

KLAUS VONDUNG

Verzückungen und Untergänge

—— Essays aus vier Jahrzehnten



universi
UNIVERSITÄTSVERLAG SIEGEN

Über den Autor:

Klaus Vondung, geb. 1941, ist emeritierter Professor für Germanistik/Neuere Literaturwissenschaft der Universität Siegen. Gastprofessuren an US-amerikanischen und japanischen Universitäten; ständiger Gastprofessor E.h. der Zhejiang Universität, Hangzhou.

Zentrale Forschungsgebiete: Schnittstellen von Literatur, Politik und Religion. Hierzu zahlreiche Veröffentlichungen.

KLAUS VONDUNG

Verzückungen und Untergänge

KLAUS VONDUNG

Verzückungen und Untergänge

— Essays aus vier Jahrzehnten

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlagkonzeption, Satz und Layout:
universi – Kordula Lindner-Jarchow M.A.

Druck und Bindung:
UniPrint, Universität Siegen

Siegen 2023: universi – Universitätsverlag Siegen
www.universi.uni-siegen.de

ISBN 978-3-96182-154-9
doi.org/10.25819/ubsi/10404

Die Publikation erscheint unter der
Creative Commons Lizenz CC-BY-SA



INHALT

Vorwort 9

— LITERATUR

„Wilhelmine Meister“?
Männliche Identität als psychologisches, gesellschaftliches
und ästhetisches Problem im Bildungsprozeß (1995) 15

Von Euphorie durch Melancholie zur Parodie:
Modi literarischer Krisenverarbeitung in der
deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts (2001) 33

— ÄSTHETIK

„Überall stinkt es nach Leichen.“
Über die ästhetische Ambivalenz
apokalyptischer Visionen (1990) 59

„Schön bei allem Grausigen.“
Zur ambivalenten Faszination des Häßlichen
zwischen Fin de siècle und Expressionismus (2006) 75

— HERMETIK

Herder und die hermetische Tradition (1997) 89

Hermetik im Cyberspace (2002) 107

„Wie oben, so unten.“
Hermetisches in Martin Walsers *Tod eines Kritikers* (2004) 123

— JUGEND

Apokalyptische Erwartung.
Zur Jugendrevolte in der deutschen Literatur
zwischen 1910 und 1930 (1985) 135

Stationen des Jugendkults in der deutschen Literatur zwischen 1900 und 1933 (2003)	161
Zwischen Kunst und Kult, zwischen Jugendkultur und Volkstumsideologie: Die Laienspielbewegung in der Weimarer Republik (2009)	179
VÖLKISCHE BEWEGUNG, NATIONALSOZIALISMUS, — POLITISCHE RELIGION	
Von der völkischen Religiosität zur politischen Religion des Nationalsozialismus: Kontinuität oder neue Qualität? (2012)	191
Debatten um den Holocaust und das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘ (2010)	209
— UTOPIE, MYTHOS, APOKALYPSE	
Ein Paradies auf Erden: Traum vom verlorenen Glück oder Vision der Zukunft? (2000)	229
Über die begrenzte Haltbarkeit des politischen Mythos in Deutschland: Vom 9. November 1923 bis zum 8. Mai 1945 (2000)	239
Vom Umgang mit Katastrophen (2020)	257
— JAHRTAUSENDEDE, ENDE DER GESCHICHTE?	
Ende in Eis und Schrecken (1991)	267
Jahrtausendende – Weltende – Ende der Geschichte (1996)	273
Fin de siècle 2000? (1999)	279

Nachwort	291
Dank	297
Verzeichnis der Abbildungen	300
Personenregister	301

Vorwort

Der Wiederabdruck von Essays, die vor Jahren oder gar Jahrzehnten zum ersten Mal veröffentlicht wurden, bedarf der Erklärung, zumal wenn die Aufsätze Themen gewidmet sind, zu denen ich auch Monographien publiziert habe, z. B. zur Apokalypse oder zum Nationalsozialismus als politischer Religion. Nun können auch umfängliche Bücher ein Thema nie völlig ausschöpfen, so dass manche Essays erwünschte Ergänzungen und Differenzierungen bieten können. Und was noch wichtiger ist: Forschung schreitet fort, wissenschaftliche Debatten eröffnen neue Perspektiven und setzen neue Akzente. Dies spiegelt sich augenfällig in Aufsätzen, die in der Regel die Vorträge wiedergeben, die bei einschlägigen Tagungen gehalten wurden und den jeweiligen Diskussionsstand aufgreifen. Insofern ist die Sammlung von Essays aus fast einem halben Jahrhundert von wissenschaftshistorischem Interesse, abgesehen davon, dass manche ihrer Fragestellungen und deren Beantwortungen keineswegs ‚überholt‘ sind.

Der wissenschaftshistorische Blick verschränkt sich außerdem mit der autobiographischen Retrospektive. So unbescheiden dies klingen mag: Im Rückblick auf meine Publikationen kann ich die Entwicklungen und Veränderungen meiner wissenschaftlichen Bemühungen vergegenwärtigen. Dass dies nun im fortgeschrittenen Alter möglich ist, geschieht durchaus auch mit einem Gefühl der Dankbarkeit.

Einige der Essays, die aus ungefähr hundert der zwischen 1973 und 2023 erschienenen ausgewählt wurden, beschäftigen sich mit Themen und Problemen, die auch an anderem Ort behandelt wurden, in Monographien, wie gesagt, oder in weiteren, nicht aufgenommenen Aufsätzen. Es gibt, nicht verwunderlich, Überschneidungen, besonders beim Thema ‚Apokalypse‘, das mich tatsächlich Jahrzehnte lang begleitet hat. Das Thema taucht jedoch immer wieder in anderem Kontext auf und demzufolge in anderer ‚Beleuchtung‘, beispielhaft zu sehen im ersten Essay des Kapitels ‚Jugend‘. Und wie in anderen Essays, so werden bisher nicht behandelte oder neue

Aspekte diskutiert, hier, in diesem Essay, die Problematik apokalyptischer Erfahrungsauslegung und deren Symbolisierung. Ähnliches gilt auch für andere Problembereiche und Sachverhalte, z. B. deren ästhetischer Charakter; er wird nicht nur im entsprechenden Kapitel thematisiert, sondern auch behandelt etwa bei der Untersuchung der Jugendrevolte oder der religiösen Erscheinungsformen des Nationalsozialismus.

Abgesehen von Aufsätzen mit solch wiederkehrenden Themen wurden aber auch Essays aufgenommen, die eine eher singuläre Position einnehmen. Der erste Essay des Bandes über die literarische Repräsentation von Geschlechterrollen und derjenige über hermetische Deutungsmuster in einem Roman Martin Walsers markieren die Spannweite von Themen, zu deren Bearbeitung oft auch Impulse von außen wirksam wurden. Sie folgten oft aus Tagungen, zu denen ich eingeladen war und die nicht selten neue Einsichten eröffneten. Für diese Anstöße, die meine kulturwissenschaftlichen Interessen von Anfang an beförderten, sei an dieser Stelle gedankt.

Im Rückblick auf die Essays, die während der vergangenen Jahrzehnte entstanden sind, konnte ich feststellen, dass sie ungeachtet ihrer unterschiedlichen Themen unterschwellige Verbindungen aufweisen. Sie werden im Titel dieses Bandes angedeutet: *Verzückungen und Untergänge*. Dass einige Essays von Untergängen handeln, lassen schon deren Überschriften erkennen: Apokalyptische Deutungen und Spekulationen über das Weltende. Dass ‚Verzückung‘ in verschiedenartigen Kontexten ebenfalls eine Rolle spielt, erschließt sich nicht auf den ersten Blick. Bei genauerem Hinsehen jedoch ist ‚Verzückung‘ eine häufig auftretende Erscheinung, die über bloßes Entzücken oder Gefallen hinausgeht: die Verzückung in der Liebe, wie sie Goethe in Wilhelm Meisters Verliebtheit in eine Gräfin schildert; Verzückung angesichts von Schönheit, sei es eines schönen jungen Menschen, wie Stefan George ihn im Gedenkbuch *Maximin* feierte, oder angesichts eines Kunstwerks oder gar des Amalgams aus Bildkunst, literarischer Zelebration und realem Vorbild, wie Walter Flex seinen Kriegskameraden mit Fidus’ *Lichtgebet* und Goethes *Ganymed* verschmolz. Auch eine Idee oder eine Entdeckung kann Verzückung auslösen. Herder umgab seine Entdeckung, dass die Hermes-Hieroglyphe Ausdruck der ganzen Schöpfung sei, mit Exklamationen der Verzückung. Und Werner Heisenberg feierte 1925 auf der Insel Helgoland den nächtlichen Durchbruch zur Quantenmechanik mit verzücktem Erleben des Sonnenaufgangs. Nicht zu

vergessen die dubiosen Zustände von Verzückung, die in der Politik durch Demagogie und verführerische Inszenierungen produziert wird, wie sie z. B. von Denis de Rougemont 1936 bei einer Massenveranstaltung der NSDAP beobachtet und entsprechend analysiert wurde.

Verzückung und Untergang können in Verbindung zueinander geraten, wenn der Gegenstand der Verzückung sich nicht verwirklicht, wenn die Liebe keine Erfüllung findet, durch Versagung oder gar Tod, wenn die Vision des irdischen Paradieses sich als Illusion erweist und statt dessen gar das Weltende droht, wenn die politischen Versprechungen, wie im Fall des Nationalsozialismus, nur zu Tod und Vernichtung führen. Anlässe zu Verzückung gibt es derzeit ohnehin nicht. Klimawandel, Umweltzerstörung, Krieg drohen allein mit Untergang.

— LITERATUR

„Wilhelmine Meister“? Männliche Identität als psychologisches, gesellschaftliches und ästhetisches Problem im Bildungsprozess*

Den meisten Lesern wohlbekannt, so nehme ich an, ist die folgende Szene aus *Wilhelm Meisters Lehrjahre*: Wilhelm befindet sich mit der Theatertruppe, der er sich angeschlossen hat, auf einem gräflichen Schloss. Er verliebt sich in die Gräfin; auch ihr scheint Wilhelm nicht ganz gleichgültig zu sein. Am Abend vor der Abreise macht er ihr noch einmal seine Aufwartung. Plötzlich greift die Gräfin in eine Schatulle und schenkt Wilhelm einen Ring. Dieser weiß nichts zu sagen und steht „wie eingewurzelt in den Boden“ da, bis Philine ihn durch ihr Beispiel veranlasst, auf die Knie zu fallen und der Gräfin die Hand zu küssen. Nachdem Philine mit einigen anzüglichen Bemerkungen die Stimmung noch weiter aufgeheizt hat, worauf sie verschwindet, und Wilhelm erfährt, dass in den Ringschmuck Haare der Gräfin eingearbeitet sind, kann er nur noch stammeln:

„Ihr Bild steht unauslöschlich in meinem Herzen. Leben Sie wohl, lassen Sie mich fliehen!“ Er küßte ihre Hand und wollte aufstehn; aber wie im Traum das Seltsamste aus dem Seltsamsten sich entwickelnd uns überrascht, so hielt er, ohne zu wissen wie es geschah, die Gräfin in seinen Armen, ihre Lippen ruhten auf den seinigen und ihre wechselseitigen lebhaften Küsse gewährten ihnen eine Seligkeit, die wir nur aus dem ersten aufbrausenden Schaum des frisch eingeschenkten Bechers der Liebe schlürfen.“

* Erstveröffentlichung in: *Grenzüberschreitungen. Friedenspädagogik, Geschlechter-Diskurs, Literatur – Sprache – Didaktik. Festschrift für Wolfgang Popp zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Gerhard Härle. Essen 1995, S. 279–293.

Doch damit ist der Augenblick des Glücks auch schon vorüber. Die beiden fahren auseinander. „Wilhelm war aus dem Zimmer und wieder auf seiner Stube, eh’ er wusste, wo er sich befand.“¹

Weniger bekannt als diese Szene ist die folgende aus einem Roman, der gut zwanzig Jahre nach dem *Wilhelm Meister* erschienen ist: Der junge Held ist auf einer Reise in Italien nach Rom gelangt. Er lernt dort eine schöne Dame kennen, Donna Maria, die ihm schon bald ihre Neigung zu erkennen gibt. Obwohl der junge Held noch oft an ein deutsches Mädchen denkt, Julie, in die er sich verliebt hatte, bewirkt die feurige Römerin, „daß ich menschlich fühlte und menschlich wieder liebte“. Sie lädt ihn in die Villa ihres Vaters auf dem Lande ein. Es ist ein angenehmer, milder Abend; der junge Held tritt durch den stillen Park in das mit edlen Kunstwerken reich versehene Haus. Donna Maria kommt ihm entgegen: „Leicht, wie der Sternenschleier Dianen umweht, umflorte sie ein griechisches Gewand, und meinem trunkenen Blicke drängte sich eine Fülle der Schönheit entgegen, vor der ich mein Auge hätte schließen mögen, um nicht durch das Anschauen überwältigt zu werden. [...] Ich wollte mich entfernen; aber die Art, wie sie mich zu bleiben einlud, besiegte meinen Entschluss – ich blieb. [...] Unbemerkt standen wir dicht nebeneinander in der Nische des Fensters. Ihre wallenden Locken streiften an mein Gesicht, der Athem ihres Mundes kühlte meine brennenden Wangen – ich konnte meine Empfindung nicht länger bergen. In diesem Augenblicke reichte mir die Donna ihre Hand, ich drückte sie, und Worte gestanden endlich, daß wir uns liebten, nachdem es die Geberden längst verrathen hatten. [...] Doch wachte Julien’s Engel und erinnerte mich, daß es auch bei der Liebe eine Tugend geben könne. Ich fiel nicht, was auch Donna Maria’s Künste und Reize mich bestürmten, und kehrte spät, doch ohne Vorwurf zur Stadt zurück.“²

Die zuletzt zitierte Szene stammt aus dem autobiographischen Bildungsroman *Eugenius Severus* des Philosophen Joseph Hillebrand. Obwohl die ästhetischen Qualitäten dieses Romans weit hinter denen des *Wilhelm Meister* zurückbleiben, will ich ihn mit

1 Johann Wolfgang v. Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. (HA). Hrsg. v. Erich Trunz. 10. Aufl. München 1981, Bd. 7, S. 200–202.

2 Joseph Hillebrand: *Eugenius Severus, oder einige Stationen aus der Lebensreise eines Philosophen*. Leipzig 1819, Bd. 2, S. 121 f.

einigen anderen Werken Hillebrands zur Erhellung des Problems, das ich mir zum Thema gesetzt habe, mit heranziehen. Denn dafür eignet sich Hillebrand aus mehreren Gründen. Hillebrand veröffentlichte 1816 und 1818 zwei große Werke zur Bildungslehre und Bildungsphilosophie, in denen er die Theorien seiner Zeit – von Herder über Fichte und Arndt bis zu Humboldt – aufgriff und in seinem Sinne harmonisierte. Das Ergebnis war wenig originell und ist – als philosophische Leistung – zu Recht vergessen. Dennoch ist Hillebrand keineswegs uninteressant; er war zu seiner Zeit ein geachteter Philosoph, Nachfolger Hegels auf dessen Lehrstuhl in Heidelberg, hernach fast dreißig Jahre Professor an der Universität Gießen. Er ist repräsentativ für die ‚Mitte‘, in intellektueller wie sozialer Hinsicht, und dies bedeutet, dass manche Probleme, die das gebildete Bürgertum zu jener Zeit beschäftigten, bei ihm deutlicher und eben repräsentativer zum Ausdruck kommen als bei den herausragenden Gestalten. Hinzu kommt, dass Hillebrand seine Bildungstheorie auch in drei Romanen umgesetzt hat. Die Spannungen zwischen philosophischer Theorie, Kunst und Leben, die so außerordentlich aufschlussreich sind und denen sonst oft nur im Vergleich verschiedener Autoren nachgegangen werden kann, präsentiert Hillebrand gewissermaßen in einer ‚one-man-show‘. Aus der Kontrastierung des *Wilhelm Meister*, der nach wie vor als paradigmatisch für das Genre des Bildungsromans gilt, mit dem Repräsentanten des Durchschnitts und Querschnitts verspreche ich mir mehr als punktuelle Einsichten in die Problematik des Bildungsprozesses, wie er in den Jahrzehnten um 1800 theoretisch und literarisch entworfen wurde.

Ich komme zu den eingangs zitierten Szenen zurück. Beide stammen aus Bildungsromanen, deren gemeinsame Motivik Wilhelm Dilthey folgendermaßen bestimmte:

Von dem Wilhelm Meister und dem Hesperus ab stellen sie alle den Jüngling jener Tage dar; wie er in glücklicher Dämmerung in das Leben eintritt, nach verwandten Seelen sucht, der Freundschaft begegnet und der Liebe, wie er nun aber mit den harten Realitäten der Welt in Kampf gerät und so unter mannigfachen Lebenserfahrungen heranreift, sich selber findet und seiner Aufgabe in der Welt gewiß wird.³

3 Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905). Göttingen 14. Aufl. 1965, S. 272.

Es ist unschwer zu erkennen, dass beide zitierte Szenen jene Station im Bildungsgang beschreiben, die dem bildungsbeflissenen Jüngling die Begegnung mit der Liebe beschert. Ebenso deutlich ist, dass die beiden Szenen – ungeachtet ihrer unterschiedlichen erzählerischen Qualität – einige auffällige Gemeinsamkeiten zeigen: die bürgerlichen Helden beider Romane befinden sich außerhalb ihrer sozialen Sphäre, in einem gräflichen Schloss und in einer prunkvollen italienischen Villa, einem reichen „Landsitz“. Von den Damen, in deren Gestalt ihnen die Liebe begegnet, ist die eine von Adel, die andere aus einer „reichen und angesehenen römischen Familie“ mit allen Attributen des Patriziats.⁴ Und in beiden Fällen findet das Liebesabenteuer keine Erfüllung, sondern endet mit der Flucht des Helden.

Die beiden Szenen verraten eine ganze Menge, nicht nur über ‚Männerphantasien‘ um 1800, sondern auch über die zeitgenössischen Bildungsvorstellungen und deren soziale Fundierung. Die Hillebrand'sche Szene ist noch verräterischer als die Goethe'sche, weil ihre psychologischen und ästhetischen Funktionen besonders durchsichtig sind und weil sie unmittelbaren Durchblick auf die Spannung zwischen Kunst und Leben erlaubt. Denn in den Grundzügen ist Hillebrands Roman autobiographisch; die *Stationen aus der Lebensreise eines Philosophen* – so der Untertitel – sind lediglich romanhaft ausgeschmückt, allerdings sind einige auch frei erfunden. Zu diesen fiktiven Handlungszügen gehört nun aber gerade das italienische Liebesabenteuer. Hillebrand war nie in Italien, im Gegensatz etwa zu dem privilegierteren Goethe, und eine Affäre mit einer reichen und vornehmen, geschweige denn adligen Dame ist dem moralbewußten Philosophieprofessor und mehrfachen Familienvater nicht zuzutrauen; nicht einmal Gelegenheit dürfte er dazu gehabt haben. Wie also kommt er dazu, seiner romanhaften Autobiographie eine ziemlich libertine erotische Episode einzufügen? Dafür gibt es zunächst einmal literarische Gründe. Denn der *Eugenius Severus* sollte eben nicht nur ein autobiographischer Roman, sondern auch ein Bildungsroman sein; und seit Goethe mit dem *Wilhelm Meister* für dieses Genre den Maßstab setzte, gehört so etwas halt dazu.

4 Donna Maria sei „aus einer zwar nicht adlichen [...] Familie“, bemerkt Hillebrand. (S 114), aber es spricht doch viel dafür, dass diese Reservation eher auf die Scheu des Autors zurückzuführen ist, das ohnehin kühne Liebesabenteuer des autobiographischen Helden auch noch über die Stränge des Standes schlagen zu lassen.

Doch auch psychologische Gründe lassen sich zumindest vermuten. Daß der Bauernsohn Hillebrand, der sich mühsam zum Gymnasiallehrer, Hofmeister und schließlich Professor hocharbeitete, sonst jedoch – bis 1848 – ein ereignisloses Leben führte, die brave Tochter eines Stadtschreibers ehelichte und über den Radius Hildesheim, Göttingen, Heidelberg, Gießen Zeit seines Lebens nicht hinauskam, daß also ein solch biederer Bildungsbürger seine Autobiographie mit einem fiktiven exotisch-erotischen Abenteuer ausschmückte, könnte durchaus unterschwellige Wünsche und Sehnsüchte verraten. Wenn wir dieser Spur nachgehen, sollten wir uns allerdings nicht vorschnell auf die erotische Dimension solcher Wünsche kaprizieren. Die italienische Episode in Hillebrands Roman vergegenwärtigt insgesamt, ebenso wie die zitierte Szene aus dem *Wilhelm Meister* – um diesen Roman nun wieder mit ins Auge zu fassen –, die ‚große Welt‘. ‚Bildung‘ bedeutet seit Herder u. a., sich die Welt anzueignen, ‚welthaltig‘ zu werden; und der Bildungsroman führt diesen Prozess im fiktionalen Gewand vor.

Die Welt freilich, wie sie Bildungstheorie und Bildungsroman um 1800 verstehen – große Gesellschaft, repräsentative Lebensform, Reisen, öffentlich präsentierte Kunst und Kultur –, ist überwiegend eine Domäne des Adels. Der gebildete Bürger ist demgegenüber auf die Sphäre der Innerlichkeit verwiesen: Gefühl und Gemüt, Tugend, stille Gelehrsamkeit. Will er sich Welt aneignen, bleibt ihm fast kein anderer Weg, als sich dem Adel zu nähern. Wilhelm Meister begleitet die Schauspielertruppe, der er sich zu Beginn des Romans angeschlossen hat, auf das gräfliche Schloß, weil er „die Gelegenheit nicht versäumen wollte, die große Welt näher kennen zu lernen, in der er viele Aufschlüsse über das Leben, über sich selbst und die Kunst zu erlangen hoffte“.⁵

Die beiden eingangs zitierten Episoden sind insofern Schlüssel-szenen, als sie die Grundspannungen der Bildungsproblematik jener Zeit vergegenwärtigen: die Spannung zwischen Innerlichkeit und Welt, verschränkt mit der Spannung zwischen Bürgertum und Adel,⁶

5 HA Bd. 7, S. 154.

6 Auch wenn Hillebrand – vermutlich aus psychologischen Gründen (vgl. Anm. 4) – der Angebeteten seines autobiographischen Helden den Adel verwehrt, ist das Ambiente jedoch, in dem sich diese bewegt, durchaus patrizisch: nicht nur die Villa auf dem Landsitz außerhalb Roms ist ein ausgesuchtes „Werk der Schönheit“, selbst noch das Gartenhaus glänzt durch „Pracht“

und schließlich auch die Spannung zwischen den Geschlechtern. Die letztere ist mit den ersteren ebenfalls verschränkt, allerdings nicht im Sinne eines unmittelbaren Gleichsetzungsverhältnisses, sondern so, daß sie zu jenen in einer analogischen und symbolischen Beziehung steht. Sie hat eine ihr eigene, eigentliche Bedeutung, zugleich aber Verweischarakter, dessen Nachvollzug – wie ich meine – einige bislang zu wenig beachtete Aspekte der Bildungsproblematik sichtbar macht. Was ich also vorschlage, ist ein Lesemodell, bei dem die Grundspannungen und Ambivalenzen des bürgerlichen Bildungsprogramms und dessen Umsetzungen im Bildungsroman auch aus der Perspektive der Geschlechterbeziehungen gesehen werden.

Ich setze wieder bei unseren Eingangsszenen an. In beiden fällt auf, daß die Geschlechterrollen, wie sie uns üblicherweise als typisch erscheinen, vertauscht sind. In der Szene aus *Eugenius Severus* ist dies besonders offensichtlich: Die Verführerrolle hat die Frau; zwar übt sie sie mit weiblichen Reizen und Künsten aus, aber sie ist die Aktive und „bestürmt“ den Helden, der seinerseits wie eine keusche Jungfrau erscheint, die gegen einen bedrängenden Don Juan ihre Unschuld verteidigen muß. Geläufig ist die Wendung vom ‚gefallenen Mädchen‘; einen ‚gefallenen Jüngling‘ kennt der Sprachgebrauch nicht. Doch die ganze Szene malt die Gefahr, Eugenius könnte ein eben solcher werden. Bewahrt wird er vor dieser Gefahr durch seine ‚Tugend‘; und mit mädchenhaftem Stolz kann er feststellen: „Ich fiel nicht.“ Nicht ganz so krass ist die Verkehrung der Geschlechterrollen in der Szene aus Goethes Roman. Aber auch hier ergreift die Frau die Initiative, indem sie Wilhelm Meister einen Ring schenkt; üblicherweise machen Männer ihren Angebeteten solche Angebinde. Und Wilhelm steht blöde und „eingewurzelt“ da, wie ein von einem Antrag überraschtes Mädchen, und muß sich von Philine bewegen lassen, seinen Dank zum Ausdruck zu bringen, bis er dann, fast ohne sein Zutun, „ohne zu wissen, wie es geschah“, der Gräfin in die Arme sinkt.

Auch für Wilhelm Meisters Beziehung zu Natalie, mit der er sich am Ende des Romans verbindet, gibt es eine solche Schlüsselszene, die ein Motiv umkehrt, das sich durch die ganze Weltliteratur zieht,

und „Reichthum“ und beherbergt „eine Reihe der herrlichsten Gemächer, in denen die reizendsten Figuren, die schönsten Gemälde, echt römische Büsten und Statuen umherstanden“ (S. 119, 120f.). – In Hillebrands Roman *Paradies und Welt* ist das Verhältnis zwischen Bürgertum und Adel eindeutig.

zurück bis zum Mythos von Perseus und Andromeda: die Rettung einer in Not befindlichen Jungfrau durch einen strahlenden Helden. Als Wilhelm Natalie zum erstenmal begegnet, ist er eben mit seiner Schauspielertruppe von Räubern überfallen worden. Verletzt und gerade aus einer Ohnmacht erwachend, liegt er am Boden, als Natalie, hoch zu Roß, zu seiner Rettung kommt. Sie erscheint ihm als „schöne Amazone“, auch in seinen zukünftigen Phantasien immer wieder so, und trägt zu allem Überflus sogar noch einen „weiten Mannsüberrock“. ⁷ Einen notwendigen sachlichen Grund für dieses Requisite gibt es nicht; es hat zweifellos – wie so vieles im *Wilhelm Meister* – die Funktion eines symbolischen Signals.

Daß Wilhelm keine dynamische, die Ereignisse aktiv bestimmende Gestalt ist, hat Goethe selbst wiederholt betont. ⁸ Auch andere Interpreten stellten immer wieder eine gewisse Schwäche dieses Helden fest, angefangen bei Schiller, der vor allem die „schöne Bestimmbarkeit“ und „Bildsamkeit“ Wilhelms hervorhob. ⁹ Heißt dies, daß Wilhelm Meister, der paradigmatische Bildungsromanheld, ebenso wie Eugenius Severus, im Grunde genommen unmännlich ist, feminin? Wenn ich diese Charakterisierung im Folgenden gleichsam ‚ausprobieren‘ und prüfe, so nicht als fixe Bestimmung objektiver Wesensmerkmale des Männlichen und Weiblichen, sondern als multivalente Zuschreibung, die eben auch symbolischen Charakter hat und nicht nur auf psychologische, sondern auch auf soziale und ästhetische Sachverhalte verweisen kann.

Ich gehe vom Selbstverständnis der Zeitgenossen aus, von dem, was sie als männlich und weiblich betrachteten, wobei freilich von vornherein in Rechnung gestellt werden muß, daß es sich bei jenen Zeitgenossen um Männer handelt. Männer waren es, die in den Jahrzehnten um 1800 die Bildungsidee entwickelten, philosophisch ausarbeiteten und literarisch umsetzten. So ist die folgende erste Feststellung nicht verwunderlich: Wenn jene Zeitgenossen von der Bildung des Menschen sprechen, dann ist damit primär die Bildung des Mannes gemeint. Dies zeigt sich daran, daß in den meisten Bildungslehren, z. B. in Hillebrands *Allgemeiner Bildungslehre* und in seinem Werk *Über Deutschlands National-Bildung* oder in Ernst Moritz Arndts *Fragmenten über Menschenbildung*, die Erzie-

7 HA Bd. 7, S. 226 f.

8 Vgl. Jürgen Jacobs: *Wilhelm Meister und seine Brüder*. München 1972, S. 80.

9 HA Bd. 7, S. 642, 651.

hung und Bildung der ‚Weiber‘ in einem gesonderten Kapitel oder in einem Anhang abgehandelt wird und daß die Inhalte und Ziele, die als angemessen für die Bildung der ‚Weiber‘ erachtet werden, sich von denjenigen der ‚Menschenbildung‘ beträchtlich unterscheiden. Der Bildungsroman, der in gewissem Sinn eine ästhetische Repräsentation der philosophischen Bildungsidee ist, wenn er nicht gar – wie Hillebrand für seinen Roman *Germanikus* reklamiert – die „wissenschaftlich aufgestellten Grundsätze [seiner *Allgemeinen Bildungslehre*] in der Anwendung aufs wirkliche Leben wieder erscheinen“ lassen soll,¹⁰ der Bildungsroman also hat – wie man weiß – immer männliche Helden.

Worin besteht nun der hauptsächlichste Unterschied zwischen dem Männlichen und Weiblichen? Joseph Hillebrand hat ihn noch plastischer als in seinen philosophischen Werken in seinem dritten Roman, *Paradies und Welt*, vor Augen geführt, und zwar in Gestalt der beiden jugendlichen Hauptfiguren Eduard und Amalie: „In dem Maße, wie Eduard’s wilder Muth zunahm und ihn aus sich in’s Weltliche trieb, zog sich Amalien’s Geist und Gemüth immer mehr in das Heiligthum des Innern zurück.“¹¹ Innerlichkeit und Welt also sind die unterschiedlichen Betätigungsfelder weiblicher und männlicher Bildung. In seinen theoretischen Reflexionen, an denen Hillebrands Romane überreich sind, führt er diesen Gegensatz weiter aus: „Der Mann ist für die Welt bestimmt; sein Streben kann nicht gebunden werden an beengende Schranken, es erweitert sich, wie die Welt selbst.“¹² Das Weib hingegen „verliert sich nicht in der weltlichen Weite, weil es in derselben nicht seine Bestimmung findet“.¹³ Innerlichkeit bedeutet demnach Gemüt und Gefühl, Empfindsamkeit und Seelenkultur, bedeutet – so Hillebrand – „sinniges Bauen an dem stillen Tempel des inneren Seins“,¹⁴ bedeutet aber auch konkret – wie er in seinem Werk über *National-Bildung* ausführte – Beschränkung auf den engen Kreis des Hauses und der Familie: Hauptzweck der „Erziehung für die Weiblichkeit“ ist „Häuslichkeit“.¹⁵ Und schließlich

10 Joseph Hillebrand: *Germanikus*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1817. Bd. 1, S. V.

11 Joseph Hillebrand: *Paradies und Welt*. 2 Bde. Mainz 2. Aufl. 1823, Bd. 1, S. 73 f.

12 Ebd., S. 146.

13 Ebd., S. 142.

14 Ebd., S. 141.

15 Joseph Hillebrand: *Über Deutschlands National-Bildung*. Frankfurt a. M. 1818, S. XI, 272 ff.

bedeutet Innerlichkeit Empfänglichkeit, Bildsamkeit, Offenheit für die Befruchtung durch das aktive, männliche Prinzip.

Den letzteren Aspekt hat vor allem Arndt in seinen *Fragmente über Menschenbildung* betont. Für ihn ist der Mann „der Gott, das Weib die Materie“, das Weib gehört „mit zur Natur und Materie, worinn der schaffende Geist wirken und worüber er kommen soll“, und dieser schaffende, gottgleiche Geist ist eben der Mann, denn „der Mann ist das Thätige und das Bestimmende, das Weib das Leidende und Empfindende“. ¹⁶ Arndt meint die Gleichsetzung des Weibes mit der Materie nicht abwertend, denn Materie ist für ihn nichts Totes, sondern „der lebendige, aber noch ungestaltete Stoff alles noch nicht organisierten Lebens, aller unbestimmten Gestalt“. Sie birgt die „Weltseele“, „als das Geheimniß alles Lebens“; aus ihr strömen „Empfindung“ und „Weltgemüth“, allerdings bedarf sie des männlichen, bildenden und bestimmenden Gegenpols: „Es kömmt das Schöpferische darüber und gestaltet und bestimmt das Einzelne.“ ¹⁷

Wenn im 6. Buch des *Wilhelm Meister* der Oheim konstatiert: „Des Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände soviel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt“, ¹⁸ so darf vor dem Hintergrund des eben Skizzierten unterstellt werden, dass auch hier mit dem Menschen primär der Mann gemeint ist. Und es darf außerdem geschlossen werden, dass Wilhelm Meister in der Tat keine Verkörperung des männlichen Prinzips ist, denn er bestimmt die Umstände keineswegs, sondern wird fast ganz von diesen bestimmt. Wilhelm repräsentiert also mit der von Schiller festgestellten „schönen Bestimmbarkeit“ im Grunde genommen Weiblichkeit.

Das Geflecht unserer analogen Beziehungen vervollständigt sich. Wenn Innerlichkeit und Welt dem Weiblichen und Männlichen analog sind, andererseits Bürgertum und Adel Innerlichkeit und Welt repräsentieren, dann ergibt sich in gewissem Sinne für das Bürgertum eine weibliche Rollenzuschreibung, für den Adel eine männliche. „Der Mann darf überall vorwärts dringen, anstatt dass dem Weibe nichts besser ansteht, als das reine, stille Gefühl der Grenzli-

16 Ernst Moritz Arndt: *Fragmente über Menschenbildung*. 3 Bde. Altona 1805–19. Bd. 1, S. 62, 268.

17 Ebd., S. 272.

18 HA Bd. 7, S. 405.

nie, die ihm gezogen ist“¹⁹. Dies ist ein nicht ganz authentisches Zitat aus dem *Wilhelm Meister*, obwohl es nach den bisher gehörten Charakterisierungen des Männlichen und Weiblichen absolut authentisch klingt. In Wirklichkeit lautet das Zitat: „*Der Edelmann* [...] darf überall vorwärts dringen, anstatt daß *dem Bürger* nichts besser ansteht, als das reine, stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm gezogen ist“¹⁹. Die Charakterisierungen der verschiedenen Polaritätspaare können sich offensichtlich so nahe kommen, dass deren Vertauschung nicht auffällt. Jedes Polaritätspaar verweist symbolisch auf die beiden anderen. Für Goethes Roman wird eine solche Betrachtungsweise besonders gestützt durch dessen Bemerkung, dass „der ganze Roman durchaus symbolisch sei“²⁰. Nehmen wir dieses, symbolisch mit Analogiebeziehungen spielende, Lesemodell an, dann brauchen wir die eingangs zitierten Szenen nicht mehr, zumindest nicht ausschließlich, so zu lesen, dass hier die Verführung schüchternen Jünglinge durch männerverzehrende Vamps geschildert wird, sondern dass sich in der individuellen Beziehung zwischen dem bürgerlichen Jüngling und der adligen Dame auch ein standesspezifisches Rollenverhalten widerspiegelt, das geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen analog ist.

So weit, so gut. Nun ist allerdings unser Geflecht analogischer Beziehungen keine statische Angelegenheit. Bildung heißt ja, dass sich der junge Mann die Welt aneignet und in der Welt zu „Selbsttätigkeit“ und „Selbstbestimmung“ kommt, wie Hillebrand in der *Allgemeinen Bildungslehre* ausführt.²¹ Dies heißt, dass er – individualpsychologisch gesehen – auch zum Manne wird, und im Hinblick auf die Gesellschaft heißt es, dass der Bürger eine Domäne erobern will, die bisher vom Adel besetzt war, dass der bürgerliche Stand in der Gesellschaft eine männliche, nämlich aktive, bestimmende Rolle anstrebt.

Damit hat es jedoch seine Schwierigkeiten; und diese Schwierigkeiten hängen – von äußeren Hindernissen abgesehen – mit Ambivalenzen zusammen, die nicht nur die genannten Polaritäten kennzeichnen, sondern den Polen selbst immanent sind. Ausgangsposition des Bildungsganges ist die Sphäre der Innerlichkeit, die bür-

19 Ebd., S. 291.

20 Ebd., S. 795.

21 Joseph Hillebrand: *Versuch einer allgemeinen Bildungslehre*. Braunschweig 1816, S. 40 f.

gerliche Familie, aus der der jugendliche Held in die Welt aufbricht. In Hillebrands Roman *Paradies und Welt* ist das ‚Paradies‘ der Landsitz des bürgerlichen Legationsrats Bergstrom. Der Jüngling, der sich zu bilden anschickt, besitzt durchaus alle Qualitäten der Innerlichkeit, die sonst in erster Linie den Frauen zugeschrieben werden. Hillebrand bescheinigt Eduard „viel Gefühl und Phantasie, ein reiches und weitumfassendes Gemüth, Weichheit und Herzengüte bei aller Wildheit“;²² und der junge Mann soll diese Qualitäten auch behalten. Denn die Welt, zumal soweit sie durch den Adel repräsentiert ist, wird zwar einerseits als etwas Verlockendes betrachtet, das den Bereich bloßer Innerlichkeit als Mangelzustand erscheinen lassen kann, andererseits aber als oberflächlich und hohl; Amalie sieht in der großen Welt nichts als Falschheit, Nichtigkeit, Leichtsinn, Kabale, Arglist, Intrige, Eitelkeit und Flitter – eine eindrucksvolle Aburteilung.

Doch Tugend allein macht eben auch nicht glücklich, zumindest nicht die Männer. Das Zitat, der Edelmann dürfe „überall vorwärts dringen, anstatt dass dem Bürger nichts besser ansteht, als das reine, stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm gezogen ist“, ist keine nüchterne Feststellung des Erzählers, sondern eine bewegte Klage Wilhelm Meisters. Wilhelm geht es, zumindest in der Anfangsphase des Romans, um die „auf äußere Darstellung, auf Repräsentation gerichtete Lebensform des Weltmanns“.²³ Sich zu diesem Ideal zu bilden, heißt u. a., ‚sich zum Bilde machen‘, – ein Aspekt der Bildungsidee, den die Deutschen seit Herder von Shaftesbury übernommen haben. Was dieses ‚sich zum Bilde machen‘ unter deutschen und bürgerlichen Vorzeichen bedeutet, hat Ernst Moritz Arndt sehr schön ausgeführt:

Bilden heißt ein Bild von etwas machen; einen Menschen bilden heißt ihn zum Bilde von irgend einem Dinge machen. Man könnte sagen, es sei der herrliche Sinn, ihn in allen Dingen zu einem Bilde zu machen, zu einem Muster von Trefflichkeit und Schönheit, wie man von einem schönen Menschen sagt: es ist ein Bild. [...] Es wäre göttlich, wenn man dies könnte durch Künstlichkeit, wenn man

22 Hillebrand: *Paradies und Welt*, S. 82.

23 Otto Friedrich Bollnow: „Vorbetrachtungen zum Verständnis der Bildungsidee in Goethes ‚Wilhelm Meister.‘“ In: *Die Sammlung* 10, 1955, S. 456 f.

Schritt vor Schritt, wie der Künstler an seinem Blocke, von Jahr zu Jahr vorwärts gehen könnte, bis das Werk in seiner herrlichen Vollendung da stünde. Bilden, den Menschen zum Bilde der Welt machen – welcher größere Gedanke stieg je in einer sterblichen Brust auf?²⁴

Es ist deutlich, daß Bildung in diesem Sinn ein eminent ästhetischer Vorgang ist; er zielt auf Form, auf äußere Erscheinung. Wilhelm Meister strebt zunächst an, was in seinen Augen die Edelleute vor den Bürgern äußerlich auszeichnet: „Vornehmen Anstand“, „feierliche Grazie“, „Zierlichkeit“.²⁵ Freilich, die schöne Form bedarf des Inhalts; das Bild, zu dem sich der Mensch Arndt zufolge machen soll, ist das Bild der Welt. Und hier beginnen die Schwierigkeiten. Arndt läßt sich von einem fiktiven Kritiker vorhalten: „Du sprichst so viel von Welt und Weltbild und Weltbildung, kurz, Du lässest die Welt so leicht als einen Ball an Dir vorbeifliegen; aber siehe zu, ob Du die Welt so leicht fassst, als Du meinst?“²⁶ In der Tat, dies ist nicht einfach, wie manche auf Weltbildung erpichte Bürger jener Zeit erfahren mußten und wie die Bildungsromane in unterschiedlicher Weise erkennen lassen.

Herder z. B. bricht 1769 aus der Enge seiner bisherigen bürgerlichen Tätigkeit in Riga aus, denn – so hält er im Reisejournal fest – „ich gefiel mir nicht als Schullehrer, die Sphäre war [für] mich zu enge, [...]. Ich gefiel mir nicht, als Bürger, da meine häusliche Lebensart Einschränkungen, wenig wesentliche Nutzbarkeiten, und eine faule, oft eckle Ruhe hatte.“²⁷ Er reist zunächst nach Frankreich, in der Absicht, sich ‚Welt‘ anzueignen, alles in seine „Gewalt“ zu bringen, wie er selbst sagt: „Dazu reise ich jetzt.“²⁸ Doch die finanziellen Mittel und die gesellschaftlichen Möglichkeiten sind zu beschränkt, um die große Welt wirklich kennenzulernen. Die Reise verhilft Herder nicht dazu, in eine glanzvolle öffentliche Rolle hineinzuwachsen, wie er träumt, Berater der Zarin, Gesetzgeber Livlands zu werden, sondern mündet in Bückeburg, erneut im Predigeramt. Seiner Verlobten schreibt er: „Der Ort ist so klein, [...] man muß in Bückeburg

24 Arndt: *Fragmente über Menschenbildung*, Bd. 1, S. 44 f.

25 HA Bd. 7, S. 290.

26 Arndt: *Fragmente über Menschenbildung*, Bd. 1, S. 226.

27 Johann Gottfried Herder: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Historisch-kritische Ausg. Hrsg. v. Katharina Mommsen. Stuttgart 1976, S. 7.

28 Ebd., S. 33.

sich in seinem Hause einen Kreis schaffen, wo man denkt und fühlt und menschlich lebt – alsdenn kann man hier, wie vielleicht an keinem Ort der Welt, im Paradiese leben, oder man tut wohl, den Koffer nicht auszupacken.“²⁹ Es bleibt ihm also nichts anderes übrig, als sich wieder auf das ‚Paradies‘ der Innerlichkeit zurückzuziehen.

Für Wilhelm Meister erscheint ursprünglich das Theater als Ersatzmöglichkeit, sich zu dem zu bilden, was sonst nur den Edelleuten vorbehalten ist: „Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen.“³⁰ Doch auch dieser Traum zerstiebt, und Wilhelm besinnt sich ebenfalls wieder auf die Werte der Innerlichkeit, wobei jene andere Bedeutungsdimension der Bildungsidee stärker in den Vordergrund rückt, die – im Vergleich mit der ‚männlichen‘ Formgebung – als eher ‚weiblich‘ erscheint: Bildung als Ausbildung innerer Anlagen.

Freilich, die Spannung bleibt erhalten, und man mag es als Ausdruck eines aus Resignation geborenen Harmoniestrebens bezeichnen, wenn nun als höchstes Ideal die Synthese von Innerlichkeit und Welt aufscheint. Doch hinter dem Entwurf dieser Synthese steckt auch das – zwar nicht unangekränkelte, aber gleichwohl selbstbewußte – Gefühl des Wertes bürgerlicher Tugenden. So kritisiert Hillebrand, es sei „ein den glänzendsten Weltleuten ziemlich gemeinschaftlicher Fehler, daß sie, in der Höhe, Weite und Oberfläche schwebend, es gar zu leicht versäumen, die Seelen zu studiren nach dem was sie sind und seyn können ihrer *innern Wesenheit* gemäß.“³¹ Und Schiller erhebt Zweifel, ob das Vorrecht adliger Jünglinge zum Umgang mit der großen Welt, „welches in Absicht auf die äußere und ästhetische Bildung unstreitig als ein Vortheil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adelichen Jünglings, und also auf das Ganze seiner Erziehung, noch ein Gewinn heißen könne“. Denn: „So viel auch auf diesem Wege an Form zu gewinnen ist, soviel muß dadurch an Materie versäumt werden.“³²

Wir erinnern uns, daß auch Arndt den Begriff ‚Materie‘ gebrauchte: für die Frau als Repräsentantin des inneren Lebens. Was geschlechtsspezifisch als weiblich erscheint, in gesellschaftlicher Hinsicht als

29 Friedrich Wilhelm Kantzenbach: *Johann Gottfried Herder*. Reinbek 1970, S. 62.

30 HA Bd. 7, S. 292.

31 Hillebrand: *Paradies und Welt*, Bd. 2, S. 87.

32 Friedrich Schiller: *Über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*. Nat. Ausg. Bd. 21, S. 19, N.

bürgerlich, wird von den Bürgern den Adligen zur inneren Erfüllung angeboten, zweifellos in der Absicht, dafür ein Stück Teilhabe an der Welt zu erhalten. Aus der bürgerlichen Perspektive muß es so erscheinen, daß für den Adel das weibliche Prinzip des Bürgertums attraktiv ist. Hat man diese Analogie im Auge, so ist es nicht mehr verwunderlich, was in den Bildungsromanen die eleganten adligen Damen eigentlich an den hölzernen bürgerlichen Jünglingen finden. Es ist gewissermaßen deren Weiblichkeit, die Gemütsiefe und Empfindsamkeit, die ihren höfisch-oberflächlichen Ehemännern und Verehrern abgeht. Schiller glaubte denn auch von seinem bürgerlichen Standpunkt aus bezweifeln zu können, daß sich der Adlige die Teilung der Bildung und die Beschränkung auf Repräsentation „immer gefallen lassen wird“.³³

Das Symbol für die angestrebte Synthese der Polaritäten ist im Bildungsroman die ‚Mésalliance‘. Wilhelm Meister verbindet sich mit der adligen Natalie; und auch am Ende des *Eugenius Severus* steht die Hochzeit des bürgerlichen Helden mit einer Adligen, desgleichen übrigens in Jean Pauls *Hesperus*. Da das Ziel des Bildungsromans, die harmonisch ausgebildete Persönlichkeit des Helden, notwendigerweise auch dessen männliche Identität impliziert – denn eine androgyne Zielvorstellung darf man wohl ausschließen –, muß diese Lösung so verstanden werden, daß Männlichkeit ein überwiegend gesellschaftlich definiertes Verhalten ist, dessen Aktualisierung dem Bürger nur möglich erscheint, wenn er gleichsam eine Anleihe in der Verhaltenssphäre des Adels macht. Daß hier eine gesellschaftliche Perspektive zu Geltung kommt, belegt Goethes Roman noch zusätzlich dadurch, daß er es nicht bei der Verbindung zwischen Wilhelm und Natalie bewenden läßt. Die ganze Familie des Edelmannes Lothario, mit Ausnahme einer bereits verheirateten Schwester, verbindet sich mit Bürgerlichen, dazu noch Lotharios Freund Jamo; am Ende steht eine vierfache Mésalliance. Und daß Männlichkeit als gesellschaftlich definiertes Verhalten an dessen Form abgelesen werden kann, an dessen ästhetischer Erscheinung im Sinne der Bildung als des ‚sich zum Bilde Machens‘, zeigt sich schließlich noch auf einer funktionalen Metaebene des Bildungsromans. Hillebrand ist wieder ein augenfälligeres Beispiel als Goethe, der es in seinem Leben zu einem hohen Maß an Welthaltigkeit brachte, auch wenn er keine Adlige heiratete. Bei Hillebrand hingegen besteht ein vielsagender

33 Ebd.

Kontrast zwischen Leben und autobiographischem Roman. Alles, was ihm offenbar mangelte, dichtet er seinem *alter ego* an: Umgang mit der adligen Welt, Reisen in ferne Länder, galante Liebesabenteuer, Mitwirkung an Staatsgeschäften. Auf diese Weise macht er sich – gewissermaßen in einer ästhetischen Ersatzhandlung – ‚zum Bilde‘ eines dergestalt gesellschaftlich definierten ‚Weltmannes‘.

Es lohnt sich, zum Abschluß noch einen Blick über die Zeit um 1800 hinaus zu tun, denn die Analogiebeziehungen zwischen Innerlichkeit und Welt, Bürgertum und Adel, Weiblichkeit und Männlichkeit, die Bildungsphilosophie und Bildungsroman unterstellten, waren zu ambivalent und inhaltlich unbefriedigend, als daß sie auf Dauer hätten überzeugen können. Die adlige Lebensform repräsentativer Öffentlichkeit, die Wilhelm Meister ursprünglich als Bildungsideal vorschwebt, ist schon zu jener Zeit gebrochen; die Französische Revolution und die napoleonische Ära machten dies manifest.³⁴ Da jedoch in Deutschland nach 1815 die Restauration siegte und der Aristokratie bis zum Ersten Weltkrieg eine bestimmende gesellschaftliche Rolle bewahrte, blieb das analogische Geflecht polarer Beziehungen als Denkstruktur erhalten. Allerdings veränderten sich die Bewertungen der Polaritätspaare und damit auch die Analogien.

Den Umschwung markiert besonders gut Immermanns Roman *Die Epigonen* (1825–36). Der Roman ist in vielem dem *Wilhelm Meister* verwandt, vor allem in der Auseinandersetzung der bürgerlichen mit der adligen Lebenswelt, doch er führt diese Auseinandersetzung von einer ganz anderen Grundeinstellung aus. Bürgerlicher Gewerbe- und Handelsfleiß haben hier einen solch hohen Organisationsgrad und ein solch weltumspannendes Ausmaß erreicht, daß der selbstbewußte Fabrik- und Herrscher, der all diese Aktivitäten bündelt – der Oheim des Helden –, als ein „königlicher Kaufmann“ der Gegenwart“ bezeichnet werden kann.³⁵ Ähnliches Selbstbewußtsein kommt in Immermanns Roman *Münchhausen* (1838/39) zum Ausdruck, in einem Gespräch „Von dem Volke und von den höheren Ständen“. Zwar klingt auch hier noch einmal die Empfindung an, die bürgerliche Tüchtigkeit sei im Grunde genommen eher dem Weib-

34 Vgl. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied u. Berlin 5. Aufl. 1971, S. 25 ff.

35 Karl Immermann: *Werke in fünf Bänden*. Hrsg. v. Benno v. Wiese. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1972, S. 414.

lichen analog, weil sie sich – wie Wilhelm Meister ausführte – nur in der Stille und innerhalb enger Grenzen entfalten könne. Aber im selben Atemzug, in dem bei Immermann in diesem Sinne von der „Jungfräulichkeit“ des Bürgerstandes die Rede ist – immerhin einer „eigensinnigen herben“ –, wird diesem auch schon die männliche Qualität des „rücksichtslosen Um- und Vorgreifens“ zugesprochen.³⁶ Dem Adel hingegen wird bescheinigt, „es sei mit dem leeren Scheine nunmehr für immer vorbei“,³⁷ d. h. daß die ästhetische Aktualisierung repräsentativer Öffentlichkeit als entleert und obsolet betrachtet wird. Die bürgerliche Zielvorstellung des *Wilhelm Meister*, die Synthese zwischen Bürgertum und Adel, zwischen Innerlichkeit und Welt, zwischen der Ausbildung innerer Anlagen und dem ‚sich zum Bilde Machen‘, konnte fast den Eindruck des Androgynen hervorrufen; dieselbe Assoziation weckt Immermann, allerdings nun mit Blick auf den Adel und abwertend, wenn von dessen „Hermaphroditismus des Geistes und Gemütes“ die Rede ist.³⁸ Dennoch bietet auch Immermann in den *Epigonen* eine Synthese der Polaritäten, die allerdings fragwürdiger ist als die Goethesche und offensichtlich nur Übergangscharakter hat. Der bürgerliche Held Hermann erweist sich als uneheliches Kind eines Aristokraten, und er erbt schließlich sowohl das Fabrikvermögen wie den Grundbesitz seiner beiden Familien. „Das Erbe des Feudalismus und der Industrie fällt endlich einem zu, der beiden Ständen angehört und keinem.“ In dieser, gewissermaßen gleichfalls ‚hermaphroditischen‘ Situation, kann er sich nur als „Depositar“ für kommende Geschlechter akzeptieren.³⁹

Auch in den Gesellschaftstheorien der Zeit zeigt sich der Umschwung, zugleich aber nach wie vor die Ambivalenz des Denkens in Polaritäten und Analogien. Adam Müller entwarf 1810 ein organisches Modell des Gemeinwesens, nach dem sich Adel und Bürgertum ‚glücklich balancieren‘ sollten. Die Analogieverhältnisse jedoch, die Arndt und Hillebrand sahen, kehrte er um; nach seiner Auffassung entsprach der Adelsstand den Frauen, „denen die Erhaltung [...] des Geschlechtes von der Natur übertragen worden ist“, der Bürgerstand den Männern, „denen das Schaffen und Versorgen und

36 Ebd., Bd. 3, S. 212.

37 Ebd., S. 210.

38 Ebd., S. 209.

39 Ebd., Bd. 2, S. 650.

die tausendfältige Erfüllung der Gegenwart obliegt.⁴⁰ Müllers Organismusmodell war zwar romantisch-konservativ, aber nicht statisch, sondern dynamisch; das lebendige „Werden“ sah er als Grundzug des sozialen Organismus. Und nachdem nun einmal das bürgerliche Schaffen und Versorgen mit der männlichen Rolle gleichgesetzt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die ‚glückliche Balance‘ der beiden Pole aufgegeben und die Führung für das dynamische männliche Prinzip beansprucht wurde. Über den jungen Börne, Wienbarg und Gervinus läßt sich diese Akzentverschiebung beobachten, bis hin zu Gustav Freytag, der ihr zu sinnfälligem literarischen Ausdruck verhalf.

Freytags Zyklus historischer Romane, *Die Ahnen*, will nicht nur die deutsche Vergangenheit verherrlichen, sondern auch zeigen, wohin sich die deutsche Gesellschaft entwickeln soll. Der Held des letzten Teils ist ein Bildungsbürger, der sich entschließt, Journalist zu werden. Denn dadurch erst kann die öffentliche Rolle erlangt werden, die zu der gesellschaftlich definierten Männlichkeit nach wie vor gehört. Anstatt den feudalen Glanz öffentlicher Repräsentation nachzuahmen, schickt sich der Bürger jetzt an, die öffentliche Meinung zu beherrschen, denn dadurch kann den „zahllosen Ansprüchen Einzelner und ganzer Classen gebieterisch Resignation auferlegt“ werden.⁴¹ Doch auch bei Freytag bleibt die Spannung der Polaritäten erhalten. Der Romanzyklus endet, ähnlich dem *Wilhelm Meister*, mit einer doppelten *Mésalliance*. Der bürgerliche Held und seine Schwester heiraten ein adliges Geschwisterpaar. Allerdings ist diese Lösung hier so zu verstehen, daß das dynamische Bürgertum als Repräsentant der gesamten Nation den schwach gewordenen Adel absorbiert – eine Lösung, die scheinbar höchstes Selbstbewußtsein verrät. Aber da dies Selbstbewußtsein durch Heirat mit Adligen demonstriert werden muß, läßt diese Lösung zugleich erkennen, daß die Männlichkeit des Bürgers immer noch nicht, weder psychologisch noch gesellschaftlich, frei und vollkommen entwickelt ist.

40 Adam Müller: *Die Elemente der Staatskunst*. Berlin 1810. S. XXX; ders.: *Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere*. Leipzig 1820.

41 Zitat nach Klaus v. See: *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914*. Frankfurt a. M. 1975, S. 78.

Von Euphorie durch Melancholie zur Parodie: Modi literarischer Krisenverarbeitung in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*

Der Versuch, die Krisenerfahrungen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts auf den Begriff zu bringen, ist natürlich anmaßend; selbst mit drei Begriffen ist der Versuch nicht viel unproblematischer. Die Gefahr ist offensichtlich, daß meine thematischen Begriffe ein Prokrustesbett errichten, an dessen Seiten zahlreiche Werke unberücksichtigt niedersinken, die so oder so Krisenerfahrungen im vergangenen Jahrhundert verarbeitet haben. Doch ungeachtet der Gefahr möglicher Verkürzungen, die mir bewußt ist, meine ich, mit den genannten Begriffen zentrale Modi literarischer Krisenverarbeitung benennen und außerdem eine Sequenz bestimmen zu können, in der die Modi häufig einander folgen. Die Sequenz mag im Werk eines einzelnen Schriftstellers auftreten, als Entwicklung über einen längeren Zeitraum hinweg, manchmal auch in Gemengelage, oder als Konstellation der Reaktionsweisen verschiedener Schriftsteller auf eine bestimmte Krisenerfahrung. Ich werde dies an Beispielen konkretisieren. Zuvor aber muß ich meine thematischen Begriffe noch kurz kommentieren, denn sie stammen aus unterschiedlichen Verwendungszusammenhängen; außerdem will ich doch noch eine gewisse Erweiterung oder Modifizierung dieser Begriffe vornehmen, um gleichsam das terminologische Prokrustesbett wenigstens an einer Seite etwas zu verbreitern.

Mit den Begriffen ‚Euphorie‘ und ‚Melancholie‘ werden psychische Befindlichkeiten oder Stimmungslagen angesprochen, die sich literarisch erst vermitteln müssen. Dies geschieht z. B. in Romanen und Dramen durch den Entwurf der Handlung und die Charakterisierung der Personen, in Gedichten durch die Wahl des Genres,

* Erstveröffentlichung in: *Literarisches Krisenbewußtsein. Ein Perzeptions- und Produktionsmuster im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Keith Bullivant u. Bernhard Spies. München 2001, S. 19–40.

der Motive und Bilder, und generell äußern sich solche Stimmungen in stilistischen Besonderheiten, wie z. B. in pathetischer Sprache und in bestimmten rhetorischen Figuren. Der Begriff ‚Parodie‘ hingegen ist ein genuin literarischer Begriff. Mit seiner Verwendung möchte ich jedoch nicht auf das literarische Genre festgelegt werden; der Begriff steht vielmehr stellvertretend für eine Reihe weiterer, ähnlicher oder verwandter literarischer Stil- und Ausdrucksmittel wie Ironie, Satire, Persiflage, Grotteske, Travestie, die ich insgesamt sowohl der Euphorie wie der Melancholie als Modi literarischer Aussprache gegenüberstelle. Während nämlich ‚Euphorie‘ ein Hochgefühl bezeichnet, das im eigentlichen Sinn, also ernsthaft zum Ausdruck gebracht wird, und ‚Melancholie‘ Niedergeschlagenheit, die ebenfalls seriös zur Aussprache kommt, kann man der Parodie und den anderen genannten Ausdrucksmitteln eher eine Seitwärtsbewegung ins Uneigentliche und Uernste zuschreiben. In dieser Seitwärtsbewegung entfalten sich die Möglichkeiten der Verschiebung, Verfremdung und Verzerrung, durch die das Seriöse lächerlich gemacht, das Vernunft- und Sinnwidrige kritisiert, das Unheimliche und Bedrohliche gebannt wird. Das Angesprochene, das in der einen oder anderen Weise bedrängend wirkt, kann so auf Distanz gebracht werden, und der Autor vermag seine Freiheit, seinen ‚Standpunkt‘ zu wahren. Auch hierzu werde ich Beispiele nennen.

Meine Musterung literarischer Verarbeitungen von Krisenerfahrungen im vergangenen, an Krisen überreichen Jahrhundert will ich nicht chronologisch beginnen, sondern mit einem exemplarischen Fall, einem Schriftsteller, der stets und prompt auf Krisen reagiert hat: Hans Magnus Enzensberger. Ich werde mich mit Enzensberger etwas ausführlicher beschäftigen, weil ich an seinem Beispiel besonders gut zeigen kann, daß die von mir bestimmten Modi literarischer Krisenverarbeitung eine Sequenz mit einem inneren Zusammenhang bilden.

Die erste große Krise der Bundesrepublik Deutschland nach der *Spiegel*-Affäre von 1962 war die Krise der Jahre 1967/68, die auch andere Länder, vor allem Frankreich und die USA erfaßte; sie war für Enzensberger biografisch wie literarisch außerordentlich folgenreich. Damals entdeckte die Generation, die das Dritte Reich nicht mehr bewußt erlebt hatte, daß die nationalsozialistische Vergangenheit verdrängt worden war und – vor allem in Gestalt ihrer Väter – immer noch lebte. Diese Entdeckung war einer der stärksten Impulse für die Protestbewegung der Studenten und die Revolte

der ‚außerparlamentarischen Opposition‘. Sie führte bei vielen zu der Obsession, daß die Bundesrepublik unter einem dünnen Firnis formaler Demokratie ein ‚kryptofaschistischer‘ Staat sei. Jenseits der Bundesrepublik wurden die USA als Hauptfeind ausgemacht; die USA galten als Vormacht des Kapitalismus und Imperialismus, und sie führten Krieg in Vietnam. Viele sahen in den USA die Zentrale eines künftigen Faschismus und hielten eine Revolution in vielen Teilen der Welt für unausweichlich. Auch Enzensberger teilte solche Auffassungen. Mit Blick auf die Bundesrepublik erklärte er im September 1967 in einem Artikel des *Times Literary Supplement*: „The political system in the Federal Republic is quite beyond repair. We can agree with it, or we must replace it with a new system. *Tertium non dabitur*.“¹ Und was die USA anlangt, wo Enzensberger Ende 1967 eine Gastdozentur an der Wesleyan University antrat, so erinnerten ihn die Zustände dort bald „an die deutsche Situation in den dreißiger Jahren,“ wie er in einem Offenen Brief an den Präsidenten der Wesleyan University schrieb, dem er mit diesem Brief sein *fellowship* vor die Füße warf.²

In der Tradition der ‚ideologischen Pilgerfahrten‘³ reiste Enzensberger nach Kuba, um teilzuhaben am irdischen Paradies einer von Kapitalismus und Unterdrückung befreiten Gesellschaft. All dies geschah in euphorischer Stimmung, wie er im Rückblick selbst festhielt. Damals erschien ihm Kuba wie ein Stück vom neuen Jerusalem, als „tropisches Fest“.⁴ Den Vergleich mit dem neuen Jerusalem habe ich nicht zufällig gewählt, denn die Euphorie in der Krise war der stimmungsmäßige Ausdruck einer apokalyptischen Erwartung. Enzensberger war kein Ideologe strenger Observanz wie manch anderer Linker der 68er-Bewegung, er glaubte nicht an dogmatischen Kommunismus, aber er glaubte an die Revolution, wie er in dem genannten Artikel für *Times Literary Supplement* erkennen ließ: „For in fact, what we are faced with today is not communism but revolution.“⁵ Daß die Revolution der alten, verdorbenen Welt, der

1 Hans Magnus Enzensberger: „The Writer and Politics.“ *Times Literary Supplement*, 28.9.1967.

2 Abdruck des Briefs vom 31.1.1968 in *Die Zeit*, 1.3.1968.

3 Vgl. Paul Hollander: „The Ideological Pilgrim. Looking for Utopia, Then and Now.“ *Encounter* 41 (1973).

4 Hans Magnus Enzensberger: *Der Untergang der Titanic. Eine Komödie*. Frankfurt/Main 1981, S. 20.

5 Enzensberger, „The Writer and Politics“.

Klassengesellschaft, dem Imperialismus den Untergang bereiten und eine große Wandlung zu Freiheit und Gleichheit bewirken werde, auch zu „Freude [...] und tieferem Sinn“, wie Enzensberger für Kuba schon konstatierte,⁶ dies entsprach dem Glauben, in dem seit jeher Apokalyptiker die Welt und die Geschichte betrachtet haben: daß in der Auseinandersetzung zwischen den guten und den bösen Kräften der Geschichte die entscheidende Krise erreicht sei, der letzte Kampf gegen den ‚bösen Feind‘, der das Verderben der Welt verschuldet hat, bevorstehe und daß Erlösung nahe sei.⁷

Doch schon während seines Aufenthalts in Kuba wurde Enzensbergers Glaube an das Wandlungspotential der Revolution enttäuscht. 1976 bekannte er zum erstenmal öffentlich, wie damals seine „Erbitterung über die cubanische Führung“ zu wachsen begann. „Mit jedem Tag erfuhr ich mehr über ihre Deformationen, ihre Lügen, über ihren Dilettantismus, ihren Größenwahn, ihren Wirrwarr und ihren Despotismus.“⁸ Die Euphorie war verflogen, die siebziger Jahre waren für Enzensberger eine Zeit der Ernüchterung. In diesen Jahren baute sich mit dem Terrorismus der RAF die nächste und schwerste Krise der alten Bundesrepublik auf, die im ‚Deutschen Herbst‘ 1977 gipfelte: Entführung Hanns Martin Schleyers, Entführung und Erstürmung der Lufthansa-Maschine *Landshut*, Selbstmorde der RAF-Häftlinge in Stammheim, Ermordung Schleyers.

Es liegt auf der Hand, daß der ‚Deutsche Herbst 1977‘ Enzensberger den letzten Anstoß dazu gab, im darauffolgenden Winter die ‚Komödie‘ *Der Untergang der Titanic* zu schreiben bzw. dem vorhandenen Text die endgültige Fassung zu geben, die dann 1978 erschien. Der Text verarbeitete die Krise von 1967/68 und die Krise des apokalyptischen Glaubens, die durch die Katastrophe des apokalyptischen Aktivismus der RAF endgültig manifest geworden war. Im Text von 1977/78 ist die Euphorie von 1967/68 aufgehoben, im doppelten Wortsinn. Enzensberger berichtet von den „sonderbar

6 Nach einer AP-Agenturmeldung, zitiert von Uwe Johnson: *Jahrestage*. Bd. 2. Frankfurt/Main 1971, S. 737 f.

7 Zur Charakteristik apokalyptischer Welt- und Geschichtsdeutung, besonders in neuerer Zeit, vgl. mein Buch *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988.

8 Bei den 3. Römerberggesprächen in Frankfurt/Main am 21./22. Mai 1976; zitiert nach *Protest! Literatur um 1968*. Marbacher Kataloge 51. Marbach 1998, S. 508.

leichten Tagen der Euphorie“ auf Kuba.⁹ Damals schrieb er, wenn man ihm glauben darf, ein erstes Gedicht mit dem Titel *Der Untergang der Titanic*. Dieses Gedicht ist angeblich verlorengegangen:

In irgendeinem
Postsack, der in Habana verladen wurde
und nie in Paris ankam,
ist es verschollen.¹⁰

War im damaligen Text der Untergang des Schiffs *Titanic* im Jahre 1912 eine Metapher für den Untergang der bürgerlichen Gesellschaft, an den Enzensberger 1968 glaubte, so wurde nun 1977 der ‚Untergang der Titanic‘ eine Metapher für den Untergang des apokalyptischen Glaubens an die revolutionäre Erlösung. Das Gedicht von 1968 wurde zur Metapher, denn es handelte sich um einen Text, „den es vielleicht nie gegeben hat“.¹¹ Den apokalyptischen Glauben allerdings hat es gegeben:

Seinerzeit glaubte ich jedes Wort,
das ich schrieb, und ich schrieb
am *Untergang der Titanic*.
Es war ein gutes Gedicht.
[...]
Damals hatte ich recht.¹²

Daß das Gedicht gut war, ist zu bezweifeln, wenn es der damaligen euphorischen Stimmung Ausdruck verlieh. Denn die unangekänkelte Euphorie hat in unserem Jahrhundert keine gute Literatur hervorgebracht, um dieses Urteil schon vorwegzunehmen; ich komme darauf zurück. Es war also wahrscheinlich besser für Enzensberger, daß diese erste Fassung des *Untergangs der Titanic* untergegangen ist, wenn es sie denn tatsächlich gegeben hat. Eigentlich ist dies eher unwahrscheinlich, denn 1968 hatten Enzensberger und Karl Markus Michel im berühmten *Kursbuch Nr. 15* den Tod der Literatur erklärt. Enzensberger stellte damals fest, die Literatur sei „nutz- und aus-

9 Enzensberger: *Der Untergang der Titanic*, S. 15.

10 Ebd., S. 21.

11 Ebd., S. 26.

12 Ebd., S. 20 f.

sichtslos“ geworden;¹³ der apokalyptische Glaube drängte nicht mehr zur Poetisierung, sondern zur Tat.

Enzensbergers Revision des apokalyptischen Glaubens während der siebziger Jahre ging auch einher mit der Rückkehr zur Poesie. *Der Untergang der Titanic* von 1978, der diesen Prozeß abschloß, dokumentierte zugleich das Umschlagen der Euphorie in Melancholie. Wenn ich behaupte, daß der dominante Ton dieses Texts melancholisch sei, so schließe ich damit nicht aus, daß es auch ironische, satirische, parodistische Elemente gibt. Dies kommt schon im Untertitel zur Geltung, der ironisch auf die *Göttliche Komödie* verweist. Die Melancholie – das läßt sich auch bei anderen Schriftstellern beobachten – ist das Einfallstor für Ironie, Satire, Parodie. Je nachdem, ob eher versöhnlich oder aber bitter und sarkastisch, reflektieren die ironischen und verwandten Ausdrucksmittel den unterschiedlichen Grad der Verarbeitung des Verlusts an Sinn, dessen Epiphanie ursprünglich zur Euphorie geführt hatte. Außerdem kommt im *Untergang der Titanic* in den ironischen, satirischen, parodistischen Elementen Kritik zum Ausdruck, Kritik an der Klassengesellschaft, Kritik daran, daß die Reichen Reiche geblieben sind, wie es im Gedicht heißt.¹⁴ Diese Kritik ist dadurch nicht obsolet geworden, daß Enzensberger seinen apokalyptischen Glauben verloren hat. Aber wie es ohne diesen Glauben weitergehen soll, wußte er offenbar nicht so recht. *Der Untergang der Titanic* endet in Melancholie. Zwar hat der Autor den Untergang seines apokalyptischen Glaubens überlebt, aber das bloße „Weiterschwimmen“ stimmt nicht heiter:

Alles, heule ich, wie gehabt, alles schlingert, alles
unter Kontrolle, alles läuft, die Personen vermutlich ertrunken
im schrägen Regen, schade, macht nichts, zum Heulen, auch gut,
undeutlich, schwer zu sagen, warum, heule und schwimme ich
weiter.¹⁵

Die melancholische Grundstimmung wurde Enzensberger so schnell nicht los. Im selben Jahr, in dem *Der Untergang der Titanic* erschien,

13 Hans Magnus Enzensberger: „Gemeinplätze, die neueste Literatur betreffend.“ *Kursbuch* 15 (1968), S. 195.

14 Enzensberger: *Der Untergang der Titanic*, S. 91.

15 Ebd., S. 115.

rechnete Enzensberger auch im Klartext mit dem apokalyptischen Glauben seiner ehemaligen linken Freunde ab. Im *Kursbuch* veröffentlichte er *Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang*. Dem Brieffreund, an den die zweite *Randbemerkung* gerichtet ist und der es „wie eh und je mit dem Prinzip Hoffnung halten“ möchte, stets bereit, sich „um das Banner der Utopie zu scharen“, teilte er mit „höhnischem Unterton“ mit, daß die apokalyptischen Träume der „positiven Utopie“ zerstoßen seien: das „glorreiche Zukunftsbild von der Zeit nach dem Sieg der Revolution“, der „Menschheitstraum, vorgebracht mit messianischem Pathos“.¹⁶ Die euphorische Vision vom irdischen Paradies wurde in Enzensbergers Augen zur Illusion angesichts von „Polizeistaat, Paranoia, Bürokratie, Terror, Wirtschaftskrise, Rüstungswahn, Umweltvernichtung“ an allen Ecken und Enden der Welt, kapitalistischen wie sozialistischen. Die Apokalypse hatte sich zum Angsttraum des Weltuntergangs verengt, war zu einer „negativen Utopie“ umgeschlagen.¹⁷

Seinen melancholischen Blick auf den Zustand der Welt ließ sich Enzensberger auch nicht durch die Wende 1989 nehmen. Konflikte und Krisen bestanden fort, ja verstärkten sich noch in seinen Augen. Einen Tiefpunkt fast verzweifelter Niedergeschlagenheit erreichte Enzensberger 1993 mit seinem Essay *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Um noch fassen zu können, was an Schlimmem auf der Welt vor sich ging, drängten sich dem Melancholiker Kategorien der Psychopathologie auf: „Wahn“, „Paranoia“, „Psychose“, „Autismus“.¹⁸ Enzensberger sah solche psychopathologischen Erscheinungen allüberall, im Weltmaßstab und an der nächsten Straßenecke. Nachdem der ideologische Antagonismus zwischen West und Ost verschwunden war, konstatierte er einen „Krieg aller gegen alle“.¹⁹ Die Gewalt radikaler Jugendlicher in unseren westlichen Gesellschaften, die er zum „molekularen Bürgerkrieg“ erklärte, zeigte in seinen Augen dieselben Merkmale wie die „makroskopischen Bürgerkriege“ in Somalia oder Bosnien: Destruktivität um ihrer selbst willen und einen „autistischen Charakter der Täter“, die zwischen Zerstörung und Selbst-

16 Hans Magnus Enzensberger: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang.“ *Kursbuch* 52 (1978), S. 3, 7 f.

17 Ebd., S. 1, 4.

18 Hans Magnus Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Frankfurt/Main 1993, S. 20, 42, 48, 70.

19 Ebd., S. 17.

zerstörung keinen Unterschied mehr machen, denen auch der eigene Tod gleichgültig ist.²⁰ Für Enzensberger fügten sich diese Merkmale zum apokalyptischen Szenario im Sinne der „negativen Utopie“: Die Welt schien ihm reif zum Untergang; zumindest die Gewalttäter selbst schienen ihm keinen Blick mehr über den Untergang hinaus zu haben: „Im kollektiven Amoklauf ist die Kategorie der Zukunft verschwunden.“²¹ Offenbar erwartete Enzensberger, daß der „kollektive Amoklauf“ in der nächsten Zukunft globale Ausmaße annehmen würde. Selbst einen so pragmatischen Text wie das 1995 von ihm vorgetragene Plädoyer für die Stärkung der Goethe-Institute durchzogen ominöse Hinweise auf „den unvermeidlichen Streit der Zivilisationen“ und die „Konflikte, die sich abzeichnen“²² – Samuel Huntington ließ grüßen.

Erst neuerdings, so scheint mir, sind von Enzensberger wieder und verstärkt ironische und parodistische Weisen zu hören, weniger scharf und bitter freilich als diejenigen, mit denen er noch im *Untergang der Titanic* seine Melancholie kompensiert hatte. Vielleicht ist dies eine Erscheinung von Altersmilde. Enzensberger wurde im vergangenen Jahr siebzig, und im selben Jahr erschien sein Gedichtband *Leichter als Luft*, – ein Buch mit einem sprechenden Titel. Soweit das Thema ‚Untergang‘ anklingt, herrscht hier eher verhaltene Skepsis, nicht nur Ironie, sondern auch Selbstironie. Eines der Gedichte ist der Unheilsprophetin Cassandra gewidmet, aber er verwendet diese mythische Gestalt in gänzlich anderer Weise als noch Christa Wolf in ihrer melancholischen Erzählung von 1983, tatsächlich nun in parodistischer Absicht.

Arme Cassandra

Sie war die einzige, die es kommen sah,
 sie ganz allein: das alles, sagte sie,
 werde böß enden. Natürlich
 hat ihr kein Mensch geglaubt.
 Sagenhaft lange her. Aber seitdem
 sagen es alle. Ein Blick genügt,
 auf die Börsenkurse, den Stau

20 Ebd., S. 18 ff., 31 f.

21 Ebd., S. 33.

22 Hans Magnus Enzensberger: „Auswärts im Rückwärtsgang.“ *Der Spiegel* 37 (1995), S. 220.

und die Spätnachrichten. Fragt sich nur,
 was „das alles“ bedeutet, und *wann*?
 Bis dahin natürlich glaubt,
 was alle sagen, kein Mensch.
 Ein Blick genügt, auf die Zweitwagen,
 die Biergärten und die Heiratsanzeigen.²³

Das Beispiel Enzensbergers diente mir dazu, die Sequenz von Euphorie, Melancholie und Parodie als idealtypische Figur zu zeichnen. Als solche wird sie von der Wirklichkeit nicht völlig gedeckt, auch nicht bei Enzensberger selbst. Daß meine Figur der literarischen Realität nicht immer dicht aufsitzt, muß ich erst recht konzedieren, wenn ich mich anderen literarischen Verarbeitungen von Krisen zuwende; gleichwohl ermöglichen die Begriffe Euphorie, Melancholie und Parodie weiteren analytischen Gewinn.

Ich springe vom Ende unseres Jahrhunderts zurück zu dessen Beginn, zur „Mutterkatastrophe des Jahrhunderts“, wie Golo Mann den Ersten Weltkrieg genannt hat, weil dessen Auswirkungen das ganze 20. Jahrhundert prägten. Auch als ‚Urkrise des Jahrhunderts‘ könnte man die Zeit um den Ersten Weltkrieg bezeichnen, denn damals hat sich, so Gerhard Schulz, „eine historische Krisis manifestiert, die alles erfaßte, was den politischen Inhalt der vorausgegangenen Periode ausmachte“,²⁴ und die, so ließe sich ergänzen, eine Serie weiterer Krisen nach sich zog. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurde in den meisten kriegführenden Ländern euphorisch begrüßt; in Deutschland entstanden allein im August 1914 ein- einhalb Millionen Kriegsgedichte,²⁵ die dieser Euphorie Ausdruck verliehen. Die Euphorie der Deutschen wurde unter anderem durch den Eindruck motiviert, der Krieg behebe die zentrale Krise der wilhelminischen Gesellschaft, nämlich deren Desintegration in die ‚zwei Nationen‘ von Adel und Bürgertum einerseits und Arbeiterschaft andererseits:

23 Hans Magnus Enzensberger: *Leichter als Luft. Moralische Gedichte*. Frankfurt/Main 1999, S. 30.

24 Gerhard Schulz: *Revolutionen und Friedensschlüsse, 1917–1920*. München 1967, S. 7.

25 Gemäß einer Schätzung nach Carl Busse (Hrsg.): *Deutsche Kriegsgedichte 1914/16*. 3. Aufl., Bielefeld u. Leipzig 1916, S. VI.

Wir haben uns wieder, wir sind vereint,
mit Gott und Kaiser hinaus in den Feind!
Zerstampft ist, was uns hadernd getrennt,
wir sind ein *einziges* Element,
ein Volk, mein Volk, zum Klumpen geballt.²⁶

Die euphorische Stimmung zu Beginn des Kriegs nährte sich außerdem bei vielen Schriftstellern – prominenten wie unbekanntenen – aus der apokalyptischen Deutung des Geschehens. In zahlreichen Kriegsgedichten und anderen Texten werden die Kriegsgegner Deutschlands mittels klassischer apokalyptischer Symbole als Vertreter des schlechthin Bösen gezeichnet und mit dem Satan und Antichrist identifiziert. Die Deutschen hingegen erscheinen als ‚Gottes Volk‘, das berufen ist, ein ‚Weltgericht‘ an seinen Feinden zu vollstrecken. Es wird prophezeit, der erwartete Sieg werde als Schlußakt eines apokalyptischen Dramas nicht nur Deutschland, sondern der ganzen Welt ‚Erlösung‘ bringen.²⁷

Die Euphorie hielt nicht lange vor. Vor allem Schriftsteller, die den mörderischen Krieg an der Front erlebten, wurden von Melancholie erfaßt, nicht selten von Depressionen im klinischen Sinn. In der Retrospektive beschrieb Ernst Toller den Absturz aus der Euphorie in die Melancholie: „Die großen Empfindungen werden stumpf, die großen Worte klein [...], der Sinn ist abhanden gekommen, was brannte, ist verschlackt, der Schmerz ausgelaugt, der Boden, aus dem Tat und Einsatz wuchsen, eine öde Wüste.“²⁸ Gerrit Engelke, der fast vier Jahre an der Front stand, bis er einen Monat vor Kriegsende fiel, rief in der ersten Phase des Kriegs seine Kameraden noch in hochgestimmtem Ton zum apokalyptischen Endkampf um Erlösung auf:

26 A. J. Winckler: „Furor Teutonicus!“ In: Walther Eggert Windegg (Hrsg.), *Der Deutsche Krieg in Dichtungen*. München 195, S. 36.

27 Ausführlichere Analysen zu den apokalyptischen Deutungen des Ersten Weltkriegs in meinen Beiträgen „Deutsche Apokalypse 1914“ und „Geschichte als Weltgericht“ in den von mir herausgegebenen Sammelbänden *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*. Göttingen 1976, und *Kriegserlebnis. Der Erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen*. Göttingen 1980.

28 Ernst Toller: „Eine Jugend in Deutschland.“ In: Ders., *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*. Reinbek 1961, S. 73.

Euch ruft nur eins, eins was vorwärtsbricht:
Kampf für das jüngste Weltgericht!²⁹

In der letzten Kriegsphase dann bringen seine Gedichte tiefe Melancholie zum Ausdruck:

Ich bin Soldat im trüben Feld.
Hier endet alte Menschenwelt.
der Regen singt, die nassen Strähnen fließen.
Ich kann nichts tun, nur Blei verschießen.
Weiß nicht warum, tu's doch, als ob ich's muß:
Ins graue Wetter kracht ein Schuß!³⁰

Satirische und parodistische Verarbeitungen des Kriegserlebnisses waren während des Kriegs nur für die Schublade oder im Exil möglich. Eine im Sinne des Genres geradezu klassische Parodie schrieb Hugo Ball 1916 mit seinem Gedicht *Totentanz*:

So sterben wir, so sterben wir
Und sterben alle Tage,
Weil es so gemütlich sich sterben lässt.
Morgens noch im Schlaf und Traum,
Mittags schon dahin,
Abends zu unterst im Grabe drin.³¹

Eine noch entschiedenere Form parodistischer Reaktion auf den Krieg waren die eigentlich dadaistischen Texte, die Ball und seine Zürcher Freunde produzierten, z. B. das Lautgedicht *Totenklage*, das im selben Jahr wie das Gedicht *Totentanz* entstand:

ombula
take
bitdli
solunkola

29 Gerrit Engelke: *Das Gesamtwerk. Rhythmus des neuen Europa*. Hrsg. v. Hermann Blome. München 1960, S. 198.

30 Ebd., S. 116.

31 Zitiert nach Ernst Teubner (Hrsg.): *Hugo Ball (1886–1986). Leben und Werk*. Berlin 1986, S. 24.

tabla tokta tokta takabla
 taka tak
 Babula m'balam
 tak tru – ü
 wo – um [...] ³²

Texte dieser Art und die dadaistischen Aktionen im Cabaret Voltaire reagierten noch konsequenter auf die Sinnlosigkeit der Realität als Satiren und Parodien im ‚Klartext‘; sie reagierten mit Unsinn, sie persiflierten damit diese Realität und zertrümmerten sie zugleich, entschiedener als seriöse Kritik das vermochte, und sie erhoben auf diese Weise den denkbar schärfsten Protest gegen die Wirklichkeit. Die Dadaisten zelebrierten im Cabaret Voltaire „eine Buffonade und eine Totenmesse zugleich“, wie Ball 1916 in seinem Tagebuch festhielt; dies war für sie die rücksichtsloseste Form des Kampfes „gegen die Agonie und den Todestaumel der Zeit“.³³

Die Krise, die durch die Niederlage Deutschlands im Krieg verursacht wurde, stieß erneut euphorische Reaktionen an, diesmal bei Schriftstellern, die glaubten, der Krieg habe der alten, verdorbenen Welt der bürgerlichen Gesellschaft den Untergang bereitet und es bedürfe nur noch weniger Schläge, um vollends *tabula rasa* zu schaffen, damit eine zu Freiheit und Menschlichkeit erlöste ‚neue Gemeinschaft‘ entstehen könne. Auch dieser Glaube hatte apokalyptischen Charakter. Literarisch zum Ausdruck gebracht wurde er überwiegend in Texten, die man gemeinhin dem ‚messianischen Expressionismus‘ zuordnet. Ich muß dies nicht weiter ausführen, will aber an dieser Stelle mein Urteil wiederholen, daß die ungebremste Euphorie in diesem Jahrhundert keine Literatur von Rang hervorgebracht hat. Natürlich sind die Gedichte des ‚messianischen Expressionismus‘ immer noch besser als die Kriegsgedichte des apokalyptischen Nationalismus von 1914. Aber der Überschwang der Gefühle und das Pathos, in dem er zum Ausdruck kommt, oft unter allzu penetrantem Einsatz rhetorischer Figuren, lassen viele Texte des ‚messianischen Expressionismus‘ präziös und hohl erscheinen. Dies gilt z. B. für Bechers Revolutionsdrama *Arbeiter Bauern Soldaten* und für viele seiner Gedichte, aber auch für Teile von Tollers

32 Zitiert nach Karl Riha (Hrsg.): *113 dada Gedichte*. Berlin 1982, S. 33.

33 Hugo Ball: *Die Flucht aus der Zeit*. Luzern 1946, S. 78, 92.

Wandlung und diejenigen Gedichte, bei denen die Euphorie noch nicht durch die negativen Erfahrungen der Revolutionszeit und der Haft in Niederschönhausen gebrochen ist.

Interessant ist übrigens, daß gerade Schriftsteller, die Krisen in apokalyptischem Glauben mit Euphorie verarbeiteten, auch zu politischer Macht drängten. Kurt Hiller, der schon mitten im Krieg „bei lebendigem Leibe ins Paradies“ wollte,³⁴ strebte zu dessen Verwirklichung eine ‚Diktatur der Geistigen‘ an, freilich vergebens. Ernst Toller, der voller Sendungsbewußtsein im Vorspruch zu seinem Drama *Die Wandlung* ausrief: „Den Weg! Den Weg! Du Dichter weise“,³⁵ erlangte tatsächlich in der Münchner Räterepublik vorübergehend politische und sogar militärische Macht. Johannes R. Becher, der mit Toller vergleichbarem Sendungsbewußtsein dichtete:

...bald werden sich die Sturzwellen meiner Sätze zu einer
unerhörten Figur verfestigen.
Reden. Manifeste. Parlament. Das sprühende politische Schauspiel.
Der Experimentalroman.
Gesänge von Tribünen herab vorzutragen.
Menschheit! Freiheit! Liebe!
Der neue, der Heilige Staat
Sei gepredigt.³⁶

wurde zwar erst nach dem nächsten Weltkrieg Minister, in der DDR, konnte hier aber noch einmal seiner Euphorie freien Lauf lassen, in der Nationalhymne für die DDR wie in Hymnen auf Stalin.

Die Krisenerfahrungen des Ersten Weltkriegs, die oft in die Vorkriegszeit zurückreichten und in die Nachkriegszeit ausstrahlten, wurden am ehesten ästhetisch und analytisch anspruchsvoll verarbeitet, wenn die literarischen Werke sowohl Euphorie wie Melancholie distanzierend umsetzten, auf die eine oder andere Weise ‚vermittelt‘, verschoben, verfremdet, gebrochen, wobei die Palette eingangs genannter Stil- und Ausdrucksmittel von der Ironie bis zur

34 Kurt Hiller: „Philosophie des Ziels.“ *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*. Hrsg. v. Kurt Hiller. München/Berlin 1916, S. 196.

35 Ernst Toller: „Die Wandlung.“ In: Ders.: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, S. 277.

36 Johannes R. Becher: „Vorbereitung.“ In: Kurt Pinthus (Hrsg.): *Menschheitsdämmerung*. Reinbek 1959, S. 213.

Groteske und noch andere Gestaltungsmittel dienlich sein konnten. Als Beispiele je unterschiedlicher Art nenne ich *Die letzten Tage der Menschheit* (entstanden 1915–1922) von Karl Kraus und *Die Schlafwandler* (1931/32) von Hermann Broch.

In Kraus' monumentalem Drama wird der Grundton der Melancholie, ja, Verzweiflung schon im Vorwort angeschlagen. Diese Befindlichkeit ist nicht nur Folge des Kriegs, sondern mehr noch der Tatsache, daß die Überlebenden ihn verdrängen. „Denn über alle Schmach des Krieges geht die der Menschen, von ihm nichts mehr wissen zu wollen.“ Kraus deutet im Vorwort an, daß die satirischen, grotesken und parodistischen Gestaltungsmittel mit ihrem komischen Effekt nicht zuletzt die Funktion haben, ihm selbst Distanz zu gewinnen zum sinnlosen Grauen des Kriegs und ein Antidot gegen das Gift der Verzweiflung zu schaffen:

Der Humor ist nur der Selbstvorwurf eines, der nicht wahnsinnig wurde bei dem Gedanken, mit heilem Hirn die Zeugenschaft dieser Zeitdinge bestanden zu haben. Außer ihm, der die Schmach solchen Anteils einer Nachwelt preisgibt, hat kein anderer ein Recht auf diesen Humor.

Im Vorwort erläutert Kraus auch seine literarische Strategie der Krisenverarbeitung:

Die unwahrscheinlichsten Taten, die hier gemeldet werden, sind wirklich geschehen; ich habe gemalt, was sie nur taten. Die unwahrscheinlichsten Gespräche, die hier geführt werden, sind wörtlich gesprochen worden; die grellsten Erfindungen sind Zitate. Sätze, deren Wahnwitz unverlierbar dem Ohr eingeschrieben ist, wachsen zur Lebensmusik. Das Dokument ist Figur; Berichte erstehen als Gestalten, Gestalten verenden als Leitartikel; das Feuilleton bekam einen Mund, der es monologisch von sich gibt; Phrasen stehen auf zwei Beinen – Menschen behielten nur eines.³⁷

Auf diese Weise kann Kraus auch die Euphorie der Kriegsbegeisterten ‚aufheben‘, wenn er z. B. angesichts der Überreste eines Regiments mit „zerfetzten Monturen“, „zerrissenem Schuhwerk“, „ver-

³⁷ Karl Kraus: *Die letzten Tage der Menschheit*. München 1957, S. 9 f

drecker Unterwäsche“ – „jeder Mann zu einem Skelett abgemagert“ den Kriegsberichterstatte jubilieren läßt: „Wie sie aufleuchten wern, wenn sie hören wern, der oberste Kriegsherr [...] geruhe, das siegreiche Regiment zu besichtigen.“³⁸ Kraus greift nicht nur zum Mittel der Zitatmontage, er konfrontiert vor allem die authentischen Zitate aus Zeitungen, Kriegsberichten und mitgehörten Gesprächen mit den tatsächlichen Ereignissen, um die Zitate als Phrasen bloßzustellen und die Wirklichkeit sich selbst als grotesk entlarven zu lassen.

Ganz anders sind die epischen Gestaltungsmittel der Krisenverarbeitung in Brochs Romantrilogie. Aber auch hier gibt es einen melancholischen Grundton, induziert durch die Diagnose des Autors, die jüngste Vergangenheit bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, die erzählte Zeit seiner Trilogie, sei gekennzeichnet durch einen „Zerfall der Werte“. In den Reflexionen, die unter dieser Überschrift im dritten Roman den Fluß der Handlung immer wieder unterbrechen, führt Broch den Zerfall der Werte, ja, der Realität insgesamt, letztlich auf die „Auflösung des christlich-platonischen Weltbilds“ zurück; an dessen Stelle seien „Partialsysteme“ getreten, und der Kampf der Partialsysteme gegeneinander treibe auf den „Untergang der Welt in der vollkommenen Wertzersplitterung“ zu.³⁹

Die Melancholie der seriösen Reflexionen wird in der eigentlichen Erzählung gebrochen durch die deutliche Ironie, mit der sich der Autor von der in Handlung umgesetzten Wertzersplitterung und von den Romanfiguren distanzieren. Auch der apokalyptische Glaube, den Broch in den Reflexionen diskutiert, erscheint im Roman gebrochen. Eine besondere Neigung zu apokalyptischer Weltsicht schreibt Broch dem Buchhalter August Esch zu, der mit seinem starken Gefühl für Gerechtigkeit und Ordnung unter dem „anarchischen Zustand der Welt“ leidet. Esch spricht viel von „Erlösung“ und zwar in der charakteristischen Weise des Apokalyptikers, der auf ein „neues Leben“ hofft und für dieses Ziel „alles Alte vernichten“ will.⁴⁰ Unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs kommt Eschs Neigung, die Zeitereignisse und den Zustand der Welt apokalyptisch auszulegen, voll zum Durchbruch; die Quintessenz seiner Auslegung lautet: „Je ärger das Übel, je tiefer die Finsternis, je

38 Ebd., S. 631.

39 Hermann Broch: *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*. Zürich o.J., S. 745 f., 750.

40 Ebd., S. 250 ff., 273, 321 f.

schärfer das sausende Messer, desto näher das Reich der Erlösung.“⁴¹ Die Euphorie, die der apokalyptische Glaube an die nahe Erlösung üblicherweise hervorruft, läßt Broch aber nicht aufkommen, weder bei der Figur Esch, noch in der Erzählung. Der Apokalyptiker Esch wird ermordet, doch sein Tod hat nicht den Charakter eines Opfers, in dem die nahe Erlösung aufscheint. Eschs Tod „im fettigen Straßenschmutz“ erscheint als Anti-Klimax;⁴² aus seinem Tod erfolgt nichts. Brochs Roman endet nicht mit der Vision des neuen Lebens, sondern mit dem Blick auf Eschs Mörder Huguenau, der alle Wirren und Gefahren geschickt und frech, ohne Schuldgefühl und ohne innere Wandlung überlebt; sein Überleben läßt den Ausgang der ‚Wertzersplitterung‘ offen erscheinen.

Daß sich in der Krise, die durch die Weltwirtschaftskrise und schließlich die Machtübernahme Hitlers heraufbeschworen wurde, die Modi der Krisenverarbeitung auf unterschiedliche Autorengruppen verteilt, ist nicht verwunderlich. Es muß nicht betont werden, daß euphorisch nur diejenigen Schriftsteller reagierten, die dem Nationalsozialismus zuneigten. Interessant jedoch ist, daß der spezifische Konnex von Euphorie mit apokalyptischem Glauben weniger bei den älteren Schriftstellern wie Schäfer, Stehr oder Burte anzutreffen war als vielmehr bei jungen Nationalsozialisten wie Gerhard Schumann, der schon vor 1933 in einer apokalyptischen Vision den „Feuerschein des Auserwählten“ um seines Führers Haupt sah und euphorisch antizipierte:

Und niedersteigend
Trug er die Fackel in die Nacht hinein.
Die Millionen beugten sich ihm schweigend.
Erlöst. Der Himmel flammte morgenbleich.
Die Sonne wuchs. Und mit ihr wuchs das Reich.⁴³

Übrigens drängten auch die jungen nationalsozialistischen Euphoriker zur Macht und nahmen nach 1933 Funktionen hauptsächlich in der Kulturpolitik ein.

41 Ebd., S. 588.

42 Ebd., S. 721.

43 Gerhard Schumann: *Die Lieder vom Reich*. München 1936, S. 20 (angeblich 1930 geschrieben).

Daß Melancholie die vorherrschende Stimmung bei den exilierten Schriftstellern und in deren Werken war, muß ebenfalls nicht betont werden. Als exemplarisch kann Anna Seghers Roman *Transit* gelten. Auch wenn die Autorin am Ende des Romans mit der Entscheidung der Hauptfigur Seidler, sich der Résistance anzuschließen, eine politische Perspektive eröffnet, ist doch der vorherrschende Eindruck, den der zermürbende und immer wieder vergebliche Kampf um Visa und Schiffspassagen vermittelt, der Eindruck einer abgrundtiefen Sinnlosigkeit des Lebens. Daß in Krisenerfahrungen, die existenzgefährdend waren, kaum die notwendige Distanz für satirische und parodistische Verarbeitungen aufgebracht werden konnte, ist begreiflich. Dennoch gibt es einige, freilich wenige Ausnahmen. Brecht konnte in den *Flüchtlingsgesprächen* aus seiner politischen Überzeugung Kraft zu angriffslustiger Satire entfalten. Milder, aber durchaus mit parodistischen Zügen ausgestattet war Werfels Theaterstück *Jacobowsky und der Oberst*. Der Untertitel *Komödie einer Tragödie* signalisiert schon, daß die Komik des Stücks in ständigem Austausch mit Melancholie steht, vergegenwärtigt vor allem durch den Juden Jacobowsky, der sein Schicksal als ewiger Flüchtling mit melancholischer Gelassenheit und Witz zugleich besteht.

Angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus erwiesen sich Komik und selbst die Kritik implizierende Satire und die Parodie als problematisch. Dies führten auch Filme wie Chaplins *Der große Diktator* (1940) und Ernst Lubitschs *Sein oder nicht Sein* (1942) vor Augen. Gegenüber dem Holocaust mußten solche Mittel der ästhetischen Verarbeitung erst recht verstummen. Erst aus der Distanz eines halben Jahrhunderts wagte Roberto Benigni Film *Das Leben ist schön* (1998) diesen Versuch.

Auch angesichts Hiroshimas versagten die Mittel der Satire und Parodie. Sie kamen aber zum Einsatz bei der literarischen Verarbeitung der Angst vor einem *künftigen* Atomkrieg, einer Angst, die zum erstenmal in der Krisensituation des kalten Kriegs und der Wiederaufrüstung in den fünfziger Jahren umging. Mitglieder der *Wiener Gruppe* schrieben Untergangsgedichte voll schwarzen Humors, um das unvorstellbar Schreckliche, das doch möglich erschien, auf Distanz zu bringen und vom Druck der Untergangsdrohung zu entlasten. Arno Schmidt entwarf in den Romanen *Schwarze Spiegel* (1951) und *Die Gelehrtenrepublik* (1957) satirische und groteske, wenn nicht zynische Bilder einer Welt, die durch den dritten, atomaren Weltkrieg hindurchgegangen ist. Im Roman *Schwarze Spiegel*

findet sich der Erzähler nach dem Atomkrieg als letzter Mensch in der Lüneburger Heide. Er radelt durch die unbeeinträchtigte Natur (1951 konnte man sich die globalen Auswirkungen eines Atomkriegs auf Umwelt und Klima wohl noch nicht vorstellen), er baut sich ein Blockhaus, stattet es mit bevorzugten Büchern und Graphiken aus, die er sich aus der Universitätsbibliothek und den Galerien des menschenleeren Hamburg besorgt, liest und schreibt sein Tagebuch. Ungeachtet seiner satirischen Qualitäten ist der Roman eine fast vergnüglich zu lesende Geschichte über Leben und Treiben eines postatomaren Robinson. Und doch ist auch diese Satire mit Melancholie unterlegt; den Erzähler überkommt hin und wieder „tiefe Traurigkeit“: „Das war nun das Ergebnis! Jahrhundertlang hatten sie sich gemüht; aber ohne Vernunft.“⁴⁴ Aber dann stimmt ihn die Betrachtung, „daß mit all dem aufgeräumt wurde“, wieder fröhlich. Diese Fröhlichkeit ist freilich mit Bitterkeit, wenn nicht Zynismus unterlegt. „Und wenn ich erst weg bin“, sagt sich der Erzähler, „wird der letzte Schandfleck verschwunden sein: das Experiment Mensch, das stinkige, hat aufgehört!“⁴⁵

Die zweite Welle verbreiteter Angst vor einem Atomkrieg, hervorgerufen durch die Aufrüstung der Supermächte mit atomaren Mittelstreckenraketen und deren Stationierung in Europa Anfang der achtziger Jahre, schlug sich literarisch zunächst in einer ganzen Reihe seriöser Warnutopien nieder, deren Grundstimmung Melancholie, ja, Verzweiflung war, Udo Rabschs *Julius oder der schwarze Sommer*, Anton Andreas Guhas *Ende. Tagebuch aus dem 3. Weltkrieg*, Gudrun Pausewangs *Die letzten Kinder von Schewenborn*, alle aus dem Jahr 1983. Auch Christa Wolfs Erzählung *Kassandra*, die im selben Jahr erschien und die Untergangsdrohung im Mythos spiegelte, war ein zutiefst melancholisches Buch. Die Distanzierung von Angst und Melancholie durch Ironie, Parodie und Grotteske gelang erst wieder im Abstand von einigen Jahren, z. B. in Günter Grass' Roman *Die Rättin* und Harald Muellers Theaterstück *Totenfloß*, beide 1986. Beide Texte zeigten aber auch, daß angesichts der Vorstellung maßlosen Grauens, die das Atomzeitalter aufgedrängt hat, die Funktion des Grotesken als psychisches und ästhetisches Antidot zusammenzubereiten droht.

44 Arno Schmidt: *Das erzählerische Werk in 8 Bänden*. Zürich 1985, Bd. 3, S. 194.

45 Ebd., S. 208.

Wo stehen wir heute, am Ende des 20. Jahrhunderts? Euphorie ist *out*, so viel kann man auf jeden Fall sagen. Zumal die Euphorie, die sich aus dem apokalyptischen Glauben an die Machbarkeit eines irdischen Paradieses speiste, hat mit der endgültigen Erledigung dieses Glaubens durch die Machbarkeit nuklearer Zerstörung unseres Planeten ihre Grundlage verloren. Auch die nationale Euphorie anlässlich der Wende von 1989 und die Euphorie über den Sieg der liberalen Demokratie und des kapitalistischen Wirtschaftssystems über den Kommunismus ebte rasch wieder ab; literarisch fand sie keinen Ausdruck, so weit ich sehe.

Einer Antwort auf meine Frage versuche ich mich zu nähern, indem ich mich zum Schluß noch einmal einem Schriftsteller etwas eingehender zuwende, der in seinem Werk – *cum grano salis* – die Phasen von Euphorie durch Melancholie zur Parodie durchlaufen hat: Günter Kunert. In der Krisenzeit zwischen Krieg und Wiederaufbau und in der Konfrontation zwischen den beiden neu gegründeten deutschen Staaten glaubte Kunert, in der DDR auf der richtigen Seite zu stehen, und er glaubte, wie er im Rückblick auf die frühen Jahre der DDR festhielt, „es müsse von nun an sofort alles ganz anders werden“. Dieser Glaube, den nicht nur Angehörige der älteren Generation wie Johannes R. Becher, sondern vor allem auch viele junge Schriftsteller nährten, hatte durchaus apokalyptischen Charakter; in Kunerts Worten: „Die Utopie schien sich verwirklichen zu wollen. Nur ein kleiner Schritt war noch notwendig, um eine neue Gesellschaft zu betreten.“⁴⁶ Und Kunert schrieb in diesem Glauben euphorische Gedichte mit Versen wie den folgenden:

Schneller muß die Erde rollen
hinter der Geschichte Lokomotive,
daß es führt, die vorwärts wollen,
aus des dunklen Tales Tiefe.⁴⁷

Die Hoffnungen, „eine bessere, nämlich freiere, gerechtere, friedlichere Gemeinschaft“ aufzubauen,⁴⁸ wurden über die Jahre mehr

46 Günter Kunert, *Vor der Sintflut. Das Gedicht als Arche Noah. Frankfurter Vorlesungen*. München u. Wien 1985, S. 32.

47 Günter Kunert: „Die Lokomotive der Geschichte.“ *Neue Deutsche Literatur*, 1. Jg. (1953), H. 9, S. 27.

48 Kunert: *Vor der Sintflut*, S. 32.

und mehr enttäuscht. 1976 war Kunert Mitunterzeichner des Protests gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns; er wurde aus der SED ausgeschlossen und wechselte 1979 in die Bundesrepublik. Die Enttäuschung über die uneingelösten Versprechen der DDR, aber auch die pessimistische Aussicht auf die Welt des kalten Kriegs und des nuklearen Wettrüstens machten Kunert zum wahrscheinlich melancholischsten Lyriker der siebziger und achtziger Jahre. Zahlreiche Gedichte vergegenwärtigen das Gefühl der Ausweglosigkeit, wie das folgende aus der Sammlung *Abtötungsverfahren* von 1980:

Zwischen Mauern marschieren
bedeutet: es geht voran
Doch es leuchtet kein Licht
wo wir sind für uns mehr
und das Dunkel kommt
aus uns selber

Aus blinden Augen
fällt Finsternis
bevor die Hand
ins Leere greift.⁴⁹

Zum Ende des Jahrhunderts nun finden sich bei Kunert, ganz ähnlich wie beim gleichaltrigen Enzensberger, ironische und selbstironische Töne und ausgesprochen parodistische Gestaltungsmittel. Doch auch bei ihm sind Euphorie und Melancholie noch erkennbar, ‚aufgehoben‘ in der satirisch-parodistischen Verzerrung, so z. B. in einem Gedicht auf den Untergang der DDR aus der Sammlung *Nacht Vorstellung* von 1999, das seinen parodistischen Effekt aus der Verfremdung bekannter Liedverse und Redensarten gewinnt, unterstrichen durch den kunstvollen Gebrauch des Binnenreims:

Atlantis ade! Sich bescheiden
tut weh. Nach dem Ende immerhin lebt
als Legende die Vergangenheit fort.
Von Dichtern gehegt, von Ahnungslosen
gepflegt: War doch alles gar nicht so

49 Günter Kunert: „Evolution.“ In: *Warnung vor Spiegeln. Unterwegs nach Utopia. Abtötungsverfahren. Gedichte*. München 1982, S. 184.

schlecht. Brüder, in Unschuld die Hände,
auf zum allerletzten Gefecht und bereit
zur nächsten persönlichen Wende.⁵⁰

Bei der älteren Generation scheinen also Ironie und die noch stärker relativierende Selbstironie, die Satire und Parodie über die Euphorie und Melancholie obsiegt zu haben. Auch Günter Grass belegt dies in seinem Geschichtenbuch *Mein Jahrhundert*, das ebenfalls im vergangenen Jahr erschienen ist. Freilich gehörten Satire, Groteske, ja Burleske schon immer zu seinen Mitteln, doch ist selbst er milder, vielleicht auch harmloser geworden.

Aber wie steht es mit der jüngeren Generation? Von sich reden macht zur Zeit die „Generation Golf“, so genannt nach dem gleichnamigen Buch von Florian Illies. Es handelt sich um die Generation der zur achtundsechziger Zeit, etwa zwischen 1965 und 1975 Geborenen, die ihr Erwachsenenalter erst nach der Wende und eben gleich mit einem Golf und anderem Zubehör aus der Wohlstands- und Konsumgesellschaft ansteuerten. Besonders im Auge ist eine Gruppe von Schriftstellern, von denen zwei bereits Bestseller produziert haben, Christian Kracht mit *Faserland* und Benjamin von Stuckrad-Barre mit *Soloalbum*. Auch die Sammelbände *Mesopotamia* und *Tristesse Royale*, die Geschichten und Dialoge von Kracht, Stuckrad-Barre und anderen jungen Autoren enthalten, erlebten im vergangenen Jahr, dem Jahr ihres Erscheinens, gleich mehrere Auflagen. Bei ihrer eigenen Generation kommen diese Autoren also an. Von älteren Kritikern hingegen wurden sie in der *Neuen Zürcher Zeitung*, im *Spiegel* und in der *Zeit* mehr oder weniger süffisant verrissen, als „Dandys des neuen Fin de siècle“⁵¹ als „H & M-Variante des Stefan-George-Kreises“⁵² als „Popliteraten“, die mit ihrem „offen unpolitischen Ästhetizismus“ den „diametralen Gegensatz zu den Achtundsechzigern erreicht“ hätten, die den Fall der Mauer „vor allem als Medienereignis“ erlebten (Alexander v. Schönburg),⁵³ „wie

50 Günter Kunert: „Allerneueste Atlantis-Hypothese.“ In: *Nacht Vorstellung. Gedichte*. München u. Wien 1999, S. 20.

51 Martin Krumbholz: „Alles wird gut. Endzeitphänomene in der deutschen Nachwuchsliteratur.“ *Neue Zürcher Zeitung*, 4./5.12.1999.

52 Henryk M. Broder u. Reinhard Mohr: „Die faselnden Fünf.“ *Der Spiegel* 49/1999, S. 264 f.

53 *Tristesse Royale*. Das popkulturelle Quintett mit Joachim Bessing, Christian

alles andere in ihrem Leben auch“, die in einer Welt „vollkommener Äußerlichkeit“ lebten, in der es ganz konsequent sei, „die Entscheidung zwischen einer blauen und einer grünen Barbour-Jacke für schwieriger zu erklären als die zwischen CDU und SPD“.⁵⁴

In unserem Zusammenhang ist interessant, daß – wie Gustav Seibt feststellte – „der dandyhafte Kult der Oberfläche und des schicken Scheins, die Verfeinerung des Geschmacks immer einen Überdruß erzeugen, den Haß auf das Gebrochene, Uneigentliche, Ironische“.⁵⁵ Auf der Rückseite des Bandes *Mesopotamia*, der den Untertitel trägt *Ernste Geschichten am Ende des Jahrtausends*, steht „Irony is over“. Und sollte diese Absage ihrerseits ironisch gemeint sein, so ist die Ironie mißlungen, wie ähnliche Versuche im Inneren des Bandes, die über das Niveau von Witzchen kaum hinauskommen und die unterschwellige Melancholie dieser Texte nur unzureichend verdecken. Auch die Dialoge des „popkulturellen Quintetts“ haben einen verräterischen Titel. *Tristesse Royale*, das ist wohl, analog zum Kir Royal, Melancholie mit Champagner, der im gepflegten Konklave des Quintetts im Hotel Adlon ja unentwegt getrunken wird. Die Melancholie dieser ‚Wohlstandsverwahrlosten‘ – so ihre Selbstbeziehung⁵⁶ – ist Produkt der Langeweile, die sich auch literarisch vermittelt. Selbst in Texten, in denen die Autoren nicht narzißtisch um sich selber kreisen, in denen nicht vorwiegend über Fragen des Kleidungsstils diskutiert und ständig Sekt gesoffen wird, wie z. B. in Joachim Bessings Bericht von der Frankfurter Buchmesse,⁵⁷ herrscht Langeweile, die offensichtlich – wie die Autoren nicht verhehlen – die existentielle Langeweile der Autoren reflektiert. Alexander v. Schönburg: „Die Langeweile ist der Hauptfeind unserer Generation, weil wir damit aufgewachsen sind, verwöhnt und von Reizen überflutet. Wir sehnen uns nach der Unterbrechung der Langeweile.“⁵⁸ In solcher Stimmung kann man schon die Phantasie haben: „Wäre das hier Cambridge und nicht Berlin, und wäre es jetzt der Herbst des Jahres 1914 und nicht der Frühling des Jahres 1999, wären wir

Kracht, Eckhart Nickel, Alexander v. Schönburg und Benjamin v. Stuckrad-Barre. Berlin 1999, S. 110.

54 Gustav Seibt: „Aussortieren, was falsch ist.“ *Die Zeit*, 2.3.2000, S. 37.

55 Ebd., S. 38.

56 *Tristesse Royale*: S. 138.

57 Joachim Bessing: „contrazoom.“ In: Christian Kracht (Hrsg.): *Mesopotamia. Ernste Geschichten am Ende des Jahrtausends*. Stuttgart 1999, S. 95–118.

58 *Tristesse Royale*: S. 33.

die ersten, die sich freiwillig meldeten.“⁵⁹ Eine echte Krise also wäre schön, durch die man aus Langeweile und Melancholie herausgeholt und endlich einmal richtig euphorisch werden könnte, wahrscheinlich nach dem Vorbild des Cambridge-Absolventen Rupert Brooke, der 1914 dichtete:

Now, God be thanked Who has matched us with His hour,
And caught our youth, and wakened us from sleeping [...] ⁶⁰

Der Gedanke ist ein bißchen beunruhigend, die ‚Generation Golf‘ könnte auf die Idee kommen, die Geschichte des 20. Jahrhunderts nochmal von vorn zu beginnen. Aber wahrscheinlich ist die Sorge unangebracht, denn die ‚Generation Golf‘ ist doch nur ein Segment der jungen Generation, und auch literarisch sind die ‚popkulturellen‘ Schriftsteller nicht repräsentativ. Es gibt andere junge Autoren, Marcel Beyer, Judith Hermann, Thomas Brussig, Karen Duve, um nur einige zu nennen, die Ironie und Selbstironie, Satire und Parodie nicht verlernt haben und immer noch interessante und unterhaltsame Geschichten erzählen können.

Ich habe den Titel meines Vortrags nach dem Vorbild des berühmten Gedichts von Franz Grillparzer formuliert:

Der Weg der neuern Bildung geht
Von Humanität
Durch Nationalität
Zur Bestialität. ⁶¹

Das war eine düstere Prognose, die sich in ganzer Grauenhaftigkeit erst in unserem Jahrhundert erfüllt hat. Demgegenüber wäre, im Rückblick auf das 20. Jahrhundert, ein freundlicheres Resümee:

Der Weg der neuern Dichtung geht
Von Euphorie
Durch Melancholie
Zur Parodie.

59 Ebd., S. 138

60 Zitiert nach John H. Johnston: *English Poetry of the First World War*. Princeton, N. J. 1964, S. 30.

61 *Grillparzers Werke*. Hrsg. v. Rudolf Franz. 1. Bd. Leipzig u. Wien o. J., S. 206.

So ganz stimmt das Resümee nicht, wie wir gesehen haben. Die Modi literarischer Krisenverarbeitung verteilen sich auf das ganze Jahrhundert und bilden keine einsträngige Sequenz. Aber eine Verlagerung der Dominanzen läßt sich insgesamt vielleicht doch feststellen. Die euphorischen Reaktionen aus apokalyptischem Glauben, mit denen das Jahrhundert begann, verloren sich in der zweiten Jahrhunderthälfte, während nun, zum Ausgang des Jahrhunderts, die Modi ironischer Distanzierung vorherrschen, freilich mit Ausnahmen. Alles in allem genommen, wäre eine Dominanz der Parodie nicht die schlechteste Voraussetzung für den Start ins 21. Jahrhundert.

— ÄSTHETIK

„Überall stinkt es nach Leichen.“
Über die ästhetische Ambivalenz
apokalyptischer Visionen*

Einmal kommt – ich habe Zeichen –
Sterbesturm aus fernem Norden.
Überall stinkt es nach Leichen.
Es beginnt das große Morden.

Mit diesen Versen eröffnet Alfred Lichtenstein 1912 sein Gedicht *Prophezeiung*. Es gehört zu den zahlreichen Gedichten frühexpressionistischer Schriftsteller, die in den Jahren vor 1914 eine große Katastrophe, einen Krieg, ja den Untergang der Welt vergegenwärtigen und die heute so gelesen werden können, als hätten sie den Ersten Weltkrieg und den Untergang des bürgerlichen Zeitalters vorhergesagt. Vorhergesagt und auch herbeigewünscht. Denn unüberhörbar bringen diese Gedichte heftiges Verlangen nach Vernichtung der alten bürgerlichen Welt zum Ausdruck. Die Bilder der Zerstörung, die sie malen, sind nicht oder nicht nur angstbesetzt, sondern verraten Lust an den Vorstellungen der Gewalt und des Schreckens. Wenn die Zeile: „Überall stinkt es nach Leichen“ nicht für sich allein schon ästhetisches Vergnügen am Grausigen und Morbiden zu erkennen gibt, so offenbaren solches Vergnügen bestimmt die weiteren Strophen des Gedichts, die mit Tod und Untergang ein groteskes Spiel treiben:

Finster wird der Himmelsklumpen,
Sturmtod hebt die Klauentatzen:
Nieder stürzen alle Lumpen,
Mimen bersten, Mädchen platzen.

* Erstveröffentlichung in: *Schönheit und Schrecken. Entsetzen, Gewalt und Tod in alten und neuen Medien*. Hg. v. Peter Gendolla u. Carsten Zelle. Heidelberg 1990, S. 129–144.

Polternd fallen Pferdeställe;
Keine Fliege kann sich retten.
Schöne homosexuelle
Männer kullern aus den Betten.

Rissig werden Häuserwände.
Fische faule in dem Flusse.
Alles nimmt sein ekles Ende.
Krächzend kippen Omnibusse.¹

Ich rechne Lichtensteins Gedicht und die vielen anderen frühexpressionistischen Untergangsgedichte zur Tradition apokalyptischer Visionen, die, motiviert vom Leiden an der Welt, deren Vernichtung antizipieren, in der Hoffnung – so zumindest der klassische Typ apokalyptischer Visionen –, durch den Untergang der alten, verdorbenen Welt werde die Schaffung einer neuen, vollkommenen ermöglicht.² Die Vorstellung gewaltsamer Zerstörung ist zentral für die Apokalypse; schon immer produzierte diese Vorstellung eine Fülle von Bildern des Schreckens. Innerhalb des apokalyptischen Szenariums haben diese Bilder eine spezifische Funktion, die sich daraus ergibt, daß Erfahrungen in bestimmten Situationen auf eine ganz besondere, eben ‚apokalyptische‘ Weise ausgelegt und vergegenwärtigt werden. Wenn man daher die in Frage stehenden Bilder der Gewalt und des Schreckens als ästhetische Repräsentationen apokalyptischer Erfahrungsauslegungen begreift, d. h. sie innerhalb der Tradition apokalyptischer Visionen betrachtet, ergibt sich ein analytischer Zugang, der die Funktionen der Schreckensbilder alter wie neuer Texte in eine gemeinsame, vergleichende Perspektive bringt.

Die Offenbarung des Johannes, die der abendländischen apokalyptischen Tradition die nachhaltigsten Impulse vermittelt hat, bietet ein Paradigma für den Funktionszusammenhang, in dem die ästhetischen Repräsentationen des Schrecklichen innerhalb einer apokalyptischen Vision stehen. Die eindrucksvollsten Bilder in der Johannes-Apokalypse sind Bilder der Zerstörung; sie führen unge-

1 Zitiert nach Silvio Vietta (Hg.): *Lyrik des Expressionismus*. München 1976, S. 122 f.

2 Die Tradition apokalyptischer Visionen habe ich in größerem Zusammenhang in meinem Buch *Die Apokalypse in Deutschland* (München 1988) behandelt. Der vorliegende Beitrag greift einige Aspekte aus dieser Studie heraus.

heuerliche und furchterregende Szenen vor Augen, die letztlich bildkräftiger und überwältigender sind als die Darstellung des makellosen neuen Jerusalem, das nach der Vernichtung der bisherigen Welt vom Himmel fährt. Vor allem bei der Ausmalung der Plagen und Qualen, die über die Gottlosen, über das Tier aus dem Abgrund und dessen Anhänger kommen werden, hat der Autor viel Phantasie entfaltet:

Und aus dem Rauch kamen Heuschrecken auf die Erde, und ihnen ward Macht gegeben, wie die Skorpione auf Erden Macht haben. [...] Und es ward ihnen gegeben, daß sie die Menschen nicht töteten, sondern sie quälten fünf Monate lang; und ihre Qual war wie eine Qual vom Skorpion, wenn er einen Menschen sticht. Und in jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und nicht finden, werden begehren zu sterben, und der Tod wird von ihnen fliehen.³

Die Visionen der Offenbarung reflektieren die Erfahrungsanlässe, die der Text verarbeitet. Zu seiner Entstehungszeit, unter dem Kaiser Domitian, und in den Jahrzehnten davor wurden die Christen gedemütigt und verfolgt. Die grausamen Strafen, die Johannes von Patmos über das apokalyptische Tier verhängt, hinter dem sich der römische Kaiser verbirgt, und über alle Widersacher Christi, verraten ein gehöriges Potential an Aggression, ja Rachsucht gegen die Unterdrücker. Da sich die Aggression nicht handgreiflich entladen kann, ja nach der christlichen Lehre gar nicht entladen darf, lebt sie sich in der Phantasie aus. Und die Rachephantasien entlasten von Leidensdruck.

Nun handelt es sich allerdings bei der Apokalypse nicht nur um einen Versuch, Haßgefühle gegen derzeitige religiöse Gegner und politische Feinde abzureagieren. Die apokalyptische Vision übersteigt ihre unmittelbaren Erfahrungsanlässe; sie will das Weltgeschehen insgesamt deuten und den Verlauf der Geschichte prophezeien. Die motivierenden Leidenserfahrungen werden so ausgelegt, daß die ganze geschichtliche Welt als verdorben erscheint; die einzige Möglichkeit, das Leiden an dieser Wirklichkeit zu beenden, wird darin gesehen, daß die Welt insgesamt vernichtet, die Ordnung des Kosmos selbst aufgehoben wird. Dies ist ein durchgängiger Charakterzug apokalyptischer Erfahrungsauslegungen; er hat Folgen für die

3 Offb. 9,3–6.

bildhafte Ausgestaltung der Gewalt- und Vernichtungsphantasien. Historische Ereignisse und politische Sachverhalte werden zu naturhaften und mythischen Vorgängen extrapoliert; kosmische Umwälzungen erscheinen am ehesten geeignet, den fundamentalen Charakter der für notwendig erachteten Zerstörung darzutun:

Da ward ein großes Erdbeben, und die Sonne ward finster wie ein schwarzer Sack, und der Mond ward wie Blut, und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von großem Wind bewegt wird. Und der Himmel entwich, wie ein Buch zusammengerollt wird, und alle Berge und Inseln wurden bewegt von ihrer Stätte.⁴

Erdbeben, Feuer und Flut und andere zerstörerische Naturgewalten liefern auch in unserem Jahrhundert das Bildmaterial für die Vergegenwärtigung apokalyptischer Untergangsvisionen, obwohl der Erfahrungskontext nun derjenige der modernen Zivilisation ist. Drei Beispiele sollen dies verdeutlichen. Das erste macht Vernichtungsphantasien am Erfahrungsanlaß der modernen Großstadt fest; es ist eine Strophe aus Georg Heyms Gedicht *Die Dämonen der Städte*:

Doch die Dämonen wachsen riesengroß.
Ihr Schläfenhorn zerreißt den Himmel rot.
Erdbeben donnern durch der Städte Schoß
Um ihren Huf, den Feuer überloht.⁵

Das zweite Beispiel steigert die Schilderung der modernen technischen Kriegsführung im Ersten Weltkrieg zu einer Vision kosmischer Zerstörung; es ist eine Passage aus Bernhard Kellermanns Roman *Der 9. November*:

Von Horizont zu Horizont rollt das Feuer. Staub und Qualm – brennende Menschen stürzen aus dem Himmel, ein Hagelsturm von zerfetzten Menschenleibern fegt über die Erde. Die Luft wettet von rasenden Donnerschlägen, die glühenden Geschütze taumeln voll Wut, ferne grollt das böse Raubtierknurren der schwersten Kaliber.

4 Offb. 6,12–14.

5 Georg Heym: *Dichtungen und Schriften. Gesamtausgabe*. Hg. v. Karl Ludwig Schneider. Bd. 1. München 1960, S. 186 f.

Die Erde schwankt, das Gebäude der Atmosphäre gerät ins Wanken.
Lawinen, Bergstürze, der Vulkan speit.⁶

Das dritte Beispiel, Anton Andreas Guhas Warnutopie *Ende. Tagebuch aus dem 3. Weltkrieg*, perhorresziert den alles vernichtenden Atomschlag auf folgende Weise:

Der Detonationsblitz bohrte sich wie ein Pfeil in die Augen, der Donner warf uns zu Boden. [...] Der Regen! Nicht in den klebrigen, schwarzen Regen geraten. [...] Unaufhörlich fiel feiner, dünner Aschenregen. Der Himmel schwarz-grau. [...] Weltuntergang.⁷

Obwohl diese Vision die wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Auswirkungen einer Atombombenexplosion umsetzt, ist die Ähnlichkeit der bildhaften Vergegenwärtigung mit der Untergangsvision z. B. der Baruch-Apokalypse auffallend:

Vor ihrem Schwinden ließ die Wolke schwarzes Wasser regnen. [...] Und Feuer mischte sich damit. Verderben und Vernichtung brachte dieses Wasser, als es herabströmte. Dann sah ich, wie der Blitz sie packte und zur Erde schleuderte, der Blitz, den ich am obern Wolkenrand geschaut.⁸

Die Ähnlichkeiten ergeben sich dadurch, daß die bildhaften Gestaltungsmöglichkeiten nicht unbegrenzt sind, wenn es um die Darstellung umfassender, globaler Vernichtung geht; durch Naturgewalten eben, selbst wenn sie vom Menschen produziert werden, durch Feuer und Blitz, schwarzen, d. h. bösen Regen, Asche wie aus einem Vulkanausbruch.

Hans Magnus Enzensberger wies schon 1978 auf diese Konstanz der Bilder apokalyptischer Visionen hin, und er wandte sich entschieden gegen den Standpunkt ‚fortschrittlicher‘ Theoretiker, es sei unzulässig und reaktionär, politische und gesellschaftliche Vorgänge unserer Zeit mit Naturprozessen zu vergleichen: „Die elementare Kraft der Phantasie lehrt Millionen von Menschen, dieses Verbot

6 Bernhard Kellermann: *Der 9. November*. Berlin 1921, S. 367.

7 Anton Andreas Guha: *Ende. Tagebuch aus dem 3. Weltkrieg*. Königstein/Ts. 1983, S. 151–153.

8 *Syr. Bar.* 53, 7.8.

fortwährend zu übertreten. Unsere Ideologen machen sich lächerlich, wenn sie versuchen, unauslöschliche Bilder wie Flut und Brand, Erdbeben und Hurrikan zu tilgen.“ Denn – so Enzensberger – wir halten deshalb an diesen „unauslöschlichen Bildern“ fest, „weil sie unsern Erfahrungen, Wünschen und Ängsten entsprechen.“⁹

Der Konstanz der Bilder entspricht also die Äquivalenz der Motivationen, oder umgekehrt: Die ‚apokalyptisch‘ zu nennende Verarbeitung von Erfahrungen, Wünschen und Ängsten kommt offenbar ohne die Bilder naturhafter Zerstörung kosmischen Ausmaßes nicht aus. Auch die Funktionen der apokalyptischen Visionen sind sich ähnlich, wobei allerdings die fiktionalen Entwürfe eines nuklearen Krieges zunächst ausgeklammert werden müssen. Alle anderen Texte jedoch bringen nicht nur Angst und Schrecken zum Ausdruck, sondern auch Befriedigung über den Untergang und Lust an der Zerstörung. Denn als apokalyptische Visionen legen sie Leidenserfahrungen dergestalt aus, daß der Untergang wünschenswert und notwendig erscheint; in den Gewaltphantasien spricht sich die radikale Verurteilung der bisherigen Welt aus. Die traditionelle Apokalypse kann die Zerstörung dieser Welt lustvoll ausmalen, weil sie an deren Stelle die Errichtung einer neuen, vollkommenen Welt erwartet.

Diese Erwartung, die noch die apokalyptischen Visionen der Expressionisten kennzeichnete, ist angesichts der Möglichkeit eines nuklearen Krieges zusammengebrochen. Nachdem der Mensch zum erstenmal in der Geschichte die Fähigkeit erlangt hat, die Welt tatsächlich und vollständig zu vernichten, ist zugleich die Aussicht auf eine neue Welt in Gestalt eines innerweltlichen Paradieses geschwunden. Die Apokalypse wurde kupiert. Demnach dürften die fiktionalen Vorwegnahmen eines Atomkrieges nicht mehr Lust am Untergang zum Ausdruck bringen, denn die Vorstellung der Vernichtung allen Lebens auf unserem Globus kann kaum Befriedigung hervorrufen, selbst wenn man manches Alte gern liquidiert sehen würde; und die Aussicht auf einen menschenleeren, staubbedeckten Planeten Erde kann eigentlich nur traurig stimmen, sofern man nicht aus Misanthropie über solche Aussicht triumphiert, wie Arno Schmidt in seinem Roman *Schwarze Spiegel* oder Ulrich Horstmann in

9 Hans Magnus Enzensberger: „Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang.“ In: *Kursbuch* 52 (Mai 1978), S. 7 f.

seiner ‚anthropofugalen‘ Philosophie.¹⁰ Die meisten Atomkriegsdarstellungen versuchen denn auch in erster Linie Angst und Schrecken zu verbreiten und verstehen sich als Warnutopien. Dennoch können auch sie ästhetisches Vergnügen hervorrufen. Dies liegt zum einen daran, daß jedes ästhetische Produkt, gleichgültig welchen Inhalts, ein gewisses Maß an Vergnügen oder Lust eben durch seine ästhetische Gestalt zu wecken vermag. Zum andern kann die spezifische Ästhetik der Apokalypse Lust produzieren.

Eine Quelle des Vergnügens, die aus der ästhetischen Gestalt selbst entspringt, ist das Moment der ‚Spannung‘. Auch die schrecklichsten Atomkriegsromane sind – zumindest partiell – in der Darstellung der Ereignisse ‚spannend‘. Besonders gefördert wird die Spannung, wenn ein solcher Roman einen ‚Helden‘ hat, mit dem sich der Leser identifizieren kann, wie z. B. Udo Rabschs Roman *Julius oder Der schwarze Sommer*.¹¹ Nach einer Atombombenexplosion irrt hier der ‚Held‘ Julius durch die ausgebrannte und mit Asche bedeckte Landschaft; seine Erlebnisse, die Begegnungen und auch die Kämpfe mit anderen Überlebenden, schließlich sein Versuch, aus der ‚Todeszone‘ auszubrechen, fügen sich mehr und mehr zum Abenteuerroman, bei dem der Leser mit Spannung verfolgt, ob die Überlebensreise des Helden gelingen wird. Sogar ein so brutal-realistischer Report wie Guhas *Tagebuch aus dem 3. Weltkrieg*, der den Eindruck einer authentischen Dokumentation der ‚letzten Ereignisse‘ zu vermitteln sucht, produziert bei allem Entsetzen über die geschilderten Schrecken auch Spannung.

Im Rahmen der spezifischen Ästhetik der Apokalypse vermag ein Stilmittel Lust zu erzeugen, das für die Apokalypse charakteristisch ist: das Stilmittel des Grotesken. Die erzeugte Lust ist von besonderer Art; sie ist Ausdruck der Funktion, die das Groteske im apokalyptischen Szenarium besitzt. Diese Lust ist ambivalent und verweist auf die grundsätzliche Ambivalenz der Ästhetisierung apokalyptischer Untergangsvisionen.

Als ‚grotesk‘ bezeichnen wir alles ‚Monströse‘, das gesteigert Grauensvolle, Dämonische und Abartige, das in seiner Übersteigerung hart an die Grenze zum Nürrischen und Lächerlichen geraten oder diese Grenze sogar überschreiten kann. Schon die frühesten

10 Ulrich Horstmann: *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenschaft*. Wien – Berlin 3. Aufl. 1983.

11 Udo Rabsch: *Julius oder Der schwarze Sommer*. Tübingen 1983.

apokalyptischen Texte entwarfen groteske Bilder, hauptsächlich von Tieren: Bei Daniel sind es die vier Tiere, die aus dem Meer steigen; sie sind „furchtbar und schrecklich und sehr stark“, tragen Flügel auf dem Rücken, besitzen mehrere Köpfe, große eiserne Zähne und viele Hörner mit Augen und Mäulern, die lästerliche Reden führen.¹² Die Offenbarung Johannes zeichnete noch monströsere Fabelwesen: Heuschrecken gleich Rossen und mit menschlichem Antlitz, „und hatten Haare wie Weiberhaare, und ihre Zähne waren wie die der Löwen, und hatten Panzer wie eiserne Panzer, und das Rasseln ihrer Flügel war wie das Rasseln der Wagen vieler Rosse, die in den Krieg laufen, und hatten Schwänze gleich den Skorpionen, und Stacheln.“¹³

Das Groteske findet sich – so die Feststellung der Literaturwissenschaft – „vor allem in Epochen, in denen das überkommene Bild einer heilen Welt angesichts der veränderten Wirklichkeit seine Verbindlichkeit verloren hat, in denen die Welt unfassbar, der Vernunft unzugänglich und von unversöhnlichen Widersprüchen beherrscht scheint.“¹⁴ Diese Bestimmung kann ebenso auf Situationen bezogen werden, die apokalyptische Erfahrungsauslegungen hervortreiben. Die grauenerregenden, Tod und Vernichtung bringenden Tiere der frühen apokalyptischen Texte versinnbildlichen die Erfahrung, daß die Welt fremd, ohne Sinn, ja – um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen – absurd geworden ist und in ihrer Absurdität von äußerster Bedrohlichkeit. Die klassische Apokalypse stellt dieser Erfahrung die Vision einer neuen, vollkommenen Realität gegenüber, die Erlösung aus der entfremdeten und sinnlosen Welt verspricht. Doch auch die Konkretisierung der Angst in grotesken Bildern grausiger Fabelwesen wirkt schon „zugleich als heimliche Befreiung“, wie Wolfgang Kayser beobachtete: „Das Dunkle ist gesichtet, das Unheimliche entdeckt, das Unfassbare zur Rede gestellt. [...] Die Gestaltung des Grotesken ist der Versuch, das Dämonische in der Welt zu bannen und zu beschwören.“¹⁵ Und in der Apokalypse entlastet die Darstellung des Grotesken von Leidensdruck und kann daher – trotz des Schauders, den sie hervorruft – als lustvoll empfunden werden.

12 Dan. 7, 3 ff.

13 Offb. 9, 7–10; vgl. 9, 17–19.

14 Artikel „Groteske“. In: *Metzler Literatur Lexikon*. Stuttgart 1984.

15 Wolfgang Kayser: *Das Groteske in Malerei und Dichtung*. Reinbek 1960, S. 139.

Für die klassische Apokalypse erfolgt die eigentliche Befreiung erst durch das Gericht, aber das Gericht wird als gewiß vorhergesehen. Aus diesem Grund kann das Sinnwidrige und Böse ungemildert in höchster Bedrohlichkeit gezeichnet werden; letztendlich wird es doch der Vernichtung anheimfallen. Je stärker jedoch der Glaube an baldige Erlösung erschüttert wird, je mehr die Angst zur Verzweiflung wächst, desto wichtiger wird es, andere Wege der Entlastung zu finden. Die grotesken Bilder, die das Dämonische bannen sollen, werden noch weiter verzerrt, bis sie karikaturistische, komische Züge annehmen, die zum Lachen reizen, einem Lachen freilich, in dem das Grauen mitschwingt und das wie ein äußerster, krampfhafter Versuch anmutet, das Unerträgliche von sich wegzuschieben. Wolfgang Kayser hat diesen Typ des Grotesken ‚satirisch‘ genannt und von der ‚phantastischen‘ Groteske unterschieden.¹⁶ Die Unterscheidung bezeichnet allerdings keine eindeutigen Gegensätze und keine einheitlichen Typen, denn auch die satirische Groteske ist phantastisch; und die Bezeichnung ‚satirisch‘ für die spöttische oder höhnische Darstellung und Kritik des Normwidrigen, Vernunftwidrigen, Sinnwidrigen vermag das ganze Spektrum von Erscheinungsweisen und Funktionen, das die groteske Gestaltung der Apokalypse in der Moderne entfaltet hat, nur unzureichend zu fassen.

Seit dem *Fin de siècle* nimmt die ästhetische Repräsentation apokalyptischer Erfahrungsauslegungen immer wieder Züge des ‚satirisch‘ Grotesken an. Alfred Kubin z. B. schilderte in seinem Roman *Die andere Seite* den Untergang des Traumreichs ‚Perle‘ in alptraumhaften Bildern voller Grauen und greller Komik zugleich. Auch bei ihm tragen Tiere dazu bei, den Eindruck des Grotesken zu schaffen, aber er ist nicht mehr allein auf dieses Gestaltungsmittel angewiesen. Die Gestaltung des Grotesken hat in der Moderne ihren Spielraum erweitert, vor allem um die Vermischung des Mechanischen und Technischen mit dem Organischen, wodurch zusätzliche Möglichkeiten geschaffen werden, das Fremde, Dämonische und Bedrohliche der Welt zum Ausdruck zu bringen. Kubin benützt dieses Mittel z. B., um den Brand einer Mühle über den naturalistischen Vorgang hinaus ins Schauerlich-Lebendige zu verzerrern, und er beendet die Szene mit einer überraschenden Pointe – ebenfalls ein Charakteristikum der Groteske –, die zum Lachen reizt, das Lachen jedoch im Grauen erfrieren läßt:

16 Ebd., S. 138 ff.

Das von innen erleuchtete Mühlwerk war in Bewegung, man sah wie in den geöffneten Leib eines Menschen. Noch schnurrten die Räder, es drehten sich die Mahlsteine, es erzitterten die Trichter, der Mehlstaub verbreite einen leichten Nebel durch die Glut. Die Flammen ergriffen gierig die morschen Stiegen und Leitern, und langsam, gleichsam widerstrebend, wurde ein Teil nach dem anderen bewegungslos – wie die Organe eines Sterbenden. Der große Mehlkasten stürzte zuletzt in die Flammen. Wo er gestanden, sah ich ein paar altmodische Stulpstiefel, in denen halbvermoderte Beine steckten – brennende Balken verbargen den Rest.¹⁷

Auch die Untergangsvisionen des Expressionismus sind voll von grotesken Bildern; und ‚satirische‘ Verfremdungen finden sich vor allem dort, wo Zerfall und Untergang die Szene beherrschen und keine Aussicht auf eine neue Welt eröffnet wird, z. B. im eingangs zitierten Gedicht *Prophezeiung* von Lichtenstein. Dort treten die grausigen Elemente des Grotesken in den Hintergrund, und der Eindruck absurder Komik überwiegt. Zwar erfüllt damit das Groteske eine seiner wichtigsten Funktionen, nämlich von der Erfahrung einer entfremdeten, ja wahnsinnigen Welt zu entlasten und den Horror in Gelächter aufzulösen, andererseits jedoch laufen diese ästhetischen Produkte mit ihren extremen Überzeichnungen des Sinnlosen ins Unsinnige Gefahr, das Schreckliche unsichtbar zu machen und die kritische Intention des Satirischen zu schwächen oder gar zum harmlosen Jux verkommen zu lassen.

Erweist sich die Groteske letztlich als hilflos gegenüber dem Grauen, das die Wirklichkeit selbst hervorruft? Muß die Phantasie kapitulieren bei dem Versuch, den Wahnsinn dieser Welt noch weiter zu verzerren? Schon Karl Kraus sah sich vor diese Frage gestellt, als er es unternahm, den Aberwitz des Ersten Weltkriegs in seinem Untergangsdrama *Die letzten Tage der Menschheit* zu vergegenwärtigen. Ihm stellte sich die Realität des Kriegs bereits als so grotesk dar, daß weitere fiktive Überzeichnungen unnötig oder gar unmöglich erschienen. Er griff daher zum Mittel der Zitatmontage, brachte authentische Zitate aus Zeitungen, Kriegsberichten und mitgehörten Gesprächen in ein paradoxes Nebeneinander und konfrontierte sie mit tatsächlichen Ereignissen, um dadurch die Wirklichkeit sich

17 Alfred Kubin: *Die andere Seite*. Wien, Linz, München 1952, S. 226/228.

selbst als grotesk entlarven zu lassen. „Die unwahrscheinlichsten Taten, die hier gemeldet werden, sind wirklich geschehen,“ bemerkte er im Vorwort, „ich habe gemalt, was sie nur taten. Die unwahrscheinlichsten Gespräche, die hier geführt werden, sind wörtlich gesprochen worden; die grellsten Erfindungen sind Zitate.“¹⁸

Kraus war sich freilich dessen bewußt, daß der grimmige Humor seiner Montage nicht wirklich befreite und die Realität nicht veränderte; er empfand sogar Schuldgefühle angesichts der Tatsache, daß sein satirischer Zugriff psychische Entlastung bot und das Schreckliche auf Distanz brachte: „Der Humor ist nur der Selbstvorwurf eines, der nicht wahninnig wurde bei dem Gedanken, mit heilem Hirn die Zeugenschaft dieser Zeitdinge bestanden zu haben.“¹⁹

Immerhin konnte der Erste Weltkrieg noch – wenn man Glück hatte – mit heilem Hirn und unversehrtem Leib bestanden werden, desgleichen der Zweite. Die beiden Weltkriege vermochten der Menschheit nicht den Untergang zu bereiten, auch wenn die Vernichtung menschlichen Lebens und materieller Güter, moralischer Normen und gesellschaftlicher Ordnung von den Zeitgenossen als nicht mehr überbietbar empfunden wurde. Seit Hiroshima jedoch ist das Ende der Menschheit denkbar geworden. Die Frage, ob die Phantasie bei der Vorstellung des nuklearen Weltuntergangs endgültig kapitulieren muß und ob hier selbst die Groteske als ästhetisches Mittel der Entlastung, der Bewältigung und auch des Protests versagt, stellt sich seither mit noch größerer Schärfe.

Grundstrukturen und Strategien ästhetischer Gestaltung sind nicht beliebig vermehrbar und besitzen außerdem das Eigengewicht ästhetischer Traditionen, die sich nicht notwendigerweise mit jeder Veränderung der Erfahrungsrealität wandeln müssen. Jedenfalls suchten die Schriftsteller, die sich mit dem Untergang beschäftigten, auch nach Hiroshima die Wirkung des Grotesken zu erzeugen, und sie bedienen sich entsprechender Gestaltungsmittel bis heute. Wir finden nach wie vor das ganze Spektrum vom grauenvoll Abartigen bis zur lächerlichen Narretei. Arno Schmidt z. B., der in den fünfziger Jahren den Dritten Weltkrieg als gewiß erwartete, beherrschte die gesamte Spannbreite. Im ersten Teil der Romantrilogie *Nobodaddy's Kinder* (1951–53), der im Zweiten Weltkrieg gewissermaßen als Prä-ludium des dritten und letzten handelt, zeichnete er einen Bom-

18 Karl Kraus: *Die letzten Tage der Menschheit*. München 1957, S. 9.

19 Ebd.

benangriff als grausig-grotesken Untergang mit denselben Mitteln, wie sie schon Kubin und die Expressionisten benutzt hatten. Den Gegenständen verhalf er zu bedrohlichem Leben, die Menschen degradierte er zu absurden Objekten:

Eine Hausfront stolperte drohend vor, mit seidenrotem Schaum vor dem Mauleck und flackernden Fensteraugen. [...] Ein langer Plattenwagen voll gekochter und gebackener Menschen schwebte auf Gummirädern lautlos vorbei.²⁰

Im dritten Teil der Trilogie hingegen und in den anderen Romanen, die nach einem Atomkrieg spielen, *Die Gelehrtenrepublik* (1957) und *Kaff auch Mare Crisium* (1960), überwiegt die satirische Komik. Die Mutationen etwa, Mischungen von Menschlichem und Tierischem, die sich Schmidt in der *Gelehrtenrepublik* einfallen ließ, sexbesessene weibliche Zentauren und Schmetterlinge mit luftballonartigen Menschenköpfen, muten eher als witzige Karikaturen denn als dämonische Monstren an.

Seit die Auswirkungen, die ein großer nuklearer Krieg auf Atmosphäre, Umwelt und organisches Leben hätte, im einzelnen bekannt und bewußt geworden sind, bietet sich zusätzliches Material zur Gestaltung des Grotesken. Die medizinischen Prognosen, auf welcher verschiedenen Weise man durch radioaktive Bestrahlung zu Tode kommen kann – Prognosen, für die inzwischen Tschernobyl eine Probe aufs Exempel gab –, sind selbst schon so unfaßbar grauenvoll, daß es nur noch weniger artifizieller Striche bedarf, um die Wirkung des Grotesken zu erzielen. Günter Grass genügt bereits eine bestimmte Wortwahl, die für menschliche Wesen befremdlich und despektierlich klingt, um in seinem Roman *Die Rättin* eine Beschreibung von Leichen, die durch die Explosion einer Neutronenbombe „entsaftet“ wurden, mit schauerlich-komischen Zügen auszustatten:

In den Kajüten der Schiffe, auf jedem Schiffsdeck, längs den Kaianlagen, in der Kantine der Leninwerft, überall hatte es den Menschen das Blut, den Rotz, alles Wasser, die letzten Säfte entzogen. Auf

20 Arno Schmidt: *Nobodaddy's Kinder*. Das erzählerische Werk in 8 Bänden, Bd. 3. Zürich 1985, S. 88 f.

Zwergenmaß zusammengeschnurrt waren sie uns leichtgewichtig, als wir sie wegräumten.²¹

Udo Rabsch, der in seinem Atomkriegsroma *Julius* das Sterben von Strahlenkranken mit medizinischer Präzision beschreibt, erzeugt groteske Eindrücke dadurch, daß er die grauenhaften Vorgänge mit kleinen alltäglichen Verrichtungen durchmischt, die in der Welt vor der Katastrophe ihren Platz hatten, nun jedoch unangemessen und lächerlich wirken: Wenn der Arzt, der mit einigen anderen tödlich krank überlebt hat, einem hoffnungslos Leidenden die erlösende Spritze gibt, klebt er auch dann ein Pflaster auf die Einstichstelle.²² Szenen dieser Art haben etwas Rührendes; sie vergegenwärtigen das Bemühen der Überlebenden, im Chaos des Untergangs einen Rest von Ordnung und Normalität aufrechtzuerhalten. Doch das Übermaß des Entsetzens und die Unausweichlichkeit des Untergangs lassen solche Handlungen einer vergangenen Normalität sinnlos, absurd erscheinen. Noch grauenvoller ist die Wirkung, wenn das Schöne und Verlockende, das sich im Untergang bewahrt zu haben scheint, plötzlich umschlägt ins Häßliche und Ekeleregende; z. B. bei der Begegnung des Helden Julius mit einer Frau, die wie er überlebt hat:

Das schöne Menschenfleisch. Das nie gesehene Schöne. [...] Der Hals wie Elfenbein, die Schulter wie ein Sprungbrett für den Gedanken der Anbetung. [...] Als sie sich umarmten, faßte er in glitschige Knoten. Sie waren faustgroß und bedeckten den ganzen Rücken.²³

Wie weit läßt sich die groteske Gestaltung des nuklearen Weltuntergangs treiben? Im äußersten Fall bis zur reinen Komik, zum Witz. Die Realität des möglichen Schreckens läßt sich durch die Phantasie offenbar nicht übertreffen; die ästhetische Verarbeitung durch Überzeichnung und Verzerrung kann also nur in Richtung des Nürrischen und Lächerlichen gehen, hier allerdings bis zu einem extremen Punkt. Vor zwanzig Jahren schon trieb Konrad Bayer auf solche Weise mit Entsetzen Scherz:

21 Günter Grass: *Die Rättin*. Darmstadt u. Neuwied 1986, S. 211.

22 Rabsch: *Julius oder Der schwarze Sommer*, S. 132.

23 Ebd., S. 203.

plötzlich ging die sonne aus wie eine gaslaterne
und ein rauchpilz zischte auf, es war nicht gar so ferne.

dann trocknet mir das rüchgrat ein. ich denk mir, das wird heiter,
das kann doch bloß der anfang sein. da ging's auch fröhlich weiter.

der mond fiel auf die erde drauf mit kosmischem geknalle.
der horizont schob sich zuhauf, jetzt sitz' ich in der falle.

mir platzt das dritte äderchen, das blut schießt aus den ohren.
ich denk mir, liebes väterchen, gleich kommt es aus den poren.

und während mir die haut abgeht und ich mich sacht verkrümme
und rechts und links die welt vergeht, da hör' ich eine stimme:

liebster, sag mir, liebst du mich? Sag mir, laß michs wissen.
ich, du weißt es, liebe dich, und ich will dich küssen.²⁴

Und eine der jüngsten Untergangsvisionen, Harald Muellers Schauspiel *Totenfloß*, verwandelt die verkrüppelten Überlebenden des Atomkriegs zu Karikaturen und deren Sprache in witzigen Slang, der englische Sprachbrocken mit modischem Jugendjargon und wissenschaftlichem Kauderwelsch mischt. „Ab nullkommfünf PPM bist ex“, lautet die Feststellung über den ‚Grenzwert‘ eines Strahlenkranken; und das Paradies, zu dem das Totenfloß unterwegs ist, die angeblich unversehrte Stadt Xanten, wird folgendermaßen beschrieben: „Cleane Stadt. Null chemische Toxis. Total intaktes Biotop, toxiclean und bodyleer.“²⁵ Ein Kritiker der Stuttgarter Uraufführung beobachtete, daß „das Publikum von Harald Muellers künstlicher Sprache eher amüsiert als schockiert“ war. „Harald Muellers Stück schüttelt sich mühelos ab. Auf dem Heimweg sind Checker-Parodien zu hören wie: ‚Jetzt n' Bier, Body!‘“²⁶

Die zuletzt vorgestellten Beispiele werfen grundsätzliche Fragen auf: Ist die ästhetische Gestaltung des Untergangs überhaupt noch möglich, seit von der Apokalypse nur der Untergang übrig geblie-

24 Zitiert nach Gerhard Rühm (Hg.): *Die Wiener Gruppe*. Reinbek 1967, S. 472.

25 Harald Mueller: *Totenfloß*. In: *Theater heute*. H. 7, Juli 1986, S. 36 f.

26 Georg Hensel: „Eine hypermalade Horrorschau.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.10.1986.

ben ist? Kann ein nukleares Inferno, das der Menschheit das Ende bereiten würde, adäquat wiedergeben werden, d.h. so, daß das eigentlich Unvorstellbare und dessen Bedeutung, nämlich Abschluß der Menschheitsgeschichte zu sein, angemessen repräsentiert ist? Erzeugt nicht jede künstlerische Gestaltung *per se* ästhetisches Vergnügen, und sei es nur das Vergnügen der Spannung; und ist ästhetisches Vergnügen angesichts des finalen Ernstfalls alles Seins und Denkens nicht grundsätzlich deplaziert?

Diese Fragen haben nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine moralische Dimension und sind daher nicht so leicht zu beantworten. Aber einige Feststellungen sind doch möglich, zumal wenn man ästhetische Kriterien der Beurteilung in den Vordergrund stellt. Bei der Betrachtung der Atomkriegs-Romane oder auch eines Stücks wie Muellers *Totenfloß* ergibt sich als erste Beobachtung, daß die Häufung realistischer Schilderungen menschlichen Leidens und Sterbens das Entsetzen nicht vergrößert, sondern eher zu Abstumpfung führt, wenn nicht gar zu Langeweile. Zudem ist die grauenvolle Vorstellung des millionenfachen Todes in einem Atomkrieg ästhetisch kaum umzusetzen und so zu vermitteln, daß sie größeren Schrecken und tieferes Mitgefühl hervorruft als der Tod einer Figur, mit der man sich identifizieren kann. Mit Hekatomben von Sterbenden kann man sich nicht identifizieren. Wird jedoch eine Identifikationsfigur, ein ‚Held‘, in den Mittelpunkt des Geschehens gestellt, wie in Rabschs Roman *Julius*, verflacht die Darstellung leicht zum Abenteuerroman. Lediglich die ‚Abenteuerlandschaft‘ ist anders als im herkömmlichen Genre. Und eine solche Ästhetik ist der vorgestellten Realität des nuklearen Krieges doch unangemessen.

Auch das Stilmittel des Grotesken stößt bei diesem Gegenstand an Grenzen. Wenn die Vorstellung maßlosen Schreckens, die das Atomzeitalter aufgedrängt hat, die äußersten Möglichkeiten grotesker Gestaltung sucht, um Ausdruck zu finden, bricht die Funktion des Grotesken zusammen. Der intendierte Protest wird zum unverbindlichen Jux, der nicht nur entlastet, sondern anästhesiert, wie sich an Muellers *Totenfloß* zeigte. An der Grenze seiner Möglichkeiten erweist sich das Groteske als hilflos. Es scheint so zu sein, daß vor den Schrecken eines Atomkriegs die Ästhetik generell versagt, zumindest in diesem Sinn, daß eine unmittelbare Verarbeitung des Gegenstands keine Werke von ästhetischem Rang zeitigt.

Eine anspruchsvolle Ästhetik des Schreckens scheint eher möglich zu sein, wenn der Gegenstand finalen Untergangs ‚verschoben‘ wird,

womöglich weit zurück in die Welt des Mythos, wie in Christa Wolfs *Kassandra* oder in Christoph Ransmayrs *Die letzte Welt*. Obwohl in beiden Romanen nirgends von der Möglichkeit des Weltuntergangs durch einen Atomkrieg oder durch die Auswirkungen unserer technischen Zivilisation die Rede ist, denkt der Leser diese Möglichkeit mit, wenn er vom Untergang Trojas oder der verrottenden Stadt Tomi am Schwarzen Meer liest. Das ästhetische Vergnügen, das sich gleichwohl einstellt, muß sich aber nicht vor dem Vorwurf rechtfertigen, es sei angesichts des realistisch vorgestellten Endes der Menschheit deplaziert. Und das Entsetzen, das die auf ihre Abschichtung wartende Cassandra vermittelt, wie das ekelerregende Grauen, das sich unter der Oberfläche sprachschöner Darstellung der ‚eisernen Stadt‘ entfaltet, ist stärker als die Wirkung ständig wiederholter und medizinisch exakter Beschreibung des Krepierens von Strahlenkranken, der ästhetische Rang dieser ‚verschobenen‘ Untergangsvisionen zumindest ungefährdeter.

„Schön bei allem Grausigen.“ Zur ambivalenten Faszination des Häßlichen zwischen Fin de siècle und Expressionismus*

„Schön bei allem Grausigen“,¹ so charakterisierte Otto Julius Bierbaum, Schriftsteller und rühriger „Propagator“² der künstlerischen Moderne um 1900, Franz von Stucks monumentales Gemälde *Der Krieg*, das 1894 in der Münchener Secession ausgestellt wurde und sofort großes Aufsehen erregte.³ Man kann den Eindruck, den das Bild auf Bierbaum machte, durchaus nachvollziehen. Grausig mutet das Feld nackter Leichen an, über das die allegorische Figur des Krieges reitet; schön hingegen die Personifikation selbst, ein ebenfalls nackter, wohlgestalter junger Mann mit einem Lorbeerkranz im Haar. Das Epitheton ‚häßlich‘ taucht in den zeitgenössischen Interpretationen nicht auf, obwohl man den mit gesenktem Kopf und heraushängender Zunge über das Leichenfeld stapfenden Klepper als häßlich empfinden könnte, erst recht die in Totenstarre verkrampften Hände und verzerrten Gesichter der Leichen. Doch was als ‚häßlich‘ beschrieben werden könnte, wird als Eindruck des ‚Grausigen‘ oder ‚Schrecklichen‘ dem ‚Schönen‘ untergeordnet, augenfällig in der Komposition des Bildes. Der Gegensatz von ‚Schönem‘ und ‚Häßlichem‘ wird aufgehoben in dem Gesamteindruck „schrecklicher Größe“, so die Charakterisierung eines anderen Zeitgenossen.⁴

* Erstveröffentlichung in: *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*. Hg. v. Heiner F. Klemme, Michael Pauen, Marie-Luise Raters. Bielefeld 2006.

1 Otto Julius Bierbaum: *Stuck*, Künstlermonographien, Bd. 42, 4. Aufl. Bielefeld u. Leipzig 1924, S. 76 (1. Aufl. 1893, 2. Aufl. 1899).

2 Albert Soergel: *Dichtung und Dichter der Zeit. Eine Schilderung der deutschen Literatur der letzten Jahrzehnte*, 5. Aufl. Leipzig 1911, S. 531.

3 Vgl. Siegmund Holsten: *Allegorische Darstellungen des Krieges 1870–1918. Ikonologische und ideologiekritische Studien*, München 1976, S. 66 f.

4 Franz Heinemann: *Die Schrecken des Krieges im Lichte der bildenden Kunst*,



Abb. 1: Franz von Stuck, *Der Krieg* (1894)

Der Begriff der „schrecklichen Größe“ weist darauf hin, womit wir es hier eigentlich zu tun haben: Stuck hat seine allegorische Darstellung des Krieges mit Merkmalen des ‚Erhabenen‘ ausgestattet, wie wir sie seit der Ästhetik des 18. Jahrhunderts kennen. ‚Größe‘ ist das prädominante Merkmal des Erhabenen, ob nun das Erhabene als höhere Stufe der Schönheit verstanden wird, wie noch bei den Franzosen, oder als Pathetisches vom Schönen unterschieden wird, wie bei den Engländern. Stucks Personifikation des Krieges nimmt die oberen zwei Drittel des Bildes ein; die Untersicht der Darstellung unterstreicht ihre Größe. Nach traditionellen Maßstäben ‚schön‘ ist der athletische Körper des jungen Mannes; der Eindruck des ‚Pathetischen‘ wird bewirkt durch den helleren Himmel, der die Gestalt einer Aureole gleich umgibt, und den herrisch-gleichgültigen Blick

Luzern 1902, S. 15; zitiert nach Holsten: *Allegorische Darstellungen des Krieges*, S. 67.

der Figur, der nicht nur über das Leichenfeld zu ihren Füßen, sondern auch über den Beschauer hinweggeht.

Carsten Zelle hat in mehreren Arbeiten gezeigt, wie seit dem 18. Jahrhundert das Schreckliche als Ingredienz des Erhabenen Eingang fand in die Ästhetik, wie es zur Entdeckung einer paradoxen ästhetischen Empfindung kam, die unter Einschluß des Schreckens als Quelle der Lust dem Erhabenen die gemischte Empfindung des ‚angenehmen Grauens‘ zuschrieb.⁵ Stucks Gemälde lässt sich noch ganz in diesem Sinne interpretieren. Auf dem Bild ist das Schreckliche mit dem Schönen bereits in der allegorischen Figur aufs engste dadurch verknüpft, daß der Jüngling ein von Blut rotes Schwert schultert. Dieses Requisit verweist auf die Leichen zu seinen Füßen, die – so Bierbaum – „geeignet sind, das Gefühl des Grauens zu erhöhen“,⁶ den Eindruck des Schrecklichen zum Grausigen zu steigern. Und der Eindruck des Grausigen gewährt gleichwohl ästhetisches Vergnügen; dies belegen die zeitgenössischen Kommentare, die von „mächtiger“ oder „ergreifender“ oder „überwältigender Wirkung“ sprechen, von „Monumentalität der Empfindung“.⁷

Aber wie steht es mit dem Häßlichen? Wir haben festgestellt, daß man einige Bildelemente durchaus als ‚häßlich‘ qualifizieren könnte, aber das Häßliche erscheint nicht in alltäglich-gewöhnlicher oder ekelhaft-abstoßender Form. Obwohl das Schwert der allegorischen Figur von Blut trieft und zwischen den Leichen am linken und unteren Bildrand Blutlachen zu erkennen sind, sehen wir keine verstümmelten Glieder, keine klaffenden Wunden. Stuck hat es vermieden, um es in Bierbaums Worten zu sagen, „in dem Leichengewühl

5 Carsten Zelle: „Angenehmes Grauen“. *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im 18. Jahrhundert*, Hamburg 1987; ders.: „Über den Grund des Vergnügens an schrecklichen Gegenständen in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts“, in: Peter Gendolla, Carsten Zelle (Hrsg.): *Schönheit und Schrecken. Entsetzen, Gewalt und Tod in alten und neuen Medien*, Heidelberg 1990; ders.: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart 1995; ders.: „Ästhetik des Häßlichen: Friedrich Schlegels Theorie und die Schock- und Ekelstrategien der ästhetischen Moderne“, in: Silvio Vietta u. Dirk Kemper (Hrsg.): *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, München 1998.

6 Bierbaum: *Stuck*, S. 74.

7 Georg Voß: „Die Ausstellung der Münchener Secession im Sommer 1894“, in: *Die Kunst für Alle*, 9. Jg., H. 19 (1.7.1894), S. 290; Hans Vollmer: *Franz Stuck*, Berlin o. J. [1902], S. 20.

alle Scheußlichkeiten der Fleischbank auszubreiten“.⁸ Das Häßliche ist gleichsam geschönt unter der Prädominanz des Erhabenen.

Ähnlich ist die Situation in der Literatur der Zeit. Jens Malte Fischer hat auf die Verwandtschaft der Stuck'schen allegorischen Figur mit der zugleich schönen und brutalen Gestalt des Algabal in Stefan Georges gleichnamigem Gedichtzyklus von 1892 verwiesen.⁹ In der Tat lassen sich vergleichbare Merkmale z. B. in den folgenden Versen erkennen:

Hernieder steig ich eine marmortreppe ·
 Ein leichnam ohne haupt inmitten ruht ·
 Dort sickert meines teuren bruders blut ·
 Ich raffe leise nur die purpurschleppe.¹⁰

Die Schönheit der Figur Algabal, die in anderen Gedichten noch unmittelbarer zum Ausdruck kommt, wird hier zumindest durch die Accessoires der Marmortreppe und der Purpurschleppe angedeutet; Größe wird – wie in Stucks Gemälde – durch die räumliche Situierung zum Ausdruck gebracht, durch das von der Höhe Herabsteigen. Schönheit und Größe verbinden sich, ineins mit der herrisch-gleichgültigen Geste des Schleppe-Raffens, zum Eindruck des Erhabenen. Und das Häßliche, das man in einer geköpften Leiche sehen könnte, wird durch die Wortwahl – „Leichnam“, „Haupt“ – dem Alltäglichen-Gewöhnlichen enthoben und unter der Dominanz des Erhabenen geschönt.

Man kann die ästhetische Sublimierung des Schrecklichen, ja Häßlichen in allen Künsten des *Fin de siècle* beobachten, sogar in der Musik. Hermann Bahr konstatierte bei Gelegenheit der Uraufführung von Richard Strauss' Oper *Elektra* 1909 in Dresden, Strauss zeige einen „schwarz verhängten Trieb, am Gräßlichen, am Scheußlichen die Magie der Kunst zu versuchen, ob sie nicht auch Entsetzen in Schönheit und so das Unerträgliche selbst in Freude verwandeln könne“.¹¹ Solche Sublimierung, also die Einholung des Schrecklichen und Häßlichen ins Erhabene, findet sich aber auch noch im Frühexpressionismus, z. B. in der Lyrik Georg Heyms.

8 Ebd.

9 Jens Malte Fischer: *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978, S. 135.

10 Stefan George: *Werke. Ausgabe in vier Bänden*, München 1983, Bd. 1, S. 52.

11 Hermann Bahr: „Elektra‘ in Dresden“, in: ders., *Essays*, Leipzig 2. Aufl. 1921, S. 76.

In seinem Gedicht *Der Krieg* von 1911 vergegenwärtigt Heym den Krieg mit sprachlichen Bildern in ähnlicher Weise wie Stuck dies mit malerischen Mitteln getan hat. Artur Weese schrieb 1903 über Stucks Gemälde: „Es ist ein schrecklicher Heldensang, ein Hymnus auf den Krieg.“¹² Dasselbe ließe sich über Heyms poetische Repräsentation des Krieges sagen. Der Krieg wird personifiziert, seine Gestalt gleich in der ersten Strophe mit dem Epitheton „groß“ versehen. Auch daß die Gestalt in der bildhaften Vergegenwärtigung in einer erhöhten Position erscheint, macht sie erhaben. Und ähnlich wie auf Stucks Gemälde tritt sie herrisch über Blut und Leichen:

Auf den Bergen hebt er schon zu tanzen an
 Und er schreit: Ihr Krieger alle, auf und an.
 Und es schallet, wenn das schwarze Haupt er schwenkt
 Drum von tausend Schädeln laute Kette hängt.

Einem Turm gleich tritt er aus die letzte Glut,
 Wo der Tag flieht, sind die Ströme schon voll Blut.
 Zahllos sind die Leichen schon im Schilf gestreckt,
 Von des Todes starken Vögeln weiß bedeckt.

[...]

Aber riesig über glühenden Trümmern steht
 der in wilde Himmel dreimal seine Fackel dreht,

Über sturmzerfetzter Wolken Widerschein,
 In des toten Dunkels kalte Wüstenein,
 Daß er mit dem Brande weit die Nacht verdorr,
 Pech und Feuer träufet unten auf Gomorrh.¹³

Ein Unterschied gegenüber Stucks allegorischem Gemälde ist allerdings festzuhalten: das Schöne befindet sich auf dem Rückzug. Die Personifikation des Krieges wird nicht mehr als wohlgestalter Jüngling gemalt, sondern fügt sich – mit schwarzem Haupt, um das eine Schädelkette hängt – ganz und gar in die Grauen erregende Szenerie.

¹² Artur Weese: „Franz Stuck. Eine Analyse“, in: *Die graphischen Künste*, Jg. 26, Wien 1903, S. 16.

¹³ *Georg Heym*. Ausgewählt von Karl Ludwig Schneider und Gunter Martens, München 1971, S. 90 f.

Und doch ist das Schöne in seiner traditionellen Erscheinungsform nicht ganz verschwunden; aber es hat sich in die äußere Form zurückgezogen. Das Gedicht sprengt nicht die lyrische Form, wie dies viele expressionistische Gedichte tun, sondern ist sorgfältig und kunstvoll gebaut: in sechshebigen Trochäen (mit wenigen Abweichungen) und Paarreimen, die stets männlich enden. Die Schönheit der gebändigten Form steht in Spannung zum Grausigen der Bilder.

Abgesehen von diesem Unterschied gibt es aber auch noch eine weitere Gemeinsamkeit mit Stucks Gemälde. In beiden Fällen wird der Krieg nicht ‚realistisch‘ und als ein von Menschen gemachtes Geschehen dargestellt, sondern erscheint durch die Personifikation zu einer Gestalt, die einem mythischen Gott gleich erhaben ist, wie eine Schicksalsmacht,¹⁴ wie ein Naturereignis. Otto Julius Bierbaum urteilte über Stucks Gemälde: „Es ist der Krieg als Gottheit, modern gesprochen als Naturnotwendigkeit.“¹⁵ Wir erinnern uns, daß im 18. Jahrhundert das Schreckliche im Bild einer bedrohlichen Natur Eingang ins Erhabene fand. Auch bei Georg Heym sind es nach wie vor Bilder zerstörerischer Naturgewalten – Erdbeben, Sturm und Feuer –, die gemeinsam mit Attributen der Größe und ‚Höhe‘ Erhabenheit signalisieren, obwohl das Sujet selbst kein Naturereignis ist, sondern etwas von Menschen Gemachtes. Dies gilt nicht nur für den Krieg, sondern auch für das Motiv der Großstadt, die als mythischer Gott personifiziert wird, z. B. in dem Gedicht *Der Gott der Stadt*:

Auf einem Häuserblocke sitzt er breit.

Die Winde lagern schwarz um seine Stirn.

[...]

Vom Abend glänzt der rote Bauch dem Baal,

Die großen Städte knien um ihn her.¹⁶

14 Voß: „Die Ausstellung der Münchener Secession“, S. 290: „Unerbittlich wie das Schicksal reitet diese Gestalt des Krieges [...].“

15 Bierbaum: *Stuck*, S. 76; vgl. Weese: „Franz Stuck“, S. 16: „Stuck vereinfacht das Thema [der apokalyptischen Reiter], indem er nur eine Hauptfigur bringt, den Tod als Heros, die Gottheit des Krieges, nicht Mars, noch den Schwertschwinger aus dem biblischen Viergespann, sondern einen Würger und Rächer, der, wie manche Stuck'sche Figur, ein modernes Geschöpf ist, aber den antik-mythologischen Ahnen näher steht, als irgend eine Phantasiegestalt der neueren Malerei.“

16 *Georg Heym*, S. 13.

Oder in dem Gedicht *Die Dämonen der Städte*:

Doch die Dämonen wachsen riesengroß.
Ihr Schläfenhorn zerreißt den Himmel rot.
Erdbeben donnern durch der Städte Schoß
Um ihren Huf, den Feuer überloht.¹⁷

Wir wollen die Frage nicht aus dem Blick verlieren, wie sich die Repräsentation des Häßlichen verändert. Obwohl sich das Schöne, wie wir festgestellt haben, in seiner traditionellen Erscheinungsweise auf dem Rückzug befindet, beobachten wir in den eben genannten Beispielen noch nichts Häßliches in alltäglich-gewöhnlicher, abstoßend-ekelhafter Form. Nach wie vor ist das, was allenfalls als häßlich bezeichnet werden könnte, im Erhabenen geschönt und aufgehoben. Doch es gibt auch andere Vergegenwärtigungen des Häßlichen in Heyms Lyrik, die nicht mehr durch die Lizenz des Erhabenen gedeckt sind, gerade in seinen Großstadtgedichten, z. B. in dem Gedicht *Die Vorstadt*:

Da sitzen sie die warme Sommernacht
Vor ihrer Höhlen schwarzer Unterwelt,
Im Lumpenzeuge, das vor Staub zerfällt
Und aufgeblähte Leiber sehen macht.

Hier klafft ein Maul, das zahnlos auf sich reißt,
Hier hebt sich zweier Arme schwarzer Stumpf.
Ein Irrer lallt die hohlen Lieder dumpf,
Wo hockt ein Greis, des Schädel Aussatz weißt.

[...]

Aus einem Keller kommt ein Fischgeruch,
Wo Bettler starren auf die Gräten böse.
Sie füttern einen Blinden mit Gekröse.
Er speit es auf das schwarze Hemdentuch.¹⁸

¹⁷ Ebd., S. 16.

¹⁸ Ebd., S. 14

Die Häßlichkeit des gewöhnlichen Lebens von Arbeitern, Bettlern, Prostituierten gerade in der Großstadt war schon von den Naturalisten zur Sprache gebracht worden, doch „die dem Naturalismus insgesamt vorgeworfene pathologische Schwäche für das Häßliche und Abseitige“ – diesem Urteil Silvio Viettas ist zuzustimmen – „wirkt geradezu harmlos gegenüber jener Ästhetik des Häßlichen, die der Expressionismus“ entwickelte.¹⁹ Die literarische Repräsentation des Häßlichen gewann im Expressionismus eine neue Dimension, die bei anderen Schriftstellern noch deutlicher vor Augen tritt als bei Heym.

Lichtenstein, Ehrenstein, Becher, Zech setzten die abstoßende Körperlichkeit des Menschen ins Bild, am schockierendsten Gottfried Benn in seinen frühen Gedichtsammlungen mit den vielsagenden Titeln *Morgue* und *Fleisch*. Benn „höhnte“ – so Kurt Pinthus in seiner Einleitung zur Anthologie *Menschheitsdämmerung* – „die faulende Abgebrauchtheit des Kadavermenschen“.²⁰ Hier einige Zeilen aus dem Gedicht *Nachtcafé*:

Grüne Zähne, Pickel im Gesicht
winkt einer Lidrandentzündung.

Fett im Haar
spricht zu offenem Mund mit Rachenmandel
Glaube Liebe Hoffnung um den Hals.

Junger Kropf ist Sattelnase gut.
Er bezahlt für sie drei Biere.

Bartflechte kauft Nelken,
Doppelkinn zu erweichen.²¹

Das Besondere an diesem Gedicht ist nicht allein die Darstellung körperlicher Häßlichkeit; die Stilfigur der Synekdoche, die Benn

19 Silvio Vietta, Hans-Georg Kemper: *Expressionismus*, 2. Aufl. München 1983, S. 62.

20 Kurt Pinthus (Hrsg.): *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, Reinbek 1959, S. 27.

21 Gottfried Benn: *Gesammelte Werke in vier Bänden*, hrsg. v. Dieter Wellershoff, Bd. 3: *Gedichte*, Wiesbaden 1960, S. 18.

gebraucht, hat hier nicht die traditionelle Verweisungsfunktion im Sinne des *pars pro toto*, vielmehr dient sie dazu, den Menschen, ja das *humanum*, zu reduzieren auf Attribute, und zwar hässliche, abstoßende. Man kann mitunter lesen, der Expressionismus führe das Hässliche „als Waffe gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit“;²² dies ist vielfach richtig und galt auch schon für den Naturalismus. Aber hier wird ein grundsätzlicherer Angriff vorgetragen. Er richtet sich nicht nur gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern gegen die Wirklichkeit überhaupt. „Der wirkliche Kampf gegen die Wirklichkeit hatte begonnen“, so Pinthus in der *Menschheitsdämmerung*.²³ Der Mensch wird nicht nur auf hässliche Attribute reduziert; durch die Vergegenwärtigung von geöffneten, zerlegten und damit verdinglichten Körpern wird seine Integrität destruiert, wie z. B. in Benns *Morgue*-Gedichten. Analoges finden wir in der bildenden Kunst. Auf Stucks Kriegsgemälde sind die Leichen noch ‚ganz‘, gleichsam unversehrt. Ludwig Meidners Tuschzeichnung *Schrecken des Krieges* von 1911 hingegen zeigt verstümmelte Körper.

Das Bild antizipiert, was im Ersten Weltkrieg erfahren und in Kriegsgedichten oder auf den Bildern von Beckmann, Dix und Grosz nach 1914 wiedergegeben wurde, tatsächlich nun die „Scheußlichkeiten der Fleischbank“.

Der Angriff der Expressionisten war radikal. Protestiert wurde nicht nur gegen den Krieg, wenn in Gedichten von Ernst Toller, Wilhelm Klemm, Oskar Kanehl die Häßlichkeit des Krepierens vor Augen geführt wird –

Ein Düngerhaufen faulender Menschenleiber:
Verglaste Augen, blutgeronnen,
Zerspaltene Hirne, ausgespiene Eingeweide,
Die Luft verpestet vom Kadaverstank, [...] ²⁴

protestiert wurde nicht nur gegen den Krieg, protestiert wurde gegen den Tod; der Angriff richtete sich letztlich gegen die *conditio huma-*

22 Artikel „das Hässliche“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 1006.

23 *Menschheitsdämmerung*, S. 27.

24 Ernst Toller: „Leichen im Priesterwald“, in: Silvio Vietta (Hrsg.): *Lyrik des Expressionismus*, München 1976, S. 135; vgl. Oskar Kanehl: „Schlachtfeld“, Wilhelm Klemm: „Lazarett“, ebd. S. 128, 130 f.



Abb. 2: Ludwig Meidner, *Schrecken des Krieges* (1911)

na. Max Beckmann bemerkte 1919 gegenüber dem Verleger Reinhard Piper, der Grafik und Zeichnungen von Beckmann sammelte und auch verlegte: „Ich werfe in meinen Bildern Gott alles vor, was er falsch gemacht hat.“²⁵ Im selben Jahr veröffentlichte Beckmann einen Zyklus grafischer Blätter unter dem Titel *Die Hölle*, Metapher für die Welt nach dem Krieg; und der Holzschnitt *Totenhaus* von 1923 kann geradezu als Illustration zu Benns *Morgue*-Gedichten oder zu Kriegsgedichten wie Wilhelm Klemms *Lazarett* gesehen werden.

Mit der Reduktion des Menschen auf häßliche Attribute und mit der ‚Verhäßlichung‘ des Menschen durch die Wiedergabe verstümmelter, geöffneter, desintegrierter Körper wurde das Schöne *und* das Wahre attackiert, all das, was in der christlich-abendländischen Tradition die Würde des Menschen auszeichnete. „Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch –: geht doch mit anderen Tieren um!“ – so beginnt ein Gedicht aus Benns Sammlung *Fleisch*.²⁶

25 Reinhard Piper: *Nachmittag. Erinnerungen eines Verlegers*, München 1950, S. 33.

26 Benn: *Gedichte*, S. 12. – Vgl. Vietta/Kemper: *Expressionismus*, S. 64–68; Albrecht Schöne: *Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne*, Göttingen 1958, S. 198.



Abb. 3: Max Beckmann, *Totenhaus* (1923)

Trotz aller Schärfe des antimetaphysischen Angriffs sind die Vergegenwärtigungen häßlicher Körperlichkeit zuweilen nicht ohne Komik, zumal in der synekdochischen Verkürzung, wenn z. B. – wie in Benns *Nachtcafé* – ein junger Kropf der Sattelnase drei Biere bezahlt. Das Erhabene war das eine Einfallstor für das Häßliche in die Kunst, in Gestalt des Schrecklichen; das andere Einfallstor war das Komische. Lessing hatte unterschieden: „*Unschädliche Häßlichkeit ist lächerlich*. Erklärung des Aristoteles. *Schädliche Häßlichkeit ist schrecklich*, folglich *erhaben*.“²⁷ Unschädliche Häßlichkeit ist lächerlich, – aber ist die lächerliche Häßlichkeit im Expressionismus noch ‚unschädlich‘? Den Intentionen der Expressionisten zufolge war dies keineswegs so; mit ihrem „Kampf gegen die Wirklichkeit“ wollten sie „die Welt vernichten“, wie Pinthus formulierte.²⁸ Die Begriffe des Lächerlichen und Komischen sind für die Waffe der Häßlichkeit, wie sie Benn und andere gebrauchten, zu harmlos. Angemessener erscheint der Begriff des Grotesken.

Das Komische ist ein Element des Grotesken, aber es verbindet sich in der Erscheinung des Grotesken mit dem Häßlichen, Mons-

²⁷ Zitiert nach Zelle: „Angenehmes Grauen“, S. 401.

²⁸ *Menschheitsdämmerung*, S. 27.

trösen, Abartigen, Makabren in einer Weise, daß das Lachen, zu dem die groteske Darstellung reizt, zugleich im Grauen erfriert. So vieltalig das Groteske in Erscheinung treten kann – als Karikatur, Satire, Travestie, als Provokation oder Obszönität –, das Groteske ist das adäquate Gestaltungsmittel, um in der Kunst eine Welt zu destruieren, die als sinnentleert und vernunftwidrig erfahren wird, in der das Schöne und das Erhabene keine Geltung mehr besitzen.

Zwischen Fin de siècle und Expressionismus wandelte sich die ästhetische Funktion des Häßlichen radikal. Die künstlerischen Repräsentationen von Gewalt, Krieg und Tod als ‚erhaben‘ sublimierten das Häßliche, das Gewalt, Krieg und Tod in der Wirklichkeit begleitet, und ‚schönerten‘ damit zugleich deren Inhumanität; sie stilisierten Gewalt, Krieg und Tod in der Gestalt des Erhabenen zu etwas Großartig-Schicksalhafterem mit geradezu metaphysischer Aura. Das Häßliche im Gewand des Grotesken hingegen war der drastische Ausdruck eines antimetaphysischen Protests.

— HERMETIK

Herder und die hermetische Tradition*

Jean Pauls Vergleich der Herder'schen Gedankenwelt mit einem „Bund von Sternen“, aus dem jeder sich sein eigenes Sternbild herausbuchstabieren könne,¹ wird immer wieder gern zitiert,² um die „widerspruchsvolle Komplexität“ des Herder'schen Denkens zu unterstreichen, der die Herder-Forschung bis heute als ihrer größten Schwierigkeit begegnet.³ Ein Ausweg – so Wolfgang Proß, der Herausgeber der Hanser'schen Herder-Ausgabe – liege „für den Interpreten in der Nachzeichnung eines ‚Weltbildes‘, also im Versuch, aus gewissen privilegierten Stellen des Werkes ein relativ widerspruchsfreies Gebilde zu schaffen,“ wobei der Interpret sich allerdings bewußt sein müsse, „daß hier ein Balanceakt zwischen eben diesem privilegierten Teil und den dazu in Widerspruch stehenden Textäußerungen zu vollziehen“ sei.⁴

Zu einem solchen Balanceakt schicke ich mich an. Ich bin mir bewußt, daß auch ich ein bestimmtes Sternbild aus Herders ‚Bund von Sternen‘ herausbuchstabiere. Gleichwohl meine ich, mit der Nachzeichnung des hermetischen Weltbildes Herders doch eine zentrale und bisher nicht hinreichend erfaßte Konstellation an Herders Sternenhimmel beschreiben zu können. Zugleich will ich mit meinem Versuch dem immer bunter werdenden Bild der geistigen

* Erstveröffentlichung in: *Johann Gottfried Herders humanistisches Denken und universale Wirkung*. Hrsg. v. Jan Data u. Marian Szczodrowski. Gdansk 1997, S. 31–48.

- 1 Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik* (1804), III. *Kantate-Vorlesung*. In: *Werke*. Hrsg. v. Norbert Miller, Bd. 5. München 1963, S. 443.
- 2 So zuletzt, anlässlich des 250. Geburtstags Herders, Hans Dietrich Irmscher: Blick auf einen „Bund von Sternen“. In: *Frankfurter Rundschau*, 20. August 1994.
- 3 Wolfgang Proß: „Herder und Vico. Wissenssoziologische Voraussetzung des historischen Denkens“. In: Gerhard Sauder (Hrsg.): *Johann Gottfried Herder 1744–1803*. Hamburg 1987, S. 88.
- 4 Ebd.

Strömungen im Zeitalter der Aufklärung einen weiteren, wichtigen Aspekt hinzufügen.

Die hermetische Tradition ist in Deutschland noch wenig erforscht im Vergleich etwa mit den angelsächsischen Ländern, und auch der Einfluß der Hermetik auf Herder hat erst in jüngerer Zeit einige Aufmerksamkeit gefunden.⁵ Aus diesem Grund sind einige Erläuterungen angebracht, worum es hier eigentlich geht. Als ‚Hermetik‘ oder ‚Hermetismus‘ wird eine religiöse und philosophische Tradition bezeichnet, die zurückgeht auf eine Sammlung griechischer Schriften, die spätestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts in Ägypten oder Libyen niedergeschrieben wurden, sehr wahrscheinlich jedoch ältere Vorstufen besitzen: das *Corpus Hermeticum*. Im Mittelpunkt all dieser Schriften steht Hermes Trismegistos (der dreimalgrößte Hermes), nach dem die Textsammlung und der Hermetismus benannt wurden; dieser Hermes wird identifiziert mit dem ägyptischen Gott That, Thot oder Teut, dem Gott der Weisheit und Erfinder der Schrift und der Zahlen. Die hermetischen Schriften geben sich als Offenbarungen des Gottes Hermes/That oder des Gottes Nous an Hermes, um den Eindruck uranfänglicher Weisheit

5 Als ich diesen Vortrag 1988 zum erstenmal hielt, waren deutschsprachige Untersuchungen zur hermetischen Tradition noch rar, zumal mit Blick auf Herder. Bahnbrechend und doch nur ein erster Schritt, der zunächst merkwürdig folgenlos blieb, war Rolf Christian Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. 2 Bde. München 1969 u. 1979; Herder erfaßte Zimmermann nur am Rande. Größere Beachtung schenkte der hermetischen Tradition im 18. Jahrhundert auch Hans Georg Kemper: *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß*. 2 Bde. Tübingen 1981; hier wurde Herder schon eingehender behandelt. Von Zimmermann anregen ließ sich Barbara Belhafaoui: *Johann Gottfried Herder: Shakespeare – ein Vergleich der alten und der modernen Tragödie*. In: DVjs 61 (1987), S. 89, 124. Natürlich sind Besonderheiten des Herder'schen Denkens, die hermetischen Charakters sind, auch zuvor schon untersucht worden, doch ohne sie der hermetischen Tradition zuzuordnen und damit in ihrem Kontext zu sehen (meist taucht der Begriff ‚hermetisch‘ überhaupt nicht auf), z.B. Wilhelm Dobbek: „Die coincidentia oppositorum als Prinzip der Weltdeutung bei J. G. Herder wie in seiner Zeit“. In: Walter Wiora (Hrsg.): *Herder-Studien*. Würzburg 1960, 16, 47; Hugh Barr Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*. Cambridge 1970; Hans Dietrich Irmischer: „Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders“. In: DVjs 55 (1981), S. 64, 97. – Mittlerweile haben einige weitere Untersuchungen den Einfluß der hermetischen Tradition auf Herder thematisiert, u.a. Ulrich Gaier: *Herders*

zu erwecken; in Wirklichkeit jedoch sind sie ein synkretistisches Produkt des Späthellenismus, das in manchem der Gnosis ähnlich ist und seit Reitzenstein oft als „nichtchristliche Gnosis“ etikettiert wird.⁶ Bevor ich beschreibe, was den Hermetismus inhaltlich kennzeichnet, will ich zunächst skizzieren, wie er ins 18. Jahrhundert und speziell zu Herder vermittelt wurde.

Der Hermetismus war zwar eine esoterische Lehre und lebte lange Zeit gewissermaßen im intellektuellen Untergrund, er wurde jedoch – auch im Mittelalter – nie völlig vergessen, nicht zuletzt durch die Beachtung, die er bei den Kirchenvätern Lactantius und Augustinus gefunden hatte. Lactantius hielt Hermes Trismegistos für einen der wichtigsten Heidenpropheten, der das Christentum voraussagte, älter als Pythagoras und Platon.⁷ Augustin verdammt zwar die hermetische Lehre, aber auch er vertrat die Auffassung, Hermes sei ein Seher des heidnischen Altertums gewesen, „lange bevor in Griechenland Weise und Philosophen auftraten“, und habe nur wenig später als Moses gelebt.⁸ Diese Einschätzungen hatten Gewicht, als der Hermetismus in der Renaissance neu entdeckt wurde, denn hohes Alter war für die Renaissance fast schon gleichbedeutend mit größerer Nähe zu den Quellen der Weisheit. Als Cosimo de' Medici 1460 die hermetischen Schriften nach Florenz brachte, wies er Marsilio Ficino an, das *Corpus* sofort ins Lateinische zu übersetzen und die Übersetzung der Werke Platons, die er gesammelt hatte, zurückzustellen. Die hermetische Lehre galt als *prisca theologia* – so der *terminus technicus*, den Ficino im Vorwort gebrauchte – als ural-

Sprachphilosophie und Erkenntniskritik. Stuttgart 1988; Brigitte Poschmann (Hrsg.): *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1988. Älteste Urkunde des Menschengeschlechts.* Rinzeln 1989 (hier v. a. die Beiträge von Ulrich Gaier: „Herders Älteste Urkunde des Menschengeschlechts und Goethe“, S. 133–150, und Hugh Barr Nisbet: „Die naturphilosophische Bedeutung von Herders Ältester Urkunde des Menschengeschlechts“, S. 210–226; Hans Dietrich Irmischer: „Goethe und Herder im Wechselspiel von Attraktion und Repulsion“. In: *Goethe Jahrbuch* 106 (1989), S. 22–52; Ulrich Gaier: „Metadisziplinäre Argumente und Verfahren Herders. Zum Beispiel: Die Erfindung der Soziologie“. In: Karl Menges, Wilfried Malsch, Wulf Koepke (Hrsg.): *Herder Yearbook*, Bd. 1. Columbia, S.C. 1992, S. 59–79.

6 Vgl. Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 2. Aufl. Göttingen 1980, S. 31; Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2. Aufl. Boston 1963, S. 147.

7 Lactantius: *Divinarum institutionum* 1,6; *De ira Dei* 11.

8 Augustinus: *De Civitate Dei* 18, 39.

ehrwürdige Theologie; und Ficino bezeichnete Hermes Trismegistos als den „ersten Autor der Theologie“, von dem sich die Weisheit des Orpheus, des Pythagoras und schließlich auch des Platon ableite.⁹ Ficanos Übersetzung des *Corpus Hermeticum* erschien 1471 unter dem Titel *Pimander* (eigentlich nur die Überschrift des ersten Buches) und setzte eine nun kontinuierliche Rezeption in Gang. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts erlebte sie sechzehn Ausgaben. Gottlieb Christoph Harles führte in der 4. Auflage der *Bibliotheca Graeca* des Fabricius von Ficanos lateinischer Übersetzung bis zur ersten deutschen Übersetzung des *Corpus Hermeticum* im Jahre 1706 mehr als dreißig Ausgaben auf, die meisten in Latein, aber auch Ausgaben des griechischen Texts und Übersetzungen in die „lingua Fiorentina“ und ins Französische.¹⁰

Ficanos Charakterisierung der hermetischen Lehre als *prisca theologia* war außerordentlich folgenreich; sie wurde bis ins 18. Jahrhundert von zahlreichen Gelehrten übernommen, zumal von solchen, die sich wie Ficino selbst zum Hermetismus hingezogen fühlten. Zwar hatte schon 1614 der Philologe Casaubon mit textkritischer Methode nachgewiesen, daß das *Corpus Hermeticum* nicht vor den Anfängen des Christentums verfaßt sein könne,¹¹ aber das konnte die Überzeugung nicht widerlegen, *im Kern* bewahre es doch altägyptische Weisheit. Gelehrte von großer, ja internationaler Reputation vertraten diese Überzeugung.

Der Humanist Francesco Patrizi, Herausgeber einer Ausgabe hermetischer Schriften, versuchte 1591 – noch vor Casaubons Textkritik – mit seiner hermetischen *Nova de universis philosophia*, die er dem Papst Gregor XIV. widmete, sogar die katholische Schulphilosophie des Aristoteles zu verdrängen.¹² Ralph Cudworth, der intellektuelle Doyen der *Cambridge Platonists*, mußte sich in seinem monumentalen Werk *The True Intellectual System of the Universe* aus

9 Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, Basel 1576, S. 1836; vgl. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, S. 12–17; dies., *Giordano Bruno in der englischen Renaissance*, Berlin 1989, S. 83–104; dort jeweils auch weitere Literatur zur *prisca theologia*-Tradition und deren Bedeutung für die Etablierung von hermetischem Einfluß in der Renaissance.

10 *Ioannis Alberti Fabricii Bibliotheca Graeca etc.*, 4. (erweiterte) Aufl. hrsg. v. Gottlieb Christoph Harles, Bd. 1, Hamburg 1790, S. 52–55.

11 *Isaaci Casauboni De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes*, etc. Genf 1654, Ex. I. diatr. 10 (zuerst London 1614).

12 Vgl. Walter Scott (Hrsg.): *Hermetica*. Bd. 1. Oxford 1924, S. 37–40.

dem Jahre 1678 schon mit Casaubon auseinandersetzen. Er tat dies auf eine Weise, die für das nächste Jahrhundert den Maßstab setzte für die wissenschaftliche Einschätzung der hermetischen Schriften. Im Kern, so Cudworth, seien sie genuin, „because, though they had been all forged by Christians never so much, yet being divulged in those ancient times, they must needs have something of the truth in them.“ Und er schloß: „That there was anciently, amongst the Egyptians, such a man as *Thot*, *Theut*, or *Taut*, who, together with letters, was the first inventor of arts and sciences, as arithmetick, geomery [...] and of hieroglyphick learning, (therefore called by the Greeks *Hermes* and by the Latins *Mercurius*) cannot reasonably be denied.“¹³ Johann Albert Fabricius, den sein Biograph noch Mitte des 19. Jahrhunderts als „einen der größten Polyhistoren des verflorbenen Jahrhunderts“ bezeichnete,¹⁴ behandelte denn auch 1708 in seiner vierzehnbändigen *Bibliotheca Graeca* die hermetischen Schriften im ersten Band, der den *scriptoribus* gewidmet ist, „qui ante Homerum fuisse feruntur.“¹⁵ Der Orientalist Jablonski schließlich entwarf 1752 in seinem Werk *Pantheon Aegyptiorum* das Bild der altägyptischen Religion u. a. auf Grund der hermetischen Schriften.¹⁶

Ich habe diese Rezeptionslinie mit einiger Ausführlichkeit nachgezeichnet, weil sie auch direkt zu Herder führt. Die Werke der genannten Gelehrten, die sich so intensiv mit dem Hermetismus beschäftigten, hat Herder alle gekannt; er zitiert sie wiederholt in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* von 1774, dazu noch regelrechte Hermetiker wie Johann Georg Wachter und Johann Heinrich Ursin. Herders Bibliothek enthielt zahlreiche hermetische Schriften oder Werke von Autoren, die dem Hermetismus zuneigten, u. a. die Poimandres-Ausgabe des Roselius von 1630, eine *Fama mystica hermetica*, mehrere Werke von Ursin, darunter *De Zoroastre Bactriano*, *Hermete Trismegisto*, etc., Gesamtausgaben der Werke von Ficino und beider Pico della Mirandola, Campanellas *Philosophia universalis*, alle theosophischen Werke Jakob Böhmes, Colbergs *Platonisch-*

13 Ralph Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678, S. 320 f.

14 J. S. Ersch u. J. G. Gruber (Hrsg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. Bd. 40. Leipzig o. J. (nach 1842), S. 69.

15 *Ioannis Alberti Fabricii Bibliotheca Graeca*, etc. Bd. 1. Hamburg 1708, S. 1 u. 46 ff.

16 Paul Ernst Jablonski: *Pantheon Aegyptiorum*, etc. Bd. 2. Frankfurt a. d. O. 1752, I., V., C. V u. VI.

Hermetisches Christentum und übrigens auch die Ketzergeschichten Arnolds und Mosheims sowie die *Bibliotheca haeresiologica* von Vogt. Überhaupt fällt auf, wie reichhaltig Herders theologische Bibliothek mit heterodoxen oder ausgesprochen häretischen Werken bestückt war. Als gesichert kann jedenfalls gelten, daß Herder genaueste Kenntnisse über den Hermetismus besaß. Vielleicht erwarb er sie in ihren Anfängen schon in der ausgezeichneten Bibliothek des Diakons Trescho in Mohrungen; immerhin lassen sich schon seit 1765 in Herders Schriften und Predigten Anspielungen auf hermetisches Gedankengut finden.¹⁷

In welcher Weise nun hat die hermetische Tradition auf Herders Gedankenwelt gewirkt? Damit die Untersuchung dieser Frage ihren Bezugspunkt hat, will ich als nächstes die wichtigsten Inhalte der hermetischen Lehre skizzieren.¹⁸ Der Hermetismus in seiner klassischen Ausprägung kann am einfachsten als eine religiöse Anschauung charakterisiert werden, die eine Mittelposition zwischen der jüdisch-christlichen und der pantheistischen Auffassung von Gott und Welt einnimmt; zu beiden gibt es Berührungspunkte, aber auch scharfe Gegensätze. Nach der jüdisch-christlichen Auffassung ist Gott ein extramundanes Wesen, das die Welt wie ein Artefakt geschaffen hat. Zwar teilt der Mensch als *imago dei* bestimmte Eigenschaften mit Gott, dennoch ist die Kluft zwischen Welt und Gott absolut; sie kann nur dadurch überbrückt werden, daß der weltjenseitige Gott durch Offenbarungen, auf die der Mensch keinen Einfluß hat, in die Welt hineinwirkt. Der Pantheismus hingegen, in seiner reinsten Ausprägung, betrachtet die Welt insgesamt als göttlich und versteht Gott als die Totalität alles Seienden. Diese Position ist intellektuell wenig befriedigend, denn die Aussage: „Alles ist Gott“, ist nicht bedeutungsvoller als die Aussage: „Nichts ist Gott“. Umgekehrt ist die jüdisch-christliche Anschauung für viele schwer erträglich, denn

17 Vgl. *Fragmente einer Abhandlung über die Ode* (1765). Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Berlin 1877–1913. Bd. 32, S. 63; *Predigt „Über das Gebet“* (1768). Suphan, Bd. 31, S. 86; *Fragmente zu einer Achäologie des Morgenlandes* (1769). Suphan, Bd. 6, S. 77; u. dann vor allem *Grundsätze der Philosophie* (vermutlich 1769) und *Zum Sinn des Gefühls* (1769), hierzu weiter unten.

18 Vgl. hierzu die prägnante Charakterisierung von Ernest Lee Tuveson, *The Avatars of Thrice Great Hermes. An Approach to Romanticism*, Lewisburg 1982, S. 4 f.

ihr zufolge ist der Mensch dem unbeeinflussbaren Gericht bzw. der Gnade des jenseitigen Gottes unterworfen.

Der Hermetismus nun versteht die Welt nicht als Artefakt, das von Gott gemacht ist, sondern als einen lebendigen Organismus, in dem sich Gott manifestiert, gleichsam als den Körper des göttlichen Geistes, von dem dieser Geist dennoch unterschieden ist. Zwar kann der Mensch den göttlichen Geist nicht sehen, aber dessen Manifestation in der den Geist verkörpernden Welt. Diese Anschauung, für die der idealistische Philosoph K. C. F. Krause zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Bezeichnung *pantheistisch* eingeführt hat, um sie von der pantheistischen zu unterscheiden, vermag hohe Attraktivität zu entfalten. Denn sie genügt dem intellektuellen Anspruch, daß Gott nicht mit jedem x-beliebigen Stein oder Tier identisch, sondern ein transzendentes Wesen ist; und trotzdem weist sie dem Menschen einen aktiven Weg zur Erlösung, auf dem er sich Gott nähern, gewissermaßen sich selbst vergöttlichen kann. Denn die Welt – so führt das *Corpus Hermeticum* aus – ist in den Gedanken Gottes enthalten und wird von ihnen durchdrungen. Die Gedanken des Menschen aber sind denen Gottes vergleichbar, auch sie können alles umfassen. „Nichts hindert dich“, so belehrt der Nous Hermes Trismegistos, „dich für unsterblich zu erachten, alles zu wissen, die Künste, die Wissenschaften, die Sitten und alle Tiere. [...] Stelle dir vor, daß du zugleich überall bist, auf der Erde, im Meer, im Himmel; daß du niemals geboren wurdest, daß du noch ein Embryo bist, daß du jung, alt, tot bist und jenseits des Todes.“ Der Nous fordert Hermes auf, alles zu begreifen: „die Zeiten, die Orte, die Dinge, die Qualitäten, Quantitäten, – dann begreifst du Gott.“ Und Gott begreifen heiße sich Gott gleich machen.¹⁹ Nach hermetischer Anschauung besteht also nicht nur Ebenbildlichkeit zwischen Mensch und Gott im jüdisch-christlichen Sinn, bei gleichzeitig fundamentaler Verschiedenheit, sondern ein analogisches Verhältnis zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, zwischen dem göttlichen Geist samt dessen Manifestationen und dem menschlichen Geist mit dessen Gedanken bzw. – um schon moderne Begriffe zu gebrauchen – mit dessen Imagination, dessen Einbildungskraft. Obwohl diese Anschauung mit dem christlichen Glauben letztlich nicht vereinbar ist – sie macht

19 CH 11, zitiert (und übersetzt) nach: *Hermès Trismégiste*. Übs. v. Louis Ménard. Paris 1983, S. 78 f.

u. a. die Erlöserfunktion Christi überflüssig – versuchten christliche Philosophen und Theologen immer wieder, den Hermetismus mit dem Christentum zu verbinden, von Ficino, Pico della Mirandola und Campanella über Humanisten wie Patrizi, die christlichen Platoniker Cudworth und More, protestantische Theologen wie Ursin, bis hin zu Herder.

Die Schriften des *Corpus Hermeticum* präsentieren ihre Welt-erklärungs- und Erlösungslehre in einer mythologischen Einkleidung, die der gnostischen ähnlich ist. Doch während die Gnosis ein dualistisches Bild von Gott und Welt entwirft, ist das hermetische analogisch; es zeichnet den Kosmos nicht als Kampfplatz antagonistischer Mächte, sondern als Prozeß polarer Kräfte. Der Hermetiker will der Welt nicht entfliehen, um sich zu erlösen, sondern will sie *erkennen*, um dadurch sein eigenes Selbst in Gottes Selbst hinein zu expandieren. Der Hermetismus ist weltzugewandte, gewissermaßen positive Gnosis.

Der Hermetismus betrachtet den Kosmos – in moderner Terminologie: die Natur – als lebendigen Organismus und demzufolge auch solche Prozesse, die wir als rein physikalische verstehen, in Analogie zu organischen, ja sogar psychischen. Metalle z. B. ‚wachsen‘ in der Erde; zwischen gleichartigen Stoffen besteht ‚Sympathie‘, zwischen ungleichartigen ‚Antipathie‘. Diese Anschauung, in eins mit der Aufforderung, die Manifestation Gottes im Kosmos erkennend zu durchdringen, begünstigte die Entwicklung alchemistischer und magischer Praktiken. Sie lebten in der Renaissance wieder auf und wurden bis ins 18. Jahrhundert hinein geübt, vor allem auch in der Medizin. In der Regel hatten hermetische Magie und Alchemie nichts mit okkultem Zauberwesen zu tun, sondern waren eben Versuche, das Göttliche in der Natur und durch deren Gesetze zu erkennen. Aus diesem Grund konnten die Hermetiker den mythologischen Fundamentalismus der Tradition fallenlassen, ohne die Substanz der hermetischen Lehre preiszugeben; sie konnten ohne größere Schwierigkeiten vom mittelalterlichen Weltbild zum newtonischen übergehen. Mit ihrem Denken in Analogien zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos und in den Polaritäten von Attraktion und Repulsion, Konzentration und Expansion sahen sie sich sogar durch viele Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften bestätigt. Der Hermetismus bot sich im 18. Jahrhundert als eine nach wie vor religiöse Weltdeutung dar, die jedoch den Vorzug hatte, sich weniger gegen das moderne naturwissenschaftliche Weltbild wehren

zu müssen als die christliche.²⁰ Dies ist der Kontext, in dem Herder dem Hermetismus begegnete.

Auf welche Weise Herder die hermetische Tradition rezipierte und für sein eigenes Weltbild nutzbar machte, führt die Abhandlung *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* besonders gut vor Augen. Zunächst erscheint die Schrift als Versuch, anhand des Schöpfungsberichts des 1. Buches Mosis eine neue Art der Bibelexegese vorzuführen, die sich sowohl gegen die fundamentalistische wie gegen die rationalistische Bibelauslegung richtet. Herder interpretiert den Schöpfungsbericht vielmehr symbolisch, d. h. er trennt nicht zwischen Bild und Sache, sondern unterstellt einen „kompakten“ Sinn, der die gemeinte Sache *im* sprachlichen Bild enthält.²¹ Er versteht den Schöpfungsmythos als historisches Dokument aus der Kindheit der Menschheit, dessen sinnliche Ausdrucksweise der Denkart des antiken Morgenländers entsprach; aber diese Sinnlichkeit steht für Herder nicht im Widerspruch zur Wahrheit. „Wers nicht begreift“, so schließt er den 1. Teil seiner Abhandlung, „daß Lehre, die erhabenste, tiefste, abstrakteste Lehre im *Bilde unter Bilden* gegeben werden könne, und es doch bei diesem Zwiefachen nichts weniger als *Doppelsinn* sei – der ist *keines* Sinnes fähig.“²²

Soviel zu Herders Methode; ebenso bedeutungsvoll sind die Gegenstände, auf die er sie anwendet. Denn dem 1. Teil seiner Schrift über den mosaischen Schöpfungsbericht schließt sich ein zweiter, fast ebenso umfangreicher Teil an, in dem Herder behandelt, was er für die „heiligen Wissenschaften der Ägypter“ hält und aus dem *Corpus Hermeticum* sowie aus den Werken der vorher genannten Hermetismus-Spezialisten von Patrizi bis Jablonski schöpft, sowie schließlich ein 3. Teil über die griechische Philosophie, die Gnosis, die Kabbala und den Zoroastrismus. Vordergründig erscheint die Behandlung dieser anderen Religionen und Philosophien, in denen Herder ähnliche oder gar gleiche symbolische Aussagen findet wie in der Genesis, als Beweisführung für Alter und Wahrheit des 1. Buches Mosis. In Wirklichkeit jedoch relativiert diese Beweisführung die Einzigartigkeit des biblischen Zeugnisses, von Herder durchaus nicht unbeabsichtigt, wie ich meine. Mit seiner Symbolinterpretation konstruiert Herder eine uranfänglich offenbarte Wahrheit, eben

20 Vgl. Kemper, *Gottebenbildlichkeit und Naturnachahmung*, S. 74.

21 Ebd., S. 105.

22 Suphan Bd. 6, S. 318.

eine *prisca theologia*, die vor allem in der hermetischen Religion einen mit der mosaischen wenigstens gleichrangigen und gleich alten Niederschlag fand. Daß dies Herders Auffassung ist, scheint mir auch dadurch belegt zu sein, daß er sich mit seiner Parallelisierung von Genesis und hermetischer Kosmogonie in einschlägiger Tradition bewegt – ein bisher noch nicht erforschter Sachverhalt. Schon Ficino nämlich stellte in seinem Kommentar zum *Poimandres* zahlreiche Parallelen zur Genesis heraus. Vor allem aber verfuhr auf diese Weise der protestantische Theologe und Hermetiker Ursin (1608–1667), auf den sich Herder mehrfach bezieht (und dessen Buch *De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto* sich übrigens gleich in zwei Exemplaren in Herders Bibliothek befand).²³

Was ist nun der Inhalt der *prisca theologia*, die Herder aus der Genesis wie aus der hermetischen Tradition erschließt? Das Sechstageswerk der Schöpfung mit dem Sabbath versteht Herder „als große, bedeutende *Allegorie* Gottes“,²⁴ mit dem Licht des ersten Schöpfungstages als oberstem, bedeutungsträchtigestem Symbol. Das Licht ist „*Urbeginn der Schöpfung*, das *älteste Sinn- und Ebenbild Gottes*, Urbild aller Schöne, Kraft, Herrlichkeit und Güte.“²⁵ Die symbolische Qualität des Lichts ist deshalb so bedeutungsträchtig, weil es auf Spirituelles und Sinnliches, Geistiges und Körperliches, Natur und Moral verweist.²⁶ Darüber hinaus ist das göttliche „*Sei Licht!*“ Symbol nicht nur für den „*Strom der Göttlichkeit und Schöpferkraft* durch die ganze Natur,“ sondern auch für das Wirken Gottes in der Geschichte: „*Aufgehende Morgenröthe! Siehe da, die ganze Schöpfung im Anbruche!*“²⁷ Herder stellt also ein Geflecht von Analogien mit polaren Spannungsverhältnissen her, in dem er die gesamte Schöpfung mit ihren Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch, Natur und Geschichte eingefangen sieht. Ein noch stärker kondensiertes Symbol für den Gesamtzusammenhang der Schöpfung findet er in der hermetischen Tradition, in der „*heiligen Hieroglyphe Hermes*“, im „*Buchstabenblatt des Gottes Theut*“.²⁸ Dieses Symbol,

23 Obwohl auch Ursins Buch vordergründig als Verteidigungsschrift für das Alter der mosaischen Schriften erscheint. *Joh. Henrici Ursini De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto*, etc. Nürnberg 1661, S. 74, 118, 124, 164 f.

24 Suphan Bd. 6, S. 278.

25 Ebd., S. 449.

26 Ebd., S. 225.

27 Ebd., S. 222 f., 267.

28 Ebd., S. 365, 340.

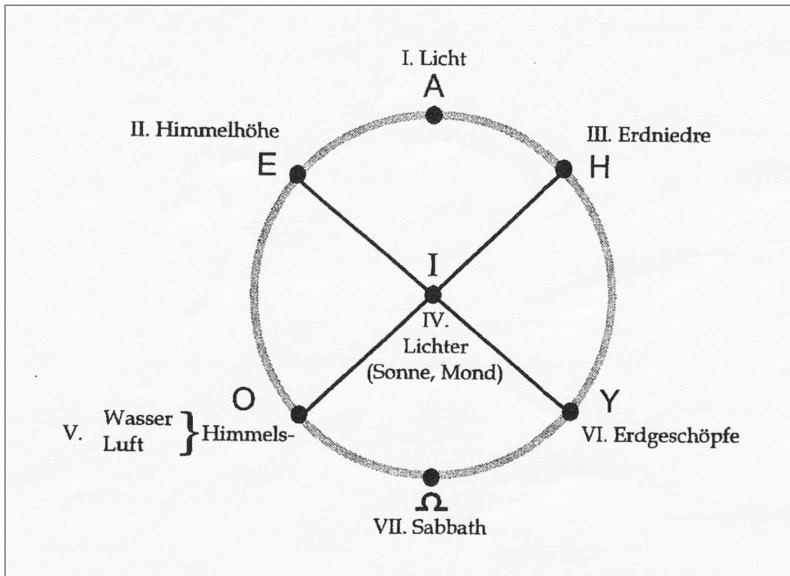


Abb. 4: *Hermes-Hieroglyphe.*

das „auf allen Ägyptischen Denkmälern nicht oft genug erscheinen kann,“²⁹ läßt sich nach Herders Ansicht auf unterschiedliche Weise herleiten und erklären, als Kombination des Buchstabens Θ (für Theut) mit der Figur X,³⁰ als „vollkommenste Figur: Aus sechs Triangeln, wo sich Alles aufeinander bezieht, – jenes in allen Magien und Allegorien so berühmte *Sechseck*,³¹ das der ersteren Kombination eingeschrieben werden kann, so daß eine ‚Mittelfigur‘ entsteht, wo Alle wahr haben und sich vereinigen.“³²

Für Herder ist dieses Symbol der Struktur der Schöpfung eingewoben, es versinnbildlicht die sieben Schöpfungstage, die sieben Planeten, die „sieben heiligen Buchstaben“, sieben Künste und Wissenschaften, Gestalt und Gesicht des Menschen, usw. Worauf es ihm vor allem ankommt, ist die symbolische Kernbedeutung, die das *Hermesurbild* in sich trägt: „Eine heilige Symbole: *Urbild der Welt-schöpfung*, aus dem Alles ausging.“³³ Und dessen Kernbedeutung ist

29 Ebd., S. 340.

30 Ebd.

31 Ebd., S. 293.

32 Ebd., S. 340.

33 Ebd., S. 351, 403.

eben die panentheistische Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, die *aurea catena*, die goldene Kette der Hermetik, die sich um alles schlingt. „*Eins in All! und All in Eins! ein Universum der Bildung! Samenkorn*, woraus sich alles entwickeln sollte, die Ewigkeiten hinunter!“ Der Mensch, „ein herrlicher Siebenklang der Schöpfung“, ist „Nichts anders, *als Bild des Ganzen unter der Gestalt und Bildung des Menschen*: das große Weltall in der Hieroglyphe des Kleinen!“ Er ist „*Bild Gottes* in allen seinen Kräften, Anwendungen und Reizen; zugleich *Sinnbild und Inbegriff der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Welt!*“³⁴

Herder führte in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts* den „genetischen Quell“ für seine Adaption des Hermetismus vor Augen.³⁵ Religiöse und philosophische Nutzenwendungen hatte er schon zuvor gezogen; besonders deutlich werden sie in den Schriften *Grundsätze der Philosophie* und *Zum Sinn des Gefühls* aus dem Jahre 1769. In diesen frühen Schriften sind schon sämtliche Grundgedanken des hermetischen Panentheismus ausgeführt. Zunächst die Vorstellung von der Welt als Manifestation des göttlichen Geistes: „Gottes Kraft ist also Allmacht; er würkt ins Universum, das sein Körper ist: der Körper seines Gedankens.“ Sodann die Analogie zwischen Mensch und Gott: Gott „ist der *Gedanke, die Kraft der Welt*; ich stehe unter ihm, wie die Erde unter der Sonne; ich habe aber auch meinen Mond, meine Sphäre: *ich bin ein Gott in meiner Welt.*“ Und alles wird zusammengehalten durch die *aurea catena*: „Ich bin wirklich in der Kette mit Gott, so wie ich in der Kette mit dem Wurm bin, den ich mit Füßen trete.“³⁶ Der Mensch jedoch, im Gegensatz zum Wurm, vermag sich Gott zu nähern und Vollkommenheit anzustreben, und zwar durch sein Erkenntnisvermögen, durch seine Gedanken; denn des Menschen Gedanken sind als Teil der Manifestation Gottes in der Welt Teil der göttlichen Gedanken und als aktive Kraft der göttlichen Wirkkraft analog, in Herders Worten: Der Mensch „ist ein Theil von Gottes Gedanke; ein Theil von Gottes Gedanke ist sein Gedanke.“ Dies bedeutet, daß der Mensch mit seinen Gedanken ebenso ins Universum hinein wirken kann wie Gott: „Ich strebe also Gedanke vom Universum zu haben; [...] da bildet sich eine Welt von

34 Ebd., S. 320 f.

35 Ebd., S. 345.

36 *Zum Sinn des Gefühls*. In: Hans Dietrich Irmscher: *Mitteilungen aus Herders Nachlaß*. Euphorion 54 (1960), S. 288.

Körpern.“ Der Expansionsprozeß der Gedanken ist Prozeß der Vervollkommnung: „In seiner Bildung muß Alles so aus dem Gedanken erklärt werden können, der gegen das Universum hinstrebt, und dadurch vollkommen ist.“³⁷ Und dieser Prozeß der Vervollkommnung ist gleichbedeutend mit Annäherung, ja Angleichung an Gott, denn das Universum ist nichts anderes als der Körper des göttlichen Gedankens: „Der Mensch gravitiert also gegen Alles, selbst gegen Gott.“ Das Stichwort „Gravitation“ verweist darauf, daß Herder auch das Polaritätsdenken der hermetischen Tradition aufgenommen hat; gemäß dem Polaritätsprinzip deutet er nicht nur die Schöpfung und die Entstehung von allem Seienden, sondern auch die innere Struktur des Gesamtzusammenhangs des Universums: „So wie sich Planetenkörper im Universum durch die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft gebildet: so auch unsre Seele den Körper: und so Gott die Welt.“ – „Wir haben mit Allem, was auf der Erde ist, Attraktion und Zurückstoßung.“³⁸

Sein Analogie- und Polaritätsdenken bezieht Herder schon zu diesem frühen Zeitpunkt – 1769 – auch auf die geschichtliche Welt, d. h. auf die Entstehung und Entwicklung von Völkern und Nationen. Bei der Lektüre Montesquieus in Nantes notiert er: „So wie unsere Seele den Körper erfüllt: so Gott die Welt: so ein Monarch sein Reich.“³⁹ An Montesquieus *Geist der Gesetze* kritisiert er, daß dies Buch keine „Metaphysik zur Bildung der Völker“ sei, denn Montesquieus Begriff der Gesetze bleibe an der Oberfläche der Regierungsformen und erfasse nicht die inneren Gesetze des lebendigen Organismus der Völker.⁴⁰ Diese inneren Gesetze aber, die das Leben der Völker in all seinen Dimensionen durchwirken, findet er wieder im Polaritätsprinzip: „Gesetze also der Anziehung und Zurückstoßung für eine Nation zu geben, die so natürlich ihrem Wesen sind, die eben diese Nation ursprünglich so gebildet, sie so erhalten haben, als jene Gesetze den Körper, das ist wahre Gesetzgebung.“⁴¹ In seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk von 1784, den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, geht Herder denn auch von dem Grundsatz aus, daß die Gesetze der Menschheitsgeschichte

37 *Grundsätze der Philosophie*. Suphan Bd. 32, S. 229.

38 Ebd., S. 229 f.

39 Suphan Bd. 4, S. 467.

40 Ebd., S. 466.

41 Ebd., S. 469.

der „großen Analogie der Natur“ folgen, daß „die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke tätlich dargelegt hat“, sich in der Geschichte wie in der Natur manifestieren und demzufolge – dies ist das Entscheidende – auch erkannt werden können.⁴²

In einigen anderen Schriften der mittleren Zeit, vor allem in der Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778) und in *Liebe und Selbstheit* (1781) wendet Herder das Polaritätsprinzip, erneut durch analogische Übertragung, auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen im einzelnen an; er gebraucht es gleichsam als psychologisches Erkenntnisinstrument. Attraktion und Repulsion der Körper, „der große Magnetismus der Natur, der anzieht und fortstößt“, steht nach Herders Ansicht in „Analogie zum Menschen.“⁴³ „Meines geringen Erachtens ist keine *Psychologie*, die nicht in jedem Schritte bestimmte *Physiologie* sei, möglich.“⁴⁴ Auch hier zeigt sich die typische Eigenart des hermetischen Denkens, keine Kluft im Sinne eines radikalen Gegensatzes von Gut und Böse entstehen zu lassen. *Beide* Kräfte sind notwendig und lebenserhaltend: „Wer nicht zurückstoßen kann, kann auch nicht anziehen; Beide Kräfte sind nur *Ein Pulsschlag* der Seele.“⁴⁵ Noch deutlicher wird dies bei der anderen Polarität, die Herder bei seinen psychologischen Betrachtungen fast noch häufiger heranzieht, nämlich bei der Polarität von Konzentration und Expansion, und die er übersetzt in Selbstheit und Liebe, Selbstgefühl und Mitgefühl: „*Selbst- und Mitgefühl* also, (abermals Ausbreitung und Zurückziehung) sind die beiden Äußerungen der Elastizität unsres Willens.“⁴⁶ Zwar übersieht Herder nicht, daß die einseitige Betonung der Selbstheit und des Selbstgefühls die Humanität zerstören und zum Bösen tendieren kann, deshalb muß dieser Pol in Spannung zum Gegenpol bleiben, aber er ist *notwendig* in dieser Spannung: „Selbstgefühl soll nur die *conditio sine qua non*, der Klumpe bleiben, der uns auf unsrer Stelle festhält, nicht Zweck, sondern Mittel. Aber nothwendiges Mittel: denn es ist und bleibt wahr, daß wir unsern Nächsten nur wie uns selbst lieben. Sind wir uns untreu, wie werden wir andern treu seyn? Im Grad der Tiefe unsres Selbstgefühls liegt auch der Grad des Mitgefühls mit

42 Suphan Bd. 13, S. 9.

43 Suphan Bd. 8, S. 169 f.

44 Ebd., S. 180.

45 Suphan Bd. 15, S. 325.

46 Suphan Bd. 8, S. 199 f.

andern: denn nur uns selbst können wir in andre gleichsam hinein fühlen.“⁴⁷ Als Quintessenz formuliert Herder noch einmal das große Credo des Hermetismus: „Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Schöpfung. [...] Kurz, folge der Natur!“⁴⁸ Fast wörtlich ist dieses Credo vorformuliert im Widmungsgedicht zur ersten deutschen Übersetzung des *Corpus Hermeticum* von 1706:

Such erst der Bildung Sinn
 Und Grund recht zu verstehen/
 Such auch den Ketten gleich
 In deinem Schluß zu gehen;
 Alsdenn so folge nur in Einfalt der Natur/
 So fält der Umschweif hin/
 Und zeigt sich die Spuhr.
 Durch das Geschöpfe selbst
 Den Schöpffer anzusehn/
 Und in dem Welt-Gebäud
 Niemals nicht irr zu gehen.⁴⁹

In seiner letzten, besonders stark der hermetischen Tradition verpflichteten Schrift *Hermes und Poemander*, verfaßt ein Jahr vor seinem Tod, resümiert Herder sein hermetisches Weltbild und schlägt noch einmal den Bogen zurück zu den Anfängen seines hermetischen Denkens. Die Schrift ist als Zwiegespräch zwischen Hermes und Poemander den Dialogen des *Corpus Hermeticum* nachgebildet, sie ist in eine Abhandlung über die naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 17. und 18. Jahrhunderts eingeschaltet und kommentiert diese in der Symbolsprache des hermetischen Mythos. In den astronomischen Entdeckungen Keplers und Newtons und in des letzteren Mechanik und Optik nämlich findet Herder die Bestätigung des hermetischen Weltbildes, zunächst des Polaritätsprinzips: Attraktion und Repulsion, Konzentration und Expansion „waren von Alters her die erzeugenden sowohl, als die erhaltenden Mittelursachen der Weltordnung; jedes Zeitalter, jede Schule gab dem Ganzen *seine* Benennungen und Kunstformen. *Newtons* System bestimmte die der

47 Ebd., S. 200.

48 Ebd., S. 200 f.

49 *Hermetis Trismegisti Erkenntniß der Natur Und Des darin sich offenbahrenden Grossen Gottes*, etc., übs. v. Alethophilo. Hamburg 1706, S. a 2.

Zeit angemessensten in Verhältnissen und Zahlen, ohne sie selbst zu erklären,⁵⁰ d. h. daß nach Herders Ansicht Newton dieselben Prinzipien mit dem Instrumentarium moderner Naturwissenschaften beschrieb, die schon der antike Hermetismus in der Symbolsprache des Mythos faßte.

Dieselbe Anschauung vertritt Herder gegenüber den naturwissenschaftlichen Theorien über die Beschaffenheit des Lichts. Hier folgt Herder allerdings nicht Newtons Theorie vom leeren Weltraum, sondern der älteren Äthertheorie. Wahrscheinlich war ihm unbekannt, daß der *jüngere* Newton eben diese Theorie vertrat. In der Schrift *An Hypothesis Explaining the Properties of Light* von 1675 präsentierte Newton die Äthertheorie wie eine hermetische Kosmogonie in naturwissenschaftlicher Sprache,⁵¹ und Herders Auffassung ist mit dieser Theorie nahezu identisch. Ihr zufolge ist der Raum kein Vakuum, sondern angefüllt mit einem „feinen, höchstelastischen Äther,⁵² der sich kondensieren oder auch verflüchtigen kann. Das Licht entstehe durch Kondensation des Äthers *an* der Sonne (also nicht *durch* die Sonne). Newton stellte sogar die Hypothese auf, der Äther sei in unterschiedlichen Graden der Kondensation die Substanz aller Körper und bewirke durch seine fortwährende Kondensation und Verflüchtigung den Kreislauf des Werdens.⁵³ Dies klang wie die Adaption eines Kernsatzes aus dem *Corpus Hermeticum*, nämlich daß die Energien der Welt „Komposition und Dekomposition“ seien und daß nichts in der Welt verlorengelange;⁵⁴ dem Äther wies Newton mit dieser Theorie die Rolle einer göttlich-schöpferischen *quinta essencia* zu.

Dieselbe Bedeutung erkennt Herder dem Licht zu, durch das „sich alles Leben erhält, vielleicht auch erzeugt und fortpflanzt,“ obwohl „das *Licht an sich* [...] uns unsichtbar“ bleibt.⁵⁵ Mit dieser Theorie

50 Suphan Bd. 23, S. 522.

51 *The Correspondence of Isaac Newton*. Hrsg. v. H. W. Turnbull u. J. F. Scott. Bd. 1. Cambridge 1959, S. 364 ff.; vgl. J. E. Mc Guire: „Transmutation and Immutability: Newton's Doctrine of Physical Qualities“. In: *Ambix* 14 (1967), S. 84 ff.; Richard S. Westfall: „Newton and the Hermetic Tradition“. In: *Science, Medicine and Society in the Renaissance*. Hrsg. v. Allen G. Debus. Bd. 2. New York 1972, S. 189 f.

52 Suphan Bd. 23, S. 536.

53 *The Correspondence of Isaac Newton*. Bd. 1, S. 364, 366.

54 *CH XI, Hermès Trismégiste*, S. 71.

55 Suphan Bd. 23, S. 528.

ist es ihm ein leichtes, wieder die Analogie zu Gott und der „werdenden Schöpfung“ wie zum Menschen zu ziehen: Gottes Gedanke ist unsichtbar, wie das Licht an sich; er kann jedoch erfaßt werden im sichtbaren Universum, in dem er sich verkörpert, und zwar durch das Instrument, das der göttlichen Wirkkraft analog ist, durch „das Edelste, was in uns denkt, *unser Licht*.“⁵⁶ Herder bezieht sich hier unmittelbar zurück auf seine symbolische Deutung des Lichts in der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*. Im eingeschalteten Dialog *Hermes und Poemander* läßt er Poemander die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse folgendermaßen kommentieren: „Verfolge diese *goldene Kette* der Schöpfung; sie ist ein ewiges *Werden*. Licht ist der stille Wirker der überall gegenwärtigen Gottheit, der immer erneuet.“ „So auch das Licht in dir, dein Gedanke, immer ist er im *Werden*.“⁵⁷ Und den Gesprächspartner Hermes läßt Herder zum guten Schluß die – gewissermaßen wissenschaftstheoretische – Grundeinstellung des modernen Hermetismus formulieren: „Ich merke, daß die neuesten Beobachtungen zur *ältesten Philosophie* zurückführen, ob diese gleich in Fabel gehüllet war.“⁵⁸

Die Widersprüche in Herders Denken, die schon oft festgestellt worden sind, Widersprüche zwischen Christlichem und Pantheistischem, zwischen Aufklärerischem und Sturm-und-Drang-Irrationalismus, zwischen Naturphilosophie und Prae-Historismus, werden m. E. in seinem Hermetismus zwar nicht aufgelöst, aber aufgehoben. Das hermetische Weltbild erlaubt Herder, ein moderner, aufgeklärter Mensch zu sein und die Erkenntnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaften zu rezipieren, ohne durch orthodoxes Christentum daran gehindert zu sein. Es erlaubt gleichwohl, den christlichen Glauben beizubehalten, denn dieser läßt sich mit dem Hermetismus zumindest soweit amalgamieren, daß manche Unvereinbarkeiten nicht allzu sehr auffallen. Es erlaubt, nach gottgleicher Vollkommenheit kraft eigenen Erkenntnisvermögens zu streben und dennoch ein Kind des jenseitigen Gottes zu bleiben. Der Hermetismus erlaubt, nach Naturgesetzen zu forschen und dennoch die Natur nicht als tote Materie betrachten zu müssen, sondern als lebendigen Organismus verstehen zu können, dessen Gesetze auch für die Geschichte gelten. Und schließlich erlaubt der Hermetismus, diese Gesetze symbolisch

56 Ebd., S. 529.

57 Ebd., S. 533 f.

58 Ebd., S. 535.

zu erfassen und uralte Mythen wie die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft als äquivalente Äußerungen derselben Wahrheit, einer *philosophia perennis*, zu begreifen.

Die grundsätzliche, über Herder hinausreichende Bedeutung des Hermetismus besteht darin, daß er wesentlich zu einer neuen Auffassung von Natur und Mensch beitrug: der Natur als eines lebendigen, ja beseelten Organismus, in dem sich das Göttliche verkörpert, und des Menschen, der selbst als Natur nicht nur Geschöpf, sondern zugleich gottähnlicher Schöpfer ist. Insofern muß der Hermetismus auch als eine bisher zu wenig beachtete Quelle der neuen Naturvorstellungen und des Genie-Gedankens im 18. Jahrhundert betrachtet werden, zugleich als fortwirkender Anreger einer neuen Naturphilosophie und Anthropologie.

Hermetik im Cyberspace*

Ich merke, daß die neuesten
 Beobachtungen zur *ältesten*
Philosophie zurückführen, ob
 diese gleich in Fabel gehüllet war.
 J. G. Herder
Hermes und Poemander

Michel Serres erklärte vor einiger Zeit in seinem Eröffnungsvortrag zu einem Symposium anlässlich der französischen EU-Ratspräsidentschaft, Prometheus, „der alte Held des Feuers und der Industrierevolution“, habe „sich aus Wirtschaft und Gesellschaft zurückgezogen“; an seine Stelle sei als Gott unserer Zeit Hermes getreten, der „Gott der Botschaften und der Vermittlung“: Unter seiner Ägide zeichne sich ein alle Menschen verbindender Wissens- und Kulturhorizont ab, der die Aussicht eröffne auf einen neuen, wahrhaft universellen Humanismus. Das ließ aufhorchen. Nähere Auskünfte, deutete Serres an, könne man seinem fünfbändigen Werk über Kommunikation und Interferenz, Übersetzung und Verteilung entnehmen, in dem er den Wechsel von der Industriegesellschaft zur universellen Kommunikationsgesellschaft – also vom prometheischen zum hermetischen Zeitalter – untersucht habe und das er unter den Gesamttitel *Hermes* stellte. Die damit geweckte Neugier, was es mit dem ‚Hermetischen‘ auf sich habe, wird allerdings durch dieses *magnum opus* nicht befriedigt. Hermes taucht nur wenige Male auf, und wenn, dann als Gott „der Wege und Kreuzungen, der Botschaften und der Händler“, auch als Gott „der Diebe“²; also in der Gestalt, die wir aus der grie-

* Erstveröffentlichung in: *Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace*. Hrsg. v. Nicola Kaminski, Heinz J. Drügh u. Michael Herrmann. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, S. 219–233.

1 Michel Serres, „Hermes ist der Gott unserer Zeit, nicht Prometheus.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.1.2001, S. 46.

2 Michel Serres, *Hermes I: Kommunikation*. Berlin 1991, S. 8, 344; *Hermes IV: Verteilung*. Berlin 1993, S. 12 f.

chischen Mythologie kennen. Dies ist überraschend, denn es hätte doch viel näher gelegen, zur Leitfigur des Computerzeitalters statt des griechischen Götterboten den dreimalgrößten Hermes zu wählen, der mit dem ägyptischen That oder Thot identifiziert wird, wie ihn Ralph Cudworth, der intellektuelle Doyen der Cambridge Platonists, 1678 beschrieben hat: als Erfinder der Schrift, der Künste und Wissenschaften, wie Arithmetik und Geometrie, und der „hieroglyphischen Gelehrsamkeit“.³ Dieser Hermes Trismegistos ist der Gott des *Corpus Hermeticum*, einer Sammlung esoterischer Schriften, die vermutlich zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert in Ägypten entstand. Das *Corpus Hermeticum*, in manchem der Gnosis verwandt, begründete die Tradition ‚hermetischen‘ Denkens, die von Ficino über Goethe und Herder bis zu C. G. Jung viele prominente Köpfe faszinierte.

Daß Michel Serres, Philosoph, Naturwissenschaftler und Mitglied der Academie Française, Hermes Trismegistos nicht kennt, kann man sich nicht vorstellen. Ich neige daher zu der Annahme, daß Serres den Namen Hermes ins Spiel brachte, um listig anzudeuten und zugleich zu verschweigen, was bislang nur den Adepten einsichtig ist, nämlich daß tatsächlich nicht der Gott der Händler und Diebe Patron des Computerzeitalters ist, wiewohl auch er mit Blick auf E-Commerce und Napster eine Rolle spielen könnte, sondern eben der dreimalgrößte Hermes des *Corpus Hermeticum*. Mit tunlichem Augenzwinkern könnte man behaupten, daß das *Corpus Hermeticum* den entscheidenden Wandel der menschlichen Zivilisation prophezeite, der sich in unserer Zeit ereignet: die Vernetzung von jedem mit jedem dank fortgeschrittener Computertechnologie, die elektronische Kommunikation mit jedem Ort der Welt ohne Zeitverlust beim Datentransfer.

So spricht der Gott Nous zu Hermes Trismegistos:

Begreife, daß nichts das Unkörperliche begrenzen kann, daß es nichts gibt, was schneller ist und mehr vermag. Das Unkörperliche ist von allem das Unbegrenzte, das Schnellste und das, was am meisten vermag. [...] Befehl deiner Seele, in welches Land du willst, zu reisen, und schneller als dein Befehl wird sie dort sein. Befehl ihr,

3 Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*. London 1678, Nr. 320 f.

dann zum Ozean zu gehen, und so wird sie wiederum in Kürze dort sein, nicht als ob sie von einem Ort zum anderen ginge, sondern als ob sie schon dort wäre. Befehl ihr, auch in den Himmel hinaufzufliegen, und sie wird keine Flügel benötigen. Es wird ihr aber auch nichts im Wege sein [...]. Durch alles wird sie sich einen Weg bahnen und bis zum äußersten Körper fliegen. Wenn du aber auch ihn ganz durchdringen wolltest und auch das anschauen, was außerhalb ist – wenn es überhaupt etwas außerhalb des Kosmos gibt –, dann steht es dir frei. Sieh, wie groß deine Kraft, wie groß deine Schnelligkeit ist.⁴

Jahrhundertlang war die Möglichkeit zu solcher Ubiquität auf besondere Kräfte der Imagination bezogen worden (begriffliche Naivität des vorelektronischen Zeitalters); nun erweist sich, daß im *Corpus Hermeticum* tatsächlich das Internet antizipiert ist, durch das Ubiquität in Realität ermöglicht wird, in einer virtuellen Realität zwar, die man aber mit Augen sehen, mit Ohren hören kann und im Zuge der weiteren technologischen Fortschritte zweifellos bald auch fühlen, riechen und schmecken. Schon jetzt machen Cybernauten die eigentümliche Erfahrung des ‚Dortseins‘, wenn sie in den virtuellen Räumen surfen; ein Nutzer des Systems WELL (Whole Earth’ Lectronic Link) z. B. stellte fest: „Eine der umwerfendsten Eigenschaften des WELL ist, daß es den Eindruck eines Ortes erzeugt. Ich starre auf den Bildschirm eines Computers und habe doch das Gefühl, ich sei ‚in‘ etwas drin, ich sei ‚irgendwo‘.“⁵

Dieser erste Beleg für das Patronat des Hermes Trismegistos über den Cyberspace – so schlagend er ist – bedarf zweifellos noch weiterer Unterstützung. Zunächst einmal ist festzustellen, daß die neue Welt, die durch den Computer eröffnet wurde, weder ausschließlich technologisch definiert noch überhaupt profan ist. Im Gegenteil: Den Cyberspace durchweht ein distinktes religiöses Aroma. Dies ist durchaus nicht verborgen geblieben. Die Berliner Kulturwissenschaftlerin Elizabeth Neswald hat 1998 Vilém Flussers Medientheo-

4 CH XI, 18–20; zitiert nach *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, hrsg. v. Carsten Colpe u. Jens Holzhausen. Teil 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 133 f.; und *Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit*. Übs. v. Dietrich Tiedemann. Berlin u. Stettin 1781, S. 95 f.

5 Zitiert nach Mark Dery, *Cyber: Die Kultur der Zukunft*. Berlin 1997, S. 13.

rie als „Medien-Theologie“ enttarnt;⁶ im selben Jahr wies der Philosoph und Theologe Reinhold Esterbauer auf „religiöse Aspekte neuer Medien“ hin;⁷ die Wissenschaftshistorikerin und Publizistin Margaret Wertheim machte 1999 auf die Parallelen zwischen Cyberspace und Religiosität aufmerksam;⁸ und jüngst bemerkte Stephan Vladimir Bugaj, Technischer Vizedirektor der Firma IntelliGenesis, eines führenden Unternehmens auf dem Gebiet der Erforschung künstlicher Intelligenz, viele Mitglieder der neuen digitalen Elite fühlten sich zu religiösen Schriften hingezogen, ihre Suche nach einer neuen Form intelligenten Lebens sei religiöser Natur.⁹ Von Mark Pesce z. B. weiß man, daß er die hermetischen Schriften eingehend studiert hat.¹⁰ Er und andere Vordenker des Cyberspace wie John Perry Barlow und Jaron Lanier unterstellen dessen skralen Charakter, wenn sie dem globalen Bewußtsein, das durch Vernetzung der Elektrogenhirne entstehen soll, eine ‚Seele‘ oder gar gottähnliche Züge zuschreiben;¹¹ und es ist sicher kein Zufall, daß sich Tim Berners-Lee, der dem World Wide Web Consortium vorsteht, zur Unitarian Universalist Church bekennt, einer Religionsgemeinschaft, die versucht, die Lehren aller erdenklichen Religionen synkretistisch miteinander zu vernetzen.¹²

Was ist der Kern der Cyberspace-Religiosität? Es geht letztlich, wie in fast allen Religionen, um Erlösung. Das, was unter Erlösung verstanden wird, und der Weg, auf dem sie erreicht werden soll, macht die Cyberspace-Religiosität der Hermetik oder auch der Gnosis vergleichbar. Diese Verwandtschaft ist bisher noch wenig beachtet

6 Elizabeth Neswald, „Medien-Theologie“. *Das Werk Vilém Flussers*. Köln, Weimar, Wien 1998.

7 Reinhold Esterbauer, „Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien“, in: *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*. Hrsg. v. Anton Kolb, Reinhold Esterbauer, Hans-Walter Ruckebauer. Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 115–134.

8 Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York 1999.

9 Stephan Vladimir Bugaj, „Was liest die Zukunft?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.4.2001, S. 54.

10 Jeff Zaleski, *The Soul of Cyberspace. How New Technology is Changing our Spiritual Lives*. San Francisco 1997, S. 260.

11 Siehe die Interviews mit Barlow, Lanier und Pesce in ebd., S. 27 ff., 134 ff., 180 ff., 255 ff.

12 Claus Pias, „Kinder statt Erfinder! Auf der Suche nach der verlorenen Site: Tim Berners-Lee träumt“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.1.2001, S. 48.

worden,¹³ deshalb sind einige Bemerkungen zu denjenigen Charakteristiken der Hermetik (und der hermetischen Gnosis) angebracht, die den Vergleich nahelegen.

Gerard van Moorsel, Karl-Wolfgang Tröger und andere Interpreten der hermetischen Schriften betonen übereinstimmend, daß die Hermetik im Kern soteriologisch sei,¹⁴ obwohl im *Corpus Hermeticum* Ausdrücke, die zur *sotería*-Familie gehören, eher selten erscheinen. Den Part der *sotería* hat jedoch *gnosis* eingenommen, das *unum necessarium* der Hermetik, wie Moorsel formuliert, „Erlösungswissen“ bzw. „erlösende Gnosis“ in den Worten von Festugière und Angus.¹⁵ Die schwierige Frage nach der Abgrenzung der hermetischen Gnosis von der Gnosis, wie wir sie aus anderen Quellen kennen, muß hier unerörtert bleiben; das *Corpus Hermeticum* jedenfalls enthält zwei verschiedene Theologien, die sich zum Teil vermischen, eine ‚pessimistische‘ des dualistischen Typs, die dem gnostischen ‚Idealtyp‘ entspricht, und eine ‚optimistische‘ des monistisch-panteistischen Typs. Auch zwei verschiedene Erlösungsstrategien bietet das *Corpus Hermeticum* an, die des postmortalen Aufstiegs zu Gott und eine zweite, die in unserem Zusammenhang von größerem Interesse ist, nämlich die mystisch-ekstatische Verwandlung, die Palingenesie, im Hier und Jetzt.

Der postmortale Aufstieg, *anodos*, „der Weg dorthin“, wie er im *Poimandres*, dem ersten Buch des *Corpus Hermeticum* geschildert wird, ist allerdings Paradigma für die intramundane Palingenesie:

13 Wertheim zieht Parallelen, gestützt auf Francis Yates, zur Hermetik der Renaissance und stellt gnostische Charakterzüge in der Cyberpunk-Literatur fest: Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace*, S. 276–282; Michael Heim sieht in William Gibsons Romanen „gnostisch-platonisch-manichäische“ Elemente: Michael Heim, „The Erotic Ontology of Cyberspace.“ In: Michael Benedikt (Hrsg.), *Cyberspace: First Steps*. Cambridge, Mass. 1991, S. 75.

14 Gerard van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus. A Phenomenologic Study in the Process of Spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius*. Utrecht 1955, S. 22 f., 25; vgl. Karl-Wolfgang Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin 1971, S. 121 f., 139 ff.; Hans Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 4. Aufl. Boston 1972, S. 165 ff.; Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 2. Aufl. Göttingen 1980, S. 132 ff.

15 Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, S. 23; André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Bd. IV. Paris 1954, S. 56 ff.; Samuel Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*. London 1929, S. 348.

Zuerst überantwortest du, wenn sich der materielle Mensch auflöst, den Körper selbst der Verwandlung, und das Aussehen, das du hattest, verschwindet. [...] Und die Wahrnehmungen des Körpers kehren zu ihren Quellen zurück [...]. Und Leidenschaften und die Begierden gehen in die vernunftlose Natur. Und auf diese Weise steigt er (der innere Mensch) schließlich nach oben durch die Himmelsharmonie, und der ersten Zone gibt er die Kraft des Wachsens und die Anlage des Verfallens,

und so fort bis zur achten Sphäre, in der der innere Mensch nur noch „sein eigenes (geistiges) Vermögen“ hat.

Und dann steigen sie in geordnetem Zuge zum Vater auf und übergeben sich selbst den Kräften und, zu Kräften geworden, gehen sie in Gott ein. Dies ist das selige Ziel für die, die Erkenntnis (*gnosis*) erlangt haben: vergöttlicht zu werden.¹⁶

Die Charakteristiken dieses Erlösungsvorgangs sind Entmaterialisierung mit dem Ziel der Gottwerdung und *gnosis* als Voraussetzung für dessen Erlangung. Dieselben Charakteristiken weist der Erlösungsprozeß auf, der in ekstatischen oder meditativen Zuständen des Bewußtseins bzw. der Seele erfahren werden kann, also schon in dieser Welt, wie das zehnte Buch des *Corpus Hermeticum* verspricht:

Der Mensch aber steigt zum Himmel hinauf, unternimmt an ihm seine Messungen und weiß, welche Höhen und Tiefen es in ihm gibt, und alles andere erkundet er genau; und das Großartigste von allem: er verläßt nicht einmal die Erde, um nach oben zu kommen.¹⁷

Der Mensch, der *gnosis* hat, kann dies, weil er eine solche „Größe der Ausdehnung“ hat,¹⁸ d. h. daß die *anodos*, der Weg zur Erlösung, den der Adept hier einschlägt, eine Expansion des Bewußtseins in den Kosmos hinein ist. Die Expansion des Bewußtseins impliziert dessen Loslösung vom Körper, also die Entmaterialisierung des Geistes,

16 CH I, 24–26; *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, S. 19 f.; vgl. Tröger, *Mysterien Glaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, S. 59.

17 CH X, 25; *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, S. 113.

18 Ebd.; vgl. Tröger, *Mysterien Glaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, S. 141.

denn nur so sind die Zustände zu erreichen, zu denen die *anodos* führt: zum einen Ubiquität, zum andern Gleichzeitigkeit der ubiquitären Präsenz, und dies bedeutet zugleich Zeitlosigkeit. Im elften Buch des *Corpus Hermeticum* wird der Adept aufgefordert:

Vergrößere dich um eine unermessliche Größe, lasse jede Körperlichkeit zurück, erhebe dich über alle Zeit, werde zum Aion, und du wirst Gott erkennen können. Nimm an, nichts sei dir unmöglich, und glaube, daß du unsterblich bist und alles begreifen kannst, jede Fertigkeit, jede Kenntnis, jeden Lebewesens Wesensart. Werde höher als jede Höhe, niedriger als jede Tiefe, erfasse in dir alle Sinneindrücke zugleich, die es von dem Geschaffenen gibt: vom Feuer, vom Wasser, vom Trocknen, vom Feuchten, und denke, überall zugleich zu sein: auf der Erde, im Meer, im Himmel, vor der Geburt, im Mutterleib, ein junger Mann, ein alter Mensch, tot und nach dem Tode; und wenn du dies alles zugleich denken kannst: Zeiten, Räume, Dinge, Qualitäten, Quantitäten, kannst du Gott erkennen.

Gott erkennen aber bedeutet selbst Gott zu werden, „denn Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden“, spricht der Gott Nous zu Hermes. Und da „Gott alles wie Gegenstände seines Denkens in sich hat: den Kosmos und sich selbst ganz und gar“, wird der in die Ubiquität expandierende menschliche Geist gottgleich.¹⁹ Dies ist das Geheimnis der Palingenesie, daß sich der Adept schon in dieser Existenz als substantiell verwandelt und das heißt als vergöttlicht erfährt. Im Schlußgebet des *Asclepius* wird Gott dafür gedankt: „Wir freuen uns, daß du geruht hast, uns zu vergotten, während wir noch im Körper sind.“²⁰

Michel Serres prophezeite in dem eingangs erwähnten Vortrag einen „neuen Prozeß der Menschheitsentwicklung“ auf der Grundlage der neuen Informationstechnologien, er sah „einen neuen Menschheitshorizont sich abzeichnen“, einen „neuen Humanismus“ im Zeichen des Hermes. Die avisierte Erneuerung gleicht aufs Haar der Palingenesie, wie sie das *Corpus Hermeticum* entwarf, ausgedehnt auf die ganze Menschheit. Ein neues Wissen ist die Voraussetzung, im Sinne einer Universalwissenschaft, wie sie schon die Hermetiker

19 CH XI, 20; *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, S. 134 f.

20 *Ascl.* 41; zitiert nach Tröger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, S. 60.

der frühen Neuzeit unter der Bezeichnung ‚Pansophie‘ konzipierten. Serres stellt fest, daß die exakten Wissenschaften bereits zu einem „universellen Diskurs“ gefunden haben. Zwar möchte er das „bunte Mosaik“ der Kulturen erhalten sehen, aber die Zielvorgabe für das „neue humanistische Wissen“ ist doch die „homogene Universalität der Wissenschaft“. Der „neue Humanismus“, den Serres propagiert; geht von einem „zweifachen Universalismus“ aus, er ist „allgemeingültig und überallhin vermittelbar“, d.h. unabhängig vom Raum, ubiquitär. Und er ist unabhängig von der Zeit: „Heute sind wir in eine Art Allgegenwart versetzt.“²¹

Ein Erlösungsprogramm für die Menschheit? Das einschlägige Stichwort kommt bei Serres nicht vor. Die Euphorie jedoch, mit der Serres die Palingenesie der Menschheit erwartet, legt den Begriff der ‚Erlösung‘ eigentlich nahe; in dieser Euphorie fällt es leicht, die Vergangenheit menschlicher Kultur abzutun, eine Vergangenheit, die angesichts der künftigen Erneuerung als überholt erscheint, als provinziell und sogar kürzer als sie tatsächlich ist:

Warum sollten wir also den Verlust einer kaum zweitausend Jahre alten Menschheitsgeschichte beklagen, wo wir eine andere von acht bis zehn Milliarden Jahren gewinnen? Warum einer den Gestaden des einen Meeres entsprungenen Kultur nachtrauern, wo die neue sich räumlich und zeitlich über die ganze Menschheit ausdehnt und wo wir die alten, lokal verwurzelten Menschenbilder endlich mit dem ans Universale grenzenden Menschenbegriff zusammenbringen können?²²

Vor Serres hatte bereits Vilém Flusser eine computergestützte Erlösungsvision entworfen. Elizabeth Neswald interpretierte Flusser als Apokalyptiker, weil er sich zu seiner Vision von der Überzeugung motivieren ließ, die Welt sei in eine allumfassende und totale Krise geraten. Die naturwissenschaftliche und technische Entwicklung, so Flusser, habe zu einer zunehmenden Entfremdung des Menschen von der Welt geführt, doch am Tiefpunkt dieser Entfremdung bringe gerade die technische Entwicklung auch die Rettung hervor: den Computer. Die Entfremdung des Ich von der Welt werde aufgehoben, weil im medialen Netz die partikularisierten Bestandteile der

21 Serres, „Hermes ist der Gott unserer Zeit, nicht Prometheus.“

22 Ebd.

Realität wieder zu einem Ganzen zusammengefügt werden können. Die Struktur dieser Deutung, der Sprung aus tiefster Defizienz in die Erlösung, entspricht in der Tat der apokalyptischen Weltsicht; die Erlösungsvision selbst jedoch entwirft eine Palingenesie im hermetischen Sinn. Das Ich nämlich wird in Flussers Augen dadurch erlöst, daß es in das Universum hinein expandiert, das durch die elektronische Vernetzung wieder zu einem Ganzen geworden ist. Hier gewinnt es Ubiquität. Die Grenzen des Raums wie der Zeit werden außer Kraft gesetzt; der Computer befreit von der Herrschaft der Vergangenheit und auch der Zukunft:

Denn es gibt ja keine Zukunft mehr, wo alles zu Gegenwart geworden ist. Was einmal Zukunft war, sind jetzt gegenwärtige Spielmöglichkeiten [...]. Alle Informationen stehen mir zur augenblicklichen Verfügung [...]. Kurz, das ganze Universum steht mir an meinem Terminal als eine gigantische Spielwiese bereit.²³

Flusser spekulierte auch schon über die Einlagerung des individuellen Gedächtnisses in den Computer. Durch solch eine Vernetzung werde sogar Unsterblichkeit erreicht, denn die Informationen des individuellen Gedächtnisses würden auf diese Weise unabhängig vom Körper; der Computer hingegen vergesse nicht.²⁴

Seit Flusser, der 1991 starb, hat sich die Computertechnologie stürmisch weiterentwickelt; und auch die Visionen eines ‚neuen Menschen‘, der sein Gehirn mit dem Computer zusammenschließt, sind noch kühner geworden. Stephan Vladimir Bugaj hat vor kurzem festgestellt, daß mittlerweile die Grenzen zwischen Science-Fiction und ‚seriöser‘ Wissenschaft durchlässig geworden sind. Wissenschaftler, die sich mit künstlicher Intelligenz beschäftigen, Theoretiker und Praktiker der Computertechnologie lassen sich von Filmen und literarischen Werken inspirieren, z. B. durch die sogenannte Cyberpunk-Literatur von Autoren wie William Gibson, der in seinem Roman *Neuromancer* (1984) auch den Begriff ‚Cyberspace‘ geprägt hat.²⁵ Einige Science-Fiction-Autoren haben durch Ausbildung oder

23 Vilém Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder*. Göttingen 1992, S. 139; vgl. Neswald, „Medien-Theologie“. *Das Werk Vilém Flussers*, S. 9, 146, 151.

24 Flusser, *Ins Universum der technischen Bilder*, S. 121, 161; vgl. Neswald, „Medien-Theologie“. *Das Werk Vilém Flussers*, S. 148 f.

25 William Gibson, *Neuromancer*. New York 1984, S. 46, 51.

sogar Berufstätigkeit einen durchaus einschlägigen wissenschaftlichen Hintergrund, z. B. Gregory Benford, Professor für Astro- und Plasmaphysik an der University of California in Irvine.²⁶ Der Computerwissenschaftler Ray Kurzweil sieht in Science-Fiction-Filmen „immer eine gute Quelle, wenn man die Zukunft erfinden will“.²⁷ ‚Cybernauten‘ oder ‚Cyberaten‘ – wie Bugaj sie nennt – verbinden jedenfalls zwanglos Technologie und Phantasie.²⁸ Und alle statten sie die Verwandlung zum ‚neuen Menschen‘ mit Merkmalen aus, wie wir sie von der Palingenesie der Hermetik kennen.

Da ist zunächst die Expansion des Bewußtseins, die schon Flusser im Auge hatte und auch Serres andeutete. Max More, Vordenker der ‚extropianischen Philosophie‘ und Präsident des *Extropy Institute*, nannte 1998 in seiner ‚transhumanistischen Deklaration‘ extropianischer Prinzipien als ersten Grundsatz: „Expandieren ins Universum.“ Mit seiner extropianischen Gemeinde sieht More das bisherige Menschsein als eine transitorische Stufe im evolutionären Prozeß der Intelligenz und propagiert, mittels ‚intelligenter Technologie‘ die sogenannten ‚natürlichen‘ Grenzen zu transzendieren mit dem Ziel einer „transhumanen oder posthumanen Kondition“.²⁹ Weitere Merkmale, die wir bereits von Flusser und Serres kennen, sind Ubiquität und Aufhebung der Zeit, bewirkt durch die Expansion des Bewußtseins, durch die Vernetzung des Gehirns mit dem Datenuniversum der Computer. Hinzu kommt das Charakteristikum der Entmaterialisierung, das ebenfalls schon bei Flusser anzutreffen ist. Stephen L. Talbott und andere Theoretiker des Cyberspace, die mittlerweile auch über die Fusion der Computertechnologie mit Gen- und Nanotechnologie nachdenken, spekulieren über die Möglichkeit, „die DNA downzuloaden und das Gehirn zu dekodieren“.³⁰ Hans Moravec, der sich als Principal Research Scientist am Robo-

26 Benford wies vor kurzem darauf hin, daß Naturwissenschaftler, vor allem auch Atomphysiker, sich schon früher durch Science-Fiction-Literatur anregen ließen: Gregory Benford, „Lesestoff in Los Alamos.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.6.2001, S. 46.

27 Ray Kurzweil, *Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen?* 4. Aufl. München 2001, S. 228.

28 Bugaj, „Was liest die Zukunft?“

29 Max More, „The Extropian Principles. A Transhumanist Declaration.“ 1998. www.maxmore.com/extprn3.htm.

30 Stephen L. Talbott, *The Future Does Not Compute. Transcending the Machines in Our Midst*. Sebastopol, Cal. 1995, S. 331; vgl. Esterbauer, „Gott im Cyberspace?“ S. 124.

tics Institute der Carnegie Mellon University mit künstlicher Intelligenz beschäftigt, beschreibt in seinem Buch *Mind Children*, wie ein neurochirurgischer Roboter Schicht für Schicht das Gehirn eines Menschen ablöst und dessen Bewußtsein auf einen bereitstehenden Computer lädt. Das Gehirn wird bei diesem Vorgang zwar zerstört, der Körper stirbt, aber das wahre Selbst des Menschen wird in die digitale Unsterblichkeit transformiert.³¹ Ganz ähnlich spekuliert der Extropianer David Ross über die Möglichkeit, „jedes Neuron und jede Synapse eines bestimmten Gehirns“ in einem Computerprogramm nachzubilden und so „das individuelle Bewußtsein von seinem organischen Körper in den digitalen Speicher“ zu übertragen.³²

Die größte Publikumswirkung hat zur Zeit Ray Kurzweil mit seinen Prognosen über die künftige Entwicklung künstlicher Intelligenz, wahrscheinlich auch deshalb, weil er sie mit literarischen Mitteln präsentiert. In seinem Buch *Homo s@piens* führt der Autor einen Dialog mit einer fiktiven künstlichen Intelligenz auf verschiedenen Stufen künftiger Entwicklung, in den Jahren 2009, 2019, 2029 und 2099. Und es geht in diesen Dialogen nicht nur um technologische Fragen, sondern auch um ‚Allzumenschliches‘: Wie man eigentlich ‚lebt‘ als künstliche Intelligenz, wie es mit den körperlichen Bedürfnissen aussieht, vor allem auch den sexuellen, womit man sich beruflich beschäftigt, was man verdient und sich davon leisten kann bzw. was man überhaupt noch ‚konsumieren‘ kann, etc. Kurzweils Spekulationen gehen in dieselbe Richtung wie diejenigen Talbotts oder Moravecs, freilich noch konsequenter. Es beginnt auch bei ihm mit dem Scannen des menschlichen Gehirns und der Übertragung seines Inhalts auf den Computer, wobei Kurzweil erwartet, daß das operative, „destruktive Scannen“ um die Mitte des 21. Jahrhunderts vom schonenderen „nichtinvasiven Scannen“ abgelöst wird.³³ Die maschinelle Intelligenz wird ihrerseits „aus der Umkehrtechnologie der menschlichen Intelligenz abgeleitete Persönlichkeiten“ entwickeln; „die einstmals scharfe Trennlinie zwischen der menschlichen Welt und der Maschinenwelt hat aufgehört zu existieren“.³⁴ Auch die

31 Hans Moravec, *Mind Children: Der Wettlauf zwischen menschlicher Intelligenz und künstlicher Intelligenz*. Hamburg 1990, S. 112–114; vgl. ders., *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. New York 1999.

32 Nach Dery, *Cyber: Die Kultur der Zukunft*, S. 341.

33 Kurzweil, *Homo s@piens*, S. 23, 455 (Anm. 3).

34 Ebd., S. 342.

Grenze zwischen physischer und virtueller Realität wird verschwinden, desgleichen die Grenze zwischen individuellem Bewußtsein und dem Datenuniversum; die „Frage nach der Identität“ ist kein Thema mehr, so daß es „keinen Sinn mehr macht, von individuellen Personen zu sprechen“.³⁵ Diese zugleich persönliche und überindividuelle „softwareresidente Intelligenz“ kann sich zwar „nach Belieben körperlich [...] manifestieren: in einem oder mehreren virtuellen Körpern auf unterschiedlichen Ebenen der virtuellen Realität sowie in nanotechnisch hergestellten physischen Körpern“, aber generell existiert sie „ausschließlich als Software“, d.h. sie ist immateriell.³⁶ Der Gewinn, den die immaterielle Existenz in Aussicht stellt, ist Unsterblichkeit: „Der Begriff ‚Lebenserwartung‘ hat im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr.“³⁷

Die fiktionale Literatur hat die neuen technologischen Spekulationen aufgegriffen, wenn sie diese nicht angeregt hat. Schon in Gibsons Romanen *Neuromancer* und *Mona Lisa Overdrive* werden am Ende die Helden jeweils durch Downloading in den Unsterblichkeit gewährenden Paradiesraum des Cyberspace versetzt.³⁸ In Gregory Benfords neuestem Roman *Eater* kommt chirurgisches wie nicht-invasives Scannen von Gehirnen vor. Es wird dort auf Verlangen eines intelligenten ‚schwarzen Lochs‘ vorgenommen, das durch das Universum wandert, das Wissen intelligenter Zivilisationen einsammelt und nun die Erde bedroht. Die diktatorischen Staaten der Erde greifen zum Mittel des zwangsweisen chirurgischen Scannens, um dem Verlangen des ‚schwarzen Lochs‘ nachzukommen. Die krebskranke Ehefrau eines Astrophysikers, eine ehemalige Astronautin, läßt ihr Gehirn freiwillig scannen, nichtinvasiv, bevor sie stirbt. Der Datenträger mit ihrem gescannten Bewußtsein wird mit einer Sonde in das ‚schwarze Loch‘ geschossen. Dort tritt es/sie in eine andere raum-zeitliche Realität ein, in der zahllose fremde Zivilisationen aufbewahrt sind, und fühlt sich in einer „Art von Himmel“.³⁹

35 Ebd., S. 370. – Die Spekulation über das überindividuelle, menschlich-künstliche Bewußtsein läßt sich als konkretisierender Kommentar zu Michel Serres' Prophezeiung eines „neuen Humanismus“ lesen.

36 Ebd., S. 359, 376 f.

37 Ebd., S. 453.

38 Vgl. Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace*, S. 259; Esterbauer, „Gott im Cyberspace?“ S. 124.

39 Gregory Benford, *Eater*. New York 2001, S. 370 f.

Auch die deutsche Science-Fiction-Literatur findet inzwischen Anschluß an die fortgeschrittene amerikanische. Jens Johler und Olaf-Axel Burow schildern in ihrem Roman *Gottes Gehirn* die Versuche unterschiedlicher Wissenschaften – der Neurophysiologie und Neurochirurgie, der Gentechnik und Computerwissenschaft –, eine übermenschliche Intelligenz zu schaffen. Die Versuche gipfeln in dem als wahnwitzig dargestellten Unterfangen, die Gehirne von sieben führenden Wissenschaftlern miteinander zu vernetzen. Auf diese Weise, so wird unterstellt, würde ‚Gottes Gehirn‘ entstehen, wodurch freilich die Welt entmaterialisiert würde.

Johler und Burow bezeichnen in ihrem Roman das „Projekt des körperlosen Geistes“ als „gnostisches Projekt“.⁴⁰ In der Tat handelt es sich bei den literarisch vergegenwärtigten oder mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit vorgetragenen Spekulationen um gnostische Erlösungsphantasien reinsten Wassers: Befreiung des göttlichen *pneuma* aus dem Kerker des Körpers und der materiellen Welt. Jeff Zaleski hat die gnostische Topik der digitalen Erlösungsvision exakt beschrieben, ohne allerdings in diesem Zusammenhang den Begriff ‚Gnosis‘ zu erwähnen:

Es gibt eine Idee, die im Internet zum Gemeinverständnis wird: daß das Netz etwas ist, das uns von der Tyrannei des Körpers und der materiellen Welt generell befreit – daß wir Seelen sind, gefangen in der physischen Realität, und daß wir uns durch Digitalisierung aus dem Gefängnis des Fleisches befreien können.⁴¹

Worauf das alles hinausläuft, hat ebenfalls schon das *Corpus Hermeticum* vorgezeichnet: der menschliche Geist, entmaterialisiert und der Bedingungen von Raum und Zeit enthoben, wird gottgleich. Zwar wehren sich manche Cyberspace-Theoretiker wie Max More vehement dagegen, etwas mit Religion oder gar Mystik zu tun zu haben, und pochen auf Wissenschaft und Technologie,⁴² aber dieser Gegensatz scheint doch nur terminologisch zu sein: für die „Transzendenz der menschlichen Natur“ und statt der indirekten Präfix-Bestimmung „transhuman“ hat man früher einfach „Gott“ gesagt. Andere Vordenker des Cyberspace wie Barlow, Lanier und Pesce

40 Jens Johler u. Olaf-Axel Burow, *Gottes Gehirn*. Hamburg u. Wien 2001, S. 268.

41 Zaleski, *The Soul of Cyberspace*, S. 35 (meine Übs.).

42 More, „The Extropian Principles.“

schreiben dem globalen Bewußtsein, das durch die Vernetzung der Computer entstehen werde, durchaus göttähnlichen Charakter zu.⁴³ Das individuelle Bewußtsein könnte an dieser Göttlichkeit partizipieren, indem es sich mit dem globalen Bewußtsein vernetzt. Bugaj schließlich hält die künstliche Intelligenz für das „ehrgeizigste und zugleich romantischste Großprojekt der Computerwissenschaft“, seiner Ansicht nach bildet „die gottesgleiche Suche nach einer neuen Form intelligenten Lebens“ eine größere philosophische Herausforderung als die meisten anderen Aspekte der Cyber-Welt, und er konstatiert unumwunden: „Viele Cyberaten lassen sich vor allem von dem Wunsch leiten, über das bloße Menschsein hinauszugelangen und ein Gott zu werden.“⁴⁴

Was bedeutet es, Gott zu werden? Es heißt, omnipotent zu sein. Wenn die Computertechnologie sich mit der Nanotechnologie verbindet, könnte sich diese Vision erfüllen, wie Zaleski spekuliert:

Nanotechnologie ist im Kommen und verspricht – in der Theorie – gottgleiche Herrschaft über die Materie, denn durch diese Herrschaft könnten wir in die Lage versetzt werden, alles zu schaffen, dessen atomare Struktur wir beschreiben können – einschließlich, wenn die Zeit gekommen ist, Gehirne jeglicher Art.⁴⁵

Es kann einem leicht schwindlig werden, wenn man die offenbar glänzenden Aussichten auf die Weiterentwicklung unserer Spezies bedenkt. Freilich bleibt der nagende Zweifel, ob die Gottwerdung im Cyberspace überhaupt erstrebenswert ist, ob es nicht lustvoller, manchmal auch schmerzlicher, in jedem Fall interessanter ist, ein sterblicher Mensch zu bleiben als in der virtuellen Realität unsterblich zu werden. Und es erheben sich Bedenken, ob die Visionen einer Erlösung im Cyberspace nicht umschlagen könnten in apokalyptische Phantasien, in denen der Wiedergeburt Untergang und Vernichtung vorausgehen muß. Auch das hermetische und gnostische Denken der Vergangenheit berührte sich wiederholt mit apokalyptischen Vorstellungen. Die apokalyptische Gefahr wird in unserer Zeit durchaus wahrgenommen. Hans Magnus Enzensberger resümierte vor einiger Zeit:

⁴³ Zaleski, *The Soul of Cyberspace*, S. 27 ff., 134 ff., 180 ff., 235 ff.

⁴⁴ Bugaj, „Was liest die Zukunft?“

⁴⁵ Zaleski, *The Soul of Cyberspace*, S. 152 (meine Übs.).

Medien spielen eine zentrale Rolle in der menschlichen Existenz, und ihre rasante Entwicklung führt zu Veränderungen, die niemand wirklich abschätzen kann. Medienpropheten, die sich und uns entweder die Apokalypse oder die Erlösung von allen Übeln weissagen, sollten wir jedoch der Lächerlichkeit preisgeben, die sie verdienen. Die Fähigkeit, eine Pfeife vom Bild einer Pfeife zu unterscheiden, ist weit verbreitet. Wer Cybersex mit Liebe verwechselt, ist reif für die Psychiatrie. Auf die Trägheit des Körpers ist Verlaß. Das Zahnweh ist nicht virtuell. Wer hungert, wird von Simulationen nicht satt. Der eigene Tod ist kein Medienereignis. Doch, doch, es gibt ein Leben diesseits der digitalen Welt: das einzige, das wir haben.⁴⁶

46 Hans Magnus Enzensberger, „Das digitale Evangelium.“ *Der Spiegel*, 2/2000, S. 101.

„Wie oben, so unten“.

Hermetisches in Martin Walsers *Tod eines Kritikers**

Als am 29.5.2002 Frank Schirrmacher, Mitherausgeber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, in einem offenen Brief an Martin Walser dem Autor und der Welt mitteilte, seine Zeitung werde den neuen Roman Walsers, *Tod eines Kritikers*, nicht vorabdrucken, setzte er eine beispiellose Debatte in Gang. Beispiellos war die Debatte nicht nur wegen ihrer Schärfe und Intensität, sondern auch deswegen, weil das Buch noch gar nicht erschienen war. Der Text kursierte nur in Email-Versionen unter den Feuilleton-Redakteuren der großen Zeitungen und Zeitschriften und unter den Rezensenten, denen er zugänglich gemacht wurde. Die Debatte fand also einerseits unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt, die sich kein eigenes Urteil bilden konnte, andererseits sah sich das Publikum fast täglich mit Stellungnahmen, Besprechungen, weiteren offenen Briefen und Interviews konfrontiert.

Frank Schirrmacher begründete seine Ablehnung, *Tod eines Kritikers* vorabzudrucken, damit, daß der Roman eine „Exekution“ sei, eine „Abrechnung“ mit Marcel Reich-Ranicki, der unverkennbar hinter der Romanfigur André Ehrl-König stehe. Da es im Roman um den Mord an dieser Figur gehe, gehe es „um den Mord an einem Juden“; das Buch sei „nichts anderes als eine Mordphantasie“, die sich über den Roman hinaus auf den Juden Reich-Ranicki richte. Insofern sei das Buch nicht nur ein „Dokument des Hasses“ gegen den Literaturkritiker, sondern mache sich mit „antisemitischen Klischees“ eines „Tabubruchs“ schuldig.¹

* Erstveröffentlichung in: *Aufbrüche Seitenpfade Abwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert. Festschrift für Ulrich Linse*. Hrsg. v. Judith Baumgartner u. Bernd Wedemeyer-Kolwe. Würzburg 2004, S. 193–199.

1 Frank Schirrmacher: „Tod eines Kritikers. Der neue Roman von Martin Walser: Kein Vorabdruck in der F.A.Z.“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.5.2002.

Mit dem Vorwurf des Antisemitismus gab Schirmmacher das Thema vor, um das die folgende Debatte kreiste. Walser hatte sich schon vier Jahre zuvor verdächtig gemacht, als er in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels von Auschwitz als „Moralkeule“ und vom Recht auf „Wegschauen“ sprach. Hatte er nun die Maske fallen lassen? Walser selbst wehrte sich gegen den Vorwurf des Antisemitismus, und in einigen Organen wurde er in Schutz genommen, so in der *Süddeutschen Zeitung* und im *Focus*, aber der Tenor der Kritiken ging doch dahin, Walser habe sich in unverantwortlicher Weise „reichlich antisemitischer Klischees“ bedient,² oder lasse zumindest „Gefühlsantisemitismus“ erkennen.³ Als der Roman einen Monat nach Schirmmachers offenem Brief im Buchhandel erschien, gab es noch einige weitere Rezensionen. Gegenüber der an die Presse verteilten Fassung wurden diverse Retuschen festgestellt, zugleich aber betont, daß sich „an der Grundtendenz des Ganzen“ wenig geändert habe.⁴

Und dann herrschte Stille. So hitzig die Debatte während dieses Monats gewesen war, so bemerkenswert ruhig ist es seither um den Roman geblieben. Der Diskussionsbedarf schien erschöpft zu sein, wiewohl sich bei genauerem Hinsehen zeigt, daß der Roman einige Besonderheiten aufweist, die vom Streit um den Antisemitismus-Vorwurf verdunkelt wurden, aber durchaus der Interpretation würdig sind. So ist keine einzige Rezension – soweit ich sehe – darauf eingegangen, daß der Roman ein Motto trägt; es lautet: „QUOD EST SUPERIUS EST SICUT INFERIUS.“⁵ Zu Deutsch: Wie oben, so unten. Johann Christian Zimmermann übersetzte 1755 die zitierte Stelle ausführlicher, „daß diß so unten ist, gleich dem ist, das oben ist, und das so oben, gleich dem untern ist, damit kan man erlangen Wunder-Zeichen eines einigen Dinges“.⁶ Das Zitat stammt aus der *Tabula Smaragdina*, einer Grundschrift der Hermetik und Alchemie des

2 So z.B. Elke Schmitter: „Der verfolgte Verfolger“. In: *Der Spiegel*, Nr. 23, 3.6.2002.

3 So der Theologe Johann Baptist Metz laut einer Meldung der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, 28.6.2002.

4 So Elke Schmitter: „Skandale sind hilfreich“. In: *Der Spiegel*, Nr. 27, 1.7.2002.

5 Martin Walser: *Tod eines Kritikers*. Frankfurt a. M. 2002, S. 6.

6 Johann Christian Zimmermann: *Allgemeine Grundsätze der Theoretisch-Practischen Chemie, das ist: Gründlicher und vollständiger Unterricht der Chemie*, etc. Dresden 1755, S. 386.

16.–18. Jahrhunderts neben dem eigentlichen *Corpus Hermeticum*.⁷ Zum hermetisch-alchemistischen Motto paßt das Spezialgebiet des Ich-Erzählers des Romans, Michael Landolf. Gleich im zweiten Satz erklärt er: „Mystik, Kabbala, Alchemie, Rosenkruzertum –, das ist, wie Interessierte wissen, mein Themengelände.“ Und wenige Sätze später ergänzt er: „Ich muß das erwähnen, weil durch mein sonstiges Schreiben gefärbt sein kann, was ich mitteile über meinen Freund Hans Lach.“ Eine unübersehbare Lektüreeinweisung des Autors zu Beginn seines Romans! Schließlich paßt zum hermetischen Motto, daß der Roman in Amsterdam einsetzt, wo sich Landolf aufhält, um die Sammlung von Joost Ritman anzuschauen, „der so viele Specimena der Mystik, Kabbala, Alchemie und des Rosenkruzertums gesammelt hat“ wie kein anderer.⁸ In Walsers Roman kommen fiktive Figuren vor, außerdem verschlüsselte Figuren, hinter denen sich reale Personen des Literaturbetriebs mehr oder weniger verbergen, sowie einige reale Personen, die mit ihren wirklichen Namen genannt werden. Zu den letzteren gehört der Amsterdamer Geschäftsmann Joost Ritman, der tatsächlich mit seiner *Bibliotheca Philosophica Hermetica* die wohl größte Privatsammlung hermetischer, alchemistischer, rosenkreuzerischer und anderer esoterischer Schriften besitzt.

Der ‚hermetische Komplex‘ also ist es, der in den Besprechungen von Walsers Roman bisher nicht zur Kenntnis genommen und erörtert worden ist, obwohl er dem Autor offensichtlich sehr wichtig war. Bevor ich mich diesem Komplex zuwende, ist es freilich unumgänglich, zunächst noch einmal den Vorwurf des Antisemitismus aus der Distanz der Retrospektive zu überprüfen.

Man sollte unterscheiden zwischen antisemitischen Klischees und Anspielungen, die antisemitische Phantasien nähren können. ‚Klassische‘ antisemitische Klischees hat Walser vermieden. Die Beispiele für solche Klischees, die Frank Schirmmacher aufführte, sind streng genommen nicht einschlägig. Daß die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die Walser seiner Reich-Ranicki-Karikatur Ehrl-König in den Mund legt – „Schschescheriftstellerrr“ etc.⁹ –, keine

7 Zur Rezeptionsgeschichte der hermetischen Schriften vgl. – neben anderen einschlägigen Studien – meinen Aufsatz „Herder und die hermetische Tradition“. In: Jan Data/Marian Szczodrowski (Hrsg.): *Johann Gottfried Herders humanistisches Denken und universale Wirkung*. Gdansk 1997, S. 31–48.

8 Walser: *Tod eines Kritikers*, a.a.O., S. 9.

9 Ebd., S. 40.

Verballhornung des Jiddischen sind und auch nicht das „Jüdeln“ der Ostjuden karikieren, hat schon Jens Malte Fischer bemerkt.¹⁰ (Für die Lautung „doitsch“, die im Buch gegenüber der vorab verteilten Fassung eliminiert wurde, gilt dies ebenso.) Im Roman wird denn auch diese Besonderheit als höchst individuelle, sogar physisch veranlaßte „Sprecheigentümlichkeit“ ausgewiesen, von Ehrl-König freilich bewußt gepflegt, um dadurch leicht imitierbar zu sein, denn „vor allem wegen seiner leichten Imitierbarkeit“ sei er „so populär und deshalb so einflußreich“.¹¹ Und die „Herabsetzungslust“ und „Verneinungskraft“ Ehrl-Königs,¹² hinter denen man das Klischee vom ‚zersetzenden‘ Wesen der Juden entdecken wollte, sind Eigenschaften, die im Roman dem selbstverliebten und eitlen Kritiker als persönliche Charaktermerkmale zugeschrieben werden, nicht als Ausflüsse eines jüdischen ‚Wesens‘. Schließlich: das von Ehrl-Königs ehemaligem Mentor Henkel (i. e. Walter Jens) verbreitete Gerücht, Ehrl-König treibe es gern mit Schwangeren bis zum dritten Monat, ist ebenfalls kein antisemitisches Klischee; diesem Klischee zufolge verkehren Juden nicht vorzugsweise mit Schwangeren, sondern schwängern unschuldige arische Mädchen. Der Roman entkräftet die mögliche Unterstellung des Antisemitismus in diesem Punkt noch zusätzlich dadurch, daß er das, was über Ehrl-König nur als Gerücht verbreitet wird, durch den Schriftsteller Lasch vollziehen läßt: den Koitus mit seiner ehemaligen Geliebten, die von ihrem neuen Liebhaber schwanger ist.

Das letzte Beispiel lenkt die Aufmerksamkeit auf etwas anderes als auf den Antisemitismus-Verdacht: Es zeigt, in welche Niederungen wir uns begeben müssen, wenn wir die Fragen, die der Roman aufdrängt, durchdiskutieren wollen. Was vielleicht als „saftige Literatursatire“ oder „Literaturkomödie“ gemeint war, wie Dieter Borchmeyer generell – und wohlwollend – unterstellte,¹³ entgleist ins Geschmacklose. Das stimmt einen skeptisch, was das literarische Niveau anlangt.

Doch zurück zum Vorwurf des Antisemitismus: Walser arbeitet also nicht mit eindeutigen antisemitischen Klischees, aber er schreibt

10 Jens Malte Fischer, Leserbrief an die Redaktion der *FAZ*, 2.6.2002 (nicht abgedruckt).

11 Walser, *Tod eines Kritikers*, a.a.O., S. 48.

12 Ebd., S. 109, 153.

13 Dieter Borchmeyer: „Falstaff der Medienwelt“. In: *Focus*, Nr. 27, 1.7.2002.

seiner Figur des Großkritikers Eigenschaften zu, die man mit antisemitischen Klischees verwechseln kann. Wenn schon Frank Schirrmacher einer solchen Verwechslung anheim fiel, was ging wohl in den Köpfen all der Leser vor, die hinter dem Juden Ehrl-König das Vorbild des Juden Reich-Ranicki wußten, wie sie ihn aus dem *Literarischen Quartett* kannten: apodiktische Urteile fällend, scharfzüngig und witzig, eitel sich selbst inszenierend und alle anderen dominierend, mit ausholender Gestik und eben jener „Sprecheigentümlichkeit“ – ist dies nicht typisch jüdisch, mag mancher gedacht haben. Hinzu kommen solche Anspielungen wie: „Umgebracht zu werden paßt doch nicht zu André Ehrl-König“,¹⁴ bei denen jeder an Reich-Ranickis Biographie denkt. Auch das ist nicht antisemitisch, allerdings verletzend und ebenfalls geschmacklos. Und da nun einmal Ehrl-König wie sein Vorbild Reich-Ranicki Jude ist, kann der Roman durchaus als Einladung verstanden werden, die böartigen und unappetitlichen Charaktereigenschaften Ehrl-Königs mit dem letzteren Sachverhalt zur Deckung zu bringen.

Man kann darüber spekulieren, wie viel Sorgfalt Walser aufgewandt hat, um eindeutige antisemitische Klischees zu vermeiden, und mit wie viel Kalkül er die Möglichkeiten zur Verwechslung angelegt hat. Die wichtigere Frage jedoch lautet: Darf man Reich-Ranicki nicht attackieren, darf man keine Satire über ihn schreiben, ihn nicht karikieren, weil er Jude ist? Selbstverständlich darf man! Freilich: die Qualität der literarischen ‚Verarbeitung‘ hängt ein bißchen vom Wo und Wie ab. Wir haben es nicht mit einem kulturkritischen Essay über den Medienbetrieb zu tun, nicht mit einer Polemik gegen Reich-Ranicki als Literaturkritiker, sondern mit einem Roman. Ein Schlüsselroman, wie sich alle Rezensenten einig waren. Neben Reich-Ranicki haben noch weitere prominente Figuren des Literatur- und Kulturbetriebs Pate gestanden, die auch das weniger eingeweihte Publikum dank der Entschlüsselungen in der Presse identifizieren konnte, von Siegfried Unseld und Ulla Berkéwicz, Walter und Inge Jens oder Joachim Kaiser bis hin zu Fritz J. Raddatz, dem *Die Zeit* immerhin 15 Prozent Anteil an der Figur Ehrl-König zusprach.¹⁵ Aber Reich-Ranicki steht im Zentrum, obwohl sein

14 Walser: *Tod eines Kritikers*, a.a.O., S. 183.

15 Fritz J. Raddatz: „Das Treffen im Seichten“. In: *Die Zeit*, Nr. 24, 6.6.2002; vgl. *Der Spiegel*, Nr. 24, 10.6.2002 u. Borchmeyer: „Falstaff der Medienwelt“.

literarischer Repräsentant Ehrl-König stets nur durch die Berichte und Beschreibungen anderer Personen vergegenwärtigt wird. Diese Außenperspektive auf Ehrl-König ist ein geschickter Kunstgriff des Autors, durch den er seine Bösartigkeiten anderen in den Mund legen kann, doch literarisch ist dieser Kunstgriff von Nachteil. Denn dadurch bleibt der Blick an der Oberfläche der Figuren haften, eben an all den Besonderheiten des Aussehens und Verhaltens, die so ausgiebig, ja penetrant karikiert werden, daß der satirische Effekt verpufft: das Original kommt einem dann witziger vor als die Karikatur. Die Ehrl-König geradezu obsessiv beigelegten ‚sexuellen Delikatessen‘¹⁶ erübrigen weitere Erörterung.

Nach dem Erscheinen der *Buddenbrooks* kursierten in Lübeck Entschlüsselungslisten, in denen die realen Personen hinter Thomas, Christian, Tony Buddenbrook und vielen anderen Romanfiguren identifiziert wurden. Käme deswegen jemand auf die Idee, das Besondere der *Buddenbrooks* in der Kategorie des Schlüsselromans zu fassen? Nicht die Erfindung mache den Dichter aus, betonte Thomas Mann, sondern die Gabe der ‚Beseelung‘ und die Fähigkeit, auch das Intimste ins ‚Allgemeinste und Menschlichste‘ zu transformieren. Dies ist Walser mit der literarischen Figur Ehrl-König nicht gelungen.

Aber es gibt noch andere Lesemodelle als das des Schlüsselromans. Schnell fertig sind wir mit dem Lesemodell ‚Kriminalroman‘. Zwar entwickelt der Roman den Kriminalfall Ehrl-König zunächst durchaus spannend, nach bewährten Mustern des Genres: Der gefürchtete und von vielen gehaßte Starkritiker verschwindet unter Hinterlassung seines blutverschmierten Pullovers; ein Mord wird vermutet. Verdächtigt und verhaftet wird der Schriftsteller Hans Lach, der kurz vor dem Verschwinden Ehrl-Königs wilde Drohungen gegen ihn ausgestoßen hat. Michael Landolf, der Erzähler, versucht Lachs Unschuld zu beweisen, indem er bei allen Personen im Umkreis von Lach und Ehrl-König recherchiert. Doch dann gesteht Lach den Mord, wenig später überraschenderweise auch Ehrl-Königs Ehefrau. Und plötzlich taucht Ehrl-König wieder auf, der sich lediglich zu einem „Wonnemondabseits“ mit einer Verehrerin auf deren Schloß zurückgezogen hatte. So weit, so gut für das Verwirrspiel eines Kriminalromans. Was jedoch – für einen Kriminalroman – zu weit geht, ist die schließliche Enthüllung, daß der Erzähler Landolf und Lach

¹⁶ Walser: *Tod eines Kritikers*, S. 115.

eine Person sind, ohne daß erklärt wird, wie diese Person in der einen Gestalt im Untersuchungsgefängnis sitzen konnte, während sie in der anderen detektivischer Arbeit nachging. Die einzige, lapidare Erklärung lautet: „Erzähler und Erzählter sind eins. Sowieso und immer.“¹⁷ Damit kann man aber einen Krimi-Leser nicht abspesen.

Bleibt ein drittes Lesemodell, das literarisch interessanteste: das Lesemodell ‚Schriftstellerroman‘; und mit diesem Lesemodell kommen wir auch wieder zum ‚hermetischen Komplex‘. *Tod eines Kritikers* ist nicht nur ein Roman über Machtausübung im Literaturbetrieb, personifiziert durch Reich-Ranicki/Ehrl-König, sondern auch über den Schriftsteller Walser, der hinter der Doppelfigur Landolf/Lach steckt, verfremdet, aber nicht bis zur Unkenntlichkeit. („Jeder Autor ist sein Gegenstand, das ist klar.“ So Walser schon 1973.¹⁸) In den Reflexionen über den Schriftsteller Lach, den vermeintlichen Täter, und in den Auszügen aus dessen Buch *Der Wunsch, Verbrecher zu sein* wird nicht nur mit der Vertauschung der Täter- und Opferrolle gespielt, es geht nicht nur um „Mordphantasien“, bezogen auf die konkrete Figur Ehrl-König, sondern auch um die Bewahrung des Ich im „Mitteilungszusammenhang“ des Mediengewebes, um den Schriftsteller als Opfer und um die Scham über die eigene Konformität in einem System von Normen und Regeln, dessen Aufhebung man eigentlich erträumt.¹⁹ Thomas Assheuer ist beizupflichten: Im Kern ist der Roman nicht antisemitisch, sondern verrät Ressentiments gegen das „jüdisch-christliche Abendland“ (als dessen „Operettenversion“ Ehrl-König bezeichnet wird²⁰) und all das, was ihm an Werten und Zielen zugeschrieben wird, bis hin zur Utopie. Assheuer wies darauf hin, daß Walser die Stoßrichtung seines Romans schon 1998 in einem Manifest angekündigt hatte, im zeitlichen Umfeld seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels.²¹ In diesem Manifest heißt es unter anderem: „Von uns wird verlangt oder erwartet, dass wir uns fügen, einordnen,

17 Ebd., S. 188.

18 Martin Walser: *Wie und wovon handelt Literatur. Aufsätze und Reden.* Frankfurt a. M. 1973, S. 26.

19 Walser: *Tod eines Kritikers*, S. 178.

20 Ebd., S. 69.

21 Thomas Assheuer: „In den Fesseln der westlichen Schuld moral. Martin Walser hadert schon lange mit der jüdisch-christlichen Tradition. Sein Kritikerroman ist keine Überraschung“. In: *Die Zeit*, Nr. 24, 6.6.2002. – Auf den hermetischen Eingang des Romans nahm Assheuer allerdings nicht Bezug.

benehmen, unterwerfen. Vom Christentum an. Vom eifersüchtigen Gott an. Das macht böse, dass wir anders sein möchten, als man uns lässt.“²²

Die Hinwendung zu Mystik, Kabbala, Alchemie und Rosenkruzertum in der Person des Erzählers Landolf und im hermetischen Motto des Romans ist offensichtlich Ausdruck von Walsers Suche nach einer Alternative zum abgelehnten Christentum. Denn jene ‚pansophischen‘ Lehren aus gnostischem, neuplatonischem und hermetischem Geist, die sich seit der Renaissance als esoterische Unterströmungen verbreiteten, waren mehr oder weniger verkappte Gegenbewegungen gegen das jüdisch-christliche Erbe. Und was Walser wohl besonders gefallen hat, ist das pantheistische Aroma, das die hermetische Tradition durchzieht. Schon in dem Manifest *Ich vertraue* erklärte er: „Fast nur noch unsere Flussnamen erinnern an unsere vorchristlichen Vorgänger. Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, dass unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können.“²³ Freilich: das hermetische „Wie oben, so unten“ bezieht sich auf die Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos; Walser Anwendung dieser Sentenz auf die Austauschbarkeit von Verfolger und Verfolgtem, Täter und Opfer ist eine willkürliche Deutung, die durch die Quelle nicht gedeckt ist. Ob sich Walser mit der Hermetik eingehender befaßt hat, ist doch eher fraglich.

Schon vor einem Vierteljahrhundert urteilte Ingrid Kreuzer: „Walser stellt alles in Frage, was die Erfahrung anderer (in der Vergangenheit wie in der Gegenwart) als dauernd wahr und werthaft bezeichnet hat.“²⁴ Dies gilt nach wie vor, nur daß er mittlerweile mit esoterischen statt mit marxistischen Alternativen spielt. Neben dem ‚hermetischen Komplex‘ gibt es im *Tod eines Kritikers* auch noch den ‚saturnischen‘. Lachs Buch *Der Wunsch, Verbrecher zu sein* wird an einer Stelle als „saturnisch“ bezeichnet, Landolf ist mit der Verlegergattin Julia Pelz fasziniert von Saturn (dem griechischen Kronos), der den voraufgegangenen Vatergott Uranos entmachtet und ent-

22 Martin Walser: „Ich vertraue. Querfeldein. Über das Gift der Verachtung gegen das Nächste“. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 10.10.1998.

23 Ebd.

24 Ingrid Kreuzer: „Martin Walser“. In: Dietrich Weber (Hrsg.): *Deutsche Literatur der Gegenwart in Einzeldarstellungen*. Bd. 1, 3. Aufl. Stuttgart 1976, S. 513.

mannt hat und in dessen Namen in Rom zur Zeit unseres heutigen Weihnachtsfests die ‚Saturnalien‘ gefeiert wurden. Lach – so Julia Pelz – propagiere unter dem Patronat des Saturn die „Beendigung der christlichen Finsternis“ und die „Anti-Utopie“.²⁵ Man kann das Täter-Opfer-Spiel, die Mordphantasien, die sexuellen Eskapaden als ‚saturnalisches‘ Experiment verstehen: Umkehrung der Verhältnisse, Außerkraftsetzen der üblichen Normen von Moral und Anstand, wie zur Zeit der Saturnalien im alten Rom.

Nun wäre Walser nicht Walser, wenn dies alles so eindeutig wäre. Walser hat einen inhaltlich bedenklichen, fahrlässigen, in Teilen geschmacklosen, Reich-Ranicki persönlich verletzenden, aber auch – was den Autor anlangt – aufschlußreichen, ja enthüllenden Roman geschrieben, vielleicht sogar: *malgré lui*. Die ‚Selbstentblößungsverbergung‘ jedenfalls, die Walser so gerne pflegt, funktioniert hier nicht ganz so gut, wie er es wohl möchte.

Im zweiten Teil des Romans taucht eine Figur auf mit dem bayrischen und zugleich sprechenden Namen Mani (dem Leser ist es freigestellt, ‚Manie‘ zu assoziieren oder an den Gründer des gnostischen Manichäismus zu denken); Mani ist ein verhinderter Schriftsteller, der unter Verfolgungswahn leidet und schließlich Selbstmord begeht. Lach macht seine Bekanntschaft in der Psychiatrie, in die er auf Grund eines Zusammenbruchs nach seinem (falschen) Geständnis eingeliefert worden ist. Im Roman werden Tonbandaufzeichnungen von Mani und sein Abschiedsbrief wiedergegeben. Was soll diese Figur im Roman? Sie ist nichts anderes als eine dritte – partielle – Repräsentation des Autors Walser. Auch Mani werden – unter Berufung auf Saturn – antichristliche Invektiven in den Mund gelegt: „Schluß mit Versprechung, Vertröstung, Jenseitslüge, Himnenschwindel.“²⁶ In seinem Abschiedsbrief spricht Mani unüberhörbar mit Walsers Stimme:

Die Gegner wollen einen so klein machen, daß man sich selber nicht mehr begriffe. [...] Unsere Gesellschaft ist so verfaßt, daß Feindschaft und Gegnerschaft besser gedeihen als Freundschaft und Liebe. [...] Vor allem anderen sind wir eine Gesellschaft von Verfolgten und Verfolgern. Und jeder ist beides, Verfolgter und Verfolger.²⁷

25 Walser: *Tod eines Kritikers*, S. 69.

26 Ebd., S. 201.

27 Ebd., S. 195 f.

Indem Walser Mani als Psychotiker zeichnet (die Passage, die in der Psychiatrie spielt, gehört im übrigen zum literarisch Gelungenen), macht Walser dem Leser ein unverschlüsseltes Deutungsangebot: „Aber wenn du selber alles, worunter du zu leiden hast, als deinen Wahn anbietest, dann bist du wenigstens der, der die Initiative hat.“²⁸ Was freilich impliziert, daß die Initiative selbst wahnhaften Charakter hat.

28 Ebd., S. 196.

— JUGEND

Apokalyptische Erwartung. Zur Jugendrevolte in der deutschen Literatur zwischen 1910 und 1930*

Daß Revolten von Söhnen gegen ihre Väter in der deutschen Literatur zwischen 1910 und 1930 eine wichtige Rolle spielen, wurde schon von Zeitgenossen festgestellt und seither aus unterschiedlichen Blickwinkeln untersucht.¹ Ein besonderes Charakteristikum dieser Jugendrevolten ist allerdings nicht hinreichend beachtet worden: *die apokalyptische Erwartung*, die zahlreiche Werke zum Ausdruck bringen oder zum literarischen Thema machen. Es spricht einiges dafür, daß die existentielle und politische Bedeutung der Jugendrevolten und ein Teil ihrer literarischen Eigenart in der apokalyptischen Erwartung der Revolten begründet ist.

* Erstveröffentlichung in: „*Mit uns zieht die neue Zeit.*“ *Der Mythos Jugend*. Hrsg. v. Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz u. Frank Trommler. Frankfurt a.M. 1985, S. 519–545.

1 Hedwig Koch: *Das Generationsproblem in der deutschen Dichtung der Gegenwart*. Langensalza 1930; Kurt Wais: *Das Vater-Sohn-Motiv in der Dichtung, 1880–1930*. Berlin 1931; Peter Hagboldt: „Der Kampf des jungen Menschen im neueren deutschen Drama“. In: *Modern Philology* 28 (1931); Kurt Tischler: *Das Generationsproblem im deutschen Drama der Weltkriegsära*. Diss. Wien 1932; Eilhard Erich Pauls: „Geschlechterfolge und deutsche Dichtung“. In: *Zeitschrift für Deutschkunde* 46 (1932); E. Günther Gründel: *Die Sendung der jungen Generation. Versuch einer umfassenden revolutionären Sinndeutung der Krise*. München 1932; Janet K. King: *The Generation Theory in German Literary Criticism*. Diss. University of Wisconsin, Madison 1965; Jost Hermand: „Oedipus Lost: Oder der im Massenerleben der Zwanziger Jahre ‚aufgehobene‘ Vater-Sohn-Konflikt des Expressionismus“. In: *Die sogenannten Zwanziger Jahre*. Hrsg. v. Reinhold Grimm u. Jost Hermand. Bad Homburg 1970. – Vgl. auch: Walter H. Sokel: *The Writer in Extremis: Expressionism in Twentieth-Century German Literature*. New York 1959; Horst Denkler: *Drama des Expressionismus*. München 1967; Peter Gay: *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. New York 1968, Jost Hermand: „Expressionismus als Revolution“. In: Ders.: *Von Mainz nach Weimar, 1793–1919. Studien zur deutschen Literatur*. Stuttgart 1969; Hans Mayer: Nachwort zu: Arnolt Bronnen: *Stücke*. Kronberg 1977.

In der Forschung zur Literatur des genannten Zeitraums taucht der Begriff „Apokalypse“ hin und wieder auf, allerdings kaum im Zusammenhang mit den Jugendrevolten; meistens wird er gebraucht, um die Motive des Untergangs und Weltendes zu charakterisieren, die vor allem in der expressionistischen Literatur begegnen. Solche Benennungen sind nicht unzutreffend, aber auch nicht sehr aussagekräftig. Zwar hat „Apokalypse“ mit „Untergang“ zu tun, dies ist jedoch nicht ihr einziger Inhalt. Soll der Terminus „Apokalypse“ als analytische Kategorie dienen, um mit seiner Hilfe genauere Einsichten in die Bedeutung bestimmter Phänomene – hier der literarischen Jugendrevolten – zu gewinnen, muß klar sein, was „Apokalypse“ heißt. Nun ist „Apokalypse“ freilich kein propositioneller Begriff der Wissenschaftssprache, der definiert werden könnte, wie z. B. der in diesem Kontext ebenfalls naheliegende Begriff „Eschatologie“;² sondern ursprünglich ein Symbol der Selbstinterpretation; d. h. daß der Verfasser der Offenbarung Johannis in dem Wort *apokalypsis*, der Verfasser des Buches Daniel in dem Wort *hazon* und andere Autoren – bzw. Übersetzer – ähnlicher Schriften in äquivalenten Worten wie *revelatio*, *Enthüllung*, *Offenbarung*, *Vision*, *Schau* ihr Verständnis vom spezifischen Charakter einer religiösen Botschaft sowie ihr Selbstverständnis als Verkünder solcher ‚Visionen‘ symbolisch zum Ausdruck brachten. Mit zunehmender Einsicht in die formale und inhaltliche Ähnlichkeit entsprechender Botschaften wurde „Apokalypse“ zum Leitsymbol; und im Verlauf der zweitausendjährigen Geschichte der Apokalypse fand das Symbol auch sukzessive Verwendung im wissenschaftlichen Sprachgebrauch, eben als

2 „Eschatologie“ nämlich wurde als *terminus technicus* der christlichen Dogmatik – mit der Wortbedeutung „Lehre von den letzten Dingen“ – im 17. Jahrhundert eingeführt, setzte sich aber erst im Lauf des 19. Jahrhunderts durch, nun als Sammelbezeichnung für „alle Anschauungen [...], welche den Ausgang des irdisch-menschlichen Lebens betreffen, namentlich auch die Aussichten auf das, was jenseits des irdischen Endes liegen möge, und zwar nicht minder in betreff der ganzen Menschheit, als für die einzelnen.“ Insofern kann zwar die „Apokalypse“ als Spezialfall „eschatologischer Anschauungen“ betrachtet werden, aber unser Bestreben, Klarheit über die ‚Bedeutung‘ von „Apokalypse“ zu gewinnen, würde dadurch nicht wesentlich gefördert. (Zitat aus: Artikel Eschatologie. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Hrsg. v. Albert Hauck. 5. Bd. 3. Aufl. Leipzig 1898, S. 490 f. – Den Begriff „Eschatologie“ prägte wohl A. Calov 1677 im Schlußteil seiner Dogmatik; siehe Artikel Eschatologie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter. 2. Bd. Darmstadt 1972, S. 740.

Sammelbezeichnung für eine bestimmte Gattung religiöser Schriften mit typischen Inhalten und Formen. Das spezifische „Apokalyptische“ kann also nur typologisch durch Vergleich des historischen Materials bestimmt werden.

Bei der folgenden Bestimmung beschränke ich mich auf die wesentlichen Charakteristika, die auf die Daniel-Apokalypse des 2. vorchristlichen Jahrhunderts und die Johannes-Apokalypse des 1. Jahrhunderts ebenso zutreffen wie auf die Spekulationen der Taborniten im 15. oder die der Münsteraner Wiedertäufer im 16. Jahrhundert,³ aber eben auch auf manche Erscheinungsformen der literarischen Jugendrevolte zwischen 1910 und 1930. Zentraler Inhalt der Apokalypse ist die Erwartung und Prophezeiung einer gewaltsamen Zerstörung der bisherigen Welt, die als absolut schlecht und verdorben angesehen wird, und der anschließenden Verwandlung des unvollkommenen Zustands von Mensch und Welt in einen neuen, vollkommenen. Das apokalyptische „Drama“ beschränkt sich also nicht auf den Untergang. Zwar ist die Zerstörung des Alten notwendige Voraussetzung für die Erneuerung, aber die Schaffung eines Zustandes frei von Bösem und Schlechtem ist der eigentliche Zielpunkt des apokalyptischen Geschehens. In der Johannes-Apokalypse hat die Erwartung dieses Zustands ihre klassische Formulierung gefunden: „Der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“⁴ Es wird erwartet daß der radikale Wandel *unmittelbar* bevorsteht. Träger der Erwartung ist eine spirituelle und meist zugleich soziale Minorität, die der Verfolgung ausgesetzt ist und die sich durch den Strukturwandel der Welt Erlösung und Herrschaft über die neue Welt verspricht. Die Sprecher der apokalyptischen Erwartung geben sich als Seher und Propheten, denen ihr Wissen in Visionen, durch Offenbarung zuteil geworden ist.

3 Vgl. H. H. Rowley: *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*. Einsiedeln 3. Aufl. 1965; Klaus Koch: *Ratlos vor der Apokalyptik*. Gütersloh 1970; Klaus Koch unter Mitarb. v. Till Niewisch u. Jürgen Tubach: *Das Buch Daniel*. Darmstadt 1980; Otto Böcher: *Die Johannesapokalypse*. Darmstadt 2. Aufl. 1980; Norman Cohn: *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*. Bern u. München 1961; Bernard McGinn: *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York 1979; *Apokalyptik*. Hrsg. v. Klaus Koch u. Johann Michael Schmidt. Darmstadt 1982.

4 Offb. 21,4.

Um einen ersten Eindruck davon zu vermitteln, wie diese Charakteristika der Apokalypse in einem Text unsres Zeitraums in Erscheinung treten, greife ich ein einzelnes Beispiel heraus: Ernst Tollers Drama *Die Wandlung*. Es wurde im Frühjahr 1918 fertiggestellt. Inhalt des Dramas ist der Weg des jungen Mannes Friedrich durch das Grauen des Kriegs zum Glauben an die „Neugeburt der Menschheit“.⁵ Die alte Welt erweist sich als total verdorben; die Menschen sind nur noch „Zerrbilder“ ihrer selbst.⁶ Die Zerstörung der bisherigen Welt schafft die Voraussetzung für die von Friedrich prophezeite Wandlung: „Gewaltig schau ich strahlende Visionen. / Kein Elend mehr, nicht Krieg, nicht Haß.“⁷ Die Orts- und Zeitangabe des Dramas verrät die Naherwartung: „Die Handlung spielt in Europa vor Anbruch der Wiedergeburt.“⁸ Das Versprechen der Wiedergeburt wird durch die Jugend verkörpert, denn sie leidet am stärksten. Schon in der Vorkriegszeit war sie dem Druck ihrer Umwelt ausgesetzt, während des Kriegs mußte sie die größten Opfer bringen. Nun wird sie zum Garanten der Erlösung:

Du Jugend schreite, ewig dich gebärend,
Erstarrtes ewig du zerstörend,
So schaffe Leben, gluterfüllt vom Geist.⁹

Kraft seines „Wissens“¹⁰ um den neuen Zustand und um den Weg dorthin fällt Friedrich die Rolle des „Führers“ zu.¹¹ In der Funktion des wegweisenden Propheten wird der Autor Toller mit seinem Helden eins, wie der Vorspruch des Dramas erkennen läßt:

Ein Bruder, der das große Wissen in sich trug
[...]
Der ballte lodernd harten Ruf:
Den Weg!

5 Ernst Toller: *Die Wandlung*. In: Ders.: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*. Reinbek 1961, S. 280.

6 Ebd., S. 284.

7 Ebd., S. 277.

8 Ebd., S. 239.

9 Ebd., S. 277.

10 Ebd., S. 283.

11 Ebd., S. 277.

Den Weg! –
Du Dichter weise.¹²

Es bietet sich – nach diesem Beispiel – an, bei den Charakteristika der Apokalypse drei Ebenen zu unterscheiden: die Symbole, die Erfahrungen und deren Auslegung, die Sprechhaltung und Wirkungsabsicht.

Symbole: Der zentrale Inhalt der Apokalypse drückt sich in der polaren Symbolik von „Untergang“ und „Erneuerung“ aus. Daß die Vernichtung der alten Welt moralisch oder historisch gerechtfertigt ist, äußert sich im Symbol des „Gerichts“ oder „Weltgerichts“. Für die Radikalität des erwarteten Umschlags stehen Symbole wie „Wandlung“, „Wiedergeburt“, „Auferstehung“; auch der Vogel Phönix taucht in diesem Zusammenhang hin und wieder auf. Der Glaube an die Verwandlung von Mensch und Welt in einen Zustand der Vollkommenheit artikuliert sich vorzugsweise im Epitheton „neu“. Die Johannes-Apokalypse lieferte das Vorbild mit dem „neuen Jerusalem“, dem „neuen Himmel“ und der „neuen Erde“; die Möglichkeit, die Erneuerung existentiell, gesellschaftlich und „kosmisch“ zu sehen, findet seither ihren Niederschlag meist in der dreifachen Symbolik „neuer Mensch“, „neue Gemeinschaft“, „neue Welt“. Die Fähigkeit schließlich, darüber Aussagen zu machen, ist im „Wissen“ begründet, das sich in „Visionen“ aktualisiert und durch den „Geist“ befruchtet ist. Das Symbol „Geist“ steht zugleich für die Qualität, die den Strukturwandel bewirkt und den neuen Zustand bestimmt. Auch dieses Symbol durchzieht die gesamte apokalyptische Tradition seit Johannes bis hin zu Toller: „Ihr könntet doch Menschen sein“, sagt Friedrich dem Volk, d.h. neue, verwandelte Menschen; „wenn ihr Erfüllte wäret im Geist.“¹³

Erfahrung und Erfahrungsauslegung: Es darf angenommen werden, daß die Symbole auf Erfahrungen beruhen, die in einer ganz spezifischen Weise ausgelegt werden. Voraussetzung für apokalyptische Erfahrungen ist offenbar, daß in bestimmten Situationen Menschen ihre existentiellen und politischen Defizienzerfahrungen in einer Weise interpretieren, welche die Realität insgesamt als so verdorben und sinnlos erscheinen läßt, daß an die Möglichkeit einer

12 Ebd., S. 240.

13 Ebd., S. 284.

Verbesserung durch Einzelmaßnahmen nicht mehr geglaubt wird. Maßstab für die Beurteilung der Realität als grundsätzlich verdorben und sinnlos ist das „Wissen“ um eine gerechte und vollkommene Ordnung, die der defizienten Ordnung der Umwelt als überlegene Wahrheit entgegengestellt wird.

In der klassischen jüdisch-christlichen Apokalypse ist die Quelle dieser Wahrheit Gott; demzufolge erwartet der Apokalyptiker, Gott werde den neuen Zustand herbeiführen. Sache des Gläubigen ist es, treu und geduldig bis zum Eingreifen Gottes auszuharren. In der neueren apokalyptischen Tradition befreit sich der Apokalyptiker mehr und mehr aus einer solch quietistischen Haltung; die spezifische Art und Weise apokalyptischer Erfahrungsauslegung eröffnet auch diese Möglichkeit: Die Ablehnung der Realität als insgesamt verdorben und sinnlos impliziert Widerstand, der in eine Revolte umschlagen kann, und diese Revolte kann sich, über die Ablehnung der weltimmanenten Gegebenheiten hinaus, auf die Seinsordnung als solche ausdehnen, d. h. die Revolte gegen Gott als den Seinsgrund einbeziehen. Albert Camus hat diese Art der Revolte „metaphysische Revolte“ genannt und sie folgendermaßen definiert: „Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt.“ Dies bedeutet, daß der metaphysisch Revoltierende nicht nur gegen das Leben protestiert, das ihm innerhalb seiner *besonderen Lebensumstände* bereitet ist, sondern „gegen das Leben, das ihm *als Mensch* bereitet ist. [...] der metaphysisch Revoltierende erklärt sich von der Schöpfung betrogen.“¹⁴

Die typische Anklage des metaphysisch Revoltierenden gegen Gott findet sich auch in Tollers *Wandlung*: „Was ist das für ein Gott, der uns im Elend verkommen läßt?“¹⁵ Wenn die Ablehnung der Realität Gott einbezieht, wird auch die Hoffnung auf Gottes Eingreifen hinfällig; folgerichtig muß der Anhänger der metaphysischen Revolte die Zerstörung der alten Welt selbst in die Hand nehmen, um den Weg für die Erneuerung frei zu machen. In der *Wandlung* ist zwar ein Großteil des Zerstörungswerks schon durch den Krieg erfolgt, aber einige Restbestände der alten Welt müssen noch beseitigt werden: „Zertrümmert die Burgen“, fordert Friedrich am Ende des Dramas das Volk auf, „zertrümmert lachend die falschen

14 Albert Camus: *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek 1969, S.22.

15 Toller: *Die Wandlung*, S. 264.

Burgen, gebaut aus Schlacke, aus ausgedörrter Schlacke.“¹⁶ Auch das Erlösungswerk wird so von den Menschen selbst vollbracht. In der *Wandlung* kleidet es sich in die Symbolik der Passion Christi: Für Friedrich ist der Krieg die Passion; in mystifizierenden Szenen stirbt er und wird wiedergeboren. Dadurch verwandelt er sich bereits in den „neuen Menschen“, der gemeinsam mit der Jugend die Neugeburt der Menschheit einleiten wird.

Sprechhaltung und Wirkungsabsicht: Der apokalyptische Autor spricht mit der Autorität dessen, der die Wahrheit repräsentiert und mit dem Wissen um die Zukunft begnadet ist. Kraft seines Wissens ruft der apokalyptische Autor seine Anhänger dazu auf, die gegenwärtige Drangsal bis zur baldigen Wandlung standhaft zu ertragen oder die Wandlung selbst aktiv herbeizuführen. Diese Absicht realisiert sich meist in einer stark rhetorisch geprägten Sprechhaltung, für die Ermahnungen und Versprechungen, Drohungen und Tröstungen oder auch Aufrufe zur Tat charakteristisch sind. Der Eingang der Johannes-Apokalypse zeigt diese Sprechhaltung ebenso wie der Vorspruch „Aufrüttelung“ zu Tollers *Wandlung*. Die Naherwartung verleiht dem apokalyptischen Sprechen überdies den Ton äußerster Dringlichkeit. Nicht zuletzt wirbt der apokalyptische Autor um Gefolgschaft. In der Spielart der „messianischen“ Apokalypse kann er hierbei auf eine bestimmte Person verweisen, welche die Wandlung vollbringt und der es zu folgen gilt, oder sich selbst als Führer in die neue Welt präsentieren.

Die typologischen Gemeinsamkeiten des gewählten Beispiels mit der apokalyptischen Tradition dürfen nicht dazu verleiten, die historischen Besonderheiten der Jugendrevolte einzuebnen. Als erste Besonderheit ist festzuhalten, daß zwischen 1910 und 1930 apokalyptische Tendenzen nicht nur bei der literarischen Jugendrevolte beobachtet werden können. In den Beginn dieses Zeitraums reichen apokalyptische Untergangsphantasien aus dem *Fin de siècle* hinein,¹⁷ der Erste Weltkrieg provozierte zahlreiche apokalyptische

16 Ebd., S. 285.

17 Vgl. Hellmuth Petriconi: *Das Reich des Untergangs – Bemerkungen über ein mythologisches Thema*. Hamburg 1958; Joachim Metzner: *Persönlichkeitszerstörung und Weltuntergang. Das Verhältnis von Wahnbildung und literarischer Imagination*. Tübingen 1976; Eckhard Heftrich: *Vom Verfall zur Apokalypse. Über Thomas Mann*. Frankfurt a.M. 1982; Klaus Vondung: „Träume von Tod und Untergang. Präludien zur Apokalypse in der deutschen Literatur und Kunst vor dem Ersten Weltkrieg“. In: *Geschichtsprophetien im*

Geschichtsspekulationen,¹⁸ und während der zwanziger Jahre gab es eine regelrechte Subkultur apokalyptischer Bewegungen.¹⁹ Die Apokalypse war also ein umfassendes Phänomen, aus dem sich die Jugendrevolte als spezifische Variante allerdings dadurch heraus hob, daß die „apokalyptische Minorität“, die den Strukturwandel von Mensch und Welt vollziehen sollte, eben in der Jugend gesehen wurde. Gleichwohl gab es Übergänge zum weiteren Umfeld apokalyptischer Tendenzen, wobei die Jugend in den Hintergrund rückte.

Andererseits ist zu bemerken, daß die literarische Jugendrevolte in der Apokalypse nicht aufgeht. Wie betont, handelt es sich um *Tendenzen*, die überdies nicht in allen Zeugnissen auftreten. Betrachtet man die „literarische Genealogie“ des Generationskonflikts,²⁰ so zeigt sich, daß ein dramatisches Genre der Jugendrevolte mit Wedekinds *Frühlingserwachen* als Vorläufer²¹ und den expressionistischen Dramen *Geburt der Jugend* und *Vatermord* von Bronnen, *Der junge Mensch* von Johst und *Der Sohn* von Hasenclever vorwiegend von Familien- und Schulproblemen, sexuellen Nöten und ödipalen Konflikten handelt. Demgegenüber treten in den zwanziger Jahren soziale Probleme und das „Massenerleben“²² der jungen Generation stärker in den Vordergrund.

Offensichtlich hängen Entwicklungen bei den apokalyptischen Tendenzen mit den Zeitereignissen zusammen, zugleich aber auch mit dem Alter der Autoren. Es ist daher sinnvoll, eine Gliederung nach Altersgruppen vorzunehmen, denn bei der literarischen Jugendrevolte handelt es sich – wie schon in den dreißiger Jahren

19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Joachim H. Knoll u. Julius H. Schoeps. Stuttgart u. Bonn 1984.4.

18 Vgl. Klaus Vondung: „Geschichte als Weltgericht. Genesis und Degradation einer Symbolik“. In: *Kriegserlebnis. Der Erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolische Deutung der Nationen*. Hrsg. v. Klaus Vondung. Göttingen 1980.

19 Vgl. Ulrich Linse: *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Berlin 1983.

20 Mayer: Nachwort zu Bronnen: *Stücke*, S. 311.

21 Geht man noch weiter vor unseren Zeitraum zurück, kann man diese „literarische Genealogie“ bis zum Sturm und Drang verfolgen. Vgl. Hermand: *Oedipus lost*, S. 204 f.

22 Hermand: *Oedipus lost*, S. 223. – Hermand vertritt die These, daß die ödipale Komponente der Vater-Sohn-Konflikte des Expressionismus samt diesen Konflikten im Massenerleben der zwanziger Jahre im Hegel'schen Sinn ‚aufgehoben‘ wurde.

beobachtet wurde²³ – um eine Bewegung, bei der mehrere Altersgruppen aufgrund ihrer spezifischen Merkmale unterschieden werden können, auch wenn sie jeweils nur wenige Jahrgänge umfaßten:

Erstens die zwischen 1885 und 1890 Geborenen, die das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts „als entscheidendes Dezennium der geistigen und künstlerischen Selbstwerdung erleben sollten“;²⁴ mit den frühen Expressionisten Heym, Trakl, van Hoddis, Ehrenstein, Wolfenstein, auch Gustav Sack.

Zweitens die in den neunziger Jahren Geborenen, die 1914 als Abiturienten und Studenten Kriegsfreiwillige waren oder im Lauf des Kriegs noch eingezogen wurden, unter ihnen Hasenclever, Bronnen, Toller, auch Becher (der den Kriegsdienst verweigerte).

Drittens der berühmte „Jahrgang 1902“;²⁵ er steht repräsentativ für die zwischen 1900 und 1905 Geborenen, die während des Kriegs aufwuchsen, aber nicht mehr eingezogen wurden. Angehörige dieser Altersgruppe sind z. B. Glaeser, Salomon, Süskind.

Viertens schließlich die zwischen 1905 und ca. 1914 Geborenen, deren formative Jugendjahre mit der Endphase der Weimarer Republik, mit der Weltwirtschaftskrise und dem Aufstieg des Nationalsozialismus zusammenfielen. Aus ihnen rekrutierte sich die „junge Garde“ nationalsozialistischer Schriftsteller, z. B. Möller, Eggers, Schumann, Böhme, Baumann; aber auch leidenschaftliche Gegner des Nationalsozialismus wie Klaus Mann gehören zu dieser Altersgruppe.

Vorab läßt sich feststellen, daß die ersten beiden, „expressionistischen“ Altersgruppen ihrer Revolte gegen die Väter in Drama und Gedicht unmittelbar gegenwartsbezogenen Ausdruck verliehen, während die dritte Altersgruppe das Thema vorzugsweise in der Retrospektive des Romans behandelte. Die Unterschiede der Entstehungszeit und des Genres sind auch für die apokalyptischen Tendenzen von Bedeutung. Die vierte Altersgruppe, auf die ich nur noch kurz eingehen werde, setzte vor 1933 erneut gegenwartsbezogene apokalyptische Akzente.

Die oben erwähnte Spannung zwischen typologischen Gemeinsamkeiten und historischen Besonderheiten der Apokalypse ist

23 Gründel: *Die Sendung der Jungen Generation*; vgl. Wais: *Das Vater-Sohn-Motiv in der Dichtung*.

24 Bayer: Nachwort zu Bronnen: *Stücke*, S. 312.

25 Nach dem gleichnamigen Roman von Ernst Glaeser.

zu berücksichtigen, wenn ich mich nun eingehender der Jugendrevolte zuwende, zunächst der frühexpressionistischen. Die Erfahrungen, die apokalyptische Erwartungen motivierten, wurden in literarischen Werken, aber auch in persönlichen Zeugnissen z. B. von Becher, Ehrenstein, Heym, Heymel, Toller, Trakl, Wolfenstein mit wünschenswerter Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht; es ist die Rede von „Zerrissenheit“ und „Zersplitterung“²⁶ von der „Öde“ und „Leere“ des Daseins, von der „Beengung“ und „Erstarrung“ des Lebens, von „Langeweile“, „Angst“ und „Verzweiflung“.²⁷ Die Verbindung extremen Leidens am Dasein mit dessen radikaler Ablehnung kommt besonders eindrucksvoll in Georg Heyms Tagebüchern zum Ausdruck. Leidenschaftlich beklagt er die „Unlust“, die „Verzweiflung“, die wie eine „Krankheit“ in ihm sitzt, und „dies inhaltlose Dasein“: „Ich meine, keine Zeit war bis auf den Tag so inhaltslos wie diese.“²⁸

Solche Erfahrungen haben ihren sozialhistorischen, geistesgeschichtlichen und psychosozialen Hintergrund:²⁹ Der Jugend wurde im Wilhelminischen Kaiserreich von seiten des Staats und der gesellschaftlichen Institutionen große Bedeutung zugemessen, allerdings aus Motiven, die sich nicht an jugendspezifischen Bedürfnissen ausrichteten, sondern an macht- und sozialpolitischen Interessen: Der Jugendliche als Schüler und Student, als Rekrut und Fabrikarbeiter

26 Toller: *Die Wandlung*, S. 245.

27 Zahlreiche Beispiele finden sich in der Anthologie *Menschheitsdämmerung*. Hrsg. v. Kurt Pinthus. Berlin 1920. Vgl. auch Thomas Anz: *Literatur der Existenz: Literarische Psychopathologie und ihre soziale Bedeutung im Frühexpressionismus*. Stuttgart 1977, insbesondere die Kapitel „Orientierungslosigkeit“, „Ohnmacht“, „Entfremdung“, „Angst“.

28 Gerg Heym: *Dichtungen und Schriften*. Hrsg. v. Karl Ludwig Schneider. Bd. 3: *Tagebücher, Träume, Briefe*. Hamburg u. München 1960, S. 128, 131 (20.7. u. 29.9.1909).

29 Siehe etwa: Anz: *Literatur der Existenz*; Peter Uwe Hohendahl: *Das Bild der bürgerlichen Welt im Expressionistischen Drama*. Heidelberg 1967; Egbert Krispyn: *Style and Society in German Literary Expressionism*. Gainesville 1964; Hans-Ulrich Wehler: *Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918*. Göttingen 1973; Fritz K. Ringer: „Higher Education in Germany in the Nineteenth Century“. In: *Journal of Contemporary History*. Vol. 2 (1967), No. 3; *Kulturkritik und Jugendkult.* Hrsg. v. Walter Rüegg. Frankfurt a. M. 1974; Harry Pross: *Jugend, Eros, Politik. Die Geschichte der deutschen Jugendverbände*. Bern, München, Wien 1964; Ulrich Linse: „Die Jugendkulturbewegung“. In: *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*. Hrsg. v. Klaus Vondung. Göttingen 1976.

wurde zum Objekt der Betreuung, Beeinflussung und Kontrolle, um ihn zum „brauchbaren“, d. h. gefügigen Glied der Gesellschaft zu machen und um damit die innere Ordnung und die äußere Machtposition des Staats auf Dauer zu stabilisieren.³⁰ Da die politische und gesellschaftliche Ordnung dieses Staats einen durchgängig autoritären Charakter hatte – von der politischen Exekutive über Verwaltung, Militär, Industriebetrieb und Schule bis hin zur Familie – bedeutete dies für die Jugendlichen, daß sie in nahezu allen Lebensbereichen autoritären Verhaltensweisen, Reglementierung und Zwang begegneten. Hinzu kam die geistige und moralische Gängelung durch formalisierte „Werte“ und erstarrte „Bildungsgüter“, die einen Jugendlichen mit lebhaften Empfindungen und wacher Intelligenz unbefriedigt lassen mußten. Äußerungen des Überdresses wie die oben zitierten sind daher nicht verwunderlich.

Allerdings reicht das bloße Faktum, daß die Jugendlichen autoritären Strukturen unterworfen waren, allein nicht hin, um zu erklären, warum ihre frustrierenden Erfahrungen in apokalyptische Erwartungen umschlugen. Hierzu bedurfte es zusätzlicher Anstöße. Die Jugendlichen aus dem Milieu des gebildeten Bürgertums – um sie geht es hier fast ausschließlich – litten zwar wie alle anderen unter dem Druck der Verhältnisse, aber sie konnten sich gleichwohl einen geistigen Freiraum schaffen, in dem sie Alternativen zur offiziell akzeptierten „Bildung“ suchten und fanden: unangepaßte, „rebellische“ Dichter und Denker, „die in sich ein zerrissenes Herz haben, [...] Kleist, Grabbe, Hölderlin, Büchner“,³¹ ebenso wie Nietzsche und die jungen Schriftsteller ihrer Zeit. Aus diesen Quellen – zusätzlich zu denen der ohnehin vermittelten literarischen, aber auch religiösen Tradition – schöpften sie die Mittel, ihre Erfahrungen auszulegen und damit deren Bedeutung überhaupt erst bewußtzumachen. Hinzu kommt ein Moment der Stilisierung: Gerade Jugendliche, die besonders empfänglich sind für ästhetisch vermittelte Eindrücke, neigen dazu, ihrer eigenen Erfahrungen dadurch habhaft zu werden, daß sie diese ins Gewand ästhetischer Vorbilder kleiden, selbst wenn das ästhetische Gewand im Vergleich zur Realität etwas zu

30 Hierzu insbesondere Thomas Nipperdey: „Jugend und Politik um 1900“. In: *Kulturkritik und Jugendkult*, S. 87 ff.; Linse: „Die Jugendkulturbewegung“. In: *Das wilhelminische Bildungsbürgertum*, S. 125.

31 Aus einer Tagebucheintragung Georg Heyms vom 20.7.1909. *Tagebücher, Träume, Briefe*, S. 128.

pathetisch erscheint. Der junge Georg Heym ist ein gutes Beispiel: Zwar litt er zweifellos unter dem Vater, der Schule und den gesellschaftlichen Zuständen, aber zwischen dem pathetischen Protest seiner Tagebücher und seinem Verhältnis zum Elternhaus wie seinem gesellschaftlichen Verhalten ist doch ein Kontrast zu bemerken.³²

Es besteht also neben der Spannung zwischen typologischen Gemeinsamkeiten und historischen Besonderheiten der Apokalypse ein zusätzliches Spannungsverhältnis zwischen Erfahrungen und deren Auslegung. Einerseits muß der historische Erfahrungskontext beachtet werden, denn die Defizienzerfahrungen der jungen Expressionisten, die sich für sie zu einer tiefen existentiellen Frustration verdichteten, waren biographisch und gesellschaftlich bedingt. Andererseits werden Erfahrungen erst greifbar, wenn sie ausgelegt sind; und bei der Auslegung spielen Begriffe und Deutungskategorien, die bekannt sind und als geeignet „gefunden“ werden, eine wichtige Rolle. Dies bedeutet, daß die jungen Expressionisten bei der *Artikulation* apokalyptischer Erwartungen bewußt oder unbewußt sowohl die tradierten religiösen Sinndeutungen und deren Symbole als auch die aktuellen, ästhetisch vermittelten Untergangsvisionen des *Fin de siècle* nutzbar machten.³³ Die symbolischen und ästhetischen „Deutungs- und Artikulationshilfen“ lassen einerseits die typologischen Gemeinsamkeiten mit der apokalyptischen Tradition erkennen, wurden andererseits nun aber in den Kontext einer Interpretation der konkreten historischen Situation eingeschmolzen.

Diese Interpretation läßt sich für das erste Dezennium unseres Zeitraums – unter Beschränkung auf die apokalyptischen Elemente – folgendermaßen skizzieren: Die jungen Expressionisten neigen dazu, ihre spezifischen Defizienzerfahrungen nach dem Muster eines dualistischen Weltbildes zu verallgemeinern; d. h., daß sie die umgebende Welt insgesamt als mangelhaft und „böse“ empfinden. Die Welt, die sie ablehnen, wird mit der Welt der Väter und deren Normen und Formen identifiziert, d. h. den Vätern wird die Schuld an dem defizienten Zustand der Welt gegeben. Die Jugend versteht sich als unterdrückte Minderheit – die Väter haben die „Jugend versperrt“³⁴ –, aber auch als Träger des Versprechens einer besseren Welt und eines „neuen Menschen“. Demzufolge ist die Revolte, die

32 Siehe hierzu Hermann Korte: *Georg Heym*. Stuttgart 1982, S. 12 ff.

33 Vgl. die in Anm. 17 angegebene Literatur.

34 Toller: *Die Wandlung*, S. 246.

aus der ablehnenden Haltung erwächst, zugleich Revolte gegen den Zustand der Welt wie gegen die Väter. Diese Revolte kann sich zur „metaphysischen Revolte“ im Sinne Camus' steigern, wenn sich der Protest nicht nur gegen die besonderen Lebensumstände, sondern gegen die Seinsordnung als solche richtet und damit zugleich gegen den „Übervater“ Gott, dem die letzte Verantwortung für alles Übel gegeben wird. Der Revolte gegen Gott, für die Nietzsche ein wichtiges Vorbild lieferte, verleihen mehrere junge Expressionisten Ausdruck, u. a. Becher, Ehrenstein, van Hoddis, Lichtenstein, Toller;³⁵ Max Beckmann formuliert seinen Protest auf eindringliche Weise mit eben der Begründung, auf die Camus' Definition der metaphysischen Revolte abhebt: „Mit der Demut vor Gott ist es vorbei. Meine Religion ist Hochmut vor Gott. Trotz gegen Gott. Trotz, daß er uns so geschaffen hat, daß wir uns nicht lieben können. Ich werfe in meinen Bildern Gott alles vor, was er falsch gemacht hat.“³⁶

Wie schon im Zusammenhang mit Tollers *Wandlung* bemerkt, drängt die metaphysische Revolte zur Aktion. Heym bekennt 1910 in seinem Tagebuch: „Der Hunger nach einer Tat ist der Inhalt der Phase, die ich jetzt durchwandere.“³⁷ Bei vielen jungen Expressionisten konkretisiert sich dieser Drang als Wunsch nach einem Krieg, ja, einem Weltkrieg. 1910 läßt Gustav Sack den Helden seines Romans *Ein verbummelter Student* wünschen: „Käme der Krieg! [...] ein jauchzendes Vernichten.“³⁸ Zur selben Zeit notiert Heym: „Würden einmal wieder Barrikaden gebaut. [...] Oder sei es auch nur, daß man einen Krieg begänne, er kann ungerecht sein. Dieser Frieden ist so faul ölig und schmierig wie eine Leimpolitur auf alten Möbeln.“³⁹ 1911 schreibt Alfred Walter Heymel in einem Gedicht: „Wir [...] seh-

35 Siehe Christoph Eykman: *Denk- und Stilformen des Expressionismus*. München 1974, S. 63 ff., insbes. S. 79 f.; vgl. *Lyrik des Expressionismus*. Hrsg. v. Silvio Vietta. Tübingen 1976, S. 155 ff.

36 Zitiert nach Christoph Brockhaus: „Die ambivalente Faszination der Großstadterfahrung in der deutschen Kunst des Expressionismus“. In: *Expressionismus – sozialer Wandel und künstlerische Erfahrung*. Hrsg. v. Horst Meixner u. Silvio Vietta. München 1982, S. 103. – Dieselbe Begründung findet sich – wie in Tollers *Wandlung* – beim jungen Horvath, der in seinen Volksstücken Gott immer wieder die verhunzte Welt vorhält.

37 Heym: *Tagebücher, Träume, Briefe*. S. 135.

38 Gustav Sack: *Ein verbummelter Student*. In: Ders.: *Prosa, Briefe, Verse*. München u. Wien 1962. S. 164 f.

39 Heym: *Tagebücher, Träume, Briefe*, S. 135.

nen uns und schreien nach dem Kriege.“⁴⁰ Und Johannes R. Becher im folgenden Jahr: „Wir [...] wünschten herbei einen großen Weltkrieg.“⁴¹ Arnolt Bronnen faßte diese Situation im Rückblick seiner Autobiographie zusammen: „Nie ist ein Krieg so herbeigesehnt worden von unzähligen jungen Menschen. [...] Sie alle wollten, was auch ich wollte: ein Ende. Ein Ende dieser Zeit. Ein Ende ihrer Leben in dieser Zeit.“⁴²

Aber sie wollten nicht nur ein Ende, sondern auch einen Neubeginn. Ein Krieg, so hofften sie, werde gleich einem apokalyptischen Ereignis einen radikalen Strukturwandel der Welt und der menschlichen Existenz herbeiführen; aus dem Akt der Zerstörung werde eine neue, bessere, vielleicht gar vollkommene Welt erstehen. Gustav Sack läßt seinen verbummelten Studenten nach dem Wunsch, ein Krieg möge kommen, die Hoffnung aussprechen: „Oh, ob dann nicht ein Höheres“ geboren würde.⁴³ Hoffnungen dieser Art trugen nicht unerheblich zum Jubel der jungen Generation über den Kriegsausbruch 1914 bei.

Doch diese Hoffnungen wurden bald enttäuscht. Zwar konnte man den Krieg mit seinen Materialschlachten, die Hekatomben von Menschen verschlangen, und seinen Auswirkungen auf die Gesellschaft als Zerstörungswerk apokalyptischen Ausmaßes begreifen, aber die Wende zum grundsätzlich Neuen ließ auf sich warten. Gleichwohl hielten viele ihre apokalyptischen Erwartungen aufrecht; immerhin war die alte Welt zerstört, vielleicht würde das Kriegsende den Wandel bringen. Tollers *Wandlung* repräsentiert diese Phase apokalyptischer Hoffnungen. Das Kriegserlebnis, das eine ungleich nachdrücklichere Motivation für solche Hoffnungen lieferte als die Vorkriegszeit, fand Eingang in das Drama, doch die Symbolsprache, in der sich die apokalyptische Erwartung artikulierte, war unverändert die der frühexpressionistischen Phase. Den Inhalt der erhofften Wandlung anders zu fassen als in den topischen und insofern unspezifischen Symbolen der Tradition, fiel offenbar schwer, wie der Schlußdialog zwischen Friedrich und seiner Schwester erneut vor Augen führt:

40 Alfred Walter Heymel: „Eine Sehnsucht aus der Zeit“. In: *Der Sturm*. 2. Jg. (1911), H. 85, S. 67.

41 Johannes R. Becher: „Beengung“. In: *Verfall und Triumph*. Berlin 1914, S. 52.

42 *arnolt bronnen gibt zu protokoll. beiträge zur geschichte des modernen schriftstellers*. Hamburg 1954, S. 34.

43 Sack: *Ein verbummelter Student*, S. 165.

DIE SCHWESTER: Wirst du jetzt den Sieg der Menschheit gestalten, Friedrich?

[...]

FRIEDRICH: Dieses Wissen ist nur ein Anfang.

DIE SCHWESTER: Und wohin weist es?

FRIEDRICH: Zum Menschen!

DIE SCHWESTER: Und weiter?

FRIEDRICH: Weiter...? Ich sorg mich nicht drum.⁴⁴

Angesichts des grundsätzlichen Charakters der erwarteten Wandlung scheinen sich Gedanken über einzelne Schritte und konkrete Inhalte zu erübrigen; ausschlaggebend ist die umgestaltende Kraft des apokalyptischen Glaubens, wie Friedrich dem Volk sagt: „Und ihr könntet doch Menschen sein, wenn ihr den Glauben an euch und den Menschen hättet, wenn ihr Erfüllte wäret im Geist.“⁴⁵ Darin erschöpft sich vorläufig der Inhalt der „Revolution“, mit deren Anrufung das Stück endet. Daß selbst der Politiker und Revolutionär Toller von 1918/19 nicht ohne die topischen Symbole der apokalyptischen Tradition auskam, zeigt die Tatsache, daß das Vokabular der „neuen Gemeinschaft“ und des „Geistes“ auch in seinen damaligen politischen Schriften und Reden auftauchte.⁴⁶

Bei vielen jungen Leuten war im Jahre 1918 der Glaube an die Möglichkeit einer apokalyptischen Wandlung noch unerschüttert. Zwar veränderten sich nach dem verlorenen Krieg und unter dem Eindruck der Revolution die Visionen; sie nahmen eine deutliche politische Färbung an, aber meist überwog die apokalyptische Erwartung gegenüber alltagspolitischen Zielsetzungen, die metaphysische Revolte gegenüber revolutionärer Politik – und nach wie vor drückten sich die Erwartungen in den traditionellen Symbolen aus.⁴⁷ Dies läßt sich auch an einer außerliterarischen Erscheinung

44 Toller: *Die Wandlung*, S. 282 f.

45 Ebd., S. 284.

46 Ernst Toller: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. John M. Spalek u. Wolfgang Frühwald. Bd. 1. München 1978, S. 49.

47 Erwartete man etwa zu Beginn des Ersten Weltkriegs, der deutsche Geist werde sich als „Phönix [...] aus dieses Weltbrands Flammen erheben (*Der Deutsche Krieg in Dichtungen*. Hrsg. v. Walther Eggert Windegg. München 1915, S. 36), so konnte man auch 1919 die Überzeugung nähren: „Ein ganzes Zeitalter mit allen Bräuchen und Heiligtümern mußte zugrunde gehen, damit die neue Zeit wie ein Phönix aus seiner Asche emporsteige“ (*Aufschwung*.

zeigen: 1918/19 formierte sich ein politisch radikalisierte Flügel der „Freideutschen Jugend“ unter dem Namen „Entschiedene Jugend“ und propagierte einen „Klassenkampf der Jugend“ unter Einbeziehung der Arbeiterjugend.⁴⁸ Die „Entschiedene Jugend“ vermischte in ihrer Programmatik sozialistische Ideen mit Vorstellungen von der Jugend als gesamtgesellschaftlichem „Heilsbringer“⁴⁹ und glaubte, ein „kommendes Reich des Menschen“ aus dem Geist der Jugend anstreben zu können.⁵⁰ Dies Programm verriet schon im Vokabular das Übergewicht apokalyptischer Spekulationen über realistische politische Zielsetzungen. Die „Entschiedene Jugend“ scheiterte denn auch: 1921 schloß sie sich der „Kommunistischen Jugend Deutschlands“ an und ordnete sich damit „unter Aufgabe ihres eigenen jugendbewegten Wesens“⁵¹ der Politik und Disziplin der kommunistischen Partei unter.

Literarisch aufgearbeitet wurde die Spannung zwischen apokalyptischer Erwartung und neuer politischer Situation in den Jugendrevolten der Nachkriegszeit erst gegen Ende der zwanziger Jahre; und zwar traten nun neben Bronnen, Toller und auch Goebbels,⁵² die der zweiten der oben genannten Altersgruppen angehörten, Vertreter der dritten Altersgruppe mit autobiographisch gefärbten Romanen in den Vordergrund, vor allem Süskind, Salomon und Glaeser.⁵³ Sie

Nr. 1. Februar 1919, S. 14), obwohl sich jeweils unterschiedliche Vorstellungen mit diesem Symbol verbanden.

48 Ulrich Linse: *Die Entschiedene Jugend 1919–1921. Deutschlands erste revolutionäre Schüler- und Studentenbewegung*. Frankfurt a. M. 1981, S. 25.

49 Vgl. Ulrich Linse: „Lebensreformen der bürgerlichen und der proletarischen Jugendbewegung“. In: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung*. 10. Bd. Burg Ludwigstein 1978, S. 40 f. – Die „Entschiedene Jugend“ griff hierbei auf Gustav Wyneken zurück, der eine eigenständige, „Erlösung“ versprechende „Jugendkultur“ verfocht und der im übrigen 1918 eine Revolution im „metaphysischen Sinne“ forderte, siehe Linse: *Die Entschiedene Jugend*, S. 11.

50 Linse: *Die Entschiedene Jugend*, S. 80.

51 Ebd., S. 9.

52 Bronnen schrieb einen Roman über die jugendlichen Freikorps-Kämpfer in Oberschlesien unter dem Titel *O.S.* (1929), Toller veröffentlichte 1933 in Holland seine Autobiographie *Eine Jugend in Deutschland*, Goebbels begann seinen autobiographischen Roman *Michael* vermutlich schon 1923 zu schreiben, überarbeitet ihn jedoch für die Veröffentlichung 1929.

53 Wilhelm E. Süskind: *Jugend* (1930), Ernst von Salomon: *Die Geächteten* (1930), Ernst Glaeser: *Jahrgang 1902* (1928) und *Frieden* (1930). – In denselben Kontext gehören folgende Romane von Autoren der dritten Altersgruppe:

waren 1918/19 noch zu jung gewesen, sich literarisch zu artikulieren, aber alt genug, um den apokalyptischen Aufbruch in der damaligen Jugendrevolte mitzerleben oder, wie Salomon, selber zu praktizieren. Der Grund dafür, daß die genannten Autoren ihre Werke zum selben Zeitpunkt herausbrachten, fast ohne Ausnahme 1929 und 1930, liegt in der sich zuspitzenden Krisensituation jener Jahre. Weltwirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit und zunehmende Schwäche der Regierung schufen wieder eine „apokalyptische Stimmung“,⁵⁴ und vor diesem Hintergrund erhob sich erneut eine „Revolte der Jugend“ – so wurde der steile Aufstieg des Nationalsozialismus von Zeitgenossen verstanden,⁵⁵ und auch die Nationalsozialisten selbst sahen sich als Bewegung der Jugend gegen die Väterwelt.⁵⁶ Diese Entwicklungen mußten für die Genannten eine starke Motivation darstellen, die Jugendrevolten ihrer Generation aufzuarbeiten, sei es zum Zweck der Selbstanalyse, der Warnung oder der Vorausdeutung auf die sich anbahnende und von manchen erhoffte neue Apokalypse.

Daraus folgt als erster, offensichtlicher Unterschied zu den literarischen Zeugnissen aus dem ersten Dezennium des hier untersuchten Zeitraums, daß prophetische Sprechhaltung und unmittelbar appellative Wirkungsabsicht, die sich in Drama und Gedicht aktualisiert hatten, der epischen Reflexion Platz machten.⁵⁷ Von

Martin Lampel: *Verratene Jungen* (1929), Hermann Kesten: *Josef sucht die Freiheit* (1928) und *Ein ausschweifender Mensch* (1929).

- 54 Klaus Mann in der Rückschau: „Die Zivilisation, deren Bekanntschaft wir in den zwanziger Jahren machten, schien ohne Balance, ohne Ziel, ohne Lebenswillen, reif zum Ruin, bereit zum Untergang. Ja, wir waren früh vertraut mit apokalyptischen Stimmungen [...]“. *Der Wendepunkt*. München 1981, S. 137.
- 55 Stefan Zweig interpretierte den Ausgang der Reichstagswahlen von 1930, bei denen die NSDAP einen sensationellen Anstieg von 12 auf 107 Mandate verzeichnete, als „Revolte der Jugend“. Siehe Klaus Mann: „Jugend und Radikalismus. Eine Antwort an Stefan Zweig“ (1930). In: Ders.: *Jugend und Radikalismus. Aufsätze*. München 1981, S. 7.
- 56 Beredtester Zeuge ist Goebbels, vgl. vor allem seinen Roman *Michael*. – Besonders deutlich wird die Selbstinterpretation der Nationalsozialisten, eine Bewegung der Jugend zu sein, auch in: *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube? Ehemalige Nationalsozialisten und Zeitzeugen berichten über ihr Leben im Dritten Reich*. Hrsg. v. Lothar Steinbach. Berlin u. Bonn 1983.
- 57 Eine Ausnahme stellt Goebbels' *Michael* dar, der in der Form des Tagebuchromans die Fiktion authentischer Zeitaussagen aufrechterhält. Da Goebbels seinen Roman vermutlich schon 1923 zu schreiben begann, repräsentieren

Interesse ist hierbei besonders die Frage, wie 1930, aus der zeitlichen Distanz, die damalige Spannung zwischen apokalyptischer Erwartung und politischer Situation dargestellt wird. Kennzeichen dieser Spannung war, wie Tollers *Wandlung*, aber auch die „Entschiedene Jugend“ belegen, daß die Hoffnung auf einen grundlegenden Strukturwandel von Mensch und Welt pragmatische Überlegungen zu politischen Fragen in den Hintergrund gedrängt hatte. Des weiteren war charakteristisch, daß trotz neuer historischer Erfahrungen die alte apokalyptische Symbolsprache beibehalten worden war. Wird diese Problematik jetzt reflektiert und durchschaut? Und lassen sich hierbei Unterschiede zwischen Autoren feststellen, die verschiedene Positionen vertreten?

Trotz der eindeutigen politischen Gegensätze, die z. B. Süskind von Glaeser und beide von Bronnen, Salomon und Goebbels trennen, decken ihre 1929 und 1930 erschienenen Romane *Jugend*, *Frieden*, *O. S.*, *Die Geächteten* und *Michael* zunächst eher Gemeinsamkeiten der Jugendrevolten nach dem Ersten Weltkrieg auf. Alle verzeichnen sie Unsicherheit und Ratlosigkeit als erste Empfindung der jungen Kriegsteilnehmer, die 1918 zurückkehren, und der Schüler, die während des Kriegs aufgewachsen sind und jetzt ihr Abitur machen. Mit der Unsicherheit verbinden sich aber Erwartung und Hoffnung; die Jungen spüren, wie Süskind in seinem Roman *Jugend* einen Abiturienten sagen läßt, „daß alles möglich ist“;⁵⁸ in dieser Stunde Null, in der die Ordnung der alten Welt zerstört und eine neue noch nicht etabliert ist. Wie die neue Ordnung aussehen soll, wissen die Jungen jedoch nicht; sie wissen zunächst nur, wogegen sie sind. Und wie in der wilhelminischen Zeit identifizieren sie alles, was sie ablehnen, mit den Vätern. Doch dieser Identifikationsprozeß verläuft nun auf einer anderen Ebene, denn der Erfahrungskontext hat sich grundlegend geändert. Im persönlichen Bereich ist die Macht der Väter gebrochen: Die Familientyrannen mußten abtreten; sie standen vier Jahre an der Front, oder die Söhne sind ihnen selbst in den Krieg entwichen. So gibt es auch keine Vatermorde mehr wie noch in Bronnens gleichnamigem Drama.⁵⁹ In Glaeser Roman *Frieden* empfindet der Sohn eher Verachtung gegenüber dem heimge-

die Tagebuchaufzeichnungen wohl auch tatsächlich, zumindest zum Teil (vgl. Anm. 52), das Selbstverständnis des Autors zu dieser Zeit.

58 Wilhelm E. Süskind: *Jugend*. Berlin 1930, S. 58.

59 Uraufgeführt 1922, entstanden aber wohl schon 1915.

kehrten Vater, der als erstes die Klosettspülung repariert und den Kuckuck der Wanduhr wieder zum Rufe bringt.⁶⁰ Doch mit dem Bestreben, möglichst rasch wieder die gewohnte Ordnung herzustellen, werden die Väter zur neuen Bedrohung der Hoffnung, daß *jetzt* zumindest die Wandlung erfolgen werde. Die Väter erscheinen nun in stärkerem Maß als Repräsentanten der abgelehnten *gesellschaftlichen* und *politischen* Ordnung: aus demokratischer oder sozialistischer Perspektive die Lehrer, die scheinheilig von Demokratie sprechen und diese zugleich zu unterlaufen suchen – so in Süskinds Roman *Jugend*,⁶¹ oder die braven Bürger, einschließlich der Sozialdemokraten, die vorübergehend und notgedrungen der Revolution applaudieren, aber in erster Linie um die Aufrechterhaltung der Ordnung bemüht sind – wie dies Glaeser in *Frieden* schildert;⁶² andererseits aber auch aus nationalistischer oder nationalrevolutionärer Perspektive die Rauschebärte in den patriotischen Vereinen, die von Mannestum nur reden – wogegen Salomon in den *Geächteten* polemisiert,⁶³ oder die ängstlichen Regierungsvertreter, die den Einsatz der jungen Freikorps-Kämpfer für Oberschlesien hintertreiben –, so Bronnen in *O. S.*,⁶⁴ oder die Bürger, die nur am Besitz hängen und „keinen Mut mehr zu neuen Dingen“ haben – so Goebbels in seinem Tagebuchroman *Michael*.⁶⁵ Alle Autoren vergegenwärtigen in ihren Romanen das Zusammenfallen der Revolte gegen die Väter mit der gegen die bürgerliche Welt, gleichgültig, ob sie nun zur Zeit der Niederschrift politisch links oder rechts stehen.

Die Ratlosigkeit über das konkrete Ziel der Revolte äußert sich im Schlagwortcharakter der Versuche, das Ziel zu umschreiben. Hier begegnen wir wieder dem topischen Vokabular aus expressionistischem Erbe – „Mensch“ und „Bruder“, „Jugend“ und „Leben“, „Läuterung“, „Verheißung“ und „Sendung“, „neue Gemeinschaft“ und „neue Welt“ und immer wieder „Geist“ – einem Vokabular also, das zunächst nichts anderes zum Ausdruck bringt als die Hoffnung auf eine vollständige Verwandlung der Realität. Zwei weitere

60 Ernst Glaeser: *Frieden*. Berlin 1930, S. 285 f.

61 Süskind: *Jugend*, S. 54 f.

62 Glaeser: *Frieden*, S. 179 ff.

63 Ernst v. Salomon: *Die Geächteten*. Berlin 1930, S. 211 f.

64 Arnolt Bronnen: *O. S.* Berlin 1929, S. 16 f.

65 Joseph Goebbels: *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*. München 13. Aufl. 1938, S. 50.

Begriffe haben allerdings durch die Politisierung der Zeit an Gewicht gewonnen: „Revolution“ und „Sozialismus“, doch sind diese in der Regel ebenso schillernd wie die anderen; nicht nur die jugendlichen Helden in Glaesers *Frieden*, auch Salomons Freikorps-Kämpfer und Goebbels' Michael führen sie voller Emphase im Mund.⁶⁶ Durch die Art und Weise, wie die Autoren jene Begriffe ihren Helden in den Mund legen, ergeben sich freilich auch Unterschiede. Zunächst jedoch sind noch weitere Gemeinsamkeiten zu beobachten.

Das Festhalten an der Hoffnung auf einen radikalen Strukturwandel der Realität bei gleichzeitiger Unsicherheit über die konkrete Gestalt der erhofften Wandlung zeigt sich am deutlichsten im Verlangen der revoltierenden Söhne, etwas glauben zu können, *irgend etwas*; der Glaube als solcher wird ihnen zum Wert an sich. Glaeser läßt den jungen Max Frey, Sohn eines gutbürgerlichen und allgemein geachteten, von ihm aber verachteten Vaters, seine „Bekehrung“ zur proletarischen Revolution mit den Worten begründen: „Mein Menschenhaß ging gegen die Leute, die ich so täglich sah – aber es muß noch andere Menschen geben als diese Heuchler in unseren Familien. Ich weiß nicht, ob es die Arbeiter sind – aber ich glaube es. Ich muß jetzt etwas glauben, sonst werde ich verrückt [...]“.⁶⁷ Und Goebbels' Michael schreibt in sein Tagebuch: „Es ist nicht so sehr von Belang, woran wir glauben; nur daß wir glauben.“⁶⁸

Dem Glauben um seiner selbst willen, der abgesehen von der erhofften totalen Wandlung keinen konkreten Inhalt hat, entspricht die Erwartung, in der Tat, und zwar in der zerstörerischen, der Gewalttat werde der neue Sinn sich offenbaren, die Wandlung sich vollziehen. Hierbei ist es zunächst wieder relativ gleichgültig, *wofür* man konkret politisch handelt; ausschlaggebend ist, daß sich die Tat gegen die Ordnung der Bürger-Väter richtet. Man kann sich zugunsten der proletarischen Revolution für die Tat entschließen – Glaeser läßt seinen Helden reflektieren: „Ich hoffte daß die Revolution mir endlich den Sinn des Lebens erkläre, eines Lebens, das in mir immer heftiger dem Leben jener entgegenwuchs, die es mir gegeben

66 Glaeser: *Frieden*, S. 143, 154, 237; Salomon: *Die Geächteten*, S. 159, 188 ff., 300; Bronnen: *O. S.*, S. 306; Goebbels: *Michael*, S. 36 f., 64; vgl. auch Toller: *Eine Jugend in Deutschland*. In: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, S. 27 ff., und im Gegensatz dazu Franz Schauwecker: *Aufbruch der Nation*. Berlin 1930, S. 409.

67 Glaeser: *Frieden*, S. 143.

68 Goebbels: *Michael*, S. 31.

hatte.⁶⁹ Die Aktion kann aber auch zugunsten des nationalistischen Putsches und des illegalen Freikorps-Krieges erfolgen. Aktionismus dieser Art bildet mit dem Glauben um seiner selbst willen einen Zirkel wechselseitiger Begründung. In Salomons autobiographischem Roman *Die Geächteten* bringt Kern, der Mörder Rathenaus, diesen Zusammenhang auf den kürzestmöglichen Nenner: „Was uns den Glauben gibt, fragst du? Nichts anderes als unser Tun.“⁷⁰

Da die konkreten politischen Inhalte von sekundärer Bedeutung sind, schwanken manche jungen Leute zwischen den politischen Lagern oder wechseln gar die Front. Der junge Proletarier Krenek in Bronnens *O. S.* bekehrt sich zum nationalistischen Kämpfer für Oberschlesien. Demgegenüber werden in Glaesers *Frieden* die jungen Leutnants, die eben aus dem Krieg zurückgekehrt sind und nun die Spartakisten bekämpfen sollen, von Zweifeln befallen, als sie der Bürger ansichtig werden, für die sie kämpfen: „Man möchte Spartakist sein“, sagt der eine, „der Teufel weiß, weshalb man sich für diese Kleinkrämer opfert.“⁷¹ Ein anderer Leutnant erkennt allerdings den Grund für diese Unsicherheit: den Aktionismus um seiner selbst willen: „Wir kämpfen nur“, gesteht er, „um einen Feind zu haben.“⁷² Derselbe Zusammenhang offenbart sich in der Bemerkung eines Freikorps-Mitgliedes aus den *Geächteten*, der im Baltikum gegen die russische Rote Armee gekämpft hat und sich dann am Aufbau einer deutschen Roten Armee im Ruhrgebiet beteiligen will: „Wir wollen da ein bißchen Blut rühren“,⁷³ bemerkt er, als ob es gleichgültig wäre, wessen Blut vergossen wird.⁷⁴

69 Glaeser: *Frieden*, S. 237.

70 Salomon: *Die Geächteten*, S. 294.

71 Glaeser: *Frieden*, S. 319.

72 Ebd., S. 335.

73 Salomon: *Die Geächteten*, S. 152.

74 Ein nicht unwesentliches Motiv für den Aktionismus der jungen Leute ist schließlich auch jugendliche Abenteuerlust, wie sie schon vor 1914 und zu Beginn des Ersten Weltkriegs die Revolte der Söhne kennzeichnete. Der achtzehnjährige Spartakist Max Frey in Glaesers *Frieden* verrät diesen Antrieb ebenso wie die jungen Freikorps-Kämpfer und Putschisten. In Salomons Erinnerungen erscheinen die subversiven und terroristischen Aktivitäten des ebenfalls Achtzehnjährigen oft wie ein grandioses Räuber- und Gendarm-Spiel (*Die Geächteten*, S. 262.). – Vgl. für die Zeit vor 1914: Fritz v. Unruh: *Offiziere* (1911). In: Ders.: *Dramen*. Nürnberg 1960, S. 337, 358 f.; Heym: *Tagebücher, Träume, Briefe*, S. 128, 135, 139; Toller: *Eine Jugend in Deutschland*. In: Ders.: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, S. 47 f.

Neben Gemeinsamkeiten zeigen die verschiedenen Romane über die Jugendrevolten der Nachkriegsjahre beträchtliche Unterschiede. Die Gemeinsamkeiten liegen auf der Ebene des „historischen Befunds“: Handlungselemente und Äußerungen handelnder Personen, die von den Autoren als „authentisch“ berichtet werden. Unterschiede ergeben sich bereits durch den erzählerischen Kontext jener Handlungselemente und Äußerungen, wie die zuletzt zitierten Szenen vor Augen führen: Während Salomon die Absicht des erwähnten Freikorps-Kämpfers, statt im Baltikum nun eben im Ruhrgebiet „Blut zu rühren“, als Ich-Erzähler mit Nicken und Lachen quittiert, läßt Glaeser solche Unbestimmtheit gewaltsamen Handelns durch eine seiner Figuren kommentieren und als Aktionismus um seiner selbst willen entlarven. Die Unterschiede liegen also in der literarischen Verarbeitung; diese reflektiert die Differenzen der intellektuellen und psychischen Verarbeitung des „historischen Befunds“ einschließlich der eigenen Erfahrungen, sie verdeutlicht die ungleichen Bewertungen der Jugendrevolten, zu denen die Autoren um 1930 gekommen sind.

Der Stil des literarischen Berichts ist bei fast allen Autoren⁷⁵ vergleichsweise nüchtern, sieht man von den pathetischen Äußerungen mancher Personen ab. Diese Darstellungsweise ergibt sich nicht nur aus dem epischen Genre und nicht nur aus der Tatsache, daß die Jugendrevolten in den Jahren nach dem Krieg gescheitert sind, sondern auch aus dem Stil der Zeit, der sich bewußt gegen die exaltierte Sprache des Expressionismus absetzt: dem Stil der „neuen Sachlichkeit“. Die Sachlichkeit der Darstellung sagt allerdings noch nichts über die analytische Leistung. Salomon z. B. befließigt sich in den *Geächteten* vor allem im letzten Teil einer Nüchternheit, die zweifellos die Ernüchterung reflektiert, welche die fünfjährige Zuchthausstrafe für seine Beteiligung am Rathenau-Mord mit sich brachte. Dennoch ist seine Anamnese sozusagen „blind“, wie ein Vergleich mit Glaesers *Frieden* zeigt.

Glaeser schildert, wie Max Frey und andere Bürgersöhne, die sich dem Spartakus-Aufstand angeschlossen hatten, nach dessen Niederschlagung eine künstlerische und moralische „Revolution“ propagieren, die sich hauptsächlich in sexueller Libertinage äußert.⁷⁶ Zunächst wird dadurch ein Element der Jugendrevolte bewußtge-

75 Eine Ausnahme ist Goebbels' Tagebuchroman; siehe hierzu weiter unten.

76 Glaeser: *Frieden*, S. 362 f., 367, 373.

macht und isoliert – das sexuelle –, das bei Salomon ungeschiedener und unerkannter Bestandteil des Aktivismus ist; der Rausch der Gewalttat verrät sich in seinen Schilderungen zugleich – unbewußt – als sexueller Rausch.⁷⁷ Die unzureichende Analyse der eigenen Antriebe blockiert allerdings noch mehr als die Einsicht, daß auch Sexualität an ihnen beteiligt ist. Glaeser geht über die Erhellung dieses Sachverhalts hinaus; in seinem Roman stellt sich die künstlerische und moralische Revolution als Ersatzrevolution dar. Die Kunstrevolutionäre erheben den Anspruch: „Jetzt wird nur noch mit Blut geschrieben. In Ekstasen. Dann können die Spießler etwas erleben.“⁷⁸ Dieser Anspruch gibt sie der Lächerlichkeit preis. Aber darin liegt noch nicht der eigentliche Gewinn der Analyse. Glaeser läßt die Kunstrevolutionäre proklamieren: „Aus der neuen Kunst steigt der neue Mensch! [...] Die falschen Moralgesetze werden einfach über den Haufen gerannt. Und auf ihren Trümmern werden wir die neue Gemeinschaft bilden.“⁷⁹ Offensichtlich wird in dieser Proklamation der Glaube an die radikale Wandlung der Realität von der politischen Revolution auf eine dubiose künstlerische und moralische übertragen und im selben Vokabular der Apokalypse artikuliert: Auch die Kunstrevolution macht sich anheischig, den „neuen Menschen“ und die „neue Gemeinschaft“ zu schaffen. Dieses Programm macht nicht nur die Kunstrevolution unglaubwürdig, sondern weist auf die apokalyptische Erwartung selbst zurück und entlarvt deren illusionären Charakter ebenso wie den Schlagwortcharakter der Symbole, in die sie sich kleidet.

Betrachtet man schließlich die unterschiedliche Vergegenwärtigung des Glaubens an die totale Verwandlung der Realität, so lassen sich ähnliche Kontraste zwischen analytischer Aufarbeitung und blinder Reproduktion apokalyptischer Spekulationen erkennen. Schlüsselwort des Glaubens, daß die Realität grundlegend verwandelt werden könne, ist „Erlösung“, und zwar „Selbsterlösung“. Das jugendliche Omnipotenzverlangen, das sich in diesem Begriff artikuliert, wird von Glaeser präzise analysiert: In der Revolte gegen die Väter entfaltet sich die Revolte gegen Gott; ihm wird die letzte Verantwortung dafür zugeschrieben, daß die Welt böse und schlecht

77 Salomon: *Die Geächteten*, S. 72, 246, 333, 367.

78 Glaeser: *Frieden*, S. 362.

79 Ebd., S. 363.

ist, und an seine Stelle setzt man sich nun selbst, um es besser zu machen. Max Freys Revolte kulminiert in dem Aufschrei:

Gott verlangte, daß man in den Krieg ziehe, und Gott verlangte, daß man Vater und Mutter ehre, und Gott verlangte, daß man dem Kaiser die Treue halte. Der Krieg aber hat die Menschen elend gemacht. Vater und Mutter haßten sich, und der Kaiser ist davongelaufen. Ich pfeife auf einen solch unfähigen Gott, denn ich weiß, daß die Menschen nur zu erlösen sind, wenn sie sich selbst erlösen.⁸⁰

Glaeser zeichnet sorgfältig die Entwicklung vom verständlichen und zu rechtfertigenden Protest gegen konkrete Ungerechtigkeit und Unordnung zur Entgleisung der metaphysischen Revolte. Er diskreditiert Freys Anspruch auf Selbsterlösung, d. h. seinen Willen, Gott zu werden: Nachdem Frey diesen Anspruch erhoben hat, läßt der Autor ihn mit „glasigen Augen“ zur Schnapsflasche greifen.⁸¹

Den Gegenpol zu Glaesers distanzierter und analysierender Darstellung repräsentiert Goebbels' *Michael*. Die Form des Tagebuchromans kann und soll die Gefühle und Ideen des fiktiven Tagebuchschreibers unmittelbar wiedergeben, und dieser Tagebuchschreiber ist zweifellos Goebbels selbst, „wie dieser sich sah, aber bereichert um all die Eigenschaften, die er gern gehabt hätte.“⁸² Der Roman entstand vermutlich schon 1923; wie authentisch er die exaltierten Emotionen des Autors zum Ausdruck bringt, zeigt ein Vergleich mit den Tagebüchern Goebbels' aus den Jahren 1925/26.⁸³ Zwar überarbeitete Goebbels den Roman für die Veröffentlichung 1929, aber apokalyptische Hoffnungen und Omnipotenzverlangen artikulieren sich nach wie vor völlig unretuschiert: „Ich will mich erlösen. Selbst erlösen, aus eigenster Kraft.“⁸⁴ Und: „Ich bin kein Mensch mehr. Ich bin

80 Ebd., S. 154.

81 Ebd.

82 Helmut Heiber: *Joseph Goebbels*. München 1965, S. 55. – Goebbels hat zwar die Romanfigur des Michael mit einigen biographischen Einzelheiten seines Jugendfreundes Richard Flisges ausgestattet, „im übrigen aber beinhaltet der Ur-„Michael“ eine freie Umgestaltung und Stilisierung der eigenen Tagebücher.“ (Ebd.)

83 *Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925/26*. Hrsg. v. Helmut Heiber. Stuttgart 2. Aufl. 1961; vgl. bes. S. 20, 25, 57, 59, 70, 85.

84 Goebbels: *Michael*, S. 129.

ein Titane. Ein Gott!“⁸⁵ Hier ist nicht die geringste erzählerische Distanzierung zu vermerken, der heilige Ernst der Aussage wird natürlich nicht – wie bei Glaeser – durch alkoholische Intoxikation des Helden herabgemindert. Im Gegenteil, die Intoxikation des Autors durch apokalyptische Erwartungen ist so weit fortgeschritten, daß der Glaube an die eigene Erlöserkraft konsequent erscheint.

Mit derselben distanzlosen Begeisterung erneuern viele junge Gefolgsleute des Nationalsozialismus – Angehörige der vierten Altersgruppe – die Hoffnung auf apokalyptische Wandlung. Der neunzehnjährige Gerhard Schumann z. B. dichtet 1930 in seinen *Liedern vom Reich*:

„Denn unermeßlich war der Untergang.“
 „Aus tausend Augen glomm das letzte Hoffen!
 Aus tausend Augen brach der stumme Schrei:
 Den Führer! Knechte uns! Herr mach uns frei!“
 „Und rot aufwehend, Fahne junger Saat, (...)
 So wuchs aus But und Erde neu das Reich.“⁸⁶

Ernst Toller, der seit 1918 von seinen apokalyptischen Visionen abgerückt war, charakterisierte 1933 diese Erwartungshaltung präzise als messianische Apokalypse:

Überall der gleiche wahnwitzige Glaube, ein Mann, der Führer, der Cäsar, der Messias werde kommen und Wunder tun, er werde die Verantwortung für künftige Zeiten tragen, aller Leben meistern, die Angst bannen, das Elend tilgen, das neue Volk, das Reich voller Herrlichkeit schaffen, ja, kraft überirdischer Sendung, den alten schwachen Adam wandeln.⁸⁷

Toller benützt hier einschlägige apokalyptische Symbole – zum Teil dieselben, die er in der *Wandlung* noch positiv verwendet hatte –, um den Glauben an einen totalen Strukturwandel von Mensch und Welt als illusionär zu entlarven. Dieser Sachverhalt, Tollers eigene „Wandlung“ gegenüber apokalyptischen Erwartungen, läßt noch einmal schlaglichtartig erkennen, was für die Beurteilung der apo-

85 Ebd., S. 127.

86 Gerhard Schumann: *Die Lieder vom Reich*. München 1935, S. 18, 19, 16.

87 Toller: *Eine Jugend in Deutschland*. In: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, S. 28.

kalyptischen Tendenzen in der Jugendrevolte, deren existentielle und politische Bedeutung wie auch deren literarische Artikulation, entscheidend ist. Die politische Couleur spielt offensichtlich keine Rolle, apokalyptische Hoffnungen verbanden sich mit linken wie rechten Positionen. Dies ist nicht verwunderlich, denn der apokalyptische Glaube ist – abgesehen vom erhofften grundlegenden Wandel – inhaltsleer, er lebt nur *ex negativo*, aus dem Kampf gegen das „Böse“, und aus seiner eigenen „Haltung“, dem Glauben um des Glaubens willen, der Tat um ihrer selbst willen, dem Glauben an die eigene Erlöserkraft. Aufgrund dieses Mangels an konkreten Inhalten scheiterten denn auch die Jugendrevolten im politischen und gesellschaftlichen Bereich, die linken ebenso wie die rechten. Entweder gaben die Söhne ihre Hoffnungen und Ansprüche auf und ordneten sich den politischen Bewegungen der Väter ein und unter, oder sie wurden angepaßt, überrollt, mißbraucht. Entscheidendes Kriterium der Beurteilung ist also, inwieweit die immanenten Gefahren apokalyptischer Erwartungen erkannt und kritische Distanz zu ihnen gewonnen wurde. Die gewonnene oder versäumte kritische Distanz wirkt sich außerdem auf die literarische Gestaltung aus. Der mangelnden Konkretheit apokalyptischer Erwartung entspricht die Handlungsstruktur des apokalyptischen „Dramas“ wie dessen Symbolik: die feststehende Abfolge von Untergang und umfassender Erneuerung und die ständig wiederkehrenden pauschalen Symbole für diesen Vorgang. Kriterium ästhetischer Bewertung wäre demzufolge, ob traditionelle Handlungsstruktur und Symbolik „naiv“ und ohne Distanz übernommen wurden oder ob sie durch Mittel der Kontrastierung, Verfremdung, Ironie kritisch verarbeitet und damit literarisch produktiv gemacht worden sind.

Stationen des Jugendkults in der deutschen Literatur zwischen 1900 und 1933*

Das erste Drittel des vergangenen Jahrhunderts wird durch den Ersten Weltkrieg nicht nur chronologisch in zwei Hälften geteilt; der große Krieg erscheint wie ein historischer Kataklysmus, in dem eine alte Welt, die bürgerliche Welt des 19. Jahrhunderts mit ihrem Individualismus und ihren Bildungswerten, verschlungen wurde und aus dem ein neues Zeitalter hervorging, das Zeitalter der Massengesellschaft und der politischen Massenbewegungen mit einer neuen, skrupellosen Bereitschaft zu Zerstörung und Gewalt. Es liegt auf der Hand, daß dieser Kataklysmus auch Auswirkungen darauf hatte, was wir hier ‚Jugendkult‘ nennen und auf dessen literarische Repräsentation.

Ich will bei meinem Überblick über den Jugendkult in der deutschen Literatur zwischen 1900 und 1933 nicht chronologisch verfahren, sondern ansetzen in dieser Mitte, die zugleich Kluft und Übergang ist, und von hier aus den Blick zurück in die wilhelminische Zeit und nach vorn in die Weimarer Republik werfen, um die charakteristischen Merkmale des literarischen Jugendkults in ihrer Veränderung zu fassen. Exemplarisches Vorgehen dient der Anschaulichkeit; ich gehe aus von Walter Flex' autobiographischem Bericht *Der Wanderer zwischen beiden Welten*, 1916 erschienen, und Ernst Tollers Drama *Die Wandlung*, entstanden 1917. Die beiden Texte sind – mit ihren Autoren – denkbar verschieden, und verschieden ist ihre literarische Vergegenwärtigung von Jugend im Krieg. Gleichwohl gibt es unterschwellige Gemeinsamkeiten, Fortwirkungen des Jugendkults der Vorkriegszeit, und in beiden Texten sind künftige Entwicklungen *in nuce* schon angelegt.

Walter Flex, geboren 1887 als Sohn eines Gymnasialprofessors und nach seinem Studium der Germanistik und Geschichte Erzieher eines Bismarck-Enkels, war geprägt vom Geist und Milieu des Bil-

* Erstveröffentlichung in: *Le Culte de la jeunesse et de l'enfance en Allemagne 1870-1933*. Hrsg. v. Marc Cluet. Rennes 2003, S. 263-277.

dungsbürgertums, das im Kaiserreich die klassischen Bildungsideale, protestantisches Christentum und preußische Tradition mit deutschem Nationalstolz amalgamierte; diese Mischung erhielt bei ihm durch Wandervogel-Erlebnisse und einen Schuß Nietzsche einen zusätzlichen, durchaus zeittypischen jugendspezifischen Akzent. Sein Kriegsbericht *Der Wanderer zwischen beiden Welten*, der dem gefallenen Freund Ernst Wurche gewidmet ist, feiert die Ideale einer reinen und keuschen Männlichkeit und eines unaufdringlichen Heldentums, das im Krieg durch beispielhaftes Vorleben und Vorsterben Vorbild einer neuen Gemeinschaft zu werden verspricht. Flex, der 1917 auf der Insel Ösel im Baltikum fiel, bei einer Reiterattacke, die im Vergleich mit dem massenhaften Kriechen durch technische Massenvernichtungsmittel im Westen ebenso heroisch-ritterlich wie anachronistisch erschien, wurde zum Idol der nationalistischen Jugend, *Der Wanderer zwischen beiden Welten* zu einem Bestseller.

Ernst Toller, geboren 1893, stammte aus einem ganz anderen Milieu, er war der Sohn eines jüdischen Kaufmanns und wuchs in der überwiegend polnisch und jüdisch besiedelten preußischen Provinz Posen auf. 1914 meldete er sich freiwillig, in der Hoffnung, durch den Kriegsdienst ein vollgültiges Mitglied der neuen deutschen Volksgemeinschaft zu werden; aus dem Feld bat er darum, ihn aus der Liste der jüdischen Gemeinschaft zu streichen. Doch die Erfahrungen im Stellungskrieg vor Verdun waren vernichtend. 1916 wurde er, krank, aus der Armee entlassen. Er wandte sich dem Sozialismus zu und schrieb 1917 sein erstes Drama, *Die Wandlung*, das 1919 erst-aufgeführt wurde. Inhalt des Dramas ist der Weg des jungen Mannes Friedrich durch das Grauen des Kriegs zum Glauben an die „Neugeburt der Menschheit“.¹ Der Krieg wird Friedrich zur Passion; in mystifizierenden Szenen stirbt er und wird wiedergeboren. Dadurch verwandelt er sich in den ‚neuen Menschen‘, der gemeinsam mit der Jugend die Neugeburt der Menschheit einleiten wird.

Die beiden Texte, die mir als Fokus dienen, enthalten jeweils eine Schlüsselszene, an der sich literarische Charakteristiken des Jugendkults im Übergang zwischen Herkommen und Neuerung fassen lassen. Ich will die beiden Szenen kurz vorstellen.

1 Ernst Toller: *Die Wandlung*. In: Ders., *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*. Reinbek 1961, S. 280.

Im *Wanderer zwischen beiden Welten* schildert Flex einen ruhigen warmen Frühlingstag an der Ostfront, der die Kameraden zu einem Bad im nahegelegenen Fluß verlockt.

Dann lagen wir lange in dem reinlichen Gras und ließen uns von Wind und Sonne trocknen. Als letzter sprang der Wandervogel [i. e. Wurche] aus den Wellen. Der Frühling war ganz wach und klang von Sonne und Vogelstimmen. Der junge Mensch, der auf uns zuschritt, war von diesem Frühling trunken. Mit rückgeneigtem Haupte ließ er die Maisonne ganz über sich hinfluten, er hielt ihr stille und stand mit frei ausgebreiteten Armen und geöffneten Händen da. Seine Lippen schlossen sich zu Goethes inbrünstigen Versen auf, die ihm frei und leicht von den Lippen sprangen, als habe er die ewigen Worte eben gefunden, die die Sonne in ihn hinein und über Herz und Lippen aus ihm herausströmte:

„Wie im Morgenglanze
Du rings mich anglühst,
Frühling, Geliebter!
Mit tausendfacher Liebeswonne
Sich an mein Herz drängt
Deiner ewigen Wärme
Heilig Gefühl,
Unendliche Schöne!
Daß ich dich fassen möcht'
In diesen Arm!“

Feucht von den Wassern und von Sonne und Jugend über und über glänzend stand der Zwanzigjährige in seiner schlanken Reinheit da, und die Worte des Ganymed kamen ihm schlicht und schön und mit einer fast schmerzlich hellen Sehnsucht von den Lippen. „Da fehlt nur ein Maler!“ sagte einer von uns.²

In der Szene aus Tollers *Wandlung*, die mir Schlüsselfunktion zu haben scheint, spricht der wiedergeborene Friedrich vor einer Volksversammlung. Student und Studentin rufen: „Du sei uns Führer!“ Friedrich antwortet mit einer Vision:

2 Walter Flex: *Der Wanderer zwischen beiden Welten. Ein Kriegserlebnis*. Heusenstamm 1979, S. 27–29.

Nun öffnet sich, aus Weltenschoß geboren
 Das hochgewölbte Tor der Menschheitskathedrale.
 Die Jugend aller Völker schreitet flammend
 Zum nachtgeahnten Schrein aus leuchtendem Kristall.
 Gewaltig schau ich strahlende Visionen.
 Kein Elend mehr, nicht Krieg, nicht Haß,
 Die Mütter kränzen ihre lichten Knaben
 Zum frohen Spiel und fruchtgeweihtem Tanz.
 Du Jugend schreite, ewig dich gebärend,
 Erstarrtes ewig du zerstörend,
 So schaffe Leben gluterfüllt vom Geist.

Die jungen Menschen fassen sich an den Händen, zu zweien oder dreien verlassen sie den Saal.³

Bevor ich die beiden Szenen kommentiere und von ihnen aus den Blick auf weitere Texte richte, sei ein grundlegender Sachverhalt angesprochen: Die Repräsentanten der Jugend in Flex' Kriegsbericht und Tollers Drama sind Jünglinge, junge Männer, und dasselbe gilt für die überwiegende Zahl der literarischen Werke vor und nach dem Ersten Weltkrieg, bei denen man von ‚Jugendkult‘, also einer überhöhten, geradezu religiösen Verehrung und Zelebration von Jugend sprechen kann. Ein gewisser ‚Kult‘ um Mädchen und junge Frauen wird vor 1914 am ehesten noch dann getrieben, wenn sie – nach den Vorbildern der Marie Bashkirtseff und Maeterlincks *Princesse Maleine* – als *femme fragile* oder *femme enfant* erscheinen, unschuldig, scheinbar asexuell und oft früh sterbend, aber diesen jungen Mädchen fehlt – in den Augen der männlichen Autoren – ein entscheidendes Kriterium, das eine kultische Verehrung, wie sie Jünglingen entgegengebracht wird, überhaupt rechtfertigt und auf das ich gleich zu sprechen komme.

Nun also zu den beiden zitierten Szenen: Obwohl sie inhaltlich ganz verschieden sind und unterschiedliche Bedeutung in ihrem jeweiligen Kontext besitzen, präsentieren sie ‚Jugend‘ in ähnlicher Weise. Da ist zunächst die Schönheit, die beide junge Männer umgibt, bei Flex vergegenwärtigt im Bild des nackten Jünglings in der Frühlingssonne, bei Toller im bildhaften Ambiente der Vision Friedrichs. Schönheit ist verbunden mit Reinheit. Flex schreibt sie dem schönen jungen Menschen *expressis verbis* zu, bei Toller lassen

³ Toller: *Die Wandlung*, S. 277.

die Bilder des „Kristalls“ und der „lichten Knaben“ Reinheit assoziieren. Vor allem aber verleihen beide Szenen der Jugend jene Aura, die den Begriff des ‚Jugendkults‘ überhaupt veranlaßt hat, die Aura übersteigerter, geradezu religiöser Verehrung und Zelebration. Flex zeichnet den von der Sonne überglänzten Jüngling, der Goethes Hymnus auf den zu den Göttern entrückten Ganymed rezitiert, wie einen strahlenden jungen Gott; an anderer Stelle heißt es: „Der ebenmäßige Mensch in seiner jungen Schlankheit stand selbst wie ein Dankesmal der Schöpfung in dem hellprangenden Gottesgarten, und von seinen frischen Lippen ging ein Hauch religiösen Frühlings über Erde und Menschen hin.“⁴ Bei Toller verleiht die „Menschheitskathedrale“ der Jugend religiöse Aura. Und in beiden Szenen finden wir kultischen Gestus; Gehen wird zum rituellen „Schreiten“, Jugend wird wie etwas Heiliges zelebriert. Der Grund für diese Zelebration und Überhöhung durch religiöse Bildlichkeit ist das Heilsversprechen, das der Jugend – und hier sei noch einmal unterstrichen: repräsentiert oder zumindest geführt durch junge Männer – beigelegt wird, das Versprechen eines neuen, gewandelten Menschen und einer neuen, besseren Welt. Flex und Toller hatten zweifellos unterschiedliche Vorstellungen, wie diese neue Welt im einzelnen aussehen sollte, aber daß die Jugend sie herbeiführen würde, darin waren sie einen Glaubens.

Die Wesensmerkmale, die Flex und Toller der Jugend zuschreiben, weisen zurück in die Vorkriegszeit. Zumal Flex' Schilderung des jungen Wurche weckt Erinnerungen. Wenn er den nackten schlanken Jüngling nach dem Bade, von der Sonne überglänzt, „mit rückgeneigtem Haupt“ und „frei ausgebreiteten Armen und geöffneten Händen“ präsentiert und dieses Bild durch einen Kameraden mit den Worten kommentieren läßt: „Da fehlt nur ein Maler“, so war jedem zeitgenössischen Leser bewußt, daß das Bild tatsächlich schon gemalt worden war. Wohl kaum ein Bild war in der Jugendbewegung, gleich welcher Ausrichtung, so bekannt wie Fidus' *Lichtgebet*. Fidus hatte das Bild, von dem es ältere Vorstufen gab, für den Frei-deutschen Jugendtag auf dem Hohen Meißner 1913 zum Andachtsbild in Postkartenformat gestaltet; es fand – auch in den folgenden Jahren – reißenden Absatz.⁵ Aber auch andere Maler hatten schon

4 Flex: *Der Wanderer zwischen beiden Welten*, S. 52.

5 Vgl. Janos Frecot, Johann Friedrich Geist, Diethart Kerbs: *Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*. München 1972,



Abb. 5: Fidus (d. i. Hugo Höppener): *Lichtgebet*
(Postkarte für den Freideutschen Jugendtag auf
dem Hohen Meißner 1913)

nackte Jünglinge in dieser Pose gemalt, Max Klinger, Hans Thoma, Paul Bürck, Ludwig Fahrenkrog; und es gab künstlerische Fotografien mit diesem Motiv in der Nacktkulturszene, vielleicht angeregt durch die Gemälde.⁶

Die motivische Verknüpfung von Jugend und Schönheit besitzt ein unmittelbares Vorbild in der *Décadence* und im Dandytum des ausgehenden 19. Jahrhundert, literarisch repräsentiert z. B. durch Oscar Wildes *Dorian Gray* oder Stefan Georges *Algabal*. Doch während dort die schönen Jünglinge in die künstlichen Paradiese artifi-

S. 296; Rolf-Peter Janz: „Die Faszination der Jugend durch Rituale und sakrale Symbole. Mit Anmerkungen zu Fidus, Hesse, Hofmannsthal und George.“ In: Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz, Frank Trommler (Hrsg.): „*Mit uns zieht die neue Zeit.*“ *Der Mythos Jugend*. Frankfurt a. M. 1985, S. 233.

6 Vgl. Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Bd. 2. Darmstadt 2001, S. 135, 191, 208 f., 212.

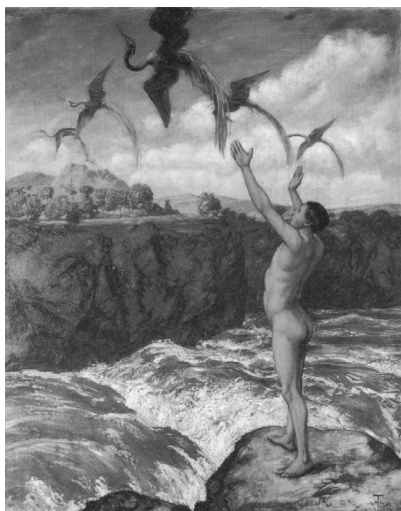


Abb. 6: Hans Thoma: *Sehnsucht* (1900)



Abb. 7: Paul Bürck: *Empor* (1900)

ell stilisierter Interieurs platziert wurden, erscheinen sie nun, in der Zeit des Jugendstils und der Lebensreform, unter freiem Himmel. Und während die dekadenten Dandys Lust und Gewalt ins ästhetische Spiel mischten, ist die neue Jugend unschuldig. Nacktheit in Licht und Luft bedeutet Reinheit. Dies ist moralisch gemeint, aber auch im Blick auf Sexualität. Die nackten Jünglinge in freier Natur – und natürlich auch die nackten jungen Mädchen – postulieren eine unschuldige Körperlichkeit fern von Schwüle und jenseits aller Laster, auch wenn die entsprechenden Bilder unterschwellig durchaus erotische Sehnsüchte zum Ausdruck bringen mochten.

Es sei an dieser Stelle wenigstens kurz auf einen Bestand literarischer Werke verwiesen, die in Auseinandersetzung mit den repressiven Moralvorstellungen und den autoritären gesellschaftlichen Verhältnissen der wilhelminischen Zeit die Familien- und Schulprobleme der Heranwachsenden und ihre schwierige oder scheiternde Identitätsfindung thematisierten, ihre ‚Geschlechtsnot‘ und ihre sexuellen Befreiungsversuche, pubertäre Homoerotik, später auch ödipale Konflikte und schließlich eine dezidierte Revolte gegen die Väter; die Reihe beginnt mit den Dramen *Frühlingserwachen* (1891) von Frank Wedekind und *Jugend* (1893) von Max Halbe, setzt sich fort mit Hermann Hesses Roman *Unterm Rad* und Robert Musils Erzählung *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (beide 1906) und

reicht bis zu den expressionistischen Dramen *Der Sohn* (1914) von Walter Hasenclever, *Der junge Mensch* (1919) von Hanns Johst und *Geburt der Jugend* (1914) und *Vatermord* (1920) von Arnolt Bronnen. Ihnen wird mit den Folgen des Ersten Weltkriegs ein Gutteil ihres Protestpotentials entzogen, und da auch das Moment der geradezu religiösen Zelebration von Jugend in diesen Werken weniger im Vordergrund steht, werde ich auf sie nicht weiter eingehen.

Paradebeispiele für solch quasi-religiöse Zelebration in der Literatur der Vorkriegszeit sind bei Stefan George zu finden. Nach dem dekadenten, Tod und Untergang zugeneigten *Algabal* verband George nach der Jahrhundertwende die Schönheit der Jugend mit „Lauterkeit“, also Reinheit und Unschuld, und maß ihr ein Zukunfts-, ja Heilsversprechen zu. Schon 1901 schrieb er in einem Merkspruch der *Blätter für die Kunst*: „Die Jugend die wir vor uns sehen gestattet uns den glauben an eine nächste zukunft mit höherer lebensauffassung vornehmerer führung und innigerem schönheitsbedürfnis.“⁷ Ihren Höhepunkt jedoch erlebte der Jugendkult in dem „Gedenkbuch“ *Maximin* von 1907, aufgenommen dann in die Gedichtsammlung *Der siebente Ring*. 1902 hatte George den schönen und begabten Gymnasiasten Maximilian Kronberger kennengelernt, der 1904 einen Tag nach seinem 16. Geburtstag starb. In der Vorrede schon zu seinem Gedenkbuch stilisierte George die Szene der ersten Begegnung mit dem Knaben zu einem fast epiphanischen Ereignis: „Er kam uns aus dem siegesbogen geschritten mit der unbeirrbaren festigkeit des jungen fechters und den mienen feldherrlicher obergewalt“, um ihn dann zum Repräsentanten künftigen Heils zu erklären, ausgestattet mit den Attributen göttlicher Reinheit wie Potenz:

Wir erkannten in ihm den darsteller einer allmächtigen jugend wie wir sie erträumt hatten, mit ihrer ungebrochenen fülle und lauterkeit die auch heut noch hügel versetzt und trocken fusses über die wasser schreitet – einer jugend die unser erbe nehmen und neue reiche erobern könnte.⁸

7 Stefan George: *Einleitungen und Merksprüche der Blätter für die Kunst*. Düsseldorf u. München 1964, S. 31.

8 Stefan George: „Vorrede“ zu *Maximin*. *Ein Gedenkbuch*. Berlin 1907, zitiert nach: *Stefan George 1868 / 1968. Der Dichter und sein Kreis*. Ausstellungskatalog Deutsches Literaturarchiv Marbach 1968, S. 181.

In den Gedichten dann zelebriert George die Divinisierung des Jünglings zur Erlösergestalt mit Hilfe des Bildarsenals, das wir aus Erlösungsszenen kennen: Einbrechen des Lichts in die Finsternis, Aufblühen aus der Dürre, Erweckung aus Müdigkeit und Krankheit, Befreiung aus Dumpfheit und Bedrängnis.

Dem bist du kind, dem freund.
 Ich seh in dir den Gott
 Den schauernd ich erkannt
 Dem meine andacht gilt.

Du kamst am letzten tag
 Da ich von harren siech
 Da ich des betens müd
 Mich in die nacht verlor:

Du an dem strahl mir kund
 Der durch mein dunkel floss,
 Am tritt der die saat
 Sogleich erblühen liess.⁹

Zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Gedenkbuchs *Maximin*, in der Einleitung zu seiner Umdichtung der *Sonette* von Shakespeare, ließ George verlauten, welchen „gehalt“ man in seinem Maximin-Erlebnis zu erkennen habe: „die anbetung vor der schönheit und den glühenden verewigungsdrang“.¹⁰ Mit Blick auf den frühen Tod Maximins bedeutet dies implizit: Die religiöse Zelebration der Jugend geht in letzter Konsequenz so weit, daß man jung sterben muß, um die Jugend zu verewigen; und: der Tod im Glanz der Jugend ist Voraussetzung für die Divinisierung:

In eurem schleppenden und kalten jahre
 Brach nun ein frühling neuer wunder aus,
 Mit blumiger hand, mit schimmer um die haare
 Erschien ein gott und trat zu euch ins haus.¹¹

9 Stefan George: „Kunfttag I“, in: Stefan George, *Werke. Ausgabe in vier Bänden*. Bd. 2. München 1983, S. 59.

10 Zitiert nach: *Stefan George 1868/1968. Der Dichter und sein Kreis*, S. 183.

11 Stefan George: „Auf das leben und den tod Maximins. Das erste.“ In: Stefan

Die Divinisierung des abgeschiedenen Jünglings zu zelebrieren, ist Aufgabe des priesterlichen Dichters:

Nun dringt dein name durch die weiten
 Zu läutern unser herz und hirn . .
 Am dunklen grund der ewigkeiten
 Entsteigt durch mich nun dein gestirn.¹²

Für die Rezeption des im frühen Tod verklärten Jünglings wohl noch folgenreicher als Georges *Maximin* war Rilkes *Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*. Zum erstenmal 1904 und in endgültiger Fassung 1906 erschienen, eröffnete die kleine Prosadichtung 1912 als Band 1 die neu gegründete *Insel-Bücherei* und hatte in dieser Ausgabe einen ungeheuren Publikumserfolg. Auch um Rilkes achtzehnjährigen Cornet fügen sich die Epitheta der Schönheit und Reinheit zur sakralisierenden Aura, selbst in der Liebesnacht vor seinem Tod in der Schlacht: „Und nun ist nichts an ihm. Und er ist nackt wie ein Heiliger. Hell und schlank.“¹³ Das Bild, das Walter Flex von seinem jungen Kriegskameraden Wurche zeichnete, erscheint wie ein Amalgam aus Fidus' *Lichtgebet* und Rilkes *Cornet*. Und die verewigende Wirkung des frühen Todes, den George als Gehalt des *Maximin* bezeichnete, propagierte auch Flex; im Zwiegespräch mit dem gefallenem Freund läßt er diesen sagen: „Weißt du nichts von der ewigen Jugend des Todes? Das alternde Leben soll sich nach Gottes Willen an der ewigen Jugend des Todes verjüngen.“¹⁴ Es ist nur eine zufällige zusätzliche Koinzidenz, wenn auch eine stimmige, daß Flex selbst einen Reitertod mit gezücktem Säbel starb, so wie Rilkes Cornet unter den Säbeln der Türken.

Die literarischen Verklärungen früh gestorbener Jünglinge, zumal diejenige des in der Schlacht gefallenem Cornet, weisen voraus auf entsprechende literarische Zelebrationen im Ersten Weltkrieg. Freilich ist der Tod auf dem Schlachtfeld jetzt realer Erfahrungshintergrund. Dies zwingt die literarischen Verarbeitungen des

George: *Werke. Ausgabe in vier Bänden*, S. 64.

12 Stefan George: „Auf das leben und den tod Maximins. Das sechste.“ Ebd., S. 68.

13 Rainer Maria Rilke: *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*. In: Rainer Maria Rilke, *Werke in drei Bänden*. 3. Bd. Frankfurt a.M. 1966, S. 102.

14 Flex: *Der Wanderer zwischen beiden Welten*, S. 101.

Kriegserlebnisses dazu, nach dem Sinn des Todes so vieler junger Männer zu fragen. Und wenn die Sinnlosigkeit des Sterbens in diesem Krieg nicht akzeptiert oder sogar ausdrücklich betont wird, wie z. B. von den Dadaisten, so lautet die Antwort: Für die Einlösung des Zukunfts- und Heilsversprechens, das der Jugend zugemessen wurde, ist der Schlachtentod der Jünglinge ein *notwendiges Opfer*. In dieser Deutung macht sich eine apokalyptische Sehweise geltend, wie sie seit Kriegsbeginn die Interpretationen des Kriegsgeschehens auch im größeren Maßstab bestimmte: Der Erlösung, wie immer sie verstanden wurde, machtpolitisch, gesellschaftlich, existentiell, gehen notwendigerweise Tod und Untergang voraus. Die im Krieg gefallenen Jünglinge erscheinen in der apokalyptischen Perspektive als Märtyrer, ihr Tod wird als Passion verstanden. In Tollers *Wandlung* endet der junge Mann Friedrich, nachdem er im Krieg war und verwundet wurde, im Gefängnis und stirbt dort; die Mitgefangenen kommentieren:

Bruder, deine Worte künden Wege.
Gekreuzigt wolln wir uns befreien.
Gekreuzigt wolln wir uns erlösen
Zu hoher Freiheit auferstehn.¹⁵

Der auferstandene Friedrich schickt sich an, „den Sieg der Menschheit zu gestalten“.¹⁶

Wie der Zustand der Erlösung, für den die jungen Männer ihr Leben opfern, im einzelnen aussehen soll, bleibt während des Kriegs noch vage und wird mit eher unverbindlichen Metaphern umschrieben. Flex läßt von Wurches Lippen einen „Hauch religiösen Frühlings über Erde und Menschen“ hingehen. Toller legt Friedrich die Vision einer von der Jugend geschaffenen „Menschheitskathedrale“ in den Mund. Zwar endet sein Drama mit Friedrichs Aufruf zur Revolution, aber eine genauere politische und gesellschaftliche Zielbestimmung findet nicht statt.

Stefan Zweig bemerkte im Rückblick auf die Jugend vor 1914: „Wir hatten nicht das geringste Interesse für politische und soziale Probleme.“¹⁷ Dies galt natürlich nur für die aus gutbürgerlichen Häusern

¹⁵ Toller: *Die Wandlung*, S. 272.

¹⁶ Ebd., S. 282.

¹⁷ Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a. M. 1970, S. 58.

stammenden, an Kunst und Literatur interessierten Jugendlichen, die dann selbst zu Schriftstellern wurden. In der Tat ist in der Literatur vor 1914 die Behandlung des Themas ‚Jugend‘ bemerkenswert frei von politischen Akzenten, selbst dort, wo es um die Befreiung von bürgerlichen Moralvorstellungen und väterlichen Autoritäten geht. Und wenn, wie bei George, der Jugend eine Führerrolle zuerkannt wird, so ist es eine geistige. Daß die jungen Leute damals nicht gewohnt waren, politisch zu denken, merkt man auch Flex und Toller an; gleichzeitig aber wird deutlich, daß sich dies unter dem Eindruck des Kriegs zu ändern beginnt. Die Führerrolle, die der Jugend nun zugeschrieben wird, beschränkt sich nicht mehr auf das Geistige. Flex zeichnet den jungen Leutnant Wurche als exemplarischen militärischen Führer und dessen Führerqualitäten als paradigmatische männliche Tugenden. In Tollers *Wandlung* ist zwar immer noch viel von der Erfüllung und Befreiung durch den Geist die Rede,¹⁸ aber Friedrich nimmt zum Ende des Dramas hin eindeutig den Charakter eines politischen Führers an, auch wenn noch vage bleibt, wohin die von ihm propagierte Revolution führen soll.

Was sich bei Flex und Toller an Neuem andeutet, weist voraus auf einige charakteristische Merkmale der literarischen Deutung und Gestaltung von Jugend in der Weimarer Zeit, soweit sich diese noch als ‚Jugendkult‘, als quasi-religiöse Zelebration von Jugend präsentiert: die Politisierung und Militarisierung der Jugend und jugendlichen Führertums sowie die apokalyptische Perspektive, die den Tod junger Männer als Märtyrertod, als notwendiges Opfer für die Erlösung in einer neuen Zeit erscheinen läßt, als eine Art von ‚Passion‘. Beide Merkmale lassen sich sowohl in den Werken sozialistisch gesinnter Schriftsteller finden, als auch in denen nationalistischer oder nationalsozialistischer Autoren, wobei freilich der Inhalt der neuen Zeit, die durch die apokalyptische Aktion herbeigeführt werden sollte, unterschiedlich gezeichnet wird. Aber auch neue Entwicklungen lassen sich beobachten.

Das apokalyptische Weltbild, das Toller in der *Wandlung* entwarf, war Ausfluß einer ideologischen Position, die man – eine Selbstcharakterisierung Johannes R. Bechers benützend – „Gefühlskommunismus“ nennen kann.¹⁹ Viele junge Schriftsteller, vor allem Expres-

18 Toller, *Die Wandlung*, S. 284.

19 Johannes R. Becher: *Arbeiter, Bauern, Soldaten. Entwurf zu einem revolutionären Kampfdrama*. (Bemerkungen zur Umarbeitung, datiert 1. Mai 1924.) In:

sionisten, neigten während der Revolutionszeit und der ersten Jahre der Weimarer Republik zu solchem Gefühlskommunismus. Er prägt auch Bernhard Kellermanns Roman *Der 9. November* von 1921, der mit seiner apokalyptischen Deutung des Kriegs, der literarischen Zelebration eines jungen Märtyrers und auch mit seinem expressivistischen Sprachgestus noch sehr nah an Tollers *Wandlung* steht. Held des Romans ist der junge invalide Soldat Ackermann, in dessen Visionen das letzte Kriegsjahr als apokalyptisches Szenarium erscheint. In Berlin erlebt er die Zersetzung der gesellschaftlichen Ordnung und der Moral als Vorzeichen der totalen Vernichtung. Zugleich aber zeigen sich schon die Vorboten des „kommenden Menschenreichs auf Erden“. Ackermann selbst fühlt sich „auserwählt und berufen [...], das Reich zu bereiten, das Reich des neuen Menschen“.²⁰ Aber er weiß, daß er dafür die Passion leiden muß. Nachdem er ausrückende Soldaten und die sie begleitenden Mütter und Bräute zu Brüderlichkeit aufgerufen hat, stirbt er, geschlagen und verfolgt von der Polizei. Der Roman endet in der Erwartung der Revolution, mit der Begrüßung der roten Fahnen: „Es sind die Jungen, die gekommen sind, die neuen Gesichter, die Kühnen und Wollenden“, die „Vorboten des kommenden Menschen, [...] die dem neuen Reiche vorausseilen“. – „Hoch über dem Strom der Köpfe aber zieht Ackermanns Geist dahin.“²¹

Im weiteren Verlauf der Weimarer Republik legten die links orientierten Schriftsteller ihren Gefühlskommunismus ab, wie schon die selbstkritische Charakterisierung Bechers von 1924 erkennen ließ, und die Zelebration junger Männer als Märtyrer und Heilsbringer war kein literarisches Thema mehr. Dies hatte politische und ideologische Gründe und war zugleich Resultat eines neuen Stils, der ‚neuen Sachlichkeit‘. Der Schriftsteller und Journalist Heinz Liepmann erklärte 1930 in der *Weltbühne*, „daß die Mode der Jungen Generation vorbei ist“, und er begründete sein Verdikt mit der These, „daß Alter und Jugend zu den mechanischen Begriffen gehören, die ebenso viel und ebenso wenig für einen Künstler besagen wie seine Körpergröße oder Anzugfarbe.“²²

Gesammelte Werke. Bd. 8: *Dramatische Dichtungen*. Berlin u. Weimar 1971, S. 104

20 Bernhard Kellermann: *Der 9. November*. Berlin 1921, S. 357.

21 Ebd., S. 442, 475.

22 Heinz Liepmann: „Das Ende der jungen Generation.“ In: *Die Weltbühne* 26

Im Jahr zuvor schon hatte Kurt Pinthus eine noch aufschlußreichere Diagnose gestellt. Er, der in der Revolutionszeit selbst zu apokalyptischer Weltsicht geneigt hatte, war mit der Figur des Jünglings als Opfer, Märtyrer und Heilsbringer wohl vertraut und daher sensibel für die neuen Tendenzen. –

Der Jüngling: Typ rebellierender Untergangsahnung der Vorkriegszeit. Typ aufbrüllenden Schlacht-Opfers, Typ menschlichkeitsheischenden Zukunftswillens, – diese übersteigerte Jünglingsgestalt rief in übersteigelter Sprache übersteigerte Proteste, Forderungen, Ideen heraus, deren Form und Formulierung damals – so – notwendig und wirksam war. In Lyrik, Drama, Erzählung war der Jüngling Zentralfigur, deren Leuchten die anderen Gestalten überhaupt erst ins Licht riß. Es scheint, daß Glut und Wut dieses Jünglingstyps jetzt verlodert ist ... und aus der Asche des Hingesunkenen steigt triumphierend hervor: der Mann. Der Mann oder Männer, selbst wenn dem Alter nach Jünglinge oder Knaben, sind Helden der charakteristischsten Bücher und Dramen der letzten Jahre. Nicht auf das Jünglingstum, auf das Mannwerden oder Mannsein kommt es an. Der Stil dieser Bücher, tastend versucht oder natürlich gekonnt, ist unpathetisch, unsentimental, schmucklos und knapp; manche nennen diese Technik: „Neue Sachlichkeit“²³

Als Beispiele nannte Pinthus u. a. die Romane *Jahrgang 1902* von Ernst Glaeser, *Prüfung zur Reife. Roman eines jungen Menschen* von Karl Otten (beide 1928) und *Josef sucht die Freiheit* von Hermann Kesten (1927). Die Liste der Romane, die Jugend in nüchterner, wenn nicht ernüchterter, desillusionierter Sicht darstellten, ließe sich für die Zeit nach Pinthus' Artikel noch ergänzen um Kestens *Ein ausschweifender Mensch*, Peter Martin Lampels *Verratene Jungen* (beide 1929), Glaesers *Frieden* und Wilhelm E. Süskinds *Jugend* (beide 1930).

Als „programmatisch“ für die „Tatsache, daß immer häufiger in neueren Stücken der Mann den Jüngling ablöst“, verstand Pinthus

(29.7.1930) Nr. 31, S. 171–173; zitiert nach Anton Kaes (Hrsg.): *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1918–1933*. Stuttgart 1983, S. 663.

23 Kurt Pinthus: „Männliche Literatur.“ In: *Das Tagebuch* 10 (1.6.1929) H. 1, S. 903–911; zitiert nach Kaes (Hrsg.): *Weimarer Republik*, S. 328.

den Titel von Brechts *Mann ist Mann*.²⁴ Andererseits war es gerade Brecht, bei dem es noch einen Nachklang der Zelebration jugendlichen Märtyrertums gab, in dem Lehrstück *Die Maßnahme* (1930). Das Selbstopfer des „jungen Genossen“, das erbracht werden muß, um das große Ziel, die „Revolutionierung der Welt“, nicht zu gefährden,²⁵ ist auch hier Bestandteil einer apokalyptischen Weltdeutung, der zufolge Erlösung nur durch Vernichtung zu erlangen ist. Und die Vernichtung der alten Welt und ihrer Repräsentanten kann unter Umständen das Selbstopfer einschließen:

Aber nicht andere nur, auch uns töten wir, wenn es nottut
Da doch nur mit Gewalt diese tötende
Welt zu ändern ist.²⁶

Daß es ein „junger Genosse“ ist, der das Selbstopfer erbringt, wird mit dessen jugendlicher Unbesonnenheit begründet; das Motiv hat sich also von der Auffassung entfernt, Jugend als solche verkörpere ein Heilsversprechen. Dies wäre ja auch nicht marxistisch gedacht. In den anderen Lehrstücken Brechts, die man ebenfalls als „Passionsstücke“ verstehen kann, „die das christliche Motiv des einverständigen Selbstopfers variieren“,²⁷ ist denn auch Jugend kein bedeutungstragendes Motiv.

Je näher Schriftsteller um 1930 der kommunistischen Parteilinie standen, desto eher wurde kultische Zelebration auf die Partei oder auf Stalin übertragen. Kultische Verehrung wurde literarisch also weiter betrieben, und sie schloß auch das Selbstopfer ein, nun der Parteigenossen. Dies Selbstopfer war nicht notwendigerweise ein Opfer des Lebens, sondern das Selbst-Opfer im Sinne der Aufgabe eigener Individualität zu Gunsten des Kollektivs. Johannes R. Becher hatte 1919 noch ein „dramatisches Gedicht“ veröffentlicht, *Ikaros*, in dem der mythische Jüngling als allegorische Figur benutzt wird, um die Befreiung aus dem Gefängnis der ‚alten Welt‘ zu versprechen. 1931 veröffentlichte Becher die chorische Dichtung *Der große Plan*

24 Ebd., S. 333.

25 Bertolt Brecht: *Die Maßnahme*. In: *Lehrstücke*. Hamburg 1966, S. 44.

26 Ebd., S. 43.

27 So der Publizist Friedrich Dieckmann bei den Brechttagen 2002 des Berliner Brechthauses, zitiert nach dem Bericht von Jörg Magenau: „Mein Lieblingsbuch? Sie werden lachen, die Bibel!“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.2.2002.

zur Feier des ersten Fünfjahresplans der Sowjetunion. Jugendliche kommen hier nur am Rande vor als Jungkommunisten, die den Plan erfüllen.²⁸ Kultische Zelebration findet gleichwohl statt, allein schon durch die Form der chorischen Dichtung; *celebrationis personae* sind Lenin, Stalin und vor allem „der Mann, der in der Reihe geht“.²⁹

Moritz Julius Bonn, Professor für Volkswirtschaftslehre, konstatierte 1932 in einem Artikel über „Die intellektuelle Jugend“: „An die Stelle der Persönlichkeit tritt das Kollektiv; an die Stelle des persönlichen Willens die allgemeine Sehnsucht.“³⁰ Bonn hatte die politische Rechte im Auge, vor allem den Nationalsozialismus. Sein Diktum traf aber auch auf die Linke zu. Was den Kult um die Jugend anlangt, war das Bild auf der Rechten uneinheitlich. In Ernst Jüngers frühen Kriegstagebüchern *In Stahlgewittern* (1920), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) oder *Feuer und Blut* (1925) mochte im Lobpreis männlichen Heldentums noch die literarische Zelebration jugendlichen Draufgängertums mitschwingen, im *Arbeiter* von 1932 geht es dann ebenfalls um die – *sans phrase*, also leidenschaftslos und ‚sachlich‘ präsentierte – männlich-heroische Eingliederung in das Kollektiv des „totalen Arbeitsstaats“.³¹

Doch es gibt auf der Rechten auch deutliche Nachklänge von Flex' *Wanderer zwischen beiden Welten*. In den Kriegs- und Freikorpsromanen z. B., die zum großen Teil um 1930 erschienen – Franz Schauweckers *Aufbruch der Nation* (1929), Arnolt Bronnens *O. S.* (1929), Edwin Erich Dwingers *Die Armee hinter Stacheldraht* (1929) und *Zwischen Weiß und Rot* (1930), Ernst von Salomons *Die Geächteten* (1930), Josef Magnus Wehners *Sieben vor Verdun* (1930) –, hat zwar ebenfalls eine ‚Vermännlichung‘ der Jünglinge stattgefunden, aber das Vorbild des jungen Kämpfers, rein und schön in seinem Heroismus, scheint immer wieder durch, bisweilen sogar von denselben Bildmotiven begleitet wie Flex' Heldenjüngling Wurche, so z. B. in der folgenden Szene aus Salomons *Geächteten*:

28 Johannes R. Becher: *Der große Plan. Epos des sozialistischen Aufbaus*. In: Becher, *Dramatische Dichtungen*, S. 289.

29 Ebd., S. 191, 195, 374 f., 381, 385.

30 Moritz Julius Bonn: „Die intellektuelle Jugend.“ In: *Das Tagebuch* 13 (16.7.1932) Nr. 29, S. 1105–1109; zitiert nach Kaes (Hrsg.): *Weimarer Republik*, S. 651.

31 Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg 1932, S. 235 ff.

Wir lagen tagsüber völlig entkleidet im glühheißen Sand und ließen uns von der Sonne braten, und als wir am Nachmittage angegriffen wurden, war nicht Zeit gewesen zum Ankleiden, und seltsam genug mochte der Anblick der nackten Männer gewesen sein, die in den Gräben standen und schossen, die dann zum Gegenstoße vorgingen, blanken Leibes, nur das Gewehr in der Hand, weiße, glänzende Jugend, nackt und wehrhaft in der gleißenden Sonne. Noch im Walde schimmerten die schlanken Körper durch die Stämme, und dieser unser Angriff war der tollste und beschwingteste, den ich je erlebt.³²

Auch das Opfer wird in diesen Werken als notwendig und sinnhaft gefeiert, allerdings ist der Blick auf das Opfer ebenfalls härter, ‚männlicher‘ geworden, die Begründung seiner Notwendigkeit emotionsloser, ‚sachlicher‘. Ernst Jünger charakterisierte die Bereitschaft, das Leben zu opfern, als „heroischen Realismus“, exemplarisch vertreten durch den „unbekannten Soldaten“ des Weltkriegs, den er zum Vorbild des neuen Menschen erklärte. Die Opferbereitschaft des „unbekannten Soldaten“ ist freilich entindividualisiert; sein Heroismus besteht in der klaglosen Einordnung in das Kollektiv: „Seine Tugend liegt darin, daß er ersetzbar ist, und daß hinter jedem Gefallenen bereits die Ablösung in Reserve steht.“³³

Einen neuen, spezifischen Jugendkult entwickelten gegen Ende unseres Zeitraums und dann erst recht nach 1933 die Nationalsozialisten. Der nationalsozialistische Jugendkult, der auch literarisch propagiert wurde, griff auf die tradierten Motive zurück: die Feier der Jugend als lebendig, sauber, die Zukunft repräsentierend, aber auch die Feier jugendlichen Märtyrertums, das die bessere Zukunft garantiert; und dieser Kult nahm nun auch die neue Tendenz auf, das Opfer zu entindividualisieren, als Opfer des Selbst im Kollektiv anzupreisen und damit politisch zu funktionalisieren.

Beispielhaft in Literatur gebracht wurde der nationalsozialistische Jugendkult schon 1932 in dem Roman *Der Hitlerjunge Quex* von Karl Aloys Schenzinger. Der Führer der Hitler-Jugend, Baldur von Schirach, hatte Schenzinger zu dem Roman angeregt. 1933 wurde das Buch verfilmt; die Uraufführung fand in München im Beisein Hitlers statt. Der Roman wurde zu einem Bestseller des Dritten Reichs.

32 Ernst von Salomon: *Die Geächteten*. Berlin 1930, S. 246.

33 Jünger: *Der Arbeiter*, S. 147, vgl. S. 34, 40 f., 170.

Hauptfigur und Handlung knüpfen lose an das Vorbild des Hitlerjungen Herbert Norkus an, der am 24.1.1932 von Kommunisten ermordet worden war und als Märtyrer der HJ auf ähnliche Weise zum Kultobjekt gemacht wurde wie Horst Wessel als Märtyrer der SA. Heini Völker, als Hitlerjunge ‚Quex‘ genannt, und die anderen Hitlerjungen des Romans verkörpern die Tugenden der ‚neuen Jugend‘: Sauberkeit, Ordnung, d.h. Ein- und Unterordnung, Gehorsam, Treue und vor allem Opferbereitschaft. Die Hitlerjungen werden mit ihrer Jugendlichkeit, Lebendigkeit und Zukunftsorientierung als Repräsentanten des Nationalsozialismus dargestellt, der ja für sich in Anspruch nahm, eine junge politische Bewegung zu sein, die sich gegen das alte, verknöcherte ‚System‘ wandte. Das Opfer schließlich, der Märtyrertod Heini Völkers, wird als Opfer für die künftige Erfüllung dargestellt. Der Roman endet mit der Bemerkung, daß einige Wochen nach Heinis Tod der Reichsjugendtag in Potsdam stattfand, bei dem 75.000 Hitlerjungen „mit strahlend hellen Gesichtern an ihrem Führer“ vorbeizogen.³⁴ Daß Heinis Opfertod verpflichtendes Vorbild ist, wird dem Leser nahegelegt.

Die politische Funktion, durch Zelebration jugendlichen Märtyrertums die Jugend zu erneuter Opferbereitschaft zu verpflichten, wurde im Dritten Reich dann durch regelrechte kultische Veranstaltungen realisiert, z. B. am Todestag von Herbert Norkus. Eberhard Wolfgang Möller schrieb für diesen Kult einen liturgischen Text, eine chorische Dichtung mit dem sprechenden Titel *Die Verpflichtung*, in der die Jugendführer im Chor rufen:

Hier steht die Jugend und sie neigt ihr Haupt
zum Schwur, den wir der Fahne leisten sollen.³⁵

Daß Hitlerjungen noch in den letzten Kriegswochen als Flakhelfer und halbwüchsige Soldaten bereit waren, für ihren Führer ihr Leben zu opfern, war Resultat dieses Jugendkults.

34 Karl Aloys Schenzinger: *Der Hitlerjunge Quex*. Berlin u. Leipzig 1932, S. 264.

35 Eberhard Wolfgang Möller: *Die Verpflichtung*. Berlin 1935, S. 7.

Zwischen Kunst und Kult, zwischen Jugendkultur und Volkstumsideologie:

Die Laienspielbewegung in der Weimarer Republik*

Laienspiel ist darstellendes Spiel, Theaterspiel, präsentiert von Laien, d. h. von Personen, die keine professionellen Schauspieler und Regisseure sind. Laienspiel in diesem Sinn gab es natürlich schon vor der Laienspielbewegung, und solches Laienspiel ist bis heute lebendig: als Vereinstheater, Schultheater oder als Theaterspiel studentischer Studiobühnen. Die Laienspielbewegung jedoch, wie sie in der Folge des Ersten Weltkriegs entstand, war eine besondere Erscheinung, die aus der Geschichte des Amateurtheaters herausragt, zum einen auf Grund ihrer engen Beziehung zur Jugendbewegung, zum andern auf Grund der Ansprüche, die mit dem Laienspiel verbunden wurden, und auch auf Grund der Intensität, mit der es gepflegt wurde. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass die Laienspielbewegung keineswegs eine einheitliche Erscheinung gewesen ist.

Auch vor dem Ersten Weltkrieg wurde in der Jugendbewegung schon Theater gespielt, aber dieses Spiel bewegte sich noch überwiegend auf der Ebene des Schul- oder Vereinstheaters. Neue Entwicklungen ergaben sich vermutlich unter dem Eindruck mancher Reformbemühungen, die sich gegen das naturalistische Theater richteten. Mittelalterliche Mysterienspiele wurden wiederentdeckt und neue Stücke nach deren Vorbild verfasst, von Eduard Stucken und anderen. Hugo von Hofmannsthal's *Jedermann* ist das berühmteste Beispiel; 1911 wurde das Stück von Max Reinhardt mit großem Erfolg uraufgeführt. Spiele von Hans Sachs wurden wiederbelebt, auch als Freilichtspiele erprobt, z. B. auf dem von Ernst Wachler gegründeten Harzer Bergtheater. In der Jugendbewegung wurden ebenfalls Hans-Sachs-Spiele beliebt, aber auch andere Volks- und Mysterienspiele. Den stärksten Impuls in dieser Richtung gab Gottfried Haaß-Ber-

* Erstveröffentlichung in: *Mouvements de jeunesse/Jeunes en mouvement. Recherches Germaniques, hors série No. 6.* Hrsg. v. Marc Cluet u. Monique Mombert. Strasbourg 2009.

kow (1888–1957), er nun allerdings ein ausgebildeter und erfahrener Schauspieler. Schon während der letzten beiden Jahre des Weltkriegs reiste er mit seiner Spielgruppe durch Deutschland; in dieser Zeit prägte er auch den Begriff „Laienspiel“.

Haaß-Berkow war Anthroposoph und außerdem Schüler von Emile Jaques-Dalcroze. Einflüsse beider prägten seine Spielpraxis: die Neigung zum symbolischen Ausdruck in Sprache und Gestik und die Umsetzung der von Jaques-Dalcroze entwickelten rhythmischen Gymnastik in Tanz und Bewegung. Am eindrucksvollsten verbanden sich diese Elemente in dem von Haaß-Berkow mit großem Erfolg gespielten *Totentanz*, einem Mysterienspiel, das er nach vermeintlich mittelalterlichen Vorbildern inszeniert hatte. Beim ersten großen Wandervogel-Treffen nach dem Weltkrieg, 1919 in Coburg, stellte Haaß-Berkow seine Spiele vor und hinterließ einen starken Eindruck, der nicht ohne Folgen für die Spielpraxis anderer Gruppen blieb. Allerdings war Haaß-Berkow als Regisseur und Schauspieler ein Mann vom Fach; er hatte Ambitionen, mit seinen Spielen einen Beitrag zur Theaterreform in Deutschland zu leisten. In der Folge nahm er auch ‚klassische‘ Bühnenstücke in sein Repertoire auf, Shakespeare, Lessing, Goethe; die Tournée seiner Spielschar – auch ins Ausland – hatten durchaus professionellen Charakter. Insofern war er in der Folgezeit eigentlich nicht mehr repräsentativ für das Laienspiel als jugendbewegtes Amateurtheater.¹

Anfang der zwanziger Jahre entstanden überall in Deutschland Laienspielgruppen. Martin Luserke, anfangs noch Mitarbeiter Gustav Wynekens, später selbst Leiter der Freien Schulgemeinde in Wickersdorf, spielte dort schon vor dem Ersten Weltkrieg Fastnachtsspiele und Shakespeare'sche Komödien; er wurde nach dem Krieg einer der wichtigsten Männer des Laienspiels. Der Buchhändler Rudolf Mirbt, nach dem Krieg zunächst Gaugraf des Altwandervogels und des Wandervogels e. V. in Stuttgart, scharte ab 1920 in München innerhalb des dort entstandenen „Jugendrings“ einen engeren Kreis um

1 Zum Vorausgegangenen siehe Peter Frantzen (Hg.): *Laienspiel in der Weimarer Zeit. Eine Dokumentation*. Münster 1969, zu Haaß-Berkow. S. 124 f.; Andreas Kaufmann: *Vorgeschichte und Entstehung des Laienspiels und die frühe Geschichte der Laienspielbewegung*. Phil. Diss. Stuttgart 1991; ders.: „Theaterreform und Laienspiel“. In: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hgg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*. Wuppertal 1998, S. 439–449.

sich, den „Kremi“ (den „Kreis Mirbt“), der sich hauptsächlich mit dem Laienspiel befasste. Walther Blachetta gründete 1920 in Oberschlesien einen Spielkreis. Hans Holtorf fuhr mit dem „Maskenwagen der Holtorf-Gruppe“ durch Schleswig-Holstein. Ignaz Gentges gründete seine „Rheinische Spielschar“, Reinhard Leibbrandt führte eine Laienspielgruppe in Ostpreußen. All diesen Laienspielgruppen gemeinsam war, dass sie keine engen organisatorischen Bindungen mehr zu den Bünden besaßen. Sie waren über- und außerbündische Erscheinungen der Jugendbewegung. Die Mitglieder der Spielscharen gehörten mehrheitlich keinerlei Bünden an, sondern fühlten sich ausschließlich durch das Laienspiel geeint. Die Führer der Laienspielbewegung jedoch entstammten mit wenigen Ausnahmen der Jugendbewegung und waren ihr in ihrem Gedankengut verpflichtet.²

Die Entstehung der Laienspielbewegung muss aus der Situation der Jugendbewegung, aus der geistigen, psychischen und sozialen Situation der deutschen Gesellschaft überhaupt und besonders der Jugend nach dem Ersten Weltkrieg verstanden werden. Die Erschütterung des Kriegs und die Erfahrung der Desintegration der Gesellschaft verursachte in der Jugendbewegung einen verstärkten Drang nach Gemeinschaft. Vielen stand als Ziel eine neue Volksgemeinschaft vor Augen, die über Bildungs-, Berufs- und Klassenschranken hinweg erstehen sollte, auch wenn dies zunächst nur innerhalb der Jugend und repräsentativ in kleinen Gruppen möglich sein konnte. Die sozial verhältnismäßig homogene bündische Gruppe und die wandernde Horde der Vorkriegszeit erschienen vielen Mitgliedern der Jugendbewegung angesichts der Zeitereignisse als überholte Gemeinschaftsformen. Man suchte nach stärkerer geistiger und innerlicher Bestimmung der Gemeinschaft, nach sinnvollerer und anspruchsvollerer gemeinschaftlicher Betätigung, strebte gleichzeitig nachhaltigere Wirkung auf die Gesellschaft an und fand neben Gemeinschaftsmusik und Lied das Laienspiel als neues Medium.

Gleichwohl war die Laienspielbewegung, wie schon erwähnt, keineswegs einheitlich, weder in ihren Zielen noch in ihrer Spielpraxis. Drei hauptsächliche Richtungen des Laienspiels lassen sich unter-

2 Zum Vorausgegangenen siehe Peter Frantzen (Anm. 1), S. 121–126; Klaus Vondung: *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen 1971, S. 17–19; Werner Kindt (Hg.): *Die deutsche Jugendbewegung 1920–1933. Die bündische Zeit. Quellenschriften*. Düsseldorf u. Köln 1974, S. 31–33.

scheiden. Die erste wurde bereits genannt, es waren die „Haaß-Berkow-Spiele“ mit ihrem theaterreformerischen und bühnen-ästhetischen Anspruch, die allerdings auf Grund dieses Anspruchs und ihrer professionellen Spielpraxis aus der eigentlichen Laienspielbewegung herauswuchsen. Repräsentanten der verbleibenden beiden Hauptrichtungen waren Martin Luserke (1880–1968) und Rudolf Mirbt (1896–1974). Die Mehrheit der Laienspielgruppen, die mit dem Laienspiel höhere Ziele verfolgten, vertrat Rudolf Mirbt. Bekannt und einflussreich in der ganzen Laienspielbewegung wurde er als Herausgeber der *Münchener Laienspiele* und als Leiter zahlreicher Laienspielwochen in ganz Deutschland und in volksdeutschen Gebieten im Ausland, so dass er sich bald den Ruf eines „Laienspielpapstes“ einhandelte. Nach Mirbts Ansicht hatte das Laienspiel sozialpädagogische Funktion und sollte „Volksbildungsarbeit“ leisten.³ Einen Vortrag über das Laienspiel, den Mirbt im Herbst 1923 vor dem Jugendring München hielt, begann er mit folgenden Worten:

*Daß kein Volk ist, erfuhren junge Menschen! Ist dies nicht eindeutige Festsetzung der Grenzen und Weiten dessen, was Jugendbewegung gemeinhin heißt? Daß kein Volk ist, und so keine Bindung, nicht zu Gott und nicht zu den Menschen! Daß kein Volk und so keine Ehrfurcht und keine Hoffnung!*⁴

Das Ziel, mit dem Laienspiel einen Beitrag zur „Volkwerdung“, zum Entstehen einer neuen Volksgemeinschaft zu leisten, hatte Auswirkungen auf die von Mirbt empfohlene Spielpraxis; das Laienspiel sollte etwas völlig anderes als herkömmliches Theater sein.

Die Bühne des Laienspiels ist nur abhängig von den Forderungen des jeweiligen Spiels. [...] Die einfachste Gestaltung der Bühne ist die wirklichste. Alles Zubehör ist je schlichter umso echter. Unmöglich ist der *Vorhang*. Denn der ist mehr als nur Symbol der Trennung zwischen Spieler und Zuschauer, er ist vor allem auch unschön, weil

3 Rudolf Mirbt: *Münchener Laienspiel-Führer*. München o.J. (1930), S. 2. – Neben den gedruckten Quellen, die hier und im folgenden herangezogen werden, stütze ich mich auch auf Gespräche mit Rudolf Mirbt in den Jahren 1968–1971.

4 Rudolf Mirbt: „Laienspiel“. In: Ders.: *Laienspiel und Laientheater. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1923–1959*. Kassel 1960, S. 9 (Kursive im Original).

er täuscht. Die natürliche *Beleuchtung* ist im Raum die Kerze, im Freien die Fackel. Das künstliche elektrische Licht wirkt nur störend, nur verwirrend. [...] Eine zu stark betonte Bühne, ein zu grelles Licht, eine zu gesuchte Farbbeleuchtung bringen das ganze Spiel wie jeden einzelnen Spieler in den Zwang, nicht mehr in der Hingabe und Echtheit Sinn und Berechtigung zu sehen, sondern in der Wirkung. Das Laienspiel begnüge sich durchaus mit der Andeutung. Man schminkt sich ja auch nicht. [...] Auch *Kostüme* sollen nur angedeutet werden. [...] Das Laienspiel hüte sich davor, dem Zuschauer etwas vorzutäuschen. Das Spiel will doch nur Gleichnis dafür sein, daß Kain, Götz, Tell menschlich Typisches in sich haben, das durch die Gestaltung des Spielers im Spieler und Zuschauer lebendig und wirksam wird, ohne verwirrende Illusion oder Übertreibung. [...] Der *Spielerkreis* steht mit seinem Spiel vor den Zuschauern. Er nimmt den Mut dazu aus der Hingabe der Spieler an das Spiel, aus ihrem Glauben an das Gleichnis, aus ihrer Treue zu sich selbst. Er sucht im gemeinsamen Spiel den Weg zum Zuschauer.⁵

Mirbt akzeptierte aus dieser Perspektive nicht einmal die Haaß-Berkow-Spiele als Laienspiel:

Von ihrem künstlerischen Maßstab her zwingen Gottfried Haaß-Berkow und andere den Spieler, der oft kein Schauspieler ist, zu einer Ausdrucksgebung und Ausdruckssteigerung, die jenseits der persönlichen Gebärde und des persönlichen Ausdrucks liegen. Sie erziehen damit den Spieler, wenn er begabt ist, zum Schauspieler, im anderen Fall zu einer Karikatur: zum Dilettantenspieler.⁶

Aber auch Luserke mit seinen Shakespeare'schen Komödien war ein Antipode, wiewohl ihn Mirbt als Laienspieler gelten ließ. Luserke ging es allein um die Unterhaltung, um die Freude, die das Spielen verschaffte, nicht um außerhalb des Spiels liegende volkspädagogische oder andere weltanschauliche Bestimmungen: „Wir wollen spielen lernen und nicht gleich Privatsekretäre des Weltgeistes

5 Ebd., S. 16 f. (Kursive im Original).

6 Ebd., S. 13. – Den Laienspieler zur „eigenen Gebärde“ zu erziehen, war ein zentrales Anliegen Mirbts. Vgl. Rudolf Mirbt: *Von der eigenen Gebärde. Ein Laienspielbuch in sechsundzwanzig Beispielen*. München 1954.

werden.⁷ Dementsprechend anders war Luserkes Spielpraxis. Alles was bei Mirbt verpönt war, finden wir bei Luserke: „Tricks, Beleuchtungseffekte, Schminken, gute Kostüme sind bei ihm ebenso Mitspieler wie die Sprecher. Seine Schauspieler *wollen* Wirkung.“⁸ Vor allem aber wandte sich Luserke gegen eine weihevoll überhöhten des Laienspiels ins Mystische und Kultische:

Alle Gralsburg-Absichten mit der Jugend- und Laienbühne, alles Überbauen ihrer lebensfrohen Tatsächlichkeit mit Absichten und Bedeutungen kann nicht ändern, daß – im Grunde doch der Mummenschanz das Tabernakel dieser Gralsburg bleibt. [...] Lassen wir das Jugend- und Laienspiel bleiben, was es seiner Tatsächlichkeit nach genauso ist wie jedes vom kultischen Ort und Umstand losgelöste Theater: Mummenschanz.⁹

Mit dieser Position blieb Luserke jedoch in der Minderheit. Die dominante Tendenz war eher, das Laienspiel in der Tat zurückzuführen zu „kultischem Ort und Umstand“. Die Beliebtheit der Mysterienspiele zeigt dies deutlich. Ein besonders eklatantes Beispiel bietet *Der Antichrist und das Kaiserreich*, ein lateinisches Spiel aus dem 12. Jahrhundert, das zuerst von Ludwig Benninghoff übersetzt und für das Laienspiel bearbeitet wurde.¹⁰ Werner Pleister, der schon im Wandervogel eine eigene Spielschar geleitet hatte und nach seinem Studium an der Fichte-Volkshochschule der christlichen Gewerkschaften in Berlin Laienspielerziehung betrieb, führte den *Antichrist* 1932 in der Berliner Philharmonie als Jahresspiel des Evangelischen Johannesstifts in Spandau auf und im selben Jahr als Freilichtspiel vor den Mauern des Doms in Münster und in der Kaiserpfalz Gelnhausen.¹¹ Er betonte in einem Kommentar die „liturgische Grundhaltung“

7 Martin Luserke: *Jugend- und Laienbühne*. Bremen 1924, S. 33; zitiert nach Harry Pross: *Jugend Eros Politik. Die Geschichte der deutschen Jugendverbände*. Bern, München, Wien 1964, S. 250.

8 Harry Pross (Anm. 7), S. 252.

9 Martin Luserke (Anm. 7), S. 141 ff.; zitiert nach Harry Pross (Anm. 7), S. 252.

10 *Der Antichrist und das Kaiserreich. Ein altes Spiel aus dem Mönchslatein der Barbarossazeit*. Verdeutscht von Ludwig Benninghoff. Münchener Laienspiele Nr. 67. München 1931.

11 Gottfried Hasenkamp: *Das Spiel vom Antichrist. Deutsch. Mit einem Nachwort über den Ludus de Antichristo, seine Aufführung und Übersetzung*. Münster 1932, 5. Aufl. 1961, zur Aufführung in Münster siehe S. 44. – Laut Angaben

des Spiels, das er als eine „gottesdienstliche“ und „in hohem Maße kultische Feier“ bezeichnete.¹² Ein Mysterienspiel mag durchaus auf diese Weise charakterisiert werden. Doch der ‚Jungkonservative‘ Albrecht Erich Günther, „einer der leidenschaftlichsten Verkünder des Reichsgedankens“, formulierte schon etwas verfänglicher: „Ich sehe in einer guten Laienaufführung des ‚Ludus de Antichristo‘ das erhabenste Gedächtnismal des Reiches, eine der wenigen kultischen Handlungen, die zu begehen wir derzeit im Stande sind.“¹³ Und Gottfried Hasenkamp, einer der Übersetzer, erklärte die „tiefgehende Wirkung“ des Spiels in der Weimarer Zeit aus dem „tiefen Verlangen nach einer neuen Vermählung der Macht mit der Weihenden Gnade zur Erfüllung der abendländischen Aufgabe“¹⁴ – des deutschen Reiches, wie man wohl ergänzen darf.

Der *Antichrist* ist eine szenische Darstellung der christlichen *historia sacra*, deren apokalyptische Interpretation vor dem aktuellen politischen Hintergrund der Entstehungszeit vorgenommen wird. Das „Reich“ ist hier im historischen und eschatologischen Kontext ein wohlverstandenes heilsgeschichtliches Symbol. Durch die Interpretationen Günthers und Hasenkamps wird dieser Terminus aus seinem Kontext gelöst; da er ohne nähere Bestimmung gebraucht wird, kann er einerseits als Bezeichnung des „Heiligen Römischen Reiches“, aber auch des deutschen Nationalstaats der Gegenwart oder der erhofften Zukunft verstanden werden; andererseits ist es möglich, ihm die Bedeutung „Reich Gottes“ zu amalgamieren. Es findet also auf der Ebene der Interpretation fast unmerklich eine Vermischung sakraler und politischer Inhalte statt, denen die „kultische Handlung“ des Spiels dienstbar gemacht wird. Dieser Prozess ist hier noch relativ diffus; in den kultischen Spielen und Feiern des Nationalsozialismus wird er dann mit voller Schärfe sichtbar.

Das eben zitierte Diktum Günthers lässt eine Einstellung erkennen, in der das feierliche Laienspiel nicht einmal mehr als eine

von Dr. Werner Pleister in einem Gespräch am 2.7.1968 wurde das Antichrist-Spiel zum ersten Mal von Ludwig Benninghoff 1930 oder 1931 in Hamburg aufgeführt. Dort lernte Pleister es kennen und inszenierte es in der Folge selbst in der Übersetzung von Hasenkamp.

12 Rudolf Mirbt: *Münchener Laienspielführer. Eine Wegweisung für das Laienspiel und für mancherlei andere Dinge.* 2., von Grund auf bearbeitete Ausgabe. München 1934, S. 41 ff.

13 Ebd., S. 42.

14 Gottfried Hasenkamp (Anm. 11), S. 3.

andere Art von Kult neben dem christlichen Gottesdienst betrachtet wurde, sondern als neuer, eigenständiger Kult, wesenhafter als der herkömmliche christliche, den er ersetzen sollte. Diese Haltung war in weiten Kreisen der Laienspielbewegung zu finden, so auch bei Mirbt:

Da wir Menschen einer ungläubigen, religionslosen, verkirchlichten Zeit sind, die das Beten verlernt hat, wollen wir uns nicht in Mysterien einlullen, die wir heute eben nicht verstehen. Wir wollen nach Gott schreien. Haben wir den Mut zu bekennen, dass uns da Kirche und Liturgie vielleicht von ihm fernhalten!¹⁵

Das Laienspiel sollte nun „Fest, Feier, Andacht“¹⁶ sein, es sollte aus Spielern und Zuschauern nicht nur eine Gemeinschaft, sondern eine „Gemeinde“¹⁷ bilden, und man erwartete vom Laienspiel die Entwicklung zum „großen Volksschauspiel“, nicht nur mit künftlerischer und sittlicher, sondern vor allem mit „religiöser Sendung“¹⁸.

Die Intention, das Laienspiel zum großen Volksschauspiel mit kultischem, religiösem Charakter zu entwickeln, wurde nicht zuletzt durch die Spielpraxis des chorischen Spiels angestrebt. Mysterienspiele wie der *Antichrist* wurden als chorische Spiele aufgeführt, aber auch viele neue Laienspiele wurden als chorische Spiele verfasst, z. B. Mirbts *Bürger von Calais*, auch ein Spiel zur Feier einer ‚Volksgemeinschaft‘. Das chorische Spiel erlaubte die Teilnahme aller Mitglieder einer Spielschar, nicht nur als Komparserie, sondern als mithandelnder und mitsprechender Einheiten, und stiftete so die Gemeinschaft der Spielenden. Außerdem war es möglich, durch die eindrucksvolle Wirkung des chorischen Sprechens die Zuschauer zu beeinflussen. Mehr noch, die Zuschauer wurden durch den Chor, der meist in der Rolle des ‚Volks‘ repräsentative Funktion hatte, in das Spielgeschehen mit einbezogen. So sollte die Gemeinschaft von Spielern und Zuschauern entstehen, Kristallisationskern der Volksgemeinschaft.

15 Rudolf Mirbt: „Laienspiel“ (Anm. 4), S. 15.

16 Ebd., S. 14.

17 Rudolf Mirbt: *Münchener Laienspiel-Führer* (Anm. 3), S. 2.

18 Ignaz Gentges, Reinhard Leibbrandt, Rudolf Mirbt, Bruno Sasowski (Hgg.): *Das Laienspielbuch*. Berlin 1929, S. 8.

Die Bestrebungen der meisten Laienspieler waren nicht identisch mit den ideologischen Zielen des Nationalsozialismus, sie waren aus dem Leiden an der Zeit geboren, von bestem Willen getragen, von leidenschaftlicher „Gottsuche“ erfüllt und dem Verlangen, in einer religiös bestimmten Volksgemeinschaft aufzugehen, aber sie gingen mit diesem Verlangen in eine gefährliche Richtung. Die christliche Tradition war für diese Männer nicht mehr so lebendig, dass sie ihnen festen religiösen Halt geben konnte, andererseits mangelte es an Rationalität, um die vorhandenen politischen und sozialen Probleme analysieren und bewältigen zu können. Die Sehnsucht nach der Volksgemeinschaft vernebelte die Sinne, sie erschien als ‚heiliges‘ Ziel, als neuer Glaubensinhalt. Der letzte Schritt, den der Nationalsozialismus dann tat, deutete sich bereits an, nämlich das Streben, „uns selbst feiernd erst wieder wertvoll und heilig“¹⁹ zu werden, das heißt die Volksgemeinschaft selbst in einem neuen Kult zum Gegenstand göttlicher Verehrung zu machen.

Die Laienspielbewegung bereitete so mit ihren Mysterienspielen und chorischen Spielen, die „Reich“ und „Volksgemeinschaft“ feierten, entsprechenden nationalsozialistischen Veranstaltungen nach 1933 den Boden, den Thingspielen und anderen kultischen Zelebrationen. Es ist nicht verwunderlich, dass einige Führer der Laienspielbewegung 1933 vom Dritten Reich die Erfüllung ihrer Bestrebungen und Sehnsüchte erwarteten. Sie wurden bitter enttäuscht. Die nationalsozialistischen Führer hatten ihre eigenen Vorstellungen von der ‚Volksgemeinschaft‘ und duldeten keine Bestrebungen, die sich nicht bedingungslos ihren Zielen unterordneten. Rudolf Mirbt erfuhr das sehr schnell. Sein *Münchener Laienspielführer*, der 1934 erschien, wurde im selben Jahr noch eingezogen, da er offenbar zu viele christliche Spiele vorstellte und einige allzu kritische Anmerkungen zur Konjunktur der Blut-und-Boden-Literatur machte.²⁰ Thingspiele, nationalsozialistische Weihespiele und Feiern nutzten die Grundlagen aus, die das Laienspiel gegeben hatte, und übernahmen, was zu gebrauchen war; doch eine Laienspielbewegung mit eigener Ideologie und eigenen Zielsetzungen konnte der Nationalsozialismus auf Dauer nicht dulden. Der Prozess allmählicher Zersetzung und Unterdrückung der Laienspielbewegung im Dritten Reich zog sich

19 Ebd., S. 16.

20 Rudolf Mirbt: *Münchener Laienspielführer*. 2. Aufl. (Anm. 12), S. 260 ff.

noch über einige Jahre hin,²¹ aber im Grunde genommen bedeutete das Jahr 1933 das Ende der Laienspielbewegung aus dem Geist der Jugendbewegung.

²¹ Hierzu noch einige weitere Angaben bei Klaus Vondung (Anm. 2), S. 22 f.

VÖLKISCHE BEWEGUNG,
NATIONALSOZIALISMUS,
____ POLITISCHE RELIGION

Von der völkischen Religiosität zur politischen Religion des Nationalsozialismus: Kontinuität oder neue Qualität?*

Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich brachte zahlreiche Spielarten einer neuen Religiosität hervor: Glaubensgemeinschaften, die das Christentum von seinem jüdischen Erbe ‚reinigen‘ wollten, und solche, die sich von der christlichen Religion ganz abkehrten und neue ‚arteigene‘ Religionen stiften wollten. Die völkische Bewegung stand ideologisch und zum Teil auch personell Pate für den Nationalsozialismus; Uwe Puschner stellte in seiner grundlegenden Untersuchung zur völkischen Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich fest: „Es ist unbestreitbar, daß Zusammenhänge zwischen dem Nationalsozialismus und der völkischen Bewegung bestehen.“¹ Da außer bestimmten ideologischen Zusammenhängen wie vor allem dem Antisemitismus auch der Nationalsozialismus religionsähnliche Erscheinungen aufwies, drängt sich die Frage auf: Kann völkische Religiosität mit ihrer Vielfalt an Erscheinungsformen seit 1900 als Vorläufer dessen betrachtet werden, was man als die ‚politische Religion‘ des Nationalsozialismus bezeichnet? Gibt es Gemeinsamkeiten? Gibt es Unterschiede?

Uwe Puschner hat die Spannweite deutsch-christlicher, deutschgläubiger und anderer neuheidnischer Religionen im wilhelmi-

* Erstveröffentlichung in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*. Hrsg. v. Uwe Puschner u. Clemens Vollnhals. Göttingen 2012, S. 29–41.

1 Uwe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion*. Darmstadt 2001, S. 9. – Noch zugespitzter postuliert Stefan Breuer, „jede Rekonstruktion“ der völkischen Bewegung stehe „vor der Aufgabe, die völkische Bewegung auf den Nationalsozialismus zu beziehen“. Stefan Breuer: *Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik*. 2. Aufl. 2010, S. 7; allerdings will Breuer der religiösen Grundierung der völkischen Bewegung keine besondere Bedeutung beimessen, deshalb stehen die im Folgenden aufgeworfenen Fragen nicht im Zentrum seines Interesses; ebd. S. 10 f.

nischen Kaiserreich sorgfältig ausgemessen und deren Unterschiede differenziert herausgearbeitet. Die geläufigsten Begriffe für Spielarten der neuen Religiosität sind „nationale Religion“, „völkische Religion“, „arteigene Religion“, „deutsche Religion“, „germanische Religion“. Diese Bezeichnungen sind primär Begriffe der Selbsterinterpretation. Demgegenüber sind die Bezeichnungen ‚säkulare Religion‘ und ‚politische Religion‘ Begriffe der Fremdzuschreibung; sie treten mit dem Anspruch auf, analytische Kategorien zu sein, die das Wesen der angesprochenen Phänomene zu fassen vermögen.

Die Begriffe der ‚säkularen‘ oder ‚politischen Religion‘ wurden während der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den totalitären Regimen in die politische Diskussion eingeführt.² Der Begriff ‚totalitär‘ war seinerseits ein Neologismus, den der italienische Emigrant Luigi Sturzo in die englische Terminologie einbrachte und schon 1926 vom italienischen Faschismus auf den Bolschewismus übertrug. Nach 1933 gebrauchten englische Publizisten den Begriff dann auch für den Nationalsozialismus. Der Totalitarismus-Begriff sollte nicht nur die besondere staatliche Organisation der diktatorischen Regime bezeichnen, sondern vor allem die Tatsache, dass diese Regime über den ‚ganzen Menschen‘ verfügen wollten. Die Feststellung, dass totalitäre Regime auch in die spirituellen Sinnbezüge des Einzelnen eingriffen und dadurch die Trennung von Religiösem und Säkularem aufhoben, legte den Grund für die Deutung, dass die totalitären Regime ihrerseits den Charakter einer Religion annahmen, einer ‚säkularen Religion‘.

2 Zur Geschichte dieser Begriffe siehe Markus Huttner: *Totalitarismus und säkulare Religionen. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien*. Bonn 1999; Emilio Gentile: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Roma u. Bari 2001; engl. Übs.: *Politics as Religion*. Princeton u. Oxford 2006, besonders S. 1–4; ders.: „Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey“. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6, No. 1 (2005), S. 19–32, besonders S. 25–28; Clemens Vollnhals: „Der Totalitarismusbegriff im Wandel des 20. Jahrhunderts“. In: *Bohemia*, 49 (2009) 2, S. 385–398. Siehe auch meine entsprechenden Ausführungen zu den Begriffen ‚säkulare‘ und ‚politische Religion‘ in meinem Aufsatz „Debatten um den Holocaust und das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘“. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* (LiLi), Heft 157, Jg. 40 (März 2010), S. 9–22, besonders S. 12 f.

In den 1930er Jahren und während des Zweiten Weltkriegs wurde der Begriff der ‚säkularen Religion‘ mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung gebraucht wie derjenige der ‚politischen Religion‘, und zwar von Wissenschaftlern, die sich auch dem Deutungskonzept des ‚Totalitarismus‘ verschrieben hatten, Fritz Morstein Marx, Hans Kohn, Franz Borkenau, Sigmund Neumann, Raymond Aron und andere. Der italienische Historiker Emilio Gentile hat gezeigt, dass das Konzept der ‚politischen Religion‘ nicht nur ein Instrument wissenschaftlicher Analyse war, sondern von den Feinden des Totalitarismus gebraucht wurde, um ein neuartiges und äußerst bedrohliches politisches Phänomen terminologisch dingfest zu machen, ein Phänomen, zu dessen Bezeichnung die Begriffe der traditionellen politischen Sprache – Ideologie, Diktatur, Tyrannei, Despotie – unzureichend erschienen.³

Die am weitesten reichende Folgewirkung für die Interpretation des Nationalsozialismus als politische Religion hatte Erich Voegelins Buch *Die politischen Religionen* von 1938.⁴ Emilio Gentile hat zwar gezeigt, dass der Begriff schon früher erscheint,⁵ aber Voegelin war der erste, der den Begriff zu einem Konzept historischer, politikwissenschaftlicher und sogar psychologischer Analyse entwickelte. Die Interpretationsmöglichkeiten, die dieses Konzept eröffnete, erwiesen sich als fruchtbar und wurden während der vergangenen Jahrzehnte weiterentwickelt.⁶ Fassen wir die Ergebnisse ins Auge, die entspre-

3 Gentile: *Political Religion: A Concept and its Critics* (Anm. 2), S. 25 f.

4 Erich Voegelin: *Die politischen Religionen. Schriftenreihe „Ausblicke“*, Wien 1938, 2. Aufl. Stockholm 1939.

5 Gentile: *Politics as Religion* (Anm. 8), S. 2 ff., 55.

6 Siehe vor allem Michael Ley u. Julius H. Schoeps (Hrsg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*. Bodenheim 1997; Hans Maier (Hrsg.): *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn 1996; Hans Maier u. Michael Schäfer (Hrsg.): *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Band 2, Paderborn 1997; Hans Maier (Hrsg.): *Totalitarismus und politische Religionen*. Band 3: *Deutungsgeschichte und Theorie*. Paderborn 2003; Claus-Ekkehard Bärsch: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München 1998, 2., vollst. überarb. Aufl. München 2002; Michael Ley, Heinrich Neisser u. Gilbert Weiss (Hrsg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. München 2003; Roger Griffin, Robert Mallett u. John Tortorice (Hrsg.): *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Professor*

chende Interpretationen gezeitigt haben, und vergleichen wir sie mit dem, was wir dank Uwe Puschner und anderen Erforschern der völkischen Religiosität im wilhelminischen Kaiserreich und in der Weimarer Republik wissen, so können wir nun die Fragen nach Kontinuitäten, nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden verfolgen.

Betrachten wir zunächst die Unterschiede. Der wichtigste Unterschied wurde schon genannt: Die oben erwähnten Bezeichnungen der Selbstinterpretation völkischer religiöser Gruppierungen lassen erkennen, dass sich diese Gruppierungen selbst als religiös verstanden und sich dazu bekannten, eine Religion bzw. religiöse Bewegung zu sein. Uwe Puschner hat die Kontroversen und inhaltlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Glaubensbewegungen, was deren religiöses Selbstverständnis anlangt, sorgfältig herausgearbeitet, vor allem auch den grundsätzlichen Unterschied zwischen deutsch-christlichen Gemeinschaften, die an einem ‚arisieren‘ Christentum festhielten, und neuheidnischen Gruppierungen, die sich vom Christentum völlig abwandten und eine germanische Religion wiederbeleben wollten.⁷ Doch ungeachtet dieser Unterschiede und weiterer Nuancen kommt Puschner zu dem Ergebnis, dass generell die Religion „der ‚archimedische Punkt‘ der völkischen Weltanschauung“ war.⁸

Stanley G. Payne. Houndmills u. New York 2008; siehe auch Gentile: *Politics as Religion* (Anm. 2); Vondung: „Debatten um den Holocaust“ (Anm. 2), sowie die Zeitschrift *Totalitarian Movements and Political Religions*. Hrsg. v. Michael Burleigh, Emilio Gentile u. Robert Mallett. Milton Park, Abingdon 2000 ff.

7 Neben Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), siehe vor allem auch ders.: „Weltanschauung und Religion – Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion“. In: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner/index.html> (22.6.2011).

8 Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 17. – Damit fügt sich die völkische Bewegung in die allgemeinen kulturpolitischen Diskurse der Zeit um 1900, in denen sich „keine kulturellen Phänomene oder menschlichen Lebensvollzüge identifizieren [lassen], die nicht mit der Religionsthematik in Verbindung gebracht werden könnten.“ Friedrich Wilhelm Graf: „Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900.“ In: Ute Frevert (Hrsg.): *Das neue Jahrhundert: Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900*. Göttingen 2000, S. 185–228, hier S. 188.

Demgegenüber hat der Nationalsozialismus nicht für sich in Anspruch genommen, eine Religion zu sein oder auch nur religiösen Charakter zu haben. Hitler betonte schon in *Mein Kampf*, die Aufgabe der nationalsozialistischen Bewegung sei „nicht die einer religiösen Reformation, sondern die einer politischen Reorganisation unseres Volkes“;⁹ und er wandte sich gegen die Schwärmereien „deutschvölkischer Wanderscholaren“.¹⁰ Nach 1933 gaben sich die Führungsorgane der Partei Mühe, unerwünschte ‚NS-Religiosität‘ auszumerzen. Wahrscheinlich waren es völkisch-religiöse Gruppierungen, die in der NSDAP aufgingen und in den ersten Jahren nach 1933 vaterländische Feierstunden als „Thing-“ oder „Weihehandlungen“ veranstalteten, „braune Taufen“ und andere „kultische Handlungen“ durchführten. Zunächst sah sich Goebbels veranlasst, gegen solche Erscheinungen vorzugehen. Bei der Propagandaleitertagung auf dem Reichsparteitag 1935 warnte er vor „falschem Über-eifer“, „d. h. hier: in den luftleeren Raum hinein ‚kultische Handlungen‘ zu konstruieren und möglichst viel mit Begriffen wie ‚Kult‘, ‚Thinghandlung‘ usw. in Zeitungsartikeln um sich werfen“.¹¹ Im selben Jahr noch wurden durch das Propagandaministerium und zugleich durch die Presseabteilung der Reichsregierung konkrete Sprachregelungen herausgegeben: „Aus der deutschen Presse müssen endlich die unklaren, mystischen Begriffe wie ‚Thing‘, ‚Kult‘, ‚kultisch‘ usw. verschwinden, soweit sie in Verbindung mit dem Wesen und der Idee des Nationalsozialismus gebracht werden.“¹² Schließlich wurde das Problem durch Hitler selbst erledigt; auf der Kulturtagung des Reichsparteitages 1938 führte er aus: „Der Nationalsozialismus ist eben keine kultische Bewegung, sondern eine ausschließlich aus rassistischen Erkenntnissen erwachsene völkisch-politische Lehre. In ihrem Sinne liegt kein mystischer Kult, sondern die Pflege und Führung des blutbestimmten Volkes.“¹³

9 Adolf Hitler: *Mein Kampf*, S. 349–351. Aufl. München 1938, S. 379.

10 Ebd., S. 395 f.

11 *Vorschläge der Reichspropagandaleitung zur nationalsozialistischen Fei-ergestaltung*. Nur für Dienststellen der Partei bestimmt, Gesamtverantwortlich: Fritz Kaiser, München Okt. 1935, 1/20.

12 Zitiert nach Cornelia Berning: „Die Sprache des Nationalsozialismus.“ In: *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung*. 18. Band, 3. Band NF (1962), S. 166 f.

13 *Der Parteitag Großdeutschland vom 5.–12. September 1938. Offizieller Bericht über den Verlauf des Parteitages mit sämtlichen Kongreßreden*. München 1938, S. 81 (Kursive im Original gesperrt). – Weitere Nachweise siehe Klaus

Natürlich war dies eine Schutzbehauptung. Im ‚Dritten Reich‘ gab es eine Vielfalt von kultischen Zelebrationen, deren Ritual z. T. von Hitler selbst festgelegt wurde. Dieser Kult und andere Charakteristiken der nationalsozialistischen Ideologie lassen es gerechtfertigt erscheinen, den Begriff der Religion auf den Nationalsozialismus anzuwenden. Hitlers ‚politische Religion‘ hatte jedoch mit der völkischen insofern nichts zu tun, als sie nicht rückwärtsgewandt war; auf dem Reichsparteitag 1934 wandte er sich noch einmal entschieden gegen die völkischen „Rückwärtse“.14 Rosenberg und Himmler, die mit ihrem Hang zur Mystik, zu Ordensvorstellungen und zur Verklärung germanischer Vergangenheit eher in der Tradition völkischer Religiosität standen, wurden in diesem Punkt von Hitler nicht ernst genommen und bestimmten – von der SS vielleicht abgesehen15 – nicht die sozialdominante politische Religion des ‚Dritten Reichs‘. Diese Religion war, im Gegensatz zur völkischen, modern, zweckrational, instrumentell. Das heißt: die ideologische Indoktrination, die Unterwerfung der Gefolgsleute unter den politischen Willen der Führer und die Verpflichtung zu bedingungslosem Gehorsam konnten in den Zelebrationen der nationalsozialistischen politischen Religion besonders effektiv verfolgt werden: Vereidigungen und die ‚Weihe‘ von Fahnen und Standarten fanden ihren Höhepunkt in ‚Glaubensbekenntnissen‘; Massenversammlungen vermittelten das Gefühl, Glied einer großen Gemeinschaft ‚Gleichgläubiger‘ zu sein; nächtliche Feierstunden mit generalstabsmäßig geplantelem Ritual und raffinierter Lichtregie – wie auf den Reichsparteitagen – wurden „wie eine große Andacht“ erlebt.16

Vondung: *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen 1971, S. 42 f.

14 *Der Kongreß zu Nürnberg vom 5. bis 10. September 1934. Offizieller Bericht über den Verlauf des Reichsparteitages mit sämtlichen Reden*. München 1934, S. 103.

15 Vgl. hierzu Vondung: *Magie und Manipulation* (Anm. 13), S. 59, 81, 85, 98 f.; Peter Longerich: *Heinrich Himmler. Biographie*. 2. Aufl. München 2010, S. 265–308.

16 „Bericht über den Appell der politischen Leiter auf dem Reichsparteitag in Nürnberg am 10.9.1937“ im *Niederelbischen Tageblatt* vom 12.9.1937, zitiert nach Hans-Jochen Gamm: *Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion. Ein Beitrag zur politischen Bildung*. Hamburg 1962, S. 55 f.; Grundsätzliches zum nationalsozialistischen Kult als Artikulationsform einer politischen Religion bei Vondung: *Magie und Manipulation* (Anm. 13).

Bevor ich nun nach den Gemeinsamkeiten mit völkischen Religionen frage, noch eine kurze Bemerkung zu einem weiteren Unterschied: Die deutschgläubigen, germanischen und ähnliche neuheidnische Glaubensgemeinschaften im wilhelminischen Kaiserreich und in der Weimarer Republik hatten meist sehr kleine Mitgliederzahlen.¹⁷ Die Mitgliedschaft war freiwillig; die Mitglieder waren von ihrem neuen Glauben überzeugt. Selbstverständlich gab es auch unter den Nationalsozialisten ‚gläubige‘ Anhänger, die aus Überzeugung der NSDAP beitraten, sogar in großer Zahl. Darüber hinaus jedoch war es das Ziel der nationalsozialistischen Führung, das ganze deutsche Volk zu indoktrinieren. Um dieses Ziel zu erreichen, konnten im ‚Dritten Reich‘ die Machtmittel von Staat und Partei eingesetzt werden. Fürs erste wurden die Mitglieder der Partei und der Parteigliederungen bei allfälligen Vereidigungen und Verpflichtungsfeiern angehalten, „Bekanntnisse“ zum Nationalsozialismus abzulegen. Die Partei werde, so Hitler auf dem Reichsparteitag 1934, „einen Staat politischer Apostel und Streiter ausbilden“, bis dann auch vom ganzen Volk die Ablegung des „Bekanntnisses: ‚Ich glaube‘“ verlangt werden könne.¹⁸ Das heißt also, dass die Absicht bestand, den Nationalsozialismus als ‚politische Religion‘ gleichsam zur Staatsreligion zu machen; bei einem siegreichen Kriegsende hätte dies auch machtpolitisch durchgesetzt werden können.

So weit kam es bekanntlich nicht, aber die Intention bestand. Und in dieser Hinsicht kann man eine erste Gemeinsamkeit zwischen völkischen Religionen und politischer Religion des Nationalsozialismus feststellen: eine Gemeinsamkeit der Intention. Auch die Völkischen, sowohl die deutsch-christlichen wie die neuheidnischen Gemeinschaften, wollten die Religionsspaltung in Deutschland überwinden und strebten eine einige, gemeinsame Religion für alle Deutschen an. Schon Paul de Lagarde hatte eine deutsche „Nationalreligion“ propagiert, als Antwort auf die „tiefe Sehnsucht nach einem alle Deutschen tief innerlich bindenden und miteinander versöhnenden deutschen Glauben“.¹⁹

17 Nach Uwe Puschners Recherchen „zählte der nichtchristliche Flügel der völkischreligiösen Teilbewegung 1914 rund tausend Anhänger“, 1924 weniger als 5000 Anhänger. Puschner: *Weltanschauung und Religion – Religion und Weltanschauung* (Anm. 7), S. 15.

18 *Der Kongreß zu Nürnberg vom 5. bis 10. September 1934* (Anm. 14), S. 211.

19 Zitiert nach Graf: *Alter Geist und neuer Mensch* (Anm. 8), S. 198.

Die wichtigste inhaltliche Gemeinsamkeit von völkischer Religion und politischer Religion des Nationalsozialismus – und in diesem Punkt kann man nun sicher auch von Kontinuität sprechen – war die Erhebung des ‚Volks‘ bzw. der ‚Rasse‘ zu einer ‚heiligen‘ Entität und zum zentralen Glaubensinhalt. Uwe Puschner hat an zahlreichen Beispielen gezeigt, dass – „wie alle Völkischen“ – „auch die Religionspropheten der Bewegung auf dem Boden von ‚Rasse und Blut‘“ standen und eine „Rassereligion“ propagierten.²⁰ Der heilige Mittelpunkt der nationalsozialistischen politischen Religion war ebenfalls die Rasse bzw. das ‚Blut‘, das sich im gleichfalls sakralisierten ‚Volk‘ verkörpert. Diese Glaubenswahrheit wurde in Schriften und Ansprachen der nationalsozialistischen Führer und in den kultischen Veranstaltungen verkündet und zog entsprechende Glaubensbekenntnisse nach sich. In einer Verpflichtungsfeier für die HJ z. B. fordern Herolde dazu auf, die geschauten Glaubenswahrheiten zu verkünden:

Sprecht, was ihr saht, und kündet, was ihr glaubt,
daß wir bekennen, was wir glauben sollen.

Es folgen die Verkündigungen und anschließend das von allen gesprochene Glaubensbekenntnis:

Wir glauben an das Blut [...].
Wir glauben an das Volk [...].²¹

Die Rassereligion sowohl der Völkischen wie der Nationalsozialisten war dezidiert antisemitisch.

Es erübrigt sich fast zu sagen, welche Bedeutung im Nationalsozialismus dem ‚Glauben‘ beigemessen wurde, von Hitler selbst schon in *Mein Kampf* und in vielen seiner Ansprachen,²² und natürlich in den kultischen Zelebrationen, bei denen der Glaube bekannt wurde. Und selbstverständlich spielte der ‚Glaube‘ auch in den völkischen Religionen eine wichtige Rolle, wie schon die Selbstbezeichnungen

20 Puschner: *Die völkische Bewegung im deutschen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 17, 204–207.

21 Eberhard Wolfgang Möller: *Die Verpflichtung*. Berlin 1936, S. 7, 8, 13.

22 Hitler: *Mein Kampf* (Anm. 9), S. 417 f.; vgl. Ansprache auf dem Reichsparteitag 1934: (Anm. 14), S. 27.

vieler Gruppierungen verraten: Deutschgläubige Gemeinschaft, Germanische Glaubens-Gemeinschaft, Deutsche Glaubensbewegung.

Ich komme zu einer weiteren Gemeinsamkeit, die zugleich ein grundlegendes Charakteristikum der säkularen Religionen ist; dieses Charakteristikum kann sogar die Entstehung der säkularen Religionen erklären. Ich meine das Erlösungsbedürfnis, das sich in allen diesen neuen religiösen Bewegungen ausdrückte, und ich meine die Erlösungsangebote, die sie in unterschiedlicher Weise machten. Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff ‚Erlösung‘ immer wieder in einschlägigen Verlautbarungen auftaucht, sei es in Glaubensbekenntnissen wie dem der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft von 1913,²³ sei es in Visionen vom Erlösung bringenden Führer, wie sie der nationalsozialistische Lyriker Gerhard Schumann in Verse brachte:

Die Millionen beugten sich ihm schweigend.
Erlöst. Der Himmel flammte morgenbleich.
Die Sonne wuchs. Und mit ihr wuchs das Reich.²⁴

Aber was ist mit ‚Erlösung‘ gemeint? Offensichtlich hatten die Adepten der neuen Religionen unterschiedliche Erlösungserwartungen. Gemeinsam war ihnen lediglich, dass die erhoffte Erlösung innerweltlich verstanden wurde und vielfach auch als Selbsterlösung. So notierte der einflussreiche Verleger Eugen Diederichs, „genialischer Vermarkter aller antibürgerlichen neuen religiösen Sinnsucher und -stifter“²⁵ 1892: „Der Mensch erlöst sich selbst, das ist die neue Religion.“²⁶ Der Maler und Dichter Ludwig Fahrenkrog, Gründer der neuheidnischen Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, proklamierte 1921: „Ich künde Euch die Selbsterlösung.“²⁷ Und wenn die Erlösung vom Führer Adolf Hitler erwartet wurde, so war dieser Er-

23 Siehe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 251.

24 Gerhard Schumann: *Die Lieder vom Reich*. München 1936, S. 20.

25 Graf: *Alter Geist und neuer Mensch* (Anm. 8), S. 218.

26 Zitiert nach Justus H. Ulbricht: „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“. Aspekte einer Problemgeschichte ‚arteigener‘ Religion um 1900.“ In: Stefanie v. Schnurbein, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe ‚arteigener‘ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*. Würzburg 2001, S. 23.

27 Zitiert nach ebd., S. 27.

löser doch der Repräsentant der Gemeinschaft, deren Mitglied man kraft gleichen Blutes selbst war.

Von den zahlreichen Spielarten der Erlösungshoffnung seien die wichtigsten genannt. Die am weitesten reichende war wohl die Hoffnung auf „deutsche Wiedergeburt“, wie sie Ernst Hunkel, Miteigentümer der Zeitschrift *Neues Leben. Monatsschrift für deutsche Wiedergeburt*, vor dem Ersten Weltkrieg propagierte.²⁸ Offensichtlich war unter „deutscher Wiedergeburt“ mehr zu verstehen als ein politisches Ziel; das Deutsche Reich präsentierte sich ja vor dem Ersten Weltkrieg in wirtschaftlicher, wissenschaftlicher, militärischer und territorialer Hinsicht in nicht gerade schlechtem Zustand. Nach dem verlorenen Krieg war es plausibler, auf „nationale Wiedergeburt“ zu hoffen.²⁹ Und Gerhard Schumanns Hoffnung auf Erlösung in einem ‚wachsenden Reich‘ war sicher ebenfalls politischer Natur. Doch in allen Fällen ging die Erlösungshoffnung über das Politische hinaus. Schlaglichtartig wird dies an dem Slogan des 1911 gegründeten Deutschen Schafferbundes deutlich: „Für deutschvölkische Einheit, Reinheit und Feinheit!“³⁰ Die Hoffnung auf Einheit drückte wohl das Verlangen nach Überwindung von Klassenschranken, Parteigegensätzen und anderen Erscheinungen gesellschaftlicher Partikularisierung aus, aber auch nach einer einheitlichen, gemeinsamen Religion. Der Begriff ‚Reinheit‘ ist mehrdeutig; die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten verweisen auf weitere Inhalte der Erlösungshoffnung. Da ist zunächst die sittliche Reinheit, die von moralischem Verfall und Dekadenz erlösen sollte. In diesem Sinne proklamierte z. B. Max Robert Gerstenhauer, nach dem Ersten Weltkrieg Bundesgroßmeister des völkischen Deutschbundes, die „geistig-sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes“ auf der Grundlage einer „germanisch-religiösen Reform“.³¹ Wichtiger noch war zweifellos die rassistische Reinheit, deren Vorstellung antisemitisch fundiert war. Das erlösende Ziel sollte durch eugenische Maßnahmen herbeigeführt werden, aber auch durch ‚reine‘ Lebensführung. Und im Bereich der

28 Zitiert nach Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 203.

29 So der Alldeutsche und Antisemit Max Robert Gerstenhauer 1920; zitiert nach ebd.

30 Zitiert nach ebd., S. 240, 242.

31 Max Robert Gerstenhauer: *Was ist Deutsch-Christentum?* Berlin-Schlachtensee 2. Aufl. 1930, S. 4; zitiert nach Puschner: „Weltanschauung und Religion – Religion und Weltanschauung“ (Anm. 7), S. 8.

Lebensführung verweist Reinheit auf Hygiene, Gesundheit, Körperkultur. In manchen völkischen Gruppierungen wie auch in Zirkeln der Lebensreformbewegung hatte die Körperkultur in ihren verschiedenen Ausprägungen – Freikörperkultur, Vegetarismus, Atemübungen, besondere Formen der Gymnastik wie „Runengymnastik“ etc. – durchaus den Stellenwert religiöser Selbsterlösung.³² Nur der Vollständigkeit halber: Die „Feinheit“ des Schafferbund-Slogans war wohl eher dem Reim geschuldet.

Der Nationalsozialismus versprach, dieselben Erlösungshoffnungen zu befriedigen, wie sie die Völkischen gehegt hatten. ‚Einheit‘ sollte hier durch die homogene ‚Volksgemeinschaft‘ hergestellt werden – ein politisches Erlösungsangebot, das unverkennbar religiöse Obertöne aufwies. ‚Reinheit‘ war – ebenso wie bei den Völkischen – die rassistisch verstandene Reinheit des Bluts; im ‚Dritten Reich‘ konnten eugenische Maßnahmen, vor allem aber die ‚Ausmerzungen‘ der Juden machtpolitisch durchgesetzt werden. ‚Reinheit‘ im Bereich der Körperkultur, durch Hygiene und Gymnastik, wurde besonders gepflegt im ‚Werk‘ „Glaube und Schönheit“ des „Bundes deutscher Mädel“ (BdM) – im Titel dieses ‚Werks‘ klangen erneut die religiösen Obertöne an.

Bleibt die Bankettfrage: Woher kommt das Erlösungsbedürfnis der Propheten neuer Religionen und ihrer Anhänger? Wie war es motiviert? Die Ziele, auf die sich die Erlösungshoffnungen richteten, bzw. die Erlösungsangebote, die von den religiösen Führern gemacht wurden, erlauben Rückschlüsse auf die Defizienzerfahrungen, die das Verlangen nach Erlösung in Gang setzten. Solche Defizienzerfahrungen wurden von den Zeitgenossen auch *expressis verbis* genannt. Da war das Gefühl, „in einer verstandesnüchternen, sich realistisch nennenden Zeit der Gottverlassenheit“ zu leben, „mit instinktiver, unausgesprochener Sehnsucht nach religiöser Erneuerung“ – so Eugen Diederichs.³³ Die Kirchen hatten mit ihren Sinnangeboten an Verbindlichkeit verloren; dies galt vor allem für den

32 Siehe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 205, 232; Ulrich Linse: „Mazdaznan – die Rassenreligion vom arischen Friedensreich.“ In: v. Schnurbein u. Ulbricht: *Völkische Religion und Krisen der Moderne* (Anm. 26), S. 268–291, bes. S. 283; Bernd Wedemeyer: „Runengymnastik: Zur Religiosität völkischer Körperkultur.“ In: Ebd., S. 367–385.

33 Zitiert nach Ulbricht „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“ (Anm. 26), S. 9.

kirchlichen Protestantismus, aus dem sich die meisten Anhänger der neuen Religionen rekrutierten. Die „verstandesnüchterne Zeit“, Rationalismus also, sowie der Materialismus der modernen industrialisierten Gesellschaft veranlassten die Sehnsucht nach neuer Geborgenheit. Das Verlangen nach völkischer Einheit verrät die als Defizienz erfahrene Differenzierung und Partikularisierung der Gesellschaft. Das Streben nach Natürlichkeit und gesunder Lebensführung war Reaktion auf das Unbehagen, das Verstädterung und Technisierung hervorriefen. Justus H. Ulbricht hat den gesamten Motivationskomplex auf den Nenner eines „tiefliegenden, pauschalen Unbehagens an der Modernität“ gebracht; dies grundlegende Unbehagen an der Moderne verweise auf ein „strukturelles Sinndefizit moderner Gesellschaften“.³⁴ Andere Erforscher der völkischen Bewegung kommen zu gleichen oder ähnlichen Ergebnissen. Allerdings war die völkische Modernismus-Kritik insofern ambivalent, als sie bestimmte Erscheinungen der Moderne zur Voraussetzung hatte, gerade auch im Bereich der neuen Religiosität. Die Individualisierung der Frömmigkeit, vor allem im Protestantismus durch den Pietismus schon seit dem 18. Jahrhundert, eröffnete heterodoxe, schließlich nicht-christliche Wege der Heilssuche; zugleich machte die geschwundene Verbindlichkeit der Kirchen Platz für neue religiöse Gemeinschaften.³⁵

Versuchen wir auf die Frage, wie denn das Erlösungsverlangen zustande kam, noch etwas konkretere Antworten zu bekommen. Die neuen säkularen Religionen waren überwiegend ein Intellektuellen-Phänomen, vor allem was die Propheten dieser Religionen anlangt. Es waren Intellektuelle, die das formulierten und propagierten, was Uwe Puschner „Erlösungslehre“ genannt hat.³⁶ Diese Erlösungslehren waren – zumindest zu einem wichtigen Teil, so unterstelle ich – die Auslegungen und spekulativen Verarbeitungen motivierender Erfahrungsanlässe. Es wäre interessant, über diese Erfahrungsanlässe noch etwas mehr herauszubekommen.

34 Ebd., S. 10.

35 Siehe hierzu auch Ulrich Linse: „Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900.“ In: *Recherches Germaniques*. Nr. 27 (1997), S. 117–141.

36 Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich* (Anm. 1), S. 17; vgl. zu den „Religionsintellektuellen“ Graf: *Alter Geist und neuer Mensch* (Anm. 8), S. 199.

Max Weber hat über das spezifische Erlösungsverlangen der Intellektuellen aufschlussreiche Beobachtungen angestellt:

Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‚innerer Not‘ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet. Der Intellektuelle sucht auf Wegen, deren Kasuistik ins Unendliche geht, seiner Lebensführung einen durchgehenden ‚Sinn‘ zu verleihen, also ‚Einheit‘ mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos. Er ist es, der die Konzeption der ‚Welt‘ als eines ‚Sinn‘-Problems vollzieht.³⁷

Freilich ist die äußere Not, so ließe sich ergänzen, nicht nur materielle Not; es kann auch die Not der Nation sein, die viele Intellektuelle nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg verinnerlichten, gleichsam zur ‚inneren Not‘ machten. Sie verquickten ihre persönliche Sinn-suche mit dem Sinn-Problem der Nation und legten diese Sinnsuche für sich selbst als religiöse Suchbewegung, als Erlösungsverlangen aus. Der Jugendbewegte und Laienspielführer Rudolf Mirbt z. B. führte 1923 in einem Vortrag vor dem Jugendring München aus:

Daß kein Volk ist, erfuhren junge Menschen! [...] Daß kein Volk ist, und so keine Bindung, nicht zu Gott und nicht zu den Menschen. [...] Da wir Menschen einer ungläubigen, religionslosen, verkirchlichten Zeit sind, die das Beten verlernt hat, wollen wir uns nicht in Mysterien einlullen, die wir heute eben nicht verstehen. Wir wollen nach Gott schreien. Haben wir den Mut zu bekennen, daß uns da Kirche und Liturgie vielleicht von ihm fernhalten!³⁸

In ähnlicher Weise beklagte Eugen Diederichs 1929, „daß wir religiös, fast möchte ich sagen mitten in einem Nichts, in einem Katzenjammergefühl der Entwurzelung“ stehen. Er hoffte jedoch, dass

37 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5., revidierte Aufl., besorgt v. Johannes Winckelmann, Studienausg. Tübingen 1972, S. 307 f.

38 Rudolf Mirbt: „Laienspiel.“ In: Ders.: *Laienspiel und Lientheater. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1923–1959*. Kassel 1960, S. 9, 15 (Kursive im Original).

die „Sehnsucht nach religiöser Erneuerung“ außerhalb der Kirchen ein neues „religiöses Ethos“ für die „kommende Volksgemeinschaft“ schaffen werde.³⁹

Der Schriftsteller Hanns Johst formulierte 1928 besonders eindrucksvoll die ‚innere Not‘ des Intellektuellen: „Wir treiben alle im rasenden Wirbel unfaßbaren Getriebes“, so seine Empfindung; er beklagte den „ununterbrochenen, aufreibenden täglichen und alltäglichen Existenzkampf“ und die „verzerrte Wirklichkeit des Tages“, und es verlangte ihn, in der „Gemeinschaft Gleichgesinnter, Gleichgestimmter, Gleichgläubiger“ aufzugehen.⁴⁰ Sein Erlösungsverlangen extrapolierte er zum religiös ausgelegten Sinn-Problem der Nation: „Die Not, die Verzweiflung, das Elend unseres Volkes braucht Hilfe. Und Hilfe kommt letzten Endes und tiefsten Sinnes nicht aus Betteleien an Banknoten der Hochvaluta, sondern die Hilfe kommt aus der Wiedergeburt einer Glaubensgemeinschaft.“⁴¹

Ähnlich wie Johst litt auch der junge Joseph Goebbels an innerer Not und der Unzulänglichkeit der Welt zugleich, wie er in seinen Tagebuchaufzeichnungen 1925/26 festhielt: „O, diese entsetzliche Welt!“ „Trostlose Einsamkeit. Ich stehe vor der Verzweiflung.“ „Alle sind Canaillen, ich eingeschlossen.“ Und dann das Verlangen nach Erlösung: „Wann werden wir erlöst werden?“ „Wann werde ich armer Teufel erlöst!“⁴² Die Antwort entwarf Goebbels in seinem Roman *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*; es ist das wohlbekannte Projekt der Selbsterlösung. Der Titelheld, hinter dem sich der Autor kaum verbirgt, proklamiert: „Ich bin ein Held, ein Gott, ein Erlöser.“ „Ich bin kein Mensch mehr. Ich bin ein Titane. Ein Gott!“ „Ich habe mich selbst erlöst.“⁴³ Im ‚Dritten Reich‘ konnte Goebbels, gemeinsam mit seinem Führer, dieses Erlösungsprojekt für sich selbst und für das deutsche Volk durchsetzen, zumindest eine Zeitlang.

39 Zitiert nach Ulbricht: „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“ (Anm. 26), S. 9.

40 Hanns Johst: *Ich glaube! Bekenntnisse*. München 1928, S. 75.

41 Ebd., S. 36.

42 *Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925/26*. Hrsg. v. Helmut Heiber, 2. Aufl. Stuttgart 1961, S. 20, 25, 47, 83.

43 Joseph Goebbels: *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*. 13. Aufl. München 1938, S. 116, 127, 147. – Ausführlicher hierzu Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988, S. 465–468.

Die ‚innere Not‘ der Intellektuellen hat viele Facetten. Eine davon ist die Frustration über mangelnde Anerkennung. Alexandre Kojève sah – an Hegel anschließend – den maßgeblichen Antrieb menschlichen Handelns im Streben nach Anerkennung.⁴⁴ Für Intellektuelle ist dieser Antrieb besonders stark; umso frustrierender ist die Erfahrung, wenn die Anerkennung ausbleibt. Diejenigen, deren Defiziterfahrung stark genug ist, nehmen oft Zuflucht zu Projektionen, um sich größer zu machen, stilisieren sich vielleicht sogar zu Erlösern oder zumindest zu Führern und Propheten eines Erlösungsprojekts.⁴⁵ Die Ariosophen Guido von List und Jörg Lanz von Liebenfels legten sich ihre Adelsprädikate selbst bei, sie konstruierten für sich Stammbäume, gründeten ‚Orden‘ mit ausgefeilter Hierarchie, um sich und ihre Anhänger von der Masse der Minderwertigen, vor allem der rassistisch Minderwertigen abzusetzen.⁴⁶ Auch bei Paul de Lagarde darf man als Motiv für den Namenswechsel das Verlangen nach Selbstveredelung vermuten. Erst mit 28 Jahren nahm er diesen Namen an, indem er sich von seiner Großtante mütterlicherseits adoptieren ließ.⁴⁷ De Lagarde klang einfach vornehmer als Bötticher. Julius Langbehn legte sich zwar kein Adelsprädikat bei, aber sein Buch *Rembrandt als Erzieher* kreist um ein diffuses Adelsideal, für das Rembrandt steht und das Langbehn gegen die Massengesellschaft seiner Zeit stellt. Hans Thoma, der Langbehn porträtierte, schrieb ihm einen „bis ins Starre gehenden Aristokratismus“ zu.⁴⁸

44 Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Seconde Édition, Paris 1968, S. 434–437 (Anm.); hierzu auch Martin Meyer: *Ende der Geschichte?* München u. Wien 1993, S. 106; und generell Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. 1992.

45 Vgl. hierzu Ulbricht: „...in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“ (Anm. 26), S. 17.

46 Zu Guido von List und Jörg Lanz von Liebenfels siehe vor allem Nicholas Goodrick-Clarke: *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*. Wiesbaden 2004, S. 36–48, 83–109.

47 Ina Ulrike Paul: „Paul Anton de Lagarde.“ In: Uwe Puschner, Walter Schmitz, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*. München 1996, S. 45–93; Ulrich Sieg: *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*. München 2007.

48 Reinhard Osteroth: „Der Rembrandtdeutsche.“ In: *Die Zeit*, 5.1.1990, S. 29 f.; vgl. Berndt Berendt: „August Julius Langbehn, der ‚Rembrandtdeutsche‘.“ In: Puschner, Schmitz, Ulbricht (Hrsg.): *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918* (Anm. 47), S. 94–113.

Unter verletztem Stolz litt Langbehn außerdem wegen der ausbleibenden akademischen Anerkennung, ebenso wie Guido von List. Auch Lagarde hatte Schwierigkeiten, akademische Anerkennung zu gewinnen; nach seiner Habilitation dauerte es 18 Jahre bis zu seiner Berufung auf eine Universitätsprofessur für orientalische Sprachen.

Unter den Propheten der nationalsozialistischen politischen Religion ist Joseph Goebbels ein Paradebeispiel für jemanden, der geradezu süchtig war nach öffentlicher Anerkennung und der zugleich, als er Mitte der 1920er Jahre noch bar jeglicher Anerkennung war, nach Erlösung jammerte.⁴⁹ Hanns Johst ist ein ähnlicher Fall: Vor 1933 ein drittklassiger Schriftsteller, der literarisch-religiöse Erlösungsprojekte entwarf, und der sich nach 1933 selbst erlöste, wenn man so will, als Preußischer Staatsrat, Präsident der Reichsschrifttumskammer, Präsident der Deutschen Akademie der Dichtung, Reichskultursenator und SS-Brigadeführer.⁵⁰ Dass es Heinrich Himmler versagt blieb, zum Ende des Ersten Weltkriegs Offizier zu werden,⁵¹ war sicher Anlass für mancherlei Kompensationshandlungen. Adolf Hitler war zwar kein Intellektueller im strengen Sinn, doch die Frustration, nicht in die Wiener Kunstakademie aufgenommen zu werden, war ohne Zweifel ein Stachel mit Folgewirkung. Eric-Emmanuel Schmitt hat in Romanform darüber spekuliert, was geschehen wäre, wenn Hitler die Aufnahmeprüfung in die Kunstakademie bestanden hätte und wenn er anschließend auch noch in die Hände Sigmund Freuds gefallen wäre.⁵² Ein hübscher Einfall, aber eben eine Spekulation. Dies mahnt uns zur Vorsicht, wenn wir über die Zusammenhänge zwischen Erfahrungsanlässen und Erlösungsverlangen nachdenken.

Mit hinreichender Sicherheit können wir aber doch als Resümee ziehen, dass Erlösungsverlangen – wenn auch unterschiedlicher Art – den neuen säkularen Religionen zugrunde lag und dass die entsprechenden Erlösungslehren auf dieses Verlangen antworteten, wiederum auf unterschiedliche Weise, doch alle mit innerweltlichen Erlösungsangeboten. Völkischen Religionen und der politischen

49 Helmut Heiber: *Joseph Goebbels*. München 1965, besonders S. 27–39; Peter Longerich: *Joseph Goebbels. Biographie*. München 2010, besonders S. 44–64.

50 Rolf Düsterberg: *Hanns Johst, Der Barde der SS. Karrieren eines deutschen Dichters*. Paderborn 2004.

51 Siehe Longerich: *Heinrich Himmler* (Anm. 15), S. 30–32.

52 Eric-Emmanuel Schmitt: *Adolf H. Zwei Leben*. Zürich 2007

Religion des Nationalsozialismus gemeinsam war der zentrale Glaubensinhalt von Rasse und Blut, in Verbindung mit dezidiertem Antisemitismus. Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden kann in der zweckrationalen, instrumentellen Ausrichtung der letzteren gesehen werden gegenüber der Tendenz der ersteren, germanische Vorzeit, Mittelalter und z. T. auch Mystik wiederzubeleben.

Debatten um den Holocaust und das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘*

„Das Thema Holocaust verschwindet nicht“, bemerkte der Historiker Saul Friedländer 2007 in einem Interview anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels.¹ Yehuda Bauer, Leiter des Internationalen Zentrums für Holocaust-Studien der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem, nannte den Grund dafür, warum der Holocaust „ein Ereignis von universeller Tragweite“ und fortdauernder Bedeutung ist: „Er geht alle Menschen an, da er nicht von einem Gott oder einem Teufel verursacht wurde, sondern von Menschen an Menschen.“² Das Skandalon, dass Menschen anderen Menschen so unvorstellbar Schreckliches wie den fabrikmäßig betriebenen Massenmord antun konnten, spitzt sich für uns Deutsche auf die Frage zu, wie das in Deutschland möglich war, im Lande Kants und Goethes. Obwohl es inzwischen viele Antworten auf diese Frage gibt, so ist doch keine wirklich geeignet, das entsetzte Fragen zu beruhigen und unsere Schande vergessen zu machen. Deshalb werden die Debatten um den Holocaust weitergehen, in der Welt und vor allem in Deutschland, auch wenn es in regelmäßigen Abständen ‚Schlussstrich-Kampagnen‘ gibt.

Während der letzten Jahrzehnte waren die wichtigsten, auch öffentlich in Zeitungen, Journalen und im Fernsehen ausgetragenen Debatten um den Holocaust der ‚Historikerstreit‘ von 1986/87 und die Diskussion um Daniel Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker* von 1996. Eher im Hintergrund dieser publikumswirksamen Debatten verlief die Diskussion unter Historikern, ob der Massenmord an den Juden ideologisch motiviert und zielgerichtet war oder aber Ergebnis ‚kumulativer Radikalisierung‘. Und in der Öffentlich-

* Erstveröffentlichung in: *Deutsche Debatten. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, Jg. 40, H. 157, März 2010. Hrsg. v. Ralf Schnell u. Niels Werber, S. 9–22.

1 „Der Holocaust verschwindet nicht“, in: *Der Spiegel* 41 (2007), S. 216.

2 Bauer, Yehuda: „Mord als Ziel“, in: *Der Spiegel* 22 (2001), S. 155.

keit gänzlich unbemerkt und selbst von Historikern überwiegend nicht zur Kenntnis genommen entwickelte sich seit den neunziger Jahren eine Diskussion um die Frage, ob der Nationalsozialismus als ‚politische Religion‘ gedeutet werden kann und ob es zwischen dem religiösen oder religionsähnlichen Charakter des Nationalsozialismus und dem Holocaust einen Erklärungszusammenhang gibt.

Der ‚Historikerstreit‘ wurde durch Ernst Nolte angestoßen. In einem Artikel der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* warf er die Frage auf, ob die Verbrechen des ‚Archipel Gulag‘ in der Sowjetunion dem Massenmord an den Juden nicht nur zeitlich, sondern auch ursächlich vorausgingen, ob nicht „ein kausaler Nexus wahrscheinlich ist“ zwischen den beiden „Vernichtungsaktionen“.³ Die Frage provozierte eine scharfe Replik von Jürgen Habermas, der in seine Kritik gleich noch Veröffentlichungen von Michael Stürmer und Andreas Hillgruber einbezog. Diese konservativen Historiker, so unterstellte Habermas, relativierten den Holocaust, indem sie ihn mit den Verbrechen des Stalinismus oder der Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten verglichen, wenn nicht gar als Reaktion auf die bolschewistische Bedrohung erklärten. Damit würde den Naziverbrechen ihre Einzigartigkeit bestritten und der Holocaust aus dem nationalen Bewusstsein eskamotiert.⁴ Der Historikerstreit setzte sich mit zahlreichen Beiträgen in Zeitungen und Zeitschriften bis ins folgende Jahr fort, verlor im Lauf der Monate allerdings an Schärfe. Kein ernstzunehmender Historiker bestritt die Singularität des Holocaust. Selbst Nolte hatte eingeräumt, „daß sich trotz aller Vergleichbarkeit die biologischen Vernichtungsaktionen des Nationalsozialismus qualitativ von der sozialen Vernichtung unterschieden, die der Bolschewismus vornahm“.⁵ Doch dass der Massenmord an den Juden durch die Angst Hitlers vor bolschewistischer Bedrohung motiviert gewesen sei, wurde einhellig abgelehnt. Viele Historiker, wie Karl

3 Nolte, Ernst: „Die Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. Juni 1986; zitiert nach Augstein, Rudolf u. a.: „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München u. Zürich 1987, S. 39–47; Zitat S. 46.

4 Habermas, Jürgen: „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung“, in: *Die Zeit*, 11. Juli 1986; zitiert nach Augstein u. a., „Historikerstreit“ (Anm. 3), S. 62–76.

5 Nolte, „Die Vergangenheit, die nicht vergehen will“, zitiert nach Augstein u. a., „Historikerstreit“ (Anm. 3), S. 46.

Dietrich Bracher, Thomas Nipperdey und Hagen Schulze, kritisierten aber auch Habermas; die Einmaligkeit des Massenmords an den Juden dürfe nicht ausschließen, die Gewaltexzesse rechter und linker Diktaturen im 20. Jahrhundert miteinander zu vergleichen.⁶

Die Kontroverse um Daniel Jonah Goldhagens *Buch Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust* war ganz anderer Art. Goldhagen bezweifelte nicht die Einzigartigkeit des Holocaust. Im Gegenteil, er hob dessen singulären Charakter noch stärker dadurch hervor, dass der Holocaust nicht nur „von Menschen an Menschen“ verübt worden war, sondern eben von Deutschen an Juden, und dass – in seinen Augen – gerade die Deutschen prädisponiert waren zum Massenmord an den Juden. Er behauptete, in Deutschland habe seit langem ein verbreiteter und – verglichen mit anderen Ländern – besonders aggressiver, „böartig-eliminatorscher Antisemitismus“ geherrscht, so dass es für Hitler nach seiner Machtübernahme kein Problem gewesen sei, genügend „willige Vollstrecker“ zu finden, die aus innerer Überzeugung die Juden drangsalierten, verfolgten und schließlich, während des Kriegs, in Massen ermordeten.⁷ Die These vom singulären, tief in der Geschichte verwurzelten „eliminatorischen Antisemitismus“ der Deutschen wurde von den deutschen, aber auch ausländischen Historikern nahezu einhellig abgelehnt; sowohl methodisch wie sachlich wurden Goldhagen zahlreiche Fehler und Kurzschlüsse vorgehalten. Besonders scharfe Kritik an Goldhagen übten die Historiker Norman G. Finkelstein, Ruth Bettina Birn und Hans Mommsen; sie warfen ihm fehlerhafte Auswertung der Quellentexte und unzureichende Kenntnis der Forschungsliteratur vor, methodisch unhaltbare, monokausale Erklärungsversuche und unzulässige Verallgemeinerungen, letztlich eine klischeehafte Darstellung der „wirklichen Phänomene“.⁸ Dass zu den „wirklichen Phänomenen“ Antisemitismus als Voraussetzung für Hitlers ‚Weltanschauung‘ gehörte und dann vor allem die macht-

6 Hierzu zahlreiche weitere Texte in Augstein u. a., „Historikerstreit“ (Anm. 3).

7 Goldhagen, Daniel Jonah: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin 1996; eine Zusammenfassung der wichtigsten Argumente Goldhagens bietet das „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, S. 5–13, Zitat S. 10.

8 Mommsen, Hans: „Einleitung“, in: Finkelstein, Norman G. u. Birn, Ruth Bettina: *Eine Nation auf dem Prüfstand. Die Goldhagen-These und die historische Wahrheit*. Hildesheim 1998, S. 15.

politischen und organisatorischen Möglichkeiten des Nazi-Regimes, darüber bestand freilich Einigkeit.

In der Frage, welche Faktoren letztlich den Ausschlag gaben für den planmäßigen Massenmord an den Juden, bestand allerdings unter den auf diesem Gebiet arbeitenden Fachhistorikern keine Einigkeit. Dissens gab es in dieser Frage schon seit langem. Die sogenannten ‚Intentionalisten‘, Saul Friedländer, Yehuda Bauer, Raul Hilberg, Eberhard Jäckel und andere, vertraten die Überzeugung, der Holocaust sei ein rein ideologisch motivierter Völkermord gewesen und letztlich von der Intention Hitlers verursacht, eine endgültige Lösung der ‚Judenfrage‘ herbeizuführen. Die ‚Funktionalisten‘ hingegen, Hans Mommsen, Martin Broszat und andere, hielten dagegen, dass ungeachtet der ideologisch motivierten Verfolgung der Juden der eigentliche Genozid in den Vernichtungslagern am Ende eines Prozesses der „kumulativen Radikalisierung“ gestanden habe, und dieser Prozess sei durch zahlreiche äußere Faktoren wie die Umsiedlungsaktionen im Warthegau und im Generalgouvernement und dann vor allem durch den Verlauf des Kriegs im Osten beeinflusst worden.⁹ „Mittlerweile haben sich in der Forschung die Standpunkte angenähert“, konzedierte 2007 Hans Mommsen.¹⁰ In der Tat widersprechen sich die Positionen der Intentionalisten und Funktionalisten nicht notwendigerweise als Gegensätze, die sich ausschließen; vielmehr können sie sich ergänzen. Zusammen ergeben sie eine erste plausible Erklärung.

Hitler war zweifellos ein fanatischer Antisemit. Dies zeigen seine Äußerungen in *Mein Kampf* ebenso wie die Maßnahmen zur Unterdrückung und Verfolgung der Juden nach 1933, vor allem die ‚Reichspogromnacht‘ vom 9. November 1938. Auch vor dem Krieg wurden schon Juden umgebracht, wenn auch noch nicht im großen Maßstab. Viele führende Nationalsozialisten, wie Himmler, Goebbels, Rosenberg, waren ebenfalls radikale Antisemiten; und viele Partei-, SA- und SS-Mitglieder teilten den Antisemitismus, aus Überzeu-

9 Knappe Zusammenfassungen der Positionen bieten Bauer, Yehuda: „Mord als Ziel. Der Holocaust war ein rein ideologisch motivierter Völkermord“, in: *Der Spiegel* 22 (2001), S. 152–160; Mommsen, Hans: „Der Nationalsozialismus: Kumulative Radikalisierung und Selbsterstörung des Regimes“, in: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*. Bd. 16. Mannheim 1976, S. 785–793, bes. S. 789 f. u. 792.

10 Mommsen, Hans: „Forschungskontroversen zum Nationalsozialismus“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57 (2007), S. 14–21, Zitat S. 17.

gung oder weil er zur nationalsozialistischen ‚Idee‘ gehörte. Andererseits fürchteten Hitler und Himmler offenbar, dass allzu extreme Maßnahmen bei der deutschen Bevölkerung nicht auf Zustimmung stoßen würden. Zwar emigrierten oder ‚verschwanden‘ Juden vor aller Augen, aber die Vernichtungsaktionen während des Kriegs wurden geheimgehalten. Dass und wie diese Aktionen in Auschwitz und anderen Lagern stattfanden, kann nun freilich gut aus ‚funktionalistischer‘ Sicht erklärt werden, als ein „stufenförmiger Prozess rassenpolitischer Radikalisierung [...], der notwendig in der Shoah endet“.¹¹ Der nach dem Sieg über Frankreich für kurze Zeit erwogene Plan, die Juden nach Madagaskar zu deportieren, zerschlug sich ebenso wie der Plan, ein größeres ‚Reservat‘ im Generalgouvernement zu errichten. Bei beiden Plänen war bereits bewusst in Kauf genommen, dass eine große Zahl der Deportierten an Hunger und Seuchen sterben würden. Der Krieg im Osten machte es dann möglich, die endgültige Lösung der ‚Judenfrage‘ als ‚Endlösung‘, als physische Vernichtung zu betreiben. Auch wenn Hitler diese Art der ‚Endlösung‘ nicht unbedingt intendiert haben mag, als er *Mein Kampf* schrieb, so hätte sie ohne die anfängliche Intention, die Juden aus Deutschland auf irgendeine Weise zu entfernen, nicht stattgefunden.¹²

Eine grundsätzliche Frage bleibt freilich noch zu klären: Worin lag eigentlich der fanatische Judenhass von Hitler und anderen Nationalsozialisten begründet, und wie lässt sich erklären, dass dieser Hass bis zur Bereitschaft zum millionenfachen Massenmord ging? Mit anderen Worten: Gibt es eine überzeugende Erklärung für die Intention zur Verfolgung und schließlich Ermordung der Juden? Eine Antwort könnte das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘ bieten, obwohl dieses Konzept zunächst nichts mit dem Holocaust zu tun zu haben scheint.

Die Begriffe der ‚säkularen‘ oder ‚politischen Religion‘ wurden während der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den totalitären Regimen zur Diskus-

11 Ebd., S. 15.

12 Aus der Flut von Literatur siehe vor allem Friedlander, Henry: *Der Weg zum NS-Genozid. Von der Euthanasie zur Endlösung*. Darmstadt 1997; Browning, Christopher R.: *Die Entfesselung der „Endlösung“*. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942. Berlin 2003; Friedländer, Saul: *Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden 1939–1945*. München 2006.

sion gestellt.¹³ Der Begriff ‚totalitär‘ war seinerseits ein Neologismus, den der italienische Emigrant Luigi Sturzo in die englische Terminologie einbrachte und schon 1926 vom italienischen Faschismus auf den Bolschewismus übertrug. Nach 1933 gebrauchten englische Publizisten den Begriff dann auch für den Nationalsozialismus. Der Totalitarismus-Begriff sollte nicht nur die besondere staatliche Organisation der diktatorischen Regime bezeichnen, sondern vor allem die Tatsache, dass diese Regime über den ‚ganzen Menschen‘ verfügen wollten. Die Feststellung, dass totalitäre Regime auch in die spirituellen Sinnbezüge des Einzelnen eingriffen und dadurch die Trennung von Religiösem und Säkularem aufhoben, legte den Grund für die Deutung, dass die totalitären Regime ihrerseits den Charakter einer Religion annahmen, einer ‚säkularen Religion‘.

In den dreißiger Jahren und während des Zweiten Weltkriegs wurde der Begriff der ‚säkularen Religion‘ mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung gebraucht wie derjenige der ‚politischen Religion‘, und zwar von Wissenschaftlern, die sich auch dem Deutungskonzept des ‚Totalitarismus‘ verschrieben hatten, Fritz Morstein Marx, Hans Kohn, Franz Borkenau, Sigmund Neumann, Raymond Aron und andere. Emilio Gentile hat gezeigt, dass das Konzept der ‚politischen Religion‘ nicht nur ein Instrument wissenschaftlicher Analyse war, sondern von den Feinden des Totalitarismus gebraucht wurde, um ein neuartiges und äußerst bedrohliches politisches Phänomen terminologisch dingfest zu machen, ein Phänomen, zu dessen Bezeichnung die Begriffe der traditionellen politischen Sprache – Ideologie, Diktatur, Tyrannei, Despotie – unzureichend erschienen.¹⁴

Im Kreis der Autoren, die mit dem Begriff der ‚politischen Religion‘ als neuem Deutungskonzept umgingen, nimmt Eric Voegelin eine besondere Stellung ein. 1938, einen Monat nach dem Einmarsch Hitlers in Österreich, erschien in der *Schriftenreihe* „Ausblicke“ des Bermann-Fischer Verlags in Wien Voegelins Buch *Die politischen*

13 Zur Geschichte dieser Begriffe siehe Huttner, Markus: *Totalitarismus und säkulare Religionen. Zur Frühgeschichte totalitarismuskritischer Begriffs- und Theoriebildung in Großbritannien*. Bonn 1999; Gentile, Emilio: *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*. Roma u. Bari 2001; engl. Übs.: *Politics as Religion*. Princeton u. Oxford 2006, bes. S. 1–4; ders.: „Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey“, in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6, No. 1 (2005), bes. S. 25–28.

14 Gentile: „Political Religion: A Concept and its Critics“ (Anm 13), S. 25 f.

Religionen. Es kam nur noch in wenigen Exemplaren zur Auslieferung; Voegelin musste emigrieren und entkam nur knapp der Gestapo. Sein Buch *Die politischen Religionen* wurde von Bermann-Fischer 1939 in Stockholm erneut aufgelegt. Voegelin unternahm in dieser Studie den grundsätzlichen, theoretisch fundierten Versuch einer Deutung des Nationalsozialismus als politischer Religion. Er machte klar, dass der Nationalsozialismus nicht nur deswegen als politische Religion zu interpretieren sei, weil er religiöses Vokabular benützte und kultische Feierformen entwickelte, sondern weil er einen existentiellen Kern religiösen Charakters aufwies. Voegelin analysierte die ‚religiösen‘ Bedürfnisse in einer säkularisierten Welt und stellte fest, dass sich diese Bedürfnisse auf Teilinhalte der Welt richten können. Solche Inhalte können in der religiösen Erfahrung als ‚heilig‘ erscheinen und zum Gegenstand des Glaubens werden. Im Falle des Nationalsozialismus war dieser Teilinhalt die ‚Rasse‘, die zum sinnstiftenden Ordnungszentrum der ‚Volksgemeinschaft‘ erhoben wurde. Die solcherart legitimierte und zugleich sakral überhöhte Volksgemeinschaft charakterisierte Voegelin als ‚partikuläre Ekklesia‘, im Gegensatz zur ‚universalen Ekklesia‘ des Christentums.¹⁵

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Voegelins Analyse zunächst keine Resonanz, und das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘ spielte bei der Aufarbeitung des Nationalsozialismus – mit wenigen Ausnahmen¹⁶ – keine Rolle. Im Gegensatz dazu erlebte das Totalitarismus-Konzept in den fünfziger und sechziger Jahren eine Renaissance durch die bahnbrechenden Studien von Hannah Arendt, Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski.¹⁷ Allerdings rückte es in den siebziger Jahren wieder in den Hintergrund der öffentlichen Diskussion. Marxistisch orientierte Wissenschaftler und Linksintel-

15 Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*. Wien 1938, S. 15, 33, 54–56.

16 Gamm, Hans-Jochen: *Der braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion. Ein Beitrag zur politischen Bildung*. Hamburg 1962; Heer, Friedrich: *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. München u. Eßlingen 1968; Vondung, Klaus: *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen 1971.

17 Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. New York 1955; dt. Übs.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt a. M. 1962; Carl Joachim Friedrich u. Zbigniew Brzezinski: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, Mass. 1956; dt. Übs.: Carl Joachim Friedrich: *Totalitäre Diktatur*. Stuttgart 1957.

lektuelle lehnten das Konzept grundsätzlich ab; sie kritisierten, mit dem Totalitarismus-Konzept werde Faschismus und Kommunismus nicht nur verglichen, sondern gleichgesetzt.

Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Mittel- und Osteuropa nach 1989 wuchs neuerdings das Interesse an einem Vergleich der Diktaturen des 20. Jahrhunderts. Mit Blick auf die Neuartigkeit und das Ausmaß der Gewaltpolitik, das die Sowjetunion, das faschistische Italien und das nationalsozialistische Deutschland betrieben hatten, drängte sich die Frage auf, ob sie – ungeachtet ihrer offensichtlichen Unterschiede – nicht doch Gemeinsamkeiten aufwiesen. Um solche gemeinsamen Charakterzüge der modernen Gewaltregime zu fassen, wurden während der vergangenen zwanzig Jahre die Konzepte des ‚Totalitarismus‘ und auch der ‚politischen Religion‘ reaktiviert. Eric Voegelins Studie von 1938 wurde 1993 wieder aufgelegt¹⁸ und trug mit dazu bei, das Interesse am Deutungskonzept der politischen Religion neu zu entfachen. Der Politikwissenschaftler Hans Maier, Kollege Voegelins in München, bevor dieser nach seiner Emeritierung 1969 in die USA zurückkehrte, führte in den neunziger Jahren ein mehrjähriges Forschungsprojekt zum Thema „Totalitarismus und politische Religionen“ durch, aus dem drei voluminöse Sammelbände hervorgingen.¹⁹ Weitere Wissenschaftler legten in den neunziger Jahren und nach der Jahrtausendwende einschlägige Arbeiten vor.²⁰ Im Jahr 2000 wurde eine Zeitschrift gegründet mit dem Titel *Totalitarian Movements and Political Religions*; sie hat es inzwischen auf mehrere

18 Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*. Hg. v. Peter Opitz. München 1993.

19 Maier, Hans (Hg.): *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn 1996; Maier, Hans u. Schäfer, Michael (Hgg.): *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*. Bd. 2. Paderborn 1997; Maier, Hans (Hg.): *Totalitarismus und politische Religionen*. Bd. 3: *Deutungsgeschichte und Theorie*. Paderborn 2003.

20 Siehe z.B. Ley, Michael u. Schoeps, Julius H. (Hgg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*. Bodenheim 1997; Bärsch, Claus-Ekkehard: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München 1998, 2., vollst. überarb. Aufl. München 2002; Ley, Michael, Neisser, Heinrich u. Weiss, Gilbert (Hgg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. München 2003; Griffin, Roger, Mallett, Robert u. Tortorice, John (Hgg.): *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne*. Houndmills, Basingstoke u. New York 2008.

Bände gebracht mit vielen, neue Perspektiven eröffnenden Untersuchungen.²¹ In jüngster Zeit hat der italienische Historiker Emilio Gentile mit zwei Büchern und zahlreichen Aufsätzen die Diskussion um das Konzept der politischen Religion systematisiert und um zusätzliche Aspekte bereichert.²²

Dennoch wird das Deutungskonzept der politischen Religion immer noch kontrovers diskutiert. Manche Kritiker scheuen davor zurück, den Begriff ‚Religion‘ für eine anti-christliche (und natürlich erst recht anti-jüdische) Ideologie zu gebrauchen; sie tragen Bedenken, der Nationalsozialismus könne unter dieser Bezeichnung als eine Variante der christlichen Religion erscheinen, wenn auch als pervertierte Variante. Diese Kritiker haben als alternative Begriffe ‚Ersatzreligion‘ oder ‚Religionsersatz‘ vorgeschlagen, um damit den abgeleiteten und instrumentellen Charakter der nationalsozialistischen ‚Religion‘ zum Ausdruck zu bringen.²³ Die deutschen Historiker, die sich mit dem Nationalsozialismus befassen, nehmen das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘ meistens nicht zur Kenntnis oder lehnen es geradezu ab, weil es keinen analytischen Wert besitze. Hans Mommsen ist repräsentatives Beispiel. Er konzediert zwar, dass man dem „Hitler-Kult ein pseudoreligiöses Moment“ beilegen könne, doch nach seiner Meinung „ermangelte es dem Nationalsozialismus schlechthin der ideologischen Substanz, um eine ‚politische Religion‘ mehr als nur zu simulieren“:

Der entscheidende Einwand gegen die Anwendung des Theorems der ‚politischen Religion‘ auf den Nationalsozialismus besteht jedoch darin, daß sie diesem eine ideologische Stringenz und Kohärenz unterstellt, die er – in jeder Weise eine bloß simulative Bewegung – gerade nicht besessen hat.²⁴

21 *Totalitarian Movements and Political Religions*. Hg. v. Michael Burleigh, Emilio Gentile u. Robert Mallett. Milton Park, Abingdon 2000 ff.

22 Gentile, Emilio: *Il culto del littorio: La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma 2001; ders.: *Le religioni della politica*; engl. Übs.: *Politics as Religion* (Anm. 13).

23 Siehe hierzu Buchheim, Hans: „Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz“, in: Maier (Hg.): *Totalitarismus und politische Religionen*, Bd. 1 (Anm. 19), S. 260–263.

24 Mommsen, Hans: „Nationalsozialismus als politische Religion“, in: Maier u. Schäfer: *Totalitarismus und politische Religionen*, Bd. 2 (Anm.19), S. 179–181.

So sind es in Deutschland hauptsächlich Politikwissenschaftler wie Hans Maier oder Claus-Ekkehard Bärsch, Sozialwissenschaftler und Soziologen wie Michael Ley und Klaus-Georg Riegel oder Kulturwissenschaftler wie Matthias Riedl und ich selbst, die das Konzept der politischen Religion für die Interpretation der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts nutzbar gemacht haben. Im Ausland hingegen – und dies ist doch ein bemerkenswerter Unterschied zur deutschen Situation – arbeiten durchaus renommierte Historiker mit diesem Deutungskonzept.²⁵ Einer von ihnen, Emilio Gentile, hat eine überzeugende Systematik der politischen oder säkularen Religion entwickelt und wichtige Kriterien herausgearbeitet, die politische Bewegungen der Moderne als ‚Religion‘ erscheinen lassen:

Modern political movements are transformed into secular religions when they: (a) define the meaning of life and ultimate ends of human existence; (b) formalise the commandments of a public ethic to which all members of these movements must adhere; and (c) give utter importance to a mythical and symbolic dramatisation in their interpretation of history and reality, thus creating their own ‘sacred history’, embodied in the nation, the state or the party, and tied to the existence of a ‘chosen people’, which were glorified as the regenerating force of all mankind.²⁶

Für die Interpretation des Nationalsozialismus als politische Religion scheint mir nach wie vor Voegelins Analyse des existentiellen Kerns der nationalsozialistischen ‚religiösen Erfahrung‘ richtungswesend zu sein sowie sein Hinweis darauf, welche Bedeutung der ‚Glaube‘ für diejenigen hatte, die den ideologischen Inhalt und die politischen Ziele des Nationalsozialismus als existentielle Sinnstiftung verinnerlichten.²⁷ Voegelin hatte festgestellt:

25 Z. B. Philippe Burrin, Universität Genf; Roger Griffin, Oxford Brookes University; Emilio Gentile, Universität La Sapienza in Rom; Marina Cattaruzza, Universität Bern; Stanley G. Payne, University of Wisconsin in Madison; Michael Burleigh, ursprünglich University of Cardiff, seit 2000 Washington and Lee University in Lexington, Fellow der Royal Historical Society und Begründer der Zeitschrift *Totalitarian Movements and Political Religions*.

26 Gentile: „Political Religion: A Concept and its Critics“ (Anm. 13), S. 29.

27 Voegelin: *Die politischen Religionen* (Anm. 15), S. 57–61.

Wo immer ein Wirkliches im religiösen Erlebnis sich als ein Heiliges zu erkennen gibt, wird es zum Allerwirklichsten, zum Realissimum. Diese Grundwandlung vom Natürlichen zum Göttlichen hat zur Folge eine sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte. Welten von Symbolen, Sprachzeichen und Begriffen ordnen sich um den heiligen Mittelpunkt, verfestigen sich zu Systemen, füllen sich mit dem Geist der religiösen Erregung und werden fanatisch als die ‚richtige‘ Ordnung des Seins verteidigt.²⁸

Der heilige Mittelpunkt der nationalsozialistischen politischen Religion war die Rasse, das ‚Blut‘; um dieses Zentrum lagerten sich weitere sakrale Symbole: das Volk als substantieller Träger des Bluts; der Boden, das Land, aus dem sich das Volk nährt; das Reich, in dem es sich politisch aktualisiert; die Person des Führers als kultisch verehrter Repräsentant von Volk und Reich; die Fahne als heiligstes Zeichen der nationalsozialistischen Bewegung und weitere Symbole teils kosmologischen Charakters wie Sonne und Feuer, teils historischen Ursprungs wie die Feldherrnhalle in München, vor der die ‚Märtyrer‘ des Putschs von 1923 die nationalsozialistische ‚Heilsgeschichte‘ begründeten.²⁹

Die sakralisierten Wirklichkeitsbereiche haben den Charakter von Glaubenswahrheiten, die offenbart und verkündigt werden. Die Verkündigung, das ‚Kerygma‘, zieht die ‚Confessio‘, das Bekenntnis der Glaubenswahrheiten nach sich. In der chorischen Dichtung *Die Verpflichtung* von Eberhard Wolfgang Möller, die vorzugsweise als liturgischer Text bei Fahnenweihen der HJ eingesetzt wurde, fordern Herolde dreimal dazu auf, die geschauten Glaubenswahrheiten zu verkünden:

Sprecht, was ihr saht, und kündet, was ihr glaubt,
daß wir bekennen, was wir glauben sollen.³⁰

Es folgt das Kerygma in drei „Verkündungen“ und jeweils anschließend das von allen gesprochene Glaubensbekenntnis:

28 Ebd., S. 15 f.

29 Siehe hierzu Vondung: *Magie und Manipulation* (Anm. 16), S. 83–85, 159–171.

30 Möller, Eberhard Wolfgang: *Die Verpflichtung*. Berlin 1935, S. 7.

Wir glauben an das Blut [...].
 Wir glauben an das Land [...].
 Wir glauben an das Volk [...].³¹

In Herbert Böhmes *Deutschem Gebet* findet sich noch das weitere, wichtige Bekenntnis:

Wir glauben an unsern Führer [...].³²

Dieses Gebäude von Glaubensartikeln hat doch etwas mehr Kohärenz als Hans Mommsen zugeben wollte.³³

Welche Erklärung bietet nun das Deutungskonzept der politischen Religion für den Weg zum Genozid an den Juden? Als Voegelin *Die politischen Religionen* schrieb, war kaum vorstellbar, dass der Antisemitismus des Nationalsozialismus zum systematischen Massenmord führen würde. Voegelin bezeichnete jedoch schon dasjenige Element der nationalsozialistischen politischen Religion, das den Schritt von der Ideologie zur Gewalttat erklären konnte. Die Überzeugung der Nationalsozialisten, dass „zur auserwählten Rasse die minderwertige, vor allem die Juden als ‚Gegenrasse‘“ gehört, sah er als Ausdruck einer apokalyptischen Weltsicht; und diese Sicht ordnete er den neuzeitlichen apokalyptischen Welt- und Geschichtsdeutungen zu: „Jede der Apokalypsen hat in der europäischen Geschichte auch ihre Teufelssymbolik geschaffen.“³⁴ Aus der Retrospektive nun auf den vollzogenen Genozid kann man sagen: Das apokalyptische Weltbild des Nationalsozialismus war die extreme Manifestation seiner politischen Religion und ist im Grunde genommen die einzig plausible Erklärung für die dem Holocaust zugrundeliegende Intention, die Juden zu vernichten.

Voegelin war nicht der einzige, der den apokalyptischen Charakterzug der nationalsozialistischen politischen Religion erkannte. Schon während des Kriegs charakterisierte Sigmund Neumann den

31 Ebd., S. 8, 10, 13.

32 Böhme, Herbert: *Das deutsche Gebet*. München 1936, S. 7.

33 Siehe hierzu noch ausführlicher Vondung: *Magie und Manipulation* (Anm. 16), bes. S. 159–199; ders.: „Die Apokalypse des Nationalsozialismus“, in: *Der Nationalsozialismus als politische Religion*. Hg. v. Michael Ley u. Julius H. Schoeps. Bodenheim 1997, S. 33–52.

34 Voegelin: *Die politischen Religionen* (Anm. 15), S. 50.

Nationalsozialismus als „messianisch“,³⁵ Carl Joachim Friedrich nach dem Krieg als „chiliastisch“.³⁶ Und selbst Hans Mommsen, der vom Begriff ‚politische Religion‘ nichts wissen will, konstatierte in seinem grundlegenden Artikel „Der Nationalsozialismus“ in *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* von 1976 den „chiliastischen Charakter der nationalsozialistischen ‚Weltanschauung‘“.³⁷ Die Begriffe ‚messianisch‘, ‚chiliastisch‘ und ‚apokalyptisch‘ werden oft als Synonyme gebraucht, trotz ihrer unterschiedlichen Bedeutungsakzente; ich selbst entscheide mich für ‚apokalyptisch‘ als umfassenden Begriff.³⁸ Es geht hier nicht darum, das eindrucksvollste Schlagwort zu finden. Vielmehr sprechen etliche Kriterien dafür, die nationalsozialistische politische Religion der abendländischen apokalyptischen Tradition zuzuordnen, auch wenn sie sich von den ursprünglichen religiösen Wurzeln gelöst und die Rollen im apokalyptischen Drama neu besetzt hat. Aber strukturell, inhaltlich und sprachlich ist sie den religiösen Vorbildern so ähnlich, dass es gerechtfertigt ist, sie ‚apokalyptisch‘ zu nennen.

In *Mein Kampf* und in vielen seiner Reden entwarf Hitler ein apokalyptisches Bild von der Welt, an das er zweifellos glaubte. Er sah die Weltgeschichte durch den Kampf zweier universaler Mächte bestimmt, deren Unversöhnlichkeit er vorzugsweise in der dualistischen Symbolik ‚Licht – Finsternis‘ zum Ausdruck brachte, und er glaubte die Entscheidungsschlacht nahe, die den Sieg über den „Todfeind jedes Lichtes“ bringen und „bis in fernste Zeiten“ befestigen sollte.³⁹ Die Macht der Finsternis verkörperte sich für Hitler im Judentum, dem „bösen Feind der Menschheit“,⁴⁰ dem er die Schuld an allen tatsächlichen Defiziten der Welt, aber auch an eingebildeten Bedrohungen zuschob. Hitler sah das Heil der ganzen Welt davon abhängen, dass Deutschland den apokalyptischen Endkampf gewinnt:

35 Neumann, Sigmund: *Permanent Revolution: The Total State in a World at War*. New York 1942, S. 229.

36 Friedrich, Carl J.: „The Unique Character of Totalitarian Society“, in: *Totalitarianism: Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953*. Hg. v. Carl J. Friedrich. Cambridge, Mass. 1954, S. 52.

37 Mommsen: „Der Nationalsozialismus“ (Anm. 9), S. 786.

38 Siehe meine Begründung in Vondung, Klaus: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988, S. 28–48.

39 Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. Bd. 2. 7. Aufl. München 1933, S. 123, 216, 320, 421, 432, 782, bes. S. 346, 752.

40 Ebd., S. 724.

Werden unser Volk und unser Staat das Opfer dieser blut- und geldgierigen jüdischen Völkertyrannen, so sinkt die ganze Erde in die Umstrickung dieses Polypen; befreit sich Deutschland aus dieser Umklammerung, so darf diese größte Völkergefahr als für die gesamte Welt gebrochen gelten.⁴¹

Andere führende Nationalsozialisten teilten diese apokalyptische Weltsicht. Alfred Rosenberg z. B. unterstellte eine „Weltverschwörung“ zwischen jüdischem Kapitalismus und jüdischem Bolschewismus gegen die „nordische Lichtrasse“. Er schürte die Angst vor dem Untergang, indem er das Schreckbild einer „jüdischen Weltrevolution“ entwarf, und er prophezeite eine apokalyptische Auseinandersetzung, einen „entscheidenden Weltkampf“.⁴²

Die nationalsozialistische Apokalypse brachte die verheißene Erneuerung als ‚Reinigung‘ ins Bild und identifizierte zugleich den Feind mit ‚Schmutz‘. Hitler versprach Erlösung durch „Reinhaltung des Blutes“; die Verwirklichung dieses Ziels sah er als die dem deutschen Volk „vom Schöpfer des Universums zugewiesene Mission“.⁴³ Behindert wurde die Mission durch das ‚unreine‘ Judentum; Goebbels notierte in seinem Tagebuch: „Der Jude ist wohl der Antichrist der Weltgeschichte. Man kennt sich kaum mehr aus in all dem Unrat von Lüge, Schmutz, Blut und viehischer Grausamkeit.“⁴⁴ Rosenberg zeichnete die anstehende „endgültige Entscheidung“ als Kampf gegen den Schmutz: „Entweder steigen wir [...] zu einer reinigenden Leistung empor, oder aber auch die letzten germanisch abendländischen Werte der Gesittung und Staatenzucht versinken in den schmutzigen Menschenfluten der Weltstädte.“⁴⁵ Um die Juden als „bösen Feind der Menschheit“ besonders gefährlich und widerwärtig zugleich erscheinen zu lassen und deren Ausrottung als ‚Desinfektion‘ zu rechtfertigen, wurden sie auch noch mit Ungeziefer assoziiert. Der Propagandafilm *Der ewige Jude* von 1940 führte die

41 Ebd., S. 703.

42 Rosenberg, Alfred: *Der entscheidende Weltkampf. Rede des Reichsleiters Alfred Rosenberg auf dem Parteikongreß in Nürnberg 1936*. München 1936, S. 2–4, 12–13.

43 Hitler, Adolf: *Mein Kampf*. Bd. 1. 5. Aufl. München 1933, S. 234.

44 *Das Tagebuch von Joseph Goebbels 1925–26*. Hg. v. Helmut Heiber. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1960, S. 85.

45 Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. 53.–54. Aufl. München 1935, S. 82.

historischen Wanderungsbewegungen der Juden auf der Landkarte Europas vor und kommentierte diese Demonstration immer wieder mit Einblendungen, die dahinströmende Ratten zeigten.

Für diejenigen, die an ein apokalyptisches Weltbild glauben, vor allem aber für die Täter, die es umsetzen, ist es wichtig, dass sie sich auf ein „höheres Recht“ berufen können. Überzeugte Nationalsozialisten hatten sich die Werte des apokalyptischen Weltbildes Hitlers und seiner Gefolgsleute als ‚moralische‘ Grundsätze zu eigen gemacht; und diese ‚moralischen‘ Grundsätze besaßen – wie oben gezeigt – den Rang von ‚Glaubenswahrheiten‘. Dass die Rechtfertigung des Mordes durch eine ‚höhere Moral‘ in der Tat mit ‚Glauben‘ zu tun hat, machte Hermann Lübke deutlich:

Sich die Hände blutig machen, aber für höhere Zwecke – so verständigt sich über sein schlimmes Tun nicht ein Zyniker, sondern der Gläubige, dessen moralischer Common sense ideologisch zertrümmert und dann in säkularer Heilsgewißheit neu formiert ist.⁴⁶

Die Glaubensartikel des nationalsozialistischen apokalyptischen Weltbildes wurden von Hitler und anderen führenden Nazis immer wieder artikuliert, sie wurden in Kundgebungen und Feiern visualisiert und ritualisiert, wurden wiederholt und verbreitet von ‚gläubigen‘ nationalsozialistischen Intellektuellen, nicht nur von parteiamtlichen Propagandisten, sondern auch von Universitätsprofessoren, Journalisten und Lehrern. Auch wenn die ‚gläubigen‘ Intellektuellen nicht mit den Tätern identisch waren und wenn die Täter nicht immer und notwendigerweise ‚gläubige‘ Nationalsozialisten waren, so bestimmte doch die nationalsozialistische Weltsicht die ganze Gesellschaft, sie schuf ein herrschendes ‚Meinungsklima‘ und stellte ‚moralische‘ Standards für Verhalten und Handeln bereit. Und wenn denn nun einem dieser Glaubensartikel zufolge die Juden der „böse Feind der Menschheit“ waren und wenn Wohlergehen, ja, die Rettung aller guten Menschen davon abhing, dass diese ‚Macht des Bösen‘ vernichtet wurde, so war der Schritt zur Tat eine logische Konsequenz. Selbst für diejenigen Täter, die nicht unbedingt ‚gläubige‘ Nationalsozialisten waren, sondern nur stumpfe Handlanger, die

46 Lübke, Hermann: „Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror“, in: ders.: *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf 1995, S. 9.

keine anderen moralischen Standards besaßen bzw. – um mit Lübke zu sprechen – deren „moralischer Common sense ideologisch zertrümmert“ war –, selbst für diese lieferte der Glaubensartikel vom „bösen Feind der Menschheit“ zumindest eine formale Rechtfertigung für ihr Tun.

Besonders gut illustriert wird diese Symptomatik durch Rudolf Höß, Kommandant des Vernichtungslagers Auschwitz von 1940–1943. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die er nach 1945 im Gefängnis anfertigte, erweist sich Höß – wie der Herausgeber Martin Broszat treffend charakterisierte – als ein Mann von „eifertig-eifriger Gewissenhaftigkeit“, der „stets seine Pflicht tut, als Henker wie als geständiger Delinquent, der fortgesetzt nur aus zweiter Hand lebt, immer auf ein eigenes Selbst verzichtet hat“, der jedoch seine „roboterhafte Pflichterfüllung zu einem hehren Tugendbegriff“ erhebt und auf seine Weise „sogar ausgesprochen ‚moralisch‘ ist“.⁴⁷ Den Antisemitismus hat Höß als Dogma verinnerlicht; er ist für ihn ein „ernsthafter Antisemitismus“ ohne Hass: „Ich selbst habe persönlich nie Juden gehasst.“⁴⁸ Die ‚Notwendigkeit‘, „daß Hunderttausende Frauen und Kinder vernichtet werden müssen“, rechtfertigt er für sich selbst und seine Helfershelfer fast mit den selben Worten, wie er sie von Hitler kennt, nämlich „daß diese Vernichtung des Judentums notwendig sei, um Deutschland, um unsere Nachkommen für alle Zeit von den zähesten Widersachern zu befreien“.⁴⁹ Dementsprechend waren die Befehle Himmlers – „Die Juden sind die ewigen Feinde des deutschen Volkes und müssen ausgerottet werden.“⁵⁰ – für Höß „Evangelien“: „Seine grundsätzlichen Befehle im Namen des Führers waren heilig.“⁵¹

Eric Voegelin beschäftigte sich in seiner Studie von 1938 mit einem jungen, gläubigen Nationalsozialisten, dem Schriftsteller Gerhard Schumann. Er unterzog dessen Gedichtsammlung *Die Lieder vom Reich* einer geradezu psychoanalytischen Interpretation, verfolgte die dort zum Ausdruck kommenden „politisch-religiösen Erre-

47 Broszat, Martin: „Einleitung“, in: Höß, Rudolf: *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*. Hg. v. Martin Broszat. 21. Aufl. München 2008, S. 13, 19, 21.

48 Ebd., S. 168, 170.

49 Ebd., S. 197.

50 Ebd., S. 237.

51 Ebd., S. 187, 223.

gungen“ bis hin zum „Bluttausch der Tat“.⁵² Schumann hat weder vor noch nach 1938 Juden umgebracht. In Voegelins etwas pathetischer Formulierung vom „Bluttausch der Tat“ schwang wohl auch der Gedanke an die Gewaltexzesse mit, über die man sich nach 1933 in Wien in den Zeitungen und durchaus sogar in deutschen Zeitungen informieren konnte. Karl Kraus hat darüber in der *Fackel* ein beredtes Zeugnis abgelegt.⁵³ So schrecklich jede dieser bereits bekannten Gewalttaten gewesen war, grauenvoller noch als aller „Bluttausch“ ist die fabrikmäßige Vernichtung der Millionen Juden, die bürokratisch, ‚ohne Hass‘ vollzogen wurde, weil sie im apokalyptischen Weltbild als „notwendig“ erschien.

52 Voegelin: *Die politischen Religionen* (Anm. 15), S. 57 f.

53 *Die Fackel*. Nr. 890–905: „Warum die Fackel nicht erscheint“, 36. Jahr (Ende Juli 1934). – Die vollständige Fassung erschien erst nach dem Krieg unter dem Titel *Die Dritte Walpurgisnacht*. München 1952.

UTOPIE,
MYTHOS,
— APOKALYPSE

Ein Paradies auf Erden:

Traum vom verlorenen Glück oder Vision der Zukunft?*

Schon immer haben die Menschen vom Paradies geträumt. Aber was ist das Paradies, und wo liegt es? Ist es eine Erinnerung an Vergangenes, an einen Zustand der Unschuld und des Glücks, für den die Kindheit sinnbildhaft erscheint? Liegt also das Paradies in der Kindheit der Menschheit? Oder ist das Paradies eine Sehnsucht nach Erfüllung und Vollkommenheit, die wir für die Zukunft erhoffen?

Warum die Menschen vom Paradies träumen, ist offenkundig. Zwar gibt es paradiesische Orte auf dieser Welt, und hin und wieder, wenn es uns besonders gut geht, mögen wir uns fühlen wie im Paradies. Aber wir erleben auch Unzulänglichkeit und Unglück, Krankheit und Vergänglichkeit, und überall auf der Welt gibt es Armut und Hunger und lebensbedrohende Naturkatastrophen oder Krieg. Dies ist schon immer so gewesen, seit es Menschen gibt. Der Traum vom Paradies steht in spannungsvoller Beziehung zu den Erfahrungen des Mangels, der Bedrohung und der Unvollkommenheit.

Die Menschen haben sich in den verschiedenen Kulturen der Welt und im Lauf der Geschichte das Paradies auf unterschiedliche Weise ausgemalt, je nachdem, was ihnen besonders mangelte oder worunter sie litten und was sie deshalb am höchsten schätzten. Im Altertum wurde das Paradies meistens als Garten vorgestellt; das Wort „Paradies“ kommt aus dem Altiranischen und bedeutet ursprünglich umwallter oder umzäunter Garten. Der Garten ist das älteste Bild des Wohlergehens, der materiellen Fülle und der Geborgenheit. Da die Menschen in alter Zeit ihre Gärten und Felder der Wüste abringen oder sie vor Überschwemmungen schützen mußten, auch vor wilden Tieren und äußeren Feinden, war der umfriedete Garten auch ein Bild der Ordnung und Vollkommenheit, abgeschildert von den Mächten des Chaos. Doch ein solch vollkommener Garten

* Erstveröffentlichung in: *Der Themenpark der EXPO 2000. Die Entdeckung einer neuen Welt.* Hrsg. v. Martin Roth. Bd. 1, Wien 2000, S. 18–23.

schien den Menschen in ihrer täglichen und lebenslangen Mühsal unerreichbar zu sein, deshalb glaubten sie, das Paradies habe es nur in uranfänglicher Zeit gegeben und die Menschen seien schuldhaft daraus verstoßen worden. Das Paradies war ein Traum vom verlorenen Glück.

Im jüdisch-christlichen Kulturkreis ist der Mythos vertraut, den das erste Buch Mose erzählt: daß Gott der Herr aus dem wüsten und finsternen Chaos die Welt geschaffen hat, daß er einen Garten in Eden pflanzte und den Menschen hineinsetzte, den er gemacht hatte. „Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ Aber Adam und Eva verstießen gegen das Gebot Gottes, aßen vom Baum der Erkenntnis, wurden aus dem Paradies getrieben und mußten künftig mit Mühsal ihren Acker bestellen. Ähnliche Mythen vom uranfänglichen Paradies gibt es bei vielen Völkern. Im alten Ägypten erzählte ein Schöpfungsmythos, daß ursprünglich Chaos herrschte, vorgestellt als grenzenloser Ozean, über dem Finsternis lag, denn die Sonne gab es noch nicht. Die Welt entstand dadurch, daß sich aus dem Chaosmeer eine winzige Insel erhob: der Urhügel. Diese Vorstellung gibt sicher die Erfahrung wieder, wie aus dem überschwemmten Niltal bei zurückweichender Flut das fruchtbare Land auftaucht, sich begrünt und zum Garten wird. Der Mythos erinnert an die Vollkommenheit des uranfänglichen Gartens, nachdem die Menschen nun zu ihrer Zeit ihre Gärten und Felder jedes Jahr erneut zwischen Wüste und Überschwemmung pflanzen und pflegen und vor dem Chaos schützen mußten. Im alten Griechenland gab es den Mythos vom Goldenen Zeitalter, einer Zeit der Unschuld und des Glücks, in der Streit und Ungerechtigkeit unbekannt waren. Die Menschen des Goldenen Zeitalters mußten keine Felder bestellen, um sich zu ernähren; der Garten, in dem sie lebten, gewährte Früchte im Überfluß. Doch nun, zu der Zeit, als der Mythos erzählt wurde, lebten die Menschen im Eisernen Zeitalter, mußten hart arbeiten, um sich zu ernähren, und litten unter Gewalt und Krieg.

Es ist verständlich, daß die Menschen in der Mühsal und Bedrängnis ihres Lebenskampfes auf Dauer nicht nur vom verlorenen Glück träumen wollten, sondern auch auf ein künftiges Paradies zu hoffen begannen. Schon vor mehr als dreitausend Jahren prophezeite Zarathustra, am Ende der Zeiten würden die guten Menschen in ein Paradies eingehen, das er ebenfalls als Garten zeichnete; hier wür-

den die Menschen in materiellem Überfluß leben, ohne Krankheit, Not und Tod und in ewiger Jugend. Auch in der Offenbarung des Johannes ging die Erinnerung an den uranfänglichen Garten in das Bild künftiger Erlösung ein: In der Mitte des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, fließt ein Strom des lebendigen Wassers, an dessen beiden Seiten ein Baum des Lebens steht, wie im Garten Eden, „der trägt zwölfmal Früchte“. Noch üppiger ist das Bild des Gartens voller Überfluß, das der Kirchenvater Irenäus, im 2. Jahrhundert Bischof von Lyon, von einem kommenden tausendjährigen Reich entwarf:

Es werden Tage kommen, wo Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10.000 Reben, und an einer Rebe 10.000 Zweige, und an einem Zweige 10.000 Schosse und an jedem Schoß 10.000 Trauben und an jeder Traube 10.000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 25 Eimer (10.000 Liter) Wein geben. Und wenn einer von den Heiligen eine Traube ergreift, wird die andere ihm zurufen: Ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn! Ähnlich werde auch ein Weizenkorn 10.000 Ähren hervorbringen und jede Ähre 10.000 Körner haben und jedes Korn 10 Pfund weißes, reines Mehl geben. Und dementsprechend alle übrigen Obstsorten und Samen und Kräuter.

Auch Muhammed prophezeite im Koran ein künftiges Paradies:

Den gläubigen Männern und Frauen hat Gott versprochen Gärten, von Wasserquellen durchströmt, worin sie ewig wohnen. Eine köstliche Wohnung ist's in Edens Gärten, doch noch köstlicher für sie ist das Wohlgefallen Gottes.

Die Prophezeiungen von Zarathustra, Johannes, Irenäus und Muhammed sind in einer jenseitigen Welt angesiedelt oder zumindest auf einer völlig verwandelten, gänzlich neuen Erde. Aber da wir uns den Zustand einer jenseitigen Vollkommenheit nicht vorstellen können, wird auch er in das irdische Bild des Gartens gekleidet, das der menschlichen Phantasie am ehesten Glück und Wohlergehen auszudrücken vermag.

Der Garten ist bis in die Moderne Vision des Paradieses geblieben, nun auch eines irdischen Paradieses, das die Menschen vielleicht selbst herstellen könnten. Auch die modernen Visionen stehen

in Spannung zu negativen Erfahrungen. Irdische Paradiese wurden zum Beispiel nach dem Ersten Weltkrieg entworfen; sie reagierten auf die zerstörerischen Auswirkungen der industriellen Zivilisation, die damals schon deutlich zu sehen waren, vor allem aber auf die vernichtende Wirkung, die der Erste Weltkrieg mit seiner modernen Waffentechnik auf Mensch und Natur gehabt hatte. Johannes R. Becher entfaltete 1919 in seinem Drama *Arbeiter Bauern Soldaten* eine Zukunftsvision „paradiesischer Reinheit“, und er ließ die Kinder ausrufen: „Wir ahnen ja Gärten.“ Eine ähnliche Erlösungsvision hat die Hauptfigur in Bernhard Kellermans Roman *Der 9. November* von 1921: „Und die Erde wird ein Garten sein! Die Wüsten werden blühen, der Sand selbst wird Früchte tragen. Ja, ein Garten die Erde.“

Die Offenbarung des Johannes entwarf neben dem Garten ein neues Bild für den Ort künftiger Erlösung: die vollkommene Stadt. Das neue Jerusalem, das am Ende der Zeiten aus dem Himmel herabfährt, ist eine wundervolle Stadt aus den edelsten Baumaterialien, aus Gold, Perlen und Edelsteinen. Auch die Regelmäßigkeit ihres Grundrisses und die Zahlenverhältnisse ihrer Anlage weisen auf die Vollkommenheit dieser Stadt hin, deren Gegenbild Babylon ist. Hinter der „Hure Babylon“ verbirgt sich Rom als Hauptstadt des Römischen Reichs, in dem die Christen verfolgt wurden, aber auch das tatsächliche Babylon, das der Bibel zufolge sich vermaß, einen Turm bis in den Himmel zu bauen.

Seit der frühen Neuzeit gibt es auch Visionen diesseitiger Städte, deren geometrische Regelmäßigkeit Ausdruck der Vollkommenheit ist. 1619 beschrieb Johann Valentin Andreae ein solche Stadt, die er Christianopolis nannte und auf der sagenhaften Insel Caphar Salama ansiedelte. Die Stadt hatte einen quadratischen Grundriß wie das neue Jerusalem und eine ganz regelmäßige Anlage mit gleich hohen Häusern. Ähnlich regelmäßig war die „Sonnenstadt“, die Tommaso Campanella 1623 entwarf und die angeblich auf Ceylon liegen sollte; allerdings hatte die Sonnenstadt einen runden Grundriß mit sieben inneren Kreisen, vier Stadttoren und einem Tempel in der Mitte. Die Regelmäßigkeit der Anlage von Andreaes und Campanellas Städten war äußeres Abbild der vollkommenen politischen, gesellschaftlichen und moralischen Verhältnisse, die dort herrschen sollten. Grundlage dieser vollkommenen Ordnung war in Christianopolis das Christentum, in der Sonnenstadt hingegen eine Art humanistische Sonnenreligion. Die vollkommenen Städte, die Andreae und Campanella entwarfen, gehören zu den Visionen, die man Uto-

prien nennt. Sie sind, wie viele andere mehr, nach dem Vorbild der Schrift *Utopia* entstanden, die Thomas Morus 1516 veröffentlichte. In dieser Schrift wird berichtet, wie ein Reisender auf die ferne Insel Utopia verschlagen wird und dort einen Idealstaat entdeckt, in dem die Menschen in sittlicher Vollkommenheit und sozialer Harmonie zusammenleben. Morus' „Utopia“, Andreaes „Christianopolis“, Campanellas „Sonnenstadt“ und andere Utopien dieser Zeit entstanden aus dem Ungenügen heraus, das die Autoren an den moralischen, sozialen und politischen Zuständen ihres jeweiligen Landes empfanden. Ihre idealen Inselstaaten entwarfen sie als positive Gegenmodelle in gesellschaftskritischer und auch pädagogischer Absicht. Die Utopien dieser Zeit waren keine Zukunftsvisionen.

Erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entstanden Utopien, die den Zustand wünschenswerter Vollkommenheit der menschlichen Verhältnisse in die Zukunft projizierten. Die Zukunftsutopien waren Ausdruck des Fortschrittsdenkens, das in dieser Zeit anhub. Philosophen und Schriftsteller glaubten, die Menschheit erlebe einen Fortschritt zum immer Besseren, vielleicht sogar zu einem vollkommenen Endzustand. Der Fortschritt, so nahmen sie an, würde nicht nur die materiellen Lebensbedingungen der Menschen betreffen, sondern auch ihre Moral, ihre gesellschaftlichen Beziehungen und ihre politischen Verhältnisse. Mit den tatsächlichen Fortschritten, die dann im 19. Jahrhundert die Naturwissenschaften und die Technik erzielten, nahmen die Zukunftsvisionen oft einen überwiegend technischen Charakter an und wurden zu Vorläufern dessen, was wir heute Science-fiction nennen; Jules Vernes Romane sind ein berühmtes Beispiel. Auch die Zukunftsutopien entwarfen Visionen vollkommener Städte, verbunden nun mit Phantasien künftiger Technik. Doch so, wie das Neue Jerusalem sich abhob von der „Hure Babylon“, so standen diese Visionen oft im Kontrast zu negativen Utopien der Stadt als Moloch. Grundlage der zwiespältigen Visionen war das rapide Wachstum der Großstädte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Mit ihren Fabriken und Mietskasernen, Straßenbahnen, Untergrundbahnen und ersten Automobilen, Lärm und Hektik der Arbeit und des Verkehrs faszinierten die modernen Städte, machten aber auch Angst. So gab es schon bald auch negative Utopien der künftigen Stadt; der Stummfilm-Klassiker *Metropolis* von Fritz Lang setzte die Ängste vor der Stadt als Moloch und Hölle eindrucksvoll ins Bild.

Doch trotz aller negativen Erfahrungen und Ängste überwog der Optimismus. Mitten im Ersten Weltkrieg zum Beispiel entwarf der Schriftsteller Kurt Hiller eine Vision des Paradieses als Stadt mit allen Annehmlichkeiten der technischen Zivilisation:

Klipp und klar sei es ausgesprochen: Wir wollen, bei lebendigem Leibe, ins Paradies. Das ist utopisch; doch nicht phantastisch. Nämlich das Paradies ist kein Garten Eden, es sieht eher aus wie eine schöne, ganz große Stadt. Das Paradies ist der Ort, an dem es jedem gut geht: in leiblicher, seelischer und Gott weiß welcher Beziehung. Das Paradies ist nicht arkadisch (obschon der Liebhaber auch Arkadisches in ihm findet); vielmehr zeigt es die fabelhafteste Zivilisation – mit Industrie, Technik, Börse, Schule, Verkehr, allem. Man trifft im Paradies sogar Zeitungen an; sie sind ebenso unentbehrlich wie die Wasserklosetts.

Die Spannung zwischen negativen Utopien, sogenannten Dystopien, und positiven Visionen künftiger Städte blieb bis heute erhalten; zahlreiche Romane und vor allem Filme haben die unterschiedlichen Erwartungen verarbeitet. Sie sind Widerspiegelungen der tatsächlichen Entwicklungen unserer Zeit. Auf der einen Seite gibt es chaotisch wuchernde Millionenstädte mit Elendsquartieren voller Armut, Schmutz und Kriminalität, auf der anderen Seite Neubauten und Planungen mit glanzvoller Architektur, computergesteuerten „intelligenten“ Gebäuden und Verkehrsmitteln.

Die Visionen vollkommener Städte waren schon immer und notwendigerweise verknüpft mit der Vision des wohlgeordneten Zusammenlebens der Bewohner dieser Städte, sie waren verknüpft mit der Vision einer „neuen Gemeinschaft“. In Andreaes Christianopolis gehen die Männer landwirtschaftlicher oder handwerklicher Arbeit nach, alle haben die gleichen Pflichten; die Frauen nähen, spinnen und weben. Es gibt kein Geld; jeder erhält, was er braucht. Die Regierung, die von acht Männern ausgeübt wird, ist milde, denn alle Bewohner sind bescheiden, sanftmütig und glücklich. Campanellas Sonnenstadt wird vom Sonnenpriester Metafisico und drei Ministern regiert, die Macht, Weisheit und Liebe verkörpern. Kernstücke der gesellschaftlichen Ordnung sind Gütergemeinschaft und strenge eugenische Vorschriften: nur Männer und Frauen, die zueinander passen, dürfen heiraten, und dies nur auf Zeit. Geschlechtsverkehr darf nur zu bestimmten Zeiten stattfinden. Unfruchtbare

Frauen haben einen minderen Rang. Die Kinder werden im Alter von zwei Jahren von den Müttern getrennt und anschließend öffentlich erzogen. Alle diese Vorschriften folgen – so das Selbstverständnis der Regenten und Bewohner – den Gesetzen der Vernunft und dem Grundsatz, daß sich der Einzelne dem Gemeinwohl unterordnen muß.

Die Visionen einer „neuen Gemeinschaft“, wie sie von Andreae, Campanella und in anderen Utopien entworfen wurden, haben in unseren Augen eher etwas Beängstigendes als Anziehendes. Dies liegt daran, daß sie alle das Prinzip gesellschaftlicher Gleichheit über das der individuellen Freiheit stellen. Die Regeln, nach denen Gleichheit hergestellt wird, mögen noch so vernünftig und gerecht gedacht sein, ihre Umsetzung erfolgt mehr oder weniger diktatorisch, und vieles, was Humanität ausmacht und nur in individueller Freiheit verwirklicht werden kann, wird aufgeopfert. Die genannten Utopien blieben Gedankenexperimente. Im 20. Jahrhundert jedoch machten sich zwei große politische Bewegungen die Vision einer „neuen Gemeinschaft“ zu eigen, die ebenfalls dem Ideal der Gleichheit verpflichtet war. Inhaltlich unterschieden sie sich voneinander, aber beide versuchten ihr Ideal mit brutalen diktatorischen Mitteln durchzusetzen: In der Sowjetunion unter Lenin und Stalin führte das Ideal gesellschaftlicher Gleichheit zur Liquidierung und Aussonderung aller, die tatsächlich oder vermeintlich diesem Ideal entgegenstanden. Im nationalsozialistischen Deutschland führte die Zielvorstellung einer durch „reine Rasse“ begründeten Volksgemeinschaft zum Massenmord an den Juden und anderen sogenannten „Untermenschen“. Das Ideal gesellschaftlicher Gleichheit wurde durch solche Perversionen nicht diskreditiert, aber die Perversionen haben handgreiflich vor Augen geführt, daß das Ideal nicht verabsolutiert werden darf, sondern immer wieder neu mit dem Ideal der Freiheit in Balance gebracht werden muß. Die neuen Gemeinschaften, die von Utopien ausgemalt wurden, setzten voraus, daß auch ihre Mitglieder verwandelt waren; sie setzten einen „neuen Menschen“ voraus. Für die meisten Utopien war dieser neue Mensch ein durch Erziehung und vernünftige Gesetze moralisch guter Mensch. Campanellas Utopie allerdings setzte schon darauf, den Menschen auch durch eugenische Maßnahmen körperlich und charakterlich zu verbessern. Solche Vorstellungen erhielten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert durch die fortschreitenden Erkenntnisse der Medizin und Biologie erneuten Aufschwung. Im nationalsozialistischen

Deutschland führten die sogenannten „rassehygienischen“ Vorstellungen zu unmenschlichen Experimenten und perversen Züchtungsversuchen.

In unseren Tagen haben nun freilich die Fortschritte der Medizin und neuerdings der Gentechnik die Verwirklichung des Traums, länger zu leben und von Krankheiten befreit zu werden, ein Stück näher gerückt. Neue Medikamente und die Transplantationschirurgie können Krankheiten, die früher tödlich gewesen wären, heilen und Leben verlängern. Die Fortschritte der Gentechnik lassen die Vision entstehen, daß durch Eingriffe in das Erbgut anlagebedingte Krankheiten ausgemerzt, vielleicht sogar Intelligenz und Verhalten verändert werden können. Ob dies möglich sein wird, darüber sind sich freilich selbst die Wissenschaftler nicht einig. Und ob das Ergebnis wünschenswert wäre, wenn die Menschen tatsächlich einen „neuen Menschen“ gentechnisch konstruieren könnten, steht ohnehin auf einem anderen Blatt.

Die Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts zeichneten ein ideales Anderswo, das der eigenen unvollkommenen Gesellschaft als Spiegel vorgehalten wurde. Die Zukunftsutopien seit dem 18. Jahrhundert verlängerten die Fortschritte, die in der jeweiligen Gegenwart wahrzunehmen waren, meistens in Naturwissenschaft und Technik, in einen künftigen Zustand erhoffter Vollkommenheit hinein. Aber noch eine andere Art der Zukunftsvision haben die Menschen entwickelt: die Apokalypse. Auch die Apokalypse ist eine Erlösungsvision, die sich in die Zukunft richtet, ursprünglich eine religiöse Vision, für die jüdische und christliche Schriften das Modell gegeben haben, vor allem das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes. Die apokalyptische Vision prophezeit Erlösung, zum Beispiel in einem himmlischen Jerusalem, aber nicht als Endpunkt einer Art von „Fortschritt“, sondern als abrupten Einbruch in die gegenwärtige Welt, die als radikal verdorben angesehen wird. Der Erlösung, die von der Apokalypse versprochen wird, muß der Untergang der alten Welt vorausgehen und die Vernichtung des „bösen Feindes“, der die Verderbnis der gegenwärtigen Welt verschuldet hat.

Auch die apokalyptischen Visionen stehen in Spannung zu Erfahrungen des Mangels und des Leidens. Aber den apokalyptischen Visionären erscheint die Welt, in der sie leben, als so extrem verdorben und böse, daß sie nicht daran glauben können, durch Veränderungen hier und da, durch Verbesserungen und Reformen lasse sich noch irgend etwas bewirken. Deshalb muß die bisherige Welt

zuerst untergehen, damit die neue, vollkommene errichtet werden kann. Die Unbedingtheit und Radikalität der Apokalypse faszinierte während der vergangenen zweitausend Jahre viele Menschen, vor allem solche, die unter ihren Lebensbedingungen besonders litten, unterdrückt und verfolgt waren. Seit der Französischen Revolution wurde die apokalyptische Vision auch von politischen Ideologien und Bewegungen aufgegriffen und zu einer diesseitigen Vision gemacht. In diesen neuen apokalyptischen Visionen griff nicht mehr Gott ein in die Geschichte, um die große Wandlung herbeizuführen; diese Aufgabe sollten die Menschen nun selbst in die Hand nehmen und die Erlösung als „irdisches Paradies“ verwirklichen.

Karl Marx, der das Proletariat „universellen Leiden“, ja dem „Unrecht schlechthin“ ausgeliefert sah, prophezeite die „Auflösung der bisherigen Weltordnung“ durch eine große Revolution, die das irdische Paradies einer kommunistischen Gesellschaft ermöglichen werde. Der Erste Weltkrieg, der Tod und Zerstörung in bisher nie erlebtem Ausmaß brachte, ließ viele Intellektuelle, Schriftsteller und Künstler glauben, der Zeitpunkt von Marx' Prophezeiung sei nun gekommen. Die alte bürgerliche Gesellschaft, die Welt des 19. Jahrhunderts war so grundsätzlich zerstört, daß es möglich schien, die Wandlung zu einer völlig neuen, humanen und sozialistischen Gesellschaft zu vollziehen. In der Sowjetunion, in der dies tatsächlich versucht wurde, blieben freilich Humanität und Freiheit auf der Strecke. Auch der Nationalsozialismus hatte ein apokalyptisches Bild von der Welt. Zwar war die Bedrohung durch die „Weltverschwörung“ des Judentums eingebildet, aber die Beschwörung dieser Gefahr diente als Rechtfertigung für die Ausmerzungen der Juden, die Hitler in *Mein Kampf* den „bösen Feind der Menschheit“ nannte.

Die Atombomben von Hiroshima und Nagasaki entzogen dem Glauben an die Machbarkeit apokalyptischer Erlösung den Boden. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit zeichnete sich die Möglichkeit ab, mit dem „bösen Feind“ auch die „alte Welt“ tatsächlich zu zerstören. Aber diese „alte Welt“ ist unsere Welt, die einzige, die wir haben. Ihr Untergang würde zugleich alle Hoffnung auf eine neue, vollkommene Welt als „irdisches Paradies“ begraben.

Was können wir aus den unterschiedlichen Visionen einer besseren oder gar vollkommenen Welt lernen? Es ist offensichtlich und verständlich, daß die Menschen aus den Erfahrungen des Mangels und der Unvollkommenheit heraus immer wieder von einer Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse träumen. Bei näherem Hinsehen

zeigt sich, daß die Hoffnungen der Menschen im Kern dieselben sind wie seit jeher: Krankheiten zu überwinden, ewige Jugend und materiellen Überfluß zu erlangen, Frieden und eine humane, gerechte Gesellschaft zu schaffen. Nur die Anlässe und kulturellen Voraussetzungen der Visionen sind heute anders als vor hundert oder tausend Jahren, deshalb erscheinen die Visionen in unterschiedlicher Gestalt. So ist auch das Technische an den modernen technischen Utopien nur ein Mittel zum Zweck, zum Zweck eines glücklicheren und erfüllten Lebens. Und in der Tat haben viele Visionen als Antrieb gewirkt, die Lebensverhältnisse zu verbessern: Krankheiten sind wirklich besiegt worden, die Lebensdauer wurde verlängert, der Wohlstand erhöhte sich, politische Ordnungen sind humaner, gerechter und freier also noch vor einem halben Jahrhundert. Freilich sind diese Fortschritte nicht in allen Teilen der Welt wirksam geworden.

Das Wichtigste jedoch, was wir aus den Visionen irdischer Paradiese lernen können, ist dies: Unter den Bedingungen menschlicher Existenz sind Glück und Fülle nicht ohne Spannung zum Gegenpol des Mangels und der Unvollkommenheit erlebbar, das heißt nur als relativ, bedingt, vorübergehend und daher als absolute Vollkommenheit auch nicht vorstellbar. Hebt man die Spannung auf und versucht, die Vollkommenheit visionär dingfest zu machen, schlägt sie in ihr Gegenteil um. Zumal die Versuche, apokalyptische Visionen politisch zu verwirklichen, mündeten in Unmenschlichkeit oder sogar Mord. Das Streben nach einem besseren Leben ist den Menschen eingeboren, und der Kampf gegen Elend, Ungerechtigkeit und Unfreiheit ist notwendig, doch mit Aussicht auf Erfolg kann dieser Kampf nur geführt werden in dem Bewußtsein, daß er nie enden wird.

Über die begrenzte Haltbarkeit des politischen Mythos in Deutschland: Vom 9. November 1923 bis zum 8. Mai 1945*

Mit Mythen verhält es sich wie mit Konserven: ihre Haltbarkeit ist unterschiedlich lang. Die Haltbarkeit von Mythen wie von Konserven hängt von ihrem Inhalt ab und außerdem von ihren Lagerungsbedingungen – soll heißen, im Falle der Mythen: von ihrem jeweiligen historischen Umfeld. Es gibt Mythen, die tausende von Jahren überdauert haben, z. B. der Mythos von Prometheus. Der Titanensohn, der sich gegen den Vatergott Zeus empörte, den Menschen das Feuer brachte und sie Handwerk und Künste lehrte, faszinierte die unterschiedlichsten Geister. Offenbar konnte der Inhalt des Mythos immer wieder anders und neu ausgedeutet werden. Der junge Marx wählte das prometheische Rebellenwort: „Ich hasse alle Götter!“ zum Leitspruch seiner Dissertation,¹ und Ernst Bloch zitierte noch hundert Jahre später beifällig den Satz, mit dem Marx die Vorrede zu seiner Dissertation beendet hatte: „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.“² Einige Zeit zuvor hatte John D. Rockefeller Jr. die Plaza des Rockefeller Center in New York mit einem überlebensgroßen goldbronzierten Prometheus schmücken lassen; damit erhob er den Titanensohn gleichsam zur Ikone modernen kapitalistischen Unternehmertums. Im Gegensatz zum Prometheus-Mythos sind viele andere Mythen der alten Welt schon lange nicht mehr lebendig; Kenntnis von ihnen haben wir allenfalls noch durch Herodots *Historien* oder Ovids *Metamorphosen*.

Ähnlich ist die Situation bei den politischen Mythen der Moderne. Einige haben ihre Strahlkraft und Frische über einen bemerkenswert

* Erstveröffentlichung in: *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Wolfgang Leidhold. Würzburg 2000, S. 229–241.

1 MEGA 1,1, S. 14.

2 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M. 1959, S. 1431.

langen Zeitraum erhalten; andere hatten nur eine begrenzte Lebensdauer. Zu den vitalsten politischen Mythen gehören nicht von ungefähr der Gründungsmythos der Vereinigten Staaten von Amerika und der Mythos der Französischen Revolution. Am Morgen des 19. April 1775, so die Geschichte, fielen auf dem Gemeindeanger der kleinen Stadt Lexington in Massachusetts Schüsse beim Versuch der britischen Armee, Waffen und Munition der Miliz von Massachusetts zu beschlagnahmen, die ersten Schüsse der amerikanischen Revolution, so der Mythos, „Schüsse, die rings um die Welt gehört wurden“, wie es auf einem Gedenkstein heißt.³ Jeden Sommer wird das Scharmützel im historischen Kostüm nachgespielt; die Touristenattraktion macht die Lebendigkeit des Mythos anschaulich. Die Gründe für seine Langlebigkeit sind offenkundig: der Inhalt des Mythos, die Manifestation von Freiheit, Menschen- und Bürgerrechten, und zugleich der historische Erfolg der amerikanischen Demokratie, der über das eigene Staatswesen weit hinausstrahlte, so daß der Mythos sogar behaupten kann, die Ereignisse vom 19. April 1775 hätten „den Beginn einer neuen Ära der Weltgeschichte markiert“.⁴

Dieselbe Bedeutung wird der Französischen Revolution zugeschrieben, auch wenn ihr Mythos nicht immer ungeteilten Beifall erhielt. Zwar konnte der Inhalt des Mythos vom Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 als Fanal für Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit ebensolche Attraktion entfalten wie der amerikanische Mythos, aber die historischen Ereignisse der Folgezeit – revolutionärer Terror und imperiale Diktatur Napoleons – warfen auch Schatten auf seinen Glanz. Gleichviel, der Mythos ist noch lebendig, wie die Feiern zum zweihundertsten Jahrestag des Sturms auf die Bastille zeigten, und dies nicht nur in Frankreich. Zu Recht haben Etienne François und Hagen Schulze betont, die Französische Revolution sei „im eigentlichen Sinne ein europäischer Mythos“.⁵

3 Gedenkstein an der Brücke von Concord, an der sich das Scharmützel fortsetzte.

4 *Minute Man*. Broschüre des National Park Service, U.S. Department of Interior, 1977.

5 Etienne François u. Hagen Schulze: „Das emotionale Fundament der Nationen.“ In: *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*. Hrsg. v. Monika Flacke. Ausstellungskatalog, Deutsches Historisches Museum, Berlin 1998, S. 26.

Auch wenn der amerikanische Mythos und der Mythos der Französischen Revolution über ihre Ursprungsländer hinaus Wirkung entfalteten, waren sie doch zunächst nationale Mythen, wie der größte Teil der modernen politischen Mythen. Die Ausstellung „Mythen der Nationen“, die 1998 in Berlin zu sehen war, präsentierte ein buntes Panorama solcher Mythen aus zahlreichen europäischen Nationen. Die Ausstellung beschränkte sich auf das 19. Jahrhundert, in dem die meisten nationalen Mythen geschaffen oder zumindest öffentlichkeitswirksam gemacht wurden. Doch auch für das 20. Jahrhundert konnte man aus der Ausstellung lernen. Für meinen Beitrag, in dem es um die Frage der Haltbarkeit des politischen Mythos in Deutschland und damit auch um die Fragen nach Geltung und Gültigkeit, nach Funktion und Verpflichtung des politischen Mythos geht, beschrieb die Ausstellung einen allgemeinen Hintergrund, vor dem ich meine speziellen Überlegungen entfalten kann.

Im einleitenden Aufsatz des Begleitbandes zur Ausstellung nämlich zogen Etienne François und Hagen Schulze das folgende Resümee über die nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts:

Es besteht kein Zweifel daran, daß sie uns ganz überwiegend außerordentlich ferngerückt sind. Viele der Bilder, die den Europäern des letzten Jahrhunderts selbstverständlich und vertraut waren, die sie bewegten, sie in Leidenschaft, Begeisterung oder Wut versetzten, sagen uns heute nichts mehr, erscheinen uns, je nachdem, lächerlich, unverständlich oder skandalös. Die meisten lassen uns kalt, als stammten sie aus einer anderen Welt, als seien sie von der Beschleunigung der Zeit und den Tragödien des 20. Jahrhunderts fortgerissen worden.⁶

Soll heißen: sie haben ihre Haltbarkeitszeit überschritten. Nicht alle, wie wir am Beispiel des amerikanischen Gründungsmythos und dem Mythos der Französischen Revolution sehen können. Auch der serbische Mythos von der Schlacht auf dem Amselfeld hat immer noch Bedeutung für den serbischen Nationalismus, wie der Krieg im Kosovo erkennen ließ. Doch für die meisten nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts trifft das Resümee von François und Schulze zweifellos zu. Und zu diesen nationalen Mythen, die ihre Haltbarkeit eingebüßt haben, gehören vor allem die deutschen.

6 Ebd., S. 30 f.

Die Ausstellung präsentierte für Deutschland fünf nationale Mythen des 19. Jahrhunderts: die Schlacht im Teutoburger Wald, den Tod Kaiser Barbarossas, die Verbrennung der Bannandrohungsbulle durch Luther, den Aufruf der Freiwilligen 1813 und die Kaiserproklamation von 1871. Alle diese Mythen stehen im Zusammenhang mit den Versuchen, die Einheit der deutschen Nation zu beschwören und zu begründen, Versuchen, die seit 1806 unter verschiedenen politischen Vorzeichen unternommen wurden und die mit der Reichsgründung 1871 ihre antiliberalen, monarchische Lösung fanden. Insofern stießen diese Mythen schon im Kaiserreich nicht auf allgemeinen gesellschaftlichen Konsens; die Funktion, das Staatsvolk zu integrieren, erfüllten sie nur unvollkommen oder gar nicht, wie sich besonders gut am jüngsten nationalen Mythos, dem der Reichsgründung sehen läßt. Dieser Mythos knüpfte vor allem an die siegreiche Schlacht von Sedan an, die die Voraussetzung für die Niederwerfung Frankreichs und die Gründung des zweiten deutschen Kaiserreiches schuf. Der Sedantag, der schon ab 1873 den Mythos propagierte und ritualisierte, wurde jedoch nie gesetzlicher Staatsfeiertag. Er war vor allem ein Festtag des Kleinbürgertums, der Schulen, Turner- und Sängervereine, der Innungen und Veteranenverbände. Im Lauf der Zeit geriet er ganz in die Hände einzelner Parteien, der Nationalliberalen und Konservativen, auch der Antisemiten und Alldeutschen. Die Arbeiterschaft und auch die katholische Kirche blieben auf Distanz.

Endgültig erledigt wurden die deutschen nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts durch den Gang der Geschichte; der 9. November 1918 war gewissermaßen ihr Verfallsdatum. – (Die Kundgebung der NPD am 1. Mai 1998 vor dem Völkerschlachtdenkmal in Leipzig mit Schwarz-Weiß-Rot und Reichskriegsflagge kam dem Versuch gleich, eine Mythenkonserve aufzuwärmen, die seit achtzig Jahren vor sich hinrottet. Daß das Völkerschlachtdenkmal zu verfallen droht, ist außerordentlich passend. Vielleicht sollte man es nicht sanieren (geschätzte Kosten: 32 Millionen Mark), sondern in Würde zur Ruine werden lassen.) – Die nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts konnten schon für die Weimarer Republik keine sinnstiftende Funktion mehr wahrnehmen, da ihre Inhalte allzu sehr vom monarchisch und konservativ, ja völkisch geprägten Nationalbewußtsein der vergangenen Jahrzehnte bestimmt waren. Der Republik ihrerseits gelang es freilich nicht, einen neuen politischen Mythos zu entwickeln, der gesellschaftlichen Konsens gefunden hätte. Zwar gibt es durchaus

auch nationale Mythen, die an militärische Niederlagen anknüpfen und an diesen Niederlagen Nationalbewußtsein aufrichten, aber der 9. November 1918, der Tag, an dem Wilhelm II. seinen Verzicht auf den Thron erklärte und der Sozialdemokrat Scheidemann die Republik ausrief, wurde von zu vielen Deutschen als Tag der Schmach empfunden, als daß an ihm ein einheitsstiftender Mythos hätte gebildet werden können. Die Republik blieb ohne Mythos.

Im Dritten Reich sollte der Mythos vom 9. November 1923, um nun zum eigentlichen Thema meines Beitrags zu kommen, gemeinsam mit anderen Mythen die Leerstelle ausfüllen, die die Republik gelassen hatte. Was war der Inhalt dieses Mythos, und welche Funktion hatte er für die nationalsozialistische Bewegung und im nationalsozialistischen Staat?

Zunächst eine kurze Erinnerung an die historischen Ereignisse: Am 8. November 1923 rief Hitler im Bürgerbräukeller in München bei einer Versammlung antirepublikanischer Kräfte die ‚nationale Revolution‘ aus. Am 9. November führte er gemeinsam mit dem Weltkriegsgeneral Ludendorff einen Demonstrationzug der SA und des militärischen Verbandes ‚Bund Oberland‘ durch München, in der Absicht, einen Putsch in Gang zu bringen. Die meisten Teilnehmer waren bewaffnet. An der Feldherrnhalle wurde der Demonstrationzug von Polizei aufgehalten; ein kurzer, aber heftiger Schußwechsel brachte vierzehn Putschisten und drei Polizisten den Tod, Hitler floh. Zwei Stunden später wurden bei einem Scharmützel im Hof des ehemaligen Kriegsministeriums, das Ernst Röhm besetzt hatte, noch zwei weitere Putschisten erschossen. Beim Hochverratsprozeß gegen die Putschisten im folgenden Jahr wurde Ludendorff freigesprochen, Hitler zu fünf Jahren Festungshaft verurteilt, von denen er freilich nur acht Monate absaß. Die ‚nationale Revolution‘ war fürs erste gescheitert. Theodor Heuss urteilte 1932, der Putsch behalte „den Zug einer Groteske, ist im besten Fall ein Melodram, das die Zeitgenossen ausgepiffen haben.“⁷

Trotz des Fiaskos machte sich Hitler sogleich daran, den fehlgeschlagenen Putsch in einen Mythos zu verwandeln. Dem ersten Band von *Mein Kampf*, den er während der Festungshaft schrieb, stellte er eine Liste der sechzehn erschossenen Putschisten voran, die er mit dem Satz einleitete: „Am 9. November 1923, 12 Uhr 30

7 Theodor Heuss: *Hitlers Weg. Eine historisch-politische Studie über den Nationalsozialismus*. Stuttgart, Berlin, Leipzig 1932, S. 1.

Minuten nachmittags, fielen vor der Feldherrnhalle sowie im Hofe des ehemaligen Kriegsministeriums zu München folgende Männer im treuen Glauben an die Wiederauferstehung ihres Volkes“; und er schloß die Liste: „So widme ich ihnen zur gemeinsamen Erinnerung den ersten Band dieses Werkes, als dessen Blutzeugen sie den Anhängern unserer Bewegung dauernd voranleuchten mögen.“ Damit waren die Grundlinien des Mythos entworfen: Die erschossenen Putschisten wurden als Märtyrer, als „Blutzeugen“ gedeutet, ihr Tod als Opfertod für ein politisches Ziel, das als „Wiederauferstehung“ des Volkes sakralisiert wurde. Die hochstilisierte Sprache diente der Mythisierung ebenso wie die rituelle Erhebung der Hakenkreuzfahne, die beim Marsch auf die Feldherrnhalle mitgeführt worden war, in den Rang einer heiligen Reliquie. Dies geschah auf dem zweiten Reichsparteitag der NSDAP in Weimar 1926. Beim Generalappell der SA und SS im Nationaltheater weihte Hitler acht neue Standarten, indem er sie mit dem Tuch der „Blutfahne“ berührte.⁸ Das Ritual intendierte eine Art magische Kraftübertragung und wurde auch so verstanden, wie die folgenden Verse von Hans Baumann zeigen:

Legt eure Hände stolz
um dieser Fahnen Schaft,
denn von der Einen Fahne
tragen sie die Kraft.⁹

Hitler setzte das Ritual der Weihe neuer Standarten durch die „Blutfahne“ bei allen künftigen Reichsparteitagen fort. Die „Blutfahne“ wurde nur zu diesen Gelegenheiten und an den Gedenktagen zum 9. November 1923 in der Öffentlichkeit gezeigt.

Der Mythos vom 9. November 1923 war zunächst nicht mehr als ein Mythos der nationalsozialistischen Partei. Gleichwohl zeigte er in Inhalt und Funktion durchaus Ähnlichkeit mit nationalen Mythen. Auch einige nationale Mythen knüpften an Niederlagen an, z. B. der serbische Mythos von der Schlacht auf dem Amselfeld

8 Daß die Stadt Weimar das Nationaltheater, in dem 1919 die Nationalversammlung getagt hatte und die Verfassung verabschiedet worden war, der NSDAP für ihre republikfeindliche Veranstaltung überließ, verrät einiges über den in der Stadt herrschenden Geist.

9 Hans Baumann: *Wir zünden das Feuer*. Jena 1936, S. 50.

oder der ungarische Mythos von der Schlacht bei Mohács oder die Mythen um gefallene und hingerichtete Helden wie Gustav Adolf, Lord Nelson, Jeanne d'Arc, Graf Egmont. Die Niederlagen taten der Mythisierung keinen Abbruch, im Gegenteil. Das Opfer der Gefallenen wurde als Blutzoll für die bessere Zukunft gedeutet, am Opfer konnte sich das Nationalbewußtsein emotional aufrichten, es wirkte als Verpflichtung für die nachfolgenden Generationen. Auch Hitler legte dem Mythos vom 9. November 1923 diese Funktion bei, als er die Widmung zu *Mein Kampf* mit der Beschwörung schloß, die „Blutzeugen“ sollten „den Anhängern unserer Bewegung dauernd voranleuchten“.

Die Mythisierung einer Niederlage wird auf die Dauer nichts nützen, wenn die Niederlage folgenlos bleibt. So konnte der Mythos vom 9. November 1923 den Wahrheitsanspruch seiner Aussage und seinen funktionalen Anspruch vollständig erst zur Geltung bringen, als Hitler 1933 Kanzler wurde und die NSDAP ihre Herrschaft in Deutschland entfalten konnte. Durch den 30. Januar 1933 wurde gleichsam bewiesen, daß es sich bei dem vergeblichen Putsch von 1923 tatsächlich um ein ‚Heilsereignis‘ gehandelt hatte, in dem etwas offenbar geworden war, was sich am 30. Januar 1933 erfüllte. Der Mythos konnte nun vorgeben, der Sieg des Nationalsozialismus sei im Opfertod vom 9. November 1923 bereits transparent geworden, das „Blutopfer“ habe die Voraussetzung für den Sieg geschaffen, mehr noch, es habe ihn präfiguriert, ihn gewissermaßen schon vorweggenommen. Die Machtübernahme Hitlers als politisches Ereignis, das den Sieg realiter brachte, wurde in Korrespondenz zum ersten als ein zweites ‚Heilsereignis‘ gedeutet, das den Inhalt der Offenbarung vom 9. November, die Vision der „Wiederauferstehung“ Deutschlands, verwirklicht habe. Der Mythos erzählte nun eine nationalsozialistische ‚Heilsgeschichte‘.

Der 30. Januar 1933 ermöglichte nicht nur, den Mythos vom 9. November 1923 weiterzuerzählen bis zum *Happy End*, er schuf auch die Voraussetzung dafür, den Parteimythos in einen nationalen Mythos der Deutschen zu verwandeln. Der Anspruch auf nationale Geltung war schon angelegt in der ersten mythischen Deutung Hitlers, nach der die „Blutzeugen“ im Glauben an die „Wiederauferstehung ihres Volkes“ gefallen waren. 1935, als die sechzehn „Blutzeugen“ in eigens errichteten „Ehrentempeln“ am Königsplatz in München beigelegt wurden, bekräftigte Hitler diesen Anspruch. In seiner Rede erklärte er:

Und für uns sind sie nicht tot. Diese Tempel sind keine Gräfte, sondern eine *Ewige Wache*. Hier stehen sie für Deutschland und wachen für unser Volk. Hier liegen sie als treue Zeugen unserer Bewegung. Wenn wir diesen Tag Jahr für Jahr gefeiert haben – in der Zeit der Verfolgung nicht immer in der gleichen Form – und wenn wir entschlossen sind, ihn für alle Zukunft zu einem Feiertag für die deutsche Nation zu erheben, so geschieht dies nicht deshalb, weil damals sechzehn Männer gestorben sind. Es sterben täglich Tausende, und Kriege verbrauchen in Stunden viel mehr. Es geschieht deshalb, weil diese sechzehn Männer mit einem wahrhaft gläubigen Herzen einen Tod erlitten, der mithalf, das deutsche Volk wieder aufzurichten.¹⁰

Wie verschafft man einem Mythos Geltung? Wie macht man ihn präsent in den Köpfen und – besser noch – in den Herzen möglichst aller Mitglieder der Gesellschaft? Man muß den Mythos zelebrieren, und zwar immer wieder aufs Neue. Die Bedeutung des Mythos manifestiert sich leibhaftig im Ritual. Dies war schon so in den kosmologischen Gesellschaften der alten Welt, und auch die nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts verbanden sich mit Ritualen. Das Ritual dient nicht nur dem Gedächtnis an ein Heilsereignis, von dem der Mythos berichtet, sondern seiner Wiedervergegenwärtigung. Durch die ständige Wiederholung und neuerliche Aktualisierung im Ritual wird das Heilsereignis stets wieder gegenwärtige Realität. Hitler hatte ein sicheres Gespür für diese wichtige Funktion des Rituals, wie sich schon 1926 zeigte, als er das Ritual der Fahnenweihe durch Berührung mit der „Blutfahne“ einführte.

Im Dritten Reich wurde der 9. November im Rahmen der sogenannten „Feiern im nationalsozialistischen Jahreslauf“ zum Gedenktag besonderer Art gemacht. Der „Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung“, wie die offizielle Bezeichnung lautete, war zweifellos der weihvollste Tag im nationalsozialistischen Feiertag. An keinem anderen Tag gab es eine solche Anhäufung feierlicher Riten; die Reden und Berichte zu den einzelnen Vorgängen, die gleichsam den mythischen Kommentar abgaben, waren in hohem Maß durchsetzt von religiösem Vokabular. Im Zentrum des Rituals stand die feierliche Wiederholung der Ereignisse von 1923, nämlich des Marschs der „alten Kämpfer“ vom Bürgerbräukeller zur Feldherrnhalle. 1935

¹⁰ Zitiert nach: *Die neue Gemeinschaft. Das Parteiarchiv für nationalsozialistische Feier- und Freizeitgestaltung*, 1943, S. 466.

erreichte dieses Ritual seinen Höhepunkt an düsterer und weihervoller Großartigkeit, da in diesem Jahr am Vorabend des Gedenktags die exhumierten Leichen der sechzehn „Blutzeugen“ in der Feldherrnhalle aufgebahrt worden waren. Am 9. November sollten sie in die „Ehrentempel“ der „Ewigen Wache“ am Königsplatz überführt werden. Ich schildere den Verlauf des Rituals, um dessen Funktion und mythische Bedeutung zu klären.

Am Vorabend des 9. November, nach Einbruch der Dunkelheit, wurde Hitler allein durch das Siegestor und die nur von Feuerschalen spärlich erhellte Ludwigstraße zum Odeonsplatz gefahren. Allein schritt er über die Stufen der Feldherrnhalle zu den Sarkophagen seiner ‚Märtyrer‘, um bei ihnen in stummem Gedenken zu verweilen. Den mythischen Kommentar gab der Poet Herbert Böhme in seiner *Kantate zum 9. November*:

Führer, schreite nun aus der Halle des Ruhms,
lösten sich von dir die Schatten der Nacht,
da du die Fackel hieltst an den Stufen des Todes:
Trage den Glauben uns zum Lichte voran,
daß die Steine erzittern von der Gewalt deines Schrittes.¹¹

Das mythische Bild, das in diesen Versen entworfen wird, weckt Assoziationen an den Schamanen, der in das Reich der Toten reist und mit heiliger Kunde zurückkehrt, wenn nicht gar Assoziationen an Christus, der einging ins Reich der Toten, niederfuhr zur Hölle und wieder auferstand von den Toten, um Erlösung zu bringen.

Das Ritual des eigentlichen Gedenktages weckte noch mehr Assoziationen an christliche Vorbilder, an die Karfreitagsliturgie und an Passionsspiele ebenso wie an die Fronleichnamsprozession. Am späten Vormittag stellte sich der „Traditionszug“ im historischen Kostüm am Bürgerbräukeller auf. Hitler hatte einen „Blutorden“ gestiftet, dem die Überlebenden des Putsches angehörten. Vor diesen „alten Kämpfern mit Blutorden“ marschierte die „Führergruppe“ mit der „Blutfahne“; hinter den Blutordensträgern kamen die übrigen Größen der Partei. Die Marschroute zur Feldherrnhalle wurde gesäumt von zweihundertvierzig Pylonen, von denen jede den Namen eines „Gefallenen der Bewegung“ trug. Die Namen wur-

11 Herbert Böhme: *Gesänge unter der Fahne. Vier Kantaten*. München 1935, S. 48.

den ausgerufen, sobald die Spitze des Zuges eine Pylone erreichte. Ununterbrochen ertönte durch Lautsprecher das *Horst-Wessel-Lied*. Als der Zug an der Feldherrnhalle anlangte, fielen sechzehn Kanonenschüsse, die sechzehn tödlichen Schüsse von 1923 wiedervergegenwärtigend. Während Hitler einen Kranz an der Gedenktafel niederlegte, wurden die Särge auf Lafetten geschoben. Das *Lied vom guten Kameraden* erklang, anschließend das *Deutschlandlied*, das immer lauter anschwellend den nun weitermarschierenden Zug bis zum Königsplatz begleitete. Dort wurden die Särge vor den beiden „Ehrentempeln“ abgestellt. Es folgte der „letzte Appell“; die Namen der sechzehn „Blutzeugen“ wurden einzeln aufgerufen, jedes Mal antwortete die HJ im Chor mit „Hier!“ Nach jedem Aufruf fielen drei Salutschüsse, das *Horst-Wessel-Lied* wurde gespielt und die Särge in die „Ehrentempel“ getragen. Die „Blutzeugen der Bewegung“ bezogen die „ewige Wache“ für Deutschland, wie Hitler in seiner Ansprache erläuterte. Der *Badenweiler-Marsch* und das mit voller Lautstärke gespielte *Deutschlandlied* beschlossen die Feierstunde.

Die Funktionen des geschilderten Rituals und des Mythos, der das Ritual kommentierte, unterscheiden sich nicht grundsätzlich von den Funktionen der nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts. Wie diese stellten auch Mythos und Ritual des 9. November durch Wiedervergegenwärtigung die Geschichte in Dienst für Gegenwart und Zukunft. Die Inszenierung des wiedervergegenwärtigten historischen Ereignisses als ‚Heilsereignis‘ sollte, wie bei den nationalen Mythen, vor allem auf die Emotionen wirken. Das Opfer der historischen Personen erklärte der nationalsozialistische Mythos ebenso zur Garantie einer besseren Zukunft wie der Mythos von Winkelried oder Graf Egmont. Das Ritual am 9. November, bei dem auf den Aufruf der „Blutzeugen“ die HJ mit „Hier!“ antwortete, symbolisierte im Selbstverständnis der Mythenproduzenten die „Auferstehung“ der Sechzehn und ihr „ewiges Leben“ in den „Garanten der Zukunft“. Konsequenterweise wurde dieses Ritual „Feier des Sieges und der Auferstehung“ genannt.¹² Und zugleich sollte das Ritual die junge Generation verpflichten, das Werk der Märtyrer fortzusetzen und bereit zu sein, notfalls wie diese das Leben zu opfern.

¹² Wörtliche Zitate, auch die in der Schilderung des 9. November 1935 enthaltenen, nach: *Völkischer Beobachter*, 10.11.1935; *Zum 9. November 1936*. Hrsg. von der NSDAP, Traditionsgau München-Obb. München o. J. (1936); Vorläufiges Programm für den 8./9. November 1937. Der Chef des SS-HA. Mikrofilmarchiv des Instituts für Zeitgeschichte. MA-386/4993-4999.

Den Rang eines nationalen Mythos konnte der Mythos vom 9. November allerdings nie erreichen, trotz aller Bemühungen, durch örtliche Feiern und Feiern in den Gliederungen der Partei den Mythos auch in die Bevölkerung zu tragen. Er war doch zu sehr mit der Geschichte und dem Selbstverständnis der nationalsozialistischen Partei verbunden; der Gedenktag wurde nie offizieller Staatsfeiertag. Außerdem war die Zeit zu kurz, den Mythos im Bewusstsein und Gefühl der Bevölkerung wirklich zu verankern. Nach Beginn des Kriegs konnten die publikumswirksamen Feierlichkeiten in München nicht in der bisherigen Weise fortgesetzt werden; am 9. November fanden allenfalls noch kleine örtliche Gedenkfeiern der Partei statt. Ab 1942 jedoch, als das Kriegsglück sich schon zu neigen begann, versuchten die nationalsozialistischen Mythenproduzenten und Zeremonienmeister noch einmal, die Bedeutung des Mythos zu erweitern. Die Nähe des Totensonntags und Allerheiligens zum 9. November brachte sie auf die Idee, ihren Feiertag zum allgemeinen „Totengedenktag“ zu erklären. In den Feiern anlässlich des 9. November sollte nicht nur der Gefallenen der Bewegung, sondern auch der Gefallenen des Ersten Weltkriegs, der Gefallenen dieses Kriegs, der Bombenopfer und der „toten Ahnen“ überhaupt gedacht werden. Die Lenkungsorgane regten an: „Es sollte Brauch werden, an dem Gedenktage des 9. November nicht nur alle Heldenehrungsstätten, sondern auch alle Gräber des Ortes zu schmücken.“¹³ Durch die Verwandlung des „Gedenktags für die Gefallenen der Bewegung“ in einen allgemeinen „Ahnen- und Totengedenktag“¹⁴ sollte der Gedanke, das Opfer der „Blutzeugen der Bewegung“ stelle eine Verpflichtung für die junge Generation dar, auf alle Toten und alle Lebenden ausgedehnt werden. Aber dies war schon ein Rückzugsgefecht, dem kein Erfolg mehr beschieden war.

Die Haltbarkeit des Mythos vom 9. November war mehr noch als die der nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts von der Lebensdauer des Regimes abhängig, das den Mythos trug. Der nationalsozialistische Mythos besaß keinen Inhalt, der unabhängig vom Regime hätte weiterwirken können. Er beschränkte sich auf die dürre und überdies zweifelhafte Aussage, ein Blutopfer sei Garantie der Zukunft. Auch viele nationale Mythen des 19. Jahrhunderts reduzierten sich letztlich auf diesen Kern, und viele von ihnen trieben

13 *Die neue Gemeinschaft*, 1942, S. 492.

14 *Die neue Gemeinschaft*, 1944, S. 353 u. 357.

ebenfalls einen Kult um die Gefallenen und schwelgten in den Vorstellungen von Blut, Opfer und Tod. Aber auch sie haben ihre Haltbarkeit verloren, wenn sie keinen zusätzlichen Inhalt boten, wenn sie nur über die Verpflichtung der Lebenden und nicht auch über deren Rechte sprachen. Daß in Serbien der Mythos von der Schlacht auf dem Amselfeld noch Bedeutung hat, ist eine Ausnahmerecheinung, die samt der Legitimationsfunktion dieses Mythos für Massensmord und ‚ethnische Säuberung‘ ein Alptraum aus vergangenen Zeiten ist. Wahrscheinlich haben solche Mythen wie der amerikanische Gründungsmythos und der Mythos der Französischen Revolution deshalb größere und fortdauernde Vitalität, weil sie mit der Formulierung von Menschen- und Bürgerrechten einen Anspruch erhoben und zugleich ein Versprechen gaben, das über das äußere Geschick der eigenen Nation hinausreichte und universale Bedeutung annehmen konnte.

Gleichsam in Parenthese sind einige Bemerkungen zum 9. November 1938 am Platz, wegen der Bedeutung dieses Tages und weil er mit dem 9. November 1918, dem 9. November 1923 und dem 9. November 1989 eine Reihe bildet, obwohl die historischen Ereignisse dieser vier Tage höchst unterschiedlicher Art waren. Den 9. November 1938 erwähne ich hier deshalb nur kurz, weil die Deutschen an den Tag der verbrannten Synagogen aus offenkundigen Gründen keinen nationalen Mythos anknüpfen konnten. Selbst die Nationalsozialisten, die den Pogrom im Sinne ihres mythischen Bildes von der jüdischen Antirasse als Akt der ‚Reinigung‘ verstanden, verliehen dem Tag keine zusätzliche mythische Qualität. Eine andere Frage ist es, inwieweit die Reichspogromnacht als Vorstufe zum Holocaust für das Judentum die Qualität eines Mythos annehmen kann oder angenommen hat. Aber diese Frage reicht über den Rahmen meines Themas hinaus; und deshalb bleibt es bei der Parenthese.

Noch einige abschließende Bemerkungen zum nationalsozialistischen Mythos: Der Mythos vom 9. November 1923, wie gesagt, überlebte das Dritte Reich nicht. Aber vor dessen Ende wurde noch der Versuch unternommen, am Modell dieses Mythos einen neuen zu schaffen, von dem man hoffte, er werde das Ende des Kriegs überdauern. Hitler, der ja gewissermaßen ein ‚davongekommener‘ Märtyrer des Jahres 1923 war, sollte nun seinerseits das „Blutopfer“ vollziehen, um in der neuerlichen Niederlage, diesmal der Niederlage der ganzen Nation, den Glauben an künftigen Sieg zu stiften. Goebbels, der sich auf das Geschäft der Mythisierung ebenso gut

verstand wie sein Führer, entwarf den Plan bei der Lagebesprechung im Führerbunker am 25. April 1945: „Würde der Führer in Berlin einen ehrenvollen Tod finden und Europa bolschewistisch werden – in fünf Jahren spätestens wäre der Führer eine legendäre Persönlichkeit und der Nationalsozialismus ein Mythos, weil er durch den letzten großen Einsatz geheiligt wäre.“¹⁵ Hitler griff den Gedanken auf und skizzierte die Grundlinien des neuen Mythos am 29. April in seinem politischen Testament:

Aus dem Opfer unserer Soldaten und aus meiner eigenen Verbundenheit mit ihnen bis in den Tod, wird in der deutschen Geschichte so oder so einmal wieder der Samen aufgehen zur strahlenden Wiedergeburt der nationalsozialistischen Bewegung und damit zur Verwirklichung einer wahren Volksgemeinschaft.¹⁶

Die vorsichtige Formulierung, mit der Hitler seinen Tod in Verbindung mit dem „Opfer unserer Soldaten“ brachte, sollte nahelegen, Hitler habe den Heldentod, den Tod im Kampf gesucht. Denn dies war klar: ein neuer Mythos, der wie der Mythos vom 9. November „Wiedergeburt“ versprach, konnte nur aus dem Opfer entstehen, nicht aber aus einem feigen Selbstmord, den Hitler am 29. April längst beschlossen hatte und den er am 30. April vollzog. Dementsprechend wurde Hitlers Selbstmord verheimlicht und sein Tod im Sinne des neuen Mythos publik gemacht. Am 1. Mai verbreitete Großadmiral Dönitz, den Hitler zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, über den Rundfunk, Hitler sei gefallen:

In tiefster Trauer und Ehrfurcht verneigt sich das deutsche Volk. Frühzeitig hatte er die furchtbare Gefahr des Bolschewismus erkannt und diesem Ringen sein Dasein geweiht. Am Ende dieses seines Kampfes und seines unbeirrbaren, geraden Lebensweges steht sein Heldentod in der Hauptstadt des Deutschen Reiches. Sein Leben war ein einziger Dienst für Deutschland.¹⁷

15 Zitiert nach Ralf Georg Reuth: *Goebbels*. München 1990, S. 600.

16 „Das politische Testament Adolf Hitlers.“ In: *Dokumente der deutschen Politik und Geschichte von 1848 bis zur Gegenwart*. Bd. 5: *Die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur 1933–1945*. Hrsg. v. Johannes Hohlfeld. Berlin 1953, S. 527 f.

17 Ebd., S. 529 f.

Der Wehrmachtsbericht des darauffolgenden Tages brachte den Mythos bereits auf griffige Formeln, vor allem auch die, das Opfer des Führers sei Verpflichtung für die Lebenden:

An der Spitze der heldenmütigen Verteidiger der Reichshauptstadt ist der Führer gefallen. Von dem Willen beseelt, sein Volk und Europa vor der Vernichtung durch den Bolschewismus zu erretten, hat er sein Leben geopfert. Dieses Vorbild ‚getreu bis zum Tode‘ ist für alle Soldaten verpflichtend.¹⁸

Der Mythos vom heldenmütigen Opfertod Hitlers war vermutlich derjenige mit der kürzesten Lebensdauer in der Mythengeschichte; er hielt sich gerade eine Woche. Am 8. Mai 1945 zerstob dieser Mythos ebenso wie die anderen Mythen des Dritten Reichs. Mehr noch: Mit dem 8. Mai 1945 schien der Schlußpunkt hinter alles gesetzt zu sein, woran die Deutschen noch unbefangenen Nationalbewußtsein hätten gewinnen können. Deshalb wurde die Frage wichtig, wie mit diesem Datum umzugehen sei, das den stärksten Einschnitt in der deutschen Geschichte seit Jahrhunderten markierte. Wichtig wurde die Frage zumal, als zwei neue Staaten mit unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Ordnung auf deutschem Boden gegründet wurden.

In der Bundesrepublik tat man sich lange Zeit schwer, mit dem 8. Mai als Gedenktag umzugehen. Einen Mythos an die totale Niederlage anzuknüpfen, schien völlig ausgeschlossen. Bis in die sechziger Jahre hinein war die Bezeichnung „Zusammenbruch“ die gängigste Metapher für das Ende des Kriegs und des Dritten Reichs; sie drückte die ambivalenten Gefühle gegenüber diesem Datum aus. Die Einsicht, daß der 8. Mai 1945 auch ein Tag der Befreiung gewesen war, setzte sich nur zaghaft durch, denn die meisten Deutschen hatten ihn nicht als Befreiung erlebt, sondern allenfalls mit dem Gefühl der Erleichterung, daß der Krieg endlich vorbei war. Immerhin beschloß der Parlamentarische Rat das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland bewußt am 8. Mai 1949. Dies war kein Akt der Mythenstiftung, aber ein symbolischer Akt, mit dem die Bedeutung des ersten Artikels der Verfassung als Antwort auf Gewaltherrschaft und

18 „Wehrmachtsbericht vom 2.5.1945“, zitiert nach Erich Murawski: *Der deutsche Wehrmachtsbericht 1939–1945. Ein Beitrag zur Untersuchung der geistigen Kriegsführung*. Boppard 1962, S. 595.

Krieg unterstrichen werden sollte: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

Eine Deutung des 8. Mai 1945, die wirklich repräsentativen Charakter für die Bundesrepublik hatte, wurde freilich erst zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsendes gewonnen. Sie war repräsentativ nicht nur deswegen, weil sie vom höchsten Repräsentanten der Republik, dem Bundespräsidenten, vorgenommen wurde, sondern auch deshalb, weil die Mehrheit der Bevölkerung diese Deutung mittragen konnte, wie die Resonanz auf die Ansprache Richard von Weizsäckers vor dem Bundestag zeigte. Die Deutung von Weizsäcker zeichnete sich dadurch aus, daß sie auch den bitteren Gefühlen der Deutschen und dem „Schmerz über die vollständige Niederlage des eigenen Vaterlandes“ Rechnung trug, zugleich aber unmißverständlich die eigene Schuld am Untergang betonte und die Schuld an den Verbrechen, die Deutsche an anderen Völkern begangen hatten. Es gelang von Weizsäcker deutlich zu machen, daß der 8. Mai 1945 tatsächlich ein „Tag der Befreiung“ war, nämlich der Befreiung aller „von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewalt-herrschaft“, und dennoch „für uns Deutsche kein Tag zum Feiern“. Nicht Feiern, sondern Erinnern sei dem 8. Mai angemessen, so der Bundespräsident. „Erinnern heißt, eines Geschehens so ehrlich und rein zu gedenken, daß es zu einem Teil des eigenen Innern wird. Das stellt große Anforderungen an unsere Wahrhaftigkeit.“¹⁹ Die Art des Erinnerns, die von Weizsäcker anmahnte, hatte nichts zu tun mit der Erinnerung, wie sie der Mythos pflegt. Ich glaube auch nicht, daß er ein Erinnern im Sinne des Gedächtniskults meinte, wie er seit einiger Zeit *en vogue* ist.

Anders als in der Bundesrepublik wurde der 8. Mai 1945 in der DDR zum Anknüpfungspunkt für einen neuen Mythos. Dies war nur möglich über einen Umweg, der über den sowjetischen Mythos genommen wurde. Für die Sowjetunion war der 8. Mai 1945 natürlich ein Tag des Triumphes und begründete den Mythos vom heroischen Sieg der Roten Armee und des sowjetischen Volkes über das faschi-

¹⁹ *Erinnerung, Trauer und Versöhnung. Ansprachen und Erklärungen zum vierzigsten Jahrestag des Kriegsendes.* Hrsg. vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Reihe Berichte und Dokumentationen. Bonn 1985, S. 63–65.

stische Deutschland im „Großen vaterländischen Krieg“.²⁰ Die DDR, für die der Antifaschismus ein Fundament ihrer *raison d'être* war, konnte sich mit dem Sieger über den Hitlerfaschismus, dem großen sowjetischen Bruder, identifizieren und ihren Mythos vom antifaschistischen Widerstand an den 8. Mai 1945 als einen Feiertag der Befreiung vom Faschismus anhängen. Anlässlich des zwanzigsten Jahrestags des 8. Mai 1945 betonte der Historiker Leo Stern, Vizepräsident der Deutschen Akademie der Wissenschaften, daß dieser Tag nur in Ostdeutschland, in der späteren DDR, die „entscheidenden Voraussetzungen für eine echte Erneuerung Deutschlands“, nämlich eine „antifaschistisch-demokratische Ordnung“²¹ geschaffen habe. „Daher wird bei uns der 8. Mai 1945 mit vollem Recht als ein Tag der Befreiung gefeiert“, während die Bonner Regierung diesen Tag als „schwärzesten Tag der deutschen Geschichte“ ansehe und den zwanzigsten Jahrestag der Kapitulation Hitlerdeutschlands „entweder stillschweigend übergehen oder höchstens in Gottesdiensten würdigen“ wolle.

Auch der Mythos des antifaschistischen Widerstands in der DDR besaß nur begrenzte Haltbarkeit. Er fand sein Ende mit dem 9. November 1989. Die „Traditionskabinette des antifaschistischen Widerstandskampfes“, die zur Pflege des Mythos in jeder Stadt und jeder größeren Ortschaft der DDR eingerichtet worden waren, verschwanden fast so schnell wie die Mauer. Zu Beginn des Jahres 1991 waren die meisten bereits geschlossen oder abgebaut, wie Annette Leo feststellte. Sie machte aber auch darauf aufmerksam, daß mit dem Verschwinden des „Mythos Antifaschismus“ zugleich die Erinnerung an den antifaschistischen Widerstand verlorenzugehen

20 An sich war der Krieg schon am 7. Mai 1945 zu Ende gegangen, mit der Kapitulation aller deutscher Streitkräfte, die durch Generaloberst Jodl im Hauptquartier Eisenhowers in Reims vollzogen wurde, auch in Anwesenheit eines sowjetischen Vertreters. Die Sowjetunion legte jedoch Wert darauf, daß der Kapitulationsakt am folgenden Tag im sowjetischen Hauptquartier in Berlin wiederholt wurde, nicht zuletzt deshalb, um ihren Siegesmythos an ein von ihr bestimmtes historisches Ereignis und den von ihr eroberten zentralen Ort der Reichshauptstadt anschließen zu können. Da die Kapitulation erst am 9. Mai in Kraft trat, bestimmte die Sowjetunion diesen Tag zum Volksfeiertag als „Tag des Sieges über das faschistische Deutschland“.

21 Leo Stern: „Der 8. Mai 1945 in der historischen und politischen Konzeption der beiden deutschen Staaten.“ In: *Befreiung und Neubeginn. Zur Stellung des 8. Mai 1945 in der deutschen Geschichte*. Berlin 1968, S. 5 f.

drohe, den es ja tatsächlich gegeben hat, auch wenn er nicht nur von Kommunisten getragen worden war.²² Die Aufgabe bleibt, an Stelle des Mythos ein Erinnern zu setzen, das nichts ausblendet und des Geschehenen im Sinne Weizsäckers wahrhaftig gedenkt, das heißt auch so nüchtern, daß das Gedenken nicht zum bloßen Betroffenheitsritual wird.

Könnte der 9. November 1989 zu einem neuen nationalen Mythos der Deutschen werden? Die museale Pflege einiger Überreste der Mauer könnte darauf hindeuten, denn mit der Verehrung geschichtsträchtiger Orte und Reliquien fingen die meisten Mythen an. Die Frage steht in Zusammenhang mit der grundsätzlicheren, ob Erinnerung ohne ‚Verkörperung‘, d.h. ohne Gedächtnisort, Denkmal, ohne Ritual oder auch nur ohne Museum überhaupt auskommt, und ob solche ‚Verkörperung‘ frei von Mythisierung und Gedächtniskult bleiben kann. Ich kann die Frage hier nur noch aufwerfen. Ein Mythos vom Fall der Mauer, durch den die Deutschen in Freiheit vereinigt wurden, hätte immerhin so viel für sich, daß es einer der ganz wenigen Mythen ohne Blutopfer wäre (es sei denn, der Mythos würde die in der Vergangenheit an der Mauer Getöteten einbeziehen). Dennoch glaube ich nicht, daß sich am Fall der Mauer ein neuer nationaler Mythos entfalten wird. Dazu waren die Folgen der Wiedervereinigung zu schwierig. Und die Zeit der nationalen Mythen ist, so scheint es, überhaupt abgelaufen. Die meisten Staaten Europas stehen heute nicht mehr unter dem Druck, politische Identität in Gründungsmythen verankern und gesellschaftlichen Konsens durch Opfermythen stützen zu müssen. Die Konservenkost der nationalen Mythen war zwar vielen Menschen gefällig, aber die Rohkost der politischen Pragmatik, wiewohl oft schwerer zu verdauen, ist auf die Dauer doch gesünder.

22 Annette Leo: „Die zwiespältige Ausstellung.“ In: *Mythos Antifaschismus. Ein Traditionskabinett wird kommentiert*. Berlin 1992, S. 8.

Vom Umgang mit Katastrophen*

Machen sich die Deutschen mehr Sorgen um Klima und Umwelt als andere Nationen? Das ist nicht sicher. Aber es gibt Indizien. Dass im Englischen das einschlägige Stichwort unübersetzt bleibt, also von „German Angst“ die Rede ist, soll wohl zum Ausdruck bringen, dass Engländer und Amerikaner diese „Angst“ für typisch deutsch und außerdem für etwas übertrieben halten. Auch unsere Nachbarn im Westen machen sich offenbar weniger Sorgen. Dies zeigte sich schon 1986, nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl. In Deutschland ließ man eine Zeitlang die Kinder nicht mehr draußen im Sandkasten spielen und aß keinen Kopfsalat. Pilzsucher (zu denen ich hobbymäßig gehöre) diskutierten leidenschaftlich, welche Pilze „dumm“ seien, weil sie unterschiedslos Schwermetalle, darunter radioaktives Caesium, dem Boden entnehmen (z. B. Maronen), im Gegensatz zu „gescheiterten Pilzen“, die das nicht tun (wie z. B. Steinpilze). Aus französischer Sicht endete wohl die radioaktive Wolke, die sich von Tschernobyl nach Westen ausdehnte, am Rhein. Ein Leitartikel in der französischen Zeitschrift *Documents*, die sich vorwiegend mit „deutschen Fragen“ beschäftigt, brachte die unterschiedlichen Reaktionen auf den Gegensatz „deutscher Emotionen und französischer Gleichgültigkeiten“.¹

Noch eklatanter waren die Reaktionen auf die Katastrophe von Fukushima, auf das Erdbeben vom 11. März 2011, den Tsunami und den dadurch bewirkten GAU im dortigen Atomkraftwerk. Die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel sprach schon am 14. März vom „apokalyptischen Ausmaß der Zerstörung“ und erklärte: „Das verändert die Lage auch in Deutschland.“² Einige Tage später

* Erstveröffentlichung in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, Bd. 52, Nr. 1 (2020); Sonderheft „Le catastrophisme environnemental“. Hrsg. v. Olivier Hanse u. Marc Lachenay, S. 9–14.

1 L'apocalypse atomique. Émotions allemandes, indifférences françaises? In: *Documents. Revue des questions allemandes* 41 (1986) 2, S. 3 ff.

2 *Der Stern*, Nr. 12, 17.3.2011, S. 70.

beschloss die Regierung, die sieben ältesten Atommeiler abzuschalten. Die Absicht, vollständig aus der Atomenergie auszusteigen, fand Unterstützung in allen Parteien. Am 30. Juni wurde im Bundestag das Atomgesetz novelliert. Die große Mehrheit der Abgeordneten beschloss den vollständigen Atomausstieg. Wie dramatisch die Abkehr von der Atomenergie ablief, kann man daran ermessen, dass nur viereinhalb Monate vor der Katastrophe von Fukushima der Bundestag mit der Mehrheit der Regierungskoalition von CDU und FDP noch eine Laufzeitverlängerung der Atomkraftwerke um durchschnittlich zwölf Jahre beschlossen hatte.

Die Nachbarn Deutschlands tun sich schwerer mit dem Ausstieg aus der Atomenergie. Symptomatisch ist der Umgang mit störanfälligen Reaktoren. Das älteste französische Atomkraftwerk Fessenheim im Elsass gilt als eine der unsichersten Nuklearanlagen in Europa; es kann eine Serie von Pannen aufweisen. Nach mehreren Demarchen der deutschen Regierung kündigte Präsident Macron Ende 2018 nun die Schließung des AKW für den Sommer 2020 an. Die belgische Atomanlage Tihange wurde nicht, wie geplant, 2015 vom Netz genommen, deren Laufzeit vielmehr trotz mehrerer Pannen um zehn Jahre verlängert. Tihange ist 70 km von Aachen entfernt. Der Versuch des Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, eine frühere Abschaltung zu erreichen, war erfolglos. In den an die belgische Grenze anschließenden Landkreisen gibt es angeblich Pläne oder sogar schon Vorkehrungen, im Fall eines GAU oder sogar prophylaktisch die Bevölkerung mit Kaliumjodidtabletten zu versorgen. Laut einer Meldung der *Süddeutschen Zeitung* vom Februar 2019 forderten die deutschen Bundesländer von der Regierung „mehr Engagement gegen störanfällige Atomkraftwerke nahe der deutschen Grenze“. Exporte von Brennelementen an diese Anlagen sollten gestoppt werden.³ Mittlerweile hat das Bundesumweltministerium einen Gesetzentwurf vorgelegt, dem zufolge „künftig in einem Radius von 150 Kilometer rund um Deutschland kein AKW mehr mit Brennstoffen beliefert werden dürfe, sofern es älter als 30 Jahre ist.“⁴

Die Störanfälligkeit von Atomkraftwerken ist freilich nur ein Faktor bei den Überlegungen und gegebenenfalls Entscheidungen

3 *Süddeutsche Zeitung*, 16./17.2.2019, S. 6; zur Schließung von Fessenheim *Süddeutsche Zeitung*, 28.11.2018, S. 7.

4 *Süddeutsche Zeitung*, 6.12.2019, S. 7.

über sichere, preisgünstige und außerdem saubere Energieversorgung. Frankreich bezieht 75 Prozent seines Stroms aus Atomkraftwerken. Präsident Macron schob das Ziel, diesen Anteil auf 50 Prozent zu reduzieren, um zehn Jahre auf 2035 hinaus. Der Vorteil der Atomenergie ist ihre Sauberkeit, solange die Atomkraftwerke störungsfrei funktionieren und sieht man einmal vom Problem des zu entsorgenden Atommülls ab. Der hohe Anteil des Atomstroms in Frankreich im Vergleich zu Deutschland hat zur Folge, dass die CO₂-Emissionen in Frankreich niedriger sind, obwohl sie auch dort ansteigen. In Deutschland produzieren über hundert Kraftwerke ausschließlich oder überwiegend Strom aus Braun- und Steinkohle; sie sind damit – laut WWF – verantwortlich für mehr als ein Drittel der CO₂-Emissionen. Übertroffen wird dieser Ausstoß freilich noch durch die Emissionen, die durch die Verbrennung von Mineralöl entstehen, wobei der Verkehr die schlechteste Klimabilanz aufweist. Schon Mitte 2018 war klar, dass Deutschland das Ziel des Pariser Klima-Abkommens von 2015, die Erderwärmung im Vergleich zum vorindustriellen Zeitalter auf deutlich unter zwei Grad zu begrenzen, verfehlen wird.⁵

Die Katastrophe von Fukushima hatte in Deutschland unmittelbare politische Auswirkungen. Interessant ist aber auch, wie mit diesem Ereignis sprachlich umgegangen wurde. Berichte und Kommentare in Zeitungen und Zeitschriften benützten ständig den Begriff „Apokalypse“, um Erdbeben und Tsunami und den anschließenden GAU im AKW Fukushima zu bezeichnen. Und zahlreiche Politiker bedienten sich ebenfalls dieses Etiketts, von der Bundeskanzlerin über den bayerischen Ministerpräsidenten Seehofer bis zum EU-Energiekommissar Günther Oettinger.⁶

Warum wurde der Begriff „Apokalypse“ so häufig gebraucht? Offenbar deswegen, weil er Untergang, Tod und Vernichtung in großem Maßstab bezeichnet. Vermutlich schwingt sogar die Assoziation an einen totalen und endgültigen Untergang der Welt mit. Jedenfalls drückten sich nicht nur die Interpretationen einer tatsächlichen Katastrophe in diesem Begriff aus, sondern immer wieder auch die *Befürchtungen* eines totalen Untergangs. Die Berichte des Weltklimarats der UN (IPCC) der vergangenen Jahre, die vor den

5 www.wwf.de (8.5.2019); <https://de.statista.com> (8.5.2019).

6 Wörtliche Zitate und Belege bei Klaus Vondung: *Apokalypse ohne Ende*. Heidelberg 2018, S. 21–23.

Folgen der Klimaerwärmung warnten, wurden eine Zeitlang in der Presse gerne mit dem ominösen Begriff versehen, z. B.: „Droht die Apokalypse?“ oder: „Uno schlägt Alarm – Klima-Apokalypse naht“.⁷

Die Assoziation zum Ende der Welt und der Menschheit, die der Begriff „Apokalypse“ evoziert, ergibt sich nicht zufällig. Denn die Schrift, die der abendländischen Tradition apokalyptischen Denkens den stärksten Anstoß gab und zugleich den Begriff bereitstellte, die Offenbarung (= Apokalypse) des Johannes, prophezeite tatsächlich den Untergang der Welt. Allerdings hatte es in dieser Schrift und in der ganzen religiösen Tradition damit nicht sein Bewenden. Der Apokalypse kommt es letztlich auf die neue Welt an, die dem Untergang der alten folgen soll, auf die Prophezeiung einer „neuen Erde“, eines „neuen Jerusalem“, wie es in der Offenbarung heißt. Die Apokalypse war eine Erlösungsvision. Dies blieb auch so in den weltlichen, politischen Spekulationen, die nach apokalyptischer Art ebenfalls eine neue Welt, nun ein „irdisches Paradies“ und einen „neuen Menschen“ schaffen wollten. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts ging jedoch der Glaube verloren, man könne ein von Menschen geschaffenes Paradies errichten. Endgültig erledigt wurde dieser Glaube durch die Atombomben von Hiroshima und Nagasaki. Nur die erste Hälfte der apokalyptischen Vision, die Vernichtung der Welt, war zu machen; gerade weil dies nun möglich geworden war, verflüchtigte sich die zweite Hälfte der Vision, die Errichtung einer neuen, vollkommenen Welt. Was blieb, war allein der Untergang. Seither wird mit dem Begriff „Apokalypse“ nur noch Tod und Vernichtung assoziiert und auch die Angst vor dem Untergang der Welt durch Umweltzerstörung und Klimawandel zum Ausdruck gebracht.

Warum aber war und ist häufig immer noch „Apokalypse“ der Generaltitel für Katastrophen unterschiedlicher Art, für tatsächliche wie für befürchtete? Das Beispiel der „Apokalypse von Fukushima“ bietet Antworten. Da ist zunächst die Funktion der schlagwortartigen Zusammenfassung der Ereignisse. Mit der Verwendung des Begriffs „Apokalypse“ fand eine Einordnung statt und auf diese Weise fast so etwas wie eine Bewältigung. Wenn das Entsetzliche auf den Begriff gebracht wird, ist es zugleich dingfest gemacht und gebannt.

7 Spiegel Online, 2.2.2007; Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.11.2007; Focus, 7.7.2008, S. 82; Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8.12.2011; vgl. Süddeutsche Zeitung, 14.4.2014.

Eine weitere Funktion: Mit dem Begriff „Apokalypse“ sind Assoziationen verbunden – Zerstörung, Tod, Untergang –, die stark auf Emotionen wirken. Da in der Debatte nach dem 11. März 2011 der Begriff „Apokalypse“ Entsetzliches evozierte, verstärkte er bei vielen Menschen und eben auch bei den politischen Entscheidungsträgern in Deutschland den Willen, aus der Atomkraft auszusteigen; und er beförderte den Entschluss, auf den Ausstieg hinzuwirken. Die Beschwörung der „Apokalypse“, so könnte man sagen, hatte zumindest mittelbar den Untergang aufschiebende Wirkung.⁸

Leider gibt es keine vergleichbaren Effekte bei anderen Verursachern von möglichen Katastrophen. Mittlerweile gibt es wieder einen bedrohlichen Rüstungswettlauf und Kriegsgefahr im Nahen Osten; die Rüstungsexporte steigen kontinuierlich. Aber nur noch selten ist von einer drohenden „nuklearen Apokalypse“ die Rede.⁹ Im Februar 2019 titelte die *Süddeutsche Zeitung* in einem Artikel über den Klimawandel: „Eine globale Umfrage zeigt, dass die Folgen der Erderwärmung mehr Menschen beunruhigen als die nukleare Bedrohung.“¹⁰ Und das Bedrohungspotential, das der Begriff „Apokalypse“ zum Ausdruck brachte, scheint verloren zu gehen und nicht mehr Antrieb zu sein, praktische Konsequenzen zu ziehen. Kurt Kister, Chefredakteur der *Süddeutschen Zeitung*, stellte in einem Abonnentenbrief fest, es würden „gerne und viel zu häufig Begriffe aus der Psychopathologie und der Apokalyptik benutzt [...], um Widrigkeiten einzuordnen. Ständige Übertreibung verringert leider die Glaubwürdigkeit.“¹¹ Die Bild- und Medienwissenschaftlerin Birgit Schneider benutzte zwar noch einmal den ominösen Begriff für den Titel eines *ZEIT*-Artikels über die Erderwärmung: „Die Apokalypse ist tiefrot“,¹² wobei sie auf die Farbskalen anspielte, in denen die zunehmende Erderwärmung von blau zu rot dargestellt wird. Aber sie stellte für diese farblich eigentlich sehr eindrücklichen Warnungen denselben Effekt fest, wie beim allzu häufigen Schlagwort-Gebrauch des Begriffs „Apokalypse“: „Das Handeln blockieren die

8 „Katechon“ im Sinne von Carl Schmitt; siehe Vondung, Apokalypse ohne Ende, S. 30-32.

9 *Süddeutsche Zeitung*, Gehört, gelesen, zitiert. 12.2.2019, S. 11.

10 *Süddeutsche Zeitung*, Klimawandel verbreitet die größte Angst. 11.2.2019.

11 Kurt Kister: Brief aus der SZ-Chefredaktion, 15.2.2019.

12 Birgit Schneider: Erderwärmung: Die Apokalypse ist tiefrot. <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/erderwärmung> (7.5.2019).

roten Karten eher, weil sie den Klimawandel als unaufhaltsame Katastrophe oder gar als Weltende zeigen.“¹³

Dennoch wird der Begriff „Apokalypse“ immer noch gern gebraucht, um ultimativen Schrecken zu verbreiten. Die Zeitschrift *Der Spiegel* bildete auf dem Titelblatt seiner Ausgabe vom 18. Mai 2019 den Kopf der Bundeskanzlerin vor schwarzem Hintergrund ab und untertitelte: „Nach ihr die Finsternis. Angela Merkels apokalyptischer Blick auf die Lage der Welt.“ Im Leitartikel zum Titel wurde konstatiert, Merkels historische Vergleiche zur gegenwärtigen Weltlage „können apokalyptischer nicht sein“. Und es ist von der Hoffnung die Rede, „dass wenigstens die Kanzlerin versucht, die Reiter der Apokalypse aufzuhalten“,¹⁴ im Sinne der „Katechontik“ nach Carl Schmitt, des Hinausschiebens oder sogar Aufhaltens des Untergangs.¹⁵ Aber entsprechendes Handeln wird vermisst.

Wie also überwindet man die „Apokalypseblindheit“, und: „Wie kommt man vom Wissen zum Handeln?“¹⁶ Mit Blick auf den Klimawandel gibt es einige Zeichen der Hoffnung, die freilich noch keine Gewähr für wirkliche Besserung sind. Die Nutzung erneuerbarer Energien nimmt zu, wenn auch noch zu langsam. Kohlekraftwerke werden nach und nach geschlossen, wenn auch noch zu langsam. Als Alternative zu den Verbrennungsmotoren der Autos mit ihren CO₂-Emissionen und dem Ausstoß von Feinstaub hat die Entwicklung von Hybrid- und Elektrofahrzeugen begonnen, aber bis zu einer spürbaren Größenordnung ist noch ein weiter Weg. Doch der Druck auf die Politik wächst. Die Schulstreiks, die von der 16-jährigen Schwedin Greta Thunberg initiiert wurden, veranlassten auch in Deutschland Tausende Schüler, unter dem Slogan „Fridays for Future“ die Schule zu schwänzen und gegen Erderwärmung und Artensterben und für die Schließung von Kohlekraftwerken zu demonstrieren. Die Schüler brachten damit nicht nur manche Lehrer und die Schulbehörden in Verlegenheit, sondern auch die Politik. Mittlerweile haben sich zahlreiche Wissenschaftler, Künstler und andere Prominente dieser Protestbewegung angeschlossen. Am 20. September 2019 fand ein weltweiter Klima-Streik statt mit anschließenden Aktionstagen.

13 Ebd., S. 2.

14 *Der Spiegel*, Nr. 21, 18.5.2019, S. 17 f.

15 Siehe Vondung, *Apokalypse ohne Ende*, S. 30–32; vgl. oben, Anm. 7.

16 Schneider, *Erderwärmung*, S. 4.

Ein durchaus bemerkenswerter Erfolg war einer regionalen Aktion beschieden. Im Februar 2019 unterschrieben 1,8 Millionen Bürger Bayerns ein Volksbegehren „Rettet die Bienen“. Das bedeutete, dass fast jeder Fünfte wahlberechtigte Bayer das Volksbegehren unterschrieb. Eine Studie hatte ermittelt, dass in Deutschland während der letzten 27 Jahre die Insektenbiomasse um durchschnittlich 76 Prozent zurückgegangen ist.¹⁷ Der Erfolg des Volksbegehrens, dem der Entwurf eines Bündnisses für mehr Artenvielfalt zugrunde lag, hätte eine Volksabstimmung nach sich ziehen können. Um dies zu verhindern, nahm die bayerische Staatsregierung einen radikalen Kurswechsel in der Landwirtschaftspolitik vor und erklärte sich bereit, große Teile des Entwurfs für mehr Artenvielfalt zu übernehmen.¹⁸ Mittlerweile, am 17. Juli 2019, beschloss der Bayerische Landtag ein entsprechendes Gesetz zum Schutz der Artenvielfalt. Und am 15. November 2019 verabschiedete der Deutsche Bundestag ein umfangreiches Klimaschutzgesetz.

Wie gesagt, es gibt einige Zeichen der Hoffnung. Aber nach wie vor überwiegen die schlechten Nachrichten. Der Weltklimarat hat festgestellt, dass der Ausstoß von Treibhausgasen weltweit weiter ansteigt. Dies ist auch in Deutschland der Fall. Viele Experten halten das Klimaschutzgesetz des Deutschen Bundestags für unzureichend. Erst jetzt wurde bekannt, dass das Umweltbundesamt, eine Behörde des Bundesumweltministeriums, schon im Juni 2019 ein Papier vorgelegt hat, in dem drastische Maßnahmen angeregt werden: eine hohe Abgabe auf CO₂-Emissionen, und zwar eine wesentlich höhere als sie nun im Klimaschutzgesetz vorgesehen ist, eine Erhöhung der Maut für Lastkraftwagen, ein Tempolimit von 120 Stundenkilometern auf Autobahnen.¹⁹ Die bisherige Leiterin des Umweltbundesamtes, Maria Krautzberger, hält das Klimaschutzgesetz für „viel zu zaghaft“, und meint: „Die Politik hat zu wenig Mut.“²⁰

Der Generalsekretär der Vereinten Nationen, António Guterres, eröffnete am 2. Dezember 2019 die Weltklimakonferenz in Madrid mit einem dramatischen Appell an die Weltgemeinschaft, den „Krieg gegen die Natur“ zu beenden. Konkrete Entscheidungen jedoch wur-

17 *Süddeutsche Zeitung*, Biene und Co. sollen leben. 18.2.2019, S. 5.

18 *Süddeutsche Zeitung*, 18.2.2019, S. 4; ebd., S. 5; *Süddeutsche Zeitung*: Der erzwungene Kurswechsel, 4.4.2019, S. 36.

19 *Süddeutsche Zeitung*, 5.12.2019, S. 6.

20 *Süddeutsche Zeitung*, 12.12.2019, S. 5.

den nicht getroffen, trotz zweitägiger Verlängerung der Konferenz; zu verschieden sind die Interessen oder auch die Möglichkeiten der einzelnen Staaten. In der Abschlusserklärung vom 15. Dezember 2019 wurden die 196 teilnehmenden Staaten lediglich an die Zusage erinnert, bis zum Klimagipfel im nächsten Jahr die Klimaschutzziele für 2030 möglichst zu verschärfen. Der Generalsekretär der UN und Mitglieder des Weltklimarats reagierten enttäuscht.²¹

Einen Schritt weiter ist man (vielleicht) in der Europäischen Union. Die Kommissionspräsidentin, Ursula von der Leyen, stellte am 11. Dezember 2019 einen umfassenden Plan vor, die EU bis 2050 klimaneutral zu machen. Beim Treffen der Staats- und Regierungschefs der EU verständigte man sich zwei Tage später auf dieses Ziel. Polen allerdings, das 78 Prozent seiner Energie aus Kohle gewinnt, wollte sich auf dieses Ziel nicht verpflichten lassen. Ungarn und Tschechien behielten sich vor, Atomkraft als „saubere Energiequelle“ in ihrer jeweiligen Klimabilanz zu berücksichtigen. Welche Widerstände innerhalb der einzelnen Mitgliedsländer von Seiten der Industrie und der Landwirtschaft zu überwinden und welche Finanzierungsprobleme zu lösen sind, ist noch gar nicht abzusehen. Skepsis ist also angebracht.

Noch ist der Anstieg der Treibhausgase ungebremst. Das bedeutet, dass die Erwärmung des Weltklimas nicht gestoppt ist, dass arktisches Eis, Grönlands und Gletscher schmelzen, der Meeresspiegel steigt. Die Regenwälder in Brasilien und Indonesien werden weiterhin abgeholzt. Die Artenvielfalt geht zurück; 1 Million pflanzliche und tierische Arten sind vom Aussterben bedroht. Und dass die Umweltprobleme derzeit stärker im Fokus sind, darf nicht übersehen lassen, dass der Rüstungswettlauf wieder zugenommen hat und dass in verschiedenen Weltgegenden bewaffnete Konflikte wenn nicht gar Kriege drohen oder sogar im Gange sind.

Die Beschwörung einer drohenden „Apokalypse“ hilft nicht viel, wenn es beim Schlagwort bleibt, das nicht mehr schreckt oder sogar abstumpft. Funktional könnte das Schreckbild allenfalls sein, wenn es im Sinne des „Katechon“ dazu beitragen würde, sofortiges oder zumindest zügiges Handeln zu initiieren, das den Untergang aufhalten kann. Zu solchem Handeln wäre die Politik aufgerufen, aber auch – was das Aufhalten des Klimawandels anlangt – jeder einzelne von uns.

21 *Süddeutsche Zeitung*, 16.12.2019, S. 1 u. 2.

JAHRTAUSENDENDE,
— ENDE DER GESCHICHTE?

Ende in Eis und Schrecken*

Welche Temperatur ist dem Untergang gemäß? Zweifellos keine gemäßigte, soll der Untergang total und endgültig sein. Wenn es um den Untergang der Welt, um das Ende der Menschheit geht, gibt es nur die Alternative der Extreme: die Vernichtung im alles verzehrenden Feuer oder die Erstarrung im Kältetod des Eises. Jedenfalls sind dies die Bilder, in die sich die Phantasien der Menschen vom absoluten Ende am häufigsten kleiden.

Die gleichsam temperaturneutrale Vorstellung vom Untergang in einer großen Flut ist denn auch weit weniger radikal und unabänderlich. Die Flut kann wieder zurückgehen; und nach der biblischen Sintflut konnte Noah mit seiner Familie und den geretteten Tieren die Erde von neuem besiedeln. Sintflut-Mythen entstanden zuerst in den kosmologischen Gesellschaften; sie entsprachen deren zyklischem Geschichtsbild. Visionen von einem endgültigen Untergang der Welt und der Menschheit wurden erst möglich, als sich die Vorstellung einer linearen, von einem einmaligen Anfang zu einem einmaligen Ende verlaufenden Geschichte entwickelte. Für dieses einmalige und definitive Ende, zumal wenn es als Katastrophe, als Gericht über die sündige Welt antizipiert wurde, mußten radikalere Bilder der Vernichtung gewählt werden.

Feuer oder Eis also, Verwandlung alles Lebendigen in Asche oder Überführung in totale Erstarrung, – solche Bilder sind den Vorstellungen des endgültigen Untergangs angemessener. Doch welches Extrem drängt sich eher auf? Gibt es Gründe dafür, daß sich die einen Untergangphantasien eher am Weltbrand entzünden, die anderen die Welt im ewigen Eis versinken lassen?

Seit den ersten Visionen vom definitiven Ende der Welt in der spätjüdischen Apokalyptik bis hin zu den Untergangsvisionen der Moderne dominieren die Bilder vom Flammentod. Die Offenbarung

* Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen*. Zum Thema: Eiszeit. Jg. 1991, H. 2, S. 217–222.

des Johannes, die am nachhaltigsten auf die Untergangsphantasien des westlichen Kulturkreises gewirkt hat, lieferte das Vorbild:

Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie.
 Und der Teufel, der sie verführte,
 ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel.

Auch die Weltuntergangsvision der Völuspa in der älteren Edda, vermutlich beeinflusst durch die christliche Apokalyptik, setzte auf das Feuer:

Glutwirbel umwühlen den allnährenden Weltbaum,
 die heiße Lohe beleckt den Himmel.

Über die Endzeitvisionen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, die sich eng an die Prophezeiungen der Offenbarung Johannis anschlossen, über Untergangsphantasien des neunzehnten Jahrhunderts, in denen – wie bei Wagner – der germanische Mythos vom Weltenbrand wiederbelebt wurde, bis hin zu den Visionen des Expressionismus war Feuer das bevorzugte Mittel radikaler Vernichtung, so z. B. in Georg Heyms Gedicht *Der Krieg* aus dem Jahre 1911:

Eine große Stadt versank in gelbem Rauch,
 Warf sich lautlos in des Abgrunds Bauch.
 Aber riesig über glühenden Trümmern steht
 Der in wilde Himmel dreimal seine Fackel dreht,
 [...]
 Daß er mit dem Brande weit die Nacht verdorr,
 Pech und Feuer träufet unten auf Gomorrh.

Vorstellungen von einem Ende der Welt im Eis entwickelten sich erst mit dem Aufkommen der Wissenschaften, die sich mit der Erdgeschichte beschäftigten, zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts. Die Erforschung der Sedimentgesteine und die Fossilienforschung führten zu der Erkenntnis, daß es wiederkehrende Eiszeiten und, bei deren Rückgang, Überschwemmungen gegeben hatte. Die letzteren beschäftigten die Phantasie der Zeitgenossen zunächst stärker als die ersteren, weil sie einerseits eine naturwissenschaftliche Erklärung für den Sintflut-Bericht der Bibel zu liefern schienen, andererseits aber im Gegensatz zu diesem standen, denn die nacheiszeitlichen

Überflutungen wiederholten sich mehrfach und waren regional begrenzt. Es schloß sich der berühmte Diluvianismus-Streit des achtzehnten Jahrhunderts an.

Da es mehrere Eiszeiten und mehrere diluviale Überschwemmungen gegeben hat, legte sich die Spekulation nahe, in der Zukunft werde es weitere Eiszeiten und Sintfluten geben. Kosmologische Welteislehren wurden entwickelt, von Buffon, von Cuvier, und in Deutschland, gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts, von Hanns Hörbiger, dem Vater der Schauspieler Paul und Attila Hörbiger. Hörbigers Welteislehre, die von dem Hobbyastronomen Philipp Fauth rührig verbreitet wurde, und die durch Hörbiger und Fauth inspirierte Prophezeiung von Karl Brandler-Pracht, daß die Sintflut wiederkehre, fanden in der Katastrophenstimmung nach dem Ersten Weltkrieg einen guten Nährboden. Ein gläubiger Adept der Hörbiger'schen ‚Glazial-Kosmogonie‘ war Heinrich Himmler; und auch Hitler bekannte in seinen Tischgesprächen, daß er der Welteislehre zuneige.

Gleichwohl, vor dem Hintergrund der bisherigen Eiszeiten gab es keinen zwingenden Grund für die Annahme, eine künftige würde die letzte sein und das Ende der Menschheit bedeuten. Die Vorstellung von einem definitiven Ende der Welt im Eis wurde erst inspiriert durch die von Clausius und Thomson im neunzehnten Jahrhundert formulierte Lehre von der Entropie, d. h. von der Umwandlung von Wärme in mechanische Arbeit bei Kreisprozessen. Da alle natürlichen Prozesse irreversibel sind, konnte geschlossen werden, daß die unaufhörliche Umwandlung von Wärme in mechanische Arbeit innerhalb des Gesamtsystems der Natur diese letztendlich zum absoluten Nullpunkt der Temperatur hintreibe.

Die berühmteste literarische Vision einer endgültigen Erstarrung der Erde und unseres ganzen Sonnensystems im Kältetod entwarf H. G. Wells in seinem Roman *Die Zeitmaschine* von 1895. Vorstufen des Romans hatte er schon seit 1888 in der von ihm mitbegründeten Zeitschrift *The Science School's Journal* und in anderen Zeitschriften veröffentlicht; er legte großen Wert auf die wissenschaftliche Begründung seiner „scientific romances“. Wells läßt in seinem Roman einen Forscher mit Hilfe einer ‚Zeitmaschine‘ in die Zukunft reisen. Der letzte Halt des Zeitreisenden erfolgt in einer mehr als dreißig Millionen Jahre entfernten Zeit, unmittelbar vor dem Kältetod der Erde:

Eisige Kälte überkam mich. Vereinzelt flohen vom Himmel. Gegen Nordosten glänzte Schnee im Sternenlicht des blassen Himmels, und ich unterschied auch eine wellige Kette rosiger Hügel. Eisränder säumten die Meeresufer, weiter draußen trieben Eisschollen auf dem Wasser; aber der größte Teil des Salzmeeres, das in dem ewigen Sonnenuntergang blutrot leuchtete, war noch nicht gefroren.

Die Faszination vom Tod im Eis wurde im neunzehnten Jahrhundert und um die Jahrhundertwende noch durch weitere Impulse genährt: durch Expeditionen in die Arktis und Antarktis, die nicht selten katastrophal endeten. Schriftsteller, die solche Expeditionen literarisch verarbeiteten, gestalteten oft die Polreise und den Tod im Eis als Chiffre für existentielles Scheitern, verfehltes Leben und Persönlichkeitszerstörung, also gleichsam als existentielle Apokalypse. Ein frühes Beispiel ist Edgar Allan Poes *Bericht des Arthur Gordon Pym aus Nantucket* von 1838. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts verstärkte sich das Interesse an den Polreisen noch einmal erheblich: 1907 versuchte Shackleton vergeblich, zum Südpol vorzustoßen; 1908 erreichte Peary den Nordpol; im Winter 1911/12 fand der berühmte Wettlauf Amundsens und Scotts zum Südpol statt, bei dem Scott und seine Mannschaft auf dem Rückweg den Tod fanden. Die interessanteste fiktionale Umgestaltung dieser Polreisen findet sich in den kurzen Prosatexten *Die Südpolfahrer* und *Das Tagebuch Shackletons* von Georg Heym, denn in besonderem Maß erscheint hier die Reise zum Pol als Reise ans Ende der Welt, der Tod im Eis als Symbol einer existentiellen Apokalypse.

Als Menetekel für die gesamte Menschheit wurde der Untergang im Eis vor nicht allzu langer Zeit wieder aktuell. Überlegungen zu den Auswirkungen eines Atomkriegs, die zur Zeit der Hochrüstung mit Atomwaffen angestellt wurden, führten zu dem Ergebnis, daß sich unter den Wolken von Staub und Asche, die durch Atombombenexplosionen aufgewirbelt würden, ein ‚nuklearer Winter‘ ausbreiten werde, der dem Leben auf der Erde den Kältetod bringen könne. Mittlerweile ist die Angst vor einem Atomkrieg zurückgegangen; an ihre Stelle ist die Angst vor dem Weltende durch Umweltzerstörung getreten. Auch hier gibt es Szenarien, die dem Leben auf der Erde – unter einer geschlossenen Wolkendecke aus Ruß und CO₂-Gasen und nach vorübergehendem ‚Treibhaus-Effekt‘ – den Kältetod prophezeien.

Die Visionen vom Ende der Welt im Eis scheinen demnach, im Gegensatz zu den traditionellen apokalyptischen Prophezeiungen des Untergangs im Feuer, von naturwissenschaftlichen Beobachtungen und Entdeckungen, Forschungsreisen und wissenschaftlichen Einsichten angestoßen worden zu sein. Doch obwohl diese äußeren Anstöße offenkundig sind, gibt es vielleicht auch noch einen inneren Grund dafür, daß in den Visionen des Weltendes aus neuerer Zeit das Eis als Mittel der Vernichtung zunehmend das Feuer verdrängt hat. In der traditionellen religiösen Apokalyptik ist der Untergang der Welt nur eine Durchgangsstation, wenn auch eine notwendige, auf dem Weg zum eigentlichen, transzendenten Ziel: der Erlösung im himmlischen Jerusalem. Analoges gilt für innerweltliche apokalyptische Geschichtsentwürfe der Neuzeit, z. B. den kommunistischen; auch hier ist die Zerstörung der alten Welt (der Klassengesellschaft) und die Vernichtung des bösen (Klassen-)Feindes lediglich notwendige Voraussetzung, um das eigentliche Ziel der Geschichte, das ‚Reich der Freiheit‘ zu erreichen.

Doch der Glaube an Erlösung durch eine apokalyptische Wende wurde während der vergangenen zwei Jahrhunderte brüchig. Zunächst verloren die religiösen Visionen an Attraktion gegenüber den innerweltlichen Heilsversprechungen, aber auch diese büßten ihre Glaubwürdigkeit ein, nachdem die Schattenseiten des technischen Fortschritts immer deutlicher vor Augen traten und die Pläne zur Herstellung des irdischen Paradieses Makulatur wurden. Schon 1912 wurde der Zusammenstoß der Titanic mit einem Eisberg, der zum Untergang des Schiffes führte, von den Zeitgenossen als Ereignis von symbolischer Bedeutung begriffen, als Warnung vor dem Wahn, der Mensch könne mit seinen technischen Mitteln die Natur beherrschen. Seither spielt der Eisberg eine wichtige Rolle als Symbol des Scheiterns menschlichen Fortschrittsstrebens. Hans Magnus Enzensberger benutzte 1977 in dem Gedichtzyklus *Der Untergang der Titanic* dieses Symbol, um den Untergang seines eigenen Glaubens an revolutionäre Erlösung, der ihn 1969 als ideologischen Pilger nach Kuba geführt hatte, zum Ausdruck zu bringen:

da sah ich den Eisberg, unerhört hoch
und kalt, wie eine kalte Fata Morgana
trieb er langsam, unwiderruflich,
weiß, auf mich zu.

Die Möglichkeit schließlich, daß sich die Menschheit in einem nuklearen Krieg oder durch Umweltzerstörung selbst vernichten könnte, ließ den Glauben an ein irdisches Paradies vollends in sich zusammensinken. Die Apokalypse wurde kupiert. Was blieb, war die Angst vor dem Untergang.

Für die traditionelle Apokalypse war das Feuer ein angemessenes Bild für einen Untergang, der zugleich als Durchgang zu einer neuen Existenz verstanden wurde. Die Flamme vernichtet zwar, aber zugleich assoziiert sich mit ihr die Vorstellung der Reinigung, Läuterung und Verwandlung. Der ägyptische Mythos vom Vogel Phönix, der aus seiner eigenen Asche steigt, wurde schon früh als Symbol für Christus gebraucht und später auch in innerweltlichen Apokalypsen zitiert. Während des Ersten Weltkriegs dichtete ein Schriftsteller:

Wir zagen nicht, bricht auch die Welt zusammen,
ein Phönix steigt, so schön wie Morgenrot,
der deutsche Geist aus dieses Weltbrands Flammen.

Im Gegensatz zum lebendigen Feuer ruft das Eis die Vorstellung des absolut Toten und Erstarrten hervor. Aus diesem Grund passen die Bilder vom Tod im Eis gut zu den modernen Endzeitvisionen, in denen dem Untergang keine Erneuerung, keine Wiedergeburt folgt, weder ein himmlisches Jerusalem noch ein irdisches Paradies. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse mögen als Anstöße gewirkt haben, neuere Untergangsvisionen als Ende im Eis zu entwerfen, aber daß diese Anstöße überhaupt aufgegriffen wurden, daß sich das Eis als Symbol des endgültigen Scheiterns und des absoluten Endes so nahe legte, dafür scheint mir das Erkalten des Glaubens an Erlösung der eigentliche Grund zu sein.

Jahrtausendende – Weltende – Ende der Geschichte*

Der Spiegel begann dieses Jahr mit einem wenig optimistischen Ausblick. *Endzeit-Angst* stand in großen Lettern auf der Titelseite der Nr. 1 vom 1.1.1996; und die Titelgeschichte unterstellte, daß sich „im ganzen Land, ja in der gesamten westlichen Welt“ Endzeitstimmung breitmake, ausgelöst durch die nahende Jahrtausendwende. An Belegen mangelte es dem *Spiegel* nicht. Zeitungen versehen ihre Schreckensmeldungen über Kriege, Seuchen und Umweltkatastrophen gern mit dem ominösen Stichwort ‚Apokalypse‘. Science-fiction-Filme wie Kevin Costners *Waterworld* oder Kathryn Bigelows *Strange Days* entwerfen Endzeit-Szenarien. Auch der Buchmarkt verbreitet das „Rumoren der Apokalyptiker“, wie der *Spiegel* bemerkte: „Mit immer neuen Titeln wird die ‚Endzeit‘ beklagt, die ‚Endzeitstimmung, oder gleich ‚Das Ende‘ an und für sich.“

Warum verbinden sich mit dem nahen Ende des Jahrtausends solche Ängste? Wenn in den einschlägigen Büchern oder in den Feuilletons der Zeitungen darüber reflektiert wird – und dies geschieht häufig –, so wird meist die Parallele zum Jahr 1000 gezogen. Damals, so die verbreitete Meinung, erwartete das ganze christliche Abendland das Ende der Welt und das letzte Gericht. Denn die Offenbarung des Johannes hatte ein tausendjähriges Reich vorhergesagt, an dessen Ende der Satan mit Gog und Magog zum letzten Kampf gegen die Anhänger Christi antreten werde; und dieses tausendjährige Reich konnte so gedeutet werden, daß damit der Zeitraum zwischen Erscheinung und Wiederkunft Christi gemeint sei.

Die Parallelisierung unserer Endzeit-Ängste mit denen des Jahres 1000 hat allerdings den Haken, daß es die letzteren gar nicht gab, zumindest nicht als Massenphänomen.

Nun läßt sich freilich der Einwand, die Parallelisierung unserer Endzeit-Ängste mit denen des Jahres 1000 laufe ins Leere, mit dem Argument zurückweisen, für das Bewußtseinsphänomen unserer

* Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen*. Zum Thema: Ende. Jg. 1996, H. 2, S.123–127.

Ängste sei es gleichgültig, ob das Vorbild Tatsache oder Legende sei. Es gibt jedoch noch einen weiteren Einwand: Die zweite Jahrtausendwende kann eigentlich nicht denselben ominösen Rang haben wie die erste, auf die das tausendjährige Reich der Offenbarung Johannis bezogen werden konnte. Daß der ‚schwäbische Kirchenvater‘ Johann Albrecht Bengel 1740 bei seinen Berechnungen des Weltendes aus der Offenbarung für die Phase zwischen bisheriger Geschichte und jüngstem Gericht tatsächlich einen Zeitraum von zweimal tausend Jahren angesetzt hat, ist eher eine Arabeske und wohl nur wenigen bekannt. Jedenfalls habe ich noch nirgends gelesen, daß sich jemand auf Bengels doppeltes Millennium berufen hätte.

All diese Einwände und Erwägungen zeigen demnach nur eines: daß die christliche Tradition apokalyptischer Erwartungen für die Endzeit-Ängste unserer Tage keine Rolle spielt, zumindest nicht im Sinne einer unmittelbaren Adaption der Offenbarung Johannis. Es glaubt wohl niemand daran, sieht man von einigen Sekten ab, daß im Jahr 2000 der leibhaftige Satan mit Gog und Magog zum letzten Kampf gegen das Heerlager der Heiligen ziehen wird.

Ist es also nur die Magie der Zahl, die solch angstvolle Faszination hervorruft? Natürlich spielt die Magie der Zahl eine wichtige Rolle, aber es ergibt sich, daß das nahende Ende des Jahrtausends zusammenfällt mit Ereignissen und Entwicklungen, die tatsächlich Anlaß zu Ängsten aller Art geben können: das ungebremste Wachstum der Weltbevölkerung und die zunehmende Zerstörung der Umwelt, vor allem auch in den Entwicklungsländern; Ozonloch, Luftverschmutzung und Klimaanstieg (die *Frankfurter Rundschau* berichtete 1992 über eine Studie der Umweltschutzorganisation WWF unter dem Titel: *Gletscher werden schmelzen, Wälder brennen und Meere die Küsten überfluten*); AIDS und BSE-Seuche; Kriege und Bürgerkriege in vielen Teilen der Welt; neuerliche nukleare Bedrohung durch den unsicheren Zustand und die ungewisse Zukunft der Kernwaffen in der ehemaligen Sowjetunion und die Gefahr illegaler Proliferation spaltbaren Materials (im Dezember 1995 wurde die ‚Doomsday-Cloc‘ an der Universität von Chicago wieder um 3 Minuten vorgestellt; sie zeigt jetzt 14 Minuten vor 12). Pessimisten können durchaus den Schluß ziehen, daß die Menschheit tatsächlich ihrem Ende entgegengeht und allenfalls noch die Wahl hat, sich in Verteilungskriegen wechselseitig umzubringen oder zu verhungern und zu verdursten, in einer neuen Sintflut zu ertrinken, an Immunschwäche auszusterben oder doch noch in einem nuklearen Inferno unterzugehen.

Wenn auch die christliche Tradition der Apokalypse bei der Angst vor dem Ende der Menschheit in einer der genannten Versionen keine unmittelbare Rolle spielt, so hat sie doch indirekten Einfluß. Ohnehin bei manchen Sekten, die die Prophezeiung des Johannes, Feuer werde vom Himmel fallen, mit realen Bedrohungen gut in Einklang zu bringen wissen. So scheinen die Sonnentempler ihre Morde und Selbstmorde gleichsam aus Angst vor dem Tod begangen zu haben, um dem drohenden Weltuntergang zu entgehen. Sogar die japanische Aum-Sekte ist Berichten zufolge von christlichem apokalyptischen Gedankengut beeinflusst; der japanischen religiösen Tradition sind apokalyptische Vorstellungen grundsätzlich fremd.

Aber auch im gänzlich säkularisierten Denken hat die apokalyptische Tradition Spuren hinterlassen. Über zwei Jahrtausende hat die Apokalypse eine faszinierende Handhabe gegeben, Sinn und Ende der Geschichte zu deuten; nicht nur die Chiliasten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit haben diese Handhabe benutzt, auch säkulare Denker von Lessing bis Bloch. Und selbst die jüngsten Spekulationen über das Ende der Geschichte – so wissenschaftlich und philosophisch sie sich geben mögen – führen unterschwellig Deutungsmuster der Apokalypse mit.

Francis Fukuyama, Politikwissenschaftler und bis vor einigen Jahren stellvertretender Leiter des Planungsstabs im amerikanischen State Department, verschaffte der These vom ‚Ende der Geschichte‘ in der letzten Zeit die meiste Popularität. Fukuyama macht allerdings nicht den Eindruck eines Apokalyptikers; seine These vom ‚Ende der Geschichte‘ ist weder pessimistisch noch angstbesetzt. Bei näherem Hinsehen jedoch hat diese These weniger mit der von Hendrik de Man und Arnold Gehlen schon vor Jahrzehnten entwickelten Theorie des ‚Posthistoire‘ zu tun als vielmehr mit der ‚millennialistischen‘ Tradition der USA – einer Spielart apokalyptischer Erlösungshoffnung, freilich einer optimistischen. Der ‚Millennialismus‘ lebt in den USA als fundamentalistisch-religiöser Glaube, aber auch als säkularisierte Überzeugung, daß das Gute in einem allmählichen, aber letztlich unaufhaltsamen Siegeslauf die Welt erobern und sich endlich vollkommen durchsetzen werde. In der säkularisierten Version ist das Gute die liberale Demokratie und die kapitalistische Wirtschaftsordnung – am vollkommensten repräsentiert durch die USA. Und die Niederlage des Kommunismus nach 1989 bedeutet nach dieser Version, daß der Siegeslauf der Demokratie an ihr Ziel und damit die Geschichte an ihre Ende gekommen ist.

Fukuyama ist kein Apokalyptiker, der aus dem Leiden heraus die Hoffnungsvision zukünftiger Erlösung entwirft, sondern gleichsam ein Apokalyptiker *post festum*: Der Untergang hat schon stattgefunden, der Untergang des Kommunismus nämlich, und das ‚irdische Paradies‘ ist angebrochen mit dem Sieg des Kapitalismus und der liberalen Demokratie. Natürlich weiß Fukuyama, daß die liberale Demokratie noch nicht überall auf der Erde etabliert ist, und er bestreitet auch nicht, „daß es weiterhin Ereignisse geben würde, auch große und bedeutende Ereignisse“, aber das ist nicht das Entscheidende. Das Entscheidende ist vielmehr Fukuyamas Überzeugung, daß es einen „kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsgeschichte“ gibt, „der letztlich den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird“ (in der wir im Westen schon angekommen sind und nach dem Zusammenbruch des Kommunismus auch nicht mehr angefochten werden). Das ist, *cum grano salis*, gut apokalyptisch. Konstitutiv ist die Unterstellung der *einen* Menschheitsgeschichte, der Annahme, daß es einen Sinn *der* Geschichte gibt, der durch ihr Ziel gesetzt wird, und daß dieses Ziel erreicht ist, nachdem der letzte, große ‚böse Feind‘ untergegangen ist.

Fukuyamas These vom ‚Ende der Geschichte‘ ist irreführend. Was ist denn eigentlich zu Ende gegangen, wenn es Geschichte von allem möglichen nach wie vor gibt? Ein Ende gefunden hat in Wahrheit nur die Geltung eines besonderen Geschichtsverständnisses, nämlich des Verständnisses von Geschichte als Geschehenszusammenhang des Entwicklungsprozesses der Gattung Mensch. Und dieses Geschichtsverständnis ist nicht einmal sehr alt. Entstanden ist es erst im achtzehnten Jahrhundert, jedoch mit dem hohen Anspruch, als Wissenschaft neben die Wissenschaften der Natur treten zu können und unter dem Titel ‚Philosophie der Geschichte‘ Historiographie und Philosophie zu vereinen. Doch die Geschichtsphilosophien von Turgot und Condorcet bis Comte, von Herder und Hegel bis Marx und Engels vermochten alle den Gesamtzusammenhang der Menschheit als sinnvollen und zielgerichteten Entwicklungsprozeß nur so zu konstruieren, daß sie ganze Teile der Menschheit mit ihren Kulturen ausblendeten. Fukuyamas Triumph über den Untergang des Kommunismus, der zugleich als Widerlegung des Marxismus gilt, ist im Grunde genommen ein Eigentor, denn Hegel, auf den sich Fukuyama stützt, ist mit seiner gewalttätigen Geschichtsphilosophie der vier „welthistorischen Reiche“ ebenso widerlegt. Daß die

Menschheit „als Ganzes irgend einem Ziel entgegenlaufe“, war schon für Nietzsche eine „sehr unklare und willkürliche Vorstellung“, und er führte gegen die Konstrukteure menschheitlicher Entwicklungsprozesse und Gesamtzusammenhänge ins Feld: „Man vergißt, wie wenig die Menschheit in eine einzige Bewegung hineingehört, wie Jugend, Alter, Untergang durchaus keine Begriffe sind, die ihr als Ganzem zukommen.“ Man könnte dies als Trostwort nehmen, würde nicht hinter dieser Einsicht der Nihilismus lauern. Freilich lauert die Gefahr nur, wenn man an Sinn und Ziel des Gesamtzusammenhangs geglaubt hat – „also die Enttäuschung über einen angeblichen *Zweck des Werdens* als Ursache des Nihilismus“ – auch diese Einsicht verdanken wir Nietzsche.

Über ein solches ‚Ende der Geschichte‘, nämlich das Ende geschichtsphilosophischer und apokalyptischer Konstrukte, können wir demnach ganz froh sein. Es schafft Platz für die pragmatische Sorge um Geschehenszusammenhänge, die ein paar Nummern kleiner sind als die Geschichte der Menschheit und die ja in der Tat unsere Sorge verdienen. Den Sinnzusammenhang der Menschheitsgeschichte als Ganzes können wir nicht überblicken; sie zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie im Guten wie im Bösen offen ist.

Fin de siècle 2000?*

Leben wir zur Zeit, seit einigen Jahren und nun in diesen Monaten, in einem Fin de siècle? Die Frage bezieht sich nicht auf das, was ‚Fin de siècle‘ wörtlich bedeutet, denn selbstverständlich haben wir auch ein Jahrhundertende zu verzeichnen, wenn sogar das Jahrtausend zu Ende geht. Das kalendarische Ereignis ‚Ende des Jahrhunderts‘ ist offenbar nicht gemeint, wenn von „unserem Fin de siècle“ oder dem „Fin de siècle 2000“ die Rede ist,¹ sonst würde nicht die französische Bezeichnung gebraucht. Gemeint ist vielmehr, daß unser Jahrhundertende Ähnlichkeiten zeigt mit *dem* Fin de siècle, nämlich dem letzten Jahrhundertende, denn nur für das Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Bezeichnung ‚Fin de siècle‘ ursprünglich gebraucht.

Aber auch damals, als die Bezeichnung in Frankreich aufkam und bald darauf in England, Österreich und Deutschland übernommen wurde, war sie nicht nur ein kalendarischer Begriff, sondern brachte eine verbreitete Stimmung zum Ausdruck, nämlich das Gefühl vieler Zeitgenossen, in einer Phase des Niedergangs, in einer kulturellen Spätzeit, ja, in einer Endzeit zu leben. Es ist symptomatisch, daß die Bezeichnung ‚Fin de siècle‘ zum erstenmal in der Zeitschrift *Le Décadent* auftauchte (1886).² Der ‚Fin de siècle‘-Begriff stand in enger Verbindung mit dem der ‚décadence‘. Oscar Wilde lies in seinem Roman *Das Bildnis des Dorian Gray* (1890) einen Zirkel dekadenter Dandys in einschlägiger Weise über das Fin de siècle rasonieren:

„*Fin de siècle*“, murmelte Lord Henry.

„*Fin du globe*“, antwortete die Gastgeberin.

* Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen*. Zum Thema: Jahrtausendwende. Jg. 1999, H. 2, S. 23–31.

1 Andrea Hurton: *1000 Tage bis zur Zukunft. Moden und Trends am Vorabend der Jahrtausendwende*. Düsseldorf u. München 1997, S. 127 u. 186.

2 Nach Erwin Koppen: *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin u. New York 1973, S. 251.

„Ich wollte, es wäre *fin du globe*“, sagte Dorian seufzend; „das Leben ist eine große Enttäuschung.“³

Und wenn nun heutzutage mit der Verwendung des ‚Fin de siècle‘-Begriffs auf Ähnlichkeiten mit der Jahrhundertwende von 1900 angespielt wird, so ist ebenfalls eine Gefühlslage im Blick, von der unterstellt wird, sie ähnele derjenigen vor hundert Jahren, d. h., es herrsche – so kann man z. B. in Zeitungsartikeln lesen – „Katastrophengefühl“ oder „das Gefühl, die Spätphase der eigenen Kultur zu durchleben“; und es wird behauptet, „in der zum Jahrtausend-Ende übersteigerten Fin-de-siècle-Stimmung“ mache sich Angst vor dem Untergang breit.⁴

Formulieren wir also die eingangs gestellte Frage noch einmal, etwas präziser: Leben wir in einem Fin de siècle insofern, als unsere Stimmung derjenigen des Fin de siècle vor hundert Jahren gleicht? Um die Frage beantworten zu können, müssen wir doch etwas weiter ausholen. Stimmungen ergeben sich in der Folge von Ereignissen, gesellschaftlichen Entwicklungen, politischen Sachverhalten, kulturellen Dispositionen; man kann demnach die ‚harten Fakten‘ nicht außer Acht lassen, auch wenn das Interesse an den mentalen Reaktionen größer ist. Der Vergleich zwischen der letzten Jahrhundertwende und der unseren ist freilich in beiderlei Hinsicht aufschlußreich.

Zunächst einmal sieht es so aus, als sei sowohl vor hundert Jahren wie heutzutage ein beispielloser wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturwandel zu beobachten. In der Zeit vor der letzten Jahrhundertwende hatte dieser Strukturwandel in den entwickelten Gesellschaften West- und Mitteleuropas sowie im Osten der USA folgende Merkmale: Die Industrialisierung schritt zu hochindustriellem Ausbau fort, d. h. industrielle Großunternehmen entstanden, und in fast allen Bereichen der wirtschaftlichen Organisation beschleunigten sich Konzentrationsprozesse und prägten endgültig die moderne Industriegesellschaft. In der Folge veränderte sich die Bevölkerungs- und Beschäftigungsstruktur. Die Zahl der Stadtbewohner begann die der ländlichen Bevölkerung zu übersteigen; die Zahl der Arbeitnehmer in Industrie, Verkehr, Handel, Banken

3 Oscar Wilde: *Das Bildnis des Dorian Gray*. Deutsch von Hedwig Lachmann u. Gustav Landauer. Frankfurt a. M. 1985, S. 232.

4 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7.4.1999, S. 53; 30.6.1999, S. 50.

und Versicherungen wurde größer als die Beschäftigtenzahl in der Landwirtschaft. Große Industriestädte entstanden; vor allem die Hauptstädte London, Paris, Berlin, aber auch die großen Städte der USA ‚explodierten‘ geradezu. Die Großstädte zeigten in der Folge der Industrialisierung mit Fabriken und Mietskasernen, aber auch durch technische Erfindungen und modernes Verkehrswesen – elektrisches Licht, Straßenbahnen, U-Bahnen, Automobile – ein völlig neues Gesicht, das Gesicht der modernen technischen Zivilisation.

Auch in unseren Tagen erleben wir in den entwickelten Gesellschaften einen tiefgreifenden Strukturwandel, den Wandel von der bisherigen Industriegesellschaft zur Informationsgesellschaft. Erfindungen und technische Entwicklungen spielen hier ebenfalls eine wichtige Rolle; die Computertechnologie ermöglicht die Vernetzung von jedem mit jedem und den weltweiten Austausch von Informationen ohne Zeitverlust beim Datentransfer. Der Entwicklung zur global vernetzten Informationsgesellschaft entsprechen auch die Globalisierungstendenzen im Wirtschaftsleben, die zunehmenden Fusionen großer Firmen auf internationaler Ebene und die damit einhergehenden Konzentrations- und Rationalisierungsprozesse. Diese Entwicklungen haben gesellschaftliche Konsequenzen. Wie vor hundert Jahren verändert sich die Beschäftigungsstruktur, traditionelle Berufe, vor allem im industriellen Sektor, verlieren an Bedeutung, neue Berufsfelder entstehen. Analog zur Mobilisierung der Gesellschaft vor hundert Jahren – der Umschichtung großer Bevölkerungsgruppen vom Land zur Stadt und in entsprechende Berufe – ist heutzutage eine Mobilisierung des individuellen Arbeitslebens notwendig geworden; d. h. die Notwendigkeit für den einzelnen, im Laufe seines Lebens neue Qualifikationen zu erwerben und unter Umständen mehrere Berufe auszuüben. Ob wir wegen des ständigen Mobilisierungsdrucks künftig mit einem gewissen Prozentsatz struktureller Arbeitslosigkeit leben müssen, ist noch nicht abzusehen.

Tiefgreifende Wandlungsprozesse der beschriebenen Art können Ängste verursachen; das ist heute so, und das war vor hundert Jahren so. In der Zeit vor der letzten Jahrhundertwende äußerte sich auf vielfältige Weise Unbehagen an der modernen Zivilisation. Beklagt wurden die negativen Auswirkungen der Industrialisierung auf das gesellschaftliche Gefüge, auf die Gesundheit der Menschen und auch schon auf die natürliche Umwelt, beklagt wurden die ‚Vermassung‘

und der zunehmende Materialismus, auch die Verstädterung und die ‚Verflachung‘ der Kultur. Das Unbehagen verdichtete sich oft zu Untergangsangst und Endzeitstimmung. Es gab Gegenbewegungen, es gab die Jugendkulturbewegung und die Lebensreformbewegung mit Landkommunen, Reformkost, Kleiderreform, Freikörperkultur und Naturheilkunde als Reaktion auf die Industrialisierung, Normierung und Verstädterung und auf die ersten Erscheinungen der Apparate-Medizin. Es gab Fluchtbewegungen wie Okkultismus und Spiritismus. Und es gab die *Décadence* als Lebensform und vor allem als künstlerische Bewegung, die zwischen Realitätsflucht und produktivem, ästhetischem Gegenentwurf oszillierte.

In unseren Tagen setzen die Wandlungsprozesse, deren weiterer Verlauf noch nicht absehbar ist, ebenfalls Ängste frei. Es gibt erneut Gegenbewegungen, deren wichtigste wahrscheinlich die ökologische ist; sie aktualisiert sich auf unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Ebenen, von Spezialistenzirkeln wie dem Club of Rome über Umweltschutzorganisationen bis hin zu politischen Parteien. Und es gibt wieder Fluchtbewegungen oder alternative Szenen, die zwischen Protest und Realitätsflucht schwanken: religiöse Sekten, esoterische Zirkel, Therapie- und Meditationsbewegungen, alternative Heilverfahren, Wellness- und Fitness-Manie.

Wie aber steht es mit der *Décadence*, die so eng mit der ‚*Fin de siècle*‘-Stimmung von 1900 verbunden war? Haben wir heute eine vergleichbare Erscheinung? Um die Frage verfolgen zu können, darf die *Décadence* um 1900 nicht ausschließlich mit Niedergang und kulturellem Defekt, mit Angst und Schwäche assoziiert werden. Charakteristisch für die *Décadence* um 1900 war, wie Wolfdietrich Rasch und andere gezeigt haben,⁵ ihr Janusgesicht: Empfindungen der Schwäche gingen einher mit vitalistischen Anwendungen; Verhaltensweisen und künstlerische Neigungen, die morbid, wenn nicht pervers anmuteten oder an Zeiten des kulturellen Abstiegs erinnerten, verbanden sich durchaus mit gut entwickeltem Geschmack für Neues und Modisches. Und abseits der *Décadence* war ohnehin ungebrochener Fortschrittsoptimismus verbreitet; diejenigen die

5 Wolfdietrich Rasch: *Die literarische Décadence um 1900*. München 1986; Wolfgang Drost (Hrsg.): *Fortschrittsglaube und Dekadenzbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur – Kunst – Kunstgeschichte*. Heidelberg 1986; Detlev J. K. Peukert: „Das Janusgesicht der Moderne.“ In: Ders.: *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen 1989.

vom sozialen und ökonomischen Wandel profitierten, hatten keinen Anlaß zu Untergangsängsten und Kulturpessimismus. Die sensiblen und hellachtigen Zeitgenossen aber nahmen beide Tendenzen der Zeit wahr, verbanden sie auch in ihrer eigenen Befindlichkeit zu ambivalenter Stimmungslage, bei der – in Wilhelm Diltheys Worten – das „Fin de siècle mit Zukunft unfäßlich gemischt“ sich zeigte.⁶

Die Mischung von Modernität und Fortschrittsorientierung mit *Décadence* ist auch in unserer Zeit zu beobachten. Wie zeigt sich *Décadence* heute? Gibt es Gestalten wie Robert de Montesquiou, der sich durch Lebensweise und Kleidung zum absonderlichen Kunstwerk stilisierte? Gibt es Kunst, Musik, Literatur, die das dekadente Flair von Stucks *Salome* und Klimts *Judith*, von Richard Strauss' *Elektra*, von Georges *Algalab* und Przybyszewskis *Totenmesse* ausstrahlen? Als zeitgenössische Ausgabe des ‚*Décadent*‘ könnte Michael Jackson angesehen werden, zumindest was die kunstvolle Stilisierung seines Äußeren betrifft. Christoph Ransmayrs Roman *Die letzte Welt* besitzt zweifellos Merkmale, die der Literatur der *Décadence* um 1900 vergleichbar sind. Die *femmes fatales* in Kunst und Literatur, die um 1900 die ‚*Décadents*‘ ebenso ängstigten wie faszinierten, erleben heute vielleicht ihre Wiedergeburt in Madonna und Sharon Stone; Gemälde und Oper, die der männermordenden Bedrohung um 1900 lustvoll Ausdruck verliehen, sind heute allerdings durch Film und Fernsehen ersetzt.

Andrea Hurton meint, die *Décadence* habe ihre Erscheinungsform gewandelt, sie sei keine elitäre Angelegenheit mehr, sondern gleichsam demokratisiert, und als Beispiel für dekadente Verhaltensweisen von heute führt sie u. a. an:

- ◆ Die Sadomasoausrüstung für das Reihenhaus, die man bequem in einem Schrank verstauen kann, wenn die Schwiegermutter kommt;
- ◆ Otakuismus: Medienabhängigkeit Jugendlicher, die umgeben von Video- und Computerspielen in einer künstlichen Welt leben und sich der ‚realen‘ Außenwelt verweigern; ursprünglich ein japanisches Phänomen, ist es heute eine weltweite Erscheinung;
- ◆ Die Sex-Messe mit Hausfrauen und Pensionisten als Hauptzielgruppe, auf der sogenannte ‚elektrische Luststühle‘, Folterkam-

6 Nach Peukert: „Das Janusgesicht der Moderne“, S. 57.

mern, Thai-Massage on stage und Latex-Spraying, wo sich Fetischisten vor Ort flüssiges Latex auf den Körper spraysen lassen können, präsentiert werden.⁷

Zur Wiederkehr der *Décadence* heute könnten auch der neue Spiritismus und Okkultismus gerechnet werden, das Interesse an Drogen, die Tendenz zur Androgynität und überhaupt der Hang zu Nostalgie und Vergangenheitsverklärung.

Es sieht demnach so aus, als gäbe es zahlreiche Parallelen zwischen dem *Fin de siècle* von 1900 und unserem Jahrhundertende und als gäbe es auch eine vergleichbare Stimmung. Aber hält dieser Eindruck genauerer Überprüfung stand? Entsteht er nicht aufgrund einer Augentäuschung, nämlich gerade deswegen, weil wir nur die Jahrhundertenden vergleichen und diesen Vergleich auch noch aus dem Blickwinkel des *Fin de siècle* von 1900 anstellen? Mit anderen Worten: Können wir nicht etwa analoge Erscheinungen zu Merkmalen des *Fin de siècle* 1900 auch *während* des zwanzigsten Jahrhunderts feststellen und nicht erst an dessen Ende? Endzeitbewußtsein und Angst vor dem Untergang z. B. waren Anfang der achtziger Jahre verbreiteter als heute; damals rüsteten die UdSSR und die USA ihre nuklearen Waffenarsenale mit Mittelstreckenraketen auf und stationierten diese in Europa; in der Folge grassierte die Angst vor dem Dritten Weltkrieg. Ganz zu schweigen von 1945 und den Jahren danach: Nicht nur Endzeitstimmung, bald auch Wendebewußtsein und Aufbruchstimmung beherrschten diese Zeit. Und was die *Décadence* angeht mit ihren Neigungen zur Ästhetisierung, zu Morbidität, freizügiger oder auch perverser Sexualität, zu Drogenkonsum und Okkultismus, so finden wir zahlreiche Beispiele auch in den ‚Roaring Twenties‘, mit Musik und Tänzen, die von Konservativen und Nazis als dekadent verdammt wurden, mit dem Hellscher Hanussen und Josephine Baker als neuer Salome, mit Kokain und androgynem Bubikopf; und wir finden Beispiele in den sechziger und siebziger Jahren: Man denke an die Hippiebewegung und die sexuelle Revolution, an Timothy Leary und Drogen, Charles Manson und Satanismus, Bhagwan und Sektenwesen.

Umgekehrt lassen sich, wenn wir an unserem Jahrhundertende nicht nur nach Analogien zum letzten suchen, auch ganz andere Merkmale als solche eines *Fin de siècle* feststellen. Der Historiker

7 Hurton: *Tausend Tage bis zur Zukunft*, S. 150 f.

und Journalist Gustav Seibt behauptet sogar: „Von einer ‚Fin de siècle‘-Stimmung mit Abschiedswehmut und Zukunftshoffnung ist vorerst nichts zu spüren.“⁸ Er begründet seine Behauptung damit, daß am Ende eines Jahrhunderts, „das keine Grenzüberschreitungen gescheut“ habe, einer der überraschendsten Züge die „Erschöpfung der Phantasie“ sei. Das Jahr 2000 setze „kaum Furcht oder Hoffnung frei; Unterhaltungsfilme zeigen konventionelle Untergangsbilder mit drohenden Meteoren und außerirdischen Invasoren.“ Die „substantiellste Furcht“ betreffe allenfalls die Fähigkeit der Computer, mit der Datumsziffer 2000 zurechtzukommen. Aber auch keine besonderen Erwartungen richteten sich auf das neue Jahrhundert. „Die Empfindung eines leergeräumten Horizonts zeigt auf ihre Weise die Summe aus den Erfahrungen des Jahrhunderts. [...] An menscheitsbeglückende Utopien wird niemand so schnell wieder glauben wollen.“⁹

Gustav Seibt hat sicher recht, daß die Stimmung der meisten Menschen in unseren Breiten vor der Jahrtausendwende gedämpft und mit Blick auf die Zukunft eher nüchtern und skeptisch ist, und daß sich insofern unsere Stimmung von derjenigen des Fin de siècle vor hundert Jahren unterscheidet, was den Blick auf die Zukunft angeht, wie gesagt. In anderer Hinsicht gibt es aber doch auch wieder Parallelen zur Stimmungslage vor der letzten Jahrhundertwende. Gustav Seibt beschreibt sie selbst, wenn er anmerkt, am Ende dieses Jahrhunderts blickten die Europäer „viel lieber zurück als nach vorn“, wenn er feststellt, allerorten sei „von einem Ende die Rede, auf das kein Anfang folgt“, wenn er beobachtet, in der Kunst, der Literatur, Architektur und Musik werde „tief in die Vergangenheit gegriffen“, wenn er „Fluchtinstinkte“ und „Erschöpfung“ konstatiert.¹⁰ Dies könnte auch eine Beschreibung der Fin de siècle-Stimmung vor 1900 sein, mit ihrem Endzeitbewußtsein, ihrer künstlerischen Vorliebe für Salome und Elektra, Judith und Heliogabal, mit ihren ästhetischen und lebensweltlichen Fluchtbewegungen, mit ihrer Nervenschwäche und Morbidität.

Das Bild ist also uneinheitlich. Dies hat inhaltliche Gründe; das Bild verändert sich, je nachdem, welche Merkmale miteinander ver-

8 Gustav Seibt: „2000. Endliche Welt, kein Ende der Geschichte.“ In: Lothar Gall (Hrsg.): *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*. Berlin 1999, S. 413.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 412 f.

glichen werden. Davon abgesehen jedoch wirft der Vergleich auch grundsätzliche methodische Probleme auf, wie sich eben schon andeutete. Seit das nahende Jahrtausendende in den näheren Blick genommen wurde, ist es Mode geworden, Jahrhundertenden miteinander zu vergleichen, meist unter dem Begriff des ‚Fin de siècle‘. Den Anfang machten zwei Tagungen 1985 und 1987 in Tours und Toulouse, die unter dem Pluralbegriff ‚Fins de siècle‘ die Vergleichbarkeit von Jahrhundertenden zur Diskussion stellten. 1990 folgte eine umfassende Darstellung des amerikanischen Kulturhistorikers Hillel Schwartz, eine – so der Untertitel – *Cultural History of the fin de siècle from the 990s through the 1990s*,¹¹ die – wie die Verwendung des Begriffs ‚fin de siècle‘ verrät – die Jahrhundertenden des vergangenen Jahrtausends nach dem Modell des Fin de siècle 1900 miteinander verglich. Während der neunziger Jahre stellten weitere historische, auch literaturhistorische Studien ähnliche Vergleiche an.¹² Und vor kurzem, gerade noch rechtzeitig vor der Jahrtausendwende, präsentierten renommierte deutsche Historiker einen Sammelband unter dem Titel *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*.¹³

Im vergangenen Frühjahr unterzog Arndt Brendecke in einem Artikel der *Historischen Zeitschrift* mehrere vergleichende Darstellungen von Jahrhundertwenden einer kritischen Prüfung, wobei er vor allem deren methodische Solidität im Auge hatte.¹⁴ Sein Ergebnis war ernüchternd. Zahlreiche Studien, so stellte er fest, unterliegen der eben genannten Augentäuschung: Ihre Aufmerksamkeit richtet sich nur auf verwandte Phänomene und dazu noch auf solche, für deren Verwandtschaft eben das Fin de siècle 1900 modellbildend ist. Andere Reaktionen auf Jahrhundertwenden werden übersehen, gegenläufige Erscheinungen erst recht, zum Teil kommt es sogar zu Projektionen. Methodisch kritische Positionen fand Brendecke hauptsächlich bei den französischen Historikern Daniel Milo und Daniel Mortier vertreten. Milo z. B. hat festgestellt, daß bis zum 18. Jahrhundert die historische Kategorie des Jahrhunderts und damit auch das Jahrhundertwendebewußtsein keine Rolle gespielt haben.

11 Hillel Schwartz: *Century's End. A Cultural History of the fin de siècle from the 990s through the 1990s*. New York 1990.

12 Weitere Literaturangaben bei Arndt Brendecke: „Fin(s) de siècle und kein Ende. Wege und Irrwege der Betrachtung von Jahrhundertwenden.“ In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 268 (1990), S. 107–120.

13 Siehe Anm. 8.

14 Siehe Anm. 12.

Beidem habe erst die Französische Revolution zum Durchbruch verholfen. Die Französische Revolution habe das Jahrhundert geradezu geschaffen – „la Révolution ‚créa‘ le siècle“ –, weil in ihr die Kategorie des ‚siècle‘ als einer historischen Zeiteinheit von hundert Jahren und andererseits die Vorstellung von einer Zeit als Wende des Geschichtsverlaufs zum erstenmal koinzidierten und erlebbar wurden.¹⁵

Aber wie steht es mit der letzten Jahrtausendwende? Koinzidierte nicht damals die Zeiteinheit des Millenniums mit dem Bewußtsein, nicht nur eine Wende des Geschichtsverlaufs zu erleben, sondern sogar dessen Ende im apokalyptisch prophezeiten letzten Gericht? Denn die Prophezeiung der Offenbarung Johannis, zwischen dem ersten Sieg über den Antichrist und der endgültigen Erlösung im himmlischen Jerusalem werde es ein Zwischenreich von 1000 Jahren geben, konnte so gedeutet werden, daß mit dem Erscheinen Christi in dieser Welt das Tausendjährige Reich begonnen habe und im Jahr 1000 zu Ende gehe. Die Legende freilich, deswegen habe es vor dem Jahr 1000 Endzeit-Ängste als Massenphänomen gegeben, wurde ebenfalls von Daniel Milo demontiert; er hat gezeigt, daß für Endzeit-Ängste vor der letzten Jahrtausendwende die Voraussetzungen gar nicht vorhanden waren. Abgesehen nämlich von wenigen Gebildeten – überwiegend Kleriker und Mönche –, denen die Jahreszählung *ab incarnatione domini* schon geläufig war, wußten damals die meisten Menschen nicht, wie viele Jahre seit Christi Geburt vergangen waren. Der weitaus überwiegende Teil der damaligen Bevölkerung, Analphabeten ohnehin, lebte im Rhythmus der Jahreszeiten und kirchlichen Feste, ohne historisches Bewußtsein, das über zwei, drei Generationen der eigenen engen Lebenswelt hinausgereicht hätte. Für die meisten ging das Jahr 1000 vorbei wie jedes andere Jahr davor oder danach. So sind es denn auch im wesentlichen die Berichte zweier cluniazensischer Mönche, Abbo von Fleury und Rodulfus Glaber von Auxerre, denen wir die Kenntnis von Endzeiterwartungen im Jahr 1000 verdanken (Endzeiterwartungen, wie es sie auch zu ungeraden Jahreszahlen immer wieder gegeben hat): Falsche Propheten hätten das nahe Ende verkündet, viele Menschen habe große Furcht erfaßt, Bauern hätten ihre Äcker und Dörfer verlassen in Erwartung des letzten Gerichts. Wahrscheinlich wären auch diese spärlichen Berichte verschollen, hätte sie nicht der Kar-

15 Daniel S. Milo: *Trahir le temps (histoire)*. Paris 1991, S. 29.

dinal und Kirchenhistoriker Baronius um 1600 in der gegenreformatorischen Auseinandersetzung aufgegriffen; sie dienten ihm zum Nachweis, daß die katholische Kirche schon früher über ketzerische Bewegungen gesiegt hat. Erst im 19. Jahrhundert wurden die Berichte zur Legende einer endzeitlichen Massenhysterie gemacht.¹⁶

Daniel Mortier hat in der Diskussion um die Vergleichbarkeit von Jahrhundertenden auf das Problem verwiesen, das auch in meiner eingangs aufgeworfenen Frage anklang: nämlich, daß mit der Verwendung des Begriffs ‚Fin de siècle‘ als chronologisch neutraler Begriff doch das Modell des Fin de siècle 1900 auf andere Jahrhunderten übertragen werde. Im Französischen hat man freilich nicht wie im Deutschen oder Englischen die Möglichkeit, terminologisch zwischen einem neutralen Begriff ‚Jahrhundertende‘ oder ‚Century’s End‘ und dem konnotativ vorbelasteten ‚Fin de siècle‘ zu unterscheiden. Doch auch für uns ist es offenbar wichtig, die beiden Begriffe nicht durcheinanderzuwerfen und den Begriff des ‚Fin de siècle‘ nicht unkritisch für andere Jahrhundertenden zu gebrauchen. Mortier jedenfalls hielt fest, daß die Merkmale, die der Begriff ‚Fin de siècle‘ im Selbstverständnis derjenigen besaß, die ihn am Ende des 19. Jahrhunderts prägten und verwendeten, empirisch nur dort anzutreffen seien.¹⁷

Arndt Brendecke schloß sich dem Urteil Mortiers an. Er stellte überzeugende Gründe zusammen, warum die idealtypische Verallgemeinerung des Fin de siècle zu einem wiederkehrenden Modell kultureller Befindlichkeit in die Irre führt. Das modellhaft gedachte Fin de siècle nämlich, so Brendecke, basiere auf der Grundannahme, daß eine Gesellschaft sich vom Ende des Jahrhunderts beeindruckt zeige. Doch dieses Phänomen gewann seine entscheidende inhaltliche Füllung „erst durch die im späten 19. Jahrhundert prototypisch ausgebildeten, sich an den Impuls des Jahrhundertendes anschließenden kulturellen Verhaltensweisen, künstlerischen Ausdrucksformen und mentalen Befindlichkeiten.“ Diese Verhaltensweisen und Ausdrucksformen aber, soweit sie nicht historisch singulär waren, sondern in allgemeiner oder indirekter Weise die Motive des

16 Daniel Milo: „L’an mil. Un problème d’historiographie moderne.“ In: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. Bd. 27. Middletown, CT 1988, S. 261–288.

17 Daniel Mortier: „Quelques questions posées au concept ‚fin de siècle‘.“ In: *Fins de siècle: Terme, évolution, révolution?* Toulouse 1989, S. 335–343.

Endes oder des Übergangs aufgriffen und verarbeiteten, können auch zu anderen Zeiten, nicht nur an Jahrhundertenden, beobachtet werden. Deshalb lasse sich ein Fin de siècle auf der Ebene der Symptome auch dort mit großer Beispielfülle dokumentieren, wo es kausal gar nicht nachweisbar sei, kausal deswegen nicht, weil ein begründendes Jahrhundertendebewußtsein überhaupt nicht vorhanden war. Aufgrund seiner Ausdehnung und vor allem wegen seiner ungeheuren Anschlußfähigkeit werde das Konzept des Fin de siècle, so Brendeckes Fazit, „allzuleicht zu einem ubiquitären Muster, das sich seine Belege selbst sucht. Ein derart offenes Konzept jedoch dient nicht mehr zur trennscharfen Analyse, sondern allenfalls als Passepartout für kulturgeschichtliche Collagen.“¹⁸

Brendeckes Argumente überzeugen, soweit die Übertragung des Fin de siècle-Begriffs auf frühere Jahrhundertenden betroffen ist. Doch sind sie auch stichhaltig als Kritik an der Übertragung des Begriffs auf unser jetziges Jahrhundertende? Denn im Gegensatz zu früheren Jahrhundertenden, an denen es kein Jahrhundertendebewußtsein gab, schon gar nicht eines dem Fin de siècle 1900 entsprechendes, ist die Situation heute anders: Wir haben offensichtlich ein ‚Jahrhundertendebewußtsein‘ und zeigen uns vom Ende des Jahrhunderts, das zugleich ein Jahrtausendende ist, durchaus beeindruckt, wenn auch zuweilen etwas unernst. Vor allem aber wissen wir, was das Fin de siècle 1900 war. Natürlich wissen wir um Unterschiede, aber wir können eben auch typologische und strukturelle Gemeinsamkeiten feststellen. Im Bewußtsein dessen, was das Fin de siècle 1900 war, prägen sich heute unter Umständen Mentalitäten, Verhaltensweisen, künstlerische Erzeugnisse und kulturelle Phänomene generell, lanciert durch die Feuilletons, durch die Wiederaufnahme von Theaterstücken des Fin de siècle 1900, durch Kunstausstellungen, durch Fernsehsendungen und Filme. Wenn von „unserem Fin de siècle“ oder dem „Fin de siècle 2000“ die Rede ist, denken wir an die Fin de siècle-Stimmung von 1900, und wir sollen an diese Stimmung denken, so daß sie sich – im Sinne einer *self-fulfilling-prophecy* – tatsächlich auch in unseren Tagen einstellen kann, vielleicht nur nachgeahmt, vielleicht nur gespielt, aber in jedem Fall im Bewußtsein dessen, was ‚Fin de siècle‘ für die Zeitgenossen von 1900 bedeutete.

18 Brendecke: *Fin(s) de siècle und kein Ende*, S. 119.

Nachwort

Die Spekulationen über das Weltende, die vor dem Jahr 2000 kursierten, waren überwiegend durch diese magische Zahl veranlasst, obwohl es auch schon zuvor Warnungen vor dem Klimawandel gab. Seither nun gab es gravierende Ereignisse und Entwicklungen, die neue apokalyptische Deutungen veranlassten. Das einschneidendste Ereignis war natürlich Putins militärischer Überfall auf die Ukraine am 24. Februar 2022. Der nachfolgende Krieg, mit dem Putin die Ukraine überzog und der immer noch andauert, mit zahllosen Toten und Verwundeten, unfassbaren Zerstörungen, Kriegsverbrechen an der Zivilbevölkerung und den politischen und wirtschaftlichen Folgen für ganz Europa und die Welt, forderte geradezu heraus, apokalyptische Schreckensbilder für das zu benutzen, was da geschah.

Vor allem während der ersten Wochen des Kriegs, als das russische Militär im Süden und Osten der Ukraine und auch im Umkreis der Hauptstadt Kiew zunächst noch im Vormarsch war, griffen die deutschen Medien auf das apokalyptische Vokabular zurück. In der ZDF heute-Sendung vom 7. März 2022 war von den „apokalyptischen Bildern der Zerstörung“ in den ukrainischen Städten die Rede.¹ Der *Spiegel* verwies am 12. März auf seine Titelgeschichte mit der Überschrift „Putins Apokalypse“.² Die *Süddeutsche Zeitung* berichtete kurz darauf, das Rote Kreuz bezeichne die Situation in der hart umkämpften Stadt Mariupol als „apokalyptisch“.³ Im ZDF heute-journal vom 15. März stellte Marietta Slomka Fotos zerstörter Stadtviertel in Tschetschenien, Syrien und der Ukraine nebeneinander und nannte die Zerstörungen „apokalyptisch“.⁴ Und wenige Tage später war in der heute-Sendung des ZDF von den „apokalyptischen Szenarien“ in der mittlerweile vollkommen zerstörten Stadt Mariu-

1 ZDF heute-Sendung, 7. März 2022, 19:00 Uhr.

2 *Der Spiegel* Nr. 11, 12.3.2022, S. 4.

3 *Süddeutsche Zeitung*, 12./13.3.2022, S. 2.

4 ZDF heute-journal, 15.3.2022, 21:45 Uhr.

pol die Rede.⁵ Nachdem die ukrainischen Streitkräfte die russischen aus der Umgebung von Kiew zurückgedrängt hatten und das Ausmaß willkürlicher Zerstörungen und von Verbrechen an der Zivilbevölkerung, vor allem im Vorort Butscha, sichtbar geworden war, sprach Christian Sievers im heute-journal von „apokalyptischen Szenen aus der Ukraine“.⁶

Die apokalyptischen Schreckensbilder vom Krieg in der Ukraine drängten vorübergehend diejenigen in den Hintergrund, die bisher das apokalyptische Deutungsszenarium dominiert hatten: die Klimakatastrophe als Apokalypse. Zwar konnte man in der Presse immer noch die Charakterisierung bestimmter Naturkatastrophen als „apokalyptisch“ lesen – Großfeuer im Harz,⁷ Überschwemmungen in Brasilien⁸ –, aber die Tatsache, dass die Erderwärmung ungebremst fortschreitet, schien für eine Weile aus dem Blick geraten zu sein. Doch eine Gruppe führender Klimawissenschaftler, Timothy Lenton von der Universität Cambridge, Johan Rockström vom Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung, dessen Vorgänger Joachim Schellnhuber sowie Heidi Kreibich vom Deutschen Geoforschungszentrum konstatierten unlängst, die Menschheit stehe „unmittelbar am Abgrund“.⁹ In Deutschland stritten die Politiker darüber, ob zwei oder drei Atomkraftwerke vorübergehend oder für längere Zeit in Betrieb bleiben sollen, ob und wie lange noch Kohle zur Stromerzeugung genutzt werden soll. In anderen Ländern werden neue Atomkraftwerke geplant und gebaut; eine drastische Reduktion des Ausstoßes von CO₂ ist nicht in Sicht. Ob die Zerstörung des Amazonas-Regenwaldes gebremst werden kann, bleibt abzuwarten. Die „Erklärung von Bélem“, die von den südamerikanischen Anrainerstaaten im August 2023 zum Schutz des Regenwaldes verabschiedet wurde, enthält keinen Zeitrahmen, bis wann die Abholzungen gestoppt werden sollen.¹⁰ Die Weltklimakonferenz 2022 in Ägypten hatte zuvor schon zu keinen wirklich ermutigenden Ergebnissen geführt. Die Weltnaturkonferenz im Dezember 2022 in

5 ZDF heute-Sendung, 19.3.2022, 19:00 Uhr.

6 ZDF heute-journal, 3.4.2022, 21:45 Uhr.

7 *Der Spiegel* Nr. 18, 30.4.2022, S. 8.

8 *Süddeutsche Zeitung*, 8./9. Oktober 2022, S. 32.

9 Joachim Müller-Jung: „Wo bitte geht es zum Abgrund?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.8.2022, S. 9.

10 Christoph Gurk: „Ein schwacher Anfang“. *Süddeutsche Zeitung*, 10.8.2023, S. 4.

Montreal brachte zwar ein ehrgeizigeres Ergebnis hervor. Die Regierungen von 196 Staaten beschlossen ein Weltnaturschutzabkommen, demzufolge 30 % der Land- und Gewässerfläche der Erde bis 2030 unter Schutz gestellt werden sollen. Wie allerdings dieses Ziel zu erreichen ist, ohne dass dessen Verfehlen sanktioniert werden kann, blieb offen. Das Artensterben, das auch mit dem Klimawandel zusammenhängt, geht derzeit ungebremst weiter. Die Feststellung der genannten Klimaforscher, dass die „Zuspitzung der Krise zur Apokalypse“ bereits stattfindet, gilt nach wie vor: „Der nukleare Ernstfall, in den Achtzigerjahren noch die mit Abstand größte anzunehmende Gefahr für die Menschheit, er ist abgelöst worden von der Klimakatastrophe.“¹¹

Allerdings droht inzwischen erneut ein nuklearer Ernstfall, nachdem Putin und einige seiner Getreuen damit drohen, russisches Territorium „mit allen Mitteln“ zu verteidigen, auch die neu annektierten Gebiete im Südosten der Ukraine. Der amerikanische Präsident Biden tat diese Bemerkung nicht als bloße Rhetorik ab, sondern qualifizierte sie als ernstzunehmende Drohung, indem er den Begriff „Armageddon“ gebrauchte, die Bezeichnung aus der Offenbarung des Johannes für die endzeitliche Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse: „Wir waren seit Kennedy und der Kubakrise nicht mehr konfrontiert mit der Aussicht auf Armageddon“, sagte Biden im Oktober in einer Rede in New York.¹²

Der Gebrauch des ominösen Begriffs „Armageddon“ ist nicht so geläufig wie „Apokalypse“, aber nicht unüblich. Schon im März 2022 verwendete der *Spiegel* den Begriff „Armageddon“ für einen möglichen Atomkrieg.¹³ Auch die Russen bedienen sich des Begriffs, freilich mit anderen Vorzeichen. Nach der dem ukrainischen Geheimdienst zugeschriebenen Zerstörung der Krim-Brücke ernannte Putin im Oktober 2022 den General Sergej Surowikin zum neuen Kommandeur der russischen Streitkräfte in der Ukraine. Surowikin gilt als skrupelloser Hardliner. Die Boulevardzeitung *Moskowskij Komsomolez* schrieb: „Die Antwort für die Krim-Brücke wird General Armageddon geben.“ Das ist Surowikins Spitzname in Russland, ergänzte die *Süddeutsche Zeitung*.¹⁴

11 Ebd.

12 „Joe Biden spricht vom Weltuntergang.“ *Süddeutsche Zeitung*, 8./9.10.2022, S. 8.

13 *Der Spiegel* Nr. 10, 5.3.2022, S. 8.

14 *Süddeutsche Zeitung*, 12.10.2022, S. 4.

„Armageddon“ kann zunächst als Bezeichnung für einen schrecklichen, alles vernichtenden, endzeitlichen Krieg verstanden werden, Synonym für „Apokalypse“. Der Gegner in diesem Krieg, „das Böse“, wird natürlich, je nach Lager, unterschiedlich identifiziert. Dies gilt auch für die Verwendung des Begriffs „Apokalypse“. Die *Neue Zürcher Zeitung* lieferte dafür ein schönes Beispiel: „Der russische Außenminister Sergei Lawrow hat sich zum bedingungslosen Diener des Bösen gemacht. Er ist der Aristokrat der Apokalypse.“¹⁵

Neben dem Krieg in der Ukraine hat der Klimawandel jüngst und wieder verstärkt mediale Aufmerksamkeit erregt. Im März 2023 schrieb der Weltklimarat (IPCC) in einem „Synthesebericht“, die „bisherigen Bemühungen, um die Erderwärmung wirksam zu begrenzen, reichen nicht aus“. Die Erde erwärme sich schneller als erwartet.¹⁶ Der Sommer 2023 brachte in der Tat extreme Temperaturen, vor allem im Mittelmeerraum, mit riesigen Waldbränden auf Rhodos, in Südfrankreich, Portugal, auch in anderen Weltgegenden wie in Kanada oder auf der hawaiianischen Insel Maui. Andererseits verursachten Unwetter mit Starkregen Zerstörungen unbekanntem Ausmaßes. Untergang durch Feuer und Flut – die Natur schien die Prophezeiungen der Offenbarung Johannis beim Wort zu nehmen.

Umweltaktivisten entfachten mit spektakulären Aktionen wie dem Festkleben auf Straßen oder an Bilderrahmen in Museen oder dem Bewerfen von Gemälden mit Kartoffelbrei oder ähnlichem kontroverse Diskussionen über die Zulässigkeit und Angemessenheit ihrer Proteste. Große öffentliche Aufmerksamkeit zu gewinnen, gelang ihnen jedenfalls. Die aktivste Gruppe der Demonstranten nennt sich selbst „die letzte Generation“. Sie legt sich damit, bewusst oder unbewusst, eine Bezeichnung mit einschlägig apokalyptischer Konnotation bei.

„Letzte Generation“ soll heißen, dass diejenigen, die sich ihr zugehörig fühlen, der Meinung sind, die Menschheit sei dem Untergang geweiht, wenn nicht drastische Maßnahmen zur Rettung des Klimas ergriffen würden, und dass auf sie, die jetzt Jungen, keine weitere junge Generation mehr folgen würde. Das Epitheton „letzte“ verleiht dieser Meinung das apokalyptische Aroma, das es seit langem schon besitzt. Zahlreiche, weltanschaulich und politisch unterschiedliche,

¹⁵ *Neue Zürcher Zeitung*, 22.3.2022, [https://www.nzz.ch/feuilleton/sergei-lawrow-vertritt-putins-regime,abgerufen 26.3.2022](https://www.nzz.ch/feuilleton/sergei-lawrow-vertritt-putins-regime,abgerufen%2026.3.2022).

¹⁶ *Süddeutsche Zeitung*, 21.3.2023, S. 1.

ja gegensätzliche Autoren und Bewegungen versuchten mit diesem Wort, die äußerste Dringlichkeit zum Ausdruck zu bringen, die sie ihrer Botschaft beilegen.

Ernst Moritz Arndt überschrieb 1807 ein Pamphlet, in dem er die Deutschen zum Kampf gegen Napoleon aufrief: *Letztes Wort an die Deutschen*, und er prophezeite einen „letzten heiligen Krieg“.¹⁷ Mit derselben Attitüde eines apokalyptischen Visionärs, wenn auch mit anderen politischen Intentionen, sprach Friedrich Engels 1842 vom „letzten, heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird“.¹⁸ Auch die Internationale, die seit 1871 die Völker „zum letzten Gefecht“ ruft, will mit dieser Wendung das erregende und erhebende Gefühl bestärken, kurz vor der endgültigen Entscheidung zu stehen. Es nimmt nicht Wunder, dass das apokalyptische Weltbild des Nationalsozialismus sich ebenfalls der Rede vom ‚Letzten‘ bediente. Vor allem Goebbels und Hitler selbst versahen ihre Appelle mit dem Schauer des Apokalyptischen, den die Vorstellung des ‚Letzten‘ erregt.¹⁹

Die Rede vom ‚Letzten‘ kann Freude, ja Euphorie hervorrufen, denn sie verspricht ja Erlösung nach dem apokalyptischen Ereignis, aber wenn der Akzent auf der Vorstellung liegt, dass dieses Ereignis Vernichtung und Tod bedeutet, kann die Rede vom ‚Letzten‘ Angst und Entsetzen auslösen. Diese Ambivalenz charakterisiert alles apokalyptische Sprechen, auch die neueren, säkularen, politischen Deutungen.

Es macht einen Unterschied, ob Ereignisse, die schon stattgefunden haben, als apokalyptisch bezeichnet werden, oder ob eine befürchtete künftige Katastrophe als Apokalypse gedeutet wird. Für das Kriegsgeschehen in der Ukraine wird die Bezeichnung ‚Apokalypse‘ zweifellos deswegen gebraucht, weil sie besonders geeignet erscheint, die schrecklichen Einzelheiten dieses Kriegs, Tod und Zerstörung, zusammenzufassen und ‚auf den Begriff‘ zu bringen. Wenn jedoch die befürchtete Erderhitzung als ‚Apokalypse‘ ausgemalt wird, so hat die Verwendung dieses Begriffs noch eine andere

17 Ernst Moritz Arndt: *Sämtliche Werke*. Bearb. v. E. Schirmer. Magdeburg o. J. (1908), Bd. 9, S. 128, 169. – Zu diesen und weiteren Belegen siehe auch das Kapitel „Das Letzte und das Erste“ in meinem Buch *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988, S. 485 ff.

18 Friedrich Engels: „Schelling und die Offenbarung“. In: Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*. Berlin 1956 ff. Ergänzungsband, 2. Teil, S. 220.

19 Zahlreiche Belege bei Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*, S. 486 f.

Funktion. ‚Apokalypse‘ soll aufrütteln, und zwar in stärkerem Maß als die üblichen Warnungen vor der fortschreitenden Erderwärmung und deren Folgen. Das Entsetzen über all das Schreckliche, das man traditionell mit ‚Apokalypse‘ assoziiert, soll zum Handeln bewegen, soll die Regierungen weltweit veranlassen, eine Energie- wende einzuleiten, erneuerbare und saubere Energien auszubauen und aus fossilen Brennstoffen auszusteigen, soll außerdem die Menschen dazu bewegen, ihr Verhalten zu ändern, ihre Mobilität anders zu organisieren, weniger Wasser zu verbrauchen, weniger Fleisch zu essen. Doch auch starke Mittel nützen sich ab, können bei zu häufigem Gebrauch eher abstumpfen als aufrütteln. Die Soziologen Bruno Latour und Nikolaj Schultz stellten jüngst fest: „Heute scheint die Gewissheit der Katastrophe das Handeln eher zu *lähmen*.“²⁰ Ob es gelingt, die Lähmung zu überwinden, ist eine offene Frage. Viele kleine und einige große Schritte wären nötig, um das Pendel nicht in Richtung Untergang schwingen zu lassen.

20 Bruno Latour und Nikolaj Schultz: *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*. Berlin 2022, S. 24.

Dank

Der Verfasser dankt den Verlagen, bei denen die Aufsätze dieses Bandes zuerst erschienen sind, für die Erlaubnis zum Nachdruck.

„Wilhelmine Meister‘? Männliche Identität als psychologisches, gesellschaftliches und ästhetisches Problem im Bildungsprozeß. Erstveröffentlichung“, in: *Grenzüberschreitungen. Friedenspädagogik, Geschlechter-Diskurs, Literatur – Sprache – Didaktik. Festschrift für Wolfgang Popp zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. Gerhard Härle. Essen: Verlag Blaue Eule 1995, S. 279–293.

„Von Euphorie durch Melancholie zur Parodie: Modi literarischer Krisenverarbeitung in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Erstveröffentlichung“, in: *Literarisches Krisenbewußtsein. Ein Perzeptions- und Produktionsmuster im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. Keith Bullivant u. Bernhard Spies. München: Iudicium Verlag 2001, S. 19–40.

„Überall stinkt es nach Leichen.‘ Über die ästhetische Ambivalenz apokalyptischer Visionen.“ Erstveröffentlichung in: *Schönheit und Schrecken. Entsetzen, Gewalt und Tod in alten und neuen Medien*. Hrsg. v. Peter Gendolla u. Carsten Zelle. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1990, S. 129–144.

„Schön bei allem Grausigen.‘ Zur ambivalenten Faszination des Häßlichen zwischen Fin de siècle und Expressionismus“. Erstveröffentlichung in: *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*. Hrsg. v. Heiner F. Klemme, Michael Pauen, Marie-Luise Raters. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2006, S. 173–184.

„Herder und die hermetische Tradition“. Erstveröffentlichung in: *Johann Gottfried Herders humanistisches Denken und universale Wir-*

kung. Hrsg. v. Jan Data u. Marian Szczodrowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdanskiego 1997, S. 31–48.

„Hermetik im Cyberspace“. Erstveröffentlichung in: *Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace*. Hrsg. v. Nicola Kaminski, Heinz J. Drügh u. Michael Herrmann. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, S. 219–233.

„Wie oben, so unten.‘ Hermetisches in Martin Walsers ‚Tod eines Kritikers‘“. Erstveröffentlichung in: *Aufbrüche Seitenpfade Abwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert. Festschrift für Ulrich Linse*. Hrsg. v. Judith Baumgartner u. Bernd Wedemeyer-Kolwe. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 193–199.

„Apokalyptische Erwartung. Zur Jugendrevolte in der deutschen Literatur zwischen 1910 und 1930“. Erstveröffentlichung in: *„Mit uns zieht die neue Zeit.“ Der Mythos Jugend*. Hrsg. v. Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz u. Frank Trommler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1985, S. 519–545.

„Stationen des Jugendkults in der deutschen Literatur zwischen 1900 und 1933“. Erstveröffentlichung in: *Le culte de la jeunesse et de l'enfance en Allemagne 1870–1933*. Hrsg. v. Marc Cluet. Rennes: Presses universitaires de Rennes 2003, S. 263–277.

„Zwischen Kunst und Kult, zwischen Jugendkultur und Volkstums-ideologie. Die Laienspielbewegung in der Weimarer Republik“. Erstveröffentlichung in: *Mouvements de jeunesse/Jeunes en mouvement. Recherches Germaniques, hors série* No. 6. Hrsg. v. Marc Cluet u. Monique Mombert. Strasbourg 2009, S. 103–110.

„Von der völkischen Religiosität zur politischen Religion des Nationalsozialismus. Kontinuität oder neue Qualität?“ Erstveröffentlichung in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*. Hrsg. v. Uwe Puschner u. Clemens Vollnhals. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, S. 29–41.

„Debatten um den Holocaust und das Deutungskonzept der ‚politischen Religion‘“. Erstveröffentlichung in: *Deutsche Debatten. Zeit-*

schrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Jg. 40, H. 157, März 2010. Hrsg. v. Ralf Schnell u. Niels Werber, S. 9–22.

„Ein Paradies auf Erden: Traum vom verlorenen Glück oder Vision der Zukunft?“ Erstveröffentlichung in: *Der Themenpark der EXPO 2000. Die Entdeckung einer neuen Welt*. Hrsg. v. Martin Roth. Bd. 1, Wien: Springer Verlag 2000, S. 18–23.

„Über die begrenzte Haltbarkeit des politischen Mythos in Deutschland: Vom 9. November 1923 bis zum 8. Mai 1945“. Erstveröffentlichung in: *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Wolfgang Leidhold. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 229–241.

„Vom Umgang mit Katastrophen“. Erstveröffentlichung in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, Bd. 52, Nr. 1 (2020); Sonderheft „Le catastrophisme environnemental“. Hrsg. v. Olivier Hanse u. Marc Lacheny, S. 9–14.

„Ende in Eis und Schrecken“. Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität- Gesamthochschule-Siegen*. Zum Thema: Eiszeit. Jg. 1991, H. 2, S. 217–222.

„Jahrtausende – Weltende – Ende der Geschichte“. Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen*. Zum Thema: Ende. Jg. 1996, H. 2, S. 123–127.

„Fin de siècle 2000?“ Erstveröffentlichung in: *Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen*. Zum Thema: Jahrtausendwende. Jg. 1999, H. 2, S. 23–31.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1:

Franz von Stuck: *Der Krieg* (1894). – Franz von Stuck 1863–1928. Museum Villa Stuck 1982, Kat. Nr. 119.

Abb. 2:

Ludwig Meidner: *Schrecken des Krieges* (1911). – Ludwig Meidner: Apokalyptische Landschaften. München 1990, S. 30.

Abb. 3:

Max Beckmann: *Totenhaus* (1923). Erstdruck Paul Cassirer, Berlin.

Abb. 4: *Hermes-Hieroglyphe*.

Abb 5:

Fidus (d. i. Hugo Höppener): *Lichtgebet* (Postkarte für den Freideutschen Jugendtag auf dem Hohen Meißner 1913). – Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Bd. 2, Darmstadt 2001, S. 318.

Abb. 6:

Hans Thoma: *Sehnsucht* (1900). – Ebd., S. 208.

Abb. 7:

Paul Bürck: *Empor* (1900). – Ebd., S. 112.

Personenregister

- Abbo von Fleury 287
 Amundsen, Roald 270
 Andrae, Johann Valentin 232–235
 Angus, Samuel 111
 Arendt, Hannah 215
 Aristoteles 85, 92
 Arndt, Ernst Moritz 17, 21, 23,
 25–27, 30, 295
 Aron, Raymond 193, 214
 Arnold, Gottfried 94
 Assheuer, Thomas 129
 Augustinus 91

Bärsch, Claus-Ekkehard 218
 Bahr, Hermann 78
 Baker, Josephine 284
 Ball, Hugo 43 f.
 Barbarossa, s. Friedrich I. 242
 Barlow, John Perry 110, 119
 Baronius, Caesar 288
 Bashkirtseff, Marie 164
 Bauer, Yehuda 209, 212
 Baumann, Hans 143, 244
 Bayer, Konrad 71
 Becher, Johannes R. 44 f., 51, 82,
 143 f., 147, 172 f., 175, 232
 Beckmann, Max 83–85, 147
 Benford, Gregory 116, 118
 Bengel, Johann Albrecht 274
 Benigni, Roberto 49
 Benn, Gottfried 82–85
 Benninghoff, Ludwig 184

 Bermann-Fischer, Gottfried 214 f.
 Berners-Lee, Tim 110
 Berkéwicz, Ulla 127
 Bessing, Joachim 54
 Beyer, Marcel 55
 Biden, Joe 293
 Biermann, Wolf 52
 Bierbaum, Otto Julius 75, 77, 80
 Bigelow, Kathryn 273
 Birn, Ruth Bettina 211
 Bismarck, Otto von 161
 Blachetta, Walther 181
 Bloch, Ernst 239, 275
 Böhme, Herbert 143, 220, 247
 Böhme, Jakob 93
 Börne, Carl Ludwig 31
 Bonn, Moritz Julius 176
 Borchmeyer, Dieter 126
 Borkenau, Franz 193, 214
 Bracher, Karl Dietrich 210 f.
 Brandler-Pracht, Karl 269
 Brecht, Bertolt 49, 175
 Brendecke, Arndt 286, 288 f.
 Broch, Hermann 46–48
 Bronnen, Arnolt 142 f., 148, 150,
 152 f., 155, 168, 176
 Brooke, Rupert 55
 Broszat, Martin 212, 224
 Brussig, Thomas 55
 Brzezinski, Zbigniew 215
 Büchner, Georg 145
 Bürck, Paul 166 f.

- Buffon, Comte de 269
 Bugaj, Stephan Vladimir 110, 115 f.,
 120
 Burow, Olaf-Axel 119
 Burte, Hermann 48

Camus, Albert 140, 147
 Campanella, Tommaso 93, 96,
 232–235
 Casaubon, Isaac 92
 Chaplin, Charlie 49
 Clausius, Rudolf 269
 Colberg, Ehregott Daniel 93
 Comte, Auguste 276
 Condorcet, Marquis de 276
 Cosimo de' Medici 91
 Costner, Kevin 273
 Cudworth, Ralph 92 f., 96, 108
 Cuvier, Baron Georges 269

Diederichs, Eugen 199, 201, 203
 Dilthey, Wilhelm 17, 283
 Dix, Otto 83
 Dönitz, Karl 251
 Domitian, römischer Kaiser 61

Eggers, Kurt 143
 Egmont, Graf 245, 248
 Ehrenstein, Albert 82, 143 f., 147
 Engelke, Gerrit 42
 Engels, Friedrich 276, 295
 Enzensberger, Hans Magnus 34–41,
 52, 63 f., 120, 271
 Esterbauer, Reinhold 110

Fabricius, Johann Albert 92 f.
 Fahrenkrog, Ludwig 166, 199
 Fauth, Philipp 269
 Festugière, André-Jean 111
 Fichte, Johann Gottlieb 17

 Ficino, Marsilio 91–93, 96, 98, 108
 Fidus, d. i. Hugo Höppener 10,
 165 f., 170
 Finkelstein, Norman G. 211
 Fischer, Jens Malte 78, 126
 Flex, Walter 10, 161–165, 170–172,
 176
 Flusser, Vilém 109, 114–116
 François, Etienne 240 f.
 Freud, Sigmund 206
 Freytag, Gustav 31
 Friedländer, Saul 209, 212
 Friedrich I. Barbarossa 242
 Friedrich, Carl Joachim 215, 221
 Fukuyama, Francis 275 f.

Gehlen, Arnold 275
 Gentges, Ignaz 181
 Gentile, Emilio 193, 214, 217 f.
 George, Stefan 10, 78, 166, 168–170,
 172, 283
 Gerstenhauer, Max Robert 200
 Gervinus, Georg Gottfried 31
 Gibson, William 115, 118
 Glaeser, Ernst 143, 150, 152–159, 174
 Goebbels, Joseph 150, 152–154,
 156, 158, 195, 204, 206, 212, 222,
 250, 295
 Goethe, Johann Wolfgang 10, 18,
 20 f., 24, 28, 30, 108, 163, 165,
 180, 209
 Goldhagen, Daniel Jonah 209, 211
 Grabbe, Christian Dietrich 145
 Grass, Günter 50, 53, 70 f.
 Gregor XIV. 92
 Grillparzer, Franz 55
 Grosz, George 83
 Günther, Albrecht Erich 185
 Guha, Anton Andreas 50, 63, 65
 Gustav IV. Adolf 245

- Guterres, António 263
- H**aaß-Berkow, Gottfried 180, 182f.
Habermas, Jürgen 210 f.
Halbe, Max 167
Hanussen, Erik Jan 284
Harles, Gottlieb Christoph 92
Hasenclever, Walter 142 f., 168
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
17, 205, 276
Heisenberg, Werner 10
Heliogabal 285
Herder, Johann Gottfried 10, 17, 19,
25 f., 89–108, 276
Hermann, Judith 55
Herodot 239
Hesse, Hermann 167
Heuss, Theodor 243
Heym, Georg 62, 78–82, 143, 146 f.,
268, 270
Heymel, Alfred Walter 144, 147
Hilberg, Raul 212
Hillebrand, Joseph 16–22, 24 f.,
27 f., 30
Hiller, Kurt 45, 234
Hillgruber, Andreas 210
Himmler, Heinrich 196, 206, 212 f.,
224, 269
Hitler, Adolf 48, 177 f., 195–199,
206, 209–214, 217, 221–224, 237,
243, 250, 252, 254, 269, 295
Hoddis, Jakob van 143, 147
Hölderlin, Friedrich 145
Hörbiger, Attila 269
Hörbiger, Hanns 269
Hörbiger, Paul 269
Höß, Rudolf 224
Hofmannsthal, Hugo von 179
Holtorf, Hans 181
Horstmann, Ulrich 64
Humboldt, Wilhelm von 17
Hunkel, Ernst 200
Huntington, Samuel 40
Hurton, Andrea 283
Illies, Florian 53
Immermann, Karl 29f.
Irenäus von Lyon 231
Jablonski, Paul Ernst 93, 97
Jackson, Michael 283
Jäckel, Eberhard 212
Jaques-Dalcroze, Emile 180
Jeanne d'Arc 245
Jens, Inge 127
Jens, Walter 126 f.
Johannes von Patmos 61
Johler, Jens 119
Johst, Hanns 142, 168, 204, 206
Jünger, Ernst 176 f.
Jung, Carl Gustav 108
Kaiser, Joachim 127
Kanehl, Oskar 83
Kant, Immanuel 209
Kayser, Wolfgang 66 f.
Kellermann, Bernhard 62, 173, 232
Kennedy, John F. 293
Kepler, Johannes 103
Kesten, Hermann 174
Kister, Kurt 261
Kleist, Heinrich von 145
Klemm, Wilhelm 83 f.
Klimt, Gustav 283
Klinger, Max 166
Kohn, Hans 193, 214
Kojève, Alexandre 205
Kracht, Christian 53
Kraus, Karl 46 f., 68 f., 225
Krause, Karl Christian Friedrich 95

- Krautzberger, Maria 263
 Kreibich, Heidi 292
 Kreuzer, Ingrid 130
 Kronberger, Maximilian 168
 Kubin, Alfred 67, 70
 Kunert, Günter 51 f.
 Kurzweil, Ray 116 f.
- Lactantius** 91
 Lagarde, Paul de 197, 205 f.
 Lampel, Peter Martin 174
 Lang, Fritz 233
 Langbehn, Julius 205 f.
 Lanier, Jaron 110, 119
 Lanz von Liebenfels, Jörg 205
 Latour, Bruno 296
 Lawrow, Sergej 294
 Leary, Timothy 292
 Leibbrandt, Reinhard 181
 Lenin, Wladimir Iljitsch 176, 235
 Lenton, Timothy 292
 Leo, Annette 254
 Lessing, Gotthold Ephraim 85, 180, 275
 Ley, Michael 218
 Leyen, Ursula von der 264
 Lichtenstein, Alfred 59 f., 68, 82, 147
 Liepmann, Heinz 173
 List, Guido von 205 f.
 Lubitsch, Ernst 49
 Ludendorff, Erich 243
 Lübke, Hermann 223 f.
 Luserke, Martin 180, 182–184
 Luther, Martin 242
- Macron, Emmanuel** 258 f.
 Madonna Louise Ciccone 283
 Maeterlinck, Maurice 164
 Maier, Hans 216, 218
- Man, Hendrik de 275
 Mann, Golo 41
 Mann, Klaus 143
 Mann, Thomas 128
 Manson, Charles 284
 Marx, Karl 130, 175, 215, 237, 239, 276
 Meidner, Ludwig 83 f.
 Merkel, Angela 257, 262
 Michel, Karl Markus 37
 Milo, Daniel 286 f.
 Mirbt, Rudolf 180–184, 186 f., 203
 Möller, Eberhard Wolfgang 143, 178, 219
 Mommsen, Hans 211 f., 217, 220 f.
 Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 101
 Montesquiou, Robert de 283
 Moorsel, Gerard van 111
 Moravec, Hans 116 f.
 More, Henry 96
 More, Max 116, 119
 Morstein Marx, Fritz 193, 214
 Mortier, Daniel 286, 288
 Morus, Thomas 233
 Mosheim, Johann Lorenz von 94
 Müller, Adam 30 f.
 Mueller, Harald 50, 72 f.
 Muhammed 231
 Musil, Robert 167
- Napoleon Bonaparte** 29, 240, 295
 Nelson, Lord Horatio 245
 Neswald, Elizabeth 109, 114
 Neumann, Sigmund 193, 214, 220
 Newton, Isaac 96, 103 f.
 Nietzsche, Friedrich 145, 147, 162, 277
 Nipperdey, Thomas 211
 Nolte, Ernst 210

- Norkus, Herbert 178
- O**ttens, Karl 174
- Ovid 239
- P**atrizi, Francesco 92, 96 f.
- Paul, Jean 28, 89
- Pausewang, Gudrun 50
- Peary, Robert Edmin 270
- Pesce, Mark 110, 119
- Pico della Mirandola,
Giovanni 93, 96
- Piper, Reinhard 84
- Pinthus, Kurt 82 f., 85, 174
- Platon 47, 91–93, 96, 108, 130
- Pleister, Werner 184
- Poe, Edgar Allan 270
- Proß, Wolfgang 89
- Przybyszewski, Stanislaw 283
- Puschner, Uwe 191, 194, 198,
202, 298
- Putin, Wladimir 291, 293
- Pythagoras 91 f.
- R**absch, Udo 50, 65, 71, 73
- Raddatz, Fritz J. 127
- Ransmayr, Christoph 74, 283
- Rasch, Wolfdietrich 282
- Rathenau, Walter 155 f.
- Reich-Ranicki, Marcel 123, 125,
127, 129, 131
- Reinhardt, Max 179
- Reitzenstein, Richard 91
- Rembrandt, Harmensz
van Rijn 205
- Riedl, Matthias 218
- Riegel, Klaus-Georg 218
- Rilke, Rainer Maria 170
- Ritman, Joost 125
- Rockefeller, John D. Jr. 239
- Rockström, Johan 292
- Rodulfus Glaber von Auxerre 287
- Röhm, Ernst 243
- Rosenberg, Alfred 196, 212, 222
- Ross, David 117
- Rougemont, Denis de 11
- S**achs, Hans 179
- Sack, Gustav 143, 147 f.
- Salomon, Ernst von 143, 150–157,
176
- Schäfer, Wilhelm 48
- Schauwecker, Franz 176
- Scheidemann, Philipp 243
- Schellnhuber, Joachim 292
- Schenzinger, Karl Aloys 177
- Schiller, Friedrich 21, 23, 27 f.
- Schirach, Baldur von 177
- Schirmmacher, Frank 123–125, 127
- Schleyer, Hanns Martin 36
- Schmidt, Arno 49, 64, 69 f.
- Schmitt, Carl 262
- Schmitt, Eric-Emmanuel 206
- Schneider, Birgit 261
- Schönburg, Alexander von 53 f.
- Schultz, Nikolaj 296
- Schulz, Gerhard 41
- Schulze, Hagen 211, 240 f.
- Schumann, Gerhard 48, 143, 159,
199 f., 224 f.
- Schwartz, Hillel 286
- Seibt, Gustav 54, 285
- Seghers, Anna 49
- Serres, Michel 107 f., 113 f., 116
- Shackleton, Ernest Henry 270
- Shaftesbury, Anthony Ashley
Cooper, Earl of 25
- Shakespeare, William 169, 180, 183
- Sievers, Christian 292
- Slomka, Marietta 291

- Stalin, Jossif
 Wissarionowitsch 175 f., 235
 Stehr, Hemann 48
 Stern, Leo 254
 Stone, Sharon 283
 Strauss, Richard 78, 283
 Stuck, Franz von 75–80, 83
 Stucken, Eduard 179
 Stuckrad-Barre,
 Benjamin von 53
 Stürmer, Michael 210
 Sturzo, Luigi 192, 214
 Süskind, Wilhelm E. 143, 150,
 152 f., 174
 Surowikin, Sergej 293
- T**
 Talbott, Stephen L. 116 f.
 Thoma, Hans 166 f., 205
 Thomson, Joseph John 269
 Thunberg, Greta 262
 Toller, Ernst 138–141, 143 f.,
 147–150, 152, 159, 161–165,
 171, 173
 Trakl, Georg 143 f.
 Trescho, Johann Sebastian 94
 Tröger, Karl-Wolfgang 111
 Turgot, Anne Robert Jacques 276
- U**
 Ulbricht, Justus H. 202
 Unseld, Siegfried 127
 Ursin, Johann Heinrich 93, 96, 98
- V**
 Verne, Jules 233
 Vietta, Silvio 82
 Voegelin, Eric(h) 193, 214–216,
 218, 220, 224 f.
 Vogt, Albert 94
- W**
 Wachler, Ernst 179
 Wachter, Johann Georg 93
- Wagner, Richard 268
 Walser, Martin 10, 123–132
 Weber, Max 203
 Wedekind, Frank 142, 167
 Weese, Artur 79
 Wehner, Josef Magnus 176
 Weizsäcker, Richard von 253, 255
 Wells, Herbert George 269
 Werfel, Franz 49
 Wertheim, Margaret 110
 Wessel, Horst 178, 248
 Wienbarg, Ludolf 31
 Wilde, Oscar 166, 279
 Wilhelm II., deutscher Kaiser 243
 Winkelried, Arnold 248
 Wolf, Crista 40, 50, 74
 Wolfenstein, Alfred 143 f.
 Wurche, Ernst 162 f., 165, 170–172,
 176
 Wyneken, Gustav 180
- Z**
 Zaleski, Jeff 119 f.
 Zarathustra 230 f.
 Zech, Paul 83
 Zelle, Carsten 77
 Zimmermann, Johann
 Christian 124
 Zweig Stefan 171

Von Goethes *Wilhelm Meister* bis zu Martin Walsers *Tod eines Kritikers*, von Herders Begeisterung für die Hermetik bis zu den Zukunftsvisionen des Cyberspace, von der völkischen Religion bis zum Holocaust reicht die thematische Spannweite der in diesem Band versammelten Essays.

Ungeachtet dieser Vielfalt gibt es unterschwellige Verbindungen: Viele Aufsätze beschäftigen sich mit ‚Untergang‘, seien es Katastrophen der Vergangenheit wie dem Erdbeben von Fukushima, sei es die Angst vor dem Weltuntergang durch die nicht mehr aufzuhaltende Klimakatastrophe.

Zugleich aber gibt es den Gegenpol: ‚Verzückung‘ angesichts von Visionen der Vollkommenheit und Schönheit, in der Kunst und in der Lebenspraxis.

Die Spannung zwischen diesen Extremen prägt unsere Zeit und unseren Blick in die Zukunft.