistorischen auch noch philosophische Kurse besucht hatte, die in einem mehr als hundertseitigen Buch des gerade Zwanzigjährigen über das Werturteil gipfelten, das er Ernst Mach (1838-1916) widmete und in dem er angab, ursprünglich von ästhetischen Fragen ausgegangen zu sein.⁸⁷ 1903 war Eislers »kleine kunsthistorische Erstlingsarbeit« über Mantegna erschienen, wie Saxl Warburg später im Zuge

83 Vgl. Schlosser: *Die Wiener Schule* (Anm. 70), S. 41-43.

84 Vgl. Alois Riegl: *Spätrömische Kunstindustrie*, Wien ²1927 (ND Darmstadt 1992), S. 7. Riegl spricht hier im Rückblick über seine ältere Arbeit *Stilfragen* (1893).

85 Vgl. Robert Eisler: *Spätrömische Kunst*, in: *Österreichisch-Ungarische Revue. Monatsschrift für die gesamten Kulturinteressen Österreich-Ungarns* 30, 1903, S. 168-182 und 233-247.

86 Vgl. Robert Eisler: *Benedetto Croce. Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik: Theorie und Geschichte*. Leipzig 1905 [Rez.], in: *Kunstgeschichtliche Anzeigen. Beiblatt der »Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung«* 3, 1906, S. 116-130. Zu ihrer Entstehung vgl. die Briefe von Robert Eisler an Franz Wickhoff, 16. und 23.6.1905, Archiv des IÖG.

87 Vgl. Robert Eisler: *Studien zur Werttheorie*, Leipzig 1902. Diese Publikation verdient mehr Aufmerksamkeit als nur eine Erwähnung, aber dafür ist hier nicht der Ort. Es sei nur so viel noch gesagt, dass ich in ihr den Kern dessen erblicke, was als Eislers angeblich erste Dissertation in Philosophie durch die Literatur »geistert«; vgl. Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem* (Anm. 30), S. 158; Collins: *Robert Eisler* (Anm. 15), S. 9-20. Auf die Dissertation habe ich im Wiener Universitätsarchiv jedoch keinerlei Hinweise gefunden.

der Diskussion über die Einladung Eislers als Vortragenden berichtete.⁸⁸ Zwei Jahre später erschien eine weitere kunsthistorische Arbeit Eislers, dieses Mal auf Englisch, das er – wie wohl auch Französisch und Italienisch – sehr gut beherrschte.⁸⁹

Eisler war, wie es scheint, polyglott, aber in jedem Fall ein in vielen Fächern geschulter, brillanter Kopf und solider Kunsthistoriker, weshalb ihm Wickhoff den dritten Band der von ihm begründeten Reihe *Beschreibende Verzeichnisse illuminierter Handschriften in Österreich* anvertraute, die den Dokumenten jedes der 14 Kronländer, hier Kärntens bzw. Krains, gewidmet war.⁹⁰ Dass Eisler in Sachen Berufung immer leer ausging, hing sicherlich mit dem Vorfall in Udine zusammen, möglicherweise aber auch mit seiner Konversion, die nicht hielt, was er sich davon versprochen hatte. Dazu und vor allem über die tieferen Gründe seines Entschlusses zur Konversion schrieb Eisler 1917, zum Zeitpunkt des Ausscheidens aus der Armee der Habsburger, der er, zweifach dekoriert, »bis zum Tag seiner vollständigen Dienstunfähigkeit« angehört hatte,⁹¹ einen langen Brief an Martin Buber, in dem er erklärt:

Ich habe mich zu einer Zeit, wo ich das Judentum in seiner Tiefe nicht gekannt habe, vom Glauben meiner Väter abgewendet, weil ich das für das Judentum halten musste, was mir von denen, die dazu berufen gewesen wären, mich zu belehren, unter diesem heiligen, immer wieder missbrauchten Namen angeboten wurde. Mein Vater war gläubig, aber schweigsam, verschlossen und der Meinung, es genüge, Gebote und Verbote durch einen kategorischen Imperativ aufzuzwingen; als Gottesdienst hat man mir die Feiertagsceremonien der Wiener neologischen Synagoge vorgestellt, vom öffentlichen Religionsunterricht will ich schweigen, um nicht die Pflicht der Ehrerbietung gegen die, die sich wenigstens für meine Lehrer hielten, zu verletzen; der Lehrerfolg war der, dass ich zwar »vorzüglich« als Note bekommen habe, aber noch auf der Universität im zweiten Jahr die nie vergessene Blamage erleben musste, bei einer nicht übermässig schweren alttestamentlichen Stelle, die gelegentlich im Urtext vorkam, die Übersetzung zu verfehlen, die

88 Brief von Fritz Saxl an Aby Warburg, 17.6.1922, WIA. Es handelt sich dabei um Robert Eisler: Mantegnas frühe Kunst und die römische Antike, in: Monatsberichte über Kunst und Kunstwissenschaft 3, 1903, S. 159-169. Saxl schreibt hier irrtümlich »klassische« statt »römische«.

89 Vgl. Robert Eisler: An Unknown Fresco-Work by Guido Reni, in: The Burlington Magazine for Connoisseurs 7, 1905, S. 313-323.

90 Vgl. Robert Eisler: Die illuminierten Handschriften in Kärnten, Leipzig 1907.

91 Eisler: Orpheus – The Fisher (Anm. 21), S. iii (Übersetzung M. T.); zum Kriegsdienst vgl. Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 36.

man von mir, dem jüdisch Aussehenden, erwartet hatte und die ein anwesender Klerikalseminarzögling vom Lande ohneweiters zu geben imstande war. Als mir das jüdische Bekenntnis in meiner – damals – aussichtsvoll und glänzend erscheinenden Karriere hinderlich zu werden begann und sich die üblichen Winke mit dem Zaunpfahl immer deutlicher wiederholten, war mir nichts, aber auch nicht das Geringste bewusst, was mich wirksam davon abhalten hätte können, mich einer Formalität zu fügen, die auch die Gegenseite als nichts andres auffassen konnte. Heute, nachdem ich mir als Erwachsener und als Autodidact eine bescheidene Kenntnis unserer Sprache und unserer Vergangenheit und aus den Quellen selbst – auch unserer und der Religion überhaupt – mühsam und unvollkommen genug erarbeitet habe, würde ich um keinen Preis mehr thun, was mir nicht mehr als Formalität erscheint. Ich kann diesen verfehlten Schritt auch heute, wo mir das Leben jeden äusseren Ehrgeiz gründlich ausgetrieben hat, nicht zurücktun, weil ich, wie ich mit Dankbarkeit gegen die unverdiente Seite des Schicksals bekenne, in einer, unberufen, überaus glücklichen Ehe mit einer Christin, einer Tochter des Salzburger Malers Franz von Pausinger lebe, die mir alles aufs reichste ersetzt, was mir das Leben, nicht ohne meine eigene Schuld, sonst versagt haben mag.⁹²

Rosalia Stefanie von Pausinger, genannt Lili (1882-1980), Eislers Ehefrau, war also nicht der Grund für seine Konversion, sondern der seiner nicht erfolgten Rückkehr zum Judentum.⁹³ Die Familie, der sie entstammte, gehörte zum niederen Landadel und war in Bayern, Salzburg und Oberösterreich ansässig. Der Vater, Franz Xaver von Pausinger (1839-1915), war ein »eifriger Waidmann und Jagdgenosse des Kaisers«, der 1881 den Kronprinzen Rudolf (1858-1889) auf eine Orientreise begleitet hatte, deren Dokumentationsband er illustrierte.⁹⁴ Eislers Ehe mit Lili, die kinderlos blieb, wurde am 10. Oktober 1908 geschlossen; Fritz Hommel (1854-1936), der Münchener Ordinarius für Orientalistik und spätere Doktorvater von

92 Brief von Robert Eisler an Martin Buber, ohne Datum (auf dem ersten Blatt ist in der Handschrift eines Dritten »1917« eingetragen), Handschriftenabteilung der Hebräischen und Jüdischen Nationalbibliothek, Jerusalem, Nachlass Martin Buber.

93 Collins nimmt Ersteres irrtümlich an und datiert die Konversion darum auf den Zeitpunkt der Eheschließung; vgl. Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 28. Tatsächlich ist sie aber bereits 1903 erfolgt, als Eisler am Institut für österreichische Geschichtsforschung sein Probejahr absolvierte.

94 Friedrich von Boetticher: Malerwerke des 19. Jahrhunderts, Bd. 2, Dresden 1898, S. 227. Collins vermutet, dass die Familie erst zu diesem Anlass geadelt wurde; Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 28.

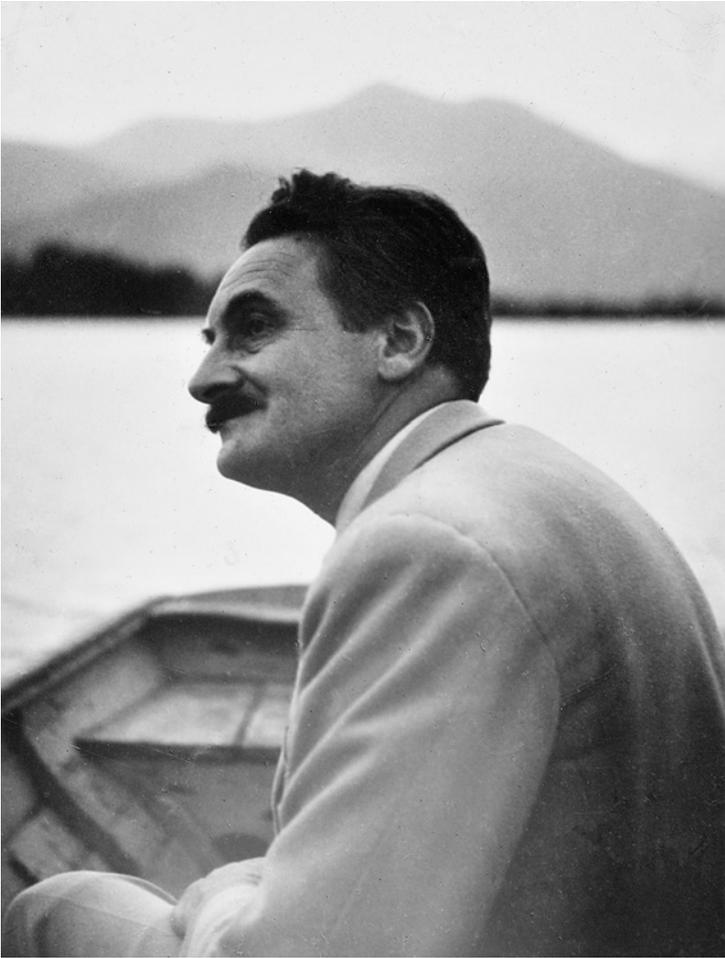


Abb. 2: Fritz Saxl, 1930

Scholem, war sein Trauzeuge.⁹⁵ Das Paar lebte zuerst in Unterach und zog 1910 in die Nähe von München, nach Feldafing.⁹⁶ Am Westufer des Starnberger Sees bewohnten sie das sogenannte Grillenhäusl, das Postkarten zierte, die Eisler verschickte.⁹⁷ »In der Inflation verlor er, wie fast je-

95 Vgl. Brief von Robert Eisler an Fritz Hommel, 10. 10. 1933, BSB (aus Anlass der Silberhochzeit der Eislers, bei deren Feier auch Eislers Mutter anwesend war).

96 Vgl. Brief von Robert Eisler an Fritz Hommel, 4. 11. 1909, BSB (»In wenigen Tagen kommt unser Haus in Feldafing unter Dach«).

97 Vgl. Postkarte von Robert Eisler an Fritz Hommel, 4. 2. 1912, BSB (auf der Vorderseite das Grillenhäusl, »von E.H.Compton gemalt«).

dermann, alles außer diesem Haus und lebte von der Aufnahme ›zahlen-der Gäste‹ aus dem gebildeten Mittelstand in England.«⁹⁸ Das Ehepaar Eisler wohnte dort bis zur Machtergreifung der Nazis 1933, floh nach Österreich und ging schließlich zurück nach Unterach, wo Robert Eisler im März 1938 verhaftet wurde, während sich Lili Eisler bis zu ihrer Emigration nach England bis 1940 dort aufhielt.⁹⁹ Es existiert ein Foto von Saxl, das diesen in einem Ruderboot auf einem Alpensee in glücklich zufriedener Ruhe zeigt. Wahrscheinlich wurde das Foto am Attersee bei einem Bootsausflug von Unterach aus aufgenommen, als Saxl zu Gast bei Eislers war.¹⁰⁰

IV. Eisler als Religionswissenschaftler

In München war Eisler mit Hommel eng verbunden, der als ein Kenner der orientalischen Antike besonders auch an Religionsgeschichte interessiert war. Aber er galt vielen als Phantast, was wiederum auch über Eisler gesagt wurde. Wiederholt wollte Eisler sich habilitieren und hoffte, dies in München, wie er Buber zweifelnd in dem oben zitierten Brief schrieb, und später, 1926 in Heidelberg tun zu können, was der Philosophiehistoriker Ernst Hoffmann jedoch verhinderte – unterstützt von keinem Geringeren als Warburg, wie ein Ausschnitt aus dem Briefwechsel zwischen Warburg und Hoffmann belegt:

Ich verspreche Ihnen die strengste Diskretion und werde ohne Ihre Einwilligung niemandem ein Wort mitteilen. Mein Entschluß, die Habil. Eislers zu verhindern steht fest und ich werde mich nicht scheuen, jedes nur erdenkliche, legale Mittel zu benutzen. Gegebenen Falls wende ich mich in einem Separatvotum an die Regierung. Der Kampf wird sehr hart werden, da Ludwig Curtius ein Mann des Terrors ist und gemeinsam mit Alfred Weber auf einen großen Teil der Fakultät einschüchternd wirkt. Jedes einzelne Ihrer Worte hat meine Ahnungen und Befürchtungen bestätigt. Charakterologisch stellt sich mir die Sache so dar, daß nicht nur das Leben Eislers eine tragische Folge seines krimi-

98 Scholem: Von Berlin nach Jerusalem (Anm. 30), S. 160.

99 Vgl. Collins: Robert Eisler (Anm. 15), S. 100.

100 Verbürgt ist jedoch nur, dass Saxl Eisler einmal in Feldafing besucht hat; vgl. Brief von Fritz Saxl an Robert Eisler, 31. 8. 1923, WIA (»herzlichen Dank für alle Wohltaten in Feldafing«). Von mehreren Besuchen weiß Dorothea McEwan zu berichten; vgl. dies.: Fritz Saxl. Eine Biografie, Wien, Köln und Weimar 2012, S. 95.

nellen Deliktes ist, sondern daß schon jenes Delikt ein Symptom seiner innerlich zuchtlosen und abenteuerischen Natur war.¹⁰¹

Eisler wurde somit gewiss Opfer interner Animositäten und Rivalitäten, wengleich davon auszugehen ist, dass ihm der Fall von Udine noch immer anhing.

Eine Hinwendung Eislers zur Religionswissenschaft mit einem immer deutlicher werdenden orientalistischen Schwerpunkt ist unmittelbar vor seiner Zeit in München erkennbar. Sein erster Text, der diese Umorientierung widerspiegelt, war ein Aufsatz über die Ka'aba, das muslimische Zentralheiligtum in Mekka, und deren alljährliche ›Bekleidung‹, worunter die Erneuerung des sie bedeckenden schwarzen Brokatvorhangs zu verstehen ist. Eisler ging vom Namen der Ka'aba aus, von seinen Derivaten und anderen verwandten Formen, weil »diese Cultnamen einst durch den ganzen Geltungsbereich westsemitischer Cultur verbreitet gewesen sein müssen und den Schlüssel zum Verständnis des Namens sowohl als auch des ursprünglichen Wesens der großen Göttermutter von Kleinasien enthalten«.¹⁰² Der Kult der Großen Mutter lässt sich in Mesopotamien bis in die Bronzezeit zurückverfolgen.¹⁰³ In Griechenland wurde sie Meter bzw. Kybele genannt, in Rom Magna Mater; ihr war ein orgiastischer Kult gewidmet, den der römische Senat 186 v. Chr. verbot und verfolgen ließ. Erst Cäsar setzte die Göttin wieder in ihre Rechte ein.¹⁰⁴ Als ihr Fest wurden nun vom 4. bis 10. April die Megalensia gefeiert, die dramatische Aufführungen, Prozessionen, Opfermähler und Wagenrennen umfasste.¹⁰⁵ Eisler interessierte sich nicht nur für den Kult der Großen Mutter, sondern auch für die »Grundwahrheit [...], daß Entwicklung und Verbreitung der Culte mit den Grenzen des Volkstums und der Rasse fast nichts zu tun haben«,¹⁰⁶ wie er erklärt:

Wie immer man sich aber zu diesem allgemeineren Problem der vorgriechischen Cultur in Hellas verhalten mag, zwischen dem kleinasiatischen Kybele- und dem arabischen Ka'abacult sind nun genügend Uebereinstimmungen aufgewiesen worden, um den Anteil des semi-

101 Brief von Ernst Hoffmann an Aby Warburg, 1.8.1926, WIA.

102 Robert Eisler: Kuba – Kybele. Vergleichende Forschungen zur kleinasiatischen Religionswissenschaft, in: *Philologus* 68, 1909, S. 161–209; hier S. 205.

103 Vgl. Walter Burkert: *Greek Religion*, Cambridge 1985, S. 177.

104 Vgl. Franz Cumont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 3., veränd. Aufl., Leipzig und Berlin 1931, S. 194–196.

105 Vgl. John Scheid: *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh 2003, S. 93.

106 Eisler: Kuba – Kybele (Anm. 102), S. 204.

tischen Elements an der kleinasiatischen Mischkultur [...] in ein ganz neues Licht zu rücken. Am Anfang der antiken Religionsgeschichte steht, wie man jetzt zu ahnen beginnt, ein uralter, höchst komplizierter Synkretismus, nicht unähnlich jenem zweiten, heute noch fortlebendem, in den das alte Heidentum ausmündet.¹⁰⁷

Eisler spricht hier im Ton religionshistorischer Forschung und mit Recht das Problem des Judentums in der christlichen Gesellschaft an (übrigens auch das des Islam, der, hier sein Ausgangspunkt, sonst in den Debatten als aktuelles Phänomen gar nicht vorkam). Von Antisemiten war dieses Problem als das einer »Mischkultur« zum Grund aller Übel gemacht worden. Ihnen entgegnete Eisler – freilich indirekt, im Gewand des Akademikers, nicht des Aktivisten –, dass dieses Phänomen nicht nur heute fort- und nachlebe, sondern schon am Anfang der europäischen Kultur- und Religionsbildung existiert habe: Diese hat also mehrdeutige Ursprünge. Als gleichursprünglich mit der klassischen Antike wird das Judentum so kulturell nobilitiert, aber es ist freilich nicht das Älteste.

Eisler zielte mit der methodischen Absicht, die Vorgeschichte der klassischen Antike, des Judentums und des Islams *unisono* zu schreiben, vor allem auch auf die des Christentums. Seine These, sie alle hätten einen gemeinsamen Urgrund, provozierte die Frage nach dem Material, also nach dem, was es vor allem an textlich Überliefertem gab. Eisler berücksichtigte aber außer Texten die Bilder und Denkmäler, die er stets »Monumente« nannte. Es war erstaunlicherweise Karl Popper (1902-1994), der darauf hinwies und der mit Eisler an dessen Lebensende Gespräche geführt hatte, in denen es darum ging, dass sich vieles in der antiken Dichtung und Philosophie auf »den orientalischen Astralmystizismus zurückverfolgen« ließe oder »orientalischen Ursprungs« sei, wie die »Auffassung der Welt als ein Gebäude (als ein Haus oder ein Zelt)«. ¹⁰⁸ Popper bezog sich hier auf Eislers erstes großes Buch *Weltenmantel und Himmelszelt*, in dem auf gut 800 Seiten eine Fülle von Material zu dem von ihm so genannten »Weltgewebe« ausgebreitet wird, wie Eisler an Wickhoff schreibt:

Aber mehr als diese Arbeit [seine Dissertation; M. T.] liegt mir eine am Herzen, die fast fertig ist. Sie heißt ›Weltenmantel und Himmelszelt‹, geht von dem Sternenmantel Heinrichs II in Bamberg aus, stellt verwandte kosmische Kleider des Mittelalters und Altertums zusammen, weist nach, dass dieser Sternenmantel das offizielle Staatskleid der röm.

107 Ebd., S. 205.

108 Popper: Die offene Gesellschaft (Anm. 42), S. 270.

Kaiser, der Diadochen, der assyr. Herrscher war, legt die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Symbols an der Hand einer neuen Reconstruction der pherekydischen Kosmogonie dar und weist endlich den Ursprung der kosmischen Baugedanken des ägyptischen Tempels in einem babylonischen ›Himmelszelt‹ nach.¹⁰⁹

Die Arbeit, die er drei Jahre später vorlegt, beginnt folgendermaßen:

Der einst Königen und Feldherrn mit schicksalsschwerem Rat zur Seite stand, der weise Magier des Ostens, der deutet heute nur mehr die dumpfen, in engem Kreis schweifenden Träume müder Mägde. Aber noch immer grüßt er in der gleichen feierlichen Tracht wie vor Alters, mit der hohen Kegelmütze, der Sphäre und dem weißen Zauberstab, mit dem lang herabwallenden Bart und im sternbesäten Mantel, wie er auf den Türmen von Eger, Kenilworth und Plessis, auf den flachen Dächern der Königsschlösser von Cordova und Palermo gestanden sein mag, vom bunten löschpapierenen Umschlagblatt des ›ägyptischen‹ wie des ›chaldäischen‹ Traumbuchs aus ehrfurchtgebietend seine gläubigen Adepten; im selben Aufzug zieht er unter den heiteren Gestalten der alten Wiener Zauberposse als Ajaxerle, Schneckenhändler und Hexenmeister aus Donaueschingen über die Bühne; und ebenso gekleidet lockt er die schaulustige Menge im gebrochenen Deutsch eines böhmischen Tauschspielers in das wundererfüllte Innere einer Praterbude.¹¹⁰

Im Unterschied zu der Religionswissenschaftlerin Marie Luise Gothein (1863-1931) geht es Eisler nicht darum, von Goethe ausgehend die klassische Tradition von den antiken griechischen Philosophen über das Mittelalter wieder zur deutschen Klassik zu diskutieren.¹¹¹ Denn abgesehen davon, dass es sich bei dem »weise[n] Magier des Ostens« um ein verkapptes Selbstporträt (durchaus auch als Selbstpersiflage) handelt, verzichtet Eisler auf jeglichen Versuch einer Weihe oder auch nur deren Ton, ohne jedoch die Aura aufzugeben, die seine Gegenstände umgibt. Er schrieb nicht über Mysterien für Eingeweihte – und seien es die der Literatur –, sondern über Momente von Verzauberung: Er beschreibt sie zuerst als exotisch

109 Brief von Robert Eisler an Franz Wickhoff (Anm. 73).

110 Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt* (Anm. 75), S. 3.

111 Vgl. Marie Luise Gothein: *Der Gottheit lebendiges Kleid*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 9, 1906, S. 337-364. Zu Gothein vgl. »Es ist schon eine wunderbare Zeit, die ich jetzt lebe«: *Die Heidelberger Gelehrte Marie Luise Gothein (1863-1931)*. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg, hg. von Maria Effinger und Karin Seeber, Heidelberg 2014.

durch die Ortsnamen (»Eger, Kenilworth und Plessis, [...] Cordova und Palermo«), aber dann auch als vertraut durch den Verweis auf das Volkstheater (»Zauberbude«) und den Lunapark (»Praterbude«), eine Kinderwelt der Deutungen (»Traumbuch«), in der, was einmal hoch und erhaben (»auf den Türmen und Dächern«), jetzt niedrig und gering (»löschpapierene[s] Umschlagblatt«) ist, jedoch nichts von seiner Magie eingeblüht hat.

Ähnliches, ebenso Verzauberndes und nun ganz Östliches, findet sich zur selben Zeit in einem anderen Medium: der Wiener Architektur. Die beiden Haltestellengebäude der Stadtbahnstation am Karlsplatz – 1970 im Zug des U-Bahn-Baus abgerissen, nach Protesten 1977 wieder aufgebaut und heute ohne jede ihrer ursprünglichen Funktionen und völlig isoliert stehend¹¹² – wurden von Otto Wagner (1841-1918) im Zuge seiner Planungen der Stadtbahn errichtet und von Joseph Maria Olbrich (1867-1908), seinem Mitarbeiter, gestaltet, der zur gleichen Zeit auch das Secesionsgebäude (1897/98) schuf.¹¹³ Sie erscheinen als Bonbonschachtel und Schmuckschatulle, Kapelle und dreischiffige Basilika *en miniature*, ganz Byzanz, als wären sie ein Teil des Markusdoms in Venedig (der östlichsten Kirche des Westens). Sie sind vor allem auch funktionale Architektur samt floralem Jugendstil als »Triebornamentik« (Klaus Heinrich). Diese phantastische Architektur, diese rational reduzierte Ingenieurskunst nimmt auch Bezug auf das Obere Belvedere, das Prinz Eugen nach dem Sieg von 1683 über die Türken errichten ließ. Es brachte dort das Kriegszelt des gegnerischen Heerführers, Pascha Kara Mustafa, wieder zur Erscheinung, nun aber als ein Haus des Friedens und der Freuden, nur die steinernen Sphinxen im Garten, mit ihren spitzen Brüsten, zeugen von den Schrecken, die glücklich überstanden sind. Aber auch von erotischen Abenteuern erzählen sie. Sie wirken wie Lustgöttinnen, die gnädig auf die Wiener Kaffeehäuser – das erste datiert von 1685¹¹⁴ – und damit auf so manche Süßigkeit blicken, die wie sie selbst ursprünglich aus Ägypten kommt. Vielleicht ließe sich an diesem Komplex *cultural appropriation* differenzierter diskutieren, weil es sich dabei nie nur um Aneignung und Triumph, sondern immer auch um Tausch in verschiedenen Modalitäten handelt, vor allem aber um (An-)Verwandlung als nach Verwirklichung strebendem Begehren. Was wären wir, wollten wir nicht immer auch anders sein?

112 Vgl. Andreas Nierhaus und Eva-Maria Orosz: Otto Wagner – Eine Annäherung, in: Otto Wagner [Katalog], hg. von dens., Wien 2018, S. 8-13; hier S. 9.

113 Vgl. Andreas Nierhaus: [Projekt Nr. 71] Wiener Stadtbahn. 1894-1900, in: ders. und Orosz: Otto Wagner (Anm. 112), S. 292-297; hier S. 292 f. (Abb.).

114 Vgl. o. A.: Kaffeehaus, Wien Geschichte Wiki, <https://www.geschichtewiki.wien.gv.at/Kaffeehaus> (aufgerufen am 2.8.2022).

Eislers Methode weist eine Nähe zur psychoanalytischen Traumtheorie auf, die zeigt, dass die großen infantilen und konfliktreichen Wünsche in Alltäglichkeiten geträumt werden, wenngleich bizarr entstellt. Freilich sind diese Wünsche in einem Bereich angesiedelt, der kulturell als niedrig gilt, nämlich im primitiven sexuellen Begehren und dessen Imaginationen. Aber Eisler entdeckte in seinen Forschungen nicht nur, dass in der Ka'aba »die Begriffe ›heiliger Stein‹ und ›heiliges Haus‹ ineinanderfließen«. ¹¹⁵ Er sah darin auch eine »höchst wahrscheinlich sehr viel primitivere Vorstellung«, dass nämlich »ursprünglich die Leibeshöhle der Vulva als ›Haus‹ oder ›Wohnung‹ des Phallos galt: die Ka'aba, der *tetragonos lithos* [viereckige Stein; M.T.] als Haus des konischen Phallossteines, der *pyramis* oder des Obeliskens«. ¹¹⁶ Tatsächlich bewegte sich Eisler eine Zeit lang auch im Kreis von Freud, für dessen Zeitschrift *Imago* er 1914 einen kultur- und religionsgeschichtlichen Text verfasste. ¹¹⁷

Auch Benjamin schätzte Eisler, besonders dessen *Weltenmantel und Himmelszeit*, wie er Scholem mitteilte:

Zu Eislers Bekanntschaft wünsche ich viel Glück. Mit der Lektüre seines Werks hatte ich begonnen, als ich es nebst allem übrigen fortpacken musste. Ich bin bis zur Proserpinaabhandlung im ersten Band gekommen und finde die Analyse der hl. Agathe freilich faszinierend. Auch sonst habe ich hie und da Bemerkungen gefunden, die mir sehr aufschlussreich waren, besonders über die astrale Umdeutung der Frucht- und Feld-Symbolik. ¹¹⁸

Die von Benjamin exponierte Stelle lautet bei Eisler – mit beseelt poetischem wie gelehrt pedantischem Tonfall:

Gerade in diesem Lieblingsland der webenden Getreidegöttin, in der ehemaligen Kornkammer der alten Welt [Sizilien; M.T.], und außerdem – gewiß nicht zufällig – noch in Malta, wo ein blühender Demeter- und Korekult [d.h. der Persephone bzw. Proserpina; M.T.] durch die Münzen und eine weithin berühmte Baumwollweberei durch mehrere Quellen bezeugt ist, lebt im Volksmund die Sage fort, daß die ›Heilige Agatha‹ von Catania oder Palermo, [...] eine *Weberin* von ungewöhn-

¹¹⁵ Eisler: Kuba – Kybele (Anm. 102), S. 131.

¹¹⁶ Ebd., S. 131, 133-134.

¹¹⁷ Vgl. Robert Eisler: Der Fisch als Sexuelsymbol, in: *Imago* 3, 1914, S. 156-193 (mit einem »Zusatz der Redaktion«, wohl von Otto Rank; vgl. S. 193-196).

¹¹⁸ Walter Benjamin: Gesammelte Briefe, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1996, S. 89 (Brief an Scholem vom 26. 5. 1920).

licher Schönheit, großer Keuschheit und Liebe zum jungfräulichem Stand[,] von ihrer Mutter hart bedrängt worden sei, einen gewissen, reichen Mann [d.h. Pluto bzw. Hades; M. T.] zum Gatten zu nehmen.¹¹⁹

Das waren Ansichten, die auch Warburg hätten gefallen müssen; aber zurück zu Eisler und Benjamin: Nicht nur den Stoffen, sondern auch der Methode nach gibt es eine Nähe, zuerst in der Figur der »profanen Erleuchtung«, die beide teilen und die Benjamin in seinem Aufsatz zum Surrealismus geprägt hat,¹²⁰ wie Karlheinz Barck betonte: »Ein ›Essay zur Literatur‹ ist Benjamins Surrealismus-Essay nicht! Eher einer über das Politische in Kultur und Theorie der Moderne.«¹²¹ Das stimmt, und doch stellt er eine Poetik, ja eine Erkenntnistheorie als Bildraum im Zeichen der Entstellung dar.¹²² Dabei geht Benjamin hier wie sonst auch über die Literatur weit hinaus und in die Welt der Bilder hinein, wie Sigrid Weigel gezeigt hat.¹²³ Genau in diesem Punkt trifft sich Eisler, der die Monumente neben die Dokumente stellte, mit Benjamin, der zwar kein Schüler, aber immerhin ein gründlicher Leser Riegls und Wickhoffs war.¹²⁴ Im Zusammenhang mit Riegl sprach er von der »Andacht zum Unbedeutenden«, und seine Erwähnung von Wickhoff bezieht sich auf ein »Schuldgefühl, in dem so sichtbar sich das privateste Bewußtsein mit dem historischen begegnet«.¹²⁵

119 Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt* (Anm. 75), S. 132f.

120 Vgl. Walter Benjamin: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, in: ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a.M. 1977 (Gesammelte Schriften, Bd. 2.1), S. 295-310; hier S. 298.

121 Karlheinz Barck: *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, in: *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Burkhardt Lindner, Stuttgart und Weimar 2006, S. 386-398; hier S. 386.

122 Vgl. Eva Axer: *Eros und Aura. Denkfiguren zwischen Literatur und Philosophie in Walter Benjamins »Einbahnstraße« und »Berliner Kindheit«*, Paderborn 2012, S. 79-84.

123 Vgl. Sigrid Weigel: *Die unbekanntenen Meisterwerke in Benjamins Bildergalerie. Zur Bedeutung der Kunst für Benjamins Epistemologie*, in: dies.: *Walter Benjamin* (Anm. 33), S. 265-296.

124 Vgl. Walter Benjamin: *Strenge Kunstwissenschaft. Zum ersten Band der »Kunstwissenschaftlichen Forschungen«* [Erste Fassung], in: ders.: *Kritiken und Rezensionen*, hg. von Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt a.M. 1972 (Gesammelte Schriften, Bd. 3), S. 363-369; hier S. 366 (über Riegl); ders.: [Zweite Fassung], ebd., S. 369-374; hier S. 370 und 372f. (über Riegl); ders.: Karl Kraus, in: ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge* (Anm. 120), S. 334-367; hier S. 351 (über Wickhoffs *Wiener Genesis*).

125 Benjamin: *Strenge Kunstwissenschaft* (Anm. 124), S. 366 und 371; ders.: Karl Kraus (Anm. 124), S. 350f. Ich bin auf diesen Zusammenhang in der Diskussion

Und dann ist da Benjamins Erinnerung an den Blumeshof 12 – aber es heißt »Blume-zooF, und es war eine riesige Plüschblume, die so, aus krauser Hülle, mir ins Gesicht fuhr. In ihrem Innern saß die Großmutter; die Mutter meiner Mutter.«¹²⁶ Das ist Benjamins ambivalentes Erlebnis der Großen Mutter und einer der Berliner Orte seiner frühen Erkenntnisse in der Kindheit.

Es war ein fremder Ort, gelegen im alten Berliner Westen rund um die Potsdamer Straße, der zugleich »das unvordenkliche Gefühl bürgerlicher Sicherheit« vermittelte.¹²⁷ Es war eine Welt von »abgelegenen Räumen«, in denen »der Tod nicht vorgesehen« war.¹²⁸ »Darum erschienen sie bei Tage so gemütlich und wurden nachts der Schauplatz böser Träume.«¹²⁹ Eislers Welt der antiquarischen Räume, die nachleben, wirkt ähnlich unheimlich, weshalb sie sich am besten auch so darstellen ließen, wie er es tat: weniger analytisch als deskriptiv, gleichsam Möbel um Möbel aufzählend, Stück für Stück, aber doch so, als hingen sie alle notwendigerweise zusammen. Das wiederum ähnelt Benjamins »autobiographischer Geschichtsschreibung«, die darauf ausgerichtet war, zu zeigen: »Was im Eingedenken zur Darstellung kommen soll, betrifft nicht in erster Linie das eigene Leben, sondern den Bereich einer kollektiven geschichtlichen Vergangenheit, die in der Gegenwart zu aktualisieren ist.«¹³⁰ Benjamin schrieb mit jener »gleichschwebende[n] Aufmerksamkeit«,¹³¹ die Freud in seinen technischen Schriften verlangte, während Eisler – und darin gleicht er allen viktorianischen Anthropologen von Tyler bis Frazer – stets von einer *idée fixe* besessen war. Oder anders gesagt: Benjamin schrieb als Flaneur, Eisler als Sammler. Eisler war auf der Suche nach dem, was er schon gewusst haben wollte, während Benjamin Begegnungen hatte, von denen niemand wusste, dass es sie überhaupt gegeben hat.

von Wickhoff durch Sigrid Weigel aufmerksam gemacht worden; vgl. dies.: Die unbekanntenen Meisterwerke (Anm. 123), S. 293-295.

126 Walter Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, in: ders.: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen, hg. von Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1977 (Gesammelte Schriften, Bd. 4.1), S. 235-304; hier S. 257.

127 Ebd., S. 258.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Burkhardt Lindner und Nadine Werner: Nachwort, in: Walter Benjamin: Berliner Chronik/Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, hg. von dens., Bd. 2, Berlin 2019, S. 404-421; hier S. 410.

131 Sigmund Freud: Ratschläge für den Arzt bei psychoanalytischen Behandlungen, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Anna Freud u. a., Bd. VIII, Frankfurt a.M. 1999, S. 375-387; hier S. 377.