

GEORG DÖRR
MUTTERMYTHOS
UND
HERRSCHAFTSMYTHOS

ZUR DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG BEI DEN
KOSMIKERN, STEFAN GEORGE, WALTER BENJAMIN
UND IN DER FRANKFURTER SCHULE

2. AUFLAGE

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

„ ... Das weib /

Gebiert das tier, der mann schafft mann und weib ...“

Stefan George (W S. 387)

Vorwort zur zweiten Auflage

Meine im Jahre 2007 im Verlag Königshausen und Neumann (Würzburg) publizierte Dissertation kann als eBook in der zweiten Auflage in einer *korrigierten, verbesserten und ergänzten* Fassung im gleichen Verlag erscheinen, wofür ich dem Verleger, Dr. Thomas Neumann, danken möchte. *Korrigiert*, weil in der Erstauflage viele Tippfehler und missverständliche Formulierungen stehen blieben (wegen der damals gebotenen Eile stehen bleiben mussten), *verbessert*, weil in Hinsicht auf Terminologie und innere Struktur manches zu verdeutlichen, manches auch inhaltlich zu *ergänzen* war. Geändert hat sich auch der Untertitel. Trug das Buch ursprünglich den Titel „Muttermythos und Herrschaftsmythos – Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule“ lautet der geänderte Untertitel jetzt: „Muttermythos und Herrschaftsmythos -- Zur Dialektik der Aufklärung bei den Kosmikern, Stefan George, Walter Benjamin und in der Frankfurter Schule“. Die Erklärung für diese Titeländerung ist einfach. Die zentrale Figur der Untersuchung war und bleibt Walter Benjamin. Er war es, der seit Beginn der 20-er-Jahre seine schon früh erworbenen ‚mythischen‘ Kenntnisse zuerst dem Freund Th. W. Adorno und später als dessen Stipendiat dem ‚Institut für Sozialforschung‘ nahebrachte. Bereits im Jahre 1914 hatte Walter Benjamin als Präsident der Freien Deutschen Studentenschaft den früher zur ‚Kosmischen Runde‘ gehörenden Ludwig Klages in München besucht und ihn zu einem Vortrags-Zyklus nach Berlin eingeladen (die anderen beiden Referenten waren damals Martin Buber und der George-Anhänger Kurt Breysig). In seiner Münchener Studienzeit von 1915-1917 erwarb Benjamin, u.a. durch Franz Hessel, genaue Kenntnisse des George-Kreises und der damals schon weit zurückliegenden Ereignisse bei Trennung Stefan Georges von den Kosmikern (im Jahre 1904). Auffällig ist dabei sein seitdem anhaltendes Interesse an dem, neben Ludwig Klages, zweiten wichtigen Kosmiker, dem sich als römischen Heiden empfindenden Alfred Schuler. Auch der jüdische Kosmiker Karl Wolfskehl, der nach der Trennung der Kosmiker von George an dessen Seite blieb, war in Benjamins geistiger Existenz eine feste Größe. Wie nahe Walter Benjamin *andererseits* dem Werk Stefan Georges seit früher Jugend war und – bei zunehmender Distanzierung – es doch bis zum Ende seines Lebens blieb, wird im Folgenden ebenso dargestellt wie seine kritische Auseinandersetzung mit Werken aus dem George-Kreis (u.a. von Friedrich Gundolf und Max Kommerell). Der zurzeit vielgelesene israelische Historiker Yuval Noah Harari schreibt in seinem Buch „Homo Deus – Eine Geschichte von Morgen“ über das vergangene Jahrhundert: „Das gesamte 20. Jahrhundert wirkt wie ein großer Fehler. Damals im Sommer 1914 war die Menschheit auf der liberalen Straße unterwegs, als sie die falsche Abzweigung nahm und in einer Sackgasse landete. Es bedurfte dann acht Jahrzehnte und dreier [?] verheerender globaler Kriege, um wieder den Weg zurück auf die richtige Straße zu finden.“ (Homo Deus – Eine Geschichte von Morgen, München, 2018, S. 411). Den geistesgeschichtlichen, ideologischen Weg in diese ‚Sackgasse‘, in die das auch in Deutschland so hoffnungsvoll begonnene zwanzigste Jahrhundert bald führte -- zumindest für erhebliche Teile der geistigen Elite –, versuchte ich in meinem 2007 erschienenen Buch bis in die zwanziger Jahre -- und darüber hinaus bis zur „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos (1944) -- nachzuzeichnen. Dabei lag mein Augenmerk auf den eigentümlich zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘ oszillierenden ‚Auswegen‘ aus der schon zu Beginn des Jahrhunderts von vielen ‚geistigen Menschen‘ als schockhaft und ausweglos erlebten *Moderne*. Ob

wir diesen *Unheilsweg* heute besser verstehen scheint mir, angesichts einer – unter anderen Auspizien -- wiederum als katastrophal empfundenen Gegenwart, ebenso fragwürdig wie die von Harari aufgestellte Behauptung, dass wir ‚wieder den Weg zurück auf die richtige Straße‘ gefunden hätten.

Bei der Korrektur des Textes ist mir die größere historische Distanz zu den im Buch dargestellten historischen Personen und Fragen durchaus aufgefallen. Als Lehrstück für die Gegenwart scheinen mir die im Folgenden dargestellten Zusammenhänge allerdings immer noch nachdenkenswert und nützlich. Denn: Ob die von Adorno und Horkheimer gegen Ende des Zweiten Weltkrieges gestellte Diagnose einer weit zurückreichenden ‚Dialektik der Aufklärung‘ für die Gegenwart noch Gültigkeit besitzt oder ob diese ‚Dialektik‘ zum Stillstand gekommen ist, muss *weiter* gefragt werden. Auch die im Titel „Muttermythos und Herrschaftsmythos ...“ enthaltene ‚Dialektik‘ der Geschlechterspannung hat sich ja seit der Erstauflage des Buches im Jahre 2007 nicht gelockert, ganz im Gegenteil.

Für die Zukunft sieht Harari neue, nämlich *digitale* Gefahren für die Menschheit heraufziehen. Diese führen, nach seiner Auffassung, *den* Menschen aber *wieder* (wenn auch auf andere Weise) in die Nähe der ‚Selbstvergottung‘, die im vorliegenden Buch als ‚Herrschaftsmythos‘ von Harari heute als ‚Homo Deus‘ [Gottmensch] bezeichnet wird.

Von den Widmungen der Erstaussage bleibt erhalten der Dank an meinen Lehrer Hans Mayer, der mit der Formulierung des Themas für mich damals den Bezug zwischen der Literatur und Kultur der Jahrhundertwende und der Philosophie der Frankfurter Schule hergestellt und damit einen langwierigen Lektüre- und Reflexionsprozeß in Gang gesetzt hat. -- Anders als in manchen Anekdoten überliefert, hat Hans Mayer keineswegs immer nur über sich selbst gesprochen, sondern ist mir als freundlicher, älterer Herr mit einem unbestechlichen Gedächtnis (auch für die Fragen und Nöte eines Studenten) in Erinnerung geblieben.

Erhalten bleibt auch – wörtlich -- der Dank an meine, inzwischen erweiterte Familie in seiner *damaligen* Form aus dem Jahre 2007:

„Ohne die Unterstützung meiner Familie wäre dieses Buch nicht zu Ende geschrieben worden. Danken möchte ich deshalb vor allen meiner Frau Dr. med. Sonja Dörr für ihre Hilfe in jeder Form, vor allem auch für die Korrektur der Fehler im Manuskript, die deutschen Muttersprachlern nie auffallen, meinen Söhnen Stephan Georg und Simon Jan für ihre Hilfe bei technischen Fragen der Erstellung des Manuskripts und des Namensverzeichnisses, meiner Tochter Franziska Anna Maria für die Geduld, mit der sie meinen zeitweise vollständigen Rückzug an den Schreibtisch hingenommen hat.“

Georg Dörr

Tübingen, im Dezember 2018

-- Auf meiner Homepage: <https://georgdoerr.net/> sind die Rezensionen, die zur Erstauflage des Buches erschienen sind, zu finden sowie Informationen zu meinem, um es vorsichtig auszudrücken, *eigenartigen* Promotionsverfahren (auf der Homepage unter dem Titel: Ad: Wissenschaftliche Gutachten).

I	Vorwort	13
1	Muttermythos: religionsgeschichtlicher Hintergrund	13
2.	Herrschaftsmythos: Bricolage	15
3.	1. These: Neue Religion	16
4.	2. These: Strukturelle Analogie in der Mythenrezeption bei Kosmikern und George und in der Frankfurter Schule	18
5.	Dialektik der Aufklärung zwischen Mythos und Messianismus	19
5.1	Auch eine Dialektik: Heidentum in der Moderne	19
5.2	Dialektik von Muttermythos/Herrschaftsmythos und Messianismus	20
5.3	Muttermythos und Herrschaftsmythos und die korrelativen Begriffe 'dionysisch-apollinisch' und 'symbolisch-mythisch'	21
5.3.1	'dionysisch-apollinisch' bei den Kosmikern und bei George	21
5.3.1.1	'symbolisch' und 'mythisch' in der „Dialektik der Aufklärung“	22
5.3.2	'symbolisch-mythisch' versus 'messianisch'	22
5.4	Links? Rechts? -- Zur Rezeption Walter Benjamins	23
6.	Methodische Hinweise	24
6.1	Interdisziplinarität	24
6.2	Jahrhundertwende	27
7.	Fundamentalismus um die Jahrhundertwende und heute	28
II	Einleitung: Zwischen Mythos und Messianismus	30
1	Sehnsucht nach dem Ursprung oder Reich Gottes	30
2	Ernst Bloch und die „Fortschrittliche Reaction“	32
3	Neue Religion, neuer Mythos in der Moderne	34
3.1	Vernunftreligion und ‚Systemfragment‘	34
3.2	Von Nietzsche zur „Dialektik der Aufklärung“	35
3.3	Muttermythos und Herrschaftsmythos: Neue Religion bei George und den Kosmikern	37
3.3.1	Neue Religion: Unmittelbarkeit	40
3.3.2	Dichtung als Religion bei George	43
3.3.3	Zur Funktion antiker Figuren	43
3.4.	Stellung zum Mythos wissenschaftsgeschichtlich: ‚Annehmen‘ statt ‚Erklären‘	45
3.4.1	Wiederaufnahme des romantischen Mythos- und Symbolbegriffs	46
3.4.2	Rekurs auf vor- und außergeschichtliche Völker	47
III	Bachofen und Nietzsche: Muttermythos und Herrschaftsmythos	49
1	Johann Jakob Bachofen und das ‚Mutterrecht‘	49
1.1	J.J. Bachofen und Friedrich Nietzsche: ‚Die beiden sonderbaren Basler Professoren ...‘	49
1.1.1	J.J. Bachofen, F. Nietzsche und C. G. Jung: Basler Mythologie	51
1.2	Bachofens Rezeption im Feminismus -- Hinweise zu seiner wissenschaftsgeschichtlichen Stellung	52
1.3	Bekehrung in Rom: intuitive Altphilologie	54
1.4	Entstehungsgeschichte von ‚Mutterrecht‘ und ‚Gräbersymbolik‘	57
1.5	Bachofens Konstruktion der Urreligion	59
1.2	Dionysisches Frauenleben	60
1.7	Bachofens Methode	62
1.8	Rezeption und Wirkung	65
2	Friedrich Nietzsche	69
2. 1	Nietzsche und die Dionysos-Tradition	71
2.1.1	‚Dionysisch‘ und ‚apollinisch‘ bei Bachofen und Nietzsche	71
2.1.2	Nietzsches Distanz zur deutschen Dionysos-Tradition	72
2.2	„Neu-Alterthum“ -- Nietzsches frühe Antike-Rezeption	74
2.2.1	Geschichtsphilosophischer Ort der griechischen Tragödie und des Gesamtkunstwerkes	75
2.2.2	Nietzsche und das Antike-Bild der deutschen Klassik	76
2.2.3	Philologiekritik und Archaik bei Nietzsche	77
2.2.4	Die Masken des Dionysos: dionysisch – weiblich – sozialistisch?	78
2.3	Nietzsche als Religionsstifter: Dionysos und die Algodizee	80
2.4	„Religion des Lebens“ -- (Neu-)Heidentum bei Nietzsche	84
2.4.1	Heidentum und (Juden-)Christentum bei Nietzsche – Mit Hinweisen auf Kosmiker und George	84

2.4.2	Heidnische Algodizee versus christliche Theodizee: Dionysos-Zagreus versus Christus	87
2.5	Ariadne: Nietzsches Frauenbild	90
2.5.1	Dionysisch = weiblich? II	91
2.5.2	Männliche Werte: Homosexualität?	93
2.5.3	Nietzsches Frauenbild: antike Vorbilder und Kritik am Christentum	94
2.5.4	Nietzsches realer Umgang mit Frauen	96
2.5.5	Lou Andreas-Salomé	98
2.5.6	Mutter, Schwester	99
2.6	Cosima Wagner als Ariadne	100
2.6.1	Philosophische Interpretation des Ariadne-Komplexes	107
2.7	Epiphanie des Gottes	109
IV	Mythos und Dialektik der Aufklärung	110
1	Walter Benjamin, die ‚Frankfurter Schule‘ und ihre Beziehung zum Werk von Ludwig Klages	110
1.1	Matriarchal und patriarchal in der „Dialektik der Aufklärung“	110
1.2	Walter Benjamin: Zwischen Mythos und Messianismus	113
1.2.1	Walter Benjamin und seine Kenntnis des Judentums	113
1.3	Mythos und Antike bei Benjamin	114
1.3.1	Benjamins Antike und Nietzsche	114
1.3.2	Zur Genese von Benjamins Mythos-Begriff: heidnisch versus jüdisch	115
1.3.2.1	„Das Glück des antiken Menschen“	117
1.3.2.2	„Sokrates“	118
1.3.2.3	Mythos-Begriff bis zur Wahlverwandtschaften-Arbeit	121
1.3.2.4	Mythos und Messianismus beim frühen Benjamin	126
1.3.2.5	Allegorie versus Symbol	128
1.4	„Inverse Theologie“ -- Von Mythos und Theologie zum Marxismus	129
1.4.1	Säkularisierter Messianismus und Mythos	129
2	Walter Benjamin und Ludwig Klages	133
2.1	Geschichte der Beziehung	133
2.2	Walter Benjamin und Ludwig Klages: philosophische Nähe	135
2.2.1	Walter Benjamin (und Ernst Bloch): Bachofen, ‚Vorzeit‘	137
2.2.2	Namensphilosophie	139
2.2.3	Walter Benjamin und Alfred Schuler	141
2.3	Walter Benjamin und Stefan George	143
2.3.1	Benjamin und George: Menschliche Kontakte zum George-Kreis, intellektueller Habitus und Zeugenschaft	143
2.3.2	Ästhetizismus und seine Überwindung bei George -- nach Benjamin	147
2.4	Walter Benjamin und J.J. Bachofen	149
2.4.1	Kafka-Essay	154
2.4.1.1	Märchen und Mythos	156
3	Ludwig Klages und Walter Benjamin in der „Dialektik der Aufklärung“: Zur Funktion antiker Mythen in einem philosophischen Diskurs	158
3.1	Das Institut für Sozialforschung und die Philosophie von Ludwig Klages	158
3.1.1	Rechte Kulturkritik links rezipiert	160
3.2	Mythosbegriff in der „Dialektik der Aufklärung“ wissenschaftsgeschichtlich	161
3.2.1	Ambivalenz des Mythos-Begriffs	164
3.3	Symbol und Mythos bei Klages und in der „Dialektik der Aufklärung“	166
3.4	Männliche Selbsterhaltung und matriachale Göttinnen	168
3.4.1	Chthonisch - Solar: ‚Vorwelt‘ versus Abstraktion	168
3.4.1.1	Zur Klages-Kritik in der „Dialektik der Aufklärung“	171
3.4.2	Konstituierung des Ichs in der „Dialektik der Aufklärung“ und bei Klages	172
3.4.2.1	Odysseus als erster Träger männlichen Bewußtseins?	174
3.4.3	(Selbst-)Opfer und Entstehung des männlichen Selbst	175
3.4.3.1	Mythische Bilder der Frau im Odyssee-Exkurs	179
3.4.3.2	Bei den Lotophagen und Polyphem-Episode	180
3.4.4.1	Kirke als Prototyp der Hetäre	182
3.4.4.2	Sirenen	186
3.4.4.3	Penelope und die Ehe	189
3.4.4.4	Hades, Urmütter und die (Ohn-)Macht der Bilder	191

V	Muttermythos: Kosmiker	195
1	Die Kosmiker in München	195
1.1	Propheten	200
1.2	Präfaschismus? -- Kosmiker und Nationalsozialismus	202
1.3	Antijudaismus und Antisemitismus bei Schuler und Klages	204
2	Die Kosmiker in ihrem Verhältnis zu Bachofen und Nietzsche	206
2.1	Die Kosmiker und Bachofen	207
2.2	Die Kosmiker und Nietzsche	209
2.2.1	Klages und Nietzsche	210
2.2.2	Schuler und Nietzsche	212
2.3	Alfred Schuler: Sakralisierung von Homoerotik	214
2.3.1	Schulers Romanprojekte	218
2.3.2	Gleichzeitige homosexuelle Bewegung und Esoterik	220
2.3.3	Soteriologische Homoerotik	222
3	Ludwig Klages	224
4	Karl Wolfskehl	228
4.1	Wolfskehl und die ‚Entdeckung‘ Bachofens	229
4.2	Wolfskehl und Schuler	231
4.3	Wolfskehl und das Judentum	232
4.4	Wolfskehl und das Zerbrechen der ‚Kosmischen Runde‘	233
5	Ludwig Derleth	235
5.1	Gestus und Auftreten	237
5.2	Prophetie	238
5.3	Abriß von Derleths Entwicklung	239
5.4	Derleths Botschaft	240
5.4.1	Derleths Orden und seine Organisation	243
5.4.2	„Per un cenobio laico“	244
6	Matriarchale Dionysos-Religion versus apollinische Herrschafts-Religion	246
6.1	Christentumskritik und Neuheidentum	246
6.2	Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos	248
6.3	Erlösungsreligionen, Gnosis	250
6.4	Runde statt (Männer-)Bund	251
6.5	‘Urerlebnis’	253
6.6	‘Kosmisch’	255
7	Kosmische Religion nach Klages	257
7.1	Heidentum (Überblick)	257
7.2	Klages’ George-Broschüre als Manifest kosmischer Religion	259
7.2.1	Esoterik	261
7.2.2	Zum Gegenstand des Buches	262
7.2.3	Symbol	262
7.2.4	Dichtung als Religion	263
7.2.5	Schöpfung	263
7.2.6	Heidnische Eschatologie	264
7.2.7	„Über den Gehalt seiner Dichtungen“	265
7.3	Kosmische Religion in Klages’ „Rhythmen und Runen“ und im „Kosmogischen Eros“	267
7.3.1	Dionysos bei Klages: dionysisch = kosmisch	270
7.3.2	Symbol und Mythos bei Klages	271
7.3.3	Kosmische Religion beim späten Klages im „Geist als Widersacher der Seele“	272
8	Kosmische Religion nach Schuler	273
8.1	Weg der Erkenntnis: heidnische Gnosis? -- Schuler als Gnostiker	273
8.1.1	Symbol und Realsymbol bei Schuler	275
8.2	Die große Mutter: Hermaphroditismus bei Schuler	276
8.2.1	Schulers Bild der Frau	278
8.2.2	Schulers Bild des Vaters	280
8.2.3	‘Sonnenkinder’	282
8.3	Katholizismus	285
8.3.1	Christus und Nero	287
8.4	Religio mortis -- Religion des Todes	288
8.4.1	Blutleuchte	289
8.4.2	Telesma und die Welt der Toten	290

8.4.3	Aura und Totenreich	292
VI	„Herrschaft und Helle“ -- Herrschaftsmythos bei Stefan George	294
1	„Neue Religion“ bei Stefan George	294
2	Herrschaftsmythos als Erlösungsreligion	297
2.1	Katholizismus	299
2.2	Zur Überwindung des Ästhetizismus	300
2.3	Wende im Werk Georges nach der Kosmiker-Krise	301
2.4	Zur Organisationsform des George-Kreises	306
2.4.1	Runde, Kreis, (Männer-)Bund, Sekte -- Homoerotik	308
2.4.2	Derleth als Vorbild?	308
2.4.3	Runde (auch Ring)	309
2.4.4	Bund	310
2.4.5	Sekte	313
2.4.6	Männerbund und Homoerotik	314
2.4.7	Rudolf Borchardts Pamphlet	317
2.4.7.1	Homoerotik und George-Kreis	319
2.4.7.2	Der George-Kreis, Oscar Wilde und die gleichzeitige homosexuelle Bewegung	321
2.5	„Templer“ -- Homoerotik und Männerbund	323
2.6	„Der Gehenkte“ -- Messianische Homoerotik	327
3	Maximin-Mythos	331
3.1	‘Neuer Gott’ -- Bricolage: Elemente der Maximin-Gestalt	331
3.2	Maximin-Kult: Rituale	334
3.2.1	Apollinisch und Dionysisch: Herrschaftsmythos und Muttermythos in einigen Gedichten Georges	336
3.3	‘Geistige Zeugung’	340
3.3.1	Die Rolle der Frau bei der ‚geistigen Zeugung‘	340
3.3.2	‘Geheimes Deutschland’ und ‚geistige Zeugung‘	342
3.4	Geschichte und ‚Ewiger Augenblick‘: „Kairos“	347
4	Weltenwende und Eschatologie	349
4.1.	Zum Gedicht: „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“	353
4.2	Zum Gedicht: „Der Krieg“	356
5	Religion des Todes und ‚Neues Reich‘	363
5.1	Ahnen: J.J. Winckelmann, J.W. Goethe, F. Hölderlin	363
5.2	„Sprüche an die Toten“ -- Totenkult	365
6	Abschwächung des Herrschaftsmythos in Georges späten Gedichten	369
6.1	Zum Gedicht „Der Mensch und der Drud“	369
6.2	Zum Gedicht: „Das Wort“	370
6.2.1	Zu Martin Heideggers Interpretation von „Das Wort“	373
6.3	Zum Gedicht: „Horch was die dumpfe Erde spricht“	375
6.4	Zum letzten Gedicht aus „Das Neue Reich“	377
VII	BBLIOGRAPHIE	379
1	Primärliteratur	379
2	Sekundärliteratur und weitere Primärtexte	383
VIII	Namensverzeichnis	404

I Vorwort

1 Muttermythos: religionsgeschichtlicher Hintergrund

Der mythen- und religionsgeschichtliche Hintergrund, auf den sich die Kosmiker bei ihrer Evokation des Muttermythos berufen, läßt sich so beschreiben: In zahlreichen kosmogonischen Mythen steht am Anfang der Welt zuerst eine weibliche Göttin, später eine weibliche Göttin zusammen mit ihrem Sohn und Gatten, wie z. B. die Paare Inanna und Dumuzi, Ishtar und Tammuz, Isis und Osiris, Kybele und Attis, wobei die männliche Gottheit gleichzeitig Gatte oder Geliebter und Sohn (Paredros) der großen Göttin sein kann.¹

In einer nachfolgenden Phase der (griechischen) Mythologie werden dagegen die Titanen, die Söhne der Gaia (Mutter Erde), nach einem zehnjährigen Kampf mit den Göttern des Olymps unter Führung von Zeus besiegt und in den Tartaros geworfen. Der Sieg der patriarchalen Gottheiten über die matriarchalen stellt aber das Primat der letzteren nicht in Frage, denn die Existenz der oberen Götter setzt die der unteren voraus.

Die Erschaffung der Welt durch einen einzelnen und einzigen männlichen Gott steht in ihrer orientalischen Umgebung chronologisch am Ende und gewissermaßen als Ausnahme unter älteren Schöpfungsvorstellungen. Nicht mehr die schwangere Mutter wird als der Ursprung der Schöpfung gesehen, sondern der geistig, aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) zeugende Vater.² Mit dieser Schöpfung aus dem Nichts wird die ältere Vorstellung einer zuerst vorhandenen weiblichen Materie (*mater* = Mutter) gleichsam umgekehrt. Als einer unter anderen zeigt Joseph Campbell, wie der biblische Schöpfungsmythos eine ältere sumerische, matriachale Mythologie vom heiligen Garten (der heiligen Schlange, der heiligen Göttin) in eine patriarchale von Sünde, Schuld und Vertreibung umwertet.³ Daß sich andererseits die Erinnerung an eine frühere und fast vergessene Phase eines Bezugs zu einem weiblichen Numinosen nicht vollständig verdrängen ließ, ist nicht nur am sich epidemisch wiederholende Rückfall ins Heidentum, wie er in der jüdischen Bibel beschrieben wird, sondern auch die Doppelfunktion der Erinnyen/Eumeniden in der griechischen Tragödie zu erkennen. Denn auch in der griechischen Mythologie waren, wie gesagt, die Muttergöttin und ihre Söhne, die Titanen, von den Olympiern überwunden und

¹ Auch Dionysos und Christus gehören als geopfert und wiederauferstandene Götter in gewissem Sinn in diese Reihe.

² Aus moderner Sicht stellte sich dieser Umschlag so dar: „Für die ‚Schöpfungs‘-konzeption bedeutete das zwei Einschränkungen: Einmal die Beschränkung auf die *creatio originalis*, die Behauptung, daß Gott die Welt ohne Materie (*ex nihilo*) ein für allemal erschaffen habe. Zum andern konstruierte sie [scil. die Theologie] den Kampf der Jahwe-Religion gegen die Natur-Vergötterung, den Pantheismus der Völker ringsum: Die Neukonzeption der Schöpfungsvorstellung stellt den Schöpfergott der Natur gegenüber, macht sie zum Objekt.“ Christoph Auffarth: *Der drohende Untergang: „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*. Berlin: de Gruyter 1991. S. 39f.

³ Joseph Campbell: *Mythologie des Westens. Die Masken Gottes*. Band 3. Basel: Sphinx Verlag 1992. S. 102 u. ff. – Die Herrschaft des Eingottes war für die Kosmiker der Ausgangspunkt ihres religiös begründeten Antijudaismus, der später bei Klages zum rassistischen Antisemitismus mutierte.

in den Tartaros verbannt worden, ein Umstand, der Alfred Schuler, einem der Kosmiker, die Parallelisierung von Zeus und Jahwe ermöglichte.

In den über viele Jahrhunderte in Griechenland gefeierten eleusinischen Mysterien standen eine Göttin und ihre Tochter (Demeter und Persephone) im Mittelpunkt, so wie dem in diese Mysterien einzuweihenden Mysten am Beispiel der Zeugung sein ewiges Fortleben verdeutlicht wurde. Gerade dieser Umstand machte die antiken Mysterien zum Ziel frühchristlicher Polemik. Daß sich mit dem Sieg der monotheistischen Religion die Stellung der Frau in Religion und Gesellschaft, und ebenso die Haltung zur Sexualität, verschlechterte, ist nicht erst modernen Feministinnen aufgefallen. Es ist geistesgeschichtlich kein Zufall, daß viele Jahrhunderte nach dem Ende der griechischen Kultur für Nietzsche die in den dionysischen Mysterien dargestellten „Wehen der Gebälerin“⁴ zum Symbol der ewigen Wiederkehr wurden, wie Nietzsche überhaupt in der Heiligung des Geschlechtsaktes⁵ die tiefe Weisheit dieser Mysterien erblickte.⁶

Daß der Ursprung des Kosmos, der Welt, des eigenen Stammes anfänglich als weiblich vorgestellt wurde, verwundert aufgrund der menschlichen Biologie⁷ weniger als die Tatsache, daß sich später die monotheistischen Religionen, die von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch einen transzendenten männlichen Gott ausgehen, als Erbe der antiken und vorantiken Kulturen durchsetzten. Für Nietzsche war der Erfolg des Judentums im antiken Rom keineswegs selbstverständlich und zwangsläufig, und er ist es aus der Sicht mancher Religionshistoriker und Theologen auch heute nicht.⁸

Die Integration des Isiskultes in den Marienkult durch die katholische Kirche war für den Kosmiker Alfred Schuler Indiz dafür, daß die ‚uralte‘ Dyade von Mutter und Sohn (wie Isis und der Horuskne) von der katholischen Kirche, gleichsam aus takischen Gründen, nicht übergangen werden konnte. Das matriachale Erbe lebt nach

⁴ Siehe: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/De Gruyter 1980 = KS 6 GD (Was ich den Alten verdanke) S. 159.

⁵ „– Hierher stelle ich den Dionysos der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbten [sic] Lebens typisch – dass der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimnis, Ehrfurcht erweckt [...]“ Siehe: KS 13 (Nachgelassene Fragmente 1888) S. 266f. – Für die 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts hat Hans-Peter Dürr in seinem Buch: Sedna oder die Liebe zum Leben (Ffm.: Suhrkamp 1984) die Gestalt der ‚Großen Mutter‘ – nach dem damaligen grünen Zeitgeist, aber wissenschaftlich abgesichert – in verschiedenen, weit zurückliegenden und auch in den sogenannten primitiven Kulturen geschildert. Für ihn sind Kulturen, die vorwiegend Muttergottheiten verehren, ‚biophil‘. Seit der neolithischen Revolution will Dürr eine zunehmende Abwertung des (diesseitigen) Lebens feststellen, die „... im ersten vorchristlichen Jahrtausend zur Entwicklung von Weltanschauungen [führte], die später von Nietzsche als die bisher größten Attentate auf das Leben bezeichnet werden sollten.“ (S. 11f.)

⁶ Daß Nietzsches Frauenbild nicht so holzschnittartig ist, wie selbst Adorno annimmt, der es von der christlichen Tradition geprägt sieht, wird sich später gerade an seinen Reflexionen über die Rolle der Frau in der Antike zeigen.

⁷ Offensichtlich war die Mitwirkung des Mannes bei der Hervorbringung neuen menschlichen Lebens lange Zeit unbekannt. Siehe: R. Ranke-Graves: Griechische Mythologie. Bd. 1. Reinbek: Rowohlt 1974. S. 23.

⁸ Siehe: Hans Peter Hasenfratz: Die antike Welt und das Christentum – Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004; aus theologischer Perspektive: Christoph Marksches: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004.

dieser Vorstellung im ‚Geheimen‘ (Esoterik) fort, man muß nur – wie Schuler von sich glaubte – in der Lage sein, es wahrzunehmen.

Es ist mehr als ein bloßes Kuriosum der Kulturgeschichte, daß im München der vorletzten Jahrhundertwende für die Kosmiker – in einer Umkehrung der weltgeschichtlichen Religionsentwicklung – die Restauration einer matriarchalen, kosmischen Religion für eine kurze Frist möglich schien.

2. Herrschaftsmythos: Bricolage

Daß aber Stefan George diesem Entwurf eines erneuerten Matriarchats- oder Muttermythos im Abstand von wenigen Jahren den eines klassisch-antik drapierten Herrschaftsmythos⁹ entgegenstellte, der – vorgeblich – die griechische Kultur und ihre Mythologie revitalisierte, erklärt die Doppelkonstellation ‚Muttermythos und Herrschaftsmythos‘ im Titel dieser Untersuchung. Auf der Spitze der Moderne wurde der mythische Kampf zwischen den unteren Muttergöttern und den oberen Vatergöttern wiederholt, noch einmal sollte die große Mutter (und die Titanen) in den Tartaros gestoßen werden, um dieses Mal eine ganz besondere Art von männlicher Herrschaft, den homoerotischen Männerbund, zu legitimieren.

Der Begriff Herrschaftsmythos stellt für George nur eine andere Bezeichnung für die von ihm selbst so benannte ‚geistige Zeugung‘ dar. Ein sekundärer, nicht materieller Akt, eben die ‚geistige Zeugung‘ seiner Jünger durch ihn, wird zum primären Schöpfungsakt umgedeutet. Georges Herrschaftsmythos manifestiert sich als ‚geistige‘ Zeugung in der Überwindung der weiblichen Sphäre, indem er die natürliche Zeugung als bloße Hervorbringung erst von ihm wirklich zu zeugenden (zu schaffenden) ‚Menschenmaterials‘ sieht („... Das weib / Gebiert das tier, der mann schafft mann und weib ...“).¹⁰ Damit wird das Primat des Mütterlichen negiert.¹¹ Das erinnert in gewisser Weise an die Umdeutung des sumerischen Schöpfungsmythos in der jüdischen Bibel. Während dort auf die Hervorbringung der Welt durch eine weibliche Göttin die Schöpfung der Welt durch einen männlichen Gott folgt, wird bei George die vom ‚weib‘ bereitgestellte menschliche ‚Materie‘ erst durch männliche, ‚geistige Zeugung‘ wirklich geschaffen und zum Leben erweckt.¹²

⁹ Nach Auffassung schon der älteren Forschung (Claude David: Stefan George – Sein dichterisches Werk. Hanser: München 1967) rührt der Impuls dieses Neuansatzes in Georges Werk von den Kosmikern her.

¹⁰ Siehe: Stefan George: Werke – Ausgabe in zwei Bänden, Band I. 3. Auflage. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi 1976 = W S. 387. – Diese Konzeption einer mann-männlichen Zeugung ohne Beteiligung der Frau gehört methodisch – auch – zu Geschlechterdiskurs/Homoforschung (siehe unten: Methoden: I. 6. u. 6.1.).

¹¹ Gegen dieses zentrale ‚Dogma‘ von Georges Lehre von der ‚Beseelung der ephebischen Materie‘ wendet Max Kommerell in seinen späten ‚Notizen zu George und Nietzsche‘ ein: „Unter dem vielen, was fälschlich an George antik genannt wird, ist dies vielleicht antik, daß das Ideal in der Form des Epheben konzipiert ist. *Als ob ein Jüngling Stoff, und nicht auch Form wäre* ... [meine Hervorhebung, G.D.].“ (Max Kommerell: Essays, Notizen, poetische Fragmente. Aus dem Nachlaß hrsg. von Inge Jens. Olten/Freiburg i.Br.: Walter 1969. S. 235).

¹² Um diesen Gegensatz weiter zu verdeutlichen sei die selbst mythologisierende Auffassung Ranke-Graves angeführt: „Da die Schöpfung ursprünglich im Sinne einer Zeugung und nicht einer Er-Zeugung verstanden wurde, *war die zentrale Figur in ihr eine Matriarchin* [meine Kursivierung, G.D.].“ Robert von Ranke-Graves/Raphael Patai: Hebräische Mythologie: über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986. S. 30.

In Bezug auf den als Modell genommenen antiken Mythos erfolgt bei George eine Umdeutung. Denn die Basis für die ‚geistige Zeugung‘, die Vergöttlichung eines Menschen,¹³ hier zuerst Maximins, ist der klassischen griechischen Antike ebenso fremd wie die Vorstellung einer ‚geistigen Zeugung‘.¹⁴ In Georges ‚Neuem Reich‘ soll diese hingegen zur Voraussetzung der Männerherrschaft werden. Die geistige Zeugung besitzt in Georges Mythologie auch einen poetologischen und politischen Aspekt. Maximin, Georges neu geschaffener Gott, gewährt „Rausch und Helle“ (W S. 350) und verkörpert so, als Synthese des Dionysischen und Apollinischen, Kunst und Macht.

Während in der antiken griechischen Mythologie eine matriarchale Phase durch die patriarchale der olympischen Götter abgelöst wird, in der die weiblichen olympischen Göttinnen gleichberechtigt mitherrschen (Hera, Athene), soll in Georges künstlich kreierte Mythos ein den vergöttlichten Maximin¹⁵ verehrender Männerbund nicht nur alles Weibliche und der Materie Verhaftete dominieren, sondern auch – zumindest in einer eschatologischen Perspektive – die politische Welt beherrschen. Damit wird ein antik verbrämter, neu geschaffener Mythos (Bricolage, Lévi-Strauss) zur Legitimation eines (auch politischen) Herrschaftsanspruches. Diese Neudeutung oder Neudefinition antiker Mythen dient George nicht nur zur Rechtfertigung des Herrschaftsanspruches über seine Jünger in der Gegenwart, sondern, wie gesagt, auch zur Ankündigung der Herrschaft seines Reiches in einer fernen oder fernen Zukunft (so im Gedicht „Der Krieg“ aus dem ‚Neuen Reich‘).

Anders als für die Kosmiker ist es für George ausschlaggebend, daß sich seine ‚neue Lehre‘ in der Form von Dichtung präsentiert. Denn sein Anspruch auf Herrschaft manifestiert sich auch in der und durch die Sprache. Auch hier wiegt das griechisch-antike Modell, nämlich die angenommene Einheit von Dichtung und Religion in der klassischen griechischen Kultur, die Friedrich Gundolf im Jahre 1920 für Georges Dichtung in ausdrücklichem Bezug auf das antike Griechenland, gleichsam *ex cathedra*, unterstreicht.¹⁶ Für die Kosmiker dagegen ist Dichtung bestenfalls Reservoir heidnischen Lebens, und ein Machtanspruch (gerade in der gesellschaftlichen Realität) liegt ihnen aufgrund ihres Muttermythos’ fern. Ihre Lehre bewahrt einen esoterischen Charakter, die Georges dagegen drängt auf gesellschaftliche Realisierung und hat – gerade in ihrer Literarizität – eine auch politische Dimension.

3. 1. These: Neue Religion

Manfred Franks Auffassung, bei den Kosmikern und George lägen *konkurrierende Religionsentwürfe*¹⁷ vor, die hier mit den Begriffen Muttermythos und Herrschaftsmythos bezeichnet werden, wird von Stefan Breuer Jahre später aufgenommen und

¹³ Siehe: „Dass sie [scil. die ‚große nählerin‘] ihr werk willfährig wieder treibt: / Den leib vergottet und den gott verleibt.“ (W S. 255)

¹⁴ Ektogenese bzw. Parthogenese gibt es in der griechischen Mythologie nur als Ausnahmefall.

¹⁵ Hier wiederholt sich eine Konstellation der römischen Kaiserzeit: die von Hadrian und Antinoos. – Der jugendliche Knabengott wird mit antik-religiöser Bedeutung überladen und mit bildungsgesättigten Epitheta *ornantia* überhäuft.

¹⁶ Friedrich Gundolf: George. Dritte, erweiterte Auflage. Berlin: Bondi 1930. [erste Auflage 1920] S. 44.

¹⁷ Manfred Frank: Der kommende Gott – Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil Ffm.: Suhrkamp 1982. S. 32.

aus religionssoziologischer Perspektive ausdifferenziert. Nach Breuers Deutung, die an eine bereits von Max Weber mit und über den George-Kreis geführte Diskussion anschließt, handelt es sich bei den Kosmikern und George um verschiedene Formen von ‚Erlösungsreligion‘.¹⁸ Für die Gesellungsform des George-Kreises übernimmt Breuer von Max Weber die vom George-Kreis heftig abgelehnte Bezeichnung ‚Sekte‘.

Während es Breuer um den *Typus* dieser Religionen zu tun ist, soll in den den Kosmikern und George gewidmeten Kapiteln der vorliegenden Untersuchung deren *Inhalt* im Vordergrund stehen. Die Kosmiker und George bilden ihre Religionsentwürfe bzw. ihre ‚neue Religion‘ am Modell verschiedener Schichten von Antike bzw. der archaischen Zeit (‚Vorzeit‘) aus. Die Beschreibung dieser sich widerstrebenden Antike- bzw. Mythenrezeptionen und ihre (Um-)Gestaltung zu Religionsentwürfen bzw. zu einer neuen Religion (Georges Maximin-Religion) ist eine wesentliche Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Die beiden ‚neuen Religionen‘ (der Kosmiker und Georges) müssen aber insofern *unterschieden* werden, als es sich bei George seit dem ‚Erscheinen Maximins‘ um eine ‚neue Religion‘ als Gesellschaftsform (nach M. Weber ‚Sekte‘) mit einem ‚neuen Gott‘, für den ein Mythos (mit Kult und Riten) geschaffen (oder gebastelt) wird, handelt, während den Kosmiker eine solche gesellschaftliche Realisierung nicht gelingt bzw. sie eine solche gar nicht anstreben. Für beide, die Kosmiker und George, kann jedoch, mit Breuer, von einer ‚Intellektuellen- bzw. Erlösungsreligion‘ gesprochen, da sich diese aus den jeweiligen Texten ableiten lassen. -- Im Kontext der Untersuchung werden Bachofen und Nietzsche als Vorläufer dieser ‚Religionsstiftungen‘ um die Jahrhundertwende angesehen, da in ihren Werken sich schon – so jedenfalls die hier vertretene Annahme – diese Tendenz zur Religionsstiftung vor dem Hintergrund antiker und vorantiker Kulturen (der römischen, der griechischen, der archaischen ‚Vorzeit‘) zeigt.

In einem weiteren Schritt wird die Rezeption antiker Mythen durch Walter Benjamin und, durch ihn angeregt, der Frankfurter Schule mit der der Kosmiker und des George-Kreises konfrontiert und die sich daraus ergebende geistesgeschichtliche Problematik dieser *besonderen* Konstellation untersucht (siehe These 2).

Dialektik der Aufklärung wird in Hinblick auf die Kosmiker und George auch als Spannung zwischen ihren jeweiligen religiösen Entwürfen verstanden, eine Spannung, in der die Kontingenzen der Moderne in entgegengesetzte Extreme auseinanderreiben: Während Klages und Schuler immer tiefer ins Urmuttertum zurückgehen (‚Regressus ad uterum‘¹⁹), steigt in der religiös legitimierten Ideologie des George-Kreises der ebenfalls an der Antike modellierte künftige Führer in einem Zweiten

¹⁸ Siehe: Stefan Breuer: *Moderner Fundamentalismus*. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2002. S. 14-18; S. 102-120: *Träume vom PLASTISCHEN GOTT*: Stefan George (mit Exkurs: George-Kreis und Gnosis S. 116-120); 140-158: *Fremderlösung und Autoreotismus*: Ludwig Klages. -- Diese von Breuer hier beschriebene ‚Erlösungsreligion‘ wird von ihm auch unter dem Aspekt einer ‚Intellektuellenreligion‘ gesehen. -- Siehe zu Max Weber und George-(Kreis): Marianne Weber: *Max Weber – Ein Lebensbild*. München: Pieper 1989. S. 464ff. -- Im Übrigen wird im Folgenden immer wieder von den ‚Religionsentwürfen‘ der Kosmiker und Georges gesprochen, um deren Bemühen auszudrücken, einer als depraviert empfundenen Gegenwart eine Alternative entgegenzustellen. Bei George muss man aber *seit dem Erscheinen des ‚neuen Gottes‘ Maximin* von einer ‚neuen Religion‘ (mit Kult und Riten) sprechen.

¹⁹ Zum ‚Regressus ad uterum‘ im Isis-Kult siehe: Hans Peter Hasenfratz: *Die antike Welt und das Christentum – Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. S. 88ff.

Weltkrieg auf.²⁰ Bei den Kosmikern trifft man also auf vollständige Regression in den Schoß der Urmutter, bei George dagegen auf die Tendenz zum ästhetisch-politischen Fundamentalismus.²¹ Dabei ist zu beachten, daß George den Muttermythos der Kosmiker in einen Herrschaftsmythos verwandelt, sein Maximin-Mythos bzw. seine Maximin-Religion als eine Antwort auf die kosmische Herausforderung zu verstehen ist.

4. 2. These: Strukturelle Analogie in der Mythenrezeption bei Kosmikern und George und in der Frankfurter Schule

Eine weitere Grundannahme dieser Untersuchung besteht in der These, daß bei George und den Kosmikern und in der Frankfurter Schule – unter Beibehaltung der unterschiedlich ideologisch-politischen Wertung – überraschende strukturelle Analogien in der Rezeption und ‚Verarbeitung‘ des antiken mythischen Materials vorliegen. Zur Verdeutlichung sei angemerkt, daß es sich bei Benjamins und Adornos Mythenrezeption *nicht* um neopagane Religionsentwürfe handelt, sondern um den Versuch, mythische Elemente in eine letztlich an der Idee der Aufklärung ausgerichtete Philosophie zu integrieren.

Wie auch die neuere Forschung belegt, hat Benjamin, mit dem diese Konstellation unterschiedlicher Mythenrezeptionen ihren Anfang nimmt und der sich schon in seiner Jugend vor dem Ersten Weltkrieg mit Ludwig Klages und Stefan George beschäftigte,²² die mit seinem besonderen Verhältnis zum Mythos verbundenen philosophischen, ästhetischen und kulturkritischen Fragestellungen Theodor W. Adorno und somit der Frankfurter Schule nahegebracht. Im Kapitel zu Horkheimers und Adornos im Jahre 1947 erschienenen „Dialektik der Aufklärung“²³ soll genauer untersucht werden, wie Elemente dieser vorwiegend von Ludwig Klages geprägten Auffassung des Mythos in die „Dialektik der Aufklärung“, vor allem in den Exkurs zur Odyssee, eingegangen sind. Ziel dieser Gegenüberstellungen ist zu zeigen, daß festgefahrene Vorstellungen, wie z.B. die von zyklisch-heidnischer und linear-jüdischer Geschichtsauffassung zumindest in den hier untersuchten Texten so schlicht nicht gegeben sind. Am Beispiel Ernst Blochs wird bereits in der Einleitung auf diese Ambivalenz aufmerksam gemacht, eine eigentümliche Ambivalenz zwischen ‚rechts‘ und ‚links‘, ‚reaktionär‘ und ‚progressiv‘. Indem Ernst Bloch aus der zweiten Auflage des ‚Geist der Utopie‘ das George und Nietzsche gewidmete Kapitel herausnimmt, bezieht er, anders als später Benjamin, eindeutig Position. In Blochs Beurteilung Bachofens zeigt sich jedoch die gleiche Zweideutigkeit wie bei Benjamin.

²⁰ Siehe das Gedicht Georges: „Einem jungen Führer im *Ersten* Weltkrieg“ [meine Hervorhebung; G.D.] (W S. 419).

²¹ Stefan Breuers Buch über Stefan George trägt den Begriff Fundamentalismus schon im Titel: Ästhetischer Fundamentalismus – Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

²² Zu Benjamins *früher* Beschäftigung mit Stefan George und Ludwig Klages siehe: Georg Dörr: ‚Läuterung des Samens‘ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241.

²³ Die Dialektik der Aufklärung wurde 1944 in den USA vollendet und erschien 1947 in Amsterdam im Exilverlag Querido.

Die von Benjamin angestoßene Auseinandersetzung mit dem Mythos innerhalb der Frankfurter Schule ist bei ihm schon in seinen frühen Schriften ambivalent. Sein frühes Interesse an der Philosophie von Ludwig Klages und der Lyrik Stefan Georges, das später durch das an Schuler und anderen konservativen Denkern ergänzt wird, steht in einer nahezu ursprünglichen Spannung zum früh entdeckten Messianismus und der zunehmenden Kenntnis der jüdischen Tradition, die ihm vor allem durch Gerhard Scholem vermittelt wird.

Seine endgültige Stellungnahme zum Matriarchat formuliert Benjamin in einem im Exil in französischer Sprache geschriebenen Aufsatz über Bachofen. Eine genauere Analyse dieses Textes wird zeigen, daß Benjamin Bachofen zwar einerseits in der Tradition der Klassiker des Marxismus liest, andererseits aber die Bachofen-Deutung Ludwig Klages' zustimmend zitiert. In Benjamins eigenem Werk dient seit dem Kafka-Aufsatz die matriachale Sumpfwelt Bachofens immer wieder als Gegenpol zu einem trotz allem beibehaltenen Messianismus bzw. dient in einem ‚dialektischen Bild‘ der Darstellung einer Spannung von Urgeschichte und Moderne.

Die Konzeption des Mythos in der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos ist wesentlich durch Benjamin und seine Kenntnis von Klages' und Bachofens Werk bestimmt. -- In der „Dialektik der Aufklärung“ wird – am Ende des Zweiten Weltkriegs – die Theomachie zwischen unteren und oberen Göttern in einen philosophischen Diskurs integriert und dient als philosophische Allegorie der Dialektik der Aufklärung selbst. Hier werden die patriarchalen olympischen Götter mit der Aufklärung und sogar mit dem dieser folgenden Positivismus gleichgesetzt. Eine genauere Analyse des Odyssee-Exkurses der „Dialektik der Aufklärung“ wird jedoch zeigen, daß sich in den überwundenen und besiegt weiblichen Gottheiten, ähnlich wie bei den Kosmikern, das Versprechen von sinnlichem Glück und Herrschaftsfreiheit aufbewahrt habe. Das geschichtsphilosophische Modell, das diesem Konzept zugrunde liegt, ist nicht leicht zu entschlüsseln. Durch die Gleichsetzung von Mythos und Aufklärung scheinen die beiden Autoren zunächst von einem zyklischen Geschichtsmodell auszugehen, bei genauerer Analyse läßt sich aber in der „Dialektik der Aufklärung“ ein zweiter Begriff von Aufklärung herausfinden, der doch auf die bessere Zukunft einer vom Mythos befreiten künftigen Gesellschaft vorausweist. Diese eigentümliche Ambivalenz läßt sich vermutlich (auch) mit der Entstehungszeit des Werkes erklären.

Absicht dieser Konfrontation unterschiedlicher geistiger Positionen – der Kosmiker und George einerseits, Walter Benjamins und der Frankfurter Schule andererseits – ist es, vergangene und vergessene Konstellationen geistesgeschichtlich möglichst genau – und jenseits bloßer Ideologiekritik – nachzuvollziehen. Dialektik der Aufklärung heißt für die vorliegende Untersuchung auch, diesen Zusammenhängen erneut nachzugehen und zu versuchen, der Vergangenheit gerecht zu werden.

5. Dialektik der Aufklärung zwischen Mythos und Messianismus

5.1 Auch eine Dialektik: Heidentum in der Moderne

Nicht nur Benjamin, Horkheimer und Adorno haben kulturkonservative Positionen in ihr Werk integriert, auch die Neuheiden (d.h. die Kosmiker und Stefan George) nahmen fast zwangsläufig messianische, geschichtstheologische und eschatologische Elemente in ihre Systeme auf. Auch das bedeutet ‚Dialektik der Aufklärung‘,

denn es zeigt sich darin die Unmöglichkeit, sich aus der Moderne auch nur ‚theoretisch‘ in einen ursprünglichen Zustand zurückzusetzen.²⁴ Zwar wird die kosmisch-matriachale Religion von ihren Anhängern als zyklisch und ewig wiederkehrend vorgestellt, trägt aber selbst eschatologische Züge. Denn sie soll in einer näheren oder fernerer Zukunft (*in* oder *nach* der Moderne) wiedererstehen: „Noch harren wir der Wiederkehr des Dionysos.“²⁵ Damit nimmt sie – unter den Bedingungen der Moderne – Züge einer Erlösungsreligion an. Zudem wird in den Werken Schulers und Georges eine am antiken Modell sakralisierte Homoerotik eine messianische Dimension zugesprochen.

Die von George zusammengesetzte Maximin-Religion (Bricolage) ist – anders als der kosmische Muttermythos – in die Zukunft gerichtet, aber auch anders als das Christentum in eine *intramundane* Zukunft, in der das zu erwartende Reich eine zeitlich nicht genauer zu bestimmende ‚ewe‘ währen, dann aber von anderen ‚ewen‘ abgelöst werden kann. Hier handelt es sich nicht um ein schlicht lineares, in die Zukunft gerichtete Konzept, das in ein jenseitiges ewiges Reich weist, sondern um eine konservative Utopie, die sich innerhalb eines umgreifenderen zyklischen Kontextes in einer Abfolge von ‚ewen‘ („In jeder ewe / Ist nur ein gott und einer nur sein künster“)²⁶ verwirklichen soll.²⁷

Eine genauere Untersuchung der von Schuler und Klages (re-)konstruierten kosmischen Religion und von Georges Maximin-Religion wird darüber hinaus zeigen, wie stark beide von zeitgenössischen Tendenzen, vor allem der fachwissenschaftlichen Forschung zu Antike, Religion, Ethnologie usw. bestimmt waren. Ihr Heidentum entsprach damit gleichsam dem jeweils neuesten Forschungsstand („Intellektuellenreligion“).

5.2 Dialektik von Muttermythos/Herrschaftsmythos und Messianismus

Im Verhältnis des Religionsentwurfes der Kosmiker bzw. der neuen (Maximin-)Religion Georges zur Philosophie Walter Benjamins und Horkheimer/Adornos manifestiert sich eine dialektische Spannung, die sich am deutlichsten in den verschiedenen Auffassungen vom Verlauf der Geschichte zeigen läßt und die ebenso für grundsätzlich verschiedene Gesellschaftsmodelle steht. Die Grenzen zwischen den beiden Auffassungen von Geschichte sind nicht immer scharf und eindeutig zu ziehen. Pagane und messianische Konzepte können sich – wie zu zeigen sein wird – auf beiden Seiten überlappen. Aber: Auch wenn die Mitglieder der Frankfurter Schule unter dem Druck der historischen Ereignisse den mythischen Mächten in ihrem Werk eine gewisse Eigenständigkeit einräumen, bleibt bei ihnen der messiani-

²⁴ Es ist interessant, daß sich der junge Nietzsche hier reflektierter zeigt als seine selbsternannten Adepten der vorletzten Jahrhundertwende, da er in seiner Antike-Sehnsucht den Eskapismus zumindest wittert. So fragt er sich im Nachlaß vom März 1875: „*Flucht aus der Wirklichkeit* [gesp. von Nietzsche] zu den Alten: ob dadurch nicht die Auffassung des Alterthums gefälscht ist?“ (KS 8, Fragmente S. 19) – Die dialektische Bezogenheit von Urgeschichte und Moderne sollte eines der wesentlichen Motive von Benjamins unvollendet gebliebenem Passagenwerk darstellen.

²⁵ Ludwig Klages: Rhythmen und Runen. Nachlaß – herausgegeben von ihm selbst. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1944 = RR S. 394.

²⁶ W S. 338.

²⁷ Siehe dazu: Georg Dörr: Stefan Georges neopagane Maximin-Religion -- Bricolage und intramundane Eschatologie“. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Religion. Berlin: De Gruyter 2015. S. 53-81.

sche Anspruch auf die Zukunft doch erhalten. Allerdings ist hier zu differenzieren: Benjamin steht der pagan-mythischen Welt unvoreingenommener gegenüber, da sein Denken weniger stark von der marxistischen Theorie des Tauscherts und dem Primat der Ökonomie bestimmt ist als das damalige Horkheimers und Adornos. Bei diesen fällt wiederum auf, daß sie trotz dieser materialistischen Basis ihrer Philosophie unvermittelt in theologische Kategorien wie z.B. die des jüdischen Bilderverbots wechseln können.

Die Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie innerhalb der Frankfurter Schule ist in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand der Forschung geworden.²⁸ Diese Ansätze sollen im Folgenden in Hinblick auf die Rezeption des Mythos durch Benjamin, Horkheimer und Adorno ergänzt werden.

5.3 Muttermythos und Herrschaftsmythos und die korrelativen Begriffe ‘dionysisch-apollinisch’ und ‘symbolisch-mythisch’

5.3.1 ‘dionysisch-apollinisch’ bei den Kosmikern und bei George

Für den inneren Zusammenhang der Argumentation ist darauf zu hinzuweisen, daß für die Kosmiker und George die Begriffe dionysisch-apollinisch synonym sind mit Muttermythos und Herrschaftsmythos, d.h. mit der Privilegierung eines mütterrechtlichen bzw. vaterrechtlichen Zustandes in Hinblick auf Gesellschaft, Religion, Kunst und Kultur. Anders als beim frühen Nietzsche treten bei den Kosmikern und George die beiden Göttergestalten Dionysos und Apollo als dialektisch aufeinander bezogene Gegenpole auseinander, wobei Dionysos in die matriachale Vergangenheit zurück-, Apollo in die patriarchale Zukunft vorausweist.

Für die Kosmiker wird Dionysos, wie schon für den späten Nietzsche, zu einer Welterklärungsschiffre. Daß für Klages dabei das ‘Apollinische’ zum ‘Sokratischen’ und, wie ebenfalls für (den jungen) Nietzsche, zum Kennzeichen des Jüdischen wird, ergibt sich bei einer etwas besseren Kenntnis der Gedankengänge Schulers und Klages’ fast von selbst.

Daß weiter Morwitz, der von George beauftragte Interpret seiner Werke, Georges Herrschaftsmythos *ausdrücklich* als Manifestation eines apollinischen Patriarchats sieht, ist insofern auffällig, als Patriarchat hier mit Männerbund oder doch zumindest mit dem George-Kreis gleichgesetzt werden muß.

Im George-Kapitel wird Georges ‘Überwindung’ der Kosmiker als ein mit Hilfe der Begriffe dionysisch-apollinisch durchgeführter mythologischer Kampf gezeigt. In der Maximin-Gestalt wird, wie auch sonst bei George, das Weiblich-Dionysische als bloß zu formendes Material für das sich im männlichen Herrschaftswillen manifestierende Apollinische aufgefaßt.

²⁸ Siehe vor allem: Michael Pauen: Eros der Ferne: Walter Benjamin und Ludwig Klages. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): Global Benjamin. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 693-716; ders.: Wahlverwandtschaft wider Willen? Rezeptionsgeschichte und Modernität von Ludwig Klages. In: Michael Großheim (Hrsg.): Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages. Bonn: Bouvier 1999 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik; Bd. 253). S. 21-43. Und: Michael Großheim: ‘Die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist’ – Lebensphilosophie und dialektische Kritik der Moderne. In: Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie. N.F. 1996. S. 97-133.

5.3.1.1 ‚symbolisch‘ und ‚mythisch‘ in der „Dialektik der Aufklärung“

Das Begriffspaar dionysisch/apollinisch läßt sich – worauf auch Manfred Frank bei seiner Interpretation von Friedrich Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker ...“ aufmerksam macht – auf die Darstellungsweise des ‚Göttlichen‘ als symbolisch und mythisch beziehen.²⁹ Das bedeutet nichts anderes, als daß das *momenthaft* Symbolische durch das *sukzessiv* Mythische erklärt wird. Dabei repräsentiert das Symbolische eine frühere dionysische und matriarchale Stufe, das Mythische, als dessen Exegese, die spätere apollinische und patriarchal-olympische Stufe. Diese Zusammenhänge sind gewiß nicht neu. Unerwartet ist jedoch, daß im Odyssee-Kapitel der „Dialektik der Aufklärung“ ebendiese (ursprünglich Creuzersche) Begrifflichkeit wiederverwendet wird. Hier zeigt sich eine überraschende strukturelle Analogie zwischen kulturkonservativem Denken – denn auch Klages nimmt diese Unterscheidung von symbolisch und mythisch als zwei Stufen der Bewußtseinsentwicklung auf – und dem Horkheimers und Adornos. Während im Odyssee-Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ die dort so bezeichnete präpatriarchale (also matriarchale) Volksreligion mit einer symbolischen Stufe der Bewusstseinsgeschichte gleichgesetzt wird, wird weiter die der olympischen Götter als mythisch (wiederum identisch mit Aufklärung) bezeichnet. Auch hier erscheint demnach, wie bei Creuzer, der Mythos als die Exegese des Symbols.

In der „Dialektik der Aufklärung“ dient diese Gegenüberstellung von ‚Muttermythos und Herrschaftsmythos‘ (oder von Volksreligion und olympischer Religion oder von symbolisch und mythisch oder dionysisch und apollinisch³⁰) der Durchführung eines philosophischen Konzeptes und tendiert deshalb – wie schon in der Spätantike, und wie von den Autoren selbst eingeräumt – zur Allegorisierung abstrakter Vorstellungen durch mythische Gestalten.

5.3.2 ‚symbolisch-mythisch‘ versus ‚messianisch‘

Die Dialektik von ‚symbolisch-mythisch‘ (oder ‚dionysisch-apollinisch‘) erhält in der „Dialektik der Aufklärung“ allerdings eine besondere Nuance, da die männliche Vernunft nur durch die Unterwerfung der (als weiblich aufgefaßten) Natur entstehen kann. Die Entstehung der Vernunft wird als Folge eines Gewaltaktes aufgefaßt. Die weiblichen Figuren der Odyssee (Kirke, Sirenen u.a.), die als Verkörperungen der Natur anzusehen sind, werden in der philosophischen Allegorisierung der Odyssee durch Horkheimer und Adorno von der männlichen Vernunft des Bürgers Odysseus zwar überwunden, dieser leidet aber nach seinem Sieg an einer unheilbaren Nostalgie nach der überwundenen Unmittelbarkeit. Hier wird deutlich, wie das unheilvolle Verhältnis von Vernunft und Natur von Horkheimer und Adorno aufgefaßt wird. Es kann aber der Vernunft gelingen – u.a. mit Hilfe der Kunst –, diesem „Verblendungszusammenhang“³¹ zu entinnen. Diese Möglichkeit einer authentischen Auf-

²⁹ Siehe: Manfred Frank: Der kommende Gott – Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil Ffm.: Suhrkamp 1982. S. 92f; S. 94.

³⁰ Th. W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 = DA. Hier: S. 61: „Der apollinische Homer ist nur der Fortsetzer jenes allgemein menschlichen Kunstprozesses, dem wir die Individuation verdanken.“ Mit dieser Formulierung erkennen Horkheimer und Adorno die Gültigkeit der Nietzscheschen Terminologie des Dionysischen und Apollinischen (zumindest in Hinblick auf eine Interpretation von Homers Werk) an.

³¹ DA S. 59.

klärung wird im Odyssee-Kapitel auf der mythisch-religiösen Ebene an das jüdische Bilderverbot gebunden, das in seiner Negativität auf das ganz andere verweist und dadurch die matriarchale Welt durch die Möglichkeit einer utopischen Heimat überwindet oder besser aufhebt (Nekyia-Episode in der Odyssee). Die unter dem Doppelaspekt symbolisch-mythisch (oder dionysisch-apollinisch) gesehene heidnische Welt wird folglich in der „Dialektik der Aufklärung“ durch das jüdische Bilderverbot transzendiert.

5.4 Links? Rechts? -- Zur Rezeption Walter Benjamins

Die Faszination, die die Schriften Benjamins auf die Generation von 1968 (und auch noch auf die darauffolgende) ausgeübt haben, wird in einer neueren Arbeit kritisiert. Geret Luhr will Benjamin wegen seiner auffälligen Nähe zum Werk Stefan Georges als die „... ‚Ikone‘ der spätbürgerlichen Linken ...“³² entlarven.

Für Walter Benjamin selbst mußte die Deutung der Vergangenheit auf die Gegenwart bezogen bleiben. In den geschichtsphilosophischen Thesen sieht er die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart als ein Aufeinanderbezogensein in der Weise, daß die Gegenwart sich im Bild der Vergangenheit als „gemeint“ erkennt.³³ Diesen Zusammenhang hat er in dem Bild vom „Tigersprung ins Vergangene“³⁴ einprägsam verdeutlicht. Die Interpretation von Geschichte war aber für Benjamin nicht an große politische Ereignisse gebunden, vielmehr an eine „... geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem.“³⁵ Darin sah er eine „... schwache messianische Kraft ...“³⁶

Eine genauere Untersuchung von Benjamins Nähe zu George und den Kosmikern wird zeigen, daß Benjamin bei aller Zeitgebundenheit seines z.T. in ‚finsternen Zeiten‘ entstandenen Werkes doch vorausweisende Konzepte entwickelte, die noch nicht ‚abgegolten‘ sind. Deshalb verdient seine nicht ökonomistisch verengte Auseinandersetzung mit jenen „Rätselzonen ... [und] ... Schauerlichtern“³⁷ eine erneute Untersuchung.

Es sollen im Folgenden, wie gesagt, bekannte und zum Teil gut erforschte Gebiete in neuen Konstellationen gesehen und dabei strukturelle Übereinstimmungen in Hinblick auf die Mythenrezeption und die Geschichtsauffassung bei ideologisch entgegengesetzten Positionen aufgezeigt werden, doch ohne die Wertung aufzulegen. Schlichte Entlarvungsgestik wird jedoch den oft komplexen Sachverhalten nicht gerecht.

Das Changieren (oder Oszillieren) zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘ ist für das Verständnis nicht nur der (vorletzten) Jahrhundertwende, sondern auch für das der fol-

³² Geret Luhr: Ästhetische Kritik der Moderne: über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George. Marburg an der Lahn: LiteraturWissenschaft.de 2002. (Zugl.: Bamberg. Univ., Diss.). S. 23: „Denn die ‚Ikone‘ der spätbürgerlichen Linken, als die Benjamin immer noch figuriert, kehrt durch die vorgenommene Verschiebung deutlich ihre latent konservativen Züge hervor.“

³³ „Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.“ (I, 2 S. 695)

³⁴ Siehe: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno ... hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Ffm.: Suhrkamp 1974-1999 = I, 2, S. 701.

³⁵ I, 2 S. 694.

³⁶ Ebda.

³⁷ RR S. 307.

genden Generationen (20er Jahre, des studentischen Aufbruchs von 1968 bis hin zur Gegenwart) bedeutsam. Eine genauere Untersuchung der Texte der angeführten Autoren wird zeigen, daß einige in ihnen enthaltene Theoreme heute seitenverkehrt auf der anderen Seite des ideologischen Spektrums weiterexistieren. Das zeigt sich z.B. an der Rezeption von Bachofens Mutterrechtsmythos. Galt Bachofen in den 20er Jahren als Garant faschistischer Theoretiker wie Alfred Baeumler, avanciert er seit den 60er Jahren zum Kronzeugen für feministische Theoretikerinnen. Hier zeigt sich der Umschlag in der Rezeption von ‚rechts‘ nach ‚links‘ in besonders auffälliger Weise. Ähnliches gilt für andere Zusammenhänge und Autoren. So war z.B. die Ökologie um die Jahrhundertwende Ausdruck konservativen Bewußtseins.

6. Methodische Hinweise

6.1 Interdisziplinarität

Wie schon aus den einleitenden Hinweisen zu den Thesen und zum Inhalt der Untersuchung deutlich wird, bedarf die Darstellung des Themas verschiedener Zugangsweisen.

Zwar wird im Folgenden immer wieder von literarischen Texten ausgegangen, aber häufig müssen andere Herangehensweisen als die literarische Interpretation miteinbezogen werden, weil Mythen und ihre Rezeption in verschiedene wissenschaftliche Gebiete fallen (Literaturwissenschaft, Altphilologie, Religionswissenschaft, Kunstgeschichte, Geschlechterdiskurs u.a.). Schon das Thema „Muttermythos und Herrschaftsmythos“ zeigt den Bezug auf verschiedene Disziplinen und wird in den einzelnen Kapiteln variiert und interdisziplinär umkreist. Daß der Geschlechterdiskurs bei diesen verschiedenen Zugangsweisen fast immer mitschwingt, ergibt sich aus der Sache. Aus heutiger Sicht erscheint das Thema ‚Muttermythos und Herrschaftsmythos‘ eher durch das zeitbedingte Interesse am Geschlechterdiskurs aktuell als durch seine in der älteren Forschung im Vordergrund stehende Beziehung zur Vorgeschichte des Dritten Reiches.³⁸ Der Geschlechterdiskurs hat heute ganz andere Valenzen als in der Zeit, die im Folgenden in Erinnerung gerufen wird. Denn aus heutiger Sicht ist – für den Westen – im gesellschaftlichen Bewusstsein das ‚Patriarchat‘ auf dem Rückzug. Im öffentlichen Diskurs ist Kritik an weiblicher Emanzipation kaum noch zu vernehmen.³⁹

Die Rezeption antiker Mythen und die aus ihr folgende Religionsbildung (These 1) ist um die (vorletzte) Jahrhundertwende ein Teilaspekt einer komplexen kulturellen Konstellation, ein Teilaspekt, der sich mit vielen anderen (und heterogenen) Segmenten überschneiden kann. Denn das symbolische Potential von Mythen wird, wie gesagt, nicht nur von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen rezipiert, sondern durchdringt auch die Literatur, die Kunst, den philosophischen Diskurs selbst, so wie ‚tote‘ Götter ins individuelle Leben einbrechen können (wofür Nietzsches Identifikation mit Dionysos im Wahnsinn ein dramatisches Beispiel bietet).

³⁸ Dieser Bezug zum Dritten Reich wird im Folgenden weder in Frage gestellt noch bleibt er unberücksichtigt.

³⁹ Nach dem zumindest auf *ideologischer* Ebene errungenen Sieg des Feminismus scheint es inzwischen an der Zeit zu sein, wieder die männliche Position zu verteidigen. Siehe dazu: Jörg Lau: Männerhaß und Männerselbsthaß. In: Merkur 665/666. Sept./Okt. 2004. S. 933-944.

Für den religionswissenschaftlichen Aspekt dieser Untersuchung ist deshalb die Funktion dieser Götterfiguren in der Moderne zu reflektieren. Für einige der im Folgenden behandelten Autoren werden sie zu Projektionsfiguren, die die heidnischen ‚Energien‘ gleichsam aufnehmen (Revitalisierung).⁴⁰ Besonders auffällig ist die schon erwähnte Verschmelzung Nietzsches mit Dionysos am Ende seines Lebens. Aber auch von George gibt es Aussagen, in denen er sich als Apollo sieht. Ebenso wurde das ‚kosmische Treiben‘ im München der Jahrhundertwende von manchen der Beteiligten als Nachfolge des Gottes Dionysos ‚erlebt‘.

Heidnische Mythen können – gerade in der Moderne und unter christlichen Bedingungen – als Mittel zur religiösen Existenzdeutung dienen, denn sie sind (und waren) niemals ausschließend (exkludierend) wie z.B. die Dogmen der Kirche.⁴¹ Hiermit erklärt sich auch die Nähe der (Post-)Moderne zu den polyvalenten Mythen (Hans Blumenberg, Odo Marquard⁴²). Aber schon für Max Weber besaß die Moderne eine polytheistische Physiognomie.⁴³

Für die Entstehung der Religionsentwürfe der Kosmiker und Georges wird zu zeigen sein, aus welchen Schichten der von ihnen jeweils präferierten antiken oder vorantiken Religion und aus welchen zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskursen über diese Religionen sich diese Entwürfe zusammensetzen (oder: zusammengesetzt werden). Denn der vorgebliche ausschließliche Bezug der verschiedenen Autoren auf die Antike hält einer genaueren Analyse nicht stand. Sowohl bei George und seinem Kreis als auch bei den Kosmikern (vor allem bei Klages) ist die wissenschaftliche Belesenheit, wie gesagt, außerordentlich und ihre Beschäftigung mit antiken Kulturen und deren Transfer in die Gegenwart wird durch diese Spezialkenntnisse entscheidend mitbestimmt. Oft sind die ‚Einflüsse‘ nur schwer zu unterscheiden. Das hängt zum einen mit der spezifisch ‚weltanschaulichen‘ Situation der Jahrhundertwende zusammen, zum anderen mit dem schon erwähnten polyvalenten Charakter von Mythen, die sich auf verschiedene Diskurse (und Kontexte) gleichzeitig beziehen können. Sie dienen als übergreifendes Bindemittel zwischen verschiedenen Segmenten der Kultur – bei George z.B. zwischen Poesie und Politik.

Bei der Aufzählung der Methoden muß *zudem* berücksichtigt werden, daß ein Gegenstand der Argumentation auf verschiedene Bereiche bezogen werden kann. So gehört z.B. das Problem ‚zyklische versus lineare Geschichtsauffassung‘ sowohl zur Philosophiegeschichte, als auch zur Religionsgeschichte (mythisch versus messia-

⁴⁰ Siehe dazu Lemma: Heidentum. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (hrsg. von H. Cancik u.a.) Band: 3. Stuttgart: Kohlhammer 1988. S. 65.

⁴¹ Das zeigte sich schon an den Problemen, die die religiös toleranten Römer im Umgang mit Juden und Christen hatten. Sie bezeichneten diese als *atheoi* [i.e. Gottlose, G.D.], da sie nur an *einen* Gott glaubten, der *nicht* mit anderen Göttern koexistieren konnte. -- Siehe zum Umgang des siegreichen Christentums mit der unterlegenen heidnischen Religion ausführlich und überzeugend: Catherine Nixey: *The Darkening Age – The Christian Destruction of the Classical world*. Pan Macmillan: London 2017.

⁴² Siehe: Odo Marquard: *Lob des Polytheismus – Über Monomythie und Polymythie*. In: Ders.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam 1981. S. 91-116.

⁴³ Siehe: Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1922. S. 546f: „Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ‚Einen, das not tut‘ – und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ‚Alltag‘. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“

nisch), wie auch zur Antike-Rezeption (dort *vorgeblich* nur zyklische Geschichtsauffassung). Dennoch können die verschiedenen Methoden (und Diskurse) *heuristisch* unterschieden werden:

1. Philosophie(-geschichte): Aufklärung, zyklische und lineare Geschichtsmodelle; Mythos und Philosophie (Beispiel: Systemprogramm); Allegorisierung von Mythen in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ Horkheimers und Adornos; Ideen- und Geistesgeschichte (oder: Einflußforschung, z.B.: W. Benjamin -- L. Klages); Sprachphilosophie (bei Klages, Benjamin und in der ‚Dialektik der Aufklärung‘); symbolisches und allegorisches Denken.
2. Literaturgeschichte, – wissenschaft: Jahrhundertwende; Bezug zu gleichzeitigen Autoren und Strömungen: z.B. Thomas Mann, H. v. Hofmannsthal u.a.; Ästhetizismus; Expressionismus; Interpretation/Analyse von Texten und Gedichten; Funktion von Literatur z.B. bei George und Schuler bzw. Verhältnis von Literatur und Religion; Mythen-Rezeption (zugleich in 3 und 4).
3. Religionsgeschichte, -wissenschaft: (Neo-)Paganismus, Revitalisierung, Mythenrezeption und neue Mythen, Synkretismus bzw. Bricolage (Lévi-Strauss), Esoterik, Prophetie, Messianismus, Chiliasmus bzw. Milleniarismus, Eschatologie, Apokalypse, Gnosis, Antijudaismus, -semitismus.
4. (Kritische) Antike-Rezeption: Modellfunktion der Antike; Bezugnahme auf verschiedene ‚Schichten‘ (z.B. Spätantike) von Antike (auch Vor-Antike als ‚Vorwelt‘), Antike als imaginärer Projektionsraum (auch für homoerotische Projektionen); Mythenrezeption (bei Creuzer, Bachofen, Nietzsche, Kosmiker, George, Benjamin, Adorno und Horkheimer); Begriffsgeschichte als Teil von Mythenrezeption (v.a. apollinisch-dionysisch); Fragen zur Funktionsweise von Mythenrezeption (z.B. Polyvalenz von Mythen).
5. Wissenschaftsgeschichte: Kritik an Historismus und Positivismus; Verhältnis von Wissenschaft und Sinnstiftung (‚Bildungswissen‘ wird zu ‚Erlösungswissen‘, mit Breuer); Hinweise zur Geschichte der Mythos-Forschung (auch 4).
6. Geschlechterdiskurs⁴⁴/Homoforschung (mit Marita Keilson-Lauritz u.a.); Rezeptionsgeschichte Bachofens; im Übrigen ist der Geschlechter-Diskurs im Titel enthalten und implizit fast im gesamten Text präsent.
7. Religionssoziologie: Definition von (Erlösungs-)Religion (mit Stefan Breuer, in Anschluß an Max Weber); Definition von (neo-)paganer Religion (in Abgrenzung von christlicher Religion), Transzendenz versus Immanenz (Intramundanität), Fragen nach der Gesellschaftsform des George-

⁴⁴ Jochen Hörisch verweist in seinem Überblick über die Methoden der Humanwissenschaften im Kapitel „Feminismus/Gender Studies“ ausdrücklich auf Bachofens Werk als geheimen Ausgangspunkt der modernen feministischen Theorie: „Bekanntlich gibt es nicht den Neomarxismus, die Psychoanalyse Noch weniger gibt es eine einheitliche feministische Theoriebildung. Vielmehr gilt: Was als plausibler feministischer Grundgedanke gelten könnte, ist eher dem Vergessen anheimgefallen oder tabuisiert. Einen solchen tragfähigen Grundgedanken feministischer Theoriebildung hat Johann Jakob Bachofen in seinem 1861 erschienenen monumentalen Werk *Das Mutterrecht* formuliert. Es hält eine wirklich große Erzählung parat.“ Siehe: Jochen Hörisch: *Theorie-Apotheke – Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen*. Ffm.: Die Andere Bibliothek 2004. S. 105.

Kreises (Runde, Bund, Kreis, Sekte); ‚Bildungswissen‘ wird zu ‚Erlösungswissen‘ (auch 3 u. 5).

Zur Anordnung der Kapitel: Die Kapitel ‚Muttermythos: Kosmiker‘ (V) und ‚Herrschaft und Helle: Herrschaftsmythos bei Stefan George‘ (VI) wurden dem Kapitel ‚Mythos und Dialektik der Aufklärung‘ (IV) nachgestellt, damit sie mit dem *Vorwissen* der philosophischen Verarbeitung der mythischen Anstöße aus der Zeit der (vorletzten) Jahrhundertwende durch die Frankfurter Schule gelesen werden können.

6.2 Jahrhundertwende

Die Kultur der (vorletzten) Jahrhundertwende ist ebenso von einer Ambivalenz zwischen Fortschritt und Reaktion geprägt, wie sie in These 2 für die Mythen-Rezeption der Kosmiker und des George-Kreises einerseits, Walter Benjamins und der Frankfurter Schule andererseits konstatiert wurde. Deshalb gelten Literatur und Kultur der Jahrhundertwende (hier als literaturgeschichtlicher Begriff) in der Germanistik seit langem als unübersichtliches Gebiet. Richard Hamann/Jost Hermand haben vor vielen Jahren versucht, diese Ambivalenz unter dem Titel ‚Stilkunst um 1900‘ zu fassen. Der Titel ihres zuerst 1973 erschienen Buches zeigt, daß die Bezeichnungen für die literarischen Tendenzen der Jahrhundertwende aus der Kunstgeschichte stammen. Ihr schnelles Aufeinanderfolgen bzw. simultanes Entstehen machen Abgrenzungen zwischen ihnen manchmal schwer und zeigen weiterhin die weltanschaulich erregte Atmosphäre der Epoche an. Auf den ersten 180 Seiten ihres Buches unternehmen es Richard Hamann/Jost Hermand, die widersprüchlichen Tendenzen der Epoche mit der Prägung „fortschrittliche[n] Reaktion“⁴⁵ zu charakterisieren, die bei ihnen eine spezifisch deutsche Rückwärtsgewandtheit im Verhältnis zu den Nationen des Westens meint.

Das Verhältnis zum Rom der Kaiserzeit und zur Spätantike ist ein bevorzugtes Thema der Jahrhundertwende, das in die Strömung *Décadence*/Ästhetizismus fällt. Hier lassen sich – aus literaturwissenschaftlicher Sicht – die Kosmiker und (der frühe) George am ehesten einordnen, auch wenn dies nur *einen* Aspekt ihres Werkes und ihrer Rezeption ausmacht. Weiterhin gehören zumindest die Kosmiker, wenn auch wiederum nur partiell, zum Orientalismus/Exotismus der Jahrhundertwende.⁴⁶ Zu den Schwierigkeiten des Verständnisses der Jahrhundertwende gehören weiter die Überschneidungen der literarischen und künstlerischen Entwicklungen mit denen in Philosophie (z.B. der Friedrich Nietzsches), mit den zum Teil selbst sinnstif-

⁴⁵ Siehe: Richard Hamann/Jost Hermand: *Stilkunst um 1900. Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart*. Band 4. Ffm.: Fischer Taschenbuch Verlag 1977. S. 103. „Nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit war plötzlich das Ziel der ewigen Sehnsucht ... Dafür spricht die These, die ‚westlichen‘ Demokratien auf Grund ihrer ständigen Neuerungen und Revolutionen als veraltet ... hinstellen. In Deutschland sah man das Land der ‚fortschrittlichen Reaktion‘, wo man unter ‚revolutio‘ weniger einen Umsturz als eine ‚Rückwälzung‘ verstehe.“ Hamann/Hermand weisen nicht darauf hin, daß die Prägung des Begriffs ‚fortschrittliche Reaktion‘ bei Nietzsche schon vorformuliert ist. In ‚Menschliches-Allzumenschliches‘ ist ein Aphorismus überschrieben mit „Die Reaction als Fortschritt“ (KS 2 MA S. 46f), der letzte Satz dieses Aphorismus lautet: „Wir haben aus der Reaction einen Fortschritt gemacht.“ (Ebda. S. 47).

⁴⁶ Siehe z.B. Schulers (aber auch Georges) Faszination durch den syrischen Knabenkaiser Elgabal.

tenden Naturwissenschaften (z.B. Ernst Haeckel und die Rezeption seiner ‚Welträtsel‘), ebenso mit dem Geschlechterdiskurs⁴⁷ und mit den damals entstehenden nationalistischen, rassistischen und totalitären Ideologien (Zionismus, Dreyfußaffäre in Frankreich, Hitler in Wien⁴⁸), aber auch mit dem beginnenden Feminismus und dem sich formierenden Sozialismus. Mit diesen, z. T. gefährlichen, Ingredienzien wirkt die Jahrhundertwende wie eine Brutstätte der Übel des folgenden Jahrhunderts und seiner Katastrophen.

7. Fundamentalismus um die Jahrhundertwende und heute

Die Dialektik der Aufklärung zeigt sich heute auf religiös-ideologischer Ebene nicht – wie im Vorfeld des Sieges des Nationalsozialismus – als Auseinandersetzung mit antiken (Matriarchats-)Mythen, sondern als Spannung zwischen einem ‚polytheistischen‘ und im Grunde neopaganen Westen – das gilt zumindest für Westeuropa – und einem neuen fundamentalistischen Monotheismus islamischer Prägung.

Avishai Margalit und Ian Buruma haben in einem Aufsatz in der New York Review Of Books (17. Januar 2002), mit dem sie auf die Ereignisse des 11. September 2001 reagierten⁴⁹ den Begriff ‚Okzidentalismus‘ eingeführt. Dieser Neologismus konterkariert den von Edward Said geprägten Begriff ‚Orientalismus‘, der die Verzerrungen des westlichen Blickes auf die islamische Welt kennzeichnen will. Die beiden Autoren benennen vier ideologische Konstanten des Okzidentalismus: Hass auf die Stadt als Ort der Vielfalt und Fremdheit, der Vermischung und der Unmoral; Hass auf den Bürger, auf seinen Antiheroismus und seinen Egoismus, auf das kapitalistische Wirtschaften insgesamt; Hass auf Vernunft als elementare Erfahrung von Universalität, man könnte auch sagen, als Bild einer globalisierten Weltsicht; schließlich Hass auf Frauen,⁵⁰ auf jedwede nicht von männlichen Idealen dominierte Daseinsweise.

Es ist kein Zufall, daß Avishai Margalit und Ian Buruma in ihrem kürzlich erschienenen Buch zum Okzidentalismus auf die Wurzeln dieser Kritik an der Moderne – auch – in der deutschen Romantik verweisen.⁵¹ Vergleicht man den neuen religiösen

⁴⁷ Z.B. Weiningers eigentümliche Synthese aus Antisemitismus als jüdischem Selbsthass und Antifeminismus als Angst vor eigener Homosexualität. Siehe: Otto Weininger: Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung. München: Matthes und Seitz 1980 [Reprint; 1. Auflage: Wien 1903]. -- Bei Weininger fehlt Juden und Frauen aufgrund ihrer Sinnlichkeit die Fähigkeit zur Abstraktion, zur Hervorbringung von (echter) Kunst und zur Orientierung an Moral. Er rechnet der ‚Frau‘ das als Mangel an, was sie zuerst bei den Kosmikern und was ihr später bei Horkheimer/Adorno eher als Mangel angelastet wird, nämlich Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit.

⁴⁸ Siehe: Brigitte Hamann: Hitlers Wien – Lehrjahre eines Diktators, München: Pieper 1996, die überzeugend nachweist, daß Hitlers ‚Weltanschauung‘ sich bereits im Wien der Jahrhundertwende gebildet hat. Siehe dazu die Rezension: Georg Dörr: Brigitte Hamann: Hitlers Wien -- Lehrjahre eines Diktators. München: Pieper 1996: <https://georgdoerr.files.wordpress.com/2010/03/hamann-hitler-in-wien-def.pdf>.

⁴⁹ Siehe: Ian Buruma/Avishai Margalit: ‚Okzidentalismus‘ oder der Haß auf den Westen. In: Merkur. Nr. 636. 2002. S. 277-288. (Aus dem Englischen von R. Helmstetter).

⁵⁰ „Das Thema Frauen ist ... keineswegs marginal; es bildet vielmehr einen der Kernpunkte des islamischen Okzidentalismus.“ Avishai Margalit/Ian Buruma: Okzidentalismus – Der Westen in den Augen seiner Feinde. München: Carl Hanser Verlag 2005. S. 129.

⁵¹ Margalit/Buruma, Okzidentalismus, S. 43f. Im Kapitel ‚Helden und Händler‘, S. 55ff, wird die spezifisch deutsche Tradition des Fundamentalismus anhand des bekannten Buchtitels von Werner Sombart bis ins 20. Jahrhundert weiterverfolgt. Diese deutsche Spielart habe die „... panarabischen Pläne der frü-

Fundamentalismus mit dem in dieser Untersuchung im George-Kreis anzutreffenden ästhetisch-religiösen, sind die Parallelen erstaunlich. Auch der islamische Fundamentalismus sieht die Emanzipation der Frau als Rückfall ins Heidentum.⁵² Daß Frauen im künftigen Reich Georges nur als ‚Gebärmaschinen‘ für den ‚Neuen Adel‘ eines dann herrschenden Männerbundes vorzustellen wären, sagt der Dichter selbst.⁵³ Weiter fällt bei George, wie im aktuellen Fundamentalismus, die vollständige Aufkündigung des innerhalb der westlichen Moderne herrschenden Konsenses auf. Die daraus bei George resultierende Menschenverachtung gibt zu denken. („Was ist IHM [scil. dem Dichter-Seher] mord von hunderttausenden / Vorm mord am leben selbst?“⁵⁴) Wie beim aktuellen Fundamentalismus trifft man bei George auf den Haß auf die moderne Zivilisation als solche. Seine knappen Äußerungen über sein künftiges Reich sprechen eine klare Sprache: „Keine Zinsen, keine Maschinen, keine Menschenmassen.“⁵⁵ Georges seit der Jahrhundertwende entwickelter Fundamentalismus besitzt, anders als der islamische, eine ästhetisch-literarische Basis, aber sein Telos ist letztendlich doch ein religiös-politisches.

hen Ba’ath-Partei ... “ beeinflusst. (S. 64). Auch Ernst Jünger wird von fundamentalistischen muslimischen Intellektuellen rezipiert. Ebda. S. 59f.

⁵² Margalit/Buruma, *Okzidentalismus*, S. 127f: Der Westen verkörpert für die Theoretiker des Islamismus eine Brutstätte des „Götzendienstes ... (jahiliyya)“ (S. 123), und zwar in zwei Formen: als Stolz gegen die Herrschaft Gottes und als „... sexuelle[n] Tabubruch, das heißt, der Westen gilt als Hauptverantwortlicher für den Niedergang der Sexualmoral.“ (S. 128) – George bekämpfte gewiß nicht das Heidentum, aber dessen matriachale Form und deren mögliche Wiederkehr.

⁵³ Bei George müssen Frauen zudem der eigenen Rasse angehören, um des ‚samens‘ des sie erwählenden Mannes würdig zu sein: „Mit den frauen fremder ordnung / Sollt ihr nicht den leib beflecken / Harret! lasset pfau bei affe! / Dort am see wirkt die Wellede / Weckt den mädchen tote kunde: / Weibes eigenstes geheimnis. / Nach den urbestimmten bräuchen / Eint sie euch den reifen schoossen / Euren samen wert zu tragen.“ W S. 383.

⁵⁴ Siehe: W. S. 411.

⁵⁵ Edith Landmann: *Gespräche mit Stefan George*. Düsseldorf/München: Küpper 1963. S. 78.

II Einleitung: Zwischen Mythos und Messianismus

„Ursprung ist das Ziel.“⁵⁶

1 Sehnsucht nach dem Ursprung oder Reich Gottes

Die bereits im Vorwort angesprochene Ambivalenz zwischen Mythos und Messianismus wird hier weiter verdeutlicht bzw. beispielhaft an zwei entgegengesetzten Positionen im Verhältnis zum Mythos dargestellt: auf der einen Seite der Position Mircea Eliades (und seiner Auffassung von der Rückkehr des Mythos um die Jahrhundertwende), auf der anderen der junger jüdischer Intellektueller nach der Jahrhundertwende und ihrer Wiederentdeckung des Messianismus.

Mircea Eliade hat in seinem Werk immer wieder darauf hingewiesen, daß die gesamte westliche Kultur seit der Jahrhundertwende von einer „Sehnsucht nach dem Ursprung“⁵⁷ durchzogen sei. Diese Sehnsucht äußerte sich, nach Eliade, um die Jahrhundertwende in den Kulturwissenschaften u.a. als die Suche nach Muttergottheiten. Die Münchener Kosmiker waren folglich nicht die einzigen,⁵⁸ die sich um Muttergottheiten kümmerten.

Gleichzeitig stellt Eliade für die Zeit der Jahrhundertwende eine Rückkehr des ‚Mythos von der ewigen Wiederkehr‘ fest, ein Mythos, den – nach Eliade – die jüdische

⁵⁶ Aus: Karl Kraus: Gedichte. Ffm.: Suhrkamp 1989. S. 68. -- Hans Mayer zitiert diesen Vers von Karl Kraus in: Der Repräsentant und der Märtyrer: Konstellationen der Literatur. Ffm.: Suhrkamp 1971. S. 52. „Du bleibst am Ursprung. Ursprung ist das Ziel.“ Dazu schreibt Hans Mayer: „Karl Kraus verstand sich als Dichter, der dem Ursprung nahegeblieben war und von diesem Platz das Recht herleitete, eine ursprungslos gewordene Mitwelt zu verurteilen.“ (Ebda. S. 53). Dieses Recht nahmen auch Stefan George und die Kosmiker für sich in Anspruch. – Walter Benjamin setzt den Vers „Ursprung ist das Ziel“ als Motto über die 14. der geschichtsphilosophischen Thesen. (Walter Benjamin, I, 2 S. 701)

⁵⁷ So auch ein Buchtitel von Mircea Eliade: Die Sehnsucht nach dem Ursprung – Von den Quellen der Humanität. Wien: Europaverlag 1973. Hier findet man eine Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition, die den Menschen aus dem urzeitlichen, archetypischen Paradies in die Geschichte vertrieben habe: „Von der judäo-christlichen Perspektive aus gesehen, kann diese Säkularisation zwar zumindest teilweise mißverstanden werden, sie kann zum Beispiel als eine Fortsetzung des Prozesses der Entmythologisierung betrachtet werden, der als solche eine späte Verlängerung des Kampfes der Propheten ist, den Kosmos und das kosmische Leben des Heiligen zu entleeren.“ (S. 11) Wie vor ihm Klages macht auch Eliade das Juden-Christentum für die ‚Entleerung des Kosmos‘ und die Vernichtung des Heiligen verantwortlich. Wie Klages um die Jahrhundertwende hält Eliade noch viel später eine Wiederentdeckung des Heiligen für möglich: „Die meisten dieser Wiederentdeckungen des Heiligen deuten auf einen Typ einer kosmischen Religion, der nach dem Triumph des Christentums verschwunden war und nur unter den Bauern in Europa weiterlebte“ (S. 12). Aber auch in den modernen Jugendbewegungen und in der modernen Kunst sieht Eliade Tendenzen einer neuen Heiligung. Siehe ebda. Eliade formuliert weniger scharf als Klages, aber die Tendenz ist die gleiche.

⁵⁸ „Weniger begreiflich ist es jedoch, und man kann es sich nur als eine Modeströmung erklären, daß sich zwischen 1900 und 1920 fast alle Religionshistoriker auf die Suche nach Muttergottheiten, Kornmüttern und Fruchtbarkeitsdämonen begaben. Natürlich fanden sie solche überall, in allen Religionen und Volksbräuchen und auf der ganzen Welt. Diese Suche nach der Mutter -- Mutter Erde, Baumutter, Kornmutter usw. -- wie auch nach anderen mit Wachstum und Ackerbau verbundenen dämonischen Wesen ist wichtig für unser Verständnis der unbewußten Sehnsüchte des abendländischen Intellektuellen zu Beginn dieses Jahrhunderts.“ Mircea Eliade: Das Okkulte und die moderne Welt – Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte. Salzburg: Otto Müller Verlag 1978. S. 11.

Religion durch die Geschichte ersetzt hat.⁵⁹ Es ist nun aber bedeutsam, daß Eliade für diese Wiederentdeckung der ewigen Wiederkehr um die Jahrhundertwende eine historische Parallele zur Spätantike herstellt, eine Parallele, die aus der Literaturgeschichte bekannt ist.⁶⁰

Diese von Eliade für die Jahrhundertwende beschriebene und im Grunde postulierte ‚Wiederkehr der ewigen Wiederkehr‘ wird auffällig durch eine ‚Wiederkehr‘ des messianischen Denkens vor Beginn des ersten Weltkrieges bei Georg Lukács, Ernst Bloch und Walter Benjamin kontrastiert.⁶¹

Die folgenreiche Hinwendung zum Messianismus junger jüdischer Intellektueller aus assimiliertem Milieu wirkt wie eine Gegenbewegung zur gleichzeitigen Remythisierung gewisser Segmente der deutschen Kultur der Jahrhundertwende. Diese Spannung zwischen ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ oder ‚Sehnsucht nach der ewigen Wiederkehr‘ und einem neuen Messianismus ist, wie man sehen wird, dialektisch zu verstehen. In einer beständigen Auseinandersetzung mit wechselnden Linien stehen sich gegensätzliche Konzepte gegenüber, die sich in bestimmten Personen, z.B. bei Walter Benjamin, überschneiden. Die Ursache dieser Interferenzen liegt im Falle Walter Benjamins in seinem nachhaltigen Interesse an Figuren wie Stefan George und den Kosmikern, insbesondere Ludwig Klages und anderen kulturkonservativen Exponenten seiner Zeit.

Nach dem Zweiten Weltkrieg zeigt sich diese Spannung in einer neuen Konstellation: Kurz nachdem die „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos 1947 in Amsterdam erschienen war, veröffentlichte Mircea Eliade sein Buch „Kosmos und Geschichte“.⁶² In Horkheimers und Adornos epochalem Werk scheint die Vernunft angesichts der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und des industriellen Massenmordes zu kapitulieren und dem Mythos und der Verzweiflung Platz zu machen. Auch Eliades Buch stellt eine radikale Absage an Vernunft und Geschichte dar. Eliade versucht, die Schrecken der Geschichte, d.h. wiederum des Zweiten Weltkrieges (und seiner eigenen Vertreibung aus Rumänien) zu verarbeiten. Nur die Flucht aus der Geschichte und die Rückkehr in periodisch sich erneuernde Archetypen, wie sie im rumänischen Bauerntum noch vorhanden seien, bieten für Eliade einen Ausweg. Aus heutiger Perspektive kann man in Eliades „Kosmos und Geschichte“ und in Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ eine strukturelle Ähnlichkeit erkennen, nämlich ein den Mythos aufwertendes Denken als Reaktion

⁵⁹ „So verliehen die Propheten [scil. des AT] als erste der Geschichte einen Wert und gelangten dann dazu, die überlieferte Anschauung vom Zyklus hinter sich zu lassen, die allen Dingen eine ewige Wiederholung zugestand, und entdeckten eine Zeit mit einheitlichem und einzigartigem Sinn.“ Siehe: Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte – Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Ffm.: Suhrkamp 1984. [1949] S. 117.

⁶⁰ „Ebenso wie am Ausgang der Antike wurden diese neuen Gestaltungen des Mythos von der ewigen Wiederholung hauptsächlich bei den geistigen Eliten beliebt und trösteten vor allem diejenigen, die den Druck der Geschichte aushalten mußten.“ Ebda. S. 158.

⁶¹ Bernd Witte charakterisiert diese Wiederkehr des Messianismus wie folgt: „Bei Lukács wie bei Bloch bleibt ... der eschatologisch erhoffte bessere Zustand der Welt und des Menschen unvermittelt mit der gesellschaftlichen Lehre der Zeit. So auch die als ‚kommend‘ projektierte Erneuerung theologischer Lehre bei Benjamin, der als jüngster der drei in seiner Theorie am stärksten der traditionellen Religiosität verhaftet bleibt. ... Alle drei haben ... sehr bald nach dem Kriege nach konkreten Vermittlungen zwischen dem ersuchten eschatologischen Endzustand und der geschichtlichen Misere gesucht, wobei Benjamin durchaus eigenständige Wege ging.“ Siehe: Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart: Metzler 1976. S. 11.

⁶² Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte – Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Ffm.: Insel Verlag 1984 [1949].

auf die von Eliade so bezeichneten ‚Schrecken der Geschichte‘, auch wenn Horkheimer und Adorno – anders als Eliade – trotz aller Verzweiflung letztlich am Projekt der Vernunft festhalten.

2 Ernst Bloch und die „Fortschrittliche Reaction“⁶³

In der Erstausgabe von Ernst Blochs „Geist der Utopie“ findet sich ein Kapitel, das in der zweiten Auflage von 1923 weggefallen ist. Sein Titel lautet: „Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit.“⁶⁴ Zum Bereich des Utopischen werden in diesem Kapitel unter anderen Stefan George, Friedrich Nietzsche, aber auch Rudolf Steiner gezählt. 1923 muß Bloch dies bereits anders gesehen haben, und der Text muß ihm als zu zeitgebunden erschienen sein. Das verwundert nicht, wenn man unter dem Zwischentitel ‚Die Geheimlehrer‘ die kurze Äußerung zu Stefan George liest, der 1917 das auf andere Weise ‚utopische‘ Gedicht ‚Der Krieg‘ veröffentlicht hatte:

„Hier sind vor allem diejenigen zu zählen, die die religiöse Farbe der Zeit bestimmen. So zunächst Stefan George, ein gewaltiger Lyriker und dem, der an ihn glaubt, auch Priester. Es wäre oberflächlich, um ihn herum nur eitelstes Mittunwollen, Mittundürfen lebendig zu sehen. Denn dieses gilt nur für die zahlreichen streberischen oder affenhaften Naturen Überall sonst hat der Georgiekultus zweifelhaft vieles Gute unter die Jugend gebracht, Demut, verecundia, entsagenden zeitfremden Sinn fürs Echte, Freude am Schönen, am formvollen Gewachsensein, Ablehnung aller frechen Verständigkeit, die die Sprünge nicht ahnt, und der notwendigen Armseligkeit ihres Subjekts dahinter.“⁶⁵

Diese positive Stellungnahme zu George, die 1918 sogar die George-Jünger in Schutz nimmt, wird zwar im Fortgang des Textes etwas relativiert, aber eher in Hinblick auf die Jünger, hier Friedrich Gundolfs, als auf den Meister selbst. Immerhin wird selbst Gundolf die Möglichkeit zugestanden, anders als Dilthey, das „mystische Saatkorn“⁶⁶ vielleicht doch in sich zu tragen. Auffallen muß, daß das Phänomen George von Bloch umstandlos dem Bereich jener zugerechnet wird, die ‚die religiöse Farbe der Zeit bestimmen‘. Daß manche George für einen ‚Priester‘ halten, scheint Bloch nicht nur nicht zu stören, sondern von ihm positiv aufgenommen zu werden.

Im Folgenden wird von Bloch, mit noch mehr Einschränkungen,⁶⁷ sogar Rudolf Steiners Anthroposophie eine in die Zukunft weisende Kraft zugewiesen. Und auch Friedrich Nietzsche wird, mit dem Zwischentitel „Nietzsche, die Kirche und die Philosophie“⁶⁸, unter dem Blickwinkel des Religiös-Utopischen gesehen, das weder vom „verdorrten jüdischen Gesetz“⁶⁹ noch „von der wässerigen Feuerseele des liberalen Protestantismus“⁷⁰ repräsentiert werden kann – und auch die „große katholi-

⁶³ KS 2 MA S. 46f.

⁶⁴ Ernst Bloch: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. Ffm.: Suhrkamp 1971. S. 235ff.

⁶⁵ Bloch, Geist, S. 238.

⁶⁶ Bloch, Geist, S. 269.

⁶⁷ Bloch, Geist, S. 242: „... haben nicht die Gesichte der ägyptischen Priester die Arbeit aller großen griechischen Philosophen begleitet ...?“

⁶⁸ Bloch, Geist, S. 267.

⁶⁹ Bloch, Geist, S. 267f.

⁷⁰ Bloch, Geist, S. 268.

sche Kirche ... ist ängstlich und kraftlos geworden wie ein altes Weib.“⁷¹ Bei Nietzsche sieht der junge Bloch hingegen – wieder trotz mancher Vorbehalte -- , anders als in beiden Kirchen, eine vorwärtstreibende religiöse Energie:

„Er [scil. Nietzsche] hat nicht nur die organische Kraft undeutlich zu der ethischen Kraft emporgeschraubt, sondern auch jede Umrechnung und qualitative Transzendenz des moralischen Ichs versäumt oder wenigstens, mag er auch noch so heidnisch, noch so freudengöttlich dionysisch bleiben wollen, im metaphysisch Unklaren gelassen. Darum können alle Mittel, die Nietzsche nach oben richtete, um den Sturm auf den zögernden Himmel zu ermöglichen: der Wille zur Macht und das Bild einer aus endloser Wiederholung imitierten Ewigkeit, darum können alle diese viel zu zeitlich, militärisch und irdisch, halb aus der Welt und halb aus der Überwelt durcheinandergelassenen Imperative nur den mißglückten Versuch eines dritten Testaments darstellen, das an seinem zu niedrig und dann wieder allzu abstrakt gelegten Apriori zugrunde geht. Und doch besteht an der Gewalt dieses veränderten, zielhaften Denkenwollens aktivistischster Art kein Zweifel.“⁷²

Daß der Gottesmörder Nietzsche mit religiösem Vokabular beschrieben wird, zeigt weiter die eigentümliche Sichtweise Ernst Blochs im Jahre 1918, der Messianisches auch in explizit paganen Weltanschauungen – wie in Georges Priestertum⁷³ – zu erkennen vermag. Die nämliche Konvergenz wird sich bei Walter Benjamin finden, der sich mit Blochs „Geist der Utopie“ in seiner Schweizer Studienzeit intensiv auseinandergesetzt hat.⁷⁴

In diesen Positionen des jungen Bloch zeigt sich eine seltsame Nähe zum konservativen Aufbruch der Jahrhundertwende, deren Problematik dem Philosophen des ‚Geists der Utopie‘ schnell bewußt geworden ist, die aber für die Ambivalenz der sogenannten „fortschrittlichen Reaktion“⁷⁵ selbst bezeichnend ist.

⁷¹ Ebda.

⁷² Bloch, Geist, S. 268f. Blochs Beschäftigung mit Nietzsche reicht weit zurück. Ihm widmet er seinen ersten publizierten Aufsatz. Der 21-jährige Bloch veröffentlichte in der Zeitschrift „Das Freie Wort“, 6, 1906 S. 566-570, den Beitrag: „Über das Problem Nietzsches“. Siehe dazu: Hanna Gekle: Die Tränen des Apoll – Zur Bedeutung des Dionysos in der Philosophie Ernst Blochs. Tübingen: Edition diskord 1990. S. 10ff. -- In Gekles Buch findet man auch die Darstellung von Nietzsches Spuren im späteren Werk Blochs.

⁷³ Bloch ist sich dieses paganen Impetus' in Georges Auftreten durchaus bewußt, hält ihn aber für Georges positive Wirkung nicht für ausschlaggebend: „Aber, und dieses ist entscheidend, das alles könnte auch ohne das Andere bestehen; denn es braucht das Tiefere, das aristokratisch Magierhafte minus Christentum, wie es der Georgiegemeinschaft eigentümlich ist, nicht zu seiner Ableitung.“ (Bloch, Geist, S. 238).

⁷⁴ Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Ffm.: Suhrkamp 1975. S. 102. „Er [scil. Benjamin] beschrieb die höchst eindrucksvolle Erscheinung Blochs und erzählte, Bloch arbeite nun an seinem Hauptwerk, einem System des theoretischen Messianismus -- wobei er große Augen machte ...“. In diesem Zeitraum und in diesem Kontext verfaßt Benjamin das für seine geistige Entwicklung wichtige „Theologisch-politische Fragment“. Siehe dazu Kap. IV.1.3.1.6.

⁷⁵ Siehe (wie oben): Hamann/Hermant, Stilkunst, S. 28; die Prägung des Begriffs ‚fortschrittliche Reaktion‘ stammt, wie früher gezeigt, von Nietzsche; siehe: KS 2 MA S. 46f.

3 Neue Religion, neuer Mythos in der Moderne

3.1 Vernunftreligion und ‚Systemfragment‘

Aufgrund des durch die Französische Revolution hervorgerufenen Säkularisierungsschocks entsteht nahezu gleichzeitig mit der Revolution das Bedürfnis nach einer neuen Religion. Wenn es auch in früheren Zeiten schon die Absicht der Stiftung einer neuen Religion oder den Wunsch nach Rückkehr zu älteren Formen von Religion (restitutio in integrum) gegeben hat,⁷⁶ so ist doch der Versuch der Einrichtung einer ‚Religion der Vernunft‘ in Paris nach der Revolution als ein spezifisch modernes Phänomen anzusehen.⁷⁷ Damals wurde die Vernunft als oberste religiöse Instanz (‚être suprême‘) eingesetzt. Es bestand offensichtlich das Bedürfnis, eine den Vorstellungen der Revolutionäre entsprechende Form von Vernunftreligion zu kreieren. Auch diese aus der Vernunft geschaffene Religion bedurfte eigener Riten und eines eigenen Kultes.⁷⁸

In Deutschland ist die Konstellation anders: junge protestantische Theologen entwerfen im sog. „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“⁷⁹ eine neue Totalität, deren Vorbild sie ganz wesentlich im antiken Griechenland finden: dort habe es eine Einheit aus Religion, Kunst und Politik gegeben und keine Trennung zwischen Volk und Elite (Priestern, Philosophen). Hier wird die Erfahrung der französischen Revolution aus deutscher Perspektive reflektiert. Erstaunlich an diesem Fragment bleibt, daß zur Lösung (auch der sozialen Probleme) eine ‚Neue Mythologie‘ gefordert wird. Diese ‚Neue Mythologie‘ soll aber nicht an die Stelle der Vernunft treten, sondern diese vielmehr ergänzen, der Vernunft das ihr fehlende sinnliche Element hinzufügen. Mit Hilfe der Mythologie soll das Projekt der Vernunft weitergetrieben und vollendet werden.

Seit dem Systemprogramm des deutschen Idealismus wurde von Intellektuellen und Künstlern immer wieder versucht, das Christentum durch eine andere, der alten

⁷⁶ Ein bekanntes – und für den jungen Schuler wichtiges – Beispiel stellt der spätantike Kaiser Julian Apostata dar, der nach dem Sieg des Christentums vergeblich das antike Heidentum wiederzubeleben versuchte. Siehe: Marion Giebel: Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter. Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler 2002.

⁷⁷ Allerdings gibt es bei Johann Gottfried Herder schon früher die Forderung nach einer neuen Mythologie. Siehe Frank, kommender Gott, S. 123ff.

⁷⁸ Siehe: Pierre Bertaux: Hölderlin und die Französische Revolution. Ffm.: Suhrkamp 1969. -- Im Kapitel „Die Neue Religion“, S. 64ff. wird (S. 76-84) der Versuch der Gründung einer Vernunftreligion im postrevolutionären Paris beschrieben.

⁷⁹ Dieses im Jahre 1917 im Nachlaß Hegels von Franz Rosenzweig wiederentdeckte (und von ihm so benannte) Fragment gehört sicher zu den am häufigsten kommentierten Texten der philosophischen Literatur. Bis heute ist es nicht gelungen, den kurzen Text, in dem in der Tat wesentliche Motive des späteren Idealismus vorweggenommen werden, endgültig einem der drei möglichen Autoren, nämlich Hegel, Hölderlin und Schelling (oder einem vierten unbekannten) zuzuordnen. Nachdem man lange Zeit Schelling als Verfasser angenommen hatte, neigt man heute (wieder) eher zu Hegel, wobei beide Male von einem wesentlichen Einfluß Hölderlins auf die ästhetischen Teile des Programms ausgegangen wird. Siehe dazu weiter: Georg Dörr: Zur Entstehung des deutschen Idealismus – Hölderlin, Hegel und Schelling in Tübingen oder: Mythos und Philosophie am Beginn der Moderne. In: A. Venturelli/F. Frosini (Hrsg.): Der Ort und das Ereignis. Die Kulturzentren in der europäischen Geschichte. Freiburg/B.: Rombach 2002 S. 139-187. Zum Systemprogramm S. 165-175. – Bereits beim Schüler Hegel gibt es in seinen ersten überlieferten Texten – am Beispiel der antiken Religion – ein bohrendes Nachdenken über ‚Volksreligion‘. Siehe: Carmelo Lacorte: Il primo Hegel. Florenz: Sansoni 1959.

heidnisch-antiken analogen Religion zu ersetzen (Neopaganismus⁸⁰). Das gilt für Nietzsche ebenso wie für die Kosmiker und für Stefan George.⁸¹ Der Ausgangspunkt dieser verschiedenen Religionsentwürfe ist, wie gesagt, jeweils die Vorstellung, in der Antike habe es keine Trennung zwischen Religion und Kunst (und Gesellschaft) gegeben. Hierbei wird das Christentum und das ihm vorausgehende Judentum als ein fremdes Element empfunden, das eine ursprüngliche Einheit zwischen Religion und Volk zerstört habe. Der junge Hegel hatte in den ‚theologisch-politischen Jugendschriften‘, ganz im Sinne des ‚Systemprogramms‘, festgestellt: „Das Christentum ... [ist] ... uns fremd.“⁸²

3.2 Von Nietzsche zur „Dialektik der Aufklärung“

Hegel hatte Hölderlins Entwurf einer Versöhnung von Natur und Reflexion durch die Kunst mit Hilfe einer neuen mythisch-ästhetischen Synthese aus dem System des wissenschaftlichen Idealismus ausgeschlossen⁸³ (und damit auch das utopische Moment des Systemprogramms hinter sich gelassen). Friedrich Nietzsche, auch er ein Griechenlandschwärmer, knüpft hingegen bewußt an Hölderlin an. Während aber Hölderlin in seiner späten Lyrik versucht, antike Religion und Christentum in einem gewagten Synkretismus zusammenzudenken (siehe ‚Der Einzige‘), stellen für Nietzsche Heidentum und Christentum (Dionysos und der Gekreuzigte) unüberwindliche Gegensätze dar. Sein Buch „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ (1871) kann – auch – als der Entwurf einer neuen, paganen Religion gelesen werden.

Bei Nietzsche wird der Mythos – anders als im Systemprogramm – zum Gegenpol der Vernunft. Nur ein „mit Mythen umstellter Horizont“⁸⁴ kann nach seiner Auffassung eine authentische Kultur hervorbringen. Die Denkbewegung Nietzsches weist zurück zum Ursprung und bezieht somit den Mythos in die Reflexion über den Prozeß der Moderne mit ein, wie schon die Forderung nach einer ‚Neuen Mythologie‘ im Systemprogramm das Bewußtsein einer vollzogenen Entmythologisierung dialektisch voraussetzte.

Um die Jahrhundertwende wird Nietzsches Ansatz von Ludwig Klages weiter radikalisiert. Dieser sieht zuviel Sokratisches, also Rationales, in Nietzsches Philosophie. Die aufklärerischen Züge, die gerade beim mittleren Nietzsche durchaus vor-

⁸⁰ Siehe dazu Lemma: Heidentum. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (hrsg. von H. Cancik u.a.) Band: 3. Stuttgart: Kohlhammer 1988. S. 64-66.

⁸¹ Zur Entstehung der völkischen Religion in Deutschland siehe (immer noch): Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München: dtv 1986. Weiterführend dazu: Schnurbein, Stefanie v. (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe "arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

⁸² Siehe: G.W.F. Hegel: [Die Positivität der christlichen Religion] in: Werke in zwanzig Bänden, Bd.1. Frühe Schriften. Ffm.: Suhrkamp 1971. S. 197. „Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen und die Phantasie des Volks als schändlichen Aberglauben, als ein teuflisches Gift ausgerottet und uns dafür die Phantasie eines Volks gegeben, dessen Klima, dessen Gesetzgebung, dessen Kultur, dessen Interesse uns fremd, dessen Geschichte mit uns in ganz und gar keiner Verbindung ist. In der Einbildungskraft unseres Volkes lebt ein David, ein Salomon, aber die Helden unseres Vaterlandes schlummern in den Geschichtsbüchern der Gelehrten, und für diese hat ein Alexander, ein Cäsar usw. ebensoviel Interesse als die Geschichte eines Karl des Großen oder Friedrich Barbarossa.“

⁸³ Siehe: Dörr, Entstehung, S. 190f.

⁸⁴ KS I GT S. 145.

handen sind, werden negiert, um den Rausch (Dionysos) zu favorisieren. Als Folge davon wird Apollo zugunsten des Dionysos, wie beim späten Nietzsche schon auf andere Weise,⁸⁵ ganz aus der zu erneuernden Mythologie vertrieben. Klages entwirft bereits um die Jahrhundertwende eine radikale Vernunftskritik, der schon die ägyptischen Pyramiden als zu dekadent und zu „süßlich“⁸⁶ erscheinen.

Kann man das Systemprogramm als den Versuch ansehen, die Aufklärung mit Hilfe einer neuen Mythologie weiterzutreiben, das Mythische in die Vernunft zu integrieren, so ist bei Klages um die Jahrhundertwende die Absicht deutlich, das Rationale überhaupt aus der Kultur zu eliminieren. Wenn man, wie Horkheimer/Adorno es für ihre Situation während des Zweiten Weltkrieges unternehmen werden, bereits für die Jahrhundertwende von einer ‚Dialektik der Aufklärung‘ sprechen will,⁸⁷ so ist klar zu erkennen, daß es vom Systemprogramm über Nietzsche zur Jahrhundertwende innerhalb dieser dialektischen Spannung zwischen Mythos und Aufklärung einen Umschlag zu Gunsten des Irrationalen, der Gegenaufklärung stattfindet. Sicher nicht zufällig erscheint um die Jahrhundertwende ein wegweisendes Werk für das spätere Dritte Reich: „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“⁸⁸ von Houston Stewart Chamberlain, dem Schwiegersohn Richard Wagners. Andererseits darf nicht jede Vernunftskritik der Jahrhundertwende – und auch dieser Ambivalenz sollte man sich bewußt bleiben – mit dem aufkommenden Faschismus und Nationalsozialismus identifiziert werden. Es entsteht damals bereits ein ökologisches Bewußtsein, eine Kritik am industriellen Fortschritt und der ‚instrumentellen Vernunft‘, die heute noch beachtet zu werden verdient. Gerade der Vortrag „Mensch und Erde“, den Ludwig Klages im Sammelband der 1913 auf dem Hohen Meißener gehaltenen Reden abdrucken ließ und der Walter Benjamin stark beeindruckt hat, ist dafür ein gutes Beispiel. Später wird man sehen, wie Teile von Klages’ Vernunftkritik in die „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos eingegangen sind.

In der „Dialektik der Aufklärung“ versuchen Adorno und Horkheimer nach den Erfahrungen des totalen Krieges und des Massenmordes ihr Zeitalter auf den Begriff zu bringen. Für sie kann von einer naiven Fortsetzung des Glaubens an die Aufklärung nicht mehr die Rede sein. Deshalb werden von ihnen die dunklen Seiten des Denkens untersucht, das Gewalttätige an der Vernunft selbst hervorgehoben und die ‚dunklen‘ Denker der Aufklärung, de Sade und Nietzsche, rücken ins Zentrum der Reflexion. Im Kapitel über die Kulturindustrie wird die Möglichkeit authentischer Kultur innerhalb der Massenkultur in Frage gestellt oder richtiger: negiert. Im zentralen Kapitel der „Dialektik der Aufklärung“, im Exkurs zur Odyssee, wird Odysseus als erster Bürger gedeutet, der mit Hilfe der (männlichen) Vernunft die mythis-

⁸⁵ Der späte Nietzsche integriert das Apollinische eher in das Dionysisch-Klassische, als daß er es eliminiert.

⁸⁶ Friedrich Wolters: Stefan George und die Blätter für die Kunst – Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin: Bondi 1930. S. 255.

⁸⁷ Von Horkheimer/Adorno wird diese Dialektik der Aufklärung bis in die Antike und in den Mythos zurückverfolgt.

⁸⁸ Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. 18. Auflage. München: F. Bruckmann A.-G. 1934. – Im Salon von Elsa Bruckmann, der Frau des Verlegers, verkehrten in München nach der Jahrhundertwende nicht nur Klages, Schuler und Hofmannsthal, sondern – nach 1924, also ein Jahr nach Schulers Tod – auch Adolf Hitler. – Siehe dazu: Wolfgang Martynkewicz: Salon Deutschland – Geist und Macht 1900 – 1945. Berlin: Aufbau 2009; zu Alfred Schuler, S. 307-323 u. passim, zu Ludwig Klages, S. 179-188, S. 287-290 u. passim, zu Hugo von Hofmannsthal, S. 429-435 u. passim, zu Adolf Hitler, S. 405-427 u. passim.

sche Welt zu überwinden versucht. Aber das gelingt ihm nie ganz, und wenn es ihm temporär gelingt, dann nur, indem er die mythischen, natürlichen Anteile in sich selbst unterdrückt bzw. zerstört. Die Dialektik der Aufklärung bestünde also darin, daß ein endgültiger Sieg über das Mythische nur um den Preis der Selbstvernichtung des Individuums zu erreichen ist.⁸⁹ Kurz gesagt: Die Vernunft selbst ist mythisch, der Mythos ist vernünftig.

3.3 Muttermythos und Herrschaftsmythos: Neue Religion bei George und den Kosmikern

Manfred Frank hat in seinen beiden Büchern „Der kommende Gott“⁹⁰ und „Gott im Exil“⁹¹ die Geschichte der Dionysosreligion in Deutschland nahezu erschöpfend dargestellt.⁹² Ein anderer, ergänzender Zugang zum Fortleben der Antike in der deutschen (und europäischen) Kultur ist darin zu sehen, daß in und neben dem Christentum seit der Spätantike *immer* pagane und hermetische Strömungen – gleichsam im ‚Geheimen‘ – weitergewirkt haben. Die Dionysos-Tradition seit Friedrich Creuzer⁹³ ist folglich nicht die einzige Form antik-paganer Überlieferung in der deutschen Kultur. Das läßt sich z.B. am Weltbild des jungen Goethe zeigen, das aus solchen ‚hermetischen‘ Quellen gespeist wird.⁹⁴

Wie Frank hervorhebt, gibt Friedrich Creuzer die Interpretationsmuster für die Mythos-Diskurse des 19. Jahrhunderts – und darüber hinaus – vor.⁹⁵ Nachdem Frank auf die genealogische Abhängigkeit Bachofens von Creuzer hingewiesen hat, interpretiert er das von Creuzer beschriebene Verhältnis von Mythos und Symbol – wo-

⁸⁹ Das behauptet in Georges Gedicht „Der Mensch und der Drud“ (W S. 430ff.) auch der Drud. – Zur Interpretation dieses Gedichtes siehe Kap. VI.6.1.

⁹⁰ Manfred Frank: Der kommende Gott – Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil. Ffm.: Suhrkamp 1982.

⁹¹ Manfred Frank: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil Ffm.: Suhrkamp 1988.

⁹² Franks philosophische Prämissen sollen hier nicht diskutiert werden. Etwas überspitzt könnte man behaupten, daß bei Frank Dionysos unter das Joch der Habermasschen Kommunikationstheorie gespannt wird. Franks Auffassung des Dionysos scheint weiter geprägt vom säkularisierten protestantischen Geist der Gemeinschaft und vermutlich auch vom studentischen Aufbruch von 1968.

⁹³ Bereits im Jahre 1809 veröffentlichte Georg Friedrich Creuzer in lateinischer Sprache das *folgenreiche* Buch: Dyonisus sive Commentationes academicae de veris baccharum orphiarumque originibus et causis. Heidelberg.

⁹⁴ Siehe (z.B.): Rolf Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München: Fink. 1969. – Zur später zu diskutierenden Tradition der Gnosis in der Moderne siehe: Peter Sloterdijk (Hrsg.): Weltrevolution der Seele: ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Zürich: Artemis & Winkler 1993. -- Im Vorwort, S. 24, schreibt Sloterdijk: „Es liegt in der Natur der gnostischen Wissenszustände, daß ihre Seinsweise nicht die einer stetigen Überlieferung ist, sondern die einer sporadischen Neuentdeckung in geeigneten kulturellen Konjekturen: in den schwersten Krisen der Welt schützen Gnoson aller Art das Leben vor der Versuchung der Anpassung an das, was kein Leben mehr wäre. ... Daher ist die Geschichte gnostischer Phänomene weithin identisch mit der Folge ihrer wiederholten Selbsterfindungen.“ Bei einigen der im Folgenden untersuchten Autoren (Schuler, George) spielt die gnostische Tradition eine Rolle.

⁹⁵ Siehe: Frank, kommender Gott, S. 92f. „Creuzers Unterscheidung des Symbolischen vom Mythischen steht offensichtlich am Ursprung all jener polarisierenden Klassifikationsmodelle, die uns das 19. Jahrhundert beschert hat. Die gängige Unterscheidung von Kult und Mythos geht in dieser Form selbst auf Creuzer zurück; und Creuzer war es auch, der die symbolischen Handlungen, die einem Mythos eingelegt werden können, zuerst ins Auge gefaßt und damit den spezifischen Charakter der mythischen als einer symbolisch überdeterminierten Rede hatte sehen lassen.“

rauf bereits im Vorwort *schon einmal* hingewiesen wurde -- mit Hilfe der Begriffe apollinisch-dionysisch:

„Symbolik: das ist real und leiblich – in Rausch, Tanz und Musik – vollzogener Ritus; der Mythos entfaltet – in der Repräsentation des Sprachlichen – nur die Geschichte, die im Symbol zur Handlung zusammengedrängt war. Die Symbolik ist die myst(er)ische, ekstatische, die dionysische Seite der Religion: im Apollinischen kondensiert sie sich zur klar gegeneinander artikulierten, d.h. distinkten Bildern, die zugleich vergegenwärtigen und in die Ferne rücken: der Mythos, das ist Dionysos, von Apoll ausgelegt.“⁹⁶

Wichtig an dieser Stelle – und für den weiteren Argumentationszusammenhang von bleibender Bedeutung – ist, daß hier Dionysos dem Symbol, Apollo dem Mythos zugeordnet wird. Diese Unterscheidung wird von Horkheimer/Adorno noch in der „Dialektik der Aufklärung“ wiederaufgenommen.⁹⁷

Zur Funktion der Dionysos-Gestalt im 20. Jahrhundert schreibt Frank kritisch:

„Die Aktualität des Dionysos im 20. Jahrhundert ... könnte also etwas mit der um sich greifenden Rationalitätsmüdigkeit zu tun haben, für die Freuds Essay über das Unbehagen in der Kultur ... viel Verständnis äußerte. Das Charakteristische ist freilich, daß der moderne Wunsch, ins Archaische des Mythos zu regredieren, unter Bedingungen einer entzauberten Lebenswelt, nicht mehr von der Zuversicht beseelt ist, dort dem Übersinnlichen zu begegnen, sondern nur noch dem Rausch.“⁹⁸

Wie man später sehen wird, versuchte Stefan George nach der Jahrhundertwende in seinem von ihm so bezeichneten „heiligen Werk“⁹⁹ diesen entfesselten Dionysos durch die Formkraft des Apollinischen zu bändigen und mit diesen kanalisierten Energien sein Reich von Kunst und Herrschaft aufzurichten. Apollo wird von George als dezidiert männlicher Gott konnotiert, der sich die symbolisch-dionysischen Energien – notfalls mit Gewalt – unterwirft, und dadurch eine männliche Kunst und in deren Gefolge einen männlich dominierten ‚Staat‘ gewährleisten soll.

Für die Kosmiker dagegen ist um die Jahrhundertwende Dionysos der Gott, der schon in der ‚Vorwelt‘ eine weibliche, symbolisch-dionysische Religionsform begleitete und der für sie in der Moderne zum Garanten einer wiederzugewinnenden matriarchalen Religion wird (Muttermythos versus Herrschaftsmythos).

⁹⁶ Frank, kommender Gott, S. 94.

⁹⁷ Dabei entspricht im hier vorgegebenen Kontext im Odyssee-Exkurs der „Dialektik der Aufklärung“ die symbolisch-dionysische Ebene der vorolympischen matriarchalen Religion, also dem Muttermythos, die mythisch-apollinische der olympischen Religion, die von H/A mit der Aufklärung gleichgesetzt wird, dem Herrschaftsmythos. Siehe dazu Kap. IV.3.3. u. 4.

⁹⁸ Frank, kommender Gott, S. 26. -- Für Nietzsche rechtfertigt Dionysos aber auch den Schmerz, das Leiden an und in der Welt. Siehe Nietzsche-Kapitel. III, 2.4.2.

⁹⁹ So bezeichnet George seine Werke seit dem „Siebenten Ring“: „Unter heiligen Büchern verstand der Dichter die Werke seiner Schaffenshöhe: ‚Der Teppich des Lebens mit einem Vorspiel‘ 1900, ‚Der siebente Ring‘ 1907, ‚Der Stern des Bundes‘ 1914, ‚Das neue Reich‘ 1928, ‚Tage und Taten‘ 1903.“ In: Berthold Vallentin: Gespräche mit Stefan George: 1902-1931. Amsterdam: Castrum-Peregrini-Presse 1960. S. 51. Anm. 74. Siehe auch: Ludwig Curtius: Stefan George im Gespräch. In: Ludwig Curtius: Deutsche und antike Welt: Lebenserinnerungen. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1950. S. 138-157. Hier: S. 157. Der Kontext lautet: „Sie fragen nach der Verheißung für Deutschland, die im Gedicht Krieg ausgesprochen ist? Merken Sie sich: Alles, was in den heiligen Büchern steht, ist immer eingetroffen und wird immer eintreffen. So geht es immer mit den heiligen Büchern. Wir müssen erst durch die vollendete Zersetzung hindurch. Aber dann kommt's wieder besser.“

Daß es sich bei den weltanschaulichen Entwürfen von Klages, Schuler und George um Religion handelt und *nicht* um Pseudo- oder Ersatzreligion, wird häufig bestritten und soll hier deswegen *zunächst* in der Auffassung Franks verdeutlicht werden:

„Mit Schuler und Wolfskehl hatte Klages um die Jahrhundertwende die sogenannte ‚Kosmische Runde‘ gegründet. Von der Begegnung mit Schuler nicht weniger als ‚erweckt‘ sich fühlend, träumte er von einer Fundierung des Lebens im ‚Kult‘ und verstand sich – wie viele andere Erweckte und religiös Aufgeregte der Epoche – als Stifter einer neuen Religion. ... Mit Stefan George, der dieses Recht für sich selbst beanspruchte und zwei Religionsstifter ungern in einem Kreis dulden wollte, hat Klages sich später überworfen. Indessen ... fühlte sich Schuler selbst als Religionsstifter und war überzeugt, schon einmal als Römer gelebt zu haben.“¹⁰⁰

Ist diese Darstellung Manfred Franks noch eher deskriptiv und auf die Akzentuierung des Kuriosen bedacht, wie der Hinweis auf Schulers ‚idée fixe‘, schon einmal als Römer gelebt zu haben, zeigt, so hat sich der Ton bei Frank in seinem am Ende der 80er Jahre erschienenen zweiten Band seiner Mythologievorlesungen „Gott im Exil“ geändert. In diesen widmet er unter dem Titel „Stefan Georges neuer Gott“ eine Vorlesung dem Leben und Werk Stefan Georges. Bei der Frage, was George von den anderen Kritikern des liberalen Bürgertums unterscheide, stellt er am Anfang fest, daß „... diese Liberalismus-Kritik in einer religiösen Sprache vorgetragen wird – und das, wenn ich recht sehe, bei keinem anderen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts mehr als bei Stefan George.“¹⁰¹ Gegen Ende des Textes versucht Frank, das Phänomen des George-Kreises zusammenfassend zu charakterisieren und spricht dabei von der „Konstituierung einer neuen Religion“, ¹⁰² um dann auszuführen: „In diesem Sinne nehme ich keinen Anstand, das Phänomen des Maximin-Kultes als religiös zu kennzeichnen, zumal er alle Eigenschaften eines real praktizierten Kultes aufwies.“¹⁰³

Frank spricht freilich nur ganz allgemein von ‚neuer Religion‘. Einen überzeugenden Versuch einer Definition der Religionsentwürfe der Kosmiker und Georges hat – in der Tradition Max Webers – Stefan Breuer vorgelegt. Seine Definition der Religionsentwürfe der Kosmiker und des George-Kreises als ‚Erlösungsreligion in der Form der Fremderlösung‘ (bei den Kosmikern passiv, bei George aktiv) wird am Anfang des Kapitels zur kosmischen Religion wiederaufgenommen und auf die Kosmiker und später im George-Kapitel auf George und seinen Kreis angewendet werden. Wie dort genauer gezeigt werden wird, mutiert der Religionsentwurf Georges mit dem ‚Erscheinen Maximins‘ zu einer ‚neuen Religion‘ (mit Mythos, Kult und Riten), während der Religionsentwurf der Kosmiker sich nur in ihren Texten (und vereinzelt Festen) manifestiert und, *ohne* gesellschaftliche Realisation, bei der bloßen Beschwörung archaischer Zustände bleibt. Als Entwurf einer Erlösungs- und Intellektuellenreligion ist er aber, mit Stefan Breuer,¹⁰⁴ aus ihren Texten abzuleiten.

¹⁰⁰ Frank, kommender Gott, S. 32.

¹⁰¹ Frank, Exil, S. 271.

¹⁰² Frank, Exil, S. 297.

¹⁰³ Frank, Exil, S. 305.

¹⁰⁴ Siehe: Stefan Breuer: Moderner Fundamentalismus. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2002. S. 14-18; S. 102- 120: Träume vom PLASTISCHEN GOTT: Stefan George (mit Exkurs: George-Kreis und Gnosis (116-120); 140-158: Fremderlösung und Autoerotismus: Ludwig Klages. -- Nochmals zusammen-

In der weit verbreiteten Zivilisations- und Kulturkritik der Jahrhundertwende¹⁰⁵ zeichnet sich die Position der Kosmiker dadurch aus, daß mit einer radikalen Kritik am Christentum eine religiöse – und eben nicht humanistische – Rezeption der Antike einhergeht. Für eine kurze Zeit hofft man, daß die „aus ihren Hainen vertriebenen Götter“¹⁰⁶ zurückkehren könnten. Diese extreme Position verleiht ihren Anhängern – und das nicht erst heute – etwas Lächerliches, da sie angesichts des militärisch und wirtschaftlich aufstrebenden Wilhelminischen Reiches – wie übrigens auch andere Bewegungen der Décadence¹⁰⁷ – ephemere und komische (und eben nicht kosmische) wirkt. Trotzdem soll hier dieser religiöse Impuls als *solcher ernst genommen und nicht als pseudo- oder ersatzreligiöse Attitüde*, die nur dem *Eskapismus* diene, abgetan werden. Das wird u.a. auch dadurch gerechtfertigt, daß der öffentliche Diskurs über den Mythos in den 20er Jahren in Deutschland zu einem Gutteil von diesen mystischen ‚Urerlebnissen‘¹⁰⁸ der Münchener Jahrhundertwende abhängt. Die Bachofen-Rezeption in den 20er Jahren ist ein Brennpunkt der geistigen Auseinandersetzung der Weimarer Republik, bei der es um *viel mehr* als um Bachofen und sein Werk ging. So läßt sich an Thomas Manns Bildungsgang in den zwanziger Jahren die Bedeutung dieser Diskussion zeigen.¹⁰⁹

Wenn man davon ausgeht – wofür in der Forschung breite Zustimmung zu finden ist¹¹⁰ –, daß ohne den kosmischen Impuls das ‚heilige Werk‘ Stefan Georges nicht geschrieben worden wäre, dessen Wirkung – wie die Bachofens – für die Zeit der Weimarer Republik ebenfalls unbestritten ist,¹¹¹ sieht man auch den Religions-Entwurf der Kosmiker in einem anderen Licht.

3.3.1 Neue Religion: Unmittelbarkeit

Für den hier zu diskutierenden Zusammenhang – die Entstehung eines neuen religiösen Konzeptes, einer neuen Religion (im Falle Georges) auf dem Hintergrund verschiedener Phasen der antiken Kultur – muß man hervorheben: Die Rezeption der Antike ist bei vielen an ihr Interessierten um die Jahrhundertwende nicht mehr klas-

faßt hat Breuer seine Thesen zur Religion Georges in: Stefan Breuer: Zur Religion Stefan Georges. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hrsg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 225-239.

¹⁰⁵ Siehe z.B. Ulrich Linse (Hrsg.): Zurück o Mensch zur Mutter Erde – Landkommunen in Deutschland 1890-1933. München: dtv 1983 (dtv dokumente).

¹⁰⁶ Ludwig Klages: Stefan George. Berlin: Bondi 1902. S. 30.

¹⁰⁷ Siehe: Jens Malte Fischer: Deutsche Literatur zwischen Jahrhundertwende und erstem Weltkrieg. In: Helmut Kreuzer: Eine Epoche des Übergangs (1870-1918). In: Ders. (Hrsg.): Jahrhundertende-Jahrhundertwende. II. Teil. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1976. S. 231-260. Hier: S. 232: „Der soziale und wirtschaftliche Aufstieg des Reiches wirkte allerdings überwältigend.“ sdw.

¹⁰⁸ Zum ‚Urerlebnis‘ siehe Kosmiker-Kapitel: V. 6.5.

¹⁰⁹ Siehe z.B. Marianne Baumlér/Hubert Brunträger/Hermann Kurzke: Thomas Mann und Alfred Baumlér. Eine Dokumentation. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989. -- Siehe dazu: Kap. III.1.8.

¹¹⁰ Die Belege werden in den entsprechenden Kapiteln angeführt.

¹¹¹ So schreibt Frank: „Kaum einer der sogenannten großen Geister des 20. Jahrhunderts ist diesem Einfluß [scil. Georges] entgangen, und für jeden wäre er einzeln zu belegen: z.B. für Walter Benjamin, Rilke und Hofmannsthal, für Heidegger, Gadamer, Ernst Robert Curtius, Max Weber oder Adorno, die untereinander doch vieles trennt, nicht aber ihr Geprägt- und Beeindrucktsein durch die Ideen des George-Kreises ...“ (Frank, Exil, S. 258.)

sizistisch,¹¹² Schuler ist hier nur ein Beispiel für viele andere. Die zeitgenössische Archäologie ist aus seiner Sicht ‚grabschänderisch‘.¹¹³ In einer radikalen Umkehrung des Gegebenen wird das eigentliche Leben in die Antike verlegt, die Gegenwart wird, wie auch beim frühen Nietzsche, nur als blutleerer Entartungszustand wahrgenommen.

Für Schuler war ein antiker Gegenstand oft der Anlaß für visionäre Monologe. Daran wird noch in Stefan Georges Gedicht „Geheimes Deutschland“ erinnert:

„Du hausgeist der um alte mauern wittert
Nach schwängrung süchtig unter bogen kauert
Aus trümmern daseins überbleibsel saugend:
Strich deine hand auf schal- und urnenscherbe
So stand fast körperhaft vor uns dein denkbild.“¹¹⁴

Bachofen besaß eine Vasensammlung mit ca. 900 Objekten, die ihn zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten inspirierte. Es fällt bei ihm, wie bei Schuler, ein *haptisches* Verhältnis zu diesen antiken Objekten auf, welches man religionswissenschaftlich als Kontaktmagie bezeichnen kann. Auch Benjamin und Wolfskehl¹¹⁵ sammelten (antike) Gegenstände, und Benjamin konnte, wie Schuler, von einem Objekt ausgehend, kulturhistorische Zusammenhänge evozieren.¹¹⁶ Für Stefan George führte der Weg zu der für ihn so entscheidenden griechischen Kultur nicht über die Literatur, sondern über die griechische Plastik.¹¹⁷

Daß die Antike nicht im positivistischen Sinn rezipiert, sondern nacherlebt, ja vergegenwärtigt werden sollte, zeigt sich ebenso in den heidnischen Kostümfesten der

¹¹² Zur allgemein bekannten Wandlung der Antike-Rezeption um die Jahrhundertwende soll für die Literaturwissenschaft *ein* Hinweis genügen, der sich auf Hofmannsthal und Rilke bezieht, aber auch für die hier behandelten Autoren gilt: „Die Abwendung vom klassischen Griechenbild ist gemeinsam, wie auch gewisse Züge des neuen Stilgefühls gemeinsam auftreten, vor allem die Interpretation in der Richtung auf barbarische, vitalistische, chthonisch undomestizierte Elemente des Antiken, auf die ‚wilde Beimischung‘ also.“ Siehe: Werner Kohlschmidt: Die Antike in der modernen Dichtung. In: Ders.: Dichter, Tradition und Zeitgeist: gesammelte Studien zur Literaturgeschichte. Bern: Francke 1965. S. 112-127. Hier: S. 115. -- Aus der Perspektive des Gräzisten und Religionshistorikers schreibt Walter Burkert zur Kultur der Jahrhundertwende: „... das primitive Substrat der griechischen Religion, Magie, Dämonen, orphische Mystik, war für die fin-de-siècle-Europäer ansprechender als soziologische Theorie.“ Siehe: W.B.: Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. In: Les études classiques aux XIX e XX siècles. Leur place dans l'histoire des idées. Entretiens sur l'antiquité classique. Tome XXVI. Genf 1980. S. 159-199. Hier: S. 176.

¹¹³ Zu Schulers Abschied von der akademischen Archäologie siehe: G. Plumpe: Alfred Schuler – Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin: Agora Verlag 1978. S. 142.

¹¹⁴ W S. 367.

¹¹⁵ Siehe: Manfred Schlösser/Erich Zimmermann: Karl Wolfskehl 1869-1969 [eine Ausstellung der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek vom 20. Okt. bis 14. Dez. 1969]. Leben und Werk in Dokumenten. Darmstadt: Agora Verlag 1969. S. 242ff.

¹¹⁶ „Zu allen Zeiten, in denen ich [scil. G. Scholem] ihn gekannt habe, auch noch bei meinem letzten Besuch in Paris, liebte er [scil. W. Benjamin] es, solche Gegenstände vorzuzeigen, dem Besucher in die Hand zu geben und Betrachtungen über sie anzustellen, gleichsam wie ein Pianist zu fantasieren.“ Scholem, Freundschaft, S. 51.

¹¹⁷ „Die griechische Literatur sei ihm erst aus der Plastik heraus lebendig geworden, selbst Platon. Vorher habe er wenig davon verstanden.“ Edith Landmann: Gespräche mit Stefan George. Düsseldorf/München: Küpper 1963. S. 41. -- Später wird George seinen Gott in die Unmittelbarkeit der *Immanenz* stellen: „Denn du bist ein gott der nähe.“ (W S. 377)

Münchener Bohème, die in der Literatur oft dargestellt wurden.¹¹⁸ Bei diesen Verkleidungen ist die Grenze nicht immer genau festlegbar: ist es ernst gemeint oder nur Spaß? In diesem Bedürfnis nach antiker Kostümierung bis hin zur Identifizierung mit antikem Leben sind die Kosmiker nicht die einzigen, auch der Münchener Maler Franz von Stuck kleidete sich antik und ließ sich im Jahre 1928 als ‚Römer‘ begraben.¹¹⁹ Am weitesten trieb Schuler den von ihm erlebten unmittelbaren Kontakt zur Antike, indem er sich als reinkarnierter Römer der Antike ausgab. Folgerichtig ließ auch er sich, schon vor Franz Stuck, im Jahre 1923, in München als Römer beerdigen, in einem von ihm selbst entworfenen römischen Grab mit lateinischer Inschrift.¹²⁰ Er hielt bis zum Ende seines Lebens die Fiktion einer vollständigen Identifikation seiner Person als „ultimus paganorum [i.e. letzter Heide]“¹²¹ durch und schrieb in seinem Testament: „Reden bei meinem Grab untersage ich. Man ehre das Geheimnis meines Lebens im Tod durch Schweigen.“¹²² Die Unmittelbarkeit in der ersetzten Präsenz der Antike zeigt sich auch in der Bedeutung des Gesprächs (Berufung auf Platon), in der Ablehnung der schriftlichen Fixierung der mystischen Geheimnisse oder im Ringen um deren schriftliche Fixierung. Schuler, Klages und Wolfskehl sind Redner oder Sprechmenschen – Klages wird von George mit Isokrates¹²³ verglichen.¹²⁴ Auch Bachofen bevorzugte das Gespräch und verachtete die Bücher,¹²⁵ da er in der Tradition des Siebten Platonischen Briefes glaubte, das Gespräch berge mehr Wahrheit als schriftlich Fixiertes, wie sich auch bei Nietzsche – in Bezug auf die Antike und ihre Mysterien – solche Äußerungen finden lassen.¹²⁶

¹¹⁸ Siehe dazu: Ursula Kirchhoff: Die Darstellung des Festes im Roman um 1900 – Ihre thematische und funktionale Bedeutung. Münster: Verlag Aschendorff 1969.-- Darin auch ein Kapitel zu Franziska zu Reventlows „Herrn Dames Aufzeichnungen“. S. 88-102.

¹¹⁹ Siehe: J.A. Schmoll gen. Eisenwerth: Franz von Stuck. Zweite veränderte Auflage. München: Museum Villa Stuck 1977. S. 52: „Stuck wurde [scil. nach seinem Tod] im Ateliersaal in seiner Villa ‚in antiker Gewandung‘ aufgebahrt.“ Stuck ist selbst ein Beispiel für die fin-de-siècle-Verherrlichung des Dionysischen. Seine Bilder feiern den chthonischen oder dionysischen Tiern Menschen, den Satyr auf der Jagd nach der Mänade. Zu Stuck siehe: Dolf Sternberger: Das zerstörte Reich der Schönheit. In: Ders.: Über Jugendstil. Zweite Auflage. Ffm.: Insel. 1977. S. 80-93.

¹²⁰ Die Fotos des toten Schuler und seines Grabes sind abgebildet bei Franz Wegener: Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis. Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte. Gladbeck: KFVR-Kulturförderverein Ruhrgebiet e.V. 2003.: Schuler auf dem Totenbett, neben dem Titelblatt (ohne Seiten-gabe) und der Grabstein, S. 20.

¹²¹ Siehe: CA S. 9.

¹²² AS S. 1.

¹²³ „An Isokrates“ (W S. 40) -- Siehe dazu: Theodor Lessing: Einmal und nie wieder: Lebenserinnerungen. Mit einem Vorwort von Hans Mayer. Gütersloh: Mohn 1969. S. 311.

¹²⁴ Siehe dazu unten Kapitel-Kapitel: V, passim und: Hans Eggert Schröder: Wolfskehl in der kosmischen Runde. In: Karl Wolfskehl-Kolloquium. Vorträge – Berichte – Dokumente. Hrsg. von Paul Gerhard Klusmann in Verbindung mit Jörg-Ulrich Fechner und Karlhans Kluncker. Castrum Peregrini 32 (1983). H. 156-157-158. S. 187-206.

¹²⁵ Siehe: Lionel Gossman: Orpheus Philologus – Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity. In: Transactions of the American Philosophical Society/Held at Philadelphia for promoting useful Knowledge. Volume 73. Part 5. 1983. S. 1-89. Hier: S. 50: „He [scil. Bachofen] does not like books ... and reproduces the objections outlined in Plato's seventh Letter – the deformation of the writer's meaning ...“

¹²⁶ Im Nachwort zum Nachlaß Nietzsches der Jahre 1882-85 weist Montinari darauf hin, daß die Neuorientierung in Nietzsches Philosophie am Ende dieser Phase von der Mysterienerfahrung der Griechen ausgeht. Dabei frage Nietzsche nach dem größten Mangel des Philosophen in der Moderne und kommt – nach Montinari – zu dem Schluß: „Es fehlt ihm die Unmittelbarkeit der Erfahrung.“ (KS 11, Fragmente, S. 722).

3.3.2 Dichtung als Religion bei George

Gemeingut ist, daß man Georges Werk bis zum ‚Jahr der Seele‘ dem europäischen Ästhetizismus zurechnen kann; danach habe er eine Wende zu kreisbildenden Ordensbüchern vollzogen, die literarischen Errungenschaften der Moderne aber beibehalten.¹²⁷

Trotz des ‚heiligen‘ Charakters dieses Werkes hat George aber doch darauf beharrt, Literatur hervorzubringen und nicht direkt zur staatsbildenden Aktion überzugehen. Hier ist darauf hinzuweisen, daß sich bei dem katholischen Kosmiker Ludwig Derleth eine gegenläufige Entwicklung vollzog. Hatten seine Proklamationen im Jahre 1904 noch zur direkten Aktion aufgerufen („Soldaten, ich überliefere euch zur Plünderung – die Welt!“¹²⁸) weiß der Verfasser des „Fränkischen Korans“ ab 1919, nachdem die ‚Proklamationen‘ nach einer zweiten, entschärften Auflage wieder ohne Wirkung bleiben, daß an die Stelle der Änderung der Gesellschaft nun die Dichtung treten muß:

„Doch was zur Tat des Schicksals Spruch verneinte,
steht mächtig hier im Wortgebäude da.“¹²⁹

Dagegen überschreitet George mit dem ‚Siebenten Ring‘ den Bereich der reinen Dichtung, wobei diese allerdings ihren Status als Dichtung *nicht* verlieren soll. George hätte also zuerst l’art pour l’art betrieben, und dann sein Werk weitergeschrieben als Literatur, die *zugleich* die Regeln seines Staates und die Riten und Kulte seiner Religion beinhalten und weitergeben sollte.¹³⁰ Auch wenn er selbst diesen Bruch bestreitet („Ihr sehet wechsel · doch ich tat das gleiche“ W S. 228), ist doch der Status des späteren Werkes ein ganz anderer als der des Frühwerkes. Das zeigt sich auch an dem deutlich pädagogischen Gestus des späteren Werkes. Im George-Kapitel wird deshalb von einer ‚Wende‘ in Georges Entwicklung nach der Jahrhundertwende ausgegangen. Auch wenn George die avancierten literarischen Formen des europäischen Symbolismus beibehalten hat, ändern sich doch die Inhalte und die Funktion seiner Dichtung. Nach der Jahrhundertwende wird sie für den Kreis *zugleich* die religiöse Basis, aus der sich Ritus und Kult der Gemeinschaft ableiten lassen.

3.3.3 Zur Funktion antiker Figuren

Nietzsche verschmilzt am Ende seines Denkweges mit seiner „Hauptschöpfung“,¹³¹ wie Podach die privilegierte Beziehung des Philosophen zu Dionysos nennt. Bei

¹²⁷ Siehe: Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: Niemeyer 1997. S. 3ff, und passim.

¹²⁸ Ludwig Derleth: Das Werk. Hrsg. von Christine Derleth. und Dominik Jost. Bellnhausen über Gladbach: Hinder & Deelmann 1971. Band I-VI. Hier: Bd. I, S. 99.

¹²⁹ Ebda. Bd. I, S. 12.

¹³⁰ Heinz Raschel: Das Nietzsche-Bild im George-Kreis: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme. Berlin/New York: de Gruyter 1984. Hier: S. 64. -- Ab 1914 ist George nach Raschel vor allem politisch aktiv: „Von jetzt an erhebt George den Anspruch auf politische Wirksamkeit und Bewegung der Nation. Wir wissen, daß er in den Jahren 1914-28 nur wenige Gedichte verfaßt hat. Die meisten Gedichte des ‚Neuen Reichs‘ stammen aus den Jahren 1913/14. Auf die Dichtung folgt die ‚Tat‘.“

¹³¹ Siehe: Erich F. Podach: Nietzsches Ariadne. Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Eine schaffensanalytische Studie. Heidelberg 1963. Wieder abgedruckt in: Jörg Salaquarda (Hrsg): Nietzsche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. S. 153-168. S. 154.

dieser Verschmelzung tritt auch zu Tage, daß der wahnsinnige Philosoph mit Cosima Wagner verheiratet zu sein glaubt, die in seinen mythologischen Phantasien bis dahin als Ariadne aufgetreten war. Wie weit Georges Identifikation mit Apollo ging, ist nicht so deutlich festzustellen. In einigen seiner Aussagen setzt er sich mit ihm gleich: so läßt das „Schicksal“ ... Apollon zum Tore hereintreten ... „¹³² nämlich 1889, in Turin, das George – angeblich – gerade betrat, als der kranke Nietzsche von dort abtransportiert wurde. George inszeniert hier eine Art von mythologischer Stabübergabe, auch weltanschaulich ‚aufgeladen‘, denn in Georges Kunsttheorie und Herrschaftsmythos folgt auf Dionysos (hier Nietzsche) Apollo (George), der die dunklen weiblichen Energien formt und dominiert. Als apollinischer ‚Bildner‘ kann George mit diesen seinen besonderen Kräften sich auch einen eigenen Gott erschaffen. Dabei kritisiert George Nietzsches Gottlosigkeit, und sieht sich als Erbe der christlichen, genauer der katholischen Tradition bzw. der in dieser aufbewahrten ‚heidnischen Reste‘. Verglichen mit Nietzsches Identifikation mit Dionysos geht George aber einen Schritt weiter. Während dieser eine antike Göttergestalt, und die ihr zugehörige Religion revitalisieren will, um dann im Wahn mit ihr eins zu werden, kreiert George aus Versatzstücken verschiedener Mythologien einen ‚neuen Gott‘, der seinen Bedürfnissen entspricht, um sich dann als Verkünder seines eigenen Gottes zu gerieren. Raschel hat zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Vorgehensweise nichts mit griechischen Vorstellungen zu tun hat. Denn in der griechischen Antike galt die Kluft zwischen Gott und Mensch als unüberschreitbar¹³³ und die Mythologie zeigt deutlich, was die Götter Frevlern, die diese Grenze überschreiten wollten, anzutun pflegten.

Die antiken Figuren dienen bei den hier untersuchten Autoren gleichsam als ‚Behälter‘, in die man unterschiedliche Eigenschaften ablegen kann, als Projektionsflächen, bei denen es auf die Logik und Koexistenzmöglichkeit der einzelnen Wunscheigenschaften nicht ankommt. Diese Verwendung antiker Figuren ist aber ganz und gar modern und hat mit der Antike, auf die sie sich zu ihrer Selbstlegitimierung beruft, wenig gemeinsam. Sloterdijk spricht deshalb in seinem Nietzsche-Buch ganz richtig von „antikisierende[m] Rollenspiel.“¹³⁴

¹³² Der nicht belegbare gemeinsame Aufenthalt von George und Nietzsche im Januar 1889 in Turin wird im Kreis zum nationalen Ereignis mythisiert. Siehe: Edith Landmann: Gespräche mit Stefan George. Düsseldorf/München: Küpper 1963. S. 115: „Aber wir Deutschen haben den Untergang als Tragik, den die anderen nur als Zermürbung haben. Darum ist uns der Aufgang gewiß, und das Schicksal führte ihn herbei, indem es fast zur selben Zeit, da der irre, sich Dionysos wählende Nietzsche das Tor Turins verläßt, Apollon [i.e. George] zum Tore hereintreten läßt.“ In Friedrich Wolters Hagiographie: Stefan George und die Blätter für die Kunst: deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin: Bondi 1930, nimmt dieses „Zusammentreffen“ *kosmische* Dimensionen an: S. 18: „Im Februar 1889 ging er [scil. George] nach Mailand und Turin, das er zur selben Zeit betrat, zu der der erkrankte Nietzsche es verließ. Die beiden Gestirne, das eine niederstürzend, das andere noch verhüllt aufsteigend, kreuzten so ihre Lebensbahnen schicksalhaft am dunklen Himmel des deutschen Geistes, ohne voneinander zu wissen: ein Vorzeichen, daß in Zukunft ihre geistigen Bögen sich im Bereich gemeinsamer Kämpfe und Ziele noch öfter schneiden sollten.“

¹³³ Raschel, Nietzsche, S. 81 f. „Es war der antiken Religiosität zutiefst zu eigen, daß die Sphäre des Göttlichen und die Sphäre des Menschen durch einen Abgrund getrennt sind. ... Daraus geht hervor, daß das georgische Postulat – Vermenschlichung Gottes und Vergöttlichung des Menschen – *anmaßende Hybris* [meine Hervorhebung, G.D.] ist.“

¹³⁴ Peter Sloterdijk: Der Denker auf der Bühne – Nietzsches Materialismus. Ffm.: Suhrkamp 1986. S. 68f.

3.4. Stellung zum Mythos wissenschaftsgeschichtlich: ‚Annehmen‘ statt ‚Erklären‘

Wie im Bachofen-Kapitel besonders deutlich werden wird, steht die Rezeption des Mythos im 19. Jahrhundert im Zeichen einer, wie der italienische Germanist Furio Jesi es nennt, „bipartizione di orientamenti di pensiero. Accettare o spiegare ...“¹³⁵ Gemeint ist damit, daß die historisch-kritische Methode (spiegare – erklären) mit der ‚symbolischen‘ Auffassung des Mythos (accettare – annehmen) in einem heftigen Widerstreit lag. Diese Zweiteilung hatte sich im sog. Kampf um Creuzers Symbolik herausgebildet, in dem Creuzer sinnloses Mythologisieren vorgeworfen wurde.¹³⁶ Im selben Fahrwasser bewegte sich die Kritik an Bachofen durch die klassische Philologie und die Ablehnung von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ durch Wilamowitz. Selbst Walter F. Otto, ein Apologet eines ontologischen Mythos-Begriffes, muß zugeben, daß Creuzer mit seinem ‚Mythologisieren‘ zu weit gegangen war, damit den Zugang zum ‚echten‘ Mythos (Schellingscher Prägung) verstellt und so unfreiwillig der positivistischen Methode den Weg geebnet habe. Nach der Romantik und dem „Verstummen der Philosophie Hegels und Schellings“¹³⁷ hätten die Einzelwissenschaften, auch die Altertumswissenschaft, vieles geleistet, aber nichts in Hinblick auf den Mythos. Zu Recht weist der Klassizist Otto dann auf den Umstand hin, daß die religionswissenschaftliche und philosophische Forschung seit der Jahrhundertwende eine neue Qualität des Mythos entdeckt habe, nämlich die, in ihm eine der Ratio gleichwertige und selbstständige Form des Bewußtseins zu sehen.¹³⁸ Da Otto selbst aber den Mythos als „Uroffenbarung“¹³⁹ auffaßt, können ihm diese Zugeständnisse seitens der Wissenschaft nicht genügen. Denn: „Alles Älteste ist unvergänglich.“¹⁴⁰ Für Otto setzt vor allem der griechische Mythos eine „... Erleuchtung aus dem Sein der Dinge voraus.“¹⁴¹ Es ist nun sehr bezeichnend, daß Otto dem

¹³⁵ Furio Jesi: *Il Mito*. Milano: Mondadori 1980, S. 57. – Die Alternative ‚Annehmen‘ oder ‚Erklären‘ im Verhältnis zum Mythos stammt *ursprünglich* von Wilhelm Dilthey.

¹³⁶ Siehe: Ernst Howald (eingel. und hrsg.): *Der Kampf um Creuzers Symbolik: eine Auswahl von Dokumenten*. Tübingen: Mohr 1926. (Jubiläumsdrucke J. C. B. Mohr / Paul Siebeck Tübingen; 1801/16).

¹³⁷ „Die Einordnung des Menschen in den mechanisch gedachten Entwicklungsprozeß der Natur hat zur Folge gehabt, daß der Begriff des Menschen als einer Wesensgestalt völlig verloren ging. Und damit war auch der Blickpunkt für den Mythos verloren.“ Siehe: Walter F. Otto: *Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert*. In: Ders.: *Die Gestalt und das Sein – Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. S. 211–225. Hier: S. 221.

¹³⁸ „Im Anfang unseres Jahrhunderts begann man zu bemerken, daß die sogenannten Primitiven, wie auch die vorzeitlichen Völker, eine Denkweise verraten, die mit dem Urteil, daß sie zurückgeblieben oder ungeschickt sei, nie und nimmer getroffen wird. Man fand einen eigentümlichen Sinn im Ganzen und im Einzelnen ihrer Vorstellungswelt, eine innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit, die jeden der einmal einen gewissen Standpunkt eingenommen hat, mit Gewalt in ihren Bann ziehen. Von philosophischer Seite aus wurde festgestellt, daß die dem Mythos eigentümliche Vorstellungsweise auf Denkkategorien beruhe, die an und für sich nicht weniger geltungsberechtigt seien als die unserigen, so glänzend diese sich in der technischen Bewältigung der Natur bewährt haben mögen. Die Untersuchungen, von denen ich spreche, stammen hauptsächlich von Lévy-Bruhl [den auch George las, G.D.] und von Ernst Cassirer. Das war ein wichtiger Schritt dem Mythos entgegen. Und doch haftet allen diesen Überlegungen noch gar zu viel von der erkenntnistheoretischen Denkart vergangener Epochen an.“ Otto, *Durchbruch*, S. 222.

¹³⁹ Nach Christoph Jamme: „Gott an hat ein Gewand“: Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Ffm.: Suhrkamp 1991. S. 61.

¹⁴⁰ Otto, *Durchbruch*, S. 224.

¹⁴¹ Ebda. – Mit dieser Auffassung habe er nach Jamme Heideggers Verständnis von Mythos und Logos geprägt. Jamme, *Grenzen*, S. 61.

Mythos sowohl ‚Unmittelbarkeit‘ als auch Präsenz in ‚neuerer Dichtung‘ zuschreibt.¹⁴²

3.4.1 Wiederaufnahme des romantischen Mythos- und Symbolbegriffs

Otto beschreibt zwar richtig eine Bewegung hin zur Remythisierung, die auch einen wissenschaftsgeschichtlichen objektiven Aspekt hat, im Grunde stellt er aber selbst einen treibenden Part dieses Prozesses der Remythisierung dar.¹⁴³ Allerdings ist die Distanzierung vom Historismus, die Wissenschaftskritik und die Hinwendung zum Irrationalen um die Jahrhundertwende ein weit verbreitetes und bekanntes Phänomen, das hier nur in Hinblick auf die Bewertung des Mythos-Begriffes am Beispiel W.F. Otto verdeutlicht werden sollte. Daß sich mit der Abwendung von der historisch-kritischen Haltung auch ein Bedürfnis nach neuer Sinnstiftung und damit nach neuer Religion verbindet,¹⁴⁴ ist ebenfalls *Opinio communis*. Die – nach Manfred Frank – konkurrierenden Religionsentwürfe Stefan Georges und der Kosmiker sind nur ein Exempel für diese Tendenz. Dazu sei eine Stelle aus dem Vortrag „Mensch und Erde“ von Ludwig Klages angeführt, die die Überwindung des Historismus aus Klages’ Sicht deutlich macht. Nachdem Klages ausführlich seine Distanz zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervorgehoben hat, zählt er die Ahnen seiner Weltanschauung auf, die der Erneuerung des Heidentums schon in der dunklen Zeit des wissenschaftlichen Positivismus den Weg gebahnt hätten. Klages beschreibt für sich diesen Abschied vom Historismus als eine Veränderung seines Antike-Bildes:

„Durch ‚Abgründe der Vergessenheit‘ ([Gottfried] Keller) schon heute von ihr [scil. der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts] getrennt, sehen wir in perspektivischer Verkürzung Namen jener Tage einander gesellt, an denen von Zeitgenossen niemand ein irgend Gemeinsames gefunden hätte, und können es aussprechen, daß sie substantiell der Romantik nächstverwandt, aber von ihr bis zur Verkennerung gesinnungsverschieden – samt und sonders im Zeichen einer Erneuerung des Heidentums standen und eine Umwälzung unserer Auffassung vom Altertum vorbereitet haben, die dessen empiremäßiges Nachbild der Klassikerzeit uns längst unwahrscheinlich gemacht hat und deren Endergebnis, soweit von einem solchen zu reden, auch gegenwärtig entfernt nicht abzusehen ist. Um nur wenige Repräsentanten herauszugreifen: Burckhardt bahnte sich den Weg über den Immoralismus der ‚Renaissance‘, nicht ohne teilweise in ihr steckenzubleiben; Bachofen, obwohl der Ältere, grub unvergleichlich tiefer und stieß bis zu jener chthonischen Unterschicht durch, in der die vormoralischen Weltgedanken nicht bloß der Mittelmeervölker, nein der gesamten Menschheit wurzeln; Böcklin bannte im Mittel der Farbe, Conrad Ferdinand Meyer im Mittel des Wortes die lodernnden Schauer der Vorwelt, für die endlich Nietzsche – teilweise ein Erbe ihrer aller – das sie al-

¹⁴² „Wo immer wir ihn [scil. den Mythos] antreffen, in der Riesengestalt der griechischen Überlieferung oder in den flüchtig vorübergleitenden Gesichtern neuerer Dichtung, immer wirft er den Glanz des Unmittelbaren, als deutliches Zeichen seiner Echtheit, blitzartig in unsere Seele.“ Otto, Durchbruch, S. 223.

¹⁴³ Auch Walter F. Otto verwandelt sich, ähnlich wie Nietzsche, vom positivistisch arbeitenden Altphilologen (Latinisten) zum Kündler der griechischen Religion. Auch für ihn ist Dionysos ein „kommender Gott“. Siehe Walter F. Otto: *Dionysos: Mythos und Kultus*. Ffm.: Klostermann. Vierte Auflage 1980. [1933]. S. 74ff.

¹⁴⁴ Siehe z.B. Wolfdietrich Rasch: *Die literarische Décadence um 1900*. München: Beck 1986, S. 132: „Bei der am Ende des Jahrhunderts häufig werdenden Wendung zum Neo-Katholizismus ist die genuin christlich-religiöse Motivation oft nicht zu erkennen, das verzweifelte Bedürfnis nach etwas Absolutem scheint maßgebend.“

le stempelnde Symbol entdeckte, es taufend auf den Namen des maskenreichen Gottes Dionysos.“¹⁴⁵

3.4.2 Rekurs auf vor- und außergeschichtliche Völker

Die Gegenüberstellung der modernen Welt und einer archaischen, primordialen Welt ist sicher keine Neuentdeckung der Jahrhundertwende. Seit Hesiod¹⁴⁶ (spätestens)¹⁴⁷ sehnt sich die Menschheit nach dem goldenen Zeitalter, und in der Moderne ist Rousseau einer der ersten, der den guten Wilden beschwört. Für die Jahrhundertwende, und schon zuvor, nimmt diese ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘ einige spezifische Charakteristika an. So führt in der Altertumswissenschaft die Gleichsetzung der vorklassischen und der außergeschichtlichen Völker (der sog. Primitiven) zu neuen wissenschaftlichen Impulsen und Erkenntnissen. Besonders für die Erforschung des Mutterrechtes ist dieser Ansatz produktiv, und der späte Bachofen dehnt seine Forschungen auf die nordamerikanischen Indianer aus, weil er darauf aufmerksam gemacht wird, daß auch dort mutterrechtliche Strukturen zu finden sind.¹⁴⁸ Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß eine der ersten Parallelen zwischen heidnischer Antike und außergeschichtlichen Völkern gerade anhand dieses Themas vollzogen wurde. Der Jesuit Joseph Francois Lafitau stellte bereits im 18. Jahrhundert Ähnlichkeiten in der Familienstruktur bei den Indianern Nordamerikas und bestimmten klassischen Völkern fest.¹⁴⁹ Bachofen hat diese Forschungen bei seiner Entdeckung des Mutterrechtes vermutlich nicht gekannt, hätte sie aber sicher erfreut zur Kenntnis genommen, denn auch Lafitau bezog sich bei seinem Vergleich zwischen nordamerikanischen Indianern und der Antike auf Bachofens antikes Lieblingsvolk, die Lyker.¹⁵⁰ Auch in Klages' Werk wird die antike und vorantike archaische Welt regelmäßig mit der Welt der sogenannten Primitiven in Beziehung gesetzt.¹⁵¹

Für Klages, der sich als geistfeindlicher Philosoph alle Mühe gab, in seinem Werk möglichst wissenschaftlich aufzutreten, sind Kenntnisse der zeitgenössischen Ethnologie nicht weiter überraschend, zumal auch hier die Faszination am Ursprünglichen

¹⁴⁵ Ludwig Klages: *Mensch und Erde. Elf Abhandlungen*, Stuttgart: Klett 1973. S. 104.

¹⁴⁶ Hesiod: *Theogonie*. München/Zürich: Artemis und Winkler 1991. -- Zu Beginn der Theogonie werden die für die Kosmiker so wichtigen mythischen Figuren der großen Mutter und des (kosmogonischen) Eros angerufen: „Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später / Gaia [Mutter Erde] mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig sicherer Sitz, / der Bewohner des schneebedeckten Olympos ... wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter: / Gliederlösend bezwingt er allen Göttern und allen / Menschen den Sinn in der Brust und besonnen planendes Denkens.“ (Vers 116-122)

¹⁴⁷ So schreibt Klages in RR S. 394: „Schon Hesiod, dessen Zeitalter ihm [scil. dem Urzustand] um Jahrtausende nähersteht, blickt mit fassungslosem Verwundern auf jene vollkommenste Verwirklichung negativen Menschentums, die als ‚silbernes‘ Geschlecht überliefert ist.“

¹⁴⁸ Siehe: Uwe Wesel: *Der Mythos vom Mutterrecht – Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*. Ffm.: Suhrkamp 1980. S. 101 ff.

¹⁴⁹ Zu Lafitau siehe: Hartmut Zinser: *Der Mythos des Mutterrechtes – Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes*. Ffm./Berlin/Wien: Ullstein 1981. S. 32-39, und: Wesel, *Mutterrecht*, S. 112ff.

¹⁵⁰ Vgl. Zinser, *Mythos*, S. 33.

¹⁵¹ So vergleicht Klages im ‚Kosmogonischen Eros‘ die eleusinischen Mysterien mit der „... neuntätigen Mysterienfeier eines Geheimbundes der Hops-Indianer.“ KE S. 461. -- Auch in Klages' Hauptwerk ‚Der Geist als Widersacher der Seele“ (1929-32) finden sich zahlreiche ähnliche Parallelisierungen.

und ‚Primitiven‘ ihr Ziel finden konnte.¹⁵² Überraschender ist, daß der sonst am klassischen Griechentum orientierte George nicht nur ein ausgezeichneter Kenner der zeitgenössischen religions- und altertumswissenschaftlichen Spezialliteratur war, wie Morwitzs Kommentar zu Georges Gedichten immer wieder nachweist, sondern, wie Werner Müller berichtet, auch die ethnologische Literatur zu den Indianern Nordamerikas kannte.¹⁵³ In diesem Interesse Georges für die Ethnologie liegt ebenfalls eine ‚Sehnsucht nach dem Ursprung‘, nach einem ‚regressus ad originem‘, vor. Wie schon Nietzsche mit seiner ‚Entdeckung‘ der Vorsokratiker ein präklassisches, archaisches Griechentum privilegierte und damit die am klassischen Griechentum ausgerichtete deutsche Bildungstradition polemisch korrigierte, so geht die Suche nach den Ursprüngen um die Jahrhundertwende immer weiter zurück, bis Klages, wie erwähnt, auch die ägyptischen Pyramiden als zu ‚süßlich‘ findet. Die Hoffnung, die diese Suche begleitet, besteht darin, das wirklich Authentische, Unvermischte und deswegen auch Vollständige, also eine ursprüngliche Totalität oder Ganzheit zu finden. Um die Echtheit dieser auf intuitive Weise erlangten ‚Funde‘ aus der Vorzeit oder Urzeit zu beglaubigen, bediente man sich dann der Ergebnisse der zeitgenössischen Ethnologie.

¹⁵² Auch Alfred Schuler gibt in seinen Rom-Vorträgen immer wieder volkskundliche und ethnologische Hinweise.

¹⁵³ „Nietzsche kannte die Philosophen, aber ich kenne die Indianer“, meinte Stefan George, als einmal das Gespräch auf den Denker des Zarathustra kam. Für diese Bemerkung verbürgt sich Robert Böhringer, die besonderen Kenntnisse Georges in der Völkerkunde hervorhebend: Der ‚Meister‘ habe nach Rohstoff, nach Urstoff verlangt und von den Wilden alles gewußt.“ Werner Müller: *Indianische Welterfahrung*. Berlin/Wien: Ullstein 1981. S. 6. -- Interessant ist hier die Formulierung: „Der ‚Meister‘ habe nach Rohstoff, nach Urstoff verlangt“, weil sie belegt, daß George für die Konzeption seiner künftigen Gesellschaft Reflexionsmaterial auch aus exotischen Bereichen benötigte.

III Bachofen und Nietzsche: Muttermythos und Herrschaftsmythos

1 Johann Jakob Bachofen und das ‚Mutterrecht‘

Motti: „Wer keinen Sinn für das Symbolische hat, hat keinen Sinn für das Alterthum: diesen Satz wende man auf die nüchternen Philologen an.“¹⁵⁴ „Via Apia – endlich alles ruht – die Erde einst ein schwebender Grabhügel.“¹⁵⁵

J.J. Bachofen und Friedrich Nietzsche: „Die beiden sonderbaren Basler Professoren ...“¹⁵⁶

Bachofen und Nietzsche standen in Basel in persönlichem Kontakt. Nach Aussagen von Bachofens Witwe sei Bachofen von Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ „sehr entzückt“¹⁵⁷ gewesen und habe sich viel vom Verfasser dieses Werkes versprochen. Alfred Baeumler zitiert in einem Aufsatz aus dem Jahre 1928 aus einem Brief, den Overbeck gegen Ende des Jahres 1876 aus Basel seinem Freund Nietzsche nach Sorrent geschickt hat. Dort heißt es: „... ‚Gestern waren Bachofens bei uns und lassen Dich sehr grüßen, Bachofen Fernhaltung alles Unzeitgemäßen, wie er zu tun pflegt, anwünschen‘.“¹⁵⁸ Bachofen spielt hier offensichtlich auf Nietzsches Publikation gleichen Titels an und deutet an, daß auch er sich, wie Nietzsche, außerhalb seiner Zeit stehend sieht. Dem Christen Bachofen, der von den heidnischen Mysterien eher unbewußt angezogen war, stand im jungen Nietzsche ein überzeugter Philhellene gegenüber, der sich ein erneuertes Deutschland nach dem Modell des klassischen Griechenlandes vorstellte. Beide waren aber davon überzeugt, daß in der Antike authentischere Lebenskräfte gewaltet hatten als in ihrer Gegenwart. Die späteren Werke Nietzsches mußte Bachofen gemäß seiner christlichen Überzeugung ablehnen.¹⁵⁹ Man hat lange angenommen, daß Nietzsche von Bachofens Werk inspiriert worden sei, vor allem in seiner Konzeption des Apollinischen und Dionysischen. Wie weit Nietzsche von Bachofens Werk wirklich beeinflusst wurde, ist aber nicht endgültig

¹⁵⁴ KS 8 (Fragmente) S. 29.

¹⁵⁵ KS 8 (Fragmente) S. 599.

¹⁵⁶ Karl Kerényi: Bachofen und die Zukunft des Humanismus: mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich: Rascher 1945. S. 37. -- Kerényi fährt wie folgt fort: „... mit ihren so verschieden gestalteten Lebenswerken, mit ihren so eigentümlichen ‚inneren Schicksalen‘ und ihrem noch eigenartigeren Gang zu den Ursprüngen, nach dem Reich der Mütter, die für den jüngeren die Königin Ariadne allein und unerreichbar vertrat ...“. (Ebda.)

¹⁵⁷ Siehe Nachwort zu: J. J. Bachofen: Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Zweite Hälfte. 3. Aufl. Gesammelte Werke. Dritter Band. Hrsg. von Karl Meuli. Mit Unterstützung von Harald Fuchs, Gustav Meyer und Karl Schefold. Basel: Schwabe 1948 = MR II (Nachwort Meuli). S. 1049.

¹⁵⁸ Siehe: Alfred Baeumler: Bachofen und Nietzsche. Verlag der Neuen Schweizer Rundschau – Wissen und Leben. XXI Jg. 34. Bd. 1928. S. 323-343. Hier: S. 323.

¹⁵⁹ MR II S. 1049. – Zu diesem ‚Bruch‘ schreibt Baeumler: „Bachofen muß in ... Nietzsche den Antichrist spüren, der ihm feindselig ist. ... Durch das Erscheinen von Menschliches -- Allzumenschliches wird der persönliche Verkehr Nietzsches mit dem Hause Bachofen abgebrochen.“ Baeumler, Bachofen, S. 327.

geklärt, obwohl kundige Philologen eine Abhängigkeit durchaus bezweifeln.¹⁶⁰ Alfred Baeumler weist darauf hin, daß in Nietzsches gesamtem Werk Bachofen nie erwähnt wird, was durchaus seltsam sei, da Nietzsche „... geradezu auf der Suche war nach Männern, die den ‚Fortschrittwahn‘ des Jahrhunderts nicht teilten.“¹⁶¹ In dem Werk Nietzsches aber, in dem das Apollinische und das Dionysische zuerst als ästhetische Kategorien eingeführt werden, der im Sommer 1870 verfaßten „Dionysischen Weltanschauung“,¹⁶² finden sich Stellen, die doch an Bachofens Terminologie anklängen:

„Hier begreift man am leichtesten den unglaublichen Idealismus des hellenischen Wesens: aus einem Naturkult, der bei den Asiaten die robusteste Entfesselung der niederen Triebe bedeutet, ein panhetärisches Thierleben, das für eine bestimmte Zeit alle sozialen Bande sprengt, wurde bei ihnen ein Welterlösungsfest, ein Verklärungstag. Alle die sublimen Triebe ihres Wesens offenbarten sich in dieser Idealisierung der Orgie.“¹⁶³

Nicht nur die Formulierung ‚panhetärisches Thierleben‘ erinnert an Bachofens ‚regellose Sumpfteuung‘, auch die Vorstellung eines primitiven Naturkultes des Orients, der sich auf dem Weg nach Westen verfeinert und sublimiert, entspricht Bachofens Modell einer Höherentwicklung von Ost nach West. Ein andermal erwähnt Nietzsche in diesem wichtigen Text „... das unumschränkte Hetärentum ...“,¹⁶⁴ interessanterweise im Zusammenhang mit den ‚babylonischen Sakäen‘, die ebenfalls bei Bachofen beschrieben werden. Es ist vor allem die Formulierung vom ‚unumschränkten Hetärentum‘, die an den von Bachofen in so lebhaften Farben ausgemalten ‚Hetärismus‘ denken läßt. Wenn eine Abhängigkeit Nietzsches von Bachofen sich nur vermuten läßt, so ist es doch offensichtlich, daß beide, Bachofen und Nietzsche, für ihre Konzeption des Apollinischen und Dionysischen aus Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“¹⁶⁵ geschöpft haben.¹⁶⁶

¹⁶⁰ So schreibt Meuli, Nietzsche habe zwar „... am 18. Juni 1871 die ‚Gräbersymbolik‘ von der Universitätsbibliothek entliehen, gelesen aber kaum, und wenn er es getan hat, ist davon bei ihm nichts zu spüren.“ MR II (Nachwort Meuli) S. 1049.

¹⁶¹ Baeumler, Bachofen, S. 324.

¹⁶² KS I DW S. 913.

¹⁶³ Ebda. S. 513.

¹⁶⁴ Ebda. S. 558.

¹⁶⁵ Dritte verbesserte Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1843: Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leeke. [Reprint Olms 1973]

¹⁶⁶ In Bachofens Werk „Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie“ ist ein langes Kapitel über die Entwicklung der Dionysos-Religion zu finden, in dem diese bereits mit der Entwicklung der apollinischen Religion konfrontiert wird. Nach Howald ist diese Konzeption abhängig von Creuzers ‚Symbolik‘. Nach dessen Auffassung wird eine ursprünglich aus dem Kaukasus stammende, auch in Indien verbreitete Lichtreligion überlagert durch eine aus Kleinasien einbrechende Dionysos-Religion. Diese Dionysos-Religion eroberte nach Creuzers Vorstellungen weite Teile Griechenlands, bis ein neuer Orpheus sie in das alte, griechische Religionssystem eingefügt und so einen Ausgleich zwischen beiden Religionen geschaffen habe. Nach Howald hätten Bachofen und Nietzsche dieses Creuzersche Konstrukt gekannt, Nietzsche hätte aber das Gegensatzpaar apollinisch-dionysisch auf das Ästhetische reduziert. Siehe: J.J. Bachofen: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. Römische Grablampen. Gesammelte Werke. Siebter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von José Döring und Harald Fuchs. hrsg. von Emanuel Kienzle, Karl Meuli und Karl Schefold. Basel/Stuttgart: Schwabe 1958. (Nachwort Howald) S. 509ff.

1.1.1 J.J. Bachofen, F. Nietzsche und C. G. Jung: Basler Mythologie

In seinem Beitrag „Bachofen und die Zukunft des Humanismus – mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne“ betreibt der Altphilologe Karl Kerényi gewissermaßen Basler Mythologie. Er konstruiert dort einen ‚männlichen‘ Nietzsche und einen ‚weiblichen‘ Bachofen, die ein ‚neuer Bachofen‘, der Männliches und Weibliches umfasse, einmal in sich aufheben werde. Nietzsches gelebte Sonnenmythologie bezeuge in jener „... Überfülle von Licht und Macht, eine männliche Hälfthenhaftigkeit“, ¹⁶⁷ die nach der mythologischen Königin – der Perse, Theia, Basile oder Basileia der Griechen geradezu schreit. ¹⁶⁸ Nietzsches männliches – einseitiges – Fragen sei nötig gewesen; Bachofens weibliche Natur hätte dagegen ihre „Stärke nicht im Fragen“ ¹⁶⁹ gehabt. Die ‚intuitive Wissenschaft‘, in der Kerényi die Möglichkeit eines neuen Humanismus sieht, müsse von einem anderen zu ihrem Höhepunkt, zu der ‚Ganzheit‘ geführt werden, die Nietzsche selbst nicht erreichen konnte, der von sich geschrieben hatte, „... dass ich – vielleicht der erste aller Philologen – zu einer Ganzheit werde.“ ¹⁷⁰ Der künftige Forscher, der beide Hälfthenhaftigkeiten in sich vereint – und damit ist schon C.G. Jung gemeint – wird von Kerényi so beschrieben:

„Der psychologische Tiefenforscher, der die Idee jener Ganzheit in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen und heilenden Tätigkeit stellte, Prof. C.G. Jung, lebte in jungen Jahren gleichfalls in einer Stadt mit Bachofen, sah noch seine wohlbekannte, nichtverstandene Gestalt. Und wir fragen heute: Könnten nicht solche Fäden, die in der Vergangenheit manchmal nebeneinander, aber fast immer beziehungslos und unabhängig von einander liefen, im Zeichen einer wahren Menschforschung, der Anthropologie und des Humanismus der Zukunft vereinigt werden?“ ¹⁷¹

Daß C. G. Jungs Tiefenpsychologie sich als ganzheitlich verstand, paßt gut in Kerényis Basler Mythologie. Die Zukunft des Humanismus – falls es eine solche geben sollte, Kerényi ist sich da im Jahre 1945 nicht sicher – sieht er in seiner Basler Mythologie in einer neuen Dreieinigkeit: „Der Humanist wird ... neben Apollo [= Nietzsche] und Dionysos [= Bachofen] auch dem Asklepios [= C. G. Jung] seine Verehrung darbringen.“ ¹⁷²

C.G. Jung hat Bachofen nicht nur in Basel spazieren gehen sehen, wie Kerényi erinnert, sondern wohl auch sein Werk gelesen. Davon geht Henry F. Ellenberger in seiner ‚Entdeckung des Unbewußten‘ aus. ¹⁷³ Ellenberger bringt Bachofens Theorie des

¹⁶⁷ Dieser Begriff wird von Alfred Schuler in seinen ‚Vorträgen zum Wesen der ewigen Stadt‘ verwendet. Ausdrücklich verweist auch Klages auf die Schulersche Herkunft dieses Begriffes, siehe: Ludwig Klages: Vom Kosmogonischen Eros. 9. Auflage. Bonn: Bouvier 1988. S. 189: „Jedenfalls rührt aber von Schuler die ... ‚Hälfthenhaftigkeit‘.“

¹⁶⁸ Karl Kerényi: Bachofen und die Zukunft des Humanismus: mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich: Rascher 1945. S. 37.

¹⁶⁹ Ebda. S. 38.

¹⁷⁰ Ebda.

¹⁷¹ Ebda. S. 38f.

¹⁷² Kerényi, Bachofen, S. 39.

¹⁷³ „C.G. Jung hatte wahrscheinlich Bachofens Hauptwerke gelesen; seine Lehre ist voll von Begriffen, die man wohl teilweise auf Bachofens Einfluß zurückführen kann, wie z.B. Anima und Animus, der ‚alte Weise‘ und die ‚magna mater‘.“ Henry F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten – Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. Zürich: Diogenes Verlag. 1985. S. 316. -- Zahlreichere Analogien sieht Ellenberger zwischen Bachofen und Sigmund Freud; siehe: Ebda. S. 315 f.

vom Patriarchat überwundenen Matriarchats in Verbindung mit „... dem Bild vom Mann mit seiner verdrängten weiblichen Seele und seinen Anima-Symbolen.“¹⁷⁴ Wenn auch die Beschäftigung C.G. Jungs mit Bachofen nicht präzise nachzuweisen ist, ist doch sicher, daß Bachofen und C.G. Jung in ihrer Auseinandersetzung mit dem Mythos Gemeinsamkeiten haben. Denn die für C.G. Jung so zentrale Gleichsetzung von Prähistorie und Unbewußtem ist bei Bachofen schon angelegt.¹⁷⁵ In einer Polemik gegen Sigmund Freuds Auffassung vom Traum als Fassade berichtet C.G. Jung von einem eigenen Traum, den Freud nicht richtig deuten konnte, der ihn selbst aber zu seiner Theorie des kollektiven Unbewußten geführt habe. C.G. Jung hatte von einem Haus geträumt, dessen Stockwerke ganz verschiedenen Epochen angehörten:

„Der Traum vom Haus hatte eine eigenartige Wirkung auf mich. ... Nach Zürich zurückgekehrt, nahm ich mir ein Buch über Ausgrabungen vor und las verschiedene Werke über Mythen. Dabei fiel mir die ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker‘ von Friedrich Creuzer in die Hände. Ich las wie besessen und arbeitete mich mit brennendem Interesse durch einen Berg von mythologischem und schließlich auch gnostischem Material hindurch ... Ich kam mir vor wie in einem imaginären Irrenhaus und begann all die Kentauren, Nymphen, Götter und Göttinnen in Creuzers Buch zu ‚behandeln‘ und zu analysieren, als wären sie meine Patienten. Bei dieser Beschäftigung konnte ich nicht umhin, die nahe Beziehung der antiken Mythologie zur Psychologie der Primitiven zu entdecken, was mich zu einem intensiven Studium letzterer veranlaßte.“¹⁷⁶

1.2 Bachofens Rezeption im Feminismus – Hinweise zu seiner wissenschaftsgeschichtlichen Stellung

Auf den Namen J.J. Bachofens stößt man heute am ehesten in feministischer Literatur, auch in der Literatur der feministischen Theologie. Dort wird er als Gewährsmann angerufen, als Quelle benutzt.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Ebda. S. 982 f.

¹⁷⁵ Carl Albrecht Bernoulli nennt Bachofen deshalb einen „Kulturprähistoriker“ und „Urgeschichtspsychologen.“ Siehe C.A.B.: J.J. Bachofen und das Natursymbol – Ein Würdigungsversuch. Basel: Schwabe 1924. S. 156; weiter kann man bei Bernoulli lesen: „Was er [scil. Bachofen] fand, lag sowohl weit hinten als auch tief unten. Die Entfernung von der Gegenwartsforschung wird zweidimensional überwunden – prähistorisch und psychologisch. Das Muttertum wird gleichzeitig mit derselben wissenschaftlichen Findung nicht nur dem Altertums-, sondern auch dem Seelenforscher hingelegt: etwas einst Dagewesenes und gleichermaßen nicht Wiederkehrendes und zugleich ein Bewußtseinszustand, der sich innerhalb der Menschheitsgeschichte als etwas ihr elementar Zugehöriges bis heute erhalten hat.“ (Ebda. S. 144)

¹⁷⁶ Aniela Jaffé (aufg. u. hrsg.): Erinnerungen, Gedanken und Träume von C.G. Jung. Zweite Auflage. Freiburg im Breisgau/Olten: Walter Verlag 1984. S. 166; vgl. dazu: Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann: an seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum „Tod in Venedig“, zum „Zauberberg“ und zur „Josephs“-Tetralogie. Bern: Francke 1972. S. 170: „Bachofen bot einen Symbolschatz, dem sehr modern Universalität verbürgt war: aus geschlechtlich-psychologischem Ansatz, dem jedoch das rationalistisch verkürzende psychoanalytische Stigma fehlte. Wozu die Jungsche Variante der Tiefenpsychologie gerade dilettierende Anstrengungen unternahm, schien hier bereits vorgeleistet.“

¹⁷⁷ Elisabeth Gould Davis: Am Anfang war die Frau – The First Sex. München: Verlag Frauenoffensive 1977; die Motti zum Vorwort, zum ersten Kapitel und zum zweiten Kapitel stammen von Bachofen (ohne Nachweis): S. 12: „Nirgendwo in der Geschichte finden wir einen Anfang, sondern immer eine Folge Wie können wir aber das Ende verstehen, wenn der Anfang ein Geheimnis bleibt?“ S. 25: „Ohne Kenntnis der Ursprünge kann die Geschichtswissenschaft zu keinem Ergebnis kommen.“ S. 42: „Wo lassen sich die Ursprünge erkennen. Die Antwort ist zweifelsfrei. In den Mythen, dem getreuen Bilde der ältesten

Bachofens heute noch umstrittener Ruhm ist mit seiner Entdeckung eines vorgeblich universalen, prähistorischen Mutterrechts (Gynaikokratie) verknüpft. Diese These wird von einigen Theoretikerinnen des Feminismus aufgegriffen und ohne Vorbehalte als richtig akzeptiert. Auch die schon von Zeitgenossen abgelehnte Methode Bachofens, mit Hilfe der Interpretation von Mythen historisch nicht mehr greifbare gesellschaftliche Zustände zu rekonstruieren, wird im Jahre 1980 von Heide Göttner-Abendroth mit Berufung auf sein Werk wieder angewendet.¹⁷⁸

Allerdings gibt es in der feministischen Literatur Bachofen gegenüber auch kritische Stimmen.¹⁷⁹ Bachofen selbst wäre von einer Inanspruchnahme durch den Feminismus sicherlich nicht erfreut gewesen.¹⁸⁰ In der Frauenbewegung seiner Zeit sah er ein Symptom der Dekadenz, ein Zeichen dafür, daß die mühsam erkämpfte geistig-patriarchalische Kulturstufe in Gefahr gerate und die Menschheit erneut in den Urzustand zurückzufallen drohe.

Das Ansehen, das Bachofen nach einer langen und widersprüchlichen Rezeptions-Geschichte heute wieder genießt, erfordert eine wissenschaftsgeschichtliche, vor allem auch eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion seiner ‚Entdeckung des Mutterrechts‘. Denn sein Interesse an der Vorzeit war religiös begründet, und das bestimmte auch seine Methode.¹⁸¹ Seiner Auffassung nach konnte diese ausschließlich

ten Zeit.“ Für die feministische Theologie siehe: Christa Mulack: Die Weiblichkeit Gottes – Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes. Stuttgart: Kreuz Verlag 1983. -- Auch hier fungiert Bachofen als Motiv-Geber: S. 7: „Lassen wir die Vergötterung der eigenen Vernunft und den Götzendienst selbstgeschaffener Idole – befolgen wir das alte, dem Aeneas gegebene Orakel: *antiquam exquirite matrem: ‚der uralten [sic] Mutter folget nach‘.*“ Auch hier ohne Nachweis des Zitates. Im ganzen Buch wird Bachofens Werk unkritisch als Belegmaterial verwendet.

¹⁷⁸ Heide Göttner-Abendroth: Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung. Stuttgart: Kohlhammer Stuttgart 1988. S. 34. „Diese Kritik Bachofens [scil. an der Trennung von Mythos und Geschichte] hat ... noch keineswegs ihre Aktualität verloren. Er nimmt Mythologie als Aussage über vergangene geschichtliche Zustände ernst und wurde darin glänzend ... bestätigt.“

¹⁷⁹ So verweist M. Janssen-Jurreit auf Bachofens komplizierte psychische Struktur: „Man muß den Feminismus vor den Ideen eines verklemmten Erotikers schützen, der nur durch die unzugängliche Esoterik und die Unlesbarkeit seiner Schriften zu dem legendären Ruf gekommen ist, ein Werk geschrieben zu haben, das der Befreiung der Frau gedient hat. Überdies muß man feststellen, daß Bachofens Mystizismus und Mutterverehrung eine Reihe faschistischer Schriftsteller inspiriert und somit für die Sache der Frauen einiges verdorben hat.“ Marielouise Janssen-Jurreit: Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage. München: Fischer 1984: S. 97; weiter, und ganz richtig, lesen wir bei dieser Autorin: „Seine [scil. Bachofens] Ideen vom Anfang der Geschichte waren selbst ein Mythos. Sie dichteten sich sozusagen selbst aus den inneren Problemen des Autors. Diese inneren Probleme bestanden offensichtlich in einer quälerischen Bindung an seine junge schöne Mutter, und das ‚Mutterrecht‘ bedeutete für den Junggesellen eine Emanzipation von dieser.“ (Ebda. S. 99f).

¹⁸⁰ Das unterstreicht auch G. Kippenberg im Vorwort der Neuausgabe der von Rudolf Marx im Kröner-Verlag besorgten Bachofenauswahl. „Nichts war und ist dümmere, als Bachofen auch nur von Ferne mit der Gleichberechtigung der Frau in Verbindung zu bringen. Er war vielmehr ein scharfer Gegner solcher Bestrebungen.“ Siehe: Johann Jakob Bachofen: Mutterrecht und Urreligion – Unter Benutzung der Auswahl von Rudolf Marx. 6., erweiterte Auflage. Hrsg. von Hans G. Kippenberg. Stuttgart: Kröner 1984. S. XIX. -- vgl. dazu auch Bachofen selbst: „Was wir am Beginn unserer Untersuchung im mythischen Gewand finden [scil. die hetärische Sumpftezeugung] nimmt am Ende die Geschichtlichkeit sehr neuer Zeit an. ... Zugleich treten eine große Zahl von Erscheinungen hervor, in welchen die rätselhaftesten Züge der ältesten Tradition völlig entsprechende Parallelen erhalten.“ Siehe: J. J. Bachofen: Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Erste Hälfte. 3. Aufl. Gesammelte Werke. Zweiter Band. Hrsg. von Ende Meuli. Mit Unterstützung von Harald Fuchs, Gustav Meyer und Karl Schefold. Basel: Schwabe 1948 = MR I S. 48.

¹⁸¹ „Es gibt nur einen mächtigen Hebel aller Zivilisation, die Religion.“ Siehe: MR I. S. 26; in: J.J. Bachofen: Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht. Hrsg. u. eingel. von Alfred Baeumler. Halle: Niemeyer 1927, S. 43. (wird künftig zitiert als = SB) heißt es: „Die religiöse Grundlage des alten Den-

durch Religion bestimmte Frühphase der Menschheit nur verstanden werden, wenn man sich mit gläubigem Sinn in sie versenkte, also nicht durch Analyse, nicht durch Aufreihung von toten Fakten (,Verstehen statt Erklären'¹⁸²). Bachofens Entwicklung bietet ein deutliches Beispiel der Transformation von Wissenschaft in Religion oder von ,Bildungswissen' in ,Erlösungswissen'.¹⁸³ Seine Abkehr von der zeitgenössischen historisch-kritischen Wissenschaft vollzieht er bewußt aufgrund eines *Bekehrungserlebnisses* in Rom, von dem noch zu sprechen sein wird. Wie später für die Kosmiker und für George wird für ihn die Antike (bei ihm vor allem der damals verbreitete Totenkult) zu einem Modell, mit dem die Gegenwart in Frage gestellt werden kann. Aber anders als die Kosmiker und George bleibt Bachofen Anhänger des Christentums und sieht sich als bloßen Diener der Wissenschaft. Das bereitete seinen neopaganen Jüngern um die Jahrhundertwende bei ihrer Berufung auf seine Einsichten einige Schwierigkeiten.

1.3 Bekehrung in Rom: intuitive Altphilologie

Im Herbst 1841 reist Bachofen, Professor für römisches Recht an der Universität von Basel,¹⁸⁴ nach Italien. Dort hat er in Rom ein Bekehrungserlebnis,¹⁸⁵ das sein weiteres Leben bestimmen wird:

kens, das ist seit jener Zeit mein leitender Gedanke und mein großes Augenmerk geworden. Ich glaube darin einen Schlüssel gefunden zu haben, der gar vieles öffnet. Ja, ich schmeichle mir, mit Hilfe dieses Instrumentes der Kenntnis der alten Dinge ein etwas tieferes Geleise höhlen zu können. Zu Zeiten will es mir sogar erscheinen, als werde sich mir am Ende dieser Bahn etwas von dem göttlichen, ewigen Gehalt der menschlichen Gedanken enthüllen.“

¹⁸² Diese paradigmatische wissenschaftliche Alternative im Verhältnis zum Gegenstand stammt, wie gesagt, von Wilhelm Dilthey. Der schon erwähnte italienische Germanist und Mythenforscher Furio Jesi hat in seinem Buch über den Mythos (Il Mito. Milano: Mondadori 1980) die beiden Haltungen in Bezug auf den antiken Mythos so spezifiziert: „Accettare o spiegare; o meglio studiare il materiale mitologico con la consapevolezza che lo studio deve in ultima istanza promuovere l'accettazione della mitologia, il ,bere alla sorgente' (secondo le parole di Kerényi), oppure con la consapevolezza deve trovare compimento nella spiegazione delle ragioni per cui il materiale mitologico si è plasmato in determinate forme.“ Für das ,Spiegare' (Erklären) stehen Wilamowitz und die positivistische Methode, für das ,Accettare' (Annehmen) aber Creuzer und Bachofen, zu denen Jesi schreibt: „L'orientamento opposto parrebbe essersi affermato nelle opere del Creuzer e del Bachofen.“ Aber zwischen beiden sei zu unterscheiden. Creuzer habe sich nur auf das Symbol bezogen. Dagegen Bachofen: „Per il Bachofen la mitologia parlava il linguaggio del simbolo ed era la documentazione precisa ed attentibile del volto trascendente della storia. Il Bachofen apriva così nell'orientamento anti-storistico dell'approccio alla mitologia una via particolare la cui meta ... era ... la conoscenza autentica della storia che la mitologia avrebbe permesso, se ,letta' e analizzata correttamente.“ -- Gossman unterstreicht im gleichen Sinn die religiöse, antipositivistische Haltung, die Bachofen bei seiner Suche nach dem authentischen Verstehen des Mythos einnahm: „Understanding for him is ultimately a kind of religious experience, a turning to or possession by the other, and he is impatient with anything that smacks of ,Schulmeisterei', ,Kleinmeisterei' ..., or the painstaking minutiae of erudition and textual criticism.“ (Gossman, Orpheus, S. 48)

¹⁸³ Siehe: Breuer, Fundamentalismus, S. 116.

¹⁸⁴ Im März 1841 war Bachofen zum ordentlichen Professor für römisches Recht an der Universität von Basel berufen worden. Als seine Berufung auf den Lehrstuhl von einer liberalen Zeitung als das „Ergebnis besonderer Familienrücksichten“ (MR II, Meuli, Bachofens Leben S. 1039), bezeichnet wurde, legte Bachofen seine Professur nieder und las danach als Privatdozent ohne Besoldung. Bachofen übernahm aber in Basel öffentliche Aufgaben. 1842 wurde er mit einer Richterstelle im Kriminalgericht betraut, 1844 wurde er Mitglied des Baseler ,Großen Rat'.

¹⁸⁵ Siehe: Gossman, Orpheus, S. 46: „There is little doubt that Bachofen himself thought of his scholarly career as the consequence of a conversion experience.“

„Als Republikaner kam ich nach Rom, der von sieben Königen nichts wissen wollte, als Ungläubiger, der keiner Tradition ein Recht einräumte Das alles ist in Italien geblieben. Ich hätte es gerne einem der alten Landesgötter zum Opfer dargebracht. Aber sie verhüllten alle ihr Antlitz, noch böse über die Entweihung der alten Zeit.“¹⁸⁶

So schreibt Bachofen 1854 in einer für seinen Lehrer Friedrich Carl von Savigny verfaßten Selbstbiographie. Das auslösende Moment aber für seine Bekehrung war das Erlebnis der antiken Gräber. In der Selbstbiographie heißt es weiter:

„Nicht der Mann hat seine Wissenschaft, sie hat vielmehr ihn auserkoren. Als ich die Museen Italiens durchwanderte, trat mir aus der Fülle ihrer Reichtümer mehr und mehr ein Gegenstand hervor, in welchem sich das Altertum von einer seiner schönsten Seiten darstellt, das Gräberwesen. Wenn ich die tiefe Innigkeit des Gefühls, verbunden mit der wärmsten Humanität, welche diesen Teil des alten Lebens auszeichnet, betrachte, so schäme ich mich der Armut und Dürre unserer heutigen Welt. In den elf Jahren, welche seit dem ersten Eintreten in diesen Gegenstand verflossen sind, haben sich meine Kollektaneen aus Schriftstellern und Denkmälern zu einem, mich beinahe erschreckenden Umfang vermehrt.“¹⁸⁷ – „Wieviel Schönes muß eine Zeit in sich getragen haben, die noch in ihren Gräbern eine solche Sehnsucht nach sich zu erwecken vermag! Ich zweifle, daß Reste unserer Kirchhöfe künftigen Zeiten gleiche Teilnahme erwecken ...“¹⁸⁸

Bachofen erlebte in Italien nach seinen eigenen Worten eine „geistige Revolution.“¹⁸⁹ Diese bestand darin, daß er zum einen die Religion als Grundlage des antiken Lebens überhaupt erkannt zu haben glaubte, zum anderen, daß er in den Symbolen der etruskischen Gräber „stumme Zeugen“¹⁹⁰ einer universalen ‚Urreligion‘ erblickte. Die Voraussetzung für diese ‚Vision‘ war offenbar der direkte Kontakt mit den ‚alten Resten‘.

Nach seiner Rückkehr nach Basel sieht Bachofen sich außerstande, seine Vorlesungen zum römischen Recht wiederaufzunehmen. Er beginnt, die gesamte überlieferte antike Literatur auf das Gräberwesen hin durchzugehen und legt sich umfangreiche Auszüge an. Noch bis 1848 publiziert er jedoch Arbeiten zur Geschichte des römischen Rechts, die ihm das Lob seines späteren preußischen Gegners, Theodor Mommsen, einbringen.¹⁹¹ Aber die einst so geliebten Pandekten haben ihren Reiz verloren: „Was ich las und studierte, es schien mir, bei Lichte beschen, ein so wenig wie-

¹⁸⁶ SB S. 33f.; Thomas Gelzer: Die Bachofen-Briefe. Betrachtungen zu Vision und Werk, Wirklichkeit und Leben J.J. Bachofens anhand von Band X der „Gesammelten Werke“. In: Schweizer Zeitschrift für Geschichte. 19. Jg. 1969 Heft 1. S. 777-849. Hier: S. 826 zeigt den Gegensatz zu Bachofens „bilderlosen Calvinismus“ und seiner Fixierung auf die „alten Reste“ auf. Auch entzündete sich Bachofens „Anschauung“ nicht an literarischen Quellen, sondern er sehe in alten Resten „Träger des uralten Natursymbols“ und „Quellen der Offenbarung.“ Hier wird das im Vorwort angesprochene ‚haptische‘ Verhältnis Bachofens zur Antike besonders deutlich.

¹⁸⁷ SB S. 29.

¹⁸⁸ SB S. 32.

¹⁸⁹ Bachofen schreibt dazu in seiner Selbstbiographie: „Infolge dieser geistigen Revolution war es mir unmöglich nach meiner Rückkehr das alte Kollegium über römische Rechtsgeschichte wieder anzukündigen.“ (SB S. 34) Meuli kommentiert: „Bachofen selbst führte die Wandlung auf seinen ersten römischen Aufenthalt zurück, und gewiss erlebte er damals eine innere Revolution. Aber es war nicht eine zerstörende, sondern eine befreiende Revolution.“ MR II S. 1067.

¹⁹⁰ Gelzer, Bachofenbriefe, S. 826.

¹⁹¹ „Mommsen hatte die ‚Lex Voconia‘ (1843) als ‚neuen Beweis für den echt historischen Sinn ihres Verfassers‘ willkommen geheißen ...“ MR II (Nachwort Meuli) S. 1066.

gendes Besitztum, so geringe Nahrung für die Seele, für die Vervollkommenung unseres unsterblichen Teiles im Ganzen so gleichgültig.“¹⁹²

Mit der „Geschichte der Römer“ (1850/51, zusammen mit Franz Dorotheus Gerlach) verläßt er endgültig den Boden seines wissenschaftlichen Spezialgebietes, des römischen Rechts. 1859 erscheint die „Gräbersymbolik“, 1861 das „Mutterrecht“. Mit diesen beiden Werken vernichtet er sein wissenschaftliches Ansehen. In einer Rezension der ‚Gräbersymbolik‘ aus dem Jahre 1860 wird das Werk als „höherer Blödsinn“¹⁹³ bezeichnet.

Auch politisch steht Bachofen gegen seine Zeit. Die demokratischen Bewegungen lehnt er strikt ab.¹⁹⁴ So sieht er sich auf die Existenz eines Privatgelehrten zurückgeworfen. Nur das früher übernommene Richteramt behält er durch 25 Jahre hindurch bei. Anregung findet er bis zu seiner späten Heirat in häufigen, manchmal ziellosen Reisen, die ihn aber immer zu antiken Stätten oder in Museen führen.

1862 plant Bachofen ein gegen Theodor Mommsens ‚Römische Geschichte‘, die ihn mit „Ingrimm und wahren tiefem Abscheu“¹⁹⁵ erfüllt, gerichtetes Werk. Aus diesem Vorhaben entsteht das erst 1870 erschienene Buch „Die Sage von Tanaquil, eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom.“¹⁹⁶ Unterbrochen wird die Arbeit an der „Tanaquil“ durch verschiedene kleinere Arbeiten auf dem Gebiet der Symbolik, vor allem aber durch das 1867 erschienene Werk „Die Unsterblichkeitslehre in der orphischen Theologie.“¹⁹⁷

Seit 1870 – inzwischen hatte das ‚Mutterrecht‘ durch die Bachofens Behauptungen bestätigenden Forschungen des Ethnologen J.F. McLennan ein gewisses Ansehen

¹⁹² SB S. 43. -- Psychologisch interessant ist auch folgende Aussage zu seinem neuen Interesse: „Es war mir sogar nach jenen Ereignissen [scil. nach der Revolution von 1848, die Bachofen in Rom erlebte] ein doppelt tiefes Bedürfnis, auf Zeiten und Dingen auszuruhen, welche die Stille von Jahrtausenden umgibt, auf Gebieten, wo die Flut der Leidenschaften längst abgelaufen ist.“ (Ebda. S. 42). Wie Bachofen Antike und Gegenwart parallelisiert, zeigt die Beschreibung der am Aufstand von 1848 beteiligten Frauen in Rom: „Auch Amazonen fehlten nicht, die sich und anderen in dem unternehmenden Aufzuge zu gefallen schienen.“ (Ebda. S. 41)

¹⁹³ Siehe Meuli im Nachwort (MR II S. 1071, Anmerkung 1): „Bursians Rezension der Gräbersymbolik in Zarnckes Literar. Centralblatt 1860, 228f. hatte ihn [scil. Bachofen] offenbar tief verletzt; seinen Ausdruck ‚höherer Blödsinn‘ zitiert er z.B. o. S. 58 [in MR I] und Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie (1867) S. 48.“ — Zu Bachofens wissenschaftlichem Ruf weiter Meuli: MR II Bachofens Leben S. 1067: „Der ‚Versuch über die Gräbersymbolik der Alten‘ vernichtete seinen wissenschaftlichen Ruf vollends, und das schwer befrachtete, scheinbar formlose und in seiner unglücklichen Gestalt fast unleserliche Riesenwerk über das Mutterrecht (1861) begegnete, wenn es überhaupt gelesen wurde, nur schweigender, bestenfalls bedauernder Verständnislosigkeit.“

¹⁹⁴ „Die Lehre von der Volkssouveränität steht meinen tiefsten geschichtlichen und religiösen Überzeugungen entgegen.“ In: SB S. 35f. -- Weitere Äußerungen Bachofens lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Aber vollendete Demokratie ist der Untergang alles Guten.“ (Ebda.) „Darin nun findet die heutige Demokratie ihre Verdammung, daß sie den göttlichen Charakter der Obrigkeit vernichtet, und die göttliche Staatsordnung in allen Stücken verweltlicht.“ (Ebda. S. 37) „Weil ich die Freiheit liebe, so hasse ich die Demokratie.“ (Ebda.)

¹⁹⁵ Zitiert nach: Johannes Dörmann: War J.J. Bachofen Evolutionist? in: *Anthropos*. Band 60. 1965. S. 1-48. Hier. S. 47. -- Nach Meuli ist Bachofens Feindschaft gegen Mommsen wesentlich politisch zu verstehen; denn Mommsen erniedrigte die geschichtliche Darstellung zur Propagierung seiner demokratischen Ideen. MR II (Nachwort Meuli) S. 1038.

¹⁹⁶ J.J. Bachofen: *Die Sage von Tanaquil, eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom*. Mit den zugehörigen Beilagen und verwandten Stücken. 2. Aufl. Gesammelte Werke. Sechster Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von ... hrsg. von Karl Meuli. Basel: Schwabe 1951.

¹⁹⁷ J.J. Bachofen: *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*. Römische Grablampen. Gesammelte Werke. Siebter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von José Döring und Harald Fuchs. Hrsg. von Emanuel Kienzle, Karl Meuli und Karl Schefold. Basel/Stuttgart: Schwabe 1958.

gefunden¹⁹⁸ – macht sich Bachofen an eine Umarbeitung des „Mutterrechts“ auf ethnologischer Basis. Diese Neubearbeitung sollte alle Völker der Erde in die mutterrechtliche Forschung einbeziehen. Sie wurde jedoch nicht abgeschlossen, Teile daraus erschienen als „Antiquarische Briefe I/II – Vornehmlich zur Kenntnis der ältesten Verwandtschaftsbegriffe“¹⁹⁹ 1881/86. Posthum, nach Bachofens Tod im Jahre 1887, erschien das Buch „Römische Grablampen“,²⁰⁰ mit dem Bachofen zu seinem ursprünglichen Interesse an Symbolen und Gräbern zurückkehrte.

1.4 Entstehungsgeschichte von „Mutterrecht“ und „Gräbersymbolik“

In der schon erwähnten 1854 für Savigny verfaßten Selbstbiographie schreibt Bachofen über seine zukünftigen Arbeitspläne:

„Ich möchte eine Geschichte Italiens bis zum Untergang seiner Stämme entwerfen und in dieser den Geist alter Völker und Zeiten nach allen Seiten hin entwickeln. Natürlich wird das *Ius sacrum* und überhaupt alles, was mit der Religion zusammenhängt, darin vorzugsweise bedacht werden.“²⁰¹

Für dieses Vorhaben will Bachofen auf die zusammen mit dem „eigensinnigen, rückständigen“²⁰² Gerlach verfaßte ‚Römische Geschichte‘ zurückgreifen. Im Juni 1855 beginnt er mit der Niederschrift eines Werkes, das den Titel „Das alte Italien“ tragen soll. In einem ersten, im Nachlaß erhaltenen Manuskript (N. 101) kommt er zu dem Ergebnis, daß die allen altitalienischen Völkern gemeinsame Urreligion von den Ligurern herstamme. Meuli bezeichnet die Beschreibung, die Bachofen von den Ligurern entwirft, als das „phantastische Bild eines verklärten Wunschvolkes“.²⁰³ In diesem Manuskript 101 findet sich der erste Hinweis auf das Mutterrecht: „In den alten Systemen chthonischer Religionsauffassung ist die Mutter das Bestimmende, zumal für den Namen.“²⁰⁴ Im Oktober sieht Bachofen, daß dieser erste Entwurf nicht zu Ende zu führen ist und setzt von neuem an. Immer noch soll das Werk den Titel „Das alte Italien“ tragen. Diesmal beginnt er mit dem für ihn interessantesten Thema, der Religion bzw. der Urreligion. Die Darstellung dieser Urreligion soll sich nun nicht mehr auf das alte Italien beschränken, sondern das ganze Altertum mit einbeziehen. Bachofen geht dabei von einem Grabgemälde aus, das er bei seinem ersten Romaufenthalt im Jahre 1842 oft besichtigt hat, dem seilflechtenden Oknos im Columbarium der Villa Campana. Daraus entsteht später die Abhandlung „Oknos der Seilflechter“ in der Gräbersymbolik. Im Oktober/November 1855 schreibt Bachofen über tausend Kolumnen, „... eine fast unvorstellbare Arbeitsleis-

¹⁹⁸ Siehe: Wesel, Mutterrecht, S. 71 ff.

¹⁹⁹ J.J. Bachofen: Antiquarische Briefe – [vornehmlich zur Kenntnis der ältesten Verwandtschaftsbegriffe] Gesammelte Werke. Achter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von Harald Fuchs und Karl Meuli. hrsg. von Johannes Dörmann ... Stuttgart/Basel: Schwabe 1966.

²⁰⁰ Abgedruckt in: J.J. Bachofen: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. Römische Grablampen.

²⁰¹ SB S. 45.

²⁰² MR II (Nachwort Meuli) S. 1065.

²⁰³ MR II (Nachwort Meuli) S. 1086.

²⁰⁴ Siehe: J.J. Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Gesammelte Werke. 3. Auflage. Gesammelte Werke. Vierter Band. Hrsg. von Ernst Howald. In Verbindung mit Harald Fuchs und Karl Meuli. Basel: Schwabe 1954 = GS S. 522; diese Formulierung kann nach Howald „... als erste mutterrechtliche Erkenntnis begrüßt werden ...“ Ebda.

tung, die von der Besessenheit des Verfassers mehr als irgend- etwas anderes Zeugnis ablegt.“²⁰⁵ In diesem Manuskript (Nr. 102) formuliert Bachofen die für das Mutterrecht zentralen Thesen: In der Urzeit bestehe ein Vorrang des Sichtbaren, d.h. der Erde, der Mutter, vor dem Unsichtbaren. Bachofen verweist auf Herodots Bericht über die Lyker, wonach diese sich nach den Müttern und nicht nach den Vätern benennen, und auf die metronymischen [nach der Mutter benannt, G.D.] etruskischen Grabinschriften, die die ‚gleiche Eigentümlichkeit‘ aufwiesen, und kommt zu folgendem Schluß:

„Nach den obigen Erklärungen kann das lykische System nicht mehr auffallend erscheinen. In der natürlichen Erscheinung hat die Geburt zunächst nur eine Mutter. Der Vater steht nur zu der Mutter, nicht zu ihrem Kinde in direktem Verhältnis. Darum ist es ganz konsequent, das Kind nur nach der Mutter Namen zu benennen, nur nach der Mutter Stand zu beurteilen. Der Weiblichkeit gehört die Erscheinung, die Männlichkeit wirkt ganz im Verborgenen. Jene hat im Stoffe ihren Sitz. Von ihr geht auch aller Stoff aus. Dieser Ansicht liegt auch die Platonische Behauptung zu Grunde, daß die Erde das Geschlecht der Menschen völlig ausgebildet aus ihrem Schoße zum Licht emporsendet.“²⁰⁶

Erst jetzt gibt Bachofen den Plan, eine Geschichte Altitaliens zu schreiben, auf und wendet sich dem Problem der Gynaiokratie zu. Am 24. September 1856 spricht er vor der Philologenversammlung in Stuttgart mit Erfolg „Über das Weiberrecht.“²⁰⁷ Dieser Vortrag ist im Wesentlichen identisch mit dem ersten Kapitel des späteren Werks über das Mutterrecht. Im Herbst 1857 ist das Mutterrecht im Manuskript abgeschlossen, erscheint aber erst 1861 im Druck. Sein voller Titel lautet: „Das Mutterrecht – eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur“. Bachofen hat das Werk dem Andenken seiner 1856 gestorbenen Mutter gewidmet.

Es ist festzuhalten: Bachofen hat ein Werk mit dem Titel „Das Mutterrecht“ nicht geplant.²⁰⁸ Bachofens ursprüngliches Projekt war es, eine Geschichte Altitaliens zu schreiben. Der Impuls zu dieser Arbeit rührte einerseits aus seinem Bekehrungserlebnis in Rom her, andererseits aus der durch dieses Bekehrungserlebnis verstärkten Kritik an seiner eigenen Zeit, vor allem an ihrer Wissenschaftsauffassung. Bachofen wollte der römischen Geschichtsschreibung ihre eigentliche Grundlage, nämlich die Religion, zurückgeben. In den etruskischen Gräbern glaubte er, Spuren einer Urreligion gefunden zu haben, die es zu rekonstruieren galt. Auf der Suche nach realen Überresten dieser von ihm intuitiv erschaute Urreligion fand er heraus, daß in der Urkultur das ‚Weib‘ die tragende Rolle in der damaligen Kultur und Gesellschaft innehatte. Die Frau, gleichgesetzt mit der Mutter Erde,²⁰⁹ sei der Ursprung des Werdens. Sie sei die Trägerin einer ganzen verschollenen Kulturstufe, deren Fremdartigkeit Bachofen immer wieder betont.

²⁰⁵ GS (Nachwort Howald) S. 529.

²⁰⁶ MR II (Nachwort Meuli) S. 1091. -- Dieses Zitat stammt nach Meuli aus der ersten Fassung des Kapitels über die Lyker.

²⁰⁷ MR II (Nachwort Meuli) S. 1070.

²⁰⁸ Das Buch ist, wie Howald schreibt, ein „... nicht geplanter und nicht geahnter Spontansproßling der fieberhaften Arbeit dieser Jahre.“ GS (Nachwort Howald) S. 517.

²⁰⁹ Siehe: GS (Nachwort Howald), S. 540. „Die eigentliche Stellvertreterin der Erde aber ist das Weib, insofern die Erde älter als alle Kreatur, die Mutter aller Wesen ist.“ -- Howald paraphrasiert hier eine Stelle aus dem Manuskript 102, in dem Bachofen zum ersten Mal vom Mutterrecht spricht.

1.5 Bachofens Konstruktion der Urreligion

Man hat immer wieder darauf hingewiesen, daß Bachofen bei der Rekonstruktion seiner Urreligion sowohl von romantischen als auch von neuplatonischen Vorstellungen beeinflusst worden sei.²¹⁰ Aus der Romantik nimmt er die Vorstellung des organischen Ganzen, das sich nach inneren Gesetzen kontinuierlich und gleichmäßig entwickelt. Sein ihm wohl durch Friedrich Creuzer vermittelter Neuplatonismus läßt ihn eine Entwicklung von unten nach oben, von der Materie zum Geist annehmen. Die menschliche Entwicklung vollzieht sich nach Bachofens Auffassung analog zur Ordnung der Gestirne, von einer chthonischen, matriarchalen Religion zu einer geistigen, patriarchalen Sonnenreligion. Der Mond gilt als Zwischenstufe. Die drei Gestirne bilden zugleich die Einteilung für den Stufenbau des Menschen, den Mikrokosmos: Leib, Seele, Geist. Während die matriachale Religion der Materie verhaftet bleibt und somit dem unaufhörlichen Werden und Vergehen anheimfällt (Schicksal), sind in der immateriellen Sonnenreligion die Hüllen der Materie abgestreift (Freiheit). Sie repräsentiert den Zustand des unveränderlichen ewigen Seins.

Dieser Entwicklung entspricht nach Bachofen die Entwicklung des Gottesbildes von der Urmutter zum Sonnengott Apollo, in dem Bachofen bereits einen Vorläufer des christlichen Gottes sieht. Seine eigentliche Erfüllung findet das geistige Prinzip in der Antike, nach Bachofen, im römischen Imperium, das den Boden für das Christentum bereitet. Da Bachofen von metaphysischen Grundbegriffen ausgeht – dem Gegensatz von Materie und Geist – erhebt seine Auffassung den Anspruch auf universale Gültigkeit.

Bachofen schließt also aus der kultischen Verehrung eines der drei Gestirne auf die jeweilige Stufe der Religion und damit zugleich auf die Organisation der Familie. Entspricht der Verehrung der Sonne die patriarchalische Monogamie, so die der Erde dem „... regellosen Hetärismus ...“²¹¹ der „... Sumpfzeugung ...“²¹² (der Vater bleibt unbekannt). Am Anfang der Menschheitsentwicklung steht folglich die Gruppenehe. Dem kultischen Vorrang des Mondes ist die demetrische Gynaikokratie zu-

²¹⁰ Siehe: Johann Jakob Bachofen: Mutterrecht und Urreligion – Unter Benutzung der Auswahl von Rudolf Marx. 6., erweiterte Auflage. Hrsg. von Hans G. Kippenberg. Stuttgart: Kröner 1984. [1. Auflage 1927] (Vorwort) S. XVII. -- Kippenberg präzisiert diesen neuplatonischen Einfluß, indem er darauf hinweist, daß Bachofen Plutarchs Deutung der ägyptischen Religion übernommen hat, und fügt hinzu: „Obwohl gerade dieser Deutung [scil. Plutarchs philosophische Interpretation des Isis- und Osirismythos] alle Voraussetzungen in der ägyptischen Mythologie fehlen, hält Plutarch sie für die richtige. Und Bachofen schließt sich dem an. Er nimmt auf diese Weise eine griechische Interpretation für die orientalische Anschauung selbst. dieser Anschluß an Philosophisches [ist] auch ein Indiz dafür, daß Natursymbole und Begriffe sich zueinander verhalten wie Hyle [ύλη = Materie, G.D.], Psyche [ψυχή = Seele, G.D.] und Nous [νοῦς = Geist, G.D.] im Mittelplatonismus.“

²¹¹ MR I S. 36.

²¹² Diese Prägung, die in der Bachofenrezeption zum bekannten Schlagwort wurde, steht in folgendem Kontext: „So haben wir die Verbindung des Rechts mit dem stofflichen Muttertum für zwei Stufen des Lebens, die tiefere aphroditisch-hetärische und die höhere cerealisch-eheliche, nachgewiesen. Jene entspricht der regellosen Sumpfzeugung, diese dem geordneten Ackerbau.“ MR I S. 385. Das Adjektiv ‚regello‘ scheint es Bachofen in diesem Kontext besonders angetan zu haben. In Zusammenhang mit der ersten Stufe der menschlichen Entwicklung, dem Hetärismus, wird es von ihm wiederholt verwendet. z.B. „... regellose[n] Begattung des Sumpfes ...“ (MR I S. 440). „... wilde unregelte Sumpfbegattung ...“ (MR I S. 126); andere Umschreibungen: „... Selbstumarmung der Urmaterie ...“ (MR I S. 232); „Die Sumpfzeugung ist die wilde Zeugung des Stoffes ...“ (MR I S. 238); „... hetärische[n] Sumpfnatur ...“ (MR I S. 331); „... wilde Naturbegattung der Sümpfe ...“ (MR II S. 663); und: „Aus dem Sumpf entsteht als erstes Wesen Eros.“ (GS S. 548)

geordnet, d.h. die Einehe unter der „... Herrschaft des gebärenden Leibes ...“²¹³ (mutterrechtliches Namens- und Erbschaftsverhältnis). Durch ihre besondere religiöse Veranlagung, in der das Sinnliche mit dem Übersinnlichen verknüpft sei, bringe die Frau die Entwicklung der Religion und somit der Kultur überhaupt in Gang. Die demetrische Stufe ist Bachofens eigentliches Wunschbild. Als ihre Charakteristika nennt er Friedfertigkeit, die allgemeine Freiheit und Brüderlichkeit aller Menschen.²¹⁴ Die Entstehung der demetrischen Gynaiokratie führt Bachofen auf den Widerstand der Frauen gegen den Hetärismus zurück. Ökonomische Grundlage dieser demetrischen Stufe ist der Ackerbau. Als höchste Form der weiblichen Religion bleibt die demetrische Phase dennoch dem Stoff verhaftet, das bedeutet die Bevorzugung der Nacht, die Ausübung der Blutrache und des blutigen Menschenopfers. In dieser Religion herrsche „... die finster(n) Todesseite des Naturlebens ...“²¹⁵ Bachofens Verhältnis zu der von ihm imaginierten Urreligion ist offensichtlich ambivalent. Einerseits rühmt er ihre Nähe zum Ursprung, ihre Authentizität. In jener Zeit hätte die Menschheit noch in der Harmonie des Alls gelebt. Andererseits kennzeichnet er sie als bloß materiell, ungeistig, dem Tod verfallen. Die von Bachofen so geschätzten Gräber bilden jedenfalls nach seiner Auffassung die Kultstätten dieser frühen Religion:

„An den Stein, der die Grabstätte bezeichnet, knüpft sich der älteste Tempelbau an den Grabschmuck, der Ursprung der Kunst und Ornamentik An die Gräber knüpft sich der Altarkult, ja jedes Grab ist ein Altar. In den Gräbern hat sich das Symbol gebildet, jedenfalls auch am längsten erhalten.“²¹⁶

Auch noch das Grab selbst wird für Bachofen zum Symbol. Es steht für die Mutter Erde, die alle ihre Geschöpfe, die sie aus sich hervorgebracht hat, wieder in sich aufnimmt.

Es ist wohl dieser Zusammenhang von Erotik, Tod und Religion, der Bachofen besonders faszinierte.²¹⁷ Wie man sich erinnert, nennt M. Janssen-Jurreit Bachofen sehr abfällig einen ‚verklemmten Erotiker‘. Richtig an dieser Bezeichnung ist, daß Bachofen die gesamte menschliche Kulturentwicklung auf dem Hintergrund des Geschlechterverhältnisses sieht. Wie andere Entdecker ist er vollständig auf seinen Gegenstand fixiert.²¹⁸

1.2 Dionysisches Frauenleben

Am Beispiel von Bachofens Auffassung des Dionysos soll auf sein ambivalentes Verhältnis zu der von ihm entworfenen matriarchalen Religion hingewiesen werden. Bachofen sieht Dionysos als chthonischen Gott. Selbst auf seiner höchsten Stufe als solarer Dionysos kann er, anders als Apoll, die Stofflichkeit nicht überwinden

²¹³ MR I S. 40.

²¹⁴ „Aus dem gebärenden Muttertum stammt die allgemeine Brüderlichkeit aller Menschen, deren Bewußtheit und Anerkennung mit der Ausbildung der Paternität untergeht.“ MR I S. 21.

²¹⁵ MR I S. 18.

²¹⁶ SB S. 29f.

²¹⁷ Die Faszination an dieser Konstellation wird sich bei den Kosmikern Alfred Schuler und Ludwig Klages wiederfinden. Schuler hat dafür den Begriff „Totenerotik“ (AS S. 196) geprägt.

²¹⁸ Das konstatiert auch der Bachofen-Sympathisant Alfred Baeumler schon in den 20er Jahren: „Es ist etwas primitiv Rücksichtsloses in der Art, in der Bachofen alles zu dem Unterschied des Männlichen und des Weiblichen in Beziehung setzt.“ SB (Vorwort Baeumler) S. 7.

(„Sonnenphallus“). Die Ausbreitung der Dionysosreligion, d.h. der bacchischen Mysterien, über die ganze antike Welt betrachtet Bachofen als den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte der Antike. Dionysosreligion bedeutet für ihn „Gynaikokratie nicht in rechtlicher Form.“²¹⁹ Es handelt sich nach Bachofens Vorstellung um einen Rückfall von der demetrischen Stufe auf die Stufe des ‚regellosen‘ Hetärismus. Vor allem die Frau hätte diese Dionysos-Religion verbreitet und somit zur Entstehung einer „aphroditischen Zivilisation“²²⁰ beigetragen. Mit der ihr eigentümlichen religiösen Veranlagung, einem unlösbaren Zusammenhang von Sinnlichem und Übersinnlichem, der ihr den Zugang in das rein apollinische Lichtreich verwehrt, sieht sie in Dionysos den Erlöser; er wird beiden Anlagen ihrer Natur, dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, gerecht.

„Dem weiblichen Geschlecht bietet der dionysische Kult die Erfüllung seiner höchsten Hoffnung. Auf des Weibes Natur ist er vorzüglich berechnet. Er verheißt nicht nur der Sinnlichkeit Befriedigung, sondern macht aus ihr auch die Grundlage besserer Hoffnung. In einem Gedanken fließt beides zusammen, die Befriedigung der stofflichen und übersinnlichen Bedürfnisse. Die Liebe wird zum Religionsgefühl, das Muttertum Erfüllung der doppelten, der leiblichen und psychischen Bestimmung. Jeder Stufe der weiblichen Natur läßt Dionysos ihr Recht angedeihen. Er gründet der Frau geistiges Leben nicht auf Unterdrückung, sondern auf geregelte Befriedigung ihres stofflichen Seins und wird so im vollsten Sinn der Weihgott des Frauengeschlechts.“²²¹

Bachofen nimmt zwar an den erotischen Darstellungen in Gräbern Anstoß,²²² aber das vorhergehende Zitat zeigt doch eine starke innere Anteilnahme an dieser Dionysos-Religion, die Sinnliches und Übersinnliches des ‚Weibes‘ verbindet. Nicht zufällig sah man bei der ‚Wiederentdeckung‘ Bachofens im München der Jahrhundertwende gerade in solchen Darstellungen der heidnischen Religion Bachofens ei-

²¹⁹ Nach der strengen demetrischen Phase des Mutterrechtes kehren die „ursprünglichen Zustände“ (MR I S. 47) zurück. Das hat auch politische Folgen: „An der Stelle reicher Gliederung macht sich das Gesetz der Demokratie, der ununterschiedenen Masse, und jene Freiheit und Gleichheit geltend, welche das natürliche Leben vor dem zivil geordneten auszeichnet und das der leiblich-stofflichen Seite der menschlichen Natur angehört.“ (S. 46f.). Diese Phase der Dekadenz begründet so „... eine neue Form der Gynaikokratie, die dionysische, die weniger in rechtlichen Formen als in der stillen Macht eines das ganze Dasein beherrschenden Aphroditismus sich geltend macht.“ (MR I S. 47) -- Die Position des Mannes nach diesem Rückfall von der ‚demetrischen‘ Stufe sieht Bachofen so: Dionysosreligion bedeutet „... Unterordnung des Mannes unter den weiblich-empfangenden Stoff ...“ (GS S. 82) Und: „Darum erscheint bei dionysischen Festen der Mann selbst in Weiberkleidern, wie auch dem Gotte selbst die hermaphroditische Bildung ... nicht fremd ist.“ (GS Ebda.).

²²⁰ MR I S. 46: „Der dionysische Kult hat dem Altertum die höchste Ausbildung einer durch und durch aphroditischen Zivilisation gebracht und ihm jenen Glanz verliehen, von welchem alle Verfeinerung und alle Kunst des modernen Lebens verdunkelt wird ...“ Ebenso: „Dionysische Frauenbildung ist die Vollendung höherer Sinnlichkeit auf allen Stufen der menschlichen Natur. Dadurch herrscht das Weib im täglichen Leben, noch mehr in den Mysterien.“ (GS S. 84) Wobei das ‚Weib‘ gleichgesetzt wird mit der „... Apotheose des Stoffes ...“ (Ebda.).

²²¹ GS S. 94f.

²²² Die Formulierung lautet in GS S. 85. „In der Tat, was verletzt die Vorstellung einer geistig gereinigten Religion mehr als die Verbindung von Grab und Tod mit der bis zu den nacktesten Darstellungen des geschlechtlichen Lebens fortschreitenden Kunstrichtung des dionysischen Grabschmuckes?“ -- Noch deutlicher zeigt sich der Zusammenhang von sinnlicher Dionysos-Religion und Grab und Tod in folgendem Zitat: „Auf der höchsten Steigerung des Sinnengenusses wird Aphrodite-Rhodopis die allzeit drohende Grabesmutter. Die Lampe, ihrer lebensspendenden Mütterlichkeit Bild, wird Grabesleuchte. Wie ihr Schein zum Liebesgenuß einladet, so fällt er nun auf die Stätte des Todes.“ (GS S. 115)

gentliche Bedeutung. Er habe ein ursprüngliches Heidentum, das es nun wiederzu-erwecken galt, erschaut. Die Schwierigkeit dieser Rezeption lag in Bachofens Bekenntnis zum Christentum. Anders als für Nietzsche, der in Heidentum und Christentum unüberwindliche Gegensätze sieht, ist in Bachofens Denken das eine die notwendige Voraussetzung des anderen. Auch seine farbigsten Darstellungen der Urreligion brachten ihn offensichtlich nicht in Konflikt mit dem ein Leben lang praktizierten calvinistischen Glauben. Die Kosmiker lösten das Problem, indem sie bei Bachofen echte heidnische ‚Herzgedanken‘ und falsche christliche „Kopfgedanken“²²³ unterschieden. Das fiel ihnen umso leichter, als in Bachofens Arbeitsweise ganz offensichtlich ein triebhaftes, unbewußtes Element steckt.

1.7 Bachofens Methode

Hier ist auf Bachofens Bekehrung zurückzukommen, die als Voraussetzung für sein späteres Werk anzusehen ist. In seiner Selbstbiographie versucht er, nach Invektiven gegen Mommsen, sein Interesse für die Gräberwelt zu rechtfertigen und gibt zugleich eine Beschreibung der von ihm bevorzugten Erkenntnisweise:

„Soll ich auch die Epigraphik und Epigrammatik und so unendlich viel Anderes noch aufzählen, womit die Gräber zusammenhängen, um das Interesse zu erklären, das sie einflößen? Ich will lieber noch des Genusses gedenken, den der Besuch alter Gräberstätte mir gebracht hat. Es gibt zwei Wege der Erkenntnis, den weitem, langsameren, mühsameren verständiger Kombination und den kürzern, der mit der Kraft und Schnelligkeit der Elektrizität durchschritten wird, der Weg der Phantasie, welcher von dem Anblick in der unmittelbaren Berührung der alten Reste angeregt, ohne Mittelglieder das Wahre wie mit einem Schlage erfaßt. An Leben und Farbe ist das auf dem zweiten Wege Erworbene den Verstandesprodukten mächtig überlegen.“²²⁴

Bachofen rechtfertigt hier seinen, von dem Mommsens ganz verschiedenen Weg der Erkenntnis, den ‚Weg der Phantasie‘. Die Phantasie wird aber nur in Gang gesetzt durch den unmittelbaren Kontakt mit den ‚alten Resten‘. Nicht auf philosophischer

²²³ Diese Unterscheidung bei der Beurteilung Bachofens nimmt eigentümlicherweise Ernst Bloch in seinem Werk „Naturrecht und menschliche Würde“ wieder auf, ein Beleg dafür, daß er die Münchener Szene der Jahrhundertwende gut gekannt hat. Klages selbst hatte in seinem Buch „Vom Kosmogonischen Eros“ (1922) geschrieben: „Während er [scil. Bachofen] aber mit seinen Herzgedanken in zahllosen Symbolauslegungen unbeirrbar das eben angedeutete Ziel verfolgt [scil. nachzuweisen, ... daß es ‚jenseits von Gut und Böse‘ ein von keiner Gesetzeswillkür gestörtes Naturrecht gab] – wir erinnern nur an seine Erschließung des Ursinns aller Bräuche und Vorkehrungen im griechischen Agon, der an seherischer Hellsicht aus der gesamten Sagenforschung seinesgleichen sucht –, stehen seine Kopfgedanken unter dem Einfluß der Willensreligion des Christentums und verleiten ihn, den teils geschichtlichen, teils vorgeschichtlichen Vorgang, mit dem sich die Tagesseite des Lebens Schritt für Schritt der an und für sich schlechterdings bildfremde Geist bemächtigt, für eine Selbstüberwindung und Höherentwicklung des Urzustandes zu halten.“ (Ludwig Klages: Vom Kosmogonischen Eros. 9. Auflage. Bonn: Bouvier 1988. S. 227). – Bei E. Bloch wird derselbe Sachverhalt so formuliert: „Einerseits sinkt also der Fürsprech geomantischen Rechts vor dem Erdmutter-, Erdmateria-Mysterium aufs Knie, andererseits bekennt er die Erhebung des apollinisch-christlichen über die mütterliche Gaia-Materia, über ihren Kreislauf zwischen Schoß und Grab. Bachofens Herz ist beim Matriarchat, sein Kopf beim Patriarchat, aber die Aufgeschlossenheit des Herzens war es nun freilich auch, die ihn schließlich das Matriarchat in einer Form entdecken ließ, die haltbarer ist als die politische; nämlich in der Form eines Kults, eines mit dem Ackerbau verbundenen Erdkults.“ (Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Ffm.: Suhrkamp 1972. S. 119).

²²⁴ SB S. 30f.

Spekulation, auch nicht auf positivistischer Kleinarbeit beruhen seine Einsichten, sie werden vielmehr ausgelöst durch antike Vasen, Gräber, Mauern. Im Kontakt mit diesen Gegenständen gewinnt er seine Einsichten, d.h. er legt diese in jene hinein, um dann nachher die Gegenstände als Beweismittel seiner Erkenntnisse anzuführen. Die Notwendigkeit unmittelbarer Präsenz antiker Gegenstände bestimmt weiterhin Bachofens Forschen. Seine Vasensammlung umfaßt 900 Exemplare. Als er während der Arbeit an seinem Werk Tanaquil 1864 eine ihn beeindruckende Vase sieht, unterbricht er seine Arbeit, um eine Beschreibung dieser Vase zu verfassen. Aus diesem Vorhaben entsteht in kurzer Zeit sein geschlossenstes Werk: „Die Unsterblichkeitslehre in der orphischen Theologie“. Auch in seinem letzten, posthum erschienenen, Werk (1890) „Römische Grablampen“ nimmt er sich Vasen der eigenen Sammlung vor.

Bachofen verwendet zwar für das von den antiken Gegenständen in ihm ausgelöste Erlebnis weder den Begriff der Vision noch den der Mystik, aber man kann nicht umhin, seine Erfahrung als mystische Partizipation, die eine Vision hervorruft, zu interpretieren. Dafür einige Belege:

„Über der Anschauung schweigt alle Untersuchung und alle Kritik, unsere Seele geht auf in dem, was sie umgiebt. Man lebt in der Sache selbst, wird eins mit ihr. Man steht mittendrin, nicht mehr außerhalb. Die greifbare Wirklichkeit hat etwas unendlich Überwältigendes.“²²⁵

Über die Besichtigung der Mauern Mykenes während seiner griechischen Reise schreibt er:

„So gewaltig wirkt die Anschauung auf die Kraft unseres Geistes, daß die früheste Vergangenheit zur Gegenwart wird. Große reiche Augenblicke, jene, in denen der Althertumsforscher mit seinem Gegenstande sich eins fühlt. Nur eine kleine Weile können sie dauern; aber das Bild, das zurückbleibt, verblaßt nicht wieder.“²²⁶

Bachofen glaubt also, durch die Anschauung mit den Gegenständen zu verschmelzen. Die Zeit wird aufgehoben, zum reichen Augenblick – nunc stans – verdichtet. Auch die für die Mystik kennzeichnende Aufgabe des eigenen Ichs wird zumindest gefordert: „Darin eben liegt die Schwierigkeit, jene Zeit zu erfassen. Denn wir müssen uns selbst aufgeben, um in sie zurückzukehren.“²²⁷ Bachofen ist davon überzeugt, daß ihm durch solche Erfahrungen die Wahrheit vermittelt wird. Diese so erworbene Wahrheit bildet die Grundlage seiner Forschungen. Auf diesem Fundament konstruiert er mit romantischen und neuplatonischen Vorstellungen ein System, das er im Nachhinein durch die Anhäufung von Beweismaterial zu unterstützen sucht. Für das Mutterrecht heißt das: Bachofen stützt sich auf eine ganz geringe Zahl historischer Fakten, so z.B. auf Herodots Hinweise über die Lyker und auf das metronymische System in den etruskischen Grabinschriften. Sein eigentliches Material liefern ihm jedoch Symbole und Mythen. Von deren Geschichtlichkeit im höheren Sinne ist er überzeugt. Sie sind ihm – auch das ist romantisch – Gestaltungen der Volkseele, denen wirkliche Ereignisse zugrunde liegen. Sein wichtigstes methodisches Mittel besteht im Suchen von Mythenparallelen. Er geht davon aus, daß Über-

²²⁵ Johann Jakob Bachofen: Griechische Reise. Im Auftrag der Universitätsbibliothek Basel hrsg. von Georg Schmidt. Heidelberg: Weissbach 1927. (Wird künftig zitiert als GR) S. 97.

²²⁶ GR S. 121.

²²⁷ GR S. 119f.

einstimmungen in der Mythologie auch bei weit auseinanderliegenden Völkern auf eine gemeinsame Geschichte verweisen. Bei der Interpretation der Mythen stützt er sich auf das neuplatonische Mythenverständnis und auf Etymologie. Auch hier geht er den ‚Weg der Phantasie‘. Mit Hilfe von Mythen schafft er so einen neuen Mythos (Mythopoiie). Durch die unzähligen Verweise und Belege in seinen Werken werden diese zuweilen fast unlesbar. Vor allem seine Etymologien sind nicht zu halten.²²⁸

Bachofen nennt seine Methode ‚naturforschend‘, auch ‚empirisch‘. Er sieht sich in der Rolle des Sammlers, der Beweismaterial für eine offenkundige Tatsache zusammenträgt. Er füllt sein System mit Beweisen, ohne zu sehen, daß es sich nicht beweisen läßt. Thomas Gelzer bezeichnet diese Vorgehensweise als eine „... unbe-
wußte[n] Verknüpfung der verschiedenen Realitätsstufen.“²²⁹

Bachofen ist sich nicht im Geringsten dessen bewußt, daß bei seiner vorgeblich ‚empirischen‘ Arbeitsweise beständig ‚Bildungswissen‘ in ‚Erlösungswissen‘ transformiert wird. Denn die Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials steht in einem eklatanten Gegensatz zu seiner metaphysischen, platonischen Grundannahme einer Entwicklung von unten nach oben, vom Materiellen zum Geistigen. Es verwundert daher nicht, daß Bachofen das ‚Mutterrecht‘ (oder richtiger Phänomene wie Matrilinearität, -lokalität, -fokalität) eher zufällig entdeckt hat.

Die Erfolglosigkeit seiner Werke läßt Bachofen nicht einen Augenblick an der Richtigkeit seiner Befunde zweifeln. Im Gegenteil. Er sieht sich als einzigen Zeugen der Wahrheit in einer verblendeten Welt. Die Invektiven gegen Theodor Mommsen durchziehen seinen Briefwechsel bis zum Schluß und nehmen nach der Gründung des deutschen Reiches im Jahre 1870 noch an Schärfe zu. Bestätigung findet er im Briefwechsel mit Ethnologen, z.B. dem Amerikaner L. Morgan, auch mit in der Altertumswissenschaft dilettierenden Laien. Die seit 1870 unternommene Neubearbeitung des Mutterrechts auf der Grundlage der Ethnologie betreibt er mit einem an Besessenheit grenzenden Arbeitseifer. In seinem Nachlaß befinden sich etwa zehntausend Seiten Exzerpte und Entwürfe.²³⁰

Wie später Klages bei seiner Bachofenlektüre hatte Bachofen in Rom ein Erweckungs- oder ‚Urerlebnis‘, das seinen weiteren Weg geradezu determinierte. Die von ihm entworfene Urreligion schien ihm ‚der Armut und Dürre unserer heutigen Welt‘ weit überlegen. So kann man Bachofens Mythos vom Mutterrecht auch als Gegen-

²²⁸ Der sonst Bachofen wohlgesonnene Herausgeber seiner Werke, Karl Meuli, schreibt dazu: „Bachofens Etymologien sind wirklich schauerhaft und geben den verwegenen Behauptungen antiker Mythographen nichts nach.“ MR II (Nachwort Meuli) S. 1099; auch Howald äußert sich in diesem Sinn. „Diese Nachträge ermüden nicht nur durch die ständigen Wiederholungen, sondern die Mythen- und Symboldeutung artet hier in reine Willkür aus, ganz abgesehen von dem tollen Spiel der Etymologien.“ GS (Nachwort) S. 552f. -- Weiter heißt es bei Meuli, Bachofens Aufstellungen hätten „... bei den Sprachwissenschaftlern darum keinen Anklang gefunden, weil sie ‚sofort gesehen hätten, daß Bachofen das sprachwissenschaftliche Rüstzeug nicht zu handhaben verstand und deshalb unmöglich zu haltbaren Schlußfolgerungen vordringen konnte‘.“ MR II (Nachwort Meuli) S. 1099.

²²⁹ Gelzer, Bachofen-Briefe, S. 816. -- Der Kontext, in dem das Zitat steht, lautet: „Bachofen hätte also das Stoffliche seiner Demonstrationen ganz vernachlässigen können. Aber seine ‚naturforschende Methode‘ zwang ihn geradezu zum Gegenteil. Denn ‚Die Wahrheit wird in der notwendigen Verknüpfung aller Glieder und in dem Zusammenhang des Ganzen, nicht stückweise erkannt‘. (Tanaquil, S. 54). In seinen Arbeiten entwickelte er nun entsprechend seiner unbewußten Verknüpfung der verschiedenen Realitätsstufen nicht nur die ihm von vornherein feststehende notwendige Verknüpfung und den Zusammenhang selber, sondern er wollte deren Realität wirklich auch an allen Gliedern zum Beweise ihrer Richtigkeit demonstrieren.“

²³⁰ Siehe: Gelzer, Bachofen-Briefe, S. 817.

entwurf zu dem verstehen, was er an der Moderne verachtete: den Fortschrittsglauben, die Demokratie, den entstehenden Feminismus, Preußen, vor allem aber die preußische Geschichtswissenschaft in Gestalt Theodor Mommsens. Sehr auffällig ist, daß Bachofen – wie gezeigt – anders als Nietzsche, zwischen seinem strengen Protestantismus und der von ihm gezeichneten Urreligion keinen Gegensatz empfand, in seinem Religionssystem haben Heidentum und Christentum Platz. Auch wenn er das Heidentum in die ferne Vorzeit verlegte, hatte er zu ihm ein durchaus ambivalentes Verhältnis.

1.8 Rezeption und Wirkung

Literaturgeschichtlich gehört Bachofen nach Thomas Gelzer – trotz seiner geschichtsphilosophischen Schau – eher zur „spätromantischen Prosadichtung“. Gelzer verweist in diesem Zusammenhang auf Bachofens Verhältnis zu ‚Grab und Tod‘.²³¹ Bachofens Werk hat seinerseits vor allem auf Künstler und Literaten gewirkt. Er vermittelte ihnen ganz offensichtlich durch seine farbigen, romanhaften Darstellungen antiken Lebens einen Zugang zur Antike, den die damals positivistische, von Mommsen und später Wilamowitz dominierte, Altertumswissenschaft selbst nicht zu eröffnen vermochte.²³² Neben den hier behandelten Autoren standen u.a. auch Rainer Maria Rilke,²³³ Gerhard Hauptmann,²³⁴ Thomas Mann,²³⁵ Hugo von Hofmannsthal²³⁶ und Oskar Kokoschka²³⁷ unter dem Einfluß Bachofens.²³⁸

²³¹ „Ob er die in ihrer Natur- und Todesmystik seinen Schilderungen der Gräberstädte so verwandten Hymnen an die Nacht des Novalis kannte, und ob ihm bei der Ausarbeitung seiner griechischen Reise Hölderlins in seinem Pessimismus, seinem Naturerlebnis und in seinem Neuplatonismus wie in seiner hieratischen Sprache so erstaunlich nahestehender Hyperion vor Augen schwebte ... bleibt zu erhellen ...“ Gelzer, Bachofenbriefe, S. 828. – Gossman verweist auf Bachofens Nähe zu Hölderlin. Siehe: Gossman, Orpheus, S. 56. – Walter Muschg hat in Bezug auf Natur und Kunst auf die Nähe der Bachofenschen Prosa zu der Albert Stifters aufmerksam gemacht. Siehe: Walter Muschg: Bachofen als Schriftsteller. Hans Jürgen Heinrichs (Hrsg): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975. S. 217-234.

²³² Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann: an seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum „Tod in Venedig“, zum „Zauberberg“ und zur „Josephs“-Tetralogie. Bern: Francke 1972. S. 169: „Die Unterwerfung der antiken Mythen unter wenige, aber zwingende Grundgedanken bot ein hohes Maß an kompositioneller Befriedigung. Hofmannsthal nannte das System spontan ‚die großartigste zusammenhängende Mythen-Deutung der griechischen und vorderasiatischen Welt, die wir besitzen‘.“

²³³ Rudolf Krämer: Bachofen und Rilke. In: Heinrichs, Materialien, S. 250-257.

²³⁴ Siehe: F.B. Wahr: Hauptmann und Bachofen. In: Heinrichs, Materialien, S. 226-234. – Nicht nur in Hauptmanns antiken Dramen, auch in dem wenig bekannten und durchaus lesenswerten Roman: „Die Insel der großen Mutter“ findet man die Spuren Bachofens.

²³⁵ Siehe: Monique Peltre: Thomas Mann und J.J. Bachofen. In: Heinrichs, Materialien, S. 235-249. – Dort gleich zu Anfang: „In einem Brief vom 3. September 1945 an Karl Kerényi gesteht Thomas Mann, daß er zu einer bestimmten Zeit seines Lebens Bachofen ‚beinahe wie Schopenhauer‘ studiert habe.“ Zum Josephsroman siehe: Elisabeth Galvan: Zur Bachofen-Rezeption in Thomas Manns „Josephs“-Roman. Ffm.: Klostermann 1996.

²³⁶ Siehe Michael Worbs: Nervenkunst: Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende. Ffm.: Europ. Verlagsanstalt 1983. S. 268. Anm. 3. – Hofmannsthal las Bachofen bereits Anfang der neunziger Jahre: „Ich war noch ein junger Mensch, als mir das gewaltige Mythenwerk ‚Das Mutterrecht‘ in die Hand kam ... Es war noch ein Exemplar der völlig vergriffenen Ausgabe von 1862 [sic! recte: 1861, G.D.] ... der durch die Witwe veranstaltete Neudruck von 1897 existierte noch nicht. Was mir das Buch bedeutete, läßt sich kaum sagen. Ich rechne diesen Mann seit damals wahrlich zu meinen Lehrern und Wohltätern, und ausgelesen habe ich seine Bücher bis heute nicht.“ Zur Symbolik des ‚Bergwerk von Falun‘ heißt es bei Worbs, sie „... war tatsächlich nicht naiv, aber sie ging nicht auf Freud, sondern

Mag man schon zu Bachofens Lebzeiten die Unhaltbarkeit vieler seiner Rekonstruktionen oder besser Konstruktionen durchschaut haben, die Wirkungsgeschichte seines Werkes zeigt, daß seine ‚wilde Wissenschaft‘ in ganz verschiedenen Bereichen Anstöße gegeben hat.²³⁹ Bachofen hat – wenn auch wider Willen – die Ursprünglichkeit der patriarchalen Familie in Frage gestellt und damit auf die Theoretiker des Marxismus gewirkt.²⁴⁰ Heute weiß man zwar, daß eine Gynaiokratie wohl nie existiert hat, daß es aber sehr wohl Phänomene wie Matrilinearität, Matrilokalität und Matrifokalität gegeben hat (und gibt).²⁴¹

auf Bachofen zurück.“ (Ebda. S. 268). – Zum Einfluß Bachofens auf die Gestaltung der Klythämnestra in der ‚Elektra‘ Hofmannsthal, die auch in ihrer Kleidung auf die ‚große Mutter‘ hinweist, schreibt der italienische Germanist Andrea Landolfi in: Hofmannsthal e il mito classico. Roma: Artemide Edizioni 1995. S. 38f: „Molti suoi [scil. Elektra] tratti sono quelli di una ‚grande madre‘ nel senso indicato di Bachofen: il suo grembo è ‚l’oscura porta‘ attraverso la quale Elettra è venuta al mondo e insieme la tomba di Agamennone, e, ancora è la natura stessa, cieca e indifferente fattrice e divoratrice di creature. A ragione, dunque Elettra la paragona al mare: ‚Du hast mich ausgespion wie das Meer, / ein Leben, einen Vater und Geschwister: / und hast hinabgeschlungen wie das Meer, / ein Leben einen Vater und Geschwister ...‘.“

²³⁷ Siehe: Serge Sabarsky (Hrsg.): Oskar Kokoschka – Die frühen Jahre. Wien: Eigenverlag der Museen der Stadt Wien 1983. S. 11: „Damals hatte ich Bachofen, sein Werk über das Matriarchat zu lesen begonnen mit dem gleichen Enthusiasmus wie andere die Schriften von Karl Marx.“ Kokoschka war später Hörer von Schulers Romvorträgen in Dresden. Siehe: CA S. 39.

²³⁸ Eckhard Heftrich: Johann Jakob Bachofen und seine Bedeutung für die Literatur. In: Helmut Koopmann (Hrsg.): Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Ffm.: Klostermann 1979. S. 235-250. Heftrich äußert sich ebenfalls zu Stefan George, R.M. Rilke, Thomas Mann, wie zu Peter Huchel. Auch in Günter Grass’ „Butt“ will er Spuren Bachofens entdecken, und zwar in folgendem Zitat, aus dem Mund des Butts selbst (S. 248f.): „Sie können sich denken, meine gestrengen Damen, daß die Ablösung des Mutterrechts durch das vernünftige, wenn auch ein wenig fiktive Vaterrecht mehrere Konterrevolutionen zur Folge hatte. Ich muß Sie nicht an die Bakchen, Amazonen, Erinnyen, Mänaden, Sirenen und Medusen erinnern. Schlimm, wirklich schlimm die Geschlechterkämpfe im alten Griechenland. Da ging es an der Weichsel ereignisloser zu Kein Stoff für Tragödien fiel ab. ... auf meinen Rat hin löste der unterdrückte Mann die vieltausendjährige Phase geschichtsloser Frauenherrschaft ab, indem er sich gegen die Zwänge der Natur stellte, Ordnungsprinzipien entwarf, das chaotische, weil inzestuöse Mutterrecht durch die verantwortliche Disziplin des Vaterrechts ersetzte, der apollinischen Vernunft Geltung verschaffte.“ (siehe: Günter Grass: Der Butt. Darmstadt 1977, S. 89f.).

²³⁹ Ebda. – Zu Bachofens Einfluß auf die Ethnologie (McLennan und Morgan) siehe Wesel, Mutterrecht, S. 71ff; weiterführend zu diesem Thema siehe aber das mehrfach zitierte Vorwort von Hans G. Kippenbergs Bachofen-Auswahl, S. IX-XL, der auf die Ausdifferenzierung des Problems der ‚mutterrechtlichen‘ Sozialstrukturen in der ethnologischen Forschung hinweist. Siehe: S. XXVff. – Interessant erscheint die Feststellung Kippenbergs, die auch andere Bachofen-Forscher äußern: „Matriarchatsmythen fallen mehr unter Legitimation männlicher Herrschaft als unter Reflektion weiblicher Macht.“ (Ebda. S. XXVII). – Für unseren Kontext wichtiger ist aber Kippenbergs positive Bewertung von Bachofens Symbolbegriff, die zeigt, daß neuere Symboltheorien durchaus mit Bachofens Versuch, fremde Kulturen über ihre Symbolsprache zu verstehen, in Einklang zu bringen sind. Siehe Kippenberg, S. XVII f. – Bachofens Symboldeutung bot für die früheren Kritiker (z.B. Howald) einen zentralen Ansatzpunkt.

²⁴⁰ Siehe: Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen. 9. Auflage. Berlin: Dietz Verlag 1970. Karl Marx selbst hat sich aber zu Bachofen kritisch geäußert und bezeichnete ihn als „... echte[n] deutschen Schulgelehrten.“ Nach Wesel, Mutterrecht, S. 27; Engels dagegen nannte Bachofen einen „... genialen Mystiker ...“; nach Janssen-Jurreit. S. 109.

²⁴¹ Dazu: Wesel, Mutterrecht, S. 9. „Von Gynaiokratie, wie Bachofen es tat, wird kaum noch gesprochen, stattdessen von Mutterrecht in vielerlei Bedeutung ...“; zu der berühmten Interpretation einer Herodotstelle (Historien I, 173, 4-5), nach der die Lyker sich von der Mutter herleiten, schreibt Wesel: „Die Analyse des Textes ist eindeutig. Was Herodot beschreibt, nennen wir Matrilinearität. Ein agnatisches Verwandtschaftssystem, das über die Mutter zählt. Bachofen hat daraus auf ein Matriarchat geschlossen. Wir wissen heute, daß es falsch war.“ S. 36. Resümierend schreibt Wesel, Mutterrecht, S. 64f: „J.J. Bachofen ist nicht der Entdecker des Matriarchats. Das hat es nicht gegeben. Es gab Matriarchatsmythen. Die

Lange Zeit nach seinem Tod konnte J.J. Bachofen doch noch einen Sieg über Theodor Mommsen erringen. H.G. Gadamer sieht in Wilhelm Diltheys Anknüpfung an die romantische Hermeneutik eine Kritik am ‚naiven Methodologismus‘ der positivistischen Philologie im Stile Mommsens. Über die Wirkung romantischer Impulse in den Geisteswissenschaften des 20. Jahrhunderts heißt es dann weiter bei Gadamer:

„Man denke etwa an das Problem der antiken Mythologie, das im Geiste Schellings von W.F. Otto, Karl Kerényi u.a. erneuert wurde. Selbst ein so abstruser, der Monomanie seiner Intuitionen verfallener Forscher wie J.J. Bachofen, dessen Ideen modernen Ersatzreligionen [!] Vorschub leisteten, über Alfred Schuler und Ludwig Klages haben sie z. B. auf Stefan George eingewirkt, fand nun erneute wissenschaftliche Beachtung.“²⁴²

In seinem Vorwort zur italienischen Ausgabe des Mutterrechts²⁴³ betont Furio Jesi die Notwendigkeit einer vollständigen italienischen Ausgabe von Bachofens Werk ‚Das Mutterrecht‘, weil Bachofens Ideen durch Anthologien aus seinem umfangreichen Werk mißbraucht worden seien, meistens von der politischen Rechten.²⁴⁴ Furio Jesi spricht hier ein wichtiges Problem an. Fast alle, die sich mit Bachofen auseinandersetzten, haben ihn umgedeutet, gegen den Strich gelesen, und dabei sein unförmiges, schwer zugängliches Werk als Steinbruch für eigene Zwecke verwendet. Bis zu den von Karl Meuli verantworteten Gesammelten Werken (Basel 1948 ff.) gab es keine gesicherte Textgrundlage von Bachofens Werken (außer den Erstausgaben und dem Nachdruck des ‚Mutterrechts‘ von 1897) und dieses Faktum hat auch die Rezeption seiner Werke beeinflusst. So wurde diese in den 20er Jahren bestimmt von der von Manfred Schröter herausgegeben Auswahl ‚Der Mythos von Orient und Occident‘,²⁴⁵ die von einem tendenziösen Vorwort des Philosophen Alf-

hat er entdeckt. ... Mit der Identifizierung von Mythos und Logos, von Legende und Geschichte, hat er einen neuen Mythos geschaffen. Dieser von ihm neu verkündete Mythos hat zum Inhalt die sittliche und geistige Überlegenheit der Männer, die sich nach langen Kämpfen endlich gegen die kultische Überlegenheit der Frauen durchgesetzt haben. Dieser neue Mythos hat, ohne dass Bachofen dies gewußt hat, auch die objektive Funktion, die Männerherrschaft seiner und unserer Zeit zu legitimieren. Der große Mytheninterpret war, ohne es zu wissen, auch ein Mythenproduzent.“

²⁴² Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr 1975. S. 480; vgl. mit Gadamers Aussage auch Meulis Urteil über Bachofens wissenschaftsgeschichtlichen Ort. „Die Altertumswissenschaft konnte in Bachofen nur einen verspäteten, seltsamen Nachzügler des längst erledigten Romantikers Kreuzer sehen, ein bedauernswertes Opfer der symbolischen Verwirrungen, in denen sich die junge Archäologie eine Zeitlang gefallen hatte.“ (MR II S. 1067). --Auch Ludwig Klages sieht im Wiederanknüpfen an die Romantik die Überwindung der für ihn, wie in der Einleitung gezeigt, unsäglichen zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Anders als die offizielle Wissenschaft sah er in Werken dieser Spätromantiker, wie auch W.F. Otto, einen ‚Durchbruch zum Mythos‘ und eben keine romantische Regression. -- Zwischen Klages und W.F. Otto hat es im München der Jahrhundertwende Kontakte gegeben. W.F. Otto war Mitglied von Klages‘ Graphologischer Gesellschaft. Otto konnte also den ‚Münchener Urknall‘ aus der Nähe erleben (siehe: Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages: 1872-1956; Centenar-Ausstellung 1972. Bonn: Bouvier 1972. S. 63 und S. 65, ein Brief Ottos an Klages).

²⁴³ Johann Jakob Bachofen: Il Matriarcato – Ricerca sulla Ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici. Edizione italiana a cura di Giulio Schiavoni. Torino: Giulio Einaudi editore 1988 (Traduzione di Furio Jesi e Giulio Schiavoni).

²⁴⁴ Siehe ebda. S. XIV. In der Anmerkung 5 erwähnt Jesi, daß auch der faschistische Philosoph Julius Evola 1949 eine Anthologie von Bachofens Werken in italienischer Sprache besorgt hat.

²⁴⁵ Johann Jakob Bachofen, Manfred Schröter: Der Mythos von Orient und Occident: eine Metaphysik der alten Welt; aus den Werken von J. J. Bachofen. Hrsg. von Manfred Schröter. München: Beck 1926.

red Baeumler²⁴⁶ eingeleitet wurde, der später zum Nationalsozialismus übertrat. Diese Ausgabe war nur möglich durch die von Ludwig Klages eingeleitete ‚Bachofen-Renaissance‘, die in Bachofen nicht nur den Entdecker des Mutterrechtes, sondern auch den Wiederentdecker des symbolischen Denkens und eines primordialen, pelagischen Bewußtseins-Zustandes sehen wollte.²⁴⁷

Wie stark und nachhaltig dieses Vorwort Baeumlers auf Thomas Mann, seine Konzeption des Josephsromans und auf seine geistige Orientierung überhaupt gewirkt hat, zeigt die Publikation, die Hubert Brunträger und Hermann Kurzke mit der Witwe Alfred Baeumlers aus dem Nachlaß des Philosophen herausgegeben haben.²⁴⁸

Nach Auffassung der Herausgeber hat Thomas Mann die „Fehlsteuerung seiner Lektüre“ [scil. durch die Baeumler-Einführung] durch seine Anstreichungen selbst bestätigt.²⁴⁹ Thomas Mann habe Baeumlers Interpretation zwar nicht akzeptiert, aber übersehen, daß es auch für Baeumler um eine Synthese des „... ‚mütterlichen‘ und ‚väterlichen‘ Prinzip[s] ...“²⁵⁰ gegangen sei. Seine Vorbehalte seien aber, in Hinblick auf Baeumlers spätere Entwicklung, doch richtig gewesen.²⁵¹

Im Grunde habe Thomas Manns Fehldeutung Baeumlers darin bestanden, daß er auf den von „... Klages arrangierten Bachofen ...“ reagiert habe, „... wie er damals in München propagiert wurde.“²⁵² Er hat die von dem Baseler Religionshistoriker und Klages-Schüler Carl Albrecht Bernoulli herausgegebene, und von Walter Benjamin schon 1926 rezensierte, Bachofenauswahl zwei Mal, nämlich 1927 und 1933 ganz gelesen, obwohl er wußte, daß diese Auswahl strikt an „... Klages‘ Direktiven ausgerichtet ...“²⁵³ war. Das hänge damit zusammen, daß ihm Klages‘ Interpretation bekannt war und daß er sich nach seiner eigenen Auffassung von dieser in der „Pariser Rechenschaft“ bereits distanziert hatte. Und zwar mit folgenden – mißverständlichen – Worten:²⁵⁴

²⁴⁶ Alfred Baeumler: Das mythische Weltalter: Bachofens romantische Deutung des Altertums. Mit einem Nachw.: Bachofen und die Religionsgeschichte. Sonderausgabe. München: Beck 1965 [Erstmal erschienen als Einleitung zu einer Auswahl aus Bachofens Schriften: „Der Mythos von Orient und Occident“, unter dem Titel: „Von Winckelmann zu Bachofen“]

²⁴⁷ Siehe: Dierks, Studien, S. 176. „Das die Zeit [scil. die zwanziger Jahre] beherrschende Bachofen-Bild ist aus der Münchener ‚Kosmischen Runde‘ hervorgegangen, letztlich wurde es von Ludwig Klages geprägt. Es ist der Fall einer willkürlichen Falschdarstellung, die eigenen philosophischen Bedürfnissen gehorchte.“

²⁴⁸ Dort ist zu lesen: „Thomas Manns Exemplar ist erhalten (Thomas-Mann-Archiv Zürich). Im gesamten Text der 270 Seiten starken Einleitung finden sich Anstreichungen und Randbemerkungen. Außerdem hat Mann aus MOO [scil. Der Mythos von Orient und Occident] Schröters Vorwort, die Vorrede von Bachofen und das Ägypten-Kapitel ‚mit dem Bleistift gelesen‘. Baeumlers Bachofen-Einleitung lieferte einen wesentlichen Beitrag zur gedanklichen und motivlichen Grundstruktur des Joseph-Romans. Die Rezeption ist deshalb auf weiten Strecken positiv, sofern sie für den Joseph Verwertbares betrifft. Sie ist kritisch nur auf den wenigen Seiten, die in der Pariser Rechenschaft Verwendung finden.“ Marianne Baeumler/Hubert Brunträger/Hermann Kurzke: Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989. S. 152.

²⁴⁹ Ebda. S. 153.

²⁵⁰ Dierks, Studien, S. 174.

²⁵¹ Ebda. S. 172f.

²⁵² Ebda. S. 177.

²⁵³ Ebda. – Die Anthologie selbst: Johann Jakob Bachofen/Carl Albrecht Bernoulli: Urreligion und antike Symbole: systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. Hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli. Leipzig: Reclam 1926.

²⁵⁴ Baeumler selbst wollte keineswegs mit Klages und Spengler auf eine Stufe gestellt werden, da er schon in den 20iger Jahren – ganz im Sinne Bachofens – die Entwicklung zum Vaterrecht propagierte.

„Man kann nichts Interessanteres lesen, die Arbeit [scil. das Vorwort Baeumlers zur Bachofenauswahl] ist tief und prächtig und wer sich auf den Gegenstand versteht, ist bis in den Grund gefesselt. Aber ob es eine gute und lebensfreundliche, eine pädagogische Tat ist, den Deutschen von heute all diese Nachtschwärmerei, diesen ganzen Joseph Görres-Komplex von Erde, Volk und Natur, Vergangenheit und Tod, einen revolutionären Obskurantismus, derb charakterisiert, in den Leib zu reden, mit der stillen Insinuation, dies alles sei wieder an der Tagesordnung, wir ständen wieder an diesem Punkte, es handle sich nicht so wohl um Geschichte als um Leben, Jugend und Zukunft – das ist die Frage, die beunruhigt.“²⁵⁵

Die Bachofen-Interpretation Baeumlers liegt jedoch durchaus nicht auf der gleichen Linie wie die Klages'sche, verteidigt sie doch das apollinische Vaterrecht. Nach Manfred Dierks habe Thomas Mann sein eigenes, durch ausgiebige Lektüre ins Positive gewendete Bachofen-Bild nicht mehr öffentlich bekannt gemacht, und zwar aus politischen Gründen: er wollte den dunklen Kräften – Baeumler war inzwischen zum Nationalsozialisten geworden – nicht Vorschub leisten. Im Jahre 1942, im amerikanischen Exil in Kalifornien in Pacific Palisades, schrieb Thomas Mann jedenfalls in einem Brief: „Bachofen ist von den Klages-Weibern frech mißdeutet und mißbraucht worden, und Baeumler nun gar ist mir ein Graus ...“²⁵⁶

2 Friedrich Nietzsche

Einleitung:

Eine Darstellung der Entwicklung der Begriffe ‚apollinisch-dionysisch‘ bei Nietzsche muß angesichts der vorhandenen Literatur²⁵⁷ nicht noch einmal im Einzelnen nachvollzogen werden. Auch ist für das Verständnis von Nietzsches Konzeption des Apollinischen und des Dionysischen die Vorgeschichte dieser Begriffe seit Friedrich Creuzer in Deutschland und in der antiken Kultur zwar einerseits hilfreich, doch entwickelt andererseits dieses Begriffspaar in Nietzsches Philosophie eine völlig eigene Valenz und Dynamik.

Im Folgenden werden bestimmte Fragen zu Nietzsches Verhältnis zur antiken Kultur als solcher erörtert, so sein Bild von der griechischen Antike als Modell eines künftigen Deutschlands und seine pagane Kritik am Christentum, weil die „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ (GT, 1871) und die in ihr entwickelten Auf-

Siehe: Marianne Baeumler, Thomas Mann und Alfred Baeumler, S. 154. Aber Thomas Manns ‚fehlgesteuerte Lektüre‘ machte zwischen ihm und Klages keinen Unterschied.

²⁵⁵ M. Baeumler, Thomas Mann und Alfred Baeumler, S. 155.

²⁵⁶ Ebda., S. 180.

²⁵⁷ Siehe: Martin Vogel: Apollinisch und Dionysisch: Geschichte eines genialen Irrtums. Regensburg: Bosse 1966; Max L. Baumer: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine „Entdeckung“ durch Nietzsche. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung Bd. 6, 1977. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. S. 123-153; Frank, kommender Gott; Frank, Exil; Bernhard-Arnold Kruse: Apollinisch-dionysisch: moderne Melancholie und Unio Mystica. Ffm.: Athenäum 1987 [bei Kruse ausführliche Bibliographie zum jungen Nietzsche]; Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsches, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kapitel 1-12). Stuttgart u. Weimar: Metzler 1992. – Auch in den Nachworten zu den einzelnen Bänden der Nietzsche-Ausgabe von Colli und Montinari (= KS) wird immer wieder dieser Themenkomplex behandelt.

fassungen von der Kunst für Stefan George verbindlich blieben, indem er Nietzsches spätere Kritik an seinem Jugendwerk ausblendete.

Nietzsche wird, wie auch Bachofen, von George und den Kosmikern nur selektiv oder ‚gegen den Strich‘ für ihre eigenen Theorien rezipiert. Um die Modifikationen der Begriffe ‚apollinisch-dionysisch‘ durch die Kosmiker und George später besser verstehen zu können, ist es deshalb doch nötig, einige Schattierungen in der Entwicklung der Begrifflichkeit von ‚apollinisch‘ und ‚dionysisch‘ in Nietzsches eigener Philosophie nachzuzeichnen, denn das Apollinische wurde von den Kosmikern, wie vom späten Nietzsche selbst, abgewertet, von ihnen sogar mit dem Sokratischen (und dem Jüdischen) gleichgesetzt. Auch darin ist ihnen Nietzsche selbst vorausgegangen. Es ist wenig bekannt, aber doch leicht nachzuvollziehen, daß der junge Nietzsche das ‚Sokratische‘ in sich selbst bekämpfen zu müssen glaubte: „Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe.“²⁵⁸ Beim jungen Nietzsche findet sich weiterhin die erstaunliche – und auf Anraten Cosima Wagners unterdrückte – Aussage: „Dieser Sokratismus ist die heutige jüdische Presse: ich sage kein Wort mehr.“²⁵⁹ Richard Wagner, der es vermieden hatte, den Vortrag Nietzsches „Sokrates und die Tragödie“ in Basel zu hören, in dem Nietzsche diese Ansicht referiert hatte, schrieb ihm aber: „Ich – für meine Person – rufe Ihnen zwar zu: so ist es! Doch habe ich Sorge um Sie, und wünsche von ganzem Herzen, daß Sie sich nicht den Hals brechen sollen.“²⁶⁰ Nietzsche lernte schnell von den Einwänden Richard und Cosima Wagners.²⁶¹ Es ist bekannt, daß er nach seiner Distanzierung von den Wagners auch deren Antisemitismus ablegte. Joachim Köhler schließt daran eine überlegenswerte Vermutung an:

²⁵⁸ KS 8 (Fragmente 1875) S. 97.

²⁵⁹ Siehe dazu Werner Ross: *Der wilde Nietzsche oder: Die Rückkehr des Dionysos*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1994. S. 58 f.: „Man mag es wenden, wie man will: Er war mit fliegenden Fahnen in das andere Lager übergegangen. Wie weit, das bezeugt der Schluß des zweiten Vortrages [scil. „Socrates und die griechische Tragödie“, 1870]. In den üblichen Nachdrucken bricht er mitten im Satz ab, denn beim Manuskript ist die letzte Seite herausgerissen. Der dort erhaltene Satz besagt, daß dem Sokratismus, der das griechische Musikdrama zerstört hat, heute die jüdische Presse entspreche. So stand’s da, so hat er’s – vielleicht – auch gesagt, und Cosima, mit ihrem Richard die eigentliche Adressatin, las es und warnte den allzu kühn Vorgepreschten: ‚Nennen Sie Juden nicht, und namentlich nicht en passant; später, wenn Sie den grauenhaften Kampf aufnehmen wollen, in Gottes Namen ...‘. Sie hatte gute Gründe für die Unterlassung, taktische, versteht sich, denn sie war so leidenschaftliche Antisemitin wie ihr Richard. Nietzsche war von Nutzen als Professor, das heißt als objektive Instanz, nicht als dröhnender Parteigänger.“ Zu den philologischen Details dieses Vorgangs siehe: KS 14. S. 101. – Eine vergleichbare Äußerung Nietzsches aus dem Jahr 1871 findet sich in einem Brief an den Freund Gersdorff. Hier wird das ‚Jüdische‘ mit dem ‚Französischen‘ assoziiert: „Unsere deutsche Mission ist noch nicht vorbei! Ich bin mutiger als je: denn noch nicht Alles ist unter französisch-jüdischer Verflachung und ‚Eleganz‘ und unter dem gierigen Treiben der ‚Jetztzeit‘ zu Grunde gegangen. Es gibt noch Tapferkeit, die etwas anderes ist als der traurige élan unserer Nachbarn.“ (Nach: Erich F. Podach: *Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*. Zürich und Leipzig: Max Niehans Verlag 1938. S. 123).

²⁶⁰ Nach Joachim Köhler: *Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner – Die Schule der Unterwerfung*. Berlin: Rowohlt 1996. S. 101. sdw.

²⁶¹ „Hatte er vorher noch notiert: ‚Vernichtung der griechischen Kultur durch die jüdische Welt‘, so trat an deren Stelle nun die ‚sokratische Kultur‘...“ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 103. -- Einer der bleibenden Verdienste Köhlers liegt in dem Nachweis, wie stark „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ durch versteckten Antisemitismus geprägt ist. Vom Meister und der Meisterin, die sich beide ihres rein arischen Ursprungs nicht sicher waren, lernt Nietzsche die camouflierte Darstellung des Antisemitismus: man sagt z.B. nicht jüdisch, sondern sokratisch-optimistisch, meint aber jüdisch.

„Nach dem ‚Bruch‘ mit Wagner sollte Nietzsches larvierter Judenhaß ebenso nahtlos in einen offen ausgesprochenen Haß auf die Christen übergehen, wie der ihnen 1888 erklärte ‚Todkrieg‘ nur die Fortsetzung des Feldzuges gegen die ‚sokratischen‘ Menschen von 1872 war.“²⁶²

Im Folgenden wird der junge Nietzsche auch in der Funktion eines Religionsstifters gezeigt, nicht zuletzt deshalb, weil sowohl die Kosmiker als auch George *expressis verbis* eine neue Religion gründen wollten (was nur George gelang), bei Nietzsche diese Attitüde aber nach der GT zurücktritt und auch später sich nicht mehr so eindeutig manifestiert. Der späte Nietzsche setzt zwar Dionysos gegen den Gekreuzigten, in „Ecce Homo“ wäre er aber selber lieber ein „Hanswurst“ als ein „Religionsstifter.“²⁶³ Dennoch zeigt gerade der späte Nietzsche – seit dem Zarathustra – *wieder* religionsstifterische Züge.

In einem Abschnitt mit dem Titel ‚Ariadne‘ wird am Ende dieses Kapitels Nietzsches Frauen- und somit auch sein Männerbild – zum Gegenstand, wobei eine deutliche Dichotomie auffallen wird: In seinen Schriften finden sich die berüchtigten misogynen Äußerungen – im wirklichen Leben verhielt sich Nietzsche aber anders. Die zur ‚Ariadne‘ mythisierte Cosima Wagner begleitet Nietzsche einerseits bis in den Wahnsinn, andererseits steht die Chiffre ‚Ariadne‘ in Nietzsches später Philosophie auch für die Möglichkeit eines gleichberechtigten mythisch-weiblichen Pendants.

2. 1 Nietzsche und die Dionysos-Tradition

2.1.1 ‚Dionysisch‘ und ‚apollinisch‘ bei Bachofen und Nietzsche

Manfred Frank geht davon aus, daß Nietzsche Bachofens Werk gekannt hat.²⁶⁴ Alfred Baeumler bestreitet dagegen eine substantielle Ähnlichkeit zwischen Bachofen und Nietzsche hinsichtlich ihrer Konzeption des Apollinischen und Dionysischen.

²⁶² Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 104.

²⁶³ Siehe: KS EH 6 S. 365: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. – Und mit alledem ist nichts in mir von einem Religionsstifter – Religionen sind Pöbel-Affären, ich habe nötig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen Ich will keine ‚Gläubigen‘, ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tags heilig spricht: man wird erraten, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, daß man Unfug mit mir treibt... . Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst Vielleicht bin ich ein Hanswurst... . Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogeneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit. – Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hieß bisher die Lüge Wahrheit.“ In Hinblick auf ‚Zarathustra‘ heißt es schon vorher: „Hier redet kein ‚Prophet‘, keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt.“ (KS 6 S. 259).

²⁶⁴ „Zwischen der Möglichkeit des Tyrannischen und der des Apollinischen liegt nun für Bachofen – den Nietzsche, wie man weiß, gekannt hat und dessen Gräbersymbolik er während der Arbeit an der Tragödienschrift ausgeliehen hat – die Gestalt des Dionysischen.“ Frank, Exil, S. 39. -- Daß Nietzsche Bachofen persönlich gekannt hat (und in dessen Salon in Gegenwart der jungen Frau Bachofen auf dem Flügel phantasiert hat), ist ebenso bekannt, wie die Tatsache, daß er die ‚Gräbersymbolik‘ Bachofens aus der Universitätsbibliothek ausgeliehen hat; daß er dieses Werk aber auch gelesen hat, wird, wie schon erwähnt, von den Bachofenherausgebern Meuli und Howald bezweifelt.

Baeumler findet im umfangreichen Werk des manisch schreibenden Bachofen nur eine Beschreibung des Dionysischen, die an Nietzsches Formulierungen erinnert: Zu Ehren des Dionysos, heiße es bei Bachofen, ertöne nicht:

„... wie dem keiner Veränderung unterworfenen reinen Lichtgott Phoibos Apollon der züchtige, wohlgeordnete Paian [Hymnos zu Ehren Apollos, G.D.], sondern der wilde Dithyrambos, nach dem er selbst Dithyrambogenes [Anführer des Dithyrambos, G.D.] heißt, voller Gemütsbewegung und Veränderung, voller Irrgänge und Umschweife. Er ist der Rätselgott der werdenden Welt, dem zu Ehren mit Fabeln und Gryphen gespielt wird, der nicht mit Ordnung und stets gleichbleibendem Ernst, sondern mit Scherz, Mutwille, Raserei, Ungleichheit sich verbindet, immer täuschend durch den Wechsel der Farben, dem Dualismus enge verwandt, mit seiner Schöpfung dem Tod verfallen und zu Füßen des Delphiers beerdigt.“²⁶⁵

Mag es auch bei Nietzsche – wie früher schon erwähnt -- Formulierungen zum Dionysischen geben, die an solchem Bachofen erinnern: ob er nun Bachofen gelesen hat oder nicht, scheint nicht von großer Bedeutung zu sein. Denn, wie im Bachofenkapitel gezeigt, stehen beide, Bachofen und Nietzsche, einerseits in einer gemeinsamen, auf Creuzer zurückgehenden Tradition, andererseits ist Nietzsches frühe Gegenüberstellung des Apollinischen und Dionysischen in erster Linie ästhetisch-philosophisch zu verstehen (wie etwa Schillers bekanntes Begriffspaar des ‚Naiven‘ und ‚Sentimentalischen‘) und stellt nicht, wie bei Bachofen, verschiedene Entwicklungsstufen in einer imaginierten mythischen Geschichte der antiken Welt dar.²⁶⁶ Auch macht Bachofen das Götterpaar nicht zu abstrakten Begriffen (‚das Apollinische‘, ‚das Dionysische‘), während Nietzsche aus Göttern philosophisch-ästhetische Begriffe formt.

2.1.2 Nietzsches Distanz zur deutschen Dionysos-Tradition

Nietzsche steht zwar mit seiner Privilegierung des Dionysos²⁶⁷ in einer breiten Tradition der Dionysos-Überlieferung in Deutschland, nämlich der von Creuzer, Schelling, Bachofen u.a.²⁶⁸ Er modifiziert aber diese Überlieferung. Während in der Romantik Dionysos häufig typologisch auf Christus bezogen wird, konzipiert Nietzsche die Dionysos-Gestalt als heidnischen, dezidiert antichristlichen Erlöser, als Träger einer „Religion des Lebens“ (i.e. Neopaganismus).²⁶⁹ Im Unterschied zur romantischen Auffassung des Dionysos, die mit Creuzers Entgegensetzung des tragischen Dionysos zu Goethes klassisch-epischer Auffassung des Altertums beginnt,

²⁶⁵ Baeumler, Bachofen und Nietzsche, S. 333. -- Baeumler schreibt zu dieser Bachofenstelle: „Diese Schilderung ist die einzige Stelle in Bachofens Werk, die die Erinnerung an Nietzsche wachruft.“ S. 39.

²⁶⁶ Hier muß man Baeumlers Differenzierung im Ansatz zustimmen: „Nietzsches Antithese: dionysisch-apollinisch gleich ‚Unmaß‘ und ‚Maß‘ hat jedoch mit dem Gegensatz, den die Symbole Dionysos und Apollon bei Bachofen verkörpern, nichts zu tun. Dionysos und Apollon stehen sich bei Bachofen nicht wie Unmaß und Maß, sondern wie Erde und Himmel, wie Stoffgebundenheit und Stofflosigkeit gegenüber. Der Gegensatz dionysisch-apollinisch fällt bei Bachofen mit dem von chthonisch-uranisch zusammen.“ Baeumler, Bachofen und Nietzsche (ebda). – Die Antithese dionysisch-apollinisch bedeutet bei Nietzsche aber *mehr* und *anderes* als den Gegensatz von Unmaß und Maß.

²⁶⁷ Nietzsches Bevorzugung des Dionysos hat auch ein antikes ‚Fundament‘. Siehe dazu: Marcel Detienne: Dionysos – Göttliche Wildheit. München: dtv 1995 [Dionysos à ciel ouvert. Paris: Hachette 1986].

²⁶⁸ Siehe dazu: Frank, kommender Gott, passim.

²⁶⁹ KS I DW S. 559.

lehnt Nietzsche jede typologische Beziehung auf Christus ab.²⁷⁰ Daran kann man seine Distanz zur Romantik und seine ‚Modernität‘ erkennen.²⁷¹ Der Begriff des Romantischen wird von Nietzsche später polemisch auf Wagner angewendet.²⁷² Mit Sloterdijk²⁷³ kann man die philosophische Leistung des jungen Nietzsche würdigen, auch ohne die Geschichte dieser hier nur skizzierten Dionysos-Tradition immer gegenwärtig zu haben. Hier soll Nietzsches Neuansatz innerhalb dieser zweifellos bestehenden Tradition betont werden. Auch wenn, wie Manfred Frank herausarbeitet, Nietzsche in seiner Auffassung des Dionysos einer bestimmten romantischen Tradition verpflichtet ist, nämlich der Schellings und dessen Privilegierung des orphischen Dionysos,²⁷⁴ weist seine Konzeption eher auf Freud voraus als auf Kreuzer, Bachofen und Schelling zurück. Hinter Nietzsches Abhängigkeit²⁷⁵ von Schelling in Hinblick auf die orphische und damit auf die Mysterien-Tradition verbirgt sich aber mehr. Im Laufe seiner Entwicklung wird Nietzsches Griechenbild immer stärker von der Bedeutung der *Mysterien* in der griechischen Kultur geprägt. Zwar spielt der von Schelling hervorgehobene orphische Dionysos (Zagreus) auch in dieser Tradition eine Rolle, aber Nietzsches Beschäftigung mit der Mysterienreligion gewinnt für ihn eine eigene Dimension.²⁷⁶ Wie man später genauer sehen wird, mündet Nietzsches eigene Konzeption des Dionysischen in seiner späten Philosophie konsequent in den Gedanken von der ewigen Wiederkehr, den er selbst als *mystisch* bezeichnet, obgleich er auch glaubte, ihn durch ein naturwissenschaftliches Studium beweisen zu können. Wie bei den Kosmikern fällt bei Nietzsche in dieser Phase der Gegensatz zwischen ‚apollinisch‘ und

²⁷⁰ Beim späten Nietzsche treten Dionysos und Christus in einer letzten krisenhaften Zuspitzung seiner Philosophie aber in ein eigentümliches Konkurrenzverhältnis.

²⁷¹ Nietzsche unterscheidet scharf zwischen dem Dionysischen und dem Romantischen. Siehe: Walter Kaufmann: Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, S. 16, und dazu: KS 3 FW S. 619ff: hier wird der Schopenhauersche Pessimismus und die Wagnersche Musik mit der Romantik identifiziert; und WM (in der Krönerausgabe, Stuttgart 1964. S. 567-571): hier geht es vor allem um den Gegensatz von klassisch und romantisch.

²⁷² „– Was Goethe über Wagner gedacht haben würde? – Goethe hat sich einmal die Frage vorgelegt, was die Gefahr sei, die über allen Romantikern schwebte: das Romantiker-Verhängnis. Seine Antwort ist: ‚am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken‘. Kürzer: P a r s i f a l –.“ [gesp. von Nietzsche]. KS WA 6 S. 19.

²⁷³ Siehe: Peter Sloterdijk: Der Denker auf der Bühne – Nietzsches Materialismus. Ffm.: Suhrkamp 1986.

²⁷⁴ Frank, Exil, S. 53ff. – Nach Franks Herleitung wird für Nietzsches Adaption wie für Schelling die orphische Tradition bestimmend, in der drei Dionyse unterschieden wurden, wovon der erste, Zagreus, der von den Titanen zerrissene und dann wieder auferstandene ist. Es ist in der Tat diese Version, die Nietzsche schon in der GT favorisiert und die er in seiner polemischen Gegenüberstellung von Christus und Dionysos im Nachlaß der 80er Jahre nochmals evoziert. Der zerrissene Dionysos und der gekreuzigte Christus lassen sich für ihn in ihrem Leiden vergleichen.

²⁷⁵ Nietzsche konnte sich als Gräzist auf die Primärquellen stützen und war nicht auf Vermittlung durch andere Autoren angewiesen.

²⁷⁶ In Hinblick darauf spricht Colli von der Neuorientierung in Nietzsches Philosophie im Frühjahr 1885 unter dem Titel „Philosophie des Dionysos“, um dann Nietzsche selbst zu zitieren: „Es ist kein Zweifel, daß die Griechen die letzten Geheimnisse ‚vom Schicksale der Seele‘ ... sich aus ihren dionysischen Erfahrungen zu deuten suchten: hier ist für alles Griechische die große Tiefe, das große Schweigen, -- man kennt die Griechen nicht, solange hier der verborgene unterirdische Zugang noch verschüttet liegt.“ KS 11 (Fragmente) S. 681f. Daran schließt Colli die Schlußfolgerung an: „Es ist also die Mysterienerfahrung der Griechen, die in den Mittelpunkt dieses Rätsels gesetzt wird. Der ‚unterirdische Zugang‘ führt zu einer mystischen Sicht. Im Übrigen hatte Nietzsche bereits früher behauptet, der Mysterienglauben in Griechenland habe in der Intuition der ewigen Wiederkunft bestanden.“ KS 11 S. (Nachwort Colli) S. 722.

‚dionysisch‘ vollständig weg und wird durch das ‚Dionysische‘ ersetzt, es hat aber beim späten Nietzsche eine andere Bedeutung als bei den Kosmikern.²⁷⁷

2.2 „Neu-Alterthum“²⁷⁸ -- Nietzsches frühe Antike-Rezeption

In Nietzsches Verhältnis zu den Griechen muß man die verschiedenen Phasen seines Werkes berücksichtigen.²⁷⁹ In der GT hat er das antike Griechenland als Vorbild eines zukünftigen Deutschlands vor Augen, in dem Kunst, Religion und Politik – unter der Ägide Bayreuths – *wieder* zu einer Einheit verschmelzen sollen. Der Einfluß Wagners auf diese Konzeption ist groß.²⁸⁰ Hier sind vor allem Nietzsches Fragmente aus dem Nachlaß²⁸¹ aus dieser Zeit heranzuziehen, weil sie die Funktion des Griechenlandbildes für ein künftiges Deutschland erhellen. Georges Vision eines künftigen ‚griechischen‘ Deutschlands fußt auf der des jungen Nietzsches, nur spielt bei Nietzsche die homoerotische Komponente eine andere Rolle. Nietzsches späteres, auch kritisches, Griechenland-Bild hat George ausgeblendet.²⁸²

²⁷⁷ So kann beim späten Nietzsche das ‚Dionysische‘ mit dem ‚Klassischen‘ eins werden: „... Die extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen (strenger: die Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls) spiegelt sich gern in der Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Acte. Der klassische Stil stellt wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Concentration dar ...“ (KS Fragmente 14, S. 426). -- Siehe dazu auch: Eugen Fink: Nietzsche Philosophie. Dritte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1973. S. 173.

²⁷⁸ KS Bd. 7. (Nachgelassene Fragmente, hier aus dem Jahr 1878); S. 509; etwas früher im Text wird das Konzept bereits erklärt: „Die antike Weltbetrachtung wieder gewinnen! Wirklich die Moira über allem, die Göt-

ter Repräsentanten wirklicher Mächte. Antik werden!“ (Ebda). In den Fragmenten findet man immer wieder Stellen, die dem ‚Altertum‘ den Vorzug vor der Gegenwart geben, z.B.: „Mein Ziel ist: volle Feindschaft zwischen unserer jetzigen ‚Cultur‘ und dem Alterthum erzeugen. Wer der ersten dienen will, muß das letztere hassen.“ Vor allem aber bedauert Nietzsche wieder, daß die Antike-Rezeption der deutschen Klassik den ‚heidnischen Sinn‘ der Antike nicht stärker belebt habe. Die Philologen kritisierend, die leichtfertig die Gegenwart mit der Antike vergleichen, heißt es: „Ihr [scil. der Philologen] Verzicht-leisten auf den heidnischen Sinn, den gerade Goethe als den alterthümlichen bei Winckelmann entdeckt hatte.“ (KS 8 Fragmente, S. 53)

²⁷⁹ Abschließende Bewertung in ‚Götzendämmerung‘, KS 6 GD S. 154 ff. „Was ich den Alten verdanke.“

²⁸⁰ Frank, Exil, S. 73ff.

²⁸¹ Es handelt sich um die Notizen zu zwei nicht geschriebenen ‚Unzeitgemäßen‘: „Wir Philologen“ (KS 8 S. 11-96) und „Philosophie im tragischen Zeitalter“ (KS 8 S. 97-127). -- Diese beiden ‚Unzeitgemäßen‘ bleiben unvollendet, obwohl Nietzsche mit größtem Einsatz daran gearbeitet hat (siehe Nachwort Montinari KS 1 S. 909 f.) -- Als Material zu Nietzsches damaligem Antike-Bild sind diese Fragmente *unentbehrlich*.

²⁸² Siehe: Raschel, Nietzsche, S. 79, und S. 84: „Wenn Stefan George sich auf das nietzschesche Antike-Bild in der ‚Geburt der Tragödie‘ beruft, so ist daran typisch, daß er nicht nur den ganzen eigentlichen Nietzsche außer acht lassen muß, sondern allein der Umstand, daß er von neuem das entscheidende spätere Vorwort unterschlagen muß, in welchem u. a. zu finden ist: ‚Aber es gibt etwas viel Schlimmeres an dem Buche. ... daß ich mir nämlich überhaupt das grandiose griechische Problem, wie es mir aufgegangen war, durch Einmischung der modernsten Dinge verdarb! Daß ich ... vom deutschen Wesen zu fabeln begann, wie als ob es eben im Begriff sei, sich selbst zu entdecken und wiederzufinden‘.“ -- Man kann Frank Weber zustimmen, wenn er betont, daß der späte George eine Legitimation durch Nietzsche nicht mehr nötig zu haben glaubte. Siehe: Frank Weber: Die Bedeutung Nietzsches für Stefan George und seinen Kreis. Ffm.: Lang 1989, S. 88ff: „‚Fünfte Phase‘ [scil. von Georges Nietzsche-Rezeption]: ‚Nietzsche‘ als Gescheiterter“. Webers zum Teil berechtigte Kritik an Raschels Buch zum Nietzsche-Bild im George-Kreis berührt unsere Ausführungen nicht.

2.2.1 Geschichtsphilosophischer Ort der griechischen Tragödie und des Gesamtkunstwerkes

Die idealistische deutsche Philosophie und die moderne Wissenschaft als solche²⁸³ sind nach Auffassung des jungen Nietzsche zu bloßer Erkenntniskritik verkommen und führten in den Nihilismus. Nietzsche gebraucht für diesen Vorgang das Bild von der „Schraube ohne Ende.“²⁸⁴ Das Problem der Wissenschaft könne nicht auf dem Boden der Wissenschaft gelöst werden, das heißt, die Vernunft kann sich nicht selbst begründen. Um wieder Unmittelbarkeit herzustellen, müsse an Stelle von christlicher Religion und deutscher Philosophie eine „Religion des Lebens“,²⁸⁵ wie es die griechische gewesen sei, treten.

Der frühe Nietzsche glaubt an eine Wiederkehr der griechischen Kultur in der deutschen, als Analogie: so wie jene von der Einheit aus Kunst, Politik und Religion bestimmt war, so sollte auch eine von Wagners Gesamtkunstwerk geführte deutsche Kultur wieder diese Totalität erreichen. Vorbote dieser Entwicklung sei die deutsche dionysische Musik (z.B. Beethovens), ihr Ziel das tragische Gesamtkunstwerk Richard Wagners (Re-Mythisierung)²⁸⁶ als Voraussetzung eines neuen tragischen Zeitalters. An Stelle der griechischen Tragödie sollte in dieser modernen Wiederholung Richard Wagners Gesamtkunstwerk stehen. Nietzsche ist sich dabei bewußt, daß die Entwicklung in Deutschland umgekehrt verlaufen muß wie damals in Griechenland. Hatte dort der optimistisch-aufklärerische Sokrates das tragische Fest zerstört, müßte in Nietzsches Gegenwart eine Entwicklung von einem aufgeklärten Zustand (der Wissenschaft, dem ‚Sokratismus‘) zu einem von „Mythen umstellten Horizont“²⁸⁷ stattfinden.

Wie eine Remythisierung vollzogen werden könnte, ist auch für die Kosmiker um die Jahrhundertwende ein zentrales Problem, für Klages ein philosophisches: kann

²⁸³ Beim ‚mittleren‘ Nietzsche gibt es eine positive Einschätzung der modernen Wissenschaft, die seinem früheren Leitbild Richard Wagner nicht gefallen konnte: „Der auffallendste Gegensatz zwischen den in MA und den vorhergehenden Werken vertretenen Anschauungen betrifft die Stellung von Wissenschaft und Kunst. Der Primat, der in der Periode der GT und der UB der Kunst zugestanden wurde, wird jetzt mit klaren Worten auf die Wissenschaft übertragen“. KS 2 S. 707f. (Nachwort Colli) -- Die Übersendung eines Exemplars von MA an Richard Wagner führte konsequenterweise zum endgültigen Bruch mit Richard Wagner. Ebda. S. 708. – Zur Betonung von Nietzsches aufklärerischer Phase siehe die Besprechung: Georg Dörr: C. Gentili: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Ital. von L. Schröder. Basel: Schwabe 2010. 334 S. Beiträge zu Friedrich Nietzsche; 13. — In: Germanistik – Internationales Referatorgan mit bibliographischen Hinweisen. Bd. 52. Heft 1/2. 2011.

²⁸⁴ KS 7 (Fragmente) S. 62. -- Was Nietzsche meint, sagt noch deutlicher das nächste Fragment: „Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung.“ (Ebda.)

²⁸⁵ KS 1 DW S. 559. Bezeichnenderweise wird diese „Religion des Lebens“ am Beispiel der griechischen Götter exemplifiziert: „Aus ihnen [scil. den griechischen Göttern] spricht eine Religion des Lebens, nicht der Pflicht oder der Askese oder der Geistigkeit. Alle diese Gestalten atmen den Triumph des Daseins, ein üppiges Lebensgefühl begleitet ihren Cultus.“ Bei diesem Zitat tritt dem Leser das Gegenbild der ‚Religion des Lebens‘, der Protestantismus Naumburgscher Prägung deutlich vor Augen. Mit der ‚Religion des Lebens‘ verbindet sich für Nietzsche wie von selbst seine Vorstellung von Heidentum.

²⁸⁶ Zu dieser Geschichtsphilosophie in der GT schreibt Sloterdijk, Nietzsche, S 44f. „Nietzsches Geschichtskonstruktion besitzt die primitive Kraft des Mythos. Was kreist, ist jener heroische Pessimismus, der wie ein Lebewesen geboren wird und stirbt, einer Wiedergeburt gewiß. Somit beobachten wir einen archaischen Dreitakt: Geburt der Tragödie aus dem Geist der griechischen Musik; Tod der Tragödie an der optimistischen Verflachungsprogrammatik einer sogenannten Aufklärung; Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geist deutscher Musik – womit die von Wagner geprägte Gegenwart gemeint ist.“

²⁸⁷ „Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.“ KS 1 GT S. 145.

man mit den Mitteln des Geistes gegen den Geist kämpfen? Wie man später sehen wird, ist das die Hauptaufgabe der Klages'schen Philosophie („Der Geist als Widersacher der Seele“). Nietzsche formuliert auch hier ein Problem der Intelligenz des 20. Jahrhunderts: Kann man zur Unmittelbarkeit der Antike (durch den hypertroph gewordenen Geist der Moderne hindurch) zurückkehren?²⁸⁸

2.2.2 Nietzsche und das Antike-Bild der deutschen Klassik

Nietzsche versucht in einer geplanten und nicht ausgeführten unzeitgemäßen Betrachtung sein eigenes Verhältnis zur Antike-Rezeption seit Winckelmann zu definieren:

„Das ‚Hellenische‘ seit Winckelmann: stärkste Verflachung. Dann der christlich-germanische Dünkel, ganz darüber hinaus zu sein. Zeitalter Heraklits Empedokles usw. war unbekannt. Man hatte das Bild des römisch-universellen Hellenismus, den Alexandrinismus. Schönheit und Flachheit im Bunde, ja nothwendig! Skandalöse Theorie! Judaea!“²⁸⁹

Dieses Zitat belegt durch sein letztes Wort ‚Judaea‘, daß Nietzsche offensichtlich unterstellt, durch jüdischen Einfluß habe sich eine ‚skandalöse Theorie‘ durchgesetzt, nämlich die, die Antike sei gleichzusetzen mit dem späten, durch sammelndes Gelehrtentum gekennzeichneten, müden Alexandrinismus²⁹⁰ und eben nicht mit dem von Nietzsche entdeckten ‚Zeitalter des Heraklit Empedokles usw.‘.

Wie später George verbindet auch der junge Nietzsche mit Winckelmann und Goethe ein Wiedererwachen des Heidentums, das man allerdings viel zu wenig ernst genommen habe:

„Klassische Bildung! Ja wenn es nur wenigstens soviel Heidentum wäre, wie viel Goethe an Winckelmann fand und verherrlichte – es war gar nicht zu viel. Aber nun das ganze unwahre Christenthum unserer Zeiten mit dazu, oder mitten darunter – das ist mir zu viel oder ich muß mir helfen, indem ich meinen Ekel einmal darüber auslasse.“ (KS 8 Fragmente, S. 75).

Nietzsche hat schon in den Vorarbeiten zur GT das Antike-Bild der deutschen Klassik modifiziert.²⁹¹ Hatten in deren Antikerezeption die bildenden Künste, v.a. die Plastik (Winckelmann) die dominante Rolle gespielt, so tritt bei Nietzsche die Musik²⁹² an die erste Stelle. Seine latente Polemik richtet sich gegen die Vereinzelung der Künste (G.E. Lessing: Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie).

²⁸⁸ Auch in der Philosophie Adornos spielt die Sehnsucht nach einer zweiten Unmittelbarkeit, einer Versöhnung mit dem Nicht-Identischen, eine wichtige Rolle.

²⁸⁹ KS 7 (Fragmente) S. 81.

²⁹⁰ In seinem Brief an Nietzsche zur GT reiht sich Nietzsches Lehrer Ritschl ironisch in die Tradition des Alexandrinismus ein (siehe: III, 2.3.); denn in der GT, auf die sich Ritschl bezieht, wird der ‚Alexandrinismus‘ von Nietzsche attackiert.

²⁹¹ Siehe dazu: Yoshihiko Maikuma: Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt. Gakushuin-Univ.: Tokyo 1984. S. 101.

²⁹² KS 7 (Fragmente) S. 285: „Das Wissen und die Musik läßt uns eine deutsche Wiedergeburt der hellenischen Welt ahnen: – der wir uns widmen wollen.“ Auffällig an diesem Zitat ist, daß Nietzsche glaubt, er könne aktiv an einer Wiedergeburt der hellenischen Welt in Deutschland, an einem deutschen Griechenland oder griechischem Deutschland, mitwirken: „... der wir uns widmen wollen.“ Noch deutlicher wird Nietzsches Absicht im folgenden Fragment ausgesprochen: „Die Wiedergeburt Griechenlands aus der Erneuerung des deutschen Geistes. Geburt der Tragödie.“ KS 7 (Fragmente) S. 408.

Sein antikes Paradigma ist die griechische Tragödie als *Gesamtkunstwerk*, in dem die verschiedenen Künste durch den dionysischen Chor verbunden werden. Mit der Wiedergeburt der Tragödie in Richard Wagners Festspielen soll nicht nur die Vereinzelung der Künste, sondern auch die des modernen Menschen im tragischen Fest aufgehoben werden. Damit würde auch das bei Winckelmann und Goethe nur rudimentär vorhandene Heidentum als Ganzes wiederkehren, und zwar, so jedenfalls noch in der ‚Geburt der Tragödie‘, in der Synthese des Dionysischen mit dem Apollinischen.

2.2.3 Philologiekritik und Archaik bei Nietzsche

Schon in seinen frühen bildungskritischen Arbeiten steht Nietzsche dem Klassischen Gymnasium distanziert gegenüber. Er kann sich nicht vorstellen, daß dieses etwas zum Wiedererwachen des griechischen Geistes in Deutschland beitragen könnte. Bereits damals sieht er in Deutschland den Techniker oder Ingenieur als neuen Typus am Horizont der Zukunft heraufkommen und möchte deshalb die Beschäftigung mit den Griechen einer kleinen Elite reservieren, die sich wirklich mit den Texten auseinandersetzen kann und nicht ein Zerrbild klassischer Bildung liefert. Später bedauert Nietzsche, seine Jugend mit Philologie vertan zu haben und möchte sich naturwissenschaftliche Kenntnisse aneignen, auch um seine philosophischen Theorien damit zu untermauern.²⁹³ Hierher gehört eine Stelle aus dem Brief an den Freund Erwin Rohde vom 16. Januar 1869. Nietzsche hatte gerade die Nachricht erhalten, daß er als Professor nach Basel berufen würde:

„Wir sind doch recht die Narren des Schicksals: noch vorige Woche wollte ich Dir einmal schreiben und vorschlagen, gemeinsam Chemie zu studieren und die Philologie dorthin zu werfen, wohin sie gehört, zum Urväter-hausrath. Jetzt lockt der Teufel ‚Schicksal‘ mit einer philologischen Professur.“²⁹⁴

Indem Nietzsche das ihm in diesem Augenblick doch gewogene Schicksal als ‚Teufel‘ bezeichnet, scheint er das Scheitern seiner akademischen Karriere schon voraus zu ahnen.

Bei der eigenen Beschäftigung des jungen Nietzsche mit der Antike macht sich eine Tendenz bemerkbar, die sich in der Kultur der Jahrhundertwende noch verstärken wird und die in der Einleitung als ‚regressus ad originem‘ beschrieben wurde: „Ihn [scil. Nietzsche] interessiert Griechenland und nicht Rom, genauer gesagt: das vor-

²⁹³ Siehe: Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Kindheit – Jugend – Die Basler Jahre. Erster Band. 2., rev. Aufl., München/Wien: Hanser 1993 = Janz I S. 319: „Nietzsche verriet darum eine durch-aus feine Witterung, als er sich 1868 entschlossen hatte – zusammen mit Freund Rohde – nun noch Naturwissenschaften zu studieren. Es ist vielleicht die Tragödie seines Lebens, daß er durch die Lockung der philologischen Professur an der Durchführung dieses Vorhabens verhindert wurde und dann auch später, sooft er wieder auf diesen Gedanken zurückgriff, nie mehr die Zeit und die Kraft zu diesem Studium fand und darum in seinen naturwissenschaftlichen Ansichten nie über einen bedauerlichen Dilettantismus hinaus-kam“. Siehe dazu auch Raschel, Nietzsche, S. 89: „Nietzsches naturwissenschaftliche Lektüre muß sehr umfangreich gewesen sein, wenn man allein seine nachgelassene Bibliothek und die Entlehnungen aus der Basler Universitätsbibliothek berücksichtigt.“

²⁹⁴ In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München; Berlin/New York: Deutscher Taschenbuchverlag/De Gruyter 1986 = KSB. Hier Bd. 2. S. 359 f. – In einem Brief an Paul Deussen hatte Nietzsche schon im Oktober 1868 geschrieben: „Soll ich mythologisch reden, so betrachte ich die Philologie als Missgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder einem Cretin.“ KSB Bd. 2. S. 329.

hellenische Griechenland.²⁹⁵ Denn, so muß man hinzufügen, dieses repräsentierte für ihn nicht nur Archaik und Ganzheit – also die Nicht-Ausdifferenziertheit einer Kultur -, sondern auch Spontaneität und Grausamkeit.²⁹⁶ Gerade Nietzsches Vision eines archaischen und grausamen vorsokratischen Zeitalters hat zu seiner Überwindung Schopenhauers und damit zu seiner eigenen Konzeption des Dionysischen beigetragen.²⁹⁷

2.2.4 Die Masken des Dionysos: dionysisch – weiblich – sozialistisch?

Bevor an Sloterdijks Begriff der Algodizee Nietzsches religiöse Auffassung des Dionysischen als Rechtfertigung der Welt trotz des Leidens an ihr erläutert wird, soll Sloterdijks unkonventionelle Zuordnung des Dionysischen zum Weiblichen (und ‚Sozialistischen‘) und des Apollinischen zum Männlichen kritisch hinterfragt werden. Das ist für den Kontext insofern bedeutsam, als auch Bachofen das Dionysische, wenn auch nicht mit dem Sozialismus, so doch mit der Demokratie verbindet.²⁹⁸ In der Nietzsche-Lektüre der Kosmiker und Georges wird ebenfalls, wie schon bekannt, das Dionysische mit dem Weiblichen, das Apollinische mit dem Männlichen gleichgesetzt. In den philosophischen Diskurs übertragen zeigt sich das Gegensatzpaar als (männliche) Vernunft und (weibliches) Gefühl (oder als Natur), eine Gegenüberstellung, die in der Philosophie Ludwig Klages’ und, nicht zufällig, auch – wie man sehen wird -- in der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer/Adorno von großer Bedeutung ist. Sloterdijk zitiert in diesem Zusammenhang eine Stelle aus der GT, in der der orientalisch-weibliche Ursprung des Dionysischen anklingt:

„Ich vermag nämlich den dorischen Staat und die dorische Kultur mir nur als ein fortgesetztes Kriegslager des Apollinischen zu erklären: nur in einem unausgesetzten Widerstreben gegen das titanisch-barbarische Wesen des Dionysischen ...“²⁹⁹

²⁹⁵ KS I (Nachwort Montinari) S. 910 f.

²⁹⁶ Die Griechen, so Montinari weiter, seien nach Nietzsche ‚inhuman‘ gewesen; „... ‚sie hatten kein schlechtes Gewissen [...], eine Art von Kindernaivität begleitet sie ...‘. [KS 8 S. 27]. ‚Aber auf diese Weise wird man erkennen müssen, ... wie die größten Erzeugnisse des Geistes einen schrecklichen Hintergrund haben‘ [KS 8 S. 19]. Und hier wird es möglich, eine Entwicklung in dem Begriff des Dionysischen zu erkennen, der sich, von der Schopenhauerschen Negativität, in der er in der GT verstanden wurde, bereits jener positiven Interpretation zuwendet, die für das spätere Denken Nietzsches bezeichnend werden soll.“ KS I (Nachwort Montinari) S. 910f.

²⁹⁷ Zu Nietzsches Überwindung Schopenhauers: In der GT wird Dionysos mit dem Ureinen, dem Schmerz, dem ‚Willen zum Leben‘ (Schopenhauer) identifiziert. Die griechische Tragödie, als Einheit von Apollo und Dionysos, ist für Nietzsche Ausdruck der Lebensbejahung nicht trotz, sondern wegen des Leidens. Siehe dazu: Georges Goedert: Nietzsche und Schopenhauer. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung Bd. 7. 1978. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a.: Berlin/New York: Walter de Gruyter. S. 1-26.

²⁹⁸ Siehe dazu: Bachofenkapitel, III, 1.6. -- Dionysisches Frauenleben. Nach der strengen demetrischen Phase des Mutterrechtes kehren die „ursprünglichen Zustände“ der Dionysos-Religion (MR I S. 47) zurück. Das hat auch politische Folgen: „An der Stelle reicher Gliederung macht sich das Gesetz der Demokratie, der ununterschiedenen Masse, und jene Freiheit und Gleichheit geltend, welche das natürliche Leben vor dem zivil geordneten auszeichnet und das der leiblich-stofflichen Seite der menschlichen Natur angehört.“ (Ebda. S. 46f.).

²⁹⁹ KS I GT S. 41.

Das Adjektiv ‚titanisch‘ verweist auf den matriarchalen Bereich, denn die Titanen (die den Dionysos Zagreus zerreißen) sind Söhne der Erdmutter, wie das Adjektiv ‚barbarisch‘ auf den nicht griechischen Ursprung des Dionysos, der im antiken Griechenland als fremder (und später) Gott, als der letzte der Olympier, gesehen wurde. Für Sloterdijk ist dies die einzige Stelle in der GT, in der das Dionysische in seiner vorgriechischen, barbarischen Wildheit beschrieben wird. Dessen ausführliche Darstellung in diesem Umfeld³⁰⁰ erinnert den kynischen Philosophen an einen „dionysischen Sozialismus.“³⁰¹ Hier knüpft Sloterdijk an eine linke Rezeption Nietzsches an, die in Nietzsches Beschreibung orgiastischer Volksfeste eine Vorwegnahme sozialer Revolten sieht.³⁰² Der wilde Ansturm aus dem Osten an der von Sloterdijk hervorgehobenen Stelle wird durch den in diesem Fall ‚dorischen‘ – das spielt, wie Kriegslager, auf Sparta an – Apollo aufgehalten. Sloterdijk fährt nun fort:

„Der dorische Dammbau ist dafür verantwortlich, wenn jener ‚scheußliche Hexentrank aus Wollust und Grausamkeit ... hier ohne Kraft‘ blieb. Die dionysisch-weiblichen Überflutungsversuche prallen ab an der ‚majestätisch-ablehnenden Haltung des Apollo‘.“³⁰³

Warum hier Sloterdijk das Dionysische mit ‚weiblichen Überflutungsversuchen‘ – was immer man sich darunter vorstellen mag – gleichsetzt, ist nicht unmittelbar einsichtig, hat aber in unserem Kontext eine Berechtigung, da sich in den Vorarbeiten zur Geburt der Tragödie Stellen finden lassen, die das Dionysische mit dem Weiblichen und dem Orientalischen in Verbindung bringen.³⁰⁴ Andererseits ordnet Sloterdijk Apollo eindeutig dem Männlichen zu, und zwar in einer Terminologie, die an Stefan Georges Deutung dieses Gottes erinnert: „Apollo kann, nachdem er den Blick in den dionysischen Abgrund unter den Formen geworfen hat, nicht länger an seine substantielle Rationalität und an seine maskuline Selbstherrschaft [!] glauben.“³⁰⁵ Auch damit überschreitet Sloterdijk die vom Text vorgegebenen Informationen und führt die hier zu untersuchenden Mythologeme auf eine wohlbekannte Weise weiter. Als besondere Nuance kommt bei Sloterdijk hinzu, daß das Weiblich-Dionysische,

³⁰⁰ KS I GT S. 29-30.

³⁰¹ Sloterdijk, Nietzsche, S. 61; dort weitere Kommentierung dieses Textstücks (KS I GT S. 29-30): „Programmschrift eines ästhetischen Sozialismus“, „Magna Charta einer kosmischen fraternité.“

³⁰² Ein Buch, das Dionysos und die moderne soziale Problematik zusammenbringt, stammt von: Michel Maffesoli. Der Schatten des Dionysos – Zu einer Soziologie des Orgasmus. Ffm.: Syndikat 1986. -- Als weiteres Beispiel für eine linke Nietzsche-Rezeption siehe: Ferruccio Masini: Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche. Bologna: Il mulino 1978. – Zu einer linken Kritik der aus Frankreich kommenden ‚linken‘ Nietzsche-Rezeption bei Deleuze und Foucault siehe: Jan Rehmann: Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault – Eine Dekonstruktion. Hamburg: Argument Verlag 2004.

³⁰³ Sloterdijk, Nietzsche, S. 63.

³⁰⁴ In der 1870 entstandenen DW wird der Gegensatz Orient-Okzident in Hinblick auf Dionysos und Apollo von Nietzsche so dargestellt: „Die üppige Natur feiert ihre Saturnalien und ihre Totdenfeier zugleich. Die Affekte ihrer Priester sind auf das wundersamste gemischt, Schmerzen erwecken Lust, der Jubel entreißt der Brust qualvolle Töne. Der Gott (Lysios)[ein Beiname des Dionysos = Löser, Befreier, G.D.] hat alles von sich erlöst, alles verwandelt. Der Gesang und die Mimik derartig erregter Massen, in denen die Natur Stimme und Bewegung bekam, war für die homerisch-griechische Welt etwas ganz Neues und Unerhörtes; es war ihr etwas Orientalisches, das sie mit ihrer ungeheuren rhythmischen und bildnerischen Kraft erst bezwingen mußte und auch, wie gleichzeitig den ägyptischen Tempelstil, bezwungen hat. Es war das apollinische Volk, das den übermächtigen Instinkt in die Fesseln der Schönheit schlug: es hat die gefährlichsten Elemente der Natur, ihre wildesten Bestien, ins Joch gespannt.“ (KS I DW S. 558)

³⁰⁵ Sloterdijk, Nietzsche, S. 67.

wie gesagt, gewissermaßen eine antike Vorform moderner sozialistischer Bewegungen darstelle.³⁰⁶

Die mit Dionysos verbundene Schmerzphilosophie Nietzsches führt zu einem anderen, von Sloterdijk weniger beachteten, aber ebenso wichtigen Thema von Nietzsches Philosophie, dem Heidentum oder besser dem *neu* zu belebenden Heidentum. Dieses ist aber mit der Schmerzphilosophie untrennbar verbunden. Denn nur die Akzeptanz des Leidens im Zeichen des Dionysos gewährleistet nach Nietzsche das pagane große ‚Ja zum Leben‘.

2.3 Nietzsche als Religionsstifter: Dionysos und die Algodizee

Motto: „(– Heiden sind Alle, die Ja zum Leben sagen, denen ‚Gott‘ das Wort für das große Ja zu allen Dingen ist) ...“³⁰⁷

In Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ gibt es appellative Stellen, die eine Rückkehr des Dionysos ankünden und die von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in seiner Polemik ‚Zukunftsphilologie‘³⁰⁸ mit Genuß aufgespießt wurden. Diese Polemik Wilamowitz-Moellendorffs stigmatisierte Nietzsche im Kreis der Fachkollegen als Verkünder des Dionysos.

Die GT ist von Nietzsche als Kultbuch angelegt, das, zum Teil in religiöser Sprache, Kultwerbung für den wiederzubelebenden Gott betreibt. Aus religionsgeschichtlicher Sicht handelt es sich um den Versuch, eine Göttergestalt einer alten Religion, nämlich Dionysos, zu ‚revitalisieren‘:

„Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysi-

³⁰⁶ Siehe: Sloterdijk, Nietzsche, S. 61: „Ginge es im Text [scil. KS 1 GT S. 29-30] so weiter, wie es beginnt, so gälte die GT heute als das sozialistische Manifest, das keinen Vergleich mit dem Kommunistischen zu scheuen hätte.“ – Diese Auffassung hat insofern ein *fundamentum in re*, als der Kult des Dionysos in der Antike besonders bei Unterschichten Anklang fand. Siehe dazu z. B.: Marion Giebel: Das Geheimnis der Mysterien – Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. München: dtv 1993. S. 75. – Der von Giebel im Zusammenhang dieser populären Feste erwähnte Dionysos Sabazios wird in der Antike schon verhältnismäßig früh mit Jahwe gleichgesetzt. Siehe Frank, kommender Gott, S. 299f.: „Als dieser höchste Gott ... ist Jahwe schon 139 v. Chr. mit dem phrygischen Sabos oder Sabazios und, da dieser zum Dionysos-Kreis gehörte, mit dem Dionysos selbst identifiziert worden ...“ – In Hinblick auf das im Folgenden immer wieder zu diskutierende Verhältnis von Heidentum und Judentum ist es ein religionsgeschichtlich interessantes Detail, daß Tacitus diese Verwandtschaft von ‚Liber‘ (lat. für Dionysos) und Jahwe ausdrücklich bestreitet. Siehe: Tac. Hist. (5,5,5): „Weil aber ihre Priester [scil. die der Juden beim Laubhüttenfest] Musik mit Flötenspiel und Pauken machten, sich mit Efeu bekränzten, und weil man im Tempel einen goldenen Rebstock fand, glaubten einige, es werde Vater Liber verehrt, der Bezwinger des Orients, obwohl die Kultsatzen keineswegs übereinstimmen; denn Liber stiftet festliche und fröhliche Bräuche, die Sitte der Juden ist widerwärtig und schäbig.“ (Deutsche Übersetzung von Helmuth Vrteska). Siehe dazu: René S. Bloch: Antike Vorstellungen vom Judentum – Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002. S. 148f.

³⁰⁷ KS 6 AC S. 239.

³⁰⁸ Karlfried Gründer (zsgest. u. eingl.): Der Streit um Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ – die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff. Hildesheim: Olms 1969. – Nietzsche als Altphilologe spricht nicht von ‚appellativen‘, sondern von „exhortativen Tönen“ (KS 1, S. 132) dieses Aufrufs.

schen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes.“³⁰⁹

Als bekanntestes Beispiel für die Kritik der Altphilologen – auch Nietzsches Lehrer und Förderer Friedrich Wilhelm Ritschl distanzierte sich vorsichtig (aber doch deutlich)³¹⁰ – sei hier Wilamowitz-Moellendorffs polemische Aufforderung aus dem Pamphlet ‚Zukunftsphilologie‘ zitiert:

„... eins aber fordere ich: halte hr. N. wort, ergreife er den thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom kathedr, auf welchem er wissenschaft lehren soll, sammle er tiger und panther zu seinen knien, aber nicht Deutschlands philologische jugend, die in der askese selbstverläugnender arbeit lernen soll, überall die wahrheit zu suchen ...“³¹¹

Daß Nietzsche in der ‚Geburt der Tragödie‘ auch als Religionsstifter auftrat, ist unbestritten.³¹² Wichtiger aber als die Tatsache, daß sich Nietzsche in der GT als Religionsstifter gerierte, ist hier jedoch die Frage, weshalb er Dionysos als Chiffre seiner neuen Religion gewählt hat. Wenn man Nietzsches Antichristentum, anders als heute üblich, da sich immer noch Theologen³¹³ gerne mit Nietzsche befassen, ernst nimmt, muß man sich fragen, weshalb Nietzsche als Gegenpol zu Christus, der nach dem christlichen Glauben durch seinen Tod am Kreuz das Leiden an der Welt recht-

³⁰⁹ KS I GT S. 132.

³¹⁰ Wissenschaftsgeschichtlich aufschlussreich ist, wie Ritschl auf Nietzsches Nachfrage auf die Zusage der GT sich ironisch und doch zartfühlend gegenüber seinem früheren Meisterschüler äußert: „Wenn ich nun aber ... zu einer eingehenden Besprechung ... mich auch jetzt noch außer Stande fühle und wohl auch weiterhin außer Stande fühlen werde, so müssen Sie bedenken, daß ich zu alt bin, um mich noch nach ganz neuen Lebens- und Geisteswegen umzuschauen. Meiner ganzen Natur nach gehöre ich, was die Hauptsache ist, der historischen Richtung und historischen Betrachtung der menschlichen Dinge so entschieden an, daß mir nie die Erlösung der Welt in einem oder dem andern philosophischen System gefunden zu sein schien so wenig wie eine Religion für die verschiedenen Völkerindividualitäten ausreicht, ausgereicht hat und je ausreichen wird. – Sie können dem ‚Alexandrin‘ und Gelehrten unmöglich zumuten, daß er die Erkenntnis verurteile. Gegenüber Ihrer >Fülle der Gesichte< würde es wenig am Platze sein, wenn ich eine alexandrinische Frage an Sie richten wollte über historisch-bibliothekarische Laertiana oder über des Alcidas Mouseion und dergleichen frivola: daher unterlasse ich es. Vielleicht kommen Sie doch noch einmal von selbst darauf zurück, wenn auch etwa nur zur Abwechslung und Ausspannung.“ (nach Janz I S. 471f.) – Im Grunde unterscheidet sich Ritschls Kritik nicht von der Wilamowitzs, sie ist nur anders ‚verpackt‘. An Ritschls Kritik an der GT wird von neuem der Unterschied zwischen ‚Erlösungswissen‘, hier in Form der Verkündung eines ‚neuen‘ Gottes und ‚Bildungswissen‘, in Form der historisch-kritischen Wissenschaft deutlich. Der Gräzist Nietzsche verwandelt sich aus Ritschls Sicht vom *Wissenschaftler* in einen *Religionsstifter*.

³¹¹ Gründer, Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie“, S. 55. – Schon am Anfang des polemischen Verrisses ist zu lesen (S. 29): „herr Nietzsche tritt ja nicht als wissenschaftlicher forschler auf: auf dem wege der intuition erlangte weisheit wird teils im kanzelstil, teils in einem raisonnement dargeboten, welches dem journalisten ... nur zu verwandt ist. hr. Nietzsche verkündet als epopt seines gottes wunder, getane und zukünftige: den gläubigen ‚freunden‘ ohne zweifel höchst erbaulich.“ Im zweiten Teil des Zitates zeigt Wilamowitz ganz richtig, wie Nietzsche als Verkünder seines Gottes eine Kultgemeinde ansprechen will.

³¹² Siehe auch Sloterdijk, Nietzsche, S. 20f. „Frühzeitig haben Freunde und Zeitgenossen ... bemerkt, daß in der Psyche des großen Stilisten auch andere Kräfte am Werk waren – musikalische und prophetische Energien, cäsarische und religionsstifterische Anwendungen, psychagogische, reformatorische, erzieherische und kunstdemagogische Triebe.“

³¹³ Siehe z.B.: Eugen Biser: Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt: Wiss. Buchges. 2002.

fertigt, gerade Dionysos gewählt hat und nicht etwa Zeus.³¹⁴ Für Nietzsches Konzeption des Dionysos hat Sloterdijk den überzeugenden Begriff der Algodizee geprägt.³¹⁵ Dieser Begriff will sagen, daß durch Dionysos, anders als im christlichen Konkurrenzkonzept der Theodizee, das Leiden in und an der Welt nicht in einem Jenseits aufgehoben wird, sondern daß durch ihn vielmehr das Leiden intramundan gerechtfertigt wird. Ja, je größer das Leiden an der Welt ist, desto deutlicher fällt Nietzsches ‚Ja zum Leben‘ aus. Dabei wird die Einheit von Leben und Tod als Voraussetzung für das Ja zum Leben angesehen. Das läßt sich mit der antiken Dionysos-Überlieferung, in der von Heraklit Hades und Dionysos ineins gesetzt werden, in Übereinstimmung bringen (οὐτὸς δὲ Αἰδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν).³¹⁶

In der „Götzendämmerung“, aus Anlaß eines Rückblicks auf seine Beschäftigung mit den Griechen, wird diese Schmerzphilosophie von Nietzsche in den Zusammenhang mit den *dionysischen Mysterien* gestellt und es wird deutlich, daß es in Nietzsches Dionysos-Philosophie nicht „... um Etablierung ausschweifender Exzesse, wie sie eine Rückbeziehung auf ekstatische Formen des antiken Dionysos-Kultes vermuten lassen könnte ...“³¹⁷ geht, sondern um eine Rechtfertigung des Schmerzes:

„Denn erst in den dionysischen Mysterien, in der Psychologie des dionysischen Zustands spricht sich die *Grundtatsache* des hellenischen Instinktes aus – sein ‚Wille zum Leben‘. Was verbürgte sich der Grieche mit diesen Mysterien? Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangen-

³¹⁴ Zeus stand für Gerechtigkeit und Ordnung und ist in dieser Funktion dem christlichen, patriarchalischen Gott ziemlich nahe, wie auch Schuler betont. Nietzsche selbst versucht in den Fragmenten, Dionysos nicht nur mit Göttern anderer indogermanischer Religionen zu parallelisieren, sondern ihn auch an die erste Stelle in der Götterhierarchie zu setzen. „Der Mythos der *Germanen* [hervorg. von Nietzsche] ist dionysisch.“ KS 7 (Fragmente) S. 242. Und: „Dionysus e r s t e r [hervorg. von Nietzsche] Gott der Thraker, ihr Zeus, wie Wotan.“ KS 8 (Fragmente) S. 545. Diese Notiz Nietzsches zeigt, daß Nietzsche seine Dionysos-Figur mit anderen Göttern in Beziehung setzt; er möchte ihr im Grunde die Position des obersten Gottes zuschreiben, die Zeus bei den Griechen und Wotan bei den Germanen innehatte. Auf einer weiteren Stufe wird Dionysos zum philosophischen Konzept: „Die Individuation dann die Hoffnung auf Wiedergeburt. Alles wird dann Dionysos sein.“ KS 7 (Fragmente) S. 152. -- In diesem letzten Zitat spürt man die utopische Hoffnung auf eine künftige Erlösung.

³¹⁵ Sloterdijks Definition von Algodizee lautet: „Algodizee heißt sinngebende metaphysische Interpretation des Schmerzes. Sie tritt in der Moderne an die Stelle der Theodizee, als deren Umkehrung. In dieser hieß es: wie sind das Böse, Schmerz, Leiden und Unrecht mit Gottes Dasein zu vereinbaren? Jetzt lautet die Frage: Wenn es keinen Gott und keinen höheren Sinnzusammenhang gibt, wie halten wir dann den Schmerz überhaupt noch aus?“ Sloterdijk, Nietzsche, S. 159. -- Siehe dazu eine Stelle aus den Fragmenten Nietzsches: KS 12 (Fragmente) S. 47: „Wer das Leiden als Argument gegen das Leben fühlt, gilt mir als oberflächlich, mithin unsere Pessimisten; insgleichen, wer im Wohlbefinden ein Ziel sieht.“

³¹⁶ Heraklit: Fragmente. Hrsg. von Bruno Snell. München: Artemis 1986. S. 11. „Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem sie toben und feiern.“ -- Schon in den Vorarbeiten zur GT hatte Nietzsche sich notiert: „Dionysus ist Hades nach Heraklit.“ (KS 7 Fragmente, S. 82). -- Die Einheit von Leben und Tod ist auch eine Grundannahme der kosmischen Religion (Kosmiker-Kapitel: V, 8.4. und passim).

³¹⁷ Barbara Smitmans-Vajda: Dionysos Philosophos: Nietzsche, Narr und Künstler im Umfeld von Th. DeQuincey, Ch. Baudelaire, St. Zweig, S. Freud, R. M. Rilke, P. Modersohn-Becker, B. Waldenfels u.a.. Würzburg: Königshausen und Neumann 1997. S. 45. -- In einem späten Rückblick auf die GT, aus dem Konvolut des nicht mehr vollendeten ‚Willens zur Macht‘, sieht Nietzsche den Zusammenhang von Schmerz und Lust so: „Ebenso gilt die Lust als ursprünglicher als der Schmerz: der Schmerz erst als bedingt, als eine Folgeerscheinung des Willens zur Lust (des Willens zum Werden, Wachsen, Gestalten, d. h. zum Schaffen: im Schaffen ist aber das Zerstören eingerechnet). Es wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins konzipiert, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand.“ Siehe: Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Stuttgart: Kröner Verlag 1964. S. 575.

heit verheissen und geweiht; das triumphirende [sic] Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als das Gesamt-Fortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit. Den Griechen war daher das *geschlechtliche* Symbol das ehrwürdige Symbol an sich, der eigentliche Tiefsinn innerhalb der ganzen antiken Frömmigkeit. In der Mysterienlehre ist der *Schmerz* heilig gesprochen: die ‚Wehen der Gebälerin‘ heiligen den Schmerz überhaupt, – alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz Damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, *muss* es auch ewig die ‚Qual der Gebälerin‘ geben Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese *griechische* Symbolik, die der Dionysien. ... – der Weg selbst zum Leben, die Zeugung, als der *heilige* Weg ... “³¹⁸ [Hervorh. von Nietzsche]

Es mutet eigentümlich an, daß Nietzsche hier die ‚Schmerzen der Gebälerin‘ zum Bild für die Lust am Leben trotz allen Schmerzes macht und diesen Schmerz der ‚Gebälerin‘ ganz unvermittelt mit Dionysos gleichsetzt. Auf dem Hintergrund dieses antiken Kultes kann Nietzsche positiv von der Frau und ihrer Geschlechtlichkeit reden. Mit dieser Evokation der *dionysischen Mysterien* geht Nietzsche über die Rechtfertigung des intramundanen Schmerzes hinaus, da er diesen zur Bedingung der Weiterführung des Lebens macht. Indem er gegen Ende des angeführten Zitats hinzufügt: „Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos“, macht er Dionysos zum Kronzeugen dieser Schmerzphilosophie.

Die Rechtfertigung des Schmerzes war auch der Mechanismus, mit dem Nietzsche sein eigenes Leben bewältigte. Im Briefwechsel Nietzsche-Overbeck³¹⁹ ist dieser Prozeß, der den Schmerz für das Werk produktiv macht, deutlich erkennbar. Zwar wirken bei der Lektüre der Briefe Nietzsches Beschreibungen seiner physischen Übel, das Klagen über seine Einsamkeit, die Erörterung der für ihn nötigen Lebensumstände (Meer, Gebirge, klarer Himmel) ermüdend, aber auf diese Weise erfährt man, unter welchen Qualen sein Werk entstanden ist. Er selbst spricht vom „Alp der Entsagung“³²⁰ und dem ist wenig hinzuzufügen. Es lohnt sich, diese ausführlichen Beschreibungen von Nietzsches körperlichen Gebrechen zu lesen, denn sie sind der Humus, aus dem das ‚große Ja zum Leben‘ wächst. Man lernt den Mechanismus der ‚Selbstüberwindung‘ verstehen, den Nietzsche oft genug beschreibt und der das eigentliche Stimulans für seine Philosophie darstellt. Je härter die ‚Brocken‘ sind, an denen er zu kauen hat, desto größer ist der Gewinn, den er für sein Werk daraus schlägt. Als ihm während der Salomé-Krise klargeworden ist, daß Lou Andreas-Salomé und Paul Rée ihn hintergangen haben, schreibt er am 25. Dez. 1882 an Overbeck:

³¹⁸ KS 6 GD (Was ich den Alten verdanke) S. 159f. -- Bereits eine Vorrede zur „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ aus dem Sommer/Herbst 1884 kulminiert in der Beschreibung der ‚dionysischen Weisheit‘. Hier wird der Zusammenhang zwischen dem Leiden und seiner Wiederholung in der ewigen Wiederkunft besonders deutlich: „Die höchste Kraft, alles Unvollkommene, Leidende als nothwendig (*ewig wiederholenswerth*) zu *fühlen* aus einem Überdrange der schöpferischen Kraft, welche immer wieder zerbrechen muß und die übermüthigsten schwersten Wege wählt (Princip der größtmöglichen Dummheit, Gott als Teufel und Übermuth-Symbol). Der bisherige Mensch als *Embryon*, in dem sich alle gestaltenden Mächte *drängen* -- Grund seiner tiefen *Unruhe* [...]“ [Hervorh. von Nietzsche] Nach: Mazzino Montinari: Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht. In: Ders.: Nietzsche lesen. Berlin und New York: de Gruyter 1982. S. 92-119. Hier: S. 95.

³¹⁹ Friedrich Nietzsche/Franz und Ida Overbeck. Briefwechsel. Hrsg. von Barbara von Reibnitz und Karin Meyer. Stuttgart/Weimar: Metzler 2000.

³²⁰ Ebda. S. 100.

„Dieser letzte Bissen Leben war der härteste, den ich bisher kaute und es ist immer noch möglich, daß ich daran erstickte. ... Wenn ich nicht das Alchimisten-Kunststück erfinde, auch aus diesem Kothe Gold zu machen, so bin ich verloren. – Ich habe da die allerschönste Gelegenheit zu beweisen, daß mir ‚alle Erlebnisse nützlich, alle Tage heilig und alle Menschen göttlich‘ sind !!!“³²¹

Wenig später entsteht in kürzester Zeit, innerhalb von zehn Tagen, der erste Teil des Zarathustra. Dieser Mechanismus der Selbstüberwindung, der Niederlagen, erlittene Schmerzen, zu Siegen ummünzt, wird von Nietzsche immer weitergetrieben. Und als er den ‚härtesten Bissen‘ seines Lebens, nämlich die Erfolglosigkeit seiner Schriften, nicht mehr ertragen oder ummünzen kann, erklärt er sich zum Gott Dionysos, der die Verhaftung des deutschen Kaisers und die Erschießung aller Antisemiten per Brief befiehlt. Auf diese Weise hat er wieder einen Sieg errungen, allerdings bezahlt er diesen mit dem Ausbruch des Wahnsinns.

2.4 „Religion des Lebens“³²² – (Neu-)Heidentum bei Nietzsche

Nietzsche ist seit Beginn seiner Publikationen ein Gegner der Ideen von 1789, der Gleichheit und der Brüderlichkeit, aber er bleibt ebenso – wie die Anhänger der französischen Revolution – ein Gegner der christlichen Religion.³²³ In diesem Punkt hält er an der Aufklärung fest. Er hat, wie in der Einleitung erwähnt, den für die Jahrhundertwende so wichtigen Begriff von der „fortschrittlichen Reaction“³²⁴ geprägt und damit die Dialektik, der die Aufklärung seit 1789 unterlag, früh gekennzeichnet. Bezeichnenderweise wird für Nietzsche in seiner mittleren, aufklärerischen Phase, in MA, Voltaire zum Vorbild. Dessen Verdikt über die Kirche „Écrasez l’infâme“³²⁵ zitiert er wiederholt.

2.4.1 Heidentum und (Juden-)Christentum bei Nietzsche – Mit Hinweisen auf Kosmiker und George

Beim frühen Nietzsche stößt man – vor allem im Nachlaß – neben zahlreichen anderen Themen immer wieder auf pagane, antichristliche Ausfälle: „Die Menschen durch das Christenthum, wie die griechischen im Hades. Blut trinken. (Kriege).“³²⁶ Dieses enigmatische Fragment aus dem Nachlaß des Jahres 1874 weist auf Schulers und Klages’ Auffassung vom Heidentum voraus. Die beiden Worte ‚Blut trinken‘ in diesem Fragment könnten bedeuten: die Christen trinken beim Abendmahl Blut, so wie Odysseus in der Unterwelt den Schatten der Verstorbenen Blut zu trinken gab (Nekya-Episode in der Odyssee). Christen und Hadesbewohner werden somit gleichgesetzt, vermutlich, weil das Christentum seinen Anhängern das Blut ausge-

³²¹ Ebda. 189 f.

³²² KS 1 DW S. 559.

³²³ Nietzsche lehnte schon als Zögling in Schulpforta die christliche Religion ab. In den Fragmenten erinnert er sich, daß man in Schulpforta seinen jugendlichen Atheismus akzeptiert hat: „Als Atheist habe ich nie das Tischgebet in Pf<orta> gesprochen und bin von den Lehrern nie zum Wochen-Inspektor gemacht worden. Takt!“ (KS 8 Fragmente, S. 608); siehe dazu: Mazzino Montinari: Nietzsches Kindheitserinnerungen aus den Jahren 1875-1879. In: Ders: Nietzsche lesen. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1982. S. 22-37. Hier: S. 35f.

³²⁴ KS 2 MA S. 47.

³²⁵ Zuletzt auf der letzten Seite von „Ecce Homo“, KS 6 EH S. 374.

³²⁶ KS 7 (Fragmente) S. 837.

saugt hat, nach dem sie deswegen verlangen. Die Folge des Christentums aber sind ‚(Kriege)‘. Die Atmosphäre dieses Zitates erinnert sehr stark an ähnliche abwertende Äußerungen zur christlichen Religion bei Klages und Schuler.

Auch in Georges (Schuler-)Gedicht „Porta Nigra“ meint man den Geist dieses Zitates zu spüren. In diesem Gedicht sagt der ‚Knabe Manlius‘: „Wir schatten atmen kräftiger! Lebendige / Gespenster lacht der Knabe Manlius.“³²⁷ Der Knabe Manlius (= Schuler), obwohl selbst Schatten, empfindet sich als ‚lebendiger‘ als es die Zeitgenossen des Gedichtes um 1900 sind. In der Zeile vorher werden diese Zeitgenossen, noch passender zu Nietzsches Aussage, wie folgt angeredet: „Das edelste ging euch verloren: blut.“³²⁸

In einem weiteren Fragment aus Nietzsches Nachlaß wird der Gegensatz zwischen Antike und Gegenwart abermals unter dem Aspekt des Blutes gesehen:

„Welchen Zustand nahmen die Griechen als Vorbild für ihr Leben im Hades?
Blutlos, traumhaft, schwach: es ist die nochmalige Steigerung des Greisenalters:
wo das Gedächtnis noch mehr schwindet und der Leib auch noch mehr. Das Greisenalter des Greisenalters – so leben wir in den Augen der Hellenen.“³²⁹

In diesem Fragment nimmt Nietzsche den gleichen Perspektivenwechsel vor wie später George in seinem Schuler-Gedicht. Die Gegenwart wird mit den ‚Augen der Hellenen‘ gesehen und wie bei George – ‚das edelste ging euch verloren: blut‘ (Schuler/Manlius) – wird sie als ‚blutlos‘ bewertet. Für den Kosmiker Schuler ist das Blut der Sitz der von ihm so bezeichneten ‚Blutleuchte‘, die bei einzelnen ausgewählten Individuen das Fortleben des Heidentums in einer götterlosen Zeit gewährleistet.

Nietzsches Kampf gegen das (Juden-)Christentum zeigt sich auch in seiner Trauer um die untergegangene heidnische Kultur:

„Die ungeheuerste Frevelthat der Menschheit, daß das Christenthum möglich werden konnte, so wie es möglich wurde, ist die Schuld des Alterthums. Mit dem Christenthum wird auch das Alterthum abgeräumt werden. ... Es [scil. das Christenthum] ist in der schrecklichsten Weise zur Unterdrückung benutzt worden und hat die religiöse Unterdrückung unterstützt, dadurch dass es sie mit ‚Bildung‘ maskierte. ... Nur daß jetzt ein ganz blasses Gespenst an Stelle des damals recht sichtbaren Alterthums getreten ist und freilich auch das Christenthum recht gespenstisch geworden ist.“³³⁰

An dem hier angeführten Fragment fällt auf, daß die Schuld am Entstehen des Christentums hier dem ‚Alterthum‘ selbst zugeschrieben wird. Denn sonst wird für dieses

³²⁷ W S. 233.

³²⁸ Ebda.

³²⁹ KS 8 (Fragmente) S. 58.

³³⁰ KS 8 (Fragmente) S. 80. In „Antichrist“ findet sich eine gegenteilige Auffassung Nietzsches zu diesem Argument: „Es ist nicht, wie man glaubt, die Corruption des Alterthums selbst, des *vornehmen* Alterthums, was das Christenthum ermöglichte: man kann dem gelehrten Idiotismus, der auch heute noch so Etwas aufrecht erhält, nicht hart genug widersprechen. In der Zeit, wo die kranken, verdorbenen Tschandala-Schichten im ganzen Imperium sich christianisierten, war gerade der *Gegentypus*, die Vornehmheit, in ihrer reifsten Gestalt vorhanden. Die große Zahl wurde Herr; der Demokratismus der christlichen Instinkte *siegte* ...“ [Hervorh. von Nietzsche] (KS 6 AC S. 231f).

Ereignis von Nietzsche der Apostel Paulus, das „Genie im Haß“³³¹ verantwortlich gemacht. Auch hier findet man die gespensterhafte ‚Blutleere‘, diesmal sowohl des Altertums als auch des Christentums, wobei – wie später bei den Kosmikern – das Christentum als entartete Fortsetzung der Antike verstanden wird. Deshalb werden beide auch gemeinsam verschwinden. Im „Antichrist“ beklagt Nietzsche später (nochmals) wortreich den Verlust der antiken Welt, hier besonders ihrer Wissenschaft.³³²

Erst im Antichrist findet Nietzsches Kritik am Christentum als Ursache der Zerstörung der antiken Welt ihren Höhepunkt, obgleich die historische Ableitung der ‚Übernahme‘ des römischen Imperiums durch ‚Judäa‘ schon in „Genealogie der Moral“ durchgeführt wurde:

„Das Symbol dieses Kampfes [scil. der beiden entgegengesetzten Werthe ‚gut und schlecht‘, ‚gut und böse‘, ebda. S. 285] in einer Schrift geschrieben, die über alle Menschengeschichte hinweg bisher lesbar blieb, heisst ‚Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom‘: – es gab bisher kein grösseres Ereigniss als d i e s e n Kampf, d i e s e Fragestellung, d i e s e n todfeindlichen Widerspruch. Rom empfand im Juden Etwas wie die Widernatur selbst, gleichsam sein antipodisches Monstrum; in Rom galt der Jude ‚des Hasses gegen das ganze Menschengeschlecht ü b e r f ü h r t‘: mit Recht, sofern man ein Recht hat, das Heil und die Zukunft des Menschengeschlechts an die unbedingte Herrschaft der aristokratischen Werthe, der römischen Werthe anzuknüpfen.“ [Hervorh. von Nietzsche] ³³³

Das Tacitus-Zitat, das Nietzsche hier ohne es nachzuweisen einfügt, (die Christen seien ‚des Hasses gegen das ganze Menschengeschlecht ü b e r f ü h r t‘) lautet in den Annalen des Tacitus, „... quam odio humani generis convicti sunt ...“³³⁴ und bezieht sich, aus Anlaß des Brandes von Rom, nicht auf die Juden als solche, sondern auf die Judenchristen und Christen in Rom, zwei Gruppen, die Tacitus ganz offensichtlich nicht unterscheidet. Denn für ihn kommt dieser zuerst ‚unterdrückte Aberglaube‘ (‚repressa ... superstitio“, ebda.) – und damit kann nur das frühe Christentum gemeint sein – aus Judäa, ‚hat sich aber auch in Rom‘ ausgebreitet („... non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam ...“ ebda.). Nietzsche verwendet dieses sehr bekannte Tacitus-Zitat als Beweis für die erwiesene Feindschaft Judäas gegen Rom. Seine, Nietzsches, welthistorische Perspektive besteht in einer Wiederaufrichtung der aristokratischen, römischen Werte, die an der Zeitenwende dem Judentum (man muß hinzufügen: in seiner christlichen Form) zum Opfer gefallen waren.

Eine hervorgehobene Rolle beim Sieg ‚Judäas‘ über Rom³³⁵ nimmt nach Nietzsches Auffassung im „Antichrist“ der Apostel Paulus ein, der mit wenig schmückenden

³³¹ KS 6 AC S. 215f. „In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter‘, das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieser Dysangelist alles dem Hasse zum Opfer gebracht!“

³³² Siehe: KS 6 AC S. 247f. – Das Resümee dieser ausführlichen Klage lautet: „Das Christenthum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht ...“ Ebda. S. 249.

³³³ KS 5 GM S. 286.

³³⁴ Tacitus, Annales XV, 44, 4. – Dieses Tacitus-Zitat erscheint ebenfalls in Georges Gedicht „Der Krieg“ (1917) und in Derleths Neuauflage der „Proklamationen“ (1919). Siehe George-Kapitel: VI. 4.2.

³³⁵ „Wer von ihnen einstweilen g e s i e g t hat, Rom oder Judäa? Aber es ist ja gar kein Zweifel: man erwäge doch, vor wem man sich heute in Rom selber als vor dem Inbegriff aller höchsten Werthe beugt – und nicht nur in Rom, sondern fast auf der halben Erde, überall wo nur der Mensch zahm geworden ist oder zahm werden will, – vor d e i J u d e n, wie man weiss, und E i n e r J ü d i n (vor Jesus von Naza-

Beiwörtern bedacht wird.³³⁶ Im Unterschied zu den Kosmikern ist Nietzsches Haltung zum jüdischen Volk und zur jüdischen Religion aber ambivalent oder besser dialektisch. Nietzsche hat sich nach dem Bruch mit Wagner immer wieder als Philosemiten dargestellt, vor allem, nachdem seine Schwester sich mit dem Antisemiten Förster zusammengetan hatte.³³⁷

In der „Genealogie der Moral“ sieht Nietzsche die Juden als die Erfinder der Sklavenmoral, aber mit dieser Erfindung hätten sie überhaupt erst Tiefe und Dynamik in die Entwicklung des moralischen Empfindens gebracht. In „Jenseits von Gut und Böse“ äußert er sich deshalb positiv zum Judentum:

„Was Europa den Juden verdankt? – Vielerlei, Gutes und Schlimmes, und vor allem eins, das vom Besten und Schlimmsten zugleich ist: den großen Stil in der Moral, die Furchtbarkeit und Majestät unendlicher Forderungen, unendlicher Bedeutungen, die ganze Romantik und Erhabenheit der moralischen Fragwürdigkeiten – und folglich gerade den anziehendsten, veränglichsten und ausgesuchtesten Teil jener Farbenspiele und Verführungen zum Leben, in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Kultur, ihr Abend-Himmel, glüht – vielleicht verglüht. Wir Artisten unter den Zuschauern und Philosophen sind dafür den Juden – dankbar.“³³⁸

2.4.2 Heidnische Algodizee versus christliche Theodizee: Dionysos-Zagreus versus Christus

Um die Nähe von Christus und Dionysos zu unterstreichen, verweist Janz auf die verschiedenen Gestalten des Dionysos, die Nietzsche bekannt gewesen sind. Von diesen ist es der orphische, der zerrissene und wieder auferstandene Dionysos, also Dionysos-Zagreus,³³⁹ der für Nietzsche in der kritischen Phase vor Ausbruch des Wahnsinns virulent geworden sei und zwar auf Grund der Ähnlichkeit seines Leidens mit dem Leiden Christi. Dieser Vergleich des Leidens des Dionysos mit dem Leiden Christi wird von Nietzsche in den späten Fragmenten durchgeführt. Janz nimmt an, daß Nietzsche in der griechischen Religion tief verwurzelt gewesen sei. Wir hätten es hier also mit einem authentischen Revitalisierungsversuch eines paga-

reth, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und der Mutter des anfangs genannten Jesus, genannt Maria). Dies ist sehr merkwürdig: Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen [Hervorh. von Nietzsche]“ KS 5 GM S. 286 f.

³³⁶ Nietzsche sieht in Paulus den eigentlichen Erfinder des Christentums. Jesus selbst, als einziger Christ, bleibt – nach Nietzsches Lektüre von Tolstoi und Dostojewski – von dieser Polemik ausgeschlossen. Siehe dazu weiter: Daniel Havemann: Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 30. 2001. S. 175-186. Hier: S. 175.

³³⁷ Siehe: H.F. Peters: Zarathustras Schwester: Fritz und Lieschen – ein deutsches Trauerspiel. München: Kindler Verlag 1983. -- Nietzsche lehnte Försters Antisemitismus und Rassismus ab und findet dabei deutliche Worte über die deutsche Rasse (S. 131): „Zum Enthusiasmus für das ‚deutsche Wesen‘ habe ich’s freilich noch wenig gebracht, noch weniger aber zu dem Wunsch, die ‚herrliche Rasse‘ gar rein zu erhalten. Im Gegenteil, im Gegenteil.“

³³⁸ KS 5 JGB S. 192.

³³⁹ Zu den verschiedenen Ausformungen des Dionysos bei Nietzsche siehe auch: Frank, Exil, S. 53ff. -- Wie schon erwähnt, steht Nietzsche mit der Privilegierung des Dionysos-Zagreus in der orphischen Mysterientradition, die er nach Frank von Schelling übernommen hätte. Man kann aber, wie gesagt, annehmen, daß Nietzsche als Gräzist seine Kenntnisse (auch) aus den griechischen Primärquellen bezogen hat.

nen Gottes zu tun.³⁴⁰ Nietzsche bezeichnet sich selbst als „... letzte[n] Jünger des Philosophen Dionysos ...“ und als solchen als den „... Lehrer der ewigen Wiederkunft ...“.³⁴¹

Eine Engführung des Dionysos-Konzeptes mit dem des christlichen Erlösers findet sich in Nietzsches Nachlaß vom Ende der 80er Jahre, in einem in dieser Hinsicht besonders signifikanten Fragment. In diesem wird das Leiden der beiden Götter – Christus und Dionysos – konfrontiert und beide werden als leidende Götter auf eine Stufe gestellt:

„– Hierher stelle ich den *Dionysos* der Griechen: die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirtten Lebens typisch: – dass der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimnis, Ehrfurcht erweckt [sic! mit z.T. fehlenden Satzzeichen] Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten‘, da habt ihr den Gegensatz. Es ist *nicht* eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr, bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung ... im anderen Falle gilt das Leiden, der ‚Gekreuzigte als der Unschuldige‘ als Einwand gegen dieses Leben, als Formel der Verurtheilung. – Man errät: Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn[.] ... Im ersten Fall soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein, im letzteren Falle gilt *das Sein als heilig genug*, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen[.] Der tragische Mensch bejaht noch das herbeste Leiden: er ist stark, voll vergöttlichend genug dazu [.] ... Der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: [...] ‚der Gott am Kreuz‘ ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen [.] – der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine *Verheißung* ins Leben: es wird ewig wiederkommen und aus der Zerstörung heimkommen [Hervorh. von Nietzsche] [.]“³⁴²

Hier formuliert Nietzsche seine ‚Algodizee‘, nicht ohne vorher nochmals den ‚Geschlechtsakt‘ und die tiefe Ehrfurcht der Griechen vor ihm zu erwähnen. Den wesentlichen Vergleichspunkt zwischen den beiden Göttern sieht er in ihrem Leiden. Dionysos als tragischer Gott kann aber auch das schlimmste Leiden in und an der Welt rechtfertigen, während Jesus auch das ‚glücklichste Los‘ verneinen muß. Sloterdijk unterstreicht zu Recht, daß man Nietzsches späte Äußerungen zum innerweltlichen Leiden schwerlich mit dem Vorwurf des ‚Ästhetizismus‘ belegen kann, denn Nietzsche ist es mit seiner Ersetzung der Theodizee durch die Algodizee

³⁴⁰ Janzens Ausführungen lauten: „Mit den Pseudonym-Unterschriften [scil. unter die Wahnsinnsbriefe] gibt uns Nietzsche noch einmal – zum letzten Male – ein Rätsel auf, zu dem es wohl auch einige biographische Zugänge, aber keine endgültige Lösung gibt. Dionysos-Zagreus der orphischen Mysterien, der auch den Beinamen Σωτήρ [Sotēr = der Retter, G.D.] trug, wie er später auch Jesus zuteil wurde, war als Sohn des Zeus und der Unterweltsgöttin Persephone das Symbol eines ‚ewigen Lebens‘, aber nicht in einem ‚Jenseits‘, sondern hier, in dieser Welt. Damit entsprach er Nietzsches ‚Ja zum Leben‘, allerdings nicht im Sinne einer persönlichen Fortexistenz, einer Auferstehung jedes einzelnen. Dionysos wurde von den Titanen zerrissen und zerteilt in eine unendliche Zahl von Individuen, von Zeus aber wiedergeboren. Die Identifikation Nietzsches mit diesem Dionysos in den Tagen, da sein Inneres so offen ausbricht, könnte bloßlegen, wie stark er in der griechischen Religiosität verwurzelt war, geläutert allenfalls durch die stoische Physik, die auf materieller Grundlage einen in allen Erscheinungen gegenwärtigen und damit alle verbindenden göttlichen Urstoff Logos, annahm: der zerteilte Dionysos.“ Siehe: Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Die Jahre des Siechtums. Dokumente. Quellen und Register. Dritter Band. 2., rev. Aufl. Hanser Verlag: München/Wien 1993 = Janz III, S. 31f.

³⁴¹ KS 6 GD S. 160. „– ich der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, – ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft ...“

³⁴² KS 13 (Nachgelassene Fragmente 1888) S. 266f.

auf eine existentielle und religiöse Weise ernst.³⁴³ Nicht umsonst wird von ihm in dem oben ausführlich zitierten späten Fragment ‚das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen‘, angesehen.

Von den Pseudonym-Unterschriften der Wahnsinnbriefe ausgehend, in denen der zerrissene Dionysos-Zagreus als Gegenspieler des ‚Gekreuzigten‘ auftritt, hat Jörg Salaquarda gezeigt,³⁴⁴ wie im Laufe des Jahres 1888 nicht mehr das ‚Sokratische‘ sondern das Christentum, und mit ihm der Apostel Paulus, zum Gegenspieler des Dionysischen wird.³⁴⁵ Salaquarda vermutet hinter der Unterschrift der ‚Gekreuzigten‘, daß Nietzsche sich mit Christus und Paulus identifiziert habe, indem er sich selbst als den Stifter einer neuen Religion gesehen habe, die das Christentum überwindet. Daß Nietzsche sich in der Tat als Träger einer welthistorischen Mission sah, ist bekannt.³⁴⁶ Wenn Nietzsche einen Teil der Wahnsinnszettel mit ‚Der Gekreuzigte‘ unterschrieb, war ihm, zumindest unbewußt, diese Nähe zwischen Dionysos und Christus, die er früher ausführlich thematisiert hatte, gegenwärtig.³⁴⁷ In einer wahnhaften Konkurrenz oder besser Nähe wären also für Nietzsche Dionysos-Zagreus und der Gekreuzigte eins geworden.

Abschließend läßt sich zu Nietzsches Auffassung des Dionysos festhalten: Nietzsches Rechtfertigung des Schmerzes und des ‚heiligen Seins‘ ist von einem antichristlichen, religiös-paganem Impuls getragen und bleibt als Gegenentwurf zur millenaren christlichen Religion doch ex negativo an diese gebunden. Man kann dies als einen utopischen Neopaganismus innerhalb einer christlich geprägten Kultur sehen, als ein nahezu aussichtsloses Konkurrenz-Modell in Hinblick auf das abgelehnte Vorbild. Nietzsches Dionysos-Konzept stellt aber in der Form der Algodizee einen authentischen Gegenentwurf zur christlichen Religion dar, indem Nietzsche in dem zerrissenen und wiederauferstehenden Dionysos eine Alternative zum christli-

³⁴³ „Nietzsches Lehre von der ästhetischen Rechtfertigung des Lebens erweist sich als das Gegenteil eines zynischen Ästhetizismus; sie gründet in der Algodizee, welche den Schmerz als Pol der dionysischen Passion ganz in die Immanenz eines nicht mehr erlösungsbedürftigen Lebens zu ziehen versucht. In der dionysischen Passion, die jedem wachen Leben zugrunde liegt, vollzieht sich paradoxerweise das, was wir als Ertragen des Unerträglichen bezeichnet hatten. Aber dieses Ertragen ist kein Ertragen ohne Umschweife – sondern eines, das im Rausch und im Traum – diesen ältesten Erhöhungsdrogen der Psyche – zwei unentbehrliche Helfer hat. In der dionysischen Passion spielen Rausch und Traum die Rolle von diesseitigen Erlösern. Sie tragen zusammen dazu bei, jene Mittelwelten von Erträglichkeiten aufzubauen, die für uns nötig sind, um an der Unmittelbarkeit nicht zugrunde zu gehen.“ Sloterdijk, Nietzsche, S. 163.

³⁴⁴ Jörg Salaquarda: Dionysos gegen den Gekreuzigten – Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus. In: Jörg Salaquarda (Hrsg.): Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchg. 1980. S. 288-322. Hier: S. 298. -- Zu den Quellen für Nietzsches Paulus-Bild siehe den bereits erwähnten Aufsatz: Daniel Havemann: Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 30. 2001. S. 175-186.

³⁴⁵ Salaquarda, Dionysos gegen den Gekreuzigten; Salaquarda spricht nur von Dionysos und unterscheidet nicht, wie Janz, zwischen den verschiedenen ‚Inkarnationen‘ des Dionysos. Wie man gesehen hat, ist aber gerade die Gestalt des Dionysos-Zagreus aus der *Mysterientradition* für Nietzsche von zentraler Bedeutung.

³⁴⁶ So auch Janz: „Umrißhaft wird aber durch den Schleier [scil. des beginnenden Wahnsinns] deutlich, in welchen Dimensionen sich Nietzsches Denken bewegt und wie schwer er an der Last seiner als Berufung empfundenen Aufgabe getragen hat, der er sein ganzes äußeres Dasein untergeordnet, ja geopfert hat. In diesem Sinne konnte er auch sich als ‚Kreuzträger‘ auffassen.“ Janz III S. 33.

³⁴⁷ Dazu Salaquarda: „Der ‚Umwertter‘ Nietzsche tritt dem ‚Umwertter‘ Paulus entgegen. In dem Symbol ‚Dionysos‘ meint er diejenige Formel gefunden zu haben, die ihre Kraft nicht mehr von der Formel ‚Gott am Kreuz‘ bezieht und die deshalb auch als einzige in der Lage ist, die frühere allmählich aus dem Feld zu schlagen.“ Salaquarda, Dionysos gegen den Gekreuzigten, S. 311.

chen Erlöser sieht. Damit kann Nietzsche für sich das Leiden in und an der Welt intramundan rechtfertigen, ein Umstand, der ihn selbst von seiner christlichen Mitgift erlöst. Nietzsches eigentümliches Changieren im beginnenden Wahnsinn zwischen Dionysos und dem ‚Gekreuzigten‘ weist sicher auch auf eine persönliche Problematik hin. Diese wirkt aber authentischer als Georges späterer Beerbungsversuch der christlichen Überlieferung.³⁴⁸

2.5 Ariadne: Nietzsches Frauenbild

Motti: „Flieht Dionysus vor Ariadne?“³⁴⁹ „Müßig bleibt es, sich zu fragen, was aus Nietzsche geworden wäre, hätte er den Ariadnefaden, der zu IHR – der Herrin des Labyrinthes führt, abgewickelt.“³⁵⁰ „Die Liebe, die in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter ist!“³⁵¹

Schon die Präsenz des Themas Frau im Werk Nietzsches ist auffällig. Auch hierin³⁵² erscheint er – wie in seiner ambivalenten Haltung zum Judentum – als ein Vorläufer der Jahrhundertwende.³⁵³

Daß Nietzsches Frauenbild nuancierter ist als das Schopenhauers, wird im Folgenden deutlich werden. Verwunderlich ist jedoch, daß noch Th. W. Adorno Nietzsches ‚Misogynie‘ allein aus der christlichen Kultur herleitet:

„Daß Nietzsches Insistenz davor Halt machte und das Bild weiblicher Natur ungeprüft und unerfahren von der christlichen Zivilisation übernahm, der er sonst so gründlich mißtraute, hat die Anstrengung seines Gedankens schließlich doch der bürgerlichen Gesellschaft unterworfen. Er verfiel dem Schwindel, ‚das Weib‘ zu sagen, wenn er von Frauen spricht. Daher allein der perfide Rat, die Peitsche nicht zu vergessen: das Weib selber ist bereits der Effekt der Peitsche. Befreiung der Natur wäre es, ihre Selbstsetzung abzuschaffen. Die Glorifizierung des weiblichen Charakters schließt die Demütigung aller ein, die ihn tragen.“³⁵⁴

³⁴⁸ George kritisiert später Nietzsches Atheismus und versucht selbst, das Christentum, genauer den Katholizismus, zu beerben. Siehe Raschel, Nietzsche, S. 105: „Aufgrund des vorgegebenen ‚falschen‘ Verhaltens dem Christentum gegenüber habe Nietzsche nichts bewirkt und den Weg nicht gekannt, im Gegensatz zu George, in dem der Gegensatz Antike - Christentum aufgehoben sei.“ Wie man noch sehen wird, kreiert George, in einem bewußten Synkretismus, einen dionysischen Christus. Die in einer fernen Zukunft sich ereignende Ankunft dieses ‚Christ im Tanz‘ wird von dem am Kreuz hängenden Christus dem römischen Hauptmann geweissagt! George versucht also, ganz anders als Nietzsche, sogar den gekreuzigten Heiland zu *paganisieren* (... im Tanz) und in seine ‚Reichstheologie‘ zu integrieren. Zum ‚Christ im Tanz‘, siehe George-Kapitel, VI.4.1.

³⁴⁹ KS 7 (Fragmente) S. 237.

³⁵⁰ Sloterdijk, Nietzsche, S. 189.

³⁵¹ KS 6 WA S. 15.

³⁵² Werner Ross: Der ängstliche Adler – Friedrich Nietzsches Leben. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984. S. 712. -- Ross weist hier auf Nietzsches Kenntnis der französischen *Décadence*-Literatur hin.

³⁵³ „The theme of woman assumes a predominance in the writings of Friedrich Nietzsche hardly comparable to any other philosopher in Western history, even surpassing Schopenhauer’s preoccupation with the feminine, which we know inevitably betrayed a stubbornly misogynist core.“ Diana Behler: Nietzsche’s View of Women in Classical Greece. In Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd.18. 1989. S. 359-376. Hier: S. 359.

³⁵⁴ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia* – Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. S. 108.

Nietzsche gewinnt aber die von diesem repressiven Frauen-Bild abweichenden Züge dadurch, daß er sich in seinen Reflexionen über das ‚Weib‘ gerade *nicht* auf das christlich geprägte Frauenbild beschränkt, sondern die verschiedenen Rollen der Frau in der antiken, vor allem der griechischen Kultur, mit einbezieht.³⁵⁵

Aus seiner Kenntnis der Rolle der Sexualität in der Antike schlägt Nietzsche häufig ganz pragmatische Lösungen vor, die gerade der christlichen Sexualmoral Hohn sprechen: „Wir sind ja keine Keuschheits-Fasler: wenn man ein Weib braucht, wird man schon ein Weib finden, ohne darum Ehen zu brechen und Ehen zu gründen.“³⁵⁶

Auch glaubt Nietzsche, daß die „Ultra-Platoniker“ Friedrich Hölderlin und Giacomo Leopardi an ihrer „Abstinenz“³⁵⁷ zugrunde gegangen seien.³⁵⁸

Wenn Janz aber meint, es sei der „antike Hetärismus“,³⁵⁹ den Nietzsche nie ganz überwunden habe, greift er m.E. zu kurz. Daß er in Lou Andreas-Salomé „... kaum etwas mehr als eine Hetäre nach antikem Bilde ...“³⁶⁰ gesehen haben soll, wird durch die Folgen, die diese Beziehung für Nietzsche hatte, widerlegt.

2.5.1 Dionysisch = weiblich? II

Für Nietzsches Frauenbild scheint die Gleichung ‚dionysisch = weiblich‘, wie schon dargelegt, kaum eine Rolle zu spielen. Anders als bei Bachofen findet man bei Nietzsche keineswegs eine kultische Erhöhung der Frau in der ‚Vorzeit‘. Aber anders als im allgemeinen Bewußtsein verankert ist Nietzsches Haltung zur Frau nicht durchwegs misogyn. Bei seiner Deutung der dionysischen Mysterien ist Nietzsche bereit, die Rolle der Frau (und ihrer Sexualität) positiv zu bewerten. Er sieht überhaupt in nicht-asketischen Religionen, für ihn vor allem der griechischen, die Sexualität und vor allem die Zeugung im Zentrum von Mysterien.³⁶¹

Bei Bachofen wird Dionysos im Zusammengang mit einer weiblichen Urreligion gesehen, während das Apollinische ganz zum Geistigen und Männlichen gehört. In seiner Interpretation von Nietzsches GT hebt Sloterdijk, wie gezeigt, ebenfalls den weiblichen Aspekt des Dionysischen hervor. Immerhin ist Nietzsches mythisch-weibliches Pendant seiner Privatmythologie, Ariadne (auf Naxos), die Geliebte des

³⁵⁵ Dazu schreibt Janz in seiner Nietzsche-Biographie: „Man muß auch hier sehen, was seine Voraussetzungen sind. Nietzsche kommt als klassischer Philologe von den Texten und dem Moralkodex der antiken Autoren her, bei denen diese Dinge oft mit einer uns immer wieder verblüffenden Offenheit ausgesprochen sind. Nietzsche kennt alle Existenzformen des Weibes in der Antike, von der Hierodule bis zur Penelope. Er kennt die Orientalia im Herodot, die derbe Offenheit der aristophanischen Komödie wie die Anekdoten im Diogenes Laertius. ... Von dieser Schulung her tut er, wie mit seiner gesamten Philosophie, auch als Moralkritiker den direkten Sprung aus der Antike in seine Zeit, ohne die vielen Zwischenstufen zu beachten. Darum kann er auch mit der völligen Freiheit des antiken Autors Sentenzen hinschreiben, die ohne das Wissen um diese Grundlage beim Naumburger Pfarrerssohn und Zögling der auf lutherischer Grundlage fußenden Landeserziehungsanstalt Pforta befremden müßten.“ Janz II S. 378.

³⁵⁶ Nach Janz II S. 379.

³⁵⁷ Ebda.

³⁵⁸ In einem deutlichen Widerspruch zu Adornos Meinung von Nietzsches Frauenbild schreibt Janz zu Nietzsches Äußerungen über Sexualität: „Der Schritt zu Sigmund Freud ist von hier aus nicht mehr groß! Nietzsches Sexualmoral steht von seiner zeitgenössischen mindestens so viel ab wie von der verkrampften Moral des 19. Jahrhunderts überhaupt, die er ihrer Verlogenheit wegen anzuprangern nie müde wird.“ Ebda. S. 378.

³⁵⁹ Ebda. S. 379.

³⁶⁰ Ebda. S. 377.

³⁶¹ Siehe dazu (auch) Nietzsches Lob der Darstellung der weiblichen Sexualität im Gesetzbuch des Manu (KS 6 AC S. 240).

Dionysos. Daß sich Nietzsche aufgrund seiner ‚dionysischen Mitgift‘ als Frauenkenner sah, unterstreicht er noch in „Ecce homo“: „Darf ich eine Vermuthung wagen, dass ich die Weiblein k e n n e? Das gehört zu meiner dionysischen Mitgift. Wer weiss? Vielleicht bin ich der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen.“³⁶² In dem diesem folgenden Textstück fasst Nietzsche dann aber seine Kritik an der Frauenemanzipation und seine Erlösungsvorschläge für die Frauen (u.a. Schwangerschaft) nur noch einmal zusammen.

Beim frühen Nietzsche will (auch) Diana Behler die Gleichung: apollinisch = männlich, dionysisch = weiblich erkennen. Vorher versucht sie Nietzsches Blick auf die moderne Frau unter dem Gesichtspunkt ‚apollinisch-dionysisch‘ zu erklären; nach Behler sollte die moderne Frau, anders als bei Sloterdijk, ihre dionysische ‚Mitgift‘ gegen apollinische Bändigungsversuche verteidigen.³⁶³

Nietzsche argumentiert nach Behler in diesem Zusammenhang gewissermaßen dialektisch. Er will auf die Verluste der weiblichen Emanzipation hinweisen, die Verluste an ‚Weiblichkeit‘ seien, und somit an ‚dionysischer Kraft‘. Damit würde aber auch die Möglichkeit zur Hervorbringung ‚großer Kultur‘ reduziert, denn das Weibliche, das in anderen Fragmenten auch mit der Nacht gleichgesetzt wird, dient in dieser Vorstellung als Reservoir der Dauer, das auch die Existenz des apollinischen Staates garantiert.³⁶⁴ Wie Sloterdijk erschließt Behler, Nietzsches *Fragmente* interpretierend, daß das Dionysische dem Weiblichen, das Apollinische dem Männlichen zuzurechnen sei.³⁶⁵

³⁶² KS 6 EH S. 305f.

³⁶³ „It is clear from these comparisons that Nietzsche sees modern attempts to emancipate woman and makes her more like man as a denaturing and debasing of her inherent qualities, a deseeding which will rob her of her unique capacities and idealist just as he perceived the loss of Dionysian vitality in the decline of Greek tragedy. Art and life are seen as mutually interdependent and engendering by Nietzsche, just as Apollo and Dionysos interrelate while maintaining their separate and unique identities and functions. Woman retains her power by resisting attempts of modern civilization to reduce her to a common means just as Dionysos resists enclosure and subduing by Apollonian domination [!]. Creative forces must remain vital and unadulterated for their union to produce great art or culture, and Nietzsche assumes a retroactive stance in his search for models to rescue what he saw as a declining Western civilization during this period of his writing: ‚Weil die Natur die Zeugung an die Duplizität der Geschlechter gebunden hat, so hat sie die höchste Zeugung, des Kuns-twerks, an die Individuation überhaupt gebunden‘, and the interrelationships of the entities state and life, individual and humankind, aggression and preservation, man and woman, are condensed into: ‚Ziel des Staats: Apollo. Ziel des Daseins: Dionysus‘. (KS 7, 150, 151) One could easily substitute ‚man‘ for Apollo and ‚woman‘ for Dionysus.“ Behler, Nietzsche’s View, S. 375.

³⁶⁴ „Für den Staat ist das Weib die N a c h t: und genauer der S c h l a f: der Mann das W a c h e n. Es thut scheinbar nichts, es ist immer gleich, ein Rückfall zur heilenden Natur. In ihm träumt die zukünftige Generation. Warum ist die Kultur nicht weibisch geworden? Trotz der Helena, trotz Dionysus. – Richtige Stellung des Weibes: Zerreißung der Familie. Ist nicht der Mann schlimmer daran mit den schrecklichen Anforderungen, die der Staat an ihn macht? Das Weib hat zu gebären und ist deshalb zum besten Berufe des Menschen da, als Pflanze zu leben, Λάθε βιώσας [d.h. lebe im Verborgenen, das Motto Epikurs, G.D.] Sie arbeiten nicht, die Drohnen nach Hesiod.“ [Hervorh. von Nietzsche] KS 7 (Fragmente) S. 146.

³⁶⁵ „Indeed, both existence and art rely on duplicity, doubleness, the irrational and temporary merging of warring opposites – with Apollo, illusion, individuality, and civilisation projected as a rather male polar identity; and Dionysos, fecundity, nature, and totality as the more female dimension.“ Ebda. S. 369.

2.5.2 Männliche Werte: Homosexualität?

Nietzsches Werte sind, wie oft von ihm hervorgehoben, eindeutig männlich,³⁶⁶ wie er auch selbst immer wieder die soldatischen Qualitäten seines Wesens betont. Aus Nietzsches Liebe zu Griechenland und seiner Hochschätzung männlicher Werte auf seine Homosexualität zu schließen, scheint jedoch voreilig. Klaus Goch³⁶⁷ hält aber, wie früher schon Joachim Köhler,³⁶⁸ Nietzsches Homosexualität für erwiesen.³⁶⁹ Ob hier Nietzsche für Projektionen der Autoren benutzt wird, sei dahingestellt. Die Beweislage ist jedenfalls dürtig. Auch wäre Nietzsches Ariadne-Mythologie schwerlich auf diesem Hintergrund zu verstehen, so wenig wie seine ihn fast in den Wahnsinn treibende Affäre mit Lou Andreas-Salomé.³⁷⁰ Ebenso wenig passen häufige (und immer fehlgeschlagene) Heiratsversuche³⁷¹ zu dieser, man muß wohl sagen, bloßen Vermutung, die im Übrigen einen gezielten Rufmordversuch Richard Wagners wieder aufnimmt.³⁷² Bei Köhler selbst kann man nachlesen, wie Nietzsche späterer Rachefeldzug gegen Wagner wohl mit diesem versuchten Rufmord Wagners zusammenhängt. Auch daß Nietzsche im ‚Irrenhaus‘ nach Frauen verlangte, spricht nicht für die These Köhlers und Gochs.

In der für ihn vorbildhaften, klassischen griechischen Antike nimmt Nietzsche an der damals praktizierten Päderastie zwar keinen Anstoß, aber das folgende Zitat zeigt, daß er in dieser ‚Cultur der Männer‘ einen wohl einmaligen und für immer vergangenen Zustand sah (gerade auch dadurch, daß er die päderastische Komponente mit einem Hölderlin-Zitat unterstreicht):

„Eine Cultur der Männer. – Die griechische Cultur der classischen Zeit ist eine Cultur der Männer. Was die Frauen anlangt, so sagt Perikles in der Grabrede Alles mit den Worten: sie seien am besten, wenn unter Männern so wenig als möglich von ihnen gesprochen werde. – Die erotische Beziehung der Männer zu den Jünglingen war in einem, unserem Verständniss unzugänglichen Grade die nothwendige, einzige Voraussetzung aller männlichen Erziehung (ungefähr wie lange Zeit alle höhere Erziehung der Frauen bei uns erst durch die Liebschaft und Ehe herbeigeführt wurde), aller Idealismus der Kraft der griechischen Natur warf sich auf jenes Verhältniss, und wahrscheinlich sind junge Leute niemals wieder so

³⁶⁶ „Ein Mann soll zum Soldaten erzogen werden, in irgendeinem Sinne. Und das Weib zum Weib eines Soldaten in irgendeinem Sinne.“ Bei Podach, Nietzsche und Lou Salomé, S. 157.

³⁶⁷ Siehe Klaus Goch: Nietzsche über die Frauen. Ffm.: Insel Verl. 1992. – Wie Köhler bezieht sich auch Goch (S. 146-149 und passim) auf die Ludwig von Scheffler-Episode, die Stefan Zweig zu seiner Novelle „Verwirrung der Gefühle“ angeregt hat.

³⁶⁸ Joachim Köhler: Zarathustras Geheimnis – Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft. Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982. – Dort die Scheffler-Episode ausführlicher (S. 224-230). Köhler hat das schon zitierte Buch über Nietzsche und Cosima geschrieben. Auch dort hält er unausgesprochen an seiner These fest.

³⁶⁹ Siehe dazu: Carol Diethe: Nietzsche's Women: Beyond the Whip. Berlin und New York: de Gruyter. S. 23: „Thus, in spite of Nietzsche's admiration for Ancient Greece, where homosexuality was regarded as not simply normal but desirable, and there was a ‚passion for naked male beauty!‘... I declare myself a sceptic regarding Goch's assumptions about Nietzsche's putative homosexual proclivity. Nietzsche seems to have been attracted towards women but hopelessly inhibited as well as somewhat puritanical.“

³⁷⁰ Erich F. Podach: Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882. Zürich und Leipzig: Max Niehans Verlag 1938.

³⁷¹ „Bis zum Herbst habe ich nun noch die schöne Aufgabe, mir ein Weib zu gewinnen, und wenn ich sie von der Gasse nehmen müßte. Die Götter mögen mir Munterkeit zu dieser Aufgabe geben!“ schreibt Nietzsche z.B. 1877 an Malwida von Meysenbug; nach Janz I, S. 759.

³⁷² Leis, Frauen um Nietzsche, S. 44f; ausführlicher bei Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 156 ff.

aufmerksam, so liebevoll, so durchaus in Hinsicht auf ihr Bestes (virtus) behandelt worden, wie im sechsten und fünften Jahrhundert, – also gemäss dem schönen Spruche Hölderlins ‚denn liebend giebt der Sterbliche vom Besten‘. Je höher dieses Verhältniss genommen wurde, umso tiefer sank der Verkehr mit der Frau: der Gesichtspunct der Kindererzeugung und der Wollust – Nichts weiter kam hier in Betracht; es gab keinen geistigen Verkehr, nicht einmal eine eigentliche Lieb-schaft. Erwägt man ferner, dass sie selbst vom Wettkampfe und Schauspiele jeder Art ausgeschlossen waren, so bleiben nur die religiösen Culte als einzige höhere Unterhaltung der Weiber. – Wenn man nun allerdings in der Tragödie Elektra und Antigone vorführte, so e r t r u g man dies eben in der Kunst, obschon man es im Leben nicht mochte: so wie wir jetzt alles Pathetische im L e b e n nicht vertragen, aber in der Kunst gern sehen. – Die Weiber hatten weiter keine Aufgabe, als schöne, machtvolle Leiber hervorzubringen, in denen der Charakter des Vaters möglichst ungebrochen weiter lebte, und damit der überhand nehmenden Nerven-überreizung einer so hochentwickelten Cultur entgegenzuwirken. Diess hielt die griechische Cultur verhältnissmässig so lange jung; denn in den griechischen Müttern kehrte immer wieder der griechische Genius zur Natur zurück. [Hervorh. von Nietzsche]“³⁷³

Nietzsche sieht – obwohl er nicht wie George die mann-männliche Liebe des klassischen Griechenlands favorisiert – in der Frau, wie George für seinen ‚Staat‘, vor allem, wie schon gezeigt, die biologische Grundlage für die klassische griechische Kultur, deren einzige Aufgabe es gewesen sei, ‚schöne machtvolle Leiber‘ hervorzubringen.

Während später für George und Schuler die Antike einen Projektionsraum und eine Identifikationsmöglichkeit für ihre Homoerotik bietet, wird von Nietzsche die Bedeutung der Homosexualität in dieser Epoche eher nüchtern konstatiert und die Exklusion der Frau aus dem öffentlichen Leben mit Wohlwollen wahrgenommen.

2.5.3 Nietzsches Frauenbild: antike Vorbilder und Kritik am Christentum

Motto: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster.“³⁷⁴

Nietzsches Philosophie hat in Hinblick auf die Frau und ihre Sexualität durchaus progressive, positive Züge.³⁷⁵ Hier spielten, wie schon angemerkt, seine Kenntnis der Rolle der Frau in der Antike und die Schlüsse, die er daraus zieht, eine gewisse Rolle.³⁷⁶

Die bereits thematisierte Bedeutung der geschlechtlichen Zeugung in den *dionysischen Mysterien* ist für Nietzsche nicht nur ein Beleg für eine gegen die christliche

³⁷³ KS 2 MA I S. 213f.

³⁷⁴ KS 5 JGB S. 102.

³⁷⁵ Nicht zuzustimmen ist deshalb Gochs Beurteilung von Nietzsches Stellungnahmen zum Thema Frau: „Trotz der bisweilen großen sprachlichen Schönheit ist der aus diesen Texten sich ergebende Erkenntnisgewinn gering.“ Goch, Über die Frauen, S. 11. Und: „Nietzsches Frauentexte dokumentieren auf eindringliche Weise seine Geringschätzung alles Weiblichen ...“ Ebd. S. 196.

³⁷⁶ In dem schon zitierten Aufsatz von Diana Behler versucht die Autorin – über die bereits angesprochene Bedeutung des Dionysischen/Apollinischen hinaus – zu zeigen, wie Nietzsche auf dem Hintergrund der griechischen Antike die zukünftige Rolle der Frau in der europäischen Kultur gesehen hat. Siehe: Diana Behler: Nietzsche's View of Women in Classical Greece. In Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a.. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd.18. 1989. S. 359-376.

Abwertung positive Einschätzung der Sexualität, sondern wird für ihn zum Symbol der ‚ewigen Wiederkehr‘, dem Herzstück seiner späten Philosophie.³⁷⁷ Ebenfalls von der Kenntnis antiker Verhältnisse sind Nietzsches positive Äußerungen zur Prostitution geprägt.³⁷⁸ Hier ein Beispiel dieser Stellungnahmen aus dem „Antichrist“, an dem Nietzsches antichristliche Polemik im Zusammenhang mit Sexualität erneut deutlich wird:

„Man höre damit auf, die Huren zu verachten: dann werden sie keinen Grund mehr haben, sich zu verachten. Zuletzt steht es überall in diesem Punkte besser als bei uns: die Prostitution ist in der ganzen Welt etwas Unschuldiges und Naives. Es gibt Kulturen Asiens, wo sie sogar hohe Ehren genießt. Die Infamie liegt durchaus nicht in der Sache, sie ist erst durch die Widernatur des Christentums hineingelegt, jener Religion, welche selbst noch den Geschlechtstrieb beschmutzt hat!“³⁷⁹

Nicht nur die Verachtung der käuflichen Liebe hat ihren Ursprung im Christentum. Im „Antichrist“ faßt Nietzsche seine Kritik an der Verdammung der Sexualität durch das Christentum zusammen:

„Alle die Dinge, an denen das Christentum seine unergründliche ‚Gemeinheit‘ ausläßt, die Zeugung zum Beispiel, das Weib, die Ehe, werden hier [scil. im Gesetzbuch des Manu] ernst, mit Ehrfurcht, mit Liebe und Zutrauen behandelt. Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: ‚um der Hurerei willen habe ein Jeglicher sein eignes Weib und eine Jegliche ihren eignen Mann: es ist besser freien denn Brunst leiden‘? [Paulus, 1Korinther 7,2, G.D.] Und darf man Christ sein, so lange mit dem Begriff der *immaculata conceptio* die Entstehung des Menschen verchristlicht, das heisst *besehmutzt* ist? Ich kenne kein Buch, wo dem Weibe so viele zarte und gütige Dinge gesagt würden, wie im Gesetzbuch des Manu; diese alten Graubärte und Heiligen haben eine Art, gegen Frauen artig zu sein, die vielleicht nicht übertroffen ist. ‚Der Mund einer Frau – heisst es einmal – der Busen eines Mädchens, das Gebet eines Kindes, der Rauch des Opfers sind immer rein‘. Eine andre Stelle: ‚es giebt gar nichts Reineres als das Licht der Sonne, den Schatten einer Kuh, die Luft, das Wasser, das Feuer und den Athem eines Mädchens‘ [Hervorh. von Nietzsche].“³⁸⁰

Im Rückgriff auf das Gesetzbuch des Manu entwirft Nietzsche hier gleichsam eine Utopie weiblicher Sexualität, in der die sonst bei ihm üblichen misogynen Ausfälle ganz fehlen. Jedenfalls widerlegt – auch – dieses Zitat Adornos Behauptung, Nietzsche hätte in Bezug auf die Frau die Vorurteile der christlichen Sexualmoral übernommen.

Nietzsches Gedanken zum Verhältnis von ‚Weib‘ und Christentum sehen aber letztlich im Sieg des Christentums in der Spätantike eine weibliche Absage an die männlichen Werte der paganen, römischen Religion, denn das Christentum gehört für

³⁷⁷ Das nicht verstanden zu haben, hätte Goethe und Winckelmann den wahren Zugang zur griechischen Kultur verwehrt! KS 6 GD (Was ich den Alten verdanke) S. 159.

³⁷⁸ Daraus schließt Leis, Nietzsche habe dabei nicht ganz uneigennützige Motive: „Nietzsche fordert in seinem Werk immer wieder, sicher nicht ohne erotische Hintergedanken, die Legalisierung der Prostitution. Es wäre falsch zu glauben, daß er ein christliches Verhältnis zur Sexualität gehabt hätte. Im Gegenteil, er plädierte für einen aufgeklärten Umgang mit ihr.“ Leis, Frauen um Nietzsche, S. 9.

³⁷⁹ Nach Eberlein, Flamme, S. 245.

³⁸⁰ KS 6 AC S. 240.

Nietzsche zu den im spätantiken Rom grassierenden orientalischen Erlösungsreligionen, die schon nach Auffassung der römischen Elite die alten (männlichen) Werte unterminierten: „Die absolute Hingebung (in der Religion) als Reflex der sklavischen Hingebung oder der weiblichen (das Ewig-Weibliche ist der idealisierte Sklavensinn).“³⁸¹ Die Frau habe das Christentum favorisiert, weil es als eine Religion der Schwäche, der Unterwerfung und des Mitleids dem Wesen der Frau entspricht. Hier scheint wieder die bei Bachofen zu findende Zuteilung Frau = Orient auf:

„Nicht europäisch und nicht vornehm. – Es ist etwas Orientalisches und etwas Weibliches im Christentum: das verräth sich in dem Gedanken ‚wen Gott liebt, den züchtigt er‘, denn die Frauen im Orient betrachten Züchtigungen und strenge Abschließung der Person gegen die Welt als ein Zeichen der Liebe ihres Mannes und beschwerten sich, wenn diese Zeichen ausbleiben.“³⁸²

2.5.4 Nietzsches realer Umgang mit Frauen

Die moderne Frau findet nach Nietzsche ihre Erfüllung darin, daß sie dem Mann dient; das hat er im ‚Zarathustra‘ am bündigsten formuliert: „Das Glück des Mannes heißt: Ich will. Das Glück des Weibes heißt: er will ... [und] ... ‚Siehe jetzt eben ward die Welt vollkommen‘! – Also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht.“³⁸³ – Und im Kind: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und alles am Weibe hat eine Lösung: sie heißt Schwangerschaft!“³⁸⁴ Der spätere Nietzsche denkt dabei an die Gebälerin des Übermenschen, die bei dessen Zeugung aber durchaus selbstbewußt ihre Sexualität erleben darf.³⁸⁵

Immer wieder polemisiert Nietzsche aber gegen die zeitgenössische weibliche Emanzipationsbewegung,³⁸⁶ obwohl er andererseits gebildete Frauen als Umgang hat. Zudem hat er früh Schülerinnen,³⁸⁷ die ihn immer wieder aufsuchen.³⁸⁸ Als

³⁸¹ KS 12 (Fragmente) S. 22.

³⁸² KS 3 M S. 72f.

³⁸³ KS 4 Za S. 85.

³⁸⁴ Ebda.

³⁸⁵ Diethe, Whip, S. 25. Das habe, nach Diethe, auch Einfluß auf den Feminismus gehabt: Diethe, Whip, 62: „In short, he was really said it all in granting woman her sex drive: it is the single most important thing he said regarding women, and was recognized as such by the writers and painters of the European avant-garde; one thinks of Wedekind, Benn and Kirchner, to name a few. Since Nietzsche seemed to be giving women, even the best bred, *carte blanche* for as much sexual enjoyment as they liked – providing the goal was pregnancy! – he attracted a good deal of belated attention from the feminists whom he had, of course, systematically reviled. Understandably, women like Helene Stöcker saw in Nietzsche a forerunner of the *New Morality movement (neue Ethik)* with its insistence on the health-bringing properties of sexual intercourse.“ [Hervorhebungen im Original]

³⁸⁶ Wie auch Bachofen befürchtete Nietzsche durch die Emanzipation der Frau eine Nivellierung der Kultur. Diethe, Whip, S. 71.

³⁸⁷ Hermann-Peter Eberlein: *Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde*. Köln: Schmidt von Schwind Verlag 1999. S. 241 f. „Besonders wohl fühlte sich Nietzsche im Umgang mit gebildeten (meist nicht mehr ganz jungen) Frauen. Eine Zeitlang wird er zum Mittelpunkt eines Kreises von Frauenrechtlerinnen, die ihn verehren und die auch er hoch schätzt. Die Frage nach wirklicher Bildung, die ihn sein ganzes Leben hindurch umtreibt, bildet die Brücke zu ihrem emanzipatorischen Wollen, das sich zunächst die Teilhabe an akademischer Bildung erkämpft. So haben die meisten dieser Frauen eine Herkunft aus dem Bürgertum oder dem kleineren Adel und den Doktorgrad gemeinsam. Helene Druscowicz gehört dazu wie Resa von Schirnhöfer oder die allerdings wesentlich ältere Fürstin Mansuroff. Lou ist in diesem Kreise sicher die Herausragendste, Malwida von Meysenbug die von vielen verehrte Vorkämpferin und immer wieder Anstifterin neuer Beziehungen“. In diesem Buch findet man auch eine knappe Darstellung von Nietzsches Beziehung zu Lou Andreas-Salomé. S. 209-223,

Vermittlerin zwischen diesen jungen gebildeten Frauen und Nietzsche fungierte häufig die frühe Frauenrechtlerin Malwida von Meysenbug, an die Nietzsche 1876 in einem Brief seltsame Formulierungen findet:

„Eins der höchsten Motive, welches ich durch Sie erst geahnt habe, ist das der Mutterliebe ohne das physische Band von Mutter und Kind, es ist eine der herrlichsten Offenbarungen der caritas. Schenken Sie mir etwas von dieser Liebe, meine hochverehrte Freundin und sehen Sie in mir einen, der als Sohn einer solchen Mutter bedarf, ach so sehr bedarf.“³⁸⁹

Der junge Nietzsche sehnt sich hier eigentümlicherweise nach einer *geistigen* Mutter. Wie später George den Anspruch erheben wird, er sei der eigentliche, weil *geistige* Erzeuger seiner Jünger,³⁹⁰ so sucht hier Nietzsche eine Mutterliebe ‚ohne das physische Band‘. Im Kontext der hier zu untersuchenden Mythologeme ist das ein *erstaunlicher Wunsch*.³⁹¹

Auch die Beziehung zur mütterlichen Freundin Malwida unterliegt der Entwicklung Nietzsches. Der Wagneranhängerin gefällt MA nicht. Wie Cosima Wagner sieht sie in diesem Buch den Einfluß des Juden Paul Rée.³⁹² Meysenbug, die Nietzsches „... Heiratspläne ... immer wieder engagiert unterstützt“,³⁹³ ist es auch, die den Kontakt zu Lou Andreas-Salomé herstellt. Mit ihr kann Nietzsche später brieflich seine Lou-Probleme besprechen.

Einige der Frauen, die mit Nietzsche in freundschaftlichem Verkehr standen, waren später – bei der Lektüre seiner Werke – über Nietzsches Äußerungen über ihr Geschlecht sehr erstaunt, ja verärgert.³⁹⁴ Nietzsche selbst war aufgefallen, daß gerade emanzipierte und selbstständige Frauen den Kontakt zu ihm suchten.³⁹⁵ So schreibt er aus Sils-Maria 1886 an den Freund Heinrich Köselitz [i.e. Peter Gast]: „Komisch! Man hat gut sich wehren gegen Frauen-Emancipation: schon ist wieder ein Muster-

Resa von Schirnhofer S. 233-236 und Meta von Salis S. 242-246. -- Bei letzterer wird auch auf Nietzsches ambivalentes Verhalten zu diesen Frauen hingewiesen: „Auffällig, daß derselbe Nietzsche in etlichen Passagen seiner Schriften vom ‚Weib‘ ganz anders redet, die Frau auf ihre Sexualität reduziert, seinen Überlegenheitsphantasien freien Lauf läßt.“

³⁸⁸ Leis, Frauen um Nietzsche, S. 100: „Nietzsche kann sich zwar schriftlich gegen die Emanzipation wehren, aber der realen Präsenz der gebildeten Frauen vermag er sich nicht zu entziehen.“ Leis' Buch bietet umfangreiche Information und auch eine aktuelle Bibliographie zum Thema ‚Nietzsche und die Frauen‘.

³⁸⁹ Nach Leis, Frauen um Nietzsche, S. 50.

³⁹⁰ „... Das weib / Gebiert das tier, der mann schafft mann und weib ...“ W S. 387.

³⁹¹ Bei Nietzsche könnte sich hier auch das Bedürfnis zeigen, der als erdrückend empfundenen Abhängigkeit von der eigenen Mutter, der Repräsentantin der ‚Naumburger Tugend‘, zu entkommen.

³⁹² Leis, Frauen um Nietzsche, S. 59.

³⁹³ Ebda. S. 61.

³⁹⁴ Den Widerspruch zwischen Nietzsches einfühlsam-höflichem Umgang mit den Frauen und seinen berechtigten Äußerungen (z.B. „Aus alten florentinischen Novellen, überdies – aus dem Leben: buona femina e mala femina vuol bastone...“ (in KS 5 JGB S. 98) löst die frühe Nietzsche-Übersetzerin Helen von Zimmern so auf: „Es gibt anscheinend Männer, die über die Frauen Theorien haben, die sie kaum in die Praxis übersetzen. Es gibt wahrscheinlich auch andre, die eine brutale Praxis mit den schönsten Theorien verbinden können. Nietzsche gehörte sicherlich zu der ersten Kategorie.“ Weiter merkt sie an „... daß Nietzsche immer von der vollendetsten ‚gentilezza‘ gewesen ist.“ Siehe: Janz II S. 320.

³⁹⁵ Carol Diethe meint dazu: „... even so, it is truly astonishing, in the light of the above [scil. Nietzsches Äußerungen über Frauen] that Nietzsche found so many scholarly women (who not only read the papers but wrote for them!) who nevertheless went out of their way to cultivate his friendship.“ Diethe, Whip, S. 63.

exemplar eines Litteratur-Weibchens bei mir angelangt, Miss Helen Zimmern.“³⁹⁶ Weibliche Empörung über seine frauenfeindlichen Äußerungen hat Nietzsche aber belustigt, ja sogar erfreut, so, als ob er sie hätte provozieren wollen. Anfang Mai 1885 schreibt er seiner Schwester: „Alles was für ‚Emancipation der Weiber‘ schwärmt, ist langsam, langsam dahinter gekommen, daß ich ‚das böse Tier‘ für sie bin. In Zürich, unter den Studentinnen, große Wut gegen mich. Endlich!“³⁹⁷

2.5.5 Lou Andreas-Salomé

Der persönliche Umgang mit Frauen gestaltete sich für Nietzsche allerdings komplizierter als das Schreiben abfälliger Aphorismen über sie oder das Ausspinnen ihrer Zukunft. Die sogenannte Lou-Krise hätte ihn, wie gesagt, beinahe in den Wahnsinn getrieben.³⁹⁸ In seiner Beziehung zu Lou Andreas-Salomé äußert Nietzsche unzeitgemäße Ideen. So schlägt er eine zwei Jahre dauernde Ehe vor, worüber Lou Nietzsches Schwester – mit desaströsen Folgen – informiert.³⁹⁹ Aber diese Vorschläge des großen Immoralisten werden von einer so großen Naivität getragen, daß ihre Verwirklichung wohl kaum zur Debatte stand. Noch im Zarathustra nimmt Nietzsche die Idee einer Ehe auf Zeit wieder auf. Dort soll diese dem Zweck dienen, bessere und dauerhaftere Ehen zu stiften.⁴⁰⁰ Daß Nietzsche aber den Frauen, oder zumindest gewissen Frauen, nämlich Lou Andreas-Salomé, sogar seine philosophische Nachfolge zutraute, zeigt sich in einem Briefkonzept aus dem Jahr 1882 (an Malwida von Meysenbug): „Ich wünsche in ihr [scil. Lou Andreas-Salomé] eine Schülerin zu bekommen, und wenn es mit meinem Leben auf die Länge nicht halten sollte, eine Erbin und Fortdenkerin.“⁴⁰¹

In der Lou-Affäre ist Nietzsche in jeder Hinsicht der Verlierer, man spielt mit ihm, läßt ihn im Unklaren. So schreibt Lou während ihres Aufenthalts in Tautenburg – Nietzsches Schwester Elisabeth dient als Anstandsdame – ein geheimes Tagebuch für Paul Rée, das sie diesem regelmäßig zuschickt.⁴⁰² In der Darstellung der Affäre durch Erich Podach weist dieser auf Nietzsches negative Charakterzüge hin, sein Taktieren in dieser Angelegenheit. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß in dem im Jahre 1938 in Deutschland erschienenem Buch Podachs die Schwester Nietzsche – im Gegensatz zur sonstigen Literatur – ungewöhnlich positiv gezeichnet

³⁹⁶ Mario Leis: Frauen um Nietzsche, S 100; bei Janz wird aus diesem Brief weiter zitiert: „... ich glaube sogar, sie hat ‚Schopenhauer als Erzieher‘ übersetzt [scil. ins Englische]. Natürlich Jüdin: – es ist toll, wie sehr diese Rasse jetzt die ‚Geistigkeit‘ in Europa in den Händen hat (sie hat mich heute des Längern schon über ihre Rasse unterhalten).“ Janz II S. 479. -- Helen von Zimmern leistete Nietzsche neun Wochen lang Gesellschaft.

³⁹⁷ Nach Janz II, S. 376 ff.

³⁹⁸ So auch Podach, Nietzsche und Lou, S. 12: „Nietzsche benahm sich, so sagte er nachher, wie ein ‚Irrrenhändler‘. Dazwischen gab es manche ‚klaren‘ Augenblicke, in denen er sich das Leben nehmen wollte.“

³⁹⁹ Siehe: Podach, Nietzsche und Lou, S. 63f.

⁴⁰⁰ KS 4 Za S. 264: „Gebt uns eine Frist und kleine Ehe, daß wir zusehn, ob wir zur großen Ehe taugen! Es ist ein grosses Ding, immer zu Zwein zu sein!“

⁴⁰¹ Bei Podach, Nietzsche und Lou, S. 159. – Zu solchen Äußerungen wäre Stefan George sicher nicht fähig gewesen.

⁴⁰² Leis, Frauen um Nietzsche, S. 84; Rée gegenüber benutzt sie das freundschaftliche Du, das Nietzsche nie gewährt bekommt. Ebda. S. 77.

wird.⁴⁰³ Binion⁴⁰⁴ hat die Lou-Affäre nach Durchsicht der erhalten gebliebenen Dokumente völlig neu dargestellt und Nietzsche entlastet. Carol Diethe geht weiter in diese Richtung und zeigt, daß wohl Lou die Verursacherin des Zwistes war⁴⁰⁵ und daß auch die Rolle, die Paul Rée spielte, nach ihrer Auffassung keineswegs einwandfrei war.⁴⁰⁶ Selbst Nietzsches unsägliche Schwester⁴⁰⁷ zieht noch Vorteile aus dieser peinlichen Geschichte, während Nietzsche selbst den guten Kontakt zu Ida Overbeck verliert.⁴⁰⁸ Bezeichnend ist auch, daß nach dieser ‚Affäre‘ Nietzsches frauenfeindliche Texte an Schärfe und Zahl zunehmen.⁴⁰⁹ Nach dem Bruch mit Lou sah Nietzsche sich gezwungen, die Kontakte mit Mutter und Schwester wieder aufzunehmen, aber der Ton erreicht nie wieder die alte Vertrautheit. Denn auch die Schwester hatte ihm wichtige Einzelheiten verschwiegen.⁴¹⁰

2.5.6 Mutter, Schwester

Der zeitweise Abbruch der Beziehung zu Mutter und Schwester war eine Folge der Lou-Affäre. Nietzsches weiter zurückreichende Ablehnung seiner engsten Familienmitglieder gilt diesen als Repräsentantinnen der ‚Naumburger Tugend‘, der Nietzsche schon früh zu entkommen suchte.⁴¹¹ Diethe weist darauf hin, daß Nietzsche in Naumburg in seiner Kindheit – mit Großmüttern und Tanten – in einer matriarchalen Umgebung gelebt habe.⁴¹² Das Verhältnis zur Familie war durch den frühen Tod

⁴⁰³ Siehe: Podach, Nietzsche und Lou, S. 124 ff. -- Aber auch Diethe findet verständnisvolle Worte für Elisabeth, siehe: Whip S. 28 ff; Walter Kaufmann weist darauf hin, daß Podach Nietzsche – gerade in der Lou-Affäre – negativ darstellen wollte. Auch seien zwei der bei Podach abgedruckten Briefe Nietzsches an seine Schwester von Schlechta als Fälschungen nachgewiesen worden: Kaufmann, Nietzsche, S. 56f. Anm. 30.

⁴⁰⁴ Rudolph Binion: *Frau Lou. Nietzsche's Wayward Disciple*. Princeton: University Press 1968.

⁴⁰⁵ Daß Lou Salomé auch für ihre Zeit keine typische Feministin war, unterstreicht Diethe. Ähnlich wie später Franziska zu Reventlow wollte Lou selbst zwar befreit sein, hielt selbst aber nichts von der Frauenbewegung ihrer Zeit. Diethe, Whip, S. 59: „For Lou Salomé and others like her, the secret was actually *be* [Hervorh. im Orig.] liberated without admitting any allegiance towards the movement for women's liberation: a female double standard only open to women of wealthy circumstances.“ -- Eine ähnliche Haltung nahmen wohl auch die Frauen ein, die Nietzsches Philosophie trotz seiner misogynen Ausfälle schätzten. Auch Lou sah es, wie Nietzsche, als Aufgabe der ‚normalen‘ Frau an, Kinder zu gebären, nur war ihre Haltung den ‚normalen‘ Frauen gegenüber noch radikaler als die Nietzsches. Siehe: Diethe, Whip, S. 60 f.

⁴⁰⁶ Diethe, Whip, S. 49 ff; S. 5.

⁴⁰⁷ Siehe dazu: H.F. Peters: *Zarathustras Schwester: Fritz und Lieschen – ein deutsches Trauerspiel*. Kinder Verlag: München 1983, passim!

⁴⁰⁸ Friedrich Nietzsche/Franz u. Ida Overbeck. Briefwechsel. Hrsg. von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz. Stuttgart: Metzler 2000. Einleitung, S. XIV.

⁴⁰⁹ Diethe, Whip, S. 54.

⁴¹⁰ Diethe, Whip, S. 53.

⁴¹¹ Die Existenz von Mutter und Schwester war für Nietzsche in den letzten Wochen vor seinem Zusammenbruch ein schwerwiegender Einwand gegen die Lehre von der ewigen Wiederkehr: „Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, flösst mir ein unsägliches Grauen ein: hier arbeitet eine vollkommene Höllenmaschine, mit unfehlbarer Sicherheit über den Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann – in meinen höchsten Augenblicken, ... denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren. ... Die physiologische Contiguität ermöglicht eine solche disharmonia praestabilita Aber ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die ‚ewige Wiederkunft‘, mein eigentlich a b g r ü n d l i c h e r Gedanke, immer Mutter und Schwester sind [Hervorh. von Nietzsche].“ KS 6 EH S. 268.

⁴¹² Diethe, Whip, Seite 18, Anmerkung 22 spricht von den Frauen, die den kleinen Nietzsche umgaben, als den „Nietzsche matriarchs“. Bei Podach, Nietzsche und Lou, heißt es dazu: „Über Nietzsches Kind-

von Nietzsches Vaters bestimmt. Für Elisabeth, jünger als Friedrich, sei Friedrich der Mann in der Familie gewesen.⁴¹³

Daß Nietzsches Leben durch den Tod des Vaters (und des Bruders) stark geprägt wurde, steht außer Zweifel. Einige Autoren sehen den kleinen Nietzsche durch die weibliche und protestantische Erziehung für sein Leben zerstört.⁴¹⁴ Bei Nietzsches Beziehung zu Mutter und Schwester darf man auch nicht übersehen, daß der lebenslange Junggeselle und „fugitivus errans“⁴¹⁵ auf die weibliche Hilfe aus Naumburg schlicht angewiesen war. Selbst während seiner langen Reisen durch Italien und Frankreich wurde die Wäsche (per Post) in Naumburg gewaschen, von wo Pakete mit Schinken und Würsten⁴¹⁶ und einmal sogar ein kleiner Ofen für den im Süden frierenden Philosophen geschickt wurden. Deswegen lenkte Nietzsche nach der schweren Lou-Krise in seiner Beziehung zu Mutter und Schwester schnell wieder ein, denn er konnte alleine schlichtweg nicht überleben.⁴¹⁷

2.6 Cosima Wagner als Ariadne

Nietzsche sah den Bruch mit Wagner als das wichtigste Ereignis in seinem Leben.⁴¹⁸ Man kann, wie Kaufmann, die Entwicklung von Nietzsches Werk seit diesem Ereignis als eine fortwährende polemische Gegenposition zu Wagner sehen. Nicht weniger bedeutsam, zumindest für Nietzsches seelischen Haushalt, dürfte aber die Beziehung zu Cosima Wagner gewesen sein.

In Joachim Köhlers Buch über Nietzsche und Cosima Wagner⁴¹⁹ werden nicht nur Mythen, alte und neue, behandelt, sondern der Autor arbeitet selbst mit mythischen Mustern, indem z.B. Richard Wagner fast durchgehend als ‚Labyrinth‘ (oder ‚Minotaurus‘ oder ‚Dionysos‘) dargestellt wird. Es wird vom Autor aber auch deutlich gezeigt, wie die Protagonisten ihre Beziehungen mit mythologischen Konstrukten erklärten und auch manipulierten. Wagner scheint auch hierin ein ‚Meister‘ gewesen zu sein und Nietzsche hat auch in dieser Hinsicht von ihm gelernt. Von Köhler wird unausgesprochen die später von Salaquarda vertretene These vorweggenommen, daß

heit wachten fromme Frauen. Man hat darauf den Ursprung oder jedenfalls die Verstärkung femininer Züge seines Wesens zurückgeführt.“ (S. 112). -- Adorno wurde als Kind ebenfalls von Frauen behütet, in seinem Fall von Mutter und Tante.

⁴¹³ Diethe sieht das Verhältnis zwischen den Geschwistern als so eng, daß sie sich gegenseitig (unbewußt) am Heiraten gehindert hätten. Diethe, Whip, S. 27.

⁴¹⁴ Hermann Josef Schmidt: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. 2. Bde. Berlin/Aschaffenburg: IBDK Verlag 1991 u. 1993.

⁴¹⁵ Nach Janz II, S. 27. – Diese Horaz-Stelle hat Nietzsche auf seine Situation als ‚irrender Flüchtling‘ bezogen.

⁴¹⁶ Dazu Leis, Nietzsche und die Frauen, S. 110: „Aus diesem eingeschliffenen Versorgungs- und Zwangsmechanismus gibt es für Nietzsche offensichtlich kein Entrinnen.“ – Leis sieht in dieser Abhängigkeit auch eine Ursache für Nietzsches frauenfeindliche Äußerungen. (Ebda. 114)

⁴¹⁷ Obgleich ihre vorherige Darstellung differenzierter ist – gerade in Hinblick auf Nietzsches Bewertung der weiblichen Sexualität – kommt Diethe zu folgendem abschließenden Urteil über Nietzsches Haltung zur ‚Frau‘, wobei sie aber Nietzsches Gedanken von einem Verlust authentischer Weiblichkeit durch Emanzipation Gerechtigkeit widerfahren läßt: „Nietzsche was at least consistent in this area: he remained from first to last a convinced opponent of female emancipation in general, and of women’s equal opportunities for education in particular, believing that equality would lead to mediocrity.“ Diethe, Whip, S. 71.

⁴¹⁸ Kaufmann, Nietzsche, S. 19.

⁴¹⁹ Joachim Köhler: Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner – Die Schule der Unterwerfung. Berlin: Rowohlt 1996.

es bei Nietzsches Kampf um ‚Ariadne-Cosima‘ eher um die Nachfolge des Meisters ging als um den kaum mehr möglichen Besitz von dessen Witwe; dies fügt sich in Köhlers These von Nietzsches Homosexualität ein.⁴²⁰

Neben ihren Werken und den ästhetisch-politischen Debatten werden die Personen des mythologischen Stückes, Wagner, Cosima und Nietzsche vor allem von zwei Obsessionen verfolgt, die ihr Denken und ihre persönlichen Beziehungen beherrschen (und dies gilt in erster Linie für das Ehepaar Wagner): Antisemitismus und Homosexualität. Nietzsche, der jahrelang für die Wagners den „professoralen Laufburschen“⁴²¹ spielt – er muß z.B. für den Meister „seidene Leibwäsche“⁴²² besorgen – übernimmt von seinen neuen Gönnern widerstandslos deren Antisemitismus, der vorher in seinem Leben keine Rolle gespielt hatte. Nach dem Bruch zwischen Nietzsche und Wagner, der 1875 in Sorrent endgültig wurde, hat man sich dann gegenseitig unreine Abkunft und sexuelle Perversion vorgeworfen. So freut sich Cosima in einem Brief an eine befreundete Gräfin Mimi von Wolkenstein, daß diese keinen Unterschied mache zwischen Slawen und Juden (und Nietzsche sei ja bekanntlich polnischer Abkunft).⁴²³ Aber schon als Nietzsche mit seinem jüdischen Freund Paul Rée nach Sorrent kommt, war für Cosima klar, daß „... hier das Böse gesiegt hat.“⁴²⁴ Umgekehrt stellt Nietzsche im Anschluß an Wagners Aufsatz „Was ist deutsch?“ die nicht sehr originelle Frage: „War Richard Wagner überhaupt ein Deutscher?“⁴²⁵

Auch wechselseitig unterstellte Homosexualität bietet Anlaß zu persönlichen Attacken. So schreibt Nietzsche, Wagner sei in Wahrheit gar kein Mann, sondern „weiblichen Geschlechts“ gewesen⁴²⁶ (wofür ja auch Seidenunterwäsche und Parfüms sprachen). Außerdem fühlt sich Nietzsche von der „ekelhaften Sexualität“⁴²⁷ in Wagners Musik abgestoßen. Wagners wirkliche Perfidie offenbart sich darin, daß er geschickt und skrupellos das Gerücht von Nietzsches Homosexualität verbreiten läßt. Wenn man an das Schicksal Oscar Wildes denkt, weiß man, was eine solche Fama im späten 19. Jahrhundert bedeuten konnte. Nietzsche spricht denn auch von einer „tödlichen Beleidigung“,⁴²⁸ als er davon erfährt und denkt daran, Wagner zum Duell zu fordern.

⁴²⁰ „Seine [scil. Nietzsches] erbitterte Polemik gegen Wagner, die er 1888 mit wutschäumenden Pamphleten auf die Spitze trieb ... war eigentlich ein Nachfolgekampf. Was Wagner in seinen Augen an Dekadentem, Erbärmlichem, Perversem darstellte, war ein für allemal entlarvt und abgetan. Was Wagner dagegen an Heroischem und Übermenschlichem geleistet hatte, das Göttliche also, zu dem ihn seine göttliche Inkarnation befähigte, verkörperte sich nun in ihm, Nietzsche-Dionysos.“ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 187f.

⁴²¹ Ebda. S. 70.

⁴²² Ebda. S. 72.

⁴²³ Ebda., S. 186.

⁴²⁴ Ebda. S. 148.

⁴²⁵ Ebda. S. 180. – Resa von Schirnhofer gegenüber verriet er, „... daß Wagner ‚jüdisches Blut habe. Obwohl Nietzsche sonst nie zu mir abfällig von den Juden gesprochen hatte‘ ...“ (Ebda.)

⁴²⁶ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 180. -- Diese Parfüms und Duftwässer muß Wagner reichlich verwendet haben. Überliefert ist der Ausspruch des sechsjährigen Wagnersohnes Siegfried: „Papa immer Pomade“ (Ebda. S. 139).

⁴²⁷ An Malwida von Meysenbug schreibt Nietzsche: „Sie haben nichts davon gemerkt, daß ich, seit zehn Jahren, eine Art Gewissensrat für deutsche Musiker bin, daß ich an allen möglichen Stellen wieder die artistische Rechtschaffenheit, den vornehmen Geschmack, den tiefsten Haß gegen die ekelhafte Sexualität der Wagnerschen Musik angepflanzt habe?“ Nach Janz I S. 505.

⁴²⁸ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 180.

Wie sich am Ende von Nietzsches (wachem) Leben herausstellte, verlief seine Beziehung zu Cosima-Ariadne von Anfang an in mythologischen Bahnen,⁴²⁹ wobei in den Gesprächen mit Ariadne, anders als sonst bei Nietzsche, diese mythologische weibliche Gestalt durchaus als gleichwertige Gesprächspartnerin erscheint.⁴³⁰

Daß Cosima in Nietzsches Leben eine ganz besondere Position einnahm, steht außer Zweifel.⁴³¹ Salaquarda behauptet dagegen – wie schon Köhler –, daß Wagner in Nietzsches Leben an erster Stelle der bewunderten Menschen stand, und daß Nietzsches Bewunderung für Cosima nur der ‚Dienerin‘ Wagners galt.⁴³² Da Cosima nach Wagners Tod sämtliche Briefe Nietzsches an das ‚hohe Paar‘, und alles, was nicht ihrem Bild von Wagner entsprach, vernichtet hat, läßt sich die wirkliche Beziehung Nietzsches zu Cosima nicht mehr rekonstruieren.⁴³³ Wie später Ernst Podach, glaubte der Klages-Schüler Bernoulli im Jahre 1908, daß das ‚Ariadne-Rätsel‘ durch eine rein biographische Interpretation zu erklären sei:

„Die Lösung des Ariadne-Rätsels ist ... ausschließlich biographischer Natur. Der erste Anhaltspunkt einer Auflösung liegt vor in der Gleichung des Zauberlandes aus dem vierten Zarathustra mit der Ariadne-Klage der Dithyramben. Da Nietzsche bei dem Zauberer unverkennbar sein Verhältnis zu Wagner im Auge hat, gehört also Ariadne von vornherein in das Bayreuther Erlebnisgebiet.“⁴³⁴

Damit sind aber für Bernoulli die mythischen Figuren in diesem ‚Dreieck‘ festgelegt, es geht nicht nur um Nietzsches Beziehung zu Wagner oder um die zu Cosima, sondern um die zu beiden zusammen.⁴³⁵ Bernoulli läßt sich dann selbst zu mythologischen ‚Spekulationen‘ verführen, indem er Nietzsches späte Identifikation mit Di-

⁴²⁹ Nietzsche versandte aus Turin auch Wahnsinnkarten an Cosima Wagner, die diese später Elisabeth zeigte. Mit diesen Karten wird die Identität von Cosima und Ariadne bestätigt.

⁴³⁰ Diethe vermutet, nach der Enttäuschung mit Lou habe Nietzsche bewußt, auch nach dem Tod Wagners, keinen Kontakt mehr zu Cosima gesucht: „Clearly Nietzsche, still smarting after the disappointment with Lou Salomé and by now almost a permanent invalid, preferred to keep his dream fantasy rather than pay court to someone who would almost certainly reject him, if only for his hostility to Wagner in those latter years; also – and this, I believe, is the crucial factor which eclipses the ‚Ariadne puzzle‘ – someone whose principles he had already come to dislike. His emotions towards Cosima were therefore as ambivalent as those towards his mother and his sister.“ Diethe, Whip, S. 36. -- Damit glaubt Diethe das ‚Ariadne puzzle‘ erklärt zu haben. An Nietzsches mythologischen Projektionen hat sie kein Interesse.

⁴³¹ „Man darf dabei nicht vergessen, daß der von Nietzsche höchstverehrte Mensch – eine Frau ist: Cosima Wagner. Über sie gießt er keinen Spott. Und was ihm sonst an gebildeten Frauen begegnete, etwa Marie Baumgartner, Louise Ott, oder die Frauenrechtlerinnen Malwida v. Meysenbug, Meta v. Salis, Resa v. Schirrhofer, so scheinen sie bei aller Hochachtung, die er ihnen entgegenbrachte, für Nietzsche nicht in die Klasse der ‚höheren Menschen‘ hinaufzuragen.“ Janz II S. 376.

⁴³² Jörg Salaquarda: Noch einmal Ariadne -- Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 25. 1996. S. 99-125. Hier: S. 124.

⁴³³ Diethe, Whip, S. 33; siehe auch Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 185: „Noch am selben Tag, dem 15. November 1900, verpaßte Cosima ihrer Konkurrentin eine schallende Ohrfeige. Die umfangreiche Korrespondenz des Verstorbenen mit ihr und Wagner, so teilte sie der ‚teuren Elisabeth‘ mit, könne sie ihr leider nicht, wie erwünscht, zur Verfügung stellen; dem ‚Gebrauch, um nicht zu sagen Prinzip Wahnfried‘ gemäß, ‚sind die Briefe Deines Bruders vernichtet worden‘.“

⁴³⁴ Carl Albrecht Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang der bisherigen Forschung dargestellt von C.A. B. Zweiter Band. Jena: Eugen Diedrichs Verlag 1908. S. 79.

⁴³⁵ „Also ist jene Sternenfreundschaft zu Wagner, der er [scil. Nietzsche] im Sanctus Januarius (Aph. 279 [FW]) ein erhabenes Denkmal setzte, eigentlich ein Dreigestirn gewesen: Nietzsche, Wagner, Cosima, als sphärisches Dreieck Dionysos, Theseus, Ariadne!“ Bernoulli, Overbeck, S. 81.

onysos zunächst in Frage stellt, diese Rolle vielmehr Wagner zuteilt und Nietzsche selbst als Sokrates bezeichnet.⁴³⁶

Nach Auffassung Bernoullis hätte also Wagner gewissermaßen als Reinkarnation des Dionysos für Nietzsche überhaupt erst die mythische Dimension, die mögliche Wiederkehr des griechischen Gottes, eröffnet und Nietzsche verdanke sein Dionysos-Bild seiner Tribschener Erfahrung.⁴³⁷ Bernoulli sieht für Nietzsche als Folge der Erfahrung des ‚mythischen Dreiecks‘ im Tribschener Labyrinth eine sein Leben bestimmende negative, psychische Determinierung, nämlich ‚Dritter im Bunde‘ zu sein, die Nietzsche letztendlich zum Junggesellen gemacht habe.⁴³⁸

Aber nicht nur Wagner wird für Nietzsches einseitig männliche Ausrichtung verantwortlich gemacht. Für Nietzsches Haltung zur Frau erfindet Bernoulli – Kérynyis spätere Mythisierung von Nietzsches ‚Hälftenhaftigkeit‘ gleichsam vorwegnehmend – einen dem Titel von Bachofens Hauptwerk ‚Gynaiokratie‘ konträren, griechischen Neologismus: „Die Androkratie [i.e. Männerherrschaft, G.D.] war nun einmal das vielleicht am tiefsten Wurzelnde unter seinen [scil. Nietzsches] europäischen Kulturidealen; vor allen andern treibt es ihn, die Führerschaft des Mannes sicherzustellen.“⁴³⁹

In Hinblick auf die Rezeption, die Nietzsche durch George und seinen Kreis erfahren hat, ist Bernoullis Neuprägung ‚Androkratie‘ bezeichnend. Bernoullis Neologismus weist auf den von George im Anschluß an Nietzsche entwickelten Herrschaftsmythos voraus.

Einen ersten Versuch, das ‚mythische Dreieck‘ oder besser das Labyrinth, in das er geraten war, literarisch zu gestalten, unternimmt Nietzsche bereits im November 1870, während seines Einsatzes im deutsch-französischen Krieg, mit dem sog. Empedokles-Fragment.⁴⁴⁰ In diesem Dramen-Fragment tritt, anders als in Hölderlins Drama gleichen Titels, neben dem männlichen Freund Pausanias auch eine weibliche Geliebte auf, Korinna.⁴⁴¹

Die Empedokles-Figur als griechischer Reformator wird einerseits von Nietzsche auf Wagner als den zweiten Reformator Deutschlands (nach Luther) hin typologisiert, andererseits hat man schon früh erkannt, daß diese Figur auf Nietzsches Zathustra vorausweist.⁴⁴² Ohne auf diese Zusammenhänge hier weiter eingehen zu

⁴³⁶ Bernoulli, Overbeck, S. 81f: „Theseus-Wagner war jedoch zur Zeit der Realität des Verhältnisses mehr Dionysos als Nietzsche, ja er verkörperte diesem ja diese griechische Vorstellung als etwas jetzt Mögliches. Nietzsche – wie wir wissen im Grunde ein Sokrates – empfand seine dionysische Konfession insgeheim als Verführung von sich selbst, trotzdem er sich später als Dionysos in den höheren Stil rettete und Ariadne dort als Windsbraut wiederfand.“

⁴³⁷ „Der Gewinn seines Tribschener Erlebnisses war ja doch das rein subjektive Geschenk seiner Dionysoskonzeption als seiner tiefsten, eigensten Erfahrung.“ Bernoulli, Overbeck, S. 86.

⁴³⁸ „... niemals hat er sich in Sachen der Liebe und des anderen Geschlechtes auf eigene Füße gestellt. Er wollte auch später immer gern der Dritte im Bunde sein: Overbeck und Frau, Lou und Rée.“ Ebda. S. 87.

⁴³⁹ Bernoulli, Overbeck, S. 90.

⁴⁴⁰ Siehe: Jürgen Söring: Nietzsches Empedokles-Plan. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hrsg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 19. 1990. S. 176-211.

⁴⁴¹ Dazu schreibt Janz: „Und damit beginnt die persönliche Symbolik, die Nietzsche das ganze Leben, bis in den Wahn hinein, begleiten sollte. Empedokles wird später zu Dionysos, Korinna zu Ariadne. Empedokles ist eine Verkleidung seiner selbst, unter Korinna/Ariadne dürfte hier, im Herbst 1870, schon Cosima zu finden sein.“ Janz I S. 390.

⁴⁴² Siehe Janz II S. 224.

können, sei doch auf Köhlers Fazit hingewiesen: Empedokles sei eine Verkörperung Richard Wagners und nicht ein Selbstporträt Nietzsches.⁴⁴³

Zum Dreiecksverhältnis Wagner-Cosima-Nietzsche liest man in dem Aufsatz von Jürgen Söring, daß Empedokles für Nietzsche eine „... Projektionsfigur und παράδειγμα [Vorbild, G.D.] seiner Sendung ...“⁴⁴⁴ darstellt, die von zwei Nebenfiguren flankiert wird.⁴⁴⁵ In einem Stück im Stück stellt Empedokles Dionysos dar, Pausanias aber Theseus. Schon in diesem ersten mythologischen Rollenspiel hätte somit Nietzsche Wagner entthronen wollen, sich an seine Stelle setzen wollen, indem er ihn zum Theseus herabstufte, sich selbst aber als Empedokles-Dionysos darstellt.⁴⁴⁶

Hier ist daran zu erinnern, daß Nietzsche diese mythologische Deutung persönlicher Beziehungen von Hans von Bülow, alias Theseus, 1872 in Basel bestätigt bekam. Denn Bülow selbst hatte Wagners illegitime Beziehung zur damaligen Cosima von Bülow für den jungen Nietzsche so interpretiert, daß nämlich Wagner auf mythologischer Ebene Dionysos darstelle, Cosima Ariadne, Bülow selbst dagegen sei die Rolle des Theseus zugeordnet.⁴⁴⁷ Bülow konnte allerdings nicht ahnen, daß der junge Nietzsche in seinem Dramenentwurf von 1870/71 selbst in die Rolle des Dionysos geschlüpft war, um seinerseits Wagner als Darsteller des Theseus symbolisch zu besetzen.

⁴⁴³ „Der eigentliche Gegenstand des ‚Empedokles‘-Dramas aber ist jene Tragödie, zu deren Mitwisser Nietzsche in Tribschen geworden war: die Geschichte von Cosimas Verrat an Hans von Bülow, die mit dessen ‚Untergang‘ und dem Triumph des Theatergottes Wagner endet. Wie dieser die Rolle des Empedokles spielt Cosima die der Corinna, der ‚schönsten Frau‘, die dem ‚gottgleichen‘ Philosophen die ‚Krone‘ überreicht, und Bülow die seines Lieblings Pausanias.“ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 82.

⁴⁴⁴ Siehe: Söring, Empedokles-Plan, S. 191: „Der Geliebte und das Weib (die ‚Nebenperson‘ und die Heldin) heißen nunmehr ‚Pausanias‘ und ‚Corinna‘, die als ‚Theseus und Ariadne‘ an der ‚Vorstellung der Tragödie‘ [scil. einem Drama im Drama] mitwirken. Überdies finden wir auch ‚Empedokles und Corinna auf der Bühne. [...] Er wird als Gott Dionysos verehrt, während er anfängt mitzuleiden. Der Schauspieler Dionysos lächerlich in Corinna verliebt‘. Zumal im Blick auf die Schlußwendung des fünften Aktes: ‚Corinna stirbt mit ihm. >Flicht Dionysus vor Ariadne? <, dürfte nicht länger zweifelhaft sein, daß wir hier die frühesten Spuren des sich zwei Jahrzehnte hin dokumentierenden Ariadne-Komplexes ausgemacht haben, der Nietzsches Verhältnis zu Richard und Cosima Wagner reflektiert und deutet.“

⁴⁴⁵ Ebda. S. 196 f.

⁴⁴⁶ Dazu schreibt Söring: „Schon der erste Anlauf zur dramato-poetischen Bewältigung des Konfliktstoffes verhehlte nur schlecht, daß Nietzsche in jener ‚Nebenperson‘ offenbar Wagner sterben läßt, um sich als Empedokles den Weg zu seiner ‚Heldin‘ Cosima freizulegen. Die beabsichtigte Transfiguration des Verhältnisses in den Mythos bewirkt sodann nicht nur eine -- von lebensgeschichtlichen Schlacken gereinigte -- Umdeutung ins zeitlos Gültige, sondern macht ihn als Modell antizipierenden Wunschenkens zugleich wiederholbar, dergestalt, daß sich Nietzsche-Empedokles-Dionysos zum ‚Erlöser‘ der von Wagner-Pausanias-Theseus verlassenen Cosima-Corinna-Ariadne stilisieren kann.“ Ebda. S. 197. -- Die Deutung Sörings unterscheidet sich von der Köhlers. Hier wird Nietzsche selbst als Empedokles gesehen. -- Bedeutsam erscheinen Sörings poetologische Überlegungen zu diesem nur in einigen Skizzen vorhandenen Dramenplan Nietzsches. Demnach hätte Nietzsche parallel zur entstehenden GT eine Tragödie verfassen wollen, die den Abschied vom sokratischen Zeitalter einläuten sollte. Denn Nietzsche hätte sich schon damals innerlich von Wagners Gesamtkunstwerk distanziert. Er hätte aber die Undurchführbarkeit seines Planes erkannt -- eine Tragödie sei in seiner ‚Jetztzeit‘ nicht mehr möglich --, eine Erkenntnis, die ihn nach Jahren zur neuen, offenen Form des Zarathustra geführt hätte. Auch Söring sieht also im Empedokles-Plan eine Vorform des Zarathustra und glaubt, daß Nietzsche schon hier die tragische Idee (auch in der Oper Wagners) überwindet, an deren Stelle im Zarathustra das (affirmative) „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder ...“ trete. Ebda. S. 206 f.

⁴⁴⁷ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 40f.

Die rein biographische Deutung des Ariadne-‘Rätsels’ hat, nach Bernoulli, am deutlichsten Podach vertreten.⁴⁴⁸ Podach legt sich nach einem Defilee beliebiger, ‘tief-sinniger’ Interpretationen des Ariadne-Rätsels auf die Gleichung Ariadne = Cosima Wagner fest.⁴⁴⁹

Sloterdijk hat dagegen in seinem Buch zur GT hervorgehoben, daß Ariadne für Nietzsche auch einen Ausweg aus seinem Labyrinth, eine Möglichkeit der Kommunikation überhaupt bedeutet haben könnte. Noch weiter geht Jörg Salaquarda Versuch, der es unternimmt, die biographische und philosophische Deutung der Ariadne-Figur zu versöhnen.⁴⁵⁰ Das negiert im Übrigen die Interpretation von Podach nicht, der zeigt, wie Nietzsche an verschiedenen Stellen seines Werkes ganz plötzlich und ohne weitere Begründung den Namen Ariadnes aufruft, um in seiner Einsamkeit überhaupt noch einen Gesprächspartner zu haben.⁴⁵¹

In den nachgelassenen Fragmenten aus dem Sommer/Herbst 1885 steht ein längerer Text mit der Überschrift „Moral und Physiologie“,⁴⁵² in dem Nietzsche den ‚Leib‘ gegen das ‚menschliche Bewußtsein‘ ausspielt. Nach längeren Reflexionen zu diesem Gegenstand wechselt Nietzsche nach zwei Gedankenstrichen plötzlich das Register, um wie folgt fortzufahren:

„Dergestalt schwätzend gab ich mich zügellos meinem Lehrtrieb hin, denn ich war glücklich, jemanden zu haben, der es aushielt, mir zuzuhören. Doch gerade an dieser Stelle hielt Ariadne es nicht mehr aus – die Geschichte begab sich nämlich bei meinem ersten Aufenthalte auf Naxos -: ‚aber mein Herr, sprach sie, Sie reden Schweinedeutsch!‘ – ‚Deutsch, antwortete ich wohlgenut, einfach Deutsch! Lassen Sie das Schwein weg, meine Göttin! Sie unterschätzen die Schwierigkeit, feine Dinge deutsch zu sagen!‘ – ‚Feine Dinge! schrie Ariadne entsetzt auf: aber das war nur Positivismus! Rüssel-Philosophie! Begriffs-Mischmasch und -Mist aus hundert Philosophien! Wo will das noch hinaus!‘ – und dabei spielte sie ungeduldig mit dem berühmten Faden, der einstmal ihren Theseus durch das Labyrinth leitete. – Also kam es zu Tage, daß Ariadne in ihrer philosophischen Ausbildung um zwei Jahrtausende zurück war.“⁴⁵³

⁴⁴⁸ Podach zählt am Anfang seines Aufsatzes „Nietzsches Ariadne“ auf mehr als einer Seite die zahlreichen Deutungen auf, die diese mythische Figur aus Nietzsches Werk erfahren hat. Siehe: Erich F. Podach: Nietzsches Ariadne. Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Eine schaffensanalytische Studie. In: Jörg Salaquarda (Hrsg.): Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchg. 1980. S. 153-168. Hier: S. 155f.

⁴⁴⁹ „Ariadne ist Cosima. Sie war es schon längst vor der Katastrophe. Die Gleichsetzung ist kein Wahnprodukt der Jahre 1888/89. Das dionysisch-ariadnische Phantasiespiel nahm in den Tagen von Tribschen-Naxos seinen Anfang. Es endete in der Tragödie der Selbstmythisierung, die sich schon früh in verworrenen mystifizierenden Andeutungen ankündigte und in der ‚Klage der Ariadne‘ ihren schauerlichen, dichterisch ohnmächtigen Ausdruck fand. Die ausbrechende Krankheit schuf nichts. Sie legte ein Traum- und Wunschgebilde frei und zertrümmerte es.“ Podach, Nietzsches Ariadne, S. 154f.

⁴⁵⁰ Salaquarda, Noch einmal Ariadne.

⁴⁵¹ „Die Anekdoten mystifizieren persönlich Erlebtes in einem Maße und in einer Form, die Ariadnes Gespräche dem Verdacht aussetzen, in ihnen bekunde sich Nietzsches Selbst- und Weltentfremdung. Das Phantasiespiel, das er Jahre vorher um seine Erlebnisse auf Tribschen-Naxos ausgesponnen hatte, den Beteiligten mythische Rollen zuweisend, scheint seiner eigenen Regie entglitten zu sein, als wäre er nicht mehr Herr der Figuren seiner Einbildung gewesen, als drängten sich ihm Szenen und Dialoge auf, die mit der Realität kaum etwas zu tun hatten. Für die Annahme einer Verminderung des Wirklichkeitsbewußtseins spricht vor allem die zunehmende Distanzlosigkeit zu seiner Hauptschöpfung, zu Dionysos, wie wenn er sich immer mehr, richtiger immer häufiger mit ihm verwechselte.“ Podach, Nietzsches Ariadne, S. 163.

⁴⁵² KS 11 (Nachgelassene Fragmente Juni-Juli 1885) S. 576 ff.

⁴⁵³ KS 11 (Nachgelassene Fragmente Juni-Juli 1885) S. 578f.

Warum Nietzsche bei der Erörterung des Verhältnisses von Leib und Bewußtsein auf Ariadne zu sprechen kommt, ist nicht ohne Weiteres einzusehen. Immerhin wirft ihm die französischsprachig aufgewachsene Cosima-Ariadne nicht nur ‚Schweine-deutsch‘ vor, sondern auch ‚Positivismus‘, und dieser läßt sich mit dem zuvor behandelten Thema in Verbindung bringen. Auch daß Cosima-Ariadne Nietzsches oder des Sprechers nahezu naturwissenschaftliche Argumentation ablehnt, ist einsichtig und könnte eine Reminiszenz an die Ablehnung von ‚Menschliches-Allzumenschliches‘ durch die Wagners im Jahre 1875 sein. Damals sah Cosima Nietzsche durch die Freundschaft mit Paul Rée in der Hand von ‚Judäa‘ und des philosophischen Positivismus. Nietzsche verlegt aber dieses Gespräch auf seinen ersten Tribschener Aufenthalt im Jahre 1869 zurück, in eine Phase, in der solche Themen – Positivismus, Physiologie – vermutlich nicht zur Diskussion standen. Bei diesem Gespräch spielt Ariadne ferner mit dem Faden, mit dem sie ‚ihren Theseus‘, also Wagner, durch das Labyrinth leitet. Auch an dieser Textstelle wird Wagner mit Theseus gleichgesetzt, was zu dem Schluß führt, daß es sich bei dem Sprecher, der 1869 seinen ersten Aufenthalt auf Tribschen-Naxos absolviert, nur um Nietzsche-Dionysos selbst handeln kann. Auch hier wäre also, wie im Empedokles-Fragment, das baldige Ende von Wagner-Theseus zu erwarten.

Im Jahre 1885 beginnen für den vereinsamten Nietzsche die Zeitbezüge und die lebensgeschichtlichen Zusammenhänge zu flottieren und sein imaginäres Gespräch mit Cosima-Ariadne trägt von nun an halluzinatorische Züge. Im Herbst 1885 und Frühjahr 1886 notiert Nietzsche in seinen Notizbüchern, ohne daß der von ihm intendierte Zusammenhang deutlich würde, mehrmals den Namen Ariadne: „1. Cäsar unter Seeräubern / 2. An der Brücke / 3. Die Hochzeit. – und plötzlich, während der Himmel dunkel herniederfällt / 4. Ariadne.“⁴⁵⁴ Handelt es sich hier wieder um einen Dramenentwurf en miniature? Aus den Wahnsinnsbriefen läßt sich erschließen, daß Cäsar eine weitere Projektionsfigur für Nietzsche darstellt. Punkt 3. ‚Die Hochzeit‘ spräche dann für sich, da unter Punkt 4. ‚Ariadne‘ aufgelistet wird.

Aber nicht nur in den Notizbüchern dieser Zeit trifft man auf den Namen Ariadnes. Ebenfalls auf Nietzsche Einsamkeit verweisend, und ohne Schwierigkeiten für die Interpretation, liest man gegen Ende von „Jenseits von Gut und Böse“ einen Erfahrungsbericht des Verfassers mit ‚seinem‘ Gott Dionysos, an dessen Ende dieser selbst auftritt und sagt: „Unter Umständen liebe ich die Menschen – und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war.“⁴⁵⁵

Aus Anlaß von Nietzsches Zusammenbruch bezeichnet Curt Paul Janz die „... Ariadne-Tragödie als vielleicht Nietzsches schwerste[r] seelische[r] Last.“⁴⁵⁶ Dieses Urteil fällt er, nachdem er Nietzsches letzte Transfiguration in Dionysos-Zagreus geschildert hat. Janz, als einer der besten Kenner von Nietzsches Biographie, sieht in der ‚Ariadne-Tragödie‘ nicht *eines* von Nietzsches Problemen, sondern das ‚schwerste‘.

⁴⁵⁴ KS 12 (Nachgelassene Fragmente) S. 47.

⁴⁵⁵ KS 5 JGB S. 238f.

⁴⁵⁶ Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Die Jahre des Siechtums. Dokumente. Quellen und Register. Dritter Band. 2., rev. Aufl. Hanser Verlag: München/Wien 1993 = Janz III S. 31f.

2.6.1 Philosophische Interpretation des Ariadne-Komplexes

„Satyrspiel am Schluß - Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne.

-- Theseus wird absurd, sagt Ariadne, Theseus wird tugendhaft – Eifersucht des Theseus auf Ariadne's Traum. Der Held sich selbst bewundernd, absurd werdend. Klage der Ariadne Dionysos ohne Eifersucht: ‚Was ich an Dir liebe, wie könnte das ein Theseus lieben?‘... Letzter Akt. Hochzeit des Dionysos und der Ariadne ‚man ist nicht eifersüchtig, wenn man Gott ist, sagte Dionysos: es sei denn auf Götter‘.⁴⁵⁷

„Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: Theseus hat sich in dich verirrt, er hat keinen Faden mehr; was nützt es ihm nun, daß er nicht vom Minotauros gefressen wurde? Was ihn frißt, ist schlimmer als ein Minotauros‘. ‚Du schmeichelst mir‘, antwortete Ariadne, ‚aber ich bin meines Mitleidens müde, an mir sollen alle Helden zu Grunde gehen: das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ich richte ihn zu Grunde‘.⁴⁵⁸

Nach Salaquarda⁴⁵⁹ waren diese Gesprächsentwürfe Nietzsches als Einschübe in den vierten Teil des geplanten ‚Willens zur Macht‘ gedacht gewesen. Nach den ersten drei destruktiven Teilen (die den drei Tragödien entsprechen sollten, auf die im antiken Griechenland das Satyrspiel folgte), sollte in eben diesem vierten Teil des ‚Willens zur Macht‘ im ‚Satyrspiel am Schluß‘ eine Ariadne auftreten, die, wie am Ende des dritten Teils von Zarathustra, für die Seele Zarathustras oder des Menschen überhaupt stehe, und nicht (nur) für Cosima Wagner.⁴⁶⁰

Im Gegensatz zur biographischen Lesart Podachs der Ariadne-Figur will Salaquarda zeigen, daß im dritten Teil des Zarathustra „... Ariadne als Seele Zarathustras ...“⁴⁶¹ auftritt. Die letzten drei Kapitel dieses Teils hatten nämlich bis zur Reinschrift nicht die definitiven Titel ‚Von der großen Sehnsucht‘, ‚Das andere Tanzlied‘, und ‚Die sieben Siegel‘, sondern stattdessen ‚Ariadne‘, ‚Vita femina‘ und ‚Dionysos‘ gelaute. Das Kapitel, das in der Endfassung den Titel ‚Von der großen Sehnsucht‘ trägt, hatte also in der ursprünglichen, später verworfenen Version, den Titel ‚Ariadne‘ getragen. Das kann nur bedeuten, daß diese hier für die ‚große Sehnsucht‘ steht. Daß mit der Seele, die Nietzsche in einer sich wiederholenden Anapher anspricht (‚Oh meine Seele‘), nur Ariadne gemeint sein kann, zeigt die Weinberg-Metaphorik gegen Ende des Textes, wo der Seele vorausgesagt wird, daß sie ‚singen‘ müsse, „... hin zu dem guldnen Wunder, dem freiwilligen Nachen und zu seinem Herrn: das aber ist der Winzer, der mit dem diamantenen Winzermesser wartet, - dein großer Löser, oh meine Seele, der Namenlose -“⁴⁶² Der ‚Winzer‘, der hier ‚mit dem diamantenen Winzermesser‘ Ariadne oder die Seele aufsucht, ist keineswegs, wie er

⁴⁵⁷ KS 12 (Fragmente Herbst 1887) S. 401f.

⁴⁵⁸ KS 12 (Fragmente Herbst 1887) S. 402.

⁴⁵⁹ Salaquarda, Ariadne, S.110 ff.

⁴⁶⁰ „Ariadne steht in diesen Zusammenhängen also zweifellos für die Seele Zarathustras, bzw. überhaupt für die menschliche Seele. Auch die Ariadne, die Theseus zu Grunde richten will, aus der oben zitierten Nachlaß-Aufzeichnung ..., läßt sich in diesem Sinne verstehen. Sie empfindet Überdruß und Ekel an seinem gegenwärtigen Zustand. Der Held soll zum Über-Helden werden, damit in ihm nicht nur die ‚Erhabenheit‘ des Menschen, sondern auch die ‚Schönheit‘ des Übermenschen sichtbare Gestalt gewinne.“ Salaquarda, Ariadne, S. 113.

⁴⁶¹ Salaquarda, Ariadne, S. 113.

⁴⁶² KS 4 Za S. 280.

angibt der ‚Namenlose‘. Er gibt nämlich selbst seinen Namen preis, indem er sich als ‚großer Löser‘ bezeichnet, denn: ‚Lysios‘ eben der ‚Löser, Befreier‘, ist einer der geläufigsten Beinamen des Dionysos.⁴⁶³ Man hat den Eindruck, daß in diesem Kapitel des Zarathustra die positiven Züge der weiblichen Imago ‚Ariadne‘ zusammengefaßt oder besser: beschworen werden, zu denen auch ihre Bereitschaft gehört, sich vom Winzergott ‚er – lösen‘ zu lassen.

Als weitere Folge von Salaquardas Interpretation ergibt sich, daß Cosima gar nicht die geheime große Geliebte von Nietzsches Mannesjahren hätte sein müssen, sondern daß sie, wie schon erwähnt, als Gefährtin und Dienerin Richard Wagners auch würdig war, als Ariadne des zum Dionysos gewordenen Philosophen an seine Seite zu treten.⁴⁶⁴

Im Wahnsinn werden von Dionysos-Nietzsche die biographischen, philosophischen und mythologischen Gegensätze Stück für Stück aufgehoben. Anfang Januar 1889 schickt er drei ‚Wahnsinnszettel‘ an Cosima Wagner. Zuerst heißt es kurz und bündig: ‚Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos.‘⁴⁶⁵ Am 3. Januar 1889 sind es drei Briefe, die von Turin nach Bayreuth geschickt werden.⁴⁶⁶ Der zweite ist überschrieben: ‚An die Prinzeß Ariadne, meine Geliebte.‘⁴⁶⁷

Schon früher hatte Nietzsche Cosimas Ehe mit Wagner nicht anerkannt. So heißt es unmittelbar vor Ausbruch des Wahnsinns in einer Notiz zu ‚Ecce Homo‘: ‚Im Verhältnis zu mir habe ich ihre Ehe mit Wagner immer nur als Ehebruch interpretiert ... der Fall Tristan.‘⁴⁶⁸

Am 4. Januar schreibt Nietzsche an Jakob Burckhardt: ‚Nun sind Sie – bist Du – unser großer größter Lehrer: denn ich, zusammen mit Ariadne, habe nur das goldne Gleichgewicht aller Dinge zu sein, wir haben in jedem Stücke solche, die über uns sind ... Dionysos.‘⁴⁶⁹

Nicht nur die Gegensätze des Männlichen und des Weiblichen sind in diesem Brief für den schon den Kontakt zur Realität verlierenden Nietzsche aufgehoben, die Formulierung, er, Dionysos habe zusammen mit Ariadne das ‚Gleichgewicht aller Dinge zu sein‘, deutet vielmehr darauf hin, daß für den kranken Nietzsche ein *post-eschatologischer* Zustand, ein Zustand *nach* der Erlösung, und zwar für die *ganze* Welt, eingetreten ist. Nietzsches Vision einer nichtchristlichen, von neuem heidnischen und somit erlösten Welt ist – zumindest im Wahn – wahr geworden, der zerrissene Dionysos-Zagreus ist wieder auferstanden.

⁴⁶³ Dionysos als Winzer bzw. ‚Keltreter‘ wird auch in Georges Gedicht ‚Der Krieg‘ (1917) auftreten (siehe: W S. 413; siehe dazu George-Kapitel VI. 4.2.), ebenso als ‚Lysios‘ [Löser, Befreier] wiederholt im Alfred Schuler gewidmeten Kapitel.

⁴⁶⁴ ‚Aber in der symbolischen Welt der von Nietzsche stilisierten großen Menschen blieb sie die ideale Gefährtin für den Mann, der nicht resigniert hat, sondern unbeirrt auf das Ziel losgeht. Wenn Dionysos erscheint, vermag sie (wieder) zu Ariadne zu werden. Als Nietzsche vom Wahn umfassen wurde, büßte sein Denken nicht zuerst seine symbolischen Funktionen ein ..., sondern die Fähigkeit, zwischen biographischer Realität und stilisierter Welt zu unterscheiden. Er war nun nicht mehr der Philosoph Nietzsche, der sich darum bemühte, sich den Wiederkunftsgedanken einzuverleiben, sondern er war definitiv zu Dionysos geworden. Im gleichen Moment wurde Cosima Wagner, die einzige Frau, von der er wußte, daß sie dem Dienst am Ideal gewachsen war, zu seiner Ariadne.‘ Salaquarda, Ariadne, S. 113.

⁴⁶⁵ Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe in drei Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. München: Hanser 1954. Bd. 3. S. 1350. [nicht in KSB]

⁴⁶⁶ KSB 8 S. 572f.

⁴⁶⁷ Ebda. S. 572.

⁴⁶⁸ Siehe bei Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 191.

⁴⁶⁹ KSB 8 S. 574.

2.7 Epiphanie des Gottes

Der thrakische Gott Dionysos, der Gott der Frauen, des Weines und der Tragödie, war für Nietzsche seit der „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ zu einem philosophischen Konzept geworden: Er stand für die Einheit von Leben und Tod, für die Bejahung des Lebens trotz schlimmsten Leidens, er bot die Gewähr für die ewige Wiederkehr des Gleichen. Für den späten Nietzsche wird Dionysos immer mehr zur Erlöserfigur einer alten, von ihm selbst zu erneuernden Religion, d.h. er gebraucht diese Chiffre immer weniger im übertragenen Sinn für philosophische Aussagen, der Gott verwandelt sich ihm zunehmend in ein kosmisches Symbol für das ‚große Ja zum Leben‘. Diese Privatreligion Nietzsches nimmt zum Schluß, als Nietzsche sich selbst in seine „Hauptschöpfung“⁴⁷⁰ verwandelt hatte, konkrete, freilich auch bizarre Formen an. Der frühere deutsche Professor in Schweizer Diensten führt im Januar 1889 im Turiner Dachstübchen nackt orgiastische, obszöne Tänze auf, wobei ihn die italienischen Vermieter heimlich durchs Schlüsselloch beobachten. Für den Freund Franz Overbeck, der nach Turin eilt, um Nietzsche zu helfen, veranstaltet „... der offenbarte Gott zur Feier des Tages einen rituellen Tanz, ‚ein Anblick‘, so der schockierte Overbeck, ‚der die orgiastische Vorstellung der heiligen Raserei, wie sie der antiken Tragödie zugrunde lag, auf grauenhafte Weise verkörperte‘.“⁴⁷¹

Am Ende seines Denkweges war Nietzsche mit seinem Gott eins geworden. An seiner Ehe mit Ariadne-Cosima hielt er aber fest: „In der Krankenakte der Großherzoglich sächsischen Landes-Irren-Heilanstalt Jena findet sich unter dem 27. März 1889 der Ausspruch des Patienten vermerkt: ‚Meine Frau Cosima Wagner hat mich hierher gebracht‘.“⁴⁷²

⁴⁷⁰ Siehe: Podach, Nietzsches Ariadne, S. 154.

⁴⁷¹ Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 13. – Wenig bekannt ist, daß Nietzsche nach dem Zusammenbruch erotisch-pornographische Texte geschrieben hat, die von seiner Schwester später vernichtet wurden. Siehe: Martin Liebscher: „Wotan“ und „Puer Aeternus“. In: Nietzsche-Studien. Bd. 30. 2001. S. 329-350. Hier. S. 334. Anm. 24. „... and when he became insane Nietzsche produced the most shocking erotic literature. It was destroyed by his careful sister, but Professor Overbeck had a glimpse of it, and there is plenty of evidence of his pathological.“

⁴⁷² Köhler, Nietzsche und Cosima, S. 195.

IV Mythos und Dialektik der Aufklärung

1 Walter Benjamin, die ‚Frankfurter Schule‘ und ihre Beziehung zum Werk von Ludwig Klages

Matriarchal und patriarchal in der „Dialektik der Aufklärung“

Nach Horkheimers und Adornos Auffassung in der „Dialektik der Aufklärung“ übt die menschliche oder besser männliche Vernunft in ihrem Verhältnis zur Natur immer Herrschaft aus, das Denken vergewaltigt nach dieser Konzeption die Natur, wobei die Natur mehr oder weniger explizit mit dem ‚Weiblichen‘ gleichgesetzt wird. Einen der deutlichsten Belege für diese Gleichsetzung von Frau und Natur findet man im Exkurs II der DA:

„Der Mann als Herrscher versagt der Frau die Ehre, sie zu individuieren. Die Einzelne ist gesellschaftlich Beispiel der Gattung, Vertreterin ihres Geschlechts und darum, als von der männlichen Logik ganz Erfasste, steht sie für Natur, das Substratum nie endender Subsumtion in der Idee, nie endender Unterwerfung in der Wirklichkeit.“⁴⁷³

Das die Frau beherrschende Selbst ist dagegen immer männlich: „... das Selbst [ist] der identische, zweckgerichtete männliche Charakter des Menschen ...“⁴⁷⁴ Diesen Gedanken einer männlichen Dominanz über die weibliche Materie kann man, ins Positive gewendet, auch bei Stefan George finden. Nach seinem mythologischen Konstrukt *muß* der männliche Geist die weibliche Natur (Materie) vergewaltigen und unterdrücken,⁴⁷⁵ wenn Kunst, Kultur und ‚Staat‘ entstehen sollen.

In Adornos Denken spielt dagegen die Vorstellung einer – in der Kunst – aus sich selbst sprechenden, nicht beherrschten Natur eine bedeutsame Rolle. Gerade an Ge-

⁴⁷³ Siehe: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 = DA. S. 132; siehe auch: S. 92: „Die Prophezeiungen der depotenzierten Zauberin über Sirenen, Szylla und Charybdis kommen am Ende doch wieder nur der männlichen Selbsterhaltung zugute.“ S. 91: „Die Ehe ist der mittlere Weg der Gesellschaft, damit sich abzufinden: die Frau bleibt die Ohnmächtige, indem ihr die Macht nur vermittelt durch den Mann zufällt. Etwas davon zeichnet sich in der Niederlage der hetärischen Göttin in der Odyssee ab, während die ausgebildete Ehe mit Penelope, literarisch jünger, eine spätere Stufe der Objektivität patriarchaler Einrichtung repräsentiert.“ S. 93: „Dirne und Ehefrau sind Komplemente der weiblichen Selbstentfremdung in der patriarchalen Welt.“

⁴⁷⁴ DA S. 50. -- Demnach müßte auch die Frau *als Mensch* Anteil an diesem ‚zweckgerichteten, männlichen [!] Charakter‘ haben.

⁴⁷⁵ Siehe dazu die letzten Strophen des ‚Templergedichts‘:

„Und wenn die grosse Nährtin im zorne
Nicht mehr sich mischend neigt am untern borne,
In einer weltnacht starr und müde pocht:
So kann nur einer der sie stets befocht

Und zwang und nie verfuhr nach ihrem rechte
Die hand ihr pressen – packen ihre flechte
Dass sie ihr werk willfährig wieder treibt:
Den leib vergottet und den gott verleibt.“ (W S. 255)

dichten Georges hat er dies zu explizieren versucht.⁴⁷⁶ Die Kunst kann den „Verblendungszusammenhang“⁴⁷⁷ der instrumentellen Vernunft durchbrechen. Adornos utopischer Zielpunkt ist hier eine Versöhnung von Natur und Technik, auch wenn er diese letztendlich nicht für möglich hält, sondern in der Kunst die Möglichkeit einer solchen Versöhnung nur ahnt. Oder noch akzentuierter: Die Kunst in ihrer Negativität erhebt Einspruch gegen den ‚Verblendungszusammenhang‘. George dagegen stellt sich bewußt auf die Seite der Herrschaft über die Natur. Seine Vernunft ist allerdings nicht die instrumentelle Vernunft der modernen Technik, sondern die des Künstlers. Ihre Chiffre ist der Gott Apollo. Diametral entgegengesetzt zu Adorno ist für George der schaffende, Kunst produzierende Mensch auch der herrschende Mensch, ja die Gesetze seiner Kunst will George – wie einst im spartanischen Staat – auf seinen ‚Staat‘ übertragen. Adorno, der sich dieses Sachverhaltes wohl bewußt ist, sucht in seinem George-Aufsatz folglich nach den ‚herrschaftsfreien‘ Momenten in der Lyrik Georges.⁴⁷⁸

Die Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos, die Theomachie zwischen unteren und oberen Göttern, bestimmt den Exkurs zur Odyssee in der DA. Hork-

⁴⁷⁶ In „Rede über Lyrik und Gesellschaft“ wird ein Gedicht Georges aus dem ‚Siebenten Ring‘ für Adorno zum Beispiel eines die Individualität durchbrechenden Kunstwerkes: „Er [scil. George] überwindet ihre Entfremdung [scil. die der eigenen Sprache], die durch den Gebrauch, indem er sie übersteigert zur Entfremdung einer eigentlich schon nicht mehr gesprochenen, ja einer imaginären [Sprache, G.D.], an der ihm aufgeht, was in ihrer Zusammensetzung möglich wäre, doch nie geriet. Die vier Zeilen ‚Nun muss im gar / Um dein aug und haar / Alle tage / In schnen leben‘, die ich zu dem Unwiderstehlichsten zähle, was jemals der deutschen Lyrik beschieden war, sind wie ein Zitat, aber nicht aus einem anderen Dichter, sondern aus dem von der Sprache unwiederbringlich Versäumten: sie müßten dem Minnesang gelungen sein, wenn dieser, wenn eine Tradition der deutschen Sprache, fast möchte man sagen, wenn die deutsche Sprache selber gelungen wäre. ... *Es bedurfte des Umschlags der ins Maßlose gesteigerten Individualität zur Selbstvernichtung* [meine Hervorh. G.D.] – und was ist der Maximinkult des späten George anderes als die verzweifelt positiv sich ausdehnende Abdankung von Individualität –.“ (GS 11, S. 66f.) Das Maximin-Erlebnis leistet also, nach Adornos Auffassung, eine Überwindung der Sprachkrise durch Aufgabe der Individualität, ein gleichsam religiöser Vorgang.

⁴⁷⁷ DA S. 59.

⁴⁷⁸ Siehe: „George“. In: GS 11, 523-535: „Brüchig ist George, wo er als authentisch, ermächtigt [!] Macht [!] auszuüben trachtet. Das jedoch erlaubt beinahe die Umkehrung. Authentisch sind die Gedichte, die als nichtauthentische auftreten, gesellschaftlich ungedeckt, isoliert.“ (S. 527). Zu dem frühen Gedicht Georges: „Sprich nicht immer / Von dem laub. / Windes raub / Vom zerschellen / Reifer quitten / Von den tritten / Der vernichter / Spät im jahr / Von dem zittern / Der libellen / In gewittern / Und der lichter / Deren flimmer / Wandelbar“ (W S. 109) schreibt Adorno: „Lautlos bebt darin ein Äußerstes der Gewalt nach, die dem dichterischen Subjekt angetan wird; darum ist es von aller Gewalt rein und wird einmal wieder leuchten.“ (S. 528). -- Adorno stellt aber auch bei solch ‚gelungenen‘ Gedichten gesellschaftlich-politische Zusammenhänge her, wie den zwischen Homosexualität und Nationalismus: „Saget mir auf welchem pfade / Heute sie vorüberschreite – / Dass ich aus der reichsten lade / Zarte seidenweben hole / Rose pflücke und viole / Dass ich meine wange breite / Schemel unter ihrer sohle.“ (S. 106). Dieses Gedicht bietet Adorno Anlaß zu folgender ‚Spekulation‘: „Selbstpreisgabe ist unversöhnlich dem Edelnationalismus, dem George, nach der Zäsur des Teppichs, sich überantwortete. Die passioniertesten Liebesgedichte des Frauenfeindes können übrigens nur Frauenbildern gelten; ähnlich hat Proust die imago des jungen Mädchens gebannt. Erlaubt ist vielleicht die Spekulation, Georges Verfall zur krampfhaft nationalen Positivität rühre daher, daß er den Trieb zum anderen Geschlecht, und damit zum anderen schlechthin, in sich unterdrückte und endogamisch bei dem sich beschied, was ihm so glich wie die Stimme des unseligen Engels aus dem Vorspiel.“ (S. 530f.) Die Anspielung zielt auf die Zeile des Vorspiels: „Und seine stimme fast der meinen glich“ (W S. 172). -- Zu diesem Rettungsversuch Georges durch Adorno siehe die Beiträge von Dieter Heimböckel: Anspruch und Wirklichkeit: Theodor W. Adornos Beitrag zur „Rettung“ Stefan Georges. In: Castrum Peregrini, 1991, Heft 196-197. S. 70-79, und Manfred Durzak: Ansichten über Lyrik. Zu Adornos Interpretationen von Gedichten Stefan Georges. In: cultura tedesca. 2001. Heft 18. S. 129-140.

heimer/Adorno erscheinen hier – ohne daß das im Text explizit deutlich wird – von der in der Weimarer Zeit intensiv geführten Bachofen-Diskussion abhängig, die sie nach Jahren im Exil auf ihre Weise zu Ende führen. Bis jetzt ist in der Forschung diese Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos in der DA (vor allem im Odyssee-Exkurs) wenig berücksichtigt worden.⁴⁷⁹ Michael Pauen hat für das Werk Walter Benjamins den Einfluss der Philosophie Ludwig Klages' nachgewiesen sowie dies Michael Großheim für die DA Horkheimers/Adornos getan hat. Ihre Beiträge zeigen erstaunliche Parallelen zwischen dem ‚Matriarchen‘ Klages und der Kritischen Theorie in Hinblick auf das Mythos-Verständnis und die Auffassung von der ‚Vorgeschichte‘ der Menschheit im Allgemeinen.⁴⁸⁰ Welche Schlüsse muß man daraus ziehen?

Thomas Mann bekämpfte in seinem *Josephs-Roman*, und nicht nur dort, den „intellektuellen Fascismus“, mit der Absicht, den ‚Mythos ins Humane umzufunktionieren‘.⁴⁸¹ Kann man auch bei Benjamin und H/A in ihrer Auseinandersetzung mit Klages (und anderen) vom Versuch einer ‚Umfunktionierung‘ des Mythos im Sinne der Aufklärung sprechen? Muß die Frage, die zu stellen ist, nicht lauten: in welche Nähe zur Klages'schen Philosophie begeben sich die Theoretiker der Frankfurter Schule bei ihrer wie auch immer kritischen Auseinandersetzung mit Klages' Theorien zum Mutterrecht und zur Herrschaft des Geistes über die Natur? Der weitere Fortgang der Untersuchung wird zeigen, daß trotz der den historischen Umständen geschuldeten starken Einbeziehung des Mythos in der Philosophie Hs/As eine letztlich messianische, an den Zielen der Aufklärung ausgerichtete Geschichtsphilosophie bei ihnen bestehen bleibt, auch wenn es im Einzelnen zu erstaunlichen Übernahmen aus der Philosophie Ludwig Klages' (und den Werken anderer Autoren) kommt.

Für den geistesgeschichtlichen Zusammenhang bleibt festzuhalten, daß der Anstoß zur philosophischen Auseinandersetzung mit Klages ganz zweifelsfrei von Benjamin ausging, der selbst aber eine kritische Distanz zu Klages, bei allem Beeindrucktsein durch gewisse philosophische Positionen, *nie* aufgegeben hat. Auf die

⁴⁷⁹ Sigrid Weigel spricht ganz allgemein von einer „Problematik und Darstellbarkeit einer weiblichen Dialektik der Aufklärung ...“. In: S.W.: *Topographie der Geschlechter – Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990. Hier: S. 18. -- Doris Kolesch kritisiert das Frauenbild in der DA als konventionell. Siehe: D. K.: *Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter*, in: Dirk Auer/Thorsten Bonacker/Stefan Müller-Dooch (Hrsg.): *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. S. 187-206. Hier: S. 193. – Helga Geyer-Ryan und Helmut Lethen widmen der Interpretation des Odyssee-Exkurses in Hinblick auf die von den Autoren unreflektiert verwendeten Matriarchatsmythen eine kritische Analyse. Siehe: Helga Geyer-Ryan/Helmut Lethen: *Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung*. In: Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung. 1947-1987*. Ffm: Fischer Taschenbuch 1987. S. 41-72.

⁴⁸⁰ Michael Pauen: *Eros der Ferne: Walter Benjamin und Ludwig Klages*. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): *Global Benjamin*. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 693-716. Michael Pauen: *Wahlverwandtschaft wider Willen? Rezeptionsgeschichte und Modernität von Ludwig Klages*. In: Michael Großheim (Hrsg.): *Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*. Bonn: Bouvier 1999. S. 21-43. Michael Großheim: „Die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist“ – Lebensphilosophie und dialektische Kritik der Moderne. In: *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*. N.F. 1996. S. 97-133.

⁴⁸¹ Siehe im Briefwechsel mit Kerényi: „Man muß dem intellektuellen Fascismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren. Ich tue längst nichts anderes mehr.“ Nach M. Frank, kommender Gott, S. 31. -- Auch die ersten Seiten der *Josephs-Tetralogie* lesen sich wie eine Polemik gegen Klages.

wesentlichen Unterschiede zwischen Benjamin und Klages weist Pauen hin.⁴⁸² Auch für Benjamin bleibt, gerade angesichts der Katastrophe des Hitler-Stalin-Paktes, bei aller ‚Faszination durch den Mythos‘, der Messianismus als religiöse Perspektive intakt.⁴⁸³

1.2 Walter Benjamin: Zwischen Mythos und Messianismus

1.2.1 Walter Benjamin und seine Kenntnis des Judentums

Motti: „Mythos – Benjamins Gebrauch dieses Wortes zu (re-)konstruieren, heißt zugleich, ein Gesamtporträt seines Denkens in nuce zu geben.“⁴⁸⁴ „Die Versöhnung des Mythos ist das Thema von Benjamins Philosophie.“⁴⁸⁵

Benjamins frühe theologische Texte kann man durchaus als esoterisch⁴⁸⁶ bezeichnen; sie beziehen ihre Evidenz aus dem prophetischen Gestus; schon hier ist eine Nähe zu anderen ‚Propheten‘ der Zeit (Kosmiker, Stefan George) zu konstatieren. In der immer umfangreicheren Sekundärliteratur zu Walter Benjamin⁴⁸⁷ liest man zu diesem Themenkomplex oft von jüdischer Theologie, die Benjamin aber nachweislich kaum kannte,⁴⁸⁸ vor allem nicht beim Verfassen seiner frühen Schriften.⁴⁸⁹

⁴⁸² Siehe: Pauen, Eros, S. 715.

⁴⁸³ Pauen, Eros, S. 699.

⁴⁸⁴ Winfried Menninghaus: Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos. Ffm.: Suhrkamp 1986. S. 7.

⁴⁸⁵ Adorno, Über Walter Benjamin, S. 18.

⁴⁸⁶ Adorno versucht zwar den Begriff des Esoterischen für Benjamin zu vermeiden, kann bei dessen Charakterisierung aber doch nicht darauf verzichten: „Ich habe das einmal so ausgedrückt, daß, was Benjamin sagte, klang, als ob es aus dem Geheimnis [lat. Mysterium, G.D.] käme, aber daß er dabei keineswegs ein im fatalen Sinn esoterischer Denker war, sondern daß auch Einsichten, die den gewohnten vernünftigen Ansichten ins Gesicht schlugen, eine ganz eigentümliche Evidenz in sich selbst trugen ...“ Th. W. Adorno: Über Walter Benjamin. Ffm.: Suhrkamp 1970. S. 70. -- Ähnlich hat sich Rilke über Schuler geäußert. Jedenfalls konstatiert Adorno, daß Aussagen Benjamins letztlich nur durch seine Person beglaubigt wurden. Und damit rückt er ihn dann doch in die Nähe des prophetischen Auftretens. In „Charakteristik Walter Benjamins“ spricht Adorno aber doch vom „... esoterischen Charakter seiner [scil. Benjamins] früheren Arbeiten ...“ GS 10/1, S. 238.

⁴⁸⁷ Im dritten Band der Akten der Benjamin-Tagung von 1992: Klaus Garber u. a. (Hrsg): Global Benjamin. Band: 3 München: Wilhelm Fink 1999, umfaßt die Benjamin-Bibliographie (1993-1997) die Seiten 1849-1916.

⁴⁸⁸ Siehe dazu: Momme Brodersen: Spinne im eigenen Netz – Walter Benjamin. Leben und Werk. Buhl-Moos: Elster Verlag 1990. S. 53f. „Von Hause aus gehörte Benjamin zu jener Gruppe deutscher Staatsbürger jüdischer Abstammung, für die die radikalen Zionisten damals den abschätzigen Begriff vom ‚Weihnachtsjudentum‘ bereithielten. ... Eine tiefergehende Beziehung zu seiner jüdischen Herkunft hat er zu keiner Zeit seines Lebens gewonnen, am allerwenigsten in diesen frühen Jahren. Er sei, heißt es in einem seiner Briefe an Strauß, *liberal erzogen worden. Sein entscheidendes geistiges Erlebnis habe er gehabt, bevor jemals das Judentum ihm wichtig oder problematisch geworden sei. Was er von ihm kannte, sei wirklich nur der Antisemitismus und eine unbestimmte Pietät gewesen. Als Religion war es ihm fern, als Nationales unbekannt.* ... Als Jude wurde Benjamin also gar nicht mehr erzogen. Das Wenige, worin sich ihm dennoch seine besondere Herkunft manifestierte, erfüllte ihn als Kind und Jugendlichen zudem eher mit Ablehnung.“ [Hervorhebung im Original]

⁴⁸⁹ So liest man auch in einer neueren Arbeit: „Benjamin kannte die jüdische Tradition nicht gut.“ Astrid Deuber-Mankowsky: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin: Verlag Vorwerk 8 2000. S. 383.

Auch Äußerungen Scholems zu diesem Thema weisen in diese Richtung.⁴⁹⁰ Überraschend ist vor diesem Hintergrund Benjamins von Scholem bezeugter Glaube an Gott:

„In den Gesprächen dieser Jahre [scil. zwischen 1915 und mindestens 1927] trug er keinerlei Scheu, unverstellt von Gott zu sprechen. Da wir beide an Gott glauben, haben wir nie über sein ‚Dasein‘ diskutiert. Gott war für ihn wirklich, von seinen frühesten Aufzeichnungen zur Philosophie an, in Briefen auf dem Höhepunkt der Jugendbewegung, bis in die Aufzeichnungen zu seiner ersten geplanten Habilitationsschrift über Sprachphilosophie.“⁴⁹¹

Dieser Umstand könnte auch den von Adorno erwähnten ‚autoritären‘ Gestus der frühen Schriften Benjamins erklären.

Benjamin verfügte auch nicht über Hebräisch-Kenntnisse. Erst für seine geplante Ausreise nach Palästina begann er, hebräisch zu lernen,⁴⁹² wenn er sich auch von Scholem gerne Übersetzungen seiner eigenen Texte ins Hebräische vorlesen ließ, um sie in der ‚Ursprache‘ zu hören.⁴⁹³ Es handelt sich bei Benjamins frühen, ‚theologischen‘ Texten wohl eher um eigenwillige, eben esoterische Interpretationen z.B. der Schöpfungsgeschichte, wie in dem Essay „Über die Sprache des Menschen und über die Sprache überhaupt“. Diese Allegorisierungen erinnern an Schulers gnostische Deutungen derselben Texte.⁴⁹⁴ Die neuere Forschung zeigt hier philologisch überzeugend, daß die von Benjamin am Beispiel des Namens entwickelte Sprachphilosophie stark von seiner Vertrautheit mit der Philosophie Ludwig Klages’ abhängt, auch wenn dabei Kenntnis der jüdischen Theologie eine Rolle spielt; wie diese neuere Forschung weiter unterstreicht, hat gerade diese von Ludwig Klages mit inspirierte Namens-Philosophie auf Th. W. Adorno weitergewirkt.⁴⁹⁵

1.3 Mythos und Antike bei Benjamin

1.3.1 Benjamins Antike und Nietzsche

Zunächst ist festzuhalten, daß Benjamins Zugang zur Antike, wie für viele seiner Generation, durch Nietzsches Werke bestimmt oder besser verstellt war. Schon Benjamins frühe Schulkritik ist zeittypisch in ihrer Ablehnung des ‚Philistertums‘ und dessen Gebrauchs der Antike als behäbigem Bildungsgut. Sich auf Nietzsche beziehend schreibt der junge Benjamin:

⁴⁹⁰ Siehe: Scholem, Freundschaft, S. 92f. „Benjamin wußte von jüdischen Verhältnissen, geschweige denn von ostjüdischer Realität und Literatur so gut wie nichts. ... Über Details der jüdischen Geschichte war er ganz ununterrichtet.“

⁴⁹¹ Scholem, Freundschaft, S. 73f.

⁴⁹² Scholem, Freundschaft, S. 77; S. 118; S. 185ff.

⁴⁹³ Scholem, Freundschaft, S. 53: „In den Monaten vor seiner Heirat beschäftigte ich mich einige Zeit mit dem Versuch, Teile aus der mir sehr nahegehenden Arbeit über die Sprache ... ins Hebräische zu übersetzen. Benjamin wollte unbedingt, daß ich ihm und Dora die ersten Seiten ... vorlese, um den Klang seiner Sätze in der, wie er halb scherzhaft sagte, ‚Ursprache‘ zu hören.“

⁴⁹⁴ Siehe: Michael Pauen: Alfred Schuler: Heidentum und Heilsgeschichte. In: *Castrum Peregrini* 42. Jg. (1993), Heft 209-210. S. 21-54. Zur ‚Protestexegese‘ siehe S. 43.

⁴⁹⁵ Pauen, Eros, S. 704.

„Unser Gymnasium sollte sich berufen auf Nietzsche und seinen Traktat ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie‘. Trotz, im Vertrauen auf eine Jugend, die ihm begeistert folgt, sollte es die kleinen modernen Reformpädagogen überrennen. Anstatt modernistisch zu werden und aller Ecken eine neue, geheime Nützlichkeit des Betriebs zu rühmen. Das Griechentum dieses Gymnasiums sollte nicht ein fabelhaftes Reich der ‚Harmonien‘ und – ‚Ideale‘ sein, sondern jenes frauenverachtende und männerliebende Griechentum des Perikles, aristokratisch; mit Sklaverei; mit den dunklen Mythen des Aeschylos.“⁴⁹⁶

Hier sehen wir Benjamin als Verteidiger eines reaktionären Bildes der Antike, das nur in der Opposition zur damaligen Schule und in der Nachfolge Nietzsches zu verstehen ist. Für Benjamins weiteres Verhältnis zur Antike und damit zum Mythos bleibt – wie auch für andere (z.B. Stefan George) – Nietzsches Sicht bestimmend, was zweifellos zu einer verzerrten Darstellung bestimmter antiker Sachverhalte führt.

Für Benjamins Mythos-Begriff bedeutet das, daß er weniger durch direkte Kenntnisse antiker Literatur und Sachverhalte als vielmehr durch einen bestimmten zeittypischen Filter, durch den er die Antike wahrnahm, bestimmt wird.⁴⁹⁷

1.3.2 Zur Genese von Benjamins Mythos-Begriff: heidnisch versus jüdisch

Zunächst soll das Verhältnis Benjamins zum Mythos (und zur antiken Kultur) genetisch in groben Zügen nachvollzogen werden, denn hier sind einerseits die Differenzen zu konservativen und reaktionären Denkern, denen Benjamin erstaunlich unvoreingenommen gegenübertritt, festzuhalten, andererseits die Anstöße hervorzuheben, die er Adorno und der Frankfurter Schule – gerade durch diese Ambivalenz – vermittelt hat.

Günter Hartung hat in einem Beitrag zum Mythos in Benjamins Philosophie die Entwicklung dieses Sujets chronologisch darzustellen versucht,⁴⁹⁸ anders als Menninghaus, der sich dem Thema aus verschiedenen Perspektiven konzentrisch nähert. Bei Hartung fehlt jeder Hinweis auf den bewußt zwischen verschiedenen und manchmal entgegengesetzten philosophischen Strömungen oszillierenden Benjamin. So sind hier weder die Namen von Alfred Schuler, Ludwig Klages und Stefan George noch von Florens Christian Rang oder Carl Schmitt zu finden. Zudem läßt sich Benjamins wechselnde Verwendung des Mythos-Begriffs nicht ohne die Begriffe ‚Symbol‘ und ‚Allegorie‘ (u.a.) darstellen. Wie komplex das Konzept Mythos bei Benjamin innerhalb der verschiedenen Stufen seines Werkes erscheint, hat Winfried

⁴⁹⁶ II, 1, S. 40. – Weiterführend zur Entwicklung des jungen Walter Benjamin siehe: Georg Dörr: ‚Läuterung des Samens‘ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241.

⁴⁹⁷ Siehe: Hubert Cancik: „Wie die europäischen Menschen Griechentum in ihr Werk versponnen“ – Hellenisches bei Walter Benjamin. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg): Global Benjamin. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 856-871. Hier: S. 860. „Die Kombination ‚Hölderlin; Nietzsche; Bachofen‘ bezeichnet eine spezifisch wilhelminische Form der Antikerezeption in Deutschland. Diese Rezeption wird bei Benjamin modifiziert durch andere, immer stärker werdende Faktoren: Philosophie, moderne Literatur und jüdische Theologie.“ Siehe dort auch die weiteren Hinweise zu Nietzsche.

⁴⁹⁸ Günter Hartung: Der Mythos und das mythische Zeitalter in Benjamins Philosophie. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg): Global Benjamin. Band 1. München: Wilhelm Fink 1999. S. 56-72.

Menninghaus gezeigt.⁴⁹⁹ Allerdings verzichtet auch Menninghaus auf eine Überprüfung des Mythos-Begriffes bei Benjamin durch die Fachwissenschaft (z.B. die Klassische Philologie), obgleich er kritisch anmerkt, daß weder bei Benjamin noch bei Horkheimer und Adorno eine solche Rückbindung stattgefunden habe.⁵⁰⁰

Eine erste Formulierung des Mythos-Begriffs unternimmt Benjamin in „Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin ‚Dichtermut‘ – ‚Blödigkeit‘“.⁵⁰¹ Hier erscheint das Mythische als Untergrund, als Verschmelzung verschiedener rational nicht faßbarer Ebenen.⁵⁰² Benjamin sieht hier zunächst als eine dem „... Mythischen verwandte Sphäre: das Gedichtete ...“ (S. 107), eben jene Zwischensphäre, in der sich das Gedicht entfaltet.⁵⁰³

In München lernt Benjamin ab 1915 nicht nur das Umfeld des George-Kreis und der Kosmiker kennen, sondern stößt auch auf den Namen Bachofens, den er aber, anders als Scholem vermutet, erst später, bei der Vorbereitung des Trauerspielbuches oder erst beim Verfassen seines französischen Bachofen-Aufsatzes, im Original

⁴⁹⁹ Winfried Menninghaus: *Schwellenkunde – Walter Benjamins Passage des Mythos*. Ffm.: Suhrkamp 1986. Siehe dort: S. 10: „Bei Benjamins Mythos-Begriff ist eine solche Beleuchtung von außen, eine Brechung aus verschiedensten Perspektiven um so weniger ein bloßes Spiel der Gelehrsamkeit, als es direkte Begriffsexplikationen kaum gibt: Und das Benjaminsche Verfahren der Bedeutungszuweisung qua Konstellation gleitet gerade beim Mythos-Begriff nicht selten aus einem produktiven Spiel mit Unschärfen, die sich kontextuell illuminieren, in schlichte semantische Unterbestimmtheit ab, deren Mangel kraft sprachlicher Emphase dann auch teilweise noch in den Schein besonderer ‚Tiefe‘ umgebogen wird.“ -- So räumt Menninghaus am Ende seiner Arbeit ein: „Es gibt überhaupt nicht so etwas wie den Mythos-Begriff Benjamins. Ein stabiles Etwas dieses Namens ist eine Fiktion. Zwar lassen sich markante Elemente des Benjaminschen Mythos-Denkens ‚herauspräparieren‘ aber man kann und darf sie nicht zu einer falschen Einheit addieren. Eine solche Einheit zerbräche an der Varianz der jeweiligen Gegenstände und mehr noch an der zeitlichen Entwicklung im Denken Benjamins.“ Ebda. S. 109.

⁵⁰⁰ Menninghaus, *Schwellenkunde*, S. 98. „In einem originären Studium der antiken Mythologie haben indes weder Horkheimer/Adorno noch Benjamins Theorie der ewigen Wiederkehr als mythische Zeitform ihren Ursprung. Dieser ... liegt bekanntlich in einer Theorie der kapitalistischen Moderne.“ In den nachgelassenen Fragmenten zur Passagenarbeit schreibt Benjamin zur ewigen Wiederkehr im 19. Jahrhundert: „Der Gedanke der ewigen Wiederkehr kam auf als die Bourgeoisie der bevorstehenden Entwicklung der von ihr ins Werk gesetzten Produktionsordnung nicht mehr ins Auge zu blicken wagte.“ (V, 1 S. 175) – Den Versuch einer solchen kritischen Überprüfung des Benjaminschen Mythos-Begriffes aus der Sicht der Klassischen Philologie und der Religionswissenschaft hat mit überraschenden Ergebnissen Hubert Cancik unternommen. Siehe (wie oben): Hubert Cancik: „Wie die europäischen Menschen Griechen-tum in ihr Werk versponnen“ – Hellenisches bei Walter Benjamin. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): *Global Benjamin*. Band: 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 856-871.

⁵⁰¹ II, 1 S. 105ff.

⁵⁰² Schon diese erste größere Arbeit Benjamins wurde durch den George-Kreis angeregt; siehe: Scholem, *Freundschaft*, S. 27. „In diesem Gespräch über Hölderlin [am 1. Okt. 1915] hörte ich auch zum ersten Mal von Benjamin einen Hinweis auf die Hölderlin-Edition Norbert von Hellingraths und seine Arbeit über die Pindar-Übersetzungen Hölderlins, die tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatte.“ Und am 27. 2. 1917 schreibt Benjamin an Ernst Schoen: „Haben Sie gelesen daß Norbert von Hellingrath gefallen ist? Ich wollte ihm bei seiner Rückkehr meine Hölderlinarbeit zu lesen geben, deren äußerlicher Anlaß die Stellung ihres Themas in seiner Arbeit über die Pindar-Übersetzung war. – Übrigens wollte er ein umfassendes Buch über Hölderlin schreiben.“ In: Walter Benjamin: *Briefe I/II*. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Ffm.: Suhrkamp 1978. Hier: I, S. 133.

⁵⁰³ Der Satz: „An der inneren Einheit von Gott und Schicksal ist der Mythos erkennbar“ (S. 109) ist nach Hartung aber noch nicht geschichtsphilosophisch, sondern „... religions- und/oder erkenntnistheoretisch ...“ (Hartung, *Mythos*, S. 61) zu verstehen. Und hier schließt Hartung die für unseren Zusammenhang wichtige Überlegung nach dem Beginn der geschichtsphilosophischen Einbindung des Mythos bei Benjamin an: „Es ist eben die Frage, die sich damit stellt, wann und auf welche Weise der Begriff in historische Zusammenhänge eingestellt wurde, wann und wie er seine spätere geschichtsphilosophische Signatur erhielt. Alles spricht dafür, daß dies während Benjamins Münchener Studienzeit von Ende 1915 bis April 1917 geschah.“ Ebda.

liest.⁵⁰⁴ Benjamin kannte Bachofen genauer spätestens seit 1926 durch die Kompilation aus Bachofens Schriften des Klages-Schüler Carl Albrecht Bernoulli, die er in diesem Jahr besprochen hat.⁵⁰⁵ Scholem berichtet von einem Besuch bei Benjamin im Jahre 1916 in München:

„Er [scil. Benjamin] sagte, er wisse selbst noch nicht, was der Zweck der Philosophie sei, da der ‚Sinn der Welt‘ nicht erst aufgefunden zu werden brauche, weil er im Mythos schon gegeben sei. Der Mythos sei alles; alles andere, auch Mathematik und Philosophie, sei nur Verdunkelung, ein Schein, der in ihm selber entstanden sei. Ich entgegnete, daß es außer dem Mythos noch die Mathematik gäbe ... Die entschiedene Wendung Benjamins zu einer philosophischen Durchdringung des Mythos, die seit seiner Hölderlinarbeit so viele Jahre lang, im Grunde wohl bis an sein Ende, ihn beschäftigt hat, kam hier zum ersten Mal zum Vorschein und hat noch vielen unserer Gespräche ihr Gepräge gegeben. ... Benjamin muß in dieser Zeit mit den Schriften Bachofens in nähere Berührung gekommen sein und auch die Schriften des Ethnologen Karl Theodor Preuss über Animismus und Präanimismus gelesen haben.“⁵⁰⁶

Benjamin selbst schreibt dazu:

„In meine Münchner Studienzeit [1915-1917] fiel eine wenig authentische Kunde von den mythologischen Einsichten, die im Kreise Georges umgingen und endlich, Jahre später, kamen durch Franz Hessel stichhaltigere Berichte weniger über einzelne Lehrstücke als über die eine Person Alfred Schulers.“⁵⁰⁷

Mit der Formulierung ‚wenig authentische Kunde‘ will Benjamin wohl sagen, daß er die Münchener ‚Mythosophie‘ damals nur vom Hörensagen, und zwar, wie man später sehen wird, durch Felix Noeggerath, kennenlernte.

1.3.2.1 „Das Glück des antiken Menschen“

Im Aufsatz „Das Glück des antiken Menschen“⁵⁰⁸ aus dem Jahre 1916 stellt Benjamin, im engen Anschluß an Schiller und schon mit geschichtsphilosophischer Perspektive, dem ‚naiven‘ antiken den ‚sentimentalischen‘ modernen Menschen gegenüber. Schon eine flüchtige Lektüre des kurzen Textes erweist, daß der Münchener ‚Geist‘ auf den jungen Benjamin schnell eingewirkt hat:

⁵⁰⁴ Bei der Niederschrift des Bachofenaufsatzes, Benjamins erster Arbeit in französischer Sprache, in den Jahren 1934/35 gesteht Benjamin aber Scholem: „So komme ich zum ersten Male dazu, ihn [scil. Bachofen] selbst zu lesen; bisher war ich vorwiegend auf Bernoulli und Klages angewiesen.“ Briefe II, S. 614.

⁵⁰⁵ Carl Albrecht Bernoulli: Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. Ein Würdigungsversuch. Basel: Benno Schwabe und Co. 1924. Benjamins Rezension in: III S. 43-45. – In dieser Besprechung konzentriert sich Benjamin auf Klages’ Bachofendeutung.

⁵⁰⁶ Scholem, Freundschaft, S. 44.

⁵⁰⁷ II, 3 S. 1431. – Benjamins hier bezeugtes frühes Interesse an der ‚Person [des Kosmikers] Alfred Schuler‘ wird sehr lange weiterbestehen. Noch in den Entwürfen zum Bachofenaufsatz widmet er ihm viel Aufmerksamkeit (s.u.).

⁵⁰⁸ II, 1 S. 126-129. – Michael Pauen will schon in diesem frühen Aufsatz „... unverkennbare Parallelen zu Klages’ Vorstellungen über das ‚Heidentum‘, wie sie etwa in der 1902 erschienenen Schrift über ‚Stefan George‘ formuliert werden ...“ (Pauen, Eros, S. 697) erkennen. Benjamins „Verzeichnis der gelesenen Schriften“ setzt erst mit der Nummer 462 (siehe VII, 1 S. 437ff.) ein, kann also für diesen frühen Zeitraum keinen Nachweis enthalten. Es wäre erstaunlich – ist aber nicht auszuschließen –, wenn Benjamin die auf eine 300 Exemplare limitierte Ausgabe des Klages-Buches über George von 1902 gekannt hätte.

„Während die naive Unschuld, die große, die unmittelbare Berührung mit allen Kräften des Kosmos lebt,⁵⁰⁹ ihre Symbole in der Reinheit, Kraft und Schönheit der Gestalt findet, bedeutet sie dem Modernen die Unschuld des Homunkulus, eine mikroskopische Diminutivunschuld, in Form einer Seele, die von der Natur nichts weiß, die durch und durch verschämt, auch vor sich selbst ihren Zustand nicht zu erkennen wagt, gleichsam – um das zu wiederholen – als sei ein glücklicher Mensch ein allzu leeres und ausgeblasenes Gehäuse, um nicht bei seinem eigenen Anschauen in Scham zu versinken.“⁵¹⁰

Um zunächst nur einige Stichworte aufzuzählen, die an die Kosmik erinnern: ‚Unschuld‘, ‚die unmittelbare Berührung mit allen Kräften des Kosmos‘, ‚Symbole‘, ‚Reinheit‘, ‚Gestalt‘. Ebenso signifikant ist, daß Benjamin – anders als Schiller – die geschichtsphilosophische Perspektive umdreht und den modernen Menschen aus der Sicht der Antike beurteilt. Im Gegensatz zum antiken Menschen zeigt das Glück des modernen Menschen „... jene kleine Bescheidenheit, die im Individuum das Glück begraben, es durch Reflexion unerreichbar tief in seinem Innersten verbergen will ...“ (S. 128). Ohne hier weiter auf die interessante Deutung des antiken Lebensgefühls einzugehen – nach Auffassung des jungen Benjamin hätte das Glück damals in „Sieg und Feier“, im „ἀγών“ [Agon, i.e. Wettkampf, G.D.] (S. 128) bestanden – sei hervorgehoben, daß das Glück in der Moderne für den „Bürger“ (S. 128) als ‚jene kleine Bescheidenheit‘ erscheint, die, verglichen mit dem der Antike, nur als Verfallsform, als Dekadenz bezeichnet werden kann. Die Antike wird zum Maßstab der Beurteilung der Gegenwart erhoben, ein für die Kosmiker und George (und den frühen Nietzsche) durchgängiges Paradigma.

1.3.2.2 „Sokrates“

Der aus dem gleichen Jahr stammende kurze Text „Sokrates“⁵¹¹ zeigt Benjamin in seiner Antike-Rezeption wieder auf den Spuren Nietzsches, und zwar bei dem Versuch, dessen reaktionäres Sokrates-Bild mit Hilfe Klages’scher Begriffe noch zu überbieten. Der Text setzt ebenso apodiktisch wie radikal ein:

„Das höchst Barbarische in der Gestalt des Sokrates ist, daß dieser unmusische Mensch die erotische Mitte der Beziehungen des platonischen Kreises bildet. Wenn aber seine Liebe der allgemeinen Fähigkeit sich mitzuteilen: der Kunst entbehrt, wovon bestreitet er ihr Wirken? Vom Willen. Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke. Dieser Frevel reflektiert sich im Kastratentum seiner Person.“ (S. 129)

⁵⁰⁹ In der „Einbahnstraße“ schreibt Benjamin unter der Überschrift „Planetarium“: „Wenn man, wie einst Hillel die jüdische Lehre, die Lehre der Antike in aller Kürze ... auszusprechen hätte, der Satz müßte lauten: ‚Denen allein wird die Welt gehören, die aus den Kräften des Kosmos leben‘. Nichts unterscheidet den antiken so vom neueren Menschen als seine Hingegebenheit an eine kosmische Erfahrung.“ (IV, 1 S. 146) Daß dieser Eintrag in der Einbahnstraße auf Benjamins Kenntnis der Kosmik zurückgeht, steht für die Forschung fest: „Konkreter noch läßt sich die Affinität zu Klages in dem kurzen Stück ‚Zum Planetarium‘ aus der ‚Einbahnstraße‘ erkennen, in dem Benjamin ganz ausdrücklich auf einen noch der Antike offenstehenden Zugang zum Kosmos verweist, der der auf Naturbeherrschung abzielenden Gegenwart versperrt sei, kein Zufall, daß Benjamin sich hier der Klages’schen Diktion nähert.“ Pauen, Wahlverwandtschaft, S. 33ff.

⁵¹⁰ Ebda. S. 127.

⁵¹¹ II, 1 S. 129-132.

Nun ist das Bild vom unmusischen Sokrates traditionell, auch die Parodie vom Musik treibenden Sokrates ist schon antik. Daß allerdings sein negatives Wirken vom ‚Willen‘ hergeleitet wird, steigert noch Nietzsches Kritik an Sokrates, der dessen zersetzende Kraft in der Überbetonung der Logik, des Verstandes sieht. Beim frühen Nietzsche zerstört dieses ‚Sokratische‘ die Einheit des Dionysischen und Apollinischen in der griechischen Tragödie. Der Wille wird hingegen in Nietzsches Philosophie positiv gesehen, er gehört für ihn zu den emotiven, irrationalen Fähigkeiten (siehe: „Wille zur Macht“). Daß Benjamin hier das ‚Kastratentum‘ des Sokrates auf seinen ‚Willen‘ zurückführt, zeigt den Einfluß der Klages’schen Philosophie, in der der Wille zum Verstand gehört,⁵¹² in der er vor allem als Zerstörer des ‚Eros‘ angesehen wird. Und die Umfunktionierung der erotischen, also paganen Kräfte in verstandesmäßige ‚Zwecke‘, wofür bei Klages auch der Begriff „Entfremdung“⁵¹³ stehen kann, bedeutet in seiner Philosophie den Abfall von der heidnischen Welt. Das Kastratentum des Sokrates soll folglich Sokrates als Zerstörer des ‚Eros‘ charakterisieren. Schon in diesem frühen Text Benjamins erscheint eine Gedankenfigur, die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ Horkheimers/Adornos eine zentrale Rolle spielen wird: Der Satz „Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke“ besagt nämlich, dass der ‚nicht-identische‘, pagane Eros vom Willen des Sokrates zur Objektivierung zweckhafter Ziele eingesetzt wird und somit der ‚Verdinglichung‘ dient. Deshalb folgert Benjamin, daß der „Abscheu der Athener“ (S. 129), also auch das Todesurteil für Sokrates, zwar „subjektiv gemein, ... historisch [aber] im Recht“ (S. 129) gewesen sei.

Im zweiten Teil des Sokrates-Aufsatzes kommt Benjamin auf die erotische Dimension des Kastraten Sokrates in Platons „Symposion“ zu sprechen: „Sokrates preist im Symposion die Liebe zwischen Männern und Jünglingen und rühmt sie als das Medium des schöpferischen Geistes.“ (S. 131) In diesem zweiten Teil des kurzen Aufsatzes ist noch deutlich die Atmosphäre von ‚Geschlechtsmetaphysik‘ der Jahrhundertwende zu spüren, die hier zu einigen wirklich enigmatischen und kaum aufschlüsselbaren Formulierungen führt, wie: „Es ist noch das größte Geheimnis, wie das bloße Dasein des Weibes die Geschlechtslosigkeit des Geistigen verbürgt.“ (S. 130) Aber nur, wenn man von diesem wohl nur schwer begründbaren Satz ausgeht, kann man die folgende Kritik an Sokrates’ mann-männlicher Erotik verstehen. Während nämlich das ‚Weibliche‘ die ‚Geschlechtslosigkeit des Geistigen‘ möglich mache, heißt es von der Erotik des Sokrates und deren Verhältnis zu seiner philosophischen Methode, der Mäeutik:

„Wie für das Weib unbefleckte Empfängnis die überschwengliche Idee von Reinheit ist, so ist Empfängnis ohne Schwangerschaft am tiefsten das Geisteszeichen des männlichen Genius. Es ist an seinem Teile ein Strahlen. Das vernichtet Sokrates. Das Geistige des Sokrates war ein durch und durch Geschlechtliches. Sein Begriff von geistiger Empfängnis ist: Schwangerschaft. Sein Begriff von geistiger Zeugung: Entladung der Begierde. Das verrät die sokratische Methode, die eine ganz andere ist als die platonische.“ (S. 131)

⁵¹² Der Wille gehört nach Klages nicht zum „... triebmäßigen Streben ...“. (Klages, Werke III S. 642) Das Wollen gehe auf das Vorgestellte, nicht auf das Bild. (Ebda. S. 643 f.) Das Wollen gehöre zum Subjekt, das Tatsachen und nicht Bilder wahrnimmt. Es spaltet nach Klages also die ursprüngliche Triebhaftigkeit des Menschen. „Das Wollen ist die Praxis des A b s t r a k t i o n s p r o z e s s e s [hervorg. von Klages].“ (Ebda. S. 644).

⁵¹³ Siehe: Klages: III S. 200ff. [Vom Wesen des Bewußtseins]

Es ist wirklich überraschend, daß in diesem frühen Text Benjamins bereits Georges wichtigstes ‚Dogma‘, das von der ‚geistigen Zeugung‘ (in dieser Untersuchung identisch mit dem Begriff ‚Herrschaftsmythos‘), zu finden ist. Es konnte Benjamin möglicherweise aufgrund seiner Nähe zum George-Kreis in München bekannt sein. Benjamins strikte Unterscheidung zwischen Sokrates und Platon konnte er allerdings nicht aus dem George-Kreis ableiten, denn dort galt auch Sokrates, nicht nur Platon, als Vorbild für die Kreisbildung. Daß Benjamin der sokratischen Mäeutik als einziges Ziel ‚Entladung der Begierde‘ unterstellt, zeigt eine – um es zu wiederholen – eine in Hinblick auf Nietzsche radikalisierte Kritik an Sokrates und erklärt diesen zum (kastrierten?) Päderasten. Trotz seiner Verteidigung der platonischen Liebe – Benjamin nennt sie kurz darauf die „unsokratische Liebe“ (S. 131) – sieht er aber in der „mannweiblichen“ (S. 131) Beziehung die einzige Voraussetzung für den Genius. Er setzt also dem zentralen ‚Dogma‘⁵¹⁴ der Georgischen Lehre, nämlich der ‚geistigen Zeugung‘, ein anderes gegenüber:

„Denn es ist soweit falsch, zwischen Mann und Weib die innerste Berührung als begehrende Liebe zu deuten, daß unter allen Stufen jener Liebe sogar die mannweibliche die tiefste, die herrlichste und erotisch und mythisch höchst vollendete ja fast strahlende (wenn sie nicht so ganz nächtig wäre) die weibweibliche [?] ist.“⁵¹⁵ (S. 130)

Hier wird die mannweibliche Beziehung der ‚geistigen Zeugung‘, die die Grundlage der mann-männlichen Beziehung und somit der ‚geistigen Zeugung‘ darstellt, vorgezogen. Aber auch der weitere Text ist in sich nicht schlüssig. Zwar wird die sokratische Liebe durch wirklich drastische Vergleiche⁵¹⁶ noch weiter von der platonischen unterschieden, doch als Benjamin am Ende eine Art Resümee zieht, steht der platonische mit dem sokratischen Eros ohne weitere Unterscheidung auf einer Stufe, auf der höchsten Stufe findet man dagegen die mannweibliche Beziehung, die den ‚Genius‘ hervorbringt: „Denn so steht Sokrates und sein Eros in der Stufenfolge der Erotik: die weibweibliche, die mann-männliche, die mannweibliche, Gespenst, Dämon, Genius.“ (S. 130f.) Für unseren Kontext ist von Bedeutung, daß in

⁵¹⁴ In Gundolfs George-Buch wird dieses Konzept so beschrieben: „Die griechische Liebe ist ihrem Ursprung wie ihren Wirkungen nach (zu denen die dorische Gesetzgebung, die attische Plastik, die platonische Philosophie gehören) nicht ein blind zielender und spielender Naturtrieb, sondern die geistige Zeugung im Sinnestoff selbst, die Schau, ja die Erschaffung des schönen Leibes und die Verleibung des Gottes.“ In: Friedrich Gundolf: George. Erstdruck: Berlin: Georg Bondi 1920. Hier in der dritten, erweiterten Auflage von 1930. S. 358.

⁵¹⁵ In dem zitierten, schwer verständlichen Textstück muß es sich bei den letzten Worten „... die weibweibliche ist ...“ – aller Logik nach – um einen Schreibfehler Benjamins handeln, denn am Ende des Sokrates-Textes erscheint die weibweibliche Liebe auf der „Stufenfolge der Erotik“ (S. 131) ganz unten. Im Kommentar (III, 2 S. 925f.) finden sich dazu keine Hinweise.

⁵¹⁶ Sie sollen wegen ihrer Eigentümlichkeit hier noch angeführt werden: „Die sokratische Frage bedrängt die Antwort, von außen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische Frage ist nicht zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht genüßhaft. Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissens. Durch Haß und Begierde verfolgt er das Eidos und sucht es objektiv zu machen, weil die Schau ihm versagt ist.“ (S. 131) Im letzten Satz erscheint eine Klagessche Unterscheidung: Die sokratische Frage kann das Eidos, also das Bild, nicht schauen, sondern nur objektivieren, also begreifen. Das ‚furchtbare Bild‘ von der sokratischen Frage als ‚Erektion des Wissens‘ sagt übrigens dasselbe: Das Wissen bemächtigt sich eines kreatürlichen Vorganges. – Auch in diesem ‚furchtbaren Bild‘ wird die die ‚Objektivierung‘ des Bildes (Eidos) beschrieben, für Klages gleichbedeutend mit der Herrschaft des Logos (Geistes) über die innere und äußere Natur des Menschen.

diesem wenig beachteten Aufsatz⁵¹⁷ von Benjamin nur der mann-weiblichen Beziehung die Qualität des Mythischen („erotisch und mythisch höchst vollendete“ S. 130) zuerkannt wird.⁵¹⁸ Und weiter, daß Benjamin zwar unter dem starken Einfluß Nietzsches steht, diesen aber schon mit Klages'scher Philosophie modifiziert und daß er im Jahre 1916 – wenn er den Begriff ‚geistige Zeugung‘ nicht aus anderen Zusammenhängen gekannt hat – Kenntnisse auch der Georgeschen ‚Lehre‘ (und nicht nur der Gedichte) besaß. Die Konzeption einer ‚geistigen Zeugung‘ lehnt Benjamin jedoch grundsätzlich ab und charakterisiert sie – jedenfalls für Sokrates – als ‚Entladung der Begierde‘.

1.3.2.3 Mythos-Begriff bis zur Wahlverwandtschaften-Arbeit

Ebenfalls aus dem Jahre 1916 stammen die für Benjamins geistige Entwicklung folgenreichen Aufsätze „Trauerspiel und Tragödie“ und „Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie“, in denen Benjamin ansatzweise zum ersten Mal seine Gedanken zu Tragödie und Trauerspiel entwickelt.

Oberflächlich betrachtet spielt in diesen beiden Aufsätzen der Mythos keine Rolle, aber Benjamin trifft hier bereits eine Unterscheidung zwischen heidnisch und jüdisch, die indirekt für seine Auffassung des Mythos von Bedeutung ist und in der Ausarbeitung seiner Tragödientheorie eine entscheidende Stelle einnimmt. Hubert Cancik weist darauf hin, daß schon in diesem Aufsatz, den er als „Urzelle von Benjamins Habilitationsschrift“ bezeichnet, ein später bedeutsamer Gegensatz zwischen *Tragödie* und *Geschichte* konstruiert wird:

„Schon der erste Satz des Essays exponiert die Gegenthese zur Münchner Mythosophie und Ästhetizismus: ‚Die tiefere Erfassung des Tragischen hat vielleicht nicht nur und nicht sowohl von der Kunst als von der Geschichte auszugehen‘. Der literargeschichtliche Ausdruck im Titel ‚Tragödie‘ wird sogleich in einen philosophischen (‚das Tragische‘, ‚die Tragik‘) verwandelt. Der Begriff der ‚Geschichte‘ wird dementsprechend nicht kulturgeschichtlich aus ‚historia‘, also aus dem kulturellen Kontext von ‚tragoedia‘, konstruiert, sondern theologisch aus dem ‚Messianismus‘, der biblischen Idee von erfüllter Zeit.“⁵¹⁹

⁵¹⁷ Auch Luhr geht in seiner neuen Arbeit (2002) über Benjamin und den George-Kreis nicht auf diesen Text ein.

⁵¹⁸ Aber nicht nur von Stefan George, auch vom jungen Benjamin gibt es erstaunlich frauenfeindliche Äußerungen, siehe: Werner Fuld: Walter Benjamin – Zwischen den Stühlen. Eine Biographie. München/Wien: Hanser Verlag 1979. S. 80: „Sicher ist, daß er [scil. Benjamin] recht konservative Vorstellungen vom weiblichen Geschlecht und besonders von dessen intellektuellen Fähigkeiten hatte. In einem Brief vom 31.7. 1918 heißt es bezeichnend: ‚Zufällig begegnete ich heute in meiner Lektüre für die Dissertation dem Buch einer Frau Luise Zurlinden: Gedanken Platons in der deutschen Romantik. Das Grausen das einen überkommt, wenn Frauen in diesen Dingen entscheidend mitreden wollen ist unbeschreiblich. Es ist die wahre Niedertracht‘. Und in einer frühen Aufzeichnung ‚Metaphysik der Jugend‘ heißt es bei ihm sehr sonderbar: ‚Wie kam es, daß Frauen sprachen? Denn die Sprache enteelt sie. Die Frauen empfangen keine Laute von ihr und keine Erlösung. Die Worte wehen über die Frauen hin, die beieinander sind, aber das Wehen ist plump und tonlos, sie werden geschwätzig. ... Die Worte fingern an ihnen herum, und irgendeine Fertigkeit antwortet ihnen geschwind. Sprechende Frauen sind von einer wahnwitzigen Sprache besessen‘.“

⁵¹⁹ Cancik, Hellenisches, S. 860.

In dem letzten im Jahre 1916 (im November) geschriebenen Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“⁵²⁰ läßt sich für die Entwicklung des Mythosbegriffs bei Benjamin ein Wendepunkt feststellen.⁵²¹ Hier wird die folgenreiche Festlegung getroffen, daß das Recht „mythischen Ursprungs“ (S. 154) sei. Die Zweideutigkeit des Rechts aufgrund dieser Herkunft wird Benjamin in künftigen Äußerungen wiederholt bestätigen.⁵²²

Benjamins Denken ist in dieser Phase noch radikal ‚spiritualistisch‘ auf ein ‚höheres Leben‘ ausgerichtet, d.h. „... alle Natur, innerhalb wie außerhalb des Menschen ...“⁵²³ wird entwertet. Nur wenn man dieses Denken ‚von Gott her‘, auf das Scholem ausdrücklich hinweist, in Rechnung stellt, kann man Benjamins esoterische Texte dieser Zeit unvoreingenommen würdigen.⁵²⁴

Ohne diesen theologischen Hintergrund ist Benjamins Begriff des Kreatürlichen oder der kreatürlichen Schuld nicht zu verstehen. Angesichts der ‚absoluten Ordnung‘ ist das Geschaffene, also auch der Leib, nicht nur hinfällig, sondern aufgrund dieser seiner Kreatürlichkeit auch schuldig, ein Umstand, der in der Sentenz „Schicksal ist der Schuldzusammenhang von Lebendigem ...“⁵²⁵ zum Ausdruck kommt.

Daß in diesem theologischen Kontext der Mythos als solcher negativ konnotiert ist, ergibt sich fast von selbst. Denn der Mythos gehört, wie das Recht und wie das Symbol, zum natürlichen oder kreatürlichen – und somit zum heidnischen – Leben.⁵²⁶

Mit der schroffen Gegenüberstellung von intelligibler Welt der Sittlichkeit und natürlicher Welt des bloßen Lebens (des Mythos) steht Benjamin in der Tradition Im-

⁵²⁰ II, 1 S. 140ff.

⁵²¹ So auch Hartung: „Hier bahnt sich zwischen Zeitvorstellung und Mythos eine Verbindung an, die so eng ist, daß das Wort ‚mythisch‘ künftig zur Bezeichnung einer geschichtlichen Zeit- und Ordnungsgröße dienen kann, welche zwar vom Griechentum bezogen, doch nicht darauf eingeschränkt ist.“ Hartung, Mythos, S. 63.

⁵²² Auf die Folgen dieser Zuordnung weist Menninghaus hin: „Freiheit gibt es für Benjamin also nicht durch oder in Mythos und Recht, sondern nur im Kampf gegen sie. Ja, der Begriff der Freiheit wird beim frühen Benjamin geradezu von dieser (anarchistischen) Opposition her definiert. Das späte Motiv einer ‚materialistische[n] Befreiung vom Mythos‘ (II S. 365) ist ohne dieses Fundament nicht vorstellbar.“ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 80.

⁵²³ Ebda. S. 69.

⁵²⁴ Scholem beschreibt diesen Sachverhalt so: „In diesen Jahren, zwischen 1915 und mindestens 1927, nahm die religiöse Sphäre für Benjamin eine dem grundsätzlichen Zweifel durchaus entrückte zentrale Bedeutung ein, in deren Mittelpunkt der Begriff der ‚Lehre‘ stand, die für ihn den philosophischen Bereich zwar einschloß, aber durchaus transzendierte. In seinen Frühschriften kommt er immer wieder auf diesen Begriff zurück, den er im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen ‚Tora‘ als ‚Unterweisung‘ verstand, Unterweisung nicht nur über den wahren Stand und Weg des Menschen in der Welt, sondern über den transkausalen Zusammenhang der Dinge und ihr Verfaßtsein in Gott. Es hatte mit seinem, immer stärker eine mystische Note annehmenden Begriff von Tradition viel zu tun.“ Scholem, Freundschaft, S. 73.

⁵²⁵ II, 1 S. 175; auch I, 1 S. 138 (Wahlverwandtschaften-Aufsatz).

⁵²⁶ Auch dies wird von Menninghaus viel deutlicher akzentuiert als von Hartung. „Der Umgang mit mythischen ‚Natur‘-Gewalten war für Benjamin nicht von den Kategorien ‚Angst‘ (I, 1 S. 151) und ‚Opfer‘ (I, 1 S. 164f. S. 140. S. 285ff.) zu trennen. Die vielleicht prominenteste Äußerung Benjamins zum bzw. mit dem Wort Mythos ist ohne eine eher diffuse Amalgamierung der genannten Bedeutungsfacetten – Naturverhaftetsein im Sinne von unbeherrschter Gesellschaftlichkeit, Verhängnis, Angst, Opfer – nicht zu denken: ‚Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos‘. (V S. 505).“ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 73f; auch: S. 15: „Gewalt und Verblendung bleiben vom Früh- bis ins Spätwerk integrale Momente seines [scil. Benjamins] Mythos-Begriffs.“

manuel Kants (und Hermann Cohens⁵²⁷) und nicht der Romantik oder des sog. Systemprogramms des deutschen Idealismus, in dem die ‚neue Mythologie‘ zum Heilsversprechen wird.⁵²⁸

In dem 1919 geschriebenen Aufsatz „Schicksal und Charakter“ werden die schon besprochenen Motive (Mythos, Recht und Schuld) wiederaufgenommen und vertieft. Vor allem wird in diesem Text die Reflexion auf den Helden der *griechischen Tragödie* fortgesetzt, und zwar in einer Form, die dessen Darstellung noch im Trauerspielbuch bestimmen wird:

„Nicht das Recht, sondern die Tragödie war es, in der das Haupt des Genius aus dem Nebel der Schuld sich zum ersten Male erhob, denn in der Tragödie wird das dämonische Schicksal durchbrochen. Nicht aber, indem die heidnisch unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne durch die Reinheit des entsühnten und mit dem reinen Gott versöhnten Menschen abgelöst würde. Sondern in der Tragödie besinnt sich der heidnische Mensch, daß er besser ist als seine Götter. ... Es ist gar keine Rede davon, daß die ‚sittliche Weltordnung‘ wiederhergestellt werde, sondern es will der moralische Mensch noch stumm, noch unmündig – als solcher heißt er der Held – im Erbeben jener qualvollen Welt sich aufrichten. Das Paradoxon der Geburt des Genius in moralischer Sprachlosigkeit, moralischer Infantilität ist das Erhabene der Tragödie.“⁵²⁹

Die bereits im Jahre 1916 festzustellende Kluft zwischen Mythos (heidnisch) und Geschichte (jüdisch), wie sie Hubert Cancik gezeigt hat, wird hier vertieft (‚dämonisches Schicksal‘ versus ‚reiner Gott‘). Nicht im Recht gelingt es dem Menschen, sich aus der ‚heidnisch unabsehbaren Verkettung von Schuld und Sühne‘ zu lösen, sondern in der Tragödie. In ausdrücklicher Polemik gegen Tragödientheorien Hegelscher Provenienz wird durch den Untergang des Helden nicht eine ‚sittliche Weltordnung‘ restituiert, sondern der moralische Mensch, der durch diese Qualität an der ‚höheren Ordnung‘ teilhat, überwindet seine Götter, die der Natur (‚jener qualvollen Welt‘) verfallen bleiben. Warum aber geht dieser ‚Genius‘ in ‚moralischer Sprachlosigkeit‘ zugrunde? Bei der Wiederaufnahme dieses Motivs im Trauerspielbuch wird Benjamin deutlicher.⁵³⁰ Wesentlich für diese Konzeption ist offensichtlich die Vorstellung eines Gegensatzes zwischen jüdischer Klage und heidnischer Trauer, der sich aus Benjamins damals neuen Kenntnissen von Judentum ergeben hat. Denn erst durch Scholem scheint Benjamin, wie gesagt, in engeren Kontakt mit jüdischen Themen geraten zu sein.⁵³¹ Dessen Aufsatz „Über Klage und Klagelied“ hat ganz of-

⁵²⁷ Siehe dazu: Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart: Metzler 1976. S. 48ff; Astrid Deuber-Mankowsky: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin: Verlag Vorwerk 8 2000, passim.

⁵²⁸ Diese Haltung wird von Menninghaus als Reaktion Benjamins auf die neomythischen Strömungen seiner Zeit gedeutet. Siehe: Menninghaus, Schwellenkunde, S. 15.

⁵²⁹ II, 1 S. 174f. (Schicksal und Charakter); zum Zusammenhang von Mythos und Tragödie bei Benjamin schreibt Menninghaus: S. 75f. „Der Begriff des Mythos ist ihm untrennbar von einer Theorie der Gewalt, die in den mythischen Konstellationen sedimentiert ist. Daher die Rede von der ‚Verknechtung der Person‘ durch den Mythos, seiner Unvereinbarkeit mit dem ‚befreiten Menschen‘, der Idee der Selbstbestimmung und ‚Freiheit‘ als ‚Individuum‘ (II 178, 458). Daher auch die enge Verschränkung des Mythos-Begriffs mit einer Theorie der Tragödie und des Rechts.“

⁵³⁰ I, 1 S. 288; dort auch Selbstzitat aus dem Aufsatz von 1919, S. I, 1 S. 288f.

⁵³¹ Im Mai 1918 kam Scholem zu Benjamin in die Schweiz zum gemeinsamen Studium. Über ihre Gespräche schreibt Scholem ausführlich, so z.B.: „Ich trug ihm oft meine Ideen über das Judentum und dessen Kampf gegen den Mythos vor ...“ Scholem, Freundschaft, S. 79; und ebda. S. 93: „In diesen Gesprä-

fensichtlich Benjamins Auffassung vom stummen heidnischen Helden bestimmt. Benjamin schreibt nach der dreimaligen Lektüre des Aufsatzes am 30. März 1918 an Scholem: „... aus meinem Wesen als Jude heraus war mir das eigene Recht, die ‚vollkommen autonome Ordnung‘ der Klage wie der Trauer aufgegangen.“⁵³²

Wie schon erwähnt, hat Benjamin diese Auffassung der griechischen Tragödie auch im Trauerspielbuch beibehalten, wo er an entscheidender Stelle nicht nur das obige Zitat aus „Schicksal und Charakter“ einfügt, sondern auch die nahezu identische Auffassung Franz Rosenzweigs aus dem „Stern der Erlösung“ zitiert.⁵³³

Die Gegenüberstellung von heidnischer und jüdischer Welt ist für die Zeit des ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik nicht nur ein beliebter Diskussionsgegenstand von Intellektuellen gewesen, sondern hat für die geistigen Auseinandersetzungen dieser Epoche eine besondere Virulenz.⁵³⁴ Ein deutlicher Nachklang dieser Diskussionen wird sich in der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos wiederfinden.

Im weiteren Verlauf dieser Darlegungen wird deutlich werden, daß Benjamins Position innerhalb dieses Diskurses keineswegs eindeutig ist. Zwar ist es seine erklärte Absicht einerseits, in einem bekannten Bild, mit ‚der Axt der Vernunft‘ den ‚Urwald des Mythos‘⁵³⁵ zu roden, andererseits will er aber auf die im Mythos enthaltenen

chen spielten Auseinandersetzungen über Offenbarung und Erlösung, Gerechtigkeit und Recht, Gottesfurcht und Versöhnung oft genug eine zentrale Rolle, deren Niederschläge noch in vielen seiner Aufzeichnungen und Publikationen, wenn auch verwandelt, zu erkennen sind.“

⁵³² Briefe I, S. 181. -- Diese Aussage kommentiert Cancik so: „Die Bemerkung schließt an Scholems ‚Klage und Klagelied‘ an und präjudiziert die Opposition (hebräische) Klage und (hellenische) Tragik. Die Kategorien phobos [Furcht, G.D.], eleos [Mitleid, G.D.], katharsis, pathos, mathos [?, wohl Druckfehler statt ‚Mythos‘, G.D.] sind nirgends reflektiert.“ Cancik, Hellenisches, S. 861. Anm. 28.

⁵³³ Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. Dritte Auflage. Ffm.: Suhrkamp 1990. S. 83. -- Nach Tiedemann hängt Benjamin hier von Rosenzweig ab. Siehe: Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Ffm.: Edition Suhrkamp 1973. S. 97. -- Cancik zeigt dagegen, daß Benjamins weitere Ausführungen zur Tragödie im Trauerspielbuch, die ganz offensichtlich Nietzsches Bild eines heroisch-tragischen Griechentums noch überbieten sollen, einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten. Eine Diskussion dieser Thesen würde hier zu weit führen. In unserem Kontext ist jedoch von Bedeutung, daß Benjamin – mit Hilfe Florens Christian Rang's – für seine Tragödientheorie eine imaginierte „Urzeitreligion“ (siehe: Cancik, Hellenisches, S. 862) konstruiert (z.B. „... Schlachtung des Menschen am Altare ...“ I, 1 S. 286.), die ähnlichen Visionen der Kosmiker in Bezug auf die ‚pelasgische‘ Vorzeit in nichts nachstehen. Danach wäre die Tragödie aus dem antiken Agon [i.e. Wettkampf, G.D.] entstanden. -- Zum antiken Agon siehe: Georg Dörner: Agon. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (hrsg. von H. Cancik u.a.) Band: 1. Stuttgart: Kohlhammer 1988. S. 415-417.

⁵³⁴ Auf Thomas Manns Stellung im Streit um Bachofen und den Mythos in den zwanziger Jahren wurde am Ende des Bachofenkapitels eingegangen. -- Kritisch resümierend zu Benjamins Position innerhalb dieses Diskurses schreibt Cancik am Ende seines Aufsatzes: „Diese Welt der Heiden ist ein reduktionistisches Konstrukt, das der nächsten Stufe der Weltheilsgeschichte als Unterbau dienen soll. Jener heidnischen Triade [scil. Mythos, Plastik, Tragik] entspricht in der Welt der Offenbarung (a) der Schöpfergott, der ‚im Anfang‘ die Zeit und Geschichte geschaffen und Offenbarung der Geschichte ermöglicht hat; (b) das Schöpfungswerk und (c) der Mensch als Ebenbild Gottes, als sprechende Seele, die liebt und geliebt wird, die Gottes Anruf, seine Offenbarung ‚hören‘ kann. ... Dieses Griechentum ist aus allen Zusammenhängen gelöst und in ein blitzendes mythologisches Begriffskraftfeld verwandelt worden. Geschichte ist hier nicht Gedenken (mnemosyne, memoria, zakhor [hebr.: ‚gedenke‘, G.D.]), nicht Gegenstand des Studiums, sondern nur Objekt von Ansprüchen.“ Cancik, Hellenisches, S. 868.

⁵³⁵ Die in der Benjamin-Literatur oft zitierte Stelle lautet: „Gebiete urbar zu machen, auf denen bisher nur der Wahnsinn wuchert. Vordringen mit der geschliffenen Axt der Vernunft und ohne rechts noch links zu sehen, um nicht dem Grauen anheimzufallen, das aus der Tiefe des Urwalds lockt. Aller Boden mußte einmal von der Vernunft urbar gemacht, vom Gestrüpp des Wahns und des Mythos gereinigt werden. Dies soll für den des 19ten Jahrhunderts hier geleistet werden.“ (V S. 570f.) Das Bild von der ‚Axt der Vernunft‘ im ‚Urwald des Mythos‘ stammt von Ludwig Klages. Siehe: GaW S. 850: „Indem sie [scil. die

Kräfte nicht gänzlich verzichten,⁵³⁶ wie überhaupt seine eigenen Mythos-Definitionen in sich widersprüchlich und unscharf sind.

Für die Periode von 1916-1922 läßt sich bei Benjamin die Ausbildung einer Spannung zwischen Mythos und einem auf die Zukunft gerichteten Denken (Messianismus) konstatieren, wobei der mythischen Epoche die Funktion einer ‚Zeitschwelle‘ zukommt.⁵³⁷

Im Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ aus den Jahren 1919/20 ist Benjamins Politisierung vor dem Hintergrund der Novemberrevolution und des krisenhaften Beginns der Weimarer Republik deutlich erkennbar, in Formulierungen wie: „Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten heute wohl das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht.“⁵³⁸ In Benjamins esoterische Welt drängt sich förmlich die Gewalt der Geschichte. Für die Thematik Mythos wird in „Zur Kritik der Gewalt“ der Gegensatz von Mythos und Messianismus explizit, der hier durch die antike Sage von Niobe für die mythische Welt und die Vernichtung der Rotte Kora im AT für die messianische Welt illustriert wird. Darin kommt von neuem die Spannung zwischen heidnischer und jüdischer Welt zum Tragen:

„Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr den Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. Der Niobesage mag als Exempel dieser Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten.“⁵³⁹

Ohne hier auf Benjamins Argumentation eingehen zu wollen – in Gestalt der Rotte Kora scheint er die Vernichtung der ‚herrschenden Klasse‘ zu rechtfertigen⁵⁴⁰ – sei auf einen nicht ohne weiteres verständlichen Hinweis Günter Hartungs aufmerksam gemacht, der im Folgenden von Bedeutung sein wird. Hartung sieht nämlich in der

Griechen] auf der ganzen Erde die ersten sind, die den Urwald des Mythos mit den Beilhieben des Geistes rodeten und die Lichtungen schufen, auf denen alle Geisteskämpfe des Abendlandes sich abspielen sollten, sind sie zugleich die ersten, die den Weg des Unheils betreten haben, der mit der Ausrottung von Urwäldern überhaupt – im eigentlichen und übertragenen Sinn – seinem Ende naht.“ Benjamin dürfte diese Stelle aufgrund seiner Lektüre des GaW gekannt haben.

⁵³⁶ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 65f: „Benjamins Mythos-Theorie zielt auf eine Sprengung des Mythos, will jedoch nicht gleichzeitig das ganze Potential seiner Erfahrungsformen preisgeben. Zu diesem gehört, mehr noch als die Sprache, vor allem das Bild als ein Denken in ‚Konfigurationen‘, und auch die Theorie des dialektischen Bildes – in der mythischen Bildkraft von der Dialektik der Erkenntnis einerseits aufgebrochen wird, andererseits dieser erst ihre genuine Form verleiht – verweist notwendig auf das Spannungsfeld des Benjaminischen Mythos-Denkens.“

⁵³⁷ Siehe Hartung, Mythos, S. 66: „Für das geschichtsphilosophische Denken ist damit ein wichtiger Neuanfang gewonnen. Unter dem Begriff des Mythos gibt ein Zeitabschnitt, eine ‚Zeitschwelle‘, ihr Wesen frei, welche zu der Orientierung auf Wahrheit und ‚wahre Zukunft‘ den Widerhalt, die dialektische Bezugsgröße bildet. – (Es gibt keine Wahrheit, denn es gibt keine Eindeutigkeit und also nicht einmal Irrtum im Mythos.) Die Geschichte und noch die Gegenwart sind als ein Spannungsfeld zu erkennen, in dem sowohl ‚Elemente des Endzustandes‘ als auch Reste mythischer (und vormythischer) Strukturen ‚eingebettet‘ sind und einander widerstreiten. Auf solchen Streit muß sich das unablenkbar der Befreiung und Erlösung zugewandte Denken konzentrieren, aus ihm gewinnt es seine Konkretion.“

⁵³⁸ II, 1 S. 183.

⁵³⁹ II, 1 S. 199.

⁵⁴⁰ Hartung glaubt diese Haltung eigentümlicherweise mit Benjamins radikalem Spiritualismus entschuldigen zu müssen. S. 69. -- Auf die politischen Implikationen des Aufsatzes – Generalstreik usw. – kann hier nicht eingegangen werden.

Rechtfertigung von Gewalt eine Tendenz, die „ ... fast zur Identifizierung mit der mythischen Lehre ...“⁵⁴¹ führt. In der Tat kann (und will) Benjamin die strikte Trennung der beiden Welten, der heidnischen und der jüdischen nicht konsequent aufrechterhalten.

1.3.2.4 Mythos und Messianismus beim frühen Benjamin

Das wird noch deutlicher in einem kurzen, aber wichtigen Fragment Benjamins aus dieser Zeit, dessen Datierung nicht vollständig gesichert ist, das aber unzweifelhaft in den erörterten Zusammenhang gehört. Es handelt sich um das von Adorno so bezeichnete „Theologisch-politische Fragment.“⁵⁴² Daß Adorno das Fragment auf das Jahr 1938 datierte, ist deshalb verständlich, weil der hier thematisierte Messianismus für Benjamin 1938 wieder besonders virulent wurde und in den ‚Geschichtsphilosophischen Thesen‘ seinen gültigen Ausdruck fand. Dieser Umstand zeigt auch die Konstanz der theologischen Ausrichtung von Benjamins Denken trotz aller Wandlungen, die es seit ungefähr Mitte der zwanziger Jahre erfahren hat.

Ähnlich wie in dem Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ verwischen sich in diesem apodiktischen Text gegen Ende die Sphären des Heidnisch-Mythischen und des Jüdisch-Messianischen. Am Anfang wird eine radikale Verschiedenheit zwischen der ‚Ordnung des Profanen‘ (‚Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks‘ S. 203) und dem ‚Gedanken des Gottesreiches‘ (S. 203) postuliert. Allerdings sind beide durch eine „ ... mystische Geschichtsauffassung“ (ebda.) aufeinander bezogen,

„ ... deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glücksuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“ (203f.)

Bis hierher bleibt das ‚Profane‘ vom ‚Reich Gottes‘ geschieden, wenn es auch in einer ‚mystischen Geschichtsauffassung‘ zum ‚Nahen‘ an dieses beitragen kann. Die Existenz dieser Geschichtsauffassung wird nicht begründet, nur in dem Bild der Pfeilrichtungen beschrieben. Im weiteren Verlauf des Fragments findet aber ein unerwarteter Umschlag statt:

„Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.“ (S. 204).

⁵⁴¹ Ebda.

⁵⁴² II, 1 S. 203 f. Zur Datierungsfrage siehe die wohl als erschöpfend anzusehenden Ausführungen im Kommentarteil. II, 3 S. 946ff. -- Nach dieser Auffassung ist das ‚Fragment‘ unmittelbar nach „Zur Kritik der Gewalt“ oder schon vorher entstanden. Daß auch Scholem – gegen Adorno – dieser frühen Datierung zustimmt, spricht für sich. Siehe auch: Scholem, Geschichte, S. 117.

Es verwundert nicht, daß verschiedene Interpreten, gerade aus theologischer Perspektive, an dieser Stelle Anstoß genommen haben. Denn hier werden die beiden vorher getrennten ‚Ordnungen‘ umstandlos vermischt. Die vergehende Natur wird unvermittelt als ‚messianisch‘ bezeichnet. Daß deren Vergehen zweimal mit dem Klages’schen Schlüsselbegriff ‚Rhythmus‘ charakterisiert wird, ist deshalb sicher kein Zufall. Daß nun die Natur gerade auf Grund ‚ihrer ewigen und totalen Vergängnis‘ *messianisch* sein soll, bedeutet eine *Umkehrung* des zuvor Gesagten.

Der Theologe Kurt Anglet zeigt deutlich, daß bei Benjamin die Gegenüberstellung von jüdischer Theologie und paganem Mythos nicht durchgängig gültig ist. Vielmehr ist nach Auffassung Anglets Benjamin bei der Bestimmung seiner theologischen Positionen von der „... Todesmetaphysik der Dichtung Georges ...“⁵⁴³ bestimmt.

Über Anglet hinausgehend wäre zu fragen, ob Benjamin hier schon bewußt extreme Positionen zusammenzwingt, wie er es später für sich in Anspruch genommen hat,⁵⁴⁴ oder ob er, wie Anglet vermutet, sich über seine eigene Position nicht im Klaren ist und um eine gültige Klärung ringt. Die gezielt gesetzte zweimalige Erwähnung des Klages’schen, pagan konnotierten, Begriffs ‚Rhythmus‘ in Zusammenhang mit Natur läßt die erste Vermutung als richtig erscheinen.

In Hinblick auf die bis hierher gezeigte Entwicklung trägt der Wahlverwandtschaften-Aufsatz⁵⁴⁵ aus dem Jahre 1922 keine neuen Elemente bei. Erst nach diesem Essay entwickelt Benjamin mit seiner Darstellung der Allegorie im Trauerspielbuch auch ein neues Verhältnis zum Mythos und zu dem für ihn in dessen Bereich gehörenden Symbol, das sich im Wahlverwandtschaften-Essay allerdings schon – in der Kategorie des ‚Ausdrucklosen‘ – andeutet. Das ist auch daran zu erkennen, daß Benjamin im Wahlverwandtschaften-Essay die bereits mehrfach zitierte Definition des Schicksals aus dem Aufsatz ‚Schicksal und Charakter‘ übernimmt: „Schicksal ist der Schuldzusammenhang von Lebendigem.“

⁵⁴³ Siehe: Kurt Anglet: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson. Berlin: Akademie Verlag 1995. S. 37 f. „Hier liegt der Kern der Benjaminschen ‚Esoterik‘, die nicht etwa in der jüdischen Lehre wurzelt, eben jener Tora, die von der Heiligkeit des Lebens und des Gesetzes spricht. Vielmehr weist sie auf jene verhängnisvolle Geistestradiation von Schiller bis George, aus deren Umklammerung sich Benjamin in der Folgezeit mit aller Kraft zu lösen suchte. Denn alle noch so wortgewaltigen Abgrenzungsversuche gegen die Irrationalismen des George-Kreises, wie sie in den Invektiven gegen Gundolf und Kommerell ihren sichtbaren Ausdruck finden, können nicht die verborgene Affinität Benjamins zur Todesmetaphysik der Dichtung Georges verhehlen. Davon zeugt die Apotheose des Untergangs und der Todesverfallenheit des Lebens im ‚Theologisch-politischen Fragment‘, das nicht einmal davor zurückschreckt, ‚die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis‘ als ‚messianisch‘ zu titulieren. *Nicht in der Überwindung des Todes, sondern auf dessen Erhebung zum Retter gründet Benjamins Messianismus.* [Meine Kursivierung, G.D.] Nicht Gott bewirkt die Erlösung von Mensch und Natur, sondern die todesverfallene Schöpfung vollstreckt an sich selbst ihren Untergang: ‚erlöst‘ sich selbst, wie durch die Todeskrise dem tragischen Heros der Tod zur Rettung wird. – Leicht läßt sich dagegen einwenden, es handele sich um eine abwegige metaphysische Spekulation des frühen Benjamins, die sich nicht mit seinen späteren materialistischen und theologischen Überlegungen deckt. Anders freilich hat es Adorno empfunden, dem es Benjamin ‚um die Jahreswende 1937/1938‘ vorlas, nämlich als einen höchst aktuellen Text.“

⁵⁴⁴ Aus einem Brief an Gretel Adorno (auf Juni 1934 datiert; III, 3 S. 1369): „Gerade Dir ist es ja keineswegs undeutlich, daß mein Leben so gut wie mein Denken sich in extremen Positionen bewegt. Die Weiße, die es dergestalt behauptet, die Freiheit, Dinge und Gedanken, die als unvereinbar gelten, neben einander zu bewegen, erhält ihr Gesicht erst durch die Gefahr. Eine Gefahr, die im allgemeinen auch meinen Freunden nur in Gestalt jener ‚gefährlichen‘ Beziehungen augenfällig erscheint.“

⁵⁴⁵ I, 1 S. 123-201.

Es zeigt sich jedoch, daß Benjamins Kritik am Mythos in Goethes Roman nicht nur ein in sich geschlossenes und überzeugendes Werk hervorbringt,⁵⁴⁶ sondern auch in den literaturpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit eine eindeutige Position bezieht. Seine Kritik am Mythos wendet sich hier gegen Goethe selbst, der sich zum olympischen Dichter stilisierte (oder mythisierte) und damit *zugleich* gegen Friedrich Gundolfs Goethe-Deutung, die diese Stilisierung nachvollzieht. Daß damit gleichzeitig eine Kritik an Georges Selbstinszenierung als nationaler Prophet gemeint sein könnte,⁵⁴⁷ gäbe der Abhandlung einen weiteren aktuellen Bezug, wenn Benjamin hier (schon) auf George selbst gezielt haben sollte.⁵⁴⁸ Immerhin lehnte Benjamin nicht nur die Wende ab, die Stefan George seit dem ‚Siebenten Ring‘ vollzogen hatte, sondern auch die religiös verbrämte Ideologie des George-Kreises vom großen Menschen und vom nationalen Heros in Gestalt ‚Maximins‘.⁵⁴⁹

1.3.2.5 Allegorie versus Symbol

Mit Benjamins Wendung zum Marxismus und Materialismus ändert sich auch sein Verhältnis zum Mythos.⁵⁵⁰ Das zeigt sich in der Entwicklung eines eigenen Allegorie-Begriffs als Gegenbegriff zum Symbol, wobei bei Benjamin, wie später auch für Horkheimer und Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“, das Symbol und der Mythos als synonym mit ‚Heidentum‘ anzusehen sind.⁵⁵¹

Ohne das komplexe Thema des Benjaminschen Allegorie-Begriffes hier vertiefen zu können, sind für den Zusammenhang der Argumentation doch einige Hinweise nötig. Nach Benjamins Konzeption kann das (heidnische) Symbol durch die Allegorie ‚zertrümmert‘ werden. Benjamin hat seinen *besonderen* Begriff der Allegorie im Trauerspielbuch in Anschluss und Abgrenzung von dem Altphilologen Friedrich Creuzer entwickelt. Den Übergang vom Symbol zu seiner Explikation im Mythos hatte der Romantiker Creuzer selbst als den vom Symbol zur Allegorie gefaßt:

„In einem Augenblicke und ganz gehet im Symbol eine Idee auf, und erfäßt alle unsere Seelenkräfte. Es ist ein Strahl, der in gerader Richtung aus dem dunkelen

⁵⁴⁶ Der gewiß kompetente Hofmannsthal äußert in einem Brief an Florens Christian Rang höchste Bewunderung und Zustimmung. Siehe: I, 3 S. 816. -- Hofmannsthal spricht vom „... schlechthin unvergleichlichen Aufsatz von Benjamin ...“. – Auf die Brüchigkeit von Benjamins theologischer Interpretation der Goetheschen Wahlverwandschaften verweist Witte. Er moniert, daß Benjamin die Strukturen seines in den früheren Aufsätzen entwickelten theologischen Systems auf die Wahlverwandschaften auch dort anwendet, wo sie nicht zu diesem Roman stimmen. Witte konzentriert sich auf Benjamins Deutung der Otilie, die, da sie stumm ist, für Benjamin mit dem naturverfallenen heidnischen Menschen der antiken Tragödie zusammenzufallen scheint. Siehe: Witte, Benjamin, S. 56.

⁵⁴⁷ Luhr, Benjamin, S. 255. „Daß Benjamin sich im Wahlverwandschaften-Essay auch über die ‚Abrechnung‘ mit Gundolf (I, 1 S. 155ff.) hinaus mit dem Werk Stefan Georges auseinandersetzt, ist bislang noch nicht bemerkt worden.“

⁵⁴⁸ Luhr will auch im Wahlverwandschaften-Essay Benjamins vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Werk Georges sehen. So sei der Begriff des Dämonischen, den Benjamin bei Goethe einer kritischen Analyse unterziehe, auch auf George anzuwenden. Luhr, Benjamin, S. 256. -- Auch wenn Benjamin hier George in seine Ablehnung der heroischen Selbstinszenierung einbezogen haben sollte, kann Luhrs Parallelisierung von Goethes Naturbegriff mit dem Georges, den Benjamin in seiner George-Kritik von 1933 ausgeführt hat, nicht überzeugen. Ebda. S. 256f. --Richtig sieht Luhr dagegen die Ambivalenz oder Aporie, die auch diese Arbeit Benjamins in Hinblick auf seine ‚theologische‘ Position kennzeichnet. Ebda. S. 257.

⁵⁴⁹ Zu Gundolfs Goethe-Biographie siehe die Hinweise im Abschnitt ‚Ahnens‘ im George-Kapitel VI. 5.1.

⁵⁵⁰ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 80.

⁵⁵¹ „Es ist in der Allegorie das Antidotum gegen den Mythos zu zeigen.“ I, 2 S. 677 (Zentralpark).

Grunde des Seyns und Denkens in unser Auge fällt, und durch unser ganzes Wesen fährt. Die Allegorie lockt uns aufzublicken, und nachzugehen dem Gange, den der im Bilde verborgene Gedanke nimmt. Dort ist momentane Totalität; hier ist Fortschritt in einer Reihe von Momenten.“⁵⁵²

Benjamin konstruiert im Anschluß an diese Definition die Allegorie als Gegenbegriff zum Mythos, und nicht als dessen Ausdeutung, wie Creuzer es tut,⁵⁵³ und bildet damit – im Verhältnis zur Tradition – eigenwillig seinen eigenen Begriff der Allegorie aus. Eine bekannte, im Anschluß an Creuzer geprägte Formulierung Benjamins zur Unterscheidung von Symbol und Allegorie lautet:

„Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen.“⁵⁵⁴

Für den früher aufgezeigten Gegensatz von heidnisch (mythisch-zyklisch) und jüdisch (geschichtlich-linear) beim jungen Benjamin ist hier von besonderer Bedeutung, daß die Allegorie der Geschichte, und somit dem Jüdisch-Messianischen, zugeordnet wird.

Benjamin vertieft den Allegorie-Begriff in seinem Baudelaire-Projekt. Aus diesen zum Großteil Fragment gebliebenen Arbeiten (Passagenwerk) ist klar ersichtlich, daß für Benjamin die Allegorie zur Moderne gehört, oder, wie er selbst sagt: „Die Allegorie ist die Armatur der Moderne [...]“⁵⁵⁵ Baudelaire jedenfalls rettet sich bei Benjamin mit Hilfe der Allegorie vor dem Mythos.⁵⁵⁶

1.4 „Inverse Theologie“⁵⁵⁷ – Von Mythos und Theologie zum Marxismus

1.4.1 Säkularisierter Messianismus und Mythos

In Hinblick auf die später folgende Interpretation der Mythos-Konzeption in der „Dialektik der Aufklärung“ – und ihr von Benjamin vorgegebenes Muster – soll im Folgenden erörtert werden, wie sich die Säkularisierung von Benjamins theologischem Denken auf seine ursprünglich esoterische Lehre auswirkt, oder genauer, wie

⁵⁵² Georg Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Dritte verbesserte Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1843: Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leake. [Reprint: Olms 1973] S. 541.

⁵⁵³ Hier sei daran erinnert, daß der Gegensatz von Symbol und Mythos bei Creuzer auch den von dionysisch und apollinisch, matriarchal und patriarchal meint (siehe Vorwort und Einleitung).

⁵⁵⁴ I, 1, S. 343. -- Im Weiteren spricht Benjamin von der „... Perspektive des entsponnenen Mythos als Allegorie ...“ Ebd.

⁵⁵⁵ I, 2 S. 681.

⁵⁵⁶ „Es ist die Antithese zwischen Allegorie und Mythos klar zu entwickeln. Baudelaire dankt es dem Genius der Allegorie, wenn er dem Abgrund des Mythos, der seinen Weg ständig begleitete, nicht anheimfiel.“ (V, 1 S. 344).

⁵⁵⁷ „Was an der Kritischen Theorie für die Linksin intellektuellen attraktiv war, hatte immer schon Züge einer geheimen Theologie. Walter Benjamin hat dieses Geheimnis schon in den dreißiger Jahren in einem schönen Bild verraten: Die Theologie ist in der Moderne ein häßlicher Zwerg, der sich verstecken muss – und das beste Versteck ist der Marxismus. Theodor W. Adorno hat dieses Versteckspiel dann auf den Begriff einer ‚inversen Theologie‘ gebracht.“ Siehe: Norbert Bolz: *Die religiöse Wärmestube*. In: *Die Welt*, 5. Feb. 2004.

die esoterische Lehre im materialistischen Umfeld sich modifiziert und so weiterwirkt.

Benjamin wollte ab etwa Mitte der zwanziger Jahre zwischen geistigen (ideologischen, politischen) Extremen vermitteln, so zwischen Marxismus und Metaphysik. Das hat Scholem früh bemerkt und Benjamin vorgeworfen, daß diese Vermittlung aufgrund der metaphysisch-theologischen Ausrichtung seines Denkens nicht gelingen könne.⁵⁵⁸

Für die Diskussion dieses Übergangs ist festzuhalten, daß Benjamins Kenntnisse der marxistischen Theorie und ihrer Klassiker bei dieser politischen und sicher auch existentiellen Wende eher spärlich waren und es vermutlich auch weiterhin blieben. Dessen war er sich selbst bewußt und es war für ihn auch nicht ausschlaggebend.⁵⁵⁹ Beim Übergang von der Theologie zur Politik verliert Benjamin sein theologisches Gepäck nicht einfach, im Gegenteil; dessen Bedeutung tritt in der Konfrontation mit dem Marxismus bzw. Materialismus neu und anders hervor. Hartung glaubt, daß in Benjamins Denken „... mit dem Fortfall des Spiritualismus ... auch das theologische Moment als reines Denkmoment frei ...“⁵⁶⁰ werde. Zu interpretieren und vor allem zu verstehen wäre aber, wie man sich eine Freisetzung des ‚theologischen Moments‘ durch ‚Fortfall des Spiritualismus‘ als ‚reines Denkmoment‘ vorzustellen hat. Vielleicht kann man diese schwierige Behauptung mit Adorno verstehen, der diesen Übergang für die ‚geschichtsphilosophischen Thesen‘ so beschrieben hat:

„Sein Sprachgestus nimmt wie in der Jugend abermals etwas Autoritäres an; nun etwas vom fiktiven Sprichwort, vielleicht aus dem Willen, zwischen seiner Art geistiger Erfahrung und der breiteren Mitteilung auszugleichen. Zum dialektischen Materialismus zog ihn wohl überhaupt weniger dessen theoretischer Gehalt als die Hoffnung auf ermächtigte, kollektiv verbürgte Rede. Nicht länger glaubte er, wie in der Jugend, aus mystischer Theologie schöpfen zu dürfen, ohne doch die Idee der Lehre zu opfern: auch darin prägt das Motiv der rettenden Preisgabe der Theologie, ihrer rückhaltlosen Säkularisierung sich aus. Die Konfiguration von Unvereinbarem, unerbittlich zugleich gegen das, was er von je verwarf, leiht der späten Philosophie von Benjamin ihre schmerzlich brüchige Tiefe.“⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Siehe dazu den ausführlichen Brief Scholems an Benjamin von Frühjahr 1931, in: Scholem, Freundschaft, S. 283-287.

⁵⁵⁹ Siehe dazu: Brodersen, Spinne, S. 197. „Der geradezu forcierten Suche nach einem ‚neuen Leben‘ entsprach die nach einem ‚neuen Kritiker‘ (bzw. Rezensenten), der, wie es in einer kleinen Arbeit des Jahres 1931 heißt, *materialistischer eingestellt* sei. Das ist nicht dahingehend mißzuverstehen, als habe es sich Benjamin nunmehr zum Ziel gesetzt, seine Kritiken und Rezensionen von einem mehr oder minder dogmatischen marxistischen Standpunkt aus zu schreiben. So sehr dies auch die ganze Terminologie seiner Arbeiten aus dieser Zeit nahelegen mag – dazu hätten ihm dann doch die Voraussetzungen gefehlt. Seine Kenntnisse der einschlägigen Literatur waren äußerst rudimentär. Die Klassiker des historischen und dialektischen Materialismus, Marx und Engels, kannte er nur aus zweiter und dritter Hand: aus den Schriften Lenins, Georg Lukács’ und Ernst Blochs, aus Alfred Kleinbergs ‚Die deutsche Dichtung in ihren sozialen Bedingungen‘ sowie aus Gesprächen und Diskussionen mit Freunden und Bekannten. So meint ‚materialistischer eingestellt‘ denn auch vor allem ‚handgreiflicher‘, ‚konkreter‘, ‚näher an der Wirklichkeit‘, ‚materiell‘ und ‚politisch‘.“ [Hervorhebungen im Original] -- Siehe auch Menninghaus, Schwellenkunde, S. 111: „Ein weiterer Unterschied zwischen frühem und spätem Mythos-Denken: die im Frühwerk dominierenden Elemente sind fast ausschließlich philosophisch-geisteswissenschaftlicher Herkunft, im Spätwerk dagegen liegt der ‚Ursprung‘ des Mythos-Denkens in erster Linie in Motiven der Gesellschaftstheorie, der unmittelbaren Alltagserfahrung und einer materialistischen Ästhetik.“

⁵⁶⁰ Hartung, Mythos, S. 70.

⁵⁶¹ Theodor W. Adorno: Über Walter Benjamin. Ffm.: Suhrkamp 1970. S. 48.

Hier wird der dialektische Materialismus zum bloßen Hilfsmittel des sich Verständlichmachens, auf dessen theoretischen Wahrheitsgehalt es überhaupt nicht ankommt, erklärt. Es bleibt weiterhin unverständlich, wie schon im Zitat Hartung, wie die Theologie gerade durch ihre ‚rückhaltlose Säkularisierung‘ gerettet werden soll, vor allem, wenn man bedenkt, daß dabei gleichzeitig die ‚Idee der Lehre‘ beibehalten wird. Immerhin räumt Adorno ein, daß sich dieses Verhältnis von ‚rettender Preisgabe‘ und Beibehaltung der ‚Lehre‘ schwer vereinbaren läßt, weshalb er der späten Philosophie Benjamins ‚schmerzlich brüchige Tiefe‘ zuschreibt. Bei dieser letzten Charakterisierung fällt das Wort ‚Tiefe‘ auf, das Adorno im „Jargon der Eigentlichkeit“ Martin Heidegger vorhält.⁵⁶² Und weiter schreibt Adorno über Benjamins Position zwischen Marxismus und Theologie:

„Seine [scil. Benjamins] Rolle in der damals freilich von ihren spätern Manifestationen überaus verschiedenen Jugendbewegung ... vielleicht sogar sein Hang zu theokratischen Vorstellungen ist vom selben Schlag wie sein Typus von Marxismus, den er orthodox, als Lehrstück zu übernehmen meinte, ohne zu ahnen, was er in produktivem Mißverständnis damit anstellte.“⁵⁶³

Auch hier wird Benjamins Marxismus von Adorno nicht ernst genommen, ja sogar als ‚Mißverständnis‘, wenn auch als ‚produktives‘, bezeichnet. Man hat den Eindruck, Benjamin hätte auch eine andere ‚Lehre‘ ‚übernehmen‘ können. Er brauchte gleichsam nur irgendein (beliebiges) Fundament für seine ‚autoritativen‘ Bekundungen. Besonders seltsam wirkt hier das Verb ‚anstellen‘, das man ja wohl verwendet, um auszudrücken, daß Kinder etwas Ungehöriges getan haben.

Am Ende des Aufsatzes erklärt Adorno in emphatischem Ton, Benjamin als Person sei es gelungen, was er in seinem Werk nicht zu leisten vermochte, nämlich, die Verheißungen der Theologie nochmals als ‚Fest‘ gleichsam zu verkörpern.

„Jedes Zusammensein mit ihm [scil. mit Benjamin] hat wiederhergestellt, was sonst unwiederbringlich dahin ist, das Fest. In seiner Nähe wurde es einem zumute wie dem Kind in dem Augenblick, in dem ein Spalt des weihnachtlichen Zimmers sich öffnet und eine Fülle des Lichts das Auge zu Tränen überwältigt, erschütternd und bestätigter, als je der Glanz es grüßt, wenn es eingeladen wird, das Zimmer zu betreten. Alle Macht des Denkens versammelte sich in Benjamin, um solche Augenblicke zu bereiten, und an sie allein ist übergegangen, was einmal die Lehren der Theologie verhiessen.“⁵⁶⁴

Hier haben wir es mit persönlichen Erinnerungen Adornos zu tun, die authentisch sein mögen, die aber – da nicht verallgemeinerbar – nicht schlüssig erklären können, wie Theologie gerade durch ihre Säkularisierung gerettet werden kann.

Scholem dagegen glaubte, Benjamin würde durch seine Annäherung an den Marxismus sein ‚Eigentliches‘, nämlich seinen theologischen Ursprung und seine Authentizität verlieren.⁵⁶⁵ Nach Scholems Auffassung konnte die von Adorno angenommene Säkularisierung von Benjamins theologischem Denken nur misslingen.

⁵⁶² „Gesprochen wird wie aus einer Tiefe, die geschändet würde als der Gehalt, der sie doch wieder sein und der sich aussprechen möchte.“ GS 6 (Jargon der Eigentlichkeit), S. 475. sdw.

⁵⁶³ Adorno, Über Benjamin, S. 48 f.

⁵⁶⁴ Adorno, Über Benjamin (Charakteristik), S. 51.

⁵⁶⁵ Brodersen, Spinne, S. 203f: „[Karl] Kraus stand mit seinen Vorbehalten [scil. gegenüber Benjamins Essay über ihn] freilich nicht allein da. Ähnlich, ja, vielleicht noch ablehnender fiel die Reaktion Scholems aus. Wo Kraus seinen Lesern die Schlüsse überließ, sprach Scholem deutlich aus, was ihm nicht

Benjamin selbst hat den Übergang von seiner esoterischen in eine politisch-engagierte Phase in ein sehr bekanntes, allegorisches Bild gebracht, das von den beiden Möwenvölkern, die er, vom Deck eines Schiffes im nordischen Meer, über sich beobachtet:

„Mit einem Male gab es zwei Möwenvölker, eines die östlichen, eines die westlichen, linke und rechte, so ganz verschieden, daß der Name Möwen von ihnen abfiel. Die linken Vögel behielten gegen den Grund des erstorbenen Himmels etwas von ihrer Helle, blitzten mit jeder Wendung auf und unter, vertrugen oder mieden sich und schienen nicht aufzuhören, eine ununterbrochene, unabsehbare Folge von Zeichen, ein ganzes, unsäglich veränderliches, flüchtiges Schwingengeflecht – aber ein lesbares – vor mich hinzuweben. Nur daß ich abglitt, um mich stets von neuem bei den andern zurückzufinden. Hier stand mir nichts mehr bevor, nichts sprach zu mir. Kaum war ich denen im Osten gefolgt, wie sie, im Fluge gegen einen letzten Schimmer, ein paar tiefschwarzer, scharfer Schwingen, sich in die Ferne verloren und wiederkehrten, so hätte ich ihren Zug schon nicht mehr beschreiben können. So ganz ergriff er mich, daß ich mir selber, schwarz vom Erlittenen, eine lautlose Flügelschar, aus der Ferne zurückkam. Links hatte noch alles sich zu enträtseln, und mein Geschick hing an jedem Wink, rechts war es schon vorzeiten gewesen, und ein einziges stilles Winken. Lange dauerte dieses Widerspiel, bis ich selbst nur noch die Schwelle war, über der die unnennbaren Boten schwarz und weiß in den Lüften tauschten.“⁵⁶⁶

Der letzte Satz dieses Textes zeigt, daß Benjamin sich selbst als ‚Schwelle‘ sah. Über eine Schwelle kann man – beliebig oft – in die jeweils entgegengesetzte Richtung passieren. Benjamin scheint also gar keine feste Position zwischen den Extremen (zwischen Theologie und Marxismus) zu beanspruchen, vielmehr sich in beiden Bereichen aufhalten zu wollen, auch wenn das ‚linke Möwenvolk‘ ihn mehr anzieht.

Luhr versucht in der Diskussion über Benjamins Position ‚zwischen den Möwenvölkern‘, die ‚rechte Seite‘ der „... ‚Ikone‘ der spätbürgerlichen Linken ...“⁵⁶⁷ hervorzuheben. In unserem Zusammenhang kann es allerdings nicht darum gehen, mit einer weiteren ‚Entlarvung‘ eine ‚linke Ikone‘ vom Thron zu stoßen. Vielmehr soll hier deutlich gemacht werden, daß Benjamin, gerade weil sein Denken nicht ökonomistisch verengt war (wie das damalige Adornos) durch seine Nähe zu konserva-

paßte. Mit Vehemenz wandte er sich gegen die geradezu plakative Hinwendung zum dialektischen Materialismus.“

⁵⁶⁶ IV, 1 S. 386. -- Lindner kommentiert so: „Der Text ist 1930 geschrieben. Er entstammt dem Zeitraum der Umwälzung und Politisierung, in dem sich die Pole von Benjamins Denken transformierten: Auf der einen Seite die regressive Anziehungskraft romantisch-spekulativer Urgeschichte, als die Benjamin seinen abstrakten Mythos-Begriff historisiert, um das zweideutige Potential des Mythos dem Faschismus nicht überlassen zu müssen. (Er hat in Kraus, Green, Kafka und in den Surrealisten solche urgeschichtlichen ‚Schwellenfiguren‘ erkannt.) Auf der anderen Seite die Anziehungskraft eines barbarischen Kommunismus, dem Benjamin einzig eine materialistische Befreiung von Mythos und Magie zutraut und dem das spezifische Erfahrungspotential des Intellektuellen anzuvertrauen ist. (Er hat versucht, dem ‚metaphysischen Materialismus der kommunistischen Theorie‘ den anthropologischen Materialismus eines kollektiven Leib- und Bildraums überzuordnen.) Schließlich noch der Umschlag des Geschehens in allegorische Zeichenschrift – ein Entzifferungsmodell, das Benjamin zeitlebens beschäftigte.“ Aus: Burckhardt Lindner (Hrsg.): „Links hatte noch alles sich zu enträtseln ...“. Walter Benjamin im Kontext. Ffm.: Syndikat 1978. S. 9f.

⁵⁶⁷ Luhr, Benjamin, S. 23: „Denn die ‚Ikone‘ der spätbürgerlichen Linken, als die Benjamin immer noch figuriert, kehrt durch die vorgenommene Verschiebung deutlich ihre latent konservativen Züge hervor.“

tiven Autoren (nicht nur zu Ludwig Klages und Stefan George, auch zu Carl Schmitt, Florens Christian Rang, Hugo von Hofmannsthal) antizipierend Denkanstöße formuliert hat, die bis heute virulent geblieben sind.⁵⁶⁸ Scholem kommt der besonderen ‚Konstellation‘ des Benjaminschen Denkens zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘ in folgender Feststellung ziemlich nahe:

„Für die subversiven Elemente in dem Œuvre großer Autoren hat er [scil. Benjamin] ein außerordentlich genaues und feines Gefühl entwickelt. Das unterirdische Rollen der Revolution vermag er noch bei Autoren wahrzunehmen, deren Weltbild durchaus reaktionäre Züge trägt, wie denn Benjamin überhaupt einen wachen Sinn für das besaß, was er ‚das seltsame Wechselspiel zwischen reaktionärer Theorie und revolutionärer Praxis‘ nannte.“⁵⁶⁹

In seiner Unvoreingenommenheit gegenüber diesen konservativen geistigen Positionen war Benjamin aus heutiger Sicht seiner Zeit voraus. Es gilt also weniger Benjamins Nähe zur ‚Konservativen Revolution‘⁵⁷⁰ festzustellen, als zu entschlüsseln, wie er diese Nähe ‚verarbeitet‘ hat. Denn daß Teile der konservativen Kulturkritik der 20er Jahre 1968 innerhalb der Linken reformuliert wurden, ist offensichtlich. Benjamin hat also eher Tendenzen der Nachkriegszeit vorweggenommen als ‚rechtes‘ Denken begünstigt. Die Faszination, die Benjamin im Gefolge der 68er Bewegung lange Jahre auf weite Teile der kritischen Intelligenz ausübte (und auf manche immer noch ausübt), hat ihren Grund vermutlich darin, daß man bei ihm verbotene Früchte (Mythos, Mystik, Messianismus, Theologie, Aura) genießen konnte, ohne sofort in den Verdacht des Konservatismus zu geraten. Benjamin hat damit Dichotomien relativiert, die zu seiner Zeit unüberwindbar schienen, heute aber als weniger scharf konturiert erscheinen.

Abschließend läßt sich zu Benjamins Position ‚zwischen den Stühlen‘ sagen: auch wenn die Säkularisierung seiner ursprünglich theologischen Lehre mit Hilfe des Marxismus nicht gelingen konnte – hier muß man Scholems Einwänden zustimmen – ist es Benjamin mit Hilfe dieser Methode doch gelungen, vorausweisende, unabgegoltene Konzepte zu entwickeln, die erst später ihre Virulenz gezeigt haben.

2 Walter Benjamin und Ludwig Klages

2.1 Geschichte der Beziehung

Bevor die Präsenz der Klages’schen Philosophie in der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos ausführlicher untersucht wird, soll auf das frühe und anhaltende Interesse zuerst Walter Benjamins an Klages’ Philosophie und darauf, durch Benjamins Anregung bedingt, auf das der Frankfurter Schule an dem Philosophen des ‚Pelasgertums‘, eingegangen werden.

⁵⁶⁸ Auch Ernst Bloch versuchte in „Erbschaft dieser Zeit“ rechtes Denken für linke Ziele ‚umzupolen‘, seine Vorgehensweise unterscheidet sich aber von der Benjamins.

⁵⁶⁹ Gershom Scholem: Walter Benjamin und sein Engel: vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Ffm.: Suhrkamp 1983. S. 31f.

⁵⁷⁰ Luhr, Benjamin, S. 24.

Bereits der Student Walter Benjamin besuchte als ‚Präsident‘ der ‚Freien Studentenschaft‘ (der Jugendkulturbewegung⁵⁷¹) Klages im Jahre 1914 in München und lud ihn zu einem Vortrag nach Berlin ein. In einem Brief an Ernst Schoen vom 23. Juni 1914 heißt es: „Demnächst sind hier in der Freistudentenschaft einige gute Abende, wie heute eine Diskussion mit Buber über den Daniel, später ein Vortrag von Ludwig Klages und einer von Prof. [Kurt] Breysig. Klages besuchte ich in München und fand ihn bereit und höflich.“⁵⁷²

Es ist zu anzunehmen, daß Benjamin nach seinen Freiburger Semestern als nächsten Studienort München wählte, weil er hoffte, dort Ludwig Klages anzutreffen.⁵⁷³

Benjamin kommt auf die Einladung aus dem Jahre 1914 bei einer Wiederaufnahme des Kontakts im Jahre 1923 (Brief vom 28. 2. 1923) zurück, und spricht hierbei Klages seine Anerkennung für dessen 1921 erschienenes Werk: „Vom Kosmogonischen Eros“ aus:

„Ich gestatte mir, bei Gelegenheit dieser Zeilen es Ihnen auszusprechen, welche Freude und welche Bestätigung eigener Gedankengänge ich dankbar Ihrer Schrift über den kosmogonischen Eros entnommen habe.“⁵⁷⁴ Daß Benjamin an der philosophischen Entwicklung von Ludwig Klages intensiven Anteil nahm, beweist ein weiterer Brief vom 10.12. 1920:

„Sehr geehrter Herr Doktor!

Berlin Grunewald / Delbrückstraße 23 / 10. XII, 1920

Verzeihen Sie bitte, daß ich mich als ein Unbekannter an Sie wende – denn daß ich ungefähr vor sechs Jahren die Ehre hatte, Sie in München zu besuchen und zu dem Vortrag über Graphologie⁵⁷⁵ aufzufordern, den Sie dann später in Berlin (vor der freien Studentenschaft) hielten, dürften Sie vergessen haben. -- Meine Bitte bezieht sich auf Ihre ‚Arbeit vom Traumbewußtsein‘, die ich kürzlich im Archiv

⁵⁷¹ Siehe zu Benjamins Engagement und seinen Funktionen in der ‚Jugendkulturbewegung‘: Georg Dörr: ‚Läuterung des Samens‘ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241.

⁵⁷² Briefe I, S. 112. -- Interessant ist hier auch die Konstellation der Referenten dieses von Benjamin organisierten Vortragszyklus: Der deutsch-jüdische Philosoph Martin Buber gehört (später) zu den Mitanregern des Eranos-Kreises (siehe: Hans Thomas Hakl: Eranos – Nabel der Welt – Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte. Zweite und wesentlich erweiterte Auflage. Gaggenau: H. Frietsch /scientia nova Verlag 2015. Zu Martin Buber dort S. 180ff.). -- Der Historiker Kurt Breysig gehörte zum engeren Kreis um Stefan George und hat Georges Konzeption der Maximin-Gestalt mit beeinflußt (siehe George-Kapitel: VI. 2.3.).

⁵⁷³ „Als Benjamin [im Jahre 1915] nach München ging, wo er zurückgezogen arbeiten wollte, dachte er auch daran, Ludwig Klages, dessen graphologische Schriften ihn, wie er en passant erwähnte, sehr angezogen hatten, zu finden. Der war aber, wie er feststellen mußte, fort – wir wissen jetzt, daß er gerade zwei Monate vorher in die Schweiz gegangen war, weil auch er den damaligen Krieg völlig ablehnte.“ Schollem, Freundschaft, S. 30.

⁵⁷⁴ Abschrift aus dem deutschen Literaturarchiv in Marbach; der Brief stammt vom 28. Februar 1923; Benjamin fragt bei dieser Gelegenheit im Auftrag eines Verwandten auch nach der Höhe von Klages' Honoraren für ein graphologisches Gutachten. – Zu Benjamins Lektüre von Klages' KE schreibt Pauen, es sei „... jene Arbeit, die von allen Klagesschen Schriften wohl die deutlichsten Spuren in seinem Werk hinterlassen haben dürfte.“ Pauen, Eros, S. 696.

⁵⁷⁵ Es ist von Bedeutung, daß Klages damals in Berlin *keineswegs* über Graphologie sprach, wie Benjamin selbst, der auch Klages' graphologische gut Schriften kannte, 1920 irrtümlich annimmt, sondern über sein Standardthema, den Gegensatz von Geist und Seele. Der Titel des Vortrages lautete: „Dualität der Persönlichkeit und Wesensunterschied von Geist und Seele“. Dieser Vortrag könnte Benjamins künftige Philosophie direkt beeinflußt haben. Siehe dazu: Brodersen, Spinne, S. 75f.

für Psychopathologie, im Jahrgang 1914, fand. Dies eröffnete mir so außerordentliche und wenn ich sagen darf, ersehnte Perspektiven, daß ich sehr betrübt war, ihre Fortführung in den folgenden Heften des Archivs nicht zu finden. Darf ich Sie fragen, ob die Fortführung dieser Arbeit etwa an anderer Stelle erschienen, ob sie durch zufällige Umstände bisher der Veröffentlichung entzogen oder ob sie für die Veröffentlichung noch nicht bestimmt ist? In den beiden ersten Fällen wäre ich Ihnen für jede Andeutung (sei es Andeutung des Ortes an dem sie zu finden, sei es Andeutung des Inhalts) zum lebhaftesten Dank verpflichtet. -- Ich bitte Sie, diese Bitte nicht als Belästigung, sondern als ernstestem Interesse entsprungen ansehen zu wollen.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Ihr
sehr ergebener
Dr. Walter Benjamin⁵⁷⁶

2.2 Walter Benjamin und Ludwig Klages: philosophische Nähe

Motto: „Weder die Romantik mit ihrer wundersamen Konzeption vom ‚Allsinn‘ noch Bachofen, noch Nietzsche vermochten nachzuweisen, was mir gelang: daß die Schauung *neben* Empfindung oder gar Wahrnehmung eine selbständige und sogar gründende Funktion der Seele sei, und daß dem eine in aller Strenge aufzeigbare *Wirklichkeit* der Bilder entspräche. Eben deshalb war *sowohl* die Romantik (diese im höchsten Grade!) als aber auch B. [scil. Bachofen] beständig in Gefahr, die Bilder zu verwechseln mit platonischen oder neuplatonischen ‚Ideen‘. Auch die nicht mehr zu widerlegende ‚Enthüllung‘ jeder Ideenlehre als *bildfeindlich*, die ich geboten, konnte erst aus der erkenntniswissenschaftlichen Entdeckung des Schauens heraus geleistet werden [Hervorhebungen von Klages].“⁵⁷⁷

Zu Recht stand und steht Ludwig Klages und seine Philosophie unter Ideologieverdacht. In seinen Arbeiten über die Kosmiker hat vor allem Richard Faber ihn als Proto- und Präfaschisten immer wieder ‚entlarvt‘.⁵⁷⁸ Das muß hier weder wiederholt noch fortgesetzt werden, denn schon Walter Benjamin hat Ludwig Klages als „reaktionären Denker“⁵⁷⁹ eingestuft, sich aber trotzdem von seiner Philosophie nachhaltig beeindruckt lassen.⁵⁸⁰ Da Klages’ Werk später ausführlich behandelt wird, soll

⁵⁷⁶ Original in Marbach.

⁵⁷⁷ Schröder, Werk, S. 1073.

⁵⁷⁸ Richard Faber: Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker“ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow; mit einem Nachdruck des „Schwabinger Beobachters“. Ffm.: Lang 1994. S. 80ff: „Präfaschist (1)“; S. 85ff: „Präfaschist (2)“ – Eine neuere, ausgewogenere Beurteilung der Philosophie von Ludwig Klages’ bietet (auch) Luhr, Benjamin, S. 203, Anm. 784: „Die Hellsichtigkeit auch von Klages’ ökologisch begründeter Zivilisationskritik ist nicht zu bezweifeln. So entsteht im Fall Klages stets ein Streit zwischen denen, die die Rechtmäßigkeit seiner kritischen Visionen betonen und denen, die eher die faschistoiden Züge hervorheben.“ Siehe auch Breuer, George, S. 106: „... seine [scil. Klages’] Kritik des logo- und anthropozentrischen Denkens schreibt zwar in vielem Nietzsche nur fort, nimmt aber zugleich entscheidende Motive der Vernunftkritik vorweg, wie sie erst wesentlich später, unter ganz verschiedenen Vorzeichen, von Heidegger, der Kritischen Theorie oder vom französischen Neostrukturalismus entwickelt wurden.“

⁵⁷⁹ V, I S. 493.

⁵⁸⁰ Pauen versucht, eine philosophische Analyse des Verhältnisses von Klages und Benjamin so vorzunehmen: „Tatsächlich bewahrt Benjamin jedoch – trotz einer erkennbaren Reserve – nicht nur Zeit seines Lebens ein positives Verhältnis zu Klages, vielmehr läßt seine Philosophie in einigen wichtigen Punkten

vom Einfluß dieses Werkes auf Benjamin hier nur in Bezug auf dessen Interesse am Mythos, an der ‚Vorzeit‘ (Bachofen) und – andeutungsweise – an der Graphologie die Rede sein, zumal Benjamin Klages’ Schriften zur Graphologie nicht nur fachwissenschaftliche Einsichten verdankt. Benjamins auch für die Frankfurter Schule folgenreiches Interesse an Bachofen dürfte, zumindest indirekt, durch Klages erweckt worden sein. Zwar ist es wohl möglich, daß Benjamin schon bei seiner Auseinandersetzung mit dem Symbol- und Allegoriebegriff des Romantikers Friedrich Creuzer auf Bachofen gestoßen ist,⁵⁸¹ denn, wie im Bachofenkapitel dargestellt, ist Bachofen ein verspäteter Schüler Creuzers und seines romantischen Symbolbegriffs.⁵⁸² Die erste *öffentliche* Stellungnahme Benjamins zu Bachofen ist jedenfalls seine Rezension der Bernoulli’schen Bachofenkompilation aus dem Jahre 1926.⁵⁸³ Es ist jedoch auffällig, daß Benjamin sich in dieser Besprechung mehr mit der Philosophie von Ludwig Klages als mit der Bachofen-Auswahl Bernoullis beschäftigt. Verständlich wird dies, wenn man weiß, daß der Klages-Schüler Bernoulli diese Auswahl ganz im Sinne seines Meisters zusammengestellt hat. Seit dieser Rezension aus dem Jahre 1926 steht die philosophische Auseinandersetzung mit Klages für Benjamin (und damit auch für Adorno und die Frankfurter Schule) auf dem Programm. Zu Klages schreibt Benjamin also in dieser Rezension von Bernoullis Bachofenauswahl, nachdem er die Präsenz Bachofens bei Friedrich Engels und Otto Weininger erwähnt hat:

„Der ‚Kosmogonische Eros‘ dieses großen Philosophen und Anthropologen [scil. Klages] – um den uneigentlichen Terminus ‚Psychologe‘ Klages zum Trotz zu vermeiden – ruft erstmalig mit Autorität Bachofens Gedanken auf. Sein Buch entwirft ein System der natürlichen und anthropologischen Tatsachen, auf denen die Grundsicht der antiken Kultur beruht, als welche Bachofen die patriarchalische⁵⁸⁴ [sic! G.D.] Religion des ‚Chthonismus‘ (Erd- und Totenkult) erkennt.“⁵⁸⁵

Zunächst fällt auf, daß Benjamin Klages als ‚großen Philosophen und Anthropologen‘ bezeichnet. Ihm wird auch das Primat zuerkannt – ganz im Sinne von Klages selbst – Bachofens Bedeutung als erster erkannt zu haben. Dann heißt es weiter:

„Bernoullis Bachofenwerk ist Ludwig Klages gewidmet und sucht ins Gradnetz von dessen Gedankenschema die ganze Breite der bachofenschen Welt pünktlich

einen Einfluß Klages’ oder doch zumindest eine Übereinstimmung mit dessen Lehre erkennen. Berührungspunkte gibt es vor allem in drei Bereichen: in der Fortschritts- und Kulturkritik, der Sprachphilosophie und schließlich der Erkenntnistheorie. Sie lassen sich paradigmatisch an drei antithetischen Begriffspaaren aufweisen, um die die Sprach- und Erkenntniskritik beider Autoren zentriert ist: Zuerst an dem Gegensatz von Namen und Zeichen in der Sprachphilosophie, dann an der Opposition von Wahrheit und Erkenntnis bzw. tiefer und flacher Besinnung in der Epistemologie und schließlich an der Antithese von Bild und Begriff.“ Pauen, Eros, S. 694.

⁵⁸¹ Benjamin hat aber nach seiner eigenen Aussage Bachofen erst bei der Vorbereitung seines französischen Bachofenaufsatzes *im Original* gelesen. Siehe: Briefe II, S. 614.

⁵⁸² In den 178 Anmerkungen des Trauerspielbuches wird Bachofen aber nicht erwähnt. Siehe: I, 3 S. 964ff.

⁵⁸³ Carl Albrecht Bernoulli: Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. Ein Würdigungsversuch. Basel: Benno Schwabe und Co. 1924. In: III S. 43-45.

⁵⁸⁴ Hier unterläuft Benjamin ein Schreibfehler, der bisher weder von den Herausgebern seiner Werke noch in der neueren Sekundärliteratur bemerkt wurde. Benjamin schreibt, Bachofen habe in der ‚patriarchalischen Religion‘ die Grundsicht der antiken Kultur erkannt. Es kann nur gemeint sein: in der ‚matriarchalen‘.

⁵⁸⁵ III S. 44.

einzutragen. Dieses Unternehmen ist umso fruchtbarer, als es zugleich die Auseinandersetzung mit Klages und seiner ausgeweglosen Verwerfung des gegebenen ‚technischen‘, ‚mechanisierten‘ Weltzustandes mit sich führt. Eine Auseinandersetzung, die das philosophische, besser gesagt theologische Zentrum nicht umgangen hat, aus dem heraus Klages seine Untergangsprophetie mit einer Gewalt, welche die Versuche anderer Kulturrichter, wie der George-Kreis sie hervorbrachte, auf immer abgetan scheinen läßt. Siegreich werden wir freilich diese Auseinandersetzung nicht nennen können, während wir von ihrer Notwendigkeit weit strenger noch als Bernoulli selbst überzeugt sind. Sie bleibt also noch zu liefern.“⁵⁸⁶

Ob man bei Klages von einem ‚theologischen Zentrum‘ sprechen kann, ist fraglich.⁵⁸⁷ Benjamin meint wohl eher das ‚religiöse Zentrum‘ des Klages’schen Werkes. Und damit wäre etwas Richtiges getroffen, da der Esoteriker Klages durchaus von religiösen Voraussetzungen ausgeht.⁵⁸⁸ Zudem wird deutlich, daß Benjamin die Klages’sche Kulturkritik für weitaus radikaler hält als die Georges und seines Kreises (das belegt auch sein lebenslanges Interesse an Klages’ ‚Ideengeber‘ Alfred Schuler). Eine Auseinandersetzung mit dieser Klages’schen Kulturkritik scheint ihm dringend nötig. Benjamin tut also Klages keineswegs, wie später Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“, einfach als ‚Irrationalisten‘ ab.⁵⁸⁹ Wie stark aber das entscheidende Odyssee-Kapitel in der „Dialektik der Aufklärung“ doch von Klages abhängt oder zumindest in der Auseinandersetzung mit seiner Philosophie geschrieben ist, wird das dieser Frage hier gewidmete Kapitel zeigen.

2.2.1 Walter Benjamin (und Ernst Bloch): Bachofen, ‚Vorzeit‘

Wichtig an diesem Interesse Klages’ und Benjamins an Bachofen und der ‚Vorzeit‘ ist, daß man es nicht mit Eskapismus und Regression in Zusammenhang bringen, sondern es in einen größeren Kontext stellen sollte, nämlich den der Suche nach dem Authentischen, einer Suche, die sich auch in der bildenden Kunst schon der Jahrhundertwende als Darstellung des ‚Primitiven‘ zeigt. Denn dieser ‚Eskapismus‘

⁵⁸⁶ Benjamin, Bernoulli, S. 44.

⁵⁸⁷ In einem Brief an Scholem beschreibt Benjamin seine Absicht einer ‚theologischen‘ Kritik an Klages genauer: „Sonst las ich ... einen auf den Schreibtisch geschneiten Wälzer C.A. Bernoulli: J.J. Bachofen und das Natursymbol. Das geht mich – märchenhafter Weise – näher an. Die Auseinandersetzung mit Bachofen und Klages ist unumgänglich – freilich spricht vieles dafür, daß sie gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen ist, in welcher Gegend denn also diese bedeutenden Forscher nicht umsonst den Erbfeind wittern.“ Briefe I, S. 409.

⁵⁸⁸ „Mantische und folglich absolute Aussprüche bilden die Grundlage unseres auslegenden Denkens ...“ hatte Klages schon in RR, S. 376, geschrieben.

⁵⁸⁹ Auch wenn Benjamin Klages’ metaphysischen Dualismus von Geist und Leben nicht akzeptieren konnte, sah er in dessen GaW („Geist als Widersacher der Seele“) doch „wirklich neue[n] und weittragende[n] Konzeptionen“ (Briefe II, S. 517f.), auf Grund derer er in seinen letzten Lebensjahren eine große Auseinandersetzung mit Klages und C.G. Jung plante. Das wurde von Max Horkheimer, von New York aus, verhindert: Am 1. Mai 1937 schrieb Benjamin an Adorno: „Daß Max [scil. Horkheimer] dem Vorschlag, über Jung und Klages meine nächste Arbeit zu schreiben, zurückhaltend gegenübersteht und daß die Gründe dafür in internen Debatten des newyorker Kreises liegen, hatte mich Pollock schon wissen lassen.“ (I, 3 S. 1068). Adorno reagierte auf diesen Brief am 2. Juli 1937: „Zunächst ist man [scil. in der New Yorker Redaktion der ‚Zeitschrift für Sozialforschung‘] am Baudelaire so viel mehr interessiert als an Jung und Klages, daß ich in Ihrem Interesse nicht glauben sollte insistieren zu sollen.“ (I, 3 S. 1070)

wurde und wird oft als ‚Flucht in die graue Vorzeit‘ und als ein Kennzeichen von ‚Irrationalismus‘ angesehen.⁵⁹⁰

Für Ernst Bloch dagegen, der Klages noch im „Prinzip Hoffnung“ als „... kompletten Tarzan-Philosophen ...“⁵⁹¹ bezeichnet, ist dessen Beziehung zur ‚Vorzeit‘ ein prägnanter Kritikpunkt. Hier fällt die unterschiedliche Bewertung der Klages’schen Philosophie, die Ernst Bloch und Walter Benjamin vornehmen. Beide stimmen jedoch in der positiven Einschätzung Bachofens überein. Wie Bloch Bachofen von Klages abgrenzt, zeigt eine Stelle aus seinem Aufsatz „Die Felstaube, das Neandertal und der wirkliche Mensch -- (Zur Predigt und Landschaft des Diluvium bei Klages, auch C.G. Jung) aus dem Jahre 1929:

„Selbst Bachofens Entdeckung echt-alter Naturgefühle und Mysterien, die Klages benutzt, hat notwendig diesen hochbewußt beschaffenen Aspekt [als romantische Reaktion auf die Aufklärung, G.D.], nicht einen ‚an Ort und Stelle‘, an einer chthonischen oder uranischen Natureinweihung vor zehntausend Jahren.“⁵⁹²

Wie schon Bachofen selbst mit einem gewissen Recht Theodor Mommsens verengten positivistischen Zugang zur Antike ablehnte, wird nun wiederum für Bloch und Benjamin dessen symbolische Deutung der Antike zu einem Korrektiv des (seit Kant)⁵⁹³ von den modernen Naturwissenschaften geprägten Wirklichkeitsbegriffs. Daß Benjamin nicht nur in seiner Bernoulli-Rezension gewisse esoterische Annahmen Klages’ zumindest implizit akzeptiert, ist offensichtlich. Es war nämlich Kla-

⁵⁹⁰ Dazu schreibt Pauen: „Entscheidend ist dabei, daß der Bezug auf Altertum und Urgeschichte weder bei Benjamin noch bei Klages einen regressiven Charakter hat oder sich gar mit der Forderung einer Restitution jener glücklichen Zustände verbindet. Das Motiv ist vielmehr die Suche nach einer Form der Wirklichkeitserfahrung, die jene Grenzen zu sprengen sucht, die das naturwissenschaftliche Paradigma gesetzt hatte.“ Pauen, Eros, S. 698.

⁵⁹¹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. 3. Auflage. Ffm.: Suhrkamp. 1976. -- Es lohnt sich, das Zitat im ersten Band im Kontext zu lesen (S. 65): „Aber weit mehr als mit Bergsons ‚Elan vital‘ berührt sich der Faschist Jung mit den romantisch-reaktionären Ausbiegungen, die Bergsons Vitalismus gefunden hat; so bei sentimentalischen Penis-Dichtern wie D.H. Lawrence, bei kompletten Tarzan-Philosophen wie Ludwig Klages.“ Bloch wußte vermutlich, daß auch der englische Schriftsteller D.H. Lawrence direkt mit dem ‚Münchener Urknall‘ der Jahrhundertwende zu tun hatte. Siehe dazu: Martin Green: Elsa und Frieda – die Richtofenschwestern. Aus dem Amerikanischen übertragen von Edwin Ortmann. München: dtv 1980, zu Lawrence siehe: passim, zu Klages (und seiner Nähe zu D.H. Lawrence) und zu Alfred Schuler siehe: S. 107-115 und S. 130-135 und passim (zu Klages); -- D.H. Lawrence, vom Typ eher ‚matriarchal‘ gestimmt, hat in der etruskischen Antike Spuren weiblicher Präsenz gesucht. In seiner Darstellung etruskischer Grabgemälde zeigt er sich darin sehr einfühlsam. Schon diese Texte strafen Blochs Epitheton ‚Penis-Dichter‘ Lügen. Siehe: D.H. Lawrence: Etruskische Stätten. Zürich. Diogenes 1985.

⁵⁹² Siehe: Ernst Bloch: Die Felstaube, das Neandertal und der wirkliche Mensch (1929) (Zur Predigt und Landschaft des Diluvium bei Klages, auch C.G. Jung). In: Ernst Bloch: Literarische Aufsätze. Ffm. Suhrkamp 1965, Felstaube, S. 467.-- Eine weitere Breitseite gegen Klages (die Kosmiker und C.G. Jung) feuert Bloch, ebda. S. 468, ab: „Erst recht war die neudionysische Schau gar keine mehr, sondern eine Phrase reaktionärer Kleinbürger. Trübe Sonnenknaben [‚Sonnenknabe‘ bei Schuler in den ‚Vorträgen vom Wesen der ewigen Stadt‘, G.D.] gingen damit um, bei denen der Kopf nicht zum Konkreten reicht; oder ältliche Räuschlinge, phantasielose Kahlköpfe, die ein Haarmittel anpreisen, das ihnen doch nicht half. Das geschieht am dünnen Holz, aber auch die Metaphysik von Klages und auch dasjenige, was davon beeinflusst zu C.G. Jungs ‚Rückweg ins Kollektiv-Unbewußte‘ metaphysisch gegen die Freudsche Aufklärung wirken möchte oder mochte, ist nicht ‚biozentrisch‘, sondern Absetzung des Menschenbilds ins Diluvium einer Ideologie, die teils aus schlechtem Interesse sich nicht mehr zu dem Geschlechte bekennt, das, wie Goethe sagt, aus dem Dunkeln ins Helle strebt, sondern umgekehrt.“

⁵⁹³ Zu Benjamins früher Kritik an Kants Philosophie siehe ausführlich: Astrid Deuber-Mankowsky: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin: Verlag Vorwerk 8 2000, passim.

ges' mit diesem Bezug zur ‚Vorzeit‘ verbundene Konzeption des Bildes als einer Alternative sowohl zur philosophischen Idee wie zur empirischen Wissenschaft, die Benjamin ganz offensichtlich faszinierte. In seiner Bernoulli-Rezension hat er die esoterische Definition der ‚Bilder‘ als ‚Vergangenheitsseelen‘ *zustimmend* zitiert:

„Unter der Wirklichkeit der ‚natürlichen Mythologie‘, die Klages in seiner Forschung aus jahrtausendelanger Vergessenheit dem menschlichen Gedächtnis zu erneuern sucht, stehen in erster Reihe die sogenannten ‚Bilder‘ als wirkliche und wirkende Bestandteile, kraft deren eine tiefere, in der Ekstase einzig sich erschließende Welt in die Welt der mechanischen Sinne durch das Medium des Menschen hineinwirkt. Bilder aber sind Seelen, seien es Ding- oder Menschenseelen; ferne Vergangenheitsseelen bilden die Welt, in welcher das Bewußtsein der Primitiven, das dem Traumbewußtsein der heutigen Menschen vergleichbar ist, seine Wahrnehmungen empfängt.“⁵⁹⁴

Anders als Bloch sah Benjamin in Klages keineswegs einen ‚Tarzanphilosophen‘, sondern benutzte dessen Bachofendeutung und die daran anschließende Philosophie von der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ als Korrektiv der zeitgenössischen, naturwissenschaftlich geprägten Auffassung von ‚Wirklichkeit‘.

2.2.2 Namensphilosophie

Auch die Namensphilosophie Benjamins wird gerne mit seinem Interesse für jüdische Theologie in Verbindung gebracht, hat aber erstaunlicherweise auch ‚pagane‘ Ursprünge,⁵⁹⁵ auch wenn theologische Implikationen dieser Sprachphilosophie selbstverständlich eine gewichtige Rolle spielen.⁵⁹⁶ Wie Klages geht Benjamin von einem Gegensatz von Namen und Begriff aus. Im Namen, nicht im Begriff habe sich eine ‚ursprüngliche Erfahrung‘ erhalten. Hierbei liegt die Überzeugung zugrunde, daß die Sprache ‚Urbilder‘ transportiere, die in der Moderne aber kaum noch zu erkennen seien. Im Namen aber hätten sich „... zumindest Reste der ursprünglichen Schau der Wirklichkeit erhalten.“⁵⁹⁷ In der ‚Vorzeit‘ seien im Namen Emotionen

⁵⁹⁴ III S. 44. – Klages hat nach eigener Aussage in jedem seiner Bücher „einen verborgenen Schlüsselsatz“ versteckt. (Schröder, Werk, S. 1076). Der Schlüsselsatz des für Benjamin so folgereichen KE lautet nach Klages: „Urbilder sind erscheinende Vergangenheitsseelen.“ Ebda. Benjamin kommt Klages’ ‚Schlüsselsatz‘ in seiner Rezension von Bernoullis Bachofenbuch also verblüffend nahe. Aus heutiger Sicht bleibt es aber doch erstaunlich, daß Benjamin die Theoreme des ‚Esoterikers‘ Klages kritiklos übernimmt. – Zur Konzeption des Bildes bei Benjamin siehe auch: Georg Dörr: Kurzbesprechung von: C. Salzani: Constellations of reading. Walter Benjamin in figures of actuality. Oxford [u.a.] Lang 2009. 387 S. Cultural history and literary imagination; Monash Univ., Diss., 2007. In: Germanistik – Internationales Referatorgan mit bibliographischen Hinweisen. Bd. 52. Heft 1/2. 2011.

⁵⁹⁵ Im Literaturverzeichnis der umfangreichen Untersuchung von Winfried Menninghaus: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Ffm.: Suhrkamp 1995, findet sich kein Hinweis auf Klages.

⁵⁹⁶ Pauen, Eros, S. 701.: „Entscheidend für das Verhältnis zu Benjamin ist dabei, daß dessen frühe Sprachphilosophie – unbeschadet ihrer mystischen und theologischen Tendenzen – die Klages’sche Unterscheidung von Ausdruck und Mitteilung aufgreift.“

⁵⁹⁷ Siehe Pauen, Eros, S. 700-704. Hier: S. 701. – Nach Abschluß seiner Ausführungen über die Abhängigkeit von Benjamins Namensphilosophie von Auffassungen aus der Philosophie und der Graphologie von Ludwig Klages weist Pauen auf eine weitere Abhängigkeit hin: „Diese [scil. Übereinstimmungen zwischen Benjamin und Klages] sind um so bedeutsamer, als Benjamins Lehre von den Namen ihrerseits wieder entscheidenden Einfluß auf die Kritische Theorie, vor allem, wie Tiedemann betont, auf die Philosophie Adornos ausgeübt hat.“ -- Das Erstaunliche an dem nun von Pauen angeführten Tiedemann-Zitat ist, daß diese Namensphilosophie das Zentrum der Philosophie Adornos darstelle: „Adorno hat das Benjaminsche Theorem [scil. des Verhältnisses von Name und Ding] in den verschiedensten Zusammenhän-

und Stimmungen zum Ausdruck gekommen, die man heute nur noch durch die Untersuchung der Sprachschichten entschlüsseln könne. In der Moderne aber dienten die Worte nicht mehr zum *Ausdruck von Erleben*, sondern nur als *Zeichen der Mitteilung*.⁵⁹⁸ Die reine Sprache als Ausdrucksphänomen sei nach Benjamin die Sprache des Paradieses gewesen. Im Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ schreibt Benjamin: „Indem der Mensch aus der einen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel (nämlich einer ihm unangemessenen Erkenntnis), damit auch an einem Teil jedenfalls zum bloßen Zeichen.“⁵⁹⁹

Eine weitere Nähe Benjamins zu Klages zeigt sich in dem Interesse beider an der Graphologie. Gerade auf diesem seinen Spezialgebiet (Klages stellte, gegen Bezahlung graphologische Gutachten her) ist für Klages die Unterscheidung von Ausdruck und Mitteilung wesentlich.⁶⁰⁰ Benjamin selbst hat zudem graphologische Einsichten in seine Philosophie übertragen, indem er versuchte, „... die gesamte Wirklichkeit wie eine Schrift zu lesen.“⁶⁰¹

In Hinblick auf die Auffassung von Zukunft ist jedoch zwischen Klages und Benjamin eine eindeutige Differenz festzustellen: Während Klages auf einer starren, nicht vermittelbaren Gegenüberstellung der archaischen Welt und ihrer Bilder und der Gegenwart beharrt, sieht Benjamin im ‚dialektischen Bild‘ eine Möglichkeit, die ‚Substanzen‘ der Vorzeit für die Zukunft zu retten, indem er annimmt, daß – anders

gen zitiert, es hat ihn nicht ruhen lassen. [...] Die Adornosche Philosophie selber ließe als ein solcher Versuch der Sprache der Dinge zu antworten, sich bestimmen. [...] Die Utopie von Erkenntnis, die Adorno mit so bohrender Insistenz umwarb, geht auf die absolute Einheit von Sache und Zeichen, die in ihrer Unmittelbarkeit allem menschlichen Wissen verloren ist.“ Pauen, Eros, S. 704.

⁵⁹⁸ „Der alltägliche Sprachgebrauch, der die Worte nur noch als austauschbare Zeichen zum Zwecke der Mitteilung sieht, gilt ihm [scil. Benjamin] als Verfallsform einer ursprünglichen Sprache, der Sprache der Namen.“ Ebda. S. 701.

⁵⁹⁹ II, 1 S. 153. – Hanna Arendt weist darauf hin, daß Benjamin immer an dieser Namensphilosophie festgehalten hat, auch wenn sie diese ganz an den theologischen Bereich gebunden sieht: „Was immer er [scil. Benjamin] später theoretisch an diesen theologisch-metaphysischen Überzeugungen revidiert haben mag, an dem für alle seine Arbeiten entscheidenden Ansatz, sprachliche Gebilde nicht auf ihren Nützlichkeits- und Mitteilungswert zu befragen, sondern sie in ihrer kristallisierten und daher prinzipiell fragmentarischen Form als intentionslose und kommunikationslose Äußerungen eines ‚Weltwesens‘ zu verstehen, hat er immer festgehalten. Was heißt dies anders, als daß er Sprache überhaupt von der Dichtung her verstand?“ (Hannah Arendt: Benjamin, Brecht. Zwei Essays. München: Piper 1971. S. 61). – Die Auffassung, daß sich in der Poesie ein ursprüngliches Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit aufbewahrt habe, teilt Benjamin ebenfalls mit Klages.

⁶⁰⁰ Pauen, Eros, S. 703. – In der 1913 veröffentlichten Schrift „Die Ausdrucksbewegung“ sieht Klages in der Graphologie das ‚wichtigste Beweismittel‘ seiner Auffassungen. Dazu Pauen weiter: „Von besonderem Interesse ist diese Schrift vor allem deshalb, weil sich aufgrund der zeitlichen und thematischen Nähe annehmen läßt, daß deren oben zitierte Unterscheidung von mitteilender und expressiver Sprache auch in dem von Benjamin vermittelten Vortrag in Berlin angesprochen worden ist; hieraus ergibt sich eine mögliche Erklärung für die skizzierten Übereinstimmungen.“ – Wie oben gezeigt, hat Klages 1914 in Berlin aber *nicht* über Graphologie gesprochen. Das schließt aber nicht aus, daß er diese Unterscheidungen in Hinblick auf die Sprache erwähnt hat. Benjamin besaß im Übrigen selbst eine außerordentliche graphologische Begabung und erteilte – ebenfalls, wie Klages, aus pekuniären Gründen – Unterricht in dieser Materie. Scholem, Freundschaft, S. 143; Scholem spricht für Benjamin von einer „... ans Unheimliche grenzenden graphologischen Begabung.“ (Scholem: Walter Benjamin und sein Engel. 14 Aufsätze und kleine Beiträge, hrsg. von R. Tiedemann Ffm. 1992 S. 15).

⁶⁰¹ Siehe zur Graphologie bei Benjamin auch: Brodersen, Spinne, S. 95. – Wie Benjamin seine Auffassung von der Mimesis im alltäglichen Leben umsetzen konnte, zeigen sehr schön die Erinnerungen von Jean Selz an seinen mit Benjamin verbrachten Aufenthalt in Ibiza. Jean Selz, (Erinnerungen). In: Über Walter Benjamin. Ffm.: Suhrkamp 1968. S. 40/41.

als bei Klages – auch die Geschichte, und nicht nur die Vorzeit,⁶⁰² Bilder (der Hoffnung) hervorbringen könne.⁶⁰³ Diese Auffassung wird er später in den geschichtsphilosophischen Thesen im Bild vom Engel der Geschichte verdichten. Auch wenn Benjamin die aus der Vorzeit abgeleitete Klages'sche Namensphilosophie in sein System integriert, hat er doch – anders als Klages – zu dieser ‚Vorzeit‘ ein dialektisches Verhältnis, das Perspektiven in die Zukunft öffnet.

2.2.3 Walter Benjamin und Alfred Schuler

Am 15. August 1930 beendet Benjamin einen Brief an Scholem mit Äußerungen zu Friedrich Wolters Buch über Stefan George und seinen Kreis:

„Ich möchte bald von Dir hören, besonders über die Bücher, von denen ich oben andeutend sprach, dann auch, ob Du seit der abstoßenden Faselei von Wolters gut gefunden hast, Dich mit neueren deutschen Sachen zu befassen. Da ich den Wolters einmal erwähne – Deinen Heroismus ihn ganz zu lesen habe ich freilich nicht aufgebracht – so will ich sagen, daß das einzig Verwendbare mir, – aus freilich sehr besonderen Konstellationen – die Mitteilungen waren, die da über Schuler zu finden sind. Ich habe mir auch ein Bändchen nachgelassener Bruchstücke zum verborgenen Anstaunen kommen lassen. Die Hauptmasse des Nachlasses ist in den Händen von Klages.“⁶⁰⁴

Wie kaum anders zu erwarten, kann Benjamin an Wolters George-Hagiographie, die selbst im George-Kreis umstritten war, nichts Gutes finden. Er hat nur die Stellen zu Schuler gelesen und gerne wüßte man, was er mit den ‚freilich sehr besonderen Konstellationen‘ meint, die ihn dazu bewogen haben, sich Schulers 1930 erschiene- ne ‚Dichtungen‘ zu besorgen. Hier zeigt Benjamin eine gewisse Geheimniskrämerei, die für seinen intellektuellen Habitus und den Umgang mit seinen Quellen typisch ist.

Benjamins Interesse an Schuler wird in der Sekundärliteratur fast ausschließlich mit dem Aura-Begriff in Zusammenhang gebracht. Diese Chiffre Schulers ist durch ihre Aufnahme in die Klages'sche Philosophie, zuerst im KE, bekannt geworden.⁶⁰⁵

⁶⁰² Bei Klages können ‚echte‘ Dichter, als ‚letzte Jünger des Gottes Dionysos‘ (z.B. Hölderlin oder Eichendorff) auch in der modernen Welt authentische Bilder hervorbringen. – Zur Kosmischen Religion bei Schuler und Klages siehe V.7 und V.8.

⁶⁰³ Siehe dazu: Pauen, Eros, S. 715.

⁶⁰⁴ Briefe II, S. 516. – Benjamins Verhältnis zu Schuler wird schon hier behandelt, da – wie im Vorwort erwähnt und wie später im Kosmikerkapitel deutlicher werden wird – Klages in seiner Philosophie die paganen Visionen Schulers systematisiert hat (z.B. das Konzept der ‚Aura‘).

⁶⁰⁵ Dieser Zusammenhang braucht hier nicht mehr systematisch dargestellt zu werden, da Michael Pauen in seinem Aufsatz zu Klages und Benjamin wohl eine definitive Aufarbeitung dieser Frage vorgelegt hat. Siehe: Pauen, Eros. Dieser Beitrag Pauens ersetzt und berichtigt, wie der Scholems zu Benjamin und Noeggerath, die älteren Aufsätze von Werner Fuld: Die Aura – Zur Geschichte eines Begriffes bei Benjamin. In: Akzente. September 1979. S. 352-370. Und: Ders.: Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages. In: Akzente. Juni 1981. S. 274-287. – Benjamin hatte verschiedene Quellen, aus denen er sich direkte Informationen über die Kosmiker besorgen konnte. Eine davon war sein Freund Franz Hessel. Dazu schreibt Scholem: „Hessel, der in seiner Jugend in München dem Kreis um George, Schuler und Klages nahegestanden hatte und einer der Verfasser des Schwabinger Beobachters war, in dem die ‚Enormen‘ dieses Kreises parodistisch durch den Kakao gezogen wurden, vermittelte Benjamin viele Intima und Aufschlüsse über jene Zeit in München (1903-04), die er von keinem anderen hätte erhalten können.“ Scholem, Freundschaft, S. 160.

Eine andere Quelle für Benjamins erstaunlich genaue Kenntnis der Kosmiker ist der von Benjamin selbst fast immer als ‚Genie‘ bezeichnete und heute völlig vergessene Felix Noeggerath, den Benjamin bald nach seiner Ankunft in München im Jahre 1915 kennenlernte und auf dessen Bedeutung für Benjamin Scholem nachdrücklich hingewiesen hat.⁶⁰⁶ Scholem nimmt an, daß Benjamin wohl durch Felix Noeggerath, der auch im George-Kreis verkehrte, auf Schuler gestoßen ist.⁶⁰⁷ Noeggerath hatte nicht nur Kontakt zum George-Kreis und zu George selbst, sondern er schrieb auch einen Beitrag für den nicht mehr erschienenen 4. Band des ‚Jahrbuchs für die geistige Bewegung‘.

Noeggerath und seine Schwester Marie Bertels kannten Schuler gut, die Schwester wird von Scholem als „Schülerin und Verehrerin von Alfred Schuler“⁶⁰⁸ bezeichnet. Beide, Bruder und Schwester, hörten im Jahre 1915 in München, wie Rainer Maria Rilke, Schulers ersten Vortragszyklus „Vom Wesen der ewigen Stadt“. Von ihnen könnte Benjamin zuerst über Schulers zentrale Chiffre der Aura gehört haben. Deshalb ist Scholems Aussage, daß Benjamin den Begriff kaum von Schuler übernommen haben könne, zumindest in Frage zu stellen. Es stimmt zwar, daß Benjamin zurzeit von Schulers Vorträgen im Frühjahr 1915 noch nicht in München war, auch, daß in der erst viel später gedruckten Fassung der Vorträge der Begriff Aura nur drei Mal zu finden ist, – aber er könnte den für Schuler zentralen Begriff sehr wohl durch Noeggerath oder Marie Bertels kennengelernt haben.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Gershom Scholem: Walter Benjamin und Felix Noeggerath. In: Merkur. Februar 1981. S. 134-169. -- Zur Person des intellektuellen Exzentrikers Felix Noeggerath, der Benjamin in seiner Münchener Zeit so stark beeindruckt hat und zu dem er in den 30er Jahren den Kontakt wiederaufnahm, bietet der Aufsatz von Scholem reiches Hintergrundmaterial. – Scholem unterzieht hier den Aufsatz Werner Fulds zur Aura bei Benjamin einer radikalen Kritik. Er weist (auch) Fulds bloße Vermutung, Benjamin könne Schuler persönlich gekannt haben, zurück (Scholem, Noeggerath, S. 168, Anm. 34).

⁶⁰⁷ „... es wäre denkbar, daß es Noeggerath war, durch den Walter Benjamin zuerst auf Schuler aufmerksam wurde und Interesse an ihm zu nehmen begann.“ Scholem, Noeggerath, S. 146 f.

⁶⁰⁸ Scholem, Noeggerath, S. 168.

⁶⁰⁹ Scholem faßt am Ende seines Beitrages das Ergebnis seiner Untersuchungen über das Verhältnis ‚Schuler – Benjamin‘ so zusammen: „Gewiß ist, daß Benjamin an Schulers Erscheinung als solcher großes Interesse hatte. In München konnte er von ihr auf mancherlei Wegen erfahren haben. Es ist diese Faszination einer einmaligen persönlichen Erscheinung, die wie so manche andere bedeutende Menschen durch Berichte auch Benjamin erfaßt haben könnte, wie mehrere seiner Äußerungen zeigen, die aber niemals seine spezifischen Gedanken, sondern eben dies Magische seiner Persönlichkeit betreffen. Solcher Bericht konnte auch gerade über den bei Fuld gar nicht erwähnten Noeggerath ebenso gut zu ihm gedrungen sein wie etwa durch Max Pulver. Es war durchaus im Sinne der damaligen besonderen Interessen Noeggeraths, für Schulers Gedanken über das Leben des Mythos empfänglich zu sein.“ Scholem, Noeggerath, S. 168. Anm. 14. Alles andere, was Fuld dazu schreibe, seien „fragwürdige Kombinationen.“ Scholem, Noeggerath, S. 169. -- Ähnlich wie Fuld stützt sich auch Wolfgang Braungart in einem Aufsatz zu Walter Benjamin, Stefan George und die Frühgeschichte des Begriffs Aura (Walter Benjamin, Stephan George und die Frühgeschichte des Begriffs der Aura – Anmerkungen mit Blick auf die Geschichte des fotografischen Porträts. In: *Castrum Peregrini*. Bd. 230. 1997. S. 38-51) auf Vermutungen und Behauptungen, die nicht zu belegen sind: „Benjamin hatte Kontakt sowohl zu Schuler als auch zu Klages und Wolfskehl.“ Braungart, Aura, S. 42. -- Nur der Kontakt Benjamins zu Wolfskehl und Klages ist belegbar, aber *nicht*, wie schon gezeigt, der zu Schuler. -- Luhr, Benjamin S. 264ff, will nachweisen, daß Benjamins Konzeption der Aura auch von Wolfskehl abhängt. Da Wolfskehl selbst ein konstituierendes Mitglied der kosmischen Runde war, kann es sich nur um eine sekundäre Abhängigkeit handeln, denn Wolfskehl selbst hätte wohl Schuler, den er bis zu seinem Lebensende in Neuseeland als mythische Erscheinung hochschätzte, kaum die Urheberschaft streitig gemacht. Immerhin sind einige von Luhr gefundene Übereinstimmungen in Formulierungen Wolfskehls und Benjamins zum Begriff ‚Aura‘ wirklich auffällig.

2.3 Walter Benjamin und Stefan George

Wie sich Benjamins in München erworbene und später vertiefte Kenntnis der Kosmiker auf seine ältere Liebe zum Werk Stefan Georges auswirkte, hat Luhr in seiner Arbeit zu Benjamin und George thematisiert.⁶¹⁰ Es fällt auf, daß Benjamin sein Verständnis von Georges Werk durch die zunehmende Kenntnis kosmischen Gedankenguts, vor allem der Philosophie Ludwig Klages', modifizierte. Aus diesem Grund gehört Benjamins Auseinandersetzung mit George in das Kapitel, das die Beziehung der Frankfurter Schule zum Werk Ludwig Klages' zum Gegenstand hat. Denn nach der hier vertretenen Auffassung ist das sogenannte ‚heilige Werk‘ Stefan Georges (ab dem ‚Siebenten Ring‘) ohne den kosmischen Impuls nicht verständlich. Diese Auffassung, Benjamin habe Georges Werk mit den kosmischen Lehren neu gedeutet, muß aber dahingehend vertieft werden, daß Georges Werk, wie gesagt, seit dem ‚Siebenten Ring‘ als der Versuch einer ‚Überwindung‘ der Kosmiker zu interpretieren ist. Auch hier wäre Benjamin folglich als ‚Pionier‘ anzusehen. Während George mit Hilfe der kosmischen Anschauungen seinen Ästhetizismus überwand⁶¹¹ und sich zum nationalen Propheten entwickelte, erkennt Benjamin frühzeitig in den Lehren der Kosmiker den Untergrund von Georges Werk nach der Jahrhundertwende.⁶¹²

2.3.1 Benjamin und George: Menschliche Kontakte zum George-Kreis, intellektueller Habitus und Zeugenschaft

„Die Zeugnisse für Benjamins lebenslanges Interesse an Stefan George sind zahlreich und in ihrer Aussage so klar, daß sein Interesse als Verehrung bezeichnet werden darf.“⁶¹³ Diese Feststellung Michael Rumpfs aus dem Jahre 1976 ist öfter wie-

⁶¹⁰ Luhrs Feststellung zu Benjamins Verhältnis zu den Kosmikern ist richtig und erhellend. „Auch Walter Benjamin ist [scil. wie andere jüdische Intellektuelle] dem Ruf der ‚geistigen Kunst‘ gefolgt, bis er, in Verkehrung der Georgeschen Chronologie, sich dem Gedankengut der Kosmiker öffnete, um mit ihm die konservative Georgesche Ästhetik zu revolutionieren.“ Luhr, Benjamin, S. 218.

⁶¹¹ Siehe dazu aus dem Wolfskehl-Gedicht „Der Meister“: „Mit euch ich enthoben dumpfem gehg / Euch dank ich mein WISSEN: mir danket den WEG!“: Wolfskehl, Gesammelte Werke, S. 60.

⁶¹² Luhr formuliert im weiteren Verlauf seiner Ausführungen Prinzipielles zu Benjamin und den Kosmikern: „Daß Walter Benjamin trotz der Gefahr, die er in dieser Bewegung [scil. der kosmischen] erkannte und vor der er sich theoretisch zu schützen versuchte, von jenen ‚Rätselzonen‘ und ‚Schauerlichtern‘ nicht lassen konnte, zeigt, wie tief ambivalent sein Verhältnis zur kosmischen Bewegung war. Von der prophetischen Kraft, die Benjamin den kosmischen Denkern wie George [!] und Klages zusprach, wurde bereits geredet. In Benjamins Insistieren auf diesem Prophetismus drückt sich die erstaunte Bewunderung dafür aus, wie früh-, ja vorzeitig die Kosmiker zu der Erkenntnis kamen, daß der, wie es bei Benjamin hieß, ‚gegebene technische, mechanisierte Weltzustand‘ mit theologischer Gewalt zu verwerfen sei (GS III 44). Die Zuschreibung des Prophetentums ist jedoch zugleich ein Anzeichen dafür, daß Benjamin sich nicht fragte, auf welcher Erfahrungsgrundlage die nihilistisch-theologische [?] Kulturkritik der Kosmiker eigentlich beruht.“ Luhr, Benjamin, S. 204. – Auch Luhr unterläuft, wie Richard Faber, das Missverständnis, dass George ein kosmischer ‚Denker‘ gewesen sei. Daß George das Ziel kosmischer Bestrebungen war und – auch nach seinem Selbstverständnis -- nicht zu diesen gezählt werden kann, wird im Kosmiker-Kapitel dieser Untersuchung deutlicher werden.

⁶¹³ Michael Rumpf: Faszination und Distanz. Zu Benjamins George-Rezeption. In: Peter Gebhardt et al. (Hrsg.): Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne. Kronberg/Ts.: Scriptor Verlag 1976. S. 51-70. Hier: S. 51. -- Zum Zeitpunkt und den Umständen, unter denen Benjamin George zu lesen begann, siehe: Luhr, Benjamin, S. 236 ff. Benjamin wurde, wie sein Freund Friedrich Heinle, offensichtlich 1914 mit den Gedichten Georges bekannt. Luhr widerlegt überzeugend die These Tiedemanns, Benjamin habe sich nach dem Selbstmord Heinles innerlich vom Werk Georges distanziert. Vielmehr habe er sich mit Hilfe

derholt und variiert worden und sicherlich nicht in Frage zu stellen. Rumpf weist in seinem immer noch lesenswerten Aufsatz darauf hin, daß Benjamin sich nie öffentlich von George distanziert habe.⁶¹⁴ Benjamin habe aber Kritik an dessen Schülern geübt, vor allem an Friedrich Gundolf, den er mit aller Schärfe angegriffen hat.⁶¹⁵ Daß Benjamin in seinem physischen und intellektuellen Auftreten starke Affinitäten zur George-Schule hatte, formuliert Adorno so:

„An die Georgesche Schule, der er mehr verdankt, als der Oberfläche des von ihm Gelehrten sich anmerken ließe, gemahnt ein Bannendes, Bewegtes zum Einstand Zwingendes seiner philosophischen Gestik, jene Monumentalität des Momentanen, die eine der maßgebenden Spannungen seiner Denkform ausmacht.“⁶¹⁶

Auch hier fällt von neuem eine mythisierende Ausdrucksweise Adornos auf, (‘ein Bannendes’, – das evoziert Magie – ... ‘Monumentalität des Momentanen’), die eine auratische Atmosphäre erzeugen soll. Wie sich die Ausdrucksweise Georges und seiner ‘Schule’ aber in der Form der Darstellung von Benjamins ‘Schrifttum’ nachvollziehen läßt, deutet Adorno nur an.

Bei der Beschreibung von Benjamins Habitus wählt Adorno fast zwangsläufig den Terminus ‘Ritual’. Allerdings widerspricht Adorno hier, in der Einleitung zu Benjamins Briefen, seiner eigenen Aussage in der ‘Charakteristik Walter Benjamins’. Wird dort ein Einfluß Georges auf die Denkform Benjamins (‘philosophische Gestik’) selbst zugestanden, bestreitet Adorno im Folgenden einen solchen beim frühen Benjamin:

„Seine [scil. Benjamins] private Haltung näherte zuweilen dem Ritual sich an. Man wird den Einfluß Stefan Georges und seiner Schule, von der ihn philosophisch schon in seiner Jugend alles trennte, darin zu suchen haben: er lernte von

Georges vom (kriegsbegeisterten) Gustav Wyneken getrennt. Georges Werk sei noch lange für ihn bestimmend gewesen, wie er in „Über Stefan George“ (1928, II S. 624) selbst unterstreicht: „Immerhin habe ich im Bezirk dieser Dichtungen zu lange verweilt ...“ – Zur nachhaltigen Prägung Benjamins durch das Werk Georges und zu einigen Korrekturen der Forschungsliteratur siehe weiter: Georg Dörr: „Läuterung des Samens“ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241. -- Hier sei auch auf die in diesem Beitrag dargestellte Bedeutung Georges für die Freundschaft zwischen Walter Benjamin und Fritz Heinle hingewiesen. S.231-233: Benjamins Sonette an Fritz Heinle und Stefan Georges Maximin-Dichtung.

⁶¹⁴ Auch Eckhardt Köhn betont in einem Aufsatz zu Walter Benjamin und Franz Hessel (Eckhardt Köhn: Walter Benjamin und Franz Hessel – Thesen zur Position des ‚aufgehobenen Ästhetizismus‘. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): Global Benjamin. Band: 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 774-785. Hier: S. 780) die starke Abhängigkeit Benjamins von George. Schon der erste Vers von Benjamins erstem Sonett für Heinle belege diese These: „Enthebe mich der Zeit der du entschwendest“. In Benjamins Gedanken an seinen durch Selbstmord geendeten Jugendfreund Heinle sieht Köhn eine Parallele zu Georges Maximinkult: „Noch in seinen Sonetten auf Heinle, die seit 1916 entstehen, zeigt sich, daß Benjamin mit äußerster Kraft den an das sprachliche Kunstwerk gerichteten Ansprüchen der George-Schule und ihrer Formenwelt zu entsprechen gewillt ist, und wer will, kann auch in seinem Kult um den toten Freund einen fernen Nachklang jenes Rituals vernehmen, mit dem George Maximilian Kronenberger als ‚Maximin‘ zum Gott der Jugend erhöht hatte.“ Ebda. S. 779f.

⁶¹⁵ Doch auch hinter dieser Schärfe vermutet Rumpf geheime Nähe, aus der heraus Konkurrenzverhalten und damit Polemik erwachsen sei. Siehe: Rumpf, Faszination, S. 64ff. -- Zu Benjamins Kritik an den Schülern liest man bei Alt: „Vorherrschend bleibt [scil. bei Benjamin] die Tendenz, die Jünger zu attackieren, den Meister aber zu schonen ...“ Peter-André Alt: „Gegenspieler des Propheten“ – Walter Benjamin und Stephan George. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): Global Benjamin. Band: 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 891-906. Hier: S. 902.

⁶¹⁶ Adorno, Über Benjamin, S. 38.

George Schemata des Rituals. In den Briefen reicht es bis ins typographische Bild hinein, ja bis in die Wahl des Papiers, das für ihn eine ungemeine Rolle spielte ... Die ritualen Züge sind am stärksten in seiner Jugend; erst gegen Ende seines Lebens lockerten sie sich, als hätte die Angst vor der Katastrophe, vor Schlimmerem als dem Tod, die tief vergrabene Spontaneität des Ausdrucks erweckt, die er durch Mimesis an den Tod bannte.“⁶¹⁷

George und sein Werk fungierten zwischen Adorno und Benjamin als geistiges Bindeglied, und wenn Adorno von dem starken Einfluß Georges auf Benjamin spricht, spricht er vermutlich auch von sich selbst.⁶¹⁸

Wie eng Benjamin auch persönlich mit Gestalten um Stefan George verflochten war, zeigt Günter Heintz.⁶¹⁹ Der Titel von Heintz' Aufsatz („Der Zeuge: Walter Benjamin“) wird erst aufgrund der Behauptung, Benjamin sei selbst Teil des ‚Phänomens‘ George gewesen, verständlich.⁶²⁰

Heintz vertritt die Auffassung, daß sich Benjamin als der letzte Zeuge einer früheren kollektiven George-Verehrung sah, ein Zeuge, der im Jahre 1933 an Stelle des ‚Kreises‘ aufzutreten das Recht hatte. Vermutlich hat Heintz zumindest teilweise recht, wenn er hier die auf den ersten Blick befremdliche These aufstellt, Benjamin habe sich als den eigentlichen Sachwalter des Georgischen Erbes gesehen.⁶²¹ Das fügt sich im Übrigen in Benjamins früher vertretene Position ‚George – nicht George-Kreis‘ und wäre auch ein Beispiel von ‚rettender Kritik‘,⁶²² die am Gegenstand das für die eigene geschichtsphilosophische Perspektive Brauchbare herauslöst.

⁶¹⁷ Benjamin, Briefe, Bd. I, Vorwort, S. 15.

⁶¹⁸ Dazu schreibt Luhr: „Auch wenn der Name Stefan Georges im Briefwechsel zwischen Walter Benjamin und Theodor W. Adorno nicht allzuhäufig auftaucht, bildet er doch auf gewisse Weise dessen Rahmen. ... Zwischen Benjamin und Adorno herrschte offenbar von Beginn an ein stillschweigendes Einverständnis über die Bedeutung Stefan Georges.“ – Benjamin suggerierte im Jahre 1928 der Redaktion der ‚Literarische[n] Welt‘, auch Adorno zu einer Stellungnahme zu Georges 60. Geburtstag aufzufordern, was diese zwar zusagte, aber nicht durchführte. In einem Brief an Adorno bedauert Benjamin das ausdrücklich. Siehe: II, 3 S. 1439.

⁶¹⁹ Nach Aufzählung zahlreicher Namen von sowohl dem George-Kreis als auch Benjamin nahestehenden Personen faßt Günter Heintz zusammen: „Diese leicht dokumentierbare Tatsache, daß Benjamin einen nicht unerheblichen Teil seiner geistigen Existenz in einer George huldigenden Runde realisierte (bis in die späten zwanziger Jahre), ohne doch dem Kreis anzugehören, muß als Indiz immerhin zur Kenntnis genommen werden: Das Ensemble der Fakten verdichtet sich zunehmend.“ Günter Heintz: Der Zeuge: Walter Benjamin. In: Ders: Stefan George: Studien zu seiner künstlerischen Wirkung. Stuttgart: Hauswedell 1986. S. 310-345. Hier: S. 318.

⁶²⁰ Zu Benjamins „Rückblick auf Stefan George“ von 1933 schreibt Heintz: „Benjamin war selbst integraler Bestandteil des Georgischen Phänomens. Sachwalter und Verweser dieses Werkes sind ihm nicht der Kreis und seine Dogmatik. ... Von da kann dem Werk kein Anwalt entstehen. Aber seiner bedurfte es auch nicht, denn die Dichtung besitzt ihre eigenen Zeugen: Es ist der schon einmal erwähnte Kreis von jungen Menschen [scil. in Berlin um 1914], die über das Gedicht miteinander empfanden. Die Besten dieser Jugend ... sind tot. Ein Zeuge aber, so darf man den Schreiber verstehen, lebte noch, als die huldigende Kritik verfaßt wurde. Er hieß Walter Benjamin.“ Heintz, Zeuge, S. 330.

⁶²¹ Die Auffassung von Benjamin als ‚George-Schüler‘ vertritt auch Brodersen, Spinne, S. 139.

⁶²² Nach Heintz, Zeuge, S. 320, schreibt Benjamin 1940 an Adorno, daß dieser mit seiner Besprechung des Briefwechsels George-Hofmannsthal die „... unzeitgemäße und undankbare Aufgabe: eine ‚Rettung‘ Georges ... bewältigt ...“ habe, obwohl George „... mit dem ‚Stern des Bundes‘ das choreographische Arrangement des Veitstanzes vorgezeichnet hat, der über den geschändeten deutschen Boden dahingeht ...“ – Daß Benjamin im Jahre 1940 Adorno bescheinigte, er habe diese Rettung Georges mit seinem Aufsatz zum Briefwechsel George-Hofmannsthal vollzogen, muß man heute distanziert beurteilen. Siehe dazu: Dörr, ‚Läuterung des Samens‘, S. 239.

Ob Benjamin bei der Konzeption seines Aura-Begriffes die Person Georges vor Augen hatte, was Wolfgang Braungart vermutet, muß zweifelhaft bleiben.⁶²³

Wie Adorno, zumindest in seiner ‚Charakteristik‘, geht auch Heintz davon aus, daß George die Schreib- und Denkweise Benjamins nachhaltig bestimmt habe. Während Adorno dabei zu auratisch-mythisierendem Wortmaterial greift (‚bannen‘), bedient sich Heintz aus dem Wörterbuch der Psychoanalyse oder der Medizin, um die Nachhaltigkeit von Georges Bedeutung für Benjamin hervorzuheben.⁶²⁴ Richtig ist Heintz’ Hinweis, daß Benjamin selbst Georges Werk zweigeteilt hat und in seinen Texten von 1928 und 1933 betont, daß für die Jugend vor dem ersten Weltkrieg und für ihn selbst George vor allem ein Dichter (und eben kein Prophet) gewesen sei: „So ist Georges Wirken in mein Leben gebunden ans Gedicht in seinem lebendigsten Sinn.“⁶²⁵

Für Luhr wird George zum Hauptbezugspunkt von Benjamins geistiger Existenz.⁶²⁶ Bei dieser These gilt es nicht nur zu bedenken, daß einseitig akzentuierte Aussagen leicht relativiert werden können (und manchmal sich selbst relativieren), sondern daß nach all dem bis jetzt zu Benjamin und seinem Rezeptionsverhalten Bekanntem gerade in der Anverwandlung und Neugestaltung verschiedenster Einflüsse seine besondere Eigenart besteht. Außerdem ist auch die Vielzahl anderer ‚unorthodoxer‘ Denker (Ludwig Klages, Carl Schmitt, um nur zwei zu nennen) zu berücksichtigen, die Benjamin ganz auf seine Weise in sein Werk aufgenommen hat. Dennoch ist das Material, das Luhr aufführt, bedeutsam, nicht, weil es George als *den* Vordenker

⁶²³ Braungart, Aura, S. 38. „... hat mit seiner so bekannten wie dunklen Definition der ‚Aura‘ als einmaliger Erscheinung einer Ferne, so nahe sie sein mag‘, eine Formel geprägt, die geradezu auf George und seinen Kreis hin geschrieben zu sein scheint ...“. Diese Formulierung Benjamins ist an ähnliche aus dem KE von Klages angelehnt. Siehe z.B. KE (III) S. 429. – Das Verhältnis Georges und seines Kreises zum Benjaminschen Konzept der Aura hat auch Günter Heintz – aus Georgescher Perspektive – dargestellt: „Mit Benjamin gelesen, erscheint George als der Autor, der gegen die historische Entwicklung das auratische Werk retten wollte. ... Vorrangig genannt werden muß der Kult der Gedichtlesung (vor Exoterischen wie innerhalb des Kreises). Dichtungen wurden (wenn der Vergleich gestattet ist) aufgeführt und als stimmlich verwirklichte erst eigentlich erlebt. ... Man kann diese Lesungs-Inszenierungen mit Benjamin als das Bemühen deuten, dem dichterischen Wort die Aura der Einmaligkeit zurückzugewinnen, die ihm im Zustand seiner (beliebigen) Reproduktion durch den Buchdruck abhanden gekommen war und ständig neu abhanden zu kommen drohte. – Die weiteren Ausprägungen des Georgeschen Bemühens, den Verlust der Aura von Dichtung und Dichter der Tendenz nach aufzuheben, sind zahlreich und leicht zu bezeichnen: maßvolle Produktion, kleine Auflagen ...; die konsequent durchgehaltene Verweigerung gegenüber dem literarischen Markt und der Korruptionen, die er bereithält; die Lust Georges an der Herstellung von handschriftlichen Kopien seiner Dichtungen für andere; schließlich die Entwicklung einer nach der eigenen (schon stilisierten) Schrift geformten Drucktype. ... Weil dieser Versuch so vielfältig verfuhr, könnte Georges Beispiel der Benjaminschen Diagnose als symptomatisch für den zu beschreibenden Prozeß gedeutet haben: Georges Versuche, die Aura des Kunstwerks auch gegen Entwicklungen im technischen Zeitalter zu behaupten, konnten doch nur die Zwangsläufigkeit des technischen, artistisch relevant werdenden Prozesses bestätigen.“ Heintz, Zeuge, S. 340.

⁶²⁴ „Daß die – wie man mit Fug sagen darf – Traumatisierung [scil. Benjamins durch George] nachhaltig wirkte, sieht man vorrangig daran, daß er Benjamin Handlungsmuster lieferte und Formkräfte, für sein, des Analytikers, Werk bereitstellte.“ Heintz, Zeuge, S. 312. – Immerhin wird in dieser Formulierung das ‚Gewalttätige‘ spürbar, das für viele von George ausging: sein seit seiner ‚Wende‘ mit dem ‚Siebenten Ring‘ immer deutlicher auftretender Herrschaftsanspruch.

⁶²⁵ II S. 623.

⁶²⁶ „Denn mehr als irgendein anderer Autor und stets von neuem hat, wie zu zeigen sein wird, George als ein zentraler, sowohl positiver als auch negativer Wirkungsfaktor die antagonistische Bewegung von Benjamins kultur- und modernitätskritischem Denken motiviert.“ Luhr, Benjamin, S. 21. – Benjamin selbst empfand aber, wie bereits zitiert, die von Klages und Schuler formulierte Kulturkritik als *weitaus radikaler* als die Georges und seiner Schule.

Benjamins enthüllt, sondern weil es Benjamins eigentümliches Oszillieren zwischen den Extremen weiter verdeutlicht.

2.3.2 Ästhetizismus und seine Überwindung bei George -- nach Benjamin

Benjamin hatte – in Hinblick auf George – die Ansicht vertreten,

„... wie gerade die esoterischsten Dichterschulen sich am wenigsten im *l'art pour l'art* gefallen, das man so oft für das Prinzip ihrer Extravaganzen hält. Gerade in ihnen erhebt die Dichtung den radikalsten Anspruch auf Umformung des ganzen Lebens, des täglichen Daseins und seiner Bedingungen.“⁶²⁷

Benjamin formuliert hier die interessante (und paradox scheinende) These, daß Georges eigentlicher gesellschaftlicher Impuls in seinem frühen Ästhetizismus bestanden habe, daß seine Kreisbildung diese Wirkung aber ins Gegenteil verkehrt habe.⁶²⁸

Anders als Luhr versucht Peter-André Alt, Benjamins Bewertung dieses Übergangs vom Ästhetizismus zur Prophetie unter dem Gesichtspunkt der Sprache nachzuvollziehen: „Die inszenierte Exklusivität von Georges Sprache, die nicht Vermittlung, sondern Herrschaft erstrebt, erweist sich für Benjamin als Reflex fehlender Vitalität, als Produkt der Dekadenz ...“⁶²⁹ Im Kontext unserer Argumentation ist dieser Konnex von Sprache und Herrschaft besonders signifikant. Denn auch hier zeigt sich Benjamin als besonders scharfsichtig, indem er die Dekadenz weniger mit Georges ‚überwundenem‘ Ästhetizismus in Zusammenhang bringt als mit seinem ostentativ zur Schau getragenen Herrschaftsanspruch.⁶³⁰ Für Benjamin dürfte evident gewesen

⁶²⁷ II, 3 S. 1037.

⁶²⁸ Aufschlussreich ist in diesem Kontext der Aufsatz von Peter-André Alt über das Verhältnis Benjamin-George. Daß Benjamin Georges Werk seit dem ‚Siebenten Ring‘ zunehmend unter der Optik der Herrschaft sah, bestätigt Peter-André Alt, indem er Benjamins Kritik am späteren George akzentuiert: „Form- und Motivwelt von Georges Gedichten sind durch einen Ordnungsanspruch gekennzeichnet, der nicht frei von Gewalttätigkeit scheint. Das strenge ancien régime des Reimes, das erst im ‚Stern des Bundes‘ allmählich aufgelöst wird, der konsequente Verzicht auf Enjambements und Störungen des einmal gewählten Metrums, die Neigung zu Lakonismen, der feierliche Predigerton, die strikte Hierarchie, die Georges lyrisches Reich in Kaiser und Sklaven, Propheten und Diener teilt – das alles zeugt von Herrschaftsambitionen, die Benjamin mit scharfem Blick als ein wesentliches, ihm selbst gänzlich fremdes Element des Werkes erkannt hat.“ Alt, Gegenspieler, S. 899f; siehe auch ebda. S. 892 f. – Alt betont, daß Benjamin auf Grund seiner frühen Faszination den späten George geschont habe. „Der Respekt vor Georges Frühwerk verbietet Benjamin offenbar, dessen hybride Herrschaftsvisionen [...] genau zu durchleuchten und die subtilen Zusammenhänge zwischen Geiststaat und Diktatur, zwischen heiligem und unheiligem Krieg kritisch – das heißt: dialektisch – zu analysieren.“ Ebda. S. 899.

⁶²⁹ Alt, Gegenspieler, S. 898.

⁶³⁰ „Georges Dekadenz findet Benjamin dialektisch aufgehoben in der entschiedenen Kritik des Verfalls, die im ‚Stern des Bundes‘ zur unheilvollen Apologie von Krieg und Gewalt führt. Wo der geschichtliche Prozeß jedoch die Visionen des Propheten zur gräßlichen Wirklichkeit verzerrt, zeigt sich die fragwürdigste Seite der Georgeschen Dekadenz, die zunächst im Zeichen des Ästhetizismus steht und schließlich bei einer geistigen Diktatur endet ...“ Alt, Gegenspieler, S. 898. -- Zu Benjamins radikaler Ablehnung des „Stern des Bundes“ siehe: Dörr, ‚Läuterung des Samens‘, S. 236f: „Dass nun auch der Beginn des Ersten Weltkriegs, der Selbstmord des Freundes Heinle mit einem von Benjamin nicht mehr geschätztem Gedichtband Georges, nämlich dem ‚Stern des Bundes‘, [von Benjamin] in eine ‚Konstellation‘ gebracht werden, zeigt, welch große Bedeutung George, der hier gleichsam als ‚geschichtliche Gestalt‘ erscheint, für Benjamin hat und wie sehr er seine Wende zur Vergöttlichung Maximins im ‚Stern des Bundes‘ ablehnt: ‚Im Frühjahr 1914 ging unheilverkündend überm Horizont der ‚Stern des Bundes‘ auf und wenige Monate später war Krieg. Ehe noch der Hundertste gefallen war, schlug er in unserer Mitte ein. Mein

sein, daß der im Frühwerk bereits virulente ‚autoritäre Machtwille‘ im späteren Werk von der Sprache auf die ‚Politik‘ (den ‚Staat‘) überging.⁶³¹ Die einzige kritische Äußerung Benjamins zu George, im Essay über Karl Kraus, trifft *genau diesen* Zusammenhang, interessanterweise auf dem schon vertrauten Hintergrund eines Gegensatzes von heidnischer ‚Selbstvergottung‘ und jüdischer Theologie des Namens.

„Dem kosmischen Auf und Nieder, das für George ‚den Leib vergottet und den Gott verleibt‘, ist die Sprache nur die Jakobsleiter mit den zehntausend Wortspinnen. Demgegenüber Kraus: seine Sprache hat alle hieratischen Momente von sich getan. Weder ist sie Medium der Seherschaft noch der Herrschaft. Daß sie der Schauplatz für die Heiligung des Namens sei – mit dieser jüdischen Gewißheit setzt sie der Theurgie des ‚Wortleibs‘ sich entgegen.“⁶³²

Diese Stelle bestätigt die These von der Kontinuität im Werk Benjamins nach seiner Wende zum Marxismus, denn der Gegensatz von heidnischer, zyklischer dem Untergang verfallener Welt (‚kosmisches Auf und Nieder‘) und jüdischer ‚Heiligung des Namens‘ ist, wie man gesehen hat, ein *frühes* Motiv des noch esoterischen Benjamins, das hier im Jahre 1931 wiederkehrt. Nur wird der heidnischen Variante der Sprache hier das Moment der ‚Seherschaft‘, der ‚Herrschaft‘ und der ‚Theurgie des Wortleibes‘ zugeordnet, folglich das Pagane mit dem Herrschaftsanspruch in der Sprache und durch die Sprache verbunden, während bei Kraus die ‚Heiligung des Namens‘ der Wahrheit diene.⁶³³

Hier ist in Hinblick auf das später folgende George-Kapitel festzuhalten: Benjamin hat den Herrschaftsanspruch Georges schon im Frühwerk erkannt und seine Ausformung im späteren Werk weiterwirken sehen, aber diese für ihn offensichtliche Tatsache öffentlich nicht explizit kritisiert. Für den hier gegebenen Zusammenhang ist vor allem von Bedeutung, daß Benjamin Georges Herrschaftsgebaren gerade in dessen Umgang mit der Sprache sieht.

Freund starb. Nicht in der Schlacht. Er blühte auf einem Feld der Ehre, wo man nicht fällt [II, 2, S. 623]:“

⁶³¹ So schreibt Alt weiter, Gegenspieler, S. 899: „Es gehört zum Wesen von Georges Sprache, daß sie durch einen autoritären Machtwillen bestimmt ist, der im Frühwerk noch auf die ästhetische Ebene beschränkt bleibt, sich aber bald zur Idee jenes geistigen Elitestaates ausweitete, den das ‚Neue Reich‘ als Zusammenschluß des ‚geheimen Deutschland‘ proklamieren wird.“

⁶³² II S. 359. – Benjamins Formulierungen von der ‚Selbstvergottung‘ und der ‚Theurgie des Wortleibes‘, rufen schon den *gnostischen* Anteil in Georges Lehre auf, der bei Darstellung von Georges ‚Maximin-Religion‘ eine Rolle spielen wird (siehe George-Kapitel: VI.2.5. und passim).

⁶³³ Das hat bereits Rumpf betont: „Ein einziges Mal trifft ein Funke von Benjamins polemischem Feuer den Meister selber. 1931, in seinem Essay über Karl Kraus, konfrontiert er dessen Sprachgebärde mit der Georges. Kraus ist dem ‚großen Partner‘ überlegen, weil seine Sprache , ... weder ... Medium der Seherschaft noch der Herrschaft‘ ist, wie Georges, sondern ... Schauplatz für die Heiligung des Namens“. Georges Sprachkult solle George dienen, der Sprachfanatismus von Kraus der Wahrheit. ... Benjamin lehnt die theologischen Anklänge in Georges Werk ab, obwohl sie, wenigstens teilweise, eigenen Denkmotiven darin nahekommen, daß sie Ausdruck eines Strebens nach einem überindividuellen, objektiven Halt sind.“ Rumpf, Faszination, S. 58. – Zu Benjamins Lob von Karl Kraus und seiner Kritik an George siehe weiterführend: Christian Schulte: Ursprung ist das Ziel – Walter Benjamin über Karl Kraus. Königshausen und Neumann: Würzburg 2003. S. 33ff..

2.4 Walter Benjamin und J.J. Bachofen

Benjamins Bachofen-Aufsatz, mit dem er als seiner ersten französischen Publikation hoffte, in der französischen Geisteswelt auf sich aufmerksam zu machen, wurde von der Redaktion der *Nouvelle Revue Francaise* mit einem „demütigenden Ablehnungsbrief“⁶³⁴ zurückgewiesen.

Benjamin gibt in diesem Aufsatz die Grundgedanken Bachofens und der damaligen Bachofen-Diskussion wieder, da er, wie er in einem Brief an Adorno⁶³⁵ betont, diesen dem französischen Publikum als erster vorstellen will. Schon auf der ersten Seite merkt Benjamin an, daß sich die ‚Theoretiker des Faschismus‘ auf das Bild berufen, das Bachofen von der Vorgeschichte gezeichnet hat. „Dieses Bild, in dem die irrationalen Kräfte in ihrer metaphysischen und rechtspolitischen Bedeutung hervorgehoben waren, sollte bald ein hervorragendes Interesse bei den Theoretikern des Faschismus finden.“ (S. 28)⁶³⁶ Allerdings gelingt es Benjamin nicht, den wissenschaftsgeschichtlichen Ort Bachofens, dessen Genese er darstellt, zu hinterfragen. Er beschreibt wohl die Herkunft der Bachofenschen Methode aus der Romantik, seine Abhängigkeit von Friedrich Creuzer und Friedrich Carl von Savigny, aber er weist nicht auf wissenschaftliche Fragwürdigkeit dieser Methode hin (siehe Bachofen-Kapitel).⁶³⁷ Ähnlich wie früher bei Nietzsches Antike-Bild, den Benjamin zu Recht in der Kritik, den die Fachdisziplin Altertumswissenschaft an ihm übte, mit Bachofen vergleicht, nimmt er Bachofens symbolische Forschung für *bare Münze*: „Die Methode seiner Forschung ist gleich beim ersten Anlauf gefunden. Sie besteht darin, das Symbol zur Grundlage des Denkens und Lebens der Antike zu machen.“ (S. 29f.) Benjamin war aber die vernichtende Polemik des Altphilologen Ernst Howald

⁶³⁴ Siehe dazu: Schiavoni, Benjamin, S. 1048. -- Die französische Urfassung ist abgedruckt in II, 1 S. 219-233. -- Im Folgenden beziehe ich mich auf die gut dokumentierte deutsche Übersetzung des Bachofenaufsatzes, die 1971 in ‚Text und Kritik‘ erschienen ist. Walter Benjamin: Johann Jakob Bachofen. Deutsche Übersetzung von B. Lindner, M. Noll, R. Schubert. In: Text und Kritik: Walter Benjamin. 31/32. Okt. 1971. S. 28-40.

⁶³⁵ „Für Frankreich, wo niemand Bachofen kennt – keine seiner Schriften ist übersetzt – muß ich Informatives in den Vordergrund stellen. (II, 3 S. 965). Siehe dazu auch: Giulio Schiavoni: Benjamin – Bachofen: Cur Hic?“ In: Klaus Garber u. a. (Hrsg): Global Benjamin. Band: 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 1045-1056. Hier: S. 1049: „Für ihn zählte nämlich, außer der Herausforderung, die Arbeit direkt in französisch zu schreiben, der Stolz des Intellektuellen, dessen Absicht es war, als Pionier dem französischen Publikum die Welt des Autors des ‚Mutterrechts‘ (1861) und der ‚Gräbersymbolik der Alten‘ (1859) zu vermitteln; wobei er übrigens keine Kenntnis davon hatte, daß schon 1903 eine ‚Groupe française d’études féministes‘ in Paris die wichtige umfassende ‚Vorrede‘ zum ‚Mutterrecht‘ übersetzt und Bachofen selbst den Franzosen detailliert vorgestellt hatte.“

⁶³⁶ Noch schärfer formuliert Benjamin gegen Ende des Aufsatzes: „Die mystische Konsequenz der Bachofenschen Theorien, die bereits Engels ahnte, hat im Lauf der letzten Jahre ihren Höhepunkt erreicht; es ist nicht übertrieben zu behaupten, daß ihre jüngste Wirkungsgeschichte die zentralen Partien jener Esoterik umfaßt, die heute zur Theorie des deutschen Faschismus gehört.“ (S. 35) -- Hier gibt Benjamin die Diskussion um Bachofens Mutterrecht in den 20er Jahren, an der Thomas Mann an hervorgehobener Stelle beteiligt war, auch insofern richtig wieder, als er auf den ‚esoterischen‘ Hintergrund dieser Bachofenrezeption hinweist.

⁶³⁷ Auch Schiavoni scheint dieses Problem nicht zu erkennen, wenn er anmerkt: „Man könnte sagen, daß sein [scil. Benjamins] erstes Verdienst darin besteht, darauf abgezielt zu haben, in Bachofens Werk die Genese der wissenschaftlichen Form zu untersuchen, in welcher er sich dem Mythos und dem Symbol annähert.“ Schiavoni, Benjamin, S. 1050. -- Hier ist daran zu erinnern, daß Benjamin, ausgehend vom Verhältnis von Symbol, Mythos und Allegorie bei Friedrich Creuzer, seine (eigenwillige) Theorie der Allegorie im Trauerspielbuch entwickelt hat.

gegen Bachofen aus dem Jahre 1924⁶³⁸ bekannt, denn er erwähnt sie sowohl im Schema eines Entwurfes der Bachofenarbeit⁶³⁹ wie auch auf einem dem Entwurf beigelegten Zettel mit Angaben zur Literatur über Bachofen.⁶⁴⁰ Selbst wenn man zugesteht, daß man diese positivistische Kritik Howalds relativieren kann, bleibt doch festzuhalten, daß Benjamin an Bachofens Methode, mit Hilfe von Symbolen und Mythen vorgeschichtliche Zustände zu rekonstruieren, nichts auszusetzen hat. Denn zu Bachofens Methode heißt es weiter: „Für Bachofen trat hinfort neben die Entschlüsselung des Bildes als einer Botschaft aus dem Totenreich die Enthüllung des Rechtes als eines Bauwerkes, dessen unsichtbares Fundament die Sitten und Gebräuche der Alten bilden.“ (S. 33) An der Formulierung ‚Entschlüsselung des Bildes als einer Botschaft aus dem Totenreich‘ ist deutlich zu erkennen, daß Benjamin Bachofen aus Klages’scher Sicht liest.

Das folgende Zitat zeigt, daß Benjamin die von Bachofen beschriebene erste Stufe der menschlichen Entwicklung, die der tellurischen ‚Sumpfzeugung‘ oder des ‚Hetärismus‘ für gegeben ansieht und nicht für „höheren Blödsinn“, wie schon die althilologische Kritik zu Bachofens Zeit [siehe FN 193]. Allerdings vermischt sich bei Benjamin die Darstellung der ‚Sumpfzeugung‘ mit den Prämissen seiner eigenen Geschichtsphilosophie:

„Denn wohl hängt diese Schöpfung einzig an der Materie, am Stoffe – aber der Ausdruck Stoff meint eine buschig-sumpfige, dichte gedrungene Materie. Sie ist die wirkende Substanz jener allgemeinen Promiskuität, die sich in der hetärischen Verfassung der frühesten Menschheit ausgeprägt hat. Und von dieser Promiskuität sind Leben und Tod selber nicht ausgenommen. Sie vermischen sich im Rhythmus, der die ganze Schöpfung wiegt. So erschien in dieser unvordenklich alten Ordnung der Tod keineswegs als gewaltsame Zerstörung. Das Altertum sieht ihn immer in enger Beziehung zum Leben. Der dialektische Geist einer solchen Auffassung entsprach in höchstem Maße dem Bachofens. Man kann sogar sagen, daß der Tod ihm der Schlüssel zu jeglicher Erkenntnis war, da dieser die entgegengesetzten Prinzipien der dialektischen Bewegung versöhnt. So ist er schließlich der weise Vermittler von Natur und Geschichte: was historisch gewesen ist, fällt schließlich mit dem Tod in den Bereich der Natur zurück, was natürlich gewesen ist, fällt schließlich mit dem Tod in den Bereich der Geschichte.“⁶⁴¹

Die Verschränkung von Natur und Geschichte, die Benjamin hier vornimmt, ist für Bachofen ganz untypisch, da sein System auf den Sieg des apollinischen Prinzips über die (weibliche) Natur hinausläuft, auch wenn er selbst – unbewußt – von dieser

⁶³⁸ Ernst Howald: Wider Johann Jakob Bachofen. In: Wissen und Leben. XVII Mai 1924. S. 757 ff. Wieder abgedruckt in: Heinrichs, Materialien, S. 87-97. -- Nachdem Howald Bachofens unhaltbare Methode der Quellenrezeption kritisiert hat – er sieht ihn deshalb als einen „Fortsetzer des antiken religionshistorischen Synkretismus“ (nach Heinrichs, S. 93) – beendet er seinen Aufsatz, indem er Nietzsche, der sich von der Philologie befreit habe, dem „Dunkelmann“ (S. 96) Bachofen gegenüberstellt. Dann heißt es: „... von Bachofen aber leiten sich [scil. im Gegensatz zu Nietzsche] nur ein paar seltsame Käuze ab, jene Märtyrer der Sartyriasis, Weininger und andere Anbeter des asiatischen Weibes, lustvolle Gucker durch die chinesische Mauer, oder dann ... jene modernen Erotophilen.“ (S. 97)

⁶³⁹ II, 3 S. 968. „Voilà qui explique les griefs de la science officielle contre lui // Leur porte parole: E. Howald.“

⁶⁴⁰ II, 3 S. 970. -- Das zuerst erwähnte Buch auf dieser Liste ist „Vom kosmogonischen Eros“ von Ludwig Klages.

⁶⁴¹ Benjamin, Bachofen, S. 30f.

fasziniert bleibt.⁶⁴² Hier hat Benjamin Prämissen seiner eigenen Geschichtsphilosophie, wie er sie etwa im Trauerspielbuch und im Kraus-Essay⁶⁴³ entwickelt, in die Bachofensche Welt hineingetragen.⁶⁴⁴

Die Annahme der Richtigkeit eines universellen Matriarchats sieht Benjamin durch Friedrich Engels und andere marxistische Theoretiker bestätigt, obwohl er vorher den Zweifel einiger Ethnologen an dieser Theorie aufführt.⁶⁴⁵

Benjamin unterstreicht bei seinen weiteren Ausführungen zustimmend, daß marxistische Theoretiker sich gerade für die von Bachofen so farbig beschriebene ‚Sumpfteuerung‘ interessiert hätten. (S. 36f.) Und hier ruft er zustimmend ein bekanntes Bachofen-Zitat in Erinnerung, in dem Dionysos als Befreier der Frau und als Begründer einer sinnlichen Demokratie auftritt. „Die dionysische Religion ist daher das Bekenntnis zur Demokratie, weil die sinnliche Natur, zu der sie spricht, allen Menschen angehört.“ (S. 37)

Benjamin entwirft in diesem Aufsatz auch ein kurzes Porträt Schulers, das es wert ist, wiedergegeben zu werden, da es seine intimen Kenntnisse des Münchener Umfeldes der Jahrhundertwende zeigt:

„Eine wesentliche Rolle bei der ‚Wiederentdeckung‘ Bachofens spielte die äußerst sonderbare Gestalt Alfred Schulers, dessen Name vielleicht einigen Verehrern Stefan Georges aufgefallen ist, da ihm das einzigartig kühne Gedicht ‚Porta Nigra‘ gewidmet ist. Schuler war ein kleiner, unbedeutend wirkender Mann [petit bonhomme], - Schweizer, wie Bachofen -, der fast sein ganzes Leben in München verbracht hat. Daß dieser wissenschaftlich Gebildete (der nur ein einziges Mal in Rom war, aber dessen Kenntnis des alten Roms und dessen Vertrautheit mit dem römischen Leben ans Wunderbare grenzten) eine unvergleichliche Sensibilität für die chthonische Welt besaß, kann als sicher gelten. Und man hat vielleicht zu Recht gesagt, daß diese angeborenen Fähigkeiten von gleichartigen Kräften gespeist wurden, die jener bayrischen Gegend eigen sind. Jedenfalls ist Schuler, der nahezu nichts geschrieben hat, im Georgekreis als eine nachgerade prophetische Autorität angesehen worden. Er war es auch, der Ludwig Klages, welcher in diesem Kreis verkehrte, in die Lehre Bachofens einweihte.“ (S. 35)

⁶⁴² Benjamin schreibt am Ende des Aufsatzes: „Denn wenn auch das Gefühlsinteresse Bachofens sich dem Matriarchat zuneigte, so richtet sich sein historisches Interesse ganz auf die Heraufkunft des Patriarchats, als dessen höchste Form er die christliche Spiritualität auffaßte.“ (S. 38) -- Hier wiederholt Benjamin implizit die Unterscheidung von ‚Herzgedanken‘ und ‚Kopfgedanken‘ wie sie die Kosmiker und auch Ernst Bloch für Bachofen vornehmen.

⁶⁴³ Vgl. Burckhardt Lindner: „Natur-Geschichte“ – Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften. In: Text und Kritik: Walter Benjamin. 31/32. Okt. 1971. S. 41-58. Hier: S. 43 u. 45f.

⁶⁴⁴ Giulio Schiavoni meint zu dieser Dialektik von Natur und Geschichte: „Es handelt sich hier um eine zweifellos kritische Stellungnahme zu jeglicher Hypostasierung sowohl der Natur als auch der Geschichte, eine Hypostasierung, die auf Kosten des anderen Begriffs gehen würde. Benjamins Kritik richtet sich sowohl gegen diejenigen, die – wie beispielsweise Klages („Vom Kosmogonischen Eros“, 1922; „Der Geist als Widersacher der Seele“, 1929-1932) – verlangten, daß sich die Geschichte vollständig der unberührten Natur unterzuordnen habe, wie auch gegen jene, die den geschichtlichen Ablauf optimistisch als eine kontinuierlich wachsende Herrschaft über die Natur verstehen, beispielsweise mittels der Technik.“ Schiavoni, Benjamin, S. 1052. -- Hier muß gegen Schiavoni betont werden, daß Benjamin die Klages'sche Philosophie zwar als ein „auswegloses System“ (S. 36) bezeichnet, daß er aber deren aus der ‚Vorzeit‘ gewonnenen Erkenntnisse und die Methode beim Erwerb dieser Kenntnisse nicht anzweifelt. Im Kafka-Essay wird er allerdings dieser Sumpfwelt die Möglichkeit einer Erlösung, einer messianischen Rettung, gegenüberstellen.

⁶⁴⁵ „Wie dem auch sei – gegenwärtig ist die Debatte noch längst nicht abgeschlossen.“ (S. 34)

Zwar war Schuler weder Schweizer (aber er hatte Schweizer Vorfahren), noch hat er Klages in die Lehren Bachofens eingeweiht, aber der Hinweis auf Schulers Wirkung im George-Kreis, jedenfalls bis zum Bruch im Jahre 1904, trifft die Umstände genau. Auch hier fällt wieder auf, daß Benjamin gleichsam ‚mythische‘ Annahmen, wie der von den besonderen chthonischen Kräften der ‚bayrischen Gegend‘ und von Schulers besonderer Sensibilität für Heidnisches, unkritisch wiedergibt.

In wenigen Zeilen skizziert Benjamin im Folgenden Klages’ Philosophie – wohl vor allem auf Grund seiner genauen Kenntnis des KE:

„Mit Klages legte diese Lehre ihre Esoterik ab, um ihre Rechte gegenüber der Philosophie geltend zu machen, woran Bachofen selbst nicht im Traum gedacht hätte. In seinem ‚Eros Cosmogonos‘ entwirft Klages das natürliche und anthropologische System des Chthonismus. Indem er die mythischen Substanzen des Lebens wieder einbezieht, indem er sie dem Vergessen entreißt, dem sie anheimgefallen waren, erteilt der Philosoph den ‚Urbildern‘ das Bürgerrecht. Jene sind, obwohl sie sich ganz auf die äußere Welt beziehen, dennoch genau von den Ideen zu unterscheiden. Denn in die Ideen mischt sich der Geist mit seinen Zweckanschauungen und Herrschaftsanmaßungen, während das Bild sich ausschließlich an die Seele wendet, welche sich, indem sie es rein passiv aufnimmt, mit seinem Symbolgehalt erfüllt. Die Philosophie von Klages – ganz eine Philosophie der ‚durée‘ – kennt keine schöpferische Entwicklung, sondern einzig das Abrollen eines Traumes, dessen Phasen lediglich heimwehkranken Spiegelbilder längst vollendeter Seelen und Formen sind. Daher seine Definition: die Urbilder sind Erscheinungen vergangener Seelen.“ (S. 36)

In dem Satz ‚Denn in die Ideen mischt sich der Geist mit seinen Zweckanschauungen und Herrschaftsanmaßungen, während das Bild sich ausschließlich an die Seele wendet, welche sich, indem sie es rein passiv aufnimmt, mit seinem Symbolgehalt erfüllt‘ ist übrigens eine zentrale Annahme der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers/Adornos vorweggenommen, nämlich die, daß der zweckgerichtete männliche Geist Herrschaft ausübt, während die ‚Bilder‘, die in der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers/Adornos ebenfalls der vorpatriarchalen, matriarchalen Welt entsprechen,⁶⁴⁶ eine symbolische Wahrheit – als Gegenstück zu den Ideen – enthalten. Wie im Kapitel zur „Dialektik der Aufklärung“ deutlicher werden wird, ist es diese Vorstellung eines ‚begreifenden, herrschenden Denkens‘, die Benjamin aus dem KE kannte, die dann für die Darstellung des Subjekts und seines Verhältnisses zur inneren und äußeren Natur in der DA Horkheimers und Adornos *grundlegend* wird.

An die Skizze der Klages’schen Philosophie schließt sich ihre Würdigung an, in der Benjamin ihr zwar einerseits Ausweglosigkeit attestiert, andererseits aber ihre philosophische Dignität betont, indem er sie scharf von der Alfred Baeumlers abhebt:

„Allerdings muß betont werden, daß trotz ihrer bestürzenden und unheilvollen Seite diese Philosophie sich durch die Schärfe ihrer Analysen, die Tiefe ihrer Einsichten und das Niveau ihrer Beweisführung als unendlich überlegen jenem

⁶⁴⁶ Siehe DA S. 94f.: „Es ist der Hades. Die Bilder, die der Abenteurer in der ersten Nekyia anschaut, sind vorweg jene matriarchalen, welche die Lichtreligion verbannt: nach der eigenen Mutter, der gegenüber Odysseus zur patriarchalen zweckvollen Härte sich zwingt, die uralten Heldinnen.“

Bachofenverständnis gegenüber erweist, das die offiziellen Theoretiker des deutschen Faschismus in Umlauf gesetzt haben.“ (S. 36)⁶⁴⁷

Das schon erwähnte, in französischer Sprache geschriebene Schema eines Entwurfes zum Bachofen-Aufsatz entspricht in einigen Punkten nicht der Endfassung des Aufsatzes. Es gibt aber z. T. Benjamins Intentionen (und Kenntnisse) deutlicher wieder als der endgültige Text. Schon der Titel sollte ursprünglich lauten: „J J Bachofen, un maitre de ‚l'Allemagne inconnu““.⁶⁴⁸ Mit der Formulierung ‚l'Allemagne inconnu‘ meint Benjamin, wie er in diesem Schema wenig später selbst erklärt, den Georgischen Terminus das ‚Geheime Deutschland‘ („terme préféré de l'école de Stefan George“⁶⁴⁹). Dann heisst es weiter:

„Le mouvement déclenché par la théorie mystique de Bachofen ‚L'Allemagne inconnu‘ terme préféré de l'école de Stefan George / Influence de Bachofen dans ce milieu / Le rôle de Alfred Schuler / Les idées sur le paganisme romain / L'ère de Néron comme apogée de l'époque ‚chthonique‘ / L'éros du lointain / Côté funeste de ces spéculations: la destinée de Hans von Prott / ...“⁶⁵⁰

Wie das obige Zitat aus diesem ‚Entwurf‘ zeigt, sieht Benjamin die Bewegung der George-Schule durch die ‚mystische Theorie‘ Bachofens ‚ausgelöst‘ („déclenché“). Diese Behauptung läßt sich in ihrer Eindeutigkeit so nicht halten, aber sicher ist richtig, daß die durch die ‚Entdeckung‘ Bachofens erst entstandene ‚Kosmische Runde‘ einen entscheidenden Einfluß auf Georges ‚Wende‘ zum nationalen Dichter und die Entstehung seines Kreises gehabt hat. Da Benjamin dieses Thema im Aufsatz nicht ausgeführt hat, wissen wir nicht, wie er die Rolle Bachofens („Influence de Bachofen dans ce milieu“) beschrieben hätte.

Auch von den Ideen des römischen Heidentums handelt Benjamin nicht, noch von Schulers Lieblingsthema, nämlich der neronischen Ära als Blüte einer ‚chthonischen‘ Epoche. Es ist nun sehr interessant, daß an dieser Stelle sich eine Schulersche Zentral-Chiffre findet: ‚L'Eros du loitain‘, also ‚Eros der Ferne‘, die Benjamin im ausgeführten Text ebenfalls nicht erwähnt oder erläutert. Diese Chiffre steht in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Aura und war Benjamin höchstwahrscheinlich durch seine Lektüre des KE (oder schon aus seiner Münchener Zeit) bekannt. Während man die Erwähnung des ‚Eros der Ferne‘ aus Benjamins Lektüre erschließen kann, zeigt das folgende, ebenfalls nicht ausgeführte Thema: ‚Côté funeste de ces spéculations: la destinée de Hans von Prott‘, daß Benjamin auch Georges Versuch einer Überwindung der matriarchalen Unterwelt im Gedicht ‚Geheimes

⁶⁴⁷ Deshalb ist Schiavonis Bemerkung in Hinblick auf Benjamins Kritik an Klages in Zweifel zu ziehen: „Benjamin lehnt somit Klages' nostalgische, neuheidnische Rückkehr zum Ursprünglichen ab. Seine Absicht ist es vielmehr, das von Bachofen wiederentdeckte, sich unserer linearen Zeit-Auffassung entziehende ‚immémoriale‘ als einen bloßen, in der archaischen Stummheit einer aufgelösten Natur-Religion gefesselten ‚Versöhnungstraum‘ von Natur und Kultur, von Mythos und Logos zu fassen, dem das moderne, dichotomische und zerrissene Bewußtsein gegenübertritt.“ Schiavoni, Benjamin, S. 1053. -- Im Übrigen bezeichnet Benjamin Klages zwar, wie bereits erwähnt, einmal als „reaktionären Denker“ (V, 1 S. 493), aber er kritisiert nicht seine ‚neuheidnische Rückkehr zu den Ursprüngen‘, und zwar vermutlich auf Grund seiner genauen Kenntnis von dessen Philosophie. Denn eine Rückkehr zu den Ursprüngen hielt Klages, entgegen einer in der Forschungsliteratur obstinat wiederholten Behauptung, spätestens seit 1905 („Flucht der Götter“) nicht mehr für möglich.

⁶⁴⁸ II, 3 S. 967.

⁶⁴⁹ II, 3 S. 969.

⁶⁵⁰ II, 3 S. 969.

Deutschland' bekannt war. Denn in der ersten Strophe des zweiten Teils dieses programmatischen Gedichtes aus dem ‚Neuen Reich‘ wird ohne Namensnennung das Schicksal Hans von Protts als Beispiel einer Epiphanie der matriarchalen Welt geschildert:

„Da hört ich von Ihm der am klippengestad
Aus klaffendem himmel im morgenschein
Ein nu lang die Olympischen sah
Worob ein solches grausen ihn schlug
Dass er zu der freunde mahl nicht mehr kam
Und sprang in die schäumenden fluten.“⁶⁵¹

Während Benjamin im ersten Teil des Aufsatzes auf die Dichotomie von Heidentum und Christentum in Bachofens Wesen und Werk hinweist, betont er – anders als Klages und Bloch – zum Schluß, nach der Beschreibung eines Bachofen-Porträts, in dem er den ‚Ausdruck vollkommener Harmonie‘ (S. 38) erkennen will, die ‚Ausgewogenheit‘ in Bachofens Werk. Er charakterisiert sie so:

„Diese erscheint in dreifacher Hinsicht. Als Gleichgewicht zwischen der Verehrung des matriarchalischen Geistes und der Achtung der patriarchalischen Ordnung. Als Gleichgewicht zwischen einer Sympathie für die archaische Demokratie und dem Konservatismus eines Basler Aristokraten. Als Gleichgewicht zwischen dem Verständnis des antiken Symbolismus und der Treue zum christlichen Glauben.“ (S. 38)

Auffällig ist wiederum, daß im Schema des Entwurfes am Ende ein Vergleich Bachofens mit einem anderen deutschen Antikenschwärmer hergestellt wird, der im Text fehlt, der aber – wie der französische Titel mit dem George-Bezug – zeigt, in welches Umfeld Benjamin Bachofens Werk gestellt sehen wollte: „La sobriété comme racine de la Grandeur romaine chez Bachofen e Hölderlin.“⁶⁵²

2.4.1 Kafka-Essay

Ab dem Kafka-Essay wird von Benjamin die Vorwelt Bachofens oder die ‚Urgeschichte‘ in die geschichtsphilosophische Perspektive mit einbezogen.⁶⁵³ Im Kafka-Essay selbst heißt es:

⁶⁵¹ W S. 426; – Der Archäologe Hans von Prott beging 1903 in Griechenland Selbstmord, weil er in einer Vision die Wahrheit des griechischen Olymps durchschaut zu haben glaubte. Er konnte die Einsicht nicht ertragen, daß in seiner Vision die olympischen Götter nur die andere Seite der großen zweigeschlechtlichen Mutter darstellten (siehe George-Kapitel, ‚Geistige Zeugung‘: VI.3.3.2.). – Hans von Prott sprang aber nicht ‚in die schäumenden fluten‘, sondern er erschoss sich.

⁶⁵² II, 3 S. 969.

⁶⁵³ Nach Schiavoni nimmt der Kafka-Essay von 1934 eine „eindeutig komplementäre Stellung“ zu den Überlegungen im Bachofen-Aufsatz ein. Schiavoni, Benjamin, S. 1054. Dazu heißt es weiter: „Das Werk Kafkas (insbesondere ‚Das Schloß‘ und ‚Der Prozeß‘) weist nach Benjamin gewisse Ähnlichkeiten mit Charakteristiken der von Bachofen beschriebenen Vorwelt auf, insbesondere mit der hetärischen Gynaikokratie – die tiefste Stufe der tellurischen Welt –, in der die sexuelle Promiskuität und die Unbestimmtheit und Ambiguität einer allmächtigen Urgroßmutter [? wohl: große Urmutter, G.D.] walten Von Bedeutung ist hier, daß Benjamin den Bachofenschen Begriff des Hetärismus überbeansprucht. Er betrachtet nämlich das Hetärische nicht als eine weit zurückliegende, prähistorische Stufe, die einzig dazu verurteilt ist, vom apollinischen Geist überwunden zu werden. Vielmehr transformiert er es in ein Ele-

„Das Zeitalter, in dem Kafka lebt, bedeutet ihm keinen Fortschritt über die Uranfänge. Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf der Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet. Daß diese Stufe vergessen ist, besagt nicht, daß sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit. Eine Erfahrung, die tiefer geht als die des Durchschnittsbürgers, trifft auf sie auf.“⁶⁵⁴

Sicher nicht zufällig zeigt sich diese ‚Rückkehr‘ der Bachofenschen Vorwelt im Werk Kafkas für Benjamin gerade in den Frauengestalten:

„Es ist der Moorboden solcher Erfahrungen, aus denen die Kafka’schen Frauengestalten aufsteigen. Sie sind Sumpfgeschöpfe wie Leni, die ‚den Mittel- und Ringfinger ihrer rechten Hand‘ auseinanderspannt, ‚zwischen denen das Verbindungshäutchen fast bis zum obersten Gelenk der kurzen Finger‘ reicht. – ‚Schöne Zeiten, < ‚erinnert die zweideutige Frieda sich ihres Vorlebens, > ‚du hast mich niemals nach meiner Vergangenheit gefragt. <‘ Diese führt eben in den finsternen Schoß der Tiefe zurück, wo sich jene Paarung vollzieht, ‚deren regellose Üppigkeit‘, um mit Bachofen zu reden, ‚den reinen Mächten des himmlischen Lichts verhaßt ist und die Bezeichnung *luteae voluptates* [d.h. schmutzige (eig. schlammige) Begierden, G.D.], deren sich Arnobius [seit etwa 432 in Rom lebender Mönch aus Nordafrika, G.D.] bedient, rechtfertigt‘.“⁶⁵⁵

Vermutlich auch in diesem Kontext ist zu sehen, daß Benjamin mit dieser ‚vorzeitlichen‘ Welt das mögliche Kommen des Messias konfrontiert.⁶⁵⁶ Denn es ist offensichtlich, daß bei Benjamin, anders als bei Klages, prinzipiell eine dialektische, geschichtsphilosophische Spannung zwischen Urgeschichte und Moderne besteht. Während für Klages die Urzeit strikt von der ‚entarteten‘ Gegenwart getrennt bleibt, höchstens nostalgisch erinnert oder als Bewußtseinszustand rekonstruiert werden kann, sucht Benjamin in der Geschichte der Moderne, z.B. im Paris des 19. Jahrhunderts, Spuren der ‚Urgeschichte‘. Diese Konstellation zeigt sich zuerst im Kafka-

ment, das in destruktiver Form auch in der Gegenwart ‚schamlos‘ wiederkehren und wirken kann, einer Gegenwart, die durch die Fluktuation der Erfahrungen und eine Verarmung authentischer Erfahrungen charakterisiert ist.“ Ebda.

⁶⁵⁴ II, 2 S. 428.

⁶⁵⁵ II, 2 S. 429. – Sowohl Hartung als auch Schiavoni weisen darauf hin, daß diese Rückkehr der vormythischen Sumpfwelt im Kafka-Essay von 1934 bei Benjamin vermutlich auch mit den historischen Ereignissen in Deutschland, d.h. der Machtübernahme der Nationalsozialisten im Jahre 1933, zusammenhängt.

⁶⁵⁶ Siehe dazu: Schiavoni, Benjamin, S. 1055: „Die Geschichte als ein Prozeß, in welchem ‚der Mensch zugleich als Sachwalter der stummen Natur Klage führt über die Schöpfung und das Ausbleiben des Messias‘, steht für Benjamin immer noch im Banne von Urelementen, der Unordnung, des Chaos. Die Tür der Geschichte scheint also nie verschlossen zu sein gegenüber dem möglichen Aufscheinen von mythischen Dimensionen, statt dem Erscheinen des Messias, der – nach einer der Geschichtsphilosophischen Thesen – ‚Jede Sekunde‘ durch die ‚kleine Pforte‘ der Zukunft treten könnte. Eben der wird ‚einst erscheinen‘, die Entstellungen unseres Raumes und unserer Zeit ‚zurechtzurücken‘ und den Insassen des entstellten Lebens ‚verschwinden‘ zu lassen.“

Essay.⁶⁵⁷ In der ‚Berliner Kindheit‘ und in der Passagen-Arbeit geht es Benjamin dann um eine „Urgeschichte des 19. Jahrhunderts.“⁶⁵⁸

2.4.1.1 Märchen und Mythos

Obleich die folgenden Ausführungen zum Verhältnis von Mythos und Märchen über den Bachofen-Aufsatz hinausgehen, gehören sie noch in diesen Zusammenhang, da Benjamin die rettende Kraft des Märchens an Kafkas ‚Überwindung‘ der Bachofenschen Vorwelt demonstriert. Anhand einer Interpretation des kurzen Kafka-Textes „Das Schweigen der Sirenen“ wird dieser Übergang vom Mythos zum Märchen dargestellt. Aber schon seit 1924 – also im Jahr der Befreiung aus theokratisch-theologischen Zwängen – findet Benjamin im Märchen die antimythische Potenz.⁶⁵⁹

Literaturwissenschaftlich gehört das Märchen zu den sogenannten ‚einfachen Formen‘⁶⁶⁰ wie der Mythos, die Sage, das Sprichwort u.a.. Benjamin sieht aber, wie auch Ernst Bloch, im Märchen einen Gegenpol zum Mythos.⁶⁶¹ Die Abgrenzung zwischen den einzelnen ‚einfachen Formen‘ ist für die Literaturwissenschaft nicht immer einfach, man kann vielmehr zwischen Sage und Mythos fließende Übergänge feststellen.⁶⁶²

An der folgenden Stelle aus dem Kafka-Essay zeigt Benjamin, daß sich Kafka der vormythischen Welt des Matriarchats, in der es keine Hierarchien gibt, entzogen habe, indem er die Sage, also den Mythos, in ein Märchen verwandelte. Diese Stelle ist für den hier zu verfolgenden Zusammenhang auch deswegen von Bedeutung, da sie die Interpretation der Odyssee in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ Horkheimers/Adornos *in nuce* vorwegnimmt, so daß man zumindest annehmen kann, daß diese Überlegungen für Adorno den Ausgangspunkt seiner eigenen Interpretation

⁶⁵⁷ Hartung führt dazu weiter aus: „Die Heranziehung Bachofens mag in diesem Fall [scil. für den Kafka-Essay] problematisch sein, gleichwohl offenbart sich hier eine tiefe und berechtigte Tendenz, die ... bald nach Kenntnisnahme der Surrealisten hervortritt und dann zunehmend seine [scil. Benjamins] Forschungen zur Moderne bestimmen wird: *die Tendenz, den Rahmen der Betrachtungen zurück in die Urgeschichte zu spannen, im Gegenwärtigen und Jüngstvergangenen die Spuren ältester Geschichtsstufen aufzufinden* [meine Kursivierung, G.D.].“ Hartung, Mythos, S. 72.

⁶⁵⁸ Mit dieser Entwicklung im Spätwerk läßt die geschichtsphilosophische Orientierungsfunktion des Mythos bei Benjamin nach: „Aber der Symbolraum der gesellschaftlichen Dingwelten ist [scil. im Spätwerk] erstens nicht mehr der eine geschlossene Symbolraum der Wahlverwandtschaften oder der Tragödien-Definition, sondern ein lockereres Gefüge vielfältiger Mythologien, und zweitens lokalisiert Benjamin in den mythologischen Raumgestalten als Traumbilder des Kollektivs auch utopische Tendenzen. Das bestätigt erneut, daß erst zum Spätwerk hin die negativen Akzente des Mythos-Begriffs durch positive ‚dialektisiert‘ werden.“ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 111.

⁶⁵⁹ „Hatte der junge Benjamin die antimythische Potenz in der Kunst in einer ‚Sphäre geniushafter Einsamkeit‘ erblickt, so findet er sie jetzt in einer profanen, anonymen und massenhaften Form: im Märchen. Der befreiende Zauber, über den das Märchen verfügt, bringt nicht auf mythische Art die Natur ins Spiel, sondern ist die Hindeutung auf ihre Komplizität mit dem befreiten Menschen. Diese Komplizität empfindet der reife Mensch nur bisweilen, nämlich im Glück: dem Kind aber tritt sie zuerst im Märchen entgegen und stimmt es glücklich.“ Hartung, Mythos, S. 71.

⁶⁶⁰ Siehe: André Jolles: Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Studienausgabe der 5., unveränderten Auflage. Tübingen: Niemeyer 1974. [Erstausgabe 1929].

⁶⁶¹ Zu Benjamins Definition des Märchens (aus: Der Erzähler, 1928-35, siehe: II, 2 S. 458).

⁶⁶² Benjamin selbst scheint Sage und Mythos synonym zu verwenden. Der Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, daß die Sage, anders als der Mythos, einen *historischen* Kern enthält.

der Odyssee bilden, zumal die für Adornos Interpretation der Odyssee zentrale Episode von Odysseus und den Sirenen hier von Benjamin ebenfalls gedeutet wird:

„Von Ordnungen und Hierarchien zu sprechen, ist hier [scil. in Kafkas ‚Prozeß‘] nicht möglich. Die Welt des Mythos, die das nahelegt, ist unvergleichlich jünger als Kafkas Welt, der schon der Mythos die Erlösung versprochen hat. Wissen wir aber eins, so ist es dies: daß Kafka seiner Lockung nicht gefolgt ist. Ein anderer Odysseus, ließ er sie ‚an seinen in die Ferne gerichteten Blicken‘ abgleiten, ‚die Sirenen verschwanden förmlich vor seiner Entschlossenheit, und gerade als er ihnen am nächsten war, wußte er nichts mehr von ihnen‘. Unter den Ahnen, die Kafka in der Antike hat, den jüdischen und den chinesischen, auf die wir noch stoßen werden, ist dieser griechische nicht zu vergessen. Odysseus steht ja an der Schwelle, die Mythos und Märchen trennt. Vernunft und List hat Finten in den Mythos eingelegt; seine Gewalten hören auf, unbezwinglich zu sein. Das Märchen ist die Überlieferung vom Siege über sie. Und Märchen für Dialektiker schrieb Kafka, wenn er sich Sagen vornahm.“⁶⁶³

Benjamin setzt zunächst Kafka mit Odysseus gleich, um ihn dann als dessen Ahnen in der Antike zu bezeichnen. Das ist deshalb auffällig, weil auch von Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ Odysseus mit dem Judentum in Verbindung gebracht wird.

„Udeis, der zwanghaft sich als Odysseus einbekennt, trägt bereits die Züge des Juden, der noch in der Todesangst auf die Überlegenheit pocht, die aus der Todesangst stammt, und die Rache am Mittelsmann steht nicht erst am Ende der bürgerlichen Gesellschaft, sondern an ihrem Anfang als die negative Utopie, der jegliche Gewalt immer wieder zustrebt.“⁶⁶⁴

Diese Annäherung von Odysseus an das Judentum ist auf der philologischen Ebene nicht so ungewöhnlich, wie es scheinen mag, denn daß in die Odyssee auch phönizische, also zumindest semitische, Schiffermärchen eingeflossen sind, ist ebenso bekannt wie der Umstand, daß der Name Odysseus nichtgriechischer Herkunft ist. Adorno will hier aber die moderne jüdische Kondition in die Antike zurückspiegeln, ein bewußtseinsgeschichtlich gewagtes Unternehmen. Wichtiger ist aber – vermutlich auch für Adorno – Benjamins These, Kafka habe, als ein anderer Odysseus, einen Sieg über die Sirenen und somit über den Mythos errungen und damit diesen ins Märchen überführt,⁶⁶⁵ indem er ‚Vernunft und List‘ als ‚Finten‘ in den Mythos hineingelegt habe. Hier meint man die in der „Dialektik der Aufklärung“ immer wieder auftauchende Formulierung vom Sich-Anschmiegen der Vernunft an die Natur gleichsam *vorauszuhören*: „Es ist die Formel für die List des Odysseus, daß der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt.“⁶⁶⁶

⁶⁶³ II, 2 S. 415.

⁶⁶⁴ DA S. 64.

⁶⁶⁵ Menninghaus weist auf einen anderen Aspekt des Verhältnisses vom Mythos und Epos bei Benjamin hin, den der Schönheit: Der Mythos werde „... im Verfall der mythischen Lebensformen ...“ zur Schönheit. „Schon ‚das Problem der Homerischen Dichtung‘ hält Benjamin für eines der Vererbung des bereits abgelebten Mythos an die Schönheit. Zwar arbeitet die schöne Kunst sich aus dem Mythos heraus, ‚aber schön wäre sie ohne [ihn] nicht‘ (VI S. 128).“

⁶⁶⁵ Menninghaus, Schwellenkunde, S. 67f.

⁶⁶⁶ DA S. 76.

Der Schlußsatz des Odyssee-Exkurses in der „Dialektik der Aufklärung“ wiederholt noch einmal diesen Sieg des Märchens über die ‚Gewalten des Mythos‘: „Für die Verstrickung von Urzeit, Barbarei und Kultur hat Homer die tröstende Hand im Eingedenken von Es war einmal. Erst als Roman geht das Epos ins Märchen über.“⁶⁶⁷

3 Ludwig Klages und Walter Benjamin in der „Dialektik der Aufklärung“: Zur Funktion antiker Mythen in einem philosophischen Diskurs

Motto: „Kein Werk aber legt von der Verschlungenheit von Aufklärung und Mythos beredteres Zeugnis ab als das homerische, der Grundtext der europäischen Zivilisation.“⁶⁶⁸

3.1 Das Institut für Sozialforschung und die Philosophie von Ludwig Klages

Horkheimer und Adorno haben zwar wiederholt betont, sie hätten die ‚Dialektik der Aufklärung‘ gemeinsam geschrieben, aber es ist doch deutlich, daß die Verantwortung (und auch die Autorschaft) für die verschiedenen Kapitel aufgeteilt war. Außer Frage steht, daß das zweite Kapitel, der Exkurs zur Odyssee, von Adorno geschrieben wurde, während das erste Kapitel „Begriff der Aufklärung“ (und der zweite Exkurs) überwiegend von Horkheimer stammen.⁶⁶⁹

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die These von Michael Pauen (und Michael Großheim), Klages hätte die zentralen Thesen der DA gleichsam vorformuliert.⁶⁷⁰ Anders als bei Pauen und bei Großheim wird im Folgenden bei der Diskus-

⁶⁶⁷ DA S. 99.

⁶⁶⁸ DA S. 63.

⁶⁶⁹ Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen – Auflösung einiger Deutungsprobleme. Ffm.: Suhrkamp 1974. S. 257. -- Stefan Müller-Doohm: Adorno – Eine Biographie. Ffm.: Suhrkamp 2003, schreibt auf S. 833, Anm. 522: „Auch Jürgen Habermas wußte nach Rücksprache mit Gretel Adorno zu berichten, daß ... die Autorschaft an den einzelnen Kapiteln [...] keineswegs ungeteilt [war]: daß der Titelessay und das Sade-Kapitel überwiegend auf Horkheimer, die Kapitel über Odysseus und die Kulturindustrie in erster Linie auf Adorno zurückgehen. Dabei handelt es sich nicht nur um stilistische Unterschiede.“ Und ebda. S. 836, Anm. 548: „Im Nachlaß Adornos ist eine ältere Fassung des Odyssee-Kapitels vorhanden, die etwa gegen Anfang 1943 von ihm abgeschlossen wurde. Diese Fassung unterscheidet sich von der publizierten, enthält Ausführungen, die Adorno später gesondert veröffentlicht hat. (Adorno, Über epische Naivität, GS 11, S. 34 ff.). Dieser Hinweis von Rolf Tiedemann macht nochmals deutlich, daß Adorno für diesen Exkurs verantwortlich war ...“. Da die Verfasser der DA aber ihre gemeinsame Autorschaft betont haben, wird im Folgenden bei der Interpretation einzelner Kapitel der DA immer auf beide Verfasser verwiesen.

⁶⁷⁰ Siehe: Michael Pauen: Wahlverwandtschaft wider Willen? Rezeptionsgeschichte und Modernität von Ludwig Klages. In: Michael Großheim (Hrsg.): Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages. Bonn: Bouvier 1999. S. 21-43. Hier: S. 31: „Lange vor der ‚Dialektik der Aufklärung‘ antizipiert er [scil. Klages] deren These, daß die Macht, die das Wissen verleiht, nur noch um ihrer selbst gesucht werde und dabei zur Versklavung jenes Subjektes führe, dessen Befreiung sie doch dienen soll. Klages sieht dabei auch, daß es sich hier nicht nur um ein Problem der Wissenschaften oder der technischen Naturbeherrschung handelt, vielmehr betreffen die Auswirkungen den Alltag jedes einzelnen, wie etwa seine Kritik an der Zerstörung der natürlichen Umwelt, aber auch seine Analysen des Zusammenhangs von Sprache und Erfahrung zeigen.“ Siehe weiter: Michael Großheim: „Die namenlose

sion der Präsenz der Klages'schen Philosophie stärker auf die Bedeutung des von Horkheimer und Adorno herangezogenen antiken mythischen Materials – und dessen Bezug auf die jüdische Tradition – in der DA eingegangen werden. Benjamins bereits 1926 gestellte Forderung nach einer Klages-Kritik wurde vom Institut für Sozialforschung auch in der Emigration noch ernst genommen. Diese Auseinandersetzung mit Klages' Werk wurde jedoch erst in der DA ausgeführt.⁶⁷¹ Die starke Präsenz der Klages'schen Philosophie in der DA ist ganz sicher auf Benjamins Anstoß zurückzuführen.⁶⁷² Nach Großheim vollzieht sich bei H/A eine Annäherung an die Lebensphilosophie auch, um das marxistische Primat der Ökonomie zu überwinden. Dabei ist die Annahme von Bedeutung, daß reaktionäre Kritik am Liberalismus einen höheren Erkenntniswert haben könne als marxistische. Diese Einsicht in die Ambivalenz der Aufklärung scheint Adorno an Oswald Spenglers Schriften gewonnen zu haben.⁶⁷³ Bei aller Annäherung an die Lebensphilosophie dominiere aber bei H/A doch die Distanz, denn diesen Werken fehle die Einsicht in die ökonomische Basis der Gesellschaft.⁶⁷⁴ Allerdings könnten „... halbe Wahrheiten in ein Konzept ganzer Wahrheit ...“⁶⁷⁵ integriert werden.

Ein weiteres Motiv für die Annäherung an die Lebensphilosophie sei nach Großheim darin zu sehen, daß man den Nationalsozialismus als Nutznießer eines instrumentellen Verhältnisses zur Vernunft erkannt habe; deshalb finde sich bei Horkheimer in den 30er Jahren das Programm einer ‚Selbstkritik der Vernunft‘. Auch dadurch habe sich das Interesse an Klages' Philosophie verstärkt, denn: „Klages' Kritik der Moderne betrifft in ihrer Radikalität den Nationalsozialismus genauso wie

Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist“ – Lebensphilosophie und dialektische Kritik der Moderne. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*. N.F. 1996. S. 97-133.

⁶⁷¹ Die Durchführung der Klages-Kritik scheiterte zunächst an Adorno, weil dieser sich aus psychologischen Gründen dazu nicht in der Lage sah. Immerhin hatte Adorno 1933 in einer Sammelbesprechung auch die Klages-Festschrift von 1932 berücksichtigt, in der er sich mit den wesentlichen Grundauffassungen der Klages'schen Philosophie vertraut zeigt. Siehe: Th. W. Adorno: Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins u.a.. In: *GS* 20. 1, S. 216-217. Später sollte Sohn-Rethel die Aufgabe einer Klages-Kritik übernehmen, wurde aber von Horkheimer dafür für nicht kompetent genug gehalten. Siehe: Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 103 und 120: „Im Dezember 1936 schreibt er [scil. Adorno] an Horkheimer, er habe Sohn-Rethel die Anregung gegeben, ‚Klages so zu dialektisieren, daß er nicht bloß, was auf der Hand liegt, als der romantische Reaktionär erscheint, sondern auch als ein radikaler Kritiker der bürgerlichen Arbeitsideologie und schließlich, wenn man will des Begriffs der Arbeit selber (sein Geist ist ja nichts als der mythologisierte Arbeitsbegriff) Daß diese Idee durchführbar ist, dürften schon die wenigen angeführten Äußerungen von Klages gezeigt haben. Dessen eigentliches Thema ist jedoch weniger die kapitalistische Wirtschaftsform als vielmehr die unaufhaltsame Zerstörung der Welt durch den technischen Fortschritt.“

⁶⁷² „Insofern läßt sich sagen, daß dieser erste nachweisbare Kontakt zwischen dem späteren Stipendiaten des emigrierten Instituts für Sozialforschung und dem umstrittenen Lebensphilosophen [scil. Benjamins Besuch als Präsident der freien Studentenschaft bei Klages im Jahre 1914 in München] den Ausgangspunkt für einen ungewöhnlichen Gedankenimport darstellte, der erst mehr als drei Jahrzehnte später mit der ‚Dialektik der Aufklärung‘ einer breiteren Öffentlichkeit seine Virulenz offenbarte.“ Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 97f.

⁶⁷³ „Spengler stands, together with Klages, Moeller van den Bruck, and also Jünger and Stending, among those theoreticians of extreme reaction whose criticism of liberalism proved superior in many respects to that which came from the left wing.“ Nach Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 107 = Adorno, *GS*. 10.1. S. 63. -- Das ursprüngliche Primat der ökonomischen Theorie hatte aber andererseits gerade zur Beschäftigung mit der Lebensphilosophie geführt.

⁶⁷⁴ Siehe: Theodor W. Adorno: *Neue wertfreie Soziologie*. In: *Vermischte Schriften* 1. S. 13-49. Hier: S. 23: „Die ästhetische Erfahrung eines extrem reaktionären und kulturkritischen Denkers wie Klages scheint ..., mit dessen Lehre von den ‚Phantomen‘, weiter zu führen als der offene Blick des Soziologen.“

⁶⁷⁵ Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 109.

jede andere Herrschaftsform. Die Einsicht in diesen Umstand hat unter den Vertretern der Kritischen Theorie für Differenzierungen gesorgt.“⁶⁷⁶

Umfassender begründet Adorno selbst die Einbeziehung der Gegenseite in die philosophische Reflexion: „Nicht die letzte Aufgabe, vor welche Denken sich gestellt sieht, ist es, alle reaktionären Argumente gegen die abendländische Kultur in den Dienst der fortschreitenden Aufklärung zu stellen.“⁶⁷⁷

Für den hier zu diskutierenden Zusammenhang ist jedoch die anschließende Feststellung Großheims ausschlaggebend:

„Die geplante Auseinandersetzung [scil. mit Klages] wird schließlich zu einem geringen Teil von Horkheimer und Adorno in verschiedenen kleineren Arbeiten selbst vorgenommen, zum größten Teil aber dann in die gemeinsam verfaßte DA verlegt.“⁶⁷⁸

3.1.1 Rechte Kulturkritik links rezipiert

Zur Situation des modernen Menschen im Kapitalismus kann man bei Klages in ‚Mensch und Erde‘, auch ein Text, der Walter Benjamin stark beeindruckte, überraschende Stellen finden⁶⁷⁹ und dabei feststellen, daß die – auch von Fritz Stern beschriebene konservative Kulturkritik⁶⁸⁰ – in der Tat viele Kritikpunkte am Kapitalismus in der „Dialektik der Aufklärung“ vorwegnimmt. Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das nach der Relativierung einer oberflächlichen Ideologiekritik vermutlich neu bewertet werden muß und das Adorno selbst – wie gezeigt – deutlich erkannt hat, nämlich, daß die ‚reaktionäre‘ Kulturkritik viele Sachverhalte richtig erkannt, aber die falschen Schlüsse daraus gezogen hat. Nicht zufällig ist deshalb die DA selbst in Verdacht geraten, nicht die reine, (neo-)marxistische Lehre zu vertreten.⁶⁸¹

H/A haben allerdings, bei aller Wertschätzung der Lebensphilosophie als Mittel zu neuen Einsichten, auch in Hinblick auf die Bewertung der mythischen Vergangenheit eine deutliche Grenze zu dieser gezogen. In Bezug auf die Lebensphilosophen und widerständigen Künstler schreiben sie am Ende der DA unter dem Titel ‚Interesse am Körper‘:

„Nietzsche, Gauguin, George, Klages erkannten die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist. Aber sie zogen den falschen Schluß. Sie denun-

⁶⁷⁶ Ebda. S. 111.

⁶⁷⁷ Nach Großheim, Lebensphilosophie S. 111 = Adorno, GS, 4, S. 216.

⁶⁷⁸ Großheim, Lebensphilosophie, S. 104. – Dabei beschränken sich H/A auf eine Auseinandersetzung mit Klages’ Hauptwerken: „Von den späteren philosophischen Schriften sind in der Frankfurter Schule vor allem das Buch „Vom kosmogonischen Eros“ (1922) und das dreibändige Hauptwerk „Der Geist als Widersacher der Seele“ (1929-1932) rezipiert worden.“ S. 113. – Benjamin selbst kannte mehr, siehe VI S. 84; aber auch die dort aufgeführte Klages-Literatur belegt vermutlich nicht Benjamins gesamte Kenntnis von dessen Werk. Wie inzwischen bekannt, ist auch die von Benjamin geführte Liste der von ihm gelesenen Büchern (siehe: VII, 1 S. 437-478) nicht zuverlässig.

⁶⁷⁹ Klages III, S. 623 u. f.

⁶⁸⁰ Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München: dtv 1986.

⁶⁸¹ „An der ‚Dialektik der Aufklärung‘ scheiden sich die Geister aller Provenienz. So wie das Buch ein bedeutendes Zeugnis nicht-konservativer Kulturkritik darstellt, läßt es auf der anderen Seite auch einen Konservativismus sichtbar werden, der dezidiert nicht kulturkritisch ist.“ Großheim, Lebensphilosophie, S. 104.

zierten nicht das Unrecht, wie es ist, sondern erklärten das Unrecht, wie es war. Die Abkehr von der Mechanisierung wurde zum Schmuck der industriellen Massenkultur, die der edlen Geste nicht entraten kann. Die Künstler bereiteten das verlorene Bild der Leib-Seele-Einheit wider Willen für die Reklame zu. Die Lobpreisung der Vitalphänomene, von der blonden Bestie bis zum Südseeinsulaner, mündet unausweichlich in den Sarongfilm, die Vitamin- und Hautcremeplakate ein, die nur die Platzhalter des immanenten Ziels der Reklame sind: des neuen, großen, schönen, edlen Menschentypus: der Führer und ihrer Truppen.“⁶⁸²

Während für Klages die ‚pelasgische Urzeit‘ einen idealen Zustand darstellt, in der ein nicht-entfremdetes Leben möglich war, bleibt bei H/A die utopische Hoffnung auf eine ‚richtige‘ Aufklärung, an deren Begriff sie trotz aller Kritik an der verfehlten, doch festhalten. Man muß hier allerdings deutlich darauf verweisen, daß Klages – anders als H/A ihm unterstellen – nicht auf ein als real angenommenes vorhistorisches Matriarchat rekurriert, sondern auf einen Bewußtseinszustand, in dem die Pole ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ sich in einer Balance befunden hätten. Nach Klages habe es also nicht „... ursprünglich in der Geschichte der Menschheit einen Abschnitt der Frauenherrschaft gegeben.“⁶⁸³ Vielmehr beschreibt Klages den von ihm favorisierten Zustand wie folgt:

„Die pelasgische Religionsgesinnung kennt ... demgegenüber weder eine Frauenherrschaft noch eine Männerherrschaft, sondern statt dessen eine Verteilung der Lebensrollen unter die Geschlechter nach dem Prinzip der Polarität! Die verknüpfende Einheit ist nicht das Weib als solches, sondern die Mater ...“⁶⁸⁴

Die von H/A an Klages geübte Kritik ist also nur zum Teil berechtigt. Und trotz ihres Festhaltens an einem utopischen Fluchtpunkt haben sie selbst Teile der konservativen Kulturkritik in ihr Werk integriert.

3.2 Mythosbegriff in der „Dialektik der Aufklärung“ wissenschaftsgeschichtlich

Wissenschaftsgeschichtlich werden in Hinblick auf den Mythosbegriff in der DA überholte Schlachten geschlagen. In einer neueren, umfangreichen Arbeit zum Mythos wird auf einen für die heutige Beurteilung des epochalen Werkes⁶⁸⁵ entschei-

⁶⁸² DA S. 267.

⁶⁸³ Ludwig Klages: Bachofen als Erneuerer des symbolischen Denkens. In: Coralla. Ludwig Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht. Stuttgart: Kohlhammer 1937. S. 177-179. Hier: S. 179.

⁶⁸⁴ Ebda. – Die Differenz der philosophischen Konzepte von Klages einerseits, H/A andererseits in Hinblick auf den Mythos resümiert Großheim so: „Horkheimer und Adorno verweisen übereinstimmend darauf, daß die Beschwörung des Mythos in der Moderne diesen seines Wesens berauben muß und daß er infolgedessen für die Moderne nicht zu retten ist. Seine Wiederentdeckung führt nicht zu einer echten Wiederbelebung, sondern nur dazu, daß er nun von einer alles verschlingenden Kulturindustrie in Dienst genommen werden kann. Adorno hat dies am deutlichsten in seiner Rezension des Briefwechsels von George und Hofmannsthal ausgedrückt: ‚Es wird dem Entschluß – und in letzter Instanz der politischen Aktion – von George zugemutet, was gerade nicht Sache des Entschlusses sein kann: die Präsenz des Gewesenen. Damit aber wandelt sich der Entschluß in den Feind dessen, wozu man sich entschließt. Die Neuchthoniker haben vergessen, daß Rumpelstilzchen sich in Stücke reißt, sobald ihm sein Name vorgehalten wird. Solches Unheil bereitet der agitatorische Kult der Ursprungsmächte. George und Klages nehmen darin verhängnisvolle Tendenzen des Nationalsozialismus vorweg. Unablässig zerstören die Mythologen, was sie für ihre Substanz halten, durch Benennung.“ Großheim, Lebensphilosophie, S. 115f.

⁶⁸⁵ Siehe dazu: Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung: 1947-1987. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1987.

denden Gesichtspunkt hingewiesen, nämlich, daß H/A sich auf schon damals zum großen Teil überholte ethnologische, religions- und altertumswissenschaftliche Mythen-Theorien stützen:

„Der hier [scil. in der DA] zugrundegelegte Mythosbegriff als Korrelat einer (durch die Technik) vergewaltigten und unterdrückten (und damit furchtbaren) Natur und die auf ihn zurückgehende Theorie der Zivilisation muß aber von der modernen Ethnologie und Paläontologie in Frage gestellt werden; wir sehen inzwischen, daß die DA ‚sich einige Interpretationen des mythischen Denkens zu eigen [macht], die größten Teils aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg stammen.‘[siehe: Cochetti: Mythos und Dialektik der Aufklärung, 1985, S. 77ff. u. 125ff., G.D.]. Zu nennen wären vor allem die Theorie des Präanimismus oder Prälogismus von R.H. Codrington, R.R. Marett und L. Lévy-Bruhl. Die Idee eines engen Zusammenhangs von Naturreligion bzw. Heiligem und Furcht konnten Adorno und Horkheimer aus Hegels Interpretation der primitiven Religion ebenso ableiten wie aus Rudolf Ottos Theorie des Heiligen. Ungleich komplexer gesehen werden müssen heute etwa der Begriff der Magie oder die Theorie des Opfers; ... Auch die Deutung der Odyssee hält einer kritischen Überprüfung ebensowenig stand wie die aus ihr abgeleitete Theorie der Zivilisationsgeschichte, deren Schwächen sie mit dem Benjaminschen Frühwerk teilt [!]: auf die Konkrektion historischer Erfahrung läßt sich die DA nicht ein: der wahre Gang der Aufklärung im 18. Jahrhundert bleibt ebenso verstellt wie die zeitgenössischen Bildwelten.“⁶⁸⁶

So faßt Jamme die wissenschaftlichen Defizite in Hinblick auf die Auffassung vom Mythos in der DA sicher richtig zusammen. Eigentümlich an dieser berechtigten Kritik ist aber der Umstand, daß die philosophische Theorie des Mythos, die H/A nachhaltig beeinflusst hat, nämlich die von Ludwig Klages, unerwähnt bleibt. Im Folgenden soll dagegen gezeigt werden, wie sehr H/A zwar Klages' Auffassungen kritisieren, aber sie dann zum Teil doch modifiziert übernehmen. Letzteres läßt sich auch an der hintergründigen Präsenz Bachofenscher Vorstellungen in der DA zeigen (die mit denen Klages' nicht immer übereinstimmen). Wie genau die Autoren Bachofens Werk kannten, bleibt dabei unentschieden, aber immer wieder hat man den Eindruck, es handelt sich möglicherweise um eine Kenntnis aus zweiter Hand. Auch Heidrun Hesse hat sich skeptisch zu der von H/A in der DA entworfenen Ursprungsgeschichte – vom Mythos zur Vernunft zum Mythos – geäußert:

„Die globale Ursprungstheorie, die die Autoren der Dialektik der Aufklärung mit kurzen flüchtigen Strichen skizzieren, möchte ich hier weder plausibel machen, noch im einzelnen widerlegen. Sie entzieht sich ohnehin, wie alle Ursprungstheorien, jeder wirklichen Nachprüfung. Dennoch hat sie gravierende Folgen. Gibt sie doch den Rahmen ab, in den die Vernunftkritik der Dialektik der Aufklärung eingelassen ist. ... Unwiderruflich der Natur entsprungen und doch nach wie vor unleugbar ein Teil von ihr, scheint ein Fluch auf der Menschheit zu lasten: dem Bann der Herrschaft scheinen wir nicht entinnen zu können.“⁶⁸⁷

Hesse kritisiert ausführlich den Mythos-Begriff in der DA, den sie mit anderen Theorien zum Mythos konfrontiert (Lévi-Strauss, Malinowski, Blumenberg), um dann gegen das theologische Fundament dieses Mythos-Begriffes zu polemisieren:

⁶⁸⁶ Christoph Jamme: „Gott an hat ein Gewand“: Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Ffm.: Suhrkamp 1991. S. 98ff.

⁶⁸⁷ Heidrun Hesse: Vernunft und Selbstbehauptung – Kritische Theorie als Kritik neuzeitlicher Rationalität. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1984. S. 122.

„Das Verdikt über den Mythos gründet selbst in einem dogmatischen Anti-Mythos. ... Die jüdisch-religiöse Überlieferung ist der Maßstab, der über die Wirklichkeit, nicht nur des Mythos gebrochen wird. ... Adorno nimmt Geschichte auf der Folie von der alttestamentarischen Geschichte vom Sündenfall wahr. Die jüdische Religion aber ist bilderfeindlich. Aus der Perspektive ihres absoluten Bilderverbotes erscheint jede mythische Geschichte, die sich positiv auf die Gegenwart einläßt, als eine der unzähligen teuflischen Neuinszenierungen des Tanzes ums goldene Kalb.“⁶⁸⁸

Heidrun Hesse kritisiert hier die einseitige Ausrichtung der DA auf den alttestamentarischen Mono-Gott Jahwe. Richtig an dieser Polemik ist, daß H/A oft ‚pagane‘ Theoreme nur ‚umzudrehen‘ scheinen, anstatt deren historische oder auch philosophische Dignität zu überprüfen. Die Lehre vom Bilderverbot wird so zu einem Verdikt über den Mythos als solchen, ohne diesen weiter zu untersuchen oder zu spezifizieren. Auch dies kann als Form eines herrschenden, zumindest eines distinktilos subsumierenden Denkens aufgefaßt werden.

Daß H/A im griechischen olympischen Götterhimmel ein Demonstrationsobjekt für einen Abstraktionsprozeß gesehen haben, ist im Übrigen geistesgeschichtlich nicht so neu, wie es scheinen mag. Der Weg von der ursprünglichen Qualität (= matriachale ‚Volksreligion‘) zur Quantität (= olympischer, solarer, patriarchaler Götterhimmel), wie er auf den ersten Seiten der DA beschrieben wird, wurde schon vor der DA von Bachofen in fast analoger Weise dargestellt (für ihn war es der Weg vom chthonischen Dionysos zum immateriellen Lichtgott Apollo). Für Bachofen war somit Homer der „Zerstörer des Symbols“.⁶⁸⁹

Auch Christoph Jamme bewertet Homers Leistung bei der Gestaltung seines Götterhimmels ähnlich, ohne daß der Autor den Bezug zur früher von ihm besprochenen DA herstellt:

„Homer stellt eine von den Untergründen merkwürdig gereinigte olympische Götterwelt, einen konsolidierten Götterhimmel vor. In ihren Mythen zeigt sich längst die Ratio, sie sind kein religiöser Ausdruck, weshalb Nilsson die griechischen Mythen als Grundlage für die Erforschung der griechischen Religion weitgehend ausschloß, was den Protest von W.F. Otto hervorrief Gegen Hölderlin und die deutsche Klassik muß man festhalten, daß neben der ionisch-kolonialgriechischen ‚Kunstreligion‘ (Hegel) Homers die alten Kultorte in Griechenland weiterbestanden. Der griechische Mythos, wie wir ihn kennen, ist selbst schon das Zeugnis der Brechung, ist schon Auslegung, Reflexion, schon Produkt einer ‚Arbeit am Mythos‘.“⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Hesse, Vernunft, S. 128.

⁶⁸⁹ Nach Gelzer sieht Bachofen den Dichter Homer als Zerstörer des Symbols und verweist dabei auf folgende Stellen aus Bachofens „Griechischer Reise“, die die Argumentation H/As in der DA vorwegzunehmen scheinen: „An die Stelle des Natursymbols tritt [scil. bei Homer] der anthropomorphe Gott.“ (GR S. 120) Und: „Des Symbols, zu Gemüt und Ahnung sprechender Sinn wird in Mythen umgewandelt und zerlegt. Hellas ist ihr Vaterland, Homer ihr Vater. In diesem Licht betrachtet ist er der Schöpfer der Verderbnis alter Religion, und so hat ihn schon Herodot seinen Hellenen denunziert, er, dem der Verkehr mit dem symbolischen, tiefühlenden, unbeweglichen Orient jenen Gegensatz lebhaft vor Augen stellen mußte. ... So erscheint der Fortschritt des Menschengeschlechts in religiösen Dingen als ein allmähliges, aber stets fortschreitendes Verderbnis, als ein ununterbrochener Sündenfall, oder, wie man es wohl schon bezeichnet hat, als eine fortgesetzte Sünde, und der Dichter als ein großer Beförderer der Korruption. (GR 120f.).“ Nach Gelzer, Bachofenbriefe, S. 795f.

⁶⁹⁰ Jamme, Grenzen, S. 32.

Genau in dieser Dialektik zwischen unten und oben, zwischen präpatriarchalen Göttern, (die, wie Poseidon⁶⁹¹ und sein Sohn Polyphem, natürlich nicht immer weiblich sein müssen, aber dem ‚unteren‘ Bereich, der von H/A so bezeichneten ‚Volksreligion‘ [ein Hegelscher Begriff, G.D.] angehören) und den ‚solaren‘, eben den Olympiern, sehen H/A einen entscheidenden Schritt im Abstraktionsprozeß der Aufklärung, der für sie – überraschenderweise – schon die Entwicklungsstufe des modernen naturwissenschaftlichen Positivismus vorwegnimmt.⁶⁹²

Zugleich bewerten sie diesen Prozeß als einen Sieg der *männlichen* Vernunft über eine *matriachale* ‚Volksreligion‘, oder wie sie selbst, immer wieder im Vagen bleibend, sagen, über eine ‚präpatriachale‘ Stufe der Religion, deren Beschreibungskriterien sie wohl zumindest zum Teil von Bachofen übernommen haben.⁶⁹³

Die ersten beiden Kapitel der DA, vor allem aber der Exkurs zur Odyssee, sind durchzogen vom Gegensatz von männlicher, herrschender Vernunft, der das Epos und die olympischen Götter entsprächen und der einer präpatriarchalen, matriarchalen und herrschaftsfreien Welt. Auffällig ist dabei, daß diese präpatriachale Welt einerseits nicht recht deutlich, andererseits aber mit widersprüchlichen Inhalten ‚gefüllt‘ wird. Jedenfalls wird ihr, wie bei Bachofen und Klages (bei dem sie als Bewußtseinszustand aufgefaßt wird) Herrschaftsfreiheit gerade in erotischer Hinsicht zugeschrieben. Diese Ambivalenz in der Beschreibung der ‚Vorzeit‘ und der Darstellung der weiblichen mythischen Gestalten im Odyssee-Exkurs spiegelt die Dialektik der Aufklärung auf unerwartete Weise wieder.

Aus der Perspektive der Wissenschaftsgeschichte gehen also H/A in der DA nicht nur von einem schon zu ihrer Zeit überholten Mythosbegriff aus, dem sie unreflektiert und subsumierend ein jüdisches Bilderverbot gegenüberstellen, sie integrieren auch – wie man später noch genauer sehen wird – unkritisch gewisse Theoreme der ‚Bachofenmode‘ der 20er Jahre (und ältere) in ihren Diskurs, ohne sich deren Zeitgebundenheit bewußt zu werden.

3.2.1 Ambivalenz des Mythos-Begriffs

In der Einleitung wurde eine strukturelle, nicht eine philosophisch-politische Analogie zwischen der DA und Eliades fast gleichzeitig erschienenem Werk ‚Kosmos und Geschichte‘ festgestellt, die sich (auch) aus dem gleichsam selbst mythischen Reflex der Autoren der DA auf die von Eliade so bezeichneten ‚Schrecken der Geschichte‘ erklären läßt. Ihnen deshalb die Schaffung eines neuen, darüber hinaus noch ‚kosmi-

⁶⁹¹ DA S. 85: „Der nahe Meergott Poseidon, der Vater des Polyphem und Feind des Odysseus, ist älter als der universale, distanzierte Himmels Gott Zeus, und es wird gleichsam auf dem Rücken des Subjekts die Fehde zwischen der elementarischen Volksreligion und der logozentrischen [ein zentraler Begriff der Klages’schen Philosophie, G.D.] Gesetzesreligion ausgetragen.“

⁶⁹² Siehe: Hesse, Vernunft, S. 121: „Der Mythos wie der Positivismus, das jüngste Kind der Aufklärung, erstarrte in der Immanenz dessen, was ist – so läßt sich die zentrale These der Dialektik der Aufklärung zusammenfassen.“ Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen – Auflösung einiger Deutungsprobleme. Ffm: Suhrkamp 1974, S. 21, sieht „... eine Quintessenz des in der Dialektik der Aufklärung Gedachten ...“ in dem Satz: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen [= DA S. 29].“

⁶⁹³ H/A sprechen einmal selbst in der Fußnote von „Bachofenmode“ DA S. 71. Fußnote 10: „... in unausdrücklicher Polemik gegen Bachofen, den er [scil. Wilamowitz] als Mode verhöhnt, ohne doch den Namen zu nennen.“

schen' Mythos vorzuwerfen, wie es Norbert Bolz tut,⁶⁹⁴ ist ein polemisches Urteil, das den besonderen historischen Hintergrund des Werkes außer Acht läßt. Gerade mit der Betonung der negativen Seiten der Aufklärung verbinden die Autoren der DA die Intention, an der authentischen Aufklärung festzuhalten. Sie wollen den Leser provozieren, wachrütteln und nicht, wie Mircea Eliade, zu mythischer Regression verführen.

Die Lektüre der DA wird aber u.a. dadurch erschwert, daß mit demselben Begriff ‚Aufklärung‘ von den Autoren verschiedene Sachverhalte bezeichnet werden. Denn aus der schwierigen Ambivalenz einer Kritik an der Aufklärung einerseits, der Vermeidung einer antiaufklärerischen zynischen Haltung andererseits, lösen sich die Autoren, indem sie – implizit – mit *zwei Begriffen* von Aufklärung operieren. Es lassen sich eine echte (authentische, richtige) Aufklärung und eine, die mit dem Mythos identisch ist, unterscheiden.⁶⁹⁵ Für die erste Auffassung von Aufklärung sei als Beispiel folgende Stelle angeführt: „Durch ein solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt ...“⁶⁹⁶ Für den zweiten Begriff von Aufklärung dagegen: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt sich Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer in Mythologie.“⁶⁹⁷

Bei allem Pessimismus setzen die Autoren, wie erwähnt, doch darauf, daß sich am Ende die authentische Aufklärung gegen die falsche, an den schlechten Mythos gebundene, durchsetzen werde.⁶⁹⁸ Auch nach Großheims Auffassung würde sich bei H/A letztendlich doch die Hoffnung auf eine sozialistische Gesellschaft behaupten. Zu Recht sieht Großheim darin eine Differenz zu Klages, der mit solchen Perspektiven nicht dienen kann. Man könnte die Differenz zu Klages aber auch darin sehen, daß dessen Philosophie an die ‚Wirklichkeit der Bilder‘ gebunden bleibt, die immer auf die Vergangenheit (die Vorzeit und die Toten) verweisen, während H/A im Zeichen des Messianismus, verbunden mit einem radikalen Bilderverbot, auf der Möglichkeit der Utopie beharren.

Der Rückfall von Aufklärung in den Mythos kulminierte für H/A im Nationalsozialismus. Diesen ihren zeitbedingten Fixpunkt muß man, wie gesagt, im Auge behalten, wenn man ihren provokanten Pessimismus in Hinblick auf die Möglichkeit von Aufklärung richtig würdigen will.

„So eitel es ist, den mythischen Gehalt des Nationalsozialismus als bloßen Schwindel abzutun, so unwahr ist doch der nationalsozialistische Anspruch, ihn zu bewahren. Die Scheinwerfer, die sie auf den überlebenden Mythos richten, ho-

⁶⁹⁴ „Horkheimer und Adorno wollen keinen Bericht geben über das, was war, sondern sie wollen den Göttersturz der Rationalität. Dafür entrichten sie aber den hohen Preis einer neuen Mythenbildung ...“ „Die Welt als gigantisches analytisches Urteil“ – mit dieser Formel entwerfen H/A einen neuen kosmischen Mythos.“ Norbert Bolz: Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung. In: Peter Kemper (Hrsg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1989. S. 223-241. Hier: S. 230f.

⁶⁹⁵ Auch im Mythos-Begriff selbst findet sich folglich dieses eigentümliche Schwanken zwischen progressiver und regressiver Tendenz.

⁶⁹⁶ DA S. 58.

⁶⁹⁷ DA S. 28. -- Siehe dazu ausführlich: Christoph Hubig: Dialektik der Aufklärung und neue Mythen – Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer. In: Hans Poser (Hrsg.): Philosophie und Mythos – Ein Kolloquium. Berlin/New York: Walter De Gruyter 1979. S. 218-240.

⁶⁹⁸ „Horkheimer betonte mit Nachdruck, an den radikalen Impulsen des Marxismus und der Aufklärungstradition festzuhalten.“ Doohm, Adorno, S. 439. sdw.

len an ihm mit einem Schlag das Vernichtungswerk nach, das anderswo die Kultur in Jahrhunderten vollbrachte.“⁶⁹⁹

Es ist bekannt, daß Adorno später selbst die Zeitbedingtheit der DA betonte, Korrekturen aber abgelehnt hat, da eine Modifikation des Werkes eine völlig neue Konzeption erfordert hätte.

3.3 Symbol und Mythos bei Klages und in der „Dialektik der Aufklärung“

Wie schon beim frühen Benjamin existiert auch für die Autoren der DA eine tiefe Kluft zwischen der heidnischen, mythischen Welt und der jüdischen Religion, die sich in der DA vor allem am Motiv des Bilderverbotes kristallisiert. Das ist deshalb von Bedeutung, weil in der Klages'schen Philosophie das Bild die Essenz der paganen Vorwelt darstellt und diese Welt der Bilder nach seiner Auffassung durch das Judentum, das Christentum und die moderne Naturwissenschaft zerstört worden sei. Für H/A bleiben in der DA aber Hoffnung und Utopie an das Bilderverbot oder die Überwindung der Macht der Bilder gebunden.⁷⁰⁰

Für die Vorzeit wird von H/A wie vom frühen Benjamin ein paradiesischer Zustand der Sprache angenommen,⁷⁰¹ dessen wesentliches Kennzeichen in der Identität zwischen Wort und Gegenstand besteht:

„Der Vorstellungskreis, dem die von den mythischen Figuren unabänderlich vollstreckten Schicksalsprüche angehören, kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand. Das Wort soll unmittelbare Macht haben über die Sache, Ausdruck und Intention fließen ineinander.“⁷⁰²

Dieser Stufe der ‚vorlogischen‘ Sprachentwicklung entspricht auch bei Klages die symbolische Sprache:

„Wenn die Begriffssprache der Übermittlung des Urteils dient, so die Symbolsprache der Wiedererweckung des Schauens; und wenn der Begriff den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Forschung bildet, so das Symbol den Ursprung des Mythos. – Unabsehlich ist die Zeichenkunde des schauenden Bewußtseinzustandes, wie wir ihn fürder in Kürze nennen wollen, unermeßlich der Erkenntnisgewinn, wenn man aus ihr zu lesen weiß ...“⁷⁰³

Daß nun H/A die vorbegriffliche Ausdrucksweise wie Klages, Bachofen und Creuzer als ‚symbolisch‘ bezeichnen, stellt eine weitere Konvergenz zwischen der Le-

⁶⁹⁹ Max Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung. Ffm.: S. Fischer 1970 [geschrieben 1941/42 für den Band zum Gedächtnis Walter Benjamins].

⁷⁰⁰ Zum Bilderverbot in Adornos Philosophie liest man bei Bolz: „Adornos negatives Denken verweigert Bilder und Geschichten, um den reinen Möglichkeitshorizont wiederherzustellen. Das hat Hans Blumenberg ganz klar gesehen und Adornos Negative Dialektik deshalb in eine Reihe mit Heideggers Sein, Karl Barths Fremdem Gott und Bultmanns Kerygma gestellt. Gegen diese modernen Formen eschatologischer Unmittelbarkeit erhebt Blumenberg Einspruch im Namen mythologischer Umständlichkeit.“ Bolz, Entzauberung, S. 234.

⁷⁰¹ DA S. 27: „In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an, aber nicht mehr unmittelbar mit ihrem vermeintlichen Namen, der die Allmacht bedeutet, als Mana, sondern als Blindes, Verstümmeltes.“ DA S. 57. Oder: „Auf der magischen Stufe galten Traum und Bild nicht bloß als Zeichen der Sache, sondern mit dieser durch Ähnlichkeit oder durch den Namen verbunden. Die Beziehung ist nicht die der Intention sondern der Verwandtschaft.“

⁷⁰² DA S. 78f.

⁷⁰³ KE S. 428.

bensphilosophie und der kritischen Theorie dar: „Die Lehre der Priester war symbolisch in dem Sinn, daß in ihr Zeichen und Bild zusammenfielen. Wie die Hieroglyphen bezeugen, hat das Wort ursprünglich auch die Funktion des Bildes erfüllt. Sie ist auf die Mythen übergegangen.“⁷⁰⁴ In dieser wahrhaft Creuzerschen Formulierung aus der DA wird von H/A Creuzers Beschreibung des Übergangs vom Symbol zum Mythos zusammengefaßt.⁷⁰⁵ Es ist hier festzuhalten, daß H/A in der DA sich die Terminologie des Romantikers Friedrich Creuzers für eine frühe Stufe der Bewußtseinsentwicklung zu eigen machen.⁷⁰⁶

Wie Benjamin formulieren H/A den Gegensatz von heidnischer und jüdischer Religion nun mit Hilfe dieses romantischen Symbolbegriffes:

„Unerschöpflichkeit, endlose Erneuerung, Permanenz des Bedeuteten sind nicht nur Attribute aller Symbole, sondern ihr eigentlicher Gehalt. Die Darstellungen der Schöpfung, in denen die Welt aus der Urmutter, der Kuh oder dem Ei hervorgeht, sind im Gegensatz zur jüdischen Genesis symbolisch.“⁷⁰⁷

Der Gegensatz von heidnisch-jüdisch zeigt sich hier in der von H/A angewandten romantischen Begrifflichkeit für die Sprache und überhaupt für die Auffassung der sog. ‚Vorzeit‘.⁷⁰⁸ Hier wird der Creuzersche/Bachofensche Symbolbegriff im Stil der 20-er Jahre in eine Frontstellung zum jüdischen Denken gebracht. Diese Stellen klingen, wie auch die vorhergehende, wieder an Friedrich Creuzer an, der am Anfang der heidnischen Religion die mit Hilfe von Symbolen lehrenden Priester sah: „Der Priester lehrte, wenn er in rätselhaftem Spruche eine Ahnung niederlegte. Er lehrte auch, wenn er auf die in der Macht der Elemente mächtigen Götter *hindeutete*, wenn er *hinwies* auf die Zeichen des Himmels [Hervorhebung von Creuzer]“⁷⁰⁹ Nach Auffassung von H/A werden die Symbole beim Übergang von der Vorzeit zur patriarchalen Klassengesellschaft zu ‚allgemeinen Begriffen‘:

„Die Symbole nehmen den Ausdruck des Fetischs an. Die Wiederholung der Natur, die sie bedeuten, erweist im Fortgang stets sich als die von ihnen repräsentierte Permanenz des gesellschaftlichen Zwangs. Der zum festen Bild vergegenständlichte Schauer wird zum Zeichen der verfestigten Herrschaft von Privilegierten.

⁷⁰⁴ DA S. 33.

⁷⁰⁵ Zum Verhältnis von Symbol und Mythos bei Creuzer schreibt R. Usui: „Die Gegenüberstellung von Symbol und Mythos, dem ruhenden Zeichen des Unsagbaren und der erläuternden mythischen Entfaltung des Symbols, ist der Kerngedanke Friedrich Creuzers.“ Ryuichiro Usui: Differenzen in der Symbol-Mythos Korrelation bei Creuzer und Bachofen. In: Teruaki Takahashi (Hrsg.): Literarische Problematisierung der Moderne: deutsche Aufklärung und Romantik in der japanischen Germanistik. München: Iudicium Verlag 1992. S. 171-184. Hier: S. 172.

⁷⁰⁶ Es liegt nahe, diesen Sprachgebrauch ebenfalls auf Benjamin zurückzuführen, der in Auseinandersetzung und Abgrenzung zu Creuzers Auffassung von Symbol und Allegorie seinen eigenen Begriff der Allegorie entwickelt hat.

⁷⁰⁷ DA S. 33f. – Der Hinweis auf die aus dem Ei hervorgehende Schöpfung erinnert im Übrigen an die erste Abhandlung in Bachofens Gräbersymbolik. Siehe: GS, Die Drei Mysterieneier, S. 11-351.

⁷⁰⁸ Es ist hier daran zu erinnern, daß die Begriffe symbolisch/mythisch von H/A wie schon von Creuzer mit chthonisch/solar gleichgesetzt werden und ebenso mit dionysisch/apollinisch.

⁷⁰⁹ Creuzer, Symbolik, S. 486f. Und ebenso: „Symbole deuten und Symbole bilden und schaffen, fällt mithin in dieser Vorschule ältester Religion zusammen“ Creuzer, Symbolik, S. 490. Und: „So neigt sich aller Vortrag und aller Dienst des höheren Alterthums zum Symbolischen hin.“ Kurz darauf spricht Creuzer von einem „... Drang zum Symbolischen“ S. 494f.

Das aber bleiben die allgemeinen Begriffe, auch wenn sie alles Bildlichen sich entäußert haben.“⁷¹⁰

Und im weiteren Fortgang der Aufklärung verflüchtigen sich nach H/A auch die Nachfolger der Symbole, die Begriffe: „Die Aufklärung hat schließlich nicht bloß die Symbole, sondern auch ihre Nachfolger, die Allgemeinbegriffe aufgezehrt ...“⁷¹¹

Mit dieser Auffassung eines Übergangs vom Symbol (= Vorzeit) und Begriff (= ‚olympische‘ Aufklärung) stimmen H/A mit der Philosophie von Klages überein. Bedenklich wird diese Beschreibung einer ersten ‚Aufklärung‘, wenn H/A, wie die Kosmiker, den Weg von der chthonischen Religion zum apollinischen Götterhimmel gleichsetzen mit dem von Klages so bezeichneten ‚Jahwismus‘, als dem Sieg des Mono-Gottes: „Ohne Rücksicht auf die Unterschiede wird die Welt dem Menschen untertan. Darin stimmen jüdische Schöpfungsgeschichte und olympische Religion überein.“⁷¹² Allerdings wird die jüdische Religion gleich danach wieder in ein anderes Licht gerückt, ihr Verhältnis zur Zauberei ‚versöhnt‘, indem für sie die in der Sprachphilosophie Benjamins postulierte Identität von Name und Sein supponiert wird:

„In der jüdischen Religion, in der die Idee des Patriarchats zur Vernichtung des Mythos sich steigert, bleibt das Band zwischen Namen und Sein anerkannt durch das Verbot, den Gottesnamen auszusprechen. Die entzauberte Welt des Judentums versöhnt die Zauberei durch die Negation in der Idee Gottes.“⁷¹³

Auf das jüdische Bilderverbot, das die pagane Welt konterkariert, wird bei der Analyse der Nekyia-Episode im Odyssee-Exkurs zur DA zurückzukommen sein. Festzuhalten bleibt hier, daß in der DA ein Gegensatz zwischen heidnisch-bildhafter Welt und jüdischem Bilderverbot in romantischer (und Klagesscher) Terminologie konstruiert wird.

3.4 Männliche Selbsterhaltung und matriarchale Göttinnen

Motto: „Aufklärung ist totalitär.“⁷¹⁴

3.4.1. Chthonisch - Solar: ‚Vorwelt‘ versus Abstraktion

Der Übergang von den chthonischen zu den olympischen Göttern bedeutet für H/A, wie gezeigt, einen Weg hin zur Abstraktion. Er konstituiert die Vereinheitlichung der Natur unter dem Gesichtspunkt der Vernunft und damit die Herrschaft über sie.⁷¹⁵ Dazu heißt es in der DA: „Die Riten der Schamanen wandten sich an den Wind, den Regen, die Schlange draußen oder den Dämon im Kranken, nicht an Stoff-

⁷¹⁰ DA S. 38.

⁷¹¹ DA S. 39.

⁷¹² DA S. 24.

⁷¹³ DA S. 41.

⁷¹⁴ DA S. 22.

⁷¹⁵ DA S. 25. Dazu auch Jamme, Grenzen, S. 97: „Der instrumentale Geist muß also die Beherrschung der außermenschlichen Natur mit der Verleugnung der Natur des Menschen bezahlen; dies entspricht, wie jüngst J. Habermas gezeigt hat, genau der Position Nietzsches.“ sdw.

fe und Exemplare.“⁷¹⁶ Der Weg vom Mythos zur Aufklärung ist ebenso einer von der Qualität zur Quantität. Ein noch qualitatives Verhältnis zur Natur hätte der Schamane. Wie Klages setzen H/A der Identität des Subjektes das Weltverhältnis des Zauberers, des Primitiven entgegen. „Es war nicht der eine und identische Geist, der Magie betrieb; er wechselte gleich den Kultmasken, die den vielen Geistern ähnlich sein sollten.“⁷¹⁷ Schon dem jungen Benjamin war aufgefallen, daß die griechischen Götter oft für abstrakte Begriffe stehen.⁷¹⁸ Das wird von H/A in der DA bestätigt und vertieft:

„Die olympischen Gottheiten sind nicht mehr unmittelbar mit Elementen identisch, sie bedeuten sie. ... Die Götter scheiden sich von den Göttern als deren Inbegriff. Sein zerfällt von nun an in den Logos, der sich mit dem Fortschritt der Philosophie zur Monade, zum bloßen Bezugspunkt zusammenzieht, und in die Masse aller Dinge und Kreaturen draußen.“⁷¹⁹

Dieser Abstraktionsprozeß von den chthonischen zu den olympischen Göttern hätte also eine vorgebliche Einheit mit der Natur zerstört, die – so muß man fragen – die chthonischen Götter noch gewährleistet hätten?

„Als sprachlich entfaltete Totalität, deren Wahrheitsanspruch den ältesten mythischen Glauben, die Volksreligion, herabdrückt, ist der solare, patriarchale Mythos selbst Aufklärung, mit der die philosophische auf einer Ebene sich messen kann.“⁷²⁰

In diesem Zitat wird die solare, patriarchalische Religion ausdrücklich mit der Aufklärung gleichgesetzt. Das Moment der Aufklärung erkennen H/A auch in der Sprache des Epos: „Die homerische Sprache schafft Allgemeinheit der Sprache, wenn sie sie nicht bereits voraussetzt: ...“⁷²¹ Und: „Die Einsicht in das bürgerlich aufklärerische Element Homers ist von der spätrömisch-deutschen Interpretation der Antike, die Nietzsches frühen Schriften folgte, unterstrichen worden.“⁷²²

Hier wird Nietzsche, und zwar mit der GT, als Gewährsmann für den ‚ästhetischen Dualismus‘ als ‚geschichtsphilosophische Tendenz‘ zitiert, und zwar wie folgt: „Der apollinische Homer ist nur der Fortsetzer jenes allgemein menschlichen Kunstprozesses, dem wir die Individuation verdanken.“⁷²³ Es fällt auf, daß H/A, indem sie aus Nietzsches GT die Formulierung vom ‚apollinischen Homer‘ übernehmen, Nietzsche unkritisch folgen und damit das Konstrukt ‚apollinisch-dionysisch‘ anerkennen, das von der klassischen Philologie *immer* abgelehnt wurde.⁷²⁴

⁷¹⁶ DA S. 25.

⁷¹⁷ DA S. 25.

⁷¹⁸ Scholem, Freundschaft, S. 43.

⁷¹⁹ DA S. 24.

⁷²⁰ DA S. 27.

⁷²¹ DA S. 61.

⁷²² DA S. 61. -- Wie bereits gezeigt, glaubte Bachofen selbst in der Sprache Homers die Zerstörung der ‚Volksreligion‘ und damit des zu ihr gehörenden Symbols erkannt zu haben. Er sah diese Entwicklung aber nicht als einen Schritt zur Aufklärung, sondern als ‚Sünde‘.

⁷²³ DA S. 64.

⁷²⁴ Nietzsche ist für die Autoren der DA ein philosophischer Autor, der die Dialektik der Aufklärung schon vorformuliert hat. Er wird ausdrücklich als Vorläufer der eigenen Position eingestuft: „Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt.“ DA S. 62. Die Bedeutung Nietzsches für die DA kann und braucht hier nicht weiter nachgewiesen zu werden, denn sie ist seit langem bekannt: „Gewiß muß zu den in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verarbeiteten unkonventionellen Einflüssen auch

H/A sehen in der solaren, patriarchalen Religion den Sieg der männlichen Selbsterhaltung und zugleich der Aufklärung.⁷²⁵ Nach diesem dialektischen Konstrukt mußte zur Zeit der matriarchalen Religion zumindest nicht die Hölle auf Erden geherrscht haben.⁷²⁶ Hier wird ein geheimnisvolles geschichtliches Großsubjekt supponiert, das die Erinnerung an die ‚Vorzeit, [die] eigentlichen präpatriarchalen Stufen‘ den Menschen mit grausamen Mitteln ausgetrieben hat. Die Autoren scheinen zu wissen, worin diese Erinnerung bestanden hat. Es ist wie bei Klages: in der matriarchalen Vorzeit wohnte das Glück, nur: man darf sich bei H/A im Patriarchat nicht einmal daran erinnern.

Dieser imaginierten Urgeschichte wird viel aufgebürdet: „Gleichgültig, welche Fülle der Qual den Menschen in ihr [scil. der Urgeschichte] widerfuhr, sie vermögen doch kein Glück zu denken, das nicht vom Bilde [!] jener Urgeschichte zehrt.“⁷²⁷ Man muß sich wieder fragen, was diese Urgeschichte, die zumindest positive Elemente enthalten haben muß, von der pelasgischen ‚Vorzeit‘⁷²⁸ von Ludwig Klages unterscheidet. Beide Male handelt es sich offensichtlich um eine historisch nicht einholbare ‚Vorzeit‘ – auch dieser Terminus wird von H/A immer wieder gebraucht –, in der, bedingt durch eine matriarchale Kultur, ein Glückszustand möglich gewesen sein muß, der für die historische Menschheit als Urbild von Glück in der Erinnerung geblieben ist.

Liest man die ersten beiden Kapitel der DA unter dem hier vorgegebenen ‚Verstehenshorizont‘, dann ist leicht zu erkennen, daß H/A von einer vom Geist mit Hilfe (männlicher) Begriffe unterworfenen (inneren und äußeren) Natur ausgehen. Die dadurch zum Gegenstand objektivierten Naturdinge werden verdinglicht und verlieren ihre autonome ‚Nichtidentität‘. Nach Klages und H/A werden sie dadurch von Bildern in Objekte verwandelt. Ebenso scheinen H/A das geschichtsphilosophische Schema aus den Werken Bachofens zu übernehmen, das Bachofen selbst mit dem mißverständlichen Begriff ‚Evolution‘ bezeichnet hat. Klages hat dieses Schema Bachofens bei aller Schätzung des Autors nicht akzeptieren können. Denn der evolutionistische Dreischritt Bachofens – von der Sumpfschöpfung über die demetrische Phase weiblicher Herrschaft zum Patriarchat – basiert nach Klages auf Bachofens Platonismus und somit seinem Christentum, den er zu den ‚Kopfgedanken‘ seines Vorläufers zählte. Für die Odyssee läuft nach H/A dagegen diese Entwicklung der

Friedrich Nietzsche gezählt werden. Seine Spuren sind in der Regel offensichtlicher und auch bereits gut erforscht.“ Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 98. Auf S. 98, Anm. 4, findet sich bei Großheim Forschungsliteratur zu Nietzsche und der DA. Für unseren Kontext sind hervorzuheben: Norbert Rath: *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*. In: *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung*. 1947-1987. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1987. S. 73-110. -- Besonders aufschlussreich ist der oben von Jamme zitierte Aufsatz von Jürgen Habermas: *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre*. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Ffm.: Suhrkamp 1983. S. 405-431. Siehe dort: S. 420ff.

⁷²⁵ „Die chthonischen Götter der Ureinwohner werden in die Hölle verbannt, zu der unter der Sonnen- und Lichtreligion von Indra und Zeus die Erde sich wandelt.“ DA S. 30.

⁷²⁶ „Die lebendige Erinnerung an die Vorzeit, schon an die nomadische, um wieviel mehr an die eigentlichen präpatriarchalen Stufen, war mit den furchtbarsten [?] Strafen in allen Jahrtausenden [?] aus dem Bewußtsein der Menschen ausgebrannt [?] worden.“ DA S. 48.

⁷²⁷ DA S. 82f.

⁷²⁸ Der Begriff ‚Vorzeit‘, der schon bei den Romantikern, z.B. der Günderode, Verwendung findet, wird von H/A immer wieder für die vorpatriarchale Phase eingesetzt. Auch im Kreis der Kosmiker in München zirkulierte dieser Begriff.

menschlichen Gesellschaft, wie bei Bachofen, von der Promiskuität (für diese steht im Odyssee-Exkurs Kirke) zur patriarchalischen Vernunft, die vom männlichen Heros Odysseus vertreten wird.⁷²⁹ Dieser läßt nach seiner Rückkehr nach Hause die in den ‚Hetärismus‘ zurückgefallenen Mägde aufhängen, so die Interpretation der Autoren.⁷³⁰ Dieses Entwicklungsschema vom Matriarchat zum Patriarchat ‚füllen‘ H/A mit ihrer eigenen Geschichtsphilosophie, nämlich der eines beginnenden Kapitalismus beim Übergang von der matriarchalen zur patriarchalen Welt ‚auf‘. Das läßt sich besonders an ihrer Theorie von Opfer und Tausch, bzw. vom Opfer als Tausch zeigen.

Man kann gegen diese in der DA vertretene Auffassung der vorgeschichtlichen Entwicklung das gleiche Argument anführen, das in den 20er Jahren, und schon von seinen Zeitgenossen, gegen Bachofen selbst verwendet wurde, nämlich, daß es nicht möglich ist, mit Hilfe der Interpretation von mythischen Erzählungen nicht greifbare historische Zustände zu rekonstruieren.

Die von H/A dargestellte Entwicklung von einer chthonischen zu einer solaren Stufe der Religion und, damit verbunden, einer Entwicklung verschiedener gesellschaftlicher Formen und Bewusstseinsstufen, setzt sich zusammen aus einer ‚Rekonstruktion‘ der matriarchalen ‚Vorzeit‘, die durchsetzt ist mit romantischer (und Klages’scher) Begrifflichkeit (symbolisch/mythisch), romantischem Geschichtsdenken, Nietzscheanischer Philosophie und einer nicht genau zu bestimmenden Bezugnahme auf die Bachofen-Diskussion der 20-er Jahre.

3.4.1.1 Zur Klages-Kritik in der „Dialektik der Aufklärung“

Bei ihrer in der DA immer wieder geäußerten Kritik an Klages nehmen H/A nicht wahr, daß dieser nicht, wie sie selbst, in Bachofens Beschreibung des vorpatriarchalischen Zustandes eine reale Urgesellschaft sah, als vielmehr die Beschreibung eines Bewußtseinszustandes. Für Klages besteht Bachofens Verdienst in seinen Symbolinterpretationen, mit denen er eine Ausgangsbasis im Kampf gegen die identitätslogische Metaphysik geschaffen habe. Denn Bachofen hat, nach Klages’ Auffassung, durch seine Symbolinterpretationen den Bewußtseinszustand der ‚Vorzeit‘ erschlossen. Damit zielt Klages auf einen Zustand des menschlichen Bewußtseins ab, in dem Geist und Materie *noch nicht*, wie in der platonischen Metaphysik, auseinander gerissen waren, sondern in einer gleichsam androgynen Polarität ‚pulsierten‘, ein Zustand, nach dem auch Martin Heidegger mit seiner Privilegierung der Vorsokratiker fahndet.⁷³¹ Gerade deshalb distanzierte sich Klages später von der von ihm inszenierten Bachofen-Mode der 20er Jahre, in der Begriffe wie ‚Sumpftezeugung‘ und

⁷²⁹ Die fehlende historische Konkretisierung der mythischen-geschichtlichen (Re-)Konstruktion in der DA wird bei Jamme gerügt und auch Heidrun Hesse weist darauf hin, daß man diese Konstruktion nicht beweisen kann, daß aber für die Argumentationsstruktur des Werkes viel, ja sehr viel, von ihr abhängt. Siehe Hesse, Vernunft, S. 122.

⁷³⁰ DA S. 98: „Im XXII. Gesang der Odyssee wird die Strafe beschrieben, die der Sohn des Inselkönigs an den treulosen Mägden, den ins Hetärentum Zurückgefallenen, vollstrecken läßt.“

⁷³¹ Vgl. Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Dritte Auflage. Bern/München: Francke Verlag. 1975.

„regelloser Hetärismus“ für Aufsehen sorgten,⁷³² da sie – aufgrund ihrer plakativen Popularisierung – seinen philosophischen Ansprüchen widersprach.

In der Philosophie Heideggers und Klages wird die abendländische Identitätslogik attackiert, die auch für H/A einen Zielpunkt ihrer Kritik bildet, denn sie suchen nach dem vom Begriff nicht erfassten Nicht-Identischen. Das zeigt sich deutlich in ihrer Kritik an Platon und Aristoteles:

„Die philosophischen Begriffe, mit denen Platon und Aristoteles die Welt darstellen, erhoben durch den Anspruch auf allgemeine Geltung die durch sie begründeten Verhältnisse zum Rang der wahren Wirklichkeit. Sie stammten, wie es bei Vico heißt, vom Marktplatz von Athen; sie spiegelten mit derselben Reinheit die Gesetze der Physik, die Gleichheit der Vollbürger und die Inferiorität von Weibern, Kindern, Sklaven wider. Die Sprache selbst verlieh dem Gesagten, den Verhältnissen der Herrschaft, jene Allgemeinheit, die sie als Verkehrsmittel einer bürgerlichen Gesellschaft angenommen hatte.“⁷³³

Diese Kritik an Platon und Aristoteles als Begriffsbösewichten haben Klages, Heidegger und die Autoren der DA gemeinsam. In allen drei Fällen wird – bei unterschiedlicher Terminologie – von einem ursprünglicheren Weltverhältnis des Menschen ausgegangen, in dem Ratio und Gefühl *noch nicht* getrennt gewesen wären. In ihrer in der DA immer wieder an Klages geübten Kritik scheinen sich H/A nicht bewußt zu sein, daß sie diese philosophische Stoßrichtung mit dem Philosophen der Lebensphilosophie gemeinsam haben.

3.4.2 Konstituierung des Ichs in der „Dialektik der Aufklärung“ und bei Klages

Für Benjamins frühe Sprachphilosophie wurde bereits die Bedeutung von Klages' Theorie des Namens gezeigt. Die Entwicklung des abstrakten philosophischen oder wissenschaftlichen Begriffes, wie sie in der DA dargestellt wird, zeigt ebenfalls eine auffällige Nähe zur Beschreibung dieses Prozesses bei Klages. Für ihn ist im abstrakten Begriff das Leben ausgetrieben:

„Ist nämlich ... das Erleben überhaupt und zumal das Eindruckserlebnis ein polarisierter und polarisierender Vorgang oder ununterbrochener Austausch zwischen empfangender Wirklichkeit der Seele und wirkender Wirklichkeit des Geschehens, so folgt für den Lebensträger aus der zergrenzenden Geistestat eine mit sonst nichts zu vergleichende Ablaufsschranke seines Erlebens der Wirklichkeit. Die erste Geistestat stiftet in ihm die erste Ablaufsschranke seiner Wirklichkeitsfühlung, jede folgende eine neue, vital verknüpft mit der früheren; der Zusammenhang ihrer aller ist der Gehalt des persönlichen Ichs. Einbildung des Geistes fällt nach Sinn und Ausmaß zusammen mit regelhafter Verengung des Lebens.“⁷³⁴

Ganz ähnlich wird dieser Vorgang der Entstehung abstrakter Begrifflichkeit in der DA aufgefaßt:

⁷³² Es ist im Übrigen aufschlussreich zu sehen, wie Thomas Mann jenseits der Bachofen-Mode seinen ‚eigenen‘ Bachofen gefunden hat. Siehe Ende Bachofen-Kapitel.

⁷³³ DA S. 39. Siehe auch: „Durch Platons Ideen werden schließlich auch die patriarchalischen Götter des Olympos vom philosophischen Logos erfaßt.“ (DA S. 22)

⁷³⁴ GaW S. 435. – Beim frühen Klages der Jahrhundertwende hat dieser Vorgang der Ich-Bildung noch mythische Dimensionen: „Das Erwachen des Selbstbewußtseins ist die Kriegserklärung eines allfeindlichen Gottes gegen das Leben. Mit ihm trennt sich der Mensch für immer von Stern und Wetter. Das All zerschellt in ihm, über die Trümmer schreitet ein geblähtes ‚ich bin‘.“ RR S. 423.

„Mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“⁷³⁵

Die Absicht der Autoren der DA ist es zu beschreiben, unter welchem mythischen Zwang dieses männliche Bewußtsein entstanden ist: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identisch zweckgerichtete männliche Charakter geschaffen war ...“⁷³⁶ Ein zentraler Vergleichspunkt zwischen Klages und den Autoren der DA findet sich darin, daß sowohl in der DA als auch bei Klages der männliche Geist nicht nur die äußere Natur (und damit zugleich die Frau), sondern auch die innere Natur des männlichen Subjekts (und damit dessen eigene weibliche Anteile?) unterdrückt: „Der Geist wird in der Tat zum Apparat der Herrschaft und Selbstbehauptung, als den ihn die bürgerliche seit je verkannte.“⁷³⁷ Bei Klages kann man allerdings Einwände gegen diese von H/A kritisch dargelegte Konstituierung des Ichs finden:

„Nicht auf das Sichbeherrschen kommt es an, sondern einzig und allein auf das Ziel, um deswillen die Selbstbeherrschung ausgeübt wird. Wer nur sich selbst beherrscht, tut zu viel; denn er unterdrückt und knechtet, was auch ihm Mutter und Urgrund ist, die göttliche Natur in ihm selbst; und er tut erst recht viel zu wenig, denn es fehlt seiner Arbeit das leitende Bild.“⁷³⁸

Klages stellt hier nicht grundsätzlich das ‚Sichbeherrschen‘, sondern das ‚Sichbeherrschen‘ ohne ‚leitendes Bild‘ in Frage. Er ist sich also der Notwendigkeit einer gewissen Disziplin für das menschliche Leben durchaus bewußt, ein Aspekt, den H/A in ihrer Polemik gegen das subsumierende Denken und in ihrer eigentümlichen Nostalgie für die ‚Vorzeit‘ unterzubewerten scheinen. Für Klages besitzt das Denken als dienendes oder, wie er es nennt, „hinweisendes“⁷³⁹ durchaus eine positive Funktion, während in der ausgewogenen Welt der DA Denken nur Herrschaft bedeuten kann.⁷⁴⁰

⁷³⁵ DA S. 61 f.

⁷³⁶ DA S. 50.

⁷³⁷ DA S. 53.

⁷³⁸ Nach Großheim, S. 129. [Nicht in der Klages-Gesamtausgabe]

⁷³⁹ GaW S. 95.

⁷⁴⁰ Hierfür lassen sich in der DA zahlreiche Belege anführen: „Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen läßt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt.“ DA S. 23. „Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als das Prinzip aller Beziehungen.“ DA S. 25. „Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er [i.e. Francis Bacon] im Sine hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten.“ DA S. 20. „Einheit bleibt die Lo-

Hier muß jedoch noch einmal auf die Ambivalenz des Begriffs der Aufklärung bei H/A hingewiesen werden. Denn obgleich die Vernunft nach ihrer Auffassung aus der Unterdrückung der äußeren und inneren Natur (des Menschen) durch den männlichen, zweckgerichteten Charakter hervorgegangen ist, kann sie sich – z.B. in der Kunst – mit dieser wieder versöhnen. Auch scheint eine Überwindung des Mythos in einer befreiten Gesellschaft zumindest als Telos möglich.

3.4.2.1 Odysseus als erster Träger männlichen Bewußtseins?

Für den Argumentationszusammenhang der DA ist es nun von zentraler Bedeutung, daß die Entstehung dieses männlichen Ichs, welches die innere und äußere Natur unterjocht und zugleich mit Begriffen hantiert, am Beispiel des Odysseus gezeigt wird. Für die Althphilologie ist es nahezu *Opinio communis*, daß der homerische Held als solcher noch kein Innenleben, kein Gewissen besitzt.⁷⁴¹ Anderer Auffassung sind dagegen die Autoren der DA, die Odysseus als Urbild der Selbsterhaltung und Prototyp des modernen Individuums verstehen.⁷⁴² Die These der DA in Bezug auf Odysseus, daß dieser griechische Feudalherr zudem der erste europäische Bürger gewesen sei,⁷⁴³ ist zunächst überraschend, da die homerischen Epen die hochfeudale Welt der schon zu Homers Zeiten seit ca. 400 Jahren untergegangenen kretisch-mykenischen Welt nostalgisch erinnern.⁷⁴⁴

Am Ende seines Aufsatzes hebt Großheim hervor, daß die mythische Figur Odysseus „... als Meister der Selbstbeherrschung ...“ als Demonstrationsobjekt für ihre These von der Entstehung des herrschenden männlichen Bewußtseins von den Auto-

sung [scil. der Aufklärung] von Parmenides bis Russel. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten.“ DA S. 24. „Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur.“ DA S. 25. „Die Vereinheitlichung der intellektuellen Funktion, kraft welcher die Herrschaft über die Sinne sich vollzieht, ... bedeutet Verarmung des Denkens so gut wie der Erfahrung.“ DA S. 53. – Trotz dieser Differenz zwischen Klages und den Autoren der DA in Hinblick auf die Funktion des begreifenden Denkens ist Großheim zuzustimmen, wenn er in dem Verhältnis von Denken und Objektwelt die größte Nähe der DA zur Klages'schen Philosophie sieht: „Der Begriff, der das Ding packt, ist ein gut Klagessches Motiv. Im Verhältnis zu den Begriffen kommt es überhaupt zur weitesten Annäherung Horkheimers an lebensphilosophische Kritik, der er ausdrücklich ‚ein berechtigtes Moment‘ zubilligt: ‚Durch die Begriffe werden, wie die Lebensphilosophie mit vollem Recht betont, am Gegenstand abstrakte Momente bezeichnet‘. Sie treffen das Objekt nicht in seiner vollen Konkretion, sondern nur einzelne Züge an ihm, und zwar vornehmlich diejenigen, die manipulationsrelevant sind.“ Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 128.

⁷⁴¹ Albrecht Dihle: *Griechische Literaturgeschichte* – Von Homer bis zum Hellenismus. München: Beck 1991. S. 27: „Da der homerische Held keine innere Instanz – kein Gewissen und dergleichen – kennt, vor der er sein Tun und Lassen unabhängig vom Urteil der Umwelt prüfen kann, steht und fällt seine moralische Existenz mit der Anerkennung durch die Gesellschaft, in der er lebt.“

⁷⁴² Siehe: Großheim, *Lebensphilosophie*, S. 128: „Prototypisch finden die Autoren diesen Vorgang [scil. der ‚Introjektion‘] in der homerischen Schilderung des Odysseus verarbeitet. Sein Programm heißt ‚Selbsterhaltung‘.“ Siehe auch: DA S. 64.

⁷⁴³ DA S. 61: „... und der Held der Abenteuer erweist sich als Urbild eben des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt, deren vorweltliches Muster der Umgetriebene abgibt.“ Dazu liest man bei Großheim: „Sie [scil. Robinson und Odysseus] verkörpern das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft, schon ehe sie sich eines Arbeiters bedienen ...“ (S. 80). – Auf Odysseus, der „bereits die Züge des Juden“ trägt (DA S. 64), wurde im Benjaminteil dieses Kapitels schon hingewiesen.

⁷⁴⁴ Wilhelm Nestle: *Geschichte der griechischen Literatur*. Band 1. Berlin: De Gruyter 1961. S. 25ff.

ren der DA gut gewählt sei.⁷⁴⁵ Der Hinweis, den Großheim zugleich auf das Menschenbild der Ilias gibt, ist deshalb bedeutsam, weil die Ilias als archaischer anzusehen sei als die Odyssee und ihre ausschließlich männlichen Helden über keine Innerlichkeit verfügten, während in der Odyssee in der Gestalt des Odysseus (nicht bei seinen Gefährten) sich zumindest Ansätze zur Gewissensbildung zeigten.⁷⁴⁶ Noch weiter gehen Geyer/Lethen, die die Ilias als gänzlich patriarchalisch beschreiben, in der Odyssee hingegen ‚matrizentrale Einschnitte‘ wahrnehmen wollen, die die männliche Identität des Protagonisten in Frage stellten. Diese Auffassung wird später bei der Durchführung der Kritik an H/As Deutung der weiblichen mythischen Gestalten in der Odyssee wiederaufgenommen werden, weil mit dieser ‚matriarchalen‘ Sichtweise die im Odyssee-Exkurs der DA gezeigte anachronistische Rolle des Odysseus in einer matriarchalen Vorwelt in Frage gestellt werden kann.⁷⁴⁷

3.4.3 (Selbst-)Opfer und Entstehung des männlichen Selbst

Motto: „Die Institution des Opfers selber ist ... ein Akt von Gewalt ...“⁷⁴⁸

Von H/A wird in der DA die Konstituierung des männlichen Selbst in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem Opfer bzw. mit dessen Selbstopfer gebracht. Dieses

⁷⁴⁵ „Das Beispiel [scil. des Odysseus] ist glücklich gewählt und hätte durch einen Vergleich mit dem Menschenbild der Ilias noch ergiebiger gemacht werden können.“ Großheim, Lebensphilosophie, S. 128. -- Das wird von Jamme – meines Erachtens zu Recht – bestritten oder doch zumindest eingeschränkt, indem er darauf hinweist, daß Odysseus zwar in verschiedenen Episoden „... mit menschlicher Herrschaft über die Natur prahlt ...“ andererseits es aber „... ebenso Episoden [gibt], in denen eine Harmonie zwischen menschlicher und äußerer Natur propagiert wird, zum Beispiel das berühmte Hochzeitsbett, das er [scil. Odysseus] aus einem Olivenbaum baut (XXIII, 183).“ Jamme, Grenzen, S. 99. Anm. 81. Großheim fügt aber an sein Argument richtig an: „In Klages’ Denken hat die Figur des Prometheus eine ähnliche Funktion inne [scil. wie Odysseus] in der DA.“ (Ebda.)

⁷⁴⁶ Den Autoren der DA würde die Stellung der Odyssee innerhalb der homerischen Epen entgegenkommen, wie sie Dihle beschreibt: „Andererseits führt angesichts der Schicksale eines so sehr auf sich selbst gestellten Menschen [scil. des Odysseus] die Reflexion des Dichters auf das menschliche Tun sehr viel weiter als in der Ilias. Er beruhigt sich nicht mehr bei dem Gedanken an die Vorherbestimmung alles Geschehens durch den Ratschluß des Zeus, sondern erklärt die vielen unerwarteten Wechselfälle damit, daß die Menschen durch eigenen Unverstand und Frevel Geschehnisse heraufbeschwören, die über das vom Schicksal festgesetzte Maß hinausgehen. Hier sieht man zum erstenmal in der griechischen Literatur eine neue Vorstellung von echter Verantwortlichkeit des Menschen im Werden.“ (S. 31) Dihle gesteht hier also dem Odysseus innerhalb der homerischen Welt zumindest eine Vorform von Gewissen zu.

⁷⁴⁷ „Die Odyssee versetzt ihren Helden zurück in Populationen [scil. im Gegensatz zu dem Helden, dessen mythische Existenz durch seine *Einsamkeit* bestimmt ist, G.D.], und sofort schrumpft seine Größe. Doch die Verkleinerung des Odysseus rührt nicht nur von der Verstärkung der Figurengruppen um ihn herum, sondern von der viel häufigeren Konfrontation mit unabhängigen Frauengestalten. Denn anders als in der Ilias, wo die Männer den Frauenobjekten die eigene Spur wie eine Signatur in die wehrlosen Körper einbrennen (Chriseis, Briseis, Cassandra, Polyxena, Helena, Andromache, Hekuba) und die Autorschaft und das Subjektsein um so deutlicher umrissen wird, je vernichteter, ‚beschriebener‘ die Opfer unter ihnen zurückbleiben, werfen die Frauen der Odyssee dem Mann sein Bild nicht mehr oder nur zögernd und gebrochen zurück. Zwar ist, was Akzentuierung, dominante Erzählperspektive und Szenario betrifft, die Odyssee immer ein Text im patriarchalischen Kontext. Aber so wie Kunst als Mimesis generell das Andere, das in theoretischen Diskursen unterdrückt wird, als Gegenläufiges, das ja erst Handlung, Konflikt und Dynamik ermöglicht, immer mitartikulieren muß, so erscheinen in diesem patriarchalischen Text die matrizentralen Einschnitte.“ Helga Geyer-Ryan/Helmut Lethen: Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. In: Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung. 1947-1987. Ffm: Fischer Taschenbuch 1987. S. 41-72. Hier: S. 54.

⁷⁴⁸ DA S. 69.

Thema wird von den Autoren mit einer Polemik gegen Klages' Auffassung vom Opfer eingeführt:

„Den Zusammenhang von Opfer und Tausch hat gegen Nietzsches materialistische Interpretation Klages ganz magisch aufgefaßt: „Das Opfernmüssen schlecht hin betrifft einen jeden, weil jeder ... vom Leben und allen Gütern des Lebens den ihm unfaßbaren Anteil – das ursprüngliche *sum cuique* – nur dadurch empfängt, daß er beständig gibt und wiedergibt. Es ist aber nicht vom Tauschen im Sinne des gewöhnlichen Gütertauschs die Rede (der freilich uranfänglich gleichfalls vom Opfergedanken die Weihe erhält), sondern vom Austausch der Fluiden oder Essenzen durch Hingebung der eigenen Seele an das tragende und nährnde Leben der Welt“ [aus: GaW, S. 1409].“⁷⁴⁹

Wenn H/A sich später bei ihrer Darstellung der ‚Konstitution des Selbst‘ auf die hier von ihnen kritisierte Klagesstelle zum Opfer beziehen, widersprechen sie sich insofern, als sie *dort* diese *hier* kritisierte Stelle als Beleg für ihre Argumentation anführen. Denn zur ‚Konstitution des Selbst‘ schreiben sie: „Die Konstitution des Selbst durchschneidet eben jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur, den das Opfer des Selbst herzustellen beansprucht.“⁷⁵⁰ Die Formulierung vom ‚fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur‘ nimmt ganz offensichtlich die von H/A oben zitierte Klagesstelle zum Opfer wieder auf, hier aber dient jetzt, wie gesagt, Klages' Darstellung des Verhältnisses von Opfer-Selbst-Natur in einem *anderen Zusammenhang* als *Beleg* für die *eigene* Argumentation. Es scheint den Autoren auch nicht bewußt zu sein, daß Klages mit dem letzten Satz des von ihnen kritisierten Zitates⁷⁵¹ den auratischen Zustand beschreibt,⁷⁵² den sie selbst an anderer Stelle in die ‚Vorzeit‘ verlegen.⁷⁵³ Im letzten Teil der langen Anmerkung zum Klages'schen Opferbegriff heißt es dann in der DA:

„Unterm fortbestehenden magischen Bann wird Rationalität als Verhaltensweise des Opfernden zur List. Klages selbst, der eifernde Apologet von Mythos und Opfer, ist darauf gestoßen und sieht sich gezwungen, noch im Idealbild des Pelasgeriums zwischen der echten Kommunikation mit der Natur und der Lüge zu unterscheiden, ohne daß er es doch vermöchte, aus dem mythischen Denken selber heraus dem Schein magischer Naturbeherrschung ein Gegenprinzip entgegenzusetzen, weil solcher Schein eben das Wesen des Mythos ausmacht. „Es ist nicht mehr heidnischer Glaube allein, es ist auch schon heidnischer Aberglaube, wenn etwa bei der Thronbesteigung der Gottkönig schwören muß, er werde hinfort die Sonne scheinen und das Feld sich mit Früchten bedecken lassen“. [Klages-Zitat aus GaW, S. 1409]“⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ DA S. 67. Anm. 6.

⁷⁵⁰ DA S. 69.

⁷⁵¹ (wie oben) „Es ist aber nicht vom Tauschen im Sinne des gewöhnlichen Gütertauschs die Rede (der freilich uranfänglich gleichfalls vom Opfergedanken die Weihe erhält), sondern vom Austausch der Fluiden oder Essenzen durch Hingebung der eigenen Seele an das tragende und nährnde Leben der Welt.“ DA S. 67. Anm. 6.

⁷⁵² Auf die Bedeutung der von Schuler und Klages beschriebenen Aura für W. Benjamin wurde schon hingewiesen.

⁷⁵³ „Es liegt im Sinn des Kunstwerks, dem ästhetischen Schein, das zu sein, wozu in jenem Zauber des Primitiven das neue, schreckliche Geschehnis wurde: Erscheinung des Ganzen im Besonderen. Im Kunstwerk wird immer noch einmal die Verdoppelung vollzogen, durch die das Ding als Geistiges, als Äußerung des Mana erschien. Das macht seine Aura aus.“ DA S. 35.

⁷⁵⁴ DA S. 68. Anm. 6.

H/A werfen Klages hier wieder vor, er könne nicht akzeptieren, daß im Opfer bereits das rationale Element (des Tausches) stecke.⁷⁵⁵ Und doch fahren sie, nachdem sie diesen Sachverhalt dargelegt haben, fort:

„Durch Odysseus wird einzig das Moment des Betrugs am Opfer, der innerste Grund vielleicht für den Scheincharakter des Mythos, zum Selbstbewußtsein erhoben. Uralt muß die Erfahrung sein, daß die symbolische Kommunikation mit der Gottheit durchs Opfer nicht real ist. Die im Opfer gelegene Stellvertretung, verherrlicht von neumodischen Irrationalisten, ist nicht zu trennen von der Vergottung des Geopferten, dem Trug der priesterlichen Rationalisierung des Mordes durch Apotheose des Erwählten. Etwas von solchem Trug, der gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht, ist seit je am Ich zu spüren, das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten. Nicht umsonst galt Odysseus vielen als Gottheit.“⁷⁵⁶

Nach dem hier Dargelegten wäre das männliche Selbst das Opfer seiner selbst, oder besser: verdankt sich dem Opfer an eigenem Leben. Jedenfalls gehört das (Selbst-)Opfer zur Konstituierung des Selbst. Trotz der im ersten Teil der zitierten Textstelle geübten Kritik am Opfer in heidnischen Religionen wird am Ende des Zitats der Opferbegriff wiederum, anders als bei Nietzsche – dessen ‚materialistische‘ Auffassung des Opfers wurde vorher in der Kritik an Klages‘ Opferbegriff positiv angeführt –, *uneigentlich* verstanden. Diese Textstelle kann als Beispiel der ‚philosophischen Allegorisierung‘ von in die Vorzeit verlegten ‚Annahmen‘ dienen. Denn wird zuerst ein vorgeblich religionshistorischer Befund erörtert („Uralt muß die Erfahrung sein ...“) wechselt die Argumentation im übernächsten Satz („Etwas von solchem Trug ...“) auf die philosophisch-metaphysische Ebene, auf der dann vom *menschlichen Ich als solchem* gehandelt wird. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird dann der *gegenwärtige Befund* in die Zeit des mythischen Opfers *zurückgespiegelt*: „Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war.“ (DA S. 71) Daraus kann dann wieder der philosophisch allgemeingültige Schluß gezogen werden: „Die Transformation des Opfers in Subjektivität findet im Zeichen jener List statt, die am Opfer stets schon Anteil hatte.“⁷⁵⁷

Das Opfer (des Selbst) steht also nach H/A am Anfang der Subjekt-Bildung und somit erscheint in ihrer Interpretation der Odyssee Odysseus als das „... Urbild ... des bürgerlichen Individuums ...“⁷⁵⁸ und des, jetzt wieder im Sinne Nietzsches, Tauschhandel Treibenden. Am Anfang der Selbsterhaltung stünde also somit *auch* eine erste Phase des Tauschhandels und damit des beginnenden Kapitalismus. Es ist dann aber in eigentümlicher Weise anachronistisch, daß dieser frühkapitalistische Urbürger Odysseus im weiteren Verlauf des Odyssee-Exkurses von weiblichen Götinnen (Kirke, Kalypso) umgeben ist, die mit mißverständener Bachofenschen Ter-

⁷⁵⁵ In der von H/A kritisierten Stelle hatte Klages ein solches Element aber nicht ausgeschlossen: vgl. oben: „Es ist aber nicht vom Tauschen im Sinne des gewöhnlichen Gütertauschs die Rede (der freilich *uranfänglich* gleichfalls vom Opfergedanken die Weihe erhält [Kursivierung G.D.]).“

⁷⁵⁶ DA S. 69.

⁷⁵⁷ DA S. 74.

⁷⁵⁸ „... Urbild eben des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt, deren vorweltliches Muster der Umgetriebene abgibt.“ DA S. 61.

minologie als ‚Hetären‘ bzw. „letzte Hetäre“⁷⁵⁹ bezeichnet werden und somit der Bachofenschen primären Phase der ‚Sumpfzeugung‘ zuzuordnen wären. Der nach Auffassung der Autoren zu einer bereits als protokapitalistisch zu verstehenden Welt gehörende Urbürger Odysseus wird somit *zurückversetzt* in eine mythische und matriachale Welt, deren zeitlich weit zurückliegende Überwindung – nach Bachofen – erst die Voraussetzung für seine patriarchale Existenz bedeuten sollte.

Auch die für Schuler und George⁷⁶⁰ so wichtige Odin-Mythologie wird von H/A in ihre Erörterung des Opferbegriffs aufgenommen:

„Soviel ist wahr an der berühmten Erzählung der nordischen Mythologie, derzufolge Odin als Opfer für sich selbst am Baum hing, und an der These von Klages, daß jegliches Opfer das des Gottes an den Gott sei, wie es noch in der monotheistischen Verkleidung des Mythos, der Christologie, sich darstellt. Nur daß die Schicht der Mythologie, in welcher das Selbst als das Opfer an sich selbst erscheint, nicht sowohl die ursprüngliche Konzeption der Volksreligion ausdrückt, als vielmehr die Aufnahme des Mythos in die Zivilisation. In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen.“⁷⁶¹

Auch in diesem Zitat wird – abgesehen davon, daß Klages’ früher abgelehnte symbolische (oder magische) Opfertheorie *nun wieder als Beleg* für die *eigene* Argumentation dient (‚Opfer des Gottes an sich selbst‘) – von neuem ein (religions-)historischer Transfer vorgenommen, und zwar wird das Opfer aus der Volksreligion in die Zivilisation versetzt. In dieser wird ihm dann, *wieder allegorisierend*, eine allgemeine Bedeutung zugeschrieben und zwar durch eine dialektische Umdrehung: aus der ‚Feindschaft des Selbst gegen Opfer‘ wird in der ‚Klassengesellschaft‘ ein ‚Opfer des Selbst‘. Am Ende dieser Textstelle wird *von neuem* ein Klages’scher Befund – Herrschaft über die eigene innere Natur und die Natur außerhalb des Ichs – auf die Klassengesellschaft übertragen. Mit Großheim und Pauen wäre es vor allem diese im letzten Satz des Zitates wiederholte Einsicht, die Introjektion, d.h. die Unterdrückung der inneren Natur zum Zweck der Konstituierung des bürgerlichen Ichs, die H/A der Klages’schen Lebensphilosophie verdanken. Denn in der ökonomischen Theorie von Marx geht es in erster Linie nur um Produktionsverhältnisse und *nicht* um innerseelische Befindlichkeiten. Diese Einsichten der Lebensphilosophie werden von H/A in Bezug auf das Opfer dann auf die gesamte Zivilisationsgeschichte projiziert: „Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung.“⁷⁶² Als Beispiel für diese Introjektion steht nun wieder der *vorzivilisatorische* Heros: „Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus ... ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich selbst opfert.“⁷⁶³ Auch in dieser Behauptung findet sich *wieder* die Verbindung des Mythos in der Gestalt des Heros und des diesmal ‚totalitären‘ Kapitalismus. Nun wird an dieser Stelle des Textes Odysseus *als* Opfer und

⁷⁵⁹ DA S. 92.

⁷⁶⁰ Zur Odin-Mythologie bei Schuler und George siehe George-Kapitel: VI.2.6.

⁷⁶¹ DA S. 72.

⁷⁶² DA S. 73.

⁷⁶³ DA S. 73.

zugleich Heros eingeführt. Das ermöglicht den Autoren den Übergang zur weiteren Interpretation der Odyssee.

Resümierend ist festzuhalten: Zur Beschreibung des in ihrer Argumentation für die Konstituierung des männlichen Bewußtseins zentralen Opferbegriffes grenzen sich H/A zunächst – mit Nietzsche – von Klages ab, um dann dessen symbolischen (oder magischen) Opferbegriff in die philosophisch-allegorische Fassung ihres Opferbegriffs zu transferieren. Wie später bei der Deutung der weiblichen mythischen Gestalten der Odyssee fällt schon hier auf, daß der antike Heros Herakles von H/A durch eine Überblendung umstandlos mit der Moderne verknüpft und damit – als Prototyp des männlichen ‚Selbstopfers‘ – zu einer Allegorie des Klassenkampfes wird.⁷⁶⁴

3.4.3.1 Mythische Bilder der Frau im Odyssee-Exkurs

Für die chthonische Religion verwenden H/A den Begriff ‚Volksreligion‘, der, wie mehrfach erwähnt, von Hegel stammt und den dieser schon in den theologisch-politischen Jugendschriften polemisch gegen das Christentum eingesetzt hat („Das Christentum ... [ist] ... uns fremd“).⁷⁶⁵ Odysseus gerät in der Interpretation seiner Irrfahrten durch H/A zwischen die Volksreligion oder matriachale Religion und die der olympischen Götter und hilft dabei, als ein Überwinder des Mutterrechts und Heros des Vaterrechts die letztere, die apollinische Lichtreligion, durchzusetzen. Diese Entwicklung, die bei Bachofen als ein Fortschritt in der Menschheitsgeschichte erscheint, wird von H/A kritisch als Konstituierung des „modernen und autonomen männlichen Subjekts“⁷⁶⁶ interpretiert. Hier interessiert deshalb die Beurteilung der nach H/A von Odysseus überwundenen Stufe, weil sie in einem merkwürdigen Verhältnis zu den hier *auch* zur Diskussion stehenden neopaganen Theoremen oder Mythologemen steht. Diese Fortentwicklung zum Patriarchat (als Folge der Überwindung der ‚matriachalen‘ Stufe) bedeutet nämlich für H/A (z.B. mit dem Schwur der Kirke) auch einen Verlust der unmittelbaren sinnlichen Lust, eine Klage, die in diesem Textstück der DA einen seltsam metaphysischen Klang hat und an Klages’ wortreiches Bedauern über den Untergang der pelagischen Vorwelt erinnert. Das sei mit einem Zitat zur Sirenen-Episode verdeutlicht:

„Indem sie [scil. die Sirenen] jüngst Vergangenes unmittelbar beschwören, bedrohen sie mit dem unwiderstehlichen Versprechen von Lust, als welches ihr Gesang vernommen wird, die patriarchale Ordnung, die das Leben eines jeden nur gegen sein volles Maß an Zeit zurückgibt.“⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Mit dieser Allegorisierung der Odyssee und ihrer Gestalten stehen H/A – auf eine andere Weise – in einer älteren Tradition. Siehe: Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 69: „Allegorie entsteht aus dem theologischen Bedürfnis, in religiöser Überlieferung – so ursprünglich im Homer – das Anstößige zu eliminieren und gültige Wahrheiten dahinter zu erkennen.“ Siehe dazu auch: Jamme, Grenzen, S. 79 ff.

⁷⁶⁵ G.W.F. Hegel: [Die Positivität der christlichen Religion] in: Werke in zwanzig Bänden, Bd.1 Frühe Schriften. Ffm.: Suhrkamp. 1971. S. 197.

⁷⁶⁶ Doris Kolesch: Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter. In: Dirk Auer/Thorsten Bonacker/Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. S. 187-206. Hier: S. 194: „Odysseus konstituiert sich in der Selbstbegrenzung als modernes [!] und autonomes männliches Subjekt.“

⁷⁶⁷ DA S. 50.

An dieser Textstelle wird deutlich, daß die Sirenen, die die patriarchale Welt bedrohen, für deren Gegenteil stehen, nämlich die matriarchale Vorwelt, die das ‚unwiderstehliche Versprechen von Lust‘ verkörpert. Die weiblichen Götter werden im Odyssee-Exkurs gemäß der von Klages initiierten Bachofen-Mode der zwanziger Jahre aufgefaßt. Die matriarchale Vorwelt dient in diesem Text als Kulisse für ein in die ‚Vorzeit‘ zurückversetztes („modernes“) männliches Subjekt. Man könnte dies als mythische Inszenierung der Entstehung des kapitalistischen, männlichen Subjekts vor den im Odyssee-Kapitel evozierten weiblichen mythischen Gestalten bezeichnen. H/A beschreiben den Prozeß der Ich-Werdung, bei dem das werdende männliche Ich die Vorzeit als einen von weiblich konnotierten Fabelwesen („alte Dämonen“) ausgestafften Raum durchmisst, in folgender Weise:

„Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen. Die Vorwelt ist in den Raum säkularisiert [?], den er durchmißt, die alten Dämonen bevölkern den fernen Rand und die Inseln des zivilisierten Mittelmeers, zurückgescheucht in Felsgestalt und Höhle, woraus sie einmal im Schauer der Urzeit entsprangen.“⁷⁶⁸

3.4.3.2 Bei den Lotophagen und Polyphem-Episode

Sowohl die Lotophagen – wie die Polyphem-Episode – gehören nach Auffassung von H/A zur matriarchalen Volksreligion in der Odyssee. Denn in ihrer Sichtweise stehen die Lotophagen für die chthonischen Mächte,⁷⁶⁹ weisen aber auch schon auf Kirke und die Sirenen voraus. Der Aufbruch des Odysseus, der in der Lotophagen-Episode die betäubten Gefährten auf die Schiffe treibt, wird in nahezu Blochscher Terminologie („Verwirklichung der Utopie durch geschichtliche Arbeit“) gutgeheißen:

„So ist der Dulder im Recht, den es bei den Lotophagen nicht duldet. Gegen diese vertritt er ihre eigene Sache, die Verwirklichung der Utopie, durch geschichtliche Arbeit, während das einfache Verweilen im Bild [!] der Seligkeit ihr die Kraft entzieht.“⁷⁷⁰

Auffällig ist *auch* hier, daß die Utopie gegen das ‚einfache Verweilen im Bild‘ steht, welches in der Kommentierung von Odysseus Unterweltfahrt als „archaisches Bilderreich“⁷⁷¹ apostrophiert wird. Hier macht sich erneut der grundsätzliche Gegensatz von heidnischem, mythisch-statischem Bild und jüdischer, geschichtlich-messianischer Utopie bemerkbar, eine Spannung, die der Welt Homers *fremd* war. Sozialgeschichtlich reicht die Welt der Lotophagen nach Auffassung der Autoren in die, wie man heute sagt, Zeit der ‚Jäger und Sammlerinnen‘ zurück, die vermutlich mit der häufig beschworenen ‚Vorwelt‘ gleichzusetzen ist.⁷⁷²

⁷⁶⁸ DA S. 64.

⁷⁶⁹ DA S. 82. Anm. 20. „Wenn ein Zusammenhang mit der mythischen Überlieferung besteht, auf der der alte homerische Nostos [νόστος = Heimkehr des epischen Helden auf dem Seeweg, G.D.] sich erhebt, so wäre auch die Begegnung mit den Lotophagen als eine Station in der Auseinandersetzung mit den chthonischen Mächten zu bestimmen.“

⁷⁷⁰ DA S. 82.

⁷⁷¹ DA S. 95.

⁷⁷² Sie wird beschrieben als „... Regression ... des Sammelns von Früchten der Erde wie des Meeres, älter als Ackerbau, Viehzucht und selbst Jagd, kurz als jede Produktion ...“. (DA S. 82).

Polyphem dagegen, der bereits das „... eigentlich barbarische Weltalter, als eines von Jägern und Hirten ...“ repräsentiert, steht schon für eine „... bereits patriarchalische Sippengesellschaft ...“.⁷⁷³ Andererseits erkennt Polyphem die Macht der olympischen Götter nicht an, denn er hält seine Sippe für besser, oder wie H/A sich korrigieren, für „... älter; die Macht des solaren Systems wird anerkannt, aber etwa so wie ein Feudaler die des bürgerlichen Reichtums anerkennt, während er stillschweigend sich als den Vornehmeren fühlt ...“ (S. 84)

Bei der darauffolgenden Beschreibung des religionsgeschichtlichen Ortes des Meerergottes Poseidon erscheint die Gegenüberstellung von ‚unterer‘ und ‚oberer‘ Religion in einer überraschenden Variante:

„Der nahe Meergott Poseidon, der Vater des Polyphem und Feind des Odysseus, ist älter als der universale, distanzierte Himmels Gott Zeus, und es wird gleichsam auf dem Rücken des Subjekts die Fehde zwischen der elementarischen Volksreligion und der logozentrischen Gesetzesreligion ausgetragen.“⁷⁷⁴

Das Subjekt, auf dessen Rücken die ‚Götter-Fehde‘ ausgetragen wird, ist Odysseus, der hier als ‚Subjekt‘ wieder für die Genese des männlichen Geistes an sich steht. Warum hier allerdings die Religion des Zeus als ‚Gesetzesreligion‘ apostrophiert wird, und darüber hinaus als ‚logozentrische‘, ist nicht ohne weiteres einzusehen. Der vom Apostel Paulus geprägte abwertende Begriff ‚Gesetzesreligion‘ für das Judentum (gegenüber dem *wahren* christlichen *Glauben*) hat seinen pejorativen Klang nicht verloren, jedenfalls assoziiert man mit ihm wie von selbst die jüdische Religion als eine, die starr äußerliche Gesetze befolgt. Mit diesem paulinischen Begriff die olympische Religion des ‚Himmelsgottes Zeus‘ zu bezeichnen, wirkt einigermaßen seltsam. Der Begriff ‚logozentrisch‘ andererseits, der den olympischen Götterhimmel gleichsam in eine Veranstaltung spitzzüngiger Intellektueller verwandelt und der im französischen Poststrukturalismus eine eigene Karriere gemacht hat, findet sich wiederum zuerst bei Klages und wird von H/A vermutlich aus dessen Werk übernommen. ‚Logozentrisch‘ hat bei Klages („Der Geist als Widersacher der Seele“) eine ausgesprochen vernunftkritische Bedeutung.⁷⁷⁵

Als Konsequenz aus der Polyphemepisode und der gelungenen Flucht des Odysseus aus der Höhle des barbarischen Sohns Poseidons ergibt sich eine weitere – schon aus der Herleitung des (Selbst-)Opfers bekannte – Bestätigung der Dialektik der Aufklärung, nämlich die, daß Selbstbehauptung mit Selbstverleugnung identisch ist:

„Seine [scil. Odysseus] Selbstbehauptung aber ist wie in der ganzen Epopöe, wie in aller Zivilisation, Selbstverleugnung. Damit gerät das Selbst in eben den zwanghaften Zirkel des Naturzusammenhangs, dem es durch Angleichung zu ent-rinnen trachtet.“⁷⁷⁶

⁷⁷³ DA S. 83.

⁷⁷⁴ DA S. 85.

⁷⁷⁵ In Klages' GaW ist ‚logozentrisch‘ ein häufig gebrauchter, zentraler Begriff (mehr als 30 Mal); z.B. S. 121: „Darnach wäre ‚Erkenntnis‘ das Ergebnis einer logozentrischen Umdeutung des Wirklichen und, falls nur die Menschheit dem Logos zur Stätte dient, auch einer anthropozentrischen.“ -- Bereits im Jahre 1901 findet sich in RR (S. 305) die Formulierung „Der logozentrische Asket.“ – Offensichtlich hat Klages seinerseits die Begriffe ‚logozentrisch‘ und ‚biozentrisch‘ früh von dem Romantiker C.G. Carus übernommen. – Hier sei daran erinnert, dass für Nietzsche die olympischen Götter Ausdruck einer (heidnischen) „Religion des Lebens“ waren. Siehe dazu weiter im Nietzsche-Kapitel, v.a.: III.2.4.

⁷⁷⁶ DA S. 87.

3.4.4. Hetären

3.4.4.1 Kirke als Prototyp der Hetäre

Zehn Seiten vor dem Ende des Odyssee-Exkurses in der DA stößt man – nach den Sirenen – auf die zweite mythische Verkörperung des Weiblichen, auf die Göttin Kirke. Ihr Auftritt wird wie folgt eingeleitet:

„Gegenüber den Erzählungen vom Entrinnen aus dem Mythos als der Barbarei des Menschenfressers weist die Zaubergeschichte von der Kirke wieder auf die eigentlich magische Stufe. Magie desintegriert das Selbst, das ihr wieder verfällt und damit in eine ältere biologische Gattung zurückgestoßen wird. Die Gewalt seiner Auflösung ist abermals eine des Vergessens.“⁷⁷⁷

Wie früher schon erwähnt, ist es nicht leicht erkennbar, von welchem Begriff von Magie H/A hier ausgehen (das gilt auch für die Begriffe Animismus, Präanimismus, Mana, u.a.).⁷⁷⁸ Hier wird jedenfalls Magie aufgefaßt als ein Verhalten, das die Grenzen zum Animalischen nicht genau festlegt oder besser: überschreitet. Nichts Anderes bedeutet die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine, die von H/A wiederum als Rückfall in die alles vergessen machende Natur, als ‚Befreiung‘ vom Bewußtsein gedeutet wird. Im Weiteren wird ‚das Wesen von Promiskuität, das Hetärische‘ wie folgt beschrieben:

„Die Signatur der Kirke ist Zweideutigkeit, wie sie denn in der Handlung nacheinander als Verderberin und Helferin auftritt; Zweideutigkeit wird selbst von ihrem Stammbaum ausgedrückt: sie ist die Tochter des Helios und die Enkelin des Okeanos. Ungeschieden sind in ihr die Elemente Feuer und Wasser, und es ist diese Ungeschiedenheit als Gegensatz zum Primat eines bestimmten Aspekts der Natur – sei’s des mütterlichen, sei’s des patriarchalen –, welche das Wesen von Promiskuität, das Hetärische ausmacht, widerscheinend noch im Blick der Dirne, dem feuchten Reflex des Gestirns (vgl. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, *Le vin du solitaire*). Die Hetäre gewährt Glück und zerstört die Autonomie des Beglückten, das ist ihre Zweideutigkeit. Aber sie vernichtet ihn nicht notwendig: sie hält eine ältere Form von Leben fest.“⁷⁷⁹

Zunächst muß betont werden, daß im homerischen Text Kirke *nie* als Hetäre, sondern *immer* als Göttin⁷⁸⁰ bezeichnet wird. (X, 220: „Und sie standen im Hof der

⁷⁷⁷ DA S. 88.

⁷⁷⁸ Wie mit Jamme am Eingang des Kapitels erwähnt, werden diese Begriffe heute ungleich komplexer gesehen. Eine Einordnung in den religionswissenschaftlichen und ethnologischen Forschungsstand zur Zeit der Abfassung der DA würde den hier gegebenen Rahmen überschreiten. Es ist jedoch davon auszugehen, daß H/A ihren Begriff von Magie aus dem damals sehr verbreiteten Werk Frazers ‚Goulden Bough‘ entnommen haben. Siehe: James George Frazer: *Der goldene Zweig: eine Studie über Magie und Religion*. Köln: Kiepenheuer Witsch, 1968 [Original: *The golden bough*, Erstausgabe 1890]. Max Horkheimer jedenfalls zitiert Frazers Klassiker *in Bezug auf den Begriff Magie* zustimmend, in: M.H.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Ffm.: Fischer 2007, S. 49. Anm. 20. – Auch dürfte zumindest Adorno die Schriften des von Benjamin sehr geschätzten Ethnologen Karl Theodor Preuss über Animismus und Präanimismus gekannt haben. Siehe Scholem, Freundschaft, S. 44: „Er [scil. Benjamin] benutzte öfter dessen [scil. Preuss] Ausführungen über Präanimismus.“

⁷⁷⁹ DA S. 88f.

⁷⁸⁰ Später (DA S. 91) wird Kirke dann von H/A „... hetärische Göttin ...“ genannt, wiederum eine in sich widersprüchliche Bezeichnung.

schöngelockten Göttin.“ Voß. 1. Ausgabe; nochmals „Göttin“ in Vers 223). Bachofen bezeichnet Kirke als „eine ganz gynaikokratische Gestalt.“⁷⁸¹ In der Verbindung einer Göttin mit einem sterblichen Mann – Bachofen führt neben Kirke und Odysseus zahlreiche andere mythische Paare an, wie Kadmos und Harmonia u.a – sieht er das „hervorgehobene Prinzip der ältesten Religion.“⁷⁸² Auch bei Bachofen erscheint Kirke, wie bei Homer, *nur* als Göttin und sie gehört für ihn zur ‚ältesten Religion‘ und wird keineswegs als ‚letzte Hetäre‘ oder als Übergangsgestalt vom Matriarchat zum Patriarchat gesehen. Deshalb kann sie auch nicht zwischen Patriarchat und Matriarchat oszillieren, worin nach H/A das ‚Wesen der Promiskuität‘ bestünde. Insofern ist schon die durch H/A vorgenommene Einordnung der Göttin in den antiken Kontext fragwürdig. Wie früher bei Herakles wird auch bei dieser Gestalt der Bogen in die Moderne geschlagen und zwar ins Paris des 19. Jahrhunderts, nämlich zur Hetäre bzw. Prostituierten im Gedicht „Le vin du solitaire“ von Baudelaire, das Benjamin übersetzt hat.⁷⁸³ Der Satz: „Die Hetäre gewährt Glück und zerstört die Autonomie des Beglückten, das ist ihre Zweideutigkeit“ beinhaltet von neuem die Spannung von präpatriarchaler Vorzeit (= Glück) und (modernem) Subjekt (= Autonomie). Der letzte Satz des Zitates („Aber sie vernichtet ihn nicht notwendig: sie hält eine ältere Form von Leben fest“) belegt, daß sich das hetärische Prinzip in der Moderne auf die ‚Vorzeit‘ zurückführen läßt.

H/A scheinen hier, auf den Spuren Benjamins, zu versuchen, die Urzeit mit der Moderne zu verknüpfen. Das wäre aber eine vorschnelle und fragwürdige Überblendung. Denn abgesehen davon, daß Kirke bei Homer nur als Göttin auftritt – selbst die Hetäre des klassischen Altertums, z.B. Aspasia, läßt sich mit dem von der christlich-abendländischen Tradition geprägten Bild der Dirne, mit der Kirke im obigen Zitat verglichen wird, in keiner Weise gleichsetzen. Dieses andere Verhältnis der Antike zur Sexualität hatte schon Nietzsche erkannt und thematisiert.

Am Zusammentreffen von Kirke und Odysseus wird nun von H/A aber der *Übergang* vom Matriarchat zum Patriarchat gezeigt. Odysseus bräche nach H/A die mütterrechtliche Gewalt der Kirke, mit der sie seine Gefährten in Schweine verwandelt hat, indem er sie den olympischen Göttern einen Eid schwören läßt. Damit vermeidet er nach H/A die Rache für das Verbot der Promiskuität. Odysseus wäre also in dieser Interpretation ein Überwinder des Matriarchats und Instaurator des Patriarchats, das hier aber – modern, wie bei Sigmund Freud – als Triebverzicht aufgefaßt wird. Nachdem Kirke den Eid geleistet hat, kann Odysseus ihr Lager besteigen, da die Machtverhältnisse geklärt seien. Bei H/A wird dieser Vorgang so interpretiert:

„Odysseus widersteht dem Zauber der Kirke. Darum wird ihm gerade zuteil, was ihr Zauber nur trugvoll denen verheißt, die ihr nicht widerstehen. Odysseus schläft mit ihr. Zuvor aber verhält er sie zum großen Eide der Seligen, zum olympischen. Der Eid soll den Mann vor der Verstümmelung schützen, der Rache fürs Verbot der Promiskuität und für die männliche Herrschaft, die ihrerseits als permanenter Triebverzicht die Selbstverstümmelung des Mannes symbolisch noch vollzieht. Dem, der ihr widerstand, dem Herrn, dem Selbst, dem Kirke um seiner

⁷⁸¹ MR II S. 868.

⁷⁸² MR I S. 408.

⁷⁸³ Das Gedicht „Le vin du solitaire“ beginnt in der Übersetzung Benjamins: „Der sehr verschwiegene Blick der Kurtisane / Der auf uns gleitet gleichend dem Erblassen / Lüsternden Monds in welligen See gelassen / Die Schöne badend ganz von Scham enttannte; / ...“. Walter Benjamin: Baudelaire – Gedichte. Ffm.: Suhrkamp 1970. S. 131.

Unverwandelbarkeit willen vorwirft, er trüge ‚im Busen ein Herz von unreizbarem Starrsinn‘, will Kirke zu Willen sein.“⁷⁸⁴

Wenn, wie im Folgenden deutlich wird, H/A die Odyssee aus der Perspektive Bachofens interpretieren, d.h. hier Kirke im Sinne einer Bachofenschen ‚Geschichtsphilosophie‘ als Repräsentantin der matriarchalen Entwicklungsstufe, Odysseus aber als einen Vorreiter des Patriarchats präsentieren, muß man dem Ergebnis dieser Interpretation skeptisch gegenüberstehen, da sie – gerade nach Bachofens Konstruktion – zwei weit auseinander liegende Phasen, nämlich die hetärische und die des Übergangs zum Patriarchat, aufeinander stoßen lassen. Die bei Bachofen dazwischenliegende Phase des demetrischen Muttertums wird ausgelassen.

Auch hier kann es sich also nur um eine ‚Rückspiegelung‘ handeln, denn im Kontext der Odyssee ist Odysseus zwar der erste Mann, dem sich die Göttin Kirke unterwirft (aber eigentlich nicht unterwirft, sie schließt nur einen Vertrag mit ihm ab, daß sie ihn bei oder nach dem Vollzug der körperlichen Liebe nicht in ein Schwein verwandelt) – aber dies ist keinesfalls als historischer Übergang in eine andere Phase des Geschlechterverhältnisses, also als des Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat, sondern als ein temporärer Vertrag innerhalb der mythischen Zeit zu verstehen. Deshalb bleibt auch unklar, wie Kirke einerseits den Sexus diffamieren soll und wie andererseits Odysseus durch ‚permanenten Triebverzicht‘ seine ‚Herrschaft‘ sichert und damit zugleich die ‚Selbstverstümmelung‘ des Mannes wiederholt. Denn das sexuelle Verhältnis von Odysseus und Kirke wird in der Odyssee als völlig unbelastet von modernen, christlichen oder sonstigen Skrupeln geschildert.

Beim Mahl nach der Vereinigung gelingt es Odysseus auch – durch störrisches Verhalten – Kirke zu überreden, die Gefährten von Schweinen in Menschen zurückzuverwandeln. Nach dieser erfolgten Wieder-Vermenschlichung der Gefährten fährt Odysseus – beim Fest im Palast der Phäaken auf seine früheren Abenteuer zurückblickend – in seiner Erzählung fort: „Und sie erkannten mich gleich und gaben mir alle die Hände; / Alle huben an, vor Freude zu weinen, daß ringsum / laut die Wohnung erscholl. Es jammerte selber die Göttin.“ (Voß, X, 397-399).⁷⁸⁵ Diese Stelle wird von H/A, meines Erachtens, falsch interpretiert. Auch auf Grund der Übersetzung. Denn in der von ihnen benutzten Übersetzung lautet die Stelle (DA S. 92uf): „Alle durchdrang Wehmut, süßschmerzende, daß die Behausung / Rings von Klagen erscholl.“ Im griechischen Text stehen für ‚Wehmut, süßschmerzende‘ zwei Substantive: *ἡερόεις* (Sehnsucht) und *γόος* (Klage); die von H/A benutzte Übersetzung wäre also sprachlich näher am Original als die von Voß; dennoch scheint mir die Interpretation von H/A nicht richtig zu sein. Denn auch in diesem Fall bezieht sich der Gefühlsausbruch der Gefährten und der der Kirke nach der Rückverwandlung, den H/A *nicht mehr* erwähnen („Es jammerte selber die Göttin“, X, 399), auf die ‚Freude‘ der Gefährten beim Wiedererkennen des Odysseus und *nicht* auf die Sehnsucht nach dem vorhergehenden animalischen, ‚magischen‘ Zustand, wie H/A – ohne es *expressis verbis* zu formulieren -- suggerieren. Denn über die nach der Rückverwandlung jüngeren und schöneren Gefährten heißt es bei H/A: „Aber die also Bestätigten und in ihrer Männlichkeit Bestärkten sind nicht glücklich.“⁷⁸⁶ Darauf folgen die eben zitierten Verse aus der Odyssee, was nur bedeuten kann, daß die Gefährten

⁷⁸⁴ DA S. 91.

⁷⁸⁵ Nach der Übersetzung von Voß.

⁷⁸⁶ DA S. 92.

über ihre Rückverwandlung in Menschen nicht glücklich seien. H/A wollen damit sagen, dass die Gefährten nicht in den Zustand autonomer Subjekte zurückkehren wollen, sondern lieber im magisch-animalischen Zustand verbleiben möchten. Homer meint jedoch an der zitierten Stelle die ‚Freude‘ der Gefährten beim Wiedererkennen des Odysseus. Das von Homer beschriebene Jammern der Göttin (‚Es jammerte selber die Göttin‘), das von H/A, um es zu wiederholen, nicht mehr zitiert wird, wäre nach dieser Interpretation aber *völlig* unverständlich. Denn mit der Erwähnung des ‚Jammerns der Göttin‘ sagt Homer, dass sogar *diese* an der Rückverwandlung der Gefährten des Odysseus von Schweinen in Menschen empathisch Anteil nimmt. Voß hätte also sinngemäß richtiger übersetzt. Die ‚magische‘ Deutung von H/A, die Gefährten des Odysseus wären lieber Schweine geblieben, ist nicht zu halten.⁷⁸⁷

Daß der Eid der Kirke auf die olympischen Götter eine gleichsam *weltgeschichtliche* Zäsur im Sinne Bachofens bedeutet, nämlich die des Übergangs nicht nur vom Matriarchat zum Patriarchat, sondern auch den vom Mythos (Sage) zur Geschichte, führen die Autoren im Folgenden aus: „Auf die Lust, die sie gewährt, setzt sie den Preis, daß die Lust verschmährt wurde; die letzte Hetäre⁷⁸⁸ bewährt sich als erster weiblicher Charakter. Beim *Übergang von der Sage [i.e. vom Mythos, G.D.] zur Geschichte* leistet sie einen entscheidenden Beitrag zur bürgerlichen Kälte.“⁷⁸⁹ Diese Veränderung im Sexualverhalten markiert für H/A den Übergang von der ‚Sage (vom Mythos) zur Geschichte‘. Bei Bachofen korrespondiert diese, bei ihm nicht auf die hetärische, sondern auf die demetrische Phase folgende Zäsur dem Wechsel vom orientalischen Matriarchat zum okzidental, zuerst römischen, dann christlichen Patriarchat. Es wird hier deutlich, daß H/A das Bachofensche Schema ‚Matriarchat = Orient = Mythos versus Patriarchat = Okzident = Geschichte *implizit* übernehmen. Daß im zuletzt angeführten Zitat die homerische Göttin Kirke ‚einen entscheidenden Beitrag zur bürgerlichen Kälte‘ leisten soll, ist, zumindest nach Max Webers These von der Entstehung des Kapitalismus aus dem Geist des Protestantismus, als ein Anachronismus anzusehen. Der wahrhaft Liebende aber ist nach H/A – jenseits der bürgerlichen Kälte – zur Ausübung von Herrschaft (und Kälte) nicht in der Lage und wird deshalb bei H/A zum (freiwillig) Unterlegenen: „Gerade in der Liebe selber wird der Liebende ins Unrecht gesetzt und bestraft. Die Unfähigkeit zur Herrschaft über sich und andere, die seine Liebe bezeugt, ist Grund genug, ihm die Erfüllung zu verweigern.“⁷⁹⁰

In einer weiteren dialektischen Volte wird das Verhältnis Kirke-Odysseus in folgender Weise allegorisiert:

⁷⁸⁷ Die hier vorgetragene Deutung wird auch von einem Odyssee-Kommentar betätigt. Siehe: Alfred Heubeck: A Commentary on Homer's Odyssey. Band: 2. Books IX – XVI. Oxford: Clarendon Press 1989, S. 64: "... and [each of the metamorphosed companions] recognizes Odysseus. The reunion is so emotional that even Circe is moved ... by the *ýooc* [=Klage, meine Kursivierung, GD]."

⁷⁸⁸ Die Formulierung ‚letzte Hetäre‘ deutet darauf hin, daß Kirke hier als *Repräsentantin* eines allgemeinen Zustandes, nämlich dem des hier angeblich zu Ende gehenden ‚Hetärismus‘, verstanden wird. Abgesehen davon, daß Kirke im antiken Sinn in keiner Weise als Hetäre gesehen werden kann – sie ist eine Göttin –, ist ihre Beschreibung als ‚letzte Hetäre‘, also als letzte Repräsentantin des Bachofenschen Phantasieproduktes ‚Sumpfzeugung‘ (= Hetärismus), fragwürdig.

⁷⁸⁹ DA S. 91f.

⁷⁹⁰ DA S. 92.

„Die Kraft Kirkes, welche die Männer als Hörige sich unterwirft, geht über in ihre Hörigkeit dem gegenüber, der als Entsagender ihr die Unterwerfung aufkündigte. Der Einfluß auf Natur, den der Dichter der Göttin [!] Kirke zuschreibt, schrumpft zusammen zur priesterlichen Weissagung und gar zur klugen Voraussicht in kommende nautische Schwierigkeiten. Das lebt fort in der Fratze der weiblichen Klugheit. Die Prophezeiungen der depotenzierten Zauberin über Sirenen, Szylla und Charybdis kommen am Ende doch wieder nur der männlichen Selbsterhaltung zugute.“⁷⁹¹

Und:

„Es ist, als wiederhole die zaubernde Hetäre [!] in dem Ritual, dem sie die Männer unterwirft, nochmals jenes, dem die patriarchale Gesellschaft sie selber immer aufs neue unterwirft. Gleich ihr sind unterm Druck der Zivilisation Frauen vorab geneigt, das zivilisatorische Urteil über die Frau sich zu eigen zu machen und den Sexus zu diffamieren.“⁷⁹²

Die Unterdrückung der Lust führt, nach dieser freudianisch geprägten Sicht, zur männlichen Herrschaft. Weibliche Potenz verwandelt sich in Klugheit, die nur der Stärkung der männlichen Selbsterhaltung dient. Wiederum schwer nachzuvollziehen ist dann aber die daraus folgende Schlußfolgerung der Autoren, die aus dem Verhalten der Kirke, auch hier wieder durch eine Überblendung in die Moderne, ein unsolidarisches Verhalten von Frauen gegenüber Frauen im Bürgertum sowie gleichzeitig eine Abwertung der eigenen weiblichen Sexualität in der Gegenwart herauslesen will.

Die weiblichen Gestalten des homerischen Epos, wie hier die *Göttin* Kirke, werden in der Deutung durch H/A – wie resümierend festzuhalten ist -- zu Projektionsfiguren moderner (männlicher) Sichtweisen. Nach dem hier Ausgeführten muß man wohl der Kritik von Geyer/Lethen am Frauenbild von H/A bei ihrer Interpretation der DA zustimmen:

„Es scheint symptomatisch, daß die Autonomie der weiblichen Sexualität, die in einer männlich bestimmten Welt nur als ein Vorrecht von Göttinnen konzeptualisiert werden kann, in der Forschung ausschließlich als Hetärentum begriffen wird, Adorno und Horkheimer nicht ausgenommen. Damit wird eine genuin weibliche Sexualität zurückgebunden an ein phallogozentrisches Sprachsystem. Im Begriff der Hetäre oder der Prostituierten wird eine Facette des Weiblichen, das gerade nicht an das Mütterliche gebunden ist, dadurch neutralisiert, daß es zum Spiegel des zwar nichtehelichen, aber in seiner außerehelichen Form doch ausschließlich männlichen Verlangens umfunktioniert wird. ... Und noch mehr als vierzig Jahre später bezeichnet Karl Markus Michel, in der gleichen Denktradition stehend, Kirke als Hexe, die doch eine Göttin ist.“⁷⁹³

3.4.4.2 Sirenen

In der DA stellt die Interpretation der Sirenen-Episode sicher eine Gelenkstelle dar, denn hier tritt zum Problem der Selbstbehauptung bzw. Selbstverleugnung des sich

⁷⁹¹ DA S. 92.

⁷⁹² DA S. 90f.

⁷⁹³ Helga Geyer-Ryan/Helmut Lethen: Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. In: Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung: 1947-1987. Ffm.: Fischer-Taschenbuch 1987. S. 41-72. Hier: S. 58.

selbst erhaltenden Subjektes die Frage nach der Funktion oder genauer nach der Entstehung von Kunst bei der Herausbildung dieses männlichen, ‚bürgerlichen‘ Subjekts. Die Sirenen stehen für H/A hier als mythische Verkörperung eines vorpatriarchalen Zustandes, für eine ältere Stufe der Menschheitsgeschichte, in der das männliche Selbst noch nicht dominierte. Als Odysseus im XII. Gesang der Odyssee Gefahr läuft, samt seinen Gefährten Opfer des todbringenden Gesangs der Sirenen zu werden, gibt es für ihn, gewarnt von Kirke,

„ ... nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs, und sie müssen nach Leibeskräften rudern. Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeitenden nach vorwärts blicken und liegenlassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch. Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt. Er hört, aber ohnmächtig an den Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker läßt er sich fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigerten, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte. Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos, nur mit dem Haupt vermag er zu winken, ihn loszubinden, aber es ist zu spät, die Gefährten, die selbst nicht hören, wissen nur von der Gefahr des Lieds, nicht von seiner Schönheit, und lassen ihn am Mast, um ihn und sich zu retten. Sie reproduzieren das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle herauszutreten. Die Bande, mit denen er sich unwiderruflich an die Praxis gefesselt hat, halten zugleich die Sirenen aus der Praxis fern: ihre Lockung wird zum bloßen Gegenstand der Kontemplation neutralisiert, zur Kunst. Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon als Applaus. So treten Kunstgenuß und Handarbeit im Abschied von der Vorwelt auseinander. Das Epos enthält bereits die richtige Theorie. Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur.“⁷⁹⁴

Sicher nicht zufällig sehen H/A selbst die Maßnahmen, die Odysseus vor der Vorbeifahrt an den Sirenen anordnet, als ‚Allegorie‘ auf die Dialektik der Aufklärung selbst.⁷⁹⁵ Diese Episode wird zu einer Art ‚Urbild‘ von der Entstehung der arbeitsteiligen Gesellschaft⁷⁹⁶ und der damit verbundenen Herausbildung der Kunst. Wieder wird in den Mythos oder doch zumindest an sein noch nicht eingetretenes Ende die Entstehung der kapitalistischen Welt zurückverlegt, wobei es wieder zu der nun schon bekannten Verschränkung oder Überblendung von Vorzeit oder Urgeschichte mit der Moderne kommt. Denn schon mit dem ‚Abschied von der Vorwelt‘, den Odysseus durch seine Fesselung an den Mast gleichsam erzwingt, wird er zum ersten Hörer eines ‚Konzerts‘. Die restlichen Ingredienzien der Argumentation (Unter-

⁷⁹⁴ DA S. 51f.

⁷⁹⁵ „Maßnahmen, wie sie auf dem Schiff des Odysseus im Angesicht der Sirenen durchgeführt werden, sind die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung.“ DA S. 52.

⁷⁹⁶ „In einer homerischen Erzählung ist die Verschlingung von Mythos, Herrschaft und Arbeit aufbewahrt. Der zwölfte Gesang der Odyssee berichtet von der Vorbeifahrt an den Sirenen. Ihre Lockung ist die des sich Verlierens im Vergangenen.“ DA S. 49.

drückung der Natur, Entstehung der Arbeit durch Instrumentalisierung der ‚Arbeiter‘) verstehen sich nach den bis hierher behandelten Episoden fast von selbst. Es sei noch einmal verdeutlicht, wie auch in dieser Episode ‚Vorwelt‘ mit ‚Lust‘ korreliert wird. Die ‚Übermacht des Liedes‘ wird dieses Mal mit dem Adjektiv ‚archaisch‘ akzentuiert. Die Überwindung der Lust erscheint dann gleichzeitig als Überwindung des Todes: „Odysseus erkennt die archaische Übermacht des Liedes an, indem er, technisch aufgeklärt, sich fesseln läßt. Er neigt sich dem Liede der Lust und vereitelt sie wie den Tod.“⁷⁹⁷ Auch hier stehen ‚Lied‘ und ‚Lust‘ für eine Vorwelt, die matriachal konnotiert ist, wieder werden nach dem schon bekannten Schema die ‚Natur‘ und das ‚Weibliche‘ als identisch angesehen. Das muß man mitbedenken, wenn man die folgende Schlußfolgerung liest: „Seit der glücklich-mißglückten Begegnung des Odysseus mit den Sirenen sind alle Lieder erkrankt, und die gesamte abendländische Musik laboriert an dem Widersinn von Gesang in der Zivilisation, der doch zugleich wieder die bewegende Kraft aller Kunstmusik abgibt.“⁷⁹⁸ Das ist wohl so zu verstehen, daß die moderne Kunstmusik nur ein Surrogat darstellt für eine an der Schwelle der Vorwelt mögliche authentische, aber mißglückte Begegnung zwischen einem männlichen Subjekt und weiblichen mythischen Gestalten, die Möglichkeit der Erlösung dieses unglücklichen männlichen Subjektes aber bei diesen nicht genau festzulegenden weiblichen Verkörperungen der ‚Lust‘ liegen müßte. Hier wird also ein Frauenbild entworfen, das die Frau als Erlösungshoffnung des Mannes mythisiert.⁷⁹⁹ Zum Bild der Frau in der DA heißt es weiter bei Doris Kolesch sehr dezidiert:

„Der Preis für die Stilisierung der Frau zum naturnahen Wesen in Adornos Ideologiekritik ist ihre Erniedrigung zum Tier, zum unentwickelten, instinktverhafteten und nicht-zivilisierten Geschöpf sowie ihre Festlegung auf eine vermeintlich archaische und unveränderliche Unfreiheit.“⁸⁰⁰

Auch wenn diese Kritik in ihrer Schärfe übertrieben erscheint und von der Autorin später modifiziert wird,⁸⁰¹ ist sie ihrer Tendenz nach doch richtig. Denn selbst dem

⁷⁹⁷ DA S. 78. Hier muß auf Benjamins Interpretation der Kafka-Erzählung „Der Gesang der Sirenen“ und seine Unterscheidung von Märchen und Mythos, die am Ende des Kapitels ‚Benjamin und Bachofen‘ erörtert wurde, zurückverwiesen werden. Dabei ist wichtig, daß, wie man sich erinnert, nach Benjamin das Märchen den Mythos überwindet.

⁷⁹⁸ DA S. 78.

⁷⁹⁹ Zu dieser Schlußfolgerung kommt auch Doris Kolesch nach ihrer Analyse der von H/A interpretierten Sirenen-Episode. Zur Sirenen-Episode schreibt Kolesch: „Die Lockung der Sirenen ist in Adornos und Horkheimers Lesart somit keine Lockung des Anderen, des Fremden, sondern die Versuchung der eigenen Vergangenheit, zu der Odysseus, jener ‚identische, zweckgerichtete, männliche Charakter‘ ... par excellence jedoch nurmehr Zugang über die weiblichen Fabelwesen bekäme. ... Würde sich Odysseus auf die Lockung der Sirenen einlassen, käme dies seinem Tod als Subjekt gleich, da er dann die Verfügungsgewalt über die Gegenwart wie auch über die Zukunft aufgeben und in die Hände der Sirenen legen würde. Die von Adorno und Horkheimer vorgelegte Deutung der Sirenen-Episode rekurriert mithin auf den geläufigen Topos von der Frau als einem Spiegel des männlichen Selbst.“ Kolesch, *Sich schwach zeigen dürfen*, S. 193.

⁸⁰⁰ Kolesch, *Sich schwach zeigen dürfen*, S. 197.

⁸⁰¹ „Männerbünde [!] und die weibliche Internalisierung von Unterdrückung – Bei aller Kritik, die an Adornos Sicht auf das Geschlechterverhältnis geübt werden kann, muß gleichwohl festgehalten werden, daß er in drastischen Worten zentrale Züge der patriarchalen Ordnung benennt. Die bürgerliche Gesellschaft basiert in Adornos Augen auf einer fundamentalen Homosozialität, das heißt auf der Tatsache, daß der aktive und autonome Mann nur andere Männer als gleichwertige und gleichberechtigte Subjekte anerkennt; er nimmt sie – und nur sie – als Geschäftspartner, als Freunde wie auch als Rivalen ernst. Frauen dienen in diesem Zusammenhang nur als Tauschobjekte, mit denen die Männer handeln, um sich vor ihren Geschlechtsgenossen zu positionieren.“ (Kolesch, *Sich schwach zeigen dürfen* S. 197). -- Diese Be-

wohlwollenden Leser der DA muß die nahezu umstandlose Gleichsetzung von ‚Frau‘ und ‚Natur‘ an vielen Stellen des epochalen Werks auffallen. Hierfür sei noch ein weiterer Beleg angeführt:

„Als Repräsentantin der Natur ist die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft zum Rätselbild von Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht geworden. So spiegelt sie der Herrschaft die eitle Lüge wider, die anstelle der Natur deren Überwindung setzt.“⁸⁰²

Diese Formulierung zeigt die Gleichsetzung von Frau und Natur, die in der DA implizit häufig vorgenommen wird, besonders deutlich. Die ‚Unwiderstehlichkeit der Frau‘ rührt nach dieser Auffassung aus der Tatsache ihrer Unterwerfung (als Natur) unter die (männliche) Herrschaft. Auch wenn H/A nicht, wie Stefan George, die männliche Dominanz über die weibliche ‚Materie‘ favorisieren, gehen sie doch davon aus, daß die männliche Vernunft sich in einer Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos, durch die Unterdrückung der Frau bzw. der Natur, konstituiert.

3.4.4.3 Penelope und die Ehe

Wie bei Bachofen wird auch in der DA die Ehe als Überwindung des hetärischen bzw. des demetrischen Zustandes angesehen. Auch hier verfahren die Autoren dialektisch, so daß die eine Phase die andere schon oder noch in sich umfasst:

„Kirke wie Kalypso, die Buhlerinnen, werden, mythischen Schicksalsmächten wie bürgerlichen Hausfrauen gleich, schon als emsige Weberinnen eingeführt, während Penelope wie eine Dirne den Heimgekehrten mißtrauisch abschätzt, ob er nicht wirklich nur ein alter Bettler oder gar ein abenteuernder Gott sei.“⁸⁰³

Anders als bei Bachofen wird von H/A in der Ehe eine Vermännlichung der (Ehe-)Frau unterstellt, während die Hetäre, wie an Kirke demonstriert, sich dem Patriarchat unterwerfe.⁸⁰⁴ Aber Dirne und Ehefrau bleiben im Patriarchat dialektisch aufeinander bezogen. Auch im folgenden Textstück wird wieder davon ausgegangen, daß Ehe als solche die Lust des vorehelichen (matriarchalen) Zustandes ausschließt, daß aber auch die Dirne, indem sie Lust verkauft, diese patriarchalen Verhältnisse zementieren hilft:

„Dirne und Ehefrau sind Komplemente der weiblichen Selbstentfremdung in der patriarchalen Welt: die Ehefrau verrät Lust an die feste Ordnung von Leben und Besitz, während die Dirne, was die Besitzrechte der Gattin unbesetzt lassen, als deren geheime Bundesgenossin nochmals dem Besitzverhältnis unterstellt und Lust verkauft.“⁸⁰⁵

schreibung des ‚Männerbundes‘ bei Adorno läßt sich zumindest *teilweise* auf den später zu behandelnden Männerbund Georges übertragen (siehe George-Kapitel: VI.2.4.-2.6. und passim).

⁸⁰² DA S. 91.

⁸⁰³ DA S. 93.

⁸⁰⁴ „Macht die Hetäre die patriarchale Wertordnung sich zu eigen, so ist die monogame Gattin selbst damit nicht zufrieden und ruht nicht, bis sie sich dem männlichen Charakter selber gleichgemacht hat. So verständigeng sich die Verheirateten.“ Ebda.

⁸⁰⁵ Ebda.

Überspitzt formuliert könnte man hier fragen: Weibliche Identität (und nicht Selbstentfremdung im Patriarchat) hieße also nach H/A ‚regellose Sumpfzeugung‘ und damit vollständige Herrschaft über die erst durch die Konstituierung des männlichen Subjekts unterdrückten weiblichen Lust? Die Frau erschiene dann, wie gesagt, – vor der Unterdrückung durch die männliche Dominanz – als ein rein sinnliches, animalisches Wesen. Auch hier rekurren die Autoren wieder auf ihr Bild einer ‚Vorwelt‘, für deren Existenz es keinerlei Belege gibt und das die weibliche Imago auf Lust und Sinnlichkeit reduziert. Das erinnert eher an Otto Weiningers Darstellung des weiblichen ‚Charakters‘ in „Geschlecht und Charakter“⁸⁰⁶ als an Schulers und Klages’ religiös überzeichnetes Bild von der Frau in der ‚Vorzeit‘. Nachdem die Autoren zugestanden haben, daß die Ehe, durch die gemeinsame Solidarität vor dem Tod, eine Möglichkeit der ‚Versöhnung‘ beinhalte,⁸⁰⁷ kommen sie zu einer pessimistischen Schlußfolgerung in Hinblick auf ihre mögliche Existenz gegenüber den mythischen Mächten, denn: „Wohl gehört die Ehe zum Urgestein des Mythos auf dem Grunde der Zivilisation. Aber ihre mythische Festigkeit und Härte entragt dem Mythos wie das kleine Inselreich dem unendlichen Meer.“⁸⁰⁸ Das muß man wohl so verstehen, daß angesichts der mythischen Mächte, die sie bedrohen, die Ehe eine nur schwer erkämpfte, späte menschliche Errungenschaft bedeutet. Die mythischen Mächte, die die Ehe gefährden, können wiederum nur jene älteren sein, die der patriarchalischen Ehe historisch vorausgegangen sind, also die des Matriarchats. In dem eigentümlichen Vergleich wird die Ehe als ein dem ‚unendlichen Meere‘ des Mythos abgerungenes ‚kleines Inselreich‘ bezeichnet. Auch hier verwundert die pathetische Tonlage, (‚unendliches Meer‘, ‚mythische Härte und Festigkeit‘), die die Ehe als der ‚Lust der Vorzeit‘ nur mühsam entrissen und auf eine kleine Insel – im Meer der Lust? – gerettet sieht. Daß das Geschlechterverhältnis sich nach Auffassung der Autoren in der ‚Vorzeit‘ besser oder herrschaftsfreier gestaltet haben muß, kann man an vielen Stellen des Odyssee-Exkurses aus dem Zusammenhang erschließen, deutlich ausgesprochen wird es im „Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral“:

„In der schwärmerischen Adoration des Liebhabers wie der schrankenlosen Bewunderung, die ihm die Geliebte zollte, verklarte sich stets erneut die tatsächliche Knechtschaft der Frau. Auf Grund der Anerkennung dieser Knechtschaft söhnten die Geschlechter je und je sich wieder aus: die Frau schien die Niederlage frei auf sich zu nehmen, der Mann den Sieg ihr zuzusprechen. Durch das Christentum ward die Hierarchie der Geschlechter, das Joch, das die männliche Eigentumsordnung dem weiblichen Charakter auferlegt, zur Vereinigung der Herzen in der Ehe

⁸⁰⁶ Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes und Seitz 1980. [Reprint. 1. Auflage Wien 1903] – Auch in der Männerbund-Ideologie des George-Kreises erscheint die Frau als bloß sinnliches und animalisches Wesen, dem dort weiter Raffgier und Streben nach materieller Sicherheit unterstellt wird. Der bündische Mann muß dagegen, da für wichtigere Aufgaben bestimmt, von Bindungen an die weibliche Sphäre frei bleiben (siehe George-Kapitel VI. 2.4.7.1. u. 2).

⁸⁰⁷ „Dingt der Vertrag zwischen den Gatten mühsam nur eben uralte Feindschaft ab, so verschwinden doch dann die friedlich Alternden im Bild von Philemon und Baucis, wie der Rauch des Opferaltars sich verwandelt in den heilsamen des Herds.“ DA S. 94.

⁸⁰⁸ DA S. 94.

verklärt, die Erinnerung an die vorpatriarchale bessere Vergangenheit des Geschlechts beschwichtigt.“⁸⁰⁹

Mit Klages und Bachofen (und George, der dies freilich positiv bewertet) stimmen H/A hier darin überein, daß die Unterdrückung der Frau für diese eine historische Niederlage bedeutet, und daß die ‚Vorzeit‘ eine herrschaftsfreie ‚bessere Vergangenheit des Geschlechts‘ bedeutet, deren Ende durch das Christentum später bloß verschleiert wird. Aus diesem antichristlichen Affekt läßt sich ex negativo eine positive Bewertung des paganen Zustandes herauslesen.

3.4.4.4 Hades, Urmütter und die (Ohn-)Macht der Bilder

Von Kirke wird Odysseus zur Befragung seiner toten Mutter in den Hades geschickt. Nach Geyer/Lethen trifft er dort auf ein „Netzwerk weiblicher Macht und Dominanz“.⁸¹⁰ Auch H/A konzentrieren sich bei ihrer Interpretation der Nekyia-Episode der Odyssee [νέκυια = Abstieg in die Totenwelt zur Erkundung der Zukunft, G.D.] auf die von der solaren Religion in den Hades zurückgedrängten und unterdrückten matriarchalen Bilder. Dies benützen sie als Ausgangspunkt für eine unausgesprochene Polemik gegen die archaischen Bilder. Denn archaisches Bild meint hier die ‚Wirklichkeit der Bilder‘, den Angelpunkt der Klages’schen Philosophie:

„Die äußerste Station der eigentlichen Irrfahrt ist keine solche Zufluchtsstätte [scil. wie die Ehe-Insel]. Es ist der Hades. Die Bilder, die der Abenteurer in der ersten Nekyia anschaut, sind vorweg jene matriarchalen, welche die Lichtreligion verbannt: nach der eigenen Mutter, der gegenüber Odysseus zur patriarchalen zweckvollen Härte sich zwingt, die uralten Heldinnen. Jedoch das Bild der Mutter ist ohnmächtig, blind und sprachlos, ein Wahngesicht gleichwie die epische Erzählung in den Momenten, in denen sie die Sprache ans Bild preisgibt. Es bedarf des geopfert Bluts als Unterpandes lebendiger Erinnerung, um dem Bilde die Sprache zu verleihen, durch die es, wie immer auch vergeblich und ephemere, der mythischen Stummheit sich entringt. Erst indem Subjektivität in der Erkenntnis der Nichtigkeit der Bilder ihrer selbst mächtig [!] wird, gewinnt sie Anteil an der Hoffnung, welche die Bilder vergeblich bloß versprechen. Das gelobte Land des Odysseus ist nicht das archaische Bilderreich.“⁸¹¹

Wie wiederholt verdeutlicht, besteht für Klages die eigentliche ‚Wirklichkeit‘ in der der ‚Bilder‘. Begriffe sind für ihn nur Fiktionen des *unwirklichen* Bewußtseins. Diese ‚archaischen Bilder‘ werden hier durch die von Klages so heftig bekämpfte Subjektivität für ‚nichtig‘ erklärt und erst durch ihre Vernichtung erlangt für H/A, in einem dialektischen Umschlag, die Subjektivität Hoffnung. In einem gewissen Widerspruch zum vorhergehenden Diskurs wird nun die Subjektivität, die mit ihrem Sieg über die Bilder zugleich den matriarchalen Untergrund bezwingt, nicht zum Instrument der Herrschaft oder der Selbstvernichtung, sondern sie wird ihrer selbst ‚mächtig‘ [!] und gewinnt somit ‚Anteil an der Hoffnung‘. Hier treffen wir auf ein *positi-*

⁸⁰⁹ DA S. 127.

⁸¹⁰ „... ist das Hades-Kapitel überzogen von einem Netzwerk weiblicher Macht und Dominanz. Im Hades begegnet Odysseus seiner Mutter und einem Katalog der berühmtesten Frauen der Antike, deren Biographien die Institution der Ehe als Organisation weiblicher Sexualität im Patriarchat durchgehend in Frage stellen.“ Geyer/Lethen, Dialektik der Gewalt, S. 59.

⁸¹¹ DA S. 94f.

ves Konzept einer ‚mächtigen Subjektivität‘, die als Hoffnung in die Zukunft verweist, während bis jetzt Subjektivität als Folge von Zwang und innerer und äußerer Unterwerfung konstruiert wurde. Die Zukunft, auf die diese Subjektivität zielt, erweist sich als Gegenpol zum ‚archaischen Bilderreich‘. Zudem wird mit dem Satz ‚Das gelobte Land des Odysseus ist nicht das archaische Bilderreich‘ wieder eine jüdische ‚interpretatio‘ des ‚Nostos‘ von Odysseus angetönt, indem seine Heimat It-haka als ‚gelobtes Land‘ bezeichnet wird, eine aus der hebräischen Bibel stammende Bezeichnung für das Land Kanaan.

Ganz offensichtlich schließen sich H/A hier an ein Benjaminsches Projekt der zweiten Hälfte der 30er Jahre an, in dem dieser als methodische Grundlage für sein Passagenwerk dem ‚archaischen‘ das ‚dialektische‘ Bild gegenüberstellen wollte.⁸¹² Die ‚Bilder‘ sollen nicht, wie bei Klages, in die Vergangenheit weisen, sondern vielmehr utopisch-dialektisch in die Zukunft (‚Dialektisches Bild‘). H/A fahren, wie folgt, in ihrem Gedankengang fort:

„Alle die Bilder geben ihm [scil. Odysseus] endlich als Schatten in der Totenwelt ihr wahres Wesen frei, den Schein. Er wird ihrer ledig, nachdem er einmal als Tote sie erkannt und mit der herrischen Geste der Selbsterhaltung vom Opfer fortgewiesen hat, das er nur denen zukommen läßt, die ihm Wissen gewähren, dienstbar seinem Leben, darin die Gewalt des Mythos nur noch als Imagination, in Geist versetzt, sich behauptet. Das Totenreich, wo die depotenzierten Mythen sich versammeln, ist der Heimat am fernsten. Nur in der äußersten Ferne kommuniziert es mit ihr.“⁸¹³

Nach Klages sind, wie man sich erinnert, die ‚Bilder‘ die ‚Seelen Verstorbener‘, eine These, die Benjamin bereits 1926 in seiner Bernoulli-Rezension kritiklos zitiert. Da die Bilder als Vergangenheitsseelen die eigentliche Wirklichkeit darstellen, kommen diese für Klages *immer* aus der Vergangenheit. Für H/A liegt die Heimat aber in der Zukunft und das Totenreich ist dieser ‚am fernsten‘. Auch in dieser Aussage wird der antipagane, antimythische Affekt (heidnische Geschichtsauffassung versus jüdische) deutlich. Diese Dichotomie wird von den Autoren im Folgenden noch verdeutlicht:

„Folgt man Kirchhoff in der Annahme, daß der Besuch des Odysseus in der Unterwelt zur ältesten, eigentlich sagenhaften Schicht des Epos gehört, so ist es diese älteste Schicht zugleich, in welcher ein Zug – so wie in der Überlieferung von den Unterweltsfahrten des Orpheus und des Herakles – über den Mythos am entschiedensten hinausgeht, wie denn das Motiv der Sprengung der Höllentore, der Abschaffung des Todes die innerste Zelle jeglichen antimythologischen Ge-

⁸¹² Benjamin beabsichtigte, wie früher schon erwähnt, in den Jahren 1936/1937 dem „archaischen“ Bild das „dialektische“ Bild entgegenzusetzen. Die Kritik an C.G. Jung und L. Klages sollte „... eine der entscheidenden philosophischen Aufgaben ...“ des unvollendet gebliebenen Passagenwerks darstellen. Siehe. V, 2 S. 1160 ff., II, 3. S. 965f. und V, 2 S. 1145: „Nach Abschluß der 1936 gedruckten Fassung des Kunstwerk-Aufsatzes trug Benjamin sich zunächst mit dem Plan einer Arbeit über C. G. Jung; dieselbe Arbeit wird an anderer Stelle auch eine über Klages und Jung genannt. Sie sollte die methodologischen Erwägungen zum Passagenwerk weitertreiben, indem sie den Begriff des dialektischen Bildes – die zentrale erkenntnistheoretische Kategorie der ‚Passagen‘ – den Archetypen Jungs und den archaischen Bildern von Klages konfrontierte. Zur Ausführung dieser Untersuchung ist es durch die Intervention von Horkheimer nicht gekommen.“ – Siehe dazu auch: Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Ffm.: Edition Suhrkamp 1973. S. 158f.

⁸¹³ DA S. 95.

denkens ausmacht. Dies Antimythologische ist enthalten in der Weissagung des Teiresias von der möglichen Versöhnung des Poseidon.⁸¹⁴

Hier wird in Homer eine antimythische Haltung („Sprengung der Höllenpforten“, „Abschaffung des Todes“) hineingelegt, eine Geisteshaltung, die man in ihrer nicht-christlichen, säkularisierten Form erst seit der deutschen Klassik datieren kann. Zwar kann ein einzelner Heros, wie Herakles, auch im antiken Mythos Unsterblichkeit erlangen, aber eine generelle „Abschaffung des Todes“ oder eine „Sprengung der Höllenpforten“ ist eine der homerischen Welt *fremde* Vorstellung.

Im Weiteren wird Subjektivität im Konnex mit Heimweh *wieder* positiv gesehen und es zeigt sich die zeitbedingte und leicht nachvollziehbare Polemik gegen eine faschistische Gleichsetzung von Mythos und Heimat:

„Heimweh ist es, das die Abenteuer entbindet, durch welche Subjektivität, deren Urgeschichte die Odyssee gibt, der Vorwelt entrinnt. Daß der Begriff der Heimat dem Mythos entgegensteht, den die Faschisten zur Heimat umlügen möchten, darin ist die innerste Paradoxie der Epopöe beschlossen.“⁸¹⁵

Diese *positive* Sichtweise von *Subjektivität* wird verständlich vor dem Hintergrund eines *gattungsgeschichtlichen* Übergangs, nämlich dem vom Epos zum Märchen. Denn nicht in der Anwendung von Grausamkeit unterscheidet sich das Epos (= Vorzeit) vom Roman (= Zivilisation), sondern im Moment der Selbstreflexion:

„Die Versetzung der Mythen in den Roman, wie sie in der Abenteuererzählung sich vollzieht, verfälscht nicht sowohl jene, als daß sie den Mythos mitreißt in die Zeit, den Abgrund aufdeckend, der ihn von Heimat und Versöhnung trennt. Furchtbar ist die Rache, die Zivilisation an der Vorwelt übt, und in ihr, wie sie bei Homer das gräßlichste Dokument im Bericht von der Verstümmelung des Ziegenhirten Melanthios gefunden hat, gleicht sie der Vorwelt selber. Wodurch sie jener entragt, ist nicht der Inhalt der berichteten Taten. Es ist die Selbstbesinnung, welche Gewalt innehalten läßt im Augenblick der Erzählung.“⁸¹⁶

Der Exkurs „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ endet in sehr enger Anlehnung an Benjamins Auffassung des Verhältnisses von Mythos und Märchen: „Für die Verstrickung von Urzeit, Barbarei und Kultur hat Homer die tröstende Hand im Eingedenken von Es war einmal. Erst als Roman geht das Epos ins Märchen über.“⁸¹⁷ Wie im Abschnitt ‚Mythos und Märchen‘ gezeigt, sieht (auch) Benjamin im Märchen die Überwindung des Mythos.

Hier sei jedoch nochmals auf die Kritik an der DA von Geyer/Lethen verwiesen, die, wie andere, die totalisierende Argumentationsweise der DA *auch* im Odyssee-Exkurs monieren.

„Die monolithische Gewalt ihres [H/As] Determinismus zwingt Ursprung und Telos in einen nicht mehr aufzubrechenden Zirkel zusammen – eine Denkfigur, die der Odyssee nur mit Brachialgewalt aufgeprägt werden konnte. Konsequenterweise erscheinen auch die Frauen in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ nur in zwei Va-

⁸¹⁴ DA S. 95f.

⁸¹⁵ DA S. 97.

⁸¹⁶ DA S. 97f.

⁸¹⁷ DA S. 99.

riationen einer endgültigen Unterwerfung: Sie sind entweder die hilflosen Opfer oder die zynischen Komplizinnen männlicher Macht.“⁸¹⁸

Mit diesem Argument fällt ein Kritikpunkt der Autoren der DA an der instrumentellen Vernunft auf sie selbst zurück, nämlich der, daß die herrschende Vernunft das von ihr Verschiedene vollständig subsumiert und somit die Möglichkeit der Existenz von Nichtidentischem ausschließt.⁸¹⁹

Bei der Untersuchung der Interpretation der weiblichen Figuren in der Odyssee durch H/A fällt auf, daß zwar die Auffassungen Bachofens im Hintergrund der Darstellung mitschwingen, daß aber eine explizite Kritik an seiner ‚Mythopoie‘ fehlt. Vielmehr werden unausgesprochen gewisse Grundannahmen des Bachofenschen Werkes, wie z.B. die Existenz eines urtümlichen ‚Hetärismus‘, übernommen.⁸²⁰ Dadurch wird aber die Darstellung der weiblichen Figuren ganz wesentlich geprägt, z.B. die sicher unhaltbare Charakterisierung der Göttin Kirke als ‚letzte Hetäre‘. In der DA wird nicht nur anhand der weiblichen Figuren der Odyssee ein einseitiges Bild der Frau gezeichnet, sondern H/A beteiligen sich vielmehr selbst an der Produktion von weiblichen Mythen.

Mit der impliziten Gleichsetzung von Natur und Frau wird die Subsumierung der Natur unter den Begriff demonstriert. Hierbei ist eine deutliche Ambivalenz in Bezug auf die ‚Vorwelt‘, den damals vorgeblich nichtunterdrückten Status von Frau und Natur, festzustellen: Einerseits repräsentiert die matriachale ‚Vorwelt‘ einen verlorengegangenen Glückszustand, der nostalgisch erinnert wird (Sirenen-Episode), andererseits wird in der Nekyia-Episode das archaische Bild, und damit die Welt der Mütter mit einem Bilderverbot belegt, das die matriarchalen Bilder der Frau ausgrenzt bzw. ‚vernichtet‘. Erst durch deren Vernichtung wird das utopische Potential, das auf eine mögliche Heimat vorausweist, freigesetzt.

⁸¹⁸ Geyer/Lethen, *Dialektik der Gewalt*, S. 67.

⁸¹⁹ Am Ende ihres Beitrages schlagen Geyer/Lethen einen Gegenentwurf zur in der DA (im Odyssee-Exkurs) vertretenen Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Mythos vor. Auf die zentrale Frage der DA „... wie die Vernunft aus sich selbst heraus begründen wolle, daß Mord dem Nicht-Mord gegenüber schlechter sei, wenn er doch zum eigenen Vorteil gereiche ...“ antworten sie: „Im Lichte einer relationalen Vernunft wird Mord Selbstmord. Das ist die Antwort der Odyssee.“ Geyer/Lethen, *Dialektik der Gewalt*, S. 69. -- Zur Definition des ‚relationalen Selbst‘ wird vorher (S. 67) auf die Entwicklung des Odysseus verwiesen: „Die Umerziehung des Odysseus transformiert dieses Selbst [scil. einer männlichen Kriegerkaste] in ein relationales. Um dies zu erreichen, wird Odysseus Werkzeug und Objekt der Retribution zugleich. Als Werkzeug wird er eingelassen in die Welt der ithakisch-griechischen Männer, als Objekt in die der Frauen. Was diesen neuen Odysseus auszeichnet und damit auf eine andere Art des Subjekts und der Vernunft verweist, sind Äußerungen des Mitleids, der Solidarität, der Sorge und der Liebe.“

⁸²⁰ Hier stehen H/A vermutlich (auch) unter dem Einfluß der ‚Klassiker‘ des Marxismus, die diese Auffassungen ebenfalls von Bachofen übernommen haben.

V Muttermythos: Kosmiker

1 Die Kosmiker in München

Da in den letzten Jahren mehrere Publikationen zu den Kosmikern

⁸²¹ und ihrem Umfeld⁸²² erschienen sind, brauchen im Folgenden weder die Einzelheiten der Entstehung und des Zerfalls der kosmischen Runde noch die sie begleitenden z.T. bizarren Ereignisse wiederholt zu werden.⁸²³ Es wird später aber auf einige sich in der Forschungsliteratur weiterschleppende Fehler aufmerksam gemacht. Im Übrigen werden von den bekannten Fakten nur diejenigen ausgewählt, die für den vorliegenden Argumentationszusammenhang von Bedeutung sind. Im Vordergrund steht in dem den Kosmikern gewidmeten Kapitel dieser Untersuchung die (unpolemische) Beschreibung des kosmischen Religionsentwurfes.

Zur Zusammensetzung der Runde bemerkt Gerhard Plumpe: „Klages und Schuler müssen als der eigentliche Kern des Kosmiker-Kreises angesehen werden, da sowohl Wolfskehl wie Derleth von Anschauungsweisen bestimmt waren, die nur partielles Zusammengehen mit Klages und Schuler zuließen.“⁸²⁴ Schuler und Klages lernten Wolfskehl im Frühjahr 1899 ‚richtig‘ kennen, nach dessen endgültigem Umzug nach München. Die drei Akteure waren damals 33, 26 und 29 Jahre alt. Ihre Be-

⁸²¹ In den neueren Arbeiten zu den Kosmikern (Ein Überblick zu den Kosmikern stammt von R. Faber: „Der Schwabinger Imperatorenstreit, (k)ein Sturm im Wasserglas. Über die Münchener Bohème im allgemeinen und die ‚Kosmische Runde‘ im besonderen.“ In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. S. 37-64; und – eher anekdotisch -: Dirk Heisserer: Wo die Geister wandern: eine Topographie der Schwabinger Bohème um 1900. Zweite Auflage. München: Diederichs 1996. S. 146ff.) wird nirgends das ausgewogene Urteil des Altphilologen und Bachofenherausgebers Karl Meuli (im Nachwort zum Mutterrecht) erwähnt: „Diese Gruppe [scil. Die Kosmiker] von Dichtern, Philosophen und Künstlern, unter denen Schuler, Klages und Wolfskehl die bekanntesten sind und denen Stefan George nahestand, hat Bachofen um die Jahrhundertwende für die Gebildeten neu entdeckt, sich von seiner Sprache begeistern und von seinen Visionen einer uralten Religion berauschen lassen; von ihnen geht der neue Ruhm Bachofens in der gebildeten Welt aus. Sie träumten von einer geistigen Revolution, die durch eine Art Rückkehr zu religiösen Urzuständen das ganze Leben erneuern sollte; hier sollte Bachofen Prophet und Führer sein. ‚Es schien kein Zweifel, daß die Welt zum Untergang reif sei. Wozu und worauf also warten?‘ [so F. Wolters in ‚Stefan George‘ und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin 1930. S. 240 f.]. Wie sich mit dieser Revolution der exklusive Ästhetizismus und die persönliche, geistig-aristokratische Haltung der Kosmiker vereinen würde, das ist eine Frage, deren Beantwortung ihnen wohl leichter erschien als uns; jedenfalls gab es, wenn beispielsweise mit dem Hetärismus wirklich ernst gemacht wurde, betretene Verlegenheit. Der verführerische Zug, der von den Kosmikern ausging, ist mehrfach aufs anmutigste geschildert worden; geschichtlich ist diese Gruppe, so ungewöhnlich sie in vielem erscheint, doch wohl zu den Antiintellektualisten und Vitalisten im Gefolge Nietzsches zu rechnen, die wie so manche ihrer Geistesverwandten einem ästhetischen, erlebnishungrigen Kommunismus huldigten. Ihr dauerndes Verdienst ist die Entdeckung einer neuen Seite Bachofens, seiner seelischen Tiefe und seiner Sprachgewalt; dieser Ruhm wird ihnen ungeschmälert bleiben. Sie empfanden Bachofens religiöse Kraft, wenn auch mehr als ästhetischen Reiz, während die wahren kommunistischen Theoretiker Bachofens religiöse Begründung natürlich als bedauerlichen Irrtum betrachten.“ (MR II, Nachwort, S. 1112).

⁸²² Dazu zählen u.a. auch Arbeiten zu George und seinem Kreis: siehe in Bibliographie: Groppe, Bildung; Kolk, Gruppenbildung; Kotowski, Klages und Th. Lessing; Luhr, Benjamin.

⁸²³ Im Grunde hat schon Gerhard Plumpe in seiner Schuler-Monographie das Wesentliche dazu gesagt. Siehe: Plumpe, Schuler, S. 160-174.

⁸²⁴ Plumpe, Schuler, S. 160.

kanntschaft, d.h. bis zur Trennung Schulers und Klages' von Wolfskehl, erstreckte sich über mehr als vier Jahre.⁸²⁵ Die Bekanntschaft der einzelnen Kosmiker untereinander reicht größtenteils jedoch vor die Konstituierung der kosmischen Runde im Jahre 1899 zurück. So lernte Schuler den katholischen Kosmiker Derleth schon 1894 kennen,⁸²⁶ Klages schon 1893.⁸²⁷ George kannte Klages seit 1893 und wurde durch diesen 1897 mit Schuler bekannt gemacht.

Zur ‚Struktur‘ der Runde soll zunächst ein Hinweis genügen: Roderich Huch bezeichnete Schuler als „die heimliche Seele des kosmischen Kreises ...“⁸²⁸ und Plumpe zitiert einen Psychiater mit den Worten: „Der Mittelpunkt der Münchener Kosmiker; die Schizophrenie Alfred Schulers.“⁸²⁹ Zur Position Wolfskehls innerhalb der kosmischen Runde schreibt Plumpe richtig:

„Wolfskehl, den Schuler erst nach dessen endgültiger Übersiedlung nach München näher kennenlernte, war zusehr von der letztendlichen Priorität der dichterischen Aufgabe Stefan Georges überzeugt, als daß er sich vorbehaltlos den jeden Stilwillen außerachtlassenden Erneuerungsversuchen der Kosmiker angeschlossen hätte.“⁸³⁰

Dieser Feststellung Plumpes ist zuzustimmen, zu ergänzen wäre allenfalls, daß schon Claude David auch Ludwig Derleth zu den Kosmikern gezählt hat:

„Außer Wolfskehl, Schuler und Klages wäre noch ein vierter zu erwähnen, nämlich Ludwig Derleth. Seine Neigungen waren den ihren verwandt, wenn sie sich auch von ihnen unterschieden oder bisweilen im Gegensatz zu ihnen standen. Aber seine Gedanken klingen im Werk Georges später an.“⁸³¹

Auch wenn Derleth vermutlich eher am Rande der Gruppe stand, ist er doch für die hier später dargestellte Wirkung der Kosmiker auf das Werk Stefan Georges von Bedeutung, da er auf dieses, wie David erwähnt, einen besonderen, noch nicht gänzlich erforschten Einfluß ausgeübt hat.

Zu Recht weist Baal Müller darauf hin, daß die erst von Friedrich Wolters eingeführte Bezeichnung „Kosmische Runde“⁸³² die Wirklichkeit dieser vier Intellektuel-

⁸²⁵ Schröder, Jugend, S. 219, S. 221; Klages kannte Schuler bereits seit 1893. Ebd. S. 180.

⁸²⁶ Derleth und Schuler haben sich nach Plumpe „wohl“ 1894 kennengelernt. (Plumpe, Schuler, S. 160); Derleth trennte sich von Schuler bereits 1901 abrupt. Über das Verhältnis von Derleth und Schuler schreibt Dominik Jost: Ludwig Derleth: Gestalt und Leistung. Stuttgart: Kohlhammer 1965. S. 45: „Zwischen Kaiser und Galiläer, dem Kosmischen und dem Heiligen, der Urmutter und der Jungfrau lief die unerbittliche Scheidelinie.“ Und S. 47: „Sie waren feindliche Brüder, mit aller Erbitterung und allen Ähnlichkeiten, die damit verbunden sind.“ Nach Müller hat Wolfskehl Derleth schon seit 1887 gekannt. Siehe: Baal Müller: „Mein Abgrund neben mir“ – Alfred Schuler zwischen Esoterik und emphatischer Moderne. In: Bettina Gruber (Hrsg.): Erfahrung und System – Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. S. 157-181. Hier: S. 162.

⁸²⁷ Nach Müller, Abgrund, S. 162.

⁸²⁸ Nach Franz Wegener: Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis. Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte. Gladbeck: KFVR Kulturförderverein Ruhrgebiet e.V. 2003, S. 11.

⁸²⁹ Wolfgang Treher: Hegels Geisteskrankheit oder das verborgene Gesicht der Geschichte. Emmendingen 1969. Privatdruck. S. 156; zit. nach Plumpe, Schuler 189f.

⁸³⁰ Plumpe, Schuler, S. 161.

⁸³¹ David, George, S. 217. Deshalb wird Derleth bei David nicht im Kosmiker-Kapitel behandelt. „Als Einführer in den Maximin-Mythos erscheint er uns besser am Platze.“ Ebd. S. 217.

⁸³² Friedrich Wolters: Stefan George und die Blätter für die Kunst – Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin: Bondi 1930. S. 258ff.

len (oder Seher) kaum hinreichend wiedergibt.⁸³³ Im Kapitel ‚Kosmische Religion‘ wird jedoch von einer gewissen Homogenität des religiösen Entwurfes Schulers und Klages‘ ausgegangen. Dabei ist aber die Chronologie zu beachten: Schulers Visionen werden von Klages erst *später* in ein philosophisch-religiöses System überführt. Innerhalb der Kosmiker treten verschiedene, konkurrierende Entwürfe der Revitalisierung auf (des antiken Römertums bei Schuler, des Pelasgertums bei Klages, eines jüdischen Heidentums bei Wolfskehl und des Urchristentums bei Derleth), die aber gemeinsam haben, einen früheren idealen Zustand wiederherstellen zu wollen. Die kosmische Runde wollte – abgesehen vom Katholiken Derleth – eine aus ihrer Sicht entartete Gegenwart durch die Revitalisierung einer paganen matriarchalen Religion heilen. Ihre Evokation einer mutterrechtlichen Kultur lag aber durchaus im Geist der Zeit.⁸³⁴

In der Sekundär-Literatur zu den Kosmikern, auch der rezenten, stößt man immer wieder auf Ungenauigkeiten, auch in Hinblick auf die Zusammensetzung und die Entstehungszeit der Runde. In einer neueren Arbeit über Ludwig Klages und Theodor Lessing⁸³⁵ wird zum Beispiel Stefan George selbst als Mitglied der kosmischen Runde aufgeführt:

„Die Kosmische Runde formierte sich 1899 und zerbrach 1904 in der Folge des *großen Schwabinger Krachs*, [Hervorh. im Text] der unter dieser Bezeichnung in die Schwabinger Annalen einging. Den engeren Kreis bildeten Ludwig Klages, Alfred Schuler, Stefan George und Karl Wolfskehl. Deren jeweils eigenständige Gedanken verwoben sich während dieser fünf Jahre, d. h., wie David bemerkte, die ‚persönlichen Unterschiede verblassen für eine gewisse Zeit, um später, mit Rivalitäts- und Haßgefühlen angereichert, wieder zum Vorschein zu kommen‘.“⁸³⁶

In einer Anmerkung schreibt die Autorin, Elke-Vera Kotowski, dazu: „Im Gegensatz zu anderen Kosmiker-Darstellungen, die zum inneren Kreis auch die Dichter Albert Verwey (1865-1937) und Ludwig Derleth (1870-1948) zählen, erachte ich in erster Linie diese vier Protagonisten als die maßgeblichen ‚Propheten‘ der Kosmischen Runde.“⁸³⁷

⁸³³ CA (Vorwort) S. 27. Anm. 59. „Angesichts der Inhomogenität der Gruppe, der divergierenden Ziele der Personen, ihrer Rivalitäten und des Fehlens einer gemeinsamen Programmatik kann die Angemessenheit dieses Namens allerdings bezweifelt werden.“ Siehe auch: David, George, S. 217: „Jeder dieser vier Männer praktiziert einen heftigen Imperialismus. Keinen Augenblick herrscht zwischen ihnen allen Einigkeit.“ Auch Marita Keilson-Lauritz bezweifelt in ihrer Besprechung von Plumpe's Arbeit die Homogenität der kosmischen Runde. Siehe: M. K.-L.: Rez. von: Gerhard Plumpe: Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin: Agora Verlag 1978. In: Castrum Peregrini, 1980, Heft 143. S. 88-94. Dort heißt es: „Der verständliche Wunsch, Gemeinsamkeiten [scil. zwischen den Kosmikern] aufzuspüren, verführte Plumpe zur Vernachlässigung der tief gehenden prinzipiellen Unterschiede.“ (S. 91)

⁸³⁴ Siehe. M. Eliade, Das Okkulte und die moderne Welt – Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte, Salzburg 1978, S. 11.

⁸³⁵ Elke-Vera Kotowski: Feindliche Dioskuren: Theodor Lessing und Ludwig Klages. Das Scheitern einer Jugendfreundschaft (1885-1899). Jüdische Verl.-Anst.: Berlin 2000 (hrsg. vom Moses-Mendelssohn-Zentrum für Europäisch-Jüdische Studien an der Universität Potsdam; 3). -- Auch Richard Fabers Buch: Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker“ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow; mit einem Nachdruck des „Schwabinger Beobachters.“ Ffm.: Lang 1994, führt George als ‚Kosmiker‘ im Titel.

⁸³⁶ Kotowski, Dioskuren, S. 226.

⁸³⁷ Ebda. S. 270.

Albert Verwey, der in der Tat nicht zu den Kosmikern gehörte, lebte in Holland und kam auf das bekannte Foto⁸³⁸ durch einen zufälligen Besuch in München.⁸³⁹ Jedenfalls konnte er nicht regelmäßig an den von George selbst so bezeichneten „Lingualorgien“,⁸⁴⁰ d.h. Redeschlachten der Kosmiker teilnehmen und war somit *nie* Mitglied der ‚Runde‘. Anders verhält es sich, wie schon erwähnt, mit dem katholischen Kosmiker Ludwig Derleth, der sehr wohl einen konstitutiven Anteil an der ‚Kosmischen Runde‘ hatte und der mit Schuler schon, wie bereits erwähnt, seit 1894 verkehrte. Das Hauptproblem der Kosmiker-Darstellung von Elke-Vera Kotowski besteht aber darin, daß Stefan George selbst *nie* zu den Kosmikern gehört hat. George war das *Ziel* kosmischer Pläne, seine poetische Potenz sollte für die Kosmik nutzbar gemacht werden, er wehrte sich aber dagegen, wie die Autorin selbst ab Seite 233 ihres Buches es beschreibt. Auf dem sog. ‚Römischen Fest‘ (von 1897 und nicht 1899, wie auch bei Kotowski) wollte Schuler George für seine Art des Heidentums gewinnen. George aber hielt Schulers heidnische Inszenierung für Wahnsinn und zog eine Zigarre in einem Wirtshaus bei ‚ganz normalen Menschen‘ vor. Klages datierte von diesem Fest im Jahre 1897 seine innere Distanz zu George. Und Elke-Vera Kotowski zitiert Klages, der mit George in das schon erwähnte Wirtshaus gegangen war:

„Ein Lebensabschnitt, so fühlte ich, geht seinem Ende zu; im Ringen mit Schulers römischem Heidentum ist meine Weltanschauung stark genug geworden, um das zwiespältige Werk, das den Namen ‚George‘ trägt, für einmal zu überwinden; zu überwinden auf die einzige Weise, die den Schaffenden erträglich dünkt: durch Einverseelung und Einvergeistung!“⁸⁴¹

⁸³⁸ Siehe Ebda. S. 227. Siehe dazu: Albert Verwey: Mein Verhältnis zu Stefan George: Erinnerungen aus den Jahren 1895-1928. Leipzig: Heitz 1936. S. 40. -- Trotz der Spannungen ließ Klages „... sich sogar zusammen mit George, Schuler, Wolfskehl und mir photographieren ...“ -- Es existiert ein Briefwechsel zwischen Wolfskehl und Verwey, der auf das Jahr 1897 zurückreicht, für den ‚Ereigniszeitraum‘ (1899-1904) aber nichts Wesentliches enthält. Siehe: Wolfskehl – Verwey – Die Dokumente ihrer Freundschaft 1897-1946. Hrsg. von Mea Nyland-Verwey. Heidelberg: Lambert Schneider 1968.

⁸³⁹ Siehe: Verwey, Verhältnis, S. 32 f. Dort ist nachzulesen, daß Verwey 1902 zum ersten Mal nach München kommt und das George-Buch (1902) des ihm bis dahin unbekannten Klages, das George ihm kurz vorher nach Holland geschickt hatte, nach München mitnimmt. Er macht, bei allem Beeindrucktsein durch das Buch, George gegenüber einige kritische Einwendungen. Dann heißt es: „Unmittelbar nach diesem Gespräch ... machte ich die Bekanntschaft des Verfassers und verstimmte ihn einigermaßen, weil ich einer Unterredung über sein Büchlein, das auf dem Tisch lag, auswich.“ (Ebda) Man kann Verwey also schwerlich zu den Kosmikern rechnen, wie Kotowski richtig bemerkt, da er Klages und Schuler erst 1902 kennenlernt und bereits auf die Spannungen innerhalb der ‚Runde‘ hinweist (Ebda. S. 39f.), die zum Zerfall der Kosmiker führen. Verwey sieht die Ursache dieser Spannungen im Charakter von Klages. „Aber es waren in Klages Züge, die unter allen Umständen Schwierigkeiten verursacht hätten.“ (Ebda. S. 40).

⁸⁴⁰ Edgar Salin: Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis. 2., erw. Auflage. Düsseldorf/München: Kupper 1954. S. 192. -- Den Begriff ‚Lingualorgien‘ erinnert Salin in folgendem Zusammenhang: „Wieder ein paar Monate später [nach Februar 1901] ... war George tief verstimmt über die ‚Lingualorgien‘ [der Kosmiker], -- das war der Ausdruck den er oft gebrauchte. Am nächsten Tag lag auf Wolfskehl Schreibtisch einer der Zettel wie George sie oft für sich schrieb und manchmal in seinem Zimmer anheftete. Darauf stand: Setztet nicht für den priester den fakir / für den vates den magus / für die geister die gespenster. / Priester und Vates, der George war und als den er auch Wolfskehl kannte, sah er die Gefahr der chaotischen Vermengung mit dem Brodem von Fakir und Magus.“ -- Im Februar 1901 notierte Wolfskehl ein Gespräch mit George über Schuler. Siehe: Salin, George. S. 191f.

⁸⁴¹ AS (Vorwort) S. 73.

Der Theoretiker des Kosmismus nahm also schon zwei Jahre vor dem Gründungsjahr der Gruppe (1899) innerlich von George Abstand. Wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, war George selbst sicherlich selbst kein Kosmiker, aber sein Werk ist seit dem „Teppich des Lebens“ deutlich von kosmischem Gedankengut beeinflusst, oder genauer: Georges Maximin-Religion ist als eine Antwort auf die kosmische Herausforderung anzusehen, eine These, die auch einer der besten Kenner von Georges Werk bestätigt.⁸⁴²

Aber auch über das von Elke-Vera Kotowski angegebene Datum des römischen Festes gibt es, wie gesagt, eine andere, und richtige, Auffassung. Es ist seit langem bekannt, daß Klages sich bei der Datierung des ‚römischen Fests‘ in der Einleitung zu Schulers Vorträgen täuschte.⁸⁴³ Dieses kann nur im April des Jahres 1897⁸⁴⁴ stattgefunden haben, denn das Gedicht Georges, das dieses Fest zum Anlaß hatte, wurde bereits in der 2. Auflage des „Jahr[s] der Seele“ abgedruckt, die bereits im Jahre 1898 erschien. Dazu schreibt schon Plumpe:

„Bereits 1897 muß in Schulers Wohnung eine Art ‚römisches Fest‘ stattgefunden haben, das George zum Anlaß für jenes Widmungsgedicht A.S. wurde, das die zweite Auflage des JAHRS DER SEELE enthält (es lag 1898 gedruckt vor). Das in der Literatur so häufig beschriebene Fest am 29.4. 1899 wird nur der Höhepunkt dieser Versuche gewesen sein, George zum Medium der kosmischen Bewegung zu machen.“⁸⁴⁵

Hier wird zwar das Datum des Festes zurechtgerückt, an dem sich Klages innerlich von George zu distanzieren begann, nämlich schon im Jahre 1897, aber nicht klargestellt, daß es sich bei dem angeblichen Fest von 29.4. 1899 in Wirklichkeit um das von 1897 handelt. Richtig sieht Plumpe hingegen, daß George keineswegs zu den Kosmikern gehörte; diese vielmehr versuchten, ihn für sich zu vereinnahmen.

Die Kritik des kosmischen ‚Sokrates‘ Schuler⁸⁴⁶ an George lautete: „George hat die Kraft! Aber was macht er daraus? Kunst!“⁸⁴⁷ Verwey beschreibt in seinen Erinnerungen an Stefan George, wie Schuler im Jahre 1904, also kurz vor dem Bruch, noch nach Mitternacht auf der Straße durch Beschwörung der paganen Vorzeit versuchte, George in seine Welt hinüberzuziehen:

⁸⁴² „Sicher hätte der Maximin-Mythos ohne die biblische Exegese und die Religionsgeschichte nie entstehen können. Genauso ist er ohne die kosmische Bewegung kaum denkbar.“ David, George, S. 228.

⁸⁴³ Siehe Plumpe, Schuler, S. 162. und: Marita Keilson-Lauritz: Stefan George, Alfred Schuler und die ‚Kosmische Runde‘ – Zum Widmungsgedicht ‚A.S.‘ im „Jahr der Seele“. In: Castrum Peregrini, 1985, Heft 168-169. S. 24-41. Hier: S. 24 ff; hier werden auch die Texte aufgeführt, die Schuler bei dieser Gelegenheit aus seinen ‚Fragmenten‘ vorgetragen haben könnte.

⁸⁴⁴ In der schon zitierten Arbeit von Luhr zu George und Benjamin findet das ‚römische Fest‘, nun als „ein Zusammentreffen“ bezeichnet, wieder, oder immer noch, wie bei Klages im Jahre 1940, am „29. April 1899“ statt. (Luhr, Benjamin, S. 184. Anmerkung 709). So auch bei Breuer, George, S. 37. Auch bei Frank Weber, der endlich „Ordnung in die heillose Verwirrung, was die kosmische Phase des Dichters [scil. Georges]“ betrifft, bringen will, findet das ‚Römische Fest‘ bei Schuler am 29. April 1899 statt. Siehe: Frank Weber: Stefan George und die Kosmiker. In: Neue deutsche Hefte. 1988. Bd. 35. S. 265-275. S. 265 und S. 271.

⁸⁴⁵ Plumpe, Schuler, S. 162.

⁸⁴⁶ Klages wäre dann als Platon anzusehen, der Schulers Visionen systematisiert. So jedenfalls Klaus-Gerd Kaltenbrunner: Vom Weltschmerz des technischen Zeitalters: Ludwig Klages. In: Propheten des Nationalsozialismus. Hrsg. von Karl Schwedhelm. München: List 1969. S. 199.

⁸⁴⁷ Siehe: Wolters, Blättergeschichte, S. 264.

„Noch beim Nachhausegehen um 12 Uhr nachts, in der Leopoldstrasse, versuchte Schuler, Stefan und mich davon zu überzeugen, dass, wenn ein ägyptisches Grab völlig unversehrt geöffnet würde und der reine, ganz zur Andacht bereite Mensch allein hineinging, er *dann* [Hervorh. von Verwey] die Möglichkeit annähme, dass aus dem Mutterschoss der Erde und dem Dampf des Urlebens, das sich dort wirksam hält, Traumgesichte in diesem Bevorzugten aufsteigen würden, die ihm unmittelbare Offenbarung des Lebensgeheimnisses wären. Im allgemeinen vor den christlichen Zeiten, die diese mystische Verbindung mit der Natur, und alle Zeichen davon, absichtlich zerstört haben – es war sogar nachdrücklich verboten in den Gräbern zu schlafen zur Erlangung von Traumgesichten – vor den christlichen Zeiten also lag diese Kenntnis des Geheimnisses, wozu wir zurück müssen. Jede Bildung von später, die man Entwicklung nennt, war einfach eine Verirrung. Und von diesem Geheimnis aus, sobald es gefunden ist, werden Leben und Welt auf eine wunderbare Weise regeneriert werden.“⁸⁴⁸

Auch aus Verweys Darstellung wird deutlich, daß George *Ziel* kosmischer Bemühungen war, was Verwey auch explizit ausführt: „Diese [scil. die kosmische Runde] bestand aus Bewunderern von George, aber sie hatten ihren Impuls empfangen von Wolfskehl's Hinweis auf Bachofen.“⁸⁴⁹

Wie Verwey ganz richtig bemerkt, ist durch Wolfskehl's Hinweis auf Bachofen's ‚Mutterrecht‘ die kosmische Runde überhaupt erst entstanden. Denn erst nach diesem Hinweis besorgte sich Klages das Werk, um dann in diesem in einer fünfwöchigen Dauerlektüre zu versinken.⁸⁵⁰ In einer weiteren, viel besprochenen Publikation zu George und den Kosmikern von Stefan Breuer,⁸⁵¹ wird Wolfskehl im Inhaltsverzeichnis als Mitglied der Kosmiker überhaupt nicht erwähnt, dort erscheinen nur Schuler und Klages.⁸⁵² Auch im Text wird er nur einmal als Georgianer mit „jüdischem Hintergrund“⁸⁵³ genannt, obwohl doch im gleichen Kapitel das bekannte Foto der Kosmiker aus dem Jahre 1902 abgedruckt ist, auf dem Wolfskehl neben Klages und Schuler zu sehen ist. Dabei läßt sich ohne große Mühe nachweisen, daß Wolfskehl nicht nur den ersten Hinweis auf Bachofen gegeben hat, sondern durch seine ‚enorme‘ Belesenheit und durch sein profundes religionsgeschichtliches Wissen in den Gesprächen mit Schuler (siehe: „Lingualorgien“)⁸⁵⁴ zur Konstituierung der Runde beitrug.

1.1 Propheten

Die Zahl der Propheten war um die Jahrhundertwende in München, in Deutschland, in ganz Europa groß. Man kann das erklären als Reaktion auf die Entstehung der Massengesellschaft zu Beginn der Jahrhundertwende, und die Ablehnung der Mas-

⁸⁴⁸ Verwey, Verhältnis, S. 36f.

⁸⁴⁹ Verwey, Verhältnis, S. 36.

⁸⁵⁰ AS S. 57f. „Als aber zur genannten Zeit ich [scil. Klages] rund fünf Wochen fast *ununterbrochen* [Kurs. von Klages] im Lesen des ‚Mutterrechts‘ versunken und ebenso lange unzugänglich für alle Freunde geworden war ...“

⁸⁵¹ Stefan Breuer: Ästhetischer Fundamentalismus – Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt: Wiss. Buchg. 1995.

⁸⁵² Breuer, George, S. 112.

⁸⁵³ Ebda. S. 112.

⁸⁵⁴ Edgar Salin: Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis. 2., erw. Auflage. Düsseldorf/München: Küpper 1954. S. 192.

sen spielt in den Werken dieser Propheten (meist in der Nachfolge Nietzsches) eine wichtige Rolle.⁸⁵⁵ Das träfe auch für die Kosmiker zu, wenn man weiter annimmt, daß die Bohème, als sozial marginalisiert, besonders zu solchem prophetischen Verhalten neigt.⁸⁵⁶

Max Weber bezeichnet Propheten als „religiöse Spezialisten, die einen Typus charismatischer Gestalten mit besonderen religiösen Erfahrungen bilden.“⁸⁵⁷ Unter den verschiedenen Prophetentypen (Ekstatiker, Hof- und Kultpropheten, Berufungspropheten) zählen die Kosmiker zu den letzteren:

„Am Anfang steht ein affektgeladenes Gotteserlebnis. Sie [die Propheten] werden, meist gegen ihren eigenen Willen, durch eine göttliche Autorität spontan inspiriert und beauftragt, die ihnen geoffenbarten Worte und Absichten Gottes den Menschen zu verkünden. Sie verstehen sich als Sprachrohr oder ‚Mund‘ Gottes.“⁸⁵⁸

Diese ‚Inspirierung‘ und ‚Beauftragung‘ erfolgt bei den Kosmikern, wie man noch sehen wird, durch ein ‚Urerlebnis‘, das bei Klages durch die Bachofenlektüre ausgelöst wurde. Für Schuler können (antike) Gegenstände oder Ausgrabungen Anlaß zum ekstatischen Redefluß sein, sie beauftragen ihn als Zeugen aus einer authentischen, heidnischen Welt.

Die Kosmiker suchten einen religiösen Ausweg aus der als Katastrophe empfundenen Gegenwart. Sie hielten (außer Derleth) um die Jahrhundertwende eine Erneuerung vorchristlicher, paganer Religion für möglich, ja für nahe bevorstehend (Wunder). Diese Naherwartung (Parusie) kann man mit der Jahrhundertwende in Verbindung bringen. Es ist auffällig, daß nur Stefan George, unter dem Einfluß der Kosmiker, einen Bund gründete, der die Utopie *in nuce* vorwegnimmt. Die Naherwartung der anderen, also die von Klages, Schuler, Wolfskehl und Derleth (bei ihm in Hinblick auf eine Erneuerung des Urchristentums), verwandelt sich bald in Geschichtspessimismus, nicht umsonst wurden sie von Klages selbst als „Dithyrambi-

⁸⁵⁵ Nach Wolfgang Eßbach: Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur, in: Faber/Holste, Kreise, S. 23-36, entsteht am Anfang des 19. Jahrhunderts die Massengesellschaft. Die Haltung der Kosmiker zur Masse und Demokratie – und ihr Prophetismus – läßt sich sicher auch damit erklären, als ‚Aufstand gegen die moderne Welt‘.

⁸⁵⁶ Siehe: Jürgen Frese: „Intellektuellen-Assoziationen“. In: Faber /Holste, Kreise, S. 441-462. Hier: S. 441: Marginalisierung; S. 447ff: Diskursivierung eines Charismas.

⁸⁵⁷ Siehe: Metzler-Lexikon Religion: Gegenwart – Alltag – Medien. Hrsg. von Christoph Auffarth et al. Stuttgart 2000. Band 3, Artikel: Prophet/Prophetismus, S. 70 ff. Siehe auch: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen 1972. S. 346ff: „Prophet“.

⁸⁵⁸ Ebd. – Siehe dazu Breuers Ausführungen (Breuer, George, S. 111) zu Stefan George als ‚exemplarischen Propheten‘, der Max Webers Ausführungen aktualisiert: „Die narzißmuspsychologische Deutung, die an anderer Stelle näher ausgeführt worden ist ..., ergänzt sich gut mit einer herrschaftssoziologischen Betrachtungsweise, die um Max Webers Begriff der charismatischen Herrschaft zentriert ist. Sein einzigartiges Verhältnis zu Maximin als dem Erlöser ermöglicht es George, psychischen Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern auszuüben (Braungart 1997, S. 89) und dadurch den anfänglich offenen Blätter-Kreis in einen geschlossenen hierokratischen Verband umzuwandeln, dessen Mitglieder statt nach sachlichen oder fachlichen nach charismatischen Qualitäten ausgelesen werden und, bei Strafe des Ausschlusses, eine spezifische, am Vorbild des Meisters orientierte Lebensführung an den Tag zu legen haben. ... Mittelpunkt dieses Verbandes, der mit diesen Merkmalen Webers Definition der Sekte nahekommt, ist George als ‚exemplarischer Prophet‘, der anderen an seinem eigenen Beispiel den Weg zum Heil zeigt und kraft dieses persönlichen Vorbildcharakters weitgehend auf die Ausformulierung einer Lehre verzichten kann.“ Das Verhältnis des kosmischen Religionsentwurfes zu dem von Georges Maximin-Religion wird später ausführlich erörtert.

ker des Untergangs“⁸⁵⁹ bezeichnet. Von Klages gibt es eine Sammlung von Gedichten und Prosastücken aus den Jahren 1900-1905 mit dem Titel „Flucht der Götter“,⁸⁶⁰ die die endgültige Aufgabe einer Erneuerung heidnischen Lebens konstatiert. Schuler fühlt sich, als er endlich mit seinen Vorträgen über das ‚Wesen der ewigen Stadt‘ an die Öffentlichkeit tritt, als Zuspätgekommener,⁸⁶¹ denn die Verwirklichung des Heidentums sei versäumt worden. Derleth gibt nach der deutschen Revolution von 1919 seine Prophetenrolle auf und verlagert seine ganze Energie auf die Niederschrift seines ‚Fränkischen Korans‘, der anstelle der bei ihm geplanten politischen Aktion seine Vision in die Zukunft retten soll.

1.2 Präfaschismus? -- Kosmiker und Nationalsozialismus

Wie sehr man auch versucht hat, die Kosmiker als „Präfaschisten“⁸⁶² zu entlarven, so ist doch zunächst festzustellen, daß sie im Dritten Reich mit ihrer Mutterrechtsnostalgie wenig Anklang fanden. Dem Chefideologen des Dritten Reiches Alfred Rosenberg mißfiel in einer im Jahre 1938 an der Luther-Universität Wittenberg gehaltenen Rede nicht nur Klages‘ negative Einstellung gegenüber den für den Nationalsozialismus so wichtigen Naturwissenschaften:

„Die Schule von Klages mit einigen Nebenzweigen ‚biozentrischer‘ Art, die gegen ein sogenanntes mechanistisches Weltbild ankämpfen, bringen ferner die Gefahr mit sich, auf unmittelbar naturwissenschaftlichem Gebiete Unheil anzurichten. Das Entscheidende der gesamten, von Europa ausgehenden Wissenschaft besteht doch wohl darin, daß sie nicht von der Magie und Zauberei Vorderasiens ihren Ausgang nahm, auch nicht von rein abstrakten Festlegungen, in die sich das müde späte Griechenland begab, sondern von der innigsten Naturbeobachtung und Naturerforschung. Diese Liebe zum gesamten Universum – Klages spottet ganz unnütz darüber, indem er Forscherwillen mit Neugierde als wesensgleich bezeichnet – ist es gewesen, die alle Forscher angetrieben hat. Diese Europäer haben nicht ekstatische Bilder schauen wollen, sondern nach Gesetzen geforscht, nach Gesetzen des Lebens, des Blutkreislaufes der Geschöpfe, der Vererbung ihrer Anlagen, den Darstellungsmöglichkeiten ihrer Seelen. Sie haben die kosmischen Gesetze gesucht und nannten sie symbolisch Anziehungskraft, Äther und ähnliches mehr. Wie Leben und Lebloses miteinander zusammenhängen, entzieht sich einer dogmatischen Festlegung. Die beiden Methoden aber, das Leben durch das Leben – innere und äußere Erfahrung – zu begreifen und den Kosmos auf Mechanik und Mathematik zu bringen, sie machen das Wesen germanischen Forschertums aus. ... Der Geist ist eben nicht, wie Klages sagt, als außer-raumzeitliche kosmische Macht in ein paradiesisches Idyll hereingebrochen, son-

⁸⁵⁹ Schröder, Jugend, S. 156. Dort heißt es: „Die tragische Erkenntnis blieb das Wissen weniger Dionysiker, die darüber zu Dithyrambikern des Untergangs wurden.“ Siehe v.a.: GaW. S. 906-911: „Dithyrambiker des Untergangs.“

⁸⁶⁰ RR S. 428-438.

⁸⁶¹ In einem Brief an Klages vom 25.7. 1918 schreibt Schuler: „Was nützt es einem Weibe, wenn es nach jahrzehntelangem Harren endlich zum Beischlaf kommt, nachdem die Zeit seiner Conzeptionsfähigkeit vorbei ist.“ CA, S. 39.

⁸⁶² Siehe vor allem: Richard Faber: Männerrunde mit Gräfin: die ‚Kosmiker‘ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow; mit einem Nachdruck des „Schwabinger Beobachters.“ Ffm.: Lang 1994. Hier figuriert Schuler als „Hakenkreuzler“ (S. 85), als „Präfaschist“ (S. 87); ebenso Ludwig Klages: „Präfaschist 1“ (S. 80), „Präfaschist 2“ (S. 84) und ebenso Ludwig Derleth: „Präfaschist“ (S. 124).

dem entscheidender Bestandteil unseres, ich betone unseres Gesamtlebens. ... Wir können nicht zulassen, daß die Totalität unseres Daseins durch eine auf vorge-schichtlichen Annahmen beruhende Phantasie zerschnitten wird.“⁸⁶³

In Rosenbergs Äußerung wird die hohe Bedeutung der Naturwissenschaften für den Nationalsozialismus deutlich, die er sich von Klages keineswegs schlecht reden lassen will. Die Konvergenz von Technikbegeisterung mit Rassenmythen ist im Übrigen für den Nationalsozialismus konstitutiv und läßt sich mit den esoterischen Grundannahmen der Kosmiker und ihrer radikalen Kritik am technischen und industriellen Fortschritt nicht in Übereinstimmung bringen. Diese esoterischen Grundannahmen der Kosmiker nehmen, nach Rosenberg, ‚von der Magie und Zauberei Vorderasiens ihren Ausgang‘, sind also als unarisch anzusehen.

Weiter moniert Rosenberg, daß Klages die Rassenkunde nicht wahrgenommen habe (S. 18) und bezeichnet seine Philosophie als „Kulturpessimismus“ (S. 12). Vor allem lehnt er, wie schon das obige Zitat zeigte, Klages’ Geist-Kritik als ganze ab, und deshalb auch dessen Abwertung der Griechen; sein Gott ist Apollo (und eben nicht Dionysos): „Apollon heißt, in einem Namen zusammengefaßt, dieses uns wesensverwandte Griechentum.“ (S. 16) Rosenberg muß auch die von Klages konstruierten Ahnenreihen ablehnen, da Kant und Luther aus diesen herausfallen, ja als Juden gewertet und in eine Linie mit Marx und Lenin gestellt werden:

„Das Wesensgefüge des Juden Marx mit der Weltanschauung Kants zu vergleichen und die bornierte Ideologie von Lenin auf eine Entwicklungslinie Kant’schen Denkens zu stellen, das ist, offen gestanden, das Höchstmäß an Unverfrorenheit, die uns in diesen Jahren vorgekommen ist.“ (S. 22)

Deswegen muß die Bewertung von Klages – trotz lobender Worte in der Einleitung der Rede – negativ ausfallen und ein scharfer Trennungsstrich gezogen werden: „Wir sehen hier eine jener sektiererischen Gestalten [scil. Klages] vor uns, die, mit ähnlichen Worten operierend wie die nationalsozialistische Bewegung – Leben, Seele – gerade die Grundlagen unserer Bewegung zersetzend berühren.“ (S. 24)⁸⁶⁴

Der Österreicher Gerd-Klaus Kaltenbrunner hat sich in verschiedenen Aufsätzen mit Schuler beschäftigt. Aus seiner ursprünglich radikalen Kritik an Schuler wird dabei zunehmendes Verständnis:

„Während der Urmensch androgyner oder – wie Schuler sich ausdrückt – hermaphroditischer Natur war, so prägt sich nun [scil. nach dem ‚Entlichtungsprozeß‘] der Antagonismus der Geschlechter aus. Keine noch so fanatische Frauenrechtlerin hat den Mann als Akteur der Weltgeschichte, als Vater, Eroberer und Herrscher so denunziert wie Schuler – ein wichtiger Punkt, durch den er sich vom Faschismus, der sich stets prononciert maskulin gab, abgrundtief unterscheidet.“⁸⁶⁵

Im Übrigen ist hinzuzufügen, daß die Besprechungen von Schulers und Klages’ Veröffentlichungen während des Dritten Reiches in erster Linie negativ waren.⁸⁶⁶

⁸⁶³ Alfred Rosenberg: Gestalt und Leben. Vortrag gehalten am 27. April an der Martin-Luther-Universität Halle -Wittenberg. Halle/Saale: Max Niemeyer Verlag 1938. S. 24f.

⁸⁶⁴ Zur Kritik Rosenbergs an Klages siehe auch Breuer, George, S. 215.

⁸⁶⁵ Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Zwischen Rilke und Hitler – Alfred Schuler. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 19/4. 1967. S. 340.

⁸⁶⁶ Siehe dazu: Karl-Heinz Schuler: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 41/1997. S. 383-398. -- Und als Reaktion auf diesen Beitrag: Marita Keilson-

1.3 Antijudaismus und Antisemitismus bei Schuler und Klages

Auch die neuere, weniger polemische Forschung kann und will den Antisemitismus oder besser Antijudaismus Schulers und vor allem Klages' nicht leugnen.

Die Diskussion zur politischen Einordnung Schulers faßt Baal Müller wie folgt zusammen:

„In unserem konkreten Fall sind viele Differenzen [scil. zur Zuordnung Schulers zum ‚Präfaschismus‘] offensichtlich: zwar ist Schuler nicht gerade ein überzeugter Demokrat, und er neigt zu verbaler Militanz und zu heftigen antijüdischen Ausfällen; jedoch liegt ihm etwa ein faschistoider Kollektivismus fern, und er äußerte sich sehr negativ über den Krieg. Sein Antijudaismus ist kein rassistischer Antisemitismus, sondern ein vitalistisch motivierter Antimontheismus, und auch seine Ideen über sexuelle Befreiung, Mutterrecht usw. standen dem Nationalsozialismus eher fern. Insgesamt ist Schulers Verhältnis zum Faschismus, trotz der großen Unterschiede im einzelnen, ähnlich ambivalent wie etwa das von Nietzsche, Heidegger, Spengler oder Benn.“⁸⁶⁷

Die Namensliste, in die Schuler am Ende eingereiht wird, ist durchaus nicht homogen und das gilt auch für die Hinzufügung Schulers. Man sollte – in Hinblick auf eine objektive Bewertung – folgende Differenzen bei der Bewertung der einzelnen aufgeführten Autoren berücksichtigen: Wie wenig Nietzsche mit dem Faschismus zu tun hatte (und zu tun haben konnte), weiß man seit der auch in dieser Untersuchung benutzten kritischen Ausgabe seiner Schriften durch Colli/Montinari. Daß Nietzsche im Dritten Reich und schon davor falsch rezipiert wurde, z.B. durch den später zum Nationalsozialisten gewordenen Philosophen Alfred Baeumler, steht auf einem anderen Blatt.

Bei Heidegger und Benn steht die Sache anders. Beide haben sich öffentlich schon 1933 zum Nationalsozialismus bekannt, Heidegger in seiner berühmten Rektoratsrede, Benn ebenfalls mit einer Rede: „Der neue Staat und die Intellektuellen.“⁸⁶⁸ Spengler muß zum Umfeld der ‚Konservativen Revolution‘, die nach der Machtübernahme von der Partei schnell ins Abseits gestellt wurde, gerechnet werden. Seine Schrift „Jahre der Entscheidung“ vom Jahre 1933 erfuhr „... breite Zustimmung innerhalb der nichtnationalsozialistischen Rechten und schroffe Ablehnung auf Seiten der Nationalsozialisten“.⁸⁶⁹

Da Schuler – wie Nietzsche – 1933 bereits tot war, konnte er nicht, wie Heidegger und Benn, eine Stellungnahme zum Nationalsozialismus an der Macht abgeben. Dem entstehenden Nationalsozialismus stand Schuler allerdings kritisch gegenüber. Er sah im Hakenkreuz das ihm heilige Symbol der Swastika mißbraucht. Plumpe zitiert aus dem Nachlaß eine erstaunliche Äußerung aus der Zeit kurz vor Schulers Tod im Jahre 1923, die auch dann beeindruckend bleibt, wenn man von Prophetien nichts hält:

Lauritz: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus – Eine Erwiderung. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. XLII. 1998. S. 301-308.

⁸⁶⁷ CA (Vorwort) S. 10.

⁸⁶⁸ In: Gottfried Benn: Gesammelte Werke in zwei Bänden. Hrsg. von Dieter Wellershof. Bd. 1. Wiesbaden/Zürich: Limes Verlag u. Arche Verlag. 1968. S. 1004-1013.

⁸⁶⁹ Jürgen Nacher: Oswald Spengler: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984. S. 143.

„Der nationalsozialistische Tumor auch in München rapid im Steigen, droht in der Hitlergruppe den Antisemitismus – ‚So geben Sie mir ein anderes Schlagwort, womit ich die Masse gewinne‘ (Hitler) – aus dem Zentrum drängend, ist die trunkene Todesfackel, welche den Völkern ins Schlachthaus voranleuchtet. (NL)“⁸⁷⁰

Während bei dem schon 1923 verstorbenen Schuler sein Antijudaismus innerhalb seines gnostischen Systems gesehen werden kann,⁸⁷¹ bezieht Klages gerade in seiner Einleitung der von ihm herausgegebenen Schulervorträge aus dem Jahre 1940 Positionen, die sich von der offiziellen Position des Nationalsozialismus nicht unterscheiden lassen. Hier zeigt sich eine Haltung, die man psychoanalytisch nur als Paranoia bezeichnen kann. Aber man darf Klages' Einstellung hierin nicht ausschließlich auf sein Vorwort zu den Vorträgen Schulers im Jahre 1940 reduzieren, wo er sich gegen die früheren Angriffe aus dem George-Kreis verteidigen zu müssen glaubt. Auch kann man, wie Michael Pauen dies unternimmt, Klages' Philosophie durchaus getrennt von dieser Haltung würdigen. Denn Klages steht mit seiner Haltung in einer Linie von Christentums- und Metaphysik-Kritik, die bis auf Nietzsche zurückreicht und heute noch in der feministischen Forschung, auch in der feministischen Theologie, zu finden ist. Es handelt sich um die Vorstellung, der christlich-jüdische Mono-Gott – für Nietzsche schon im Platonismus ‚präexistent‘ – habe den Polytheismus mit seinen (auch) weiblichen Gottheiten und damit die Natur (auch im Menschen selbst) zerstört (siehe Kapitel zur DA). In Schulers Gnosis ist dieser männliche Gott als Agens der Evolution und Unterdrücker der Frau besonders deutlich zu erkennen. Schulers Antijudaismus wird, immerhin, von Karl Wolfskehl entschuldigt:

„Schulers Antisemitismus sei [nach Wolfskehl, G.D.] eine typisch gnostische Fixierung gewesen. Wie in einem Diagramm habe Schuler versucht, die, wie er glaubte, von Jahwe stammende, das ‚offene Leben‘ zerstörende Rationalität und Moralisierung als ‚jüdisch‘ im Gang der europäischen Geschichte festzulegen. Der Pogrom- und Vulgärantisemitismus sei ihm völlig fremd gewesen.“⁸⁷²

Wenn Wolfgang Frommel diese Äußerung Wolfskehls richtig wiedergibt, zeugt dies einmal mehr von Wolfskehls Weitsicht, da er Schulers Antisemitismus aus dessen ‚gnostischer Fixierung‘ herleitete. In einem Aufsatz hat Karl-Heinz Schuler auf Grund des persönlichen Umgangs seines Großonkels gezeigt, daß von rassischem Antisemitismus bei Schuler nicht die Rede sein kann.⁸⁷³

Die Kosmiker verstanden sich nicht als Antisemiten, da sie ja den Juden Wolfskehl zu den ihren zählten. Allerdings ist der Bruch zwischen den Kosmikern im Jahre

⁸⁷⁰ Plumpe, Schuler, S. 179. – Plumpe kommentiert diese späte Äußerung so: „Beklagt er [scil. Schuler] einerseits die opportunistische Funktion des ihm wichtigen und zentralen Antisemitismus, so verurteilt er zugleich die mörderische Haltung des Nationalsozialismus, die er in geradezu prophetischer Weise beschreibt. Die Auseinandersetzung mit Klages und Schuler während des 3. Reiches sollte diese Ambivalenz deutlich machen.“ Plumpe, Schuler, S. 179.

⁸⁷¹ Die gnostischen Implikationen von Schulers Lehre werden später genauer dargestellt (siehe: Kap. V.8.2).

⁸⁷² Wolfgang Frommel: Alfred Schuler: Spuren eines heidnischen Gnostikers. In: *Castrum Peregrini* 1985. Heft 168-169. S. 5-23. Hier: S. 9.

⁸⁷³ Siehe (wie oben): Karl-Heinz Schuler: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 41/1997. S. 383-398. Siehe dazu: Marita Keilson-Lauritz: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus – Eine Erwiderung. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*. 42. 1998. S. 301-308.

1904 dadurch motiviert, daß Wolfskehl eine ‚jüdische Blutleuchte‘ entdeckt zu haben glaubte.

Immerhin hat sich Schuler schon sehr früh mit dem Hakenkreuz, für ihn ‚das Swastika‘, beschäftigt, das später zum Signet der von George für den Druck freigegebenen Bücher des Kreises wurde:

„Mehr als zehn Jahre vor dem Österreicher Lanz von Liebenfels, der 1907 auf Burg Werfenstein im Strudengau während einer Rassenkultfeier die erste Hakenkreuzfahne hißte, hatte bereits der Wahlmünchener Alfred Schuler die Swastika, das heidnische Hakenkreuz, zum zentralen Symbol seines Denkens erhoben und als Gegenzeichen des christlichen Kreuzes proklamiert ...“⁸⁷⁴

Für Schuler gehört das Hakenkreuz zum offenen Leben⁸⁷⁵ und es ist bezeichnend, daß er im christlichen Kreuz eine kastrierte Swastika sah, das sich nicht drehe und deswegen das ‚alte Leben‘ zum Stillstand gebracht habe.⁸⁷⁶ Ob das Hakenkreuz durch Schuler zum Symbol des NS wurde, ist mehr als fragwürdig. Furness zeigt⁸⁷⁷ die weite Verbreitung des Hakenkreuzes schon im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und betont Schulers heidnisch-mediterrane Ausrichtung, die sich vom germanischen Nationalsozialismus radikal unterscheidet.⁸⁷⁸

2 Die Kosmiker in ihrem Verhältnis zu Bachofen und Nietzsche

Den Kampf zwischen Matriarchat und Patriarchat sahen die Kosmiker in Bachofen und Nietzsche präfiguriert. Nach ihrer Auffassung konnten mythische, außerpersönliche und transhistorische Mächte in einzelnen Personen wieder lebendig, revitalisiert, werden. Diese Personen, zu denen sie neben Bachofen und Nietzsche (und anderen) auch sich selbst zählten, würden dann gleichsam zum Ort, an dem das Drama der Wiederkunft heidnischen Lebens – auch „Essenz“⁸⁷⁹ genannt – sich vollzieht, auch wenn sie sich, wie Bachofen, dessen gar nicht bewußt sind. Nach Klages habe

⁸⁷⁴ Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Zwischen Rilke und Hitler – Alfred Schuler. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 19/4. 1967. S. 336f.

⁸⁷⁵ Dazu Klages im Vorwort zu AS S. 2: „War es doch ... Schuler, der schon 1895 im Hakenkreuz – von ihm mit dem indischen Namen Swastika benannt – das mittelpunktliche Symbol der vorgeschichtlichen Menschheit entdeckt zu haben glaubte und bis zuletzt an den Aufschlüssen festhielt, die ihm darüber durch Schulung dessen, was er ‚innere Wahrnehmung‘ nannte, zu eigen wurde!“ Auch: „... man würde irren mit der Annahme, Schuler sei ungenügend vertraut gewesen mit dem gelehrten Schrifttum über das Swastika. Reichlich anderthalb Jahre trug er sich mit dem Gedanken, dem Hakenkreuz eine Dissertation zu widmen, las deshalb eine nicht geringe Zahl von Abhandlungen darüber ...“ AS S. 55. -- Ob Schulers ‚Entdeckung‘ des Hakenkreuzes mit seiner Bedeutung in der ‚Gegenwart‘ [scil. des Jahres 1940] zu tun hat, wagt Klages „... nicht zu entscheiden.“ Ebda.

⁸⁷⁶ Siehe dazu AS S. 55. – Bei der Interpretation von Schulers Odin-Fragment ist auf diese Vorstellung zurückzukommen. George hat diese Gegenüberstellung vom stehenden und sich drehenden Kreuz im Gedicht „Der Gehenkte“ (W S. 429) wiederaufgenommen. -- Siehe dazu die Interpretation dieses Gedichtes in Kap. VI.2.6.

⁸⁷⁷ Raymond Furness: Zarathustra's children – a study of a lost generation of German writers. Rochester, NY: Camden House 2000. S. 91ff.

⁸⁷⁸ Furness, Nietzsche, S. 94: „Hitler was no Heliogabal, and the symbol adopted by the Deutsche Arbeiterpartei, the red of socialism, the white of nationalism and the black of racism was an offensive travesty.“

⁸⁷⁹ CA S. 312.

nicht nur Bachofen, sondern auch Nietzsche sein eigenes „Urerlebnis“⁸⁸⁰ nicht verstanden.

2.1 Die Kosmiker und Bachofen

Wie schon Nietzsche Bachofens Interpretation von Dionysos und Apollo – ob nun wissentlich oder unwissentlich – modifiziert hatte, geben auch die Kosmiker diesem mythologischen Doppelbegriff eine neue Bedeutung. Für sie wird Dionysos zum Garanten der mütterlichen Vorwelt, während der männlich patriarchale Apollo diese zerstört. Es besteht also für sie zwischen beiden Göttern eine radikale Dichotomie. Für Bachofen dagegen gehören sie in eine Entwicklungslinie, ja sie gehen teilweise ineinander über. Jedenfalls findet zwischen ihnen durch das Fortschreiten der religiösen Entwicklung eine Aussöhnung statt. Der tellurische (chthonische) Dionysos ist nach Bachofen trotz des durch ihn hervorgerufenen Hetärismus die Voraussetzung für den lunaren und solaren Dionysos. Die uneingeschränkte Kraft der bloßen, ‚tellurischen‘ Stofflichkeit wiederum ist bei Bachofen die Voraussetzung für die spätere Herrschaft des apollinischen Geistes. Denn in Bachofens orphischer Theologie beginnt die Entwicklung der Weltgeschichte mit der Herrschaft des Stoffes, um am Ende in die Herrschaft des Geistes zu münden.

Die selektive Rezeption Bachofens durch die Kosmiker markiert der kosmische Theoretiker Ludwig Klages deutlich in einem Vorwort zur Wiederauflage von Bachofens ‚Gräbersymbolik‘. Nachdem er Bachofens Entdeckung des Mutterrechts gewürdigt hat – schon hier legt er allerdings den Akzent auf das Mutterrecht als Zeugnis einer universalen „Urreligion“⁸⁸¹ – kommt er auf Bachofens, für ihn eigentliche Leistung zu sprechen:

„Allein, wer hat bis heute nur eine Ahnung davon, daß in Bachofen der vielleicht größte Erschließer jenes urzeitlichen *Bewußtseinszustandes* anzuerkennen sei, im Verhältnis zu dessen samt und sonders kultischen und mythischen Niederschlägen ausnahmslos alle Glaubenslehren der *geschichtlichen* Menschheit im Lichte von Verdünnungen oder Zersetzungen des Urquells erscheinen.“⁸⁸² [Hervorh. von Klages]

Der Begriff ‚Verdünnung‘ meint die Auszehrung einer ursprünglich heidnischen Substanz, von der die Kosmiker in ihrer eigenen Gegenwart nur noch verborgene Reste wahrzunehmen meinten (so konnten solche im Katholizismus weiterexistieren), während der Begriff ‚Zersetzung‘ auf den sonst von Klages so bezeichneten ‚Jahwismus‘ zielt. Bachofens eigentliches Verdienst wäre es also nach Klages, diesen ‚primordialen‘ *Bewußtseinszustand* gleichsam unbewußt – bewußt bekannte er sich zum Christentum – wiederentdeckt zu haben. In den kosmischen Vorstellungen war er dazu nur in der Lage, weil er selbst – wie Nietzsche – der Ort einer Wiedereinkörperung paganer ‚Essenz‘ war. Und ganz anders als in Bachofens eigener Ge-

⁸⁸⁰ GaW S. 1349.

⁸⁸¹ KE (III) S. 494. – Klages wiederholt dieses Bachofenlob in: Über Bachofen. In: J.J. Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Zweite, unveränderte Auflage. Mit einem Vorwort von G.A. Bernoulli und einer Würdigung von Ludwig Klages. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1925. S. IX-XIII. Hier: S. X.

⁸⁸² KE (III) S. 495; Klages, Über Bachofen, S. Xf.

schichtsphilosophie,⁸⁸³ die – bei aller Ambivalenz – im apollinisch-christlichen Lichtreich ihre Erfüllung sah, liest Klages Bachofen ‚gegen den Strich‘ und macht ihn zum Zeugen eines vermeintlich authentischen Bewußtseinszustandes der Vorzeit, im Verhältnis zu dem alles Nachfolgende nur Dekadenz (‚Verdünnung‘) bedeuten kann. Dieser von Klages schon in seinem Werk ‚Vom Kosmogonischen Eros‘ erörterte ‚Bewußtseinszustand‘ hat, wie gezeigt, in den philosophisch-ideologischen Kontroversen der Zwanziger Jahre eine wichtige Rolle gespielt. Wie Thomas Mann sich mit ihm auseinandergesetzt hat, wurde im Bachofen-Kapitel dargestellt.⁸⁸⁴ Nachdem Klages auf diese für ihn eigentliche Bedeutung Bachofens hingewiesen hat, legt er nochmals – wie schon im KE – ein Bekenntnis ab:

„Verfasser dieser Zeilen bekennt, daß die ihm um die Jahrhundertwende zuteil gewordene Bekanntschaft mit den Hauptwerken Bachofens sein größtes literarisches Erlebnis war und sein weiteres Leben entscheidend mitbestimmte. Von seinen damals an eine kleine Gruppe Münchener Forscher und Schriftsteller weitergegebenen Anregungen haben einige – mehr oder minder anonym – inzwischen weitergewirkt.“⁸⁸⁵

Dieses Bekenntnis zu Bachofen habe seit seinem Bekanntwerden im Jahre 1922 schon Erstaunliches bewirkt. Klages übernimmt an dieser Stelle ausdrücklich – und mit Stolz – die Verantwortung für die sog. ‚Bachofen-Renaissance‘ der Zwanziger Jahre, die, wie Furio Jesi zu Recht bemerkt, eine ‚da destra‘ [von rechts] war. Klages will deshalb im Jahre 1925

„... diejenigen Sätze wiedergeben, von denen vor drei Jahren der entscheidende Anstoß ausging zum Erwachen einer schnell um sich greifenden Teilnahme weitester Kreise an der Persönlichkeit Bachofens und seiner zuvor niemals voll erkannten *religionswissenschaftlichen* [hervorg. von Klages] Bedeutung.“⁸⁸⁶

1922 hatte es in Hinblick auf die Wissenschaft, die sich mit der Geschichte der Religion befaßt, noch geheißt: „Im ganzen und wesentlichen ist die Religionsphilosophie und Mythenforschung immer *da noch nicht angekommen* [hervorg. von Klages], wo ein Bachofen schon in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stand.“⁸⁸⁷ Hier wird der von *seiner* zeitgenössischen Wissenschaft ‚erledigte‘ Bachofen (siehe „höherer Blödsinn“, FN 193) zum Pionier aktueller Forschung ernannt. Die von Klages getroffene Unterscheidung zwischen Bachofens ‚heidnischen Herz-

⁸⁸³ Ob Bachofen eine solche im Sinn hatte, scheint zweifelhaft. Seine Vorstellungen über die Entwicklung der Menschheitsgeschichte hat für die so stark ideologisierten Zwanziger Jahre Georg Schmidt mit erfreulicher Objektivität zusammengefaßt: Georg Schmidt: Johann Jakob Bachofens Geschichtsphilosophie. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1929.

⁸⁸⁴ Auch Oswald Spengler und andere von Thomas Mann als ‚Dunkelmänner‘ bezeichnete Intellektuelle fühlten sich durch diese Klages'sche Bachofen-Interpretation in ihrer Auffassung vom Verlauf der Geschichte bestätigt. In einer Notiz zu Baeumlers Bachofen-Einleitung von 1926 schreibt Thomas Mann: „Das Ganze schmeckt arg nach Dunkelmännerei u. ist in historischer Form auf kleine Art zeittendenziös und feindselig. Den Deutschen heute alle diese Nachtschwärmerei vorzureden ist abscheulich.“ Siehe: Marianne Baeumler/Hubert Brunträger/Hermann Kurzke (Hrsg.): Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989, S. 152. – Führend in der Verbreitung dieser Anschauungen war der Philosoph Alfred Baeumler. Siehe: Manfred Schröter (Hg): Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken J.J. Bachofens. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. München: C.H. Beck 1926.

⁸⁸⁵ KE (III) S. 495; Klages, Über Bachofen, S. XI.

⁸⁸⁶ Klages, Über Bachofen, S. IX.

⁸⁸⁷ KE (III) S. 495.

gedanken' und ‚christlichen Kopfgedanken' soll hier noch einmal aufgenommen werden, weil sie auf einen in Bachofens Schreiben tatsächlich vorhandenen unbewußten Antrieb Bezug nimmt. Nachdem er diese Unterscheidung vorgenommen hat, fährt Klages im Jahre 1922 fort:

„Derselbe Forscher, der auf der einen Seite mit Worten, die wie unterirdische Quellen rauschen, die in sich geschlossene Vollkommenheit des mütterlich umfangenden Chthonismus preist, in Vergleichung mit dem alles Spätere nur friedlose Unrast bedeute, bringt es fertig, auf der andern den Einbruch des friedlen Gegenwillens als Übergang zu einer ‚höheren Stufe' der Gesittung mißzuverstehen! Dies verwirrende Hin und Her zwischen Herz und Kopf, seinem Träger nicht im mindesten bewußt, war es sicherlich nicht am wenigsten, was dem Verständnis des großen Entdeckers und seiner Anerkennung im Wege stand. Dessenungeachtet gelang es Bachofen, das Bild der ursprünglichen Seele von der Tünche der Jahrtausende zu befreien und dessen unaussprechliche Schönheit uns ahnen zu lassen. Zum Tiefsinn und zur Wahrheit dieses Bildes den erkenntnistheoretischen [!] Schlüssel zu bieten, ist eine unsrer eigenen Lebensaufgaben.“⁸⁸⁸

Für die Kosmiker-Legende muß Klages im gleichen Kontext einen Bezug zwischen Schuler und Bachofen herstellen, der so wohl nicht bestanden hat. Denn Schuler selbst hat Bachofen vermutlich kaum gelesen, sich aber schon vor dessen ‚Entdeckung' mit der Erforschung matriarchaler Kulturen beschäftigt, wozu wohl auch seine weit zurückreichende Beschäftigung (seit 1895) mit dem Hakenkreuz gehört. Klages schreibt also im KE:

„Dabei aber kam uns zu Hilfe der hohe Glücksfall der Begegnung mit demjenigen Zeitgenossen, auf den die erste Anmerkung des ‚Anhangs' [zum KE] verweist. *Alfred Schulers* Mysterienforschung, teils den Chthonismus Bachofens bestätigend, teils in noch weit tiefere Schichten hinunterstoßend, bewegt sich, wie schon angedeutet, auf dem Boden *des symbolischen Denkens selbst* und gibt den lebendigsten Beweis für die Wahrheit ihrer Befunde durch die in der Gegenwart kaum zu begreifende Tatsache bloß ihres Daseins.“⁸⁸⁹ [Hervorh. von Klages]

Der von der offiziellen Forschung ausgegrenzte Bachofen wird hier noch einmal aufgrund seiner aus Klages' Sicht Entdeckung des symbolischen Denkens – zusammen mit Nietzsche – zum Pionier einer avancierten Wissenschaft ernannt. Selbst Hans-Georg Gadamer hat auf Bachofens Verdienst bei der Wiederaufwertung des ‚Verstehens' anstelle des ‚Erklärens' hingewiesen, gleichzeitig aber von der „Monomanie seiner Intuitionen“⁸⁹⁰ gesprochen.

2.2 Die Kosmiker und Nietzsche

Nietzsche wird von den Kosmikern als Vorläufer und Johannesfigur angesehen und entsprechend dieser Sichtweise gedeutet,⁸⁹¹ nämlich als ein Unverständener, der zum Opfer seiner Zeit geworden sei. Man bezeichnet ihn als „tragischen Fessel-

⁸⁸⁸ KE (III) S. 496.

⁸⁸⁹ Ebda. S. 227.

⁸⁹⁰ Siehe: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 480.

⁸⁹¹ In Friedrich Wolters gehobener Sprache heißt es dazu: „Sie waren auch alle drei von den aufwühlenden Kampfreden Nietzsches und seinen tiefen Einsichten in den antiken und christlichen Kosmos ergriffen worden ...“ (Wolters, *Blättergeschichte*, S. 255f.)

sprenger“⁸⁹² der die Grundlagen für eine neue Freiheit schuf, das Heilige Land selbst aber – wie Moses – nicht mehr betreten konnte.

In der Tat liefert Nietzsche für die Kosmiker – wie auch für George – die zentralen Begriffe ihrer Weltanschauung, eben das Gegensatzpaar ‚apollinisch-dionysisch‘ (das sie dann mit Hilfe Bachofens modifizieren). Mit seiner Konzeption einer Duplizität dieser beiden Götter sei – so Klages – Nietzsche selbst ein Opfer des von ihm gezeißelten ‚Sokratismus‘ geworden. In seinem Nietzsche-Buch versucht Klages dies in dem Kapitel: „Nietzsches Sokratismus“⁸⁹³ nachzuweisen. Die Radikalisierung von Nietzsches Ansatz durch Klages besteht darin, daß das ‚Apollinische‘ nicht als notwendiger Gegenpart für das ‚Dionysische‘ gesehen wird, sondern daß es vielmehr mit dem von Nietzsche bekämpften ‚Sokratismus‘ identisch wird.

Durch die ‚Entdeckung‘ des Mutterrechts glaubte man, eine ältere Kulturstufe als das von Nietzsche favorisierte, archaische Griechentum gefunden zu haben, nämlich eine universale mutterrechtliche Religion, die zugleich einen ‚prälogischen‘ Bewußtseinszustand repräsentierte. In einem *eigentümlichen Anachronismus* hielten die Kosmiker Bachofens spätrömantische Mythenexegese für eine Steigerung von Nietzsches Einsichten in die antike Welt.

2.2.1 Klages und Nietzsche

Klages vollzieht an Nietzsche die gleiche Operation wie an Bachofen, er zerlegt ihn in einen authentischen heidnischen und in einen nicht authentischen christlichen Teil: „Wir bedienen uns vorläufig der vorwegnehmenden Formel: sämtliche Entdeckungen verdanke er [scil. Nietzsche] der *heidnischen* [hervorg. von Klages] Seite seines Charakters, sämtliche Irrtümer dessen *christlicher* [hervorg. von Klages] Seite.“⁸⁹⁴ Nietzsches gesamtes Werk sei von dieser Spannung durchzogen, entscheidend sei aber, daß diese Spannung sich von Werk zu Werk steigere.

Für die Kosmiker, besonders für Klages, bleibt Nietzsche damit ein *Vorläufer*, der die von seiner Zeit vorgegebenen Grenzen letztlich nicht überschreiten konnte. So liest man im Anhang zu Klages’ KE bei einer Aufzählung der ‚Quellen‘ seines Werkes:

„Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ bedeutet den Anfang einer neuen Auslegung der seelischen Grundlagen des Altertums, somit der gesamten Vorgeschichte überhaupt und muß fürder von jedem gekannt und verarbeitet sein, der sich irgend an die Erforschung symbolischen Denkens und mythischen Träumens heranwagen will. Unwesentliche Mängel des hochbedeutenden Werkes sind zu erblicken in der Übernahme Schopenhauerischer Kunstwörter und in der Hereinziehung von Musikproblemen, ein wesentlicher dagegen in jener ganz unscharf begrenzten Fassung des Apollinismus, die den Entdecker zu bemerken verhindert hat, daß dessen hinreichend definierbarer Bedeutungsgehalt mit dem ihm so gründlich vertrauten ‚Sokratismus‘ zusammenfalle. – Bevor aber noch Nietzsche durch seine großartige Erneuerung des Wissens um die Metaphysik des Dionysischen am Urzustande der Seele die *Gegensätzlichkeit* zur Tageswelt der Olympier hervortreten ließ, hatte sich im Geiste eines andern Forschers vollendet, was die ‚niedere‘ My-

⁸⁹² AS S. 28.

⁸⁹³ Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Vierte Aufl. Bonn: Bouvier 1977. S. 179-195.

⁸⁹⁴ Ebda. S. 180.

thologie und mit ihr die philosophische Sehnsucht der ganzen Romantik suchte, ohne doch es zu finden: die Einsicht nämlich, daß sicher im mittelländischen Völkerkreise, höchstwahrscheinlich aber in der Gesamtmenschheit dem ‚Uranismus‘ des Tagesbewußtseins ein ‚Chthonismus‘ des Nachtbewußtseins vorangegangen und jenem überall erst nach schwerem und teilweise blutigem Ringen gewichen sei.“⁸⁹⁵ [Hervorh. von Klages]

Klages setzt sich hier mit Nietzsche ‚lebenswissenschaftlich‘ auseinander, doch schon in Rhythmen und Runen (RR) finden sich Spuren seiner Nietzsche-Lektüre.⁸⁹⁶ Aus einem 1919 in Basel gehaltenen Vortrag entsteht das Nietzsche-Buch (1926), das den gezeigten schroffen Dualismus bei der Interpretation von Nietzsches Werk widerspiegelt. Über seine Ergebnisse resümierend, stellt Klages dort weiter fest:

„Wir haben aber schon im ersten Abschnitt und dann im zweiten immer vernehmlicher auf den verheerenden Selbstwiderspruch aufmerksam gemacht, der darin liegt, daß derselbe Denker, der wie kein anderer die Verbrechen des Willens zur Macht am Leben enthüllt, das Leben selber als eben diesen Willen zur Macht zu verstehen unternimmt.“⁸⁹⁷

Diesen *Selbstwiderspruch* bei Nietzsche kann Klages, wie schon dargelegt, leicht erklären, und auf dieser – nach seiner Auffassung in Nietzsches Werk herrschenden Dichotomie zwischen ‚heidnisch‘ und ‚christlich‘ – beruht seine Interpretation. Nach Klages‘ Auffassung ist Nietzsche an seinem Konzept eines Willens zur Macht gescheitert, der ein lebensfeindliches Prinzip darstelle, denn der Wille gehöre nicht zu den emotiven, sondern zu den Verstandeskräften. In seinem Wunsch, den Nihilismus zu überwinden, habe Nietzsche nicht auf das in ihm virulente Dionysische gesetzt, sondern auf das Apollinische. Damit habe Nietzsche den Nihilismus vollendet und nicht überwunden.⁸⁹⁸ In Nietzsches späten Fragmenten wird der Wille zur Macht als der Grundantrieb angesehen, der alle anderen Triebe und Affekte beherrscht. Gerade dieser Zentralthese muß Klages widersprechen. Der Wille gehört, wie gesagt, nach seiner Auffassung nicht zum „triebmäßigen Streben.“⁸⁹⁹ Das Wollen gehe auf das Vorgestellte, nicht auf das Bild.⁹⁰⁰ Das Wollen spaltet also die ursprüngliche Triebhaftigkeit des Menschen.⁹⁰¹ Bei Klages kann Wirklichkeit nur erlebt, aber nicht begriffen werden.⁹⁰² Urteile haben nur eine hinweisende Funktion,⁹⁰³ keinen Wahrheitsgehalt. Da der Wille zum Geist gehört, ist er folglich unwirklich. Er dient bloß der Macht und dem Nutzen. Die ganze abendländische Philosophie ist nach Klages, wie schon im DA-Kapitel erläutert, *logozentrisch*, weil sie Urteile mit der Wirklichkeit verwechselt. Klages übernimmt zwar Nietzsches Trieb- und Affek-

⁸⁹⁵ KE (III) S. 494. – Siehe dort auch die Polemik gegen Erwin Rohde, der als Plagiator Nietzsches ohne eigene Einsichten abgetan wird. Ebda. S. 493f.

⁸⁹⁶ Schon während seines Studiums in Leipzig wurde Klages durch einen Studienkollegen auf Nietzsche aufmerksam gemacht und hat ihn damals schon gelesen. Schröder, Jugend, S. 100.

⁸⁹⁷ Klages, Nietzsche, S. 180.

⁸⁹⁸ Diese Auffassung zeigt eine erstaunliche Nähe zu Heideggers Nietzsche-Interpretation aus der Zeit des Dritten Reiches, in der dieser Nietzsche als ‚zügellosen Platoniker‘ auffaßt.

⁸⁹⁹ III S. 642. aus: Zur Theorie des Willens.

⁹⁰⁰ Ebda. S. 643 f.

⁹⁰¹ „Das Wollen ist die Praxis des *Abstraktionsprozesses* [hervorg. von Klages].“ Ebda. S. 644.

⁹⁰² Siehe: Klages, Wahrheit und Wirklichkeit, Bd. III.

⁹⁰³ GaW S. 586.

tenlehre,⁹⁰⁴ nimmt ihr aber den Hauptimpuls, indem er den Willen nicht zu den Trieben zählt.

Auch Nietzsches spätes Dogma, das von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ist für Klages vom Geist bestimmt. Deshalb ist es abzulehnen.⁹⁰⁵ „Er [scil. Nietzsche] will [scil. mit dem Gedanken von der ewigen Wiederkehr, GD] den Mechanismusbegriff überwinden, führt aber in Wahrheit zu dessen äußerster Übertreibung und mag insofern für das vollkommen gewordene Gegenteil der pelasgischen Wiederbringung des Ursprungs gelten.“⁹⁰⁶ Dieser heidnische ‚Ursprung‘ soll hingegen in Klages’ Philosophie von der Wirklichkeit der Bilder gerettet werden: „Ewige Wiederkunft‘ meint beständiges Abermals aller je dagewesenen *Sachverhalte*, ‚kreisförmige Zeit‘ dagegen beständige Erneuerung unaufhaltsam fließender *Bilder*.“⁹⁰⁷ [Hervorh. von Klages]

2.2.2 Schuler und Nietzsche

In Schulers Verschwörungsphantasien ist er selbst ein Opfer dunkler, geheimer Mächte wie Nietzsche, Elisabeth II von Österreich und König Ludwig II von Bayern.⁹⁰⁸ Deshalb sieht er sich als „ultimus paganorum [i.e. letzter Heide].“⁹⁰⁹ Diese prominenten Opfer seien vor ihm als Träger von heidnischen „Essenz“⁹¹⁰ und mögliche Retter der Menschheit beseitigt worden. Schuler glaubte, daß er ein Opfer der dunklen Mächte, nämlich den kranken Nietzsche, mit Hilfe kosmischer Kräfte durch einen antiken Kurettentanz heilen könne. Die Absicht Schulers, Nietzsche zu heilen, ist wiederholt beschrieben worden.⁹¹¹

⁹⁰⁴ Erstes Kapitel in: Klages, Nietzsche: Nietzsche als Seelenforscher. S. 9-16.

⁹⁰⁵ „Ausgeheckt [wurde die ewige Wiederkehr, GD] bereits in der Schule der Pythagoräer und neuerdings bekanntlich von *Nietzsche* [hervorg. von Klages] vertreten.“ GaW S. 1349.

⁹⁰⁶ Ebda.

⁹⁰⁷ Ebda. – Zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit Klages’ Nietzschebuch siehe: Georg Dörr: Dionysos, Sokrates, Jahwe — Zu Ludwig Klages’ Buch „Die psychologischen Errungenschaften Friedrich Nietzsches“ (1926). In: Hestia – Jahrbuch der Klages-Gesellschaft, 23, 2008/09. S. 113-129.

⁹⁰⁸ Siehe: Plumpe, Schuler, S. 157. „Wie schon bemerkt, hatte Schuler gegen Mitte der neunziger Jahre jede Hoffnung auf soziale Erneuerung aufgegeben. Der in seinem Denken von Anfang an vorhandene individualitätsfixierte Bezug wird jetzt zum ausschließlichen Träger jeder möglichen Innovation. Die Essenz des beschworenen Ursprungs realisiert sich nun in vereinzelt auftretenden, großen Individuen, deren Handeln allein den Umschwung herbeiführen könnte.“

⁹⁰⁹ CA (Vorwort) S. 9. Anm. 10.

⁹¹⁰ CA S. 312.

⁹¹¹ Zuerst von Klages in AS (Vorwort) S. 60f. -- Siehe auch Plumpe: S. 157 „Gemäß Schulers manichäischer Grundhaltung konnte Nietzsches Krankheit nur Resultat des bösen Prinzips der Geschichte sein, aus dessen Einfluß der prophetische Denker zu befreien wäre. Nach dem Vorbild des in der griechischen Mythologie berichteten Kurettentanzes, der Zeus vor seinem Vater Kronos schützen sollte, plante Schuler, Nietzsche zu retten. In einem Brief heißt es: ‚Ich habe meine Anschauung über Nietzsches Heilung durch Kureten vertieft u. einstweilen abgeschlossen. Auf der Mitte der Schilde muß sich das Zeichen der Mitte wiederholen, also Nietzsche – Purpur – Kind und Dolch (Kronos) d.h. Rubin in Gold ... in Bezug auf die Spiegel tragende Person schwanke ich: ityphallisch erregter nackter Knabe mit Spiegel? ... Alles natürlich kosmisch uranisch erregt.‘“ Schulers Plan scheiterte am Geld. Die authentischen ‚antiken‘ Materialien, z.B. Kupfer, waren für ihn zu teuer. Nach „Der Kleine Pauly“ (1979) handelt es sich bei Kureten um „... ‚Jünglinge, Jungkrieger‘, ein aus primitiven männerbünd. Vereinen und mus.-orchest. Ausrichtung im griech. – kleinasiatischen Bereich ..., dämonisiertes Kollektiv ...; im bewaffneten Gefolge der vorderasiatischen Muttergöttin, das männliche Gegenbild der Amazonen, ... Geburtshelfer des Zeus ...“. Siehe: Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike; bearb. u. hrsg. von Konrat Ziegler. München: Dtv. Bd. 3. S. 378. –

Schuler glaubte, Nietzsche wohl auch deshalb heilen zu können, weil er sich ihm verwandt fühlte, wie folgender Kurzaphorismus belegt: „Nietzsche -- Nicht seine Wutausbrüche / Die Prämissen seiner Wutausbrüche haben ihm das Hirn zerrieben. Man muß das am eigenen Körper erfahren.“⁹¹² Hier wird deutlich, daß Nietzsche nach Schulers Auffassung auf grund seiner ‚Wutausbrüche‘ wahnsinnig geworden ist, diese jedoch durch sein Umfeld bedingt gewesen seien. Schuler sah sich offensichtlich in der Gefahr, ebenfalls ‚zerrieben‘ zu werden.

Die ‚Cosmogoniae Fragmenta‘, nach Baal Müller Schulers wichtigstes Werk, beginnen mit einer Nietzsche-Trias.

„NIETZSCHE-TRIAS.

1.

Einen Stern hat mancher von euch gesehen / aber es genügt nicht Weiser zu sein.
Ambra und Myrrhen traegt schon mancher in sehnender Brust / aber wer von euch
allen kennt den Stall / um dessen Stroh bereits die junge Glorie daemmert?

2.

Weniges ist noch geschehen / wenn eure Tiefe nicht in roten Raetseln leuchtet /
und euer Unterstes noch die Schranken dieser Gesellschaft kennt. Wahrlich einer
neuen Geschlechtlichkeit entsteht grüngolden die Wunderpalme / deren duftende
Purpurnüsse eine neue Sonne schwellt.

3.

Nichts schneidet grausamer in alle Lebenswaerme / nichts würgt verderblicher
noch als jede Pest / wenn nicht die Tiefe schaeumt und in die Höhen feuchtet /
wenn nicht dein Laster traemt / wenn nicht dein Purpur leuchtet / als _ Gott ist
die Liebe.“⁹¹³

Ohne diese ‚Trias‘ hier im Einzelnen interpretieren zu wollen, ist doch deutlich, daß Schuler hier über Nietzsche *hinausgehen* will: ‚Einen Stern hat mancher von euch gesehen / aber es genügt nicht Weiser zu sein.‘ Schuler will mehr sein als nur ein ‚Weiser‘ und seine Vision (‚Stern‘ -- hier Analogie zur Geburt des ‚Erlösers‘) auch verwirklichen. Es geht in dieser Trias um die ‚soteriologische Funktion‘ der Homoerotik. Die ‚Schranken der Gesellschaft‘ sollen nicht mehr anerkannt werden. Als Folge davon kann ‚einer neuen Geschlechtlichkeit ... grüngolden die Wunderpalme‘ entsteigen (siehe auch ‚neue Sonne‘). Aus dem ‚Laster‘ und dem ‚Purpur‘ entsteht ein neuer ‚Gott‘ der Liebe. Dieser Gott steht, wie Maximin bei Stefan George, für die homoerotische Liebe. Schulers ‚Nietzsche-Trias‘ kennzeichnet Nietzsche als Vorläufer und Opfer. Daß Nietzsche mit dem Problem einer ‚neuen Geschlechtlichkeit‘ verknüpft wird – von der er ganz eigene Vorstellungen hatte – ist für Schuler bezeichnend.

Auch Julius Langbehn wollte den kranken Nietzsche heilen und hat ihn – anders als Schuler – zumindest zeitweise betreut.

⁹¹² CA S. 140.

⁹¹³ CA S. 74.

2.3 Alfred Schuler: Sakralisierung von Homoerotik

Alfred Schuler⁹¹⁴ schreibt in seinem für die Kaiserin Elisabeth II angefertigten, dann nicht überreichten ‚Tabularium‘ über seine Kindheit:

„Mein frühestes Bewußtsein umschloß mich gleich Waenden und Feuerschein. Eine schwebende Scharlachzelle in schwimmender Finsternis. Aller Gefühle Eins empfand ich diese Röte. Eine schmerzentsückte / unaussprechliche Süße. Und jedes Einzelne der Dinge / das in den Dunstkreis dieses Lichtes stieß / wandelte sich in eigenster Verklärung. Der Zeiten und Extreme Innerstes schien hier zusammengeronnen _ ein *Tropfen essentiellen Seins* [hervorg. von Schuler] _ um gachrend ein Fernstes / Fremdestes zu gebaeren / wofür Welt und Stern verschliffene Worte sind. Durch meines Vaters reiche Seele genahrt / im Schutz seiner Würde und Stellung stieg es wie Rauchsaeulen inmitten aeherner Becken und fast unbeschadet durchglitt ich Schule und Unterricht. Wundersam draengten aus dem Erdreich meiner Heimat / der Rheinlande / gleich goldenen Ölen die Saefte um mich / derer ich bedurfte. In der Feuchte duftender Urnen erstarbt / zwischen buntgescheibten Mörtelresten und geborstnen Mosaiken drangen meine Wurzeln in Vulkanane hinab / die noch niemand kennt / und alles Vergangene und Künftige / die ganze Katakombenwelt der Gegenwart schoß mir in diese eine Sonne _ Roma.“⁹¹⁵

In „anderthalbjähriger Arbeit“⁹¹⁶ fertigte Schuler mit großem Aufwand dieses ‚Tabularium‘⁹¹⁷ an, in dem er seine ‚glutvollsten‘ Texte zusammentrug. Er wollte es

⁹¹⁴ Auch die biographischen (und werkgeschichtlichen) Fakten zu Alfred Schuler brauchen hier nur insoweit herangezogen werden, als sie für unseren Kontext von Bedeutung sind. Denn durch die vorliegenden Publikationen zu Schuler sind inzwischen das biographische Umfeld und die Geschichte seiner geistigen Entwicklung weitgehend aufgeklärt. Siehe: Gerhard Plumpe: Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin: Agora Verlag 1978 (Lebensgang und Werkgeschichte Schulers: S. 137-191); siehe weiter: Die (Studien-)Ausgabe der Schriften Schulers durch Baal Müller, mit umfangreicher Einleitung: Alfred Schuler: Cosmogonische Augen. Gesammelte Schriften. Hrsg., kommentiert und eingeleitet von Baal Müller. Paderborn: Igel Verlag 1997 = CA. -- Müllers Schuler-Ausgabe ersetzt (endlich) Klages' Ausgabe: Alfred Schuler: Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß. Mit einer Einführung hrsg. von Ludwig Klages. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1940 = AS, die durch Klages' antisemitisches Vorwort ein notwendiges, aber unangenehmes Hilfsmittel darstellt. Zudem leugnet Klages Schulers Homosexualität, ohne deren Kenntnis Schulers Verhältnis gerade zur Antike nicht verstanden werden kann. Siehe weiter eine Schuler und den Kosmikern gewidmete Nummer von *Castrum Peregrini*: Baal Müller (Hrsg.): Alfred Schuler – Der letzte Römer. Neue Beiträge zur Münchener Kosmik. In: *Castrum Peregrini* 49. Jg. (2000) Heft 242-243; und: Karl-Heinz Schuler: Alfred Schuler – Familiengeschichte und Jugend. In: *Castrum Peregrini*. 168. 1985. S. 42-85; Richard Faber: Männerrunde mit Gräfin: die ‚Kosmiker‘ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow; mit einem Nachdruck des ‚Schwabinger Beobachters‘. Ffm.: Lang 1994. Bei Faber figuriert Schuler nicht nur, wie schon erwähnt, als „Präfaschist“ (S. 87), und „Hakenkreuzler“ (S. 85), sondern weiter als „Unfreiwilliger Komiker“ (S. 96) und als „Muttergeschädigter“ (S. 99). In der wichtigen Studie Stefan Breuers zu Stefan George findet man ebenfalls ein Schulerkapitel: S.B: Ästhetischer Fundamentalismus – Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995; darin: Die Kosmiker – Alfred Schuler und Ludwig Klages. S. 95-113. -- Zuletzt eine weitere Monographie zu Schuler: Franz Wegener: Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis. Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte. Gladbeck: KFVR Kulturförderverein Ruhrgebiet e.V. 2003. Der Mensch Schuler S. 7-15. Siehe auch die verschiedenen und wichtigen Aufsätze zu Schuler von Marita Keilson-Lauritz in der Bibliographie. Die weitere Literatur zu Schuler wird bei den im Verlauf der Argumentation sich ergebenden Einzelfragen herangezogen.

⁹¹⁵ Aus dem Brief an die Kaiserin Elisabeth (1898). CA S. 307f.

⁹¹⁶ Müller, Abgrund, S. 162

⁹¹⁷ Die mühevolle Herstellung des Tabulariums und seine gescheiterte Übergabe beschreibt Schuler in einem Brief an Herrn X vom 30. September 1899. Siehe CA S. 310f. – Den Texten dieses Tabulariums entsprechen fast genau die 1930 von den Nachlaßverwaltern (E. Bruckmann, G.W. Freytag, L. Klages) in

Kaiserin Elisabeth von Österreich, die er, wie sich selbst, für eine „Essenz-Trägerin“⁹¹⁸ hielt, bei einer Privataudienz überreichen. Daß diese kurz vor diesem endlich gewährten Treffen am 10. September 1898 von dem italienischen Anarchisten Lucheni in Genf mit einer Feile erstochen wurde, war für ihn ein weiteres Zeichen dafür, daß die Herrschaft des „schwarzen Rades“⁹¹⁹ im Wachsen begriffen war.

Hier soll die Stilisierung, die Schuler mit seiner Homosexualität oder besser Homoerotik⁹²⁰ betrieb, als Sakralisierung aufgefaßt werden. Denn nach Schulers Auffassung hat das Christentum nicht nur den Eros als solchen, sondern besonders die Homosexualität als ‚Entartung‘ entstellt. Schulers Diskurs über Homoerotik wird hier als Teil seines Religionssystems gesehen. Um Schuler als Person und Autor verstehen zu können – er selbst sah sich, ähnlich wie George, als ‚vates‘, also Seher –, muß man von seiner Homoerotik⁹²¹ ausgehen. Sicher hat ihn nicht nur diese zum ‚Altertum‘ hingezogen, aber seine besonderen Kenntnisse der alten Welt konnte er – wie auch andere Zeitgenossen – nutzen, um seine Veranlagung literarisch-imaginär zu gestalten. Er hat das früh eingesehen:

„In antiker Tracht muss ich mich in diesem Roman [scil. Lucerius] geben [...], nicht bloss, weil sein Plan meiner Schulperiode entstammt – Wahrheit zu Hilfe! –

kleiner Auflage herausgegebenen „Dichtungen“ Schulers, die sich Walter Benjamin zum „verborgenen Anstaunen“ (Briefe II, S. 516.) besorgte.

⁹¹⁸ „Allein“ fiel Nietzsche. Fiel Elisabeth. Fiel Alles / was bisher Mutter Seele war. Meinethalben: Unser Wert ist relativ. Beil und Laticlavus [breiter Streifen an der (römischen) Tunica, G.D.] sind unserm Elemente sicher. Als Einzelwesen haben wir ein Recht auf Totenklage so gut wie Iephtahs Tochter [siehe: AT: Ri 11, 30-40, G.D.].“ CA S. 131.

⁹¹⁹ CA S. 304.

⁹²⁰ Keilson-Lauritz hat in ihrem George-Buch schlüssig begründet, weshalb dieser Begriff zum Verständnis von Georges Werk besser geeignet ist als der der Homosexualität. Siehe: Marita Keilson-Lauritz: Von der Liebe die Freundschaft heißt. Zur Homoerotik im Werk Stefan Georges. Berlin/W: Verlag rosa Winkel 1987. S. 18f: „Der Begriff ‚Homoerotik‘.“ Dieser Begriff wird hier auch für Werk und Person Schulers verwendet.

⁹²¹ Es ist bezeichnend, daß Ludwig Klages in seiner Ausgabe von Schulers Nachlaß im Jahre 1940 diese Tatsache nicht einfach nur verschweigt, sondern ausdrücklich negiert: „Im Hinblick auf die einzigartigen Ausführungen Schulers über Knabenhäuser und Mädchenhäuser sei hier mit Nachdruck bemerkt, daß sich von seiner Esoterik aufs entschiedenste abgelehnt findet die Homosexualität, die ihm zufolge überhaupt nicht auf der Ebene des Eros liegt, sondern ‚eines ins Gleichgeschlechtliche entgleisten Sexus‘; womit nun zuletzt seine Sperrung gegen das kultliche Griechentum zusammenhängen dürfte ...“.“ AS S. 101f. Schulers Ablehnung des Griechentums erläutert Klages in seinem Kommentar zum Vortrag über die römische Caena. (AS S. 282f.) Auch hat Klages in seiner Ausgabe der Fragmente Textstellen, die auf Schulers Homosexualität verweisen, weggelassen. Dazu schreibt Müller im Vorwort zu CA: „Überdies vermittelt die Ausgabe von 1940 schon aufgrund der Auswahl und Bearbeitung der Texte ein schiefes Bild von Schuler: Gerade solche stilistisch radikalen Fragmentnotizen wie Hofbraeudunkel (S. 95) wurden zumeist ebenso weggelassen wie diejenigen Textstellen, die Schulers extreme Mutterbindung, Päderastie [sic] und Homosexualität belegt und ihn in den Augen seiner tatsächlichen oder potentiellen Anhänger allzusehr diskreditiert hätten.“ S. 10). Der hier gegen Schuler erhobene Vorwurf der Päderastie wird von Wegener, Schuler, S. 12f. ausdrücklich bestritten. Keilson-Lauritz spricht von Schulers „... mich beeindruckende[r] Offenheit im Umgang mit seiner Homosexualität ...“. Um dafür den nötigen Kontext zu finden, bedurfte es der ‚Vorarbeit‘, die inzwischen vorliegt.“ Siehe: Marita Keilson-Lauritz: Alfred Schulers Utopie des „offenen Lebens“. In: Forum Homosexualität und Literatur. Nr. 30. 1997. S. 37-58. Hier: S. 37. Anm. 1. -- Zur ‚Vorarbeit‘ siehe: Marita Keilson-Lauritz: Die Geschichte der eigenen Geschichte – Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung. Berlin 1997.

meine Triebe haben keinen Raum in der modernen Welt – und deshalb die Antike – Nur deshalb? – Nein – Deshalb auch? – Ja.“⁹²²

Aber Camouflage⁹²³ ist für Schuler nur die erste Stufe dieses Problems. Nach seiner Auffassung hat das Christentum die ‚lichtbringende‘ Kraft der Homoerotik vernichtet, und damit zum modernen Zustand eines ‚geschlossenen Lebens‘ beigetragen:

„Die homosexuelle Empfindungswelt / als eine der leuchtfaehigsten Centren individualistischer Lichtbildungen im Altertum / _ die dazu vielleicht noch einen gefährlichen Schlüssel barg _ schwindet sofort mit dem Sieg des Christentums aus Literatur und Kunst. Das Purpurnetz, welches verklaerende Sinnesintensitaet über Dinge und Raeume spann / wird erbarmungslos zerrissen / insoweit es nicht die Glorie des Siegers mehrt.“⁹²⁴

Was Nietzsche mit seinem bekannten Diktum für die gesamte Erotik der Antike meint: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster“, ⁹²⁵ schränkt Schuler hier auf die Homoerotik ein bzw. er gibt diesem Diktum Nietzsches einen anderen Sinn. Mit der Unterdrückung der Homoerotik habe das Christentum die Sexualität auf bloße Fortpflanzung reduziert und sie damit ihres Sinnes beraubt. Hier sind wir an einem der zentralen Punkte von Schulers Lehre. Ähnlich wie Wilhelm Fließ, den Schuler zitiert,⁹²⁶ und Sigmund Freud um diese Zeit (und Magnus Hirschfeld, den Schuler kannte) geht Schuler von einer ursprünglichen Bisexualität oder Androgynie des Menschen aus, die er „Hälf-

⁹²² Nach Katja I.L. Sommer: Schulers Nero. In: Baal Müller (Hrsg.): Alfred Schuler – Der letzte Römer. Neue Beiträge zur Münchener Kosmik. Castrum Peregrini 49. Jg. (2000) Heft 242-243. S. 5-32. Hier: S. 25.

⁹²³ In: Von der Liebe die Freundschaft heißt. Zur Homoerotik im Werk Stefan Georges. Berlin/W: Verlag rosa Winkel 1987 S. 65ff. entwickelt Keilson-Lauritz für Georges ‚Camouflage‘ „Strategien der Maskierung“, die sich – *mutatis mutandis* – auch auf Schulers Werk übertragen lassen. In Schulers Texten selbst unterscheidet Keilson-Lauritz „... drei Kategorien ...“. Da gibt es (a) poetische Texte von metaphorischer Ekstase, die sich selbst vor der sozialen Zensur ‚schützt‘, indem sie eben ‚nur Dichtung‘ ist; hierher wäre auch derjenige Teil seiner Roman- und Dramenfragmente zu rechnen, dessen bilderreich-impressionistische Sprache Klages ‚vorbildlos Schulerisch‘ nennt. Dann sind da (b) die Texte mit mehr oder weniger wissenschaftlichem Anspruch, deren Provokation darin besteht, daß sie vorgeblich auf esoterischem Wissen beruhen, aber zugleich auf eine neue Sexualität und neue Normen gerichtet sind. Schließlich gibt es (c) Texte, zumeist unverhüllt autobiographisch, die von überraschender Direktheit in der Verbalisierung des Sexuellen geprägt sind; das sind zumeist Texte, die die Anlässe der poetischen Texte beschreiben: sexuelle Erlebnisse oder – und das ist oft nicht recht zu trennen – sexuelle Phantasien. Trotz dieser Unterschiede können alle Texte Schulers gelesen werden als Teile desselben Versuchs, der Gegenwart und ihren beengenden Normvorstellungen aus der inneren Machtvollkommenheit des Außenseiters heraus einen utopischen Entwurf entgegenzustellen [meine Hervorhebung, G.D.].“ Siehe: Keilson, offenes Leben, S. 53. -- Hinzuzufügen ist hier, daß diese ‚Utopie‘ Schulers religiös-soteriologische Züge trägt.

⁹²⁴ CA S. 114. Auf der Ebene der antik-camouflierten Homosexualität ist Schuler um die Jahrhundertwende nicht allein. Ohne hier schon von Stefan George sprechen zu wollen, braucht man nur an den Roman „Prinz Kuckuck“ von Julius Bierbaum zu erinnern, der ähnliche Verkleidungen satirisch vorführt. Siehe: Otto Julius Bierbaum: Prinz Kuckuck – Leben, Taten, Meinungen und Höllenfahrt eines Wollüstlings. München/Wien: Langen Müller 1980. S. 430ff. -- Die Beschreibung des elitär-aristokratischen Männerzirkels der ‚Grünen Nelke‘ in London wirkt wie eine Satire auf den George-Kreis.

⁹²⁵ KS 5 JGB S. 102.

⁹²⁶ AS S. 177. – Auch Otto Weininger geht in seinem damals Aufsehen erregenden Werk „Geschlecht und Charakter“ von einer (ursprünglichen) Bisexualität des Menschen aus. Siehe dazu weiterführend: Jacques Le Rider: Le cas Otto Weininger: Racines de l’antiféminisme et de l’antisémitisme. Paris: Presses Univ. de France 1982.

tenhaftigkeit“ nennt.⁹²⁷ In diesem ursprünglichen Zustand hätten sich die beiden Hälften (vermutlich ein Bezug auf Platons ‚Symposion‘) innerhalb des männlichen oder weiblichen Individuums im Ausgleich befunden.

Mit seiner erklärten Homoerotik verbindet Schuler einen ausgesprochenen Haß auf die bürgerliche Ehe.⁹²⁸ Die Neuauflage der Schriften Schulers von Baal Müller unterdrückt, anders als die von Klages, Schulers unflätige Bemerkungen in diesem Zusammenhang nicht,⁹²⁹ sowie auch die Beschreibungen von Begegnungen mit jungen Männern aus dem ‚Volk‘, die Schulers Fragmenten oft vorausgehen, nicht weggelassen werden. Das trägt viel zu einer besseren Einschätzung von Schulers Persönlichkeit bei, denn es zeigt, wie sehr den ‚vates‘ das Thema des ‚Cosmogonischen Eros‘ selbst betroffen hat.⁹³⁰

Ludwig Derleth, mit dem Schuler seit 1894 verkehrte, hatte in Paris den Esoteriker Henri Papus kennengelernt, der durch ein Interview über den Fall Wilde und das Problem der Homosexualität, das 1896 Os. Sero mit ihm geführt hatte, in Schulers Gesichtsfeld trat.⁹³¹ Schuler gelang es, auch mit Hilfe Stefan Georges, zumindest indirekt mit Papus brieflich in Kontakt zu treten. An diesem Briefwechsel wird sichtbar, wie wichtig für Schuler das Problem der Homoerotik gewesen ist, aber auch welchen Stellenwert es in seiner esoterischen Lehre einnimmt.⁹³²

⁹²⁷ AS S. 138.

⁹²⁸ „Mögen sie sich nur selber durchbringen“. So denkt jeder Ehbock / wenn er in's Loch faehrt. „Auch mich hat der Kampf um's Dasein zum strammen Hund gemacht. Und so erlange ich Rache für ein verlorenes nescio quid“. CA S. 133.

⁹²⁹ Um nur *ein* weiteres Beispiel hinzuzufügen: „DIE FAMILIENSTRASSE: Der Vater enterbt den Sohn und schießt aus Rachgier einen Stiftungshaufen / damit auch jenen die Arbeit schaende. Der Sohn reißt den Cadaver der Wut-Sau aus dem Grabe nicht. Aber hier soll man den Sohn / den ganzen Stamm erwürgen.“ (CA S. 132)

⁹³⁰ Schon Plumpe, Schuler, S. 149, bemerkt: „Die gesellschaftliche Ächtung der Homosexualität wird Schuler zum Ferment einer Gegenwarts kritik, die, über das persönliche hinausgreifend, ein Argumentationsmodell verwendet, das repräsentative Züge trägt. ... So wurde das antike Sujet zugleich Maske, Gegenbild und Vorbild.“

⁹³¹ „In diesem Interview betrachtet Papus die Forderung nach Aufhebung des Verbotes der Homosexualität als Teil einer umfassenden kulturellen und sozialen Erneuerungsbewegung in den fortgeschrittenen Nationen.“ Müller, Abgrund, S. 162f.

⁹³² Nach Müller, Abgrund, S. 163. – Der Briefwechsel mit Papus war für Schuler in anderer Hinsicht ebenso wichtig: Er bekam von Papus – und dessen Mittelmännern – die sogenannten ‚Grünen Hefte‘ zugeschickt, von denen er glaubte, „... ihr Autor müsse die Weltgeheimnisse kennen.“ Nach Müller, Abgrund, S. 164. -- Der genaue Inhalt dieser Hefte kann nicht mehr ermittelt werden, da sie im Zweiten Weltkrieg größtenteils vernichtet wurden. Zum Inhalt der erhalten gebliebenen Auszüge schreibt Müller: „Der überlieferte Teil der Grünen Hefte umfaßt Auszüge aus Helena P. Blavatskys Geheimlehre, eine astrologische Tabelle, anonyme Briefe über Freimaurerei und Rosenkreuzertum, einen von Schuler verfaßten Zauberspruch, eine gnostisierende Abhandlung über einen allwissenden Meister in Schlangengestalt, die an die Bibelexegese der Ophiten [i.e. eine gnostische Sekte, G.D.] anknüpft, ein ‚altnordisches Runenlied‘ und Exzerpte aus Papus' *Traite elementaire sur La Magie pratique*. Die Auszüge aus letzterem wurden Schuler offenbar in deutscher Übersetzung zugeschickt und beinhalten hauptsächlich praktische Unterweisungen zur Anschaffung und Einweihung eines Altars, eines magischen Ofens usw.; allerdings finden sich auch einige Begriffe, die Schuler in seinen Vorträgen aufgreift und in seine symbolische Weltanschauung integriert, z.B. ‚fluidische Ströme‘, ‚Helena‘, die Schuler stets ‚Helle‘ nennt, und vor allem ein Verweis auf Hermes Trismegistos und das ‚Telesma‘. Der Begriff ‚Telesma‘ (von griech. *τελεῖν* = vollenden) bedeutete ursprünglich einen Abwehrzauber, wie das deutsche Wort ‚Talisman‘ zum Ausdruck bringt, und geht auf die Tabula Smaragdina des Hermes Trismegistos zurück. Die Formulierung ‚das große Telesma‘ wird von Schuler wörtlich aus den Grünen Heften in die Vorträge übernommen. Während es dort heißt: ‚Diese Substanz ist es, welche Hermes Trismegistos das grosse Telesma nennt‘, sagt Schuler von ihm: ‚Diese Substanz / wie ich vermute / identisch mit dem / was Hermes Trismegistos das >große Telesma< genannt hat [...] / erachte ich als die verklaerende / seligmachende Kraft / als ihren Sitz das

2.3.1 Schulers Romanprojekte

In Schulers frühen literarischen Versuchen ist das Thema Homoerotik in Verbindung mit der Antike der römischen Kaiserzeit ubiquitär. Schon in seinem Nero-Vortrag parallelisiert⁹³³ er seine Gegenwart mit der römischen Kaiserzeit.⁹³⁴ Das führt er in seinen Romanprojekten fort. Von Herbst 1889 bis zum Jahr 1894 arbeitet Schuler an einem Romanprojekt, dem Aeolus-Roman, gleichzeitig im Jahr 1890/91 an dem Fragment „Tiberius“.⁹³⁵ Schuler beschäftigt sich zur literarischen Anregung für die eigene Produktion während dieser Zeit mit den antiken Dichtern Sappho und Petronius.⁹³⁶ Später kommentiert er dieses Romanvorhaben:

„Bei diesem Versuch einer Gestaltung autopsychischer Zustände auf homosexueller Grundlage führte mich bereits eine instinktive Witterung in die Ferne zur Gestalt des Nazareners / was erst mit vollem Bewusstsein sich bei Aeolus wiederholte. _ Überall Übersetzung der mich unmittelbar bewegenden Realität.“⁹³⁷

Von diesem auf sechs Bände geplanten Roman mit dem Titel „Aeolus“ sind nur Bruchstücke ausgeführt worden; allerdings handelt es sich um das am weitesten ausgeführte Roman-Projekt Schulers, das noch von Schulers Beeinflussung durch den Naturalismus zeugt.⁹³⁸

Schulers damalige Nähe zum Naturalismus zeigt sich auch in seiner Bekanntschaft mit dem Münchener Naturalisten Georg Michael Conrad, in dessen Zeitschrift „Die Gesellschaft -- Realistische Wochenschrift für Litteratur, Kunst und öffentliches Leben“ im Jahr 1893 Schulers Rezension von Henrik Ibsens ‚Baumeister Solneß‘ erscheinen konnte. Der junge Schuler hat sich einmal in München mit Ibsen zu einem Gespräch getroffen, von dem er sich eine Lösung der ihn bedrängenden Probleme erhoffte. Nachhaltig beeindruckt blieb er von Ibsens Drama „Kaiser und Galiläer“, einer Lektüre, die, anders als das Gespräch mit Ibsen, ihm bei der endgültigen

Blut“.“ Müller, Abgrund, S. 164f. -- Schuler hat also aus dem aus ganz anderen Gründen begonnenen Briefwechsel mit Papus wesentliche Inhalte für sein esoterisches Weltbild vermittelt bekommen. Das zeigt sich auch in der Terminologie seiner Texte.

⁹³³ CA S. 198-213. Ebda. S. 416: „Schulers Vortrag über Nero wurde 1889 vor dem Akademisch-Literarischen Verein in München gehalten.“ Siehe im Vortrag: CA S. 205.

⁹³⁴ Dazu schreibt Katja Sommer: „Schuler hat zunächst aus der Parallelität der Gegenwart zur ausgehenden Römerzeit eine Interpretation der Grundstimmung dieser Epoche entwickelt, nämlich Genuß des Augenblicks gepaart mit der Sehnsucht nach einem sinnstiftenden Kosmos, die schließlich zur Flucht ins neue Dogma führt. Diese Interpretation übertrug er dann auf die gesamte römische Kaiserzeit und plante dementsprechend, diese Grundstimmung auch in Romanen über andere Kaiser zu thematisieren.“ Sommer, Schulers Nero, S. 29. – Von Wolf-Dietrich Rasch wird die damals nicht nur von Schuler gesehene Parallele zwischen Gegenwart und Antike jedoch in Zweifel gezogen: „Das Gefühl der Verwandtschaft der eigenen Epoche mit der spätrömischen Verfallszeit ist sehr intensiv, aber ob in der Tat eine solche Verwandtschaft bestand, scheint zweifelhaft.“ Rasch, *Décadence*, S. 121.

⁹³⁵ In diesem kurzen Fragment (CA S. 147-155) wird die Beziehung eines älteren ‚Weisen‘ zu einem jungen Mann – vergleichbar der Hadrian-Antinoos-Konstellation -- dargestellt.

⁹³⁶ Siehe: Sommer, Schulers Nero, S. 24.

⁹³⁷ CA S. 148.

⁹³⁸ „Insgesamt überwiegt aber in Schulers Romanprojekten noch ein Naturalismus, dessen Verfahren sich durch extreme Detailtreue und psychologisierende Selbstanalyse auszeichnet und der inhaltlich ein Konglomerat aus sexueller Frustration, nostalgischen Projektionen und anarchistischem Revoluzzertum darstellt.“ CA (Vorwort) S. 20.

tigen Gestaltung seiner Lebensproblematik (Homoerotik in der modernen Welt) half.⁹³⁹

Im römischen Autor Petronius sieht Schuler für den Aeolus-Roman sein literarisches Vorbild⁹⁴⁰ (vermutlich denkt er an dessen Roman „Satyricon“, in dessen Mittelpunkt ebenfalls ein männliches Freundespaar steht). Die Anregung zur Konzeption des Romans verdankt sich Schulers Bekanntschaft mit einem ‚Piccolo‘. Schuler notiert in diesen frühen Texten häufig die Namen und auch die Situation,⁹⁴¹ in der er diese jungen Männer aus dem ‚Volk‘ kennengelernt hat (Metzgergesellen, Soldaten, oder den „Hochland-Zitherspieler Loysl“,⁹⁴²) wobei fast immer deren ‚schwierige Hände‘ erwähnt werden, eine obstinate Fixierung Schulers, die auch in den Texten selbst regelmäßig wiederkehrt.⁹⁴³ In der ‚Vorgeschichte‘ des Aeolus-Romans heißt es, und das soll als Beispiel für viele solcher Erwähnungen stehen: „_ Die Konzeption faellt vielleicht schon in den Herbst 1889 / wenn nicht weiter zurück / da die Gestalt des Gannys [scil. der im Roman von Aeolus beehrte Knabe] wahrscheinlich ihr Entstehen jenem Piccolo der ‚Blüthe‘ verdankt ...“⁹⁴⁴

Bei der Lektüre des „Aeolus“-Fragmentes⁹⁴⁵ sieht man Schuler in einer Frühphase der Gestaltung seiner Problematik. Der Knabe Aeolus steht ganz offensichtlich für Schuler, das zeigen auch Anklänge an Schulers eigene Kindheit und Jugend, wie das Interesse des Protagonisten an Ausgrabungen. Ob solche im Rom der Kaiserzeit, in der der Roman spielt, durchgeführt wurden, scheint zweifelhaft. Der Knabe Aeolus wird durch einen älteren Gefährten, Febronijs, in die Welt homoerotischer Empfindungen eingeführt. Auch die Initiation des Protagonisten wird mit erstaunlicher Deutlichkeit beschrieben.⁹⁴⁶ Der Roman sollte wohl eine Art Entwicklungsroman darstellen: der jugendliche Held ist am Ende von den Lehren des Philosophen Seneca enttäuscht und entdeckt die Sinnlichkeit als Lebensinhalt: „Im Genuss geht jeder Gedanke unter.“⁹⁴⁷ An einer zentralen Stelle des Romanfragments klärt Febronijs den jüngeren Freund Aeolus über gewisse Geheimnisse auf und tritt damit an die Stelle des Philosophen Seneca. Hier klingt bereits Schulers spätere esoterische, gnostische Weltsicht an:

„Aeolus stand einwärts gekehrten Blicks. Plötzlich zuckte er mit beiden Händen gegen die Schläfen. Sein Auge starrte in den trüben / blutfarbenen Dunststreif des Horizontes / wo die letzte Glut verhauchte. ‚Ah _! Jetzt versteh‘ ich _ das _ das also _ . Wir durchdringen Nichts _ gar Nichts _ weder jetzt noch jemals / denn das Wesen der Dinge ist die Nacht. _ Und wir _ aus dem Dunkel tauchend _‘, ‚Nun

⁹³⁹ Zu Schulers Beschäftigung mit Ibsen siehe ausführlich: Georg Dörr: Naturalismus, Paganismus, Esoterik: Zu Alfred Schulers Ibsen-Rezeption. In: Faber, R./Hoibraaten, H. (Hg.): Ibsens „Kaiser und Galiläer“. Quellen -- Interpretationen -- Rezeptionen. Königshausen & Neumann: Würzburg 2011. S. 147-180.

⁹⁴⁰ CA. S. 157.

⁹⁴¹ Als weiteres Beispiel: „Noch am 25. Aug. 1894 schenkte mir meine Leidenschaft für den gerade im Lechfeld abwesenden Artilleristen Karl Motz auf einem naechtlichen Spaziergang die jetzige Fassung der Gewitterscene.“ (CA S. 157)

⁹⁴² CA S. 122.

⁹⁴³ Als Beispiel: „Mit steigender Gier klebte Aeolus Auge auf den rauen Furchen des Gelenkes / den durchleuchteten Schwielen am Nagelrahmen / dem scharfen / unterschwärzten Nagelrand / über welchen plötzliches Silber floß.“ CA S. 175.

⁹⁴⁴ CA S. 157.

⁹⁴⁵ CA S. 156-185.

⁹⁴⁶ CA S. 176.

⁹⁴⁷ CA S. 180.

scheinst du mir auf dem richtigen Wege zu sein. Und wir selbst?‘ // ‚Sprühende Funken‘ _ ‚Ueber einer Metallscheibe‘ / ergänzte Febronius leise / als rede er nur mit sich selbst. ‚Und dann‘? ‚Nacht / ewige Nacht‘! stieß Aeolus von plötzlicher Todesangst befallen laut und gellend hervor und brach an der Brust des Freundes zusammen / mit beiden Armen dessen Hals umschlingend. Unter bitterlichem Weinen barg er sein Haupt an Febronius Busen. Dieser liess ihn ruhig gewähren. So standen sie eine Weile ohne Bewegung. Das stärker werdende Mondlicht zeichnete schon deutlicher die Pflanzenformen auf den Sand des Weges und hauchte die Schatten der Epheuranken abwärts über die Hauswand. Kaum hörbar raschelte der Türvorhang. Leise erklangen die Metallringe. Febronius beugte sich über das Ohr des Schluchzenden: ‚Ja, die Nacht ist unser aller Beherrscherin. Denn das Licht strömt nur aus einzelnen Punkten / sie aber füllt den endlosen Raum. Wozu mit der Verzweiflung in der Brust die Spanne Licht erkaufen / die ein Gedanke um uns wirft? Der nur ermöglicht ihre grinsenden Schatten zu sehen / die uns verborgen bleiben / wenn wir den dunklen Trieben gehorchen‘. Langsam mit beiden Händen richtete er das thränenüberströmte Antlitz des Freundes empor. Flimmernder Räucherdunst schwängerte die Luft. ‚Mut / mein Lieber / auch für dich trägt die schwarze Mutter wie für die vielen Tausenden eine _ Granatblüte im Haar‘. // Bei den letzten Worten drehte Aeolus [sein] Gesicht der Thüre des Oecus [Raum im römischen Haus, G.D.] zu / wo eine Flöthe zarte / lydische Melodien begann. Aeolus fuhr mit einem Ruf des Entzückens empor und starrte mit verklärten Augen und offenen Lippen nach der erleuchteten Pforte. Schrankenlose / Alles überwältigende Seeligkeit überkam ihn. Der Vorhang war weit auseinander gezogen. Auf der Schwelle vom strahlenden Oecus umhaucht / hoben sich die Formen einer nackten Knabengestalt / um deren Reize Mond und Lampenlicht zu ringen schienen. Seeligen Zauber athmeten die lächelnden Lippen; holde Verheisung [sic] blitzten die neckenden Augensterne; süsse Begierden lockte die winkende Hand / welche eine feuerfarbene Tānie [kultische Kopfbinde, G.D.] hielt. Aus der Nacht der Locken in silberbethautem Epheulaub glühte über des Knaben Stirne die Granatblüte.“⁹⁴⁸

Die ‚Granatblüte‘ auf der Stirn des nackten Knaben deutet auf die Erfüllung des Versprechens der ‚schwarzen Mutter‘. Schon hier steht die große Mutter alleine anstelle der zahlreichen antiken Götter. Die Funken [= scintillae], die in die Nacht stürzen, erinnern auffällig an die in die Materie gestürzten ‚Lichtseelen‘, wie sie in der Gnosis, aber auch in der stoischen Philosophie, aufgefaßt werden. Aber anstelle der stoischen (Pflicht-)Philosophie des Seneca tritt hier die von der ‚schwarzen Mutter‘ gewährte Nacht des homoerotischen Genusses.

2.3.2 Gleichzeitige homosexuelle Bewegung und Esoterik

Überraschend bei Schulers literarisch-religiöser Beschäftigung mit Homoerotik ist sein auch politisches Engagement für die Legalisierung der Homosexualität nach der Jahrhundertwende, ein Zug seiner Person, den man aufgrund der vielen, das Bizarre seines Auftretens unterstreichenden Berichte nicht erwartet hätte.⁹⁴⁹

⁹⁴⁸ CA S. 181.

⁹⁴⁹ Dazu schreibt Wegener, Schuler, S.13: „1902 gehörte Schuler neben dem Arzt Dr. Magnus Hirschfeld und sechs anderen Herren zu den Gründungsmitgliedern des Wissenschaftlich-humanitären Komitees in München. Das Komitee wurde gegründet, um gegen den schwulenfeindlichen Paragraphen 175 anzugehen, die Öffentlichkeit über Homosexualität aufzuklären und in Zusammenarbeit mit der Polizei der Erpreßbarkeit – etwa durch Stricher und Nachbarn – ein Ende zu machen, eine Erpreßbarkeit, die sich aus

Allerdings hatte Schuler schon 1899 an Herrn X geschrieben, daß seine ‚Mission‘ weit über eine Aufhebung ‚gewisser Gesetze‘ hinausgehe.⁹⁵⁰ Dieser Brief zeigt deutlich, daß Schulers esoterische Sprache *zumindest auch* Camouflage ist, Verbergen der eigenen Homoerotik. Andererseits zeichnet ihn aber seine Homoerotik aus, prädestiniert ihn dazu, eine ‚Wende des Lebens‘ herbeizuführen: „Das Wesentliche aber für Bevorstehendes ist die Erhaltung meiner Person / die tatsaechliche Herausgestaltung ihrer Innenkräfte und die damit verbundene Wende des Lebens / im Kern des nach innen gekrümmten Ithyphallos-Bios nach aussen.“⁹⁵¹ Im Folgenden sieht sich Schuler als ‚Essenzträger‘, von denen es sehr wenige gibt, aber: „Ein Gefaess genügt, eine ganze Welt zu salben.“⁹⁵² Man kann hier ganz deutlich einen missionarischen Anspruch erkennen und deswegen von einer *soteriologischen* Funktion der Homoerotik bei Schuler sprechen, denn er läßt keinen Zweifel daran, daß er trotz der Anfeindungen („wie um jedes Lichtauge der Eiter zusammenschießt“⁹⁵³) seine Aufgabe zu erfüllen gedenkt. Und an *dieser* Stelle erwähnt er die Gesetze gegen die Homosexualität, woraus deutlich wird, daß diese seine Mission behindern könnten. Daß dies nicht möglich sein wird, zeigen die weiteren Ausführungen des damals noch an eine ‚Umgestaltung der Gegenwartsseele‘ glaubenden Schuler:

„Der Kampf um sie [scil. ‚gewisse berüchtigte Gesetze‘] ist in der Tiefe des Lebens überholt. Die Zukunft bringt Sturm und es ist nötig / dass man sich waffne / nötig vor Allem / dass ein Element mit seinen Waffen vertraut wird. Dass es um ein Sonnenkind wie Schilde und Kupfer klirrt / dass man der Seele ihre Korymbanten / dem Kreuz seine Füße zurückgibt / damit als Feuerrad und Swastika dem Fleische vermaehlt das Urzeichen im Leben kreise... Aber wohin verirrt‘ ich mich. Und was hab‘ ich nicht schon alles verraten / was heute noch gar nicht in meiner Absicht lag.“⁹⁵⁴

Schuler beschreibt hier in seiner esoterischen Terminologie seine Aufgabe. Er selbst ist das Sonnenkind, das in seinen ursprünglichen Zustand zurückversetzt, das Kreuz wieder zum Hakenkreuz machen würde und damit das ‚alte Leben‘ vor der Spaltung der Geschlechter wiederherstellen würde. Mit diesen Prophezeiungen glaubt Schuler zu weit gegangen zu sein, seine Homosexualität zu ‚offen‘ angesprochen zu haben („Aber wohin verirrt‘ ich mich? Und was hab‘ ich nicht schon alles verraten“).

der Gesetzeslage für jeden Schwulen ergab.“ Und weiter Wegener: „Schulers Engagement erschöpfte sich dabei nicht in den Gründungsvorbereitungen der Münchener Filiale. Im nächsten Jahr hielt er auch zwei Vorträge über den ‚Androgynismus der roemischen Caesaren von Julius Caesar bis Vitellius‘. ... Schuler kann damit als eine von sieben Münchner Persönlichkeiten gelten, die den Startschuss für die süddeutsche Schwulsbewegung gaben. Er verließ damit den Schutzraum einer in Antikisierung allgemein notdürftig kaschierten Homosexualität und betrat den unter Repressalien stehenden offenen Raum politischer Initiative. Auch, wenn es Schuler wohl nicht gefallen würde: Heute kann ein solches Verhalten als emanzipativ und progressiv eingestuft werden.“ Wegener, Schuler, S. 104f.

⁹⁵⁰ „Daneben erscheint das Fallen oder Nichtfallen gewisser berüchtigter Gesetze / durch welche Complexe bestimmter Begleiterscheinungen in bestimmten Laendern Europas bedroht sind / fast belanglos.“ CA S. 312. – Ähnliche Äußerungen zum Thema gibt es im George-Kreis; siehe: Jens Rieckmann: Hugo von Hofmannsthal und Stefan George: Signifikanz einer ‚Episode‘ aus der Jahrhundertwende. Tübingen/Basel: Francke 1997, S. 181f.

⁹⁵¹ CA S. 312.

⁹⁵² CA S. 312. Hier wird deutlich, daß sich Schuler auf Grund seiner Eigenschaft als Essenzträger in der Lage sieht, zumindest eine Welt zu retten.

⁹⁵³ CA S. 312.

⁹⁵⁴ CA S. 312.

2.3.3 Soteriologische Homoerotik

Schuler unternimmt, wie gesagt, in seinen Texten eine Sakralisierung der Homoerotik, die in der Antike eben nicht als pervers angesehen worden sei, sondern nach seiner Auffassung kultischen Charakter besessen habe. Er sieht sich als pathischer Sonnenknabe, dem – wie Christus – die Rolle des Welterlösers zufallen kann. Wenn die Zeit ihm aber diese Rolle nicht bietet, bleibt die Möglichkeit des Selbstopfers, das dann in diesem religiösen Konzept – der ‚Essenzträger‘ als „Märtyrer des Heidentums“⁹⁵⁵ – seinen eigenen Platz findet.⁹⁵⁶ In dieser Konstellation kann Schuler auch seine Mutterbeziehung unterbringen, denn der (vaterlose) Sonnenknabe ist immer an die große Mutter gebunden (was Franziska zu Reventlow in ihrem Roman „Herrn Dames Aufzeichnungen“ ironisiert hat). Schulers Utopie einer herrschaftsfreien matriarchalen Urwelt dient ihm *auch* als Maske.⁹⁵⁷

Daß die Vorstellung, die verworfene Liebe könnte die Welt verändern, nicht so ungewöhnlich war, belegen von Jens Rieckmann zitierte Tagebucheinträge des Österreichers Leopold von Andrian, dem Schuler ein in den „Blättern für die Kunst“ veröffentlichtes Sonett gewidmet hat.⁹⁵⁸

„Den Eindruck, den eine Statue des Antinous auf ihn [scil. Andrian] gemacht hat, kommentiert er: ‚Gefühl des Märtyrertriumphes – so viel habe ich schon gelitten soviel werde ich noch leiden für diese Sache: aber jetzt ist mir klar geworden, daß darin die Zukunft der Welt liegt – und daß ich ein Apostel dieser Religion bin‘. Daß mit dieser ‚Sache‘ und ‚Religion‘ die gleichgeschlechtliche Liebe gemeint ist, zeigt eine weitere Tagebucheintragung, in der er [scil. Andrian] der Hoffnung Ausdruck verleiht, daß die ‚ganze Umwälzung im Fühlen, in der Kunst eine Cultur schaffen wird, in der die Frau nicht mehr auf dem Piedestal stehen wird – eine quasi antike Cultur. Es geschehen noch Wunder: [Paul] Verlaine, Oscar Wilde, Pierre Loti – und viele andere‘.“⁹⁵⁹

⁹⁵⁵ RR S. 332.

⁹⁵⁶ „Wenn aber dieser Körper nicht mehr rettbar / dann möge mein Schicksal so fallen / dass mein Opfer tod die Pforten des Lebens öffnet.“ CA S. 315. Aus einem Brief an Herrn X im Juni 1905, also im Jahr der ‚Flucht der Götter‘. Weitere Belege, auch aus dem Nachlaß bringt Plumpe, Schuler, S. 174: z.B. eine Tagebuchaufzeichnung vom 3.3. 1906: „Denke ernstlicher an spätern freiwilligen Opfertod.“

⁹⁵⁷ Das bestätigt, in psychologischer Terminologie, auch Luhr: „Bei Schuler, wie bei George, hatte die regressive, narzißtische Selbstüberhebung ein individualpsychologisches Motiv. Trocken bemerkt Lessing: ‚Schulers hedonisch-heidnische, alles >Moralische< verabscheuende Einstellung erklärte sich aus seiner Homoerotik.‘ Schuler selbst hat seine Homosexualität jedoch ins Allgemeine gehoben, so daß sie als symbolisches Stigma bezeichnet werden konnte für die sozialpsychologische Situation der gesamten Bewegung. Die ‚Tabula Tertia‘ der ‚Kosmogoniae Fragmenta Lucernae Dispersae‘ lautet: ‚Das Ausgestoßene hat den Herrn erwählt / Und goldne Throne im verlassnen All. / Des Griechen Sehnsucht heißt uns erfüllt. / Zum Hebel ward das Ausgestoßene. / Nur ausgestoßen wenden wir den Ball.‘“ Luhr, Benjamin, S. 198. -- Dem letzten Absatz von „Lucernae Dispersae. Tabula Tertia“, den Luhr hier zitiert, hat Schuler in griechischer Sprache den bekannten Ausspruch des Archimedes „Δός μοι ποῦ στῶ καὶ τὴν γῆν κινήσω“ [Gib mir einen Punkt und ich heble die Welt aus den Angeln] vorangestellt, den Luhr weglässt. In CA S. 77 wird dem Zitat noch ein im Altgriechischen nicht mögliches „kiniw [sic]“ hinzugefügt, das in der Klages-Ausgabe fehlt (AS S. 138). Die Umdeutung des Archimedes-Satzes durch Schuler ist für den Text zentral, denn Schuler will sagen, daß das ‚Ausgestoßene‘, das heißt die Homoerotik, die Welt verändern könnte, wenn diese wieder in ihre ursprüngliche sakrale Funktion eingesetzt würde. *Nur so* wird der Text wirklich verständlich: ‚Der Griechen Sehnsucht heisst in uns erfüllt. Zum Hebel [!] ward das Ausgestoßene‘.

⁹⁵⁸ Siehe: CA S. 140 und Plumpe, Schuler, S. 165.

⁹⁵⁹ Siehe: Rieckmann, Episode, S. 174.

Wie auch in Georges Gedicht „Der Geheukte“ ist hier die Vorstellung virulent, daß die Märtyrer der antiken Liebe zu ‚Aposteln‘ einer neuen ‚Religion‘ werden können, ja es wird ein gleichsam messianisches Sendungsbewußtsein sichtbar: ‚daß darin die Zukunft der Welt liegt‘. Unverkennbar ist bei Andrian, wie in Georges Gedicht und wie auch bei Schuler, dieser missionarische Anspruch ihres ‚Märtyrertums‘. Bei Andrian kommt noch eine explizit gewünschte Abwertung der Liebe zur Frau hinzu, verbunden mit dem Wunsch nach einer neuen, ‚quasi antiken Cultur‘, deren erste Vertreter Andrian in Verlaine, Wilde u.a. erblickt.

Für diese Sakralisierung der Homoerotik finden sich bei Schuler einige auffällige Beispiele. Hierbei ist daran zu erinnern, daß Schuler die Weltgeschichte überhaupt unter dem Aspekt der Sexualität sieht: „Was hinter den Dingen treibt / sind immer Sexus-stöße“⁹⁶⁰ (eine Formulierung, die zumindest an Freud erinnert). In folgendem Fragment wird die ‚Göttlichkeit‘ des heidnischen Eros in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt.

„Preisgebung des Mannes

Preisgebung des Mannes / Symbol des Ungeteilten / des Göttlichen. Mit diesem Blitzstrahl treffe ich das Zerteilte-Mensch. Preisgebung des Mannes. Sei es nach innen und Castrat. Sei es nach aussen und Geschlechtsgenuss. Heisse es Chrystos und Blut und Abendmahl. Heisse es Nero / lacus Agrippae / Pythagoras. Abendröte hier wie dort. Kind des Lichtes und der Finsterniss. Schweige es im daemmernden Judensaal. Flamme es über der blauen / lampenaugigen / palatinischen Palastwelt. Mit diesem Worte thue ich mehr als einer der Sterblichen. Mit dieser That vollende ich mehr als einer der Göttlichen.“⁹⁶¹

Der Satz ‚Schweige es im daemmernden Judensaal‘ verweist auf die Nichtzugehörigkeit des Judentums zum ‚Symbol des Ungeteilten / des Göttlichen‘. Das Ungeteilte steht, wie man noch genauer sehen wird, für den urtümlichen Hermaphroditismus, der bei Christus und Nero in verschiedenen Formen (wieder) auftritt (auch dazu später weitere Erläuterungen). Mit dem letzten Satz (‚Mit dieser That vollende ich mehr als einer der Göttlichen‘) sakralisiert Schuler nicht nur seine eigene Homosexualität, sondern stellt sich selbst über die ‚Göttlichen‘. Das kann man auf die später zu besprechende gnostische ‚Selbstvergottung‘ beziehen. – Noch deutlicher in Hinblick auf die Sakralisierung der Homoerotik ist das folgende, teilweise bereits angeführte, Fragment:

„(Christentum und sein Ende.)

Die homosexuale Empfindungswelt / als eine der leuchtfähigsten Centren individualistischer Lichtbildungen im Altertum / – die dazu vielleicht noch einen gefährlichen Schlüssel barg – schwindet sofort mit dem Sieg des Christentums aus Literatur und Kunst. Das Purpurnetz / welches verklärende Sinnenintensität über Dinge und Räume spann / wird erbarmungslos zerrissen / insoweit es nicht die Glorie des Siegers mehrt. Der Anachoret zerschmettert sein Trinkgefäß / sobald es ihm lieb geworden / an der Felswand / und der heimliche Schauer des Or-

⁹⁶⁰ CA S. 139.

⁹⁶¹ CA S. 116. Vgl. dazu Georges „Porta Nigra“-Gedicht, das Schuler gewidmet ist und in dem ein römischer Lustknebe unter dem Tor der Porta Nigra in Trier zu den Zeitgenossen um Neunzehnhundert spricht, und Keilson, *Offenes Leben*, S. 57f; einen Brief Schulers an George, in dem dieser seine zuerst an dem Gedicht „Porta Nigra“ geäußerte Kritik zurücknimmt, zitiert Plumpe, Schuler, S. 171.

tes / seines heidnischen Schlangenleibes entaeussert / vertieft den Stimmungszauber um den Hochaltar.“⁹⁶²

Auch hier eine typisch Schulersche Vorstellung: Die homoerotische ‚Sinnenintensitaet‘ des Altertums verschwindet mit dem Christentum nicht einfach – wie auch bei Nietzsche, bei dem der antike Eros ‚entartet‘ –, sondern wird gleichsam geraubt, vom Christentum umgeleitet oder ‚umgepolt‘ zum ‚Stimmungszauber um den Hochaltar‘.

Man kann Schulers ‚Fragmente‘ und ‚Aphorismen‘, wie Baal Müller zeigt, unter dem Aspekt der literarischen Moderne betrachten und einen Bezug zum Surrealismus herstellen.⁹⁶³ Daß einigen von Schulers Texten – wie anderen der literarischen Moderne – ‚Unverständlichkeit‘ attestiert werden kann, ist ebenfalls richtig.⁹⁶⁴ Müller will aufgrund dieser Zuordnung Schuler vor allem als Dichter sehen. Gerade das wollte Schuler aber selber *nicht* sein. An Stefan George hat er kritisiert, daß dieser nur Gedichte schreibe. Es ist aber ganz offensichtlich, wie auch Marita Keilson-Lauritz betont,⁹⁶⁵ daß die verschlüsselten Texte Schulers seine Homoerotik kaschieren bzw. seine Botschaft für die Eingeweihten weitertragen sollten.⁹⁶⁶ An einigen Stellen wird – wie aus Versen – die esoterische Camouflage durchbrochen:

„Erröte

Erröte Weltensohn / erröte Hellas / des Kernes tiefste Süsse löst dies spaete Wort

–

Und deiner innerlichsten Zelle Wachs jauchzt nach dem Drucke des Athletendaumens / dass ihres Honigs ausgepresste Perle als Salböl eisenharte Muskeln glaette.

(Der Schwache Kraft / der Seele Lampen-

schauer verbuhlt im Ringkampf

mit des Körpers Stahl) [...]“⁹⁶⁷

3 Ludwig Klages

Schuler ist der einzige Weggefährte, mit dem Klages nicht gebrochen hat.⁹⁶⁸ Nur der Tod Schulers im Jahre 1923 hat wohl einen endgültigen Bruch der, schon länger

⁹⁶² CA S. 114.

⁹⁶³ Siehe CA (Vorwort) S. 22.

⁹⁶⁴ Man muß dann aber auch fragen, welche Funktion in diesen enigmatischen Texten die antiken Reminiszenzen haben.

⁹⁶⁵ Siehe Keilson, offenes Leben, S. 53.

⁹⁶⁶ Müller räumt in seinen abschließenden Bemerkungen ein, daß auch andere Aspekte als seine Dichtungen für Schulers Wirkung verantwortlich sind (wobei er den Aspekt der Homoerotik übergibt): „Schulers beeindruckende Wirkung auf die Zeitgenossen, die sich in einer kryptischen, aber doch recht nachhaltigen und weitverzweigten Rezeption niederschlägt, resultiert zweifellos auch aus seiner sprachlichen Potenz, obgleich durch diese Betonung des Schriftstellers und Redners Schuler nicht bestritten werden soll, daß sein Neopaganismus, seine Matriarchatsideen, sein Kulturpessimismus und seine Rom-Ideologie auch sachlich in mancherlei Hinsicht den Nerv der Zeit getroffen haben.“ CA (Vorwort) S. 59.

⁹⁶⁷ CA S. 99.

Spannungen ausgesetzten Beziehung, verhindert. Schuler fühlte sich, zumindest in seinen letzten Lebensjahren, von Klages geistig ausgebeutet.⁹⁶⁹

Hier sei ein (fast beliebiges) Beispiel angeführt, das Klages' ‚Übernahmen‘ aus Schulers geistiger Welt belegt: Klages' zentrales Theorem, der Geist sei Widersacher der Seele, das Ich-Bewußtsein habe die Einheit von Seele und Körper zerstört, findet man bereits in Schulers Vorträgen in esoterischer Sprache vorformuliert: „Das Ichbewußtsein des Entlichteten⁹⁷⁰ [ist] der Hebel zur Atomisierung der Menschheit.“⁹⁷¹ Überhaupt fällt bei etwas besserer Kenntnis der Texte beider Autoren auf, daß Klages die (real-)symbolischen Aussagen Schulers oft auf verblüffende Weise in seine Philosophie ‚übersetzt‘.

Galt Schuler bei den Kosmikern und deren Umfeld als die Neueinkörperung eines „Römers“⁹⁷² der Kaiserzeit, so Ludwig Klages als wiedergeborener Germane, als – wie George dichtet – „recke ... bracher ebenen“.⁹⁷³

Klages war für seine Rolle in der kosmischen Runde prädisponiert. Sein erstes, geradezu mystisches, literarisches Erlebnis in der Schule ging in seine Biographie als die sogenannte „Stabreimstunde“⁹⁷⁴ ein. Schon diese ‚Stabreimstunde‘ wird mit ähnlichem Enthusiasmus beschrieben wie später das Münchener ‚Urerlebnis‘ bei der Bachofen-Lektüre. Klages berauschte sich als Schüler in Hannover zusammen mit seinem Freund Theodor Lessing an Wilhelm Jordans stabreimender Nibelungen-Dichtung.⁹⁷⁵

Klages schrieb schon als Schüler Lyrik und ein Drama mit dem Titel „Desiderata“,⁹⁷⁶ das in der Zeit der Völkerwanderung spielt. Mit Bruchstücken aus diesem

⁹⁶⁸ Zwischen Klages und Schuler blieb es immer beim formellen „Sie“. Im Übrigen bezeichnet Klages Schuler ausdrücklich nicht als Freund, sondern als Weggefährten, was wohl heißen soll, daß bei diesem Bündnis die ‚beruflichen‘ Interessen im Vordergrund standen.

⁹⁶⁹ „1922 [also ein Jahr vor seinem Tod] erklärte Schuler Ludwig Pigenot, daß Klages in seinem ‚Kosmogonischen Eros‘ schamlos in seine Welt greife. Klages sauge ihn wie ein Vampir aus.“ Siehe: Wegener, Schuler, S. 92. Über Klages' Verhältnis zu seinen Freunden siehe Breuer, George, S. 107ff.

⁹⁷⁰ Die Bezeichnung ‚Entlichtete‘ erinnert auffällig an gnostische Terminologie.

⁹⁷¹ CA S. 225.

⁹⁷² Hier soll zum Eindruck, den Schuler beim ersten Zusammentreffen auf Klages machte, aus dem Vorwort zu Schulers Vorträgen zitiert werden: „Im Eindruck, den ich vom fraglichen Dritten empfang (es war, wie sich versteht, Schuler), mischten sich in vorerst nicht zu entwirrender Weise: tiefbedeutungsvoller Gehalt, von außen nie zu wandelnder Eigenwuchs, bei empfindlichstem Feingefühl innere Unzugänglichkeit, ein rätselhaftes Anderswoher und, wie sehr auch nur dumpf geahnt, das Unvermögen zur Selbstauswirkung im Rahmen der Zeitgenossenschaft. Hinter den gehaltenen Gebärden, den gewählten, von hoher Bildung zeugenden Worten lauerte heimliche Vehemenz; und wohin eigentlich zielte der unter buschigen Brauen großäugige Blick, dem keine Form, keine Farbe, keine Bewegung im Umraum, keine Miene und Geste der Mitunterredner entging und der zugleich doch aus Seelentiefen tauchende Bilder wie sinnlich gegenwärtig zu schauen schien? Hier ist ein Wunder, so empfand ich, aber zwischen dem Wunder und jedem, dem es in der Gestalt dieses um anderthalb Jahrtausende verspäteten *Römers* [hervorg. von Klages] begegnet, klafft eine Schlucht, nicht zu überspannen mit Steg oder Brücke, auf der man hinüberschritte oder jener zu uns in eine ihn irr und böse dünkende Gegenwart. – Der Versuch, die Brücke dennoch zu schlagen, bildete später die Hauptaufgabe meines Ringens im Zwischenalter, und es dauerte Jahre, bis er gelang.“ AS S. 29f. Klages will schon beim ersten Zusammentreffen gespürt haben, daß es sich bei Schulers Existenz um ein ‚Wunder‘ handle.

⁹⁷³ Siehe das schon zitierte Widmungsge-dicht „L.K.“ Georges im „Jahr der Seele“ (W S. 151)

⁹⁷⁴ Siehe: Schröder, Jugend, S. 45ff.

⁹⁷⁵ Der heute vergessene Ependichter Wilhelm Jordan (1819-1904), Hauptwerk das Stabreim-Epos „Nibelunge“ (1868), ist insofern eine symptomatische Figur, als seine politische Entwicklung typisch ist für die in Deutschland fehlgeschlagene bürgerliche Revolution. Zuerst progressives Mitglied des Frankfurter Parlamentes der Paulskirche, nahm er nach 1848 zunehmend konservativere Positionen ein.

⁹⁷⁶ RR S. 77-110.

Fragment konnte er noch Stefan George beeindrucken, als er ihn 1893 in München in einer Pension kennenlernte.

In Georges „Blättern für die Kunst“ wurden Proben aus dieser frühen Lyrik mit dem ausdrücklichen Vermerk ihrer Entstehungszeit abgedruckt. Diese Lyrik galt im Kreis als heidnisch, germanisch, ursprünglich und ‚rauschdurchwogt‘.

Schuler und Klages bleiben – soziologisch betrachtet – Privatgelehrte, wobei vor allem bei Klages eine starke Tendenz zum Ressentiment auffällt. Allerdings haben beide, nach dem ‚Ereigniszeitraum‘, in dem die ‚Kosmische Runde‘ existierte (1899-1904), auch öffentlichen Erfolg, Klages früher, Schuler später. Bei Klages darf auch seine Tätigkeit als Dozent am von ihm selbst 1905 in München gegründeten ‚Psychodiagnostischen Seminar‘ nicht vergessen werden.⁹⁷⁷ Nicht nur die sich entwickelnde psychoanalytische Schule hatte Interesse an Klages’ ‚lebenswissenschaftlichen‘ Forschungen.⁹⁷⁸

Klages’ Charakterkunde wird als germanischer Gegenentwurf zur jüdischen Psychoanalyse wahrgenommen und lebhaft rezipiert,⁹⁷⁹ sein philosophischer Dualismus findet auch bei, ganz anders geeichten, katholischen Theologen Anklang, und das nicht nur in Deutschland. Der blinde französische Benediktinerpater Gustav Thibon, der großen Einfluß auf die geistige Entwicklung der jüdischen Philosophin Simone Weil gehabt hat, würdigt Klages’ Philosophie schon Anfang der dreißiger Jahre.⁹⁸⁰

In seiner Rede zur Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt empfiehlt Thomas Mann hingegen der deutschen Jugend, nicht Klages, sondern Sigmund Freud zu lesen,⁹⁸¹ obgleich er sich selbst gründlich mit Klages und seinem Umfeld auseinandergesetzt hat. Das „Vorspiel“ zum Josephs-Roman liest sich wie ein Anti-Klages.⁹⁸²

⁹⁷⁷ Schröder, Werk, S. 402. -- Zu seinen Hörern gehörten neben George-Schülern wie Norbert von Heltingrath (Ebda. S. 425) u.a. auch Karl Jaspers (siehe: Hans Kasdorff: Ludwig Klages: gesammelte Aufsätze u. Vorträge zu seinem Werk. Bonn: Bouvier 1984, S. 160), der schon 1913 in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ die Veröffentlichungen von Klages positiv würdigte. (Ebda. S. 64)

⁹⁷⁸ „1912 hielt er [scil. Klages] in Wien auf Einladung der ‚Wiener psychoanalytischen Vereinigung‘ vor deren Mitgliedern einen Vortrag über seine Charakterkunde. Freud selbst leitete die anschließende Diskussion und Klages gewann einen starken Eindruck von seiner Persönlichkeit.“ Schröder, Werk, S. 551. - Klages erhebt übrigens in seiner Abhandlung „Die Triebe und der Wille“ gegenüber Freud ausdrücklich Anspruch auf das Primat der Entdeckung des Begriffspaares ‚Ich‘ und ‚Es‘ (III, S. 706): „Die Unterscheidung von Ich und Es ist durch die Schriften eines anderen Autors neuerdings zu volkstümlicher Berühmtheit gelangt. Wir können nicht beurteilen, ob hier Abhängigkeiten vorliegen oder nicht. Sollte es der Fall sein, so wären, mit einer mathematischen Wendung gesagt, unsre eigenen Schriften die unabhängige Variable und nicht etwa umgekehrt. Die Gegenüberstellung von Ich und Es bildet nämlich ein Leitmotiv unsrer 1910 erschienenen ‚Prinzipien der Charakterologie‘ und wurde zum zweitenmal eingehend vorgetragen bei Gelegenheit der Veröffentlichung von Teilstücken unsres Werkes ‚Geist und Seele‘ in der ‚Deutschen Psychologie‘, Jahrgang 1919. Die Zeitschrift ist inzwischen eingegangen, kann aber auf Büchereien nachgeschlagen werden. *Anm. d. H.* [scil. H.E. Schröder] -- *Die Herübernahme dieser Nomenklatur durch Freud in seinem Buch ‚Das Ich und das Es‘ geschah erst 1923.*“ [Hervorh. im Original]

⁹⁷⁹ Siehe: Kasdorff, Aufsätze, Ludwig Klages im Urteil seiner Zeit. S. 255-269.

⁹⁸⁰ Gustave Thibon: La science du caractère: l’œuvre de Ludwig Klages. Paris: Desclée de Brouwer et cie 1933; siehe auch: Hugo Bendiek O.F.M. [Ordo Fratrum Minorum = Orden der Minderen Brüder, i.e. Franziskaner, G.D.]: Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages. Werl: Franziskus-Druckerei 1935. [mit kirchlichem Imprimatur]

⁹⁸¹ „Thomas Mann hat in jenen Jahren [scil. 1930-1932] mehrmals gegen Klages und seine Schüler polemisiert und der Jugend Sigmund Freud statt Klages empfohlen.“ Kasdorff, Aufsätze, S. 54.

⁹⁸² Siehe: Thomas Manns ‚Vorspiel‘ zum Josephs-Roman (Thomas Mann: Joseph und seine Brüder. Erster Band. Die Geschichte Jaakobs. Der junge Joseph. Ffm.: Fischer Taschenbuch Verlag 1974) mit dem

Klages denkt zwar systematisch, hat aber Schwierigkeiten, seine mystischen Einsichten in einen Text umzusetzen.⁹⁸³ Da es ihm zunächst nicht gelang, sein lange angekündigtes Hauptwerk, den „Geist als Widersacher der Seele“ zu vollenden, veröffentlichte er 1921 den ‚Kosmogonischen Eros‘, der als „Auftragsarbeit für einen privaten Leser“⁹⁸⁴ geschrieben worden war.⁹⁸⁵ Da ist er immerhin schon 48 Jahre alt. Hier wird die im Grunde seit der Jahrhundertwende feststehende Lehre weiter entfaltet. Die Vollendung des Hauptwerkes „Der Geist als Widersacher der Seele“ erfordert ein weiteres Jahrzehnt intensiver Arbeit. Es erscheint in den Jahren von 1929-1932.

Klages ist in den 20er Jahren publizistisch präsent als ‚Bachofenentdecker‘, aber auch durch seine anderen Spezialgebiete, die Charakterkunde und die Graphologie. Und er sammelt eine Gruppe von Schülern⁹⁸⁶ um sich, die seine Lehre in verschiedenen Bereichen weiterverbreiten (Psychiatrie, Gymnastik). Der Psychiater Hans Prinzhorn⁹⁸⁷ legt die heute noch bekannte Sammlung von Zeichnungen und Bildern Geisteskranker an und resümiert die Klages'sche Philosophie in übersichtlicher Zu-

Titel ‚Höllenfahrt‘ (S. 5ff). Hier will Thomas Mann zeigen, daß man zum erschten Ursprung nie gelangen kann: Schon „... beim ersten Morgengrauen der Geschichte ...“ sei der Mensch das „... in jeder entscheidenden Hinsicht moderne Wesen ...“ (S. 20). Die griechisch-römische Lebenswelt sei „... von vergleichsweise blitzblanker Neuzeitlichkeit.“ (S. 17). Die – von Klages so favorisierten – Pelasger, die Vorfahren der Griechen, seien keineswegs die Urbevölkerung gewesen, vielmehr habe es in Griechenland vor den Pelagern die Phönizier gegeben, die ebenfalls nicht als ‚autochthon‘ anzusehen seien. Man könne sich von einer ‚Küstenkulisse‘ zur anderen „... rückwärts und aber rückwärts ...“ locken lassen, um dabei ins ‚Unendliche‘ zu gelangen (S. 14). Aber soweit man auch zurückgehe, immer habe es schon die Schrift gegeben [?]. Hinter bzw. vor diese Phase – das ist deutlich gegen Klages gerichtet – könne man nicht gelangen: „Das sind nicht zu erwandernde Vorgebirge.“ (S. 17). Nach einer längeren Auslassung über Leib, Seele und Geist mündet die Argumentation des Erzählers in eine Polemik gegen die rückwärtsgewandte geistfeindliche Philosophie von Klages und in eine Stellungnahme für den Geist und die geschichtliche Weiterentwicklung: „Möge er [scil. der Geist] der stummen Leidenschaft der Seele nur seinen Witz leihen, die Gräber feiern, die Vergangenheit den alleinigen Quell des Lebens nennen und sich selbst als den boshaften Zeloten und mörderisch lebensknechtenden Willen bekennen und preisgeben: er bleibt, wie er sich stelle, doch, der er ist: der Bote der Mahnung, das Prinzip der Anstoßnahme, des Widerspruchs und der Wanderschaft, welches die Unruhe übernatürlichen Elendes in der Brust eines einzelnen unter lauter lusthaft Einverstandenen erregt, ihn aus den Toren des Gewordenen und Gegebenen ins abenteuerlich Ungewisse treibt und ihn dem Steine gleichmacht, der, indem er sich löst und rollt ein unabsehbar wachsendes Rollen und Geschehen einzuleiten bestimmt ist.“ (Ebda. S. 35)

⁹⁸³ Seine fachwissenschaftlichen charakterkundlichen und graphologischen Publikationen beginnen seit dem Jahr 1904 zu erscheinen.

⁹⁸⁴ Siehe: Schröder, Werk, S. 963.

⁹⁸⁵ „Sie [scil. die Publikation des KE] hätte nicht zu erfolgen brauchen, wäre es uns gelungen, das größere Werk bereits zu vollenden, das an der Hand der Hauptergebnisse bisheriger Sagenforschung und Völkerkunde es unternimmt, den Bewußtseinszustand [!] des vorgeschichtlichen Menschen zurückzuführen auf den Glauben an die Wirklichkeit der Bilder, und für diesen den Beweis metaphysischer Wahrheit erbringt.“ KE (III) S. 355. (Vorwort).

⁹⁸⁶ Hier nur einige Hinweise zu Klages-Anhängern; siehe dazu: Schröder, Werk: Zum Psychiater und Klages-Divulgator Hans Prinzhorn S. 1111ff; der Musiker und Kapellmeister Rudolf Bode versuchte die Klages'schen Einsichten auf die Weiterentwicklung der rhythmischen Gymnastik anzuwenden (Schröder Werke, S. 478ff); der Philosoph und Kunsthistoriker Hans Kern bildete mit dem Bachofen-Kompilator Bernoulli ein Freundespaar, das Klages' Lehre verbreitete (Schröder, Werk, S. 1102ff.); siehe: Hans Kern: Friedrich Nietzsche und die romantischen Theorien des Unbewußten I/II/III. In: Zeitschrift für Menschenkunde – Blätter für Charakterologie und angewandte Psychologie. 3. Jg. Mai 1927. S. 1-11; S. 107-116; S. 174-181.

⁹⁸⁷ Schröder, Werk, S. 1127 ff. -- Hier werden weitere ‚Freunde und Weggefährten‘ aufgeführt.

sammenfassung.⁹⁸⁸ Zudem unternimmt Klages zu dieser Zeit – um Geld zu verdienen – von seinem Schweizer Exil aus ausgedehnte Vortragsreisen durch ganz Deutschland, die nicht ohne Resonanz bleiben.⁹⁸⁹

Klages soll, spätestens seit 1936, „... wie ein Wanderprediger einer methodistischen Sekte ...“ gewirkt haben, und: „... was er (eigentlich) immer sein wollte, [wie] der Stifter einer neuen Religion.“⁹⁹⁰ Etwas drastischer charakterisiert Stefan Breuer Klages' Haltung zu seiner Zeitgenossenschaft: „Nein, für soziale Zusammenhänge welcher Art auch immer war dieser Unheilsprophet nicht geeignet. Eher für die Rolle des Alten vom Berge, der aus der Höhe seines freiwilligen Schweizer Exils herab pfundschwere Bücher auf die verblendete Menschheit schleudert.“⁹⁹¹

4 Karl Wolfskehl

Walter Benjamin spricht von Karl Wolfskehl als einem Mann „... der tausend Witterungen und Regungen, die von germanischer bis zu jüdischer Vorwelt allem Erlebten und Erfahrenen die Stätte in ihm bereiten.“⁹⁹²

Wie die andern Kosmiker war auch Wolfskehl ein Gesprächs- und Sprechmensch,⁹⁹³ darüber hinaus ein unermüdlicher Anreger. Trotz seiner Beteiligung an der ‚Kosmischen Runde‘ blieb seine wichtigste Bindung, wie auch Plumpe unterstreicht, die an Stefan George. Schon 1892 wendet Wolfskehl sich mit einem Brief an George. Später ist George häufiger Gast in Wolfskehls Münchener Haus, liest im ‚Kugelzimmer‘ aus seinen neuen Gedichtbänden.

Wolfskehls großbürgerliches Haus in München bietet der Münchner Bohème die Möglichkeit, sich – vor allem an den sogenannten ‚Jours‘ – zu treffen. Schon 1897 ist Wolfskehl aber Mitbegründer der zionistischen Ortsgruppe in München, seine Festlegung auf das dionysische Heidentum ist folglich nicht so eindeutig wie bei Schuler und Klages. Nach dem Ersten Weltkrieg – George, der Geistespolitiker, schmiedet nun aus jüngeren Anhängern seinen Männerbund – ist für den ‚Schwabinger Dionysos‘ Wolfskehl kein Platz mehr im Inneren des Kreises. Wolfskehl sucht zwar weiter Zugang zum Meister; noch nach Minusio, Georges Sterbelager, gehen 1933 seine Bittbriefe – er erhält aber keine Antwort mehr. Dennoch hat Wolfskehl seinem Meister *nie* abgeschworen, bis in sein Neuseeländischen Exil

⁹⁸⁸ Siehe: Hans Prinzhorn: Leib – Seele – Einheit. Ein Kernproblem der neuen Psychologie. Müller und Kiepenheuer Verlag: Potsdam und Orell Füssli in Zürich 1927.

⁹⁸⁹ Siehe: Schröder, Werk, S. 512-521. „Das Vortragswesen“.

⁹⁹⁰ Siehe: Ludwig Curtius: Deutsche und antike Welt: Lebenserinnerungen. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1950. S. 167. -- Der Typus des kauzigen Propheten ist den 20er Jahren Legion. Siehe dazu: Ulrich Linse: Barfußige Propheten – Erlöser der zwanziger Jahre. Berlin: Siedler 1983. -- Einige dieser ‚Inflationsheiligen‘ brachten es zu einer gewissen Anhängerschaft.

⁹⁹¹ Breuer, George, S. 108.

⁹⁹² Manfred Schlösser/Erich Zimmermann: Karl Wolfskehl 1869-1969. Leben und Werk in Dokumenten. Darmstadt: Agora Verlag 1969. S. 4.

⁹⁹³ Siehe: Faber, Männerrunde, S. 159f.

blieb er der „flamme trabant“.⁹⁹⁴ Für Wolfskehl bleibt, neben und schon vor George, Friedrich Nietzsche ein Leitstern.⁹⁹⁵

4.1 Wolfskehl und die ‚Entdeckung‘ Bachofens

Wolfskehl gab mit dem Hinweis auf Bachofen⁹⁹⁶ den Anstoß zur Entstehung der ‚Kosmischen Runde‘ und er war es, der durch sein profundes Wissen in den Gesprächen mit Schuler zur Konstituierung der dieser ‚Runde‘ beitrug. Klages war nach eigener Auffassung in dieser Anfangsphase nur „lernender Zuschauer“.⁹⁹⁷ Auch wenn man H. E. Schröders Berichte über die Klages’ Jugend mit Vorsicht lesen muß, sei hier doch ein längeres Zitat von ihm über die Initiierungsphase der ‚Kosmischen Runde‘ angeführt, da seine Tendenz sicher dem Selbstverständnis der damals Beteiligten entspricht:

„Was immer die Begegnung mit Schuler für Klages bedeutet hat, auch seine Begegnung mit Wolfskehl ist schwerlich hoch genug einzuschätzen. In Wolfskehl hatten Schuler und Klages den Gesprächspartner gefunden, der mit der Aufgeschlossenheit und dem Verständnis für ihre Fragestellungen und Einsichten eine unbegrenzte Fülle sekundierender Kenntnisse verband und der aus eigenem Wissen ergänzende Einsichten beizutragen wußte. Worte reichen nicht aus, um anzudeuten, welche fruchtbaren Spannungsströme zwischen den drei Männern hinüber und herüber spielten. Wir sehen nur noch den verblassenden Widerschein der Feuer, die in ihren Gesprächen loderten. Man kann sich die Glut nicht glühend, die Farben nicht satt, die Worte nicht klingend genug vorstellen; man wird hinter der Wirklichkeit des Schwabinger Feuerkerns und seines glutenbergenden Magmas immer weit zurückbleiben. Was sich hier abspielte, ist ein Jahrtausendphänomen. Es stand auf des Messers Schneide, daß aus dem lodernnden Chaos eine neue Welt sich formte.“⁹⁹⁸

Daß Wolfskehl für die Entstehung der Kosmischen Runde konstitutiv gewesen ist, muß auch Klages in seinem Vorwort zu seiner Ausgabe von Schulers ‚Fragmenten und Vorträgen‘ von 1940 zugeben:

„Hier und nur hier [scil. im Gespräch mit Wolfskehl] fand Schuler den Mann, der ihm in unterste Abgründe seiner Mysterien unverzüglich folgte, selbst angesichts einer Welt von einzigartiger Fremdheit im Nu sich auskennend und hie und da ein ihm jetzt erst begegnendes Katakombengemälde mitaufhellend.“⁹⁹⁹

Daß Wolfskehl den entscheidenden Hinweis auf das Mutterrecht gegeben hat, ist auch von Klages nie bestritten worden. Nur hat er hinzugefügt, der „Allesken-

⁹⁹⁴ W S. 382. – Diese bis zu seinem Lebensende andauernde Gefolgschaft Wolfskehls in seinem Verhältnis zu George wird durch das Buch von Friedrich Voit: Karl Wolfskehl: Leben und Werk im Exil. Göttingen: Wallstein 2005, auf *erschütternde* Weise bestätigt.

⁹⁹⁵ „Wolfskehls Sphäre ist eher die von Nietzsche-Zarathustra. Aber er hat sich nirgends beheimatet und nur Einem [scil. Stefan George], der ihm Maß und Mitte gab, in Stolz und Demut untergeordnet.“ Schlöser, Wolfskehl, S. 10.

⁹⁹⁶ Siehe: Schröder, Jugend S. 225 ff.

⁹⁹⁷ Siehe: AS S. 53, wo Klages selbst berichtet: „In Verhältnis zu diesem ‚Kreise‘ war ich mindestens zwei Jahre hindurch lernender Zuschauer.“

⁹⁹⁸ Schröder, Jugend, S. 221f.

⁹⁹⁹ AS S. 32.

ner¹⁰⁰⁰ habe nur den Titel gekannt, aber nichts über die Bedeutung des Werkes gewußt. Er, Klages, habe sich das Buch sogleich besorgt und sei in eine fünfwöchige Dauerlektüre versunken. Karl Wolfskehl war offensichtlich schon während der Vorbereitung seiner germanistischen Doktorarbeit über „Germanische Werbungssagen“ auf Bachofen gestoßen. Auch befand sich in der Bibliothek von Wolfskehls Vater zwar nicht das ‚Mutterrecht‘, aber ein Exemplar von Bachofens lateinischer Dissertation „De romanorum iudicii civilibus“ und das für Bachofens Entwicklung wichtige Werk „Die Sage von Tanaquil – Über den Orientalismus in Rom und Italien.“¹⁰⁰¹ Der Hinweis Wolfskehls auf Bachofen war im Grunde ein normaler Vorgang in einer Diskussion von Intellektuellen. Bachofens ‚Mutterrecht‘ war im Übrigen niemals vergessen gewesen, das hat Klages auch nicht bestritten.¹⁰⁰² Er behauptete nur den Primat, die metaphysischen und religiösen Grundlagen des Werkes erkannt zu haben.

Zur ‚Entdeckung‘ Bachofens aus *seiner* Sicht schreibt Klages am 25. 3. 1922 an seinen Schüler Bernoulli:

„Da ich tatsächlich Gewicht darauf lege, den Metaphysiker Bachofen zuerst ausgegraben zu haben, will ich dazu noch folgende Notizen geben: a) Bachofen als Ethnologe, Kulturgeschichtler und Mutterrechtler war selbstverständlich *immer* bekannt. Damit habe ich nicht das geringste zu tun, b) Bachofen als Metaphysiker und m. E. bisher *größter Religionsphilosoph* war bis 1900 nicht bekannt. (Die ‚Wissenschaft‘ bedauerte nur neben Anerkennung seiner Prähistorikerleistung den ‚Mystizismus‘.) Als ich damals nach der Schweiz kam, habe ich mit hoch und höchstgelehrten Herren gesprochen, die nichts weiter von ihm wußten, als daß er ja wohl ein Buch über das Mutterrecht verfaßt habe und in Basel eine – Gemäldesammlung besitze! Von seiner religionsphilosophischen Bedeutung *keine Ahnung*.“¹⁰⁰³ [Hervorhebungen von Klages]

Aber Klages will dieses Verdienst nicht alleine für sich beanspruchen, ohne Schuler wäre er auf seine Entdeckung Bachofens nicht vorbereitet gewesen:

„Initiator dieser Bedeutungserklärung bin also tatsächlich ausschließlich ich. Aber: neben mir muß allerdings genannt werden *Schuler*. Darin tun Sie völlig recht! Und zwar aus folgenden Gründen. Wie und warum kam eigentlich ich zu Bachofen? Weil ich schon vorher rund sieben Jahre lang (nämlich etwa seit 1893) gemeinschaftlich mit Schuler und *durch ihn angeregt* mutterrechtliche Forschungen auf eigene Faust getrieben hatte. Sch., ohne von B. das mindeste zu wissen, verfügte sozusagen über ein ganzes mutterrechtliches System teils auf Grund seiner archäologischen Kenntnisse, teils und noch mehr aus eigensten Erlebnissen heraus. Viele von seinen *Befunden* verstand ich aber nicht! Dann fand ich Bachofen und damit etwas mir unvergleichlich Verwandteres als den Schulerschen Katakombenmatriarchalismus. Sch. wollte lange durchaus nicht anbeißen, und steht noch heute dem B. halb bewundernd, halb ablehnend gegenüber.“¹⁰⁰⁴ *Grundsätz-*

¹⁰⁰⁰ AS S. 58.

¹⁰⁰¹ Schlösser, Wolfskehl, S. 119.

¹⁰⁰² Wie im Bachofen-Kapitel gezeigt, war Bachofen zwar von den Vertretern der klassischen Philologie ausgegrenzt worden, aber innerhalb der ethnologischen Diskussion hatte sich seine Entdeckung des Mutterrechts auf internationalem Niveau bestätigt. Im Übrigen erschien aufgrund der wissenschaftlichen Nachfrage im Jahre 1897, unter der Ägide von Bachofens Witwe, eine zweite Auflage des ‚Mutterrechts‘.

¹⁰⁰³ Schröder, Werk, S. 1069.

¹⁰⁰⁴ Es existiert aber ein Briefwechsel zwischen Schuler und Bachofens Witwe, der bei Plumpe erwähnt wird. Plumpe, Schuler, S. 178.

lich aber konnte ihm B. kaum noch etwas Neues sagen. So also liegen die Dinge.“¹⁰⁰⁵ [Hervorhebungen von Klages]

4.2 Wolfskehl und Schuler

Vor allem das Verhältnis Wolfskehls zu Schuler scheint sehr eng gewesen zu sein und hat auch nach dem ‚Bruch‘ weiterbestanden.¹⁰⁰⁶

Wolfskehl hat nach dem Zerbrechen der ‚Runde‘ -- und noch im Neuseeländischen Exil -- Schuler als gleichsam mythische Erscheinung¹⁰⁰⁷ gewürdigt. Das ist deshalb von Bedeutung, weil Schuler häufig als „Unfreiwilliger Komiker“¹⁰⁰⁸ (und eben nicht Kosmiker) dargestellt wird. Wolfskehl hat Schuler schon um die Jahrhundertwende gegen Kritik Friedrich Gundolfs verteidigt. Am 15.3. 1899 berichtet er von der ‚Entdeckung‘ Alfred Schulers an Friedrich Gundolf nach Berlin:

„Hab auch ein paar seltsame Pflänzlein gefunden, wovon mündlich mehreres. Hier nur die Andeutung: dass ein etourdistisch ächter Römer unter den Spätgeborenen wandelt, ein Mann von taciteischem Neronenstolz und ähnlichem – Hass ...“¹⁰⁰⁹

Auf Einwände Friedrich Gundolfs gegen Schuler zum Jahresende 1900 antwortet Wolfskehl:

„... wenn auch eine Bemerkung über Schuler mich neulich befremdete. Sie kennen doch meine und Ludwigs [scil. Klages] Schätzung dieses eigenartigen Pfadfinders, der uns selber ungezählte neue dinge [sic], vor allem Grundwissen gab. Wie können Sie da von Wahnbau reden, wo wir bewundern.“¹⁰¹⁰

Wie stark Schuler nicht nur auf Wolfskehl, dessen Beurteilungsvermögen man nicht unterschätzen sollte, wirkte, mag noch folgender Bericht von Wolfskehls Frau Hanna an Gundolf nach Berlin belegen:

„Wir haben neulich einen unglaublich schönen Abend in unserem Hause gehabt – Schuler und Klages und 2 schöne Freundinnen waren bei uns und Schuler las uns Szenen aus Faust. Er trug uns alles so vor, dass wir sämtlich überwältigt und hingerissen waren und uns eine seltene Begeisterung überkam. Ich habe in der That und die andern auch, den Faust noch nie so lesen hören – es war ungeheuerlich! Schuler hatte alle Stimmen in seiner Kehle die Göthe verlangen konnte, und gab jede Person so, dass man sie voll erlebte. Er nuancierte so reich und bis ins Kleinste und wahrte dabei doch die grosse Form – er sprach so differenziert und für den Moment geeignet und doch wurde jedes Einzelne durch einen grossen

¹⁰⁰⁵ Schröder, Werk, S. 1070.

¹⁰⁰⁶ „Schuler hat den Bruch mithin nie so deutlich vollzogen wie Klages und bedauerte sehr, Wolfskehl nicht mehr in der Öffentlichkeit treffen zu können. Dennoch hat er ihn noch öfter privat besucht und mit ihm korrespondiert.“ CA S. 29.

¹⁰⁰⁷ Noch im Jahre 1946 schreibt Wolfskehl an Herbert Steiner, Schulers Gestalt „... bestehe in ihrer ganzen mythischen Wirklichkeit fort, in ihrer Fülle, ihrer Größe.“ Nach CA (Vorwort), S. 30.

¹⁰⁰⁸ Faber, Männerrunde, S. 96 ff. -- Bei Gerhard Plumpe liest man von Schuler als der „... Gestalt eines Mannes, der zu den Sonderlingen und eigentümlichen Figuren der Jahrhundertwende gehörte, ein Mann, den manche für verrückt, einige für ein Schwabinger Faschingskuriosum, andere für genial gehalten haben.“ Siehe: Gerhard Plumpe: Alfred Schuler und die „Kosmische Runde“. In: Frank, Exil, S. 214.

¹⁰⁰⁹ Karlhans Kluncker (Hrsg.): Karl und Hanna Wolfskehl – Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899-1931. In: Castrum Peregrini 24 (1976). Heft 123-124-125. Hier: S. 33.

¹⁰¹⁰ Ebda. S. 93.

schwingenden Rhythmus gehalten und alles umspannt von der unvergleichlich klingend metallnen Stimme. – So etwas müssen Sie auch mal hören, das ist gewaltig.“¹⁰¹¹

Ohne die besondere Nähe zwischen Schuler und Wolfskehl¹⁰¹² wäre die ‚Kosmische Runde‘ wohl nicht funktionsfähig gewesen. Diese Nähe bestand nicht nur im gemeinsamen Interesse an der ‚Vorzeit‘, sondern auch in ihrem ‚haptischen‘ oder ‚kontaktmagischen‘ Verhältnis zu (antiken) Gegenständen.¹⁰¹³ Auch Wolfskehl glaubte damals, wie Schuler, an die ‚Wiederkehr der Götter‘. In kurzer Zeit sei ihm zwei Mal der Gott Wotan erschienen.¹⁰¹⁴

4.3 Wolfskehl und das Judentum

Faber gibt in seinem Kosmiker-Buch ein kritisches Bild von Wolfskehl. Er moniert sein Heidentum und hinterfragt sein späteres Bekenntnis zum Judentum: „... davon abgesehen, daß er aus einem liberal-jüdischen Elternhaus stammte, das ungemein¹⁰¹⁵ assimiliert war, galt Wolfskehls Wertschätzung bis in die dreißiger Jahre nur dem vorprophetischen Judentum und dann wieder dem postreligiösen Zionismus.“¹⁰¹⁶ Wolfskehl hätte also das ‚eigentliche‘ Judentum aus seinem Bekenntnis zu diesem ausgeklammert. Zielpunkt der Kritik Richard Fabers ist Wolfskehls zu große Nähe zum kosmischen Heidentum.¹⁰¹⁷ Faber weist in diesem Zusammenhang auf einen Umstand hin, der uns den Kontext des Antisemitismus oder besser Antijudaismus der Kosmiker verständlicher macht. Wolfskehl war 1897, wie bereits erwähnt, Mitbegründer der zionistischen Ortsgruppe in München (er kannte auch Martin Buber und Theodor Herzl). Seit 1901 (also mitten im ‚kosmischen Treiben‘) engagierte er sich aktiv in dieser Ortsgruppe. Wolfskehls Zionismus stellte aber für Schuler und Klages, wie Klages noch 1940 in seiner Einleitung zu Schulers Romvorträgen bemerkt, keinen Einwand gegen ihn dar:

„Grade durch seinen Zionismus schien Wolfskehls Verwerfung des Jahwismus beglaubigt zu werden. Der nomadische Jude, so ungefähr lautete dem Sinn nach

¹⁰¹¹ Wolfskehl/Gundolf, S. 100.

¹⁰¹² Siehe dazu auch: Hans Eggert Schröder: Wolfskehl in der Kosmischen Runde. In: Karl Wolfskehl-Kolloquium. Vorträge – Berichte – Dokumente. Hrsg. von Paul Gerhard Klussmann in Verbindung mit Jörg-Ulrich Fechner und Karlhans Kluncker. Castrum Peregrini 32 (1983). Heft 156-157-158. S. 187-206.

¹⁰¹³ „Schmitz berichtet, wie Wolfskehl in allen erdenklichen kleinen Kaffeehäusern, Spelunken und Winkeln Roms ‚den nie ganz unterbrochenen Lebensstrom des antiken Heidentums in Bräuchen und Gebärden herausfühlen wollte, und zwar auf viel geheimnisvollere Art – er sprach‘, wie Schuler, ‚von der Mystik des Stoffes‘ – ‚als die stets ihren Horaz im Munde führenden harmlosen Weinfreunde Höchst sonderbar war, wie er gelegentlich aus fast priesterlichem Ton plötzlich in den skurrilen fiel‘ – nicht anders als Schuler. – ‚Hier sei jedes Atom heilig, rief er einmal in einer Kneipe schwelgend aus und mühte sich von einem unsauberen, lederartigen Gebäck zu kosten, in dem er die uralte Form des Fladens verehrte‘.“ Faber, Männerrunde, S. 155.

¹⁰¹⁴ „Das sei für ihn ein Zeichen gewesen: die alten Götter regten sich, Wotans Geist werde bald wiederkehren.“ Schlösser, Wolfskehl, S. 173.

¹⁰¹⁵ Das Adverb ‚ungemein‘ vor assimiliert im Zitat scheint eine Missbilligung Fabers dieser ‚übertriebenen‘ Assimilation auszudrücken. Aber war Wolfskehls Familie durch diese ‚ungemeine‘ Assimilation nicht eher typisch für das jüdische Bürgertum in Deutschland? Den gleichen Vorwurf könnte man im Übrigen der Familie Walter Benjamins oder Ernst Blochs machen.

¹⁰¹⁶ Faber, Männerrunde, S. 151.

¹⁰¹⁷ Faber, Männerrunde, S. 151ff. „Jüdischer Kosmiker“.

die Begründung, der händlerische, durch Völker und Zonen verstreute, alle bewuchernde, buchstäblich ‚bodenlose‘ Jude schwinde dahin und weiche dem Juden, der, aus der Zerstreuung ins Land seiner Herkunft zurückgekehrt, den Boden bebaut, das ‚Gesetz‘ Jahwes verachtet und innerhalb der zu erhoffenden Erneuerung des Heidentums das besondere erneuert, um deswillen die ehemalige Unterschicht seines Volkes der Rache Jahwes sich ausgesetzt fand.“¹⁰¹⁸

Faber gibt hier Klages „völlig recht“, denn Wolfskehl habe sich „... in jenen Jahren als heidnischer Jude oder besser als jüdischer Heide“¹⁰¹⁹ verstanden.

Bei den Festen trat Wolfskehl als Dionysos (oder Zeus) auf, wie er in der Memoiren-Literatur auch immer wieder als „Schwabinger Zeus“¹⁰²⁰ beschrieben wird. Wie für Schuler scheint auch für Wolfskehl diese Kostümierung über die übliche Freude an der Verkleidung an Fasching hinausgegangen zu sein. Wolfskehl identifiziert sich bekanntermaßen mit Dionysos. Er kann in seiner Lyrik dieser Jahre aber auch in der Maske des Moses oder Aarons auftreten.¹⁰²¹

4.4 Wolfskehl und das Zerbrechen der ‚Kosmischen Runde‘

Zum Zerbrechen der ‚Kosmischen Runde‘ durch Wolfskehls ‚Entdeckung‘ einer ‚jüdischen Blutleuchte‘ sei hier ein weniger bekannter Bericht von O.A.H. Schmitz aus seinen Erinnerungen „Dämon Welt“ von 1926 zitiert:

„Anlaß zu dem Zusammenbruch dieser farbigen und geistigen Welt gab das Mißtrauen Schulers und Klages‘ gegen Wolfskehl. Dieser, ein jüdischer Edeltypus, sprach gar zu plötzlich von semitischer Blutleuchte, die ebenso wie die arische unter der späteren Rassendekadenz immer wieder hervorbreche, und wies nach, daß die erdfremde, zerstörerische Tendenz des Judentums tatsächlich erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bei den Propheten zu bemerken sei. Er verherrlichte in Versen die präjahvistische jüdische Substanz. Wolfskehl hatte sich zugleich mit großen Erwartungen dem Zionismus zugewendet ...“¹⁰²²

Wolfskehl hatte in der Tat, wie schon gezeigt, vor dem ‚Bruch‘ den Jahwismus durchaus bekämpft.¹⁰²³ Es relativiert jedenfalls Klages‘ damaligen Antijudaismus,

¹⁰¹⁸ AS S. 57. -- Es ist sicher kein Zufall, daß der junge Benjamin dem Zionismus kritisch gegenüberstand: „Er [scil. Benjamin] sagte, drei Dinge müssen dem Zionismus abgewöhnt werden: ‚Die Ackerbaueinstellung, die Rassen-Ideologie und die Bubersche Blut- und Erlebnisargumentation‘.“ Scholem, Freundschaft, S. 41.

¹⁰¹⁹ Faber, Männerrunde, S. 152.

¹⁰²⁰ Faber, Männerrunde, S. 158.

¹⁰²¹ Faber, Männerrunde, S. 152.

¹⁰²² O.A.H. Schmitz: Dämon Welt. Jahre der Entwicklung. München: Georg Müller 1926. S. 293f.

¹⁰²³ Aus Klages‘cher Perspektive schreibt dazu H.E. Schröder: „Über die Entstehung des Jahwismus-Molochismus im Bereich der älteren hebräischen Religionen besteht meines Wissens keine einhellige Auffassung unter den Religionsgeschichtlern. Eines aber, so Klages, stehe jedenfalls fest, ‚dass das jahwische Judentum‘ wieder und wieder zu kämpfen hatte mit einer Unterschicht des eigenen Volkes, für die es ebenso wie für andre Heiden heilige Steine, heilige Büsche, heilige Quellen gab. [...] Unverzüglich aus Blutteilhabe, sich einig erklärend mit dieser nach ihrer Kultausübung ‚dämonistisch‘ genannten Unterschicht, machte Wolfskehl sich zum überzeugenden Mitstreiter Schulers gegen Jahwe.“ Schröder, Wolfskehl, S. 202. – Klages‘ damals ungewöhnliche Auffassung vom Kampf des jahwischen Monotheismus mit heidnischen Traditionen innerhalb des Judentums selbst darf heute als bestätigt angesehen werden. Für ‚heidnisch‘ steht im AT offensichtlich ‚kanaanitisch‘. Siehe: Jan Assmann: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Wien: Picus Verlag 2006. S. 40: „Die Chiffre Kanaan repräsentiert ... das hebräische Heidentum, also ein Mittelding zwischen Heide und Jude ...“ und S. 45: „Völlig richtig deutet bereits

daß auch Wolfskehl aus metaphysischen oder religiösen Gründen einem solchen anhing.

Wolfskehl blieb, wie gesagt, nach dem ‚Bruch‘ bei George. Schon 1901 hatte er in einem Brief an Friedrich Gundolf befürchtet, von Schuler für einen ‚Molochiten‘ gehalten zu werden und Gundolf gebeten, den in Berlin weilenden Schuler deswegen auszuhorchen. Diese Briefstelle sei hier wiedergegeben, weil sie auch etwas über die Kommunikationsstruktur¹⁰²⁴ der Kosmiker aussagt. Wolfskehl erteilt also Gundolf folgenden

„ diplomatischen Auftrag: suchen Sie doch bitte so es unauffällig geschehen kann bei dem Berlin heimsuchenden kosmischen Alfred zu ergründen wie er in seinem Innern zu mir steht: seit einigen von seiner Seite aus dem Nichts hervor beschworenen Affairen im Lenze gelt ich ihm glaub ich als verkappter Molochit und wüsste gern darüber näheres. Es kann Ihnen nicht schwer fallen darüber sich Auskunft zu verschaffen: leicht sprudelnd genug ist ja die Redequelle des A[lfred] S[chuler]. Dass es mir wichtig sein muss solche dinge die ich nur halb ahne zu wissen begreift sich. Seien Sie selber in Thatsachenmitteilungen jeder Art so vorsichtig als möglich S[chuler] gegenüber, Sie wissen warum. Und schreiben Sie mir was Sie erfahren.“¹⁰²⁵

In einem Gedicht Wolfskehls mit dem Titel „Der Meister“ beschreibt Wolfskehl das Verhältnis der Kosmiker zu George aus seiner Perspektive, wobei er sich selbst ganz offensichtlich zu den Kosmikern rechnet:

DER MEISTER

Ich weiss den willen der in euch ruht,
Geblendet träumt im schäumenden blut,
All was in euch quillt und sich selber nicht kennt!
Verwornen flackerns düster brennt –
Lös ich in scheinen die euer sind
Die mein sind: ihr mir mutter und kind!
Mit euch ich enthoben dumpfem geheg
Euch dank ich mein WISSEN: mir danket den WEG!“¹⁰²⁶

Der Meister, der in diesem Rollengedicht spricht, nimmt schon Georges eigene Position in seinen späteren Gedichten, in denen die Kosmiker als ‚überwunden‘ darge-

Jehuda Makkabi ‚Kanaan‘ als Chiffre für die Heiden in den eigenen Reihen, denen mit ganz anderer Grausamkeit zu begegnen ist als den Heiden draußen.“ Aus archäologischer Sicht bestätigen eine Fortexistenz des ‚kanaanitischen‘ Heidentums neben dem Monotheismus eindrucksvoll: Israel Finkelstein/Neil A. Silberman: Keine Posaunen vor Jericho – Die archäologische Wahrheit über die Bibel. München: Beck 2002, passim.

¹⁰²⁴ Zur Kommunikationsstruktur der Kosmiker siehe auch die Anweisungen, die Derleth seiner Schwester Anna Maria für ihr Verhalten – wiederum -- Schuler gegenüber gab, z.B. Anfang 1901: „Sage zu niemand, dass er für mich gefallen ist. Ich werde es auch niemand sagen, aber ich werde meine Ordres einhalten, welche von nun an mir gegeben sind. Betrachte den Mann darum innerlich, wenn er ins Gedächtnis kommt, als Cadaver.“ Und: „Zum guten Schweigen gehört es, dass du mit ihm über keine Sache von Bedeutung sprichst, dass du vor dem Cadaver nur wertlose Worte und Geschichten ausschüttest.“ (zitiert bei Schröder, Wolfskehl, S. 204, Anm. 14).

¹⁰²⁵ Briefwechsel Wolfskehl/Gundolf, S. 119.

¹⁰²⁶ Karl Wolfskehl: Gesammelte Werke. Hrsg. von Margot Ruben und Claus V. Bock. Band: 1. Dichtungen. Dramatische Dichtungen. Hamburg: Claassen 1960. S. 60.

stellt werden, vorweg. Denn das Gedicht geht davon aus, daß die Kraft, der Wille, der in den Angesprochenen ruht, (,geblendet träumt ihr im schäumenden blut') nur vom Meister erkannt und in die richtige Richtung gelenkt werden kann. Allerdings gibt dieser seinerseits unumwunden zu, daß er zwar den ,WEG' weiß, daß aber sein ,WISSEN' von den Kosmikern herrührt. Und nicht nur dies. In der drittletzten Zeile heißt es nämlich: ,ihr mir mutter und kind'; damit werden, wie schon mit ,schäumenden blut' in der ersten Zeile kosmische Schlüsselwörter evoziert. Die Mutter mit dem Kind steht bei den Kosmikern, wie bei Bachofen, für das ursprüngliche Matriarchat. Diese Dyade wird in diesem Gedicht aber, wie auch in den späteren Gedichten Georges, in seine Welt integriert (,die mein sind'), aber gleichsam nur als ,materiale' Basis. Mit dem ,WISSEN', das dem redenden Ich vermittelt wird, erhebt er doch zugleich die Angesprochenen und sich selbst dem ,dumpfen Geheg'. Und dieses steht in den hier diskutierten Mythologemen fast immer für den mutterrechtlichen, untern Bereich, während das männliche Wollen für den oberen ,Lichtbereich' eingesetzt wird.

In Wolfskehl's Mysterienspiel ,Sanctus' wird der kosmische Konflikt von Wolfskehl nach dem Zerbrennen der kosmischen Runde im Sinne des Meisters George mythisch überwunden.¹⁰²⁷

5 Ludwig Derleth

Sehr bekannt ist Thomas Manns Novelle ,Gladius Dei', zumindest ihr erster Satz, „München leuchtete“. Aber kaum jemand weiß, daß als Vorbild für die Hauptfigur „Hieronymus“ Ludwig Derleth gedient hat (der in Dr. Faustus als ,Daniel zu der Höh' wieder erscheint). In einer anderen Novelle, mit dem Titel „Beim Propheten“, schildert Thomas Mann die Verlesung von Derleths ,Proklamationen' in dessen Münchener Wohnung am Karfreitag des Jahres 1904.¹⁰²⁸

Richard Faber bezeichnet Derleth in dem diesem gewidmeten Kapitel seines Kosmiker-Buches als „Salonjesuit“,¹⁰²⁹ „Totalitarist“ (S. 116), „Freund der Diktatur“ (S.

¹⁰²⁷ Dort werden die interpersonellen Konflikte zwischen den Kosmikern und George auf eine mythische Ebene projiziert. Schlösser faßt den Inhalt von Wolfskehl's Mysterienspiel ironisch so zusammen: „Wieder geht es um das Reich des Untern. Der Magus [= Schuler] ist Schamane, wie Orpheus. Aber er will mehr, als er kann, wie Saul. Er ist Wundermann und macht mit seinem Wimpel alles blühen, der Menschenchor schart sich jubelnd um ihn. Ein Jüngling kommt und unterbricht: ,Weswillen dorret am berg der baum?' Da erweist er sich ohnmächtig und die Frage erhebt sich: ,Bist Du?' Dann kommt Lilith, das Weib, vertrauend, daß er sie löse. Auch das vermag er nicht. Der Chor hat ihn beschworen: ,Sei der du bist!' Jene beiden sind fort, ein Greis [= Wolfskehl] kommt, und es gibt die letzte Probe. ,Der die rinde ritzt soll sterben'. Der Magus tut es doch, der Baum treibt Äste und Blätter, der entzückte Chor will nun den Greis töten, dieser tötet, wie sein Amt ist, den Magus. Doch er ehrt und hütet den Toten, der das Leben ohne Fug hatte heilen wollen: ,Auch du warst herabgesendet'. Der Berg gebietet den Schattenchor. Darauf erscheint Sanctus [= George] und der Schattenchor weicht mit dem Toten in den Berg. Sanctus ist der echte Heilbringer, er macht den Baum blühen, friedet [!] Lilith, zu ihm treten der Jüngling und der Greis. Auch dies ist ein dionysisches Mysterium, das im Reich der Mächte spielt, im ,grundverflochtenen', wie des Orpheus. So endigt das Mysterium der ,kosmischen Runde'. In der Rolle des Magus war Schuler, in der des Sanctus George, in der des Greises Wolfskehl. Der ganze ,Umkreis' ist sprengend voll von den marterreichen Überwindungen Schulers und dem Seelen- und Gewissenskampf um George und seine Welt. Mysterien sind Blutzugnisse von Blutzügen.“ Schlösser, Wolfskehl, S. 14f.

¹⁰²⁸ Daß Züge Derleths auch in die Gestalt des Naphta im Zauberberg eingeflossen sind, ist anzunehmen.

¹⁰²⁹ Faber, Männerrunde, S. 104. Einen „Salonjesuiten“ hatte schon der ,Präfaschist' Klages Ludwig Derleth genannt. Siehe: AS (Vorwort) S. 32.

118) und als „Präfaschist“ (S. 124). Über diese Charakterisierungen mag man verschiedener Meinung sein. Die Bezeichnung Derleths als „Präfaschist“ unterschlägt jedenfalls, daß Derleth zwei Mal vor dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus geflohen ist. 1927 verließ er Italien, da er den italienischen Faschismus ablehnte,¹⁰³⁰ und ging nach Österreich. Von dort floh er nach dem österreichischen Staatsstreich im Jahre 1935 ins Tessin, da er die baldige Ankunft der Nationalsozialisten in Österreich erwartete.¹⁰³¹ Wenn die Bezeichnung „Präfaschist“ irgendeinen Sinn haben soll, müßte man davon ausgehen, daß das Werk dieses katholischen Mystikers dem Nationalsozialismus Vorschub geleistet hat. Nun kann man sich schlecht Anhänger der nationalsozialistischen Bewegung vorstellen, die sich ins Derleths mystisch-katholische Schriften vertieft hätten. Es soll aber nicht bestritten werden, daß Derleths Werk durchaus *fundamentalistische* Züge trägt, diese sind aber spezifisch *katholisch*. Nach seiner Distanzierung von Derleth hat der Jesuit Hans Urs von Balthasar Derleths Credo als „Dschingiskan-Katholizismus“¹⁰³² bezeichnet. Derleth gehört, wie gesagt, zur Vorgeschichte der kosmischen Runde, da er Schuler seit 1894 kannte (sich aber bereits 1901 von ihm trennte).¹⁰³³ Zwischen dem ‚wiedererstandenen‘ Römer Schuler und dem Kämpfer für eine Erneuerung des Urchristentums bestand eine eigentümliche Spannung, die noch in einem Bericht Wolfgang Frommels, der Derleth nach dem Zweiten Weltkrieg im Tessin, in S. Pietro di Stabio, besuchte, aufscheint:

„Mir war, ich befände mich auf Schuler'schem Boden. Aber Schuler und Derleth! Der römisch-heidnische und der christlich-katholische Kosmiker waren tief verfeindet. Der Name des einen durfte in Gegenwart des andern nicht genannt werden. Und doch war vieles von dem, was Schuler die ‚Blutleuchte‘ nannte, bei Derleth zu spüren. ... Auf meine Frage, ob er glaube, dass Schuler ein wiedergeborener Römer sei, antwortete er mir in seinem kurialen Stil: ‚Ich würde sagen, ja! Zu Neros Zeiten war er ein Badeknecht in römischen Thermen. Was er damals gesehen und erfahren hat, das weiss er auch heute noch‘. Und ein andermal, noch bisiger: ‚Sie fragen mich nach Alfred Schuler? Ich würde sagen, er war ein kupferner Hund!‘“¹⁰³⁴

Für den Kontext ist von Bedeutung, daß Derleths Einfluß auf Stefan George sicher größer ist als bisher angenommen, und das betrifft sowohl das Werk als auch die Idee der Gründung eines ‚Ordens‘ (bei George eines ‚Bundes‘). Daß auch Georges Bund Züge eines Ordens trägt, ist offensichtlich. Besonders deutlich zeigt sich dies an seinem Gedicht „Templer“.

Biographische Hinweise zu Derleth:

Ludwig Derleth, geboren 1870, stammte aus (Ost-)Franken, studierte in München (Klassische Philologie, Germanistik, Philosophie, aber auch Naturwissenschaften).

¹⁰³⁰ Christine Derleth: Das Fleischlich-Geistige: Meine Erinnerungen an Ludwig Derleth. Hinderer und Deelann: Bellnhausen über Gladbach 1973. S. 114.

¹⁰³¹ Dominik Jost: Ludwig Derleth: Gestalt und Leistung. Stuttgart: Kohlhammer 1965. S. 134 f.

¹⁰³² Siehe: Hans Urs von Balthasar: Integralismus. In: Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur. 18. 1963. S. 737-744. Hier: S. 741.

¹⁰³³ Müller spricht von einem „... scharfen und endgültigem Bruch ...“. CA (Vorwort) S. 21.

¹⁰³⁴ Wolfgang Frommel: Alfred Schuler: Spuren eines heidnischen Gnostikers. In: Castrum Peregrini 1985. Heft 168-169. S. 5-23. Hier: S. 11f.

Der ganz junge Derleth ist in München im Sommer 1896 Harry Graf Kessler aufgefallen; durch ihn bekam er auch Kontakt zu der Zeitschrift ‚Pan‘, wo er seine ersten Gedichte veröffentlichte.¹⁰³⁵

Derleth war bis 1906 mit Unterbrechungen Gymnasiallehrer im bayrischen Schuldienst; während dieser Zeit unternahm er viele Reisen, vor allem nach Paris, verbunden mit dem Versuch, junge Männer für seinen (geplanten) Orden um sich zu scharen. Derleth kannte damals in Paris Rosenkreuzer und Theosophen. Schon früh – 1897 – fühlte sich Derleth seiner Gegenwart völlig entfremdet, sein Motto lautete (mit Baudelaire): „il faut partir“.¹⁰³⁶ Eine zuverlässige Beziehung zur Außenwelt (auch in praktischer Hinsicht) bot Derleth – fast ein Leben lang – seine Schwester Anna Maria Derleth, selbst eine interessante Gestalt der Münchener Jahrhundertwende.

5.1 Gestus und Auftreten

Derleth war in der Münchener Bohème allgemein bekannt.¹⁰³⁷ Um die Jahrhundertwende (erst 1924 verläßt er München endgültig) war er, wie gezeigt, Mitglied der Kosmiker als deren katholische Variante, und blieb, nach dem Ende der kosmischen Runde, mit Stefan George und seinem Kreis noch bis 1910 verbunden.¹⁰³⁸ Derleth war ein wirklich auffälliger Prophet, auch in Kleidung und Habitus, ein ‚Mann in Schwarz‘, gekleidet wie ein katholischer Priester (wie auch George, Schuler und der Dramatiker Frank Wedekind).¹⁰³⁹ Dabei hatte er eigentümliche Umgangsformen: so aß er immer alleine, sprach nur mit einer einzelnen Person, stellte seinen Besuchern überraschende Fragen, liebte wertvolle, symbolische Gegenstände, mit denen er sich umgab (Leuchter, violette Tücher). Einmal versuchte er, in Rom ins Kloster einzutreten, wurde dort aber wegen ‚fehlender Berufung‘¹⁰⁴⁰ wieder entlassen. Auf seinen Reisen führte er stets eine Kopie der Sterbemaske Napoleons und ein katholisches Brevier mit sich.

Derleth war schon früh davon überzeugt, am Ende der menschlichen Geschichte zu stehen und wollte selbst eine neue Epoche (der Weltgeschichte) nicht nur ankündi-

¹⁰³⁵ Jost, Gestalt, S. 24.

¹⁰³⁶ Jan Aler: Ludwig Derleth (1870-1948) – „Ein katholischer Mystiker, der auch auf Nietzsche und Kierkegaard hörte.“ In: Ders.: Gestalten um St. George: Gundolf, Wolfskehl, Verwey, Derleth. Amsterdam: Rodopi 1985. S. 89-155. Hier: S. 115.

¹⁰³⁷ „In seiner Münchener Zeit war Derleth eine feste Größe in der Schwabinger Bohème.“ Siehe: Elisabeth Kleemann: Zwischen symbolischer Rebellion und politischer Revolution: Studien zur deutschen Bohème zwischen Kaiserreich u. Weimarer Republik – Else Lasker-Schüler, Franziska zu Reventlow, Frank Wedekind, Ludwig Derleth, Arthur Moeller van den Bruck, Hanns Johst, Erich Mühsam. Ffm: Lang 1993. S. 132.

¹⁰³⁸ Edith Landmann hat einige bezeichnende Äußerungen Georges über Derleth aufgezeichnet: „Er [scil. Derleth] schwankte. Erst wollte er mich für seine Zwecke benutzen, dann bot er sich an für meine, dann wurde er giftig. Er besprach seine Aktionen mit mir, aber meine erfuhr er nicht. Ich kannte ja Derleth. Er interessierte mich nicht genug. Und jemand, der so dezidiert schon an einem anderen gegangen hatte, den konnte ich nicht brauchen. Er war mir auch zu verrückt. ... Später hat er dann gesehen, dass auf ganz anderen Wegen, als er sich gedacht, eine Macht sich bilde, und dass es mit ihm selbst nichts wurde. Da wurde er grimmig.“ Edith Landmann: Gespräche mit Stefan George. Düsseldorf/München: Kipper 1963. S. 51.

¹⁰³⁹ Kleemann definiert Derleths Haltung in Lebensstil, Kleidung und Wohnung als „... symbolische Aggression.“ Sie sieht auch, daß Derleth politischer ist als andere Bohemiens. Kleemann, Bohème, S. 132.

¹⁰⁴⁰ „Dimissus ob defectum vocationis die 6 Octobris 1897“: Jost, Gestalt, S. 29.

gen, sondern einleiten und gestalten. Deshalb versuchte er europaweit (z. B. in Paris), Anhänger zu gewinnen. Es gelang ihm zwar um die Jahrhundertwende, einige Jünger um sich zu scharen,¹⁰⁴¹ aber – anders als George – konnte er keinen dauerhaften Kreis bilden. In seinen reifen Jahren war der potentielle Gründer eines militanten Männerordens ironischerweise von Frauen umgeben.

5.2 Prophetie

Bis fast zu seinem 50sten Lebensjahr, genauer bis etwa zum Jahr 1919, verstand sich Derleth als Prophet.¹⁰⁴² In der deutschen Revolution von 1919 sah er eine letzte Möglichkeit für die Verwirklichung seines Gottesreiches, danach wurde er – aufgrund des Scheiterns seiner Pläne – zum vereinzelt Mystiker, der seine ganze Energie nun auf sein Werk, den „Fränkischen Koran“, richtete, das seine Botschaft enthalten sollte, da die revolutionäre Tat für ihn nicht möglich war. Die Dichtung sollte dabei im Dienst der religiösen Aufgabe stehen.¹⁰⁴³

Derleths Prophetentum wurzelt in einer archaischen, präindustriellen Vorstellungswelt. Sein Gesellschaftsmodell ist hierarchisch, ja hieratisch, wie Dominik Jost, der beste Kenner seines Werkes, schreibt. An der Berechtigung des gegebenen gesellschaftlichen Systems hat er keine Zweifel.¹⁰⁴⁴

Derleth als Figur ist heute schwer verständlich, sein katholischer Fundamentalismus ist ferner gerückt als der Neopaganismus der Jahrhundertwende, der dem heutigen – in mancherlei Hinsicht neopaganen -- Zeitgeist eher entspricht. Derleth ist zwar als Individuum, zumindest in seinen späteren Jahren, vereinzelt und isoliert, seine Grundhaltung im Kontext der Zeit aber ist nicht so ungewöhnlich, wie es scheinen mag. Er gehört zur breiten Bewegung des Neukatholizismus, zu der so bekannte Namen wie die Franzosen Leon Bloy, Georges Bernanos und Paul Claudel oder in

¹⁰⁴¹ Ein Jünger Derleths berichtet aus jener frühen Zeit: „Wir formten den Kern eines Heeres – er war der Führer. Er befahl, wir gehorchten blind. ... Begeistert folgte ich seinem Willen. Schon hatten sich in den europäischen Städten Gruppen unter seiner Leitung geformt. Seine Worte gaben uns die Richte Er trug sich mit dem Traum, die Kirche zu reformieren, sie zu säubern, eine neue Theokratie zu stiften.“ Zitiert nach: Lothar Helbing: Ludwig und Anna Maria Derleth. Eine Sammlung von Berichten. In: Ludwig-Derleth-Gedenkbuch (Hrsg): L. Helbing. Amsterdam: Castrum Peregrini Press 1958. S. 5-128. Sonderdruck des Heftes 36/37. Hier: S. 35. -- Zu dieser frühen Phase Derleths schreibt Helmut Kreuzer: „Ludwig Derleth ... machte sich in Paris zum Herrn und Meister einer kleinen ‚Kompanie‘ von Jüngern, auf die er mit der gleichen Gewalt zu wirken vermochte, wie George auf seinen Kreis: Auch Derleth erschien als Träger einer geheimnisvollen ‚Gabe, die Seelen [zu] zügeln und sich unterwürfig zu machen und zu fesseln mit den starken Banden der Begeisterung und Bewunderung‘.“ Helmut Kreuzer: Die Bohème – Beiträge zu ihrer Beschreibung, Stuttgart: Metzler 1968. S. 185.

¹⁰⁴² „Derleth wollte in seiner Münchener Zeit als Prophet gelten und nicht als Dichter.“ Anne Ratzki: Die Elitenvorstellungen im Werk Ludwig Derleths und ihre Grundlagen in seinem Bild vom Menschen, von der Geschichte und vom Christentum – Ein Beitrag zur Interpretation des Werks von Ludwig Derleth. Köln: Kleinkamp 1968. Hier: S. 267.

¹⁰⁴³ Wie schon im Vorwort angesprochen, liegt hier ein Unterschied zur Auffassung der Funktion der Dichtung bei Stefan George: Bei Derleth hat Dichtung in Hinblick auf die Religion eine *dienende* Funktion. Bei George ist Dichtung *zugleich* eine Form von Religion. Sie gehört in Georges neuer Religion zum Kult. Das kultische Lesen von (George-)Gedichten ist Voraussetzung für die Aufnahme in den Kreis.

¹⁰⁴⁴ Siehe: Dominik Jost: Die Dichtung Ludwig Derleths – Einführung in das Werk. Gladenbach: Hinderer u. Deelmann 1975. S. 81, heißt es: „Für Derleth war die gegebene gesellschaftliche Wirklichkeit offenbar in Ordnung; man muß vermuten, daß die damit zusammenhängenden Probleme keine Themen seines kritischen Nachdenkens geliefert haben.“ -- Das kann aber nur für den Derleth der zweiten Phase, nach der Aufgabe der weltumstürzenden Pläne, gelten.

Deutschland der Gründer der Zeitschrift „Hochland“, Karl Muth, zu rechnen sind. Kulturkritik ist im Neukatholizismus durchaus üblich.

Man kann Derleth nur verstehen, wenn man seine Absicht, die Weltkirche – und damit die Welt – reformieren zu wollen, ernst nimmt.¹⁰⁴⁵ Der Weg zu dieser Reform sollte über die Gründung eines militanten Männerordens führen. Deshalb verfaßte Derleth 1904 die Proklamationen und ließ sie in der Karwoche des Jahres 1904 in seiner Münchener Wohnung verlesen. Die Intention dieses Aufrufs war es, junge Männer zum Eintritt in Derleths Orden zu bewegen. Die Proklamationen fordern eine Militarisierung des Christentums und des Evangeliums,¹⁰⁴⁶ das Derleth als eine Aufforderung zum heiligen Krieg las, und eine Restauration der Urkirche. Zum einen sei die Kirche in ihrer Anfangszeit in ihrem Kampf gegen das römische Kaiserreich noch militant gewesen,¹⁰⁴⁷ zum anderen habe sie das Evangelium noch unmittelbar verstanden, als Aufruf, die Welt in Christi Auftrag umzugestalten.

5.3. Abriß von Derleths Entwicklung

Um Derleths Gedankenwelt zu vergegenwärtigen, soll am Ende dieses Kapitels – nach einem skizzenhaften Überblick über sein Werk unter einigen Gesichtspunkten – ein schwer zugänglicher italienischer Text auszugsweise wiedergegeben werden, der 1907 in der Zeitschrift „Coenobium“, in Lugano, erschienen ist: „Per un cenobio laico.“¹⁰⁴⁸ In diesem Beitrag entwirft Derleth seine Vision des kriegerischen Männerordens. Bei diesem Text handelt es sich um den einzigen von Derleth veröffentlichten Aufsatz, die einzige diskursive Stellungnahme in seiner umfangreichen Produktion. Sein eigentliches Werk nach den „Proklamationen“, der „Fränkische Koran“ ist – wie auch die Proklamationen – in einer religiös-poetisch-visionären Sprache verfaßt.

Schon vor der Jahrhundertwende publizierte Derleth in der Zeitschrift ‚Pan‘ und später in Stefan Georges Zeitschrift „Blätter für die Kunst“, vor allem Gedichte.

1904 erschienen (im damals sehr angesehenen Inselverlag) die Proklamationen. Sie enthalten Derleths Aufruf zu einer christlichen Revolution, der wirkungslos verhallte (wenn man von Thomas Manns ironisch-böser – und schnell geschriebene -- Novelle absieht, über deren Erfolg ihr Autor sich selbst gewundert hat). Über die untergründige Wirkung der 1904 erschienenen „Proklamationen“ scheint keine Klarheit zu bestehen. So gibt z.B. der Zeichner und Dichter Alfred Kubin („Die andere Seite“) an, stark von den „Proklamationen“ beeindruckt gewesen zu sein.¹⁰⁴⁹ Ihre Bedeutung für das Werk und die Entwicklung Stefan Georges ist, wie gesagt, noch

¹⁰⁴⁵ „Derleth sah die Umgestaltung der Welt als seine Aufgabe“. „Er stellt sich als einzelner gegen die Welt und unternimmt es, der Welt den Krieg zu erklären; den Auftrag dazu empfängt er in einer Vision, die er durch die ‚drei Zeichen‘ umschreibt, die leitmotivisch in seinem Werk wiederkehren.“ „Die eigene Berufung erscheint als Zwang, als Selbstverleugnung“. Ratzki, Bild, S. 143, S. 144, S. 146.

¹⁰⁴⁶ Ebda. S. 97 ff..

¹⁰⁴⁷ Wie militant die Kirche in dieser Epoche gewesen ist, zeigt eindrucksvoll: Catherine Nixey: *The Daring Age – The Christian Destruction of the Classical world*. Pan Macmillan: London 2017, passim.

¹⁰⁴⁸ In: COENOBIUM – Rivista internazionale di liberi studi. Anno I. Lugano, Maggio-Giugno 1907. Numero 4. S. 115-116.

¹⁰⁴⁹ Siehe: Jacques Le Rider: *Le cas Otto Weininger: Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*. Paris: Presses Univ. de France 1982, S. 224: „Dans ses mémoires, le peintre e graveur Alfred Kubin parle de la période où il lisait fiévreusement ‚les Proclamations‘ de Derleth, ‚De fines ultimes‘ de Weininger ...“

nicht genau untersucht worden. Die „Proklamationen“ sind jedenfalls als Basis für das weitere Schreiben Derleths anzusehen.¹⁰⁵⁰ Anne Ratzki weist auf die irrationalen Grundlagen dieser Aufrufe hin. Nach ihrer Auffassung lautet das Leitwort der „Proklamationen“: „Heiliger Wahnsinn.“¹⁰⁵¹

Vorbilder für das Werk:

In seiner Symbiose aus Philosophie und Dichtung kann man Derleth in einer spezifisch deutschen Tradition sehen. Wie schon im sogenannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“¹⁰⁵² verbindet sich auch in Derleths Werk Dichtung mit Wahrheitsanspruch.¹⁰⁵³

Philosophisch ist Derleth vom deutschen Idealismus, vor allem von Schelling, abhängig. Aus heutiger Sicht besteht Derleths originäre Leistung in dem Versuch, verschiedene Religionen in den Katholizismus zu integrieren. Zudem ist Derleths Werk als eine katholische Variante der konservativen Revolution zu betrachten.¹⁰⁵⁴

Es sollen hier die Urteile zweier bekannter Theologen über Derleth angeführt werden. Zuerst das von Hans Urs von Balthasar, der sich später von Derleth distanziert hat. In seinem Werk „Apokalypse der deutschen Seele“ von 1939 charakterisiert Balthasar Derleths Fränkischen Koran „als Einheit von Dionysos und Christus“.¹⁰⁵⁵ Der Jesuit Erich Przywara nennt in seiner Schrift „Heroisch“ von 1936 das von Derleth ersehnte Göttliche „echt östlich gnostisch, ein funkelndes sich Vermischen zwischen christlich und heidnisch.“¹⁰⁵⁶

5.4. Derleths Botschaft

Christentum:

Derleths Kritik am zeitgenössischen Christentum ist radikal. Er sieht es verschwimmt mit den Übeln der Zeit, dem Fortschritt und der Demokratie; für ihn besteht ein schreiender Widerspruch zwischen den Forderungen des Evangeliums und dem Leben der zeitgenössischen Christen. Deshalb kämpft er „Mit Christus gegen das Christentum.“¹⁰⁵⁷ Er sieht die von den Massen ausgehende Gefahr auch im religiö-

¹⁰⁵⁰ Wie auch Aler feststellt: „Das spätere Werk entfaltet die Voraussetzung der Proklamationen.“ Aler, Derleth, S. 111.

¹⁰⁵¹ Ratzki, Bild, S. 154.

¹⁰⁵² Siehe: Aler, Derleth, S. 135.

¹⁰⁵³ Ebda. S. 135. „Mit diesem Programm auf der Grundlage christlicher Offenbarung steht der poeta doctus als vates, als Visionär da.“ – Derleths literarisch-religiöse Modelle und Vorbilder führt Aler auf: „Alttestamentlicher Bußgesang und Verheißungsspruch. Apokalypse, Hymnik der Kirche, Dantes Divina Commedia, ... Carl Spitteler und Friedrich Nietzsche (Zarathustra). ... Mystisches Schrifttum des christlichen Mittelalters und des Islams. Kleinformen: Angelus Silesius, Novalis, Divan und Faust II, raunend orphischer Ton.“ Ebda.

¹⁰⁵⁴ Geistesgeschichtlich wird Derleth in einem bekannten Nachschlagewerk wie folgt eingeordnet. „Das Werk [scil. „Der Fränkische Koran“] ist ein Ausläufer der Kulturkritik der Jahrhundertwende, neben Spengler und den marxistischen Theorien ein christlicher Versuch historisch-philosophischer Ganzheitsbetrachtung.“ Kindlers Literaturlexikon, München: Kindler 1998; Artikel L. Derleth.

¹⁰⁵⁵ Nach Ludwig Derleth-Gedenkbuch, S. 51.

¹⁰⁵⁶ Ebda.

¹⁰⁵⁷ Nach Ratzki, Bild, S. 120 f.

sen Bereich und fordert deshalb ein Christentum für wenige.¹⁰⁵⁸ Wie radikal seine Kritik am Christentum ist, mag ein Zitat belegen: „Der Sohn des Zimmermanns hobelt die Bretter für den Sarg des Christentums.“¹⁰⁵⁹

Masse, Demokratie und Wissenschaft:

Derleth ist ein ausgesprochener Feind der Masse und ihres politischen Systems, der Demokratie.

„Es gibt keine höheren Stände mehr, es gibt nur ein Proletariat, eine Ungebundenheit von Deserteuren und Vagabunden, die sich der oberen Positionen bemächtigt haben. Übel steht es wahrlich um diese Welt in Pacht von Lumpenpack und Pöbel.“¹⁰⁶⁰

Demokratie fördere die Massen; nach dem Jahr 1919 wird Masse zu einem zentralen Begriff von Derleths Zeitkritik.¹⁰⁶¹

Die Demokratie wird weiter als: „... wimmelndes Geziefer der Proleten“¹⁰⁶² bezeichnet.¹⁰⁶³ Auch bei Nietzsche, Stefan George („schon eure Zahl ist frevel“ W S. 244) und den anderen Kosmikern findet sich diese radikale Ablehnung der Masse.

Die anarchische Haltung Derleths zeigt sich in seiner radikalen Feindschaft gegenüber dem modernen Staat: Dieser muß mit Gewalt vernichtet werden, damit die neue Theokratie entstehen kann. Hierin kann man den Einfluß der französischen Utopisten des 19. Jahrhunderts sehen, die Derleth offensichtlich genau kannte.

Ebenso lehnt Derleth Wissenschaft und Fortschritt ab; auch sein Antiintellektualismus und seine Kritik an der modernen Wissenschaft sind zeittypisch:

„Seit dem Einsturz des scholastischen Weltgebäudes gibt es nur noch Dogmatiker des Unglaubens, die sich ein Urteil zumuten über geistliche Dinge. ... Das Ganze ist nur ein Tohuwabohu von Wissenschaften, aber nirgends sieht man Ansätze einer Philosophie, die Einheit in diese ungeordneten Massen bringt.“¹⁰⁶⁴

Derleth charakterisiert den Fortschritt folgendermaßen: „Der Schildkrötenfortschritt der Zivilisation.“¹⁰⁶⁵

Männliche Tragik und zyklische Geschichtsauffassung:

¹⁰⁵⁸ Ebda. S. 125.

¹⁰⁵⁹ Derleth in „Sibyllinisches Buch“; nach Aler, Derleth, S. 114.

¹⁰⁶⁰ Der Fränkische Koran. Des Werkes erster Teil. Derleth, Werke, Bd. II. S. 424. aus: Ludwig Derleth: Das Werk. Hrsg. von Christine Derleth und Dominik Jost. Bellnhausen über Gladenbach: Hinder & Deelmann 1971. Band I-VI.

¹⁰⁶¹ Ratzki, Bild, S. 49: „Die Staatsform; die die Bildung der Masse fördert, ist die Demokaratie; ihr bringt Derleth tiefes Mißtrauen entgegen ...“. Ebda; siehe auch S. 48 und S. 52. -- Weiter zu Derleths Demokratiekritik siehe: Kleemann, Bohème, S. 153.

¹⁰⁶² Der Fränkische Koran. Des Werkes erster Teil. Derleth, Werke, Bd. II. S. 425.

¹⁰⁶³ „Gerade in seinem Kampf gegen die Masse ist Derleth von der Denkweise des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts abhängig.“ Ratzki, Bild, S. 47.

¹⁰⁶⁴ Der Fränkische Koran. Des Werkes erster Teil. Derleth, Werke, Bd. II. S. 362.

¹⁰⁶⁵ Advent, Derleth Werke, Bd. III. S. 401. – Nach Ratzki, Bild, S. 40f., gehören bei Derleth ‚Sündenfall‘ und ‚Fortschritt‘ zusammen.

Nach Derleth wird der Mensch, vor allem der Mann, durch die ‚Apate‘ (auch: ‚Maja‘, ‚Erdegeist‘), von ihm auch mit ‚sozialer Magnetismus‘ paraphrasiert, von seiner eigentlichen Aufgabe abgehalten. Wie man sieht, ist dieses hindernde Moment weiblich konnotiert (als ‚Pandora‘). Derleths Ideal ist der männerbündische Orden. Geschichte verläuft nach seiner Auffassung tragisch, denn der freie Wille kann sich wegen des ‚Erdmagnetismus‘ nicht verwirklichen. Trotz dieser pessimistischen Geschichtsvision glaubt Derleth in den Proklamationen an die Möglichkeit der Steuerung der Geschichte durch die männliche, im Orden organisierte Elite. Im Grunde liegt (auch) bei Derleths Auffassung des Weltverlaufs ein zyklisches Modell der Geschichte zugrunde, denn am Ende der Geschichte steht, wie an ihrem Anfang, *wieder* das Paradies.¹⁰⁶⁶

Synkretismus:

Derleth will in seinem Hauptwerk, dem ‚Fränkischen Koran‘, die alten Religionen in das Christentum integrieren, ihren Erfahrungsschatz beerben. Dabei hilft ihm die Mystik, Gegensätze zu überwinden. Er verfolgt hierbei einen interessanten religionsgeschichtlichen Ansatz: In seiner Vision des Katholizismus läuft die gesamte religiöse Entwicklung, vor allem die des mittleren (und vorderen) Orients entwicklungsgeschichtlich auf den katholischen Monotheismus zu. Vor allem das antike Griechenland ist, wie das Alte Testament, als eine Vorstufe zu diesem umfassenden, aber katholischen Glauben zu betrachten. Auch bei Derleth gibt es die Engführung von Christus und Dionysos: „Dionysos-Christos-Lysios aber bildet ... das Kernstück in Derleths Darstellung der Erlösung.“¹⁰⁶⁷ Die Antike wird im Christentum aufgehoben,¹⁰⁶⁸ was heißen soll: alle alten Götter werden in das Christentum mit einbezogen.¹⁰⁶⁹ Am Ende, oder am höchsten Punkt von Derleths ‚System‘, stünde also ein urchristlich erneuerter Katholizismus, der die religiöse Entwicklung der Menschheit beerbt und in sich aufnimmt. Dies kann man als „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus“¹⁰⁷⁰ bezeichnen.

¹⁰⁶⁶ Aler, Derleth, S. 116 sdw.

¹⁰⁶⁷ Aler, Derleth, S. 124. Daß auch *hier* Dionysos als ‚Lysios‘ (= Löser, Befreier) Kernstück einer neuen, diesmal katholischen Verkündigung wird, bezeugt weiter die Funktion dieser antiken Göttergestalt als Projektionsfläche für moderne religiöse Entwürfe. Die synkretistische Verschmelzung von Dionysos und Christus findet sich auch in den späten Gedichten Georges (siehe George-Kapitel: VI. 4.1.u. 2.). – Jost schreibt zu dieser versuchten Synthese: „Vom Kampf um die Synthese von Antike und Christentum, den er ein Leben lang durchhielt, sollte man groß denken; er zeugt vom Universalismus dieser barocken Seele.“ Siehe: Jost, Gestalt, S. 13.

¹⁰⁶⁸ Jost, Werk, S. 61. – Hier weitere Hinweise auf diese Synthese im Werk Derleths. Siehe dazu auch: Aler, Derleth, S. 108: „In Derleths Gedicht aber tritt neben das AT, als antiquum documentum, das griechische Altertum.“ Siehe auch Ratzki, Bild, S. 106, Listen von Namen (Ratzki, Bild, S. 84 f.), große Gestalten (S. 85), Griechische Götter; Griechenland und Deutschland (S. 87).

¹⁰⁶⁹ Vor allem im Spätwerk will Derleth auch die anderen Weltreligionen in seine religiöse Vision integrieren. „Eine einzigartige Kraft zur Synthese hat hier in der Esse eines ursprünglichen Sprachschöpfertums das östliche und das westliche Religionserbe verschmolzen.“, Jost, Werk, S. 77, und Aler, Derleth, S. 127: „Die Idee der catholica [scil. im Spätwerk] assimiliert die religionsgeschichtliche Entwicklung, wie sie in den Monotheismus hineinführt. Im Spätwerk werden auch Buddha, Laotse und Zarathustra integriert.“

¹⁰⁷⁰ Dieser Synkretismus führt zu einer: „... dynamische[n] Welt- und Lebensbetrachtung, die pantheistische und vitalistische Grundzüge kennzeichnen. In solchen Zusammenhängen gestaltet sie sich bei Derleth als entwicklungsgeschichtlicher Pantheismus.“ Aler, Derleth, S. 126.

5.4.1 Derleths Orden und seine Organisation

Wie eingangs erwähnt ist Derleth schon früh, wohl schon in der Kindheit, vom Templerorden fasziniert, vermutlich durch Einfluß der Franziskaner; vielleicht hat er auch schon als Junge Wolfram von Eschenbachs Parzival, Buch IX, gelesen.¹⁰⁷¹

Schon für das Jahr 1896/97 schreibt der Biograph Dominik Jost: „Das Ziel wird sichtbar: Die Gründung eines Ordens.“¹⁰⁷²

Nach Derleths Vorstellung (zumindest bis 1919) führt eine kleine Schar von Mönchskriegern gegen die Massen und den Staat eine (blutige) Revolution durch, die zu einer Theokratie führt.¹⁰⁷³ Aufgabe der Elite ist es, der Geschichte die entscheidende Wendung zu geben, sie ihrer Bestimmung zuzuführen. Der Orden setzt sich ein für die Zukunft, im Rückblick auf den Ursprung, d.h. für die Restituierung des Urchristentums.¹⁰⁷⁴

Für eine gewisse Zeit glaubt Derleth an die Möglichkeit einer geschichtlichen Wende durch sein Eingreifen. Den Glauben, daß ein einzelner, und zwar er selbst, diese geschichtliche Wende durch ein *Wunder* bewirken könne, hat Derleth mit den anderen Kosmikern und George gemein. Bei George wird ‚Maximin‘ zum Kristallisationspunkt dieser erhofften Wende werden. Als Führer der Elite sieht sich Derleth, bis zu seinem Rückzug in die Schriftstellerei, selbst als den großen Einzelnen, der militärische Führerschaft und staatsmännisches Handeln in sich vereinigt.

Schon 1897 schreibt Derleth: „Ich mache mich zum Führer eines Aufstandes, wie ihn die Weltgeschichte noch nicht gesehen hat...“¹⁰⁷⁵

Erst im späteren Werkteil mit dem Titel „Das Buch vom Orden“¹⁰⁷⁶ stellt Derleth die Organisation einer Elitesgesellschaft dar; erste Hinweise finden sich aber schon in den „Proklamationen“ und in „Per un cenobio laico.“

Im Orden kann nach Derleth der ‚soziale Magnetismus‘ oder die ‚Apate‘, die die Menschheit sonst lähmen, überwunden werden. Dafür ist absoluter Gehorsam nötig, ebenso wie – selbstredend – Armut und Keuschheit. Einerseits wachsen die Jünglinge in klassischen Lebensformen und antiker Geistesrichtung heran¹⁰⁷⁷ und bilden einen neuen Schönheitstypus, andererseits nennt Derleth als Vorbilder für seine Elite den Templerorden, aber auch die Assassinen und die Jesuiten.

Wie in Georges Bund herrscht im Orden ein *posteschatologischer* Zustand, in ihm ist die Theokratie bereits verwirklicht. Entscheidend für Derleths Konzept ist, daß nur durch totale Unterwerfung, durch die Auslöschung des Individuums, das einzelne Ordensmitglied zur vollkommenen Freiheit gelangen kann. Nicht zufällig rückt

¹⁰⁷¹ Vgl. Aler, Derleth, S. 96 f.

¹⁰⁷² Jost, Gestalt, S. 13. „Die Idee vom Orden als der zuchtvollen, schlagkräftigen Wirkungsgemeinschaft einer geistlichen Elite behielt zeitlebens für Ludwig Derleth ihre Aktualität.“ Aler, Derleth, S. 99.

¹⁰⁷³ „Der ‚heilige Wahnsinn‘, die Begeisterung müsse die Menschen ergreifen, wenn sie die neue Bindung an die Elitengemeinschaft eingehen wollen: für Derleth gehörten göttliche Anarchie und Ordnung zusammen.“ Ratzki, Bild, S. 157.

¹⁰⁷⁴ „Durch das ganze Werk Derleths zieht sich ein militanter Ton.“ Ratzki, Bild, S. 187.

¹⁰⁷⁵ Aus einem Brief, nach Ratzki, Bild, S. 236.

¹⁰⁷⁶ Das Buch vom Orden. Werk, Bd. III. S. 7-117. – Ratzki, Bild, S. 167. Das Buch vom Orden wurde 1918/1919 entworfen als Reaktion auf den deutschen Zusammenbruch; siehe auch: Aler, Derleth, S. 99.

¹⁰⁷⁷ Das Buch vom Orden, Werke, Band III, S. 67: „In einer mit den Graden gesteigerten Askese, welche die Reizempfindlichkeit beschränkt und die Tätigkeit nach außen erhöht, wachsen Jünglinge in klassischen Lebensformen und antiker Geistesrichtung heran, im Mark gesund und in den Sinnen stark, jede Seele geordnet nach Art eines Heerlagers.“

deswegen Helmut Kreuzer Derleths Ordens-Idee in die Nähe der totalitären Parteien (Avantgarden), deren Gründung in die gleiche Zeitperiode fällt.¹⁰⁷⁸ Für den Bezug zu Georges Männerbund ist bedeutsam, daß auch Derleth den Fortbestand seines Ordens durch ‚geistige Zeugung‘ [!] sichern will, auch wenn bei ihm die homoerotische Konnotation fehlt:

„Ein durch geistige Zeugung sich forterbender Priesteradel und heiliger Senat des Ordens, der in einem viel höheren Grade als das Delphische Orakel sich die geistige und die politische Führerrolle aneignet, übernimmt die Mission der Vorsehung in der Führung des menschlichen Bewußtseins.“¹⁰⁷⁹

5.4.2 „Per un cenobio laico“

Dieser kurze Text aus dem Jahre 1907 stellt ein Bindeglied zwischen den „Proklamationen“ und dem „Buch vom Orden“ (1918/19) dar; hier spricht Derleth zum ersten Mal von seiner Elite im Zusammenhang.¹⁰⁸⁰ Seit Nietzsche ‚geistert‘ die Idee eines ‚Klosters für freiere Geister‘ durch die deutsche Kulturgeschichte.¹⁰⁸¹ In dieser Tradition ist auch Derleths Elite-Projekt zu sehen, das für die Jahrhundertwende nur eines unter einer Vielzahl ähnlicher Projekte darstellt.

¹⁰⁷⁸ Siehe: Kreuzer, Bohème, S. 333f: Kreuzer versucht, Derleths Ordens-Idee in den zeitlichen Kontext zu stellen: „Die Grenze vom Übermenschenkult zum praktizierten Cäsarismus versuchte der frühe Derleth vergeblich zu überschreiten. Er stilisierte sich zum gottberufenen Titanen, zu einem religiösen Führer, ‚der ganz Haltung ist, ganz Distanz, eingehüllt ins Geheimnis, bewußt Menschen lenkend, grausam gegen sich selbst und andere‘. Sein wirklichkeitsfremder, subjektivistischer Versuch einer restaurativ-revolutionären Ordensstiftung ist ein anarchistisch beeinflusstes Bohème-Projekt zur Schaffung einer höchst unanarchistischen und unbohemischen Elite-Gemeinschaft: einer persönlichen Gefolgschaft von ‚Kriegern‘ unter dem Ethos des ‚bedingungslosen Gehorsams‘, von Trägern eines sakralen Terrors unter dem Kommando Derleths. Der fränkische ‚Prophet‘ schickte im Namen eines aggressiv-imperatorischen Christus seine fanatischen ‚Truppenbefehle‘, die ‚Proklamationen‘ (1904), in die ziemlich taube Welt. ... Die Reihe seiner historischen Musterhéroen („Alexander, Hannibal, Sulla, August [sic; wohl Augustus, GD], Mohammed, Franz von Assisi, Ignaz von Loyola, Wallenstein, Napoleon, Nietzsche. Darunter: Don Quixote“) verweist auf die Paradoxie seines Verhaltens und Wünschens, auf die Paradoxie eines neutesamentarisch-christlichen Brutalismus, eines weltflüchtigen Imperialismus, einer apolitischen Politik. Die Ordensidee des gewesenen Gymnasiallehrers Derleth war stets ohne jede Aussicht auf Erfolg. ... Was auf Grund seiner autoritären Prinzipien nur außerhalb der Bohème reüssieren konnte (kraft einer Gefolgschaft von Nichtbohémien), war aus jenen Gründen dazu verurteilt, ein paradoxes Bohémephänomen zu bleiben, – im Gegensatz etwa zum immerhin verwandten italienischen Faschismus, der zur Sache von in-groups wurde. ... Derleths Ordensidee ist durchaus Geist vom politischen Geist der ‚Moderne‘ (und nicht, wie eine apologetisch-panegyrische Forschung meint, der ‚Hierarchie des Mittelalters‘ adäquat). Sie hat die Prinzipien des Cäsarismus aufgenommen, der Individualismus und Absolutismus paradoxerweise vereinigt ...“ – Bei näherem Hinsehen zeigt Derleths Forderung des Verschwindens des Individuums im ‚Kollektiv‘ auch eine Nähe zu Bertolt Brechts Drama ‚Die Maßnahme‘ (1930). Auch dort findet eine Figur ihre Bestimmung in der bejahten Selbstvernichtung.

¹⁰⁷⁹ Das Buch vom Orden, Werke, Band III, S. 32.

¹⁰⁸⁰ Ratzki, Bild, S. 231. „Die Elitegründungen waren fehlgeschlagen, und es schien erwiesen, daß die Gemeinschaft, zu der die Proklamationen aufgerufen hatten, – vorerst – nicht zu verwirklichen war. Derleth wendet sich also dem theoretischen Durchdenken der Elitepläne zu.“

¹⁰⁸¹ Siehe dazu: Hubert Treiber: Nietzsches „Kloster für freiere Geister“. Nietzsche und Weber als Erzieher. Mit Anmerkungen zum „Übermenschenkult“ innerhalb der Bohème der Jahrhundertwende. In P. Antes/D. Pahnke (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg: Diagonal-Verlag 1989. S. 117-161.

Die Zeitschrift „Coenobium“, in deren vierter Nummer und erstem Jahrgang dieser Text 1907 erschien, trägt mit der Bezeichnung ‚Gastmahl‘ (Coenobium, griech. Symposion) die Vorstellung einer religiösen Gemeinschaft schon im Titel.¹⁰⁸² Hier sei dieser kurze und schwer zugängliche Text deshalb (gekürzt) wiedergegeben, da er das zu Derleths Ordens-Idee vorher Ausgeführte in Derleths eigenen Worten (und wohl auch eigener Übersetzung ins Italienische) ausführlich erläutert:

„L’idea di creare un convento mondiale, come lo vedo delineato nella lettera pubblicata nel 1. fasc. del Coenobium, non mi giunge né nuova, né inaspettata, perché già da parecchi anni io me ne sono occupato, e le mie estese relazioni con persone di tutti i ceti e di tutte le condizioni, nelle diverse capitali di Europa, mi hanno convinto che l’effettuazione di questo pensiero risponde ad una ineluttabile necessità dei nostri tempi. – Ho anche pensato con amici e compagni al modo di organizzare questo nuovo ordine laico in altrettante forze spirituali, le quali formando come il centro di un nuovo Stato – con la potenza della loro propria costituzione e con loro naturale incremento, siano capaci di scalzare le basi del vecchio stato e di mettersi al suo posto. Per questo occorrerebbe prendere delle risoluzioni che, mediante il grande ordine, il grande segreto e la grande rapidità di azione – il tutto imperniato e per così dire raccolto intorno a un centro personale – abbiano ad agire ad un tempo sul mondo occidentale e orientale, trasformandolo e dandogli una tale unità che formi in certo qual modo la coscienza cattolica della Terra e segni i confini del mondo economico. – ... Dietro queste mura di granito, il mondo parrà aver cessato di esistere: nessun profano entrerà in questo convento, in questa dimora segregata dal resto dell’umano convito. – Quando un gruppo di persone separate dall’ambiente internazionale dei popoli verrà a costituirsi per spogliarsi risolutamente mediante una pratica spirituale di tutto ciò che ha di profondamente comune col tipo dell’uomo moderno, a spogliarsi cioè delle relazioni di parentela, delle ambizioni, del desiderio di distinguersi dagli altri e di mettersi alla loro altezza, allora comincerà nella storia una tempesta come il pensiero umano non ne ha ancora registrata. – Il Vangelo si è manifestato e dilatato un giorno come il lampo, il cui tuono non è ancora spento nel cuore dell’uomo. La strategia cristiana si è mostrata fin dal principio quale doveva essere. Essa ha trovato il suo generale in capo, il suo Supremo duce nel cui servizio tutte le ricompense -- fin le speranze -- sono annullate, non restando come premio altro che la Passione, il dolore volontario. Con questo si può rovesciare la diga colossale che costringe i popoli a fermarsi davanti all’ordine democratico e permettere loro di decidere del proprio destino secondo la nuova legge. Il nuovo Napoleone recherà nel mondo una idea nuova dell’obbedienza e del comando: egli organizzerà l’unità delle volontà, la quale unità avrà per scopo di vincere la volontà delle masse per concentrarle in Domino nostro. Questo venturo reca in sé stesso il disegno della trasfigurazione della Terra. Ciò che noi chiamiamo mondo è per esso un quid che non è posto fuori della coscienza delle masse umane. – Quest’umanità nuova egli la considera, coi suoi occhi creatori, come una ipotesi, come l’intuizione di un mondo superiore. I suoi mezzi di azione agiranno violentemente sulle coscienze, perché egli metterà in campo una legione di santi – Per ottenere quest’intento, il singolo individuo deve perire [!] per il suo prossimo; da questa morte, inesorabilmente richiesta dalla dinamica dell’amore, sorgerà – come aquila [recte: l’aquila, G.D.] – una nuova persona, e queste nuove persone saranno

¹⁰⁸² Diese Zeitschrift wurde von italienischen Exilanten, Anarchisten aus Mailand, in der Schweiz gegründet und zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Themenvielfalt und Liberalität aus. Zur Geschichte dieser Zeitschrift gibt es eine Untersuchung, die auch die lokalen Hintergründe einbezieht: Daniela Fabello: Coenobium: rivista senza frontiere: i retroscena ticinesi. Locarno: A Dadò 1999.

i conquistatori del regno dei cieli. – L'apparire di questi uomini potrà trasformare l'aspetto generale dell'Europa, perché saranno i soldati immortali capaci di strappare tutto ciò che resiste, trascinandolo a sé nel nuovo circolo operante, nell'alta sfera della politica e della metafisica. Chi ci darà la nuova storia, la storia non scritta, ma che può solo essere figurativamente esposta? Questo nuovo regno esiste in idea, e chi sa comprenderla quest'idea la possiede."¹⁰⁸³

6 Matriarchale Dionysos-Religion versus apollinische Herrschafts-Religion

6.1 Christentumskritik und Neuheidentum

Die Faszination, die von einem wiederaufbrechenden Heidentum in Verbindung mit einer radikalen Ablehnung des Christentums ausgehen kann, ist schon bei Arthur Rimbaud zu finden:

„Prêtres, professeurs, maîtres, vous vous trompez en me livrant à la justice. Je n'ai jamais été de ce peuple-ci; je n'ai jamais été chrétien; je suis de la race qui chantait dans le supplice; je ne comprends pas les lois; je n'ai pas le sens moral, je suis une brute: vous vous trompez ... »¹⁰⁸⁴

Hier könnte man Arthur Rimbaud als einen ‚Vorläufer‘ Alfred Schulers sehen; die Parallelen sind deutlich: Die Negation des Christentums (und damit der Sünde), die Ablehnung der gegenwärtigen Menschheit („ce peuple-ci“), das ‚Zurücktauchen‘ in eine ältere, authentischere Rasse, die Feier eines vorzivilisatorischen Zustandes, der weder Gesetze noch Moral kennt („je n'ai pas le sens moral, je suis une brute ...“). Wie bei den Kosmikern wird das (alte) Heidentum zu einer Alternative einer deprivierten Gegenwart. Man kann Rimbaud als ein Beispiel für die Faszination eines einzelnen sehen, die von einem vorchristlichen aber autochthonen Heidentum ausgeht („je n'ai jamais été chrétien“).

Für das München der Jahrhundertwende soll dieser Diskurs über (Neu-)Heidentum am Beispiel des ‚Münchners‘ Thomas Mann verdeutlicht werden. In einer Totenrede auf Klages' engen Freund Friedrich Huch wird dieser von Thomas Mann einer neuen Generation, ‚der Generation nach der Décadence‘, zugerechnet. Diese würde durch die „Herrschaft des Regenerationsgedankens“¹⁰⁸⁵ bestimmt. Dazu heißt es bei Wolfdietrich Rasch:

„Als Kennzeichen des ‚Regenerationsdenkens‘ nennt er [scil. Th. Mann] die ‚Verherrlichung der Erde, des Leibes‘ oder ‚Gesundheits- und Kraftkultus überall‘ Auch Friedrich Huch wird in Thomas Manns Trauerrede auf den früh verstor-

¹⁰⁸³ Aus: COENOBIMUM – Rivista internazionale di liberi studi. Anno 1. Lugano, Maggio-Giugno 1907. Numero 4. p. 115-116. – Zur derzeitigen Beurteilung Derleths siehe: Hans Thomas Haki: Eranos – Nabel der Welt – Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte. Zweite und wesentlich erweiterte Auflage. Gaggenau: H. Frietsch /scientia nova Verlag 2015, S. 44, Anm.1 und S. 44-57.

¹⁰⁸⁴ Arthur Rimbaud: Eine Zeit in der Hölle. Französisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 1970. S. 18. -- Im Kommentar schreibt der Herausgeber zu dieser Stelle: „Rimbaud distanziert sich hier vom Christentum, wendet sich dem Heidentum zu. Der Heide ist den christlichen Gesetzen nicht unterworfen und kann nicht verdammt werden. Diese gegensätzliche Motivstellung durchwandert das ganze Buch.“ Ebda. S. 87f.

¹⁰⁸⁵ Wolfdietrich Rasch: Die literarische Décadence um 1900. München: Beck 1986. S. 160.

benen Dichter ... als Repräsentant jener ‚Mischung aus feinsten Intellektualität und prachtvoller Körperlichkeit‘ bezeichnet, ‚welche alle modernen Menschen und Bestrebungen, die man in das Schlagwort Regeneration zusammenfaßt, sinnfällig verwirklichte ...‘. Dieses Schlagwort von 1913 ist heute verschollen. Es meinte offensichtlich die entschiedene, konsequente Abkehr von der *Décadence* der Jahrhundertwende. Thomas Mann scheint dabei nicht an die Expressionisten zu denken, die, wie etwa Ernst Stadler, eine solche Absage verkündeten. Er denkt nicht nur, wenn auch wohl primär an literarische Vertreter einer Regeneration, sondern an die allgemeine Tendenz zur Körperkultur und zum Sport, zu einer ‚Rückkehr zur Natur‘. Thomas Manns Notizen zu der von ihm geplanten großen Abhandlung über ‚Geist und Kunst‘ von 1909 und wohl noch Anfang 1910 ... geben einige Aufschlüsse über das, was er als Bewegung der Regeneration verstand. Die Notiz Nummer 49 nennt in Stichworten die entscheidende Polarität: ‚Geist – Christentum, Platonismus – Sinnlichkeit, Plastik – Heidentum‘. Weiter heißt es: ‚Die Zeit, mit ihren Regenerations- und leiblichen Bestrebungen, tendiert stark zu Letzterem. Zuweilen scheint mir, daß erst jetzt das Mittelalter sich endigt und daß die eigentliche Renaissance mit der Geburt Darwins und mit seinem Wirken beginnt, das obgleich er Christ zu sein glaubte, der Anfang aller heutigen Ideale, der >Rückkehr zur Natur<, der Betonung der Erde, des Leibes, der endgültigen Abkehr vom Christentum war‘.¹⁰⁸⁶

In einer eigentümlichen Zusammenschau sieht Thomas Mann ein neues Heidentum entstehen, das als endgültige Ablösung vom Mittelalter auch Charles Darwin zur Voraussetzung hat. Die Betonung von ‚Erde und Leib‘ knüpft dagegen an Nietzsche an. Diese aus heutiger Sicht nicht selbstverständliche Zusammenstellung ist für die Weltanschauungsproduktion der Jahrhundertwende, in der sich naturwissenschaftliche mit philosophischen und religiösen Anschauungen mischen, typisch. Für unseren Zusammenhang ist relevant, daß Thomas Mann den Unterschied zwischen den beiden von ihm beschriebenen Generationen, der der *Décadence* (zu der er sich selbst rechnet) und der der ‚Regeneration‘ (zu der nach seiner Auffassung Friedrich Huch gehörte) an ihrer jeweils *spezifischen* Nietzsche-Rezeption festmacht.¹⁰⁸⁷

Nach Thomas Manns Auffassung wäre die auf die *Décadence* folgende Generation diejenige, die den ‚paganen‘ Nietzsche rezipiert und damit zum ‚Heidentum‘ tendiert. Auch von Mann wird Nietzsche folglich als der Wegbereiter eines neuen Heidentums gesehen, jedenfalls für die ihm selbst nachfolgende Generation. Sowohl die Kosmiker als auch George sehen Nietzsche als Vorläufer, der von ihnen überwunden und weitergeführt wird. Beide verstehen sich als Überwinder der *Décadence*, an deren Stelle sie religiöse Entwürfe setzen, die eine neue lebendige ‚Totalität‘ gewährleisten sollen.

¹⁰⁸⁶ Rasch, *Décadence*, S. 160f.

¹⁰⁸⁷ Bei Rasch heißt es weiter: „Wir um 70 Geborenen“, so fährt die Notiz Nummer 103 fort, „stehen Nietzsche zu nahe. ... Unser Nietzsche ist der Nietzsche militans. Der Nietzsche triumphans gehört den fünfzehn Jahre nach uns Geborenen“. Schon damals erkennt Mann die zweifache Rezeption Nietzsches, der sowohl der große ‚Psychologe der *Décadence*‘ wie der Verkünder des Machtwillens und der amorali-schen Lebenssteigerung war. „Wir haben von ihm die psychologische Reizbarkeit, den lyrischen Kritizismus, das Erlebnis Wagners, das Erlebnis des Christentums, das Erlebnis der Modernität, Erlebnisse, von denen wir uns niemals vollkommen trennen werden, so wenig, wie er selbst sich je vollkommen davon getrennt hat. Dazu sind sie zu teuer, zu tief, zu fruchtbar. Aber die Zwanzigjährigen haben das von ihm, was übrigbleiben wird. ... Sie haben von ihm die Bejahung der Erde, die Bejahung des Leibes, den antichristlichen und antispirituellen Begriff der Vornehmheit, der Gesundheit und Heiterkeit, Schönheit in sich schließt“. – Rasch, *Décadence*, S. 163.

6.2 Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos

Um die Jahrhundertwende manifestiert sich Kulturkritik auch als Religionskritik. Aus heutiger Sicht fällt auf, wie wenig an der Realität ausgerichtet die konservativ-utopischen Entwürfe waren, in denen sich diese Religionskritik manifestierte.

Thomas Mann selbst hat diese Versuche, und gerade ihre religiöse Tendenz, kritisiert. In der schon erwähnten Novelle „Beim Propheten“ kostet er den Widerspruch von radikaler, welterlösender Attitüde und vollständiger gesellschaftlicher Ohnmacht des Propheten in seiner ärmlichen Dachkammer aus. Nicht nur für Derleth, der für Manns Propheten Modell stand, ist aber bedeutsam, daß der utopisch-religiöse Impuls des jugendlichen Propheten später ins Werk gerettet wird. Vermutlich hat Derleth seinen mehrbändigen ‚Fränkischen Koran‘ als eine Art Arche empfunden, die seine Botschaft für die Zeit ‚danach‘ aufbewahren sollte.

Unter dem Aspekt der ‚Remythisierung‘ um die Jahrhundertwende nehmen der Religionsentwurf der Kosmiker auf Grund seiner Radikalität sicherlich eine Sonderstellung ein. Gegen die als depraviert empfundene Gegenwart setzen sie nicht nur eine Neubewertung des Körpers, sondern gleichsam ein ‚totales Heidentum‘, das aus den vorgegebenen Traditionen ausbricht.¹⁰⁸⁸ Denn der *regressus ad originem* bei den Kosmikern endet nicht wie bei Nietzsche bei den Vorsokratikern oder wie bei George schon im klassischen Griechenland, sondern er will bis zu den Ursprüngen, mit Bachofen zur ‚Sumpftezeugung‘, zurück und diesen ‚Urzustand‘ restituieren.¹⁰⁸⁹

Als Alternative zur Gegenwart zeigte sich ihnen nur die Wiederherstellung eines authentischen (dionysischen) Heidentums, dessen Bild im Folgenden weiter verdeutlicht werden soll.¹⁰⁹⁰

Im Vorwort wurde – mit Manfred Frank – darauf hingewiesen, daß es sich bei der Religion der Kosmiker und der des George-Kreises um konkurrierende Religions-

¹⁰⁸⁸ Siehe dazu Luhr: „Die kosmische Runde ist sicher nicht die einzige intellektuelle Gruppierung um die Jahrhundertwende, die versuchte, die Menschheit auf außergewöhnliche Weise vor ihrem bevorstehenden Untergang zu bewahren. ... Die Kosmiker unterschieden sich von der herkömmlichen, durch Nietzsche inspirierten konservativ-revolutionären Kulturkritik im Wesentlichen dadurch, daß ihre Vision von der Überwindung der Krise der Modernität den wohl entschlossensten Bruch mit der neuzeitlich-abendländischen Tradition darstellt.“ Luhr, Benjamin, S. 189. Ebenso S. 197: „Auf eben diese eruptiven Modernitätssymptome reagierten bereits die Kosmiker, und zwar durch eine konsequente Regression. Sie resakralisierten die Welt, sie negierten die Wissenschaft und organisierten sich in einem aristokratisch-elitären Geheimbund.“ – Als ‚aristokratisch-elitär‘ ist aber eher Georges späterer ‚Bund‘ zu bezeichnen. In der Forschungsliteratur wird immer wieder – zu Recht – die anarchistisch-egalitäre ‚Gesellungsform‘ der Kosmiker betont. Anders als George nach dem ‚Erscheinen Maximins‘ bilden die Kosmiker als ‚Gesellungsform‘ keine ‚neue Religion‘ (mit Kult und Riten) wie George. Aus ihren Texten kann man aber, mit Breuer, eine ‚Erlösungs- und Intellektuellen-Religion‘ ableiten.

¹⁰⁸⁹ Als extremer Gegenpol dieses Geschichtsverständnisses der Kosmiker werden von Klages christliche Erlösungsvorstellungen gesehen: „Vom ‚Geschichte‘ sich nennenden Irrsinn den furchtbarsten Ausdruck geben die ‚Eschatologien‘ und ‚Apokalypsen‘.“ KE (III) S. 435. Überhaupt ist Geschichte nach Klages – wie auch für seinen früheren Freund Theodor Lessing (siehe sein Werk: „Geschichte als Sinngewand des Sinnlosen“) – sinnlos: „„Geschichte“. – Die sogenannte ist die dürrste aller Wüsten des Geistes.“ RR S. 342.

¹⁰⁹⁰ Die ‚Vorzeit‘, die die Kosmiker nostalgisch zurücksehen, ist die gleiche, die auch in der DA immer wieder ambivalent beschworen wird und in die Horkheimer und Adorno unbeweisbare soziale Zustände projizieren, z.B. eine nichtunterdrückte Sexualität. In Benjamins Arbeiten – spätestens seit dem Kafka-Essay – wird diese Urzeit, wie gezeigt, dialektisch auf die Jetzt-Zeit bezogen. Im Übrigen, und das betont Luhr wiederholt, war es gerade die kulturkonservativ-revolutionäre Attitüde, die Benjamin an Schuler und Klages besonders faszinierte, weil er darin eine Form des Nihilismus erkannte, die sich der in seinem ‚Theologisch-politischen Fragment‘ beschriebenen zumindest annäherte. Siehe: Luhr, Benjamin, S. 204.

Entwürfe handelt.¹⁰⁹¹ Konkurrierend soll heißen, daß mit den Mitteln von weltanschaulichen Entwürfen Machtkämpfe ausgetragen werden. Dieser Kampf mit mythologischen Versatzstücken spiegelt auch eine reale Dialektik. Herrschaftsmythos und Muttermythos sind als dialektisch extrem entgegengesetzte Positionen anzusehen, mit denen die literarische Intelligenz der Jahrhundertwende auf die zunehmenden Kontingenzen der Moderne reagiert: Regression versus politisch-ästhetischen Fundamentalismus. Hier ist aber sogleich hinzuzufügen, daß George seine eigene Maximin-Religion erst *nach* dem Bruch mit den Kosmikern entwickelt und zwar mit Hilfe des mythisch-religiösen Materials, das ihm erst durch sie bekannt geworden ist.¹⁰⁹² Deshalb muss man, wie Stefan Breuer, Manfred Frank und wie vor ihnen schon Claude David,¹⁰⁹³ auch für Georges ‚heiliges Werk‘ seit dem ‚Erscheinen Maximins‘ von der Stiftung einer ‚neuen Religion‘ sprechen. George konnte seiner Intention nach bei der Stiftung einer neuen Religion von vornherein die seit der französischen Revolution übliche Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren (und noch nicht einmal die Dichotomie des Mittelalters), denn sein Vorbild war die angenommene griechische Einheit von Kunst, Religion und Politik.¹⁰⁹⁴

Wie man später deutlicher sehen wird, handelt es sich bei Georges Maximin-Religion um einen Gegenentwurf oder eine ‚Umstülpung‘ kosmischer Vorstellungen. Er wandelt den kosmischen Muttermythos, der eine weiblich dominierte, zeitlos-friedfertige Welt als Zielpunkt hat, in einen Herrschaftsmythos nach seinen Bedürfnissen um. Man könnte die beiden Entwürfe (vorläufig) auf folgende Gegensatzpaare bringen: Statt Passivität (bei den Kosmikern) Aktivität (bei George), statt Rausch (= Dionysos) Form (bzw. durch Form gebändigten Rausch, und das entspricht Apollon), statt Anarchie Herrschaft (und Dienst), statt herrschaftsfreiem Matriarchat Herrschaft über den ‚Staat‘ (d.h. über die Jünger, aber auch über die Frau), statt Leben Kunst, statt Frieden Krieg (oder Bereitschaft zum Krieg), statt Sehnsucht nach Vergangenheit Entwurf eines zukünftigen Reiches.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹¹ Frank, kommender Gott, S. 32.

¹⁰⁹² Seit Claude Davids Untersuchung zu Stefan George kann als gesichert gelten, daß der religiöse Impuls, der Georges ‚heiligem Werk‘ zugrunde liegt, von den Kosmikern ausging: „Kam aber der Bruch mit Klages, dem bald der mit Schuler folgte, sehr schnell, so bleibt Georges Denken von da an bis zuletzt doch vom Kosmismus gezeichnet.“ David, George, S. 228.

¹⁰⁹³ In Bezug auf das Zeitgedicht ‚Leo XIII‘ spricht Claude David bei George von einem „Katholizismus ohne Glauben“. David, George, S. 234. In Hinblick auf die im George-Kapitel zu führende Diskussion, ob Georges neue Religion deswegen keine sei, weil es ihr an Transzendenz fehle, ist Davids folgende Aussage wichtig: „George will eine Religion der *Immanenz* [meine Hervorhebung, G.D.] begründen, will dem Menschen sein Selbstvertrauen zurückgeben, den Körper erheben, so daß man ihm göttlichen Inhalt zuerkennen kann.“ (Ebda. S. 252)

¹⁰⁹⁴ Das hatte schon Claude David erkannt, freilich in einem anderen Zusammenhang: „Gleich Paul de Lagarde hält er [scil. George] eine *politische* [meine Hervorhebung, G.D.] Erneuerung nur durch die Geburt einer *neuen Religion* [meine Hervorhebung, G.D.] für möglich.“ Ebda. S. 243. -- Auch für Manfred Frank besteht eine prinzipielle Nähe zwischen ‚neuer Mythologie‘ und politischer Absicht. „Die Idee einer neuen Dichtung ist – innerhalb und außerhalb der Dichtung – immer zugleich politisches Programm gewesen, das im Widerspruch gegen den ‚mechanistischen‘ Grundzug in der analytisch-aufgeklärten Konzeption sozialer Interaktion formuliert wurde.“ Frank, kommender Gott, S. 156.

¹⁰⁹⁵ Breuer sieht den Gegensatz zwischen den Kosmikern und George wie folgt: „Gegen den Polytheismus der chthonischen Mächte setzt er [scil. George] den Einen Gott, über den er hier allerdings nichts verrät. Gegen die von den Kosmikern propagierte allgemeine Auflösung und Diffusion das Prinzip der Identität, der Erneuerung der Ordnung aus dem Chaos. Gegen das magische Denken das Sehtum, die Vergegenwärtigung des ‚Schicksals‘, die das Privileg des Dichters ist. Die Kunst wird also nicht zugunsten irgendeiner subversiven Aktion zurückgenommen. Sie erfährt im Gegenteil eine Rangerhöhung. Der

6.3 Erlösungsreligionen, Gnosis

Im Folgenden werden, wie bereits im Vorwort angedeutet, die von Stefan Breuer im Gefolge Max Webers weiterentwickelten Typen von ‚Erlösungsreligionen‘ dargestellt,¹⁰⁹⁶ da sie dazu dienen, den Religionsentwurf der Kosmiker und der neuen Religion Georges jenseits der kirchlichen Auffassung von Religion zu verstehen.¹⁰⁹⁷ Für die Kosmiker ergibt Breuers neuer Ansatz eine wichtige Differenzierung. Er hilft auch, den Unterschied zwischen Schulers esoterischer Gnosis und Klages’ paganisierender Philosophie besser zu fassen.

Breuer modifiziert Webers Begriff der ‚Erlösungsreligion‘ gerade am Beispiel Georges und der Kosmiker. Hier ist zunächst festzuhalten, daß für Breuer Fremderlösung auch ohne persönlichen Gott möglich ist.¹⁰⁹⁸ Er unterscheidet weiter (mit Max Weber) eine aktive und eine passive Form der Fremderlösung, wobei Georges ‚neuer Gott‘ zur ersteren zu zählen sei, Klages’ Beschwörung der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ zur zweiten.¹⁰⁹⁹

Klages’ Zuordnung zur Fremderlösung vollzieht Breuer über die Bedeutung der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ und des ‚kosmogonischen Eros‘ (S. 153) in Klages’ Werk, die gleichsam eine soteriologische Funktion einnehmen. Denn Klages habe trotz seines Pessimismus den Erlösungsgedanken nicht völlig aufgegeben (zumindest der einzelne könne sich ändern). Deshalb stehe Klages in einer „... unverkennbar soteriologischen Tradition.“ (S. 150) Die passive Haltung des Mystikers – nach Breuer schließe Klages’ Begriff der Ekstase den der Mystik mit ein – lasse diesen auf ein Ereignis warten, das von ihm nicht beeinflusst werden könne. Hier stoßen wir wieder auf den Begriff des *Wunders*. Schon in Klages’ Frühschrift „Mensch und Erde“ liege es nicht „... im Vermögen des Menschen, die ... ‚innere Lebenswende‘ zu bewir-

Künstler wird zum Verkünder, zum Propheten, zum Wegbereiter des Einen, dessen Ankunft, man ahnt es, nicht mehr fern ist. Entsprechend ernst ist die Mitteilung Verweys zu nehmen, wonach die Konzeption von Maximin bestanden habe, noch ehe dieser *erschieden* [meine Hervorhebung, G.D.] sei.“ Breuer, George, S. 40.

¹⁰⁹⁶ Siehe Breuer, Fundamentalismus: S. 14-18; S. 102-120: Träume vom PLASTISCHEN GOTT: Stefan George (mit Exkurs: George-Kreis und Gnosis, S. 116-120); 140-158: Fremderlösung und Autoreotismus: Ludwig Klages. Diese Erlösungsreligion kann auch unter dem Aspekt einer ‚Intellektuellenreligion‘ gesehen werden. Siehe: Ebda: S. 116.

¹⁰⁹⁷ Ausführlicher dargestellt werden die Religionsentwürfe der Kosmiker und Georges als Erlösungsreligionen *noch einmal* im George-Teil, da Breuers Definitionsvorschlag dort auch zur Abgrenzung von Wolfgang Braungarts Arbeit „Ästhetischer Katholizismus – Stefan Georges Rituale der Literatur“ dienen wird. Vorausgeschickt sei schon hier, daß m. E. in Braungarts Arbeit der Religionsbegriff unter dem Signum der christlich-konfessionellen Auffassung von Religion (hier der katholischen) gefaßt wird. Denn nach Braungart könne man bei George nicht von einer Religion sprechen, da es in seiner ‚Lehre‘ keine Transzendenz gäbe. (Braungart, Katholizismus, S. 78) George selbst nannte aber die für ihn in Hinblick auf ihre Religion vorbildhaften Griechen „transzendenzlos“. (Landmann, Gespräche, S. 26). Es wird im George-Kapitel zu zeigen sein, daß gerade in Georges paganer, antikisierenden und *immanenten* Vision eines ‚neuen Gottes‘ (eines ‚neuen Lebens‘, einer ‚neuen Liebe‘) sein *eigentlicher religiöser* Impuls liegt.

¹⁰⁹⁸ Breuer, Fundamentalismus, S. 16.

¹⁰⁹⁹ „Als mögliche Eigenaktivitäten [scil. in Hinblick auf Erlösung] kommen in Frage: rituelle Handlungen, soziale Leistungen und Heilsvergewisserung qua Selbstvervollkommnung. Der zuletzt genannte Weg, bei dem das Heil zunächst über Ekstase angestrebt wird, wird von Max Weber am ausführlichsten behandelt. Hat die Ekstase den Charakter einer akuten Entrücktheit, dann manifestiert sie sich in Erscheinungen wie Orgie, Rausch, Euphorie [Kosmiker, G.D.]. Hat sie den Charakter eines chronischen Habitus, dann tendiert sie zur Selbstvergottung [George, G.D.].“ Breuer, Fundamentalismus, S. 15.

ken. ... Erneuerung ... sei nur noch vom Wunder zu erwarten.“¹¹⁰⁰ Und auch die für Klages so wichtige Literatur besitze diesen soteriologischen Aspekt: „... Dichtung und Kunst ... erscheinen [scil. bei Klages] als Epiphanie ...“ (S. 151) Zu Recht rückt Breuer deshalb Klages' Philosophie in die Nähe der Philosophie Nietzsches und Heideggers (der im bekannten Spiegel-Interview verlauten ließ: „Nur noch ein Gott kann uns retten“).

Da Schuler aber den „... magischen Ritualismus als Erlösungsweg“ (S. 105 Anm. 40) bevorzugt habe, träfe auf ihn der Begriff der Fremderlösung nicht zu. Nach der hier vertretenen Auffassung muß man dann bei Schuler von ‚gnostischer Selbsterlösung‘ sprechen.

6.4 Runde statt (Männer-)Bund

Hier ist auf eine weitere Differenz zwischen dem Religions-Entwurf der Kosmiker und der neuen Religion Georges hinzuweisen: Während George sein religiöses System nicht nur in seinem Werk ausformt, sondern es auch auf den Kreis der Jünger überträgt (und damit potentiell auf einen ‚Staat‘, der nach dem Vorbild dieses Kreises konstruiert werden soll), bleibt der kosmische Religionsentwurf auf die *Texte* von Privatgelehrten beschränkt oder manifestiert sich in hitzigen Diskussionen („Lingualorgien“)¹¹⁰¹ oder einzelnen wenigen Festen. Als Gesellungsform („Runde“) stiften die Kosmiker also, anders als George („Bund“) *keine* neue Religion.

Soziologisch gesehen gehören die Kosmiker zur Bohème,¹¹⁰² genauer zur Schwabinger Bohème der Jahrhundertwende. Helmut Kreuzer bezeichnet in seiner Arbeit schon mehrfach zitierten Untersuchung über die Bohème diese im Untertitel als „intellektuelle Subkultur.“¹¹⁰³ Weiter heißt es bei ihm, die Bohème „... sei den bisherigen industriellen Gesellschaftsformen inhärent, begleite deren angepaßte Mittelschichten als Komplementärphänomen.“¹¹⁰⁴ Das trifft für die Kosmiker ebenso zu wie die Definition Theodor Geigers, der die Bohème als „... unangepaßte Sondergruppe an der Peripherie der bürgerlichen Gesellschaft ...“ beschrieben hat, in der sich „... der ewige, leibhaftig gewordene Protest der reinen Intelligenz gegen ihre eigene Unfreiheit in der Gestalt der bürgerlichen Intelligenz ...“¹¹⁰⁵ verkörpere.

Obwohl die Kosmiker und der George-Kreis ursprünglich zur Bohème gehören, entwickelt der George-Kreis nach der Jahrhundertwende als neue Religion eine eigene, strenge Organisationsform mit einem neuen Mythos und eigenem Kult mit Riten.¹¹⁰⁶ Da die Konsistenz der Kosmiker als Runde in der Forschung zu Recht ange-

¹¹⁰⁰ „Weitaus häufiger sind indes [scil. bei Klages] die Stellen, die die Erlösung als ein Ereignis erscheinen lassen, das durch keine menschliche Aktivität herbeigeführt werden kann.“ Ebda. S. 151

¹¹⁰¹ Salin, Stefan George, S. 192.

¹¹⁰² Nach Jens Malte Fischer: *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*. München: Winkler 1978, S. 47, entspräche ihre ‚Organisationsform‘ auch ihrer Denkweise: „... denn es kann kein Zweifel über eine grundsätzliche Disposition der Bohème zum Anarchismus bestehen ...“

¹¹⁰³ Kreuzer, Bohème, S. 5.

¹¹⁰⁴ Ebda.

¹¹⁰⁵ Theodor Geiger: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*. Stuttgart: Enke 1949. S. 87 u. 135.

¹¹⁰⁶ Die Organisationsform des George-Kreises, auch in Bezug auf die Kosmiker, wird im George-Kapitel ausführlicher dargestellt. Dort wird auch die entsprechende Forschungsliteratur angeführt (siehe: Kap. VI.2.4.6.)

zweifelt wird,¹¹⁰⁷ kann ihr Religionsentwurf, um es zu wiederholen, nicht als ‚neue Religion‘ wie die Organisationsform der George-Kreises, wohl aber als ‚Intellektuellenreligion‘ angesehen werden, deren ‚Substanz‘ aus den Werken ihrer Stifter und Adepten (sie waren beides zugleich) zu erschließen ist, auch wenn diese Texte manchmal lange nach dem Ereigniszeitraum (dem sog. ‚kosmischen Treiben‘ von 1899-1904) erschienen sind (siehe Bibliographie: AS und CA, KE, GaW). In Klages’ George-Broschüre (1902) und seinen später unter dem Titel ‚Rhythmen und Runen‘ (1944) publizierten Aufzeichnungen liegen aber authentische Zeugnisse aus dem Ereigniszeitraum vor, ebenso – zumindest teilweise – in Schulers ‚Fragmenten und Vorträgen‘ (1940).

Anders als George bilden die Kosmiker, wie gezeigt, keine festen Strukturen aus. Nicht nur ihr Denken ist, wie Claude David bemerkt, anarchistisch,¹¹⁰⁸ auch in ihrem sozialen Verhalten bleiben sie bei der bloßen Beschwörung archaischer Zustände.¹¹⁰⁹ Denn bei den mythischen Projektionen der Kosmiker, die ihre soziale Realisierung auch in den Masken- und Kostümfesten finden, ist der gesellschaftliche Bezug *nicht* mitreflektiert. Die Realisierung einer heidnischen Religion wird durch ein ‚Wunder‘ erwartet, durch einen (von ‚außen‘ bewirkten) Zeitenumschwung. Aus heutiger Sicht befremdlich wirkt dabei, daß diese Wende von einzelnen Personen, von den Kosmikern selbst oder anderen ‚Essenzträgern‘ erwartet wurde, wie es sich in Schulers Brief an die Kaiserin Elisabeth von Österreich zeigte. Auch hier handelt es sich um eine spezifisch religiöse Haltung, die die Wende von einer außermenschlichen Kraft erwartet, die sich in einer Erlösergestalt manifestieren soll. In Georges neuer Religion wird der ‚Sonnenknabe‘ Maximin diese Funktion einnehmen.

Sicher kann man auch Georges ‚Maximin-Religion‘ und den dazugehörigen Männerbund mit Jens Malte Fischer unter dem Aspekt einer Rückkehr zur (religiösen) Bindung sehen,¹¹¹⁰ nur daß George nicht in eine gegebene Religionsform zurückkehrt, sondern sich, mit dem mythengeschichtlichen Material der Kosmiker (und anderen Spezialkenntnissen), eine ‚neue Religion‘ erfindet oder besser sich aus den Versatzstücken verschiedener mythischer Überlieferungen einen ‚neuen‘ Gott mit dazugehörigem Mythos, Kult und Ritus zusammensetzt (Bricolage). Bei ihm steht nicht die passive Rekonstruktion – wie bei den Kosmikern – sondern die aktive Konstruktion im Vordergrund. Dieses willentliche Element verbindet sich bei George auch mit seinem Anspruch auf Herrschaft. Die Besonderheit von Georges religi-

¹¹⁰⁷ Siehe: CA (Vorwort) S. 27. Anm. 59.

¹¹⁰⁸ „Die kosmische Bewegung ist wie das Wagnersche Denken anarchistischen Geistes.“ David, George, S. 226.

¹¹⁰⁹ Auch Rainer Kolk: Literarische Gruppenbildung – am Beispiel des George-Kreises 1890-1945. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 93, weist ausdrücklich auf die nichthierarchische, *informelle* Organisationsform der Kosmiker im Gegensatz zum George-Kreis hin. Zur soziologischen Fragestellung siehe auch: J. Frese: Intellektuellen-Assoziationen. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von R. Faber u. Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 441-462; Wolfgang Eßbach: Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur, in: Faber/Holste, Kreise, S. 23-36.

¹¹¹⁰ Siehe: Jens Malte Fischer: *Fin de siècle*. Kommentar zu einer Epoche. München: Winkler 1978. „Wie verschieden auch die individuellen Antriebe gewesen sein mögen, wie differenziert auch der jeweilige Anlaß zu bewerten ist – daß dies, der Weg von der Bindungslosigkeit in die Bindung, der Weg des *fin de siècle* war, läßt sich wohl kaum bestreiten. Dieses Phänomen verdiente eine ausführliche [!] Untersuchung.“ S. 91.

ös-politischer Utopie – und das unterscheidet sie wesentlich von den Kosmikern – liegt darin, daß sie von einem Männerbund getragen wird.¹¹¹¹

6.5 'Urerlebnis'

Vor dem Versuch, die kosmische Religion nach Klages und Schuler zu beschreiben, sollen zwei für beide Kosmiker zentrale Begriffe, nämlich ‚Urerlebnis‘ und ‚kosmisch‘ erläutert werden.

In seinem Aufsatz ‚Entgrenzung. Zu einem literarischen Phänomen um 1900‘ schreibt Helmut Koopmann zu den Leseerfahrungen der Jahrhundertwende:

„Es sind Leseerlebnisse eigner Art, die plötzlich beschrieben werden: merkwürdig phantastische Leseindrücke, die nur wenig mit einer halbwegs normalen und nüchternen Reaktion auf Gelesenes zu tun haben, hingegen viel mit einem rauschartigen Zustand, der gewiß nicht lange vorhält, der aber einzigartige Erfahrungen beschert, wie sie Jahrzehnte zuvor allenfalls der Meskalinrausch auslösen konnte.“¹¹¹²

Es verwundert, daß Koopmann in diesem Zusammenhang nicht den um die Jahrhundertwende (zumindest in München) grassierenden Begriff ‚Urerlebnis‘ erwähnt, der von den Kosmikern dem Bildungs- oder Leseerlebnis gegenübergestellt wurde, obwohl es auch hier in erster Linie um Leseerlebnisse ging. Das ‚Urerlebnis‘ stellt in der Vorstellung der Kosmiker einen Vorgang dar, bei dem – z.B. bei der Lektüre eines Buches – im lesenden Individuum die nur oberflächliche Firnis der Bildung durchstoßen und im Leser eine Schicht erreicht oder freigelegt wird, die *vor* allen Bildungserlebnissen diesem Individuum schon durch Geburt mitgegeben ist. So hatte Klages bei der Lektüre von Bachofens ‚Mutterrecht‘ – und dies ist vermutlich das eigentliche Gründungsdatum der kosmischen Runde¹¹¹³ – ein ‚Urerlebnis‘.¹¹¹⁴ Mit

¹¹¹¹ Auch das ist in der deutschen Geistesgeschichte nicht neu. Bündische Anspielungen glaubt Manfred Frank schon in Hegels Eleusis-Gedicht wahrzunehmen: „Zweifellos hat man sie nicht nur als Hindeutungen auf die quasi-religiösen Bruderschaften der alten Freimaurerei zu lesen, sondern allgemein als vertrauten Hinweis auf die zahlreichen freien Gruppenbildungen und gesellschaftlichen Organisierungen in der Epoche der deutschen Romantik ...“ Ebda. S. 258. – Zu Hölderlins Hyperion schreibt Frank: „Auch dort nämlich ist unterschieden zwischen wenigen Eingeweihten, die an die Wiederkunft des Reiches Gottes ... glauben, und die vielen Uneingeweihten: die ersuchte Erneuerung der Welt und der Menschheit ... werde vorbereitet von kleinen Gruppen Verschworener, im ‚stillen‘ Wirken ‚Einzelner‘ und ‚Weniger‘ ...“ (Ebda. S. 264). – *Weitere Forschungsliteratur* zur Geschichte der ‚Bünde‘ in Deutschland siehe im Kap. Bund (VI.2.4.4); die Darstellung von Georges ‚Männerbund‘ selbst im historisch-geistesgeschichtlichen Kontext erfolgt in Kap. VI.2.4.6.

¹¹¹² Koopmann, Entgrenzung, S. 73. – Koopmann sieht in diesem Phänomen eine „... neue Ära in der Wirkungsgeschichte literarischer Texte ...“ Denn: „Die traditionelle Grenze zwischen Ich und Welt ist in diesem Leseerlebnis aufgehoben.“ Koopmann, Entgrenzung, S. 74; siehe dort weiter: „... aus einem bloß rezeptiven Leseverhalten ist ein eigentümlich kreativer Vorgang geworden ...“ S. 75f. weist Koopmann auf Hofmannsthal's Lektüre der Gedichte Stefan Georges in „Das Gespräch über Gedichte“ hin.

¹¹¹³ Siehe: Schröder, Jugend, S. 237; vor allem wurde Klages durch die Bachofen-Lektüre Schulers Gedankenwelt erst wirklich zugänglich: „Gewiß nicht aus Zufall fiel es hiermit zusammen, daß der schon jahrelange Verkehr mit dem tiefstinnigsten meiner Zeitgenossen, dem Esoteriker Alfred Schuler, von der Stufe gegenseitigen Interesses plötzlich emporschnellte zu der bereichernden des Sichverstehens.“ Ebda. S. 238.

¹¹¹⁴ Daß George an dieses Zurücktauchen in die Urzeit durch die Lektüre von Büchern nicht glauben konnte, belegt ein Brief an Klages: „Eine bildungswelt (Kultur) einmal erkannt lässt sich nicht wieder vergessen. wie könnten Sie sich Ihre lateinische und griechische wissenschaft aus dem sinn schlagen. versuchten sie es so wäre das die künstliche rückzüchtung.“ Nach Boehringer, Bild, S. 103.

der Bachofen-Lektüre sieht Klages nicht nur seine „Zagreus-Jahre“¹¹¹⁵ beendet, sondern er erkennt nun Zusammenhänge, die sein künftiges Weltbild bestimmen:

„... nahm ich nun auch verwandte Erscheinungen wahr, für die zuvor mein Auge noch blind gewesen: seherische Größen aus dem vorsokratischen Schrifttum der Griechen – *Nietzsche*, den Bringer der Philosophie des Orgiastischen – allermeist jedoch, wovon wir Wenigsten unter anderm Stern die fremde Erneuerung, Bachofen aber die verspätete Erfüllung war: die von schwärmenden Ahnungen flackernd erhellte Spätzeit jenes kurzen Traumerwachens der germanischen Seele, das man mißverstehend *Romantik* nennt.“¹¹¹⁶ [Hervorh. von Klages]

Es ist leicht zu belegen, daß sich Klages' Weltbild nach dieser mehrwöchigen Bachofen-Lektüre¹¹¹⁷ in den wenigen darauffolgenden Jahren im Kreis der kosmischen Runde bis zur Niederschrift seines *George-Buches* (1902) verfestigte und sich dann auch nicht mehr änderte, auch wenn er seine Einsichten nach 1904 in ein philosophisches System übertrug. Vorher hatte er noch geglaubt, auf Grund dieses ‚Urerlebnisses‘ in München eine „Art heidnische Insel“¹¹¹⁸ zu gründen.

Der Begriff ‚Urerlebnis‘ ist, sicher nicht zufällig, schon bei Nietzsche nachzuweisen, und zwar in dem Essay „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“.

„Denken wir besonders an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch zum Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualistische Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß.“¹¹¹⁹

In Nietzsches Konzeption dieses Begriffes liegt eine *höhere* Reflexionsstufe vor als in der schlichten Gegenüberstellung von Urerlebnis und Bildungserlebnis bei den Kosmikern. Bei Nietzsche geht es nicht um eine Rückkehr in prärationale Schichten des eigenen Inneren, sondern um die Problematik, wie ein Erlebnis ‚auf den Begriff‘ zu bringen sei. Bedeutsam an dieser Nietzsche-Stelle ist, daß die Begriffskritik, wie Klages sie *später* entwickelt, hier schon vorweggenommen ist. Die Problematik nämlich, wie Erlebtes begrifflich zu fassen sei, finden wir in Klages' und Benjamins

¹¹¹⁵ Der zerrissene und wiedererstandene Dionysos-Zagreus wird auch in Nietzsches ‚Geburt der Tragödie‘ evoziert: „In jener Existenz als zerstückelter Gott hat Dionysos die Doppelnatur eines grausamen verwilderten Dämons und eines milden sanftmütigen Herrschers. Die Hoffnung der Epopten ging aber auf eine Wiedergeburt des Dionysos, die wir jetzt als das Ende der Individuation zu begreifen haben: diesem kommenden dritten Dionysos erscholl der brausende Jubelgesang der Epopten.“ KS 1 GT S. 72. -- Auf diese Stelle scheint sich Klages zu beziehen, wenn er schreibt, Bachofen habe ihn „... an den Ort der Epoptie geleitet, wo mir wesentliche Entdeckungen beschieden waren ...“ Schröder, *Jugend*, S. 238. -- Die Bedeutung des Zagreus-Mythos für den späten Nietzsche wurde im Nietzsche-Kapitel erörtert.

¹¹¹⁶ Schröder, *Jugend*, S. 238.

¹¹¹⁷ Schröder, *Jugend*, S. 237.

¹¹¹⁸ Schröder, *Jugend*, S. 327.

¹¹¹⁹ KS 1 WL S. 879. – Allerdings konnten die Kosmiker diesen Begriff nicht aus dieser Schrift übernehmen, da sie erst 1907 veröffentlicht wurde. – Daß auch Mircea Eliade mit dem Begriff ‚Urerlebnis‘ operiert, ist nicht verwunderlich, wie er ja auch, wie Klages, eine weltweit verbreitete, kosmische Urreligion annimmt. Zum Urerlebnis bei Eliade z.B.: „Die religiöse Erfahrung der Inhomogenität des Raumes ist ein Urerlebnis, vergleichbar der Erschaffung der Welt.“ In: *Mircea Eliade: Das Okkulte und die moderne Welt – Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte*. Otto Müller Verlag: Salzburg 1978. S. 27. -- Weniger zu erwarten, aber in den Kontext der Zeit passend, verwendet auch Ernst Bloch in „Geist der Utopie“ diesen Begriff: „Denn auch wo man sie nirgends gerufen hat, setzen sich die Fliegen auf den Tisch. Sie werden von dem gestärkt, das sie töten sollte, sie machen alles wieder gemütlich, besprechbar und phrasenhaft, was aktiv und Urerlebnis sein sollte.“ Bloch, *Geist*, S. 237f.

Namensphilosophie wieder und im Grunde ist in ihr schon die Begriffskritik in der „Dialektik der Aufklärung“ *in nuce* enthalten: Dort wird das unter dem Begriff Subsumierte zugleich als das Beherrschte gesehen (als Natur und Frau).

Dem ‚Urerlebnis‘ entspricht die Kommunikationsform zwischen den Kosmikern, nämlich die ausufernden Gespräche, die, wie schon öfter erwähnt, von Stefan George reichlich doppeldeutig, als „Lingualorgien“¹¹²⁰ bezeichnet wurden. Bei diesen ekstatischen Reden innerhalb des Kreises gab oft Schuler den Ton an. Die Anspielung in diesem Begriff ergibt vor allem dann einen Sinn, wenn man sie, wie von Salin vermutlich intendiert, auf die Kirchengeschichte anwendet. Denn als sich der Heilige Geist an Pfingsten auf den Aposteln niederließ, redeten sie in ‚Zungen‘ (linguae). George wollte mit der Wortschöpfung ‚Lingualorgien‘ andeuten, daß die Kosmiker ‚wie vom Heiligen Geist ergriffen‘ redeten. In der Tat ist die schwer faßbare ‚Runde‘ offensichtlich unter dem Aspekt dieser Sprachduelle zu sehen, bzw. der Monologe Schulers, die Klages später systematisierte und zu seiner Philosophie umformte. Auch hier spielt der Begriff ‚Urerlebnis‘ eine wichtige Rolle, denn Schuler steigt bei seinen Exkursen gleichsam in die Tiefe seines inneren Erlebens hinab. (Auch seine Romvorträge wenden sich nicht an den Intellekt, sondern an die Seele).¹¹²¹ Natürlich impliziert die Wortschöpfung ‚Lingualorgien‘ auch den Vorwurf, daß man – anstatt wirkliche pagane Aktionen durchzuführen (was auch immer man sich darunter vorstellen könnte) – eben nur ausufernde Gespräche führte.¹¹²² Später hat George darauf hingewiesen, daß er seinen ‚Staat‘ gegründet habe, während die Kosmiker – wie auch Nietzsche – dazu nicht in der Lage gewesen seien. In seinen Gesprächen mit Edith Landmann erinnert sich George so an die Kosmiker und München:

„Hier waren Kräfte, alle einig im Wissen, dass es so nicht weitergeht, dass auf diese Weise die Menschheit zugrunde gehe, und dass nicht soziale Utopien da helfen, sondern allein das Wunder [...], die Tat, das Lebendige. Aber sie wussten alle nicht zu zeugen [...]. Sie hatten keinen einzigen Jünger, so wenig wie Nietzsche.“¹¹²³

6.6 ‚Kosmisch‘¹¹²⁴

Bei seinem Versuch, die „... heillose Verwirrung ...“ aufzuklären, die „... die kosmische Phase des Dichters und die Entwicklung des George-Kreises anbelangt ...“¹¹²⁵ gibt Frank Weber auch einen Definitionsversuch dieser zentralen Vokabel.¹¹²⁶

¹¹²⁰ Salin, George, S. 192.

¹¹²¹ CA S. 219.

¹¹²² Wie sich die Kosmiker pagane Aktionen vorstellten, zeigt die skurrile Idee, George solle sich nackt auf dem Viktualienmarkt zeigen, um so einen gesellschaftlich-religiösen Umsturz zu bewirken (siehe: Wolters, Blättergeschichte, S. 266).

¹¹²³ Landmann, Gespräche, S. 72.

¹¹²⁴ Nach dem Handwörterbuch der Griechischen Sprache von Franz Passow (5. Aufl. Leipzig 1847) bedeutet ‚Kosmos‘: 1. Schmuck, 2. Ordnung, 3. Weltordnung, Weltall.

¹¹²⁵ Frank Weber: Stefan George und die Kosmiker. In: Neue deutsche Hefte. 1988. Bd. 35. S. 265-275. Hier: S. 265.

¹¹²⁶ Von der Claude David schon 1967 sagt: „Es gibt keinen verschwommeneren [...] Begriff als das Wort kosmisch.“ David, George, S. 218.

„Der Begriff ‚kosmisch‘ diente in idealer Weise als verschwommener Ausdruck zur Bezeichnung des Positiven; er stellte das All-Leben dem isolierten Einzelleben gegenüber. Der Kosmos als Ort der Dämonen ist durch Rausch und Magie mit den vereinzelter Menschen zu vereinen, also entweder durch Ekstase zu erfüllen oder mittels Magie zu beschwören.“¹¹²⁷

Dieser allgemeinen Definition ist kaum zu widersprechen, aber es fehlt doch ein wichtiger Aspekt, wenn man nicht hinzufügt, daß kosmisch auch für einen ursprünglichen, verloren gegangenen Zustand steht,¹¹²⁸ der aber wiedergewonnen werden kann und soll. Das kommt auch in einer Schulerschen Beschreibung der ‚Cosmischen Kraft‘ zum Ausdruck, die in wenigen Zeilen eine weltgeschichtliche Perspektive für die ‚Cosmische Kraft‘ entwirft:

„Die Cosmische Kraft

Die Cosmische Kraft _ das essenzielle Leben der Urcelle Mensch _ als Kern im Einzelwesen noch unverletzt durch die Trennung im Sexus: Vollnatur Psyche-Flamme-Rausch / noch Pandemos und prachtvollster Lebensherd als Hellas-Rom / maechlich bei schwindender Substanz auf Einzelpunkte sich concentrirend (Aureola der Diadochen. Strahlenkranz Caesares) und schliesslich vom Fleisch getrennt Kastrat und Transcendenz: Jesus durch Rom-Kirche conservirt / schwindet im Verhaeltniss zur wachsenden Entfernung der Zeit von ebendiesem letzten Brennpunkte aus Wiege Orient / um als erste Frühglut keimender Jungwelt aus den tiefsten Lebensbrunnen unserer Zeit emporzuröten: Goethe-Nietzsche-Dionysos-Uebermensch.“¹¹²⁹

Am Ursprung stand demnach der androgyne, totale Mensch (‚Vollnatur Psyche-Flamme-Rausch‘), denn ‚Sexus‘ bedeutet bei Schuler bereits männliche Evolution, Trennung in Mann und Frau; diese ursprüngliche Einheit ist in der klassischen Antike (Hellas-Rom) noch vorhanden, wenn sie sich auch bereits in der Kaiserzeit auf die Kaiser selbst zurückzieht. Sie verschwindet mit dem Christentum,¹¹³⁰ das das Fleisch von der Seele trennt (Zerstörung der Einheit von ‚Psyche-Flamme-Rausch‘ durch ‚Transcendenz‘). Damit geht diese ursprüngliche Lebenseinheit also verloren, aber sie kehrt in der deutschen Kultur zumindest tendenziell wieder (‚aus den tiefsten Lebensbrunnen unserer Zeit emporzuröten‘), und zwar seit Goethe, sich in Nietzsche steigernd: (‚Dionysos-Uebermensch‘) bis hin zu Schuler, der sich selbst wohl als Zielpunkt dieser Entwicklung sieht.

Die imaginierte neue Religion sollte für die Kosmiker also die *Wiederherstellung* der ältesten sein. Diese Urreligion war der Garant für paradiesische Zustände, deshalb mußte man sie, auch im eigenen Inneren, revitalisieren. Die Kosmiker gingen, wie übrigens auch Mircea Eliade und Bachofen und wie bereits schon erwähnt, da-

¹¹²⁷ Weber, George, S. 270f.

¹¹²⁸ Deswegen beinhaltet die kosmische Bewegung eine kulturkritische Tendenz, allerdings mit religiöser Valenz: „Das Denken der Kosmiker gewinnt originale Gestalt, indem es dieser Kritik einer Kultur einen religiösen Wert beilegt.“ David, George, S. 220.

¹¹²⁹ CA S. 103. – Zum Verfall des Kosmischen bei Klages siehe: RR S. 347: „Aus dem ichlosen Allpunkt der Zelle schnürt sich heraus der allarme Ichpunkt des Einzelseins.“

¹¹³⁰ In RR, S. 244, sieht auch Klages den Verfall des Kosmischen durch das Christentum bedingt. Unter dem Titel „Kosmische und Astralflamme“ heißt es: „Erst aus der Verbindung von Äther und Schwere bereitet sich Körperessenz. – Das Christentum war der Prozeß der Scheidung von Äther und Schwere, von Licht und Wärme, von astralem und tellurischem Leib: so wurden aus Göttern Hexen und Gespenster.“

von aus, daß am Anfang der Menschheitsgeschichte eine weltweit verbreitete kosmische Religion existiert habe.¹¹³¹

7 Kosmische Religion nach Klages

7.1 Heidentum (Überblick)

Klages' Fragmente in „Rhythmen und Runen“ aus der Zeit der Jahrhundertwende lesen sich über weite Strecken wie eine Bachofenparaphrase. Er übernimmt Bachofens Lehre völlig unkritisch, nachdem er sie zuvor nach seinen Bedürfnissen zu rechtgebogen hat. Bachofens Bekenntnis zum Christentum und zur Höherentwicklung der Menschheit vom Tellurischen zum Geistigen wird ‚ausgeblendet‘. Klages bemüht sich in der frühen Rezeptionsphase noch nicht um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Bachofens Werk. Er bewundert vor allem den Stil und die Tiefe des religiösen Empfindens. Bachofen selbst hatte ebenfalls, wie früher gezeigt, eine ‚Bekehrung‘ erfahren – wie Klages bei der Lektüre von dessen Werken –, bevor er seine ‚ergriffenen‘ Evokationen der antiken Welt aufzeichnete (intuitive Altphilologie). Klages und mit ihm bald die anderen Kosmiker nehmen diese Offenbarung gläubig auf.

Die „Entwicklung des Personalismus“¹¹³² in RR stellt eine erste Formulierung von Klages' Geschichtsphilosophie dar. Nach der hier vertretenen Auffassung hätten die alten Götter an ihren Altären einen Rest der Urreligion gerettet. Dionysos nimmt hierbei, wie auch bei Bachofen, eine Sonderstellung ein. Bei letzterem wurde durch Dionysos sowohl das demetrische Mutterrecht als auch das Amazonentum aufgelöst. Dionysos wird folglich von Bachofen als eine Figur der Auflösung (Lysios = Löser, Befreier) gesehen. Nach Bachofens Konstrukt ist das (historische) Altertum an der, durch hohe sinnliche Verfeinerung gekennzeichneten Dionysos-Religion zugrunde gegangen. In deren Wiederbelebung sieht der junge Klages, wie auch Schuler, die Möglichkeit einer Wiederkehr des Dionysos. Klages findet dafür die Formel: „Noch harren wir der Wiederkehr des Dionysos.“¹¹³³ Diese Naherwartung endet für Klages im Jahr 1905, also ein Jahr nach dem Zerbrechen der ‚Kosmischen Runde‘. Damit ist für ihn die diesmalige und auch letzte Möglichkeit einer Erneuerung des heidnischen Lebens verschwunden und die Welt rast nun unaufhaltsam auf ihren Untergang zu.

In seinen späteren Werken entwickelt Klages eine ‚Philosophie des Heidentums‘, die er seiner entarteten Zeit entgegenstellt: Im Gefolge seiner von ihm selbsternann-

¹¹³¹ Durch ihre Bachofen-Lektüre fühlten sie sich darin bestätigt. Denn Bachofens ‚Urreligion‘ ist, wie gezeigt, universell (siehe Bachofen-Kapitel: III, 1.5. und passim). -- Auch Eliades ursprüngliche Religion ist kosmisch, auch bei ihm wurde diese kosmische Religion durch die jüdischen Propheten und das Christentum unterdrückt: „Der moderne Mensch ist nicht nur sich selbst entfremdet, sondern auch der Natur. Und selbstverständlich kann er nicht zu einer ‚kosmischen‘ Religion zurückgehen, die schon zur Zeit der Propheten nicht mehr in Mode war und später durch die Christen verfolgt und unterdrückt wurde. Nicht einmal zu einer romantischen und bukolischen Naturanschauung kann man zurückgehen. Aber die Sehnsucht nach einer mystischen Verbundenheit mit der Natur beschäftigt den abendländischen Menschen noch immer.“ Mircea Eliade: Das Okkulte und die moderne Welt – Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte. Salzburg: Otto Müller Verlag 1978. S. 19.

¹¹³² RR S. 341f.

¹¹³³ RR S. 394.

ten Ahnen (Heraklit, Goethe, Bachofen, C.G. Carus, Nietzsche) versucht Klages seit der Jahrhundertwende eine neue ‚Weltanschauung‘ auszubilden und diese auf verschiedene Bereiche (Psychologie bzw. Charakterkunde, Religion, Kunst u.a.) anzuwenden. Auf den verschiedenen von ihm bearbeiteten Gebieten stellt sich das Verhältnis von ursprünglichem Heidentum und Moderne für Klages so dar:

In der Philosophie: Eine ursprüngliche Einheit von Mensch und Welt (= Einheit von Leib und Seele) wird durch den menschlichen Geist und Willen zerstört. Durch eine Destruktion der abendländischen Philosophie kommt Klages zu der Auffassung, daß nach einem ‚metaphysischen Unglücksfall‘ die Welt der Symbole und des Lebens ersetzt worden sei durch eine Welt der Objekte und des Geistes.¹¹³⁴ Für die Philosophie bedeutet das, daß sie spätestens seit Platon ‚monistisch‘ ist. Sie versucht die Welt der Erscheinungen aus einer Ursache abzuleiten, statt sie in ihrer Unableitbarkeit und Unmittelbarkeit zu belassen (Berufung auf Goethe).¹¹³⁵ Damit tritt an die Stelle des ursprünglichen Schauens von Bildern die defiziente Form des verstandesmäßigen Erfassens und Beurteilens von Objekten.

Die moderne Naturwissenschaft ist nur eine Folge dieses Tatbestandes. Der „wilensgeborene Monismus der Physik“ verdrängt den „wirklichkeitsangemesseneren Polarismus“.¹¹³⁶ Hinter der Fassade von objektiver Wissenschaftlichkeit verbirgt sich der Wille zur Beherrschung und Unterjochung der Natur. Diese Konzeption ist wiederum mit der Auffassung Horkheimers/Adornos vom Verhältnis Geist-Natur in der Dialektik der Aufklärung identisch:

„Kein Zweifel, der Fieberglaube an eine Art zukünftiger Allmacht des Menschen ist das verzehrende Wunschgebilde der äußersten Ohnmacht des Menschen und geradezu eines der stärksten Symptome des nahenden Endes Der heutige Durchschnittsmensch ist in irgendeiner Form immer ‚Monist‘.“¹¹³⁷

In der menschlichen Psyche entspricht diese Haltung der Bewusstmachung, der Rationalisierung des Unbewußten. Das Ich, die Ratio, stört die bewusstlose Einheit von Leib und Seele. Das ‚Ich‘ und das ‚Es‘ sind in der Klages’schen Theorie analog zur Ratio einerseits und der Wirklichkeit der Bilder andererseits. In der Klages’schen Charakterkunde (nicht Psychologie) muß es deswegen heißen: wo ‚Ich‘ ist, muß ‚Es‘ werden.¹¹³⁸

Für die Religion und den Mythos bedeutet die Herrschaft des Geistes den Verlust der Urbilder und das Verschwinden der Götter. Klages findet dafür die einfache Formel „Monismus ist gleich Monotheismus“.¹¹³⁹ Die Vielfalt der Götterwelt wird auf den männlichen Gottvater reduziert. Ein Ausgleich der polaren Wirklichkeit, die Klages wie Schuler, immer als Einheit des weiblichen und männlichen Pols im Menschen auffaßt, ist damit nicht mehr möglich.¹¹⁴⁰

¹¹³⁴ Das entspricht genau dem in der DA von H/A konstruierten Übergang von der Volksreligion zur olympischen Religion.

¹¹³⁵ Goethe bleibt für Klages ein Zeuge für einen anderen Zugang zu den Phänomenen; siehe Ludwig Klages: Goethe als Seelenforscher. Zweite Auflage. Leipzig: Verlag Johann Ambrosius Barth 1940.

¹¹³⁶ GaW S. 741.

¹¹³⁷ GaW S. 1423.

¹¹³⁸ Wie schon früher angemerkt, erhebt Klages gegenüber Freud den Anspruch, das Begriffspaar ‚Ich und Es‘ geprägt zu haben.

¹¹³⁹ RR S. 306.

¹¹⁴⁰ GaW S. 797.

Allein der Mystiker, der Ekstatiker kann sich im Rausch für einen Augenblick dem ‚Joch der Begriffe‘ entwinden: „Der ‚Weise‘ indes, wie Goethe ihm rühmend nachsagt, sehnt sich nach Flammentod, weil er weiß, daß erst die Ertötung des Ichs ihm die Pforte des Lebens öffnet.“¹¹⁴¹

In Kunst und in Literatur kann die ursprüngliche Einheit, vor allem im Schaffensprozeß selbst, restituiert werden. Der Künstler vereinigt in diesem in sich die polaren Gegensätze von ‚männlich‘ und ‚weiblich im ‚hieros gamos‘ [ἱερός γάμος = heilige Hochzeit]. Allerdings wird echte Kunst unter der Herrschaft des Geistes zunehmend unmöglich. Die Dichter werden von Klages, mit Hölderlin, als „verspätete ‚Jünger des Dionysos““¹¹⁴² bezeichnet.

Klages sieht es als Aufgabe seiner Philosophie an, die ‚eigentliche‘ Wirklichkeit zumindest darzustellen oder besser: im Werk zu retten, da sie im Leben nicht mehr realisiert werden kann. Deshalb befindet sich der Philosoph in der Rolle der Cassandra. Er kennt das Unglück schon, das bald hereinbrechen wird. Seine Tragik besteht darin, daß ihm niemand glauben kann (sonst wäre er nicht Cassandra). Er hat aber dennoch die Aufgabe, in seinem Werk den ‚Unheilsweg‘ der Menschheit nachzuzeichnen und somit diesen Urzustand der Menschheit zumindest im Werk zu retten. Darin sieht Klages die Aufgabe seiner Philosophie. Ihn interessiert deshalb der ‚Bewußtseinszustand‘ der ‚Pelasger‘ oder in der Gegenwart der der sogenannten Primitiven. Das ‚Magna Mater‘-Kapitel im „Geist als Widersacher der Seele“ (1929-1932) ist nur noch Belegmaterial, die philosophische Beweisführung, die zeigen soll, daß ‚Wirklichkeit‘ nur in den Bildern, und eben nicht in den Gegenständen liegt, ist schon vor dem ‚Magna Mater‘-Kapitel abgeschlossen. Damit glaubt Klages, den erkenntnistheoretischen Schlüssel für Bachofens Beschreibung der matriarchalen Vorwelt gefunden zu haben.

7.2 Klages’ George-Broschüre als Manifest kosmischer Religion

Im Folgenden soll der Entwurf einer matriarchalen Dionysos-Religion in den Texten der Kosmiker anhand der dort gebrauchten Zentralbegriffe weiter dargestellt werden. Ausgangspunkt ist zunächst Ludwig Klages’ ‚Broschüre‘ zum Werk Stefan Georges aus dem Jahre 1902.

Bei dieser ‚Rekonstruktion‘ der kosmischen Religion werden die bereits oben angeführten Texte von Schuler und Klages als Grundlage dienen. Das ‚kosmische‘ Urchristentum Derleths und Wolfskehls Verhältnis zu Heidentum und Judentum wurden bereits in den ihnen gewidmeten Kapiteln dargestellt.

Eine Schwierigkeit auch eines nur knappen Überblicks über den kosmischen Religionsentwurf liegt darin, daß zwar Schuler und Klages in ihrer *Auffassung* einer heidnischen Religion zwar großteils übereinstimmen, ihre *Darstellungsweise* aber grundsätzlich verschieden ist. Ihr Verhältnis stellt sich so dar, daß Klages das intuitive, symbolische, oft von Gegenständen angeregte Reden und Denken Schulers systematisiert und in eine ‚Metaphysik des Heidentums‘ verwandelt. Doch muß auch hier wiederholt werden: Klages hat die originellen und originären Visionen Schulers zwar – und das ist erstaunlich – in ein strenges philosophisches System überführt,

¹¹⁴¹ KE (III) S. 394.

¹¹⁴² KE (III) S. 400. Bei Klages bleibt das Zitat ohne Nachweis. Nietzsche nennt sich selbst den „... letzte[n] Jünger des Philosophen Dionysos“. KS 6 GD S. 160.

ihnen aber substantiell kaum wesentlich Neues hinzugefügt, auch wenn der wissenschaftliche Apparat in seinen Werken, gerade im GaW, beträchtlich ist.

Bei einer Beurteilung dieser kosmischen Religion darf nicht vergessen werden, daß Christentumskritik, Neopaganismus, Entgrenzungstendenzen¹¹⁴³ um die Jahrhundertwende weit verbreitet waren. Selbst die Vokabel ‚kosmisch‘ findet sich in den Werken anderer Künstler und Intellektueller immer wieder.¹¹⁴⁴

Um den Religionsentwurf der Kosmiker in *seiner Besonderheit* zu verstehen, muß man die in ihm vorhandene Parusie (Naherwartung) ernst nehmen. Das bedeutet, daß die Kosmiker zumindest für eine gewisse Zeitspanne an eine ‚Rückkehr der Götter‘ glaubten. Dabei kann man ein eschatologisches, ja messianisches Element auch bei Klages und stärker noch bei Schuler feststellen. So wie es in einigen Texten Walter Benjamins eine starke Beimischung paganer Vorstellungen gibt, so können Klages und Schuler andererseits nicht vollständig dem christlich geprägten Geschichtsdenken entkommen. Man kann deshalb bei ihnen für den Ereigniszeitraum von einer ‚heidnischen Eschatologie‘ sprechen, in der die ‚letzten Dinge‘ in einer nahen Zukunft erwartet werden. Das führt bei dem ‚Pelasger‘ Klages zu einer christlich tönenden Ausdrucksweise: „Noch harren wir der Wiederkehr des Dionysos.“¹¹⁴⁵

¹¹⁴³ Siehe dazu die wichtigen Aufsätze von: Helmut Koopmann: Entgrenzung. Zu einem literarischen Phänomen um 1900. In: *Fin de siècle – Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*. Hrsg. von Roger Bauer. Ffm.: Klostermann 1977. S. 73-92, und: Helmut Koopmann: Gegen- und nicht naturalistische Tendenzen in der deutschen Literatur zwischen 1800-1900. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* Bd. 18. 1976. S. 189-224, hier: S. 198ff: „Die Entgrenzung des Ich.“

¹¹⁴⁴ „Eine weitere Spielart dieser Bewegung [scil. des Symbolismus] bildet der ‚kosmische‘ Symbolismus, der sich bereits in den frühen 90er Jahren entwickelte, jedoch seinen Höhepunkt erst im Übergang zum Expressionismus erlebte.“ Siehe: Richard Hamann/Jost Hermand: *Stilkunst um 1900. Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart*. Band 4. Ffm.: Fischer Taschenbuch Verlag 1977. S. 301. Und: „Den gleichen Ausflügen ins Kosmische begegnet man bei Alfred Mombert.“ Ebda. S. 302. sdw. Und: „Das gleiche gilt für die ‚Dionysischen Tragödien‘ von Pannwitz oder das ‚Nordlicht‘ von Däubler, deren kosmische Phantasien wie synkretistisch angereicherte Bildungsreligionen wirken.“ Ebda. S. 304. -- Der Klagesforscher Kasdorff sieht mögliche wechselseitige Beeinflussungen so (hier kommt richtigerweise auch die Psychoanalyse ins Spiel): „In der Literatur der Neuromantik und des Expressionismus spielen magische Erlebnisse, Visionen, Träume, kosmische Erschütterungen und der Eros der Ferne eine wichtige Rolle. Was davon aus Anregungen stammt, die von den Kosmikern und Klages ausgingen, was aus den Erörterungen der Psychoanalytiker und anderer möglichen Quellen, wird immer schwer auseinanderzuhalten sein.“ Kasdorff, Aufsätze, S. 53. -- Auf einen direkten Einfluß von Klages auf die Literatur seiner Zeit (neben dem bekannten auf Franziska zu Reventlow) sei hier zumindest hingewiesen, nämlich auf den, auch von Thomas Mann geschätzten und bereits erwähnten Friedrich Huch, einem engen Freund von Klages. Im Zusammenhang von „... neuen Erfahrungen der Seele ...“ schreibt Koopmann: „Dazu gehören, neben Keyserling, Autoren wie Friedrich Huch mit Romanen wie ‚Peter Michel‘ (1901) [zu diesem Roman Huchs gibt es eine Rezension von Klages aus dem Jahre 1901, siehe RR S. 482-491], ‚Geschwister‘ (1903), ‚Mao‘ (1907) und mit seinen Erzählungen in dem Sammelband ‚Träume‘ 1904, in dem vornehmlich kindliche und jugendliche Seelenerlebnisse beschrieben sind. Einsamkeit und Heimweh sind als kindliche Seelenerfahrung in Mao dargestellt, das seelische Zwischenreich der Träume in seinen Erzählungen.“ Koopmann, Tendenzen, S. 213. -- Klages hatte um die Jahrhundertwende Huch aufgefordert, seine Träume aufzuzeichnen. (Siehe dazu Schröder, Jugend, S. 335ff). Das hatte auch Auswirkungen auf Alfred Kubin, der sich nach dem kosmischen Krach 1904 in München auf die Seite von Klages stellte. 1921 läßt Kubin bei Georg Müller in München ein Buch mit Friedrich Huchs ‚Neuen Träumen‘, von ihm illustriert und mit einem Vorwort versehen, erscheinen. (vgl. Kasdorff, Aufsätze, S.10f). – Die Hauptfigur in Kubins Roman „Die andere Seite“ (1909) mit Namen „Patera“ soll nach dem Vorbild Alfred Schuler gezeichnet sein.

¹¹⁴⁵ RR S. 394. – Nach Auffassung von Müller ist diese ‚Komponente‘ bei Schuler stärker ausgeprägt als bei Klages. Siehe: CA (Vorwort) S. 42: „... und schließlich besitzt seine [scil. Schulers] Geschichtsauffassung eine messianische und eschatologische Komponente, die sie von Klages‘ stärker durchgeführtem

Sehr deutlich zeigt sich diese ‚heidnische Eschatologie‘ in dem zentralen Text der Bewegung aus dem ‚Ereigniszeitraum‘, eben der Broschüre „Stefan George“¹¹⁴⁶ von Ludwig Klages aus dem Jahre 1902. Zwar hat Klages später behauptet, er habe damals seine Metaphysik am „falschen Objekt“¹¹⁴⁷ demonstriert, aber es bleibt doch zweifelhaft, ob Klages eine erste öffentliche Darstellung seines Paganismus ohne die Bekanntschaft mit Stefan George und seinem Werk geschrieben hätte.¹¹⁴⁸ Aus diesem Grund soll Klages’ ‚Broschüre‘ im Folgenden analysiert werden, um dann an einigen Hauptbegriffen dieses Textes die kosmische Religion weiter zu erläutern. Das Werk Georges, das Klages mit kosmischen Kategorien interpretiert, gehört aus heutiger Sicht zum Ästhetizismus, wenngleich sich auch schon Themen – wie Algalbal – zeigen, die den Kosmikern wichtig sind. Die kosmischen Anschauungen werden – wie schon Walter Benjamin erkannt hat -- in umgekehrter Chronologie, erst nach dem Bruch mit den Kosmikern in Georges Werk ab dem ‚Siebenten Ring‘ wirksam.

7.2.1 Esoterik

Klages’ Buch über George ist ein religiöser Text, der zur Unterweisung in mystische Wahrheiten geschrieben ist. Er will verstanden sein als Kommentar zu einem heiligen Text. Ist der heilige Text selbst Produkt von ‚Offenbarung‘,¹¹⁴⁹ d. h. ohne die Dazwischenkunft menschlicher Ratio hervorgetreten, so soll Klages’ Kommentar der „erste Versuch“ einer „Verständigung zwischen lebendiger Mystik und den notwendig toten Formeln der Wissenschaft“ (S. 4) sein. Die Absicht des Buches liegt in der Unterweisung der Adepten. Seine Adressaten (es erschien in einer auf 300 Exemplare limitierten Ausgabe) sind deshalb nicht, wie es in Anklang an Heraklit heißt, die „Vielen“ (οἱ πολλοί, S. 3). Es wendet sich vielmehr an die Schicht, die zwar „innerlich schon teilhat“ (S. 3), aber durch „unverstandene Ceremonien“ noch abgeschreckt wird. Allerdings können dieser ‚Schicht‘ auf solche Weise die letzten Geheimnisse [μυστήρια] nicht offenbart werden, da der „Zeitpunkt zur Enthüllung [ἀποκάλυψις] neuer Wahrheiten noch nicht“ (S. 4) gekommen sei. Deshalb müßten „gewisse esoterische Formeln“ (S. 4) verwendet werden. Der Schreiber selbst weiß sich offensichtlich im Besitz dieser neuen Wahrheiten. Im ‚Nachlaß zu Lebzeiten‘ befindet sich ein Fragment mit dem Titel „Hestia. Entwurf der Metaphysik des Heidentums“, ¹¹⁵⁰ in dem Klages eine Stufe höher (oder tiefer) ansetzt. Über die Voraussetzung seiner Weltdeutung heißt es dort: „Mantische und folglich absolute Aus-

philosophischen Pessimismus trennt.“ Nach Breuer hätte aber auch Klages die Hoffnung auf Erlösung nicht vollständig aufgegeben.

¹¹⁴⁶ Ludwig Klages: Stefan George. Berlin: Bondi 1902. – Plumpe ist der Ansicht, daß Klages’ George-Text gleichsam als Manifest der Kosmiker-Bewegung gelesen werden kann: „Man wird in diesem Buch den vielleicht ausgeführtesten Text der Weltanschauung der ‚Kosmiker‘ sehen dürfen.“ Plumpe, Schuler, S. 131.

¹¹⁴⁷ Siehe AS S. 73f: „Meine Schrift [scil. „Stefan George“, 1902] ist unhaltbar, soweit sie von Anfang bis Ende am falschen Objekt erläutert; und sie ist verfehlt in der Form, weil der Geist dem Wesen anzubilden sich vermessen hatte, was von der Seele verworfen war.“ Siehe dazu auch: Plumpe, Schuler, S. 131.

¹¹⁴⁸ Klages hat ein damals projektiertes Buch über Schuler nicht geschrieben; vgl. Schröder, Jugend, S. 332f.

¹¹⁴⁹ Klages, George, S. 66.

¹¹⁵⁰ RR S. 373-413.

sprüche bilden die Grundlage unseres auslegenden Denkens.“¹¹⁵¹ Im Vorwort zu „Rhythmen und Runen“ von 1944 muß Klages jedoch zugestehen, daß es ihm um die Jahrhundertwende nicht gelungen sei, seine neue Weltanschauung „... im Sturmhauf ...“¹¹⁵² zu gestalten. Seit 1904 habe er deshalb begonnen, das „... Feld der Wissenschaft ... mit dem Pflug der Mystik“¹¹⁵³ umzubrechen.

Das Buch über George ist der einzige ausgeführte und publizierte Versuch, das durch die Bachofen-Lektüre hervorgerufene Erweckungserlebnis (oder ‚Urerlebnis‘) in religiöser Sprache zu gestalten.

7.2.2 Zum Gegenstand des Buches

Klages' Gegenstand sind weder die „dichterischen Neuerungen“ (S. 3) noch die „persönlichen Anlagen“ (S. 3) Georges. Es geht ihm vielmehr darum, die „im bildnerischen Einzelwesen wirksamen allgemeinen Grundkräfte zu erfassen, durch die es zwar zum scheinlosen Tropfen großer Geisterströme vermindert, aber auch erhöht wird zum Körper des Alls.“ (S. 3). Alles andere, selbst „gehaltlich bedeutsame Züge“ (S. 3), soll nur in Betracht kommen, insofern es in Beziehung zu dieser ‚transpersonalen‘ Sphäre steht. Das Buch zerfällt in zwei Teile. Im ersten, mit dem Titel „Georges künstlerische Gesinnung“, entwickelt Klages seinen heidnischen Religionsentwurf. Er will zeigen, daß die Welt von einem paradiesischen Urzustand abgefallen ist, daß aber in authentischer Dichtung dieser Urzustand sich neu verwirklicht. Im zweiten Teil, mit dem Titel „Der Gehalt seiner Dichtung“, wendet Klages die im ersten Teil entwickelten Einsichten auf Georges Dichtung an.

7.2.3 Symbol

Deutlich kann man die Änderung der Klages'schen Position im Verhältnis zu seiner ‚vorkosmischen‘ Phase an der modifizierten Auffassung vom Symbol zeigen. Sah er in dem Aufsatz „Aus einer Seelenlehre des Künstlers“ (1895)¹¹⁵⁴ das Symbol noch als „Zeichen für Empfindungswerte“ an, so ist ihm im Jahre 1902 das Symbol Ausdruck eines Abfalls vom paradiesischen Urzustand. Die „mütterliche Unterwelt“ (S. 46) brauchte keine Symbole. In dieser Periode der Menschheitsgeschichte seien Visionen ohne die Zwischenkunft von Willkür sichtbar geworden. Von diesen Visionen sagt Klages: „Sie wuchsen durch den Menschen hindurch oder sie wölkten im

¹¹⁵¹ RR S. 376.

¹¹⁵² RR S. 20.

¹¹⁵³ RR S. 20.

¹¹⁵⁴ Dieser Aufsatz bleibt, anders als das George-Buch aus dem Jahre 1902, ganz im Rahmen der Regeln und Merksprüche, die George für seine Dichtung entwickelt hatte. Er beginnt mit einer Polemik gegen die überbrachte Ästhetik, die sich viel mit den Begriffen ‚schön und häßlich‘ aber wenig mit dem Künstler selbst beschäftigt habe. Daraus folge eine Überbewertung des Stoffes, des Inhalts. Auch der Naturalismus, der als Gegenbewegung zu dieser althergebrachten Ästhetik auftrat, sei nur die ‚letzte folge dieses irrtritts‘. Zum Symbol heißt es: ‚Zeichen der Weiterentwicklung der Kunst ist die zunehmende Bedeutung des Symbols‘, wobei Symbole als ‚zeichen‘ verstanden werden, die ‚empfindungswerte‘ bedeuten. Aber selbst das Symbol könne durch fortschreitende Vergeistigung überwunden werden. Was bliebe dann? ... die reine farben-, formen- und linienfreude‘. Klages nimmt hier ganz den Standpunkt des l'art pour l'art ein: Kunst habe keinen Nebenzweck, sie sei keinesfalls, wie bei Schopenhauer, eine besondere Art der Erkenntnis. Auch ein ‚zusammenhang mit dem religiösen zweckbewußtsein‘ wird hier noch als Fehlgriff angesehen. Siehe: Ludwig Klages: Aus einer Seelenlehre des Künstlers. In: Blätter für die Kunst. 2. Folge. V. Band. 1895. S. 136-142.

Dampf magischer Formeln.“ (S. 15) Das Symbol repräsentiert also nicht den Urzustand selbst, es besitzt aber, da es unmittelbar auf diesen folgt, eine relative Authentizität: „Symbole aber sind Axen, um die zu unabsehbaren Wirbeln Seelenstoff zusammenschießt, nicht wie schon Plato irrte: kraft Bindung abstrakter Schönheit versinnlichte Ideen.“ (S. 16)

Klages verbannt aus dem Symbol jeden Anhauch von Ratio. Hier hat das „Greisenlallen der Metaphysik“ (S. 17) keinen Platz. Symbole sind dagegen „Blutgeburten“ (S. 16). Deshalb kann es auch keine Aufklärung über die Art ihres Entstehens geben: „Dies Wunder symbolischer Identität ist den irdischen Sinnen Rätsel.“ (S. 15) Nur das Wollen, das sich im Symbol manifestiert, kann umschrieben werden: „Schlafloser Wille stellt in Stein und Wort ihm [scil. dem urbildlichen Leben] nach und zittert in Dankbarkeit, wenn nur ein Schimmer ferner Glut ihm sprüht: solches Gebilde heißt uns Symbol.“ (S. 15)

7.2.4 Dichtung als Religion

George ist für Klages der Erneuerer eines „Glaubens“ (S. 7), der seit den Tagen der Romantik verloren gegangen war. Er wisse nämlich, daß die „geistlos webenden Mächte alles Wachstums“ (S. 7) im Künstler sich gleichsam von selbst in Kunst verwandeln. Überhaupt ist dichterische Sprache „das natürliche Ausdrucksmittel religiösen Menschentums.“ (S. 18). Die Aufgabe des Dichters besteht in der Reinigung der verbrauchten Sprache. „Wird man uns beistimmen, wenn wir sagen, daß Verse Blut trinken müssen¹¹⁵⁵ und daß der Magier, der Verstorbene bannt, minderes Wunder tut als der Dichter, wenn er alternde Sprache mit Odem des Lebens füllt.“ (S. 19) Auch der Stil wird von Klages aus der Urzeit abgeleitet. Stilempfinden liegt nicht etwa in der Technik des Schriftstellers, die er sich mühsam von Werk zu Werk erarbeitet, nein, Stil besteht in der bewußtlosen Fähigkeit, Eingebungen in wenige Silben zu bannen. Stil unterliegt der Intuition:

„Darin ist intuitiver Stil sich selber gleich, daß er Denkdeutlichkeit verschmähend die Worte wie zum Katarakt vermengt. Sowenig handelt es sich um neue Erfindung, daß vielmehr alles, was an Zaubersprüchen, Mantik, Beschwörungen auf uns kam, eben diesen Charakter trägt.“ (S. 22)

Der Dichter wird hier als heidnischer ‚vates‘ vorgeführt, der ‚divinatio‘ betreibt und unter Ausschaltung des Bewußtseins ekstatisch stammelt, was ihm offenbart wird: „Erst wenn Bewußtsein in acherontischen Wolken stirbt, redet der Gott aus dem Mund der Pythia.“ (S. 40) Klages’ Dogma, daß Dichtung Religion sein muß, wenn sie echte Dichtung sein soll, könnte mit zahlreichen weiteren Stellen aus dem Text untermauert werden. In Georges Dichtung sieht er jedenfalls „... die sprachlich-bildnerische Verwirklichung eines religiös gestimmten Grundzustandes.“ (S. 14)

7.2.5 Schöpfungertum

Echte Dichter sind nach Klages „Spätlinge der Vorzeit“ (S. 20), denn die „ewige

¹¹⁵⁵ Hier liegt eine Anspielung auf den Abstieg des Odysseus in die Unterwelt (Nekya) vor, bei dem er dem Schatten seiner toten Mutter Blut trinken zu trinken gibt, um ihn befragen zu können. -- H/A beziehen sich in der DA, wie schon der junge Nietzsche, ebenfalls auf diese Episode der Odyssee.

Mutter“ ist „aller Bildnerkraft heimlich schürendes Feuer.“¹¹⁵⁶ Vermutungen, daß Kunst eine „Abart des Fühlens und Wollens“ (S. 12) sei, werden von Klages (vermutlich denkt er an Bücher wie „Genie und Wahnsinn“ von Cesare Lombroso¹¹⁵⁷) scharf abgelehnt. Der Schaffensprozeß vollzieht sich Klages' Auffassung nach jenseits der Trennung von ‚Nous‘ [νοῦς = Geist] und ‚Hyle‘ [ὑλη = Materie], von männlichem Geist und weiblicher Materie. In der Seele des Dichters wird die Teilung des Menschen in Mann und Frau aufgehoben: beim Schaffensprozeß ist sie androgyn: „Tiefe Kunst ist Brücke zwischen Nous und Hyle, zwischen Helios und Gää, androgyn des Bildners Mittlerseele, eine Nabelschnur ausgespannt zwischen dunkler Urmitte und kreisentrissenem Lichtpunkt: Geist.“ (S. 14)“

Dem Zustand des Schaffens entspricht die ‚Wirklichkeit der Bilder‘, eine vorlogische, aber primäre Stufe, vor deren „Glutringen“ (S. 11) der „Trugschleier“ (S. 11) des Denkens fällt. Denken kann demgegenüber immer nur Schatten sein, unwirklich, abgeleitet. Ähnlich wie Heidegger setzt Klages einen frühen Punkt an, von dem aus nur noch Abfall, Dekadenz stattfindet. Aber während bei Heidegger die ‚Seinsvergessenheit‘ erst mit Platon beginnt und das Heil schon bei den Vorsokratikern zu finden ist,¹¹⁵⁸ steigt Klages bis in die vorolympische Welt der Mütter hinab.

7.2.6 Heidnische Eschatologie

Heidentum bedeutet für Klages nicht einen Abschnitt in der Menschheitsgeschichte, sondern den „Glauben an die außerpersönliche Wirklichkeit des glühenden Augenblicks“ (S. 30). In jedem Menschen ist heidnische Substanz vorhanden, sie muß nur wiedererweckt werden. Die Dichter, als „Spätlinge der Vorzeit“ (S. 20), verwirklichen dieses Heidentum im Prozeß des Schaffens und in ihrem Werk. Sie sind in Klages' Perspektive deshalb nicht nur Spätlinge, sondern auch Vorläufer eines vielleicht wiederkehrenden Heidentums. Klages läßt zwar die Frage offen, ob die ‚schöpferische Zone‘ bei George der einzige Gehalt oder ob sie nur ein „leichter zugänglicher Gürtel eines noch unerforschten Balls“ (S. 8) sei. Aber seine späteren Ausführungen zeigen eindeutig, daß er in Georges Dichtung ein in der Kunst verwirklichtes Heidentum sieht, das später diesen Bezirk verlassen und auf das Leben übergreifen könnte.

Klages' ‚abendländische Eschatologie‘ läßt sich kurz etwa so darstellen: Die Götter wurden aus ihren Hainen vertrieben, die Unschuld der Antike starb und mit ihr die „urschauerumwobene Bilderwelt“ (S. 30). An deren Stelle trat das „unersättliche wollende Ich“ (S. 31). Seitdem ist die Welt von „Fäulnis“ überzogen. Aber „Rauschglut“ (S. 31) kann wieder ins „Eine All“ (S. 31) zurückkehren. Ähnlich wie A. Baeumler¹¹⁵⁹ und W. F. Otto glaubt Klages, ein erster „Durchbruch zum Mythos“¹¹⁶⁰ zum Heidentum, habe sich in der deutschen Romantik vollzogen.

Aber seitdem, seit der Romantik, habe ein „Umlaufsjahr der Seele“ (S. 31) sich

¹¹⁵⁶ RR S. 258.

¹¹⁵⁷ C. Lombroso: *Genio e Follia* 1864, deutsch 1888.

¹¹⁵⁸ Siehe: Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den Humanismus. Dritte Auflage. Bern/München: Francke Verlag 1975.

¹¹⁵⁹ Alfred Baeumler: *Das mythische Weltalter*, Bachofens romantische Deutung des Altertums. München: Beck 1965. S. 188 ff.

¹¹⁶⁰ Siehe den schon besprochenen Aufsatz von W. F. Otto. Ottos Antike ist jedoch, wie gezeigt, die der olympischen Götter.

vollendet. „Wir sind dem Kern um eine Spanne näher als zwischen den Windlichtern der Romantik.“ (S. 31) In Georges dionysischen Dichtungen ist das Heidentum also einen Schritt weiter aus der Latenz getreten. Ein ‚Umlaufsjahr der Seele‘ (von der Romantik zu George) hat offensichtlich die Dauer von etwa 100 Jahren, wie das etruskische ‚saeculum‘. Klages macht nun, vom Jahr 1902 aus, eine konkrete eschatologische Prophezeiung: „Aber wir fühlen deutlich, auch dies noch [scil. die Dichtung Georges] ist Fata Morgana, ist Spiegelung einer Landschaft, zu der wohl ein weiteres Umlaufsjahr geleitet?“ (S. 31)

Klages setzt hinter diesen Satz, der kein Fragesatz ist, ein Fragezeichen. Seine folgenden Überlegungen beziehen sich jedoch, allerdings wieder in Frageform, bereits auf den posteschatologischen Zustand. Wie muß die Welt beschaffen sein, in die die Götter zurückkehren können?

„Muß der götterlose Tag, der an uns zerrt, muß dies Heute von Eisenschienen, Not und Mißgunst stürzen, ehe Eros kehrt, der Gott der Allvermischung – oder kann sich auch über dem Essenrauch wimmelnder Städte die Sonne verwandeln und in Purpur fahle Hast der Emsigen begraben?“ (S. 31)

In die Terminologie Heideggers übertragen würde die Frage lauten: Können die Götter in das ‚Gestell‘ einkehren, d. h. muß erst die technisierte Welt untergehen, bevor die Wiederkunft der Götter sich ereignen kann oder können diese auch zwischen Fabrikmauern verehrt werden? Klages fragt also schon um 1900, wenn man diese Stelle ‚übersetzt‘, ob eine Versöhnung zwischen hypertroph industrialisierter Welt und Natur möglich sei, ob die ‚Entfremdung‘ des natürlichen Menschen in der modernen Zivilisation aufgehoben werden könne, ohne letztere vorher zu vernichten. Bei Adorno gibt es dies später als Forderung angesichts einer ‚mißlungenen Kultur‘:¹¹⁶¹ Versöhnung von Natur und Technik als Aufhebung der ‚Entfremdung‘.

7.2.7 „Über den Gehalt seiner Dichtungen“

Im *zweiten* Teil des Buches wendet Klages die bisher entwickelten Einsichten auf Georges Dichtung an, und zwar so, daß die Seele des Dichters als der Ort angesehen wird, an dem die schicksalhaften Entscheidungen sich vollziehen.

Die Tatsache, daß George aus dem Rheinland stammt, ist für Klages Beweis dafür, daß der Dichter noch mit vorchristlichen Substanzen verbunden ist. Denn dort sei der „Überlieferungsfaden, der uns mit dem Altertum verknüpft“ (S. 37) nie so völlig abgerissen wie in den protestantischen Gebieten Deutschlands. George sei der Erbe von eineinhalb Jahrtausenden römisch-christlicher Kultur.

Im Folgenden werden drei in der Gegenwart mögliche Seinsgattungen der Seele unterschieden. Die erste, die fortschrittliche oder moderne, ist dem „lithurgischen Bildner“ (S. 30) von vornherein verwehrt. Zwischen den beiden anderen möglichen Seinsgattungen aber, dem heidnischen Eros und der christlichen Caritas, gebe es in der Seele des Dichters ein „wechselndes Vorherrschen.“ (S. 30).

In den ersten drei Gedichtbänden Georges – „Hymnen“, „Pilgerfahrten“, „Algabal“ – überwiege das Dionysische. Hier sei „das All Mensch geworden“ (S. 36), heißt es in Bezug auf das letzte Gedicht der „Hymnen“, „Die Gärten schließen“. Dort finde

¹¹⁶¹ Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie. Ffm.: Suhrkamp 1973 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2). S. 361.

sich Urleben, aber „Urbewusstsein als späte, reifeschwere Kultur“ (S. 37). Stefan George sei hier ein „urbaner Dithyrambiker“, der das „All in gotterfüllte Leiber saugt.“ (S. 38)

Die Erfüllung des in den „Hymnen“ und „Pilgerfahrten“ Verheißenen bringe „Algal“: „Heidnischer Eros feiert frevelnde Feste ...“ (S. 44)

Die Bücher der „Hirten- und Preisgedichte, Der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten“ stünden unter dem Zeichen des Apollinischen; ihre plastische Deutlichkeit erinnere an den Hellenismus Goethes. Hier wird das Apollinische mit einer Entwicklungsstufe in Georges Werk korreliert. Später wird George das Apollinische als Chiffre für Kunst und Herrschaft wählen.

Das „Jahr der Seele“ gemahnt Klages wegen des „schweifend musikalischen Elements“ (S. 57) eher an Jean Paul als an Goethe. Daraus folgt: „Wir sind der mütterlichen Erde näher und in nördlicheren Breiten“ (S. 58) d. h. George befindet sich mit diesem Gedichtband im Bereich des germanischen Heidentums. Hier glaubt Klages, die essentielle Problematik der europäischen Menschheit zu finden: „Nagendes Heimweh nach der Urheimat der Seele“ (S. 61). „Deutscher Katholicismus in sinnlicher Glut“ (S. 63) erneuere sich dagegen im „Teppich des Lebens“. Das Christentum sei nicht immer asketisch gewesen. Es habe, zumal in der Gotik, die Gluten nach oben gelenkt, aber es seien noch Gluten gewesen. Klages verwendet für die Gotik eine Metapher, die offensichtlich auch auf den „Teppich des Lebens“ anzuwenden ist: „... tausend Formenzierden umblühen hüllend ein Skelett: das starre Kreuz“ (S. 69); zu ergänzen wäre, was für die, die ‚innerlich schon teilhaben‘, selbstverständlich war: und nicht das Hakenkreuz, die sich in sich selbst drehende Swastika. Diese Stelle erweist wiederum die Esoterik des Textes. Denn die Gegenüberstellung von starrem christlichen Kreuz und dem sich aus sich selbst drehenden Hakenkreuz, der Swastika, war eines der zentralen „Realsymbole“¹¹⁶² von Schulers „heidnischer Gnosis.“¹¹⁶³

In den den „Teppich des Lebens“ abschließenden „Liedern von Traum und Tod“ findet wieder ein Ausgleich statt. „Weder heidnisch noch christlich sind diese Sänge: Aus Erdtiefen ein Dunst hat auch den Dom umspinnen.“ (S. 76) Die Entscheidung zwischen Dionysos und Christus ist noch nicht gefallen: „Ob zu frühestem Rausche noch einmal der Dichter sich wendet oder ob er auf dem Wege nach oben“¹¹⁶⁴ weitergeht? ... Das sind Möglichkeiten nicht des Wesens, sondern des Schicksals, vor welchem Wünsche zu hegen nicht frommt.“ (S. 77) Hier wird wiederum die Seele des Dichters Ort transpersonaler Entscheidungen: ob das Heidentum weiter aus seiner Latenz treten wird oder nicht, liegt nicht im Bereich seines Willens, sondern wird vom Schicksal gelenkt.

Auch wenn Klages hier wieder offen läßt, ob George zu „... frühestem Rausche noch einmal ... sich wendet“, ist doch deutlich, daß er das im Jahre 1902 wünscht und eine ‚Rückkehr der Götter‘ für möglich hält. Nach einer Äußerung von Klages habe ab etwa 1880 eine Welle heidnischer Essenz Europa heimgesucht, die aber nach der Jahrhundertwende folgenlos abgeebbt sei: „Wir werden zugleich auf eine

¹¹⁶² AS S. 110; zum Hakenkreuz siehe dort S. 54 f.

¹¹⁶³ Ebda. S. 93.

¹¹⁶⁴ Auch hier eine Anspielung auf Heraklit: „Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe.“ [„ὁδὸς ἀνὸς κάτω μία καὶ ὤντη“] siehe: Heraklit: Fragmente. Hrsg. von Bruno Snell. 9. Aufl. München: Artemis Verlag 1986. S. 20.

bisher unbeachtete Flutwelle des Lebens der europäischen Menschheit hinweisen, die um 1880 zu steigen begann, um 1890 ihren Hochstand erreicht und im folgenden Jahrzehnt langsam verebbte.“¹¹⁶⁵ Immerhin habe sie sich in gewissen Personen (Kaiserin Elisabeth II von Österreich, König Ludwig II von Bayern und, darf man vermuten, in ihm selbst und Schuler) manifestiert. Überhaupt gab es – immer schwächer werdende – Renaissance des ‚urtümlichen Lebens‘. Das ist vor allem für Schuler von Bedeutung, der im Rom der Kaiserzeit ein Wiederaufleben der ‚großen Weltamazone‘ erblickte. Für 1905 ist allerdings für Schuler und Klages das Erlebnis einer, nun endgültigen, ‚Flucht der Götter‘ überliefert, ein Erlebnis, das Schuler und Klages unabhängig voneinander gehabt hätten:

„Nun, im Jahre 1905 und zwar im Mai habe ich unter unbeschreiblichen Schauern gefühlt (Schuler würde sagen innerlich wahrgenommen), daß die Essenz dieses Sterns ihn für immer verließ, gleichsam entschwebend ins All. Seit dem Augenblick wußte ich: jetzt stehen die schrecklichsten Ereignisse bevor; Zerstörung wird auf Zerstörung folgen, und keine Macht wird dem Unheil Einhalt gebieten können. ... Ungefähr ein Vierteljahr später hatte ich ein tiefsinniges Gespräch mit Schuler. Plötzlich fragte er mich, ob mir kundgeworden sei, was im Esoterischen sich vor einigen Monaten zugetragen habe. Auf ein paar zögernde und tastende Rückfragen meinerseits ergab sich: er hatte genau dasselbe und genau im gleichen Monat ‚wahrgenommen‘ wie ich. Auch er sah nun das nicht mehr aufzuhaltende Unheil. ... Ich hätte das innere Ereignis, das ich in die Formel ‚Flucht der Götter‘ faßte, wohl lebenslänglich für mich behalten, wäre mir nicht durch das Gespräch mit Schuler eine mir selbst fast unglaublich erscheinende Bestätigung zuteil geworden.“¹¹⁶⁶

7.3 Kosmische Religion in Klages’ „Rhythmen und Runen“ und im „Kosmogischen Eros“

Motto: „Der heutige Europäer freilich ist kein Pelasger mehr.“¹¹⁶⁷

Nach Ranke-Graves ist der für Klages zentrale Mythos von den Pelasgern die älteste Schicht des griechischen Mythos. Die Gesellschaftsform dieser Epoche sei matrilinear gewesen, die Kenntnis dieses beunruhigenden Mythos – die Beteiligung des Mannes bei der Zeugung war nicht bekannt, der Mann führte ein Sklavendasein – hielt sich, nach Ranke-Graves, sehr lange. Noch Pausanias berichte darüber.¹¹⁶⁸ Dieser Hinweis von Ranke-Graves erklärt die apotropäische Funktion der Matriarchats-

¹¹⁶⁵ Hestia, S. 373. – Klages selbst leitet aus dieser kosmischen Flutwelle sein späteres Werk ab: „Von ihr mitgetragen haben wir den Schlüssel gefunden zu einer Wissenschaft, die über dem Lärm der Versuche und Rechenkünste abhandeln kam, und sind infolgedessen imstande, ein Weltbild zu entrollen, für das die Augen der Zeitgenossen erblindeten.“ Ebda. – An anderer Stelle, am Ende von Klages’ Darstellung der Entwicklung des ‚Personalismus‘ im Abendland heißt es zu dieser Flutwelle: „Gegenwart: Endgültige Freigabe der Person. Teils als Rückschlag dagegen, teils aus Gründen einer kosmischen Sturmflut flammt in den neunziger Jahren Urfeuer auf und sprüht aus wenigen Einzelgeistern vermählende Funken in äonenferne Vergangenheit. Sternbilder entfachen sich und löschen jäh. Die Geisterwooge ebbt zurück – die Essenz entweicht. Die Person stilisiert sich [das könnte auf Stefan George zielen]. Die Atmosphäre ist leer und kalt. Das Ende des religiösen Zeitalters der Menschheit steht nahe bevor.“ (RR S. 342).

¹¹⁶⁶ Schröder, Jugend, S. 397f. Die ‚Flucht der Götter‘ ereignet sich bei George etwas später, nämlich im Jahre 1913; siehe: W S. 361. „... ist das der letzte / Aufruhr der Götter über diesem Land?“

¹¹⁶⁷ RR S. 378.

¹¹⁶⁸ Siehe: Robert von Ranke-Graves: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. Bd. 1. Reinbek: Rowohlt 1974. S. 22ff.

Mythen in der klassischen Antike. In den klassischen Tragödien sollte vor der weiblichen ‚Macht‘ gewarnt werden, sie zeigten eine negative Folie der damaligen Gegenwart, um diese zu stabilisieren. Für Klages stellten dagegen, wie auch für Bachofen, diese apotropäischen Mythen einen früher realen Zustand dar.

Klages hat es in seiner Frühzeit nicht bei der Beschreibung vorpatriarchaler Zustände belassen, sondern versucht, im München der Jahrhundertwende positiv an den Pelasger-Mythos anzuschließen, so in „Hestia – Entwurf der Metaphysik des Heidentums“¹¹⁶⁹ aus dem Jahre 1903:

„Wer die Schwelle des Heidentums zu überschreiten wagt, hat jedes Festland verlassen und tritt in den fließenden Ring wallender Panmixie. Von solchem Leben die letzte geschichtlich erreichbare Stufe ist das Pelasgertum. Am Skamandros, in den Flußtälern Thessaliens, um den See von Dodona, an der sumpfigen Mündung des Po und am heiligen Nil war seine Stätte; dem in unzähligen Strömen die Erde nässenden Urwasser Acheloos galt sein Kult Bei diesem Wasser erbeben selbst die höchsten Olympier: sie ahnen den immerschaffenden Muttergrund, der von jeder Wesenheit so Grab wie Wiege ist. Allein, was doppelt schien, ist nur *ein* [Hervorh. von Klages] Atmen der ozeanischen Urnacht.“¹¹⁷⁰

Hier glaubt Klages noch, ins Heidentum zurückkehren zu können, es ist nur eine Frage des Mutes (‚Wer die Schwelle des Heidentums zu überschreiten wagt‘). Und nachdem er diese Schwelle – zumindest imaginativ – überschritten hat, kann er auch sogleich aus der ‚Vorwelt‘ berichten. Er ‚erlebt‘ dort, deutlich in den Spuren Bachofens,¹¹⁷¹ eine totale Einheit, die sich in der Duplizität von ‚Grab wie Wiege‘ zeigt und die die olympischen Götter das Fürchten lehrt.

Auch beim frühen Klages wird, wie später bei H/A in der DA, die symbolische, matriachale ‚Vorwelt‘ von den männlichen Heroen überwunden, hier nicht vom ‚Bürger‘ Odysseus, sondern vom Heros Herakles.¹¹⁷² „Sein [scil. Herakles] Siegeszug symbolisiert den Schritt für Schritt geschehenden Untergang der tellurischen Götterwelt.“¹¹⁷³ Und auch bei Klages wird der Sieg der Olympier – hier im Zeichen des Herakles – beschrieben: „Die Geschichte des Herakles versammelt auf ein Haupt den durch Jahrtausende gedehnten Kampf und endlichen Sieg dieses Reiches – von den Griechen das olympische genannt –, dessen wahrster Vertreter nicht Zeus ist, sondern Apollon, der Pythontöter.“¹¹⁷⁴ Denn wie bei Nietzsche ist es für Klages das von Sokrates favorisierte Motto des Apollo, das in der DA der subsumierenden Vernunft entspräche, welches die ‚Vorwelt‘ zerstört, und die ‚Dialektik der Aufklärung‘ in Gang setzt: „Kein harmloser Spruch [scil. Γνωθὶ σεαυτὸν / Erkenne dich selbst; das Motto Apollos] stand über dem Eingang des delphischen Tempels: es war der Spruch des kommenden Jenseitsglaubens. Das griechische Leben hat sich von

¹¹⁶⁹ RR S. 373ff.

¹¹⁷⁰ RR S. 402f.

¹¹⁷¹ Viele Texte in RR klingen wie eine Bachofenparaphrase; nur ein Beispiel, das die ‚Sumpfzeugung‘ evoziert: „In ihm [scil. dem Urwasser Acheloos] rollt die zeugende Seele der Gaia, die aus Schlammgründen in vegetativen Geburten hervordringt.“ RR S. 403.

¹¹⁷² Herakles wird in der DA ebenfalls aufgerufen, aber als Beispiel für das männliche (Selbst-)Opfer, und somit für die Konstituierung des männlichen Ich, das sich in der Moderne im ‚Klassenkampf‘ manifestiert. Siehe: Kap. IV.3.4.3.

¹¹⁷³ RR S. 420; sdw. S.421. -- Herakles zertrümmert die Symbole des Kosmos.

¹¹⁷⁴ RR S. 421. Die Python-Schlange, eine Ausgeburt der Gaia (Mutter Erde), wurde von Apollon bald nach seiner Geburt, aus Rache für deren Verfolgung von Apollos Mutter Leto, in Delphi getötet.

ihm leiten lassen, und das pelasgische Wissen ist an ihm zerbrochen.“¹¹⁷⁵ Klages stellt sich den Bewußtseinszustand dieser durch Apollon zerstörten, ursprünglichen Welt im Jahre 1903 so vor:

„Wir vertreten die Anschauung, daß die mythischen Vorstellungen auf wirklichkeitshaltigen Erlebnissen von heute außerordentlicher Beschaffenheit beruhen, die zwar nach Stammesart bald mehr bald weniger vom dichterischen Bewußtsein ergriffen wurden, im Grunde aber dieselben sind für die ganze heidnische Welt. In diesen Erlebnissen schwingt die Seele auf eine uns kaum mehr zugängliche Weise mit dem All zusammen und wird empfänglich für den Charakter des Dämonischen. Der aber ist so sehr Wirklichkeit wie nur irgendeine physikalische Kräfteerstattung und die Mythen sind, was Aristoteles ahnte: ‚Trümmer uralter untergegangener Weisheit‘.“¹¹⁷⁶

In diesem Text beschreibt Klages zentrale Kriterien des kosmischen Heidentums. Die gesamte heidnische Welt beruht auf den gleichen ‚Erlebnissen‘, nämlich auf einer Syntonie der Seele mit dem All. Diese Übereinstimmung macht die Seele empfänglich für das ‚Dämonische‘, das in der Klages’schen Konzeption der Magie vorangeht.

Der Mensch dieser kosmischen Harmonie ist der pathisch-passive, androgyne Mensch, nicht der heroisch-tragische wie bei Nietzsche. Der Einzelmensch ist für Klages in dieser Phase der Menschheitsgeschichte weniger Individuum als bewußtloser Träger des Lebensstroms, da bei ihm Leib und Seele eine Einheit bilden und noch nicht durch den Geist getrennt worden seien. Dieser ‚pelasgische‘ Mensch findet in der Ekstase die Erfüllung des Lebens.¹¹⁷⁷

Für Klages ist es ein auszeichnendes Element dieser Urreligion, daß ‚in illo tempore‘, um mit Eliade zu sprechen, die ‚Wirklichkeit der Bilder‘ herrschte, ein Bewußtseinszustand, der in gewissen Situationen (z.B. beim Schaffen von authentischer Kunst) auch in der Moderne von einzelnen Individuen zurückgewonnen werden kann. Die ‚Wirklichkeit der Bilder‘ wird in Klages’ entwickelter Philosophie, wie in der DA, dem erfassenden, begreifenden Denken des Geistes strikt gegenübergestellt. Es handelt sich hier im Grunde um eine *Bewußtseinstheorie* und neuere Klages-Interpreten bezweifeln zu Recht, ob es in seiner Philosophie überhaupt um einen ‚regressus ad originem‘ und nicht viel mehr – wie bei Benjamin – um einen ‚ästhetischen Paradigmenwechsel‘, um eine Alternative zu Erkenntnisformen der Moderne,

¹¹⁷⁵ RR S. 423.

¹¹⁷⁶ RR S. 378.

¹¹⁷⁷ Auch später im KE (1921) hat der das ganze Buch bestimmende ekstatische Rausch für Klages einen hermaphroditischen, also androgynen, Ursprung: „... es *gibt* nicht nur den einsamen Rausch, die einsame Trunkenheit, die einsame Seligkeit, sondern die Ekstase ist ursprünglich immer vollkommene Einsamkeit, weil sie vollkommenes Erfülltsein ist, das – jeder Hälftenhaftigkeit überhoben – *den ergänzenden Pol in sich selber trägt*. Der Gamos [eigentlich: hieros Gamos (ἱερός γάμος) = heilige Hochzeit, G.D.] auch des erotischen Rausches ist innerer Gamos oder Selbstbegattung eines zur Welt erweiterten, darum erzeugenden und empfangenden Wesens. In der Sprache des Mythos umfaßt er das befruchtete Ei *samt* dem entschlüpfenden Gotte oder: Umarmung, Schwangerschaft und Geburt. An und für sich trägt demgemäß jede Ekstase nicht sowohl pathische als vielmehr *idiopathische* Züge [Hervorhebungen von Klages].“ KE S. 399. Diese Form der ‚Selbstbegattung‘ ist für Klages die Basis echter Dichtung: „Aber auch echte Dichter – samt und sonders Nachzügler und verspätete ‚Jünger des Gottes Dionysos‘ – sind als Dichter allemal Idiopathen ...“ KE (III) S. 400.

geht.¹¹⁷⁸ Dieser Bewußtseinszustand entspricht ursprünglich dem des ‚pelasgischen Menschen‘, der durch die außerkosmische Kraft des Geistes zerstört wurde. Über die Voraussetzungen seiner Philosophie schreibt Klages, wie schon einmal teilweise zitiert, in ‚Hestia‘ (1903):

„Mantische und folglich absolute Aussprüche bilden die Grundlagen unseres auslegenden Denkens. Sie belehren uns über das Dasein dämonischer Lebensmächte, über gewisse Bedingungen ihres Eigenlebens in den Menschen und über seelische Begleitumstände ihres innerlichen Waltens. Bis dahin ist kein Irrtum möglich. Die uns wichtige Entdeckung jedoch liegt einen Schritt weiter, liegt im Bereich der Reflexion: die Entdeckung, daß die Dämonen als die wahre Essenz aller weltbildenden Kräfte von den Meteorilien an bis in den ursprünglichen Menschen hinein wirksam waren: daß aber die uns geläufige ‚Weltgeschichte‘ der Prozeß einer etwa fünftausendjährigen Entartung ist: geplant von akosmischen Transzendentalgewalten und fortgeleitet von einer immer rascher um sich greifenden Blutvergiftung.“¹¹⁷⁹

Hier versucht Klages sich für sein ‚auslegendes Denken‘ in die Urzeit zurückzusetzen, also selbst gleichsam mit der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ zu argumentieren. Schon hier wird der später deutlicher hervortretende Widerspruch der Klages’schen Philosophie sichtbar. Er beruft sich auf ‚mantische (also weissagende) Aussprüche‘ als Grundlage seines ‚auslegenden Denkens‘, verschweigt aber, wie er die Kluft zwischen ‚Mantik‘ und ‚Denken‘ überbrücken will.

7.3.1 Dionysos bei Klages: dionysisch = kosmisch

Obgleich Dionysos als „... Spätling der Vorwelt ...“¹¹⁸⁰ diese nicht bestimmt haben kann, wird sie von Klages doch mit dionysischen Kategorien beschrieben. In einem Text, dessen Einleitungssatz lautet: ‚Wir öffnen noch einmal zum fluidalen Bewußtsein der Urwelt die Pforten‘ liest man:

„Wissend, daß die Welt durch vergängliche Masken lacht und den in ihren Reiz verstrickten mit plötzlicher Vernichtung trifft, und dennoch ihrem flammenden Trug ergeben sein: so will es der Geist dionysisch sich opfernder Trunkenheit. Vor ihm verblaßt als würdelos, was Sklavensinn vom Leben erhandeln will: die Gewohnheit mechanischen Fortbestehens. Selbst der Ehrgeiz des Wollens, der mit Taten die Blätter der ‚Geschichte‘ füllt, wird toter Lärm gespenstischer Emsigkeit. Wie aus Sternenfunkeln purpurne Nacht so wölbt sich aus Augenblicken des Verloderns der Tempel des Blutes, das die Zeit nicht kennt und im ‚ave et vale‘ den weltdurchpulsenden Eros weiß.“¹¹⁸¹

Deshalb wird auch im KE der nach Klages urtümliche kosmogonische Eros (aus Hesiods Theogonie) mit dem Dionysischen in Verbindung gebracht: „Was die wenigen Züge [scil. des kosmogonischen Eros] erkennen lassen, scheint einigermassen dem

¹¹⁷⁸ Michael Pauen: Dithyrambiker des Untergangs – Gnostizismus in der Ästhetik und Philosophie der Moderne. Berlin: Akademie Verlag 1994, S. 152f.

¹¹⁷⁹ RR S. 376f. – Die Weltgeschichte steht für Klages von Beginn an unter den Begriffen ‚Entartung‘ und ‚Blutvergiftung‘. Es besteht wohl kein Zweifel daran, daß damit der sonst von Klages so bezeichnete ‚Jahwismus‘ gemeint ist.

¹¹⁸⁰ Siehe: RR S. 406: „Wohl nie hat ein Gott auf solche Art den Erdkreis erobert wie dieser Spätling der Vorwelt. Nicht Schwert und Brand begleiten seine Züge ...“

¹¹⁸¹ RR S. 411f.

Bilde zu gleichen, das mit kühneren Strichen in seiner denkwürdigen ‚Geburt der Tragödie‘ Nietzsche vom Zustand des dionysischen Rausches zeichnet.“¹¹⁸²

Insofern wäre also die kosmische Religion auch eine dionysische. Danach wird von Klages im KE das Verhältnis von Dionysos und Eros weiter differenziert, wie der Pelasger Klages überhaupt die scharf differenzierende begriffliche Scheidung liebt:

„Und ohne Frage dürfte man den erotischen Zustand auch einen dionysischen nennen, wenssichon [sic] nicht ganz mit dem gleichen Rechte den dionysischen einen erotischen. Beide stimmen nämlich allerdings überein sowohl in der ekstatischen Seelenverfassung als auch zumal in jenem umsichgreifenden Überwallen, das (mit einer Wendung Nietzsches aus Schopenhauer) die Schranke der ‚Individuation‘ durchbricht und das Sonderleben zurückversenkt in das Leben der Elemente.“¹¹⁸³

Hier wird noch einmal mit der Gleichsetzung von ‚kosmogonischer‘ und dionysischer Ekstase bestätigt, daß die kosmische Religion zugleich als eine dionysische anzusehen ist.

Auch das Nachwirken des Dionysos in der griechischen Kultur sieht der frühe Klages ganz wie Nietzsche in der ‚Geburt der Tragödie‘ (und in Nietzsches Gefolge Sloterdijk in seiner Interpretation von Nietzsches Erstlingsschrift):

„Man weiß, daß der Einbruch des Dionysos in Hellas die Begeisterungsmantik und jede Art korybantischer Katharik nach sich zog, die Aristoteles scharfsinnig als das Wesen der Tragödie erkannte. So speiste der unterweltliche Strom selbst apollinisches Schauen und spendete glühenden Nebel bis in die Geisterhöhe des Olymp.“¹¹⁸⁴

7.3.2 Symbol und Mythos bei Klages

Für Klages steht, wie schon für Bachofen, das symbolische Denken im Gegensatz zum wissenschaftlichen und gewährt Zugang zu authentischen Einsichten.¹¹⁸⁵ Noch im Hauptwerk widmet er sich ausführlich dem „... pelasgische[n] Symbolismus ...“¹¹⁸⁶ und schon die frühen Aufzeichnungen in RR sind vom Gegensatz zwischen symbolischem und wissenschaftlichem Denken durchzogen.¹¹⁸⁷ Im KE heißt es zu dieser Frage: „Wenn die Begriffssprache der Übermittlung des Urteils dient, so die Symbolsprache der Wiedererweckung des Schauens; und wenn der Begriff Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Forschung bildet, so das Symbol den Ursprung des Mythos.“¹¹⁸⁸

Dabei werden, was offensichtlich ist, hier aber noch einmal verdeutlicht werden soll, Mythos und Symbol einander zugeordnet, wobei -- wiederum wie bei Bachofen und in der „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers/Adornos, und wie schon bei Friedrich Creuzer -- der Mythos aus dem Symbol hervorgeht. Zugleich bedarf es aber eines ‚pelasgischen‘ Nachempfindens dieser Symbole:

¹¹⁸² KE (III) S. 387.

¹¹⁸³ KE (III) S. 387.

¹¹⁸⁴ RR S. 406.

¹¹⁸⁵ Ludwig Klages: Bachofen als Erneuerer des symbolischen Denkens. In: Coralla. Ludwig Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht. Stuttgart: Kohlhammer 1937. S. 177-179.

¹¹⁸⁶ GaW S. 1370.

¹¹⁸⁷ Siehe z.B. RR S. 334-338: Begriffliches und symbolisches Denken.

¹¹⁸⁸ KE (III) S. 428.

„Um Glaubensüberzeugungen zu verstehen, muß man den Mythos kennen, aus dem sie erwachsen sind, um den Mythos zu verstehen, die Symbole, die ihn hervorgebracht, um aber die Symbole zu verstehen, muß man um die Artung eines Erlebens wissen, das in Urteilen niemals kann übermittelt werden.“¹¹⁸⁹

Auch steht für Klages das symbolische Denken höher als das begriffliche, und nicht, weil es diesem historisch vorausgeht, sondern auch erkenntnistheoretisch, denn es ‚begrift‘ den Gegenstand nicht nur: „... das symbolische Denken umfaßt das begreifende und das Bild enthält in sich den Gegenstand.“¹¹⁹⁰

Obwohl Klages nach 1904 eine Rückkehr zum pelasgischen Urzustand nicht mehr für möglich hält, ist für ihn symbolisches Denken weiterhin möglich und notwendig. Ja, er sieht in der Restituierung des symbolischen Denkens die Aufgabe seiner Metaphysik: „Die Rückübertragung der begrifflichen Erkenntnis in Symbolik ist innerster Antrieb echter Metaphysik.“¹¹⁹¹

7.3.3 Kosmische Religion beim späten Klages im „Geist als Widersacher der Seele“

Klages greift zur Krönung seines von 1929 bis 1932 erschienenen Hauptwerkes in dem der Magna Mater gewidmeten Kapitel auf seine frühen Aufzeichnungen der Jahrhundertwende zurück. Schon in RR hatte er an Hand von Symbolen (Baum, Wasser ...) die matriarchale Urwelt zu entschlüsseln versucht. Was er seit dem ‚Urerlebnis‘ immer schon wußte, hat er jetzt mit der Beendigung seines Hauptwerkes auch erkenntnistheoretisch abgesichert und kann nach der wissenschaftlichen Beglaubigung der ‚Wirklichkeit der Bilder‘ nun gleichsam als ‚Beleg‘ für seine überarbeiteten ‚Urschauer‘ aus der Jugend anfügen.¹¹⁹²

Im Kapitel „Das Weltbild des Pelasgertums“ des GaW (re-)konstruiert Klages die Welt der ‚Magna Mater‘. Dabei geht er davon aus, daß die Mythen sowohl die Geschichte der Vorzeit aufbewahren als auch den Weg in sie zurück öffnen: „Ganz anders urteilt die Vorzeit, deren Geschichte uns die Mythen bewahren.“¹¹⁹³

Bei seiner Darstellung der ‚Vorzeit‘ unterläßt es Klages auch im abschließenden Hauptwerk nicht, immer wieder auf die vollständige Gegensätzlichkeit, Andersartigkeit und Fremdheit dieses ‚Weltbildes‘ im Verhältnis zum modernen hinzuweisen.

„Über vorzeitliche Gynaikokratie. – Mit unsern Ausführungen ... wird nun offenbar nur bestätigt, was aus allen sonstigen Symbolen, die wir vorbeiziehen ließen, hervorleuchtet: daß nämlich das Muttersymbol die Werteordnung des pelasgischen Weltbildes schuf, folglich die Kulte oder, wenn es besser gefällt, die religiöse Haltung der Vorzeit bestimmte und demgemäß seelisch dem Weibe freilich eine Werthöhe beimaß, für deren Verständnis dem geschichtlichen Menschen die dazu erforderlichen Erlebnisse fehlen. *Auch läßt sich nicht leugnen, daß im Ein-*

¹¹⁸⁹ KE (III) S. 415.

¹¹⁹⁰ RR S. 335.

¹¹⁹¹ RR S. 338.

¹¹⁹² „... das MAGNA MATER-Kapitel, das im WIDERSACHER die Darstellung des pelasgischen Weltbildes krönt, brachte die Auseinandersetzung mit diesem Forscher [scil. Bachofen] zum Abschluß. Die in ihm erhaltenen Abschnitte MUTTERTUM DES BAUMES und MUTTERTUM DES WASSERS haben Vorläufer in den Abschnitten DER BAUM UND DER FLUSS im HESTIA-Fragment von 1903.“ (GaW, Anhang, S. 1554)

¹¹⁹³ RR S. 416.

klang damit den Frauen vorübergehend bisweilen eine Machtstellung zufiel, die gleichen Umfangs in späteren Zeiten nicht wiederkehrte [meine Hervorhebung, G.D.]; allein es hieße, symbolischen Wirklichkeiten bloß denkgegenständliche Fakten unterchieben und infolgedessen die Mitte der Pole mit dem einen der Pole, wir meinen dem Weibe als der Geschlechtsgenossin des Mannes, verwechseln, wollte man daraus für die gesellschaftlichen Verbände der Vorzeit eine grundsätzliche Herrschaft des Weibes über den Mann herleiten! Auch widerspräche dem ja entschieden das Naturrecht, das – wenigstens ideell – ein Herrschen, wie wir es verstehen, garnicht kennt, wohl aber eine Verteilung der Machtzentren und Wirkungskreise nach Maßgabe der Prinzipien alles eigenlebendigen Wachstums. Mit einem Frauenregiment, selbst wenn es bestanden hätte, wäre der pelasgische Urgedanke nicht verwirklicht gewesen. Allein, es hat auch garnicht bestanden.“¹¹⁹⁴

In dieser – späten – Würdigung der pelasgischen ‚Vorwelt‘ beschreibt Klages durchaus differenziert und abwägend eine nicht männlich dominierte Gesellschaftsform, in der man die Realität z.B. etruskischer Überlieferungen, soweit rekonstruierbar, erkennen kann.

Im 74. Kapitel des GaW macht Klages ‚Randbemerkungen‘ zu den Entdeckungen Bachofens. Hier treffen wir wieder auf eine Konfrontation der heidnischen und jüdischen Schöpfungsvorstellung, auf die bereits im Vorwort hingewiesen wurde und die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ebenso beschrieben, aber in entgegengesetzter Weise bewertet wird: *Einmal* wird die Schöpfung verstanden als ‚creatio ex nihilo‘ (Schöpfung aus dem Nichts) eines männlichen Vatergottes, *zum anderen* als Geburtsvorgang:

„Im äußersten Gegensatz etwa zum jüdischen Schöpfungsmythos, der die Welt er-tatet [sic] sein läßt durch den Befehl eines männlichen Gottes, entsteht sie heidnischen Glauben gemäß in der Weise einer Geburt, sei es daß die mütterlich gefaßte Erde sie ebenso hervorbringt, wie sie es mit Bäumen und Pflanzen tut, sei es durch die Spaltung eines uranfänglichen Eies.“¹¹⁹⁵

In der Tat wird in vielen Mythologien, auch in denen der sog. Primitiven, die Entstehung der Welt als Geburts- oder Zeugungsvorgang oder zumindest in Analogie zu einem solchen geschildert.¹¹⁹⁶

8 Kosmische Religion nach Schuler

8.1 Weg der Erkenntnis: heidnische Gnosis? -- Schuler als Gnostiker

Seit der Klages-Einführung zu den Fragmenten und Vorträgen von 1940 gilt Schuler als „urheidnischer Gnostiker“, jedenfalls wird er von Klages dort als solcher bezeichnet.¹¹⁹⁷ Da die Gnosis als religionswissenschaftlicher Begriff auf ein kompli-

¹¹⁹⁴ GaW S. 1378.

¹¹⁹⁵ GaW S. 1330.

¹¹⁹⁶ Siehe: Eliade, Ursprung, passim und S. 102ff. Zum ‚kosmischen Ei‘ siehe dort S. 172. -- Siehe dazu auch Bachofens umfangreichen ersten Teil seiner Gräbersymbolik mit dem Titel: „Die drei Mysterieneier – Ein Grabbild“. In: J.J. Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Hrsg. von Ernst Howald. Basel: Schwabe 1954. S. 11-352.

¹¹⁹⁷ AS S. 93: „Wohl hat er [scil. Schuler] mit den sog. Mystikern gemein das Kreisen des Denkens um Geheimnisse des Innern, mit den Mystagogen den Willen, an offenbarten Geheimnissen das Leben neu zu

ziertes Feld sowohl begrifflicher als auch historischer Definitionsversuche verweist,¹¹⁹⁸ ist es erfreulich, daß Michael Pauen¹¹⁹⁹ in Bezug auf Schuler die Frage nach dessen Zugehörigkeit zur Gnosis soweit als möglich geklärt hat. Pauen kann die enigmatische Gestalt Schulers durch Einordnung in die Hermetik¹²⁰⁰ etwas verständlicher machen.¹²⁰¹

Schuler war offensichtlich kein großer Kenner der historischen Gnosis¹²⁰² (er kannte aber gewisse Texte und Autoren), sondern er hätte als Person selbst in der Tradition der Gnosis gestanden und hat dies in seiner persönlichen Haltung überzeugend verkörpert.¹²⁰³ Pauen gelingt es, mit dem ‚Schlüssel‘ Gnosis viele Widersprüche in den Texten Schulers und auch in den Berichten über seine Person zu lösen. Damit lüftet er auch ein wenig das Rätsel von Schulers sonst schwer zu verstehendem Einfluß auf bedeutende Zeitgenossen.

In Franz Wegeners Schuler-Monographie¹²⁰⁴ bezeichnet der Verfasser Schuler im Titel gar als ‚Katharer‘ und stellt im Verlauf seiner Ausführungen weitläufige Beziehungen zur antiken und modernen Gnosis her, die allerdings selbst immer wieder ‚esoterischen‘ Charakter besitzen.¹²⁰⁵

entzünden. ... Allein, er sucht das Mysterium nicht hinter der Erscheinungswelt, sondern in der Aura. Eben das unterscheidet ihn von der Personengruppe, der ich ihn desungeachtet am ehesten vergleichen möchte, indem ich ihn bezeichne als urheidnischen Gnostiker.“

¹¹⁹⁸ Vor allem ist zuerst zu unterscheiden zwischen der historischen Gnosis oder besser den historischen Gnoson und der Gnosis als Geisteshaltung, die einen Grundzug eines modernen Autors ausmachen kann, z. B. ‚C.G. Jung als Gnostiker‘. Wie schwer der Begriff ‚Gnosis‘ in Antike und Moderne zu fassen ist, zeigt Christoph Marksches: *Die Gnosis*. München: C.H. Beck 2001. S. 9-35. – Zur historischen Gnosis siehe: Hans Leisegang: *Die Gnosis*. Leipzig: Kröner 1924; Hans Jonas: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Ffm.: Suhrkamp 1999. Zur Nachwirkung der Gnosis: Jacob Taubes (Hrsg.): *Gnosis und Politik*. München u.a.: Fink 1984. Peter Sloterdijk (Hrsg.): *Weltrevolution der Seele: ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Zürich: Artemis & Winkler 1993. Zur Gnosis in Kunst und Philosophie der Moderne: Michael Pauen: *Dithyrambiker des Untergangs – Gnostizismus in der Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 1994.

¹¹⁹⁹ Michael Pauen: Alfred Schuler: Heidentum und Heilsgeschichte. In: *Castrum Peregrini* 42. Jg. (1993), Heft 209-210. S. 21-54.

¹²⁰⁰ „Schulers Werk begründet somit nicht nur die Lehre vom Verfall der Aura, wichtiger noch ist, daß sein Werk sich somit in der Tat als Vermittlungsinstanz zwischen den philosophisch-kulturkritischen Reflexionen der Moderne und jenen gnostisch-apokryphen Strömungen erweist, deren Zusammenwirken hier zumindest für einen Moment sichtbar wird.“ Pauen, Schuler, S. 43.

¹²⁰¹ Pauen, Schuler, S. 43. – In Bezug auf Schulers gnostische Deutung der Weltgeschichte schreibt Pauen: „Verglichen mit konventionellen historischen Darstellungen erinnert Schulers symbolische Interpretation stark an die gnostische ‚Protestexegese‘. Vor allem die Ophiten verfahren mit der Bibel ähnlich wie Schuler mit der Geschichte des Imperiums: macht dieser den Finsterling Nero zu einem Erlöser, so wird in der Gnosis der Gott des Alten Testaments zu einem Fürsten der Finsternis; seine Widersacher von der Paradiesschlange über Kain bis zu den Sodomiten hingegen steigen gleich Nero zu Vertretern der Mächte des Lichtes auf.“ Pauen, Schuler, S. 43. – Selbst eine ideologiegeschichtlich schwer belastete Zentral-Chiffre Schulers wie ‚Blutleuchte‘ wird bei Pauen durch Annäherung an den gnostischen Begriff ‚Pneuma‘ gewissermaßen entlastet. Pauen, Schuler, S. 40.

¹²⁰² Pauen, Schuler, S. 44: „Dennoch scheint Schuler sich kaum selbst mit dem corpus hermeticum, gnostischen Traktaten oder etwa dem religionsgeschichtlichen Schrifttum hierzu befaßt zu haben. Sein Bezug zu diesen Traditionen beruht eben nicht auf intellektuellem oder gar wissenschaftlichem Interesse; er ist nicht Beobachter oder gar Beurteilender, sondern selbst Angehöriger dieser Strömungen.“

¹²⁰³ Ebda. S. 47 f.

¹²⁰⁴ Franz Wegener: Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis. Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte. Gladbeck: KFVR Kulturförderverein Ruhrgebiet e.V. 2003.

¹²⁰⁵ Bei Wegener finden sich zahlreiche Hinweise auf Schuler als ‚Gnostiker‘, die zum Teil weiterführen, zum Teil selbst die Esoterik streifen. Dennoch sei hier Wegeners Beschreibung Schulers als Gnostiker angeführt: „In seinem Schwabinger Labor mixte er [scil. Schuler] aus den diversen Zutaten einen neuen,

Für den religionsgeschichtlichen Aspekt der, nach Breuer auf Schuler zutreffenden Einordnung, nämlich in die einer Erlösungs- und zugleich Intellektuellen-Religion, gilt, daß es sich auch bei Schulers heidnischer Gnosis immer nur um ein Heidentum innerhalb einer christlichen Kultur handeln kann. Auch wenn man Schulers gelebtes Heidentum als ‚ultimus paganorum‘ [letzter Heide] nicht in Zweifel ziehen will, ist doch deutlich, daß dieses mit christlich-messianischen Elementen angereichert ist.¹²⁰⁶

8.1.1 Symbol und Realsymbol bei Schuler

Schulers Zugehörigkeit zur Gnosis entspricht sein symbolisches bzw. sein realsymbolisches Denken. Realsymbolisch bedeutet, daß Schuler bei seinen Ausführungen oft von ganz konkreten Gegenständen ausgeht. Diese Vorgehensweise nennt er zugleich esoterisch, denn es stört ihn nicht, wenn die Deutung der von ihm in den Blick gefaßten Gegenstände (z.B. eines Salzfassens bei der römischen caena) nicht deren alltäglicher Funktion entspricht. Dabei garantieren die meist antiken Reste ‚Authentizität‘, sie ersetzen den Beweis des wissenschaftlichen Diskurses. Mit Hilfe der aus diesen Gegenständen abgeleiteten Symbole kann Schuler über Epochen und Kulturen hinweg Analogien finden und auf diese Weise sonst kaum mögliche Zusammenhänge herstellen. Schon Klages hatte festgestellt, „Schuler denkt in Symbolen und durchleuchtet mit ihnen kultliche Urphänomene ...“¹²⁰⁷ und hat sich selbst diese Denkweise früh zu eigen gemacht. In Klages’ elaborierter Metaphysik gehört, wie gezeigt, das symbolische Denken zum ‚Weltbild der Pelasger‘, das zuerst durch das ‚Erkenne dich selbst‘ Apolls und später durch die Philosophie Platons und durch das Christentum zerstört wurde.

gnostischen Systementwurf, immer auf der Suche nach einem Weg heraus aus der ... ‚materialistischen Spieß-Ordnung‘. Angesichts der umfangreichen Rezeptionsgeschichte seiner Lehre, alleine die Namen Ludwig Klages und Stefan George mögen hier genügen – ist er zweifelsfrei unter die sapientes, wie die Katharer ihre Theologen nannten, zu zählen. ... Im Gegensatz zum Gros seiner gnostischen Vorgänger entschied er sich gegen die Askese und für die Libertinage als Lebensmodell. Spermagnostische Traditionen kamen ihm bei dieser Wahl sicherlich gelegen.“ Wegener, Schuler, S. 80. -- Einmal bezeichnet Wegener Schuler selbst ausdrücklich als „Spermagnostiker“. (S. 49). Zudem sei – nach Wegener – im gnostischen Lehrgebäude und in den neugnostischen Sekten eine „... Bevorzugung der ‚Sodomiten‘ ...“ zu erkennen gewesen. Ebda. S. 90; zur Stellung der Homosexualität in der Gnosis siehe auch: Marksches, Gnosis, S. 58.

¹²⁰⁶ Siehe: Pauen, Schuler, S. 40. „Schulers ‚Heidentum‘ wird somit zum Bestandteil einer Vorstellungswelt, die in ihrem Innersten von christlich-gnostischen Lehren geprägt ist. Zwar lassen sich Einschlüsse aus der griechischen und der ägyptischen Mythologie, aber auch aus der Vorsokratik nicht übersehen, von ihrem Grundzug ist Schulers Theorie jedoch eine Erlösungslehre [!], die nicht die periodische Wiederkehr guter und schlechter Weltzeitalter lehrt, sondern einen teleologischen Verlauf.“

¹²⁰⁷ AS S. 96.

8.2 Die große Mutter: Hermaphroditismus bei Schuler¹²⁰⁸

Motto: „Was ist uns Mann noch Weib und alles Hälftenhafte, das nicht im eigenen Kern erglüht.“¹²⁰⁹

Man kann Schulers Denken von ganz wenigen Axiomen ableiten.¹²¹⁰ Ein zentrales dieser Axiome, das mit der Bedeutung der Magna Mater¹²¹¹ ganz eng zusammenhängt, ist sicher das eines ‚urtümlichen Hermaphroditismus‘, der die Gesellschaft der Urzeit als Religions- und Sozialform bestimmt habe. Der von Schuler für die Urzeit angenommene Hermaphroditismus steht im Zentrum seiner Gnosis. Die Menschheitsgeschichte wird nach seiner Auffassung, wie aus den Vorträgen vom ‚Wesen der ewigen Stadt‘ ersichtlich, bestimmt durch die Zerstörung des ursprünglichen Hermaphroditismus. Schuler beschreibt in diesen Vorträgen die Zerstörung eines ursprünglichen erotischen Ausgleichs des männlichen und weiblichen Pols im Individuum („Ausgleich also bedeutet das harmonische Ineinander beider Ge-

¹²⁰⁸ AS S. 163. -- Hinweis zur Zitierweise: Im Folgenden werden Schuler-Zitate aus Schulers Vorträgen „Vom Wesen der ewigen Stadt“ sowohl nach der Klages-Ausgabe von 1940 (=AS) als auch der ‚Studienausgabe‘ von Baal Müller (= CA) wiedergegeben. Klages suchte in seiner Ausgabe der Vorträge von 1940 die sogenannte ‚Bruckmann-Fassung‘ aus dem Jahre 1922, von der es kein Manuskript gab, „... aus dem vorhandenen Material zu rekonstruieren, was philologisch natürlich ein recht fragwürdiges Unterfangen ist.“ (CA S. 423f.). Dazu schreibt Müller weiter, und verweist dabei auf die Differenz der Klages’schen Ausgabe zu seiner ‚kritischen Studienausgabe‘ (CA S. 317): „Ein Vergleich der in dieser Edition erstmals publizierten Originalfassung mit der von Klages überarbeiteten Druckfassung zeigt, daß Klages’ Bestreben vor allem dahin ging, den häufig nur halb ausgeführten und oft dunklen Entwürfen Schulers eine gewisse Stringenz zu verleihen. Schuler hat Klages’ Hilfe allerdings durchaus begrüßt und in Anspruch genommen; ja er wünschte sogar ausdrücklich, daß der Freund ihm bei der Abfassung der Vorträge behilflich sei. Die vorliegende Ausgabe [scil. die Müllers] stützt sich im wesentlichen auf die vollständig erhaltenen Teile seiner Reden und verweist gelegentlich im Kommentar auf die reichlich vorhandenen bruchstückhaften Entwürfe, die inhaltlich gewöhnlich nichts Neues bringen. ... Gerade zu den am meisten ausgeführten Teilen von Schulers Reden existieren oft keine Handschriften, entweder, weil sie verloren gegangen sind oder weil die Vorträge frei gehalten wurden wie die gesamte Reihe von 1922. In diesen Fällen wurden die maschinenschriftlichen Zeugnisse zugrundegelegt.“ CA S. 424. Da beide Ausgaben Schulers Original-Texte – jedenfalls nach Schulers Ansicht, der sich mit Klages’ Bearbeitung einverstanden zeigte, in verschiedener Zusammenstellung enthalten, werden sie im Folgenden beide zitiert.

¹²⁰⁹ AS S. 138; aus: Lucernae Dispersae. -- Pauen verweist auch in Hinblick auf die Androgynie auf gnostische Affinitäten hin: „Der Mythos [scil. vom zweigeschlechtlichen Urwesen] findet sich überdies in vielen gnostischen Traktaten: eines, das Ägypterevangelium, zitiert Schuler am Ende des ersten Vortrages.“ S. 32.

¹²¹⁰ Das wird von Müller so begründet: „Anstatt die Erlösung in der Dichtung selbst zu suchen, wie es George nach Schulers Auffassung getan hat, glaubte Schuler in der Geschichte, in Literatur, Kunst, Religion, Mythos und in beinahe sämtlichen Erscheinungsformen der menschlichen Kultur bestimmte Symbole zu erkennen, in die unter der historischen Oberfläche das Schicksal des Menschen eingeschrieben sei. Obgleich ihm zuweilen erstaunliche Entdeckungen gelangen, wurden seinem Gesichtsfeld insgesamt starke Beschränkungen durch die Monomanie seines symbolistischen Codes auferlegt, wie der Pansexualismus seiner Vorträge zeigt. In ihnen wird Schuler die Geschichte – und im besonderen die Geschichte Roms – zu einer Abfolge symbolischen Geschehens, die lediglich auf wenige immer gleiche Symbole verweist. Die Realität erscheint ihm als eine Schrift von Chiffren, deren geheimer Sinn nur vom Eingeweihten verstanden werden kann. Dieser Sinn aber ist in seiner immergleichen Präsenz derart überdeterminiert, daß er die gesamte Welt, die nur noch auf ihn verweist, gleichsam aufsaugt und zum Popanz eines – wie George sagt – ‚blutleeren Geisterwortes‘ erniedrigt.“ CA (Vorwort) S. 28.

¹²¹¹ Bei Schuler selbst lag, wie schon erwähnt, eine extreme Mutterbindung vor, die in der Erinnerungsliteratur und den literarischen Gestaltungen der Kosmiker immer wieder ironisiert wird. Siehe: Franziska zu Reventlow: Herrn Dames Aufzeichnungen. In: Franziska zu Reventlow: Romane. München/Wien: Langen Müller 1976. S. 197. -- Auch für Faber, Männerrunde, S. 100, steht hinter der „Urmutter“ „Schulers Mama“.

schlechter in einzelnen Individuen.“¹²¹²) durch das männliche Agens der Evolution: Dieser paradiesische Zustand wird beendet mit der „... Unterwerfung des Weibes unter den Willen des Mannes.“¹²¹³ Damit wird der Urzustand im ‚offenen Leben‘ abgelöst durch die Geschichte. Die Darstellung des ‚offenen Lebens‘ am Beginn von Schulers Vorträgen vom ‚Wesen der ewigen Stadt‘ trägt Züge eines ‚sozialistischen‘ Paradieses:

„Im offenen Leben ist keine Religion / denn das Leben als solches ist eine religiöse Tatsache. Jede Handlung des Leuchtenden erhaelt telesmatischen Sinn / jede durch die Aura erblickte Wesenheit sei es Sache / sei es Pflanze / sei es Tier. _ Im offenen Leben ist kein Besitz / kein Eigentum / da der Besitz der Leuchte Allen gemeinsam ist. Alle leben im All. Der Urzeit ist deshalb der Begriff der Proprietats völlig fremd. Noch im Mittelalter schamte man sich des Besitzes und nannte ihn ‚Sonnenlehen‘. _ Auch das Gefühl der Freiheit / welches dieser Zeit eignet / ist nichts anderes als das Gefühl des Einsseins mit der Schrankenlosigkeit des Universums. Da jeder das Ganze ist / ist das Gefühl der Solidaritaet selbstverstaendlich auch – das Wort im richtigen Sinn verstanden – der Gleichheit. – Die Konfraternitaetserscheinungen der alten Rasse / welche das noch einzige Naturvolk der Gegenwart / die Russen / so treu bewahrt hat / dass es jetzt eben die Schranken und Kartenbauten der Evolution zu sprengen sucht / beruhen auf telesmatischem Schwingen. – Es ist der grosse Feiertag des Lebens / und wo Fest / Feier / Glück ist / da ist auch das offene Leben nah _“¹²¹⁴

Das ‚offene Leben‘ ist zuerst gekennzeichnet durch eine ‚totale‘ Religion, die, da noch nicht von anderen Erscheinungen des Lebens getrennt, als solche nicht wahrgenommen wird. Religion war in ‚illo tempore‘ nicht ein Segment des Lebens, wie in der Moderne, sondern das Leben selbst.¹²¹⁵ Wie bei Bachofen und Friedrich Engels herrscht ‚Urkommunismus‘, es gibt keinen (Privat-)besitz (und keine Ehe). Die Ehe betrachtet Schuler als Signum des geschlossenen Lebens: „Ich erblicke die Ehe als Siegel auf dem geschlossenen Leben.“¹²¹⁶ Diese ursprüngliche Periode wird durch ‚Freiheit‘, ‚Solidarität‘ und ‚Gleichheit‘ bestimmt. Indem Schuler in Bezug auf Gleichheit formuliert ‚das Wort im richtigen Sinn verstanden‘, scheint er sich von sozialistischen Vorstellungen abgrenzen zu wollen. Deswegen verwundert es *umso mehr*, und das scheint bis jetzt noch nicht bemerkt worden zu sein, daß Schuler hier die russische Revolution von 1917 positiv würdigt. Er sieht sie als Folge von ‚Konfraternitaetserscheinungen der alten Rasse‘ des ‚einzigen Naturvolks der Gegenwart‘, nämlich der Russen, als Sieg über die Evolution. Nach Schuler erneuern die Konfraternitätsriten z.B. der Südslawen (siehe den zweiten der Vorträge ‚Vom Wesen der ewigen Stadt‘) das alte Leben, da die Sexualität Jugendlicher noch nicht auf Fortpflanzung ausgerichtet, mithin androgyn – und damit an die Welt der Toten zurückgebunden – sei. Die russische Revolution stünde somit für eine Rückkehr zum ‚offenen Leben‘, zur ‚alten Freiheit‘.

¹²¹² AS S. 169.

¹²¹³ CA S. 223.

¹²¹⁴ CA S. 222f.

¹²¹⁵ Klages stellt den Zusammenhang von Kunst, Religion und Leben in seiner George-Broschüre so dar: „Wir verschmähen den Nachweis, dass alle lebendige Kunst religiös ist, aber wir fügen hinzu: das Leben selbst ist religiös, obschon nicht im Geist der Lehren Luthers. Der tief Gläubige lebt Umlauf der Gestirne, Schimmerfeuchte der Augen.“ S. 12f. -- Der letzte Satz bestätigt den immer wieder zu lesenden Hinweis, daß Klages in seiner Prosa den Expressionismus vorwegnehme.

¹²¹⁶ AS S. 239.

8.2.1 Schulers Bild der Frau

In Schulers Texten erscheint die Frau in erster Linie als Opfer der Evolution, vom männlichen Willen unterjocht. Ihre positive Erscheinungsform liegt, als Magna Mater, vor den ‚Pforten der Geschichte‘ in der Urzeit, bzw. zeigt sich in den verschiedenen Renaissance des ‚alten Lebens‘, z.B. im kaiserzeitlichen Rom. Die Frau als Ehefrau und Mutter in der nachheidnischen Welt sieht Schuler als – durch die Ehe erniedrigte – Gebärmachine. Dies wird in dem Textstück „Schlußbemerkung. Trias Mensch – Geschwür Juda“ mit dem alttestamentarischen Gebot zur Vermehrung des jüdischen Volkes in Zusammenhang gebracht: „Erreichter Zweck: ‚Sand am Meer‘.“¹²¹⁷ Der Abriß der Weltgeschichte, den Schuler in diesem eine Seite umfassenden Fragment gibt, zeugt deutlich von seinem Antijudaismus, den man in seiner Drastik nicht verharmlosen sollte.¹²¹⁸

In den verschiedenen Fassungen des Aphorismus „Nach der Zauberflöte“ skizziert Schuler das Verhältnis Mann-Frau (Magna Mater) in gewohnt drastischer Weise:

„Nach der Zauberflöte: Erste Fassung

NACH DER ZAUBERFLOETE: Die Mutter / der man den ‚verzehrenden Sonnenkreis‘ entrissen. Die Materie ihres Zellen-schwangeren Essenzwirtels¹²¹⁹ beraubt. Magna Mater orba saltantibus¹²²⁰ _ Das Weib zum Amboß für die Bocksrute herabgeschaendet. Der Freimaurer als Proto-Bock des Mosaismus. Wir dienen der ‚Königin der Nacht‘.

Nach der Zauberflöte: Zweite Fassung

NACH DER ZAUBERFLOETE: Die Mutter / der man den ‚verzehrenden Sonnenkreis‘ entrissen. Die Materie ihres Zellen-schwangeren Essenzwirtels beraubt. Magna Mater orba saltantibus _ Das Weib soweit es herrschen will / trete zu uns. Denn in uns herrscht _ Schwangerschaft. _¹²²¹

Die beiden Varianten dieses Aphorismus fassen Schulers monomane und monotone Weltsicht prägnant zusammen, nur wird dieses Mal die ‚große Mutter‘ mit der ‚Königin der Nacht‘ aus Mozarts Zauberflöte assoziiert. Der großen Mutter (Kybele)

¹²¹⁷ CA S. 120.

¹²¹⁸ Allerdings sieht Wegener gerade dieses Textstück für wenig geeignet zum Nachweis von Schulers Antijudaismus oder Antisemitismus an. Wegener unterstreicht vielmehr den gnostischen Hintergrund von Schulers Antijudaismus anhand von ‚Trias Mensch. Geschwür Juda‘: „Ausgerechnet die Textstelle, die von Verfechtern der These eines Schulerschen Antisemitismus gerne als Beleg herangezogen wird, ‚Trias Mensch. Geschwür Juda‘, eignet sich ausgesprochen gut, um den religiös begründeten Antijudaismus zu erläutern, aber ist denkbar ungeeignet für eine Interpretation von Schulers Werk als rassistisch-antisemitisch. Am Anfang habe eine cosmische Weltkultur gestanden, der Mensch wurde aus Licht geboren: ‚Genesis Mensch aus Essenz Zelle‘. Die ‚Zelle‘ ist für ihn das lichtzeugende Kraftwerk, das die ‚Essenz‘, das Leben, das Licht produziert. Mit der Kreuzigung Jesus sei der Hermaphroditus gekreuzigt worden, das androgyne Wesen, und damit eine entscheidende Lichtquelle. Das zweite Stadium der ‚Judeneseuche‘ sei mit der Reformation eingeleitet worden (Schuler sah Luther als Juden). ‚Innerhalb ... ver trockneter Judainkruste: Der moralische Polizei- und Pastorstaat.‘ Hier kommt wieder Schulers antin o mistisch-gnostische Einstellung zum Tragen. Die ‚Spuren neuer Zellenbildung‘ – gemeint sein dürfte die Renaissance – seien ‚vergiftet‘ worden.“ Wegener, Schuler, S. 51f.

¹²¹⁹ ‚Wirtel‘, nach Wahrig 1986: „... Scheibe oder Kugel als Schwungrad einer Handspindel ...“

¹²²⁰ Übersetzt etwa: ‚große Mutter, der um sie tanzenden (Knaben) beraubt‘; ‚orbus‘ = beraubt, bedeutet im Lateinischen eigentlich ‚verwaist‘. Es würde sich also, typisch für Schuler, um eine ‚verwaiste Mutter‘ handeln.

¹²²¹ CA S. 133.

werden die um sie tanzenden Ringtänzer („Magna Mater orba saltantibus“) geraubt, die hermaphroditische Zelle dadurch zerstört und die Frau zum Gegenstand männlicher Gier, die wiederum mit Freimaurern und Juden gleichgesetzt wird. Am Ende treten als ‚Wir‘ die Essensträger oder Sonnenknaben auf, die die eingangs erwähnten, geraubten ‚saltantes‘ in der Gegenwart ersetzen und so den Urzustand wiederherstellen. Auch in diesem kurzen Aphorismus läßt sich also Schulers Geschichtsauffassung wiederfinden. Periode des Lichts – Lichtraub – Rückkehr des Lichts. Interessant auch die zweite Fassung, in der ‚das Weib‘ aufgerufen wird, zu den Ausgewählten zu treten, in denen Schwangerschaft herrscht. Damit können in Schulers Kosmos nur die hermaphroditischen ‚pueri pathici‘ gemeint sein, in denen der männliche und weibliche Pol ausgeglichen ist und die somit in der Lage sind, das Telesma (die Leuchte) zu zeugen und die deshalb als „schwanger“¹²²² bezeichnet werden. In einer verworfenen Fassung des Aphorismus, die Baal Müller im Kommentar abdruckt, kommt noch eine interessante Variante hinzu:

„Nach der ‚Zauberfloethe‘: Die Mutter / der man ‚den [darüber eingefügt: verzehrenden Sonnenkreis]‘ / der man _ Swastika entrissen durch Entcellung der Frucht. Das Weib insofern es herrschen will / trete zu uns / denn das Weibliche herrscht als Mutter. Das Weib zum bloßen Ambos für die Bocksruete herabge(würdigt)schaendet. Der Freimaurer als Jesitt des judaischen Elements [beide Worte durchgestrichen] Judaismus. Wier [sic] _ dienen der ‚Königin der Nacht‘ ...“¹²²³

Hier wird mit dem um die Mutter rotierenden Sonnenkreis die Swastika parallelisiert. Das sich aus sich selbst drehende Hakenkreuz (im Gegensatz zum kastrierten, stillgestellten christlichen Kreuz) gehört zu den Schulerschen Grundsymbolen, die mit dem ‚offenen Leben‘ verbunden sind.

Im Aphorismus „Cosmogonia. Stelle der Domus in Domino“¹²²⁴ findet sich eine weitere eigentümliche Verknüpfung der (schwangeren) großen Mutter mit der Swastika, diesmal in Bezug auf ihre ‚Vulva‘: „... Auf ihrer Hostie Vulva brennt das Swastika / das Feuerzeichen der Preisgebung.“¹²²⁵ Diese Zeile zeigt wieder, wie schwer Schulers esoterische Sprache zu verstehen ist. Raymond Furness gibt jedoch eine Erklärung des Zusammenhangs von Vulva und Swastika (wie so oft bei Schuler sieht man auch im Folgenden sein Ausgehen vom Faktischen, Konkreten. Im Grunde überträgt Schuler hier nur Spezialisten bekannte Zusammenhänge in Esoterik und verwandelt damit ‚Bildungswissen‘ in ‚Erlösungswissen‘.)¹²²⁶ Das ‚Swastika‘

¹²²² Daß diese ‚pueri pathici‘ als schwanger bezeichnet werden, beinhaltet ein anderes esoterischeres Konzept von männlicher Auto-Prokreation als die von Stefan George bevorzugte ‚geistige Zeugung‘ (siehe George-Kapitel: Geistige Zeugung. VI.3.3.).

¹²²³ CA S. 389.

¹²²⁴ CA S. 124. Dieser Aphorismus gehört zur Sammlung „Cella Vulgivaga“ (CA S. 121ff). Im Kommentar zu diesem Titel (CA S. 373) schreibt Baal Müller: „Vermutlich handelt es sich bei ‚Vulgivaga‘ um einen aus ‚Vulva‘ und ‚Vagina‘ zusammengesetzten Neologismus.“ -- Dabei heißt im Lateinischen ‚vulgivagus‘ schlicht: ‚überall umherschweifend‘. Siehe: Heinrich Georges (Hrsg.): Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 14. Auflage. Hannover: Hahnische Buchhandlung 1976.

¹²²⁵ CA S. 124.

¹²²⁶ Siehe: Furness, Zarathustra’s children, S. 93: „... Bournof helps us to understand Schuler’s swastika. Bournof held that both the right-hand and left-hand swastikas represented the two pieces of wood which were laid crosswise upon one another before the sacrificial altars in order to produce the sacred fire, and the ends of which were bent round at right angles and fastened by means of four nails. At the point where the two pieces of wood were joined there was a small hole in which a thin piece of wood, in the form of a

(Schuler verwendet für das ‚Hakenkreuz immer das Neutrum) wird gleichgesetzt mit dem ‚Feuerzeichen der Preisgebung‘, womit auch hier die homoerotische (und damit ungeteilte, *nicht* entfremdete Liebe wie die des ‚Freimaurers‘) gemeint ist. Schulers Fixierung auf die ‚große Mutter‘ zeigt sich auch in einem Gebet an sie, das wohl eher einem christlichen Gebet nachempfunden ist, als daß es eine antike Tradition wiederaufnimmt. Die Anrufung der Nacht (hier als Mutter) ist in der deutschen Lyrik (von Novalis bis Gottfried Benn) nicht ungewöhnlich.

„GEBET

O Mutter Nacht _
 So nimm auch diese letzte Lampe noch
 In weiche / schwarzumflorte / heil’ge Mutterhand.
 Zuviel des Oeles frass ihr trunkner Docht. Der Thor.
 Zuviel in Oede goss der Zunge Drang _ Zu dir o Mutter / Mutter!
 Lösche / löse _ _^{“1227}

Es handelt sich hier um Anrufung der großen Mutter; die letzte Lampe¹²²⁸ steht für den Betenden, das ist Schuler, als letzter Heide („ultimus paganorum“¹²²⁹), der um gute Aufnahme (bei der großen Mutter) nach seinem Tod bittet. Denn sein ‚Oel‘ ist aufgebraucht, durch trunkenes i.e. dionysisches Leben bzw. durch zuviel ‚Verkündigung‘ (‚Zuviel in Oede goss der Zunge Drang‘, siehe ‚Lingualorgien‘) in einer ungläubigen Welt. Man fühlt sich an den bei Schuler öfter zu findenden Gedanken des Selbstopfers angesichts einer entarteten Welt erinnert, der sich hier in der Bitte an die große Mutter, ihn auszulöschen, ausdrückt. ‚Lösche, Löse ...‘ Diese Auslöschung wird aber als Erlösung empfunden, denn das ‚löse‘ erinnert an den zur großen Mutter gehörenden Dionysos, der auch als ‚Lysios‘ (= Löser, Befreier) bezeichnet wird.¹²³⁰

8.2.2 Schulers Bild des Vaters

Motto: „Und am besten ihr fangt bei euren Vätern an. Wer die Knochen ihrer greisen Griffe krachend bricht / dem ‚verdorrt‘ keine Hand mehr. Denn schon

lance, was rotated by means of a cord made of cowhair and hemp until the fire was generated by friction. An idol excavated by Schliemann had the swastika emblem on her vulva generator or fire, also of life, are closely parallel. It is almost certain that Schuler read Schliemann’s Ilios. Stadt und Land der Trojaner (1881) Attempts to claim the swastika for Nordic man Schuler would have rejected, but the swastika as womb or well of procreation would have fascinated him.” Daß Schuler diese Zusammenhänge gekannt haben muß, belegt eine Variante zu ‚Cosmogonia‘“ (CA S. 117; CA S. 368): „... Kind in Mutter. Hostie in Schrein Cosmos die schwangere Lebenszelle Feurige Zunge Lebensessenz Kindliche Völker schwelgen in Urnenform Göttlich ist ihnen die Urne, eine schwangere Mutter, ein erstes Idol. Auf ihrer Hostie Vulva brennt das Swastika, das Feuerzeichen Preisgebung. Gekreuztes Holz [!] und Nagel [!]. Gekreuzzigtes [!] Feuer. In der Urzelle Kult meldet sich alles Künftige _“.

¹²²⁷ CA S. 90.

¹²²⁸ Wegener, Schuler, S. 35, merkt zu diesem Gedicht an: „Der Begriff der ‚Lampe‘ steht in einer langen gnostischen Tradition und findet sich bereits in den manichäischen Originalschriften.“ Wie in dem Gedicht: „Ich bin das Licht / das aus der Nacht dich saugt ...“ (CA S. 83) läge auch hier ein Anknüpfen an die Gnosis vor. – In Schulers ‚Vorträgen‘ erscheint die Tonlampe als ‚Seelensymbol‘: „Die brennenden Tonlampen als Seelensymbol treffen wir bei allen Urvölkern ...“ (AS S. 198)

¹²²⁹ Schuler selbst bezeichnete sich, wie bereits mehrmals erwähnt, am Ende seiner Vorträge als „Letzter Heide“. CA (Vorwort) S. 9. Anm. 10.

¹²³⁰ Dionysos als ‚Lysios‘ (Löser, Befreier) wird auch von Nietzsche und Derleth evoziert.

herrscht unser Gesetz und die Mutter mit tausend Brüsten. Der Christen Hure von Babylon.“¹²³¹

Schulers Bild des Vaters trägt die Züge des Hasses. Der Vater erscheint als Ausdruck der jüdisch-christlichen, aber auch der olympischen Welt, als Ursache der verfehlten Entwicklung der Weltgeschichte:

„Jahwe-Kronos-Moloch: Zeuger Zeit Zukunft Fortschritt. Sprenger des Rings. Lustmörder am Cellenkern. Marder an Purpur und Mutterherz. Fluch über Patriarchen. Man reisse ihnen die Geschlechtsteile aus. Talion für Entmannung des Urnos.“¹²³²

Dieser Vatergott hat die große Mutter aus ihrer ursprünglich herrschenden Position verdrängt und sich an ihre Stelle gesetzt. Damit hat er die Phase des geschlossenen Lebens eingeleitet und es beginnt die Phase des in die Zukunft gerichteten Lebens, das die kreisförmige Zeit (‚Sprenger des Rings‘) ersetzt durch den in die Zukunft gerichteten, geradlinigen Fortschritt¹²³³ und damit auch den ungeteilten ‚Cellenkern‘ durch männliche Gier zerstört. In Schulers Texten zeigt sich in dem kruden Haß auf das Väterliche ganz offensichtlich auch eine persönliche Problematik, obgleich der eigene Vater in seinen Erinnerungen (z.B. im Brief an Kaiserin Elisabeth) als positive Figur erscheint. Schulers Vaterhass soll hier an einigen seiner Fragmente weiter gezeigt werden:

„Mutterseelenallein. Ich habe Naechte der Verzweiflung über dieses Wort gebrütet. Und ich verschweig euch / was ich davon weiss Es ist die furchtbarste Anklage gegen Vaterrecht. Gegen Alles / was Mann unfruchtbar Strolch Richter Bock und Seelenmord / was im Weibe Weibchen nicht Mutter ist. Und ich verschweig euch / was ich davon weiss

Mutterseelenallein. Das ist der _ Gottverlassne. Gottvergessne. Das letzte zusammengewürgte Herzweh Seele / der zitternde Lebenstropfen in aeusserster Verzweiflung wendet sich zu Urschooss Mutter. Wandelt sich in Urschooss Mutter. Damit ist GottVater gerichtet.“¹²³⁴

Da Schuler im ersten Fragment ausdrücklich gegen das Vaterrecht polemisiert, weiß man nicht, was er von den Einsichten seines nächstelangen Ringens noch verschweigen will; der Schreibende versetzt sich hier selbst in die Rolle des Weisen, der seine schaurigen Erkenntnisse lieber für sich behält (man fühlt sich, auch in der Sprechweise, an Nietzsche und seinen Zarathustra erinnert). Der Mann wird mit einem Adjektiv (‚unfruchtbar‘) und einem abstrakten Begriff (‚Seelenmord‘) gekennzeichnet, ‚Bock‘ verweist wieder auf Fortpflanzungszwang, die Parallelisierung von ‚Strolch‘ und ‚Richter‘ dient dazu, die staatliche Gewalt herabzusetzen. Das anarchistische Moment ist – vor allem beim jungen Schuler – stark ausgeprägt.¹²³⁵

¹²³¹ CA S. 133.

¹²³² CA S. 138.

¹²³³ Vgl. damit Georges Gedicht aus dem ‚Siebenten Ring‘:

„Ich komme nicht ein neues Einmal künden:

Aus einer ewe pfeilgeradem willen

Führ ich zum reigen reiss ich in den ring.“ (W S. 359)

¹²³⁴ CA S. 131.

¹²³⁵ Siehe: Plumpe, Schuler, S. 145f.: „Dem jungen Arbeiter: Rat ich euch Lohnerhöhung? Kürzung der Arbeitszeit? Die Brandfackel in die Fabriken, ‚et les patrons aux transmissions!‘.“

Im zweiten kurzen Aphorismus mit dem Titel ‚Mutterseelenallein‘ steigert sich Schulers Verzweiflung und es erfolgt ein Umschlag zur Rettung. Denn die ‚Verzweiflung‘ als allegorische Stellvertretung des Sprechers wendet sich zum ‚Ur-schooss Mutter‘ und wandelt sich alliterierend (‚wendet / Wandelt‘) in diesen. Damit ist der männliche Richter des ersten Fragments als ‚GottVater‘ gerichtet. Zumindest in der Psyche des Sprechenden ist mit seiner Verwandlung in den ‚Ur-schooss‘ der alte, hermaphroditische Ausgleich wiederhergestellt. Psychoanalytisch kann man diese Wunschphantasie nur als eine vollständige Regression (‚Regressus ad uterum‘)¹²³⁶ bezeichnen: der doch wohl männliche Sprecher wünscht sich hier, in einen Uterus verwandelt zu werden!

In zwei weiteren Fragmenten wird zum Vaternord aufgerufen:

„Selbstverstaendlich darfst du den Vater erschlagen bevor er das Kind / deine Seele frisst. Und das tausendspeichige Feuerrad / die Hölle / das Herz der Gaia wird dir helfen. Alldas that Zeus und ein Olymp war die Folge Das Herz der Erde ist die Hölle der Christen.

Morde den Vater eh dass er dein Kind / deine Seele frisst und entfessele die Urknaeucl / das tausendspeichige Feuerrad / Die Hölle / das Herz der Gaia wird dir helfen! Alldas that Zeus und ein Olymp war die Folge. Essenz als Satanspiß
 –¹²³⁷

Auch in diesen beiden Fragmenten gibt es eine eschatologische Perspektive, denn der Ermordung des Vaters i.e. Kronos durch Zeus hat einen ‚Olymp‘ zur Folge. Zum Verständnis von Schulers gnostisch-esoterischer Denkweise sei hier noch auf ein Detail hingewiesen: das ‚Herz der Gaia‘, der Erdgöttin, wird im Christentum zur ‚Hölle‘. Zugleich wird dieses ‚Herz der Gaia‘ wieder mit der Swastika gleichgesetzt. Dahinter steht die schon bekannte Vorstellung Schulers, daß ursprünglich heidnische Kräfte vom Christentum nicht einfach vernichtet werden, sondern entfremdet und depraviert, im Zustand der ‚Unerlöstheit‘ weiter existieren: Die ursprüngliche Essenz verwandelt sich in ‚Satanspiß‘.

8.2.3 ‘Sonnenkinder’

‚Sonnenkinder‘ stellen für Schuler in seinen Vorträgen vom „Wesen der ewigen Stadt“ das „wichtigste[s] und schwerste[s] Kapitel“ dar.¹²³⁸ Im hier zu verfolgenden

¹²³⁶ Zum ‚Regressus ad uterum‘ in der Religionsgeschichte siehe: Hans-Peter Dürr: Sedna oder die Liebe zum Leben. Ffm.: Suhrkamp 1984, S. 209ff. (S. 216).

¹²³⁷ CA S. 135.

¹²³⁸ AS S. 215. – Auch für die These von Schulers gnostischem Hintergrund liefert nach Pauen das Sonnenkind einen weiteren Beleg: „Wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses von gnostisch-eschatologischen und antiken Traditionen im Denken Schulers ist schliesslich die Lehre vom Sonnenkind. Bereits die Wortwahl spiegelt Schulers Bemühen, den kosmisch-solaren Charakter dieser Gestalt herauszustellen; ausdrücklich ist zudem die Rede von der Periodizität des Auftretens solcher Erscheinungen der ‚absoluten Quintessenz‘, deren Tradition sich aus dem ägyptischen Kult der Isis mit dem Horusknauben herleite. Historische Gestalten, die als Verkörperungen des Sonnenkindes gelten dürfen, sind vor allem die Cäsaren. Gerade diese soteriologische Deutung des Kaisertums zeigt abermals die Affinität des ‚letzten Heiden‘ zu christlich-gnostischen Vorstellungen. Nur dort nämlich ist das Reich der Verheissung an das Kommen eines Messias gebunden; für die antiken Lehren wird dagegen der Glaube an die Wiederkehr des ‚Goldenen Zeitalters‘ bereits durch den Kosmos selbst verbürgt. Es ist Bestandteil jenes zyklischen Ablaufes, der unmittelbar mit dem Gang der Gestirne verknüpft ist; die Umschwünge im Politikos [scil. Platons, G.D.] beispielsweise erfolgen mit der gleichen Notwendigkeit wie die übrigen Bewegungen

Argumentationszusammenhang ist diese Konzeption Schulers deswegen von hervorgehobener Bedeutung, weil, nach Übereinstimmung in der fast gesamten Forschungsliteratur seit Claude David,¹²³⁹ Schulers Auffassung vom Sonnenknaben das Modell für Georges Maximin-Religion abgegeben hat.¹²⁴⁰

Die zentrale Feststellung Schulers zum Komplex ‚Sonnenkinder‘ lautet: „Der Mutterkindkult steht im Zenit aller Urreligionen. Allein es fehlt der Vater. Die sich selbstbefruchtende Mutter ist es, die das ihrem Wesen entsprechende hermaphroditische Kind hervorbringt.“¹²⁴¹ Auch hier gibt Schuler wieder den Hinweis auf die Universalität der von ihm geschauten ‚Urreligion‘.

Der Sonnenknabe ist in Schulers Konzeption wie seine (große) Mutter zweigeschlechtlich.¹²⁴² Im Rom der Kaiser kehrt nach Schuler die große Mutter als Weltamazone zurück: „Also haben Sie hier schon in den beiden Bauten des Amphitheaters und des Circus die Doppelgeschlechtlichkeit der großen Weltamazone Roma.“¹²⁴³ Schuler weist aber ausdrücklich darauf hin, daß das ‚androgyn Urwesen‘ nicht erst in der ‚Spätzeit‘, also in Rom, entstand.¹²⁴⁴ Zum Sonnenknaben heißt es weiter:

„Es ist der leuchtende / lichtspendende Pathiker / der hier geboren wird. Dies ist das Sonnenkind der Urzeit / Sonnenkind / weil es zugleich das absolute Leben / das quintessentielle Leben darstellt. (Es ist Licht in Kindesgestalt / es ist Quintessenz /) Es ist die Leuchte der Welt / der Erlöser / der Heiland / ist der schönste und reinste Mutterkind-Kult / den uns die römische Kirche aufbewahrt / der in ihr aus der Urzeit eingesprengelt ist / nicht weil er zu ihr zum ursprünglichen Christentum passte / sondern weil die katholische Kirche dieses Urempfinden der Menschheit nicht übergehen konnte und es dadurch am besten unschädlich // zu machen glaubte / dass sie es in ihren eigenen Schoss aufnahm. Es ist das Mysterium der Christnacht / das Mysterium der Weihnachtsnacht. Ich erblicke in dem reinen Gebilde des Kindes als Verkörperung der absoluten Quintessenz selbstver-

der Gestirne. Schuler dagegen übernimmt die christlich-gnostische Vorstellung: die Erneuerung des ‚offenen Lebens‘ setzt einen Erlöser voraus; das Sonnenkind, das den Mächten der Finsternis widersteht.“ Pauen, Schuler, S. 39. – Man könnte gegen Pauens These einwenden, daß auch in der Antike teleologisches, d.h. geschichtliches Denken – und *nicht nur* zyklisches – möglich war. So wird z.B. in Vergils Äneis das Schicksal des Aeneas auf dem Hintergrund der *künftigen* römischen Geschichte gesehen.

¹²³⁹ Schon vorher Jost (1949), dann Plumpe, Keilson-Lauritz, Faber, Breuer, Pauen, Karlauf; siehe Bibliographie.

¹²⁴⁰ Hier soll aber schon auf eine wesentliche Differenz hingewiesen werden. Während Schuler sich selbst als Sonnenknaben (puer pathicus) sieht (der natürlich viele Verkörperungen haben kann), braucht George einen ‚Sonnenknaben‘. Er selbst ernannt, in einem „voluntaristischen Akt“ (Braungart, Katholizismus, S. 246) Maximilian Kronberger zum Gott, partizipiert aber – paradoxerweise – als dessen Schöpfer an der Göttlichkeit seines Geschöpfes. Siehe Kap. VI.3.1/2.

¹²⁴¹ AS S. 215. Schuler betont in seinen weiteren Ausführungen, daß Mutter und Sohn eine symbiotische Einheit bilden: „Die Geburt ist nur die Herausstellung der Mutter in Kindesgestalt / Mutter und Kind sind hermaphroditisch [sic].“ CA S. 264.

¹²⁴² „Wie die Mutter hermaphroditisch ist, ist es selbstverständlich auch die Frucht.“ AS S. 216. -- Zwischen Mutter und Sohn besteht aber folgender Unterschied: „Die Mutter ist dabei weiblich aktiv / das Kind konsequenterweise als Antithese männlich passiv. Puer pathicus / darin liegt das Geheimnis des Pathicismus der alten Zeit.“ CA S. 264f.

¹²⁴³ CA S. 257.

¹²⁴⁴ „Nicht, wie manche Gelehrte der Gegenwart glauben, daß dieses hermaphroditische Urwesen erst einem späten spekulativen Denken entstammt! Es ist umgekehrt. ... Die Spätzeit hat [es] ... wieder heraufgetragen.“ AS S. 215f.

staendlich nicht nur einen gedachten Vorgang / sondern einen tatsaechlichen Vorgang.“¹²⁴⁵

Der puer pathicus steigt hin und wieder aus den Abgründen der Geschichte (oder besser der mythischen Zeit) auf.¹²⁴⁶ Hier liegt der wesentliche Unterschied zum ‚kastrierten‘ Sonnenknaben Jesus, dessen Erscheinen *einmalig* und *historisch fixierbar* ist, während der Schulersche Sonnenknabe *periodisch* erscheinen und immer wieder die alte Freiheit zurückbringen kann.¹²⁴⁷

Als gebrochene Sonnenkinder manifestieren sich die römischen Cäsaren. (An folgendem Zitat ist ablesbar, wie Schuler mit wenigen Axiomen historische weit auseinander liegende Erscheinungen beliebig verknüpfen und interpretieren kann):

„Wir gehen über zu den Caesaren Roms. Allein die Caesaren erscheinen nur als Zwitter von Sonnenkindern und maskulinen Gewaltherrschern / und diese Mischung heterogener Dinge ist es / welche so eigentümliche Missverstaendnisse dieser Gestalten hervorgerufen hat / welche ihnen dieses unruhige / seltsame Gepraege verlieh / (welches für uns wie eine Art Krankheit und eine Art Irrsinn / und zwar mit gewissem Rechte so aufgefasst / erscheint).“¹²⁴⁸

Dass ‚aktive Prinzip‘ (der Evolution) verhindert in verschiedenen Verkörperungen (vor allem der Stoa, die natürlich ‚jüdisch‘ ist), und die unter dem Namen des ‚Schwarzen Rades‘ zusammengefaßt werden, die vollständige Rückkehr des offenen Lebens im kaiserzeitlichen Rom. Der Endkampf findet zwischen Nero und Christus statt, auch sie beide, wenn auch reduzierte, Sonnenknaben. Spätere Renaissance des offenen Lebens treten jedesmal schwächer auf (die Zeit des ‚Kaiserjünglings‘ Otto III.¹²⁴⁹ im Rokoko,¹²⁵⁰ in der deutschen Romantik), zuletzt um die Jahrhundertwende. Hier erscheint König Ludwig II von Bayern als eine späte Realisation des Sonnenknaben (zusammen mit Elisabeth II von Österreich als einer weiblichen Essenzträgerin):

„In zwei Personen / die wir noch erlebt / strebt einmal noch die verhaengnisvolle Celle selbst empor. Die Wellen des Starnberger Sees / ich meine Ludwigs des Zweiten gesendeten Tod / der Hafen von Genf / ich meine das blutige Ende Elisabeths / sind Zeugen / welches Los die wirkende Macht solchen Früchten vom alten Baume beschert hat. Sie fielen als die letzten Widerstaende unter den Schwingungen des schwarzen Rades / welches jetzt der Herr ist weithin über den Erdkreis.“¹²⁵¹

Aber Schuler ist in Hinblick auf die Zukunft nicht so pessimistisch wie Klages,¹²⁵² er hat seine Vorträge mit einem Gedicht beendet, das eine Wiederkehr des offenen

¹²⁴⁵ CA S. 265.

¹²⁴⁶ „Ich nehme an / dass von Zeit zu Zeit vom Leben ein Wesen herausgetrieben wird / das mehr oder minder die absolute Quintessenz enthaelt.“ CA S. 265.

¹²⁴⁷ „Sobald ein neues Sonnenkind die Floreszenten erlöst / zu erlösen vermag / ist die Gewalt der Evolution gebrochen / ist das Leben wieder neu geöffnet.“ CA S. 266.

¹²⁴⁸ CA S. 268.

¹²⁴⁹ CA S. 303.

¹²⁵⁰ CA S. 304. „Ich erblicke im Schaeferstabe des Rokoko den Thyrsus des Dionysos ...“

¹²⁵¹ CA S. 304.

¹²⁵² Das hat Klages selbst betont. Nach der Beschreibung der gemeinsam erlebten ‚Flucht der Götter‘ fährt er fort: „Er [scil. Schuler] konnte nicht ohne jede Hoffnung leben. Mir hingegen erschien gerade das Hoffen als eines der menschlichen Grundübel.“ Schröder, Jugend, S. 398.

Lebens wiederum in einer eschatologischen Zuspitzung (,Wenn die Zeit veraast im wachsenden Tod') ankündet:

„Wir kommen wieder. Wir sind nicht tot.
Schwimmende Glieder im Urlichtrot.

Wir sind die Verkünder im lebenden Blut.
Wir Hüllen der Sünder in Purpurwut.

Wenn die Zeit verrast ohne Glut in Rot _
Wenn die Zeit veraast im wachsenden Tod _

Wir kommen wieder durch Qual und Not _ _¹²⁵³

In der Klages-Ausgabe ist in Bezug auf Nero eine Schlußbemerkung angefügt, die Schuler im letzten Vortrags-Zyklus im Jahre 1922, „gemäß seiner inzwischen gesunkenen Zuversicht“¹²⁵⁴ wegließ. Sie lautet:

„Hier enden meine Betrachtungen über das Imperium Romanum. Die Zeit wird kommen, da der Name in Fleisch tritt, das Geheimnis der Lampe sich erfüllt und Nero auf dem Gespanne des Helios über dem Neubruch dampfenden Ackerlandes als die alte Seelenröte heraufzieht.“¹²⁵⁵

In Bibelsprache (,Name in Fleisch') wird hier eine mögliche Rückkehr Neros verkündet und mit schulerisch-gnostischem Vokabular ausgeschmückt (Seelenröte, Lampe). Der ,Sonnenknabe' Nero könnte also nach dieser Auffassung (aus dem Jahre 1922) in einer nicht allzu fernen Zukunft wiederkehren.

8.3 Katholizismus

Motti: „Was ist Freiheit im Werdedrang _? Eros in Pan.
Was ist Eros im Untergang _? Christenwahn.“¹²⁵⁶

„Gestaendnis: Von allen Gebilden des Lebens bleibt Kirche-Rom mir am verwandtesten. Ich mitempfinde ihren Untergang. Sie hat die Welt verkläert. Sie hat in alle faulenden Waende und Winkelbogen Madonnen und rote Lampen geliebt. Sie hat Zellen und flammende Herzkapseln / sie hat Bullen und Ampullen voll Blut und Oel und Wein verteilt. Ich will / dass sie mit Anstand sterbe. Königlich. Die letzte Römerin. Sie erspare mir / sie _ verrecken zu sehen.“¹²⁵⁷

Schuler sieht einerseits das Christentum als solches als Feind und Vernichter des Heidentums an. Andererseits ist in der Gegenwart die katholische Kirche die letzte Institution, die noch direkt mit der Antike verbunden ist und viele ,Reste' des Hei-

¹²⁵³ CA S. 305. Im Kommentar (CA S. 451) liest man dazu: „Das Gedicht ,Wir kommen wieder...' soll nach Klages (AS S. 92) die Vorträge der Bruckmann-Fassung (1922) eindrucksvoll beschlossen haben. Schuler sprach diese Verse, ging dabei langsam rückwärts und verschwand hinter einem schwarzen Vorhang. Da sie in seinem Nachlaß nicht erhalten sind und womöglich nur mündlich mitgeteilt wurden – schließlich hat Schuler sämtliche Vorträge des Jahres 1922 frei gehalten – werden sie hier nach der Druckfassung AS S. 145f. wiedergegeben.“

¹²⁵⁴ AS S. 296.

¹²⁵⁵ AS S. 296.

¹²⁵⁶ CA S. 76. -- Vgl. Nietzsches schon wiederholt zitiertes Diktum: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete zum Laster.“ (KS 5 JGB S. 102)

¹²⁵⁷ CA S. 136.

dentums aufbewahrt. Dieses ambivalente Verhältnis Schulers zeigen die beiden oben angeführten Motti.

Zwar betont auch Klages immer wieder, daß in der katholischen Kirche sich heidnische Bräuche erhalten hätten, die dann der Protestantismus endgültig vernichtet habe, aber Schulers Hinweise auf die katholische Kirche sind nicht nur häufiger, sondern auch substantieller.

Zu Schulers Nähe zum Katholizismus gehört auch sein lange vor dem Entstehen der kosmischen Runde andauernder Austausch mit Ludwig Derleth (1894-1901).

Daß Schulers Christentumskritik vor allem den Protestantismus trifft, zeigt ein Text, der wohl in Bezug auf den von Bismarck geführten Kulturkampf gegen den Ultramontanismus entstanden ist:

„LOS VON ROM’: Das heisst doch nur: Wir sind der Knalleffect des kirchlichen Sexualzuchttrainings. Wir brauchen keinen Umweg. Nicht Castrat in Gold und Purpur. Kein Blut und Rauch und Rom der Seele. Wir sind moralisch. Sind Mannchen – Weibchen – Ehbock – Tick- Tack. Sind die letzten zahllos ausgeschwitzten Pusteln aus der Adamshöhle. Wir sind Juden.“¹²⁵⁸

Der ‚Castrat in Gold und Purpur‘ – man muß sich hier einen Kardinal oder den Papst selbst als Erben antiker Traditionen vorstellen – steht wohl im Gegensatz zum ‚kirchlichen Sexualzuchttraining‘, das dann dem Protestantismus zuzurechnen wäre. Kastraten, die die große Mutter (Kybele) umtanzen, sind in Schulers Welt positiv konnotiert. ‚Umweg‘ könnte für einen weniger direkten Eros stehen als den durch das ‚Sexualzuchttraining‘ vorgegebenen. Interessant ist, daß mit dem ‚Kastraten‘ das – auch von Freud assoziierte – ‚Rom der Seele‘¹²⁵⁹ in Verbindung gebracht wird. Aus dem ‚Sexualzuchttraining‘ folgt – wie üblich bei Schuler – die massenhafte Vermehrung der ‚entlichteten‘ Menschheit. Hier verschmelzen antikes und päpstliches Rom zu einem Gegenpol zum deutschen, sich im Kulturkampf befindenden Protestantismus. Auch hier sind, wie in der ‚Trias Mensch. Geschwür Juda‘ Protestanten gleich Juden. Es kann sich also bei Schulers ‚Antijudaismus‘ wohl kaum um einen rassischen Antisemitismus handeln.

In Schulers Vorträgen vom ‚Wesen der ewigen Stadt‘ werden die im nachrepublikanischen Rom wahrgenommenen Phänomene des von ihm angenommenen Wiederauftauchens urtümlichen Lebens regelmäßig mit ähnlichen Erscheinungen in der katholischen Kirche in Zusammenhang gebracht. So vergleicht Schuler die ‚caena romana‘ mit dem christlichen Abendmahl, auch Weihrauch und Öllampen sind Accessoires des katholischen Kultes wie der römischen Caena. Wie die katholische Messe zur Erinnerung an den Tod Christi gefeiert wird, so stellt die römische Caena für Schuler immer ein Totenmahl dar, an dem die Verstorbenen teilnehmen. Das beim Mahl benutzte Salz steht dabei für das ‚sperma majorum [Samen der Vorfahren, G.D.]‘ (AS S. 193),¹²⁶⁰ die dabei bedienenden Knaben – polarisierte ‚pueri‘ – kehren als Ministranten (AS S. 199) in der katholischen Messe wieder. Die Kirchen

¹²⁵⁸ CA S. 135.

¹²⁵⁹ Siehe: CA (Vorwort) S. 20: „Einig ist er [scil. Schuler] sich mit Freud auch in dem Vergleich der menschlichen Seele mit einem ‚inneren Rom‘: hatte Freud in seiner Schrift Das Unbehagen in der Kultur die Schichten der menschlichen Psyche mit Hilfe der archäologischen Schichten Roms illustriert, so spricht auch der Seelenarchäologe Schuler von einem ‚Rom der Seele‘.“

¹²⁶⁰ Zur Bedeutung des Spermas in der Gnosis siehe: Hans Leisegang: Die Gnosis. Leipzig: Kröner 1924. S. 195.

werden von Schuler folgerichtig als große Speisesäle gesehen. Auch der Ablauf der Riten entspricht dem römischen Brauch: Das Warmwasserbad vor der Caena steht für die Taufe und geht wie diese dem Abendmahl voraus (AS S. 200). Wiederum symbolisiert das warme Wasser im Bad das ‚sperma majorum‘.

8.3.1 Christus und Nero

Schulers eigentümliches Verhältnis zum Katholizismus zeigt sich weiter an der für ihn gegebenen Verwandtschaft von Nero und Christus. Nero stellt für Schuler einen Wendepunkt der Weltgeschichte dar.¹²⁶¹ Er hätte die „Roma Anthusa“ (AS S. 254) allmächtig machen können. Doch er versiegelte die alte Welt nach rückwärts und öffnet durch die Christenverfolgung die neue, indem er durch diese den „... ersten blutigen Ring der Märtyrer ...“ (AS S. 256) schuf. Mit seiner Faszination durch Nero steht Schuler in seiner Zeit keineswegs allein.¹²⁶² Die Antithese von Nero und Christus stellt sich für Schuler so dar:

„Eigentümlich berührt uns die Analogie und die Antithese zwischen Nero / und Christus bei ihrem Tode. Grundverschieden und doch verwandt mit der Oelbergszene ist Neros Todesnot in den Sumpflöchern der Villa des Phaon / und es ist auffallend / dass die römischen Schriftsteller / von denen Sueton abschreibt / gerade diese Todesnot in ihren kleinsten Details / in ihren kleinsten Zügen auf laengeren Seiten geschildert haben. Eigentümlich berührt uns das beim Tode beider auftretende Drei _ Frauenmysterium. Drei Frauen sind es / die am Auferstehungsmorgen mit Gewürz und Salben zum Grabe Christi kommen. Allein die Frauen finden das Grab Christi leer / den Geist erstanden. Anders verhaelt es sich bei Nero. Wiederum sind es drei Frauen / die den Nero beerdigen. Unendlich ist die Faehigkeit im Verzeihen einer Mutter gegenüber dem Sohn / auch dem Abtrünnigen / vielleicht selbst dem Mörder gegenüber. ... Wie die grosse Mutter Trias der Kelten / die dreigestaltige Compita von den Gabelwegen Italiens / erscheinen drei Frauen um Neros Leiche / Claudia Acte / seine Jugendgeliebte / Ekloge / Alexandria seine beiden Ammen. In den weissen mit Gold durchwirkten Tüchern / die er beim letzten Neujahrsfeste gebraucht hatte / haben sie ihn verbrannt / und ihre mütterlichen Hände schmückten sein Grab im Mausoleum der Domitier mit allen Blütenarten wie sie die Jahreszeiten hervorspriessen lassen.“¹²⁶³

Jesus und Nero erscheinen beide als durch die ‚Evolution‘ geschädigte ‚Sonnenknaben‘. Die ursprünglich in ihnen rotierende Zelle wurde bei Nero durch die Stoa (Seneca), bei Christus durch die Evolution als solche geschwächt. Jesus wird als entlichteter ‚Knabe des Inneren‘ gesehen, dessen reduzierte homoerotische Kraft sich mit den „Schweissfüssen alter / stinkender Apostel ...“¹²⁶⁴ zufriedengibt. Für unseren Zusammenhang ist andererseits die ‚Aufladung‘ Neros mit soteriologischen Zügen von Bedeutung.¹²⁶⁵

¹²⁶¹ Nach Pauen würde Schulers Werk „... letztlich um eine Gestalt: Nero ...“ kreisen. Pauen, Schuler, S. 24. Pauen bezeichnet Nero auch als „neuen Dionysos“. Ebda. S. 26.

¹²⁶² Siehe: Roger Bauer: Nero de inferno levatus. In: Euphoriön. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Bd. 66. H. 1. S. 238-257.

¹²⁶³ CA S. 296f.

¹²⁶⁴ CA S. 137.

¹²⁶⁵ Sieht doch Schuler, nach Pauen, „... nicht nur Christus als Vertreter eines Prinzips an, welches das notwendige Komplement zum kosmisch-dionysischen Charakter Neros bildet, sondern projiziert auch umgekehrt Züge des Erlösers auf den dionysischen Cäsaren: ‚Im cosmischen Rausch‘ erglüht gleichmäs-

Diese Verwandtschaft von Christus und Nero gilt für Schuler nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft. Hier zeigt sich, daß Schuler nicht nur das heidnische Leben nostalgisch erinnert, wie der frühe Klages, sondern daß er ein in der Zukunft wieder ‚offenes Leben‘ für möglich hielt. Ausschlaggebend ist hier aber, daß auch in dieser in die Zukunft gerichteten Vision Christus und Nero nebeneinander treten können:

„AUS DEM KAPITEL: PERIODONIKES

Mutterdunkel trug auch dieses Lichtgefaess zu Grunde. Akte-Ekloge-Alexandria. Mutterfinger salbte auch diese Kaaba¹²⁶⁶ mit allen Blütenbinden im Jahresring. Und auch dieser Sarkophag war leer _ Am Ende der Zeiten / am Ende Zeit im Leben / leuchten die Gestalten Chrystos Antichrystos Eros Anteros Cosmogonos – Das gesalbte Zwillingsspaar im Lebensstern / im Lebenskern / der in uns zu augen beginnt _ _¹²⁶⁷

Das hier dargestellte Verhältnis von Christus und Nero zeigt deutlich, daß sich in Schulers Gnosis heidnische und christliche Elemente überschneiden. Während in Derleths ‚Fränkischem Koran‘ später die antike Religion zu einem der Fundamente des Christentums wird, lebt für Schuler im Katholizismus das Heidentum *im Geheimen* fort und gewinnt in einer Synthese mit diesem für ihn soteriologisches Potential.

8.4 Religio mortis -- Religion des Todes

Motto: „Der Tod dreht das Rad des Lebens.“¹²⁶⁸

Furio Jesi spricht in einem Aufsatz mit dem Titel „Pavese, il mito e la scienza del mito“ von einer „... religione della morte ...“, einer Religion des Todes. Er meint damit einen Bezug zu antiken Symbolen, die vom gegenwärtigen Leben abgeschnitten, nur noch als ‚Archetypen‘ existieren.¹²⁶⁹

sig das All, heisse es Dionysos oder Jesus. Lyäus, [λυαῖος entspricht Dionysos als Lysios, also als Löser, Befreier, G.D.] Erlöser hier wie dort.“ Pauen, Schuler, S. 27.

¹²⁶⁶ Die Kaaba steht hier für den Lithos empsychos [i.e. Seelenstein], der bei Schuler als Symbol für die große Mutter öfter zu finden ist. So erwähnt er, daß Heliogabal einen schwarzen Stein von Syrien nach Rom bringen läßt und für diesen einen neuen Kult einrichtet.

¹²⁶⁷ CA S. 104. Siehe dazu Kommentar CA S. 359: „Der Liebesgott Eros ist vor allem bei Hesiod (theog. 120. ff.), aber auch noch bei Parmenides (frg. B 13), der welterschaffende, ‚kosmogonische‘ Gott. Ihm gesellte sich der aus der Kultur der palaistra stammende Anteros (Gegenliebe) an die Seite. Schuler setzt beide in Beziehung zu Christus und dem Antichrist.“ – Diese Gegenüberstellung von Nero und Christus wird von Sommer zu Recht mit dem schon besprochenen Aphorismus „Das Ausgestossene hat den Herrn erwählt ... (CA S. 77) in Zusammenhang gebracht: „Das Ausgestossene“, das in der traditionellen Geschichtsinterpretation als Feind Beurteilte, wird zum Hebel, um die in Schulers Augen völlig verkehrte Deutung der Weltgeschichte aus den Angeln zu heben: Nero. Durch die Erkenntnis, dass dieser eigentlich eine Lichtgestalt ist, wird die Zwillingssnatur des Dioskurenpaars Nero und Jesus, Christ und Antichrist, offenbar: ... Sie sind zwar unterschiedliche erotische Prinzipien, aber da sie beide Liebe sind, gibt es keinen Kampf in oder zwischen ihnen.“ Sommer, Schulers Nero, S. 20.

¹²⁶⁸ RR S. 398.

¹²⁶⁹ Siehe: Furio Jesi: Pavese, il mito e la scienza del mito. In: Ders.: Letteratura e mito. Torino: Einaudi 1981. S. 129-160. Hier: S. 142. „Si tratta di simboli nei quali si possono riconoscere alterate immagini già presenti nelle mitologie più antiche: esse però ora sono scisse dall’antico contesto sociale in cui partecipavano della vita quotidiana dell’uomo come immagini positive, benefiche. *È venuto a mancare l’istituto iniziatico che garantiva la perenne partecipazione della vita alla morte* [meine Hervorhebung, G.D.]. Ora quelle immagini sono isolate nella loro extraumanità; di esse si sa soltanto che non sono ‚cose di questo

Diese nicht mehr zugänglichen Symbole der ‚ältesten Mythologien‘, zu denen man, nach Jesi, nur durch den Tod gelangen könne, da sie ihren iniziatischen Kontext verloren haben, scheint Schuler für seine Zeitgenossen wieder verlebendigt zu haben, jedenfalls empfanden es manche so, wie Rainer Maria Rilke, der, nachdem er 1915 einen Vortrag Schulers gehört hatte, an Marie von Thurn und Taxis schrieb.

„Stellen Sie sich vor, daß ein Mensch, von einer intuitiven Einsicht ins alte kaiserliche Rom her, eine Welterklärung zu geben unternahm, welche die Toten als die eigentlich Seienden, das Toten-Reich als ein einziges unerhörtes Dasein, unsere kleine Lebensfrist aber als eine Art Ausnahme davon darstellte: dies alles gestützt durch eine unermessliche Belesenheit von einem solchen Gefälle innerer Überzeugung und Erlebung, daß der Sinn unvordenklicher Mythen, gelöst, in dieses Redebett herbeizustürzen schien, den Sinn und Eigensinn des seltsamen Sonderlings auf seiner großen Strömung tragend.“¹²⁷⁰

8.4.1 Blutleuchte

Schulers vielleicht bekannteste Chiffre, nämlich ‚Blutleuchte‘, wird hier unter dem Titel ‚Religion des Todes‘ abgehandelt, denn auch sie zeigt die für Schulers Denken so bezeichnende Verbundenheit der Lebenden mit der Welt der Toten. Wie bei Bachofen ist diese „Totenerotik“¹²⁷¹ – es handelt sich um eine eigentümliche Ver-

mondo‘; manca la facoltà umana e sociale di entrare in contatto con esse rimanendo viventi. Esse ormai sono solo accessibili attraverso la morte. Si può riconoscere che esse, come archetipi primordiali, costituiscono la presenza terrificata dell’anorganico all’interno dell’uomo e dinanzi all’uomo: terrorifica, perché divenuta inaccessibile.”

¹²⁷⁰ Rainer Maria Rilke: Brief an Marie von Thurn und Taxis (18.3.1915). In: Briefwechsel mit Marie von Thurn und Taxis. 2 Bde. Besorgt durch Ernst Zinn. Zürich/Frankfurt am Main 1951. Bd. 1, S. 409f. – Frank Schirmmacher schreibt über Rilkes Beziehung zu Schuler: „Robert Boehringher hat in der zweiten Auflage seines George-Buches die frühere Vermutung korrigiert, wonach Hitler in Elsa Bruckmanns Salon (die auch Schulers nachgelassene Werke herausgab) [als Mitherausgeberin nur die kleine Auswahl der ‚Gedichte‘ im Jahre 1930], Schulers Vorträge gehört haben könnte. – Aber die Figur Schulers, des Mannes, der, ohne davon zu ahnen, vermutlich dem NS-Ideologen Alfred Rosenberg die Ideen gab [?], vermittelt zwischen Kunstbegriff und der nun beginnenden Epoche instinktverherrlichender Politik. Rilke hat Schuler, der zu den geistigen Inspiratoren der Mischung von Blutkult und Politik [?] wurde, bis zuletzt verehrt. Mit an ihm ganz ungewöhnlichem Engagement hat er dem Schwabinger ‚Kosmiker‘ Lese-reisen organisiert und Verlagskontakte vermittelt. Immer wieder, noch aus den späten Schweizer Jahren, erkundigt sich Rilke nach Schulers Ergehen. Als er im April 1923 von seiner Frau erfährt, daß Schuler noch in der Todesstunde bei der Erwähnung Rilkes gelächelt habe, ist er glücklich: ‚Und daß du das Lächeln nicht vergessen hast, das er, im Gedanken an mich, geschehen ließ ... macht mich Dir besonders dankbar. Dies mehr als alles von ihm noch zu wissen, tat mir schließlich not. ... In den Sonetten an Orpheus steht vieles, was auch Schuler zugegeben haben würde; ja, wer weiß, ob nicht manches davon so offen und geheim zugleich auszusagen, mir aus der Berührung mit ihm herüberstammte‘. Der ‚Dunst und Fackelgeruch‘ des von Schuler für nötig gehaltenen Weltbrandes [?] erhebt sich noch zu dieser späten Stunde über Rilkes Landschaft.“ Siehe: Frank Schirmmacher: Fünf Dichter – ein Jahrhundert. Über George, Hofmannsthal, Rilke, Trakl und Benn. Ffm.: Insel Verlag 1999. S. 104. -- Das Zitat von Schirmmacher wird hier ausführlich wiedergegeben, da darin einige häufig anzutreffende Missdeutungen der Person und ‚Lehre‘ Schulers wiedergegeben werden. Dieser hat weder Ideen an Alfred Rosenberg (siehe vielmehr dessen oben an den Kosmikern zitierte Kritik) weitergegeben noch eine ‚Mischung von Blutkult und Politik‘ favorisiert. Letzteres trifft eher auf einige späte Gedichte Stefan Georges zu (siehe: „Sprüche an die Toten“ – Totenkult, Kap. VI.5.2.)

¹²⁷¹ Siehe: AS S. „Die verklärende Auffassung der Jugendblüte ist letzten Endes eine Totenerotik.“ (AS S. 196) – Wie gezeigt wurde, war Bachofen vom antiken Totenkult religiös erweckt worden, und hatte die Toten als ‚Reservoir des Lebens‘ bezeichnet. Sein gesamtes Werk bleibt von dieser Faszination gezeichnet.

bindung von Eros und Thanatos – ein Schlüssel zum Verständnis von Schulers Werk (und Wirkung). Klages versucht Schulers ‚Blutleuchte‘ wie folgt zu definieren:

„Quell aller schöpferischen Mächte war ihm das Blut, das er mit einem wieder und wieder erneuerungsbedürftigen Leuchtstoff geschwängert dachte in solchen Personen, von denen in Zeiten des Niedergangs die allgemeine Wiedergeburt zu erwarten sei. Versuchte ich einzudringen in die Entstehung seines Wissens von der ‚Blutleuchte‘ ... so fand ich mich schließlich einem innerlich Wahrgenommenen, mit dem Auge der Seele Erschauten gegenüber, das mich umso mehr in seltsame Unruhe versetzte, als es Erinnerungen anklingen ließ an eigene Erfahrungen aus den Jahren der Fülle. Kurz, die Kristallisationskerne waren, um mit Goethe zu reden, Urphänomene gesteigerten Seelenlebens, von einem sie belauschenden, besser noch, seinen bildartigen Erscheinungsformen zwangsmäßig zugewandten Bewußtsein mit seismographischer Genauigkeit festgehalten.“¹²⁷²

Von Klages wird die ‚Blutleuchte‘ im Folgenden weiter so gedeutet:

Die ‚Substanz‘ wird zur ‚Essenz‘ (oder zum ‚Telesma‘), so oft in den Hochmomenten heroischer oder erotischer oder magischer Vollendung (teleth) das Blut zu leuchten beginnt, indem die Seele vorübergehend eins wird mit der Seele des Alls und dergestalt mit der Essenz der Gewesenen (denn das ‚All‘ ist im je gegenwärtigen Augenblick immer des Alls Vergangenheit!). Überschreitet aber ... die Schwelle des Todes keineswegs die Person oder das Ich oder was man landläufig die persönliche Seele nennt, sondern nur die Essenz, so sind jene ‚Toten‘, die mit den Lebenden unter anderem das liebende Gedenken dieser verknüpft, in Wahrheit essentielle Augenblicke Vergangener und die ‚verklärten‘ Bilder die Form, in der sich gewesene Vollendungen mit der Seele der Schauenden vereinen.“¹²⁷³

An diesen Ausführungen ist hervorzuheben, daß die Seele in ekstatischen Momenten mit dem All eins wird, das All aber als Vergangenheit verstanden wird und für die Welt der Toten steht. Das Verhältnis der Toten zu den Lebenden hat Schuler selbst so aufgefaßt:

„Der Tod ist nicht das ‚große Reservoir des Lebens‘ [so Bachofen, G.D.], sondern die Quintessenz (die Saite, welche, zwischen dem Diesseits und Jenseits gespannt, den süßesten Wohllaut erklingen läßt); aber die Geburten kommen von dort, wohin die Toten gehen, und deshalb leuchtet die Jugend gleich ihnen, und das jugendliche Leben – befreit – bringt auch die Toten wieder als Seligkeitsschauer um die Lebendigen. Das ist offenes Leben.“¹²⁷⁴

8.4.2 Telesma und die Welt der Toten

In Schulers zweitem Rom-Vortrag wird die Beziehung zum Reich der Toten genauer erläutert. Es ist hier wichtig, die in den Vorträgen wiederholt geäußerte Auffassung Schulers sich zu vergegenwärtigen, daß im antiken Heidentum die Seelen der

¹²⁷² Schröder, Jugend, S. 189.

¹²⁷³ AS S. 116 f.

¹²⁷⁴ AS S. 179. Siehe auch: „Nur das überdauert die Schwelle des Todes, was im Telesma erlebt ist, und der quintessentielle Kern, geschaffen, ruft auch die dorthin Zurückgekehrten in die Lebensleuchte des Lebendigen.“ (AS S. 179) Und: „Das quintessentielle Leben ist nicht das Totenreich, aber die Toten sind quintessentielles Leben.“ (AS S. 179).

Toten nicht ins Jenseits verbannt worden seien,¹²⁷⁵ sondern daß sie im Bewußtsein oder besser im ‚Telesma‘ der Menschen ein ihnen zugehöriger Teil blieben. So versteht Schuler, wie gezeigt, die Caena Romana als Totenmahl, bei dem die Verstorbenen ‚präsent‘ sind. Die Möglichkeit der Rückkehr der Toten zeugt nach dieser Auffassung vom ‚offenen Leben‘.

Das ‚Telesma‘ wird nach Schuler vom Menschen in den verschiedenen Phasen seines Lebens unterschiedlich erlebt. In der Jugend, vor der Festlegung des Menschen auf Fortpflanzung, sind die ‚Pole‘ im Menschen noch ausgeglichen, und der ‚Gamos‘ deswegen möglich. Dieser jugendlichen „Seelenhochzeit“ [Hieros gamos / ἱερός γάμος] (AS S. 181) widmet Schuler einen ganzen Vortrag in seinem Vortragszyklus „Vom Wesen der ewigen Stadt: Die Häuser des Lebens – Floreszenz und Totenreich.“ (AS S. 172ff.)

Der Jugendliche ist in diesem Vortrag dem Telesma am verwandtesten.¹²⁷⁶ In ihm ist die alte Polspannung vorhanden. Deshalb drängt er zum eigenen Geschlecht. Symbole dafür sind Kastor und Polydeukes: „Zwischen Kastor und Polydeukes steht Helle, die Göttin des Totenreiches.“¹²⁷⁷ Für Schuler steht dieses Symbol, das er immer wieder erwähnt, für die mit dem Totenreich verbundene Lebensleuchte.¹²⁷⁸

Im Erwachsenenalter schwindet aufgrund von Familiengründung und Fortpflanzung die Präsenz des Telesma im Menschen. Erst im Alter, wenn diese Verpflichtungen erlöschen, kann das Telesma zurückkehren:

„Sobald jedoch bei vorgerücktem Alter die Geschlechtlichkeit zurücktritt, taucht auch wieder ... die ursprünglich mannweibliche Veranlagung auf und zugleich mit ihr die zweite Kindheit, in der die Jugenderinnerungen, weil sie Telesma, weil sie in der Quintessenz erlebt und deshalb dauernd sind, wieder aus dem Unterbewußten, wo sie viele Jahr geschlummert haben, auf ...“ (AS S. 180)

¹²⁷⁵ „Das geschlossene Leben wehrt auch den Toten die Rückkunft / es versiegelt das Jenseits / die als Himmel geschlossene Essenz.“ CA S. 236. – Dieses Verhältnis von Tod und Leben kommt auch in folgendem enigmatischem Diktum Schulers zum Ausdruck: „Denn es gibt keine Rückkehr der Toten, es sei denn durch die Sinne.“ AS S. 238.

¹²⁷⁶ AS S. 173.

¹²⁷⁷ AS S. 175.

¹²⁷⁸ Wie komplex der Hintergrund Schulerscher Symbolik, die auf den ersten Blick unsinnig erscheint, sein kann, zeigt in seinem Vorwort Baal Müller: „Mehrfach spricht Schuler von dem Dioskurenpaar Kastor und Polydeukes und erwähnt dabei jedesmal als das eigentlich Wesentliche eine ‚Helle‘ zwischen ihnen. Klages belehrt uns hierüber im Kommentar seiner Schuler-Ausgabe, Schuler würde mit ‚Helle‘ stets die homerische ‚Helena‘ meinen; seine Erklärung aber, diese sei ‚die durch Wechselschwingungen beider Pole heraufbeschworene Leuchtkraft‘, vermag nicht recht zu befriedigen. Allenfalls ist es noch einsichtig, wenn die Dioskuren als ‚Pole‘ bezeichnet werden, da es sich um zwei handelt; jedoch stellt sich auch hier schon die Frage, worin die Polarität, die Spannung zwischen ihnen, die im Begriff des Pols impliziert ist, bestehen soll. Klages‘ Ausführungen genügen offenbar nicht, Schulers Symbolik verständlich zu machen. Fast scheint es, als handle es sich bei ‚Helena‘ und ‚Helle‘ lediglich um Volksetymologie oder um ein ästhetisches Spiel, das sich von Klangassoziationen leiten läßt. Vieles wird jedoch verständlich, wenn man die unausgesprochenen mythologischen Implikationen aufdeckt: Sowohl Helena als auch die Dioskuren wurden als Schutzpatrone der Seeleute verehrt und mit dem St.-Elms-Feuer identifiziert; zudem hat die kultische Verehrung aller drei in Sparta und seiner Umgebung ihren Ursprung. Daraus ergibt sich eine Verwandtschaftsbeziehung zwischen ihnen, die Schulers Rede in gewisser Weise rechtfertigt, Helena stehe zwischen Kastor und Polydeukes. Außerdem scheint es nicht mehr gänzlich abwegig, Helena als Helle zu bezeichnen, wenn sie den Griechen als Identifikation des St.-Elms-Feuers galt. Insofern ist Schulers Formulierung zwar absonderlich, nicht aber schlechterdings unverständlich und unsinnig.“ CA (Vorwort) S. 54. – Hier fehlt eine wichtige Nuance dieser Symbolik: denn ‚Helle‘ wird von Schuler weiter gleichgesetzt mit der germanischen Totengöttin Hel.

8.4.3 Aura und Totenreich

An diesem Punkt wird deutlich, daß ein anderer und sehr bekannter Teil von Schulers Lehre mit seiner Auffassung vom Telesma und dessen Verbindung mit der Welt der Toten zusammenhängt, nämlich Schulers Begriff der Aura. Denn vom Telesma, das im Alter zurückkehrt, heißt es weiter: „... wer im Telesma lebt, der weiß, daß er von Erinnerungen aus den fernsten Zeiten der Menschheit durchleuchtet ist.“ (AS S. 181). Der durch Walter Benjamin bekannt gewordene Begriff ‚Aura‘ steht bei Schuler – und das ist bisher zu wenig gesehen worden – in direktem Zusammenhang mit dem Telesma, das mit dem Reich der Toten verbunden ist. Im letzten seiner Vorträge, bei der Beschreibung des Untergangs der spätrömischen Welt (und damit der für Schuler eigentlichen Renaissance des ‚offenen Lebens‘) heißt es: „Es ist die Aura, die schwindet ... das große, zweigeschlechtliche, vibrierende Telesma ...“ (AS S. 262). Hier werden die Begriffe ‚Aura‘ und ‚zweigeschlechtliches Telesma‘ gleichgesetzt, auch die Aura kommuniziert folglich mit dem Totenreich oder besser: ist dessen Ausdruck. Das Verhältnis von Kunst und Aura, das Schuler in den Vorträgen selbst nicht anspricht, hat Klages in der Einleitung zu den Vorträgen – sicher aus genauer Kenntnis von Schulers Gedankenwelt – auf folgende Formel gebracht: „Der Blick durch den feurigen Flor der Aura hat die Kunst geschaffen.“¹²⁷⁹

Kosmische Religion bei Klages und Schuler:

Für Klages und Schuler ist die matriachale Religion an die Welt der Toten und damit an die Vergangenheit gebunden. Mit diesem Bezug stehen sie beide in einem eklatanten Gegensatz zum Juden-Christentum, das durch den patriarchalen Gott den Bezug zur ‚Materie‘ verloren hat und mit Hilfe von geschichtlichen Vorstellungen (Eschatologie) in die Zukunft weist. Beide, Schuler und Klages, sehen sich als Vollender Bachofens und Nietzsches. Ersterer blieb nach ihrer Auffassung mit seinen ‚Kopfgedanken‘ dem Christentum verpflichtet und konnte somit das von ihm auf unbewußte Weise entdeckte Heidentum nicht bewußt würdigen; der zweite blieb, nach Klages’ philosophischer Ableitung, mit seiner Konzeption des Willens dem modernen Weltbild des Mechanismus und Fortschritts in seiner spezifischen Form des ‚Sokratismus‘ verhaftet. Trotz seines Pessimismus in Hinblick auf die Entwicklung der Menschheit bleibt bei Klages doch ein Rest von Hoffnung auf eine Umkehr (zumindest einzelner), die aber, nach Breuer, von ‚außen‘ kommen müsste (Fremderlösung). Schuler kann aufgrund seines gnostischen Weltbildes die Kontingenzen

¹²⁷⁹ AS S. 168 – Der selbsternannte George-Jünger Wolfgang Frommel hat Schulers Bindung an das Totenreich aus georgischer Perspektive skizziert und dabei deutlich die Grenze zu Georges Welt markiert: „Der Glaube des Altertums, dass die verklärende Aura um jugendliches Leben nur durch die Befruchtung aus dem Totenreich, nur durch den Dienst am Gedächtnis der Toten erhalten werde, war für Schuler eine Grunderfahrung. Der Ahnen- und Totenkult erhält das jeweils gegenwärtige Leben. Wird diese Pforte geschlossen, hat der Mensch seine pietas aufgegeben, so gerät er auf eine abschüssige Bahn, er überschlägt sich im Aktivismus, er gefällt sich in einer selbstherrlichen Virilität, mit der er die Welt zerstört. Hier gibt es wichtige Berührungspunkte mit George. Die Abgrenzung gegen Schuler liegt jedoch in dessen *pathischer* [meine Hervorh., G.D.] Hingabe, in seinem Glauben, vom Gewesenen befruchtet zu werden, aus dem Reich der Toten das Licht des Goldenen Zeitalters zu empfangen. Die römische Schattenwelt, die dieser Gnostiker so inbrünstig herbeisehnte, schärfte zwar sein Auge für den Leerlauf und die ‚Schnellfäule‘ (Jacob Burckhardt) der eigenen Zeit, sie machte ihn aber auch blind für jeden keimenden Neubeginn.“ Frommel, Schuler, S. 20.

der Moderne besser ertragen, auch wenn seine Hoffnung auf eine Wende gering bleibt. Dafür bietet sich dem Gnostiker die individuelle Möglichkeit der Selbsterlösung.

Wie zu zeigen versucht wurde, hat damit die kosmische Religion bei Schuler und Klages *letztlich* doch eine *eschatologische* Dimension, da sie ursprünglich jüdisch-christliche Elemente in ihr System integriert. Aus heutiger Sicht wird die Faszination, die die Radikalität der kosmischen Kulturkritik auf Walter Benjamin ausübte, durch damals gewisse zeitgebundene Themen – wie die zunehmende Präsenz des Mythos in der deutschen Kultur seit der Jahrhundertwende und die damit verbundene radikale Fortschrittskritik der Kosmiker – verständlich.

VI „Herrschaft und Helle“¹²⁸⁰ -- Herrschaftsmythos bei Stefan George

Motti: Napoléon: «J'aime le pouvoir comme artiste». George: «J'aime l'art comme pouvoir.»¹²⁸¹ – „George – vielleicht der erste, der die Dichtung auf Gewalt gestellt hat ...“¹²⁸² – „Er [scil. George] fügte lächelnd hinzu, wo er sei, sei Griechenland!“¹²⁸³

1 ‚Neue Religion‘ bei Stefan George

Anders als bei Wolfgang Braungart¹²⁸⁴ – und in Übereinstimmung mit einem großen Teil der Forschung¹²⁸⁵ – soll hier von einer, auch von Walter Benjamin gesehenen ‚Wende‘ in Georges Werk nach der Jahrhundertwende ausgegangen werden. Ebenso wird Georges *späteres* Werk als *neue Religion* gedeutet, da für Georges Werk nach der ‚Wende‘ die Alternative zwischen Religion und Moderne nicht überzeugt.¹²⁸⁶ Braungart geht ganz offensichtlich von einem verengten Religionsbegriff aus, der unter Religion nur die christlichen Konfessionen begreift. Ohne hier auf die Frage nach einer gültigen Definition von Religion eingehen zu wollen,¹²⁸⁷ genügt es, *vorläufig* darauf zu verweisen, daß die von George bevorzugte Religion der griechi-

¹²⁸⁰ W S. 401 („Goethes letzte Nacht in Italien /... Aus den Büschen tritt nun das Paar / mächtig durch der finsternen bräuche gewalt / heben sie nun ihre häupter für herrschaft und helle.“) - Zum Begriff ‚Helle‘ bei Schuler siehe Kapitel ‚kosmische Religion‘. Zu ‚Herrschaft und Helle‘ in ‚Goethes letzte Nacht‘ schreibt Morwitz, Kommentar, S. 406f., in Hinblick auf das ‚aus den büschen‘ tretende, männliche ‚Paar‘: „Solche finsternen Bräuche, die auf innerste Gemeinschaft deuten, verbunden mit dem feierlichen Schwur, lassen die beiden Freunde die Häupter stolzer und freier, hier zusammengefasst in ‚mächtig‘, erheben, um das gemeinsame Ziel, das als ‚Herrschaft und Helle‘ bezeichnet ist, zu erkämpfen ... Helle deutet auf das apollinische [!], vaterrechtliche [!] Element in der Welt, über die zu herrschen [!] sie sich zusammengeschlossen haben.“ Goethe wird hier als Prophet des nach Georges Auffassung in ferner Zukunft die Welt beherrschenden Männerbundes gesehen. – Dass Morwitz in seinem Kommentar ‚apollinisch‘ und ‚vaterrechtlich‘ gleichsetzt, zeigt, wie hier Georges Männerbund Bachofens christlicher Endstufe seines Weltbildes *angeblich* wird. Denn als ‚Vater‘ konnte sich George nur im Sinne der ‚geistigen Zeugung‘ (seiner Jünger durch ihn) verstehen.

¹²⁸¹ Boehringer, Bild, S. 46.

¹²⁸² Max Kommerell: Essays, Notizen, poetische Fragmente. Aus dem Nachlaß hrsg. von Inge Jens. Olten/Freiburg i.Br.: Walter 1969. S. 232.

¹²⁸³ Morwitz, Kommentar, S. 228.

¹²⁸⁴ Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: Niemeyer 1997, S. 108 und passim.

¹²⁸⁵ Siehe: David, Keilson-Lauritz, Strodthoff, Plumpe, Faber, Frank Weber, (siehe Bibliographie); besonders akzentuiert bei Breuer (1995). -- Bedeutsam scheint mir auch, um es zu wiederholen, daß schon für Walter Benjamin nicht nur Georges ‚Wende‘, sondern auch die Bedeutung der Kosmiker für das spätere Werk Georges evident war.

¹²⁸⁶ „Interpretiert man das Werk seit dem ‚Siebenten Ring‘ aber als tatsächlich religiöse Dichtung und Verkündigung, wird es zumindest sehr schwierig, die Verbindung zur ästhetischen Moderne herzustellen.“ Braungart, Katholizismus, S. 79. -- In einer Rezension von Braungarts Buch wird auf die Problematik von Braungarts Ansatz verwiesen: „Solche Unsicherheiten [scil. die Unterscheidung zwischen George und Mallarmé] sind ein Symptom dafür, wie schwer es Braungart bisweilen fällt, George zwischen ästhetischen Katholizismus und ästhetischer Moderne auszutarieren.“ Kai Kauffmann: Braungart: Ästhetischer Katholizismus. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. In: <http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/kauffmann.htm>. S. 4.

¹²⁸⁷ Zur Definition von Religion siehe: Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien. Hrsg. von Christoph Auffarth u.a.. Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag 2000. S. 160ff.

schen Antike nicht den Kriterien der christlichen Religionen entspricht. Man muß deshalb fragen, warum eine neue Religion *nicht* mit ästhetisch avancierten Mitteln formuliert werden kann und somit sowohl dem Kriterium ‚Religion‘ als auch dem der ‚Moderne‘ entspricht. Aus der Sicht Georges gibt es, wie angedeutet, in der für ihn vorbildhaften griechischen Antike die Alternative zwischen Kunst und Religion nicht.¹²⁸⁸ Als Beispiele in der Moderne für zumindest ideologische Gegensätzlichkeit von moderner Form und reaktionärem Inhalt lassen sich Ezra Pound und Louis-Ferdinand Céline anführen, bei denen die Modernität ihrer Literatur in einem eklatanten Gegensatz zum weltanschaulichen Gehalt steht.¹²⁸⁹ Auch Georges Konzept einer neopaganen, antikisierenden Religion braucht daher nicht im Widerspruch zu seiner avancierten literarischen Technik zu stehen.¹²⁹⁰ Vermutlich ist diese Spannung zwischen dem im Ästhetizismus erworbenen Formbewußtsein und der Absicht, eine neue, nämlich pagane Religion zu stiften, für George gerade spezifisch. Zudem hat Baal Müller im Vorwort seiner Schuler-Ausgabe gezeigt, daß man Schuler zwar als paganisierenden Propheten und Religionsstifter auffassen könne – das träfe auch auf George zu –, daß aber zumindest eine Auswahl von Schulers Texten zur „emphatischen Modernität“¹²⁹¹ zu rechnen sei und eine Nähe zum „Surrealismus“¹²⁹² aufweise.

Auch Breuer moniert – aus religionsgeschichtlicher Perspektive – Braungarts Überbetonung des Katholischen im Spätwerk Georges.¹²⁹³ Daß George sich der rituellen (und nicht der dogmatischen) Überlieferung des Katholizismus bedient, steht schon für Dominik Jost außer Zweifel. Den Zusammenhang von Ritual und Literatur (vor

¹²⁸⁸ Schon Hegel hatte die griechische Religion als ‚Kunstreligion‘ gesehen. Siehe: G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Ästhetik. Ffm.: Suhrkamp. Bd. 13. 1973. S. 140f: „So war bei den Griechen ... die Kunst die höchste Form, in welcher das Volk die Götter sich vorstellte und sich ein Bewußtsein der Wahrheit gab.“ Siehe dazu auch Gundolf, George, S. 44: „Gestaltung, die Vergottung des Leibs, das ist die antike Religion. Das ganze antike Leben ist kunstartig, es gibt dort keine Kunst als eigene Lebensform. Darum ist die antike Kunst selbst Religion, nicht wie die mittelalterliche ein Mittel der Religion, wie die moderne ein Ausdruck der Zeit oder gar ‚religiöses Erlebnis‘.“

¹²⁸⁹ Siehe dazu: George Steiner: Das Sprachtier. In: Ders.: Exterritorial – Schriften zur Literatur und Sprachrevolution. Ffm.: Suhrkamp 1974. S. 61-76.

¹²⁹⁰ Auch dass George im späteren Werk zunehmend auf germanisch-deutsches Wortmaterial und die dazu gehörige Mythologie zurückgreift, tut der Modernität seiner Lyrik *keinen* Abbruch. Siehe dazu das Kapitel ‚Der Archaismus‘. In: Werner Kraft: Stefan George: München: Ed. Text und Kritik 1980. S. 190-202.

¹²⁹¹ CA (Vorwort) S. 22; und S. 12.

¹²⁹² Ebda. S. 52.

¹²⁹³ Breuer, Fundamentalismus, S. 116: „... von daher die Rolle der Übergangsriten, der Eintrittszeremonien, der Sakramente und kultischen Sprechakte, wie sie Wolfgang Braungart eindrucksvoll für den George-Kreis nachgewiesen, vielleicht aber zu eng mit dem Katholizismus verknüpft hat, da sie sich auch in gnostischen [!] Zusammenhängen finden.“ Und nicht nur dort, muß man ergänzen. George war nach Morwitz auch ein Kenner des Mithras-Kultes (er las dazu die Bücher des heute noch anerkannten belgischen Forschers Franz Cumont, Morwitz, S. 159), wie er sich überhaupt für die antiken Mysterienreligionen interessierte; die Riten des Mithras-Kultes, die Cumont darstellt, haben im Übrigen die der katholischen Kirche beeinflusst. Ein ausführlicher Vergleich der Mithras-Religion, der nur Männer (Soldaten) beitreten konnten, mit Georges Männerbund-Religion, wäre vermutlich erhellend. – Hier sei noch einmal an Georges anhaltendes Interesse an den ‚Indianern‘ erinnert (Landmann, Gespräche, S. 164). Auch bei diesen gibt es ‚Initiationsriten‘, die freilich mit denen der katholischen Kirche wenig gemein haben. Dazu hat Groppe, Bildung, S. 425, Anm. 64, im Nachlaß Kommerell eine *wertvolle* Notiz gefunden: „Max Kommerell wies 1943 in seiner Vorlesung über George und Rilke auf die Bedeutung archaischer Kultformen für George hin: George sei ein Spezialist für Kultforschung, für Magie der wilden Völker gewesen ...“.

allem der französischen) hat Braungart ausführlich dargestellt und seine Untersuchung auch auf verschiedene Segmente der nichtliterarischen Kultur ausgeweitet. Die Rückkehr zum Ritual wird hierbei als Reaktion auf die ‚Krise‘ der Jahrhundertwende verstanden.¹²⁹⁴ Die dieser Aussage zugrundeliegende These einer ‚Depotenzierung des Subjekts‘ in der Moderne, die nicht neu ist,¹²⁹⁵ wird dadurch vielfältig belegt.

Diese Bindung an das katholische *Ritual* beeinträchtigt aber auch nach Braungarts Auffassung Georges Stellung zur Moderne nicht.¹²⁹⁶ Weshalb sollte dann, muß man fragen, die Bezugnahme auf die (spät-)antike, gnostische und mysterienreligiöse Tradition, deren Elemente zu einer neuen Religion zusammengefügt werden, den Autonomieanspruch der Kunst Georges gefährden? Das betrifft auch ein weiteres Argument *gegen* die Auffassung von einer religiösen Dichtung Georges, nämlich, daß diese „keine Poesie der Transzendenz“¹²⁹⁷ sei. Auch hier zeigt sich der Nachteil eines verengten Religionsbegriffs. Dem Argument von der fehlenden Transzendenz ist entgegenzuhalten, daß Georges antiker, neopaganer, religiöser Impuls *gerade darin* besteht, die vermeintliche Trennung von ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ aufgehoben zu haben und er also die Immanenz geradezu postulieren muss. Das ist im Übrigen auch ein wesentlicher Aspekt der Maximin-Gestalt, daß sie dieses immanent-religiöse Lebensgefühl garantiert.¹²⁹⁸ Weiterhin hat schon Max Weber den George-Kreis als Beispiel von „innerweltlicher Erlösung“ gesehen.¹²⁹⁹ Um es zu wiederholen: als pagane, innerweltliche Religion braucht Georges Religion *keine* Transzendenz; ihre Religiosität besteht *gerade* in der Verherrlichung der Diesseitigkeit, der ‚Verleiblichung des Gottes‘.¹³⁰⁰ George selbst spricht das deutlich aus:

„Die einen lehren: irdisch da – dort ewig ..
Und der: ich bin die notdurft du die fülle.
Hier künde sich: wie ist ein irdisches ewig
Und eines notdurft bei dem andern fülle.

¹²⁹⁴ „Rituelle Kunst ist bei George eine dezidiert modernismus- und kapitalismuskritische Antwort auf das Krisenbewußtsein der modernen Literatur und der Moderne überhaupt.“ Braungart, *Katholizismus*, S. 94.

¹²⁹⁵ Siehe Kai Kauffmann: Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: Niemeyer 1997. Rezension. In: <http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/kauffmann.htm>, S. 1: „Daß unter den europäischen Dichtern George am stärksten zur Re-Ritualisierung der Literatur geneigt habe, erklärt Braungart als eine Gegenreaktion auf die sozialen und kulturellen Modernisierungsprozesse am Ende des 19. Jahrhunderts, die in Deutschland besonders schockartig wahrgenommen worden seien.“

¹²⁹⁶ „Eine Literatur, die ... von der Ästhetik des Rituals ausgeht, betreibt ästhetische Ordnungsinszenierungen, ohne den Autonomieanspruch des modernen Künstlers aufzugeben.“ Braungart, *Katholizismus*, S. 54.

¹²⁹⁷ Ebda. S. 78.

¹²⁹⁸ Siehe: Jost, George, S. 62: „So ist der Gott [scil. bei George] in den Ring des Werdens und Vergehens wie jedes Geschöpf miteinbezogen. Der Mensch ist Geburt und Tod Gottes; er schafft göttliche und entgöttliche Zeiten.“

¹²⁹⁹ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 6. Auflage. Tübingen 1972. S. 555. – So auch Kolk in seiner, soziologische Fragestellungen einbeziehenden, Arbeit: Rainer Kolk: *Literarische Gruppenbildung: am Beispiel des George-Kreises 1890-1945*. Tübingen: Niemeyer 1998. S. 277: „Maximin steht für eine innerweltliche ‚Erlösung‘ ein ...“

¹³⁰⁰ Braungart, der die These von der Gründung einer neuen Religion durch den Maximin-Kult ablehnt, räumt immerhin ein: „Der Maximin-Kult, der ja durchaus im Zusammenhang mit den vielen sektiererischen Bewegungen um 1900, den selbsternannten Propheten- und Heilands-Gestalten gesehen werden kann, mit den verschiedenen Formen einer ‚vagierenden Religiosität‘, ist als alternativer und konkurrierender Kult eine implizite Kritik an der Amtskirche.“ Braungart, *Katholizismus*, S. 187.

Sich selbst nicht wissend blüht und welkt das Schöne
 Der geist der bleibt reißt an sich was vergänglich
 Er denkt er mehr und er erhält das Schöne
 Mit allgewalt macht er es unvergänglich.
 Ein leib der schön ist wirkt in meinem blut
 Geist der ich bin umfängt ihn mit entzücken:
 So wird er neu im werk von geist und blut
 So wird er mein und dauernd ein entzücken.“¹³⁰¹

2 Herrschaftsmythos als Erlösungsreligion

Motto: „Religionsstifter wolle er selbst nicht sein. Er sei Dichter und müsse vom Dichterischen aus begriffen werden, aber kein Dichter sei vor ihm gewesen wie er. Prophet? Prophetentum sei nur ein minderer Grad von Kosmik.“¹³⁰²

Das Problem der Religion bei George (und in seinem Kreis) hat, wie im Kapitel ‚kosmische Religion‘ bereits skizziert, im Gefolge Max Webers und von dessen Religionssoziologie Stefan Breuer neu dargestellt. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß Breuers Definition von ‚Erlösungsreligion‘ in ihrer Form als ‚Fremderlösung‘ auch für die Kosmiker und George zutrifft.

Nach seinem George-Buch von 1995 beschäftigt sich Breuer erneut mit dem modernen Fundamentalismus, der nach seiner Auffassung eine ästhetische, erotische oder moralische Ausprägung haben kann.¹³⁰³ Auch auf die ästhetische Spielart dieses Fundamentalismus lasse sich für ihn Webers Konzept von ‚Erlösungsreligion‘ übertragen, selbst wenn diese ästhetische Religion *keinen* transzendenten Bezug hat und, wie im Falle von Georges Maximin-Religion, als vollständig *intramundan* einzuordnen sei. Auch für Breuer ist also – und wie durch den Hinweis auf Georges Bezugnahme auf die griechische Religion der klassischen Antike bereits hervorgehoben – Intramundانيتät keineswegs ein Einwand gegen das Kriterium Religion.¹³⁰⁴

Zunächst ist – gerade in Hinblick auf die These vom ‚ästhetischen Katholizismus‘ – zu beachten, daß in Breuers Ausdifferenzierung von Webers Religionssoziologie der moderne Fundamentalismus die traditionelle, schwach gewordene Religion *substituiert*¹³⁰⁵ und nicht auf irgendeine Weise *fortsetzt*.¹³⁰⁶ Nach weiteren Abgrenzungen zu

¹³⁰¹ W S. 380.

¹³⁰² Landmann, Gespräche, S. 19. -- Bei Marianne Weber liest man dagegen: „Wir [scil. Max und Marianne Weber] können sehr weite Strecken mit Georges Jüngern gehen: mit ihrer Sehnsucht nach Einordnung des Einzelnen in ein Ganzes, nach Erlösung vom Ich-Kult; mit ihrem Bemühen um neue Formen innerer Gestaltung und ein neues ‚Gesetz‘. Aber den Grundstein der Lehre: die Vergottung irdischer Menschen und die Religionsstiftung auf George – und das ist, wie Gundolf einfließen ließ, jetzt schon die Absicht des Kreises – erscheint uns als Selbsttäuschung von Menschen, die dem Gegenwartsleben nicht ganz gewachsen sind.“ Siehe: Marianne Weber: Max Weber – Ein Lebensbild. München: Pieper 1989. S. 470.

¹³⁰³ Breuer, Fundamentalismus. Zu George folgende Überschriften: Träume vom PLASTISCHEN GOTT; Stefan George-Exkurs: George-Kreis und Gnosis. S. 102-120. In der Einleitung (S. 9-29) spezifiziert Breuer Webers Begriff der Erlösungsreligion; zu Klages, dessen ‚Weltanschauung‘ bei Breuer nun ebenfalls unter den Begriff Erlösungsreligion fällt: Fremderlösung und Autoerotismus. S. 140-158.

¹³⁰⁴ Breuer, Fundamentalismus, S. 16.

¹³⁰⁵ Breuer, George, S. 15: „Vom Tod des Einen Gottes zur Auferstehung der vielen Götter: aus dieser Sicht erscheint die Modernisierung nicht als Rationalisierung und Neutralisierung der Welt, sondern auch als Metamorphose der Religion, als Ablösung des traditionellen Glaubens an außerweltliche Mächte durch einen neuen Glauben an innerweltliche, diesseitige [Mächte].“ Und: „In diese Glaubensgeschichte

Max Weber bleiben für Breuer ‚zwei Formen‘ zur Charakterisierung der intramundanen Erlösungsreligion: „... die durch magisch-rituelle erworbene oder die auf magisch-rituelle Weise geschenkte Erlösung.“¹³⁰⁷

In einigen Punkten muß Breuer Webers Konzept also modifizieren; so wird ein wesentliches Kriterium für Erlösungsreligionen nach Weber, die *Weltablehnung*, in der modernen Erlösungsreligion zur *Zeitablehnung*. Das eigene Zeitalter wird zwar radikal negiert, aber die Welt als solche kann bei George (anders als z.B. bei den Asketen der Spätantike) nicht nur akzeptiert, sondern – sogar -- im ‚antiken‘ Sinn sakralisiert werden.¹³⁰⁸ Auch wenn es Breuer überzeugend gelingt, Georges *neue Religion* unter die Kategorie der Fremderlösung zu rubrizieren, muß er doch konzedieren, daß es sich hier um einen Sonderfall von Erlösungsreligion handelt:

„Eher ungewöhnlich und deshalb in dieser Form wohl auch singular ist die Akzentuierung der Fremderlösung, wie sie der George-Kreis zelebriert hat, der sich um die vom Gründer entworfene Figur eines ‚plastischen Gottes‘, des früh verstorbenen Knaben Maximin, organisierte und die charismatische Gnadenergiebung u.a. in liturgisch-psalmodierenden Gedichten erfuhr.“¹³⁰⁹

Die rein *passive* Form von Erlösungsreligion entspricht bei Breuer dem Religionsentwurf der Kosmiker,¹³¹⁰ die *aktive* der *Maximin-Religion* Georges. Diese Einteilung galt nach Breuer schon im George-Kreis: „Der mystisch-kontemplative Weg war in der Wahrnehmung des George-Kreises assoziiert mit den Kosmikern.“ (S. 105) Die eigene Aufgabe wurde als dieser Haltung diametral entgegengesetzt aufgefaßt. Denn in Georges Maximin-Religion gäbe es, nach Breuer, durch Maximins „Hierophanie“ (S. 107) das Moment der Schenkung.¹³¹¹

gehören die modernen ‚politischen Religionen‘, die das Heil im Charisma der Vernunft oder derjenigen der Unvernunft suchen [Hinweis auf Eric Voegelin, G.D.]. In sie gehört aber auch jene innerweltliche Religion, die Gegenstand dieses Buches ist: Die Kunstreligion.“ Ebda. -- Es ist bezeichnend, daß Breuer hier Hegels bereits in Fußnote 1286 zitierte Prägung von der ‚Kunstreligion‘ (der Griechen) aufnimmt. – Später zählt Breuer den George-Kreis (wie schon Max Weber) zu den ‚Sekten‘ (Ebda. S. 62) oder spricht vom „Sektencharakter des George-Kreises“. (Ebda. S. 92)

¹³⁰⁶ So schon Emrich im Jahre 1978: „... daß aber auch ... derselbe George vor der nicht aufzuhebenden Tatsache stand, daß sowohl die antike wie die jüdisch-christliche Religiosität in der Moderne ihre absolute allgemeine Verbindlichkeit verloren haben, *unmöglich wieder restauriert werden* [meine Hervorhebung, G.D.] können. Ein neuer Gott mußte also gesucht und gefunden werden.“ In: Wilhelm Emrich: „Sie alle sahen rechts – nur ER sah links“ – Zur Eschatologie Stefan Georges. In: Peter L. Lehmann/Robert Wolff (Hrsg.): Das Stefan-George-Seminar 1978 in Bingen am Rhein: eine Dokumentation. Heidelberg: Stiehm 1979. S. 65-78. Hier: S. 67f. M.E. wollte George eine Religion erfinden, die *analog* zur griechischen gestaltet sein sollte. Die jüdisch-christliche Religion, als eine Religion der Spaltung von Diesseits und Jenseits, war ihm, wie schon dem jungen Hegel, ‚fremd‘. Sie diente ihm aber als Fundus für religiöse Sprache und Symbole bis hin zu dem Anspruch, sie in Hinsicht ihrer Macht und Dauer zu *ersetzen*.

¹³⁰⁷ Breuer, Fundamentalismus, S. 106.

¹³⁰⁸ „Sehr zu Recht hebt etwa Wolters an George die Verwurzelung in einem antiken Weltverhältnis hervor, das keinen schroffen Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits kennt, keine Verwerfung des Leibes und des Geschlechtes und keine ‚Abkehr von der Welt‘ ...“. Breuer, Fundamentalismus, S. 104.

¹³⁰⁹ Breuer, Fundamentalismus, S. 17f.

¹³¹⁰ Ebda. S. 15: „Zum einen ein Selbstverständnis, bei dem sich der Handelnde als ‚Gefäß‘ Gottes auffaßt – der Fall der Kontemplation oder der der Mystik.“

¹³¹¹ „Diese Sichtweise entspricht bis ins Detail dem zweiten von Max Weber beschriebenen Erlösungsweg, der auf dem Glauben an die Existenz eines begnadeten Heros oder eines inkarnierten Gottes basiert Georges Maximin ist solch ein inkarnierter Gott, ein ‚PLASTISCHER GOTT‘. Insbesondere in ihren religiösen Aspekten, die der ‚verkündigung der gottes-sohnschaft‘ gewidmet sind, ist die schaffende Kraft eher ein Ergreifenwerden als ein Ergreifen ...“. Ebda. S. 107.

Um die Funktionsweise des Kreises zu verstehen, müsse man sich aber der Tatsache bewußt bleiben, daß dieses ‚Göttliche‘ auch in George als dem Schöpfer Maximins vorhanden ist, das er es als dessen ‚Platzhalter‘ an die Jünger ‚austeilen‘ kann.

Nach Breuer trägt Georges Glaube weiter „... Züge einer Intellektuellenreligion ...“.¹³¹² Auch das widerspricht der These vom ästhetischen Katholizismus. Dieser Typus von Gebildetenreligion ist nämlich, wie schon in der späteren Antike, eklektizistisch, das heißt, es werden aus verschiedenen Formen überlieferter Religionen die Elemente ausgewählt, die sich am besten in das eigene System, die eigene neue, selbst ‚gebastelte‘ Religion, einfügen lassen. George steht hier selbst in einer antiken Tradition. Nach verschiedenen Zeugnissen war er, wie schon mehrfach erwähnt, ein ausgezeichnete Kenner der antiken Mysterienreligionen. (Siehe dazu auch das hier später interpretierte Gedicht „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“)“.¹³¹³

2.1 Katholizismus

Zum Katholizismus bei George hat Braungart eine Fülle von Material zu Georges katholischer Herkunft und deren Folgen in seiner Biographie und in seinem Werk gesammelt¹³¹⁴ und dieses Erbe in überzeugenden Interpretationen von Gedichten nachgewiesen. Freilich fragt man sich, ob hier nicht eine offensichtliche Tatsache, wenn auch auf hohem philologischen und kulturgeschichtlichen Niveau, nochmals wiederholt wird. Georges Übernahme der katholischen Formen war schon im Kreis *Opinio communis*. Gundolfs Interpretation des Werkes beruht darauf.¹³¹⁵ Man muß sich aber fragen, gegen wen sich Braungarts wiederholte Hervorhebung, Stefan George sei kein (im konfessionellen Sinn) katholischer Dichter gewesen, richtet, denn dafür gibt es in der Forschung kaum Hinweise.¹³¹⁶

Für George war, wie für Schuler, die katholische Kirche ein eher *unfreiwilliger* Transporteur antiker Kultur. Diese Ansicht bündelt sich in einem Ausruf Georges im Gespräch mit Edith Landmann: „Die antike Weisheit von katholischen Krusten befreien!“¹³¹⁷ George fühlte sich als ‚anima naturaliter pagana‘ (und eben nicht ‚chris-

¹³¹² Ebda. S. 106. Andeutungsweise soll dieser Begriff der Intellektuellenreligion mit einer Formel charakterisiert werden: „Bildungswissen [wird] zum Erlösungswissen.“ Ebda. S. 116.

¹³¹³ W. S. 434. Siehe: VI.4.1.

¹³¹⁴ Braungart, Katholizismus, S. 177ff. und passim.

¹³¹⁵ Braungart, Katholizismus, S. 181.

¹³¹⁶ „... ist einer der Texte Georges ... die deutlich werden lassen, daß George nicht für einen substantiell christlichen Katholizismus vereinnahmt werden kann.“ Braungart, Katholizismus, S. 215: – Neben Wolfgang Frommel: Die Christologie Stefan Georges. In: *Castrum Peregrini* 19/1953. S. 5-137, der die Grenzen zwischen katholischem Christentum und Georges neuer Religion verwischt, ist zu erwähnen: Robert Wolff: Der Gott und sein Kündler. Zur religiösen Ortung der Dichtung Stefan Georges. Bingen 1985. Nach Breuer sei nur ‚Minderheit in der Forschung‘ von der ‚Katholizität‘ Georges überzeugt. Siehe: S.B.: Zur Religion Stefan Georges. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hrsg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 225-239, S. 229. Anm. 17. Siehe dazu auch Jost, George, S. 65: „Sein [scil. Georges] ‚Katholizismus‘ besteht einzig in seinem ausgeprägten hierarchischen Gefühl, in seinem Sinn für Rang, Stufe, Ordnung. Er ist Katholik als Verfechter eines gradualistischen Baus George versteht unter Katholizismus einzig Formprinzipien und erinnert damit peinlich genug an die Action française [!] und verwandte Erscheinungen.“ Mit der letzten Formulierung ordnet Jost Georges ‚Katholizismus‘ richtig zu. Er gehört zur Kulturkritik der Jahrhundertwende und damit zur ‚Konservativen Revolution‘.

¹³¹⁷ Landmann, Gespräche, S. 144.

tiana'), wie ein ebenfalls von Edith Landmann überliefertes Gesprächsfragment deutlich belegt:

„Weiss der Teufel, woher das kommt, dass ich vom Christentum ausser in seiner heidnischen Form so gar nichts verstehe. Ich bin doch, möcht me spreche [sic], aus einer guten alten katholischen Familie. Wenn ich Plutarch lese, das versteht man doch so ziemlich, da fühlt man sich zu Haus.“ (S. 47)

Anders als Nietzsche, der das Christentum mit dem bekannten Voltaire-Zitat vernichten will („Écrasez l'infâme"), will George mit seiner neuen Religion das Christentum, oder doch zumindest den Katholizismus beerben,¹³¹⁸ indem er dessen antike Anteile revitalisiert (bzw. sie ‚befreit'). So ist das „Jahrbuch für die geistige Bewegung“ tendenziell (nicht konfessionell) katholisch.¹³¹⁹ Georges eigene Religion soll aber den abgestorbenen Katholizismus, wie gesagt, *substituieren*,¹³²⁰ (und eben nicht *fortsetzen*), auch wenn er dessen – aus der Antike stammenden Formen (oder Rituale) – teilweise übernehmen möchte. Das stimmt auch mit der These Breuers überein, daß die aus dem ästhetischen Fundamentalismus entstandene Erlösungsreligion an die Stelle der alten Religion gesetzt werden soll.

2.2 Zur Überwindung des Ästhetizismus

Durch J.J. Bachofen, J. Burckhardt und F. Nietzsche, alle drei Basler Professoren, wird das Antike-Bild der Jahrhundertwende entscheidend geprägt, wobei es nicht immer leicht ist, die Bedeutung der einzelnen bei dieser Prägung auseinander zu halten. Bachofen ‚entdeckt‘ das Mutterrecht (1861), das den matriarchalen Ursprung der europäischen Kultur im Orient lokalisiert, Jakob Burckhardt schreibt eine von Pessimismus gekennzeichnete Griechische Kulturgeschichte und Friedrich Nietzsche, der beide kannte, entwickelt in seiner „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ (1872) das für die Ästhetik so folgenreiche Konzept des ‚Apollinischen‘ und des ‚Dionysischen‘.

¹³¹⁸ Raschel, Nietzsche, S. 103 ff. – Nietzsche habe nach Auffassung Georges eine ‚falsche‘ Einstellung zum Christentum gehabt. S. 105. In ihm, George, sei hingegen der Gegensatz von Antike und Christentum aufgehoben. (ebda.)

¹³¹⁹ Siehe: Jahrbuch für die Geistige Bewegung, Bd. 3/1912. S. VII: „K a t h o l i s i e r e n d e t e n d e n

– z e n: Unsre ablehnung des protestantismus hat darin seinen grund dass er die voraussetzung bildet zur liberalen, zur bürgerlichen, zur utilitären entwicklung. Dass ein enger zusammenhang besteht zwischen der protestantischen und der kapitalistischen welt ist keine böswillige unterstellung, sondern durch die klassische schrift Max Webers unwiderleglich begründet worden. Überall wo der katholizismus herrschte war er ein bollwerk gegen diese welt. Dass wir uns dem heutigen katholizismus nicht zuwenden können hat darin seinen grund dass er selbst auf dem weg ist protestantisch zu werden und seine grosse aufgabe, die erhaltung des ewig vitalen, des heidnischen [!] prinzipis, nicht mehr erfüllt, obwohl er auch heut noch im sinnlichen kult das bewahrt was für das leben – auch das materielle – wichtiger ist als alle ‚errungenschaften‘.“

¹³²⁰ Vom ‚Gehalt‘ des Christentums hielt George nichts: „Die christliche Religion ist die vollendetste als Form, die verlogenste und schädlichste als Inhalt. Der Anspruch auf Universalität verbindet sich hier mit der tatsächlich grössten Beschränktheit. Ein Altar für eine Gottheit des Erbarmens stand auch vor dem Parthenon [im antiken Athen, G.D.]. Aber ein Gott des Erbarmens als alles und für alle, das hat Knebel richtig verurteilt (im Deutschen Merkur, Mai 1788, über Polytheismus). Was das ganze Leben erfüllt oder erfüllen soll, muss so sein, dass es auch alle Seiten des Lebens berührt.“ (Landmann, Gespräche, S. 190). Andere Äußerungen Georges dieser Art ließen sich hinzufügen.

In Stefan Georges 1892 erschienenem *Algabal*, der als Exempel des europäischen Ästhetizismus angesehen wird,¹³²¹ wirkt Nietzsches ästhetischer Amoralismus nach, während der bereits von Bachofens Mutterrecht beeinflusste Hugo von Hofmannsthal – auf grund eines anderen Antike-Bildes – in „Elektra“ schon die Krise dieses Ästhetizismus der Jahrhundertwende formuliert.¹³²²

Zu Georges *Algabal* schreibt Werner Bauer: „Die exotische Figur, die in *Algabal* beschworen wird, ist als Negation des zeitgenössischen Kulturbetriebs gedacht.“¹³²³ In der bourgeoisen deutschen Kultur dieser Zeit musste der bisexuelle, syrische Knabenkaiser, der einen orientalischen Kult in Rom installieren wollte, wie eine Provokation wirken. *Algabal*, wie George den römischen Heliogabal (204-222 n. Chr.) nannte, ist aber literarisch ein Abkömmling der französischen *Décadence*-Literatur. Die Idee dieser Gestalt – die priesterliche und herrscherliche Würde des Dichters – geht auf symbolistische Anregungen zurück, ebenso wie der Stoff selbst, der dem ‚*empire à la fin de la décadence*‘ (Verlaine), einer von den Symbolisten bevorzugten Epoche, entnommen wurde. Wie gesagt, nichts an dieser Dichtung ist ethisch zu verstehen. Die Untaten des Kaisers werden genüßlich evoziert: Seine Heirat mit einer Vestalin, die er bald wieder verstößt, seine Hochzeiten in Frauenkleidern mit Männern. Vor allem zeichnet er sich durch Grausamkeit aus. Beim Anblick seines ermordeten Bruders rafft er ‚leise nur die purpurschleppe‘:

„Hernieder steig ich eine marmortreppe,
Ein leichnam ohne haupt inmitten ruht,
dort sickert meines teuren bruders blut,
Ich raffe leise nur die purpurschleppe.“¹³²⁴

2.3 Wende im Werk Georges nach der Kosmiker-Krise

Sprachlich bedeutet *Algabal* durch die Einführung der strengen Regeln Mallarmés in die deutsche Literatur eine wirkliche Erneuerung. Für unseren Kontext ist wichtig, daß George nach der Jahrhundertwende den dekadenten Ästhetizismus zu überwin-

¹³²¹ Braungart, *Katholizismus*, S. 3ff.

¹³²² Zu Hofmannsthal und Bachofen siehe: Andrea Landolfi: *Hofmannsthal e il mito classico*, Roma: Artemide Edizioni 1995. S. 36ff. – Daß Hofmannsthals Kritik am Ästhetizismus weit zurückreicht, zeigt Rieckmann, *Episode, passim*; bedeutsam ist, daß Rieckmann diese Abwendung vom Ästhetizismus in Zusammenhang mit Hofmannsthals Wahrnehmung des Wilde-Prozesses und Hofmannsthals Kritik an Stefan George sieht. Siehe: S. 62: „Ästhetizismus und Homoerotik waren in seinem [scil. Hofmannsthals] Bewußtsein wie auch in dem seiner Zeitgenossen eng miteinander verbunden; im Falle Hofmannsthals wurde diese Gleichsetzung durch seine Begegnung mit George noch intensiviert.“ [Hofmannsthal traf George aber zuerst in Wien im Jahre 1891; der Wilde-Prozeß fand jedoch erst im Jahre 1895 statt, G.D.]. Und: S. 177: „Der depravierte Ästhetizismus [scil. Wildes] wird von Hofmannsthal als Zeichen der Dekadenz gedeutet.“

¹³²³ Bauer, Werner M: „toller wunder fremde schau“ – Exotismus als Negation in Stefan Georges ‚*Algabal*‘. In: Shichiji, Yoshinori (Hrsg.): *Begegnung mit dem Fremden*. Band: 7. Sektion 13 – Orientalismus, Exotismus, koloniale Diskurse. Iudicium Verlag: München 1991. S. 454-464. Hier: S. 463. -- Zu den antiken Quellen von Georges ‚*Algabal*‘ siehe: Bianca Maria Bornemann: *Interpretazioni Georghiane – L’Algabal e le sue fonti storiche antiche*. In: *Studi germanici* VIII. 2. 1970. S. 251-268.

¹³²⁴ W. S. 50.

den sucht, und zwar durch die Gründung eines politisch-religiös konzipierten Männerbundes. In seine Dichtung kommt dadurch ein lehrhaft-pädagogischer Ton.¹³²⁵ George wendet sich vom Ästhetizismus weltanschaulich ab, behält aber seine sprachlichen und stilistischen Errungenschaften bei. Er selbst leugnet diese Wandlung, die aber schon in der damaligen literarischen Öffentlichkeit wahrgenommen wurde.¹³²⁶

„Da greise dies als mannheit schielend loben
Erseufzt ihr: solche hoheit stieg herab!
Gesang verklärter wolken ward zum schrei!
Ihr sehet wechsel · doch ich tat das gleiche.
Und der heut eifernde posauene bläst
Und flüssig feuer schleudert weiss dass morgen
Leicht alle schönheit kraft und grösse steigt
Aus eines knaben stillem flötenlied.“¹³²⁷

Diese Wandlung Georges wird hier *nicht* als ein Weiterwirken des Rituals verstanden,¹³²⁸ sondern als Aufbruch aus einer Krise (bedingt durch das Zerschlagen der Kosmischen Runde), ein Aufbruch im Zeichen der Herrschaft. Diese Herrschaft galt zuerst nur der Sprache und wurde dann ins Soziale (auf den Bund, den ‚Staat‘) übertragen. Schon Walter Benjamin sah das so und deutete diesen Wandel, wie bereits erwähnt, als (dichterische) Dekadenz. Daher rührte auch seine strikte Unterscheidung von George und George-Kreis. Die Annahme eines Neuansatzes in Georges Werk nach der Kosmiker-Krise schließt eine poetologische Funktion der Maximin-Figur nicht aus. Die Erfindung der Maximin-Gestalt gibt nicht nur dem entstehenden George-Kreis ein Zentrum, sondern auch der Dichtung, um mit Rilke zu sprechen, Anlaß zum ‚Rühmen‘.¹³²⁹ Wie man weiß, bestand die Konzeption dieses Gottes bereits vor dem ‚Erscheinen‘ Maximins.¹³³⁰

Es ist, wie gesagt, nicht zu bestreiten, daß George die formalen Errungenschaften des Ästhetizismus beibehalten und sie später – *auch* in der Form des Rituals – auf das Soziale übertragen hat. Die Frage, die sich stellt, lautet aber, *wie* sich dieser

¹³²⁵ Die Veränderung in Georges *persönlichem* Auftreten bei diesem Übergang zeigt sich deutlich in Verweys Erinnerungen. Siehe: Albert Verwey: Mein Verhältnis zu Stefan George: Erinnerungen aus den Jahren 1895-1928. Leipzig: Heitz 1936.

¹³²⁶ „Während George nach 1900 hauptsächlich als Vorbild einer neuen ethisch-religiösen Gesinnung galt, wurde er in den Jahren zuvor noch als Sachwalter geheimer Kompositionsgesetze verehrt, mit deren Hilfe man der Dichtung wieder den Charakter des ‚Geschaffenen‘ zu geben hoffte.“ Hermand, Stilkunst um 1900, S. 229.

¹³²⁷ W S. 228.

¹³²⁸ Siehe: Braungart, Katholizismus, S. 111: „Wie ist dann aber Georges nach der Jahrhundertwende sich verstärkende Hinwendung zum Erzieherischen zu verstehen? Das Werk setzt hier nicht neu an, weil seine Entwicklung der Entwicklung entspricht, die unter den Bedingungen der Moderne Rituale und Ritualsysteme überhaupt nehmen können: Sie werden diskursiv und so transparent gemacht, pädagogisiert und so legitimiert, kritisiert und so schließlich aufgegeben – und durch neue Rituale ersetzt. Georges Hinwendung zur Lehre ist auch ein Abschied von symbolistischer Dunkelheit.“

¹³²⁹ Siehe: W S. 363. „Jed ding wie vordem heil und schön genest / Nur dass unmerkbar neuer hauch drin west.“

¹³³⁰ Breuer, George, S. 40. -- George hatte Kurt Breysigs 1905 erschienenen Buch: ‚Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer‘ gelesen. Siehe dazu weiter, ebda. S. 122: „Stefan George meinte in einem Gespräch im Oktober 1905, er habe es [scil. Breysigs Buch] in einem Zug durchgelesen. Die Schlussgedanken werde Breysig in seinem nächsten Buch – wohl dem Maximin-Gedenkbuch – wiederfinden.“ -- Auch hier der Umschlag von ‚Bildungswissen‘ in ‚Erlösungswissen‘, der nach Breuer auf eine ‚Intellektuellenreligion‘ hinweist.

Übergang gestaltet. George behält zwar die formalen Errungenschaften des Ästhetizismus bei, aber seine Inhalte ändern sich.¹³³¹ Auch wenn man den Wandel nicht als Neuansatz, sondern nur als Entwicklung sehen will, muß man doch Änderungen z.B. in der Sprache der Dichtung und vor allem der Inhalte dieser Dichtung feststellen.

In unserem Zusammenhang soll Georges späteres Werk als Antwort auf die ‚kosmische Herausforderung‘ gesehen werden, und das ist keineswegs neu. Schon der George-Kenner Claude David stellt fest: „Kam aber der Bruch mit Klages, dem bald der mit Schuler folgte, sehr schnell, so bleibt Georges Denken von da an bis zuletzt doch vom Kosmismus gezeichnet.“¹³³²

Zudem finden sich in Georges Werk zahlreiche Gedichte, die sich explizit¹³³³ oder auch nur implizit mit den Kosmikern auseinandersetzen, darunter das ‚skandalöse‘ „Porta Nigra“, das die in Schulers Texten beschworene „Preisgebung des Mannes“¹³³⁴ wieder aufnimmt.

Manfred Durzak spricht für das Spätwerk Georges von ‚Umrissen einer poetologischen Mythologie‘ und einer ‚politischen Utopie‘, die sich seit dem ‚Teppich des Lebens‘ im Werk Georges abgezeichnet hätten.¹³³⁵ Im Folgenden soll es darum gehen, *eben diese* Fundamente der ‚Mythologie‘ und ‚politischen Utopie‘ Georges und ihre ‚anthropologischen Sinnbezüge‘, die Durzak bewußt hintanstellt, herauszuarbeiten und zwar auf dem Hintergrund des ‚Einflusses‘ der Kosmiker und Georges (eigene) Bezugnahme auf das klassische Griechenland. Die dafür herangezogenen und interpretierten Gedichte dienen in erster Linie zur Erhellung der geistes- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Dabei treten, anders als bei Durzak, Wert-

¹³³¹ Siehe dazu das schon zitierte Wolfskehl-Gedicht aus der Zeit unmittelbar nach der Kosmiker-Krise, in dem der Meister spricht: „Mit euch ich enthoben dumpfem geheg / Euch dank ich mein WISSEN: mir danket den WEG!“ Wolfskehl, Gesammelte Werke, S. 60.

¹³³² David, George, S. 228. Und ebd. S. 229: „Dennoch hat George ausgesprochen kosmische Gedichte geschrieben, und zwischen dem Teppich des Lebens und dem Siebenten Ring vollzieht sich eine Wandlung, die der Erklärung bedarf.“ – Es fällt auf, daß Braungart in seiner Darstellung die Kosmiker fast übergeht und ihre Bedeutung minimiert: „Der Exkurs ins Dionysische im Münchener Kosmiker-Kreis ist für George nicht mehr als ein Zwischenspiel. Von Klages und Schuler löst er sich, weil er die Gefahr sah, die von ihnen ausging.“ Braungart, Katholizismus, S. 241. -- Damit widerspricht Braungart auch der Überlieferung des George-Kreises in ihrer von George selbst sanktionierten Form, nämlich der „Deutschen Geistesgeschichte seit 1890“ von Wolters. Siehe Breuer, George, S. 38: „Friedrich Wolters übertreibt deshalb nicht, wenn er die Jahre nach 1899 als die schlimmste Krise in Georges Leben bezeichnet und von ‚Augenblicken höchster Gefährdung‘ spricht. Wolters 1930, S. 262, S. 270.“

¹³³³ „Porta Nigra“ (W S. 233); Weitere Kosmiker-Gedichte: „FEST“ (S. 320); „GAUKLER“ (S. 326); „VERFÜHRER I/II“ (S. 340); „MASKENZUG“ (S. 340); „FESTE“ (S. 341); „EIN GLEICHES: KEHRAUS“ (S. 342). Siehe weiter: „Bangt nicht vor rissen brüchen wunden schrammen“ (W S. 363); „Schwärmer aus zwang weil euch das feste drückt.“ (W S. 364); „Unholdenhaft nicht ganz gestalte kräfte“ (W S. 366); „Du hausgeist der um alte mauern wittert“ (W S. 367); auch die schon zitierten Gedichte an Derleth gehören hierher. Zudem gibt es viele *implizite* Bezugnahmen auf die Kosmiker.

¹³³⁴ CA S. 116.

¹³³⁵ „Wenn man so will, beginnt sich vom ‚Teppich des Lebens‘ an eine charakteristische Richtung in Georges poetologischer Reflexion abzuzeichnen: Aus der Reflexion des dichterischen Wortes erwachsen die Umriss einer poetologischen Mythologie, die nicht nur die Wirkung seiner Dichtung und seiner Person monumental erhöht, sondern zugleich eine politische Utopie unvermittelt an die Gesellschaft seiner Zeit heranträgt. ... Die anthropologischen Sinnbezüge, in die der mittlere und späte George seine Dichtung eingeordnet hat, bleiben hier großenteils unberücksichtigt. Es geht in erster Linie darum, in poetologischen Schlüsselgedichten Georges seine künstlerische Selbstreflexion zu analysieren.“ Manfred Durzak: Zwischen Symbolismus und Expressionismus: Stefan George. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1974. S. 50.

heimer¹³³⁶ sprachliche und poetologische Gesichtspunkte (Selbstbezüglichkeit u.ä.) in den Hintergrund.

Klages behauptet in seinem Vorwort zur Schulerausgabe aus dem Jahre 1940, die spätere Entwicklung von Georges Werk hinge von seiner (Klages') Publikation über George aus dem Jahre 1902 ab. Auch wenn Klages hier in eine wüste Polemik verfällt,¹³³⁷ ist an dieser Behauptung doch so viel wahr, daß George in seinem späteren Werk das ihm durch die Kosmiker vermittelte mythische Material als Basis für die Entwicklung eines eigenen Mythos, genauer eines mit der Maximin-Religion verbundenen Herrschaftsmythos, verwendet. Denn Georges ‚Algabal‘ ist von einem ganz anderen Verhältnis zur Antike (zum Mythos) geprägt als das Werk nach der Kosmiker-Krise. In ‚Algabal‘ spürt man deutlich, wie gezeigt, die *Décadence*-Problematik, auch wenn das in Wolters Kreisgeschichte abgestritten wird.¹³³⁸ Ab dem ‚Siebenten Ring‘ empfindet George sein Werk ganz anders als den frühen „Algabal“ als positiv, als aufbauend, ja als *posteschatologisch*. Das ‚Heil‘ ist bereits

¹³³⁶ Wertheimer, der die Einheit des Werkes unter dem Gesichtspunkt des Dialogischen nachzuweisen sucht, stellt seit dem ‚Siebenten Ring‘ eine „... tiefgreifende Wandlung des dichterischen Sprechens ...“ (S. 130) fest, die eine Nähe zur expressionistischen Lyrik, aber auch einen stärkeren Wirklichkeitsbezug signalisierten. Im „chorischen Sprechen“ des ‚Spiels‘ „Aufnahme in den Orden“ und in Gedichten wie ‚Der Eid‘ sieht Wertheimer ‚Rituell-Kultisches‘: „Dies will sagen: der Typus des hier verwendeten dialogischen Bezugs ist seinem ursprünglichen Wesen nach rituell-kultischer Natur, findet nun aber seine Übertragung auf eine individuelle Begegnung, die dadurch eben dieses intimen Charakters vollständig und bewußt entkleidet wird: die Begegnung und Verbündung zweier politischer Freunde wird aufgrund der chorischen Anlage insbesondere der zweiten Äußerung zum symbolhaften Zeremoniell erhöht.“ (S. 125) Diese Wandlung vom ‚lyrischen Singen‘ zum ‚rednerischen Sprechen‘, die man soziologisch als Wandlung von der informellen Runde zum hierarchischen Bund auffassen kann, wird von Wertheimer mit einer Wandlung des Weltbildes in Zusammenhang gebracht. Ziel dieser Wandlung sei „... eine Utopie als Antithese zur attackierten Welt des Mittelmaßes aus dem Material der tradierten, idealisierten ‚Denkbilder‘ zu verkünden.“ (Jürgen Wertheimer: *Dialogisches Sprechen im Werk Stefan Georges*. Formen und Wandlungen. München: Wilhelm Fink Verlag 1978. S. 130). Dieser Übergang zur Utopie, aus der Ernst Bloch Georges Werk du Kreis in der zweiten Auflage des ‚Geist der Utopie‘ (siehe Einleitung) herausgenommen hat, wird im hier zu verfolgenden Zusammenhang als neue Religion verstanden, die sich in der Tat verschiedener ‚tradierten, idealisierter Denkbilder‘ (antikes Griechenland, Tempel, usw.) bedient.

¹³³⁷ AS S. 83: „Zu dem Behuf [scil. zur Antwort auf eine Polemik gegen George in Klages' Aufsatz ‚Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Bedeutung‘] wurde ein ... ‚Jünger‘, der zwar erst nach dem Bruch [mit den Kosmikern, G.D.] zur Blätterrunde gestoßen war und beide Brecher [scil. Schuler und Klages, G.D.] persönlich nicht kannte, ... mit Material versehen, um unter der Maske abgöttischer Verehrung des ‚Meisters‘ in aufgewickelter Prunkstil und mit hier allerdings schamlos zu nennender Verwertung meiner Broschüre [scil. Klages' George-Buch von 1902] das Buch der Rache zu schreiben; wie der Untertitel wahrheitsgemäß zu lauten hätte statt des erheiternd überheblichen ‚Deutsche Geistesgeschichte seit 1890‘.“ In der 4. Anmerkung des Aufsatzes „Der Fall Nietzsche – Wagner in graphologischer Bedeutung“ (In: Ludwig Klages: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Ernst Frauchiger Band 8. *Graphologie 2*. Bonn: Bouvier 1971. S. 791ff.) hatte Klages u.a. der Dichtung Georges abgesprochen, daß sie eine „... Offenbarung kultlicher Lebenshaltung ...“ sei. Denn: „Jeder Gläubige ... kündigt von weltgestaltenden Mächten; George dagegen redet ausschließlich von der eigenen Person. ‚Personenkult‘ aber ist überhaupt kein Kult, sondern allenfalls dessen Mimikry. Und wer ihn vertritt, mag sonst die größten Verdienste haben, nur ist er alles andere als – Dichter. In der Tat hat George kein einziges Gedicht geschrieben, sondern stets bloß – Verse.“

¹³³⁸ Wolters, *Blättergeschichte*, S. 40: „Dabei hat auch die Dichtung Algabal nichts von dem unverkennbaren Pariser Parfüm der Baudelairegedichte, nichts von dem besonderen Zeitduft des französischen Verfalls ...“

eingetreten.¹³³⁹ George hat also sein ‚neues Leben‘, seine ‚neue Religion‘, zumindest innerhalb seines Kreises, als bereits verwirklicht angesehen,¹³⁴⁰ während die Kosmiker als ‚Gruppe‘ vereinzelte Privatgelehrte bleiben, die keine feste soziale Form ausbilden.

Zudem fallen – in Hinblick auf Georges Religionsstiftung -- Georges Maximin-Erlebnis und das ‚kosmische Treiben‘ zeitlich fast zusammen.¹³⁴¹ George selbst gab zu, daß die Kosmiker die Voraussetzung für seine Maximin-Religion geschaffen haben: „Nur in München habe die Kosmik, die dem Erscheinen Maximins habe vorausgehen müssen, um die Atmosphäre dafür zu bereiten, gedeihen können, pflegte der Dichter zu sagen.“¹³⁴² Mit dem Begriff ‚Atmosphäre‘ will George verschleiern, daß die Maximin-Gestalt nur eine apollinische ‚Umstülpung‘ von Schulers ‚dionysischem Sonnenknaben‘ darstellt.¹³⁴³ George und die Kosmiker stehen damit gemeinsam in der Tradition von Nietzsches Philosophie, indem die Kosmiker das Dionysische (unter Weglassung des Apollinischen) favorisieren, George aber das Apollinische (bei ‚Unterwerfung‘ des Dionysischen), eine Ausdifferenzierung, die, wie mehrfach gezeigt, zugleich eine Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos bedeutet. Diese Spannung ist in vielen Gedichten des späteren George anzutreffen, wobei man auf den Gebrauch gewisser Schlüsselwörter achten muß: Traum,¹³⁴⁴ Macht, Helle (ein, wie gezeigt, esoterischer Begriff Schulers), Licht, Sonne, auch Bild u.a. stehen für Apollo, Rausch, Nacht, All, Zerrissenheit, Zerstücktheit u.a. für

¹³³⁹ Siehe: Morwitz, S. 380. „In den ersten 10 Gedichten [scil. des dritten Buches des ‚Sterns‘], die von der Zugehörigkeit zum neuen Leben handeln, spricht der Dichter nicht als Prophet einer kommenden Welt, sondern als Kündler einer bereits von ihm erreichten Lebensform.“

¹³⁴⁰ Siehe auch die Zeilen: „Du gabst genug mir welten zu bewegen: / Den fussbreit festen grund worauf ich stehe ...“. W S. 104, die ebenfalls den posteschatologischen Zustand beschreiben. Wie Schuler in seinem Gedicht „Das Ausgestoßene hat der Herr erwählt“ (siehe oben: V. 2.3.3.) bezieht sich *auch* George in der ersten Zeile dieses Gedichtes auf den bekannte Ausspruch des Archimedes: „Δός μοι πού στῶ καὶ τὴν γῆν κινῆσω“ [Gib mir einen Punkt und ich heble die Welt aus den Angeln.].

¹³⁴¹ Das Maximin-Erlebnis vollzieht sich, wie bereits erwähnt, zumindest teilweise simultan mit Existenz der kosmischen Runde: „... von der 2. Hälfte des Jahres 1901 an bis zur letzten Hälfte des Jahres 1904.“ Morwitz, S. 216.

¹³⁴² Morwitz, S. 328.

¹³⁴³ Das sieht auch Breuer, George, S. 43 so: „Auf die Höllenfahrt [scil. der Kosmikerkrise] folgte die Auferstehung – eine Erhöhung, die um so triumphaler ist, als sie sich eines zentralen Symbols der Kosmiker bedient und es gegen ihre Urheber wendet. Das ‚Sonnenkind‘ als Heilsbringer, das nach Schulers Mythologie die noch zu ursprünglichem Leben fähigen Menschen sammeln und zu einem neuen Weltanfang führen soll, wird in der Gestalt von Maximin zur Waffe gegen die Kosmiker Seine Epiphanie macht allen apokalyptischen Schwärmereien ein Ende. Das Heil muß nicht mehr durch Magie und Zauberei herbeigezwungen werden. *Es ist bereits geschehen.* [meine Hervorhebungen, G.D]“ -- Zum ‚Erscheinen‘ Maximins schreibt David, George, S. 260: „Aber wieder ist es der Kreis der Kosmiker, der den entscheidenden Anstoß gibt. Der Maximin-Mythos, der sich ihren Bestrebungen bald entgegenstellen wird, ist aus ihrem Gedankengut geboren. Das Kind als Heiland, das Thema zahlreicher Geheimlehren griechischer oder christlicher Prägung, ist Gegenstand ihrer Hoffnungen.“

¹³⁴⁴ Nach Nietzsches GT gehört der Traum zu Apollo wie der Rausch zu Dionysos; siehe dazu: Bernhard Böschenstein: Georges Spätwerk als Antwort auf eine untergehende Welt. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschenstein (Hrsg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 1-16. Hier: S. 6: „Der ‚Traum‘, ein zentrales Wort Georges, das in diesem Gedichtband [scil. ‚Der Siebente Ring‘] vorherrscht, bleibt auch in den folgenden Bänden als leitende Präsenz erhalten.“

das Dionysische.¹³⁴⁵ Daß Maximin in Georges Poetologie dann die Synthese des Dionysischen und Apollinischen bedeutet, liegt in der Logik dieser Konstrukte.¹³⁴⁶ Braungart relativiert Manfred Franks These von der Präsenz der Dionysos-Tradition bei George ausdrücklich.¹³⁴⁷ Es ist signifikant, daß er hier Nietzsche übergeht, durch den Dionysos um die Jahrhundertwende virulent wird (und nicht nur für George und die Kosmiker) und der diese Figur radikal von ihren romantischen und christlichen Ingredienzien getrennt hat. Bereits bei Nietzsche ist, wie früher gezeigt, Dionysos eine Chiffre für Heidentum.¹³⁴⁸

2.4 Zur Organisationsform des George-Kreises

Zur Organisationsform des George-Kreises gibt es eine umfangreicher werdende Literatur,¹³⁴⁹ die hier nicht resümiert werden kann. Hier können nur *Hinweise* zum Verhältnis des ‚Kreises‘ zur ‚Runde‘, zum ‚Männerbund‘ (und zur Homoerotik),¹³⁵⁰ zur ‚Sekte‘ und, eng damit verbunden, zur neuen Religion Georges gegeben werden. Rainer Kolk hat zur Organisationsform des Kreises eine umfangreiche Untersuchung vorgelegt.¹³⁵¹ Da Kolk von dem soziologischen Begriff ‚Gruppe‘ ausgeht,¹³⁵² werden die hier interessierenden Differenzen zwischen den Begriffen Runde, Bund, Sekte nicht explizit diskutiert, sondern im Kapitel ‚Bund – Kreis – Staat, Selbstbeschreibungen‘ aus der Sicht des Kreises selbst referiert. Der Begriff Sekte wird zwar im Zusammenhang mit Max Weber immer wieder erwähnt, aber nicht sein Verhältnis zu dem des Bundes diskutiert. Auch spricht Kolk in Bezug auf den George-Kreis zwar von Religion, sieht den George-Kreis aber letztlich in der Tradition des Neuhumanismus.¹³⁵³ Das scheint den kultur-konservativen, revolutionären und antibür-

¹³⁴⁵ Im Übrigen argumentiert auch Morwitz, S. 343, gewissermaßen *ex cathedra*, mit diesen Kategorien: „Er [scil. Maximin] war Träger sowohl des ursprünglich dunklen dionysischen Rausches wie auch des gestaltenden apollinischen Rausches (Nietzsche), wie das zweite Gebet zum Ausdruck bringt.“

¹³⁴⁶ So schon Strodthoff: „Der Georgische Maximin wird beide Mächte, das Dionysische und das Apollinische, im Bild und derart als Vorschein der gewünschten Lebenseinheit in sich vereinigen.“ Werner Strodthoff: Stefan George – Zivilisationskritik und Eskapismus. Bonn: Bouvier 1976. S. 75.

¹³⁴⁷ Siehe: Braungart, Katholizismus, S. 241.

¹³⁴⁸ Daß sich George selbst als Teil der Nietzsche-Nachfolge sah, wurde schon in der Einleitung gezeigt.

¹³⁴⁹ Dominik Jost: Stefan George und seine Elite – Eine Studie zur Geschichte der Eliten. Zürich: Speer Verlag 1949; Michael Winkler: George-Kreis. Stuttgart: Metzler 1972; Norbert Fügen: Zur literarischen Strategie und Diffusion des George-Kreises. In: Ders.: Dichtung in der bürgerlichen Gesellschaft: 6 literatursoziologische Studien. Bonn: Bouvier 1972. S. 51-64; Ders.: Zur Genesis charismatischer Führung. Ein Beispiel aus der Geschichte des George-Kreises. In: Ders.: Dichtung in der bürgerlichen Gesellschaft: 6 literatursoziologische Studien. Bonn: Bouvier 1972. S. 65-77; Carola Groppe: Die Macht der Bildung – Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933. Köln/Weimar: Böhlau Verlag 1996; Rainer Kolk: Literarische Gruppenbildung: am Beispiel des George-Kreises 1890-1945. Tübingen: Niemeyer 1998; Günter Baumann: Der George-Kreis. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hrsg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen und Neumann 2000. S. 65-84.

¹³⁵⁰ Als Grundlage dieses Bundes ist eine spezifische, homoziale ‚emotionale Verbundenheit‘ anzusehen. Siehe Jost, George, S. 62: „Das Erotische im Werk Stefan Georges ist nur aus seinem Gottes- und Menschenbild zu verstehen. Er erlebte Gott im schönen Menschen. Der Kaloskagathos [i.e. der Schöne und der Gute, G.D.] war auch ihm Darsteller Gottes.“

¹³⁵¹ Rainer Kolk: Literarische Gruppenbildung – am Beispiel des George-Kreises 1890-1945. Tübingen: Niemeyer 1998.

¹³⁵² Kolk, Gruppenbildung, S. 107.

¹³⁵³ Kolk, Gruppenbildung, S. 217ff. „... Nachweis frappierender Ähnlichkeiten von neuhumanistisch legitimierter philologischer Sozialisation und erzieherischer Ambition im George-Kreis ...“. Zu Recht

gerlichen ‚Habitus‘ des George-Kreises unterzubewerten. Zudem wird der hier entscheidende Zusammenhang zwischen Religionsstiftung, Bund (Sekte) und Dichtung nicht explizit hergestellt. Der Übergang von der informellen kosmischen Runde zum hierarchischen Kreis wird zwar von Kolk prägnant herausgearbeitet, aber der inhaltliche (religiöse) Impuls der Kosmiker auf das Werk Georges vernachlässigt.¹³⁵⁴

Auch Breuers George-Buch zum Ästhetischen Fundamentalismus von 1995 befaßt sich mit der Kreisbildung und der Funktionsweise des Kreises. Breuer unternimmt nochmals den Versuch, die Mechanismen oder besser ‚Rituale‘ des George-Kreises – diesmal mit soziologisch-psychologischen Methoden – zu entschlüsseln.¹³⁵⁵ Breuers Buch will *expressis verbis* nicht als literaturwissenschaftliche Arbeit gesehen werden.¹³⁵⁶ Ob man Heinz Kohuts psychologisches Modell des ‚Größenselbst‘ und des ‚primären Narzißmus‘¹³⁵⁷ auf historische Personen übertragen kann, wie Breuer es unternimmt, sei dahingestellt. Jedenfalls ergeben diese psychologischen Begriffe als Schlüssel (oder als *passe-partout*?) überraschende Ergebnisse, gerade was die Funktionsweise des Kreises betrifft. So kann Breuer mit diesem Modell zeigen, daß nicht nur der Meister der Jünger bedurfte, sondern auch die Jünger des Meisters. Die Unterwerfung unter den Meister (‚Herrschaft und Dienst‘) wäre demnach durchaus freiwillig geschehen.¹³⁵⁸ Bei Breuer erscheint George zudem verschiedene Male als Mutter¹³⁵⁹ (seiner Jünger), einmal auch als „große[n] Mutter“.¹³⁶⁰ Ironischerweise stünde also an der Spitze des Männerbundes die ‚Magna Mater‘ oder, in Schulerischer Terminologie, die ‚mater cum saltantibus‘, die ‚Große Mutter‘ (Kybele), die von den Jünglingen umtanzt wird.

weist Kolk – mit Max Weber – auf die ‚Labilität‘ des Kreises hin. -- Hier können weder die komplexen theoretischen Grundlagen von Kolks Arbeit – Gruppentheorie, intellektuelles Feld, Bourdieus Feldtheorie, Luhmanns Systemtheorie usw. – noch die umfangreiche Gesamtdarstellung der Geschichte des Kreises von 1890-1945 – berücksichtigt werden.

¹³⁵⁴ Wie bei Braungart erscheinen die Kosmiker bei Kolk nur als Episode, siehe S. 87ff.

¹³⁵⁵ Breuer, George, S. 44-94. Titelüberschriften: „Der Menschenfischer“ (S. 45ff.), „Der Staatsgründer“ (S. 52ff.), „Die Jünger“ S. 62ff, mit Zwischenüberschriften wie „Von Häuptlingen, Herzögen und Diadochen“ (S. 78ff.) und „Lernprozesse mit tödlichem Ausgang“ (S. 86). -- Im Folgenden wird – da auch Braungart sich ausgiebig mit der Kreisstruktur und vor allem den Ritualen des Kreises befaßt – nur noch bei aus dem Kontext sich ergebenden Fragen auf diese Zusammenhänge verwiesen.

¹³⁵⁶ Breuers Arbeit bezieht sich auf „Texte über Kunst und Literatur und Texte mit biographischem Bezug.“ Breuer, George, S. 6.

¹³⁵⁷ Breuer, George, S. 29f. und *passim*.

¹³⁵⁸ „... zu George kommt man nicht in einem Zustand des Selbstvertrauens. Man kommt zu ihm vielmehr wie ein Patient zum Arzt, ein Kind zur Mutter. Es wäre deshalb falsch, in ihm nur den Despoten zu sehen, der mit hypnotischer Gewalt die Seelen in seine Abhängigkeit zwingt. Wie der Meister seine Jünger braucht, so brauchen umgekehrt sie ihn ...“ Breuer, George, S. 67.

¹³⁵⁹ Breuer, George, S. 60: „George ... war in letzter Instanz keine Vaterfigur, sondern – eine Mutter. Er wirkte schützend und nährend, wehrte fremde und feindliche Kräfte ab und verschmolz in geradezu symbiotischer Weise mit seinen Geschöpfen.“

¹³⁶⁰ Breuer, George, S. 148.

2.4.1 Runde, Kreis, (Männer-)Bund, Sekte -- Homoerotik¹³⁶¹

„So weit eröffne sich geheime Kunde
Dass vollzahl mehr gilt als der teile tucht
Dass neues Wesen vorbricht durch die runde
Und steigert jeden Einzelgedichtes Wucht:
Aus diesem Liebesring dem Nichts entfalle
Holt Kraft sich jeder neue Tempeleis

Und seine eigne – grössere – schießt in alle
Und flutet wieder rückwärts in den Kreis.“ (W S. 389)

Die für Georges Zusammenschluß von Männern am bekanntesten gewordene Bezeichnung ‚Kreis‘ beinhaltet ein soziologisches, ein weltanschauliches und ein poetologisches Programm: als ‚Bund‘ von Männern, als Geschichtsauffassung, die nicht vom linearen Fortschritt, sondern von der kreisförmigen Wiederkehr (des Gleichen) ausgeht und als zyklische Anordnung der Gedichte im Werk.¹³⁶²

Während es den Kosmikern *nicht* gelang, oder besser: sie *nicht* die Absicht hatten, sich in irgendeiner Form zu ‚organisieren‘,¹³⁶³ wurde George nach der Jahrhundertwende Zentrum eines ‚Kreises‘, dessen Struktur – wie angedeutet -- durch einigermaßen komplizierte Mechanismen gekennzeichnet ist.

2.4.2 Derleth als Vorbild?

Wie stark George bei der Gründung seines Kreises von Derleths Ordensideen beeinflusst war, ist noch nicht genauer untersucht worden. Zumindest gibt es in der Ausmalung der Ordensidee bei Derleth überraschende Konvergenzen mit dem realen George-Kreis (so hat auch Derleth für die Erziehung seiner Gotteskrieger sich die griechische Antike zum Vorbild genommen, ebenso soll sich bei Derleth der Männerorden durch „geistige Zeugung“¹³⁶⁴ ‚fortpflanzen‘, das für Georges Maximin-Religion *grundlegende* ‚Dogma‘).¹³⁶⁵ Eine weitere Gemeinsamkeit besteht im notwendigen Verschwinden des von George so bezeichneten „Individuumchen[s]“¹³⁶⁶ zugunsten der Ordensidee.¹³⁶⁷ Auch für Georges Konzeption des Männerbundes

¹³⁶¹ Mit Keilson-Lauritz, Von der Liebe, S. 18ff.

¹³⁶² Braungart, Katholizismus, S. 266: „Die zyklische Gliederung des Werkes war für George ein besonders wichtiges Ordnungsprinzip, das mit dem sozialen der Kreisbildung korreliert.“ Das hatte schon Kommerell erkannt: „... das gemeinschaftsbildende Prinzip der zyklischen Form setzt ein mit den Preisgedichten: Despotie noch mild, immerhin vom jungen Loris [i.e. Hofmannsthal] bereits gewittert.“ (Kommerell, Essays, S. 245.)

¹³⁶³ Zu Klages siehe Breuer, George, S. 107. – Der Religionsentwurf der Kosmiker hat sich nur in ihren Texten als Erlösungs- und Intellektuellenreligion (Breuer) realisiert, nicht als soziale Organisationsform. In dieser Hinsicht blieben sie vereinzelt oder, wie manchmal zu lesen ist, anarchistische Individuen ohne jede hierarchische Gliederung.

¹³⁶⁴ Siehe: Ludwig Derleth: Das Buch vom Orden, Werke, Band III, S. 32.

¹³⁶⁵ Siehe dazu ausführlich: Georg Dörr: Stefan Georges neopagane Maximin-Religion — Bricolage und intramundane Eschatologie. In: W. Braungart (Hg.): Stefan George und die Religion. Berlin: De Gruyter 2015. S. 53-81.

¹³⁶⁶ Nach Braungart, Katholizismus, S. 203.

¹³⁶⁷ Siehe dazu (wie schon ausführlich zitiert): Ludwig Derleth: „Per ottenere quest'intento, il singolo individuo deve perire [!] per il suo prossimo; da questa morte [!], inesorabilmente richiesta dalla dinamica dell'amore, sorgerà – come [!] aquila – una nuova persona, e queste nuove persone saranno i conquistatori del regno dei cieli.“ Aus: COENOBIUM – Rivista internazionale di liberi studi. Anno 1. Lugano, Maggio-Giugno 1907. Numero 4. S. 115-116.

kann man die zwei an Derleth gerichteten Gedichte heranziehen, dessen (chronologisch) erstes (in der zweiten Strophe) so lautet:

„In unserer runde macht uns dies zum paare:
Wir los von jedem band von gut und haus:
Wir einzig können stets beim ersten saus
Wo grad wir stehn nachfolgen der fanfare.“¹³⁶⁸

Hier wird Derleth nicht nur als Mitglied der ‚runde‘ angesprochen, sondern er bildet innerhalb dieser Runde mit George gar ein ‚paar‘. Der umarmende Reim ‚paare ... fanfare‘ evoziert einen männerbündischen Eros, der in seiner antibürgerlichen Ungebundenheit (‚Wir los von jedem band von gut und haus‘), eine revolutionäre Bereitschaft zum Aufbruch, zum Kampf (‚Wir einzig können stets beim ersten saus‘) signalisiert. Das ‚einzig‘ schließt die an ‚gut und haus‘ Gebundenen von diesem ‚nachfolgen der fanfare‘ (welcher?) aus. -- Wie anders klingen dagegen Hölderlins Zeilen vom Menschen und seiner Möglichkeit zum Aufbruch: „Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, / Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern‘, / Und verstehe die Freiheit, / Aufzubrechen, wohin er will.“¹³⁶⁹

2.4.3 Runde (auch Ring)¹³⁷⁰

Wenn Baal Müller in der Einleitung seiner Schulerausgabe, mit Hinweis auf die Vorarbeiten Keilson-Lauritzs, das Konzept der Runde und des Kreises bei George (zumindest sprachlich) auf Schuler zurückführt,¹³⁷¹ ist das sicher ein wichtiger Schritt. Nicht gelöst ist damit aber wiederum die Frage, inwieweit der mythische Impuls der Kosmiker Georges Werk geprägt hat. Die Umwandlung der früheren ‚Kosmischen Runde‘ in einen Bund („Stern des Bundes“) stellt den entscheidenden Übergang von einer Gemeinschaft *gleichberechtigter* Teilnehmer zu einer *hierarchisch* strukturierten Organisationsform dar.¹³⁷² Denn George verstand seine ‚heiligen Bücher‘ aus mythischer Perspektive so: er habe den mütterlichen, dionysischen Untergrund überwunden und als Basis in sein männlich-apollinisches Werk integriert.¹³⁷³

¹³⁶⁸ W S. 331.

¹³⁶⁹ StA, Band 1, Seite 247.

¹³⁷⁰ Zur Frequenz dieser Begriffe im Werk siehe Bock, Wort-Konkordanz.

¹³⁷¹ CA (Vorwort) S. 24ff. -- Siehe dazu: Marita Keilson-Lauritz: Stefan George, Alfred Schuler und die „Kosmische Runde“ – Zum Widmungsgedicht „A.S.“ im „Jahr der Seele“. In: Castrum Peregrini 1985. Heft 168-169. S. 24-41.

¹³⁷² Konzis faßt Kolk, Gruppenbildung, S. 93, diesen Übergang von der Runde zum Bund zusammen: „Nicht die informelle Zirkelbildung gleichrangiger ‚Persönlichkeiten‘, die Klages favorisierte, eröffnet die Möglichkeit kultureller Erneuerung, sondern die strikt asymmetrische Kommunikation mit autoritärem Zentrum. Seine Maximen werden sich von den ‚radikalanarchistische[n] Losungen‘ und der ‚Rebellion‘ der Klages und Schuler weit entfernen, auch wenn sich der George-Kreis auf die Radikalität und Unbürgerlichkeit seiner Lebensform immer wieder berufen wird.“ Vor allem die letzte Bemerkung scheint mir wichtig, denn der George-Kreis behielt – wie die Kosmiker – seine radikale ‚Zeitablehnung‘ (Breuer) bei. Es handelt sich also um zwei (extreme) Gegenentwürfe zur gleichzeitigen Kultur, die sich beide auf verschiedene Epochen der Vergangenheit berufen: die Kosmiker auf die matriachale ‚Vorzeit‘, der George-Kreis auf das klassische Griechenland (dazu können bei George andere Vorbilder treten, wie die Templer des Mittelalters).

¹³⁷³ Das wird von George selbst bestätigt: „Man soll die Kosmiker nicht zu wichtig nehmen, aber auch nicht zu unwichtig. ‚Sie müssen sein, so wie zum Apoll dem Lichtgott die dunklen Mysterien sein müssen. Ich verstehe sie besser als die ahnen. Ich bin auch so gewesen.‘“ Landmann, Gespräche, S. 207.

Die Entstehung des Bundes ist demnach als eine Überwindung der Kosmiker-Krise zu verstehen. Der zunehmende Anspruch auf ‚Herrschaft‘, der sich in Georges späterem Werk manifestiert, muß *auch* im Kontrast zur der von Klages und Schuler gezeichneten matriarchalen ‚Vorwelt‘ gesehen werden.¹³⁷⁴ Der Georgesche Bund wird hier als bewußte ‚Überwindung‘ der durch die Kosmiker vorgegebenen *Runde* verstanden.

2.4.4 Bund¹³⁷⁵

In seinem 1887 erschienenen Werk ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ spricht Ferdinand Tönnies zwar noch nicht von Bund – der später für Hermann Schmalenbach zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft steht – aber doch schon von „Bündnis“.¹³⁷⁶ Nach Tönnies stellt die Gemeinschaft einen traditionellen Verbund dar, der aus natürlicher Zusammengehörigkeit (Familie) erwachse, auch wenn er berufliche Aspekte hat (Dorf, Kleinstadt). Die Gesellschaft gehe dagegen vom Individuum aus, sie existiert nur durch Beziehungen (Stadt) und organisiert sich als Verband.

Hermann Schmalenbach (kurzzeitig am Rande zum George-Kreis gehörend) hat, im Anschluß an Tönnies, die „Kategorie des Bundes“¹³⁷⁷ entwickelt.

Wie Schmalenbach – unter Bezugnahme auf Max Weber -- zeigt, steht als dritte Kategorie neben Gemeinschaft und Gesellschaft die des Bundes, der von emotionaler Verbundenheit bestimmt sei. Seine Wurzel sei die gemeinsame Begeisterung. Ihm liegen, nach Schmalenbach, Gefühlserlebnisse zugrunde. Er brauche deshalb keine

¹³⁷⁴ Siehe: Raschel, Nietzsche, S. 105: „Nach dem Maximin-Erlebnis wird George als das Haupt einer religiösen Gemeinschaft Gegenstand kultischer Verehrung: Er wird vom Kreis als Gesandter aufgefaßt, der eine göttliche Aufgabe zu verrichten habe, d.h. geistig und politisch ein neues Reich zu gründen.“

¹³⁷⁵ Zum George-Kreis als „charismatischen Männerbund“ siehe: Linke, Das Kultische, S. 156ff. -- Zur Geschichte der Bünde in der deutschen Literatur und Geschichte siehe: Otto Dahn: Gruppenbildung und gesellschaftliche Organisierung in der Epoche der deutschen Romantik. In: Richard Brinkmann: Romantik in Deutschland. Stuttgart: Metzler 1978. S. 115-191. -- Siehe auch den *erstaunlichen* Beitrag des jungen Hans Mayer aus der Zeit seines Pariser Exils: Die Riten der politischen Geheimbünde im romantischen Deutschland. Vortrag gehalten am 18. April 1939 in Paris, in: Le Collège de Sociologie 1937-1939, hrsg. von Denis Hollier, Edition Gallimard 1979 et 1995; aus dem Französischem von Horst Brühmann, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 521-550. -- Im Nachwort zur deutschen Ausgabe findet sich auf S. 760 folgendes Zitat Hans Mayers aus seiner Autobiographie ‚Ein Deutscher auf Widerruf‘ zu seinen Erinnerungen an das Jahr 1938 in Paris, nachdem er in der ‚Nouvelle revue française‘ vom ‚Collège de Sociologie‘ gelesen hatte: „Die Leute wollte ich kennenlernen, die das geschrieben hatten. ... Auch hier ging es, wie beim Institut für Sozialforschung, um das Beziehungsgeflecht zwischen Mythos und Aufklärung.“ [meine Kursivierung, G.D.]. -- George Mosse: Nationalismus und Sexualität, bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München: Hanser 1985, siehe darin: Führer, Bund und Eros, S. 220-233 und passim; zu den Bünden seit 1918: Arnim Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. Zuletzt: Ulrike Brunotte: Zwischen Eros und Krieg – Männerbund und Eros in der Moderne. Berlin: Wagenbach 2004. -- Zur Männerbunddiskussion um die *Jahrhundertwende* siehe: Kap. VI.2.4.6. Männerbund und Homoerotik.

¹³⁷⁶ Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1. Auflage: 1887] 1963 [Nachdruck der achten Auflage von 1935]. - Tönnies spricht, wie gesagt, noch nicht von Bund, sondern von ‚Bündnis‘, formuliert aber bereits die ‚Kategorien‘ des Bundes. S. 197: „Die gemeinschaftlichen ‚Bündnisse‘ werden am vollkommensten als Freundschaften aufgefaßt: die Gemeinschaft des Geistes beruhend auf gemeinsamem Werk oder Beruf, und so auf gemeinsamem Glauben.“

¹³⁷⁷ Hermann Schmalenbach: Die soziologische Kategorie des Bundes. In: Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften. Hrsg. von Walter Strich. München: Meyer & Jessen 1922. S. 35-105.

naturhaft-organische Grundlage. Beruhe der Verband auf Treue, so der Bund auf Liebe. Die Gefühle, die den Bund begründen, haben – so Schmalenbach -- eine klare Richtung. Sie können einem Meister, einem Ideal, aber auch den anderen Mitgliedern des Bundes gelten.

Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Bund wird von Schmalenbach in nahezu scholastischer Weise durchgeführt, wobei er immer wieder betont, daß beide gemeinsame Segmente haben können. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden scheint bei Schmalenbach darin zu bestehen, daß sich die Gemeinschaft auf etwas ‚Gegebenes‘ bezieht, z.B. auf eine institutionalisierte Religion, während der Bund durch seinen Zusammenschluß dieses ‚Gegebene‘ erst *neu* schafft, bzw. dieses ‚Gegebene‘ selbst etwas Neues darstellt und somit den Zusammenschluß begünstigt:

„ ... nur wo, wie in noch junger Religion, das ‚gemeinschafts‘-hafte Zusammengehören noch kein so tief eingewachsenes ist, wird die dann sogar grössere Wahrscheinlichkeit dafür sein, dass auf seinem Grunde -- nämlich mit dem Wiederauflockern des ja zumindest noch glimmenden zentral religiösen Gefühls – ein ‚Bund‘ emporflamme.“¹³⁷⁸

Schmalenbach sieht also den Bund als *religiösen* Zusammenschluß.¹³⁷⁹ Für ihn entsteht der Bund aus religiöser *Ergriffenheit*, die im Gegensatz zum bloß religiösen *Erleben* in der Gemeinschaft einen „ ... ekstatisch-orgiastische[n] Charakter ...“¹³⁸⁰ besitze. Durch das gemeinsame Erleben wird im Bund die Religion sozial.

Einen weiteren Unterschied zwischen Gemeinschaft und Bund sieht Schmalenbach darin, daß die Basis der Gemeinschaft die Familie sei, die des Bundes aber die Freundschaft.¹³⁸¹ Indem er sich später auf Schurtzs „Altersklassen und Männerbünde“ (1902) bezieht, stellt er zunächst fest, daß der Unterschied der Geschlechter mit dem Bund nichts zu tun habe,¹³⁸² um gleich darauf *doch* zu betonen: „ ... der reine Männerbund ist in der Tat eine besonders entschiedene, klare Form von echtem ‚Bund‘.“¹³⁸³ Bei Schmalenbach wird also der Bund – und das wird in seiner Polemik gegen Schurtz besonders deutlich – keineswegs *ausschließlich* als „homoziale [also mann-männliche, G.D.] emotionale Vergemeinschaftung“¹³⁸⁴ gesehen. Selbst die Ehe trägt bei Schmalenbach, solange sie nicht zur ‚Gemeinschaft‘ wird, ‚bundhafte‘ Züge.¹³⁸⁵

Für den Fortgang unserer Argumentation bietet Schmalenbach eine weitere wichtige Differenzierung, da er, im Anschluß an Max Weber, die Sekte – diese gesehen im Gegensatz zur Kirche – als Bund definiert: „‚Kirche‘ ist ein in ‚Gemeinschaft‘ – oder auch sogar ‚Gesellschaft‘ umgewandelter, ‚Sekte‘ ein reiner ‚Bund‘ ...“¹³⁸⁶

¹³⁷⁸ Schmalenbach, Kategorie, S. 65.

¹³⁷⁹ „Man hat den Bund um George als einen religiösen verstanden, wie er sich auch selber oft so versteht. In der Tat scheinen sehr ernst genommene ‚Bünde‘ eine Affinität zum Religiösen zu haben; und jedenfalls religiöse Verbünde ursprünglich stets ‚Bünde‘ zu sein.“ Schmalenbach, Kategorie, S. 43.

¹³⁸⁰ Schmalenbach, Kategorie, S. 64.

¹³⁸¹ Schmalenbach, Kategorie, S. 80.

¹³⁸² Schmalenbach, Kategorie, S. 88.

¹³⁸³ Ebda.

¹³⁸⁴ Groppe, Bildung, S. 426.

¹³⁸⁵ Er schreibt, „ ... daß allen Zeiten doch das höchste Ideal der Ehe die ‚Bund‘-Ehe, die ‚Liebes‘-Ehe gewesen ist.“ Schmalenbach, Kategorie, S. 84.

¹³⁸⁶ Schmalenbach, Kategorie, S. 44.

Bei George selbst zeigen sich die Tendenzen zum (Männer-)Bund schon lange bevor dieser für ihn nach der Kosmiker-Krise Realität wird.¹³⁸⁷ Bereits im ersten Band der „Blätter für die Kunst“ findet sich der Begriff ‚Zenakel‘, den George wohl aus Frankreich mitgebracht hat. Von „geheimkreisen (zenakeln)“¹³⁸⁸ seien in der Geschichte immer wieder entscheidende Anstöße ausgegangen. Später werden verschiedene historische Vorbilder für den Bund benannt, wie die platonische Akademie, die Tempeler, das Kloster.¹³⁸⁹ Nach seiner ‚Wende‘ will George durch den Kreis wirken; dieser soll nach dem Vorbild der platonischen Akademie gestaltet sein. Platon dient aber, nach Rieckmann, (auch) als Camouflage¹³⁹⁰ für die in der Jetztzeit tabuisierten mann-männlichen Beziehungen.¹³⁹¹

¹³⁸⁷ Siehe: Norbert Fügen: Zur Genesis charismatischer Führung. Ein Beispiel aus der Geschichte des George-Kreises. In: Ders.: Dichtung in der bürgerlichen Gesellschaft: 6 literatursoziologische Studien. Bonn: Bouvier 1972. S. 65-77. -- Fügen zeigt, daß schon der frühe George innerhalb seines Freundeskreises einen „... absoluten Führungsanspruch ...“ entwickelte. Siehe: S. 75.

¹³⁸⁸ Einleitungen und Merksprüche der Blätter für die Kunst. Hrsg. von Georg Peter Landmann München/Düsseldorf: Bondi 1964, S. 34f.

¹³⁸⁹ W S. 200:

„DAS KLOSTER

Mit wenig brüdern flieht die lauten horden
Eh eure kraft verwelkt im kalten gift
Erbaut nach jungem wunsch das friedensstift
In einem stillen tal für euren orden.

Gewiegt von gleicher stunden mildem klang
Ist euch der keuschen erde arbeit heilig
Der tag verrinnt im wirken siebenteilig
Euch und der reinen schar die ich euch dang.

Umschlungen ohne lechzende begierde
Gefreundet ohne bangenden verdruss -
So flieht im abend schluchzen wort und kuss ..
Und solches ist der frommen paare zierde:

Von ebne leid von ebner lust verzehrt
Zur blauen schönheit ihren blick zu richten
Geweihtes streben göttlichstes verzichten -
Wie einst ein mönch aus Fiesole gelehrt.“

Nach Böschstein, Spätwerk, S. 2f, gehört das Gedicht „Das Kloster“ der ‚vorbündischen‘ Phase Georges an. Er konfrontiert es mit den ‚Hütern des Vorhofes‘ des ‚Siebenten Ringes‘: „Bei den ‚Hütern des Vorhofes‘ ist außer der Betonung ihrer erlösenden Funktion noch auf ihr Verhältnis zu ihrem Meister hinzuweisen. Während in ‚Das Kloster‘ der aus der Ferne wirkende Maler Fra Angelico als Meister wirkt, ist in den ‚Hütern des Vorhofes‘ der Sprecher des Gedichtes die autoritäre Instanz, die alles bewirkt.“

¹³⁹⁰ Siehe: Rieckmann, Episode, S.189f.

¹³⁹¹ Groppe zeigt in einem Exkurs, daß Georges Dichtung und sein Bund die Funktion eines sozialen Katalysators haben konnten: „Die Jugendbewegung schloß ihre Mitglieder in eine emotionale, durch emphatische Selbstbeschreibungen als Ursprung einer zukünftigen neuen Kultur zusätzlich gebundene Gemeinschaft ein, die eine sexuelle Praxis erneut erschwerte. ... In dieser Situation konnte Literatur, auch die Gedichte Georges, durchaus eine Sublimationsfunktion übernehmen. Gerade der ‚Siebente Ring‘ mit den Gedichten über ‚Maximin‘ und der ‚Stern des Bundes‘ mit seinem Postulat einer neuen Elite konnte die ‚Geschlechtsnot der Jugend‘ in einen übergeordneten kulturellen Zusammenhang (platonische Akademie, pädagogischer Eros, kulturelle Erneuerung) verweisen. Zugleich konnte in der Lektüre der homoerotisch konnotierten Gedichte die Erotik – wenn auch nur in einem imaginären Raum – in gemeinsamer Lektüre nacherlebt und damit zugleich wiederum sublimiert werden.“ Groppe, Bildung, S. 427.

2.4.5 Sekte

Zur ‚Sektenhaftigkeit‘ von Georges Kreisgründung gibt es verschiedene signifikante Äußerungen, darunter die von Max Weber in ‚Wirtschaft und Gesellschaft‘:

„Auf der anderen Seite ist es bei einer primär künstlerischen charismatischen Jüngerschaft denkbar, daß die Enthebung aus den Wirtschaftskämpfen durch Begrenzung der im eigentlichen Sinne Berufenen auf ‚wirtschaftlich Unabhängige‘ (also: Rentner) als das Normale gilt (so im Kreise Stefan Georges, wenigstens der primären Absicht nach).“¹³⁹²

Stefan Breuer nimmt den von Max Weber für den George-Kreis eingesetzten Begriff ‚Sekte‘ wieder auf, indem er ausführt, beim George-Kreis handele es sich nicht um einen Bund, sondern um eine ‚charismatische Sekte‘, von einem Bund könne man höchstens für die Jahre 1910-12 sprechen, dem Zeitraum, in dem die ‚Jahrbücher für die geistige Bewegung‘ erschienen. Breuer führt diese These vom Männerbund als Sekte aus seiner religionssoziologischen Sichtweise weiter aus:

„Im Unterschied zu dem vorausgehenden Kreis um die ‚Blätter für die Kunst‘, den man als einen nach außen offenen, wertrational bestimmten Gesinnungsverein verstehen kann, war der George-Kreis ... ein rein charismatischer Verband, eine ‚emotionale Vergemeinschaftung, die nicht nach sachlichen oder fachlichen, sondern nach charismatischen Qualitäten auserkoren ist‘ [Zitat aus E.E. Starke: Das Plato-Bild des George-Kreises, 1959, S. 62. G.D.] Was ihn zusammenhielt, war die Beziehung zwischen dem einzelnen Jünger und dem Meister, nicht eine wie immer geartete Beziehung der Jünger untereinander – eine Konstellation, wie sie nach Michael Lukas Moeller allen Sekten zugrunde liegt.“¹³⁹³

Diese soziologisch so definierte Georgesche ‚Sekte‘ hat einen für unseren Zusammenhang religions- und geistesgeschichtlich leicht zu bestimmenden Ort: Wie bei Nietzsche, Schuler und Klages handelt es sich auch bei Georges neuheidnische neuen Religion (mit gnostischen und anderen Einschlägen) um Paganismus innerhalb der christlichen Kultur, deren Eigentümlichkeit man nur verstehen kann, wenn man ihr gespanntes Verhältnis zur Großkirche mitbedenkt. Daß dies im Kreis durchaus so gesehen wurde, zeigt ein Brief von Friedrich Wolters an George:

„Es scheint ja dass auch die Kirche jezt [sic] langsam den kampf eröffnen will: in der Köln. Volkszeitung stand dieser tage zu lesen: ‚dass der Kreis Stef. G.‘ eine wiederbelebung gnostischer heresien [sic] darstellt, die allerdings mit spezifischen georgischen irrthümern vereint ist. Gemünzt ist der Angriff gegen die ‚Georgische these, alles irdische so weit wie nur möglich zu vergotten‘ [!]. Wir beginnen eben langsam ein ärgernis für den glauben zu werden. Dabei treiben die christlichen väter uns ihre söhne geradezu in die arme.“¹³⁹⁴

Interessant an diesem Wolters-Brief sind weniger die Anwürfe der Kirche gegen George und seinen Kreis – die immerhin in eine gewisse Richtung weisen (gnostische Häresien) – als Wolters’ Hinweis auf die im George-Kreis der Kirche erwach-

¹³⁹² Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen 1972. S. 142. -- Fast ebenso bekannt ist Max Schelers prägnante Formulierung: „Eine aus dem Geist der schärfsten Opposition zur Vermasung des Lebens herausgehobene erotisch-religiöse hocharistokratische gnostische Sekte, in deren Mitte ein genialer Dichter steht.“ Zitiert nach Jost, George, S. 74.

¹³⁹³ Breuer, George, S. 78.

¹³⁹⁴ Nach Braungart, Katholizismus, S. 187. Anm. 68.

sende Konkurrenz. Daß er dabei den biblischen Ausdruck ‚ärgernis‘ verwendet, zeigt den Anspruch, eine dem Christentum analoge Religion zu vertreten. Der Brief endet mit der mehrdeutigen Feststellung, daß die christlichen Väter ihre Söhne ‚geradezu‘ in die Arme Georges treiben, als wollte Wolters sagen: Wir selbst sind ja ganz unschuldig an unserem wachsenden Erfolg.

2.4.6 Männerbund und Homoerotik

Motto: „Daß im Zirkel um George der Homerotismus als Bedingung des nationalen Wiedererwachens gesehen wurde, ist sicher eine der überraschendsten Konsequenzen der Wiederentdeckung des Körpers [um die Jahrhundertwende].“¹³⁹⁵

Für Schuler wurde von einer ‚Sakralisierung‘ der Homoerotik gesprochen, die sich für ihn als *Resakralisierung* darstellt, denn der ‚heilige Eros‘ der Antike wurde durch das Christentum depraviert. Schulers Resakralisierung blieb ein privates Faktum, das sich in seinem persönlichen Leben und in seinen Texten niederschlug. Für George und seinen Kreis wurde Homoerotik zur Grundlage des Zusammenschlusses und damit ein öffentliches Phänomen.

Nach Ernst Morwitz sollte der „Stern des Bundes“ ursprünglich den Titel „Lieder an die heilige Schar“¹³⁹⁶ tragen. ‚Heilige Schar‘ verweist auf die (homoerotisch verbundenen) spartanischen Krieger, die 480 vor Christus bei den Thermopylen im Kampf gegen die Perser fielen. Der „Stern des Bundes“ soll weiterhin „Weisheiten und Gesetze (Weistümer) einer neuen Welt des neuen Lebens ...“¹³⁹⁷ enthalten. Es handelt sich also um eine Art Ordensregel¹³⁹⁸ oder auch um Nomoi (Gesetze) im Sinne Platons. Der ‚Stern‘ enthielte also die Regeln des Zusammenlebens der ‚heiligen schar‘.¹³⁹⁹

Selbst wenn man den Kreis nicht auf das ‚Männerbündische‘ beschränken konnte,¹⁴⁰⁰ so spielt es doch für diesen eine tragende Rolle. Immerhin hat schon Karl

¹³⁹⁵ George Mosse: Nationalismus und Sexualität, bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München: Hanser 1985. S. 66. Ebda. S. 71: „Der männliche Eros wurde eine konstante Obsession des modernen Nationalismus. Der deutsche Nationalismus war vor allem auf eine Gemeinschaft von Männern gegründet.“

¹³⁹⁶ Morwitz, S. 339. Dabei ist zu beachten, daß – wieder nach Morwitz – das ‚neue Leben‘ schon früher eingeleitet wurde: „Der siebente Ring‘ und der ‚Stern des Bundes‘ gehören als Darstellung des neuen Lebens zusammen. Sie sind im wesentlichen zwischen 1900 und 1919 entstanden ...“ (Morwitz, S. 401)

¹³⁹⁷ Morwitz, S. 340.

¹³⁹⁸ Siehe Jost, George, S. 75: „Es wurde schon in der Betrachtung über Maximin darauf hingewiesen, daß der Kreis eine unverkennbare Aktivität zum ‚Religiösen‘ (wie er es begreift) an den Tag legte, ja sogar die Neigung zeigte, eine fast ordnungsmäßige Struktur anzunehmen. Der ‚Stern des Bundes‘ trägt die Züge eines dichterischen Breviers, er ist voll initiatorischer Anspielungen für die ‚Freunde des engeren Bezirks‘.“

¹³⁹⁹ Die Bezeichnung ‚schar‘ für den ‚Bund‘ oder überhaupt als Bezeichnung für eine Gruppe junger Männer (Krieger, Waffengefährten, ...) ist in Georges Werk oft zu finden. Siehe: Bock, Wort-Konkordanz, S. 495. (40 Einträge)

¹⁴⁰⁰ Nach Braungart gäbe es das ‚Männerbündische‘ und ‚Homoerotische‘ bei George durchaus, aber der Kreis weise durch den ‚engen Zusammenhang von Ästhetischem und Sozialem‘ darüber hinaus. Zum Beleg dieser These führt Braungart ein Zitat von Max Kommerell an: „Diesen engen Zusammenhang von Ästhetischem und Sozialem im Ritual Georges betont Max Kommerell: ‚Für George die Kreisdichtung Lebensfunktion: George-Ton leitet über, daß alle das Gestenhafte und mit ihm das Geistige Georges in sich aufnehmen und weitergeben, daß das Substanzielle-Geistige kollektiv-körperlich wird. ... eine magisch getrübbte, höchst wirksame Übermittlung, die den dummen Bürger reizte‘.“ Braungart, Katholizismus, S. 113. -- Dieses Zitat wird wie folgt kommentiert: „Unter diesem Gesichtspunkt greift es entschieden zu kurz, als Merkmale des Kreises vor allem das Männerbündische und Homoerotische hervorzuhe-

Landfried festgestellt: „Die „Freundschaft zweier Männer [ist die] Urzelle des Georgeschen Männerbundes.“¹⁴⁰¹ Auch Breuer äußert sich dazu entschieden: „Seit dem Maximin-Erlebnis war indes klar, daß der ‚Staat‘ ein reiner Männerbund war.“¹⁴⁰²

Auch zum geistesgeschichtlichen Hintergrund des Konzepts ‚Männerbund‘ *um die Jahrhundertwende* können hier (weiterführend zu FN 1373) nur *Hinweise* gegeben werden. Der Volkskundler Heinrich Schurtz hat *im Jahre 1902* sein damals aufsehenerregendes Buch „Altersklassen und Männerbünde“ im Anschluß und in Abgrenzung zu Bachofens Theorien entwickelt.¹⁴⁰³ In diesem Buch Schurtzs wurde der Begriff ‚Männerbund‘ überhaupt erst geprägt. Wie Jacques Le Rider¹⁴⁰⁴ deutet Jürgen Reulecke die Reflexion über Männlichkeit um die Jahrhundertwende als Ausdruck der Infragestellung der männlichen Identität.¹⁴⁰⁵ Für unseren Zusammenhang ist signifikant, daß Schurtz bei dieser Untersuchung u.a. von Bachofen ausging. Denn -- es klingt wie Ironie -- aber für Bachofen gibt es keinen Gegensatz zwischen Mutterrecht und Männerbund, im Gegenteil, der Männerbund ist nach seiner Auffassung eine Eigentümlichkeit mutterrechtlicher Gesellschaften und zwar gerade in der von Bachofen besonders geschätzten Entwicklungsstufe, der des demetrischen Mutterrechtes (der Ehe unter dem Primat der Frau). Der Männerbund zeigt sich in dieser Phase in der Form von Syssitien¹⁴⁰⁶ (Syssition, d.h. gemeinsames Mahl der

ben, das es dennoch gibt.“ Ebda. Man könnte diese Aussage Kommerells auch als *Beleg* für die Bedeutung des ‚Männerbündischen‘ verstehen. Denn es liest sich wie eine Umschreibung der sogenannten ‚geistigen Zeugung‘: ‚das Geistige Georges in sich aufnehmen [!]‘ und ‚daß das Substanzielle-Geistige kollektiv [!] körperlich [!] wird‘.

¹⁴⁰¹ Klaus Landfried: Stefan George: Politik des Unpolitischen. Heidelberg: Stiehm 1975. S. 96.

¹⁴⁰² Breuer, George, S. 46.

¹⁴⁰³ Siehe dazu: Jürgen Reulecke: Das Jahr 1902 und die Ursprünge der Männerbund-Ideologie in Deutschland. In: Gisela Völger (Hrsg): Männerbünde, Männerbände: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialsammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde. Köln 1990. S. 3-11. -- Schurtzs Werk habe auf die Zeitgenossen „... atemberaubend gewirkt ...“. (S. 5) -- Siehe auch im gleichen Katalog: Klaus von See: Politische Männerbund-Ideologie von der wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus. (Ebda. S. 93-102).

¹⁴⁰⁴ Jacques Le Rider: Misères de la virilité à la Belle Epoque – Autour d’Otto Weininger. In: Le Genre Humain 10 (Titel der Nummer: Le masculin). Paris 1984. S. 117-138, und ausführlich in: Ders.: Das Ende der Illusion: die Wiener Moderne und die Krisen der Identität. Wien: ÖBV 1990. -- Weitere Publikationen Jürgen Reuleckes zum ‚Männerbund‘ siehe in der Bibliographie.

¹⁴⁰⁵ Siehe dazu weiter: Ulrike Brunotte: Zwischen Eros und Krieg – Männerbund und Eros in der Moderne. Berlin: Wagenbach 2004. S. 16-36.

¹⁴⁰⁶ Siehe: Bachofen, MR I S. 257: „In Verbindung nun mit diesen männlichen Syssitien stellt sich die Gynaikokratie in einem neuen Lichte dar. Der Mann erscheint dem Hause entfremdet, von Weib und Kind entfremdet. Die Frau dagegen ist ausschließlich diesem verbunden, um so ausschließlicher, je ferner sich der Mann hält. Dadurch ergab sich die Familiengynaikokratie von selbst. Der Mann ist nach außen gerichtet, das Haus bleibt dem Weibe, das seine Natur zur domiseda [im Hause bleibend, G.D.] bestimmt. Für die Familie ist die Mutter alles, der Vater hat seine erste und hauptsächlichste Bestimmung in dem Männerheere, im Staat und in öffentlicher Tätigkeit. So bleibt die Familie mit der Mutter in viel näherem Verband, das Mutterrecht erscheint einem solchen Zustande allein angemessen. Der Knabe tritt zu den Männern über, die Jungfrau bleibt dem Hause getreu. Sie allein setzt die Mutter fort. Der Mann folgt dem fremden Weibe. Auch ist des Weibes Leben gesicherter als das des Mannes. Erliegt dieser im Kriege, so bleibt die Frau dem Hause erhalten. Der Untergang der Chalkedonier, der Mord der Karer durch die Medier, die Verwaisung der skythischen Frauen sind nur wenige Beispiele aus einer ganzen Reihe ähnlicher, die das Altertum bietet. Damit ist nicht gesagt, daß sich die Gynaikokratie notwendig so lange erhalten mußte, als die Syssitien der Männer dauerten, sondern nur, daß beides ursprünglich zusammengehörte und in dem ältesten Zustande Hand in Hand ging.“ Noch im klassischen Griechenland wurde ein Zusan-

Männer, auch gemeinsame Lebensform) einerseits und in der Form kriegerischer Unternehmungen¹⁴⁰⁷ andererseits.¹⁴⁰⁸

Das im Jahre 1902 erschienene Buch von Heinrich Schurtz dürfte auch George, aufgrund seines Interesses für Ethnologie (und Männerbund), bekannt gewesen sein. Gegen Bachofen und gegen den damals entstehenden Feminismus zielt Schurtzs Untersuchung – ganz im Sinne Georges – auf den Nachweis ab, daß nicht aus der mutterbeherrschten Urfamilie und der Sippe, sondern aus dem Männerbund letztlich alle höheren Kulturwerte erwachsen seien.

Größere Verbreitung fand der Begriff Männerbund bereits 1912 durch den damals 23-jährigen Ideologen der Jugendbewegung, Hans Blüher, durch seine wiederum aufsehenerregende Schrift: „Wandervogel – Geschichte der Jugendbewegung.“¹⁴⁰⁹ Denn Blüher sah in der homoerotischen mann-männlichen Beziehung die Voraussetzung für den Männerbund.¹⁴¹⁰ In den Jahren von 1917-1919 erschien Blühers Hauptwerk „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“, in dem – wie im George-Kreis – unter Rückbeziehung auf Platon (und bereits auf Freud) der mann-männliche Eros als der eigentlich kulturschaffende definiert wird. Für die Literaturwissenschaft hat Bernd Widdig¹⁴¹¹ das Phänomen Männerbund mit psychoanalytischen Methoden zu klären versucht. In Widdigs Buch findet man auch eine Auseinandersetzung mit Blühers Konzepten, von der hier zwei Punkte erwähnt werden sollen. Zum einen konstatiert Widdig auch für Blüher die hier schon bei Schuler und George festgestellte ‚soteriologische‘ Funktion der Homoerotik.¹⁴¹² Zum anderen

menhang zwischen den Syssition der Männer in Sparta und deren besonderen kriegerischen Erfolgen gesehen. Siehe: Wörterbuch der Antike. 9., ergänzte Auflage. Stuttgart: Kröner 1989. Lemma ‚Syssition‘.

¹⁴⁰⁷ Siehe z.B.: Bachofen, MR I S. 135ff.

¹⁴⁰⁸ Der Bachofen-Herausgeber Meuli weist im Nachwort zum Mutterrecht darauf hin, daß gerade dieser auf Bachofens eher intuitive Art erschlossene Zusammenhang sich durch die moderne Forschung bestätigt habe: „Bachofen hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß die Männer sich zusammenschließen ... Er rührte damit an das Problem der Männerbünde und Geheimgesellschaften, deren Bedeutung zuerst Heinrich Schurtz erkannt, die Gräbner und ihm folgend dann andere als eine Eigentümlichkeit mutterrechtlicher Kulturen erwiesen haben.“ MR II (Nachwort) S. 1113.

¹⁴⁰⁹ Siehe: Hans Blüher: Wandervogel – Geschichte der Jugendbewegung. Zwei Teile. Berlin 1912; der dritte Teil erschien 1914 unter dem Titel: „Die Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen.“ Zu Blüher siehe Reulecke, Das Jahr 1902, S. 7. -- Zu Blüher siehe auch, Brunotte, Männerbund. Brunotte bietet ausführlich den Zusammenhang zwischen Blüher und Schurtz, wie überhaupt eine Darstellung der Männerbunddiskussion um die *Jahrhundertwende*.

¹⁴¹⁰ Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der Männerbundidee siehe: Jürgen Reulecke: Männerbund versus Familie – Bürgerliche Jugendbewegung und Familie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: „Mit uns zieht die neue Zeit“ – Der Mythos Jugend. Hrsg. von Th. Koebner/R.P. Janz/F. Trommler. Ffm.: edition suhrkamp 1985. S. 199-223. -- Reulecke sieht die Männerbundidee in der Gründung der Freicorps und in der Hitlerjugend münden. Hinzuzufügen ist aber: Auch die SS und die SA waren, bei Tabuisierung der Homoerotik, männerbündisch organisiert. -- Zu A. Baeumler und seiner Bewertung des Männerbundes liest man bei Kolk: „Nicht zufällig hat ein prominenter nationalsozialistischer Philosoph, Alfred Baeumler, ein vielzitiertes Buch [„Männerbund und Wissenschaft“, G.D.] über dieses kultursoziologische Phänomen [scil. Männerbünde] geschrieben.“ Kolk, Gruppenbildung, S. 267. -- Dabei ist interessant, daß der frühere Bachofendivulgator Baeumler ein ferventer Anhänger der Thesen von Schurtz wurde. -- Auszüge aus Baeumlers „Männerbund und Wissenschaft“ findet man in: Marianne Baeumler (et al.), Thomas Mann und Alfred Baeumler, S. 174-177.

¹⁴¹¹ Bernd Widdig: Männerbünde und Massen: Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.

¹⁴¹² „Aus dieser Kritik [scil. am Bürgertum] erwächst Blühers Utopie einer männerbündlerisch geführten Gesellschaft. Die Bedeutung der charismatischen Herrschaft ist verbunden mit der Säkularisierung von Heilsgeschichte beziehungsweise einer Transszendierung mann-männlicher Erotik. ... In einer solchen

konfrontiert Widdig Max Webers Theorie des Charismas mit Blüher's Auffassung vom Männerbund: Nicht nur hat Max Weber George als einen Träger von Charisma gesehen,¹⁴¹³ Widdig zeigt bei dieser Gegenüberstellung von Weber und Blüher gleichsam nebenbei, daß Georges und Blüher's Auffassung von der kulturschaffenden Funktion der mann-männlichen Liebe im Grunde konvergieren, auch wenn George dazu keiner Berufung auf Freud bedarf.¹⁴¹⁴ Es ist deshalb auch kein Zufall, daß Blüher's Hauptwerk „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“ mit einem Gedicht von Stefan George endet, „... der als Prophet und Repräsentant der Männerbünde erscheint.“¹⁴¹⁵

2.4.7 Rudolf Borchardts Pamphlet¹⁴¹⁶

Rudolf Borchardt's erst im Jahr 1998 veröffentlichtes Pamphlet „Aufzeichnung Stefan George betreffend“ zeigt, daß ein nahestehender Zeitgenosse den gesamten George-Kreis als homosexuelles Kartell darstellen konnte. Borchardt's Kritik an George bietet einen extremen Blickwinkel auf George und seinen Kreis aus der Zeit von dessen Wirken (oder unmittelbar danach), und dieser Blickwinkel ist, da Borchardt sich als „Gegenkönig“¹⁴¹⁷ zu George sah, auch durch den in diesem Text hervortretenden Hass erhellend.

Wie Benjamin macht Borchardt sehr früh einen Unterschied zwischen George und George-Kreis (die Jünger bezeichnet er u.a. als „Muckerhäuflein“¹⁴¹⁸ oder als „Buhlkneben und Narren“).¹⁴¹⁹ Seine Einstufung Georges als Dichter ist während Borchardt's lebenslanger Auseinandersetzung mit dessen Werk anfangs die höchst mögliche, schwankt später manchmal, bleibt aber letztlich von der Kritik am Kreis und – eng damit zusammenhängend – an Georges Homosexualität unberührt.

Georges Tragik bestehe nach dieser späten Polemik Borchardt's darin, daß er zwar ein bedeutender Dichter gewesen sei, der bedeutendste seiner Epoche, daß er aber

Terminologie werden wiederum Parallelen zur christlichen Heilsgeschichte deutlich.“ Widdig, Männerbünde, S. 49.

¹⁴¹³ Bei dessen Definition Weber auch an Stefan George dachte: „Und auch Max Weber ... nimmt an einer Stelle Bezug auf Stefan George als Beispiel einer charismatischen Persönlichkeit.“ Widdig, Männerbünde, S. 50.

¹⁴¹⁴ „In Webers Kategorie des Charismas sind alle wesentlichen Konstituenten von Blüher's Männerbundgesellschaft aufgehoben: Homoerotische Libido wird als vereinigende soziale Kraft verstanden, sie ist herrschaftskonstituierendes [!] Element und zugleich eine ausschließende Instanz. Dieses Moment, das sich auch in dem Begriff ‚Auserwähltheit‘ [!] fassen läßt, ist einer charismatischen Struktur inhärent. ... Er [scil. Blüher] betont dieses Moment am stärksten dadurch, daß er nur Männern die potentielle Möglichkeit zur Auserwähltheit zukommen läßt. – Die Wirtschaftsfremdheit [bei Weber ein Kriterium des Charismatikers, G.D.] ist ebenfalls in Blüher's Konzept des Männerbundes eingeschrieben. Sie dient nicht nur der Abgrenzung gegenüber dem ökonomischen Trachten der weiblichen Sexualität, ihrem Drang zu besitzen, sondern im weiteren Sinne einer generellen Kritik an einem bürgerlichen Materialismus, der der Etablierung einer Herrschaft im Geistigen entgegenstehe. – Dem Problem der Nachfolge und der ‚Reinheit‘ des Charismas entspricht Blüher's Idee vom ‚Adel‘, der durch eine bestimmte Erziehung in jugendlichen Männerbünden von der Familie getrennt auf seine führende Rolle in der Männerbundgesellschaft vorbereitet wird.“ Widdig, Männerbünde, S. 54.

¹⁴¹⁵ Ebda.

¹⁴¹⁶ Rudolf Borchardt: Aufzeichnung Stefan George betreffend. Aus dem Nachlaß herausgegeben und erläutert von Ernst Osterkamp. Tübingen: Wilhelm Gulde 1998.

¹⁴¹⁷ Breuer, George, S. 148ff. „Der Gegenkönig: Rudolf Borchardt.“

¹⁴¹⁸ Siehe: Breuer, George, S. 151.

¹⁴¹⁹ Ebda. S. 158.

ein homosexueller Dichter gewesen sei: „Der homosexuelle Dichter ist nicht ein Dichter, der übrigens so homosexuell ist wie ein grünäugiger Dichter ein Dichter ist der übrigens grüne Augen hat. Er ist ein Homosexueller der übrigens ein Dichter ist.“ (S. 46) Neben dem Dichter George habe es den Organisator von hohen Graden gegeben, der diese Begabung in die Gründung eines religiösen Männerbundes investiert habe.

„George hatte keine Transcendenz [!]. Alle seine Ziele waren auf der Ebene des Irdischen unterzubringen. Er war eine eminent praktische Natur mit einer unter seinen besonderen Umständen monstros [sic] gewordenen Willensmanie ... und er war nach Typus und Sendung ein Religionsstifter [!], erst instrumental dazu ein Dichter. Erst spät ist er dazu geschritten seiner Religion das göttliche Wesen zu bestellen durch das allein sie aufhören konnte, unnennbar zu sein – es war solange der Münchener Knabe lebte, der ‚Engel‘, schliesslich der Gott Antinoos [!] eines karikierten Hadrian, – Maximin, aber alle diese Ernennungen waren Substitute. Der Gott seines Heilbaues war Er selber [!], die Religion die er gestiftet hat, die des Glaubens an ihn, seiner Anbetung, seiner übernatürlichen Funktion, seiner Wunderkraft und Allmacht, seiner Entscheidung über Leben und Tod der Seinen, der Ablösung aller Glaubens- und Seinsformen durch die seine [auch Borchardt betont, daß George keine andere Religion *fortsetzt*, G.D.]. Seine Lyrik wurde in diesem Sinne zu einem Koran. Wie in Mohammed war der Sexus, pathologisch gelagert, der Motor der ganzen phantastischen Maschine. ... George verwandelt sich wie der mekkanische Händler und Haderer plötzlich aus einem vieldeutigen in ein eindeutiges Wesen, aus einem noch assoziierbaren in das einzige seiner Art: er erennt sich zu einer Institution. Sein Messianismus [!] schrumpft in einer götterlosen Zeit so in den Autotheismus [i.e. Selbstvergottung, G.D.] zusammen wie in einer kaiserlosen die Kanzlerschaft Adolf Hitlers in den Autarchismus. ... Der echt kultgründermässige [!] Versuch seinen Selbstkult, die Georgereligion [!] zugleich national [!] auszubauen und ihm ein neuumzwungenes Deutsches unterzulegen ist noch, und bis in seine letzten Produkte hinein, schwach kenntlich Die ganze Brücke aber überhaupt vom religiös pathologischen Autozentrismus, der als Autotheismus [i.e. Selbstvergottung, G.D.] enden musste zum Nationalgotte [!] war nachgeholt und darum ein Spuk, der nichts trug.“ (89 f.)

Dieses Textstück spricht für sich selbst und braucht nicht weiter kommentiert zu werden. Entscheidend an Borchardts überzogener Kritik ist aber, daß er hellsichtig den Zusammenhang zwischen Homoerotik, ‚Gruppenbildung‘ und Religionsstiftung erkannt und für Georges neue Religion viele gehässige, aber auch einige zutreffende Formulierungen gefunden hat.

Hinzuzufügen ist hier nur ein Hinweis auf die *politische* Perspektive von Borchardts Polemik, die im obigen Zitat am Ende von Borchardt selbst hergestellt und die vom Herausgeber des Pamphlets, Ernst Osterkamp, im Nachwort so beschrieben wird:

„Das wahre Skandalon der ‚Aufzeichnung‘ besteht nun darin, daß sie den homosexuellen Seelenfeldzug Georges und die nationalsozialistische Machtergreifung Hitlers wenn auch nicht in einen unmittelbar ursächlichen, so doch in den gleichen geschichtlichen Zusammenhang rückte, dies wiederum im Zeichen des Interregnums, als zwei miteinander verbundene Stufen in der Geschichte der Zerstörung der deutschen Nation.“¹⁴²⁰

¹⁴²⁰ Borchardt, Aufzeichnung (Nachwort), S. 199.

2.4.7.1 Homoerotik und George-Kreis

Erst Marita Keilson-Lauritz hat das Thema Homoerotik bei George (wieder)¹⁴²¹ in einen systematischen Zusammenhang gestellt. Lange wollte man in Georges Werk, so Keilson-Lauritz, gewisse deutliche Stellen nicht verstehen. Dazu hat sie – einleuchtend – in der Einleitung ihrer Arbeit geschrieben:

„Wenn man freilich eingewandt hat, daß ‚es‘ (?) erstens nicht wahr, zweitens sattem bekannt und drittens für das Werk irrelevant sei, so will mir – abgesehen von der leidigen Frage, wofür hier ‚es‘ steht – scheinen, daß vor allem dem dritten Punkt widersprochen werden muß: Liebe sich meine Lesehypothese, *daß Homoerotik im Hintergrund dieses Werks vielfältig vorhanden sei*, erhärten, so kann es nicht irrelevant sein, wie das im Werk zum Ausdruck kommt [Hervorh. im Original].“¹⁴²²

Die Frage nach dem ‚es‘ dürfte heute kein Problem mehr darstellen. Anders als für den hier zu verfolgenden Gedankengang ist für Keilson-Lauritz die Frage nach der mythologischen Gestaltung von Georges homoerotischer Liebe und ihrer sozialgeschichtlichen Bezüge von geringer Bedeutung, sie stellt die ‚Aussagestrategien der Homoerotik‘ in den Vordergrund ihrer Untersuchung.¹⁴²³

Nach Keilson-Lauritz hat sich der schon zitierte Jens Rieckmann explizit mit dem Thema Homosexualität bei George befaßt. Sein Buch¹⁴²⁴ bietet mehr als im Titel angekündigt wird. Denn Rieckmann untersucht nicht nur den homoerotischen Hintergrund der Beziehung von Hofmannsthal und George und die im George-Kreis geführte Diskussion zur Homoerotik, sondern er skizziert auch die historische ‚Schau‘ des Kreises, d.h. er zeigt u.a. an Vallentins Winckelmann-Biographie, wie die ‚platonische Liebe‘ im Kreis historisch gedeutet wurde. Zudem stellt er den homoerotischen Diskurs des George-Kreises in den sozialgeschichtlichen Kontext der damaligen Diskussion über Homosexualität (Magnus Hirschfeld u.a.).

Auch für Rieckmann ist offensichtlich: „Der homoerotische Tenor eines großen Teils von Georges lyrischem Werk ist unverkennbar.“¹⁴²⁵ Überhaupt betont Rieckmann – und zu Recht – den *antiken* Bezug von Georges ‚heidnischem‘ Eros und

¹⁴²¹ Keilson verweist wiederholt auf die Arbeit von Peter Hamecher: Der männliche Eros im Werke Georges (1914), siehe dazu, Keilson, Liebe, S. 20. Der Text von Hamecher ist in Hirschfelds ‚Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen‘ (1914, Nummer 14) erschienen. Weiter verweist sie auf S. 20 auf einen „Klassiker der deutschsprachigen Homostudien“ von Hans Dietrich Hellbach: „Die Freundesliebe in der deutschen Literatur“, 1931 unter dem Namen ‚Dr. Hans Dietrich‘ erschienen. „Hellbach zufolge ist das ‚Erlebnis des mann-männlichen‘ das ‚Grunderlebnis‘, die ‚zentrale Kraft‘, der ‚Mittelpunkt‘ Georgeschen Dichtens.“ Von diesem Buch ist, mit einem Vorwort von Keilson, ein Reprint (Berlin 1996) erschienen. Für unseren Zusammenhang interessant ist, daß Hellbach den „Maximin-Zyklus als ‚ein heiliges Buch ... und ein Buch der Liebe‘ [versteht] und hinzufügt: in der ‚unlöslichen Verschmelzung beider Begriffe‘ – des Heiligen und der Liebe – liege seine ideengeschichtliche Bedeutung.“ Wir treffen *auch hier* auf die für Schuler so wichtige Verbindung der heidnischen Liebe mit dem Heiligen (Sakralen). Siehe: Marita Keilson-Lauritz: Übergeschlechtliche Liebe als Passion – Zur Codierung mann männlicher Intimität im Spätwerk Stefan Georges. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hrsg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“, 42-155. Hier: S. 143. Anm. 3.

¹⁴²² Ebda. S. 13.

¹⁴²³ Siehe S. 62ff. – Zu den historischen Modellen Georges, die hier im Vordergrund stehen, findet man nur einige Seiten. Zur Antike S. 109-111. – Die Funktion der Mythologie (und anderer religiöser Bezüge) in Georges Maximin-Religion seit der ‚Wende‘ wird in diesem Kapitel w.u. dargestellt.

¹⁴²⁴ Jens Rieckmann: Hugo von Hofmannsthal und Stefan George: Signifikanz einer ‚Episode‘ aus der Jahrhundertwende. Tübingen/Basel: Francke 1997.

¹⁴²⁵ Rieckmann, Episode, S. 180.

stellt damit auch den Bezug zum für George wesentlichen Modell seines Männerbunds her.¹⁴²⁶

Als Beispiel für einen legitimierenden Bezug auf die Vergangenheit wählt Rieckmann Berthold Vallentins Winckelmann-Biographie.¹⁴²⁷ Bei der Lektüre der Zitate aus dieser Winckelmann-Biographie findet Groppes Formulierung vom „Kreisjargon“¹⁴²⁸ – als Umschreibung besser nicht deutlich zu benennender Umstände – ihre Bestätigung.

In Rieckmanns Untersuchung zeigen sich Konvergenzen zwischen George(-Kreis) und Schuler in Hinblick auf die Aufgabe des antiken Eros in der Moderne. Auch wenn diese Thematik bei George auf einer anderen sprachlichen Ebene erscheint als bei Schuler, sind diese Übereinstimmungen doch deutlich: Betonung des antiken, heidnischen Eros und seiner religiösen Mission in der Moderne; Kritik an der Zweckgerichtetheit der Sexualität in der Ehe, deren Ziel immer Kinder seien.¹⁴²⁹ Die ‚Überbewertung der Frau‘ wird ebenfalls in einen kulturhistorischen Kontext gestellt. Auch hier wird der ‚heidnische Eros‘ als der ursprünglichere und sinnlichere gesehen, der durch den Sieg einer östlichen Erlösungsreligion [d.h. des Christentums, G.D.] zerstört worden sei.¹⁴³⁰

Bei der Legitimierung des Kreises im öffentlichen Leben zeigt sich, daß im Kreis der Spieß gleichsam umgedreht wurde. Nicht der Männerbund sei entartet, sondern das moderne Bürgertum. Denn jener setzt (wie bei Schurtz) eine ältere und würdige Kulturschaffende Tradition fort, während das moderne Bürgertum nur Güter zusammenrafft.¹⁴³¹ Gundolf weist ausdrücklich darauf hin, daß die negativen Erscheinungen, die im ‚geheiligten Institut der Ehe‘¹⁴³² auftreten, nicht dazu führen, dessen

¹⁴²⁶ „... wird sie [scil. die Homoerotik] von George expliziert und im Rückbezug auf die Antike als Voraussetzung für die ‚geistige Zeugung‘ und als ‚erzieherische‘ Macht gedeutet, die den ‚einbruch in die bürgerlichkeit‘ gewährleistet.“ Rieckmann, Episode, S. 170. Siehe auch S. 147: „Man muß davon ausgehen, ... daß George sich spätestens seit dem Erscheinen des ‚Teppich des Lebens‘ von der l’art pour l’art Richtung abgewandt hat ... [und] sein und seines Kreises Wirken als Weg zu einer kulturellen Erneuerung im Zeichen Hellas‘ verstand, als Wiedergeburt des Abendlandes aus dem Geist der Antike.“

¹⁴²⁷ „Vallentins Winckelmann-Biographie (1931) reiht George und seinen Kreis in einen geistesgeschichtlichen Kontext, der, ausgehend von ‚Winckelmanns körperbildendem Samenkorn‘, sich ‚durch die Zeit der Aufklärung, Sturm und Drang bis zu Goethe und Hölderlin durch Romantik und Fortschritt bis zu Nietzsche und George‘erstreckt.“ Rieckmann, Episode, S. 184.

¹⁴²⁸ Groppe, Bildung, S. 428.

¹⁴²⁹ Rieckmann, Episode, S. 185. So spricht Vallentin von der „animalischen Zweckgerichtetheit“ der Ehe; und weiter (nach Rieckmann): „Die Liebe zum Weibe, auch die aufgehöhte, [erfüllt] sich ihrer Natur nach in der Erzeugung leibhafter Kinder.“ Georges Ablehnung von Ehe und Familie zeigt sich auch in dem von Morwitz, S. 383, überlieferten Ausspruch: „Geistiges soll nicht hecken.“

¹⁴³⁰ Siehe Rieckmann, Episode, S. 185. „Den Ursprung für die Überbewertung der Heterosexualität und der mit ihr verbundenen Vorstellung von der ‚Erlösung‘ des Mannes durch die Frau bildet nach Vallentins Analyse die Überwindung der Antike durch das Christentum: „Als dieser gestalthafte und gestaltende Mensch [scil. der Antike] durch die fingernde Vernunft in Mensch und Gott, Leib und Seele, Welt und Überwelt, Sinnliches und Übersinnliches auseinandergezerrt ... war, trat der östliche Gott [i.e. Jesus Christus, G.D.] ... hervor: die Herrschaft über den Leib, des Übersinnlichen über das Sinnliche verkündend.“

¹⁴³¹ „Im Mittelpunkt der Winckelmann-Biographie steht dabei der Versuch, einem ‚entarteten Bürgertum‘ zu verdeutlichen, daß Winckelmanns Leistung und deren Bedeutung für die Geistesgeschichte untrennbar verbunden sind mit seinem ‚Elementargefühl‘ (Vallentin S. 125), der ‚männlichen Freundschaft‘ (S. 155), dem ‚Eros der großen heidnischen Zeiten‘ (S. 136), ja daß sein [scil. Winckelmanns] Interesse an der Antike darauf basiert habe, daß er in ihr die ‚aufleuchtende Bestätigung eines eingeborenen Lebenstriebes‘ fand (Vallentin S. 174).“ Rieckmann, Episode, S. 184.

¹⁴³² Rieckmann, Episode, S. 182.

Existenz in Frage zu stellen (womit er implizit einräumt, daß auch der ‚heidnische Eros‘ mißbraucht werden kann).

Im Anschluß an Keilson-Lauritz beschäftigt sich auch Groppe am Rande ihrer der Bildung im George-Kreis gewidmeten Arbeit mit der Thematik Homoerotik im George-Kreis.¹⁴³³ Sie zeigt dabei die notwendig ambivalente Haltung des Kreises zur gleichzeitigen Diskussion um den Paragraphen 175¹⁴³⁴ und den sublimatorischen Gebrauch der Homoerotik im Kreis.¹⁴³⁵

Man scheint sich, nach Groppe, im Kreis an Georges Gebot: „Freundschaft zwischen Männern muss erzieherisch sein und tragisch, sonst ist sie widerlich“¹⁴³⁶ gehalten zu haben. Andererseits konstatiert Groppe eine gewisse Liberalität in Hinblick auf heterosexuelle Kontakte.¹⁴³⁷ Gegen Ehen aber, gerade von Lieblingsjüngern (z.B. Friedrich Gundolf), war George allergisch.

2.4.7.2 Der George-Kreis, Oscar Wilde und die gleichzeitige homosexuelle Bewegung

Rieckmann zeigt auch die Auswirkungen des Wilde-Prozesses auf Hofmannsthal und George – er spricht von „Sprengkraft des Wilde-Prozesses“¹⁴³⁸ – und bringt damit Hofmannsthals erste Kritik am Ästhetizismus in Zusammenhang.

Wilde hatte sich in seiner Verteidigungsrede während des Prozesses auf historische Vorbilder seiner Verfehlung wie Platon, Michelangelo und Shakespeare berufen und ihre kulturschaffende Kraft betont. Dazu heißt es bei Rieckmann: „George muß von Wildes Aussage nachhaltig beeindruckt gewesen sein, jedenfalls griff er sie 1909 in der Einleitung seiner Umdichtung von Shakespeares Sonetten auf.“¹⁴³⁹ Die Textstelle aus dem Vorwort zu den Übersetzungen der Sonette lautet:

„Unsrer Tage haben sich Menschen und Dichter unverhohlen ausgesprochen: im Mittelpunkt der Sonettenfolge steht in allen Lagen und Stufen die leidenschaftliche Hingabe des Dichters an seinen Freund. Dies hat man hinzunehmen auch wo man nicht versteht und es ist gleich töricht mit Tadeln wie mit Rettungen zu beflecken was einer der Größten Irdischen für gut befand. Zumal verstofflichte und verhirnlichte Zeitalter haben kein Recht an diesem Punkt Worte zu machen da sie nicht einmal etwas ahnen können von der weltschaffenden Kraft der übergeschlechtlichen Liebe.“¹⁴⁴⁰

Georges Verhalten zum homosexuellen Diskurs seiner Zeit ist, wie gesagt, ambivalent: Einerseits versuchte man im Kreis den Wilde-Prozeß durch Totschweigen zu ignorieren, andererseits bewirkte dieser doch eine Veränderung in der Außenansicht des Kreises.

¹⁴³³ Groppe, Bildung, S. 418ff.

¹⁴³⁴ Groppe, Bildung, S. 422.

¹⁴³⁵ „So werden künstlerisch-wissenschaftlicher Schaffensprozess, Erziehung und homoerotische Bindung an den Freund untrennbar verbunden. Die an Platon angelehnte Vorstellung von der Abhängigkeit der Erscheinung von der Idee und der Erkenntnis der Idee in der Erscheinung hebt die Liebesbindung an den schönen Jüngling aus dem Bereich der körperlichen Liebe in die Welt der Ideen.“ Groppe, Bildung, S. 427.

¹⁴³⁶ Groppe, Bildung, S. 429.

¹⁴³⁷ „Für die homosoziale Struktur des Kreises waren die heterosexuellen Beziehungen der Kreismitglieder weitgehend unmaßgeblich.“ Groppe, Bildung, S. 432.

¹⁴³⁸ Rieckmann, Episode, S. 163.

¹⁴³⁹ Rieckmann, Episode, S. 171.

¹⁴⁴⁰ W II S. 149.

Die bündigste Äußerung des Kreises zu diesem Gegenstand besteht in einem kurzen Text aus dem dritten „Jahrbuch für die geistige Bewegung“, der den Titel „Freundschaftskult“¹⁴⁴¹ trägt. Dort beginnen die Herausgeber des Jahrbuchs mit einem historischen Rückblick in die Zeit vor die ‚Verwissenschaftlichung‘ dieses Diskurses, um sogleich eine Apologie des ‚Freundschaftskultes‘ anzuschließen:

„Wir fragen nicht danach ob des Schillerschen Don Carlos hingabe an Posa, des Goetheschen Ferdinand an Egmont, der leidenschaftliche entusiasmus des Jean Paulischen Emanuel für Viktor, Roquairols für Albano irgend etwas zu tun hat mit einem hexenhammerischen gesetzes-abschnitt oder einer läppischen medizinischen einreihung: vielmehr haben wir immer geglaubt in diesen beziehungen ein wesentlich bildendes der ganzen deutschen kultur zu finden. Ohne diesen Eros halten wir jede erziehung für blosses geschäft oder geschwätz und damit jeden weg zu höherer kultur für versperrt.“¹⁴⁴²

Hier wird in Abgrenzung zur juristischen und medizinischen Stigmatisierung die kulturschaffende, pädagogische Aufgabe des ‚Freundschaftskultes‘ betont. Der ursprünglich griechische Eros wird in diesem Text als grundlegend für die deutsche Kultur seit der Klassik (‚der ganzen [!] deutschen Kultur‘) reklamiert. Dann folgt ein Angriff auf die Kritiker des ‚Freundschaftskultes‘:

„Es ist auch nicht ein moralisches vorurteil was heute noch die menschen gegen diese freundschaft empört, ihnen ist gleich unverständlich, im tiefsten grund widerlich die liebe des Dante zu Beatrice wie des Shakespeare zu seinem freund: es ist die abneigung des amerikanischen, pathoslos gewordenen menschen gegen jede form der heroisierten liebe.“¹⁴⁴³

Zur Entschärfung der ‚freundschaft‘ genannten ‚liebe‘ wird auch das Paar Dante-Beatrice erwähnt. Der kulturkritische Impetus, der durch die Evozierung des ‚amerikanischen ... Menschen‘ ins Spiel kommt, wird weiter verstärkt durch die Prägung ‚heroisierte liebe‘, die wieder das klassische Vorbild aufruft. Der antike Heros als Halbgott ist wie Herakles Krieger und/oder Kulturschöpfer und steht als solcher im Gegensatz zur feminisierten weiblichen Kultur der Gegenwart.¹⁴⁴⁴

Zum Schluß des Textes folgt die Abgrenzung von der zeitgenössischen homosexuellen Bewegung.¹⁴⁴⁵ Die Emanzipationsbewegung wird als unmännlich, weiblich de-

¹⁴⁴¹ Jahrbuch für die Geistige Bewegung. Bd. 1-3. Hrsg. von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters. Berlin: Verlag der Blätter für die Kunst. 1910-12. Hier: Band 3, S. VI f.

¹⁴⁴² Jahrbuch 3, S. VI f.

¹⁴⁴³ Jahrbuch 3, S. VII.

¹⁴⁴⁴ Siehe dazu das im ‚Jahrbuch‘ vorhergehende Textstück „Verachtung des weibes.“ In: Jahrbuch 3, S. VI f. (i.e. Friedrich Gundolf): „Die moderne frau hat sich herausgestellt als die treueste vorkämpferin aller fortschrittlich ungeschichtlichen, platt humanitären, flach rationalistischen und flach religiösen ideen, ja sogar einige der schlimmsten wie die theosophie und die friedensbewegung sind gerade von weibern ausgegangen. Nicht von uns, sondern von durchaus objektiver stelle ist auf die gefahr einer feminisierung von ganzen völkern hingewiesen worden, auf das erlöschen aller tüchtigen kräftigen instinkte gegenüber den unkriegerischen, weiblichen, zersetzenden. Dass die Deutschen, wie es die Franzosen eben sind und die Amerikaner werden, sich in ein feminisiertes volk verwandeln, darin liegt eine grössere soziale gefahr als in tausend von den zeitungsen beschrienen einzeldingen.“ Die ‚beschrienen einzeldinge‘ beziehen sich vermutlich auf Vorfälle wie den Krupp- und den Eulenbergsandal.

¹⁴⁴⁵ „Dass wir nichts zu tun haben mit jenen keineswegs erfreulichen leuten die um die aufhebung gewisser strafbestimmungen wimmern, geht schon daraus hervor dass gerade aus solchen kreisen die widerlichsten angriffe gegen uns erfolgt sind.“ Jahrbuch 3, S. VII. -- Mit den schon einmal zitierten ‚keineswegs erfreulichen leuten‘ kann es sich nur um H.M. Hirschfeld und sein Institut handeln. Hirschfeld hatte

nunziert und aus der Höhe der ‚Kulturschöpfer‘ als ‚keineswegs erfreuliche leute‘ bezeichnet.¹⁴⁴⁶

George hat sich zwar nicht öffentlich zum Prozeß um Oscar Wilde geäußert, wohl aber im Gespräch mit Edith Landmann:

„Über Wildes Beichte: Gleichzeitig sagte ich: Kein Römer, und er: Wie ein Römer. Er hatte nämlich an die Spät Römer gedacht, ich an das frühe Rom. Er betonte das Dekadente von Wilde sowohl wie bei Douglas. Ich hatte an das Selbstbeherrschte gedacht, an den Kontrast zu jenem passiven Ausgeliefertsein. Er darauf: ‚Die Römer, als sie so waren, Herr ihrer selbst, waren auch noch nicht zur Freundschaft fähig, und als sie es wurden, ging es sofort ins Russische, Kranke, Zersetzte; das: nicht mehr los können, wie in einem Pariser Sittenroman von einer Halbwelt dame nicht mehr los können. Man gewöhnt sich an solche Krisen wie an eine Krankheit. Drum muss der Mensch immer ein paar wichtige Dinge haben, die ihn bekümmern, sonst bekümmert ihn Unwichtiges‘.“¹⁴⁴⁷

An diesem Gespräch wird von neuem Georges Fixierung auf das antike Griechenland deutlich. Denn die Römer waren, als sie der ‚Freundschaft fähig‘ wurden, bereits dekadent, wie Oscar Wilde. Georges negatives Urteil über die Römer schließt ein positives über die Griechen ein. Nur bei ihnen war die Freundschaft unter Männern nicht ‚dekadent‘. Daß sich George selbst in der Gefahr sieht oder sah, der ‚Dekadenz‘ zu verfallen, zeigt die Betonung seiner ‚paar wichtigen Dinge‘, womit für ihn die kulturschaffende Funktion des mann-männlichen Eros gemeint ist, der die Gefahr der Dekadenz wie bei Wilde und bei den späten Römern, ausschließt. Implizit will George hier sagen, daß er selbst die Dekadenz durch seine ‚paar wichtigen Dinge‘ überwunden habe.

2.5 „Templer“ – Homoerotik und Männerbund

Am deutlichsten hat George das Ideal seines Bildes¹⁴⁴⁸ vom Männerbund in dem Gedicht „Templer“ dargestellt, an dem man auch beispielhaft das Verhalten der männlichen Elite zur Frau, für die hier als ‚große nährerin‘, d.h. die Mutter Erde oder Magna Mater steht, erkennen kann:

„TEMPLER

Wir eins mit allen nur in goldnem laufe -
Undenkbar lang schied unsre schar der haufe,
Wir Rose: innre jugendliche brunst
Wir Kreuz: der stolz ertragenen leiden kunst.

sich aber – sicher nicht zu dessen Freude – positiv über Georges Maximin-Dichtung geäußert. – Hirschfeld war als ‚Sexualwissenschaftler‘ Gutachter in der ebenfalls schon erwähnten Harden-Eulenburg-Affäre.

¹⁴⁴⁶ Rieckmann weist aber noch darauf hin, daß dennoch „... die Emanzipationsbewegung des frühen zwanzigsten Jahrhunderts die Dichtung Georges für sich vereinnahmt ...“ habe. Rieckmann, Episode, S. 182.

¹⁴⁴⁷ Landmann, Gespräche, S. 195.

¹⁴⁴⁸ Morwitz, S. 244: „Die Kämpfer für das neue Leben sieht der Dichter im Bild – nicht etwa in Wiederbelebung oder Fortsetzung – der Templer des Mittelalters ...“

Auf unbenannter bahn in karger stille
Drehn wir den speer und drehn die dunkle spille.
In feiger zeit schreckt unsrer waffen loh'n,
Wir geisseln volk und schlagen lärm am thron.

Wir folgen nicht den sitten und den spielen
Der andren die voll argwohn nach uns schielen
Und grauen wenn ihr hass nicht übermannt
Was unser wilder sturm der liebe bannt.

Was uns als beute fiel von schwert und schleuder
Rinnt achtlos aus den händen der vergeuder
Und deren wut verheerend urteil spie
Vor einem kinde sinken sie ins knie.

Der augen sprühen und die freie locke
Die einst den herrn verriet im bettelrocke
Verschleiern wir dem dreisten schwarm verschämt
Der unsre schatten erst mit glanz verbrämt.

Wie wir gediehn im schoosse fremder amme:
Ist unser nachwuchs nie aus unsrem stamme -
Nie alternd nie entkräftet nie versprengt
Da ungeborne glut in ihm sich mengt.

Und jede eherne tat und nötige wende:
Nur unser-einer ist der sie vollende -
Zu der man uns in arger wirrsal ruft
Und dann uns steinigt: fluch dem was ihr schuf't!

Und wenn die grosse Nährerin im zorne
Nicht mehr sich mischend neigt am untern borne,
In einer weltnacht starr und müde pocht:
So kann nur einer der sie stets befocht

Und zwang und nie verfuhr nach ihrem rechte
Die hand ihr pressen, packen ihre flechte,
Dass sie ihr werk willfährig wieder treibt:
Den leib vergottet und den gott verleibt.“¹⁴⁴⁹ (W S. 255)

Die Templer, die man mit Zügen in den Orient und mit seiner Unterwerfung assoziiert, zwingen in einer Krise der Weltgeschichte, die in Anspielung auf die germanische Mythologie ‚weltnacht‘ [i.e. Fimbulwinter, G.D.] genannt wird und die durch Dekadenz und Geburtenrückgang gekennzeichnet ist, die ‚grosse nährerin‘, ihr Werk des Gebärens wiederaufzunehmen. Nur der Männerbund, der der ‚grossen Nährerin‘, also der Großen Mutter, immer feindlich gegenüberstand, kann durch Zwang den ‚neuen Adel‘ zeugen. Wie auch in anderen Gedichten Georges wird hier die Frau auf die Funktion einer bloßen ‚Materialbeschafferin‘ für die eigentliche, die

¹⁴⁴⁹ Claude David schreibt zum Templergedicht: „Auf den Priapismus [scil. der Kosmiker-Phase] folgt eine gnostische Weisheit, auf die große Mutter der männliche Apollon, auf die sexuellen Orgien ein asketischer Bund, auf Eros den Erzeuger die platonische Freundschaft.“ David, George, S. 251. -- David sieht weiter ein initiatorisches Moment dieses Gedichtes, das gleichsam programmatischen Charakter besitzt: „Die Templer sind die Keimzelle einer neuen Ordnung, wie sie im nächsten Gedichtband [‚Stern des Bundes‘] beschrieben werden wird: geistige Elite, immer wieder unter den besten rekrutiert, ohne Rücksicht auf die Bande des Blutes, in Treue einem inneren Gesetz verpflichtet durch Erziehung.“ Ebda.

‚geistige Zeugung‘ reduziert: „Dass sie ihr werk willfährig wieder treibt: / Den leib vergottet und den gott verleibt“. Diese Zeilen beziehen sich auf ein zentrales ‚Dogma‘ von Georges neuer Religion, das in den ‚Templern‘ verkörpert wird, das Ideal des ‚Gottmenschen‘. In ihrer Feindschaft gegenüber der ‚Großen Mutter‘ verkörpern die Kämpfer für das ‚neue Leben‘ Georges Vorstellung vom homoerotischen Männerbund, der im Geheimen das ‚Neue Reich‘ vorbereitet.

Morwitzs Kommentar zum Templergedicht ist voller geheimnisvoller Anspielungen auf die Geschichte der Geheimbünde in der Literatur (auf Goethes Gedicht ‚Die Geheimnisse‘ und auf Schillers Dramenfragment ‚Die Malteser‘), die wohl Georges Anschluß an ein auch Goethe und Schiller bekanntes, aber von ihnen wohlweislich nicht erklärtes Phänomen, andeuten sollen.

Stefan Schultz hat dagegen die Bedeutung gnostischen Gedankenguts für dieses so zentrale Gedicht Georges nachgewiesen.¹⁴⁵⁰ Schultz geht zunächst von Morwitzs (absichtlicher?) Falschinterpretation der vierten Strophe aus:

„Was uns als beute fiel von schwert und schleuder
Rinnt achtlos aus den händen der vergeuder
Und deren wut verheerend urteil spie
Vor einem kinde sinken sie ins knie.“

In Morwitzs Kommentar zur vierten Strophe liest man nämlich: „Obwohl ihr Wüten [scil. der Tempeler] die härtesten Urteile fällt und vollstreckt, vermögen sie vor einem Kind anbetend ins Knie zu sinken.“¹⁴⁵¹ Es sind aber nicht die Tempeler, die die von ihnen (‚uns‘) erworbene ‚beute‘ vergeuden, sondern ‚sie‘ (die vor einem Kind ins Knie sinken). Das können nur diejenigen sein, die den Templern von 1308 bis 1311 den Prozess machten (Schultz, S. 145). Denn die Tempeler als Ketzer, i.e. Gnostiker, konnten vor einem Kind nicht das Knie beugen, da nach gnostischer Lehre einem Kind Göttlichkeit nicht zuerkannt werden konnte.

Nach Schultz sind die im Prozess gegen die Tempeler angeführten drei Hauptvorwürfe – „Verleugnung der Göttlichkeit Christi [siehe vierte Zeile der vierten Strophe], Verehrung eines Idols Baphomet und widernatürliche Unzucht“¹⁴⁵² – im Gedicht enthalten.

Baphomet steht für den ‚schlechten‘ Gott der Gnostiker, den Demiurgen. In der gnostischen Lehre wird das Problem der Theodizee dadurch gelöst, daß nicht Gott selbst, sondern sein ‚Handwerker‘ (Demiurg), eine Art ‚unterer Gott‘, die Welt geschaffen hat. Damit konnte man die „verfehltte Schöpfung“¹⁴⁵³ erklären.

Schultz korrigiert weiter Morwitzs Aussage, George hätte, um seine Kenntnisse über die Gnostiker zu vertiefen, ein „Buch von Schlosser“¹⁴⁵⁴ gelesen. Ein solches Buch

¹⁴⁵⁰ H. Stefan Schultz: Zur Deutung zweier Gedichte Stefan Georges [i.e. „Morgenschauer“, „Templer“]. In: Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung. Bd. VII. Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag 1972. S. 137-159.

¹⁴⁵¹ Morwitz, S. 244.

¹⁴⁵² Schultz, Deutung, S. 145.

¹⁴⁵³ So der Titel eines Buches des Rumänen und Jugendfreundes M. Eliades, E. M. Cioran: Die verfehltte Schöpfung. Ffm.: Suhrkamp 1979, der sich damit als moderner Gnostiker zu erkennen gibt. Der Titel des ersten Kapitels, (S. 7ff) lautet: „Der böse Demiurg“. -- Die Bedeutung gnostischen Denkens für die Philosophie und Kunst der Moderne hat, wie bereits erwähnt, Michael Pauen (1994) nachgewiesen. -- In der antiken Gnosis wurde auch Jahwe als Demiurg verspottet, ein Umstand, der Schulers Antijudaismus verständlicher macht.

¹⁴⁵⁴ Morwitz, S. 244.

gibt es offensichtlich nicht. Es kann sich, so Schultz, nur um das Buch von Konrad Schottmüller: „Der Untergang des Templer-Ordens“¹⁴⁵⁵ handeln. Nach Schultz hätte George aus diesem Werk die ketzerische Aussage eines Angeklagten, nicht Gott lasse die Erde blühen, sondern die ‚virtus terrae‘ [Tüchtigkeit, Kraft der Erde, G.D.], diesen Begriff der ‚virtus terrae‘ übernommen und ihn mit ‚die große Nährerin‘ wiedergegeben.¹⁴⁵⁶ George hätte also die vom Demiurgen hervorgebrachte ‚verfehlte Schöpfung‘ zur weiblichen ‚großen Nährerin‘ umgebildet und damit die negativen Konnotationen dieser Schöpfung aus ‚zweiter Hand‘ beibehalten.

Der dritte gegen die Templer erhobene Vorwurf war der der ‚widernatürlichen Unzucht‘. Nach Ansicht von Schultz würden die bekannten Schlußzeilen des Tempelgedichtes genau diese ihre Grenzüberschreitung legitimieren:

„So kann nur einer der sie stets befocht
Und zwang und nie verfuhr nach ihrem rechte
Die hand ihr pressen, packen ihre flechte,
Dass sie ihr werk willfährig wieder treibt:
Den leib vergottet und den gott verleibt.“

Die letzte Zeile gilt als das ‚Credo‘ von Georges Lehre, das auch Gundolfs zuerst 1920 erschienenem Buch über George zugrunde liegt. Schultzs Ausführungen zu diesem Thema sind zwar eindeutig, aber nicht sehr ausführlich. Seiner Auffassung nach lasse sich zwar der erste Teil der bekannten Formel, die Verleibung des Gottes auf verschiedene Elemente der Tradition (Humanismus, deutsche Klassik, auch das NT [Verleiblichung des Logos am Anfang des Johannes-Evangeliums, G.D.]) zurückführen, aber nicht die ‚Vergöttlichung des Leibes‘,¹⁴⁵⁷ auch wenn er zugesteht, daß sich in Goethes Winckelmannsschrift Ansätze zu einer solchen Auffassung finden ließen. Nachdem Schultz die Forschungsliteratur zu diesem Thema (David, Heftrich) kritisch resümiert hat, fährt er fort.

¹⁴⁵⁵ mit urkundlichen und kritischen Beiträgen. Berlin 1887. 2 Bde. Siehe: Schultz, Deutung, Anm. 9.

¹⁴⁵⁶ „Er [scil. George] formte das Idol [also den Demiurgen, G.D.] zu einem mütterlichen, göttlichen Wesen, nicht unähnlich der ‚grauen norn‘, die auf tiefem Grund die Namen der Dinge findet.“ Schultz, Deutung, S. 157. Schultz bezieht sich auf das hier später zu besprechende Gedicht: „DAS WORT / Wunder von ferne oder traum / Bracht ich an meines landes saum / Und harnte bis die graue norn / Den namen fand in ihrem born.“ (W. S. 466). In der Tat steht die ‚graue norn‘ für den von George im Neuen Reich wieder aufgewerteten matriarchalen Bereich (siehe: VI, 6.2.). – Hier sei noch die überlieferte Aussage des angeklagten Tempplers, nach Schultz, wiedergegeben: „quod nullus debebat adorare crucem, & quod Deus non habebat in isto mundo nisi spiritus & residuum erat de parte luciferi, & quod Deus non faciebat flores nec germinare nec fructificare set [recte: sed, G.D.] virtus terre [recte: terrae, G.D.].“ „Keiner müsse das Kreuz anbeten und Gott habe in dieser Welt keine Geister, sondern sie sei das Überbleibsel von Seiten Luzifers, und nicht Gott lasse blühen und sprossen und Frucht tragen, sondern die Kraft der Erde.“ Schultz, Deutung, S. 146. Dieses Zitat stammt aber *nicht* aus Schottmüllers Buch, sondern aus dem älteren: Philippus a Limborch: *Historia Inquisitionis. Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*. Amsterdam 1692. Siehe Schultz, S. 157, Anm. 14. – George müsste *folglich* auch das Buch von Philippus a Limborch gekannt haben.

¹⁴⁵⁷ Es wurde schon im Nietzsche-Kapitel darauf hingewiesen, daß die Vorstellung einer Vergöttlichung des Menschen der klassischen Antike fremd war (eine Überschreitung der Kluft zwischen Göttern und Menschen wurde als Hybris, die von den Göttern immer grausam bestraft wurde, aufgefaßt). Werner Kraft bezeichnet George als den „Lebensträger der Hybris“ (W. K.: Stefan George: München: Ed. Text und Kritik 1980. S. 288). Dagegen ist in der antiken Gnosis die Möglichkeit einer Selbsterlösung und Selbstvergottung durch ‚Erkenntnis‘ [Gnosis] gegeben. ‚Selbstvergottung‘ wurde George immer wieder vorgeworfen, so von Klages, aber auch von Rudolf Borchardt; der Begriff der ‚Theurgie‘ findet sich in Bezug auf George auch in Benjamins Kraus-Essay (s.o. IV. 2.3.2.).

„Wäre es nicht nützlich, für einen Augenblick wenigstens bei den Templern zu bleiben und zu fragen, was denn die ‚große Nährerin‘ da drunten mischen soll? Die Antwort kann auf Grund der Geschichte des Ordens und nach unsrer bisherigen Interpretation des Gedichtes nur die sein: oberes und unteres Prinzip, Geist und Materie, Gott und Leib sollen sich gegenseitig durchdringen. Zacharias Werner sagte in ‚Die Templer auf Cypern‘ V, 11 von dem Gürtel, den die Templer trugen, ‚Der Euren höheren Theil vom niedern trennt, / Und beide doch gar herrlich wieder paaret...‘. Diese Trennung und Vereinigung geschieht unter einer Bedingung: ‚Doch nur, wenn ihn die heilige Wollust rühret / Der hohen Männerliebe, deren Pfand / Der Gurt ist‘.“¹⁴⁵⁸

Da hier Schultzs Argumentation abbricht, muß man annehmen, daß er damit den dritten Anklagepunkt gegen die Templer von George aufgenommen und als Argument für die ‚Vergottung des Leibes‘ in das Gedicht integriert sieht. Ob man den historisch gegen die Templer erhobenen Vorwurf der ‚widernatürlichen Unzucht‘ mit einer Zeile aus einem Drama eines (fast vergessenen) deutschen Autors des 19. Jahrhunderts beglaubigen kann, sei dahingestellt. Im hier zu verfolgenden Zusammenhang kann man aber so resümieren: Indem George sich positiv auf die Häresie der Templer bezieht, macht er sich diese – zumindest in diesem Gedicht – zu eigen und würde damit den homoerotischen Männerbund nicht nur durch eine ursprünglich antike Sekte legitimieren, sondern auch dessen Herrschaftsanspruch gegenüber dem als weiblich aufgefaßten, unteren Teil der vom Demiurgen geschaffenen schlechten Materie, behaupten. Nach der Logik dieses Konstruktes würde dann der Männerbund zum oberen Teil des Kosmos und damit zu den sich selbst vergottenden Individuen zählen, die sich durch Gnosis [= Erkenntnis] selbst erlöst haben und damit *jenseits* der mißlungenen Schöpfung stehen.¹⁴⁵⁹

2.6 „Der Gehenkte“¹⁴⁶⁰ -- Messianische Homoerotik

George stellt in diesem Gedicht einen im Mittelalter hingerichteten Verbrecher vor. Das Verbrechen, der Grund der Hinrichtung, wird nicht genannt.¹⁴⁶¹

Der bereits hingerichtete Verbrecher kündigt in seiner an die Umstehenden gehaltenen Rede an, das Kreuz, an dem er hingerichtet wurde, zum Hakenkreuz, zur Swastika umzubiegen. Die Gegenüberstellung von Kreuz und Swastika ist, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, für Schulers Denken zentral. Weiter sieht der wegen seines abweichenden sexuellen Verhaltens zur Richtstätte geführte Verbrecher in der folgenden Strophe den Sieg seiner ‚Veranlagung‘ in der Zukunft voraus:

¹⁴⁵⁸ Schultzs, Deutung, S. 148f.

¹⁴⁵⁹ Dies wäre in unserem Zusammenhang nur *ein* Aspekt von Georges ‚Erlösungsreligion‘ (nach der Definition von Breuer) und widerspricht der von ihm entwickelten These nicht: „Hat sie [scil. die Ekstase] den Charakter eines chronischen Habitus, dann tendiert sie zur Selbstvergottung.“ Breuer, Fundamentalismus, S. 15.

¹⁴⁶⁰ W S. 429.

¹⁴⁶¹ Morwitz schreibt dazu eher deutlich als enigmatisch: „Hierin liegt eine Anspielung auf das im Gedicht nicht genannte Motiv eines Verbrechers, der zu verschiedenen Zeiten verschieden beurteilt werden kann und beurteilt wird.“ Morwitz, S. 447. -- Aus dem ‚Kreissjargon‘ übersetzt kann das nur heißen, daß es sich bei diesem Verbrechen um Homosexualität handelt.

„Als sieger dring ich einst in euer him
Ich der verscharre ... und in euren samen
Wirk ich als held auf den man lieder singt
als gott .. und ehe ihrs euch versahet, biege
ich diesen starren balken um zum rad.“¹⁴⁶²

In der christlichen Welt ist Homosexualität geächtet. Auf Homoerotik und Männerbund baut aber Georges Lehre. Der im christlichen Äon am Symbol des Christentums schlechthin, dem Kreuz, das von den Germanen mit dem Galgen identifiziert wurde,¹⁴⁶³ Hingerichtete, wird dieses Kreuz in einer fernen (oder nicht allzu fernen)¹⁴⁶⁴ Zukunft zur Swastika ‚umbiegen‘. Dann wird sein ‚Verbrechen‘ keines mehr sein, da es als Fundament einer neuen und anderen Gesellschaftsordnung anerkannt sein wird. Wenn der Männerbund die Geschicke der Welt bestimmt, wird das Christentum ersetzt sein durch ein ‚Neues Reich‘ des griechischen Eros (und nicht der christlichen Agape). Es wird dann neues, blühendes Leben (siehe Templer-Gedicht) beginnen.

Da es sich bei diesem Gedicht, wie Morwitz betont, um eine Hymne handelt, muß man annehmen, daß George hiermit etwas Positives ausdrücken wollte. Die Hymne gehört in Georges Vorstellungswelt zur Antike, die Wiederherstellung der Hymne bedeutet in seiner ästhetisierenden Geschichtsphilosophie die Wiederkehr des Griechentums in Deutschland, also ein deutsches Griechentum.

Das sprechende Ich¹⁴⁶⁵ dieses Rollengedichtes sieht sich (auch) als neuer, anderer Christus.¹⁴⁶⁶ Wie Christus wegen seines Liebesgebotes, *seiner* neuen Auffassung von Liebe – mit der er den alten Bund ablöste – den Kreuzestod erlitt, so wird das sprechende Ich als Verbrecher gekreuzigt wiederum wegen *seiner* neuen Auffassung von Liebe. Aber wie Christus ein religiöses Weltreich begründet hat, wird auch der Märtyrertod des ‚Gehenkten‘ einen neuen Glauben begründen, der das Christentum ablösen wird. Dieses Reich wird eines des deutschen Griechentums sein, ein Reich des neuen Eros, der in der Erscheinung Maximins zum ersten Mal verkörpert wurde. Hier haben wir einen ‚heiligen‘ Text Georges vor uns, der sich auf die christliche Tradition und auf die germanische Mythologie bezieht. Der Bezug zur germanischen Tradition ergibt sich nicht nur aus der Gleichsetzung von ‚Galgen‘ und Kreuz. Das Vorbild für Georges Gedicht dürfte aber Schulers „Odin-Trias“ (1899)¹⁴⁶⁷ gewesen sein, in der – für Schuler erstaunlich – eine germanische Version des leidenden Gottes, nämlich ‚Odin im Baum‘, hängt. Hier die erste Strophe:

¹⁴⁶² W S. 429.

¹⁴⁶³ In Ulfilas gotischer Bibelübersetzung wird Kreuz mit ‚galga‘ wiedergegeben. Morwitz weist weiter auf Nietzsches Gallengedicht hin: „Unter Feinden, nach einem Zigeunerspruchwort.“ Daß Morwitz hier Schuler und seine „Odin-Trias“ nicht erwähnt, zeigt einen weiteren Versuch, die Spuren der Kosmiker im Werk Georges zu verwischen.

¹⁴⁶⁴ Morwitz schreibt weiter zu diesem Gedicht: „Das hymnische Element ist in dem Gedicht in der Beschreibung *des geahnten endgültigen Triumphs, der für eine nicht ferne Zukunft vorausgesagt wird* [meine Kursivierung, G.D.], enthalten.“ Morwitz, S. 447.

¹⁴⁶⁵ Nach Keilson, Liebe, S. 136, sei George nach dem „Jahr der Seele“, „... zur Akzeptierung einer weitgehenden Identität von Autor-ICH und lyrischem ICH ...“ zurückgekehrt.

¹⁴⁶⁶ Die wiederholte typologische Beziehung auf Christus in Georges späten Rollengedichten ist auffällig. Kommerell schreibt dazu in seinen ‚Notizen‘: „Christus als Urphänomen. Jünger feig. Wanderer. Innenreich. Geistige Allmacht. Anderes Stehen zu Gefährten: liebender und ferner.“ (Kommerell, Essays, S. 236.)

¹⁴⁶⁷ AS S. 153. Das Faksimile des Textes ebda. S. 107. -- Hier nach dem Faksimile (dieses in Großbuchstaben, die Anfangsworte in Majuskeln, mit einigen Trennungszeichen, die typographisch hier nicht wie-

„Vitae lumini intimo cellaque: [dem Leben, dem innersten Licht und der Zelle]

ODIN hing im Baum / in ölblauer Nacht / verwundet im Speer / dem Nach-innen Phallos. Er selbst / sich selbst / geweiht dem Odin. Cella Teutonum. Da erlauscht er von den Wesen der Liebe Rune. Füße verlieh er dem Kreuz und den kreisenden Samenring. Und löste vom Baum sich / gierig nach Körpern / Phallos den schäumenden Zellenherd.“¹⁴⁶⁸

Die Füße des Kreuzes stehen in dieser ersten Strophe für die ‚Haken‘ der Swastika, der Samenring erklärt sich mit Schulers esoterischer Interpretation des Hakenkreuzes.¹⁴⁶⁹ Odins ‚Cella Teutonum‘ (im Gegensatz zur ‚Cella Romanorum‘) wird zur Swastika durch die Erkenntnis der Liebe. Der letzte Satz der ersten Strophe läßt vermuten, daß Odin durch das Erlauschen der Rune der Liebe sich den schäumenden Zellenherd (Ausdruck des ‚offenen Lebens‘) vom zum Rad gewordenen Kreuz löst. Dabei wird der ‚schäumende Zellenherd‘ – nun griechisch – zum Phallos, soll heißen: Bereitschaft zur ‚heidnischen‘ Liebe.

Der zweite Teil der Odin-Trias, und das ist für die Interpretation des George-Gedichtes ‚Der Gehenkte‘ bedeutsam, befaßt sich mit Christus:

„JESUS hing am Kreuz im tiefenden Speer / Fraß des Moloch Und Nach-innen Phallos / Und so löste vom Baum sich, gierig nach Körpern / Phallos den schäumenden Zellenherd / cella judaica. Nicht fand der Verschnittene ins Fleisch die Rune. / Nicht erlöste er das Kreuz in das kreisende Swastika. / Und so zog ans Kreuz er / gierig nach Liebe – für Moloch ans Kreuz er – aller Wesen blutenden Zellenherd.“¹⁴⁷⁰

Odin und Jesus verkörpern zwei Arten von Liebe. Diejenige Odins macht den Baum (Lebensbaum/Kreuz) zur Swastika, der Phallos kann den ‚schäumenden Zellenherd‘ vom Baum lösen, während Christus für Moloch ‚aller Wesen blutenden Zellenherd‘ ans Kreuz saugt: „Nicht erlöste er das Kreuz in das kreisende Swastika.“¹⁴⁷¹ Während

dergegeben können). Dieses Faksimile wird von Klages in AS, S. 153, wie folgt beschrieben: „Von diesem aus dem Jahr 1899 stammenden, völlig abgeschlossenen und von Schuler hie und da ‚Odin-Trias‘ genannten Dokument, wurde dem Herausgeber der vollständige Text in prachtvoller Kuntschrift ausgehändigt. Er zeigt auf der Mitte des Vorsatzblattes ein schwarzes Quadrat, dessen (2,5 cm lange) Seiten einen breiten, in Gold ausgeführten Kreis — ihn berührend — umschließen; innerhalb des Goldbandes rotiert auf weißem Grunde ein [sic] Swastika, aus jedem der vier Seitenarme drei goldene Sterne schleudernd. Das Ganze ist umrahmt von einer wiederum quadratisch angeordneten Inschrift in Gold: oben VITAE, rechts LUMINI, unten INTIMO, links CELLAEQUE (dem Leben dem innersten Licht und der Zelle).“

¹⁴⁶⁸ Ebda.

¹⁴⁶⁹ Siehe AS S. 271 (Kommentar). -- Dort ist eine mündliche Erläuterung Schulers der Swastika überliefert: „Auf gotischen Speerspitzen, wie sie noch heute das Museum zu Ravenna aufbewahrt, findet sich das folgende Symbol: ein Halbmond, um dessen Hörner Punkte gesetzt sind, die ich als ausstrahlende Lichtfunken deuten möchte. In der Mitte zwischen den Hörnern des Halbmondes, diesen berührend, eine Scheibe, darauf das Swastika (Hakenkreuz). Diese Scheibe nehme ich als das Symbol des rotierenden Lebens, eine Helle zwischen Kastor und Polydeukes, zwischen den Halbmondshörnern kreisend, von diesen gezeugt. Als Bestätigung dieser Auffassung nehme ich an, daß den vier Enden des Swastika ebenso wie den Hörnern des Halbmonds Lichtfunken entsprühen, das Rad mithin als in Rotation befindlich angedeutet ist.“ Diese Ausführungen Schulers belegen ein weiteres Mal die Verbindung der [oder mit Schuler: des] Swastika mit dem Totenreich, wie auch seine Auffassung der ‚Helle zwischen Kastor und Polydeukes‘.

¹⁴⁷⁰ Ebda. Nach dem Faksimile S. 107

¹⁴⁷¹ Ebda. In einem Brief an Papus drückte Schuler die Hoffnung aus: „... dass es um ein Sonnenkind wie Schilde und Kupfer klirrt / dass man der Seele ihre Korybanten / dem Kreuz seine Füße zurückgibt / da-

in der ersten Strophe Odin von ‚den Wesen‘ der ‚Rune Liebe‘ erlauscht, zieht Jesus ‚*aller* [meine Hervorhebung, G.D.] Wesen ... Zellenherd ans Kreuz‘.¹⁴⁷² Die Wesen stehen folglich für die Menschheit, die Jesus hier – in Umwertung der christlichen Heilsgeschichte – eben nicht erlöst, sondern ans Kreuz zieht, das Odin zum Rad verwandelt hat, und dadurch den ‚Phallos‘ befreit hat. Es werden hier, wie gesagt, zwei Arten der Liebe miteinander konfrontiert: die heidnische (germanisch oder griechisch: ‚Cella Teutonom / Phallos‘) und die jüdisch-christliche (‚cella judaica‘ / ‚Moloch‘), wobei die letztere als gescheiterter oder fehlgelenkter Versuch der Liebe angesehen wird: ‚Nicht fand der Verschnittene ins Fleisch die Rune. / Nicht erlöste er das Kreuz in das kreisende Swastika‘.

Auch in Georges Gedicht „Der Gehenkte“ werden zwei Arten der Liebe einander gegenübergestellt: die christliche und die des ‚Gehenkten‘.

Der dritte Teil der Odin-Trias lautet:

„MEINE SEELE hing im Baum / in öblauer Nacht / und Schauer durchbrausten
ihrer Kindheit Äste / Sie selbst / sich selbst / geweiht der Seele. Da erfand sie /
sich zu lösen, der Liebe Rune / Füße verlieh sie dem Kreuz und den Schaum des
Kuretenring ¹⁴⁷³ / Und so löste vom Urstock Körpergier sich den Zellenherd /“.¹⁴⁷⁴

Schuler stellt sich in eine Reihe mit ‚ODIN‘ und ‚JESUS‘ (‚MEINE SEELE‘). Das ist wohl so zu verstehen: Odin steht für den Ursprung, Christus für die Depravation dieses Urzustandes, Schuler oder das sprechende Ich für die Wiederanknüpfung an den Urzustand. Der Begriff ‚Körpergier‘ ist wohl mit ‚heidnischer Eros‘ zu übersetzen. Auch Schulers Seele macht folglich das Kreuz *wieder* zur Swastika, wie Odin vor der Phase der ‚cella judaica‘, indem sie die ursprüngliche hermaphroditische ‚Zelle‘, in der der männliche und weibliche Anteil sich im ‚Ausgleich‘ befinden, wiederherstellt.

In Schulers Odin-Trias sind also die wesentlichen Motive (Kreuz zu Rad, Neue Liebe versus alte Liebe), die in Georges Hymne „Der Gehenkte“ verwendet werden, vorhanden. Georges ‚Blasphemie‘ geht aber noch einen Schritt weiter als die Schuler’sche: während für Schuler Christus nur eine Zwischenstufe darstellt, die überwunden wird, um zum Urzustand zurückzukehren, verschwimmen bei George die Identifikationen der typologischen Bezugsfiguren. Der Gehenkte ‚ist‘ zugleich Odin (wenn man von Georges Kenntnis der Odin-Trias ausgeht) und Christus. Aber die Identifikation mit der Christusfigur scheint, ganz anders als bei Schuler, zu überwiegen. Denn George geht es um ein neues spirituelles Reich (‚Dies ist reich des Geistes: abglanz / Meines reiches ...“ W S. 382), das an Umfang und Dauer dem christlichen gleichkommen soll: Der Gehenkte erscheint als *neuer* Christus, der für seine Botschaft, die „neue Liebe“ (W S. 237), den Opfertod erleidet.

Die Szenerie des George-Gedichtes ist in einen mythisch-historischen Rahmen gestellt, ins Mittelalter verlegt. Die Ironie des Gedichts, wenn man von Ironie sprechen

mit als Feuerrad und Swastika dem Fleische vermaeht das Urzeichen im Leben kreise.“ CA S. 33. -- Daß Schuler diese Aussage auf sich selbst bezieht, zeigt der weitere Text des Briefes (s.o. V. 2.3.2.).

¹⁴⁷² Hier liegt ein direkter Bezug zum NT vor. Siehe: Johannes-Evangelium, 12,32: „Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen.“ (Luther-Übersetzung)

¹⁴⁷³ Die Kureten sind jene männerbündische Vereinigung von Jünglingen, die im Mythos das Zeuskind auf Kreta verteidigen und deren Tanz Schuler zur Heilung des kranken Nietzsche wiederbeleben wollte. (s.o V.2.2.2)

¹⁴⁷⁴ AS S. 153.

kann, besteht darin, daß der Gehenkte sagt – und hier wird ziemlich deutlich, daß es sich um das Verbrechen der Homosexualität handelt –:

„Als ich zum richtplatz kam und strenger miene
Die Herrn vom Rat mir beides: ekel zeigten
Und mitleid musst ich lachen: ‚ahnt ihr nicht
Wie sehr des armen sünders ihr bedürft?‘
Tugend – die ich verbrach – auf ihrem antlitz
Und sittiger frau und maid, sei sie auch wahr ·
So strahlen kann sie nur wenn ich so fehle!“¹⁴⁷⁵

Die christliche Tugend braucht den Homosexuellen, um desto reiner hervortreten zu können. Aber dessen ‚neue Liebe‘ wird, nach Morwitz, in nicht allzu ferner Zeit diese Tugend von ‚sittiger frau und maid‘ ablösen, denn der Gehenkte wird ‚triumphal‘ (Morwitz) als ‚Gott‘ zurückkehren.¹⁴⁷⁶

3 Maximin-Mythos

3.1 ‘Neuer Gott’¹⁴⁷⁷ -- Bricolage: Elemente der Maximin-Gestalt

Hier wird davon ausgegangen, daß der Maximin-Mythos in der Intention seines Schöpfers nicht nur eine (mytho-)poetologische Funktion¹⁴⁷⁸ besitzt, sondern den

¹⁴⁷⁵ W S. 429.

¹⁴⁷⁶ Adorno hat in dem schon erwähnten Aufsatz über den Briefwechsel George-Hofmannsthal (der dem Gedächtnis W. Benjamins gewidmet ist, geschrieben 1939/40), das Gedicht ‚Der Gehenkte‘ (neben anderen Gedichten wie der ‚Täter‘, der ‚Jahrhundertspruch‘) als ein Beispiel für „... die Möglichkeit der Kriminalität ...“ bei George gedeutet. GS Band 10/1. S. 209. -- Dort heißt es weiter: „Hier liegt das Recht von Georges Haltung beschlossen: der Baudelairesche Hochmut des Verstoßenen, ‚trésor de toute geuserie‘. Wenn freilich der Gehenkte in einer ungefügten Metapher sich rühmt ‚und eh ihr euch versahrt, biege ich diesen starren balken um zum rad‘, so degeneriert im Schrifttum des späten George der Frevler zum Helden. – Der Protest gegen Ehe und Familie schlägt um, sobald der totalitäre Staat, dessen Schatten über den letzten Büchern Georges liegt, selbst von Ehe und Familie sich lossagt und deren Geschäfte in die Hand nimmt.“ – Von der Reaktion Benjamins auf diesen Aufsatz Adornos in den letzten zwischen ihnen gewechselten Briefen wurde schon gehandelt. Siehe weiterführend dazu: Georg Dörr: ‚Läuterung des Samens‘ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung“. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241, hier: S. 239. – Zu einer Interpretation des Gedichtes „Der Gehenkte“, die den Bezug zum Frühwerk Georges und ebenfalls den zur Zeitgeschichte herstellt; siehe: Ernst Osterkamp: „Ihr wisst nicht, wer ich bin“: Stefan Georges poetische Rollenspiele. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2002.

¹⁴⁷⁷ W S. 210: „So knien wir huldigend dem neuen Gott.“

¹⁴⁷⁸ Braungart, Katholizismus, S. 245: „Um Maximin formt sich der Kreis zur ‚gemeinde‘ und das ästhetische Ritual zur Verkündigung. Nur in diesem rituellen Sinn ist der Maximin-Kult eine neue Mythologie, insofern er den ‚kommenden Gott‘ gestalthaft faßlich machen, ihn zeigen soll, nicht nur fordert, denn ‚mehr in ihrer gestalt als in ihren worten und taten [liegt] die überdauernde macht der Ehren und Helden‘ (Vorrede zu Maximin). Maximin ist poetische Präsenz des Gottes für George und den Kreis. Seine Anwesenheit ‚verwandelt‘, macht schöner, ästhetisiert.“ Braungarts Differenzierung zwischen Ästhetik und Religion scheint auch hier schwierig, da diese – wie die zwischen Diesseits und Jenseits – von George und seinem Kreis nicht akzeptiert wurde, ja, die Aufhebung dieser nach der Kreislehre in der griechischen Antike nicht vorhandenen ‚Spaltung‘ gerade den Ausgangspunkt des ‚neuen Lebens‘ darstellen sollte. – Hier wird davon ausgegangen, daß zum Mythos das Ritual und der Ritus gehört, sowie, als Summe der Rituale und Riten, der Kult. Siehe Metzler Lexikon Religion. Bd. 2. Lemma: Kult/Ritual S. 267ff: „Das Ritual ist oft mit einem Mythos verbunden, wobei beide entweder eine lockere oder aber eine sehr feste Verbindung miteinander eingehen können. Es lassen sich vier verschiedene Arten der Zuord-

Versuch der Neuschaffung eines Mythos und damit zu einer neuen Religion darstellt.¹⁴⁷⁹ Als ‚neuer Gott‘ war die Maximin-Gestalt das Zentrum des George-Kreises und wer dieses ‚Dogma‘ nicht akzeptierte, konnte nicht zu diesem gehören. Zur Lehre gehörte aber auch, daß George als Träger Maximins das Zentrum des Zentrums blieb und selbst das ‚Heil austeilen‘ konnte.¹⁴⁸⁰

George hat die Maximin-Gestalt aus verschiedenen Elementen der griechischen, germanischen und christlichen Mythologie bzw. Religion zusammengesetzt. Dieses Verfahren kann man herkömmlich als Synkretismus oder mit Lévi-Strauss als Bricolage¹⁴⁸¹ bezeichnen.

Anders als Christus, zu dem er in einer changierenden Analogie steht,¹⁴⁸² ist Maximin geteilt: Der konkrete, leibhafte Maximilian Kronberger ist zwar die einmalige, leibhafte Erscheinung des ‚neuen Gottes‘, damit aber *zugleich* der initiatorische Ausgangspunkt seiner jederzeit im schönen Jüngling durch den Akt der ‚geistigen Zeugung‘ erneut möglichen ‚Inkarnation‘.¹⁴⁸³

Nach Morwitz läßt sich Georges Gott nicht mit einem einzelnen Gott der Mythologie oder Religionsgeschichte identifizieren: „Er weist Züge des kosmogonischen Eros und des späteren Eros sowie des Dionysos und Apollo auf. Auf der Erde er-

nung unterscheiden: das Ritual kann den Mythos dramatisch darstellen (Dramatisierung); im Rahmen eines Rituals kann ein Mythos rezitiert werden (Rezitation); ein Mythos kann erklären, warum eine bestimmte Kulthandlung vollzogen wird (Aitiologie); ein Mythos kann ein Ritual auslegen (Exegese).“

¹⁴⁷⁹ „Der Maximin-Mythos ist ursprünglich religiös. Er entsteht in einem Kreis, der von mystischer und gnostischer Literatur gesättigt ist und den die religiöse Problematik fesselt.“ David, George, S. 258. Und weiter: „Sicher hätte der Maximin-Mythos ohne die biblische Exegese und die Religionsgeschichte nie entstehen können. Genauso ist er ohne die kosmische Bewegung kaum denkbar.“ Ebda.

¹⁴⁸⁰ Siehe dazu: Breuer, George, S. 44.

¹⁴⁸¹ Siehe: Metzler-Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Hrg. von Ansgar Nünning. Stuttgart: Metzler 1998. Lemma: Bricolage/Bricoleur: „Bricolage/Bricoleur (frz. brico/er: basteln), für den Bereich der Kulturtheorie wurde der Begriff Bricolage von dem frz. Anthropologen Claude Lévi-Strauss in seinem Buch *Das wilde Denken* (1962/ 1968) geprägt, in dem er sich mit der Struktur von Mythen beschäftigt. Er vergleicht die Strukturen des mythischen Denkens mit der Arbeitsweise des Bastlers (Bricoleur), die er von der Technik des Spezialisten oder Ingenieurs unterscheidet. Während der Ingenieur bei seiner Arbeit immer alle notwendigen Werkzeuge zur Hand hat und deshalb völlig zielgerichtet voranschreiten kann, muß der Bricoleur als intellektueller Bastler öfter improvisieren, Umwege gehen und sich mit nicht genau passenden Werkzeugen behelfen: ‚Die Eigenart des mythischen Denkens besteht nun aber darin, sich mit Hilfe von Mitteln auszudrücken, deren Zusammensetzung merkwürdig ist und die, obwohl vielumfassend, begrenzt bleiben; dennoch muß es sich ihrer bedienen, an welches Problem es auch immer herangeht, denn es hat nichts anderes zur Hand‘ (Lévi-Strauss [*Das wilde Denken*] 1968, S. 29). In der Art der Bricolage sind laut Lévi-Strauss auch die Mythen aufgebaut: Elemente älterer Mythen oder Geschichten finden als ‚Abfälle und Bruchstücke, fossile Zeugen der Geschichte eines Individuums oder einer Gesellschaft‘ (ebd. S. 35) ihren Eingang in neuere Mythen, indem sie abgeändert [!] und in einen neuen [!] Kontext integriert werden.“

¹⁴⁸² Dominik Jost schreibt zur Nähe von Georges neuer Religion zum Christentum: „Hier erweist sich noch einmal, wie George sich immer wieder genötigt fühlt, will er Entscheidendes aussagen, zu Vorstellungen der christlichen Welt zu greifen, was denn auch einer der Gründe sein mag, weshalb der Unterschied seiner Ordnung und der des Christentums nicht immer mit der nötigen Deutlichkeit herausgestellt wurde.“ (Jost, George, S. 52) – Es ist schwer nachvollziehbar (und kaum erträglich), dass *heute noch* dogmatische Begriffe der christlichen Religion unreflektiert und ungeschützt für eine *erneute* Verkündigung von Georges ‚neuem Gott‘ eingesetzt werden. Siehe: Rainer Bayreuther: *Theologie und Politik der Maximinreligion*. In: *George-Jahrbuch* 12. 2018/19. S. 149-178. -- Dort z.B. die Zwischenüberschriften: „I. Gott und Theologie in der Religion Georges“ (S.149); „II.1. Erste Phase der Heilsgeschichte“ (S.156); usw.

¹⁴⁸³ Siehe zu Georges Maximin-Religion weiterführend und vertiefend: Georg Dörr: *Stefan Georges neopagane Maximin-Religion -- Bricolage und intramundane Eschatologie*. In: Wolfgang Braungart (Hg.): *Stefan George und die Religion*. Berlin: De Gruyter 2015. S. 53-81.

scheint er in viel wechselnder [!] Gestalt, aber stets nach menschlichem Vorbild geformt.¹⁴⁸⁴

Man sieht also, daß sich George seinen neuen Gott, mit Lévi-Strauss zu sprechen, aus verschiedenen Versatzstücken ‚zusammenbastelt‘. Die Elemente für diese ‚Bastelei‘, wie die beiden Formen des kosmogonischen Eros, liefern ihm, wie wiederholt gezeigt, die Kosmiker; zentrale Begriffe dieser ‚neuen Religion‘, nämlich ‚apollinisch‘ und ‚dionysisch‘ stammen zwar von Nietzsche, wurden aber von den Kosmikern, wie ebenfalls früher gezeigt, mit Hilfe Bachofens weiter ausdifferenziert.

George war der Meinung, daß man griechische Mythen nicht einfach nacherzählen könne, vielmehr müsse man sie neu formen (siehe Bricolage). Das heißt, daß für ihn nicht möglichst genaue Tradierung und Rekonstruktion überlieferter Mythen von Bedeutung waren, sondern authentisches Erleben.¹⁴⁸⁵ Im Erleben schießen die verschiedenen Versatzstücke neu zusammen, entsteht ein ‚neuer Mythos‘. Daß dieser ‚neue Mythos‘, diese ‚neue Religion‘ damit auch Züge einer Intellektuellen-Religion trägt, ist früher – mit Breuer -- gezeigt worden.

George selbst scheint sich mit Apollo zu identifizieren, ihn zumindest als Leitbild zu nehmen. In seiner Vorstellung bedeutet ‚Apollo‘ sowohl die Voraussetzung für Kunst als auch Anspruch auf Herrschaft.¹⁴⁸⁶

Im zweiten Gedicht des „Stern des Bundes“ heißt es, daß Maximin den Dichter aus der „... qual der zweiheit ...“ erlöst habe, er repräsentiere „Eines zugleich und Andres: Rausch und Helle ...“ (W S. 350)¹⁴⁸⁷ Was ist mit der ‚qual der zweiheit‘ gemeint? Ganz offensichtlich die Spannung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen im Künstler. Daß auch existentielle ‚Zerrissenheit‘ mitschwingt, zeigt weiter, mit welchen Chiffren diese und ihre Überwindung beschrieben wird.

Da das Dionysische – nach Auffassung der Kosmiker – das Weibliche repräsentiert, das Apollinische aber das Männliche, handelt es sich in der Logik dieses Konstrukts gleichzeitig um die Überwindung des Gegensatzes ‚männlich-weiblich‘ und damit um die Überwindung der zweigeschlechtlichen ‚Großen Mutter‘. Nach Schulers Auffassung ist der Sonnenknabe das Kind der sich selbst befruchtenden ‚Großen Mutter‘. George überwindet diese Zweigeschlechtlichkeit durch Maximin, der ihn dazu befähigt, das Gräßliche, Schaurige dieser Vision in Kunst zu verwandeln (s. u. Hans von Protz im ‚Geheimen Deutschland‘). Nach Schuler ist der Mensch im paradiesischen Zustand androgyn. Er ist nicht physisch androgyn, sondern psychisch androgyn, d.h., es gibt keine geschlechtliche Unterdrückung. Diese Androgynität ga-

¹⁴⁸⁴ Morwitz, S. 266. – George virilisiert allerdings den antiken Eros; sein Eros hat „kriegerischen Charakter“ (Morwitz, S. 367) und George selbst: W S. 378: „sein leib ward schlank und straff ...“ (sdw.).

¹⁴⁸⁵ Morwitz, S. 63. „Der Dichter hat Sagen niemals unverändert benutzt. Nach den Aufzeichnungen Maximins betont er, daß nur Neufassung alte Sagen wieder lebensfähig macht ...“

¹⁴⁸⁶ So hatte Wolters, Blättergeschichte, S. 271, geschrieben: „Auch der apollinische Werker kommt aus dem Dunkel, aber er siegt im Licht.“ -- Selbst die Forschungsliteratur übernimmt Georges Selbsteinschätzung als apollinischen Künstler: „Stefan George ... ist, im Sinne Nietzsches, der am stärksten ‚apollinische‘ Dichter, antimusikalisch, der begrenzten und dadurch plastischen Gestalt verpflichtet.“ Wolf Dietrich Rasch: Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: Ders.: Zur deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze. Stuttgart: Metzler 1967. S. 1-48. Hier: S. 32.

¹⁴⁸⁷ Die Vorstellung einer Vereinigung von Apollo und Dionysos findet sich wiederholt bei Bachofen, z.B. in der „Unsterblichkeitslehre in der orphischen Theologie“: „Ein bacchischer Apoll, ein apollinischer Dionysos gehen aus dieser Verknüpfung hervor und stellen in zweifacher Verkörperung die Einheit des Lichtprinzips wieder her.“ J.J. Bachofen: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. ... Gesammelte Werke. Siebter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von J. Döring ... hrsg. von E. Kienzle ... Basel/Stuttgart: Schwabe 1958. S. 111.

rantiert Herrschaftsfreiheit, Solidarität und Glück. Schuler sieht also in der Androgynität gerade das Positive, wohin die Menschheit zurückkehren sollte, wenn sie wieder paradiesische Zustände erreichen will. Für George bedeutet Androgynität dagegen die ‚Qual der Zweiheit‘.¹⁴⁸⁸ Er wird von ihr durch Maximin erlöst. Es stehen sich also einerseits die zweigeschlechtliche, dionysische ‚Große Mutter‘, andererseits der neue Gott Maximin gegenüber, dessen ‚Sonnenfittich‘ zwar über den mütterlichen Abgrund streift, aber nicht in diesen eintauchen darf.¹⁴⁸⁹

3.2 Maximin-Kult: Rituale¹⁴⁹⁰

Das religionsgeschichtliche Wissen für seinen ‚neuen Mythos‘ (seine ‚neue Religion‘) verdankt George den Kosmikern, den konkreten Anlaß zu seiner Schaffung seiner Begegnung mit Maximin. Um einem Mythos Leben zu verleihen, bedarf es des Kultes (Kult wird verstanden als die Gesamtheit der Rituale und Riten, die den Kult ausmachen). „Aufnahme in den Orden“ ist ein kultischer Vorgang. Die Aufnahme durch den Meister selbst wird mit einer Initiation verglichen.¹⁴⁹¹ Zum Kult gehört auch das Lesen von Gedichten den von George dafür festgesetzten Regeln. Durch das Gedichte-Vorlesen werden sowohl junge Unbekannte in den Kreis eingeführt (sie müssen dabei vorlesen), wie auch das Lesen aus den ‚heiligen Büchern‘, d.h. Georges Werk, aber auch aus dem Meister naher Literatur (z.B. Hölderlin) mit darauffolgendem stummen Weggehen ein Konstituens des Kreises bildet. Die Inhalte

¹⁴⁸⁸ Diese Modifikation des für Schuler wirklich zentralen Konzeptes des ‚urtümlichen Hermaphroditismus‘ läßt sich auch an einem anderen programmatischen Gedicht Georges zeigen. Etwas zugespitzt formuliert, könnte man das sprechende Ich im folgenden bekannten Gedicht aus dem „Stern des Bundes“ als hermaphroditischen männlichen Gott auffassen:

„Ich bin der Eine und bin Beide
Ich bin der zeuger bin der schooss
Ich bin der degen und die scheide
Ich bin das opfer bin der stoss
Ich bin die sicht und bin der seher
Ich bin der bogen bin der bolz
Ich bin der altar und der fleher
Ich bin das feuer und das holz
Ich bin der reiche bin der bare
Ich bin das zeichen bin der sinn
Ich bin der schatten bin der wahre
Ich bin ein end und ein beginn.“ (W S. 359)

Im Gegensatz zu Schulers hermaphroditischer Urmutter haben wir hier eine durch den männlichen Anteil im zweigeschlechtlichen Gott (und nicht der Göttin) dominierte ‚Einheit‘ der Geschlechter vor uns. Es scheint sich in diesem Gedicht um eine männlich-gewaltsame Umpolung der zweigeschlechtlichen, großen Mutter zu handeln. -- Siehe dazu weiterführend: Dörr, Georges neopagane Maximin-Religion, S. 67-69.

¹⁴⁸⁹ „Fittich des sonnentraums / Streiche nun nah am grund!“ (W S. 426)

¹⁴⁹⁰ Die Rituale des George-Kreises wurden immer wieder und mit verschiedenen methodischen Ansätzen analysiert. Bei Breuer psychologisch-soziologisch, bei Braungart unter dem Begriff des Rituals selbst, bei Groppe unter dem Begriff der Bildung, bei Kolk gruppensoziologisch (siehe Bibliographie). Deswegen können hier einige Hinweise genügen. Grundlegend bleibt, wegen der Fülle des Materials: Hansjürgen Linke: Das Kultische in der Dichtung Stefan Georges und seiner Schule. 2 Bde. München und Düsseldorf: Küpper 1970.

¹⁴⁹¹ Auch hier orientiert sich George an den ‚Wilden‘. Die Zeilen „Aus der sohnschaft der erlost / Kühr ich meine herrn der welt.“ (W S. 382) werden von Morwitz – apologetisch – wie folgt kommentiert, S. 381: „Diese Art der geistigen Ankündigung hat nichts mit den Knabenweihen primitiver Völker zu tun, deren Beschreibung durch L. Lévy-Bruhl in dessen Buch ‚L’âme primitive‘ den Dichter interessierte.“

der neuen Religion (Mythos, Riten) sind in den Gedichtbänden Georges seit dem ‚Siebenten Ring‘ niedergelegt und werden durch gemeinsames wiederholtes Lesen aktualisiert. Es geht dabei um die Verehrung eines göttlichen Toten, dessen Andenken die Gemeinschaft zusammenhält und ihr ihre Werte vermittelt. Diese Werte sollen später in die ganze Welt getragen werden, aber nicht durch Zwang, sie haben ihre Bedeutung vorerst durch ihr bloßes Vorhandensein und durch den Zusammenschluß des ‚Kreises‘. Wichtig ist hierbei, daß innerhalb des Kreises das Heil schon eingetreten ist, daß dieser selbst sich in einer *posteschatologischen* Situation befindet. Diese wird aufrechterhalten, indem sie durch die Rituale des Kreises immer wieder aktualisiert wird. Man kann, um es zu wiederholen, diese Form von neuer Religion auch als Intellektuellen-Religion bezeichnen. Denn sie ist – auch mit Hilfe wissenschaftlicher Literatur – aus den Elementen verschiedener Religionen und Epochen (griechische Antike, Gnosis, germanisches Heidentum, Christentum, Kultur der ‚Primitiven‘ ...) zusammengesetzt.

Ein weiteres kultisches Merkmal von Georges neuer Religion ist, daß ihre letzten ‚Geheimnisse‘ (Mysterien) nicht ausgesprochen werden können und auch nicht allen zugänglich sind. Sie existieren in Mythos und Kult, in Bild und Handlung, d.h. diese werden versinnbildlicht und nur in ihrer Versinnbildlichung und nicht in klarer logischer Distinktion weitergegeben:

„Ein wissen gleich für alle heisst betrug.
Drei sind des wissens grade. Eines steigt
Aus dumpfer menge ahndung: keim und brut
In alle wache rege eures stamms.
Das zweite bringt der zeiten buch und schule.
Das dritte führt nur durch der weihe tor.
Drei sind der wissers stufen. Nur der wahn
Meint dass er die durchspringt: geburt und leib.
Die andre gleichen zwangs ist schau und fassen.
Die letzte kennt nur wen der gott beschloef.“ (W S. 387)¹⁴⁹²

Das Gedicht belegt auch Georges hierarchische Auffassung von Gesellschaft, in der keiner den ihm zugewiesenen Platz verlassen darf.

„Den ersten rang hat wem der Gott hienieden
Erlaubt dass er die schwelle überspringt ..
Viel mindren nicht wer dess bewusst zufrieden
Am platze dient den das gesetz beschieden.“ (W S. 448)

¹⁴⁹² Nach Morwitz spielt auch in diesen Zeilen Georges ‚Bildungswissen‘ eine herausragende Rolle. Dabei wird aber eine eigentümliche Dialektik von ‚Bildungswissen‘ und ‚Erlösungswissen‘ sichtbar. Denn Morwitz berichtet, daß die letzten vier Zeilen des Gedichtes von einem Wissenschaftler, dem klassischen Philologen Otto Weinreich, zitiert werden, der gleichzeitig dem Dichter seine Quellen nachweist. Aus ‚Bildungswissen‘ umgeformtes ‚Erlösungswissen‘ wird also wiederum zu ‚Bildungswissen‘. Morwitz, S. 389: „Eduard Norden sagt in dem dem Dichter bekannten Werk ‚Die Geburt des Kindes‘, dass beim Überschatten (Markus 9,7 und Lukas 1,35) die Vernunft des Menschen durch das Pneuma Gottes in Ekstase versetzt werde und dass, nach Philo [von Alexandria, G.D.], nur im Zustand der Ekstase der Seele geschlechtliche Vereinigung des Gottes mit einem Menschen erfolgen könne. [Otto] Weinreich zitiert in der von ihm herausgegebenen ‚Mithrasliturgie‘ von Dieterich die letzten vier Verse dieses vierzehnten Gedichtes als mystischen Ausdruck nächster Verbindung und fügt hinzu, er wisse, dass der Dichter sowohl die Quellen wie auch die Werke von Dieterich und Reitzenstein gekannt habe. Das kann ich [scil. Morwitz] bestätigen.“ Morwitz führt anschließend vier weitere Beispiele aus Mythologie und Kulturgeschichte für das ‚Beschlafenwerden‘ durch einen Gott auf.

Der zum Mythos gehörende Kult soll – vorläufig nur im ‚Bund‘, später auch im ‚Staat‘ – die hierarchisierte Männergesellschaft legitimieren und festigen.

3.2.1 Apollinisch und Dionysisch: Herrschaftsmythos und Muttermythos in einigen Gedichten Georges

Um Georges Maximin-Mythos zu verdeutlichen, werden im Folgenden einige Gedichte interpretiert, in denen die Versatzstücke, aus denen dieser neue Mythos, diese neue Mythologie zusammengesetzt ist, ‚angewendet‘ werden.¹⁴⁹³ Zunächst werden zwei Gedichte angeführt, in denen die ‚Lexeme‘ dieser neuen Mythologie beschrieben werden. Im Grunde besteht *auch* Georges patriarchalisch-apollinische Lichtreligion, wie Schulers matriarchale Urreligion, aus wenigen Lexemen, die aus Nietzscheanischem und kosmischem Vokabular herrühren. Interessant sind dann die Ausweitungen dieser Lexeme: apollinisch = Sonne, Herrschaft, Traum, Helle, Bild, Schein, auch andere mythische Figuren wie Phaeton. Zunächst ein Gedicht, in dem von Maximin berichtet wird:

„ER ist Helle .. wenn er leuchtet
Hülle nicht dein haupt im wege
Klarsten scheins wo wir der dinge
Lachen in kristallner höh!
ER ist Dunkel und Er reisst uns
In die fluten wo wir schauern
Blind und trunken.. kannst du wissen
Wohin ER mit dir mich führt?“ (W S. 371)

Zum richtigen Verständnis dieses Gedichtes ist man auf den Kommentar Morwitz angewiesen. Denn die Zuordnung der Begriffe apollinisch/dionysisch zu einzelnen Zeilen erschließt sich dem mit der Mythologie bzw. der Maximin-Religion Georges nicht vertrauten Leser nicht von selbst.

„Im sechsten Gedicht spricht der Dichter zu dem Freund. Es sind der apollinische Licht- und der dionysische Glutenrausch, deren notwendiges Wirken begreiflich gemacht wird. Beide Formen des Rausches werden von dem gleichen Gott gesandt, der schon im zweiten ‚Gebet‘ Maximins als Spender von hellem und dunklem Rausch gefeiert worden ist. In der durch Apollo verbreiteten Helle erblickt der Geist, der jetzt befreit ist und sein inneres Auge nicht mehr zu verhüllen braucht, alle Dinge in grösster Klarheit und beurteilt sie nach Nietzsche lachend, das heisst voll Freude über seine Befreiung und über sein Erhobensein auf die kristallinen Höhen der ‚Entrückung‘. Die Kraft des Gottes äussert sich aber auch im Glutenrausch dadurch, dass er die von Starrheit befreite Seele in das Dunkel zurückkehren lässt, in dem sie blind und trunken Urgrundschauber empfindet und gestaltet wird, bevor sie selbst gestaltet. Sie ist beider Formen des Rausches fähig und teilhaft geworden, vermag jedoch nicht zu ermassen, wohin der Gott mit ihr und durch sie den Dichter führen wird.“¹⁴⁹⁴

Auffällig ist hier zunächst, daß auch dem Apollinischen die Fähigkeit zum Rausch zugesprochen wird, auch wenn es diese Fähigkeit nur benötigt, um sich aus seiner

¹⁴⁹³ Für unseren Kontext ist im Folgenden bedeutsam, daß (auch) in Morwitzs Kommentar apollinisch und patriarchalisch gleichgesetzt werden. Morwitz, S. 349 „... apollinisch-patriarchalische Weltzeit ...“

¹⁴⁹⁴ Morwitz, S. 367f.

‚Starrheit‘ zu befreien. Im zweiten Gedicht des ‚Stern des Bundes‘ hatte Maximin die „qual der zweiheit“ (W S. 350) überwunden und kann jetzt in seinen beiden göttlichen Aspekten, dem Apollinischen und dem Dionysischen, auftreten. Die frühere, jetzt überwundene Zweiheit wird durch die grammatikalisch gleichförmige Wiederholung anaphorisch verdeutlicht: „ER ist Helle .. wenn er leuchtet ... ER ist Dunkel und er reisst uns ...“. Die Göttlichkeit Maximins hätte also zwei Ausformungen, die aber – wie im christlichen Dogma von der Dreieinigkeit – gleichzeitig und abwechselnd hervortreten können. Aber anders als im christlichen Dogma gibt es zwischen den beiden ‚Wesenheiten‘ des Gottes eine Hierarchie. Denn der helle (männliche) Rausch bedarf zwar, um überhaupt als solcher in Erscheinung treten zu können, seiner anderen dunklen (und weiblichen) Hälfte, diese besitzt aber nicht die gleiche spirituelle Qualität. (Der dunkle Rausch, läßt, wie Morwitz sagt, ... ‚die Seele in das Dunkel zurückkehren ... in dem sie blind und trunken Urgrundschauber empfindet und *gestaltet wird, bevor sie selbst gestaltet*‘. [meine Kursivierung, G.D.] Der helle Rausch stellt sich also als das formende, gestaltende Prinzip dar, der dunkle als das geformte.

In der zweiten und dritten Strophe des zweiten der „Gebete“ (W S. 290), werden die beiden ‚Rauscharten‘ weiter differenziert.

„Warum schickst du dann die sommer
Wo wir schnellen frei und nackt?
Wo sich nachbar nennt dein frommer·
Helle [!] raserei [!] ihn packt?

Was erlaubst du uns die räusche [!]
Wo der stolz allmächtig pocht·
Uns in Deine nähe täusche·
All dein tosen [!] in uns kocht - “¹⁴⁹⁵

Hier wird in der zweiten Strophe die ‚helle raserei‘ aufgerufen, mit der in der dritten Strophe die ‚räusche‘ konfrontiert werden. Dazu schreibt Morwitz:

„Diese Raserei ist, wie es im Gedicht heisst, eine ‚helle‘, und das bedeutet nicht wie im üblichen Sprachgebrauch ein alles Mass übersteigendes Rasen, sondern einen Sonnenrausch, eine durch Lichtgewalt bewirkte Ekstase, die schon den Griechen von der durch dionysischen Rausch erzeugten Raserei, die von den dunklen Erdmächten ausgeht, unterschieden wird. ... Die dritte Strophe des zweiten ‚Gebets‘ und alle Kosmiker-Gedichte behandeln den dionysischen Rausch, den die Griechen im Gegensatz zur Ekstase Enthusiasmus nannten. In ihm wird der Stolz des Menschen so gesteigert, dass er sich selbst nicht etwa nur in die Nähe des Gottes versetzt fühlt, sondern im Überschwang das Tosen Gottes in sich zu spüren meint. Der Dichter gebraucht hier das Verbum ‚täuschen‘, das bei ihm vieldeutig ist, da es bedeuten kann: sich selbst täuschen, andere täuschen und enttäuschen. Im dionysischen Rausch ‚täuscht‘ sich der Mensch über sein Einswerden mit Gott und erwacht deshalb aus diesem Rausch leidvoll wie aus einem

¹⁴⁹⁵ Zur Interpretation dieses ‚mißlungenen‘ Gedichtes siehe: Braungart, Katholizismus, S. 208. -- Zur ersten Strophe schreibt Braungart: „Eine solche Sprache reizt zur Polemik. Daß sich George diese Gespreiztheit geleistet hat, zeigt aber, wie affirmativ er sich selbst gegenüber tatsächlich war. Oder umgekehrt: Wie sehr er dem Bedürfnis der Jünger nach Affirmation entgegenkam.“

schweren Traum, während der apollinische Rausch dem Menschen die Kraft zum Gestalten verleiht und ihm dadurch ein fortdauerndes Gefühl der Grösse gibt.“¹⁴⁹⁶

Aus diesem Text wird ersichtlich, daß der helle Rausch den Olympischen zugerechnet wird (,Sonnenrausch', ,apollinischer Rausch und als solcher ,Ekstase'), während der dunkle Rausch zu den ,dunklen Erdmächten', dem matriarchalen Bereich gehört, der aus dem Kapitel zur ,Dialektik der Aufklärung' als ,Vorzeit' bekannt ist. Der Rest des Textes enthält noch zwei weitere wichtige Informationen, einmal, daß der ,dionysische Rausch' in ,allen' Kosmiker-Gedichten dargestellt wird – diese also mit dieser Rauschform gleichzusetzen sind –, zum anderen, daß es sich beim dionysischen Rausch um eine weniger wertvolle Art des Rausches (,Raserei') handelt, die das ,Einswerden mit dem Gott' nur vortäuscht, während der ,apollinische Rausch' zu einem wirklichen Einswerden mit diesem führt. Denn die falsche Vereinigung mit dem Gott (,tosen') erzeugt durch die vermeintliche Nähe zu diesem ein vorübergehendes Gefühl von ,Stolz', während ,der apollinische Rausch dem Menschen die Kraft zum Gestalten verleiht und ihm dadurch ein fortdauerndes Gefühl der Grösse gibt'. ,Gestaltung', ein weiteres Schlüsselwort Georges, steht sowohl für die Schönheit des griechisch verstandenen menschlichen Leibes als auch für die Fähigkeit zur Gestaltung beider Rauscharten, das heißt der *hierarchischen Integration* des dionysischen in den apollinischen Rausch.

Die Dialektik dieser beiden Rauscharten läßt sich an vielen Gedichten aus Georges ,heiligen Büchern' zeigen, sie bietet einen ,Schlüssel', mit dem sich viele Gedichte des späteren George ,öffnen' lassen:

„DER KAMPF

Trunken von sonne und blut
Stürm ich aus felsigem haus,
Laur ich in duftender flur
Auf den schönlockigen gott
Der mit dem tanzenden schritt
Der mit dem singenden mund
In meiner gruft mich verhöhnt.

Heute kenn er die wut
Die sich aus tiefen gebiert!
Meine umklammernde faust
Würgt seinen rosigen leib.
Sieh wie er schreitet, ein kind!
Weg mit der keule – ein griff
Senkt den gehassten zu grund.

Wahre dich! ... Weh mir, wie trifft
Aus seinem auge mich licht!
Drunten im höhlengefecht
Dunkel rauchender glut
War ich sieger der schar ...
Halte Feiger den blitz, ·
Zeig mit dem arm deinen mut!

Weh! sie kämpfen mit licht.

¹⁴⁹⁶ Morwitz, S. 283.

Den er fasset der fällt.
 Stampfend setzt er den fuss
 Auf meine keuchende brust.
 Lächelnd singt er sein lied ...
 Trunken von sonne und blut
 Sink ich in ruhmlosen tod.“ (W S. 246)

In diesem Gedicht wird die Auseinandersetzung zwischen matriarchaler, titanischer Volksreligion (Polyphem) und olympischer, patriarchaler Sonnenreligion gestaltet. Es spricht ein überwundener Titan, der dionysisch, im Rausch, untergeht (,Trunken von sonne und blut / Sink ich in ruhmlosen tod'). Vermutlich handelt es sich hier um eines der von Morwitz so bezeichneten Kosmiker-Gedichte. Während aber Horkheimer/Adorno im Sieg der Olympier einen Sieg der Aufklärung und der Abstraktion sehen und im Unterliegen der ,Unteren' einen Verlust an Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit dialektisch beklagen, wird in diesem Gedicht die besiegte Welt als ,Materie' in die Lichtreligion integriert. Zudem verbleibt George gewissermaßen im mythischen Schema, bzw. will er in der Moderne und gegen sie eine neue apollinische Lichtreligion installieren, die für ihn die Möglichkeit von Kunst, verbunden mit Herrschaft, garantiert.

Die vorletzte Zeile des Gedichtes (,Trunken von sonne und blut') nimmt die erste wieder auf. Im Titanen selbst, und auch bei seinem Untergang, sind beide Formen des Rausches präsent. Seine rohe Kraft wird durch einen Lichtstrahl aus dem Auge des jungen Gottes, der vom Titanen auch als ,kind' bezeichnet wird, überwunden. Keilson-Lauritz will diesen Titanen mit Klages identifizieren.¹⁴⁹⁷ Die Zeile „Weh! sie kämpfen mit licht ...“ würde sich auf die Augenkrankheit beziehen, unter der Klages zur Zeit der Abfassung des Gedichtes litt.¹⁴⁹⁸ Die erste Zeile des schon zitierten Widmungsgedichts für Klages aus dem ,Jahr der Seele' klingt schon damals, im Jahre 1897, wie eine Mahnung an den Angesprochenen, sich nicht im Dunkeln zu verlieren:

„L. K.

Doch unser aller heimat bleibt das licht
 Zu dem wir kehren auf gewundnen stegen.
 Magst du dich einig nennen mit den recken
 Und trotzigem gewalten bracher ebenen:
 Sagt nicht bei jedem treffen die umschlingung
 Und dass ich oft dich suche wie du viel
 In mir erregst und mir gehörs? verrät nicht
 Dass du mich fliehst wie sehr ich in dir bin?“ (W S. 151)

¹⁴⁹⁷ Marita Keilson-Lauritz: Stefan George: L(udwig) K(lages) – Marginalien zum Widmungsgedicht im ,Jahr der Seele'. In: Castrum Peregrini, 1976, Heft 121-122. S. 48-63. -- Zunächst zur Entstehung und zur Stellung des Gedichtes: „Albert Verwey berichtet, dass er während seines Aufenthaltes in München im Frühjahr 1902 zusammen mit Klages und vermutlich George eine Vorstellung der Ringkämpfer besucht habe, die vor allem auf Klages grosse Anziehungskraft ausübte. Ferner berichtet Verwey, dass während ebendieser Münchner Tage Georges Gedicht Der Kampf entstanden sei, dass [es] George dann bei Wolfskehls ,mit grosser Kraft und Pathos vorgetragen habe'. – Es fällt nicht schwer, diese beiden Geschehnisse miteinander in Verbindung zu bringen. ... Und es ist sicher kein Zufall, dass dieses Gedicht 1904 in der VII. Folge der Blätter für die Kunst steht, die – um es einmal vorsichtig zu sagen – die Periode des Zusammengehens mit den Kosmikern abschließt.“

¹⁴⁹⁸ Keilson, Marginalien, S. 60.

Dieser biographische Hintergrund verdeutlicht nur, daß es sich mit der ‚Überwindung‘ der Kosmiker in Georges Werk zugleich um eine Überwindung der matriarchalen Welt, für die die Kosmiker stehen, handelt.¹⁴⁹⁹

3.3 ‘Geistige Zeugung’

3.3.1 Die Rolle der Frau bei der ‚geistigen Zeugung‘

Herrschaftsmythos bedeutet bei George geistige Kindschaft, geistige Sohnschaft,¹⁵⁰⁰ die an die Stelle der natürlichen treten soll. In der geistigen Sohnschaft sieht George eine Grundvoraussetzung für den neuen deutschen Mythos, der durch das Erscheinen Maximins angekündigt, vorweggenommen und damit *in nuce* schon eingetreten ist.

Während bei Schuler der Sonnenknabe nicht ohne die Mutter gedacht werden kann, der passive Sonnenknabe nur den anderen Pol des ewigen mütterlichen Seins darstellt, wertet George diese Konzeption Schulers nach seinen Bedürfnissen um, d.h. der mythische Sonnenknabe, Frucht der zweigeschlechtlichen großen Mutter, wird für ihn zum Produkt geistiger, männlicher Zeugung.

Wie bei Schuler figuriert auch bei Bachofen die Frau in der Frühzeit als Königsmacherin. Ihre Kraft, ihre Aktivität, ihre weibliche Potenz ist die Voraussetzung für die Macht des Sohnes. Das gilt nach Bachofen sowohl für den alten Orient, als auch zum Teil noch für Rom (siehe sein Buch: „Die Sage von Tanaquil“). Nach Georges Auffassung ist dagegen die Frau nur Gefäß für den Samen des auserwählten Mannes, der sie, die Frau, aufgrund ihrer biologischen und psychischen Qualitäten für ‚wert hält‘, seinen Samen zu tragen, wie es im „Stern des Bundes“ heißt:

„Die weltzeit die wir kennen schuf der geist
Der immer mann ist: ehrt das weib im stoffe ..
Er ist kein mindres heiligtum. Das weib
Gebiert das tier, der mann schafft mann und weib ...“¹⁵⁰¹

Andererseits muß George Bachofen nicht, wie die Kosmiker, ‚gegen den Strich‘ lesen. Denn nach Bachofen hat sich seit der Zeit des römischen Imperiums das apollinische Prinzip, der Geist, der männlich ist, durchgesetzt. Diese Entwicklung ist nach Bachofen nicht nur irreversibel, sondern auch notwendig als Vorbereitung auf das Christentum. (In der modernen Demokratie und im entstehenden Feminismus sieht Bachofen dagegen die Gefahr des Rückfalls in die ‚Sumpfzeugung‘, den ‚Hetäris-

¹⁴⁹⁹ Das bringt auch Morwitz deutlich zum Ausdruck: „Der Kampf“ verdeutlicht den ewigen Streit zwischen Helle und Dunkelheit, den allen Sonnenreligionen zugrunde liegenden Sieg einer jüngeren, vaterrechtlichen (!) Epoche über eine ältere, mutterrechtliche (!) Weltzeit, sei es, dass Helios-Apollo als Personifizierung der Sonne nach Plutarchs ‚Über den Verfall der Orakel‘ gegen chthonische Gottheiten, sei es daß Baldur gegen Hödr kämpft.“ Morwitz, S. 237f. -- Hier noch ein Hinweis Morwitzs auf Georges Gebrauch der Synonyma für Apollo: „In der ersten Fassung [scil. von ‚Der Kampf‘] wurde der jugendliche Gott als der ‚mit der Leier von Gold‘ bezeichnet, dies hätte aber das Bild zu sehr auf einen kindlichen Hermes oder einen jugendlichen Apollo konzentriert und eingeengt.“ Ebda. S. 238.

¹⁵⁰⁰ „Gegenüber Robert Boehringer bezeichnet sich George einmal als dessen ‚Geistigen Vater‘.“ (Braungart, Katholizismus, S. 113). Seinen „ersten geistigen Sohn“ erblickte George aber in Friedrich Gundolf. „In ihm sah der Dichter zum erstenmal eine Verkörperung seines Traumes (!) von einer neuen deutschen Jugend ...“ (Morwitz, S. 251)

¹⁵⁰¹ W. S. 387.

mus'). George hat diese Auffassung, daß eine mutterrechtliche Epoche durch eine vaterrechtliche abgelöst wird, in seine homoerotisch geprägte Weltsicht *umgeformt*, d.h. an die Stelle, die bei Bachofen das Christentum einnimmt, tritt bei George die Maximin-Religion, genauer, George will das Christentum durch die Maximin-Religion in einer Art potenziertem Patriarchat, dem Männerbund, ersetzen. Diese Religion soll heidnisch sein, aber ein anderes Heidentum repräsentieren als das der Kosmiker, nämlich ein vom männlichen Geist geprägtes, dessen Lichtfigur Maximin einen ‚alter [i.e. anderen, G.D.] Christus‘ darstellt. Auch die Rolle der Frau wird dabei, wie bei der *letzten* Weltenwende, in dem oben zitierten Gedicht aus dem „Stern des Bundes“ *neu* bestimmt:

„Verrucht und gut ist es [scil. das weib] aus eurer rippe.
Rührt nicht an sein geheimnis: ordnend innen
Ist es am markte ungesetz und frevel.
Wie in der Bücher Buch spricht der Gesalbte
An jeder wendewelt: ‚Ich bin gekommen
Des weibes werke aufzulösen‘.“ (W S. 387)

Wie bei Paulus „Mulieres in ecclesiis taceant“¹⁵⁰² [Die Frauen sollen in den Versammlungen (= in der Kirche) schweigen, G.D.] soll die Frau, hier auf dem ‚markt‘, also in öffentlichen Angelegenheiten, nicht reden, das wäre ‚frevel‘. Aber das Gedicht geht weiter als dieses indirekte Paulus-Zitat vermuten läßt: Wie beim Entstehen des Christentums die ‚Regeln‘ (für die kommenden 2000 Jahre) festgelegt wurden, müssen sie jetzt, bei einer *erneuten* Weltenwende *neu* definiert werden. Wie auch in anderen Gedichten Georges tritt hier das sprechende Ich als ein ‚alter [i.e. anderer] Christus‘ [= griechisch: ‚der Gesalbte‘, hebräisch: ‚Messias‘] auf, und von diesem Ich werden als einem *neuen* Christus die Worte gesprochen: ‚Ich bin gekommen / Des weibes werke aufzulösen‘. Daß es hier um die Rolle der Frau in der Gegenwart geht,¹⁵⁰³ betont zusätzlich Morwitzs Kommentar.¹⁵⁰⁴

Dieses Gedicht, das die Rolle der Frau für die Zukunft (im zu erwartenden ‚Neuen Reich‘) festlegen will, hat, wie andere, einen eschatologischen Charakter. Es wird der Anspruch deutlich, ein neues Weltalter einzuleiten, das eine ähnliche Dauer und Verbindlichkeit aufweisen wird, wie das von ihm abgelöste christliche. Daß ein neuer ‚Gesalbter‘ [i.e. ‚Christos‘ (griech.), ‚Messias‘ (hebr.)] diese Verkündigung ausspricht, muß als blasphemisch im wörtlichen Sinn verstanden werden.

1502 „αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν.“ 1. Korinther 14,34

1503 Dichterisch lautet Georges Empfehlung an die Jünger in Hinblick auf die Frau so:

„Mit den frauen fremder ordnung
Sollt ihr nicht den leib beflecken
Harret! lasset pfau bei affe!
Dort am see wirkt die Wellede
Weckt den mädchen tote kunde:
Weibes eigenstes geheimnis.
Nach den urbestimmten bräuchen
Eint sie euch den reifen schoossen
Euren samen wert zu tragen.“ W S. 383.

In den Gesprächen mit Edith Landmann finden sich zahlreiche Stellen, in denen die Rolle der Frau in der Zukunft oder im künftigen ‚Staat‘ besprochen wird, die alle in die hier gezeigte Richtung weisen.

1504 Morwitz, S. 390.

3.3.2 'Geheimes Deutschland' und 'geistige Zeugung'

Gegenstand bzw. Produkt der geistigen Zeugung ist der 'neue Adel',¹⁵⁰⁵ den der Meister an Wuchs und Blick erkennt. Er betrachtet also diese jungen Männer als ungeformte, gleichsam unbewußte Materie. Diese werden erst durch ihn wirklich 'gezeugt', indem er seinen Geist in sie einsenkt.¹⁵⁰⁶

Die geistige Zeugung hat für den George-Kreis ihr Vorbild *auch* in den platonischen Dialogen, besonders im „Symposion“ und im „Phaidros“. Schon dort werden die geistigen Ergebnisse der mann-männlichen Beziehung den natürlichen, d.h. Kindern der mann-weiblichen gegenübergestellt und höher bewertet.¹⁵⁰⁷ Wie für Schuler steht auch für George die (sakralisierte) Homoerotik höher als die Fortpflanzungsliebe, nur ist ihr Ziel bei Schuler nicht 'geistige Zeugung', sondern 'Panmixie' oder der „coitus cumulatus“.¹⁵⁰⁸

Es soll nun an der Hymne „Geheimes Deutschland“¹⁵⁰⁹ gezeigt werden, wie die Dialektik von geistiger Zeugung und natürlicher Zeugung bzw. von Herrschaftsmythos und Muttermythos an einem hervorgehobenen Text Georges durchgespielt wird.

Das Gedicht „Geheimes Deutschland“ steht im Zentrum des 1928 erschienenen Gedichtbandes Georges „Das Neue Reich“. Dieser Band versammelt alle Gedichte, die George seit 1914 geschrieben hatte.

„Das Neue Reich“ ist Georges letzter Gedichtband. Als vorletzter erschien der ‚Stern des Bundes‘ im Jahre 1914 in der öffentlichen Ausgabe. Das ‚Neue Reich‘ hat nicht den streng architektonischen Aufbau wie die anderen Gedichtbände, vor allem der „Stern des Bundes“. George selbst verstand es als *Brücke*, wohl im mehrfachen Sinn. Denn die Lehre war im Geheimbuch, im Ordensbuch („Stern des Bundes“), schon niedergelegt. Das ‚Neue Reich‘ sollte wohl die Brücke von der Dichtung ins Leben bilden. In diesem letzten Gedichtband Georges finden sich zwei lyrische Sprechweisen: die Hymne und das Volkslied. Diese beiden sind – nach Morwitz – mythische Sprechweisen (die Hymne entspricht dem ‚Mythos‘, das Volkslied

¹⁵⁰⁵ „Neuen adel den ihr suchet
Führt nicht her von schild und krone!
Aller stufen halter tragen
Gleich den feilen blick der sinne
Gleich den rohen blick der spähe ..
Stammlos wachsen im gewühle
Seltne sprossen eignen ranges
Und ihr kennt die mitgeburten
An der augen wahrer glut.“ (W S. 383)

¹⁵⁰⁶ Gegen dieses zentrale ‚Dogma‘ von Georges Lehre wendet Max Kommerell in seinen späten „Notizen zu George und Nietzsche“ ein: „Unter dem vielen, was fälschlich an George antik genannt wird, ist dies vielleicht antik, daß das Ideal in der Form des Epheben konzipiert ist. *Als ob ein Jüngling Stoff, und nicht auch Form wäre* ... [meine Hervorhebung, G.D.]“ (Max Kommerell: Essays, Notizen, poetische Fragmente. Aus dem Nachlaß hrsg. von Inge Jens. Olten/Freiburg i.Br.: Walter 1969. S. 235).

¹⁵⁰⁷ Platon, Symposion, 209 d. -- In der Moderne findet sich das Prinzip der geistigen Zeugung nach Rieckmann zuerst bei Hippolyte Taine wieder. Rieckmann, Episode, S. 176, erläutert an Vallentins Winckelmann-Buch das Konzept der geistigen Zeugung: „Da diese ‚Glut‘ [scil. von Mann zu Mann] jedoch nicht beim sinnlichen Reiz verharret, nicht in der ‚leidenschaftliche[n] Ergriffenheit durch das männliche Jugendschöne‘ ihre Erfüllung findet, sondern ‚sich in der geistigen >Zeugung< ihre Erfüllung schafft‘ (Vallentin S. 115), ist nach Vallentins Argumentation die Überlegenheit der homosexuellen über die heterosexuelle Neigung gewährleistet.“ Rieckmann, Episode, S. 183 ff.

¹⁵⁰⁸ Siehe: CA S. 134: „Wagen wir den coitus cumulatus. Goetter entstehen aus Knaeueln ...“

¹⁵⁰⁹ W S. 425ff. Siehe dazu Morwitz, S. 441ff.

dem ‚Symbol‘).¹⁵¹⁰ Georges Absicht ist es also, eine seinem mythischen Weltbild entsprechende lyrische Sageweise auszubilden. Da es in Deutschland keinen nationalen Mythos mehr gebe, braucht er, um diese lyrische Sprechweise einführen bzw. wiederbeleben zu können, seinen eigenen Maximin-Mythos, der aufs engste mit dem Begriff des ‚geheimen Deutschland‘, des verborgenen deutschen Gottes, verknüpft ist. Im Zentrum des Gedichts steht das ‚letzte Geheimnis‘ der Götter, das diese angesichts einer Welt, die von Pol zu Pol durchforscht ist und die dem Untergang verfallen kann, preisgeben. Dieses Geheimnis kommt von den unteren Göttern, also den Unterirdischen, den besiegten Titanen und den Muttergottheiten, wird aber von den ‚Oberen‘, den olympischen Göttern geoffenbart. Es ist das Geheimnis der ‚geistigen Zeugung‘.

Der Gedankengang ist etwa folgender: Da auf der Erde gleichsam kein Platz mehr ist, aller Raum ausgeforscht und die Gefahr der völligen Zerstörung gegeben ist, offenbaren die oberen Götter dieses letzte Geheimnis der geistigen Zeugung, das es ermöglicht, einen Raum neben dem Raum zu schaffen.

„Da in den äussersten nöten
Sannen die Untern voll sorge,
Holten die Himmlischen gnädig
ihr lezt geheimnis .. sie wandten
Stoffes gesetzte und schufen
Neuen raum in den raum ...“ (W S. 425)

Wie im „Templer“ - Gedicht sind es die ‚Untern‘, die hier zwar nicht die Zeugung einstellen, aber doch über deren Fortgang ‚voll sorge‘ nachdenken, und denen von den ‚Himmlischen‘ das Geheimnis geoffenbart wird. Die Materie, der Stoff muß außer Funktion gesetzt werden (‚wandten / Stoffes gesetzte‘), um *wieder* Zeugung, nämlich *geistige* Zeugung, zu ermöglichen.

Es wird dem sprechenden Ich, das in deutlicher Analogie zu Nietzsches Zarathustra-Erlebnis auf einer Felsplatte am südlichen Meer liegt („Tief-vergrämt wie der Vorfahr“ W. S. 426), aufgetragen, dieses Geheimnis in die Heimat zu tragen bzw. es dort zu realisieren.

¹⁵¹⁰ George will also durch die Sageweise seiner Dichtung an frühere Epochen anschließen. Mit Hymne (Mythos) und Volkslied (Symbol) bezieht er sich auf das klassische Griechenland und auf die Tradition des deutschen Volksliedes. Der Mythos als Exegese des Symbols ist ein seit Friedrich Creuzer oft aufgerufenes Paradigma (siehe Einleitung und passim). Siehe dazu in *diesem* Kontext: Morwitz, S. 445f: „Das Mythische der Hymne lässt sich im Gegensatz zum Symbolischen des Volksliedes niemals zu einem Sinnbild zusammenfassen. Es ist, wie bereits angedeutet, mehr die Luft oder Ausstrahlung, die das Land und die Geschichte eines Volkes oder ein Sondergeschehen im Leben der Einzelnen umwittert, als ein für die Allgemeinheit ausdeutbarer Vorfall der Gegenwart. Deshalb kann das Mythische in der Kunst nur indirekt durch Licht und Ton und innere Bewegung wiedergegeben werden. Die drei echten neuzeitlichen Hymnen Stefan Georges – die dritte ist das Gedicht ‚An die Toten‘ – beweisen, dass der Dichter zur Erzeugung eines hymnischen Rausches in deutscher Sprache ein stark daktylisches, gebundenes Versmass und nicht freie Rhythmen als am besten geeignet erachtete.“ Und S. 440: „‚Burg Falkenstein‘ erfasste das Mythische in der deutschen Vergangenheit, in der Natur und Geschichte des Landes. Demgegenüber handelt ‚Geheimes Deutschland‘ – die Prägung geht auf Langbehn, den Rembrandtdeutschen, zurück – vom Mythischen im gegenwärtigen [!] deutschen Geschehen.“

„Kehr in die heilige heimat
Findst ursprünglichen boden
Mit dem geschärfteren aug
Schlummernder fülle schooss
Und so unbetretenes gebiet
Wie den finstersten urwald' ..“¹⁵¹¹

So spricht der Pan zum Dichter. Die letzten zwei Zeilen des ersten Gedichtteils lauten:

„Fittich des sonnentraums
Streiche nun nah am grund!“ (W S. 426)

Der Sonnentraum verweist auf die apollinische, patriarchale Lichtwelt.¹⁵¹² Schon an dieser Stelle des Gedichtes ‚Geheimes Deutschland‘ ist klar: Die geistige Zeugung soll, wird die natürliche Zeugung, das ist das Reich der Mütter, ablösen. Der neue Welt-Äon, den George heraufkommen sieht, steht im Zeichen des apollinischen, des patriarchalen Sonnengottes. Der neue Raum – offensichtlich liegt eine Bezugnahme auf das Buch von Hans Grimm ‚Volk ohne Raum‘¹⁵¹³ vor – entsteht durch die Duplizität von Sonnentraum und der Fülle des schlummernden Schoßes. Die Voraussetzung für den Sonnentraum ist der mütterliche Urgrund, der in Deutschland als ‚finsterster Urwald‘ noch in Fülle vorhanden ist. Nahe an ihm *muß* der Fittich des Sonnentraums streichen, aber er darf nicht in diesen eintauchen. Sonst träte ein, was Hans von Protts widerfahren ist, dessen Schicksal in der ersten Strophe des zweiten Teils des Gedichts ‚Geheimen Deutschland‘ beschworen wird. Der Archäologe Hans von Protts beging, wie schon im Benjamin-Kapitel erwähnt, 1903 in Griechenland Selbstmord, weil er in einer Vision die Wahrheit des griechischen Olymps durchschaut zu haben glaubte. Seine Erkenntnis war es, daß seine Vision des griechischen Götterhimmels nur ein ‚Euphemismus des Schrecklichen‘ sei. Hans von Protts hatte nicht die Einsicht ertragen können, daß das konstituierende Moment des schönen olympischen Scheins die zweigeschlechtliche Göttin sei. Sein ‚Sonnentraum‘ ging zu Ende, weil er die Einsicht in den schrecklichen Grund nicht, wie George es getan zu haben glaubt, apollinisch überwinden konnte.¹⁵¹⁴ Die Lehre von der ‚geistigen Zeugung‘ wird weiterhin mit den Heroen der Antike in Zusammenhang gebracht. Diese seien auf einsamen Inseln, die als Jungferland be-

¹⁵¹¹ W S. 426.

¹⁵¹² Siehe dazu Morwitz, S. 443: „Um die Bedeutung, die volle Tiefe dieser Möglichkeit zu erfassen, bittet der Dichter das Schicksal als Fittich des Sonnentraums, ihn möglichst nah zum Boden des Abgrunds zu tragen. Durch das Wort ‚Sonnentraum‘ wird angedeutet, daß es sich bei der geistigen Sohnschaft um eine apollinische, vaterrechtliche (!) Funktion gegenüber der mutterrechtlichen leiblichen (!) Geburt handelt.“ Und S. 442: „Wegen der Begründung der Sohnschaft verfolgte der Dichter die Adoptionsriten der verschiedenen Völker und Zeiten.“

¹⁵¹³ Marita Keilson-Lauritz: Hans von Protts und das ‚Geheime Deutschland‘. In: *Castrum Peregrini* 1981. Heft 148-149. S. 18-34. Hier: S. 26.

¹⁵¹⁴ Siehe zu Hans von Protts: Claus Viktor Bock und C.M. Stibbe: Stefan George und die Göttervision des Archäologen Hans von Protts. In: *Castrum Peregrini* Nummer 145. S. 5-34. -- In diesem Beitrag werden minutiös von Protts archäologische Entdeckungen auf der Peloponnes nachgezeichnet und seine damit verbundene ekstatische Einsicht in die Überwindung der zweigeschlechtlichen großen Mutter durch die olympischen Götter. Am Ende des Beitrags wird deutlich, daß der Selbstmord des damals 34jährigen von Protts wohl dadurch ausgelöst wurde, daß er aufgrund seiner Einsichten in die Struktur des griechischen Götterhimmels sich seiner eigenen ‚Androgynität‘ bewußt wurde. Hans von Protts sprang aber nicht, ... in die schäumenden Fluten‘, sondern erschoss sich.

zeichnet werden, in der Abgeschiedenheit, fast immer fern von ihren leiblichen Eltern, groß geworden. Morwitz verweist auf Achilles, aber auch auf Napoleon, der auf Korsika, der wilden Insel, aufgewachsen sei. Da diese von der Kultur unberührten Gebiete, die als eine Bedingung für das Heranwachsen von Heroen angesehen werden, nicht mehr existieren, muß der Dichter im Akt der ‚geistigen Zeugung‘ seine Jünger um sich versammeln und sie zu ‚Heroen‘ heranbilden.

Der zweite Teil des Gedichtes hat die mythische Geschichte Georges zum Gegenstand. Er mythisiert Georges Leben und in Verbindung mit diesem die deutsche Geschichte. Das zeigt sich daran, daß unmittelbar auf die mythische Darstellung Karl Wolfskehl – vierte Strophe des zweiten Teils – der Weltkrieg beschrieben wird. Auf die Darstellung des Weltkriegs folgt die Darstellung Ernst Glöckners. In der ersten und zweiten Strophe des zweiten Teils wird am Beispiel Hans von Protts und Schulers auf die Gefahr hingewiesen, im mütterlichen Urgund zu versinken. Deswegen wird nach Hans von Prott in der zweiten Strophe Schuler evoziert, der diese Gefahr *par excellence* darstellt. George sagte von sich, er habe als einziger erkannt, daß Schuler das Wanken des ganzen Baues, d.h. der patriarchalischen Welt, betrieben habe:

„Versah sich keiner des grossen geschehens
Wie drohte im wanken von pflaster und bau
Unheimlichen schleichens der Dämon.“ (W S. 426)

Die Erscheinung Maximins in der dritten Strophe steht wohl für die vollzogene ‚geistige Zeugung‘ in der Heimat, in die der Pan den Dichter zu diesem Behuf geschickt hat, nachdem ihm die Himmlischen das ‚letzte Geheimnis‘ geoffenbart hatten. Das kann auch heißen, daß die ‚geistige Zeugung‘ *nur* in Deutschland möglich ist. Das Geheimnis ist dem Dichter aber im ‚Süden‘ geoffenbart worden und er möchte oder muß es in die Heimat transferieren und dort seine ‚Einpflanzung‘ erproben (siehe das Gedicht: „Das Wort – Wunder von ferne oder Traum / bracht ich an meines landes saum“ W S. 466). Dieses Geheimnis oder Wunder ist jedoch in der Heimat noch fremd. Denn, wie die vierte Strophe sagt, selbst Wolfskehl, der erste und treueste Jünger und deshalb als ‚Petrus‘ bezeichnet, konnte dieses Geheimnis nicht sogleich aufnehmen: „hier fass ich nicht mehr und verstumme.“ (W S. 427) Die später erinnerten Jünger können als Beispiele für die gelungene ‚geistige Zeugung‘ stehen. Die fünfte Strophe, die mit Hilfe der germanischen Walküren gestaltet wird, beschreibt in mythischer Darstellung den ersten Weltkrieg.

Der Krieg stellt folglich in Georges Autobiographie, die zugleich als die mythische Geschichte Deutschlands verstanden wird, offensichtlich nicht mehr dar, als seine Begegnung mit Gestalten wie Schuler und ‚Maximin‘, mit Gestalten also, denen er in seinem Leben eine wichtige Rolle zuweist und die deshalb für die deutsche Geschichte, als eine am Anfang eines neuen deutschen Mythos stehende, von Bedeutung sind.

In der sechsten Strophe des zweiten Teils wird nach der Beschreibung des Krieges die Gestalt Ernst Glöckners evoziert, der deswegen mythischer Charakter zukomme, weil dieser sein Leben, das nach außen hin immer heiter und glücklich schien, seinem labilen Freund Ernst Bertram aufopferte.

Die siebte Strophe gilt Saladin Schmitt, die achte Berthold Vallentin. Im dritten Teil des Gedichtes wird dann eine Warnung an die ‚Freunde‘ ausgesprochen.

„Wer denn, wer von euch brüdern
 Zweifelt, schrickt nicht beim mahnwort
 Dass was meist ihr emporhebt
 Dass was meist heut euch wert dünkt
 Faules laub ist im herbstwind
 Endes- und todesbereich:

Nur was im schützenden schlaf
 Wo noch kein taster es spürt
 Lang im tiefstinnersten schacht
 Weihlicher erde noch ruht -
 Wunder undeutbar für heut
 Geschick wird des kommenden tages.“ (W S. 428)

Keilson-Lauritz¹⁵¹⁵ deutet diese Zeilen so: Es geht um eine interne Auseinandersetzung im George-Kreis über dessen Verhältnis zum heraufkommenden dritten Reich. Keilson-Lauritz nimmt an, daß George hier an ‚Staatsstützen‘ wie Friedrich Wolters Kritik übt, die das ‚Geheime Deutschland‘ vorschnell mit dem Dritten Reich identifizierten, und daß er dem ‚Geheimen Deutschland‘ ein noch geheimeres gegenüberstelle.¹⁵¹⁶ Deshalb seien auch keine ‚Staatsstützen‘ in der mythischen Geschichte Georges und somit Deutschlands dargestellt, sondern der George persönlich unbekannt gebliebene Hans von Protz, der längst ‚überwundene‘ Schuler, Karl Wolfskehl, der zu Georges früher Zeit gehört, Ernst Glöckner und Saladin Schmitt, zu denen der persönliche Verkehr unterbrochen war. Diese würden um den Götterknaben Maximin gruppiert. Der Sinn dieser Anordnung wäre, daß George der ‚rein männlichen‘ Auffassung, die Wolters vertrat, eine andere entgegenstellt. Wolters selbst hätte dieses Gedicht als direkte Prophetie auf das Dritte Reich bezogen, indem er sagte, in diesem Gedicht seien „... die Tiefen, von denen unsere Väter noch träumten, aufgebrochen, damit die Höhen männlichen Wollens und Wagens sich steiler türmen.“¹⁵¹⁷ George selbst hingegen verweise, so Keilson-Lauritz, auf Natur-Mythisches, auf etwas, was noch nicht sichtbar sei, ‚was im schützenden schlaf / wo noch kein taster es spürt..‘ schlummere. George würde hier also auf den mütterlichen Urgrund, der noch Unausgetragenes, andere Möglichkeiten in sich berge, setzen.¹⁵¹⁸ Dadurch distanzieren er sich vom Nationalsozialismus und verlege sein Neues Reich in eine fernere Zukunft. Demnach wären es die Untergegangenen, die ‚Opfer‘, die in der fernen Zukunft wirkten. Und Maximin figurieren als die Summe dieser Untergänge. In der Tat wird auch in anderen Gedichten des ‚Neuen Reichs‘ dessen Ankunft in eine fernere Zukunft verlegt.¹⁵¹⁹

Schon in dem Gedicht, in dem das Geheimnis der ‚geistigen Zeugung‘ seine für den Kreis gültige Darstellung findet, würde demnach – zumindest in Hinblick auf das

¹⁵¹⁵ Keilson, Hans von Protz und das ‚Geheime Deutschland‘. In: *Castrum Peregrini* 1981. Heft 148-149. S. 18-34, hier: S. 27ff.

¹⁵¹⁶ Auch nach Breuer hat George von den politischen Aktivitäten Wolters‘ nichts gehalten. Siehe: Breuer, George, S. 223.

¹⁵¹⁷ Nach Keilson, Protz, S. 30.

¹⁵¹⁸ George verwende dabei Vorstellungen, die „... in den Bereich der Mutter, der Fruchtbarkeitskulte, auch wohl orphisch-dionysischen Stirb-und-Werde-Denkens, wie es sich im Johanneischen Christentum durch die Zeiten gerettet hat (Joh.12, 24).“ Keilson, Protz, S. 28.

¹⁵¹⁹ Zu den zeitlichen Vorstellungen über den möglichen Eintritt des Georgischen Reiches siehe Kap. VI.4.

heraufziehende Dritte Reich – der Herrschaftsanspruch zurückgenommen und eine entferntere eschatologische Perspektive eröffnet.

3.4 Geschichte und ‚Ewiger Augenblick‘: „Kairos“

„KAIROS

Der tag war da: so stand der stern.
Weit tat das tor sich dir dem herrn ...
Der heut nicht kam bleib immer fern!
Er war nur herr durch diesen stern.“ (W S. 325)

„L [i.e. Ludwig Thormaehlen] II

Immer-harren macht zum spott
Sich verträsten ist das leerste ..
Dies geheimnis ist das schwerste:
Augenblick als höchster Gott.“ (W S. 447f.)

Die Vergottung des Leibes und Verleibung Gottes – nach Gundolf das zentrale ‚Dogma‘ von Georges Lehre – steht in engem Zusammenhang mit der Maximin-Gestalt, die diese Lehre inkarniert, sowie mit der Lehre vom ‚ewigen Augenblick‘. Diese Kairos-Auffassung – der Augenblick wird als ‚höchster Gott‘ bezeichnet – legitimiert die Einmaligkeit des Kreises als kulturgeschichtliches Phänomen und bedeutet ebenso eine weitere Distanzierung vom Ästhetizismus sowie eine Hinwendung zur Tat.¹⁵²⁰ Gerade im in der Diesseitigkeit erlebten Augenblick – dessen Möglichkeit, wie gezeigt, der vergöttlichte Maximin gewährleistet – wird Sinnhaftigkeit erfahren.¹⁵²¹

Daß auch die Kairos-Philosophie in den Kontext der Zeit gehört, belegt die Auseinandersetzung des Kreises mit Henri Bergson (*élan vitale*).¹⁵²²

Geschichtsphilosophisch bedeutet die Lehre vom Kairos eine Kritik an der Auffassung vom linearen Zeitverlauf der Geschichte und die Bevorzugung des zyklischen Modells, die nach Armin Mohler ein Kennzeichen der gesamten ‚Konservativen Revolution‘ darstellt.¹⁵²³ Es ist deshalb kein Zufall, daß man sich auch im Kreis auf

¹⁵²⁰ „Die Betonung des Kairos wird gegen den ‚Stern des Bundes‘ hin immer stärker. In gleicher Weise wuchs die Bedeutung des Menschen. Beides geht Hand in Hand. Die Diesseitigkeit, die für die geforderte Elite Georges so bezeichnend ist, muss auch aus der Lehre vom Kairos begriffen werden.“ Jost, George, S. 66.

¹⁵²¹ Klaus Landfried sieht auch in der Geschichtsauffassung Georges und seines Kreises – und somit in der Lehre vom ‚Kairos‘ – den Einfluß der Kosmiker nachwirken: „Der Kern der Geschichtsauffassung [scil. Georges und seines Kreises] erinnert noch an die fast zehn Jahre zurückliegenden ‚Denkorgien‘ der Kosmiker: In bestimmten Augenblicken der Geschichte materialisiert sich aus den gewaltigen, chaotischen Energieströmen im Kosmos die Form als ‚Leib‘, der wiederum einen von Kraftströmen umflossenen Mikrokosmos um sich herum schafft. Aus einer Ursubstanz geht alles hervor, Leib und Seele als wechselnde Gestaltung eines immer Gleichen. ... Der menschliche Leib bildet die dichteste und höchste Form der kosmischen Ursubstanz.“ Landfried, George, S. 82.

¹⁵²² Siehe dazu: Ernst Gundolf: Die Philosophie Henri Bergsons. In: Jahrbuch für die Geistige Bewegung 3. 1912. S. 32-92. – Die Bezüge zur gleichzeitigen Literatur – Groppe, Bildung, S. 433f, verweist auf Proust – und zur Theorie des Augenblicks um die Jahrhundertwende werden hier nicht weiterverfolgt.

¹⁵²³ Nach Armin Mohler ist Nietzsches Konzeption der ewigen Wiederkehr ein Paradigma der „Konservativen Revolution“. Siehe: Die Konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932. Ein Handbuch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1989 (Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage); zu Nietzsche: S. 86-95; zur ewigen Wiederkehr: S. 90: „Von der ‚Konservativen Revolution‘ kann auf je-

Nietzsches ‚ewige Wiederkehr‘ berief: Dazu heißt es bei George selbst im ‚Siebenten Ring‘:

„Ich komme nicht ein neues Einmal künden:
Aus einer ewe pfeilgeradem willen
Führ ich zum reigen reiss ich in den ring.“¹⁵²⁴ (W S. 359)

Dieser Gegensatz von linearer und zyklischer Geschichtsauffassung wurde bereits im Benjamin-Kapitel als Spannung von Mythos und Geschichte, von Heidentum und Messianismus, und ebenso bei der Darstellung der Kosmiker, behandelt. Im Verlauf dieser Ausführungen wurde jedoch deutlich, daß sowohl bei Benjamin als auch bei den Kosmikern mythische und soteriologische (oder messianische) Anteile eine eigentümliche Mischung eingehen. Wenn Braungart schreibt, man könne bei George nicht von ‚Heidentum‘ sprechen, da sein Werk auch eine ausgebildete (und provokante) „Geschichtstheologie“ enthalte,¹⁵²⁵ formuliert er einen Widerspruch, der von der Annahme ausgeht, daß Geschichtstheologie immer eine Transzendenz benötige. Georges ‚Todesmetaphysik‘ (Kurt Anglet) sieht die Zukunft aber in der Verwirklichung eines *diesseitigen* Reiches. Welche Rolle dabei die von ihm entwickelte Form von *Totenkult* spielt, wird hier später untersucht.¹⁵²⁶ Hier soll eine explizite (und längere) Äußerung Georges zum ‚ewigen Augenblick‘ erörtert werden:

„Dann fragte er: ‚Haben Sie das über den Augenblick gelesen? Das ist ein ganz Neues, was man begrifflich in Maschen nicht einfangen kann, und was ich, auch wenn man es könnte, nicht erlauben würde, dass man es sagte. Es gehört zur Geheimlehre. Die Momente rinnen gewöhnlich gleichmässig fort. Aber es kommen andere, in denen sich ein Unendliches an Leben konzentriert: ‚Und solch ein umlauf ist die ewigkeit‘. Diese Ewigkeit ist nicht Ablauf der einen Unendlichkeit in eine andre. Ich frage nicht, wie das kommt; man darf es auch nicht erklären wollen, aber es ist von grösster Bedeutung, dass man es sieht, weil es dem Menschen, dem Sinnlichen, der Gegenwart eine ganz andere Bedeutung gibt. Diese Idee vom Augenblick kann man nicht von der Ewigkeitslehre des siebzehnten Jahrhunderts her verstehen, wo jedes Ding gleichmässig, was es auch sei, sub specie aeterni betrachtet werden kann. Sie lässt sich auch nicht erfassen vom ewigen Werden her, denn auch da unterscheidet sich ein Moment nicht von anderen. Man müsste schon zusammennehmen die alte Lehre vom Werden und die alte Lehre vom Ewigen, um auf einem Umwege die Lehre vom Augenblick zu begreifen. Sie ist nicht zu beweisen, sie ist nur zu erleben [!]. Sie hängt daran, dass man heidnisch [!] ist, dass man nicht vom Sinnlichen wegsieht, um das Göttliche zu erfassen, sondern das Göttliche im Sinnlichen erlebt. Das ist eben den meisten zu flach, zu materialistisch oder, wie Lechter sagt, zu eng, da könne er nicht atmen. Es gibt aber Augenblicke im organischen Leben (Zeugung, Geburt, Tod), im geistigen Leben (Liebe und geistige Empfängnis), in der Geschichte in einem prominenten Geschehen, und unter den Menschen zum Beispiel bei Genies, in denen sich die gleichförmigen Lebensmomente von Generationen konzentrieren. ... Aber diese

den Fall gesagt werden, daß jene Behauptung einer von Nietzsche verkörperten Wende [scil. vom linearen zum zyklischen Geschichtsbild] zu einem wesentlichen Ausgangspunkt ihres Denkens wird.“

¹⁵²⁴ „Im Gegensatz zum Willen der Gegenwart, der nach pfeilgerader Vorwärtsbewegung strebt, hat er [scil. der Dichter] den Reigen, den ewigen Rundtanz, anzuführen, der in den Ring reisst und den Ring schließt. Nach Nietzsche ist die ewige Wiederkehr der Wendepunkt der Geschichte.“ (Morwitz, S. 352.)

¹⁵²⁵ Braungart, *Katholizismus*, S. 107.

¹⁵²⁶ Siehe Kap. VI.5.2.: „Sprüche an die Toten“.

Lehre ist zu einfach, kein Mensch würde sie begreifen. ... Der Sinn aber unseres Staates ist dieser: dass für eine vielleicht nur kurze Zeit ein Gebilde da sei, das, aus einer bestimmten Gesinnung hervorgegangen, eine gewisse Höhe des Menschturns gewährleistet. Auch dies ist dann ein ewiger Augenblick wie das griechische Jahrhundert. Dies erfahren zu haben, ist entscheidend.“¹⁵²⁷

Dieser Text bietet eine große Zahl von Georges Schlüsselworten. Entscheidend scheint die Betonung des Heidentums, der Wunsch Georges, mit seinem Kreis das ‚griechische Jahrhundert‘ zu wiederholen, bzw. die Befriedigung darüber, diese Wiederholung vollbracht zu haben (‚Dies erfahren zu haben, ist entscheidend‘). Es ist erstaunlich, daß George – obgleich er immer wieder betont, daß man den ‚ewigen Augenblick‘ nur ‚erleben‘ könne – versucht, diesen ideengeschichtlich abzuleiten und aus historisch verschiedenen Ewigkeitsauffassungen eine ‚Synthese‘ zu bilden. Daß er sich selbst als eines der ‚Genies‘ sieht, in denen sich ‚die gleichförmigen Lebensmomente von Generationen konzentrieren‘, scheint offensichtlich, da er glaubt, das neue ‚griechische Jahrhundert‘ heraufgeführt zu haben. Wie im Vorwort schon dargestellt, können sich in Georges Zukunftsperspektive verschiedene ‚ewen‘ ablösen. Die Dauer seines kommenden Reiches sieht er in Analogie zu der des Christentums. Von dem möglichen Eintritt dieses Reiches (Eschatologie) wird im Folgenden gehandelt.

4 Weltenwende und Eschatologie

Wilhelm Emrich hat in einem Vortrag (dann Beitrag) den Begriff „Eschatologie“ auf Georges Gesamtwerk angewendet.¹⁵²⁸ Dabei zeigt dieser thesenartige Text eine eigentümliche Ambivalenz. Im ersten Teil wird Eschatologie politisch gefaßt und hierbei wird – schon für das Frühwerk – eine „strukturelle Analogie“¹⁵²⁹ zum Nationalsozialismus festgestellt. In einem zweiten Teil wird hingegen – unter der Ägide Adornos und mit leichten Vorbehalten gegen dessen Theorie der Moderne – Georges Werk nicht nur als hohe Kunst der Moderne, sondern auch als Freisetzung der Individualität unter den schwierigen Bedingungen der Moderne verstanden. Die oft diskutierte Frage, ob Georges Reich als *bloß* ästhetisches gedacht war – wie von Adepten gerne behauptet – oder ob es auch eine politische Dimension hatte, läßt auch Emrich offen.¹⁵³⁰ Ich vermute, daß die Faszination in der zeitgenössischen Rezeption genau von diesem Oszillieren zwischen Politischem und Ästhetischem aus-

¹⁵²⁷ Landmann, Gespräche, S. 39f.

¹⁵²⁸ Wilhelm Emrich: „Sie alle sahen rechts – nur ER sah links“ – Zur Eschatologie Stefan Georges. In: Peter L. Lehmann/Robert Wolff (Hrsg.): Das Stefan-George-Seminar 1978 in Bingen am Rhein: eine Dokumentation. Heidelberg: Stiehm 1979. S. 65-78.

¹⁵²⁹ Emrich, Eschatologie, S. 73: „Dennoch können die strukturellen Analogien zwischen beiden [scil. Georges Dichtung und dem Nationalsozialismus] nicht einfach beiseite geschoben werden – trotz aller tiefgreifenden Unterschiede und Gegensätze. Nicht die Intentionen und Zielsetzungen ihres Denkens und Handelns, wohl aber ihre Denkkategorien sind auffallend analog und bedürfen daher sorgfältiger Analysen, wenn jemals eine zulängliche Einsicht in den Geist und Ungeist unserer Epoche gewonnen werden soll.“

¹⁵³⁰ Am Ende des Aufsatzes bleibt Emrich bei dieser Ambivalenz stehen: „Diese Selbstabgrenzung Georges vom ‚Fürst des Geziefers‘ provoziert die Frage, ob George auf seiner poetischen Gratwanderung von der Algabaldichtung bis zum letzten Gedichtband ‚Das Neue Reich‘ tatsächlich stets die Balance zwischen Humanität und Barbarei gewahrt hat, ob sein Gottesreich ein Reich der Freiheit oder ein Reich der Tyrannei war. Sie kann wohl niemals eindeutig beantwortet werden ...“ Emrich, Eschatologie, S. 78.

ging,¹⁵³¹ daß man gewisse Stellen sowohl als politische Prophetie als auch als eine rein ästhetische Utopie auffassen konnte. (Im Zweifelsfalle konnte man sich immer auf letztere zurückziehen). Hier soll dagegen die politische Dimension von Georges ‚Neuem Reich‘ betont werden. Denn wenn man Georges Eschatologie als Teil einer Erlösungsreligion ansieht, muß man davon ausgehen, daß diese auch zur Verwirklichung in der Realität drängt, auch wenn der Eintritt des Reiches für eine unbestimmte fernere und ferne Zukunft vorausgesagt wird. Wie früher schon festgestellt, wird dadurch *nicht* die Zugehörigkeit von Georges Werk zur literarischen Moderne in Frage gestellt, im Gegenteil: Die Faszination, die von George und seinem Kreis ausging, bestand vermutlich *auch* in dieser Spannung von avancierter literarischer Form in der Dichtung und dem zugleich in ihr enthaltenen religiös-politischen Anspruch. Allerdings muß man, wie schon Walter Benjamin, festhalten, daß die dichterische Kraft in der Phase der ‚Lehre‘ und ‚Tat‘ nachläßt.¹⁵³²

In Georges ‚neuer Religion‘ gibt es eine ausgearbeitete Eschatologie mit Chiliasmus (oder Milleniarismus), innerhalb derer wenig präzise Voraussagen, aber immerhin Voraussagen, über die Zukunft, d.h. über den Zeitpunkt des Eintritts des Reiches und die dafür nötigen Bedingungen gegeben werden.¹⁵³³

Wie gezeigt gibt es für George Ewigkeit nur im Augenblick oder es gibt in der Geschichte Epochen, die den ‚ewigen Augenblick‘ konkretisieren. George nennt eine solche Epoche, wie gezeigt, ‚ewe‘. Seine ‚ewe‘ ist bedingt durch das Erscheinen des Sonnenknaben Maximin. Im „Jahrhundertsspruch“ heißt es:

„... In jeder ewe
Ist nur ein gott und einer nur sein kunder.“¹⁵³⁴

Auch hier wird Schulers Konzeption des Sonnenknaben von George modifiziert. Eine große Ähnlichkeit liegt zunächst in Folgendem: Nach Schuler taucht der Sonnenknabe zufällig aus dem ewig gleichen mythischen Geschehen auf. Während im Christentum durch das Erscheinen des Erlösers ein historisch fixiertes Datum gesetzt wird, erscheint der Sonnenknabe in einer mythisch sich gleichbleibenden Welt immer wieder, um jeweils eine neue ‚Fülle des Lichts‘ heraufzuführen. Nach dieser Konzeption gibt es also keinen Fortschritt, keine Geschichte. Hingegen spielen in Georges eschatologischer ‚Reichseschatologie‘ Voraussagen mit Zeitangaben eine wichtige Rolle. Die Vorstellung von Geschichte als einem sich nach vorn entwickelnden Prozeß wird aber von beiden, von Schuler und George, abgelehnt, allerdings glaubt George – und das ist der *entscheidende* Unterschied -- daß sein ‚Neues Reich‘ das des Christentums in der Zukunft, nach einigen Generationen, ablösen wird. Seine Reichstheologie hat also durchaus eine in die Zukunft gerichtete Per-

¹⁵³¹ Siehe dazu: Jürgen Wertheimer: Ästheten? Aktivisten? Terroristen? D'Annunzio und Stefan George. In: Jürgen Wertheimer/Johanna Bossinade (Hrsg): Von Poesie und Politik: zur Geschichte einer dubiosen Beziehung. Tübingen: Attempto Verlag 1994. S. 15-27. Hier S. 23: „Ist es also wirklich Mißverstehen, wenn Nazi-Deutsche Kulturpolitik versuchte, Stefan George für das eigene Kulturkonzept zu gewinnen. Und: ist mit der bloßen aristokratisch-artistischen Geste der Selbstverweigerung etwas bewiesen? Denn gerade der Gestus der Distanz provoziert zum Pakt, dergestalt, daß über den Weg des elitären Kreisprinzips Gefolgschaft und Einheit bewirkt werden kann.“

¹⁵³² Im Gedicht „Der Krieg“ findet man z.B. den Vers: „In beiden lagern kein Gedanke – witrung / *um was es geht* ...“ (W S. 414) [meine Hervorhebung, G.D.].

¹⁵³³ Siehe dazu z.B. die Gegenüberstellung von altem und neuem Leben im 10. Gedicht des 3. Buches des „Stern des Bundes“. W S. 389.

¹⁵³⁴ W S. 338.

spektive (ohne daß sie deswegen einer Transzendenz bedürfte). Bei Schuler erhält zwar – wie im Kosmiker-Kapitel gezeigt – auch der Sonnenknabe Nero eine soteriologische Funktion, er ist aber nicht wie die Maximin-Figur bei George in eine ‚Reichseschatologie‘ integriert. Die nach Georges Lehre in der Zukunft eintretende ‚ewe‘ wird als die Manifestation eines vollendeten Lebens verstanden, das für eine gewisse Zeit blüht, aber später wieder, wie – aus seiner Sicht -- das Christentum nach 2000 Jahren, abgelöst werden kann. Das heißt: George will sein Reich zwar an die Stelle des Christentums setzen, glaubt aber nicht an ein *endgültiges* Ziel der Geschichte am ‚Ende der Zeiten‘ (Apokalypse) im christlichen Sinne, sondern an eine zyklische Wiederkehr verschiedener, in der Zukunft möglicher ‚ewen‘. Die Voraussetzungen für den Eintritt des ‚Reiches‘ sind, wie gesagt, eher unbestimmt. Mit dem Gedichttitel „Einem jungen Führer im *Ersten* Weltkrieg“ [meine Hervorhebung, G.D.] (W S. 419) wird bereits im Jahre 1917 ein *Zweiter* Weltkrieg vorausgesagt. Zudem wird ein künftiger Führer, der nach einer Zeit der Wirren das ‚Neue Reich‘ verwirklicht, angekündigt.

„... Er [scil. der Mann] führt durch sturm und grausige signale
Des frührots seiner treuen schar zum werk
Des wachen tags und pflanzt das Neue Reich.“ (W S. 418, „Der Dichter in Zeiten der Wirren“)

Bei der Vorbereitung künftiger kriegerischer Unternehmungen kommt dem Dichter die Aufgabe der geistig-moralischen Sinnstiftung zu. In den Zeiten äußerster Verzweiflung bereitet er das nationale Wiedererwachen vor, indem er die Tradition bewahrt und sie weitergibt:

„Der Sänger aber sorgt in trauer-läufen
Dass nicht das mark verfault, der keim erstickt.
Er schürt die heilige glut die überspringt
Und sich die leiber formt, er holt aus büchern
Der ahnen die verheissung die nicht trügt
Dass die erkoren sind zum höchsten ziel
Zuerst durch tiefste öden ziehn dass einst
Des erdteils herz die welt erretten soll ..
Und wenn im schlimmsten jammer lezte hoffnung
Zu löschen droht: so sichtet schon sein aug
Die lichtere zukunft.“ (W S. 418, „Der Dichter in Zeiten der Wirren“)

Deutschland, als des ‚erdteils herz‘, wird in der ‚lichteren zukunft‘ die Welt retten. Das scheint festzustehen. Weniger klar sind die Aussagen, *wann* dies eintreten soll. Zunächst wird nach dem Ersten Weltkrieg ein zweiter zu erwarten:

„Der lügt sich, schelm und narr: ‚diesmal winkt sicher
Das Friedensreich‘. Verstrich die frist müsst *wieder* [meine Hervorhebung, G.D.]
Ihr waten bis zum knöchel bis zum knie
Im most des großen Keltres .. “ (W S. 413, aus dem Gedicht „Der Krieg“, -- weiter zu diesem Gedicht siehe: VI.4.2.)

Im Gedicht „Der Brand des Tempels“ (W S. 435-441) wird vor Augen geführt, daß vor der Errichtung des neuen Reiches das alte zerstört werden muß. Dies geschieht durch einen primitiven aber vitalen und integren König und Führer aus dem Osten

(nicht das Licht, wohl aber die Zerstörung kommt aus dem Osten), bei dem sich nach Ansicht mancher Interpreten Züge Attilas und Lenins vermischen.¹⁵³⁵ Ihm kommt offensichtlich die Aufgabe zu, das morsch und faul gewordene alte Reich wegzuräumen. Auf den schon weit fortgeschrittenen Verfall dieses alten Reiches verweist die Aussage des ersten Priesters, „Der alte irre König“ habe „... vor zwölf Jahren ... wurzeln ... Ins trockne erdreich ...“¹⁵³⁶ gesteckt. Dieser Vorgang – ein schlechtes Omen – deutet auf das kommende Schicksal hin. Denn im Gedicht wird berichtet, daß die fremden Eindringlinge die Steine aufreißen und Gras säen. Es muß also *tabula rasa* gemacht werden,¹⁵³⁷ bevor das Neue entstehen kann. Das Gedicht ‚Der Brand des Tempels‘ zeigt den Untergang des alten Reiches; es enthält aber auch die Vorhersage der Zeitspanne, die verstreichen muß, bis das neue Reich entstehen kann. Das höchste Symbol oder der höchste Ausdruck dieses alten Reiches ist der Tempel, in dem die Kulturgüter der Gemeinschaft aufbewahrt werden. Anders als in früheren Gedichten wird hier ein genauerer Zeitraum angegeben:

„Der tempel brennt. Ein halbes tausend-jahr
Muss weiterrollen bis er neu erstehe.“ (W S. 441)

In „Goethes letzte Nacht in Italien“ wird zwar keine Aussage über den Zeitpunkt des Beginns des ‚neuen Lebens‘ gemacht, wohl aber über dessen Dauer:

„Ach wenn die fülle der zeiten gekommen: dann werden
Wieder ein tausendjahr eurer Gebieter und Weisen
Nüchternste sinne und trotzigste nacken gefüge
Ärmlicher schar von verzückten landflüchtigen folgen
Sich bekehren zur wildesten wundergeschichte
Leibhaft das fleisch und das blut eines Mittlers geniessen,
Knien im staube ein weiteres tausendjahr
Vor einem knaben den ihr zum gott erhebt.“ (W S. 403)

Wie in anderen Gedichten Georges sind hier die Anleihen aus der Geschichte und Tradition der Kirche (auch sprachlich: ‚fülle der zeiten‘ Gal. IV.4; u. Eph. 1.10) sehr weitreichend. Es scheint mir nicht möglich, diese Verse unkritisch in die Nähe des Katholizismus zu rücken, wie es L’Ormeau (i.e. Wolfgang Frommel) versucht.¹⁵³⁸ Die Provokation besteht gerade darin, daß die Mysterien der Kirche auf den neuen Gott Maximin übertragen werden: ‚Wieder‘ werden die Weisen im Staub knien, ein ‚weiteres‘ Jahrtausend ‚das fleisch und das blut eines Mittlers geniessen‘. George

¹⁵³⁵ George hat den Bezug zu Lenin ausdrücklich verneint (Morwitz, S. 455). Georges Äußerungen zur russischen Revolution geben aber einer solchen Deutung – auch ohne Einverständnis des Dichters – ein gewisses Recht. Siehe: Breuer, George, S. 222: „Gegenüber Kurt Singer stellt George im August 1918 die Vorgänge in Rußland als vorbildlich hin und meint, zehn Jahre Bolschewiki seien besser als die von Rathenau erdachte Ordnung. ‚Die Anarchie muß noch größer werden, sonst wird das Neue nicht ankommen‘.“ – Zu erinnern ist hier auch Schulers positive Wertung der bolschewistischen Revolution von 1917 als Rückkehr des ‚offenen Lebens‘.

¹⁵³⁶ W S. 435.

¹⁵³⁷ Hier kann man eine auf den ersten Blick etwas weit hergeholt erscheinende Analogie zu Walter Benjamins Text „Der destruktive Charakter“ (IV, 1 S. 396ff.) herstellen, ein Text, der aus den 20er Jahren datiert. Auch bei Benjamin besteht die Positivität des destruktiven Charakters darin, daß er mit den überkommenen Kulturgütern aufräumt. Benjamin hat bei seiner Beschreibung des destruktiven Charakters vermutlich Bertolt Brecht vor Augen gehabt.

¹⁵³⁸ F.W. L’Ormeau [i.e. Wolfgang Frommel]: Die Christologie Stefan Georges. In: *Castrum Peregrini* 19/1953. S. 5-137. Hier: S. 42.

entwickelt hier für seine künftige Religion – aus dem Munde Goethes, der sich selbst als ‚großen Heiden‘ sah – eine – zur Dauer des ‚christlichen Reiches‘ und seiner ‚Mysterien‘ analoge -- chiliastische Perspektive.¹⁵³⁹

4.1. Zum Gedicht: „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“

Das Gedicht „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“,¹⁵⁴⁰ das die bekannte Szene mit dem unter dem Kreuz stehenden römischen Hauptmann aus der Bibel aufnimmt, könnte nach Morwitz zugleich an das Gespräch des reichen Jünglings mit Christus anknüpfen. Wieder bezieht sich George oder das sprechende Ich typologisch auf Christus. Im Unterschied zu den Kosmikern will George mit seiner neuen Religion auch das Christentum, d.h. den Katholizismus (bzw. dessen ‚heidnischen Reste‘), ‚beerben‘, aber damit keineswegs den Katholizismus als Religion *fortsetzen*. Es geht ihm vielmehr, wie wiederholt betont, um eine *Analogie* seiner Religion zur katholischen. Dabei sind v.a. die lange Dauer des christlichen Reiches, seine (auch säkulare) Macht, die Identifikation mit Christus als einem Heilsbringer, das antike, mysterienreligiöse Erbe, die Riten der Kirche, der katholische Gradualismus u.a. von Bedeutung.¹⁵⁴¹

In diesem Gedicht wird ein Zwiegespräch eines römischen Hauptmanns mit dem am Kreuz hängenden Christus gestaltet (ein am Baum/Kreuz hängender bzw. vom Kreuz-Galgen abgenommener Verbrecher-Gott ist bereits in Georges Gedicht „Der Gehenkte“ begegnet, wobei Schulers ‚Odin-Trias‘ als Modell dient); auch in „Der Krieg“ findet er sich wieder: „Der an dem Baum des Heiles hing“ -- siehe: VI, 4.2.). Ob der Hauptmann dem römischen Soldaten entspricht, der beim Öffnen der Seite Christi mit dem Speer (der späteren ‚heiligen Lanze‘¹⁵⁴²) die Göttlichkeit des Gekreuzigten erkannt hat, ist nicht endgültig zu entscheiden, liegt aber nahe. In diesem Gedicht wird Christus nicht nur erwähnt (wie der ‚Syrer‘ im Hölderlin-Gedicht, siehe: VI, 5.1.) und George bezieht sich auch nicht nur mit synkretistischen Überblendungen typologisch auf ihn (Dionysos/Odin in „Der Krieg“, siehe: VI.4.2.), sondern Christus kommt hier selbst zu Wort. Der Hauptmann stellt dem am Kreuz Hängenden sieben Fragen und erhält sieben Antworten. Auf die Frage, weshalb er nur „... ärmstem leut“ predige, antwortet Christus:

¹⁵³⁹ Wilhelm Emrich bestätigt diese Sichtweise: „Da es ausschließlich dieser Eine, leibgewordene, irdisch erschienene Gott ist, der den Zehntausenden, ja einem ganzen Weltzeitalter den Namen und das verbindliche Maß gibt, kann die geschilderte Radikalität der eschatologischen Konzeption Georges nicht mehr erstaunen. Im Gegenteil. Sie ist völlig konsequent, in sich notwendig. Verbindlich ist für George keine abstrakte Idee, kein Postulat der praktischen Vernunft, keine gedankliche Utopie eines kommenden Reiches der Freiheit, einer besseren Gesellschaftsordnung, überhaupt keine Weltanschauung, über die man diskutieren kann und muß, die in philosophischen oder soziologischen oder auch theologischen Explikationen und Theorien entwickelt werden könnte. Dies alles ist für George ‚drusch auf leeres stroh‘. Nur Eines gilt, der Eine Gott, der konkret, leibhaftig erschien und der alle Maße und Ordnungen stiftet.“ Emrich, Eschatologie, S. 68.

¹⁵⁴⁰ W S. 433 f.

¹⁵⁴¹ Hier wäre die Nähe zu Derleths Entwurf einer idealen Kirche in den ‚Proklamationen‘ und im ‚Fränkischen Koran‘ genauer zu untersuchen.

¹⁵⁴² Zur historischen ‚heiligen Lanze‘ siehe: Hans Eberhard Mayer: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1973. S. 62ff. – Auch in der Gralsmythologie spielt eine heilige Lanze eine wichtige Rolle.

„Hilflos zum thron des Vaters schreien blöd und klug,
Zuzeiten ist der menschen weisheit schutt und spreu
Der welt erlösung kommt nur aus entflamtem blut.“
(W S. 433)

Hier ist ganz deutlich kosmischer Einfluß vorhanden. Die ‚weisheit ist schutt und spreu‘: das entspricht Schulers Auffassung von Wissenschaft als „Gehirnstrolchelei“, ¹⁵⁴³ das ‚entflamte blut‘ ist eine Umschreibung für Schulers zentrale Chiffre, die ‚Blutleuchte‘. Nach Morwitz glaubte George (man muß hinzufügen: wie Schuler): „... daß das Blut der Sitz der seelischen Substanz sei, und ein Zudünnwerden des Blutes die heutige Abnahme der Fähigkeit mit wahrer Intensität zu glauben und zu lieben verursacht habe.“ ¹⁵⁴⁴

Wenn in dem Gespräch Christi mit dem reichen Jüngling – auch diese Episode aus dem NT klingt, wie gesagt, in dem Gedicht an – dessen Unfähigkeit, von seinem Reichtum Abschied zu nehmen, den Grund dafür abgibt, daß er sich Christus nicht anschließen kann, so wird der Hauptmann von Christus-George wegen seines zu dünnen Blutes zurückgewiesen. George will unter seinen Jüngern nur solche haben, deren Blut ‚entflammbar‘ ist.

George benutzt hier eine Szene aus der Bibel und wertet sie um, um seinen Anspruch auf eine weltgeschichtliche Wirkung zu zeigen. Seine ‚Kirche‘ baut auf gesundem Blut. Diese Aussage streift wieder das – im kirchlichen Sinn – Blasphemische, da das Blut Christi zu den zentralen Mysterien des christlichen Glaubens gehört. George hält seinen Anspruch auf ein ‚Neues Reich‘ sicher deswegen für gerechtfertigt, weil er den christlichen Glauben für geschichtlich abgetan ansieht. Er hat durch Protestantismus, Aufklärung, durch seine immanente Nähe zum Sozialismus seine Kraft verloren, ist *blutleer* geworden. Nachdem nun die Aufklärung und der Sozialismus („Wie seichtem sumpf erlogner brüderlei“ W S. 418) überwunden scheinen, muß ein neuer blutvoller Glaube gestiftet werden. Vielleicht hat George auf das Jahr 2000 spekuliert: Dann wäre er, die Gründerfigur, längst tot und die Jünger trügen die Botschaft in alle Welt.

Das Gedicht hat auch einen religionsgeschichtlichen Hintergrund. Nicht zufällig trägt der römische Hauptmann den griechischen Namen Philippos, sonst bleibt George bei der lateinischen Form griechischer Namen. ¹⁵⁴⁵ Dieser Umstand wird erst verständlich, wenn man eine weitere Erläuterung des Gedichtes aus dem George-Kreis zum Christentum in der Antike hinzunimmt: „Das Christentum hatte die kraft der einfachheit und hat dadurch gesiegt. Denn im hellenismus wussten die menschen so vielerlei, dass sie zuletzt gar nichts mehr wussten. Darum wurde ihnen das christentum zur erlösung. (Boehringer: Ewiger Augenblick).“ ¹⁵⁴⁶ George evoziert hier also die Epoche des Hellenismus, in der die Menschen ihren ursprünglichen Glauben verloren hatten und ihr Heil in den allenthalben florierenden Mysterienreligionen suchten. Auch der Hauptmann Philippos hat die Riten aller Mysterienreligionen der antiken Welt mitvollzogen, sowohl die matriarchalen als auch die patriarchalen:

¹⁵⁴³ AS (Vorwort) S. 53.

¹⁵⁴⁴ Morwitz, S. 453.

¹⁵⁴⁵ „Der Dichter ... setzt hier die griechische Form, weil das ganze Gedicht den griechischen Charakter hervorhebt.“ Morwitz, S. 450.

¹⁵⁴⁶ Nach L'Ormeau [i.e. Wolfgang Frommel], *Christologie*, S. 70.

„Auf meinen fahrten wurden mir des Sonnenherrn [!]
Und auf den eilanden der Mütter [!] und der Drei
Geheimnisse die unaussprechlichen zuteil ...“ (W S. 434)

Hier liegt wieder die Dichotomie von oberer und unterer Welt vor, wobei die oberen gemäß Georges Mythologie als ‚Sonnenherrn‘, also als apollinisch gekennzeichnet werden, die den Müttern des unteren Bereichs gegenüberstehen.

Philippos hat aber bei der Initiation in die verschiedenen Mysterien keine Erlösung gefunden, denn sein Blut ist nicht ‚entflammt‘ oder nicht mehr ‚entflammbar‘. Deshalb wird er vom Herrn zurückgewiesen. („Weil deine dünne lympe Gottes kraft nicht mehr erträgt“ W S. 434). Im ‚Kreisjargon‘ heißt das: „Der zwar zur Gnosis [!] aber nicht mehr zum Eros fähige bleibt außerhalb.“¹⁵⁴⁷ Hier wird also dem ursprünglichen Christentum, ganz im Sinne des katholischen Kosmikers Derleth, eine substantielle und heroische Kraft zugesprochen, die den heidnischen Religionen der späten Antike, die nur noch als Vorlage für gnostische Spekulationen gedient hätten, abgehe. Damit wird dieses heroische, blutvolle Christentum zum Modell für eine *andere* Spätzeit, nämlich für die Jetztzeit des Dichters, in der ebenfalls ein unbefriedigtes vagierendes religiöses Bedürfnis Heil in falsch verstandenen Mysterien-Religionen sucht. Ein neuer, anderer Christus wird aber wieder eine substantielle, heroische Religion begründen.

Eine für den Kontext bezeichnende, weitere Frage Philippos’ an den Herrn lautet, ob dieser auch den ‚Reigen‘ tanze. Christus bejaht das; aber äonenlang wird man den ‚Christ im tanz‘ nicht wahrnehmen, nur sein Sinnbild, nur seine Glut wird empfangen werden.

„Mein wesen brauchen sie nicht ganz – nur meine glut.
Des Sohnes banner mag im erdrund siegend wehn
Äonenlang sein sinnbild ob den völkern stehn
Eh wer des bundes fülle schaut: den Christ im tanz.“ (W S. 434)

George hat hier, wie der späte Hölderlin, Christus zu seiner antiken Umwelt in Beziehung gesetzt und versucht, ihn in die Nähe der antiken Mysterien-Religionen zu rücken.¹⁵⁴⁸ Nach Lukian gab es überhaupt keine heidnischen Mysterien ohne Tanz, und auch Christus hat im Gedicht ‚den Reigen geschlagen‘, wie er dem Hauptmann antwortet.¹⁵⁴⁹ Der ‚Christ im tanz‘ ist im Gedicht späteren Äonen vorbehalten. Wie weit Georges Versuch der *Reritualisierung* zurückgehen muß, zeigt ein Blick in die Religionsgeschichte. Denn das kultische Leben in den christlichen Religionen ist vorgeprägt durch eine ‚Intelktualisierung‘ des Rituals, die schon im antiken Judentum einsetzt.¹⁵⁵⁰

¹⁵⁴⁷ Frommel, Christologie, S. 70.

¹⁵⁴⁸ George habe sich für die „... antiken Kulturen nahen Riten früher christlicher Sekten z.B. der Nasse-ner, von denen Reitzenstein in Poimandros berichtet ...“ interessiert. Morwitz, S. 453. -- Dieser von Reitzenstein editierte Text stammt aus dem ‚corpus hermerticum‘.

¹⁵⁴⁹ George bezieht sich hier offensichtlich auf apokryphe Evangelien. „Dies geht zurück auf die apokryphen Tanzlied-Fragmente Christi und die Reigenbeschreibung in den Johannesaekten, die Edgar Hennecke dem ekstatischen Kultanz antiker Mysterien gleichsetzt.“ Morwitz, S. 452.

¹⁵⁵⁰ „Diese Entwicklung [scil.: daß Intellektuelles oder ein Lehrritual ins Zentrum des kultischen Lebens rückte] konnte sich nur im Westen durchsetzen und beruht auf der bereits in der Antike geschehenen Intellektualisierung der jüdischen Religion. Als Begründer der jüdischen Orthodoxie gilt Mose, der dem ekstatischen Tanz absagte (Ex 32,19-20) und dessen Gesetzbuch zum Lesebuch des Gottesdienstes wurde

George versucht also, eine bereits im Judentum eingeleitete und im Christentum weiter transportierte Intellektualisierung des Kultes durch ein Anknüpfen an antike Mysterienreligionen zu korrigieren, indem er die Christusfigur *paganisiert*, aber nicht etwa um einem vergangenen und verlorenem Heidentum nachzutruern wie die Kosmiker, sondern indem er diese Figur mit ‚messianischen‘ Zügen ausstattet und in eine fernere Zukunft projiziert.

Wir haben hier, wie bei Derleth, einen neuen Christus mit dionysischen Zügen vor uns, der eine Aufhebung eines für den späten Nietzsche fundamentalen Gegensatzes, dem zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten, bedeuten soll. George versteht sich auch hier als Überwinder Nietzsches, indem er die von diesem als unvereinbar gehaltenen Traditionen von Heidentum und Christentum, von Dionysos und Christus, versöhnt.¹⁵⁵¹

Die Ankunft des ‚Christ im Tanz‘ wird im ‚Gespräch‘ für die Zukunft angekündigt, aber eine genauere zeitliche Angabe dieser Ankunft wird nicht gegeben.

4.2 Zum Gedicht: „Der Krieg“

Auch das Gedicht „Der Krieg“¹⁵⁵² weist deutliche eschatologische Bezüge auf. Hier werden am Ende in einem gewissermaßen hybriden Synkretismus Christus, Odin und Dionysos in einer Gestalt eingeführt und in neue Zusammenhänge eingefügt.

Das Gedicht hat zwölf Strophen. Die ersten zehn Strophen haben negativen Inhalt. Das ist für George ungewöhnlich, da nach seiner Auffassung von Dichtung diese nur Positives, Lebensbejahendes zu formulieren habe.¹⁵⁵³ In diesen ersten zehn Strophen des Gedichtes kann man Georges Haltung zu seiner Zeit zusammengefaßt sehen. Wieder findet man die Kritik am Sozialismus; von der ‚zeit‘ selbst heißt es: „sie troff im schwatz von wolfahrt, menschlichkeit / und hebt nun an das greulichste gemetzel“;¹⁵⁵⁴ weiter wird Kritik am Krämergeist, an dem theatralischen Charakter des Wilhelminischen Reiches: „spotthafte könige mit bühenkronen ...“¹⁵⁵⁵ formuliert; dagegen soll ein echter Mann auftreten:

„Wo zeigt der Mann sich der vertritt? das Wort
das einzig gilt fürs spätere gericht?“ (W S. 412)

In dieser Zeit, die durch Bühnenkönige, Sozialismus, Krämergeist entstellt ist, gibt es keine Religion, wie die antikisch anmutende Zeile sagt:

„Und opfer steigt nicht in verruchter zeit ...“ (W S. 412)

(Neh 8); später wurde diese Praxis in die Synagoge übernommen.“ Metzlerlexikon Religion, Lemma: Kult.

¹⁵⁵¹ Es gab in der deutschen Literatur schon früher immer wieder Konzepte, die Christus und Dionysos verschmolzen, z.B. in der Romantik bei Novalis und, wie erwähnt, bei Hölderlin. Diese ‚Synthesen‘ hat Manfred Frank im ersten Band seiner Mythologievorlesungen beschrieben; siehe: Frank, kommender Gott.

¹⁵⁵² W S. 410-415.

¹⁵⁵³ Sein Bismarck-Gedicht ließ George nicht drucken, weil ihm dessen Inhalt zu negativ erschien. Erstdruck dieses Gedichtes in: Robert Boehringer: Mein Bild von Stefan George. Düsseldorf und München: Helmut Küpper, vormals Georg Bondi 1951. Bd.1. S. 82f. (Text) und Bd. 2. S. 54. (Abbildung der Handschrift)

¹⁵⁵⁴ W S. 413.

¹⁵⁵⁵ W S. 412.

George oder das redende Ich tritt in diesem Gedicht als Seher auf, so in der dritten Strophe: „Nie wird dem Seher dank.. er trifft auf hohn / Und steine ...“¹⁵⁵⁶ Der ‚vates‘ hat den Krieg längst vorausgesehen und ist jetzt nicht von seinem Eintreten überrascht.

Da diese Kultur die Voraussetzungen für ‚Leben‘ im Georgeschen Sinne zerstört hat, ist es deswegen folgerichtig, wenn nun die ‚Massen‘ in einem sinnlosen Krieg untergehen.¹⁵⁵⁷ Hier zeigt der Dichter seine ganze Menschenverachtung: „Was ist IHM mord von hunderttausenden / Vorm mord am Leben selbst?“¹⁵⁵⁸

George übt auch Kritik am modernen Krieg, verbunden mit Kritik an moderner Technik, die diesen Krieg bestimmt:

„Des schöpfers hand entwischt rast eigenmächtig
Unform von blei und blech, gestäng und rohr.
Der selbst lacht grimm wenn falsche heldenreden
Von vormals klingen der als blei und klumpen
Den bruder sinken sah, der in der schandbar
Zerwühlten erde hauste wie geziefer ..
Der alte Gott der schlachten ist nicht mehr.
Erkrankte welten fiebern sich zu ende
In dem getob. Heilig sind nur die säfte
Noch makelfrei verspritzt ein – ganzer strom.“¹⁵⁵⁹

Für George ist der Weltkrieg bloße Fortsetzung des Wahnes, der vorher schon die Kultur beherrschte. Er glaubt in seiner apokalyptischen Auffassung zu erkennen, daß hier etwas zu Ende geht und in der Zukunft etwas Neues, ganz Anderes kommen wird. Dieses ganz Andere wird nicht durch Hindenburg herbeigebracht, der als letzte positive Figur erscheint:

„Schmuckloser greis .. der fand den rat der stunde
Und rettete was die gebärdig lauten
Schliesslich zum abgrundsrand gebracht: das reich ..
Doch vor dem schlimmern feind kann er nicht retten.“¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁶ W S. 411.

¹⁵⁵⁷ George ließ sich aber, trotz dieser Haltung, als einer der wenigen Dichter, und anders als seine Jünger, nicht von der Begeisterung bei Kriegsausbruch ergreifen. Siehe dazu: Breuer, George, S. 73ff: Der George-Kreis im Weltkrieg. -- Vor allem Gundolf und Wolfskehl, aber auch Wolters exponierten sich durch radikale Parteinahme für den Krieg. Siehe dazu auch: Klaus-Peter Philippi: Volk des Zorns. Studien zur ‚poetischen Mobilmachung‘ in der deutschen Literatur am Beginn des ersten Weltkrieges, ihren Voraussetzungen und Implikationen. München: Wilhelm Fink Verlag 1979. S. 20-33. Stefan George und sein Kreis. -- Auch Philippi betont die „eschatologische[n] Stimmung“ (S. 23) der Jünger, bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges.

¹⁵⁵⁸ W S. 411. Bei George gibt es im Gedicht und im Gespräch zahlreiche Äußerungen, die das Verschwinden der ‚Vielen, allzu Vielen‘ (οἱ πολλοί nach Heraklit) wünschen oder begrüßen. Siehe z.B. Landmann, Gespräche, S. 94: „Es gibt nur zwei Parteien: weiterwursteln oder Revolution. Im ersten Fall verdirbt alles langsam, im zweiten geht’s schneller. ‚Das habe ich lieber. Da sterben Menschen. Das ist nie schlimm‘.“ George war der Meinung, daß man auf zwei Drittel der deutschen Bevölkerung verzichten könnte. So heißt es auch in seinem Programm für seinen künftigen Staat, das er mit nur wenigen Strichen zu zeichnen pflegte: „Keine Zinsen, keine Maschinen, keine Menschenmassen.“ (Landmann, Gespräche, S. 78)

¹⁵⁵⁹ W S. 412.

¹⁵⁶⁰ W S. 412.

Hindenburg kann das Reich nur vor dem äußeren Feind retten; doch nicht vor dem inneren, dem schlimmeren Feind. Der schlimmere Feind ist die falsche Einstellung zum Leben selbst, die Entstellung des Lebens. George sieht auch sehr nüchtern, daß nach diesem Krieg, wie schon gezeigt, kein Friedensreich kommen wird. (9. Strophe)

„Der lügt sich, schelm und narr: ‚diesmal winkt sicher
Das Friedensreich‘. Verstrich die frist: müsst wieder
Ihr waten bis zum knöchel bis zum knie
Im most des grossen Keltres .. doch dann schoss
Ein nachwuchs auf, der hat kein heuchel-auge ...“¹⁵⁶¹

Es kommt die Zeitenwende, aber erst nach einem Zweiten Weltkrieg. Hervorzuheben ist die Zeile: ‚müßt wieder ihr waten bis zum knöchel bis zum knie / im most des großen Keltres‘. Der ‚most des großen Keltres‘ enthält für den hier zu verfolgenden Zusammenhang wichtige Konnotationen. Das Blut, in dem die Soldaten des nächsten Krieges bis zum Knie waten werden, wird mit dem Most des großen ‚Keltres‘ gleichgesetzt. Das verweist zugleich auf den Wein, der bei Christus¹⁵⁶² mit seinem Blut identisch ist bzw. in dieses verwandelt wird und auf Dionysos, der als Gott des Weines auch, wie in Nietzsches Zarathustra, mit der Weinernte (Winzer/Keltrr) in Verbindung gebracht wird. Der Krieg wird somit als (Wein-)Ernte aufgefaßt.¹⁵⁶³ Die sterbenden/toten Soldaten werden also mit den Trauben verglichen, da aus ihrem frischen Blut der neugegorene Wein (Most) entsteht. Mit der Ernte ist wie von selbst die Vorstellung an neues Aufblühen nach dem Krieg verbunden. Der ‚große Keltrr‘ ist folglich der Krieg oder Kriegsgott, der aber zugleich die ‚Ernte‘ einbringt und somit mit Dionysos verschmilzt. Wir hätten hier also einen kriegesischen Dionysos vor uns, eine aus antiker Sicht ungewöhnliche ‚interpretatio‘.

Daß es sich beim Zweiten Weltkrieg um das wirklich große Aufräumen handeln wird, durch das alle Fäulnis, Lasterhaftigkeit, Scheinhaftigkeit des 19. Jahrhunderts und des Kaiserreichs weggewischt werden, darauf weist die Steigerung „bis zum knöchel, bis zum knie / Im most des großen Keltres.“ hin. Bis zum Knie im Blut waten! Georges Haß auf seine ‚Jetzt-Zeit‘ muß abgrundtief gewesen sein.¹⁵⁶⁴ Hier

¹⁵⁶¹ W S. 413.

¹⁵⁶² Christus wurde auf mittelalterlichen Bildern immer wieder in der Weinpresse dargestellt. Der große Kelterer wäre also auch Herr der Geschichte. Er steckt die Menschen in seine Weinpresse.

¹⁵⁶³ Bei Derleth findet sich *bereits* in den „Proklamationen“ (1904) ein Konnex zwischen Dionysos, Weinernte und Krieg: „Bald werden wir die großen Dionysien feiern. Der Krieg ist die Keltr.“ Die Proklamationen (1904) Derleth, Werke, Bd. 1. S. 71.

¹⁵⁶⁴ Siehe dazu Emrich, Eschatologie, S. 65: „Kein Zweifel: Georges Kulturkritik übersteigt an Radikalität alles, was moderne Sozialrevolutionäre, Anarchisten oder Terroristen an Provokationen und Hohn gegen unsere Kultur geschleudert haben. Denn diese Sozialrevolutionäre bewegen sich trotz ihres tödlichen Hasses in allen ihren Argumenten und Zielsetzungen immer noch im Rahmen der von ihnen gehaßten Gesellschaft, in den vorgegebenen Denkstrukturen und Zielvorstellungen wie Klassenkampf, Änderung der ökonomischen Besitz- und Produktionsverhältnisse usw. also in Kategorien, die dieser Gesellschaft insofern immanent sind, als sie den sozialen Strukturen und Parteienkämpfen dieser Gesellschaft selber entspringen, sie reflektieren und ins feindliche Gegenteil kehren, so daß, wie George höhnt, ‚die sich bestritten nach dem gleichen trachtend‘, nämlich nach Besitz, Umverteilung von Besitz oder auch Aufhebung von Besitz immer aber innerhalb der Kategorie des Besitzens oder Nichtbesitzens verbleiben, d. h. primär aus den Veränderungen der materiellen Voraussetzungen eine bessere Welt und humanere Gesellschaft zu erschaffen hoffen.“

kann man nur von Bluttausch sprechen.¹⁵⁶⁵ Der ‚Seher‘ kennt die Zukunft, wie er ja schon den ersten Weltkrieg voraussagte. Er weiß, daß sein neues Reich später – und als Folge des Krieges – entstehen wird. Das ergibt sich aus dem Kontext. Der ‚Schelm und Narr‘ glaubt zwar: ‚Diesmal winkt sicher das friedensreich‘. Nicht so der Seher oder George.¹⁵⁶⁶ Der weiß, daß es eines Zweiten Weltkriegs bedarf (den Deutschland gewinnen wird?), bis etwas Neues entstehen kann. Und wird das ein Friedensreich sein? Vermutlich nicht. Denn der neue ‚nachwuchs‘ ist weder ‚narr‘ noch ‚schelm‘ (weder Sozialist noch Krämerseele). Er hat kein „heuchel-auge“ (W S. 413). Dieser ‚Nachwuchs‘ wird endlich das Reich beherrschen, in dem es, nicht wie im spukhaften 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, – „Wer schritt hielt / Mit dem Jahrhundert darf heut spuk nur sehn.“ (W S. 413) – zu viele wagten zu leben.¹⁵⁶⁷ Diese ‚Vielen, allzu Vielen‘ (οἱ πολλοί, bei Heraklit und Nietzsche), deren Zahl allein schon ‚frevel‘ ist („Schon eure Zahl ist frevel.“ W S. 244), wird der große ‚Keltre‘ zu dem ‚most‘ machen, aus dem der Wein des ‚Neuen Reiches‘ entstehen kann. In diesem ‚Neuen Reich‘ gibt es keinen „schwatz von wolfahrt, menschlichkeit“ (W S. 413) mehr, denn der Nachwuchs versteht es, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen:

„Er hat das schicksalsauge das der schreck
Des ehernen fugs gorgonisch nicht versteint.“¹⁵⁶⁸

Nicht einmal der Blick der Meduse wird den Blick dieses neuen Männerbundes ‚versteinen‘. Das ist die männerbündische Herrenklasse, die der Masse den ihr zustehenden Platz zuweist.

In der 10. Strophe wird die Prophetie noch konkreter. Nachdem noch einmal Nutzsucht, Krämergeist, Religionslosigkeit – „ein volk ist tot, wenn seine götter tot sind“¹⁵⁶⁹ – gezeißelt worden sind, macht George *wieder* eine *weltgeschichtliche* Prophezeiung:

¹⁵⁶⁵ Siehe dazu Klaus Theweleit: Männerphantasien Bd. 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980. S. 210f. „Bei diesen Männern [scil. der Freicorps] ist da keineswegs Schluß [scil. beim Ödipus-Komplex]: sie wollen etwas anderes als den Inzest, der eine Beziehung der Personen und Namen und Familien ist. Sie wollen im Blut waten.“ Auf das Gedicht ‚Die Templer‘ lassen sich Theweleits anschließende Ausführungen beziehen, in denen er das Verhältnis der Freicorps-Männer zur Mutter Erde beschreibt: „... sie wollen einen Rausch, daß ihnen ‚Hören und Sehen vergeht‘. Sie wollen eine Verbindung mit dem anderen Geschlecht (oder vielleicht auch nur einen Zugang zum Geschlecht), der mit keinem Namen bezeichnet ist; eine Verbindung, in der sie selbst sich auflösen und das andere Geschlecht mit Gewalt aufgelöst wird. Sie wollen eindringen in dessen Leben, dessen Wärme, dessen Blut. Mir scheint, sie sind nicht nur heißer, gefährlicher, grausamer, sondern auch von anderer Art als Freuds harmloser motherfucker Ödipus. Wenn sie doch den Inzest wollen, dann ist es mindestens der Inzest mit der (Mutter) Erde. Der Wunsch in einem gewaltigen Inzest in diese einzudringen, sich mit ihr in die Luft zu sprengen, liegt ihnen weit näher, als sich ins Bett ihrer fleischlichen Mutter zu wünschen. ... Hier gibt es den Wunsch nach/die Angst vor Verschmelzung/Explosion. Parallel dazu läßt sich ... die Angst vor den Flintenweibern nicht einfach auf den Begriff ‚Kastrationsangst‘ bringen. Wir sehen vielmehr die Angst vor völliger Zerstörung, vor Zerstückelung.“

¹⁵⁶⁶ Hier sei *nochmals* auf Keilson, Liebe, S. 136, verwiesen, nach deren Auffassung George nach dem ‚Jahr der Seele‘ „... zur Akzeptierung einer weitgehenden Identität von Autor-ICH und lyrischem ICH“ zurückgekehrt sei.

¹⁵⁶⁷ „Weit minder wundert es daß so viel sterben / als daß so viel zu leben wagt.“ W S. 413.

¹⁵⁶⁸ W S. 413.

¹⁵⁶⁹ W S. 414.

„... daß die Verpönten
 Was fallreif war zerstören, dass vielleicht
 Ein ‚Hass und Abscheu menschlichen geschlechtes‘
 Zum weitrein male die erlösung bringt.“¹⁵⁷⁰

Die weltgeschichtliche Perspektive Georges wird durch ein Tacitus-Zitat deutlich gemacht: Die Judenchristen werden in Georges Übersetzung der bekannten Tacitus-Stelle als „Hass und Abscheu menschlichen geschlechtes [„odium totius generis humani“]“¹⁵⁷¹ bezeichnet; George weiß aber, daß die Judenchristen anstelle des römischen Weltreichs das christliche römische Reich setzten. Im Gedicht werden die Deutschen mit den Judenchristen („Zum weitrein male“) gleichgesetzt.¹⁵⁷² Denn die Deutschen sind ‚heute‘, wie damals die Judenchristen, ein ‚der Hass und Abscheu menschlichen geschlechtes‘, sie sind ihrer umgebenden Welt schlechthin widerwärtig und unverständlich. Aber dadurch, daß sie die alte Welt zu Fall bringen, sind sie zugleich die Stifter einer neuen Welt. Und hier wird Georges maßloser Anspruch ganz deutlich. Daß ein ‚Hass und Abscheu menschlichen geschlechtes / zum weitrein male die erlösung bringt‘, soll heißen, daß – so wie die Judenchristen um die Zeitenwende den Grund für ein 2000-jähriges ‚christliches Reich‘ legten – jetzt die verhassten Deutschen ein zweites Mal Erlösung für 2000 Jahre bringen können. Der Glaube, den sie der Welt bescheren, wird Georges ‚neues Leben‘ sein, sein dann

¹⁵⁷⁰ W S. 414.

¹⁵⁷¹ Auch Nietzsche hatte in seiner Polemik gegen die Juden dieses Zitat – Tacitus, *Annales*, XV, 44, 4. – angeführt (siehe oben: III, 2.4.1.) – Morwitz, S. 422f, schreibt dazu: „Die beiden letzten Verse enthalten ein Zitat über die Judenchristen aus den ‚Annalen‘ des Tacitus. ... Der Dichter faßt die Worte ‚ein Hass und Abscheu menschlichen Geschlechtes‘ als Apposition zu Judenchristen auf, die durch Christus der Welt Erlösung gebracht haben. Der Sinn des Zitats innerhalb des Gedichtes geht darauf, dass die Deutschen, die gegenwärtig ein Hass und Abscheu menschlichen Geschlechtes sind, vielleicht der Welt zum zweitenmal Erlösung bringen und dass dies der wahre Grund des Krieges sei.“ Morwitz erwähnt eine zweite mögliche Interpretation dieser Zeilen, die von George aber abgelehnt worden sei. Diese zweite mögliche Übersetzung der Tacitus-Stelle, die den Genitiv nicht als einen Genitivus subjectivus, sondern als einen Genitivus objectivus auffaßt – es sind die Judenchristen, die die Welt hassten – ist aber *zweifellos* die richtige: die Juden(christen) sind ‚odium totius generis humani convicti‘, d.h. sie sind des Hasses auf das ganze Menschengeschlecht überführt. So hat auch der klassische Philologe Nietzsche das Tacitus-Zitat – richtig – übersetzt. – Zur Parallelisierung von Juden und Deutschen bei George siehe: Thomas Sparr: „Verkannte Brüder“ – Jüdische George-Rezeption. In: *Merkur*. Nr. 524. Jg. 46. Heft 11. Nov. 1992. S. 993-1000. – Zur Darstellung des Judentums bei Tacitus und zur Frage des antiken Antisemitismus siehe: René S. Bloch: *Antike Vorstellungen vom Judentum – Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002. Bloch weist, S. 89, Anm. 66, darauf hin, daß Tacitus auch in den *Historien* (5,5,1) den Juden Haß auf die übrige Menschheit vorwirft: „... sed adversus omnes alios hostile odium [... sondern feindlicher Haß gegen alle anderen‘] ... contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere [... die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, ihre (eigenen) Eltern, Kinder und Geschwister gering zu schätzen].“ Dazu schreibt Bloch: „Misanthropie und Verachtung der Götter – die beiden zentralen antiken Vorwürfe an die Juden – wurden, scheint Tacitus zeigen zu wollen, von Moses den Juden von Beginn eingetrichtert, und beides formte ihren rebellischen Charakter.“ (Ebda.)

¹⁵⁷² Auch Derleth beruft sich auf die Tacitus-Stelle, die er richtig übersetzt und zugleich für seine Zwecke modifiziert: „Wir fordern das alte Urteil des ersten römischen Historikers heraus: *Odii generis humani convicti sumus*. [„Wir (Christen) sind des Hasses auf die ganze Menschheit überführt“, G.D].“ Siehe: *Die Proklamationen*, 1919, Derleth, Werke, Bd. 1. S. 107. -- Derleth identifiziert sich mit den ersten Christen und indem er dem Tacitus-Zitat ein ‚sumus‘ (wir sind überführt) hinzufügt, will er sagen: Wir heutigen Christen sollen die uns umgebende Welt so hassen, wie die frühen Christen ihre Mitwelt (zu Recht) gehasst haben. – Philologisch interessant ist, daß der klassische Philologe Derleth den Akkusativ ‚odium‘ in den Genitiv ‚odii‘ verwandelt, was besser zu *convicti* paßt. Dieses ‚convicti‘ ist aber nach Auffassung mancher Philologen dem antiken Text erst im Florenz des 16. Jahrhunderts hinzugefügt worden.

herrschender Männerbund. Diese Gleichsetzung von Juden, Judenchristen und Deutschen ist deswegen so bedeutsam, weil durch sie Georges ‚geschichtstheologisches‘ Denken so deutlich zum Ausdruck kommt. Die Vorstellung, daß die Juden ein auserwähltes und zugleich gehaßtes Volk sind, wird dadurch auf die Deutschen übertragen.¹⁵⁷³ Hiermit ist innerhalb des Gedichts der Umschwung zum Positiven gegeben. Die elfte Strophe beginnt mit der Zeile:

„Doch endet nicht mit fluch der sang. Manch ohr
verstand schon meinen preis auf stoff und stamm ...“¹⁵⁷⁴

Es gibt bereits, zumindest im Kleinen (‚manch ohr‘), als Keim das ‚Neue Reich‘, nun wird das Gedicht affirmativ:

„ ... o Land
Zu schön als dass dich fremder tritt verheere:
Wo flöte aus dem weidicht tönt, aus hainen
Windharfen rauschen, wo der Traum noch webt
Untilgbar durch die jeweils trünnigen erben ..
Wo die allblühende Mutter der verwildert
Zerfallenen weissen Art zuerst enthüllte
Ihr echtes antlitz ..“¹⁵⁷⁵

Die letzte Zeile ist wohl eine Anspielung auf Winckelmann und sein Wiederanknüpfen an das antike Griechenland. Nur in Deutschland konnte das Erbe der klassischen griechischen Kultur wiederaufgenommen werden. Die Worte ‚wo Traum noch webt‘ verweisen wiederum auf das Apollinische und damit auf die Möglichkeit eines künftigen ‚neuen Lebens‘.

„ ... Land dem viel verheissung
Noch innewohnt – das drum nicht untergeht!“¹⁵⁷⁶

Hier wird wieder Prophetensprache verwendet: ‚Verheißung‘ (das ‚verheißene Land‘) nimmt die Sprache der Bibel auf, um den Bezug auf die Zukunft des ‚Neuen Reiches‘ zu verdeutlichen.

Die zwölfte Strophe bringt in mythischen Verkürzungen Georges Zukunftsvision. Mit Hilfe der Abfolge von Göttergeschlechtern wird die zukünftige Geschichte Deutschlands und somit der Welt vorhergesagt. George agiert hier gleichsam wie ein antiker ‚vates‘, indem er Mythen für die Deutung der Geschichte des ‚stammes‘ evoziert. Der Götterkampf soll die reale Geschichte explizieren.¹⁵⁷⁷ Indem die Macht des Gottes Thonar (Thor), der in der zwölften Strophe als ‚lenker‘ bezeichnet wird, auf Tiu (Ziu) übergeht, der als Lenker des heiteren Himmels und nicht als Kriegsgott angesehen wird, wird der Einbruch des Fimbulwinters, des längsten Winters,

¹⁵⁷³ Diese Vorstellung, daß nicht mehr die Juden, sondern die Deutschen das auserwählte Volk seien, das der Welt die Erlösung bringt, spielte, wie bekannt, auch in Hitlers Wahnwelt eine hervorgehobene Rolle.

¹⁵⁷⁴ W S. 414.

¹⁵⁷⁵ W S. 414.

¹⁵⁷⁶ W S. 414.

¹⁵⁷⁷ Nach Morwitz, S. 424, gibt George „... ein Bild von Wandlungen der Götter, die stets den Beginn einer neuen Weltzeit eingeleitet haben.“

der das Leben auf der Erde zerstören würde, verzögert: „... verschiebt den Längsten Winter“ (W S. 414).¹⁵⁷⁸

Der Name Odins,¹⁵⁷⁹ der von Tiu (Ziu) die Macht übernimmt, wird ebenfalls nicht genannt, aber George bezeichnet ihn seinem charakteristischen Wesen nach als den, der am ‚Baum des Heiles‘ hing. Dies weist, nach Morwitz, darauf hin, daß bei jeder Zeitenwende die Macht vom „Zauber und Rausch“ zur Herrschaft kommt.¹⁵⁸⁰

Der am Baum hängende Odin erfindet nach George (und Schuler) den Zauber der Rune selbst. Wie in Schulers ‚Odin-Trias‘ unterliegt auch hier der am Baum hängende Odin einer Metamorphose, die seine mythologischen Bezüge vervielfältigt.

„Der an dem Baum des Heiles hing warf ab
Die blässe blasser Seelen, dem Zerstückten
Im glut-rausch gleich .. Apollo lehnt geheim
An Baldur: ‚Eine weile währt noch nacht,
Doch diesmal kommt vom Osten nicht das licht‘.
Der Kampf entschied sich schon auf sternem: Sieger
Bleibt wer das schutzbild birgt in seinen marken
Und Herr der zukunft wer sich wandeln kann.“¹⁵⁸¹

Zuerst wird der am Kreuz hängende Christus aufgerufen – und diese Zeile wirkt wie eine Antwort auf die dritte Strophe von Schulers Odin-Trias: denn während George schreibt „[er] warf ab / die blässe blasser Seelen“ (das sind die Christen mit dem verdünnten Blut), heißt es bei Schuler: „Und so zog ans Kreuz er / gierig nach Liebe – für Moloch ans Kreuz er – aller Wesen blutenden Zellenherd.“¹⁵⁸² Wie der Christus im „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“, verfügt der am ‚baum des heils hängende‘ über „entflammte[s] Blut“ (W. S. 433) und nicht wie der Hauptmann selbst über „dünne lymphe“ (W S. 434), denn er ist ‚dem zerstückten / im glut-rausch gleich‘. Der zerrissene, zerstückte Dionysos heißt als solcher Zagreus, und wie Christus ersteht er nach seinem Leiden und Tod wieder auf. Christus als Odin wird hier mit Dionysos-Zagreus¹⁵⁸³ gleichgesetzt, wobei das Christus und Dionysos Verbindende im ‚glut-rausch‘ besteht. Im Folgenden werden weitere Götter aus der griechischen und germanischen Mythologie evoziert, um die Vision des ‚vates‘ zu verdeutlichen, und der Synkretismus (oder die Bricolage) wird gewissermaßen hybrid: „Apollo lehnt geheim / An Baldur.“ Baldur, der germanische Gott des Lichtes, wird nun seinerseits mit Apollo gleichgesetzt, und das hat einen tieferen Sinn: ‚Eine weile währt noch nacht / doch diesmal kommt vom Osten nicht das licht‘. Das heißt: Der Krieg wird noch eine unbestimmte Zeit dauern, und danach tritt eine neue ‚Erlösung‘ ein. Der neue ‚Christus‘ kommt aber dieses Mal aus dem Westen und zwar als Baldur und Apollo zugleich. Das soll heißen: ‚ex occidente lux‘ [Licht aus dem Westen]. Georges ‚geheimes Deutschland‘ wird das neue Licht, oder wie es später heißen wird, das ‚Neue Reich‘, bringen. Für dieses steht nicht

¹⁵⁷⁸ Einen Hinweis auf den Fimbulwinter als ‚weltnacht‘ gibt es auch im Templer-Gedicht (siehe Kap. VI, 2.5.)

¹⁵⁷⁹ „Die nächste Wandlung der beherrschenden Macht vollzieht sich dadurch, daß Wotan, in der nordischen Sage Odin genannt, die bisher von Tiu (Ziu) ausgeübte Herrschaft übernimmt.“ Morwitz, S. 424.

¹⁵⁸⁰ Morwitz, S. 424.

¹⁵⁸¹ W S. 414 f.

¹⁵⁸² AS S. 153.

¹⁵⁸³ Auf die Bedeutung des Zagreus-Mythos für Nietzsche wurde im entsprechenden Kapitel hingewiesen.

mehr Apollo allein, denn: ‚Apollo lehnt geheim / An Baldur‘. Das neue Reich soll folglich als eine *Synthese von griechischer und germanischer Welt* entstehen. Diese Göttermetamorphosen (Christus/Odin/Dionysos – Apollo/Baldur) werden vom Dichter in den Schlußversen als Prophetie für den kommenden Sieg eingesetzt, der allerdings durch das im Männer-Bund bereits vorweggenommene und realisierte Heil – „Der Kampf entschied sich schon auf sternem“ – garantiert ist.¹⁵⁸⁴

5 Religion des Todes und ‚Neues Reich‘

5.1 Ahnen: J.J. Winckelmann, J.W. Goethe, F. Hölderlin

Im Grunde führt die Tradition, in der George sich sehen will, direkt bis in die Antike zurück.¹⁵⁸⁵ Die direkte Beziehung der Deutschen zur griechischen Kultur ist, um es überspitzt auszudrücken, ein ideologisches Konstrukt, das schon Goethe pflegte und das zuletzt noch bei Heidegger überlebte. In der ideologiekritischen Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es häufig mit der Auffassung vom ‚deutschen Sonderweg‘ in Zusammenhang gebracht. Eine besondere Rezeption der griechischen Kultur, die mit einer gewissen Abwertung der lateinischen Tradition anderer Länder einhergeht, ist aber innerhalb der deutschen Kultur ein unbestreitbares Faktum und George selbst sieht sich damit in einer Linie, die von Winckelmann über Goethe, Hölderlin und Nietzsche führt und in seinem Werk zum Endpunkt kommt.

Nach Georges Auffassung beginnt mit Winckelmann das Positive in der deutschen Geschichte *wieder*, nämlich die Anknüpfung an das Griechentum. Winckelmann selbst wird so zum Gewährsmann dieser deutsch-griechischen Tradition. Goethe erscheint dabei als zu ‚bürgerlich‘, er ist, auch in Gundolfs Goethe-Biographie, wie bei George selbst, ein Enkel, kein Sohn der Gää [Erde],¹⁵⁸⁶ aber auch er wird zum K nder Maximins.¹⁵⁸⁷

¹⁵⁸⁴ Wie eng diese Prophezeiungen mit der Maximin-Religion zusammenhängen, zeigt Morwitzs Kommentar. „Aus diesen Götter- und Weltzeitwandlungen schöpft der Dichter den Glauben, dass auch die gegenwärtige Weltzeit der Kriege und dunklen Wirren *durch eine Weltzeit des Lichtes abgelöst werden wird, die er im Erscheinen Maximins anbrechen sieht* [meine Hervorhebung, G.D.]“ (S. 425)

¹⁵⁸⁵ „Der Dichter sah seine eigene Kunst als Glied einer Kette an, die in Deutschland bis auf die Griechen, und zwar direkt, also nicht über die Römer, zurückging, wie in ‚Der Krieg‘ und in ‚Der Dichter in den Zeiten der Wirren‘ dargelegt wird.“ Morwitz, S. 148.

¹⁵⁸⁶ Die Problematik des großen Dichters in der Neuzeit – hier Goethes – bestehe nach Gundolf (Friedrich Gundolf: Goethe. Berlin: Bondi 1916) darin, daß er nicht mehr Sohn, sondern Enkel der G a sei, d. h. er werde „... nicht mehr genährt aus den erdhaften Stoffen selbst, sondern aus bereits abgeleiteten“ (S. 25). Er wäre also gleichsam von Bildungswelten umstellt, die seine Produktivität einengen. Damit nimmt Gundolf Georges eigene Aussage auf: „Euch betraf nicht begl ckterer stämme geschick / Denen ein Seher erstand am beginn ihrer zeiten / Der noch ein sohn war und nicht ein enkel der G a“. (W S. 402) Weil Goethe ein „ursprünglicher Mensch in einer abgeleiteten, einer Bildungswelt“ (S. 26) war, muß Gundolf in bezug auf Goethes Schaffen eine Unterscheidung zwischen seinen „Urerlebnissen“ und seinen „Bildungserlebnissen“ vornehmen. Klages hat in seinem George-Buch, wie man sich erinnert, nur solche Dichtungen gelten lassen, die unmittelbar aus dem Erleben des Kosmos hervorgehen. Die Unterscheidung zwischen ‚Urerlebnis‘ und ‚Bildungserlebnis‘ bestimmt den Aufbau der monumentalen Goethe-Biographie Gundolfs. Denn Gundolf teilt Goethes Werke nicht etwa nach Gattungen ein, sondern nach dem Grad ihrer Ursprünglichkeit in Lyrik, Symbolik und Allegorik. Die Unterteilung wird folgendermaßen vorgenommen: „Goethes Lyrik enthält seine Urerlebnisse, dargestellt im Stoff seines Ich. Goethes Symbolik enthält seine Urerlebnisse, dargestellt im Stoff einer Bildungswelt, Goethes Allegorik enthält seine abgeleiteten Erlebnisse im Stoff einer Bildungswelt.“ (S. 28). -- Zum Unterschied zwischen ‚Urer-

Einen weiteren Kulminationspunkt der deutschen Literatur auf dem Weg zu George stellt das Werk Hölderlins dar.¹⁵⁸⁸

Im zweiten Hyperion-Gedicht wird in daktylischen Versen die Welt des klassischen Griechenlands beschworen, die von Christus, den George in Anlehnung an Hölderlin als den ‚Syrer‘ bezeichnet, ‚in nacht‘ gestürzt worden ist.

„Die ihr in reigen und rausch
unsere götter gebart.
Weh! ruft der tausende schrei:
dass dies musst untergehn!
Dass nach dem furchtbaren fug
leben am leben erstirbt!
Weh! auf des Syrsers gebot
stürzte die lichtwelt in nacht.“ (W S. 405)

Die Welt der Griechen wird hier in Georges apollinischer Vision der griechischen Antike als ‚lichtwelt‘ bezeichnet, die aber aus ‚reigen und rausch‘ (Anklang an Nietzsches Tragödien-Theorie), also aus der Duplizität des Apollinischen und Dionysischen, hervorgegangen ist. Daß George von ‚unseren göttern‘ spricht, zeigt, daß der olympische Götterhimmel für ihn verbindlich ist und daß durch ihn selbst die durch den ‚Syrer‘ bewirkte Nacht beendet wird. Hölderlins Sympathie für den ‚Syrer‘ und seine Gleichstellung mit Dionysos in „Brot und Wein“ (und mit Herakles in ‚Der Einzige‘) werden – zumindest hier – ausgeblendet.

Mit den hervorgehobenen Zeilen im dritten Hyperion-Gedicht wird auch von Hölderlin, der hier selbst spricht, wie von Goethe im vorhergehenden Gedicht, Georges ‚neuer Gott‘ angekündigt.

„MIT DIESEN KOMMT DAS ZWEITE ALTER – LIEBE
GEBAR DIE WELT – LIEBE GEBIERT SIE NEU.
Ich sprach den spruch, der zirkel ist gezogen ..
Eh mich das dunkel überholt entrückt
Mich hohe schau: bald geht mit leichten sohlen
Durch teure flur greifbar im glanz der gott.“ (W S. 406)

lebnis‘ und ‚Bildungserlebnis‘ bei Gundolf siehe: Gerhard Zöfel: Die Wirkung des Dichters: Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft. Ffm. u.a.: Lang 1987. S. 123-134.

¹⁵⁸⁷ Siehe: W S. 401: „Goethes letzte Nacht in Italien“.

¹⁵⁸⁸ Georges literarische Ursprünge liegen im französischen Symbolismus und damit in der deutschen Romantik. Diese Herkunft wird im Kreis zugunsten einer edleren und größeren verschleiert. Der Schüler Kommerell heroisiert den eigenen Meister in den Dichtern der klassischen Periode der deutschen Literatur: Max Kommerell: Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik: Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin. Berlin: Bondi 1928. Siehe dazu: Benjamins Polemik: Wider ein Meisterwerk. Daraus die Schlußsätze (III S. 252-259. Hier: S. 259): „Ein Hölderlin-Kapitel beschließt diese Heilsgeschichte [!] des Deutschen. Das Bild des Mannes, das darin entrollt wird, ist Bruchstück einer neuen vita sanctorum und von keiner Geschichte mehr assimilierbar. Seinem ohnehin fast unerträglich blendenden Umriß fehlt die Beschattung, die gerade hier die Theorie gewährt hätte. Darauf aber ist es nicht abgesehen. Ein Mahnmal deutscher Zukunft [!] sollte aufgerichtet werden. Über Nacht werden Geisterhände ein großes ‚Zu Spät‘ draufmalen. Hölderlin war nicht vom Schlage derer, die auferstehen, und das Land, dessen Sehern ihre Visionen über Leichen [siehe dazu unten: Totenkult] erscheinen, ist nicht das seine. Nicht eher als gereinigt kann diese Erde wieder Deutschland werden und nicht im Namen Deutschlands gereinigt werden, geschweige denn des geheimen, das von dem offiziellen zuletzt nur das Arsenal ist, in welchem die Tarnkappe neben dem Stahlhelm hängt.“

George nimmt in der ersten Zeile eine Stelle aus Hölderlins *Hyperion* auf („Die Liebe gebar die Welt, die Freundschaft wird sie wiedergebären“), ersetzt aber das Wort Freundschaft durch Liebe (siehe „neue liebe“ W S. 237). Hyperions Hoffnung auf eine Erneuerung der griechischen Kultur wird hier auf das Erscheinen Maximins bezogen. Morwitz erwähnt in seinem Kommentar, daß „... George und seine Freunde zwischen 1923 und 1930 Reisen zu Hölderlins Turm und Grab nach Tübingen zu unternehmen ...“¹⁵⁸⁹ pflegten. Dieser Hinweis ist wohl so zu verstehen, daß nach Eintritt der Prophetie ein Kündler derselben durch den Besuch seines Grabes geehrt werden sollte. Durch eine Wallfahrt zum Grab des ‚Ahnen‘ wird das Gedenken an diesen und damit die eigene Lehre für die Zukunft rituell verfestigt.

5.2 „Sprüche an die Toten“ -- Totenkult

„Wenn einst dies geschlecht sich gereinigt von schande
 Vom nacken geschleudert die fessel des fröners
 Nur spürt im geweide den hunger nach ehre:
 Dann wird auf der walstatt voll endloser gräber
 Aufzucken der blutschein .. dann jagen auf wolken
 Lautdröhnende heere dann braust durchs gefilde
 Der schrecklichste schrecken der dritte der stürme:
 Der toten zurückkunft!

Wenn je dieses volk sich aus feigem erschlaffen
 Sein selber erinnert der kür und der sende:
 Wird sich ihm eröffnen die göttliche deutung
 Unsagbaren grauens.. dann heben sich hände
 Und mündler ertönen zum preise der würde
 Dann flattert im frühwind mit wahrhaftem zeichen
 Die königsstandarte und grüsst sich verneigend
 Die Hehren, die Helden!“ (W S. 455)

Im ersten Gedicht der „Sprüche an die Toten“, einer der drei ‚Hymnen‘ im ‚Neuen Reich‘ haben wir einen weiteren programmatischen und prophetischen Text vor uns.¹⁵⁹⁰ In diesem Gedicht geht es um die Stellung der Toten innerhalb der eschatologischen Reichstheologie der Maximin-Religion Georges. Der Begriff ‚Reichstheologie‘ ist hier anwendbar, weil Georges ganzes Denken auf dieses in der Zukunft zu verwirklichende Reich zielt, das er spirituell im Männerbund schon vorweggenommen sieht.

In diesem Gedicht wird eine Bedingung für die Entstehung des neuen Reiches genannt. Dieses wird entstehen,

„Wenn einst dies Geschlecht sich gereinigt von schande
 Vom nacken geschleudert die fessel des fröners
 Nur spürt im geweide den hunger nach ehre“

d.h. wenn eine grundsätzliche Wandlung in der Einstellung zur Niederlage im Ersten Weltkrieg sich durchgesetzt hat:

¹⁵⁸⁹ Morwitz, S. 414.

¹⁵⁹⁰ Das belegt auch Morwitzs Kommentar, S. 470: „Es stellt die dritte Hymne im neuen Stil dar, die, mehr abstrakt gefaßt als ‚Burg Falkenstein‘ und ‚Geheimes Deutschland‘, über jene hinausreicht, *da sie eine Prophetie für die Zukunft voll ausspricht* [meine Kursivierung, G.D.]“

„Dann wird auf der walstatt voll endloser gräber
aufzucken der blutschein ...“

Die Bedingung für die Wiederkehr der Toten (‚aufzucken der blutschein‘) ist das nationale Erwachen.¹⁵⁹¹ Und diese Wiederkehr der Toten ist hier durchaus nicht – wie bei den Kosmikern – friedensstiftend, im Gegenteil. Mit Hilfe der germanischen Mythologie, dem Mythos vom wütenden Heer – das sind die Toten – wird diese Wiederkehr beschrieben. Die Rückkehr der Toten ist , ... Der schrecklichste schrecken der dritte der stürme’. Die Seelen der Toten werden von Wotan angeführt, dessen Name etymologisch mit wütend in Verbindung gebracht wird. Indem George die mythische Macht Wotans in Beziehung setzt zur Situation nach dem ersten Weltkrieg, überschreitet er die Grenzen der Dichtung, innerhalb derer er nach Ansicht mancher Interpreten immer geblieben sei. Denn die „Sprüche an die Toten“ richten sich nicht an irgendwelche Toten, sondern, wie gesagt, an die Gefallenen des Ersten Weltkrieges, im Besondern an die des eigenen Kreises (wie Norbert von Heltingrath). Obwohl diese Zurückkunft der Toten mit Grauen und Schrecken verbunden ist, kommen sie doch zurück, um die Lebenden zu unterstützen. Und sie reiten aus zum letzten Kampf. Das nationale Wiedererwachen wird also wie selbstverständlich mit einem neuen Krieg verbunden, der mit Hilfe der Toten, die aus ihren Gräbern steigen, geführt wird:

„ ... dann jagen auf wolken
Lautdröhnende heere ...“¹⁵⁹²

Zur zweiten Strophe:

„Wenn je dieses Volk sich aus feigem erschlaffen
Sein selber erinnert der kür und der sende:
Wird sich ihm eröffnen die göttliche deutung
Unsagbaren Grauens ...“¹⁵⁹³

Das nationale Wiedererwachen bringt die Rechtfertigung, die sinnhafte Deutung des Todes der in vergangenen Kriegen gefallenen und in künftigen Kriegen fallenden Helden. Denn diese Helden kommen nur aus ihren Gräbern, wenn das ‚feige erschlaffen‘ überwunden ist, d. h., wenn zumindest die Bereitschaft zum Krieg wieder vorhanden ist. Das unterstreicht die sinnstiftende Funktion des Krieges: Ohne einen weiteren Krieg wäre das Opfer der Gefallenen sinnlos! Nur die ‚kür und die sende‘ machen das ‚Unsagbare Grauen‘ begreifbar. Gewalt kann nur durch eine Steigerung von Gewalt kompensiert werden.¹⁵⁹⁴ Im Gedicht heißt es weiter:

¹⁵⁹¹ Morwitz, S. 470: „Der ‚Blutschein‘, der auf der ‚Wallstatt voll endloser Gräber‘ aufzucken wird, wenn die seelischen Voraussetzungen dafür erfüllt sein werden, ist das Zeichen des Wiederlebendigwerdens des Geistes der im ersten Weltkrieg für die Heimat gefallenen Deutschen.“

¹⁵⁹² W S. 455.

¹⁵⁹³ W S. 455.

¹⁵⁹⁴ Morwitz sagt dies ganz deutlich „Das Gedicht preist demnach sowohl die bisher Gefallenen als auch die künftig fallenden Krieger, weil sie eine Zeit der neuen Blüte ihres Landes heraufführen.“ Morwitz, S. 472. – Die Verbindung der Toten mit der Blüte neuen Lebens (Floreszenz), ist, wie gezeigt, ein zentrales Stück der Schulerschen Lehre (siehe Kap.: V, 8.4.2. und passim)

„ ... dann heben sich hände
 Und münder ertönen zum preise der würde
 Dann flattert im frühwind mit wahrhaftem zeichen
 Die königsstandarte und grüsst sich verneigend
 Die Hehren, die Helden!“¹⁵⁹⁵

Die Königsstandarte grüßt die toten Helden. Mit diesen Zeilen rückt das Einleitungs-Gedicht der „Sprüche an die Toten“ in eine auffällige Nähe zu einer der Lieblingsveranstaltungen der Nationalsozialisten, dem Fahneneid. Die sogenannte Blutfahne, auf die der Eid geschworen wurde, war getränkt vom Blut der ‚Märtyrer‘ der Bewegung, die am 9. November 1923 beim Marsch auf die Feldherrnhalle in München erschossen worden waren. Während dieser Zeremonie zur Erinnerung an den fehlgeschlagenen Putsch wurden diese ‚Märtyrer‘ namentlich aufgerufen und an ihrer Stelle antworteten neue Mitglieder der Bewegung.¹⁵⁹⁶

Auch im Gedicht „Sprüche an die Toten“, nicht zufällig, wie erwähnt, eine Hymne, sind die gefallenen Helden identisch mit den lebenden Helden.¹⁵⁹⁷ Jedenfalls sollte das Gedicht genau dies zum Ausdruck bringen. In einer komplizierten etymologischen Operation, die offensichtlich Wolfskehl und George gemeinsam vorgenommen haben,¹⁵⁹⁸ galt es, die Identität des germanischen Geisterheeres¹⁵⁹⁹ mit den Worten ‚Hehr‘ und ‚Held‘ nachzuweisen und damit deutlich zu machen, daß die ‚Hehren, die Helden‘ am Ende der zweiten Strophe identisch seien mit den Toten, die in der letzten Zeile der ersten Strophe zurückkehren (, ... Der toten zurückkunft!).

Schuler schloß – solange er noch Hoffnung auf eine Veränderung der Gegenwart hatte – seine Vorträge zum Wesen der ewigen Stadt mit einem im Schuler-Kapitel bereits angeführten Gedicht von der Wiederkehr der Toten, das hier mit Georges Auffassung von der Wiederkehr der Toten konfrontiert werden soll:

„WIR KOMMEN WIEDER

¹⁵⁹⁵ W S. 455.

¹⁵⁹⁶ U. Brunotte zeigt diese ‚Identität‘ von toten und lebenden Kriegern an verschiedenen Beispielen. Siehe: U. B.: Zwischen Eros und Krieg – Männerbund und Eros in der Moderne. Berlin: Wagenbach 2004, S. 118ff: Langemarck oder ‚Die Jugend des ewigen Todes‘.

¹⁵⁹⁷ Siehe: Brunotte, Männerbund, S. 125: „Die Toten sollten nicht als Schatten oder Erinnerungszeichen, sondern als auferstandene Kämpfer präsent sein.“

¹⁵⁹⁸ Siehe Morwitz, S. 471: „Das Wort ‚harij‘ scheint auf ‚ein herjahr‘ oder ‚einherjer‘ zurückzugehen, und dies bedeutet im Altnordischen ‚einziger Sieger in Walhalla‘. Damit soll wiederum die altnordische Bezeichnung ‚herjanic‘ und ‚herjan‘ für Odin (Wotan) zusammenhängen. Karl Wolfskehl und mit ihm George scheinen angenommen zu haben, daß das deutsche Wort ‚hehr‘ – von Grimm vom althochdeutschen ‚her‘, d.h. vornehm, erhaben, ehrfurchtgebietend abgeleitet – von dem gleichen indogermanischen Stamm herrührt, von dem ‚ein herjahr‘ oder ‚einherjer‘ ursprünglich herkommt.“ Diese Herleitung mag als philologische Spielerei erscheinen, aber in der Männerbund-Diskussion zur Zeit des Nationalsozialismus (siehe: Otto Höfler: Kulturelle Geheimbünde der Germanen, 1934) spielen die von George und Wolfskehl herangezogenen und schon von Tacitus in der Germania erwähnten Harier (siehe Morwitz, S. 470) eine wichtige Rolle. Siehe dazu weiter: Klaus von See: Politische Männerbund-Ideologie von der wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus. In: Gisela Völger (Hrsg): Männerbünde, Männerbände: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialsammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde. Köln 1990. S. 93-102. Hier: S. 100 u.f.

¹⁵⁹⁹ Siehe dazu: Brunotte, Männerbund, 130ff: „Geisterheere“. Brunotte zeigt hier, wie Otto Höfler, selbst SS-Mann, die für die SS passende Theorie des germanischen Geisterheeres – als mitkämpfende Krieger – entwickelt hat.

Wir kommen wieder. Wir sind nicht tot.
Schwimmende Glieder im Urlichtrot.

Wir sind die Verkünder im lebenden Blut.
Wir Hüllen der Sünder in Purpurwut.

Wenn die Zeit verrast ohne Glut in Rot
Wenn die Zeit veraast im wachsenden Tod
Wir kommen wieder durch Qual und Not – –¹⁶⁰⁰

Auch in diesem Gedicht kehren die Toten in der äußersten Not der Zeit zurück, um eine Wende herbeizuführen. In Schulers esoterischer Gnosis handelt es sich aber nicht um eine erhoffte politische Wende, die mythisch legitimiert wird, sondern um seelische Vorgänge, deren Auswirkung auf die historische Wirklichkeit nicht weiter bestimmt wird. Psychische Vorgänge werden in Beziehung zur Weltgeschichte gesetzt, bzw. mit ihr gleichgesetzt. So wollte Schuler in einem geplanten Roman – eines seiner zahlreichen nicht ausgeführten Projekte – den Kampf zwischen Nero und Christus um die „psychische Weltherrschaft“¹⁶⁰¹ darstellen. Bei ihm bedeutet die Wiederkunft der Toten Wiederkunft der Vergangenheit, genauer der heidnischen Vergangenheit, des ‚alten Eros‘, des androgynen Paradieses. Noch konkreter hat Schuler das Leben, wie Rilke in seinem Brief an Marie von Thurn und Taxis schrieb, gleichsam nur als Ausformung des Reichs der Toten verstanden.¹⁶⁰² Diese Wiederkunft der Toten gelingt bei ihm immer dann, wenn in einem ‚Essenzträger‘ die weibliche und männliche ‚Hälftenhaftigkeit‘ zum Ausgleich kommen, also die friedfertige matriachale Vorwelt zumindest in einem Individuum verwirklicht wird. George hat dagegen die Toten, und zwar die gefallenen Toten (oder die von ihm ausgewählten Geistesheroen der Kulturgeschichte) als Legitimation *seiner* Vision einer besseren Zukunft auf seine Gegenwart und seinen Männer-Bund bezogen. Während für die Kosmiker die Vorstellung einer ‚Wiederkunft der Toten‘ mit dem Matriarchat verbunden blieb, das zugleich eine Abschaffung der geschlechtlichen Unterdrückung bedeuten sollte, also einen Zustand der seelischen Androgynie, war für den späten George die Wiederkunft der Toten identisch mit Krieg und nationalem Erwachen. Georges’ Vorstellungen sind gegenüber denen Schulers direkter, politischer, da sie auf konkrete Geschichte Bezug nehmen und diese auch mitgestalten wollen.¹⁶⁰³

Tote haben folglich in Georges neuer Religion nur dann Bedeutung, wenn sie als tote Helden das nationale Wiedererwachen und künftigen Krieg garantieren, oder wenn sie als tote Geistesheroen (wie Goethe und Hölderlin) das kommende Reich des Götterknaben Maximin schon ‚vorausahnten‘.

¹⁶⁰⁰ CA S. 305.

¹⁶⁰¹ AS S. 124.

¹⁶⁰² Siehe die schon einmal zitierte Stelle aus Rilkes Briefwechsel: „Stellen Sie sich vor, daß ein Mensch, von einer intuitiven Einsicht ins alte kaiserliche Rom her, eine Welterklärung zu geben unternahm, welche die Toten als die eigentlich Seienden, das Toten-Reich als ein einziges unerhörtes Dasein, unsere kleine Lebensfrist aber als eine Art Ausnahme davon darstellte ...“. In: Briefwechsel mit Marie von Thurn und Taxis. 2 Bde. Besorgt durch Ernst Zinn. Zürich/Frankfurt 1951. Bd. 1, S. 409f.

¹⁶⁰³ Zu Recht sagt Adorno, Georges letzte Gedichtbände seien vom kommenden Dritten Reich ‚überschattet‘. Siehe: Th. W. Adorno: GS. Band 10/1. Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. George und Hofmannsthal. – Zum Briefwechsel. S. 209. – Und in der Tat läßt sich von diesem ersten Gedicht der „Sprüche an die Toten“ eine Linie ziehen zur nationalsozialistischen Konzeption von Totenburgen, die das künftige riesige Welt-Reich bis zum Ural an seinen Grenzen säumen sollten.

6 Abschwächung des Herrschaftsmythos in Georges späten Gedichten

6.1 Zum Gedicht „Der Mensch und der Drud“

Im Gedicht „Der Mensch und der Drud“¹⁶⁰⁴ geht es um das Verhältnis von männlichem Geist und menschlicher Kultur zur unberührten Natur. Der häßliche Drud, der ein Wesen wie Zentaur, Satyr oder Faun verkörpert, die natürliche, häßliche, schaurige Kraft der Natur wird von einem Menschen aufgestöbert. Der Mensch apostrophiert den Drud als ein „nutzlos häßlich ungetüm“ aus „vorzeitlicher märe.“¹⁶⁰⁵ Er glaubt, daß durch den Geist der „lyder riese drache greif“¹⁶⁰⁶ erlegt, diese Art längst ausgerottet und die Kultur an deren Stelle getreten sei. Es heißt: „was willst du überbleibsel grauser wildnis / das licht, die ordnung folgen unserer spur“.¹⁶⁰⁷ Der Drud belehrt jedoch den Menschen, daß die Erde unabhängig von ihm Frucht hervorbringt, daß zwar das Wirken des Menschen gut sei, daß aber die Fruchtbarkeit der Erde nicht von ihm, dem Menschen, abhängt:

„Die erden die in dumpfer urnacht atmen
Verwesen nimmer, sind sie je gefügt
Zergehn sie wenn ein glied dem ring entfällt.“¹⁶⁰⁸

„Dein schlimmstes weißt du selbst nicht: wenn dein sinn
der vieles kann in wolken sich verfängt
Das band zerrissen hat mit tier und scholle –
Ekel und lust getrieb und einerlei
Und staub und strahl und sterben und entstehen
Nicht mehr im gang der dinge fassen kann.“¹⁶⁰⁹

Es ist deutlich, daß die Ordnung im Lichtreich an Tier und Scholle gebunden sein muß, daß – wie in der griechischen Mythologie -- ohne die Unteren die Oberen nicht existieren können. Die Häßlichkeit des Druds kann in Verbindung gebracht werden mit dem Grausen, das Hans von Protz bei seiner Vision des olympischen Götterhimmels empfand. Seine Einsicht, daß die Schönheit der olympischen Götter nur ein Euphemismus der schreckenerregenden Urmutter sei, wird hier auf eine andere Weise dargestellt. Und auch hier ist die Existenz der oberen Welt nur möglich, weil sie aus der unteren ihre Substanz bezieht:

„Wo unser huf nicht hintritt wächst kein halm.
Wär nur dein geist am werk gewesen: längst
Wär euer schlag zerstört und all sein tun
Wär euer holz verdorrt und saatfeld brach ..
Nur durch den zauber bleibt das leben wach.“¹⁶¹⁰

¹⁶⁰⁴ W S. 430-32.

¹⁶⁰⁵ W S. 430.

¹⁶⁰⁶ W S. 430

¹⁶⁰⁷ W S. 431.

¹⁶⁰⁸ W S. 431.

¹⁶⁰⁹ W S. 431.

¹⁶¹⁰ W S. 432.

George kannte Max Weber persönlich und war eine Zeitlang mit ihm befreundet,¹⁶¹¹ und dessen These von der ‚Entzauberung der Welt‘ durch fortschreitende Modernisierung war ihm geläufig. Vielleicht kann man den entzaubernden Menschen in diesem Gedicht mit Max Weber identifizieren, den Drud hingegen, der den Zauber wachhält, mit George selbst.

Der Mensch darf sich dem Drud gegenüber nicht auf die Götter berufen. Der Drud sagt: „Du wirst und stirbst, wes wahr geschöpf du bist erfährst du nie“ (W S. 432) d.h. hier wird die antike Trennung zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre (wieder) klar eingehalten.¹⁶¹² Der Mensch stammt eher von den unteren Göttern ab als von den oberen, oder, anders ausgedrückt: Die Götter kümmern sich nicht um ihn (wie in der antiken Mythologie und Philosophie, z.B. bei Epikur). Doch bleibt seine Herkunft letztlich offen (‚wes wahr geschöpf du bist erfährst du nie‘ vgl. dazu: „worin du hängst, das weißt du nicht.“ W S. 463). Der Mensch wird folglich als Teil der Natur gesehen, der er still dienen sollte, und wenn er, der Mensch, den Drud mit dem Tod bedroht, sagt dieser: „bald rufst du drinnen den du draußen schmähst.“ (W S. 431) d.h., wenn der Mensch die Kraft der ursprünglichen Natur zerstört, verliert er auch sein eigenes Inneres. Hier zeigt sich eine auffällige Nähe zu Auffassungen, wie sie im Kapitel zu Klages und der ‚Dialektik der Aufklärung‘ besprochen wurden. Auch bei Klages wird, wie bei Horkheimer/Adorno, mit der äußeren Natur die innere Natur des Menschen unterjocht und zerstört. Wie der späte George fordern sie deshalb die Anerkennung ihrer Autonomie oder ‚Nicht-Identität‘ (Adorno) mit dem Geist.

6.2 Zum Gedicht: „Das Wort“

„Wunder von ferne oder traum
Bracht ich an meines landes saum

Und harnte bis die graue norn
Den namen fand in ihrem born –

Drauf konnt Ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark ...

Einst langt ich an nach guter fahrt
Mit einem kleinod reich und zart

Sie suchte lang und gab mir kund:
,So schläft hier nichts auf tiefem grund'

Worauf es meiner hand entrann
Und nie mein land den schatz gewann ...

¹⁶¹¹ Das freundschaftliche Verhältnis von Stefan George und Max Weber hat kurz aber eindrucksvoll Marianne Weber dargestellt. Siehe: Marianne Weber: Max Weber – Ein Lebensbild. München: Pieper 1989. S. 468-472.

¹⁶¹² Vorher sagt der Drud über das Verhältnis der Menschen zu den Göttern: „Wir reden nie von ihnen, doch ihr toren / Meint dass sie selbst euch helfen. Unvermittelt / sind sie euch nie genaht. ...“ (W S. 432). Zwischen den Göttern und den Menschen besteht *hier* eine nicht zu übersteigende Kluft. Ein ‚unvermittelter‘ Kontakt mit ihnen ist den Menschen nicht möglich. Diesen zu versuchen, wäre Hybris.

So lernt ich traurig den verzicht:
Kein Ding sei wo das wort gebricht.“¹⁶¹³

Hier geht es noch einmal um das Maximin-Erlebnis. Georges Konzeption, daß seine neue Kunst plastisch, körperlich sein müsse, nachdem die deutsche Kunst bis zu ihm philosophisch und musikalisch gewesen sei, wird hier mythisch verhüllt ausgedrückt und zwar durch die Einführung einer Gestalt aus der germanischen Mythologie, der ‚graunen norn‘. Die Botschaft soll heißen: Nur das, was ‚Gestalt‘ hat, ist auch wirklich vorhanden. Das Gedicht reflektiert die Möglichkeit der Übertragung, der Einpflanzung eines Neuen, aus der Ferne Kommenden ins eigene Land. Nur wenn die graue Norn – die germanische Mythologie spielt in Georges später Lyrik eine zunehmend stärkere Rolle – dies Neue begünstigt, kann es aufblühen. So sieht es auch Morwitz, der eine Beziehung herstellt zwischen dem ersten Teil des Gedichtes ‚Das Wort‘ und dem zwanzigsten Gedicht aus dem ersten Band des „Stern des Bundes“. In beiden Gedichten sei der jeweils ‚Ungenannte‘ Maximin. George wiederhole im ersten Teil des Gedichtes ‚Das Wort‘ die Situation des um 1913 geschriebenen Gedichtes aus dem ‚Stern des Bundes‘. In diesem Gedicht fühlt sich George so von seiner Mission erfüllt, daß er glaubt, den Dingen neue Namen geben zu können:

„Bangt nicht vor rissen brüchen wunden schrammen,
Der zauber der zerstückt stellt neu zusammen.
Jed ding wie vordem heil und schön genest
Nur dass unmerkbar neuer hauch drin west.
Was schon genannt ist liegt gefällt umher
DER leer gehäus – ein stumpfes Waffen DER:
Die eingereihten und die rückgewandten ...
Bringt kranz und krone für den Ungenannten!“¹⁶¹⁴

Dieses Gedicht hat einen poetologischen Hintergrund: Es handelt von der neuen Schöpfung, die vollzogen wird durch die Benennung (oder Neubenennung) der Dinge. Wieder spielt George auf die christlich-biblische Tradition an: Wie Adam den Dingen Namen gibt, wird durch den ungenannten Gott die Schöpfung neu benannt und wird dadurch auch wirklich neu (‚Was schon genannt ist liegt gefällt umher‘). Der Ungenannte, der eben doch benannt wird (krone / Maximilian Kronberger), trägt gleichzeitig Züge des Dionysos, auf den die zweite Zeile des Gedichtes verweist: Der zerrissene (‚zerstückte‘) Dionysos (Zagreus) nämlich wird als Voraussetzung für die Wiedererstehung der Welt gesehen (‚Der zauber der zerstückt stellt neu zusammen‘). Bedeutsam an diesem Gedicht ist, daß der Mythos vom zerrissenen und wiederauferstehenden Dionysos nicht nur mit Maximin, sondern auch mit der Sprachproblematik der Jahrhundertwende in Zusammenhang gebracht wird: Durch das Maximin-Erlebnis kann George weiterdichten, den Dingen neue Namen geben, werden ihm „Rausch und Helle“ (W S. 350) zuteil. Hofmannsthal hat ein solch überhöhenes Erlebnis offensichtlich nicht. Sein ‚Chandos-Brief‘ zeigt vielmehr die Unmöglichkeit einer Benennung der Gegenstände. Während Hofmannsthal aus Georges Perspektive zu den ‚eingereihten‘ gehört – denen er seinen utopisch gewendeten männlichen Eros entgegenstellt – scheint sich die Formulierung ‚die rückgewandten‘ auf die Kosmiker zu beziehen, denn sie wollen einen gewesenen Zu-

¹⁶¹³ W S. 466f.

¹⁶¹⁴ W S. 363.

stand restituieren. Zwar haben sie Waffen – sie sind also nicht nur ein ‚leer Gehäus‘ wie Chandos-Hofmannsthal – aber diese Waffen sind stumpf, da sie Gewesenes mit alten Worten bezeichnen. Für die Kosmiker werden in Georges Werk seit dem ‚Siebenten Ring‘ häufig Wörter mit dem Präfix ‚rück‘ – , verwendet, z.B. „... so seid ihr rückgestürzt in nacht ...“.¹⁶¹⁵ Das bedeutet sowohl ihre Gebundenheit an eine vergangene Weltzeit als auch ihre Machtlosigkeit. Dagegen setzt George mit seinem Gott eine neue Schöpfung:¹⁶¹⁶

„Bringt kranz und krone für den Ungenannten!“

In dieser Zeile ist beides enthalten: der ‚Kranz‘, der Rausch und Fest bedeutet, und die ‚krone‘,¹⁶¹⁷ die auf den Herrschaftsanspruch verweist. In diesem Gedicht aus dem ‚Stern des Bundes‘ wird allerdings auch auf die Schmerzen hingewiesen, die die Entstehung der neuen Schöpfung begleiten:

„Bangt nicht vor rissen brüchen wunden schrammen,
der zauber der zerstückt stellt neu zusammen.“

Als Bedingung für die Entstehung des Neuen wird die Zerstörung des Alten angesehen. Dieser Prozeß wird, wie angedeutet, unter Verwendung des Zagreus-Mythos beschrieben. Um ein neues Ganzes zusammenfügen zu können, muß also das alte Bestehende ‚zerstückt‘ werden, damit der in Teile zerrissene Dionysos zu neuem Leben erstehen kann. Soweit würde der erste Teil des Gedichtes ‚Das Wort‘ mit dem 20sten Gedicht aus dem ersten Teil des „Stern des Bundes“ übereinstimmen. Im zweiten Teil jedoch mißlingt der Versuch, etwas Neues, von außen Gebrachtes (‚... kleinod reich und zart ... ‘), ins eigene Land zu verpflanzen. (Siehe dazu auch ‚Geheimes Deutschland‘, wo dieser ‚Transfer‘ glückt). Den ersten Teil des Gedichtes könnte man also so verstehen: Früher gelang es dem Dichter, den griechischen Eros nach Deutschland zu bringen. ‚Traum‘ (‚Wunder von ferne oder traum‘) verweist wieder auf Apollo, der in Georges Vorstellungswelt für Kunst und Macht steht:

„Drauf konnt ichs greifen dicht und stark
Nun blüht und glänzt es durch die mark.“

Maximin wird im Gedicht ‚Das Wort‘ aber zum ‚Logos‘ (vgl. Johannesevangelium). Bezeichnenderweise wird im ersten Teil des Gedichtes dieser ‚Logos‘ von der heimatlichen ‚graue(n) norn‘ hervorgebracht bzw. im ‚grund‘ gefunden (‚Den namen fand in ihrem born‘). Man kann das Gedicht noch direkter auf das Johannes-Evangelium beziehen und es als Umdeutung des Satzes „Und das Wort ist Fleisch

¹⁶¹⁵ W S. 366.

¹⁶¹⁶ Auch Massimo Cacciari liest den ‚Chandos-Brief‘ im Kontext einer Interpretation der Dichtung Georges und hebt dabei „... il potere del linguaggio poetico ...“ Georges hervor: „Qui [scil. im ‚Chandos-Brief‘] si esprime nella sua immediatezza la perdita del rapporto semantico – ma, *ancor più l'abbandono dell'utopia georgiana sul potere del linguaggio poetico, la sua possibilità d'essere sintesi di forma e materia* [meine Hervorhebungen, G.D.] – che il suo dire possa essere ‚corpo‘ della Stimmung ‚autonoma‘, ‚interiore‘. [...] La sua straordinaria importanza sta nell'essere documento crudo, senza appello, della dissoluzione delle ragioni stesse sia della lirica della Nervenkunst sia alla risposta a essa propria di George.“ Siehe: Massimo Cacciari: Krisis – Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano: Feltrinelli 1977. S. 165.

¹⁶¹⁷ Vgl. „Dann bleibt wie du dir o jüngling der kranz!“ W S. 198; „So kamst du wol geschmückt doch nicht geheiligt / Und ohne kranz zum großen lebensfest.“ W S. 199.

geworden ... ¹⁶¹⁸ interpretieren. Das bereits vorhandene (griechische) Wunder (,Wunder von ferne oder traum', also Maximin) muß *inkarniert* werden. Die ,graue norm', die das Wort, den Logos, in der ersten Hälfte des Gedichtes findet, vertritt die mütterliche deutsche Erde, den mütterlichen Urgrund, der in Georges neuer Religion als Stoff, als Materie für den männlich befruchtenden Geist gesehen wird. In diesem Gedicht muß aber die mütterliche Unterwelt den Logos hervorbringen oder ihn zumindest im ,grund' finden. Er wird nicht, wie früher, vom männlichen Geist der Materie eingepflanzt. Und wenn George früher mit der mütterlichen Natur herrisch, ja gewaltsam verfuhr (vgl. Templergedicht), scheint in dem Gedicht ,Das Wort' die Entscheidung, ob das Wunder zum Logos wird, auf der weiblichen, besser der mütterlichen Seite zu liegen. Man kann hier also von einer Abschwächung, einer Zurücknahme des Herrschaftsmythos in Georges Werk sprechen. Die matriachale Welt gewinnt, ganz im Sinne der längst ,überwundenen' Kosmiker, an Eigengewicht. Die gleiche Tendenz stellt, wenn auch kritisch, Adorno in seinem Aufsatz über den Briefwechsel Hofmannsthal-George fest. Er begründet seine Feststellung damit, daß Georges männerbündische Utopie in der politischen Wirklichkeit mehr und mehr Gestalt annahm. ¹⁶¹⁹

6.2.1 Zu Martin Heideggers Interpretation von „Das Wort“

Auch Martin Heidegger geht davon aus, daß es sich im ersten Teil des Gedichtes, also in den ersten drei Doppelzeilen, um die Herrschaft des Wortes über das – im Dichter bereits vorhandene – Seiende handelt:

„Die Namen sind die darstellenden Worte. Sie stellen das schon Seiende dem Vorstellen zu. Durch die Kraft der Darstellung bezeugen die Namen ihre maßgebende Herrschaft über die Dinge. Der Dichter selbst dichtet aus dem Anspruch auf die Namen.“ ¹⁶²⁰

Und etwas weiter im Text heißt es: „Der Anspruch des Dichters auf die Herrschaft seines Sagens erfüllt sich.“ ¹⁶²¹ Heidegger, der Georges abgefallenen zweiten Lieblingsjünger Max Kommerell gut gekannt hat, ¹⁶²² stellt ebenfalls für die zweite Hälfte des Gedichtes einen Verlust von ,Herrschaft' fest, allerdings nur einen Verlust der Herrschaft des Dichters über das Wort: „Der Dichter muß darauf verzichten, das Wort als den darstellenden Namen für das gesetzte Seiende unter seiner Herrschaft zu haben.“ ¹⁶²³

Der Bruch innerhalb des Gedichtes besteht nach dem hier verfolgten Zusammenhang darin, daß sich ein früherer Herrschaftsanspruch, der sich politisch in einer esoterischen, homoerotisch geprägten Staatsutopie, poetologisch in der unbedingten

¹⁶¹⁸ „Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ (Johannes-Evangelium, 1,14)

¹⁶¹⁹ „Der Dialog von Mensch und Druhd jedoch im Neuen Reich ist in der Tendenz von Klages nicht mehr zu unterscheiden. Je mehr die von George abstrakt verherrlichte Tat in politische Praxis überging, um so notwendiger bedurfte sie der unverstörten Natur und des ,Lebens' als Ideologie.“ Th. W. Adorno: George und Hofmannsthal. – Zum Briefwechsel. GS. Band 10/1. S. 217. Anm. 19.

¹⁶²⁰ Martin Heidegger: Das Wort. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl. Pfullingen: Neske 1975. S. 217-238. Hier: S. 225.

¹⁶²¹ Ebda.

¹⁶²² Vgl. Max Kommerell: Briefe und Aufzeichnungen. 1919-1944. Aus d. Nachlaß hrsg. von Inge Jens. Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1967. S. 37f.

¹⁶²³ Heidegger, Wort, S. 228.

Herrschaft der Sprache über die Gegenstände manifestiert, von George aufgegeben wird und an seine Stelle ein eher passives, sich den Dingen aussetzendes Verhalten tritt. Diese Auffassung lässt sich mit Heideggers Deutung eines ‚Verlustes‘ von ‚Herrschaft‘, der in der zweiten Hälfte des Gedichtes zum Ausdruck kommt, leicht in Übereinstimmung bringen.

Heidegger stellt weiter einen Bezug zu dem Versagen des Wortes vor dem Ding und der Form des Gedichtes als ‚Lied‘ her. Denn das Gedicht „Das Wort“ stehe in einer „Das Lied“ betitelten Folge von Gedichten:

„Das Sagen gelangt in eine andere Gliederung, in ein anderes melos, in einen anderen Ton. Daß der Verzicht des Dichters in diesem Sinn erfahren ist, bezeugt das Gedicht selber, das den Verzicht sagt, indem es ihn singt. Denn dieses Gedicht ist ein Lied.“¹⁶²⁴

Daß es sich hier um ein Lied handelt und nicht etwa um eine Hymne, fügt sich ebenfalls in die hier vorgeschlagene Interpretation ein. Denn in einem Lied kann man kaum Herrschaftsansprüche formulieren. Der liedhafte Ton verweist auf ein Zurückgehen auf die Natur, da die Auffassung vom deutschen Volkslied seit der Romantik, ja seit dem jungen Goethe die ist, daß im Lied die Natur gleichsam aus sich selbst singt. – Heidegger fährt in seiner Interpretation folgendermaßen fort:

„Mit dem L i e d, mit dem letzten unter dieser Überschrift versammelten Gedichten tritt der Dichter endgültig aus dem eigenen früheren Kreis [!] heraus. Wohin? In den Verzicht, den er lernte. Dieses Lernen war eine jähe Erfahrung, in dem Augenblick, da ihn das Walten des Wortes anblickte und die Selbstsicherheit seines vormaligen Sagens erschütterte.“¹⁶²⁵

Heidegger sieht also einen deutlichen Bruch zwischen dem früheren ‚Sagen‘, das er als ‚selbstsicher‘ bezeichnet, und dem Lied. An dem Lied „In stillste Ruh / Besonnen tags ...“¹⁶²⁶ dem vorletzten Gedicht von Georges letztem Gedichtband „Das Neue Reich“, will Heidegger zeigen, daß dieser Verzicht sich nicht nur negativ auswirkt, sondern im Gegenteil die Möglichkeit einer neuen Erfahrung in sich trägt: „Denn der Dichter blieb bislang ohne das rein geschenkte Walten des Wortes. Statt seiner nährten die von der Norn erheischten [!] Namen die Selbstsicherheit des herrischen [!] Kündens.“¹⁶²⁷ Heidegger unterstreicht hier das *Gewaltsame* von Georges früherem Verhältnis zum Wort und damit zur Natur. Denn die graue Norn, das ist die älteste Norn, der die Namen entrissen werden, steht als mütterliche Gottheit wohl für die Natur. Die der Natur entrissenen („erheischten“) Namen nährten die ‚Selbstsicherheit‘ des ‚herrischen Kündens‘. Also ist die Voraussetzung dieses ‚Kündens‘ – mit diesem Wort, das im Gegensatz zum ‚Sagen‘ steht, will Heidegger auf Georges selbstgewählte Prophetenrolle verweisen und damit auf die Unterdrückung, ja Ausbeutung der ‚grauen Norn‘, die für die Natur, ja die Erde, steht. Bei Heidegger heißt es dazu weiter: „Der gelernte Verzicht ist keine bloße Absage an einen Anspruch, sondern die Wandlung des Sagens in den fast verborgen rauschenden liedhaften Widerklang einer unsäglichen Sage.“¹⁶²⁸ An Stelle des ‚herrischen

¹⁶²⁴ Ebda.

¹⁶²⁵ Ebda. S. 229.

¹⁶²⁶ W S. 468.

¹⁶²⁷ Heidegger, Wort, S. 231.

¹⁶²⁸ Ebda.

Kündens' tritt in Heideggers Interpretation also der ‚fast verborgen rauschende, liedhafte Widerklang‘, d.h. das Nicht-Beherrschte, Nicht-Unterdrückte, mit Adorno zu sprechen, das ‚Nicht-Identische‘ (das bei Heidegger ‚Sage‘, also Mythos heißt), oder nach der hier für Georges Werk gezeigten bzw. der von ihm entwickelten Begrifflichkeit an Stelle der Herrschaft der Rausch, an Stelle des Männlichen das Weibliche, an Stelle Apollos Dionysos. Auf das Gedicht „Das Wort“ angewendet heißt das: Das Wort ‚Traum‘ steht (wieder) für das Apollinische und verweist damit auf das Maximin-Erlebnis, da dieses die Voraussetzung für die neue Dichtung, die auf der Synthese aus Rausch und Traum beruht, darstellt. Wenn die beiden Teile des Gedichtes ‚Das Wort‘ einen je *unterschiedlichen* Bezug zum Maximin-Erlebnis darstellen, heißt das zugleich, daß auch Georges Vorstellung eines künftigen Deutschlands und der Rolle, die seine Elite in diesem zu spielen hätte, sich geändert hat. Der erste Teil würde dann eine affirmative Haltung zum Maximin-Erlebnis repräsentieren, also die Hoffnung auf ein deutsches Griechenland, wie sie früher schon beschrieben wurde, der zweite Teil eine resignative Haltung, mit der eine Zurücknahme oder zumindest eine Abschwächung des Herrschaftsanspruches verbunden wäre. Verhält es sich so, dann lautet die Aussage des Gedichtes: Das Wunder des deutschen Eros nahm einmal Gestalt an, ist jetzt aber nicht mehr wiederholbar. Es könnte sich aber später wieder ereignen (siehe das Gedicht: „Horch was die dumpfe Erde spricht“ W. S. 463). Diese Interpretation fügt sich auch in Georges mythische Auffassung von Geschichte ein, wie sie in „Kairos“ (W S. 325) formuliert ist oder sich in einem anderen späten, resignativen Gedicht: „Lang ist der weg in gleicher spur ...“¹⁶²⁹ ausdrückt.

Adorno und Heidegger sehen die späten Gedichte Georges unter einem ähnlichen Gesichtspunkt, wenn sie auch diese festgestellte späte Veränderung verschieden bewerten.

Festzuhalten ist, daß man beim späten George eine Abwendung vom ‚herrschaftlichen Künden‘ und eine Hinwendung zur Natur, zum Unbewußten oder zum Kosmischen bzw. zur Erde findet.

6.3 Zum Gedicht: „Horch was die dumpfe Erde spricht“

„Horch was die dumpfe erde spricht:
Du frei wie Vogel oder fisch -
Worin du hängst, das weisst du nicht.

Vielleicht entdeckt ein späterer mund:
Du sassest mit an unserem tisch
Du zehrtest mit von unserem pfund.

Dir kam ein schön und neu gesicht
Doch zeit ward alt, heut lebt kein mann
Ob er je kommt das weisst du nicht

¹⁶²⁹ „Lang ist gang in gleicher spur:
Was ihr denkt und lernt und schafft..
Doch des götter-rings verhaßt

Dauert Einen sommer nur!“ (W S. 454) -- Aus dem Nachlaß veröffentlicht (siehe Kraft, George, S. 262), da George dieses Gedicht als zu pessimistisch empfand.

der dies Gesicht noch sehen kann.“¹⁶³⁰

In diesem Gedicht geht es nicht um die Sprache, wie Heidegger meint.¹⁶³¹ Die Zeile ‚Worin du hängst das weisst du nicht ...‘ scheint eher auf die sehr konkrete, existentielle Lage des späten George anzuspieren als auf die Sprachproblematik. Viel früher hatte George sein Nicht-Gebundensein an bürgerliche Lebensformen formuliert, damals allerdings noch positiv, mit fast revolutionärem Pathos, und zwar in der früher zitierten Tafel ‚An Derleth‘ im ‚Siebenten Ring‘ (Kap. VI, 2.4.2). Wird die existentielle Ungebundenheit in der ‚Tafel‘ durchaus positiv gewertet, zeigt sie sich im vorliegenden Gedicht – in resignativem Ton – als Isolation: ‚Worin du hängst, das weisst du nicht‘.

„Dir kam ein schön und neu gesicht
Doch zeit ward alt, heut lebt kein mann
Ob je er kommt das weißt du nicht

Der dies gesicht noch sehen kann.“¹⁶³²

In Morwitzs Interpretation dieses Gedichtes wird das Wort ‚Gesicht‘ mit Vision und somit mit der George besonders wichtigen ‚Traumfähigkeit‘ in Verbindung gebracht. Die Vision des Dichters bestehe darin, eine „neue Schönheit“¹⁶³³ erkannt zu haben. Diese ‚neue Schönheit‘ ist in Georges ‚neuer Religion‘ natürlich verbunden mit der ‚neuen liebe‘ („Das neue heil kommt nur aus neuer liebe.“ W S. 237), dem „neuen adel“ (W S. 383), den „neuen tafeln“ (W S. 386), auf die ein „jung Geschlecht“ (W S. 418) schreibt. Doch die utopische Hoffnung des „Stern des Bundes“ ist hier geschwunden. Fast trotzig klingt die offenbar vom Meister selbst wiederholt gebrauchte und deshalb auch von Morwitz wiederholt zitierte Sentenz aus der Edda, wonach „... immer das Beste das ist, was nur einer weiss ...“. ¹⁶³⁴ George weiß offensichtlich als einziger noch, was die Erscheinung Maximins wirklich bedeutet. Die Möglichkeit einer künftigen Wirkung seines ‚gesichts‘ wird aber nicht ausgeschlossen:

„Vielleicht entdeckt ein später mund:
Du sassest mit an unsrem tisch
Du zehrtest mit von unsrem pfund.“¹⁶³⁵

George ist sich der Heraufkunft seines ‚Neuen Reiches‘ nicht mehr sicher.¹⁶³⁶ Er hält es aber noch für möglich, daß dieses Reich kommen könnte und daß man sich

¹⁶³⁰ W S. 463.

¹⁶³¹ Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl. Pfullingen: Neske 1975. S. 159-216. Hier: S. 184.

¹⁶³² W S. 463.

¹⁶³³ Morwitz, S. 478.

¹⁶³⁴ Ebda.

¹⁶³⁵ W S. 463.

¹⁶³⁶ Werner Kraft stellt für die letzten Zeilen des Gedichtes („Doch zeit ward alt, heut lebt kein mann / Ob er je kommt das weisst du nicht / der dies Gesicht noch sehen kann.“) einen Bezug zum Gedicht ‚Der Dichter in Zeiten der Wirren‘ her: „Der Grund für dieses Versagen [scil. der Verlust des ‚gesichts‘] ist der, daß die Zeit ‚alt‘ wurde Es gibt fruchtbare und unfruchtbare Zeiten, in jenen konnte man das Neue und Schöne, das Schöne und Neue hervorbringen, in diesen es erwarten, nun gibt es keinen Unterschied mehr, es ist alles dahin. Darum lebt heute nicht nur kein ‚Mann‘ mehr, welcher in ‚Der Dichter in Zeiten der Wirren‘ dämonisch verheissen wird, sondern ‚du‘ weißt nicht einmal, ob er je kommen wird,

dann auf ihn berufen wird. George bewegt sich also in seiner späten Dichtung weg von seinen kämpferisch-heroischen, männerbündischen Vorstellungen und hin zu einem eher an Hölderlin gemahnendes Warten auf das Wirken der Schicksalsmächte. Das hier interpretierte Gedicht beginnt, und das fügt sich gut in unsere Argumentation, mit der Aufforderung, auf das zu hören, was die ‚dumpfe erde‘ spricht.¹⁶³⁷

6.4 Zum letzten Gedicht aus „Das Neue Reich“

„Du schlank und rein wie eine flamme
Du wie der morgen zart und licht
Du blühend reis vom edlen stamme
Du wie ein quell geheim und schlicht

Begleitest mich auf sonnigen matten
Umschauerst mich im abendhauch
Erleuchtest meinen weg im Schatten
Du kühler wind du heisser hauch

Du bist mein Wunsch und mein gedanke
Ich atme dich mit jeder luft
Ich schlürfe dich mit jedem tranke
Ich küsse dich mit jedem duft

Du blühend reis vom edlen stamme
Du wie ein quell geheim und schlicht
Du schlank und rein wie eine flamme
Du wie der morgen zart und licht.“¹⁶³⁸

Das letzte Gedicht aus „Das Neue Reich“ entstand bereits 1918, nach dem Tod Bernhard von Uxkulls, und wurde im gleichen Jahr in den „Blättern für die Kunst“ veröffentlicht.

Es wurde an das Ende des Bandes letzten Gedichtbandes Georges gesetzt, weil es ein Preislied ist, und George die Aufgabe des Dichtens, wie bekannt, im Preisen sah. Der eigentliche Grund dafür liegt aber darin, daß Bernhard von Uxkull hier typologisch auf Maximin bezogen wird. Er ist ein neuer Maximin, eine der Verkörperungen des Knabengottes, der sein Leben als Opfer für das ‚Neue Reich‘ gebracht hat (vgl. „Sprüche an die Toten“), obgleich das Gedicht vielleicht schon zu Lebzeiten von von Uxkulls entstanden ist.¹⁶³⁹ George, von der Positivität der Dichtung überzeugt, greift auf ein älteres Gedicht zurück, um „Das Neue Reich“ nicht in Resignation enden zu lassen (ein Gedicht übrigens, das Adorno nicht in seine imaginäre Auswahl der Gedichte Georges aufgenommen hätte.)¹⁶⁴⁰ Hier ist jedoch nichts von martialischem Totenkult zu spüren. Es handelt sich um ein gleichsam panerotisches, kosmisches Liebesgedicht, denn der Geliebte ist überall anwesend. George selbst

und das Gewicht dieser Unwissenheit wird dadurch verstärkt, daß sie die Unwissenheit im Bereich der dumpfen Erde verstärkend wiederholt.“ [meine Hervorhebung, G.D.], Kraft, George, S. 288.

¹⁶³⁷ Aus Morwitzs Kommentar ergibt sich, daß mit ‚dumpfe erde‘ die Mutter Erde, die Gaia, gemeint ist: „Der Mensch sucht sein eigenes Wesen aus der Tiefe der trächtigen [!], deshalb hier ‚dumpf‘ genannten Erde zu erforschen. Die Erde [Gaia] spricht im Gedicht zum Menschen.“ Morwitz, S. 477.

¹⁶³⁸ W S. 469.

¹⁶³⁹ Vgl. Keilson, Freundschaft, S. 59.

¹⁶⁴⁰ „Auf die Gefahr hin, überlebende Getreue zu kränken, würde ich es in die imaginäre Ausgabe nicht aufnehmen.“ Noten zur Literatur: George. GS 11. S. 527.

habe gesagt, daß er den Verlust dieses Freundes niemals verschmerzt habe und daß „... er ihn noch nach dem Tod als nah und als Begleiter auf allen Wegen empfand.“¹⁶⁴¹ Aber auch in diesem Gedicht fehlen nicht die Hinweise auf das, was hier als Georges ‚neue Religion‘ definiert wurde. Die Zeile ‚Du blühend reis vom edlen stamme ...‘ nimmt eine Formulierung aus dem AT auf, die dort auf den zu erwartenden Messias bezogen ist. Dadurch überschreitet das Gedicht die persönliche Dimension und wird in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, der bei George ganz konkrete Konnotationen besitzt. Das Wort ‚flamme‘ in der ersten Zeile weist zurück auf das gesetzgebende Buch, den „Stern des Bundes“, („Wer je die flamme umschritt / Bleibe der flamme trabant ...“ W S. 382) und schon im ‚Stern‘ bezog sich die ‚flamme‘ auf den ‚Gott Maximin‘; der ‚quell geheim und schlicht ...‘ wiederum verweist auf das ‚Geheime Deutschland‘.

Wie für Schuler der Sonnenknabe die Heraufkunft eines matriarchalen Friedensreiches ankündigt, so für George – jedenfalls *noch* im Jahre 1918, als dieses Gedicht entstand – der in den jugendlichen Knabengott Maximin verwandelte Sonnenknabe die Heraufkunft einer vom Männerbund gelenkten Weltmacht.¹⁶⁴²

¹⁶⁴¹ Morwitz, S. 483.

¹⁶⁴² Siehe dazu die Stelle aus dem Brief, den George dem neuen preussischen Kulturminister Bernhard Rust am 10. Mai 1933 durch seinen jüdischen Jünger Ernst Morwitz übergeben ließ: „... die ahnherrschaft der neuen nationalen bewegung leugne ich durchaus nicht ab und schiebe auch meine geistige mitwirkung nicht beiseite. Was ich dafür tun konnte habe ich getan; die jugend die sich heut um mich schart ist mit mir gleicher meinung ... das märchen vom abseits stehen hat mich das ganze [!] leben begleitet -- es gilt nur fürs unbewaffnete auge.“ Kai Kauffmann: Stefan George – Eine Biographie. Göttingen: Wallstein Verlag 2014. S. 200. – Zu den Einzelheiten und den Interpretationsmöglichkeiten dieser Nachricht siehe weiter bei Kauffmann.

VII BIBLIOGRAPHIE

Die in den Anmerkungen von anderen Autoren zitierte Forschungsliteratur wurde nur dann aufgeführt, wenn sie auch verwendet wurde. Einige wenige Texte der Forschungsliteratur, die nicht in den Anmerkungen erscheinen, wurden in die Bibliographie aufgenommen, da sie zum allgemeinen Hintergrund der Untersuchung gehören. – Die im Text verwendeten Siglen und gekürzten Titel finden sich hier jeweils am Ende der bibliographischen Angabe.

1 Primärliteratur

Theodor W. Adorno: Über Walter Benjamin. Ffm.: Suhrkamp 1970.

Theodor W. Adorno: Zum Gedächtnis Eichendorffs. in: Noten zur Literatur I. Ffm.: Suhrkamp. 1973. S. 105-145. In: Noten zur Literatur IV. Ffm.: Suhrkamp 1974. S. 45-62.

Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Ffm.: Suhrkamp 1973 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2).

Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 (= Gesammelte Schriften, Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 3). [Lizenzausgabe von suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1997] = **DA**.

Theodor W. Adorno: Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. (= Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 4) = **GS**.

Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 6) = **GS**.

Theodor W. Adorno: George und Hofmannsthal – Zum Briefwechsel 1891-1906. In: Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 (= Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 10/1) = **GS**.

Theodor W. Adorno: Noten zur Literatur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 (= Gesammelte Schriften, Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 11) = **GS**.

Theodor W. Adorno: Neue wertfreie Soziologie. In: Vermischte Schriften 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998 (= Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 20/1). = **GS**.

Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Erste Hälfte. 3. Aufl. Gesammelte Werke. Zweiter Band. Hg. von Karl Meuli. Mit Unterstützung von Harald Fuchs, Gustav Meyer und Karl Schefold. Basel: Schwabe 1948 = **MR I**.

Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Zweite Hälfte. 3. Aufl. Gesammelte Werke. Dritter Band. Hg. von Karl Meuli. Mit Unterstützung von Harald Fuchs, Gustav Meyer und Karl Schefold. Basel: Schwabe 1948 = **MR II**.

- Johann Jakob Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Gesammelte Werke. 3. Auflage. Vierter Band. Hg. von Ernst Howald. In Verbindung mit Harald Fuchs und Karl Meuli. Basel: Schwabe 1954 = **GS**.
- Johann Jakob Bachofen: Die Sage von Tanaquil, eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom. Mit den zugehörigen Beilagen und verwandten Stücken. 2. Aufl. Gesammelte Werke. Sechster Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von ... hg. von Karl Meuli. Basel: Schwabe 1951.
- Johann Jakob Bachofen: Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. Römische Grablampen. Gesammelte Werke. Siebter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von José Döring und Harald Fuchs. Hg. von Emanuel Kienzle, Karl Meuli und Karl Schefold. Basel: Schwabe und Co 1958.
- Bachofen: Antiquarische Briefe [vornehmlich zur Kenntnis der ältesten Verwandtschaftsbegriffe] Gesammelte Werke. Achter Band. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. von Harald Fuchs und Karl Meuli. Hg. von Johannes Dörmann und Walter Strasser mit einem Beitrag von Hermann Lommel. Basel: Schwabe 1966.
- Johann Jakob Bachofen: Das Mutterrecht – eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl. Hg. Von Hans-Jürgen Heinrichs. Ffm: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 135).
- Johann Jakob: Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken J.J. Bachofens. Hg. von Manfred Schröter. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler. C.H. Beck: München 1926.
- Bachofen: Griechische Reise. Im Auftrag der Universitätsbibliothek Basel hg. von Georg Schmidt. Heidelberg: Weißbach 1927 = **GR**.
- Johann Jakob Bachofen: Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht. Hg. u. eingel. von Alfred Bäumler. Halle: Niemeyer 1927 (= Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke Bd. 5) = **SB**.
- Johann Jakob Bachofen/Carl Albrecht Bernoulli: Urreligion und antike Symbole: systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. Hg. von Carl Albrecht Bernoulli. Leipzig: Reclam 1926.
- Johann Jakob Bachofen: Mutterrecht und Urreligion – Unter Benutzung der Auswahl von Rudolf Marx. 6., erweiterte Auflage. Hg. von Hans G. Kippenberg. Stuttgart: Kröner 1984. [1. Auflage 1927]
- Johann Jakob Bachofen: Il Matriarcato – Ricerca sulla Ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici. Edizione italiana a cura di Giulio Schiavoni. Torino: Giulio Einaudi editore 1988. (Traduzione di Furio Jesi e Giulio Schiavoni).
- Johann Jakob Bachofen: (1815-1887). Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel 1987 [Red.: Barbara Huber-Greub]. Basel: Historisches Museum 1987.
- Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno ... hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Ffm.: Suhrkamp 1974-1999; wird ohne Namensangabe zitiert mit römischen und arabischen Ziffern = (**I**, **1**).
- Walter Benjamin: Johann Jakob Bachofen. Deutsche Übersetzung von B. Lindner, M. Noll, R. Schubert. In: Text und Kritik: Walter Benjamin. H. 31/32 Okt. 1971. S. 28-40.
- Walter Benjamin: Baudelaire – Gedichte. Ffm.: Suhrkamp 1970.

- Walter Benjamin: Briefe I/II. Hg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Ffm.: Suhrkamp 1978.
- Walter Benjamin – Gershom Scholem: Briefwechsel 1933-1940. Hg. von G. Scholem. Ffm.: Suhrkamp 1980.
- Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Ffm.: Suhrkamp 1975.
- Georg Friedrich Creuzer: *Dionisus sive Commentationes academicae de veris bacchiarum orphiarumque originibus et causis*. Heidelberg 1809.
- Georg Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Dritte verbesserte Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1843: Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leeke. [Reprint: Olms 1973]
- Ludwig Derleth: *Per un cenobio laico*. In: *Coenobium – Rivista internazionale di liberi studi*. Anno 1. Lugano, Maggio-Giugno 1907. Numero 4. S. 115-116.
- Ludwig Derleth: *Das Werk*. Hg. von Christine Derleth und Dominik Jost. Bellnhausen über Gladenbach: Hinder & Deelmann 1971. Band I-VI.
- Stefan George: *Werke* – Ausgabe in zwei Bänden, Band 1. 3. Auflage. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi 1976 = **W**.
- Stefan George: *Werke* – Ausgabe in zwei Bänden, Band 2. 3. Auflage. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi 1976 = **W II**.
- Blätter für die Kunst*. Begründet von Stefan George. Hg. von Karl August Klein 1892- 1919. Abgelichteter Neudruck in sechs Bänden. Hg. von Robert Boehringer. Düsseldorf/München: Küpper 1968 = **BfdK**.
- Einleitungen und Merksprüche der Blätter für die Kunst*. Hg. von Georg Peter Landmann München/Düsseldorf: Bondi 1964.
- Rudolf Borchardt: *Aufzeichnung Stefan George betreffend*. Aus dem Nachlaß herausgegeben und erläutert von Ernst Osterkamp. Tübingen: Wilhelm Gulde 1998 (= *Schriften der Rudolf Borchardt-Gesellschaft* Band 6/7).
- Friedrich Gundolf: *Goethe*. Berlin: Bondi 1916.
- Friedrich Gundolf: *George*. Dritte, erweiterte Auflage. Berlin: Bondi 1930. [erste Auflage 1920]
- Ernst Gundolf: *Die Philosophie Henri Bergsons*. In: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 3. 1912. S. 32-92.
- Jahrbuch für die geistige Bewegung*. Bd. 1-3. Hg. von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters. Berlin: Verlag der Blätter für die Kunst. 1910-12.
- Edith Landmann: *Gespräche mit Stefan George*. Düsseldorf/ München: Küpper 1963.
- Ernst Morwitz: *Kommentar zu dem Werk Stefan Georges*. 2. Auflage. Düsseldorf und München: Küpper 1969 = **Morwitz**.
- Albert Verwey: *Mein Verhältnis zu Stefan George: Erinnerungen aus den Jahren 1895-1928*. Übers. aus dem Holländischen von Antoinette Eggink. Leipzig: Heitz 1936.
- Friedrich Wolters: *Gestalt*. In: *Jahrbuch für die geistige Bewegung* 2. 1911. S. 137-158.
- Friedrich Wolters: *Stefan George und die Blätter für die Kunst – Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*. Berlin: Bondi 1930.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. In: *Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Bd. 3) [1947] = **DA (wie oben)**.

- Max Horkheimer: Vernunft und Selbsterhaltung. Ffm.: S. Fischer 1970. [geschrieben 1941/42 für die Festschrift Walter Benjamin]
- Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Ffm.: Fischer 2007
- Ludwig Klages: Aus einer Seelenlehre des Künstlers. In: Blätter für die Kunst. 2. Folge. V. Band. 1895. S. 136-142.
- Ludwig Klages: Stefan George. Berlin: Bondi 1902.
- Ludwig Klages: Mensch und Erde. 5 Abhandlungen. München: Mueller 1920. [erste Auflage]
- Ludwig Klages: Mensch und Erde. Elf Abhandlungen. Stuttgart: Klett Verlag 1973.
- Ludwig Klages: Über Bachofen. In: J.J. Bachofen: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten. Zweite, unveränderte Auflage. Mit einem Vorwort von G.A. Bernoulli und einer Würdigung von Ludwig Klages. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1925. S. IX-XIII.
- Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Vierte Aufl. Bonn: Bouvier 1977. [Erstausgabe 1926]
- Ludwig Klages: Bachofen als Erneuerer des symbolischen Denkens. In: Coralla. Ludwig Curtius zum 60. Geburtstag dargebracht. Stuttgart: Kohlhammer 1937. S. 177-179.
- Ludwig Klages: Goethe als Seelenforscher. Zweite Auflage. Leipzig: Verlag Johann Ambrosius Barth 1940.
- Ludwig Klages: Rhythmen und Runen. Nachlaß – herausgegeben von ihm selbst. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1944 = **RR**.
- Ludwig Klages: Die Grundlagen der Charakterkunde. 10. überarbeitete Auflage. Bonn: Bouvier 1948. [überarbeitete und erweiterte Fassung von ‚Prinzipien der Charakterologie‘, Leipzig 1910]
- Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: 1. Philosophie I. Der Geist als Widersacher der Seele. 1. bis 4. Buch. 2. Auflage. Bonn: Bouvier 1981 = **GaW**.
- Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: 2. Philosophie II. Der Geist als Widersacher der Seele. 5. Buch. Mit einem Kommentar von Hans Eggert Schröder. 2. Auflage. Bonn: Bouvier 1981 = **GaW**.
- Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: 3. Philosophie III. Philosophische Schriften. Mit einem Kommentar von Hans Eggert Schröder. Bonn: Bouvier 1974 = III (meist aus: Vom Kosmogonischen Eros = **KE**).
- Ludwig Klages: Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: 8. Graphologie 2. Bonn: Bouvier 1971.
- Ludwig Klages: Vom Kosmogonischen Eros. 9. Auflage. Bonn: Bouvier 1988. = **KE**.
- Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages. Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: Suppl. 1: Die Geschichte seines Lebens. Die Jugend. Bonn: Bouvier 1966 = Schröder, Jugend.
- Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages. Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a. Band: Suppl. 2,1: Die Geschichte seines Lebens. Das Werk, erster Halbband (1905-1920). Bonn: Bouvier 1972 = Schröder, Werk.
- Franz Tenigl/Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages. Sämtliche Werke. Hg. von Ernst Frauchiger u.a.: Band: Suppl. 2,2: Die Geschichte seines Lebens. Von Hans Eggert Schröder.

- Das Werk, zweiter Halbband (1920-1956) bearb. u. hg. von Franz Tenigl. Bonn: Bouvier 1992 = Schröder, Werk.
- Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe in drei Bänden. Hg. von Karl Schlechta. München: Hanser 1954.
- Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/ De Gruyter 1980 = **KS**.
- Für Nietzsches Werke werden nach KS folgende Siglen verwendet.
- Der Antichrist = **AC**.
- Dionysische Weltanschauung = **DW**.
- Ecce homo = **EC**.
- Die fröhliche Wissenschaft = **FW**.
- Götzendämmerung = **GD**.
- Zur Genealogie der Moral = **GM**.
- Die Geburt der Tragödie = **GT**.
- Jenseits von Gut und Böse = **JGB**.
- Morgenröte = **M**.
- Menschliches, Allzumenschliches = **MA**.
- Nietzsche contra Wagner = **NW**.
- Der Fall Wagner = **WA**.
- Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne = **WL**.
- Der Wille zur Macht = **WM**.
- Also sprach Zarathustra = **Za**.
- Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuchverlag/De Gruyter 1986 = **KSB**.
- Friedrich Nietzsche/Franz u. Ida Overbeck. Briefwechsel. Hg. von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz. Stuttgart: Metzler 2000.
- Franziska zu Reventlow: Romane. München/Wien: Langen Müller 1976.
- Alfred Schuler: Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß. Mit einer Einführung hg. von Ludwig Klages. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1940 = **AS**.
- Alfred Schuler: Cosmogonische Augen. Gesammelte Schriften. Hg., kommentiert und eingeleitet von Baal Müller. Paderborn: Igel Verlag 1997 = **CA**.
- Karl Wolfskehl: Gesammelte Werke. Hg. von Margot Ruben und Claus V. Bock. Band 1. Dichtungen. Dramatische Dichtungen. Hamburg: Claasen 1960.
- Karl Wolfskehl/Alber Verwey. Die Dokumente ihrer Freundschaft 1897-1946. Hg. vom Mea Nyland-Verwey. Heidelberg: Lambert Schneider 1968.
- Karlhans Kluncker (Hg.): Karl und Hanna Wolfskehl – Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899-1931. In: *Castrum Peregrini* 24 (1976). Heft 123-124-125.

2 Sekundärliteratur und weitere Primärtexte

- Jan Aler: Ludwig Derleth (18701-1948) – „Ein katholischer Mystiker, der auch auf Nietzsche und Kierkegaard hörte.“ In: Ders.: *Gestalten um St. George*: Gundolf, Wolfskehl, Verwey, Derleth. Amsterdam: Rodopi 1985. S. 89-155.
- Peter-André Alt: „Gegenspieler des Propheten“ – Walter Benjamin und Stephan George. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg): *Global Benjamin*. Band 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 891-906.

- Kurt Anglet: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson. Berlin: Akademie Verlag 1995.
- Kurt Anglet: Zur antinomischen Konstruktion des Messianischen in Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Kritische Theorie und Religion. Würzburg: Echter 1997 (= Religion in der Moderne; 3). S. 57-68.
- Hannah Arendt: Benjamin, Brecht. Zwei Essays. München: Piper 1971.
- Jan Assmann: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Wien: Picus Verlag 2006.
- Christoph Auffarth: Der drohende Untergang: „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches. Berlin: de Gruyter 1991 (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 39).
- Achim Aurnhammer: Androgynie. Studien zu einem Motiv der europäischen Literatur. Köln/Wien: Böhlau 1986 (= Literatur und Leben. Neue Folge Bd. 30).
- Max L. Baeumer: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung Bd. 6, 1977. Hg. von Mazzino Montinari u.a. Walter de Gruyter: Berlin/New York. S. 123-153.
- Alfred Baeumler: Bachofen und Nietzsche. Verlag der Neuen Schweizer Rundschau – Wissen und Leben. XXI Jg. 34. Bd. 1928. S. 323-343.
- Alfred Baeumler: Das mythische Weltalter: Bachofens romantische Deutung des Altertums. Sonderausgabe. München: Beck 1965 [Erstmals erschienen unter dem Titel: ‚Von Winckelmann zu Bachofen‘ als Einleitung zu einer Auswahl aus Bachofens Schriften: Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken J.J. Bachofens. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler, herausgegeben von Manfred Schröter. München. C.H. Beck 1926.]
- Marianne Baeumler/Hubert Brunträger/Hermann Kurzke (Hg.): Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation. Würzburg: Königshausen und Neumann 1989.
- Hans Urs von Balthasar: Integralismus. In: Wort und Wahrheit; Zeitschrift für Religion u. Kultur. 18. Jg. 1963. S.737-744.
- Roger Bauer: Nero de inferno levatus. In: Euphorion – Zeitschrift für Literaturgeschichte. Bd. 66. H. 1. 1972. S. 238-257.
- Werner M. Bauer: „toller wunder fremde schau“ – Exotismus als Negation in Stefan Georges ‚Algabal‘. In: Yoshinori Shichiji (Hg.): Begegnung mit dem Fremden. Band 7. Sektion 13. Orientalismus, Exotismus, koloniale Diskurse. Iudicium Verlag: München 1991. S. 454-464.
- Günter Baumann: Der George-Kreis. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 65-84.
- Diana Behler: Nietzsche’s View of Women in Classical Greece. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hg. von Mazzino Montinari u.a. Walter de Gruyter: Berlin/ New York. Bd.18. 1989. S. 359-376.
- Hugo Bendiek O.F.M.: Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages. Werl: Franziskus-Druckerei 1935.
- Gottfried Benn: Gesammelte Werke in zwei Bänden. Hg. von Dieter Wellershof. Band 1. Wiesbaden/Zürich: Limes Verlag u. Arche Verlag. 1968.

- Carl Albrecht Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang der bisherigen Forschung dargestellt von C.A. B. Zweiter Band. Jena: Eugen Diedrichs Verlag 1908.
- Carl Albrecht Bernoulli: Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol: ein Würdigungsversuch. Basel: Schwabe 1924.
- Pierre Bertaux: Hölderlin und die französische Revolution. Ffm.: Suhrkamp 1969.
- Otto Julius Bierbaum: Prinz Kuckuck – Leben, Taten, Meinungen und Höllenfahrt eines Wollüstlings. München/Wien: Langen Müller 1980.
- Rudolph Binion: Frau Lou. Nietzsche's Wayward Disciple. Princeton: University Press 1968.
- Eugen Biser: Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt: Wiss. Buchges. 2002.
- Cornelia Blasberg: „Auslegung muß sein“ – Zeichen – Vollzug und Zeichen – Deutung in Stefan Georges Spätwerken. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschenstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 17-33.
- Ernst Bloch: Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918. Ffm.: Suhrkamp 1971.
- Ernst Bloch: Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht. In: Ernst Bloch: Literarische Aufsätze. Ffm.: Suhrkamp 1965. S. 338-346.
- Ernst Bloch: Die Felstaube, das Neandertal und der wirkliche Mensch (1929) (Zur Predigt und Landschaft des Diluviums bei Klages, auch C.G. Jung). In: Ernst Bloch: Literarische Aufsätze. Ffm.: Suhrkamp 1965. S. 462-469.
- Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Ffm.: Suhrkamp 1972.
- Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. 3. Auflage. Ffm.: Suhrkamp. 1976.
- René S. Bloch: Antike Vorstellungen vom Judentum – Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002.
- Claus Victor Bock: Wort-Konkordanz zur Dichtung Stefan Georges. Amsterdam: Castrum Peregrini 1964.
- Claus Viktor Bock und C.M. Stibbe: Stefan George und die Göttervision des Archäologen Hans von Prott. In: Castrum Peregrini Nummer 1980. H. 145. S. 5-34.
- Robert Boehringer: Mein Bild von Stefan George. Zwei Bde. Zweite Auflage. Düsseldorf/München: Küpper 1967.
- Bernhard Böschenstein: Georges Spätwerk als Antwort auf eine untergehende Welt. In: Wolfgang Braungart /Ute Oelmann/Bernhard Böschenstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 1-17.
- Karl Heinz Bohrer (Hg.): Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Ffm.: Suhrkamp 1983 (= es 1144: Neue Folge; 144).
- Norbert Bolz: Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung. In: Peter Kemper (Hg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1989. S. 232-241.
- Norbert Bolz: Die religiöse Wärmestube. In: „Die Welt“/ 5. Feb. 2004.
- Henning Bothe: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“: die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George. Stuttgart: Metzler 1992.
- Wolfgang Braungart: Walter Benjamin, Stefan George und die Frühgeschichte des Begriffs der Aura – Anmerkungen mit Blick auf die Geschichte des fotografischen Porträts. In: Castrum Peregrini. H. 230. 1997. S. 38-51.

- Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: Niemeyer 1997 (= Communicatio Bd. 15).
- Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001.
- Bertolt Brecht: Arbeitsjournal. Hg. v. Werner Hecht. Band: 1. 1938 bis 1942. Ffm.: Suhrkamp 1973.
- Stefan Breuer: Anatomie der konservativen Revolution. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993.
- Stefan Breuer: Ästhetischer Fundamentalismus – Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Stefan Breuer: Moderner Fundamentalismus. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft 2002 (= Kulturwissenschaftliche Studien, Band 9).
- Stefan Breuer: Zur Religion Stefan Georges: In: Wolfgang Braungart /Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 225-239.
- Momme Brodersen: Spinne im eigenen Netz – Walter Benjamin. Leben und Werk. Bühl/Moos: Elster Verlag 1990.
- Ulrike Brunotte: Zwischen Eros und Krieg – Männerbund und Eros in der Moderne. Berlin: Wagenbach 2004.
- Christine Buci-Glucksmann: Walter Benjamin und die Utopie des Weiblichen. Hamburg: VSA Verlag 1984.
- Walter Burkert: Mythisches Denken. Versuch einer Definition anhand des griechischen Befundes. In: Hans Poser (Hg): Philosophie und Mythos – Ein Kolloquium. Berlin/New York: Walter De Gruyter 1979. S. 16-39.
- Walter Burkert: Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. In: Les études classiques aux XIX e XX siècles. Leur place dans l'histoire des idées. Entrentiens sur l'antiquité classique. Tome XXVI. Genf 1980. S. 159 -199.
- Massimo Cacciari: Krisis – Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano: Feltrinelli 1977.
- Joseph Campbell: Mythologie des Westens. Die Masken Gottes. Band 3. Basel: Sphinx Verlag 1992.
- Hubert Cancik: Heidentum. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Hg. von H. Cancik u.a.) Band 3. Stuttgart: Kohlhammer 1988. S. 64-66.
- Hubert Cancik: „Wie die europäischen Menschen Griechentum in ihr Werk versponnen“ – Hellenisches bei Walter Benjamin. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg): Global Benjamin. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 856-871.
- Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2 Bde. 18. Auflage. München: F. Bruckmann A. – G. 1934.
- E. M. Cioran: Die verfehlte Schöpfung. Ffm.: Suhrkamp 1979.
- Giorgio Colli: Die Geburt der Philosophie. Ffm.: Europäische Verlagsanstalt 1981.
- Ludwig Curtius: Deutsche und antike Welt: Lebenserinnerungen. Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1950.
- Claude David: Stefan George – Sein dichterisches Werk. Hanser: München 1967.
- Christine Derleth: Das Fleischlich-Geistige: Meine Erinnerungen an Ludwig Derleth. Hinderer und Deelann: Bellnhausen über Gladbach 1973.
- Marcel Detienne: Dionysos – Göttliche Wildheit. München: dtv 1995. [Dionysos à ciel ouvert. Paris: Hachette 1986]

- Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike [in fünf Bänden]; auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft; unter Mitw. zahlr. Fachgelehrter bearb. u. hg. von Konrat Ziegler ... – Nachdr. d. Ausg. Stuttgart 1964-1975. München: Dtv 1979.
- Astrid Deuber-Mankowsky: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin: Verlag Vorwerk 8 2000. (Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 1999).
- Carol Diethe: Nietzsche's Women: Beyond the whip. Berlin und New York: de Gruyter 1996 (= Monographien und Texte zur Nietzscheforschung: Bd. 31).
- Manfred Dierks: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann: an seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum „Tod in Venedig“, zum „Zauberberg“ und zur „Josephs“-Tetralogie. Bern: Francke 1972.
- Albrecht Dihle: Griechische Literaturgeschichte – Von Homer bis zum Hellenismus. 2. durchgesehene Auflage. München: Beck 1991.
- Johannes Dörmann: War J.J. Bachofen Evolutionist? In: *Anthropos*. Bd. 60. 1965. S. 1-48.
- Georg Dörr: ‚Der Dichter als Körper des Alls‘ — Zu Ludwig Klages' Buch über Stefan George (1902). In: W. Schuller (Hg.): *Antike in der Moderne*. Konstanz: Universitätsverlag 1985 (= Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen 15). S. 49-69.
- Georg Dörr: Agon. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Hg. von H. Cancik u.a.) Band: 1. Stuttgart: Kohlhammer 1988. S. 415-417.
- Georg Dörr: Johann Jakob Bachofen: La ‚scoperta‘ del matriarcato [... : Die ‚Entdeckung‘ des Mutterrechts]“. In: *Mondo Operaio* (Roma), 7, 1989. S. 116-120. — Zuerst Vortrag in italienischer Sprache an der Università la Sapienza in Rom im Dipartimento di Studi Storico-Religiosi im Mai 1988.
- Georg Dörr: B. Hamann: Hitlers Wien -- Lehrjahre eines Diktators. München: Pieper 1996. Gesendet in HR 2, Feb.1997, abrufbar unter:
<https://georgdoerr.files.wordpress.com/2010/03/hamannn-hitler-in-wien-def.pdf>
- Georg Dörr: Rezension von: Friedrich Nietzsche/Franz u. Ida Overbeck. Briefwechsel. Hg. Von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz. Stuttgart: Metzler 2000. In: *arcadia*. Bd. 35. 2000. Heft 1. S. 155-57.
- Georg Dörr: Zur Entstehung des deutschen Idealismus – Hölderlin, Hegel und Schelling in Tübingen oder: Mythos und Philosophie am Beginn der Moderne. In: A. Venturelli/F. Frosini (Hg.): *Der Ort und das Ereignis. Die Kulturzentren in der europäischen Geschichte*. Freiburg/B.: Rombach 2002. S. 139-187.
- Georg Dörr: Archetipo e storia ovvero Monaco – Ascona: prossimità tipologica e umana (con lettere di Olga Fröbe a Ludwig Derleth). In: E. Barone/A. Fabris/F. Monceri (Hg.): *Eranos – Monte Verità – Ascona*. Pisa: Edizioni ETS 2003. S. 105-122.
- Georg Dörr: Archetyp und Geschichte oder München-Ascona: Typologische und menschliche Nähe – mit einigen Briefen von Olga Fröbe an Ludwig Derleth. In: E.Barone/M.Riedl/A.Tischel (Hg.): *Pioniere, Poeten, Professoren – Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Königshausen und Neumann: Würzburg 2004. S. 155 -170.
- Georg Dörr: *Orientalismo* in F. Hölderlin, St. George e H. von Hofmannsthal. In: *Annali di Ca'Foscari*. Venezia. XLIII, 1-2. 2004. S. 97-124.

- Georg Dörr: Orientalismus bei Friedrich Hölderlin, Stefan George und Hugo von Hofmannsthal (– mit Hinweisen auf Gabriele D’Annunzio). Abrufbar auf: www.georgdoerr.net/publikationen-2/
- Georg Dörr: Dionysos, Sokrates, Jahwe — Zu Ludwig Klages’ Buch „Die psychologischen Errungenschaften Friedrich Nietzsches“ (1926). In: Hestia – Jahrbuch der Klages-Gesellschaft, 23, 2008/09. S. 113-129.
- Georg Dörr: Kurzbesprechung: C. Gentili: Nietzsche Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Ital. von L. Schröder. Basel: Schwabe 2010. 334 S. Beiträge zu Friedrich Nietzsche; 13. — In: Germanistik – Internationales Referatorgan mit bibliographischen Hinweisen. Bd. 52. Heft 1/2. 2011.
- Georg Dörr: Kurzbesprechung: C. Salzani: Constellations of reading. Walter Benjamin in figures of actuality. Oxford [u.a.] Lang 2009. 387 S. Cultural history and literary imagination; 13. Teilw. zugl.: Monash Univ., Diss., 2007. In: Germanistik – Internationales Referatorgan mit bibliographischen Hinweisen. Bd. 52. Heft 1/2. 2011.
- Georg Dörr: Naturalismus, Paganismus, Esoterik: Zu Alfred Schulers Ibsen-Rezeption. In: Faber, R./Høibraaten, H. (Hg.): Ibsens „Kaiser und Galiläer“. Quellen -- Interpretationen -- Rezeptionen. Königshausen & Neumann: Würzburg 2011. S. 147-180.
- Georg Dörr: Kurzbesprechung: B. Röllin: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte. München [u.a.] Fink 2012. 238 S. Zur Genealogie des Schreibens; 15. Teilw. zugl.: Univ. Basel, Diss., 2011. In: GERMANISTIK – Internationales Referatorgan mit bibliographischen Hinweisen. Bd. 54. Heft 3/4. 2013.
- Georg Dörr: Stefan Georges neopagane Maximin-Religion -- Bricolage und intramundane Eschatologie. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Religion. Berlin: De Gruyter 2015. S. 53-81.
- Georg Dörr: „Läuterung des Samens“ – Gustav Wyneken und Stefan George als geistige Führer des jungen Walter Benjamin. In: Wolfgang Braungart (Hg.): Stefan George und die Jugendbewegung. Stuttgart: Metzler-Verlag 2018. S. 217-241.
- Hans-Peter Dürr: Sedna oder die Liebe zum Leben. Ffm.: Suhrkamp 1984.
- Manfred Durzak: Autonomes Gedicht und politische Verkündigung im Spätwerk Georges. In: Sprachkunst. 4. Jg. 1973. H. 1/2. S. 81-90.
- Manfred Durzak: Zwischen Symbolismus und Expressionismus: Stefan George. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1974.
- Manfred Durzak: Zu Adornos Interpretationen von Gedichten Stefan Georges. In: Cultura tedesca. Nr. 18. 2001. S. 129-140.
- Hermann-Peter Eberlein: Flamme bin ich sicherlich! Friedrich Nietzsche, Franz Overbeck und ihre Freunde. Köln: Schmidt von Schwind Verlag 1999.
- Mircea Eliade: Die Sehnsucht nach dem Ursprung – Von den Quellen der Humanität. Wien: Europa Verlag 1973.
- Mircea Eliade: Das Okkulte und die moderne Welt – Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte. Salzburg: Otto Müller Verlag 1978.
- Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte – Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Ffm.: Suhrkamp 1984. [1949]
- Wilhelm Emrich: „Sie alle sahen rechts – nur ER sah links“ – Zur Eschatologie Stefan Georges. In: Peter L. Lehmann/ Robert Wolff (Hg.): Das Stefan-George-

- Seminar 1978 in Bingen am Rhein: eine Dokumentation. Heidelberg: Stiehm 1979. S. 65-78.
- Wolfgang Eßbach: Intellektuellengruppen in der bürgerlichen Kultur. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 23-36.
- Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. – Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen. 9. Auflage. Berlin: Dietz Verlag 1970.
- Daniela Fabello: Coenobium: rivista senza frontiere: i retroscena ticinesi. Locarno: A Dadò 1999.
- Richard Faber: Männerrunde mit Gräfin: die „Kosmiker“ Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska zu Reventlow; mit einem Nachdruck des „Schwabinger Beobachters.“ Ffm.: Lang 1994.
- Richard Faber: Der Schwabinger Imperatorenstreit, (k)ein Sturm im Wasserglas. Über die Münchener Bohème im allgemeinen und die ‚Kosmische Runde‘ im besondern. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 37-64.
- Eugen Fink: Nietzsches Philosophie. Dritte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 1973.
- Wolfgang Frommel: Alfred Schuler: Spuren eines heidnischen Gnostikers. In: Castorum Peregrini 1985. Heft 168-169. S. 5-23.
- Jens Malte Fischer: Deutsche Literatur zwischen Jahrhundertwende und erstem Weltkrieg. In: Helmut Kreuzer: Eine Epoche des Übergangs (1870-1918). In: Ders. (Hg.): Jahrhundertende – Jahrhundertwende. II. Teil. (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Bde. 18 und 19) Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1976. S. 231-260.
- Jens Malte Fischer: Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München: Winkler 1978.
- Manfred Frank: Der kommende Gott – Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil. Ffm.: Suhrkamp 1982.
- Manfred Frank: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil. Ffm.: Suhrkamp 1988.
- J. Frese: Intellektuellen-Assoziationen. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hg. von R. Faber u. Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 441-462.
- Hans Norbert Fügen: Zur literarischen Strategie und Diffusion des George-Kreises. In: Ders.: Dichtung in der bürgerlichen Gesellschaft: 6 literatursoziologische Studien. Bonn: Bouvier 1972. S. 51-64.
- Hans Norbert Fügen: Zur Genesis charismatischer Führung. Ein Beispiel aus der Geschichte des George-Kreises. In: Ders.: Dichtung in der bürgerlichen Gesellschaft: 6 literatursoziologische Studien. Bonn: Bouvier 1972. S. 65-77.
- Werner Fuld: Walter Benjamin – Zwischen den Stühlen. Eine Biographie. München/Wien: Hanser Verlag 1979.
- Werner Fuld: Die Aura – Zur Geschichte eines Begriffes bei Benjamin. In: Akzente. September 1979. S. 352-370.
- Werner Fuld: Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages. In: Akzente. Juni 1981. S. 274-287.

- Raymond Furness: Zarathustra's children – a study of a lost generation of German writers. Rochester, NY: Camden House 2000 (= Studies in German literature, linguistics, and culture).
- Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1975.
- Theodor Geiger: Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart: Enke 1949.
- Hanna Gekle: Die Tränen des Apoll – Zur Bedeutung des Dionysos in der Philosophie Ernst Blochs. Tübingen: Edition diskord 1990.
- Thomas Gelzer: Die Bachofen-Briefe. Betrachtungen zu Vision und Werk, Wirklichkeit und Leben J.J. Bachofens anhand von Band X der „Gesammelten Werke“. In: Schweizer Zeitschrift für Geschichte. Jg.19. 1969. Heft 1. S. 777-849.
- Heinrich Georges (Hg.): Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 14. Auflage. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1976.
- Helga Geyer-Ryan/Helmut Lethen: Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. In: Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung: 1947-1987. Ffm.: Fischer-Taschenbuch 1987. S. 41-72.
- Marion Giebel: Das Geheimnis der Mysterien – Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. München: dtv 1993.
- Marion Giebel: Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter. Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler 2002.
- Klaus Goch: Nietzsche über die Frauen. Hg. und kommentiert von Klaus Goch. Ffm.: Insel Verlag 1992.
- Georges Goedert: Nietzsche und Schopenhauer. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung Bd. 7. 1978. Hg. von Mazzino Montinari u.a.. Berlin/New York: Walter de Gruyter. S. 1-26.
- Heide Göttner-Abendroth: Die tanzende Göttin – Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München: Verlag Frauenoffensive 1982.
- Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros. – Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. München: Verlag Frauenoffensive 1985.
- Heide Göttner-Abendroth: Das Matriarchat I – Geschichte seiner Erforschung. Stuttgart: Kohlhammer 1988.
- Lionel Gossman: Orpheus Philologus – Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity. In: Transactions of the American Philosophical Society/Held at Philadelphia for promoting useful Knowledge. Volume 73. Part 5. 1983. S. 1-89.
- Elisabeth Gould Davis: Am Anfang war die Frau. The First Sex. München: Verlag Frauenoffensive 1977.
- Fritz Graf: Griechische Mythologie – Eine Einführung. München/Zürich: Artemis Verlag 1987.
- Martin Green: Elsa und Frieda – die Richthofenschwestern. Aus dem Amerikanischen übertragen von Edwin Ortmann. München: dtv 1980.
- Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen – Auflösung einiger Deutungsprobleme. Ffm.: Suhrkamp 1974.
- Carola Groppe: Die Macht der Bildung – Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933. Köln/Weimar: Böhlau Verlag 1996 (= Bochumer Schriften zur Bildungsforschung Band 3) Zugl.: Bochum, Univ.; Diss., 1996.

- Michael Großheim: „Die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist“ – Lebensphilosophie und dialektische Kritik der Moderne. In: Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie. N.F. 1996. S. 97-133.
- Karlfried Gründer (zsgest. u. eingel): Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie“ – die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff. Hildesheim: Olms 1969.
- Bernhard Grzimek/Ludwig Klages/Wolfgang Hädecke: Mensch und Erde: ein Denkanstoß; mit einem Vorwort von Bernhard Grzimek. Bonn: Bouvier 1980.
- Jürgen Habermas: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: Siegfried Unseld (Hg.): Zur Aktualität Walter Benjamins. Ffm.: Suhrkamp 1972. S. 173-224.
- Hans Thomas Hakl: Eranos – Nabel der Welt – Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte. Zweite und wesentlich erweiterte Auflage. Gaggenu: H. Frietsch/scientia nova Verlag 2015.
- Brigitte Hamann: Hitlers Wien – Lehrjahre eines Diktators. München: Pieper 1996.
- Richard Hamann/Jost Hermand: Stilkunst um 1900. Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Band 4. Ffm.: Fischer Taschenbuch Verlag 1977.
- Handwörterbuch der Griechischen Sprache von Franz Passow. 5. Aufl. Leipzig 1841 ff. Reprographischer Nachdruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Günter Hartung: Der Mythos und das mythische Zeitalter in Benjamins Philosophie. In: Klaus Garber u. a. (Hg.): Global Benjamin. Band 1. München: Wilhelm Fink 1999. S. 56-72.
- Hans Peter Hasenfratz: Die antike Welt und das Christentum – Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Gerhard Hauptmann: Die Insel der großen Mutter. Das erzählerische Werk. Taschenbuchausgabe in 10 Einzelbänden. Ffm. u.a.: Ullstein 1981. Bd. 5.
- Daniel Havemann: Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hg. von Mazzino Montinari u.a. Walter de Gruyter: Berlin/New York. Bd. 30. 2001. S. 175-186.
- Eckhard Heftrich u.a.: (Hg.): Stefan-George-Kolloquium. Köln: Wienand 1971.
- Eckhard Heftrich: Johann Jakob Bachofen und seine Bedeutung für die Literatur. In: Helmut Koopmann (Hg.): Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Ffm.: Klostermann 1979. S. 235-250.
- G.W.F. Hegel: [Die Positivität der christlichen Religion] in: Werke in zwanzig Bänden. Band 1. Frühe Schriften. Ffm.: Suhrkamp 1971.
- G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Ästhetik. Ffm.: Suhrkamp: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 13. 1973.
- Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Dritte Auflage. Bern/München: Francke Verlag 1975.
- Martin Heidegger: Das Wort. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl. Pfullingen: Neske 1975. S. 217-238.
- Martin Heidegger: Das Wesen der Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl. Pfullingen: Neske 1975. S. 159-216.
- Dieter Heimböckel: Anspruch und Wirklichkeit: Theodor W. Adornos Beitrag zur ‚Rettung‘ Stefan Georges. In: Castrum Peregrini 1991. Heft 196-197. S. 70-79.

- Günter Heintz: Der Zeuge: Walter Benjamin [zu W. Benjamin und St. George]. In: Ders: Stefan George: Studien zu seiner künstlerischen Wirkung. Stuttgart: Hauswedell 1986 (= Schriften zur Literatur und Geistesgeschichte). S. 310-345.
- Hans-Jürgen Heinrichs (Hg): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136).
- Dirk Heisserer: Wo die Geister wandern: eine Topographie der Schwabinger Bohème um 1900. Zweite Auflage. München: Diederichs 1996.
- Lothar Helbing: Ludwig und Anna Maria Derleth. Eine Sammlung von Berichten. In: Ludwig-Derleth-Gedenkbuch. L. Helbing (Hg). Amsterdam: Castrum Peregrini Press 1958. S. 5-128.
- Lothar Helbing: Karl Wolfskehl: Einführendes zu Gedichten, Briefen, Prosa aus dem Nachlass und zu Erinnerungen. In: Castrum Peregrini 41. 1960. S. 5-77.
- Wolfgang Helck: Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten. München/Wien: Oldenbourg Verlag 1971.
- Albert Henrichs: Die Götter Griechenlands – Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft. In: Hellmut Flashar: Auseinandersetzung mit der Antike. Bamberg: Buchner 1990. S. 3-49.
- Heraklit: Fragmente. Hg. von Bruno Snell. 9. Aufl. München: Artemis Verlag 1986.
- Jost Hermand: Der Schein des schönen Lebens – Studien zur Jahrhundertwende. Ffm.: Athenäum Verlag 1972 (= Athenäum Paperpacks Germanistik. Hg. von W. Erzgräber, I. Fetscher, R. Grimm, W. Hink, K. v. See).
- Hesiod: Theogonie. München/Zürich: Artemis u. Winkler 1991.
- Heidrun Hesse: Vernunft und Selbstbehauptung – Kritische Theorie als Kritik neuzeitlicher Rationalität. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1984.
- Alfred Heubeck: A Commentary on Homer's Odyssey. Band 2. Books IX-XVI. Oxford: Clarendon Press 1989.
- Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe = StA). Hg. von Friedrich Beißner (Werk) und Adolf Beck (Briefe und Dokumente). Stuttgart: Cotta 1943 ff. Band 1.
- Jochen Hörisch: Brot und Wein: die Poesie des Abendmahls. Ffm.: Suhrkamp 1992.
- Jochen Hörisch: Theorie-Apotheke – Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen. Ffm.: Die Andere Bibliothek 2004.
- Ernst Howald: Wider Johann Jakob Bachofen. In Wissen und Leben. XVII. Mai 1924. S. 757 ff. Wieder (auszugsweise) abgedruckt in: Hans Jürgen Heinrichs (Hrsg): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 87-97.
- Ernst Howald (eingel. und hrsg): Der Kampf um Creuzers Symbolik: eine Auswahl von Dokumenten. Tübingen: Mohr 1926. (Jubiläumsdrucke J. C. B. Mohr/Paul Siebeck. Tübingen; 1801/16).
- Christoph Hubig: Dialektik der Aufklärung und neue Mythen – Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer. In: Hans Poser (Hg): Philosophie und Mythos – Ein Kolloquium. Berlin/New York: Walter De Gruyter 1979. S. 218-240.
- Otto Huth: Alfred Schuler und die Urgnosis. In: Herbert Hönel (Hg.): Ludwig Klages – Erforscher und Kündler des Lebens. Linz 1947. S. 209-212.
- Ulrich Irion: Religiosität ohne Religion – Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Klaus Heinrich, Mircea Eliade. In: Peter Kemper (Hg.): Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1989. S. 289-309.

- Aniela Jaffé (aufg. u. hg.): *Erinnerungen, Gedanken und Träume von C.G. Jung*. Zweite Auflage. Freiburg im Breisgau/Olten: Walter Verlag 1984.
- Christoph Jamme: „Gott an hat ein Gewand“: Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Ffm.: Suhrkamp 1991.
- Marielouise Janssen-Jurreit: *Sexismus – Über die Abtreibung der Frauenfrage*. München: Fischer 1984.
- Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Kindheit – Jugend – Die Basler Jahre. Erster Band. 2., rev. Aufl. München/Wien: Hanser 1993 = **Janz I**.
- Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Die zehn Jahre des freien Philosophen. Zweiter Band. 2., rev. Aufl. München/Wien: Hanser 1993 = **Janz II**.
- Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Die Jahre des Siechtums. Dokumente. Quellen und Register. Dritter Band. 2., rev. Aufl. München/Wien: Hanser 1993 = **Janz III**.
- Rolf-Peter Janz: Mythos und Moderne bei Walter Benjamin. In: Karl Heinz Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Ffm.: Suhrkamp 1983 (= es; 1144: Neue Folge; 144). S. 363-381.
- Furio Jesi: *La Germania Segreta – Miti nella cultura tedesca del '900*. Milano: Silva editore 1967.
- Furio Jesi: *I recessi infiniti del „Mutterrecht“ [1973]*. In: Johann Jakob Bachofen: *Il Matriarcato – Ricerca sulla Ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*. Edizione italiana a cura di Giulio Schiavoni. Torino: Giulio Einaudi editore 1988. (Traduzione di Furio Jesi e Giulio Schiavoni). S. XIII-XXXV.
- Furio Jesi: *Il Mito*. Milano: Mondadori 1980.
- Furio Jesi: *Introduzione in Oswald Spengler: Il Tramonto dell'Occidente – Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*. Nuova edizione italiana a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone, Furio Jesi. Milano: Longanesi 1981 (Traduzione dall' Originale Tedesco di Julius Evola). S. VII-XXXIX.
- Furio Jesi: *Pavese, il mito e la scienza del mito*. In: Ders. *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi 1981. S. 129-160.
- Furio Jesi: *Die ‚geheime‘ Botschaft des Professors Eliade*. In: Ders.: *Kultur von rechts*. Basel/Ffm.: Stroemfeld/Roter Stern 1984. S. 48-60.
- Hans Jonas: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Ffm.: Suhrkamp 1999.
- Dominik Jost: *Stefan George und seine Elite – Eine Studie zur Geschichte der Eliten*. Zürich: Speer Verlag 1949.
- Dominik Jost: *Ludwig Derleth: Gestalt und Leistung*. Stuttgart: Kohlhammer 1965.
- Dominik Jost: *Die Dichtung Ludwig Derleth – Einführung in das Werk*. Gladenbach: Hinderer u. Deelmann 1975.
- Gerd-Klaus Kaltenbrunner: *Zwischen Rilke und Hitler – Alfred Schuler*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 19/4. 1967. S. 333-347.
- Gerd-Klaus Kaltenbrunner: *„Ans Herz des Lebens schlich der Marder Juda“ – Alfred Schulers pagane Gnosis*. In: *Wort und Wahrheit*. H.11/12. 1968. S. 531-545.
- Klaus-Gerd Kaltenbrunner: *Vom Weltschmerz des technischen Zeitalters: Ludwig Klages*. In: *Propheten des Nationalsozialismus*. Hg. von Karl Schwedhelm. München: List 1969. S. 189-210.
- Hans Kasdorff: *Ludwig Klages: gesammelte Aufsätze u. Vorträge zu seinem Werk*. Bonn: Bouvier 1984 (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*; Bd. 192).

- Kai Kauffmann: Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus: Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen: Niemeyer 1997. Rezension. In: <http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/kauffmann.htm>.
- Kai Kauffmann: Stefan George – Eine Biographie. Göttingen: Wallstein Verlag 2014.
- Walter Kaufmann: Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus d. Amerikan. übers. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
- Marita Keilson-Lauritz: Stefan George: L(udwig) K(lages) – Marginalien zum Widmungsgedicht im „Jahr der Seele“. In: Castrum Peregrini. 1976. Heft 121-122. S. 48-63.
- Marita Keilson-Lauritz: Rez. von: Gerhard Plumpe: Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin: Agora Verlag 1978. In: Castrum Peregrini, 1980. Heft 143. S. 88-94.
- Marita Keilson-Lauritz: Hans von Protz und das ‚Geheime Deutschland‘. In: Castrum Peregrini 1981. Heft 148-149. S. 18-34.
- Marita Keilson-Lauritz: Stefan George, Alfred Schuler und die ‚Kosmische Runde‘ – Zum Widmungsgedicht ‚A.S.‘ im „Jahr der Seele“. In: Castrum Peregrini 1985. Heft 168-169. S. 24-41.
- Marita Keilson-Lauritz: Von der Liebe die Freundschaft heißt. Zur Homoerotik im Werk Stefan Georges. Berlin/W: Verlag rosa Winkel 1987 (= Homosexualität und Literatur; Bd. 2) Zugl: Amsterdam, Univ., Diss..
- Marita Keilson-Lauritz: Alfred Schulers Utopie des „offenen Lebens“. In: Forum Homosexualität und Literatur. Nr. 30. 1997. S. 37-58.
- Marita Keilson-Lauritz: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus – Eine Erwidern. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. XLII. 1998. S. 301-308.
- Marita Keilson-Lauritz: Übergeschlechtliche Liebe als Passion – Zur Codierung mann-männlicher Intimität im Spätwerk Stefan Georges. In: Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem „Siebenten Ring“. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. S. 142-155.
- Karl Kerényi: Bachofen und die Zukunft des Humanismus: mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich: Rascher 1945. Wieder abgedruckt in: Hans Jürgen Heinrichs (Hg): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 190-195.
- Karl Kerényi: Die Mythologie der Griechen. Bd. 1. Die Götter und Menschheitsgeschichten. München: dtv 1981.
- Kindlers neues Literatur-Lexikon. Hg. von Walter Jens und Rudolf Radler. München: Kindler 1988-1996.
- Ursula Kirchhoff: Die Darstellung des Festes im Roman um 1900 – Ihre thematische und funktionale Bedeutung. Münster: Verlag Aschendorff 1969 (= Münstersche Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, Bd. 3).
- Elisabeth Kleemann: Zwischen symbolischer Rebellion und politischer Revolution: Studien zur dt. Bohème zwischen Kaiserreich u. Weimarer Republik – Else Lasker-Schüler, Franziska Gräfin Reventlow, Frank Wedekind, Ludwig Derleth, Arthur Moeller van den Bruck, Hanns Johst, Erich Mühsam. Ffm.: Lang 1985.
- Joachim Köhler: Zarathustras Geheimnis – Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft. Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982.

- Joachim Köhler: Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner – Die Schule der Unterwerfung. Berlin: Rowohlt 1996.
- Eckhardt Köhn: Walter Benjamin und Franz Hessel – Thesen zur Position des ‚aufgehobenen Ästhetizismus‘. In: Klaus Garber u. a. (Hg): Global Benjamin. Band: 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 774-785.
- Werner Kohlschmidt: Die Antike in der modernen Dichtung. In: Ders.: Dichter, Tradition und Zeitgeist: gesammelte Studien zur Literaturgeschichte. Bern: Francke 1965. S. 112-127.
- Doris Kolesch: Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter. In: Dirk Auer/Thorsten Bonacker/Stefan Müller-Doohm (Hg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998. S. 187-206.
- Rainer Kolk: Literarische Gruppenbildung: – am Beispiel des George-Kreises 1890-1945. Tübingen: Niemeyer 1998. (= Communicatio 17) Zugl.: Köln, Univ., Habil.-Schr. 1996.
- Max Kommerell: Briefe und Aufzeichnungen: 1919-1944. Aus d. Nachlaß hg. von Inge Jens. Olten; Freiburg i. Br: Walter 1967.
- Max Kommerell: Essays, Notizen, poetische Fragmente. Aus dem Nachlaß hg. von Inge Jens. Olten/ Freiburg i.Br.: Walter 1969.
- Helmut Koopmann: Gegen- und nicht naturalistische Tendenzen in der deutschen Literatur zwischen 1800-1900. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 18. 1976 (= Jahrhundertende-Jahrhundert-wende. I. Teil. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Bd. 18. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1976). S. 189-224.
- Helmut Koopmann: Entgrenzung. Zu einem literarischen Phänomen um 1900. In: Fin de siècle – Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. Hg. von Roger Bauer. Ffm.: Klostermann 1977. S. 73-92.
- Elke-Vera Kotowski: Feindliche Dioskuren: Theodor Lessing und Ludwig Klages. Das Scheitern einer Jugendfreundschaft (1885-1899). Berlin: Jüdische Verl.-Anst. 2000 (hg. vom Moses-Mendelssohn-Zentrum für Europäisch-Jüdische Studien an der Universität Potsdam; 3).
- Rudolf Krämer: Bachofen und Rilke. In: Hans Jürgen Heinrichs (Hg.): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 250-257.
- Werner Kraft: Über Benjamin: In: Siegfried Unseld (Hg): Zur Aktualität Walter Benjamins. Ffm.: Suhrkamp 1972. S. 59-69.
- Werner Kraft: Stefan George. München: Ed. Text und Kritik 1980.
- Fritz Kramer: Verkehrte Welten – Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Zweite Auflage. Ffm.: Syndikat 1981.
- Karl Kraus: Gedichte. Ffm.: Suhrkamp 1989 (= Suhrkamp-Taschenbuch; 1319).
- Helmut Kreuzer: Die Bohème – Beiträge zu ihrer Beschreibung. Stuttgart: Metzler 1968.
- Helmut Kreuzer: Eine Epoche des Übergangs (1870-1918). In: Ders. (Hg.): Jahrhundertende-Jahrhundertwende. I. Teil (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Bde. 18 und 19) Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1976. S. 1-32.
- Bernhard-Arnold Kruse: Apollinisch-dionysisch: moderne Melancholie und Unio Mystica. Ffm.: Athenäum 1987 (= Hochschulschriften: Literaturwiss. 79).
- Carmelo Lacorte: Il primo Hegel. Firenze: Sansoni 1959.

- Klaus Landfried: Stefan George: Politik des Unpolitischen. Heidelberg: Stiehm 1975 (= Literatur und Geschichte; 8). Zugl.: Heidelberg, Univ. Diss. 1969/70.
- Andrea Landolfi: Hofmannsthal e il mito classico. Roma: Artemide Edizioni 1995.
- Jörg Lau: Männerhaß und Männerselbsthaß. In: Merkur 665/666. Sept./Okt. 2004. S. 933-944.
- D.H. Lawrence: Etruskische Stätten. Zürich: Diogenes 1985.
- Peter L. Lehmann: Meditationen um Stefan George. Düsseldorf/München: Küpper 1965.
- Mario Leis: Frauen um Nietzsche. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch 2000.
- Hans Leisegang: Die Gnosis. Leipzig: Kröner 1924.
- Jacques Le Rider: Misères de la virilité à la Belle Epoque – Autour d’Otto Weininger. In: Le Genre Humain 10 (Titel der Nummer: Le masculin). Paris 1984. S. 117-138.
- Jacques Le Rider: Le cas Otto Weininger: Racines de l’antiféminisme et de l’anti-sémitisme. Paris: Presses Univ. de France 1982.
- Jacques Le Rider: Das Ende der Illusion: die Wiener Moderne und die Krisen der Identität. Wien: ÖBV 1990.
- Theodor Lessing: Einmal und nie wieder: Lebenserinnerungen. Mit einem Vorwort von Hans Mayer. Gütersloh: Mohn 1969. [Erstausgabe: Prag 1935]
- Jean Libis: Le mythe de l’androgynie. Paris: Berg international éditeurs 1980.
- Martin Liebscher: „Wotan“ und „Puer Aeternus“. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hg. von Mazzino Montinari u.a.. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 30. 2001. S. 329-350.
- Burckhardt Lindner: „Natur-Geschichte“ – Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften. In: Walter Benjamin. Edition Text und Kritik. Heft 31/32. 1971. S. 41-58.
- Burckhardt Lindner (Hg.): „Links hatte noch alles sich zu enträtseln ...“ -- Walter Benjamin im Kontext. Ffm.: Syndikat 1978.
- Hansjürgen Linke: Das Kultische in der Dichtung Stefan Georges und seiner Schule. 2 Bde. München und Düsseldorf: Küpper 1970 (= Teilw. zugl.: Köln, Univ., Diss., 1954/55).
- Ulrich Linse: Barfußige Propheten – Erlöser der zwanziger Jahre. Berlin: Siedler 1983.
- Wolfgang Frommel: Alfred Schuler: Spuren eines heidnischen Gnostikers. In: Castrum Peregrini 1985. Heft 168-169. S. 5-23.
- F.W. L’Ormeau [i.e. Wolfgang Frommel]: Die Christologie Stefan Georges. In: Castrum Peregrini. 19. 1953. S. 5-137.
- Geret Luhr: Ästhetische Kritik der Moderne: über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George. Marburg an der Lahn: LiteraturWissenschaft.de 2002. (Zugl.: Bamberg, Univ., Diss.).
- Michel Maffesoli. Der Schatten des Dionysos – Zu einer Soziologie des Orgasmus. Ffm.: Syndikat 1986.
- Yoshihiko Maikuma: Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt. Tokyo: Gakushuin-Univ. 1984 (= Gakushuin-Forschungsreihe. 11) Zugl.: Stuttgart: Univ., Diss., 1984.
- Thomas Mann: Joseph und seine Brüder. Erster Band. Die Geschichte Jaakobs. Der junge Joseph. Ffm.: Fischer Taschenbuch Verlag 1974.

- Thomas Mann: Beim Propheten. In: Ders.: Schwere Stunde und andere Erzählungen. Ffm.: Fischer 1987. S. 119-128.
- Avishai Margalit/Ian Buruma: ‚Okzidentalismus‘ oder der Haß auf den Westen. In: Merkur. Nr. 636. 2002. S. 277-288. (Aus dem Englischen von R. Helmstetter)
- Avishai Margalit/Ian Buruma: Okzidentalismus – Der Westen in den Augen seiner Feinde. München: Carl Hanser Verlag 2005.
- Christoph Marksches: Die Gnosis. München: C.H. Beck 2001.
- Christoph Marksches: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004.
- Odo Marquard: Lob des Polytheismus – Über Monomythie und Polymythie. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart: Reclam 1981. S. 91-116.
- Hans Mayer: Karl Kraus: In: Ders.: Der Repräsentant und der Märtyrer -- Konstellationen der Literatur. Ffm.: Suhrkamp 1971 (= Edition Suhrkamp; 463) S. 45-64.
- Hans Mayer: Theodor Lessing – Bericht über ein politisches Trauma. In: Ders.: Der Repräsentant und der Märtyrer - Konstellationen der Literatur. Ffm.: Suhrkamp 1971 (= Edition Suhrkamp; 463). S. 94-120.
- Hans Mayer: Außenseiter. Ffm.: Suhrkamp 1975.
- Hans Mayer: Die Riten der politischen Geheimbünde im romantischen Deutschland. Vortrag gehalten am 18. April 1939 in Paris, In: Le Collège de Sociologie 1937-1939, hrg. von Denis Hollier, Edition Gallimard 1979 et 1995, aus dem Französischem von Horst Brühmann, Berlin: Suhrkamp 2012 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1949). S. 521-550.
- Winfried Menninghaus: Schwellenkunde – Walter Benjamins Passage des Mythos. Ffm.: Suhrkamp 1986.
- Winfried Menninghaus: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Ffm.: Suhrkamp 1995.
- Metzler-Lexikon Literatur und Kulturtheorie. Hrg. von Ansgar Nünning. Stuttgart: Metzler 1998.
- Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Hg. von Christoph Auffahrt u.a.. 4 Bde. Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag 1999ff.
- Malwida von Meysenbug: Der Lebensabend einer Idealistin. Nachtrag zu den ‚Memoiren einer Idealistin‘. 5. Auflage. Berlin und Leipzig: Schuster & Loeffler 1903.
- Arnim Mohler: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft 1989.
- Mazzino Montinari: Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht. In: Ders.: Nietzsche lesen. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1982. S. 92-119.
- Mazzino Montinari: Nietzsches Kindheitserinnerungen aus den Jahren 1875-1879. in: Ders.: Nietzsche lesen. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1982. S. 22-37.
- Ernst Morwitz: Kommentar zu dem Werk Stefan Georges. 2. Auflage. Düsseldorf und München: Küpper 1969.
- George Mosse: Nationalismus und Sexualität, bürgerliche Moral und sexuelle Normen. München: Hanser 1985.
- Baal Müller: „Mein Abgrund neben mir“ – Alfred Schuler zwischen Esoterik und emphatischer Moderne. In: Bettina Gruber (Hg.): Erfahrung und System – Mys-

- tik und Esoterik in der Literatur der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. S. 157-181.
- Baal Müller (Hg.): Alfred Schuler – Der letzte Römer. Neue Beiträge zur Münchener Kosmik. In: *Castrum Peregrini* 49. Jg. 2000. Heft 242-243.
- Werner Müller: *Indianische Welterfahrung*. Berlin/Wien: Ullstein 1981.
- Stefan Müller-Doohm: *Adorno – Eine Biographie*. Ffm.: Suhrkamp 2003.
- Christa Mulack: *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*. 2. Auflage. Stuttgart: Kreuz Verlag 1983.
- Walter Muschg: *Bachofen als Schriftsteller*. Basler Universitätsreden, 27. Heft (Basel 1949). Wieder abgedruckt in: Hans Jürgen Heinrichs (Hrsg.): *Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘*. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 217-234.
- Jürgen Naeher: *Oswald Spengler: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984.
- Wilhelm Nestle: *Geschichte der griechischen Literatur*. Band 1. Berlin: De Gruyter 1961.
- Catherine Nixey: *The Darkening Age – The Christian Destruction of the Classical world*. Pan Macmillan: London 2017.
- Ernst Osterkamp: „Ihr wisst nicht, wer ich bin“: Stefan Georges poetische Rollenspiele. [Vortrag, gehalten in der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung am 5. März 2002]. München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 2002.
- Walter F. Otto: *Dionysos -- Mythos und Kultus*. Ffm.: Klostermann. Vierte Auflage 1980. [1933]
- Walter F. Otto: *Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert*. In: Ders.: *Die Gestalt und das Sein – Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. S. 211-225.
- Harald Patzer/Uvo Hölscher: *Die homerische Odyssee – Märchen, Roman oder stilisierte Adelswirklichkeit*. In: *Poetica – Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*. Band 22. 1990. S. 488-513.
- Michael Pauen: *Alfred Schuler -- Heidentum und Heilsgeschichte*. In: *Castrum Peregrini* 42. Jg. (1993). Heft 209-210. S. 21-54.
- Michael Pauen: *Dithyrambiker des Untergangs – Gnostizismus in der Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 1994.
- Michael Pauen: *Eros der Ferne -- Walter Benjamin und Ludwig Klages*. In: Klaus Garber u. a. (Hrsg.): *Global Benjamin*. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 693-716.
- Michael Pauen: *Der Protest ist Schweigen -- Zur Benjamin-Rezeption Th. W. Adornos*. In: Klaus Garber u. a. (Hg.): *Global Benjamin*. Band 3. München: Wilhelm Fink 1999. S. 1428-1452.
- Michael Pauen: *Wahlverwandtschaft wider Willen? Rezeptionsgeschichte und Modernität von Ludwig Klages*. In: Michael Großheim (Hg.): *Perspektiven der Lebensphilosophie: zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*. Bonn: Bouvier 1999 (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*; Bd. 253). S. 21-43.
- Monique Peltre: *Thomas Mann und J.J. Bachofen*. In: Hans Jürgen Heinrichs (Hg.): *Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘*. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 235-249.

- H.F. Peters: Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen – ein deutsches Trauerspiel. München: Kindler Verlag 1983.
- Werner Picht: Besinnung auf Stefan George. Düsseldorf/München: Küpper 1964.
- Klaus-Peter Philippi: Volk des Zorns. Studien zur ‚poetischen Mobilmachung‘ in der deutschen Literatur am Beginn des ersten Weltkrieges, ihren Voraussetzungen und Implikationen. München: Wilhelm Fink Verlag 1979.
- Gerhard Plümpe: Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne. Berlin: Agora Verlag 1978.
- Gerhard Plümpe: Alfred Schuler und die „Kosmische Runde“. In: Manfred Frank: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil. Ffm.: Suhrkamp 1988. S. 212-256.
- Erich F. Podach: Friedrich Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882. Zürich und Leipzig: Max Niehans Verlag 1938.
- Erich F. Podach: Nietzsches Ariadne. Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Eine schaffens-analytische Studie. Heidelberg 1963. -- Wieder abgedruckt in: Jörg Salquarda (Hrsg): Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchg. 1980 (= Wege der Forschung 521). S. 153-168.
- Hans Prinzhorn: Leib – Seele – Einheit. Ein Kernproblem der neuen Psychologie. Potsdam: Müller und Kiepenheuer Verlag und Orell Füssli in Zürich 1927 (= DAS WELTBILD – Bücher des lebendigen Wissens. Hg. von Hans Prinzhorn. Dritter Band).
- Peter Pütz: Der Mythos bei Nietzsche. In: Helmut Koopmann (Hrsg): Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts. Ffm.: Klostermann 1979. S. 251-262.
- Ralf Rüttig: „Die Gewalt, die noch einmal zum Wort zwingt...“. Georgeforschung im 21. Jahrhundert. Rez. von Wolfgang Braungart/Ute Oelmann/Bernhard Böschenstein (Hg.): Stefan George: Werk und Wirkung seit dem ‚Siebenten Ring‘. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2001. In: <http://www.iasl.uni-muenchen.de/>.
- Robert von Ranke-Graves: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung. Bd. 1. Reinbek: Rowohlt 1974.
- Wolfdietrich Rasch: Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: Ders.: Zur deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze. Stuttgart: Metzler 1967. S. 1-48.
- Robert von Ranke-Graves/Raphael Patai: Hebräische Mythologie: über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986 (=Rowohlts Enzyklopädie; 411).
- Wolfdietrich Rasch: Die literarische Décadence um 1900. München: Beck 1986.
- Heinz Raschel: Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme. Berlin/New York: de Gruyter 1984 (= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 12).
- Anne Ratzki: Die Elitenvorstellungen im Werk Ludwig Derleths und ihre Grundlagen in seinem Bild vom Menschen, von der Geschichte und vom Christentum – Ein Beitrag zur Interpretation des Werks von Ludwig Derleth. Köln: Kleinkamp 1968 (= München, Phil. Diss 1968).
- Jan Rehmann: Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault – Eine Dekonstruktion. Hamburg: Argument Verlag 2004 (= Berliner Beiträge zur Kritischen Theorie; Band 2).

- Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kapitel 1-12). Stuttgart u. Weimar: Metzler 1992. (Zugl.: Tübingen, Univ., Diss. 1989).
- Willem van Reijen u. Gunzelin Schmid Noerr (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung: 1947-1987. Ffm.: Fischer Taschenbuch 1987.
- Jürgen Reulecke: Das Jahr 1902 und die Ursprünge der Männerbund-Ideologie in Deutschland. In: Gisela Völger (Hg.): Männerbünde, Männerbande: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialsammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde. Köln 1990. S. 3-11.
- Jürgen Reulecke: Männerbund versus Familie – Bürgerliche Jugendbewegung und Familie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: „Mit uns zieht die neue Zeit“ – Der Mythos Jugend. Hg. von Th. Koebner, R.P. Janz, F. Trommler. Ffm.: edition suhrkamp 1985. S. 199-223.
- Jürgen Reulecke: „Ich möchte einer werden so wie die ...“ -- Männerbünde im 20. Jahrhundert. Ffm.: Campus Verlag 2001.
- Jens Rieckmann: Hugo von Hofmannsthal und Stefan George: Signifikanz einer „Episode“ aus der Jahrhundertwende. Tübingen/Basel: Francke 1997.
- Rainer Maria Rilke: Briefwechsel mit Marie von Thurn und Taxis. 2 Bde. Band 1. Besorgt durch Ernst Zinn. Zürich/Frankfurt 1951.
- Arthur Rimbaud: Eine Zeit in der Hölle. Französisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 1970.
- Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. Dritte Auflage. Ffm.: Suhrkamp 1990.
- Werner Ross: Der ängstliche Adler – Friedrich Nietzsches Leben. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984.
- Werner Ross: Der wilde Nietzsche oder die Rückkehr des Dionysos. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1994.
- Michael Rumpf: Faszination und Distanz. Zu Benjamins George-Rezeption. In: Peter Gebhardt et al. (Hg.): Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne. Kronberg/Ts.: Scriptor Verlag 1976 (= Monographien Literaturwissenschaft 30). S. 51-70.
- Serge Sabarsky (Hg.): Oskar Kokoschka – Die frühen Jahre. Wien: Eigenverlag der Museen der Stadt Wien 1983.
- Jörg Salaquarda: Dionysos gegen den Gekreuzigten – Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus. In: Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte XXVI (1974). S. 97-124. Wieder abgedruckt in: Jörg Salaquarda (Hrsg): Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchg. 1980 (= Wege der Forschung 521). S. 288-322.
- Jörg Salaquarda: Noch einmal Ariadne – Die Rolle Cosima Wagners in Nietzsches literarischem Rollenspiel. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/ New York: Walter de Gruyter. Bd. 25. 1996. S. 99-125.
- Giulio Schiavoni: Bachofen in-attuale? In: Johann Jakob Bachofen: Il Matriarcato – Ricerca sulla Ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici. Edizione italiana a cura di Giulio Schiavoni. Torino: Giulio Einaudi editore 1988 (Traduzione di Furio Jesi e Giulio Schiavoni). S. XXXVI-XLII.
- Giulio Schiavoni: Benjamin – Bachofen: Cur Hic? In: Klaus Garber u. a. (Hg): Global Benjamin. Band. 2. München: Wilhelm Fink 1999. S. 1045-1056.
- Frank Schirmacher: Fünf Dichter – ein Jahrhundert. Über George, Hofmannsthal, Rilke, Trakl und Benn. Ffm. u. Leipzig: Insel Verlag 1999.

- Manfred Schlösser/Erich Zimmermann: Karl Wolfskehl 1869-1969 [eine Ausstellung der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek vom 20. Okt. bis 14. Dez. 1969]. Leben und Werk in Dokumenten. Darmstadt: Agora Verl. 1969 (= Schriftenreihe Agora; 22).
- Hermann Schmalenbach: Die soziologische Kategorie des Bundes. In: Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften. Hg. von Walter Strich. München: Meyer & Jessen 1922. S. 35-105.
- Georg Schmidt: Johann Jakob Bachofens Geschichtsphilosophie. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1929.
- O.A.H. Schmitz: Dämon Welt. Jahre der Entwicklung. 10. Auflage. München: Georg Müller 1926. [1. Auflage unter dem Titel: Wenn wir Frauen erwachen. 1912; Neuauflage unter dem Titel: Bürgerliche Bohème. Bonn: Weidle Verlag 1988]
- Walter Schmitz (Hg.): Die Münchener Moderne – Die literarische Szene in der ‚Kunststadt‘ um die Jahrhundertwende. Stuttgart: Reclam 1990.
- J.A. Schmoll gen. Eisenwerth: Franz von Stuck. Zweite veränderte Auflage. München: Museum Villa Stuck 1977.
- Stefanie v. Schnurbein(Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Gershom Scholem: Walter Benjamin und sein Engel. In: Siegfried Unseld (Hg.): Zur Aktualität Walter Benjamins. Ffm.: Suhrkamp 1972. S. 87-138.
- Gershom Scholem: Walter Benjamin und Felix Noeggerath. In: Merkur. Februar 1981. S. 134-169.
- Hans Eggert Schröder: Ludwig Klages: 1872-1956; Centenar-Ausstellung 1972 [aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Ludwig Klages – eine Veranstaltung der Klages-Gesellschaft Marbach e.V. Ausstellung und Katalog von Hans Eggert Schröder]. Bonn: Bouvier 1972.
- Hans Eggert Schröder: Wolfskehl in der kosmischen Runde. In: Karl Wolfskehl-Kolloquium. Vorträge – Berichte – Dokumente. Hg. von Paul Gerhard Klussmann in Verbindung mit Jörg-Ulrich Fechner und Karlhans Kluncker. Castrum Peregrini 32 (1983). Heft 156-157-158. S. 187-206.
- Karl-Heinz Schuler: Alfred Schuler – Familiengeschichte und Jugend. In: Castrum Peregrini. 168. 1985. S. 42-85.
- Karl-Heinz Schuler: Alfred Schuler und der Nationalsozialismus. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 41. 1997. S. 383-398.
- Christian Schulte: Ursprung ist das Ziel – Walter Benjamin über Karl Kraus. Königshausen und Neumann: Würzburg 2003.
- Stefan Schultze: Zur Deutung zweier Gedichte Stefan Georges [i.e. „Morgenschauer“, „Templer“]. In: Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung. Bd. VII. Heidelberg: Lothar Stiehm Verlag 1972. S. 137-159.
- Klaus von See: Politische Männerbund-Ideologie von der wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus. In: Gisela Völger (Hrsg): Männerbünde, Männerbände: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Zweibändige Materialsammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde. Köln 1990. S. 93-102.
- Peter Sloterdijk: Der Denker auf der Bühne – Nietzsches Materialismus. Ffm.: Suhrkamp 1986.

- Peter Sloterdijk (Hg.): Weltrevolution der Seele: ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Zürich: Artemis & Winkler 1993.
- Jürgen Söring: Nietzsches Empedokles-Plan. In: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Hg. von Mazzino Montinari u.a. Berlin/New York: Walter de Gruyter. Bd. 19. 1990. S. 176-211.
- Katja I.L. Sommer: Schulers Nero. In: Baal Müller (Hg.): Alfred Schuler – Der letzte Römer. Neue Beiträge zur Münchener Kosmik. Castrum Peregrini 49. Jg. (2000) Heft 242-243. S. 5-32.
- Thomas Sparr: „Verkannte Brüder“ – Jüdische George-Rezeption. In: Merkur. Nr. 524. Jg. 46. Heft 11. Nov. 1992. S. 993-1000.
- George Steiner: Das Sprachtier. In: Ders.: Exterritorial – Schriften zur Literatur und Sprachrevolution. Ffm.: Suhrkamp 1974. S. 61-76.
- Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München: dtv 1986.
- Dolf Sternberger: Das zerstörte Reich der Schönheit [über F. v. Stuck]. In: Ders.: Über Jugendstil. Zweite Auflage. Ffm.: Insel 1977. S. 80-93.
- Werner Strodthoff: Stefan George – Zivilisationskritik und Eskapismus. Bonn: Bouvier 1976.
- Cornelius Tacitus: Annalium Ab Excessu Divi Augusti Libri. Recognivit Brevique Adnotatione Critica Instruxit C.D. Fisher. 15. impression. Oxford: University Press 1976.
- Jacob Taubes (Hg.): Gnosis und Politik. München u.a.: Fink 1984 (= Religionstheorie und politische Theologie 2).
- Philipp Theisohn: Exodus und Wirklichkeit. Karl Wolfskehls transzendente Ästhetik vor 1933. In: Baal Müller (Hg.): Alfred Schuler – Der letzte Römer. Neue Beiträge zur Münchener Kosmik. In: Castrum Peregrini 49. Jg. (2000) Heft 242-243. S. 81-99.
- Klaus Theweleit: Männerphantasien. Band 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Band 2. Männerkörper – Zur Psychoanalyse des weißen Terrors. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980.
- Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Ffm.: Edition Suhrkamp 1973.
- Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963. [Nachdruck der achten Auflage von 1935; 1. Auflage 1887]
- Hubert Treiber: Nietzsches „Kloster für freiere Geister“. Nietzsche und Weber als Erzieher. Mit Anmerkungen zum „Übermenschenskult“ innerhalb der Bohème der Jahrhundertwende. In: P. Antes/D. Pahnke (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg: Diagonal Verlag 1989. S.117-161.
- Hubert Treiber: Nietzsches „Kloster für freiere Geister“ – Zu einer höchst zeitgemäßen Vision eines Unzeitgemäßen. In: Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation. Hg. von R. Faber und Ch. Holste. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2000. S. 329-351.
- Ryuichiro Usui: Differenzen in der Symbol-Mythos Korrelation bei Creuzer und Bachofen. In: Teruaki Takahashi (Hg.): Literarische Problematisierung der Moderne: deutsche Aufklärung und Romantik in der japanischen Germanistik. München: Iudicium Verlag 1992. S. 171-184.
- Martin Vogel: Apollinisch und Dionysisch: Geschichte eines genialen Irrtums. Regensburg: Bosse 1966.

- Friedrich Voit: Karl Wolfskehl: Leben und Werk im Exil. Göttingen: Wallstein 2005.
- F.B. Wahr: Hauptmann und Bachofen. In: Hans Jürgen Heinrichs (Hg.): Materialien zu Bachofens ‚Mutterrecht‘. Ffm.: Suhrkamp 1975 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 136). S. 226-234.
- Frank Weber: Stefan George und die Kosmiker. In: Neue deutsche Hefte. 1988. Bd. 35. S. 265-275.
- Frank Weber: Die Bedeutung Nietzsches für Stefan George und seinen Kreis. Ffm.: Lang 1989 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, 1140).
- Marianne Weber: Max Weber – Ein Lebensbild. München: Pieper 1989.
- Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr 1922.
- Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage. Tübingen: Mohr 1972.
- Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 6. Auflage. Tübingen: Mohr 1972.
- Franz Wegener: Alfred Schuler, der letzte deutsche Katharer. Gnosis. Nationalsozialismus und mystische Blutleuchte. Gladbeck: KFVR Kulturförderverein Ruhrgebiet e.V. 2003.
- Sigrid Weigel: Topographie der Geschlechter – Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990.
- Otto Weininger: Geschlecht und Charakter – Eine prinzipielle Untersuchung. München: Matthes und Seitz 1980. [Reprint 1903]
- Uwe Wesel: Der Mythos vom Mutterrecht – Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften. Ffm.: Suhrkamp 1980.
- Bernd Widdig: Männerbünde und Massen: Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag 1992.
- Michael Winkler: George-Kreis. Stuttgart: Metzler 1972.
- Bernd Witte: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart: Metzler 1976.
- Wörterbuch der Antike. 9., ergänzte Auflage. Stuttgart: Kröner 1989.
- Michael Worbs: Nervenkunst: Literatur u. Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende. Ffm.: Europ. Verlagsanstalt 1983 (Zugl.: Berlin, TU, Fachbereich Kommunikations- und Geschichtswiss., Diss., 1980).
- Bernhard Zeller (Hrsg): Stefan George: 1868-1968. Der Dichter und sein Kreis. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a. N. [Ausstellung u. Katalog: Bernhard Zeller ...] München: Kösel 1968 (= Sonderausstellungen des Schiller-Nationalmuseums 19).
- Rolf Christian Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. München: Fink 1969 (Zugl.: Köln, Univ., Habil.-Schr.).
- Hartmut Zinser: Der Mythos des Mutterrechtes – Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes. Ffm./Berlin/Wien: Ullstein 1981.
- Gerhard Zöfel: Die Wirkung des Dichters: Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft. Ffm. u.a.: Lang 1987 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1; Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 986)

VIII Namensverzeichnis

(bezieht sich *nicht* auf die Fußnoten)

A

Aaron 232

Achilles 344

Adam 371

Adorno, Theodor W. 6, 17-21, 25, 31, 35, 37, 77, 89, 94, 109-111, 113-115, 118, 123, 125, 127, 129-132, 135, 136, 143, 144, 148, 151, 155, 156-159, 161, 164, 185, 187, 257, 264, 271, 338, 349, 370, 372, 374-377

Aeschylos 114

Alt, Peter-André 146

Andreas-Salomé, Lou 82, 90, 92, 97-99

Andrian, Leopold von 221, 222

Anglet, Kurt 126, 347

Antigone 92

Antinoos 317

Apollo 20, 24, 35, 37, 43, 50, 58, 71, 78, 110, 162, 202, 248, 304, 332, 335, 361, 362, 372, 374

Ariadne 43, 50, 70, 89, 90, 92, 99-101, 102-107

Aristoteles 170, 171, 268, 270

Asklepios 50

Aspasia 182

Attila 351

B

Bachofen, Johann Jakob 16-18, 23, 25 36, 40, 41, 44-46, 48-72, 77, 90, 94, 102, 111, 115, 116, 134-138, 147-155, 151-153, 165, 166, 169, 170, 169-71, 176, 178, 181, 182, 184, 188, 189, 193, 199, 200, 205-209, 224, 226, 228, 229, 234, 247, 252-258, 261, 267, 270-272, 276, 289, 292, 299, 300, 314, 315, 332, 339, 340

Baeumler, Alfred 23, 48, 49, 67, 68, 70, 151, 203, 264

Baldur 362

Balthasar, Hans Urs von 235, 239

Baphomet 324

Basile 50

Basileia 50

Baudelaire, Charles 128, 181, 182, 236

Bauer, Werner 300

Beethoven, Ludwig van 74

Behler, Diana 90, 91

Benjamin, Walter 6, 16-20, 22, 25, 26, 30, 32, 35, 40, 67, 109, 111-159, 161, 165, 166, 167, 171, 182, 190-192, 227, 253, 259, 260, 269, 291-293, 301, 316, 343, 347, 349

Benn, Gottfried 203, 279

Bergson, Henri 347

Bernoulli, Carl Albrecht 67, 101-103, 115, 135-137, 191, 229

Bertels, Marie 141

Bloch, Ernst 17, 30-32, 136-138, 153, 155, 179

Blüher, Hans 315, 316

Blumenberg, Hans 24, 161

Böcklin, Arnold 45

Bolz, Norbert 163

Borchardt, Rudolf 307, 308

Braungart, Wolfgang 144, 293, 294, 295, 298, 305, 347

Breuer, Stefan 15, 16, 25, 38, 199, 227, 248-250, 274, 292, 296-299, 306, 312, 314, 332

Breysig, Kurt 6, 133

Bülow, Hans von 103

Burckhardt, Jakob 43, 107, 299

Buruma, Ian 27

C

Campbell, Joseph 12

Carus, Carl Gustav 257

Cäsar 105

Céline, Louis-Ferdinand 294

Chamberlain, Houston Stewart 35

Christus 71, 80, 86-88, 221, 222,
239, 241, 265, 283, 286, 287,
327-331, 349, 352-357, 361-
363, 376

Cohen, Hermann 121

Colli, Giorgio 203

Creuzer, Friedrich 21, 25, 36, 44,
49, 51, 58, 68, 71, 72, 127, 128,
135, 148, 165, 166, 271

D

Dante 321

David, Claude 195, 196, 248, 251,
282, 302, 325

Demeter 13

Derleth, Anna Maria 236

Derleth, Ludwig 42, 194-197, 200,
201, 216, 234-244, 247, 258,
285, 287, 307, 308, 354, 355,
375

Dierks, Manfred 68

Diethe, Carol 97, 98

Dilthey, Wilhelm 31, 66

Dionysos 19, 20, 23, 24, 34-37, 42,
43, 46, 50, 59, 60, 70-72, 77, 79-
82, 86-88, 90, 99, 101, 103, 105-
107, 150, 162, 202, 206, 227,
232, 239, 241, 245, 248, 255,
256, 258, 259, 265, 269, 270,
280, 305, 332, 353, 355-358,
362, 364, 371, 372, 374

Dionysos (Lysios) 106, 241, 256,
280

Dionysos (Zagreus) 72, 77, 86-88,
105, 107, 253, 362, 371, 372

Durzak, Manfred 302

E

Elektra 92, 300

Eliade, Mircea 29-31, 163, 164,
255, 268

Elisabeth II von Österreich 211,
213, 266, 283

Ellenberger, Henry F. 50

Empedokles 75, 102, 103, 105

Engels, Friedrich 135, 150, 276

Eros 93, 117-119, 133, 135, 151,
152, 207, 214-216, 222, 223,
226, 249, 264-266, 270, 284,
285, 287, 289, 308, 313, 315,
318, 319-322, 327, 329, 332,
354, 376, 371, 372, 375

Eschenbach, Wolfram von 242

F

Faber, Richard 134, 231, 232, 234

Fließ, Wilhelm 215

Frank, Manfred 15, 21, 36, 38, 45,
70, 72, 246-248, 305

Freud, Sigmund 37, 51, 72, 182,
185, 215, 222, 225, 285, 315,
316

Frommel, Wolfgang [i.e. L'Ormeau]
204, 235, 352

Furness, Raymond 205, 278

G

Gäa/Gaia 12, 263, 281, 363

Gadamer, Hans-Georg 66, 208

Gauguin, Paul 159

Geiger, Theodor 250

Gelzer, Thomas 63, 64

George, Stefan 6, 14-20, 22, 24-26,
28, 30-32, 34, 36-43, 45, 47, 53,
66, 69, 70, 73, 75, 77, 83, 84,
88, 93, 96, 102, 109, 110, 112,
114-120, 126, 127, 131, 136,
140-147, 150, 152, 153, 159,
176, 188, 189, 195-200, 204,
205, 209, 212, 214, 216, 222,
223-225, 227, 233, 235-238,
240, 242, 243, 246-251, 253,
254, 258, 260-266, 282, 293-
309, 311-320, 322-335, 337-
350, 352-377

George-Kreis 6, 15, 16, 20, 25, 26,
28, 38, 115, 118, 119, 127, 135,
140, 142, 144, 150, 204, 247,
250, 251, 254, 295, 297, 301,
305-307, 309, 312, 310, 316,
318, 320, 331, 341, 345, 354

Gerlach, Franz Dorotheus 55, 56

Geyer-Ryan, Helga 174, 185, 190,
192

Glöckner, Ernst 335, 336

Goethe, Johann Wolfgang von 36,
71, 75, 126, 127, 255, 257, 258,
265, 289, 321, 324, 325, 352,
362-364, 368, 374

Görres, Joseph 68

Göttner-Abendroth, Heide 52

Grimm, Hans 343

Groppe, Carola 319, 320

Großheim, Michael 111, 157-159,
158, 164, 173, 177

Gundolf, Friedrich 6, 15, 31, 127,
143, 230, 233, 298, 319, 320,
325, 346, 363

H

Hadrian 317

Haeckel, Ernst 27

Hamann, Richard 26

Harmonia 181

Hartung, Günter 114, 124, 129

Hauptmann, Gerhard 64

Hegel, G.W.F. 34, 44, 122, 161-163,
178

Heidegger, Martin 130, 170, 171,
203, 250, 263, 264, 362, 373-
375

Heintz, Günter 144, 145

Heliogabal 300

Helios 173, 254, 275

Herakles 170, 174, 258, 312, 355

Heraklit 75, 81, 260, 359

Hermand, Jost 26

Herzl, Theodor 231

Hesiod 46, 270

Hesse, Heidrun 161, 162

Hessel, Franz 6, 116

Hindenburg, Paul 357

Hirschfeld, Magnus 206, 309

Hitler, Adolf 27, 112, 204, 317

Hofmannsthal, Hugo von 25, 64,
131, 300, 318, 320, 371, 372

Hölderlin, Friedrich 34, 90, 92, 102,
115, 116, 153, 162, 258, 308,
334, 353, 355, 362-364, 368,
376

Homer 156, 162, 168, 182, 183, 191

Horkheimer, Max 6, 17-21, 25, 30,
31, 35, 37, 77, 109, 110, 11,
115, 118, 123, 127, 132, 151,
155, 157-159, 161, 185, 257,
271, 338, 370

Howald, Ernst 148

Huch, Friedrich 245, 2246

Huch, Roderich 195

Hyperion 363, 364

J

Jahwe 13, 204

Jamme, Christoph 161, 162

Janz, Curt Paul 86, 90, 105

Jesi, Furio 44, 66, 207, 287, 288

Jesus 87, 255, 283, 286, 328, 329

Jost, Dominik 237, 242, 294

Jung, Carl Gustav 50, 51, 137

K

Kadmos 181

Kafka, Franz 153-156

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 202

Kant, Immanuel 121, 137, 202

Kassandra 258

Kastor 290

Keilson-Lauritz, Marita 25, 223,
308, 318, 320, 338, 345

Kerényi, Karl 50, 66

Kessler, Harry Graf 235

Kirke 21, 169, 176, 178-185, 188,
190, 193

Klages, Ludwig 6, 16-21, 24, 25,
30, 34, 35, 38, 41, 45-47, 63, 66, 67,
68, 74, 77, 83, 101, 109, 11, 113,
114-118, 120, 126, 131, 133-140, 142,
145, 149-151, 153, 154, 157-161,
163-167, 169-172, 174-178, 180,
189-191, 194-204, 206-211, 216,
223-232, 245, 249-254, 256-274,
284, 285, 289, 291, 292, 202, 303,
309, 312, 338, 370

Köhler, Joachim 69, 91, 92, 99, 101,
102

Kokoschka, Oskar 64

Kolesch, Doris 187

Kolk, Rainer 305, 306

Kommerell, Max 373

Koopmann, Helmut 252
 Korinna 102
 Köselitz, Heinrich [i.e. Peter Gast] 96
 Kosmiker 6, 12-20, 22-26, 29, 30, 34, 36-39, 41, 42, 45, 53, 61, 69, 70, 72, 74, 77, 83, 84, 112, 115, 117, 134, 140-142, 167, 194-202, 205, 206, 208, 209, 224, 227, 230, 231, 233-236, 240, 242, 245, 246-256, 258-260, 292, 296, 297, 300-309, 311, 332, 333, 337-340, 347, 350, 352, 354, 355, 365, 368, 371, 372
 Kotowski, Elke-Vera 196-198
 Kraus, Karl 147, 150
 Kreuzer, Helmut 243, 250
 Kronos 281
 Kubin, Alfred 238
 Kurzke, Hermann 67
 L
 Lafitau, Joseph Francois 46
 Landfried, Karl 314
 Landmann, Edith 254, 298, 299, 322
 Lanz von Liebenfels, Jörg 209
 Le Rider, Jacques 314
 Lenin 202, 351
 Leopardi, Giacomo 90
 Lessing, Gotthold Ephraim 75
 Lessing, Theodor 196, 224
 Lethen, Peter 174, 185, 190, 192
 Lévi-Strauss, Claude 15, 25, 161, 331
 Lévy-Bruhl, Lucien 161
 Lothophagen 179
 Loti, Pierre 221
 Lucheni, Luigi 214
 Ludwig II von Bayern 211, 266, 283
 Luhr, Geret 22, 131, 141, 145
 Lukács, Georg 30
 Lukian 355
 Luther, Martin 102, 202
 Lyker 62

M

M. Janssen-Jurreit, Marielouise 59

Malinowski, Bronislaw 161
 Mann, Thomas 25, 39, 64, 67, 68, 111, 207, 225, 234, 245-247
 Margalit, Avishai 27
 Marquard, Odo 24
 Marx, Karl 177, 202
 Maximin [i.e. Maximilian Kronberger] 14-17, 19, 20, 38, 198, 212, 242, 248, 282, 295-298, 301, 303-305, 307-314, 327, 330-333, 335, 336, 339, 340, 342, 344-346, 349, 352, 363-365, 368, 370, 371, 372, 374, 376-378
 McLennan, John Ferguson 55
 Menninghaus, Winfried 114
 Meuli, Karl 56, 66
 Meyer, Conrad Ferdinand 45
 Meysenbug, Malwida von 95-97
 Michelangelo, Buonarroti 320
 Minotaurus 99
 Mohler, Arnim 347
 Moloch 280, 328, 329, 362
 Mommsen, Theodor 54, 55, 61, 63, 64, 66, 137
 Montinari, Mazzino 203
 Morgan, Lewis 63
 Morwitz, Ernst 20, 47, 313, 315, 324, 327, 330, 332, 335, 336, 338, 340, 342, 344, 352, 361, 364, 370, 376
 Moses 209, 232
 Müller, Baal 195, 203, 212, 216, 223, 278, 294, 305
 Müller, Werner 47
 Müller, Karl 238

N

Napoleon 244, 344
 Nero 152, 217, 222, 230, 235, 283, 284, 286, 350, 367

Nietzsche, Friedrich 13, 16, 17, 20,
23-26, 31, 32, 34, 35, 40-45, 47, 48-
50, 61, 68-107, 113, 117-120, 134,
148, 159, 168, 170, 174, 176, 177,
182, 199, 203-212, 215, 223, 228,
240, 246, 247, 250, 253-255, 257,
268, 270, 281, 292, 299, 300, 204,
305, 312, 332, 335, 343, 347, 355,
357, 359, 363, 364
Noeggerath, Felix 116, 140, 141
Novalis 279

O

Odin 176, 328, 329, 353, 356, 361,
362
Odysseus 21, 35, 83, 150, 156, 169,
173-187, 190-192, 267
Orpheus 191
Osterkamp, Ernst 317
Otto III 283
Otto, Rudolf 161
Otto, Walter F. 44, 45, 66, 162, 264
Overbeck, Franz 48, 82, 98, 108
Overbeck, Ida 98

P

Pan 343, 344
Papus, Henri 216
Pauen, Michael 111, 157, 177, 204,
273
Paul, Jean (Friedrich Richter) 265,
321
Paulus (Apostel) 84, 85, 88, 180,
340
Pausanias 267
Pelasger 132, 175, 196, 258, 259,
266, 267, 270, 271
Penelope 188
Perikles 92, 114
Perse 50
Persephone 13
Petronius 217
Phäaken 184
Phaeton 335
Platon, platonisch 41, 57, 58, 62, 90,
117-119, 134, 169-171, 204,
216, 246, 257, 263, 275, 311,
313, 318, 320, 341

Plumpe, Gerhard 194, 195, 198,
204, 227
Podach, Erich 42, 97, 101, 103, 104,
106
Polydeukes 290
Polyphem 181
Poseidon 181
Pound, Ezra 294
Preuss, Karl Theodor 116
Prinzhorn, Hans 227
Prott, Hans von 152, 333, 343-345,
369

Przywara, Erich 239

R

Rang, Florens Christian 114, 131
Ranke-Graves, Robert von 267
Rasch, Wolfdietrich 245
Ratzki, Anne 239
Rée, Paul 82, 96-98, 100, 104
Reulecke, Jürgen 314
Reventlow, Franziska zu 221
Rieckmann, Jens 221, 311, 318-320
Rilke, Rainer Maria 64, 137, 288,
301, 367
Rimbaud, Arthur 245
Ritschl, Friedrich Wilhelm 79
Rosenberg, Alfred 201, 202
Rousseau, Jean Jacques 46
Rumpf, Michael 142

S

Salaquarda, Jörg 88, 99, 101, 103,
106
Salin, Edgar 254
Sappho 217
Savigny, Friedrich Carl von 54, 56,
148
Schelling, F.W.J. 44, 66, 71, 72, 239
Schiller, Friedrich 71, 116, 117,
321, 324
Schmalenbach, Hermann 309, 310
Schmitt, Carl 114, 131, 145
Schmitt, Saladin 345
Schmitz, O.A.H. 231

Scholem, Gerhard 18, 112, 113,
 115, 116, 121, 126, 128, 129,
 130, 136
 Schopenhauer, Arthur 77, 89, 210,
 270
 Schottmüller, Konrad 325
 Schröder, Hans Eggert 228
 Schuler, Alfred 13-14, 16, 18, 20,
 25, 38, 39-41, 66, 83, 84, 93,
 113-116, 136, 140, 141, 150,
 152, 176, 189, 194-205, 208,
 211-225, 227-233, 235, 236,
 236, 245, 249, 250-252, 254-
 259, 265, 266, 273-275, 291,
 294, 298, 302-304, 306, 308,
 309, 312, 313, 315, 319, 326,
 328, 329, 333, 335, 339, 341,
 344, 345, 350, 353, 361, 362,
 367, 368, 377
 Schultz, Stefan 324-326
 Schurtz, Heinrich 314, 315, 319
 Seneca 218, 219
 Shakespeare, William 320, 321
 Sirenen 21, 155, 156, 178-180, 184-
 187, 193
 Sloterdijk, Peter 43, 72, 77-80, 87,
 90, 91, 103, 270
 Sokrates 69, 74, 101, 117-120, 198,
 268
 Spengler, Oswald 158, 203
 Stadler, Ernst 248
 Stalin 112
 Steiner, Rudolf 31
 Stuck, Franz von 41
 T
 Tacitus 85
 Teiresias 191
 Theia 50
 Theseus 103-105
 Thibon, Gustav 225
 Thonar 361
 Thormaehlen, Ludwig 346
 Thurn und Taxis, Marie von 288,
 367
 Titanen 12, 77, 338, 342
 Tiu 361

Tönnies, Ferdinand 309

U

Uxkulls, Bernhard von 377

V

Vallentin, Berthold 318, 319, 345

Verlaine, Paul 221, 222, 300

Verwey, Albert 196-199

Voltaire 83

W

Wagner, Cosima 43, 69, 70, 96, 99-
 108

Wagner, Richard 35, 43, 69, 70, 72-
 75, 85, 92, 99-108

Weber, Max 15, 16, 24, 25, 38, 184,
 200, 249, 254, 295-97, 305,
 309, 310, 312, 316, 369

Wedekind, Frank 236

Wegener, Franz 274

Weininger, Otto 135, 188

Widdig, Bernd 315, 316

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich v.
 44, 64, 79

Wilde, Oscar 100, 216, 221, 222,
 320, 322

Winckelmann, Johann Joachim 75,
 318, 319, 325, 361-363

Wolfskehl, Karl 38, 40, 41, 194-
 196, 200, 204, 205, 227-234,
 258, 344, 345, 366

Wolters, Friedrich 140, 195, 303,
 312, 313, 345

Z

Zarathustra 70, 82, 95, 97, 101, 102,
 106, 281, 342, 357

Zeus 12

Zimmern, Helen 96

Ziu 361