



LIBRARIES

UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON

Deutsche Feiern. 8th Wisconsin Workshop 1977

Wisconsin Workshop (8th : 1976 : Madison, Wis.)

Wiesbaden, Germany: Akademische Verlagsgesellschaft

Athenaion, 1977

<https://digital.library.wisc.edu/1711.dl/M4VGELLOUM6QA87>

<http://rightsstatements.org/vocab/InC/1.0/>

The libraries provide public access to a wide range of material, including online exhibits, digitized collections, archival finding aids, our catalog, online articles, and a growing range of materials in many media.

When possible, we provide rights information in catalog records, finding aids, and other metadata that accompanies collections or items. However, it is always the user's obligation to evaluate copyright and rights issues in light of their own use.

Athenaion Literaturwissenschaft

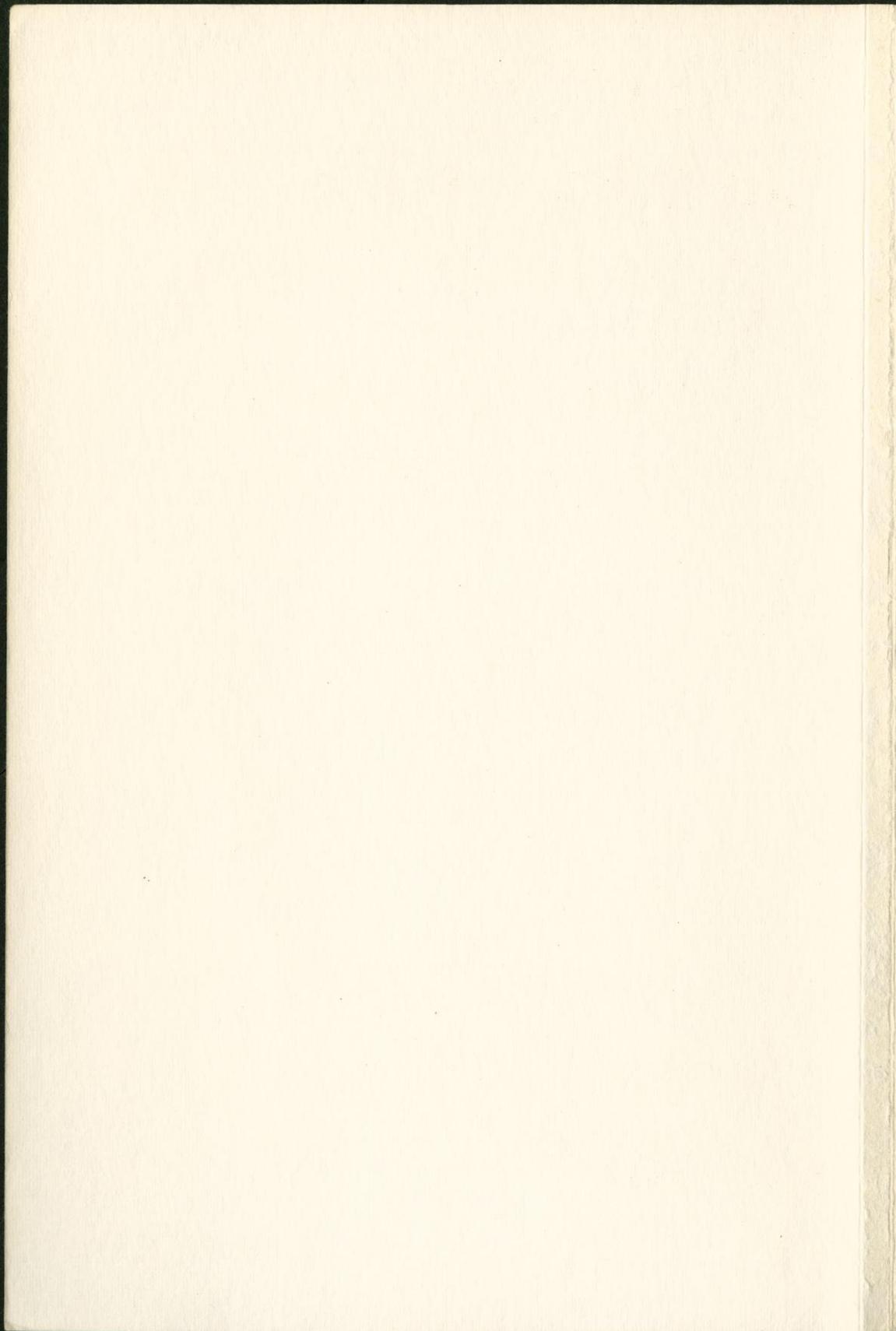
5

**Reinhold Grimm und
Jost Hermand (Hrsg.)**

Deutsche Feiern



**Akademische
Verlagsgesellschaft Athenaion
Wiesbaden**



Deutsche Feiern

Athenaion
Literaturwissenschaft

Band 5



Akademische
Verlagsgesellschaft Athenaion
Wiesbaden

Reinhold Grimm und
Jost Hermand (Hrsg.)

Deutsche Feiern

mit 21 Abbildungen



Akademische
Verlagsgesellschaft Athenaion
Wiesbaden

Prof. Dr. Reinhold Grimm
Prof. Dr. Jost Hermand
Department of German
University of Wisconsin
Madison, Wisconsin
U.S.A.

Alle Rechte vorbehalten

© 1977 by Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden

Umschlag von Hans-Ulrich Eichler

Satz: Büro für Textverarbeitung, Mainz

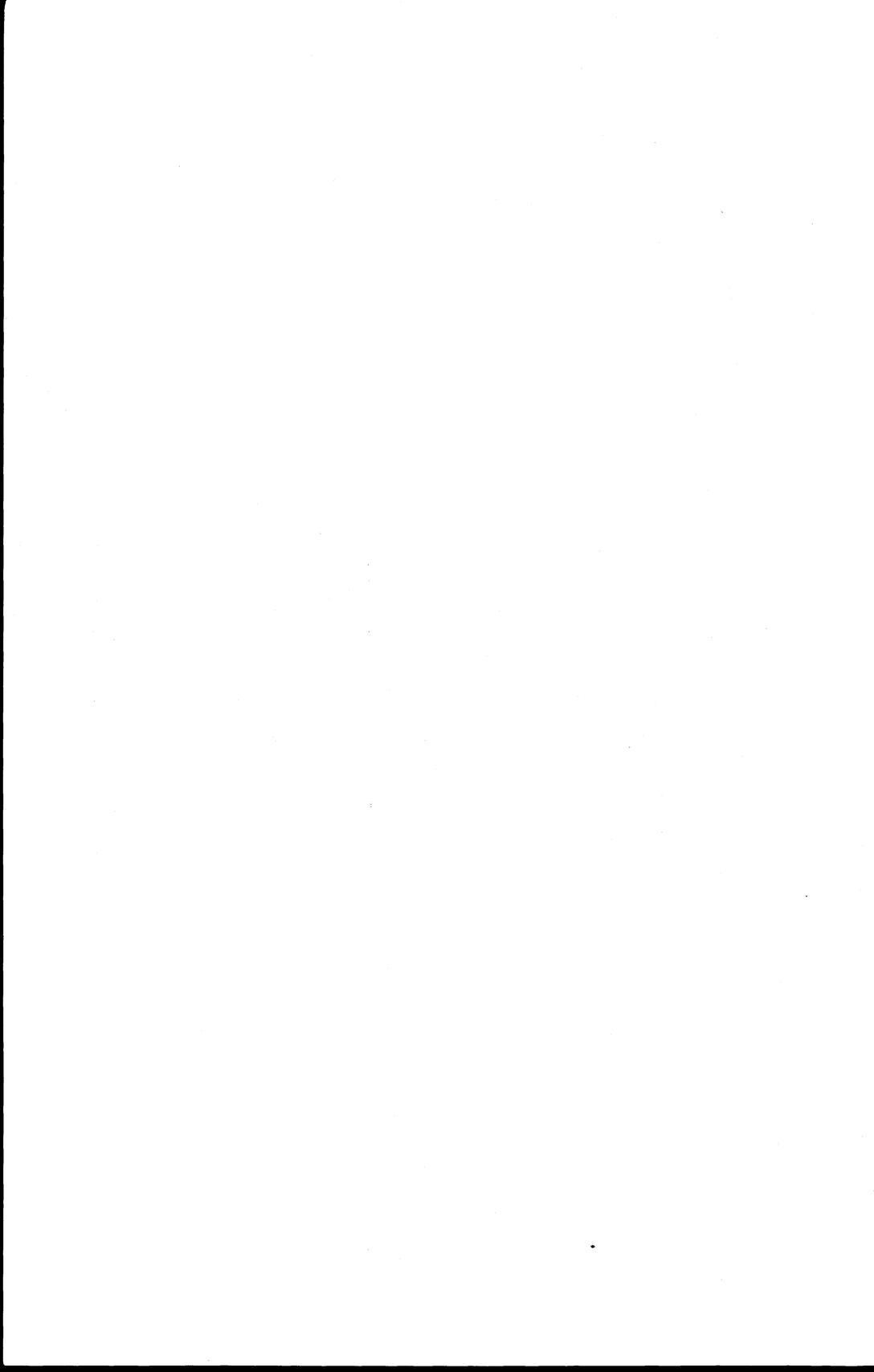
Gesamtherstellung: Decker & Wilhelm, Heusenstamm

Printed in Germany/Imprimé en Allemagne

ISBN 3-7997-0683-6

INHALT

	Seite
Vorwort der Herausgeber	7
Francis G. Gentry: Mittelalterfeiern im 19. Jahrhundert	9
Jane Campbell Hutchison: Der vielgefeierte Dürer	25
Max L. Baeumer: Lutherfeiern und ihre politische Manipulation	46
Hans-Martin Saß: Hegel feiern!	62
Rainer Nägele: Die Goethefeiern von 1932 und 1949	97
Peter Uwe Hohendahl: Erzwungene Harmonie. Bürgerliche Heine-Feiern	123
Angelika Haag-Shalter, Sara Markham Pietsch, Jürgen Pelzer: 100 Jahre Bayreuth – 100 Jahre bürgerliche Selbstdarstellung	143
Jost Hermand: Ehre in Blech. Deutsche Feiern im Spiegel des <i>Spiegel</i>	155
Anmerkungen	171
Bildnachweise	187



VORWORT

Feste hat man immer gefeiert: auf jeder Kulturstufe, in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft. Neben die rein jahreszeitlich bedingten Feiern der beginnenden Regenzeit, der Wintersonnenwende oder der kürzesten Sommernacht traten dabei schon früh mythologisch, religiös, dynastisch oder monarchisch ausgerichtete Feste, die sich zum Teil an bereits bestehenden Feerriten orientierten oder diese in ihrem Sinne umzufunktionieren versuchten. Als weitere Feieranlässe kamen zu diesen Festtagen seit dem Beginn der Neuzeit die national-politischen Feiern hinzu. Wohl am emphatischsten wurden solche Feste in jenen Ländern gefeiert, die um 1800 noch immer keine nationalstaatliche Einheit aufwiesen und die mit der Herausbildung eines bürgerlichen Nationalgefühls und des Wunsches nach einer gemeinsamen Wirtschaftsbasis immer stärker auf einen völkischen Zusammenschluß drängten.

Und zu diesen Ländern gehörte vor allem Deutschland, wo sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine gewaltige Feiertätigkeit entfaltete, bei der auch oder gerade die kulturellen Gedenktage immer wieder zu national-politischen Zielen herhalten mußten. Ob nun in Dürer, Luther, Schiller oder Beethoven: in allen sah man in erster Linie die großen Deutschen, die „Deutschesten der Deutschen“, die Führer auf dem Wege zu einer einheitlichen Nation. Das gleiche gilt für die weitverzweigte Feiertätigkeit, die sich an germanisch-mittelalterlichen Monumenten oder Gedenktagen entzündete und in Proklamationen nationaler Größe kulminierte. Als diese Feiertätigkeit in der Reichsgründung von 1871 endlich ihr Ziel erreichte, wurde sie nicht etwa schwächer, sondern nahm im Zuge der Legitimierung der Hohenzollerndynastie und des Zweiten Reiches, der Vorbereitung und Verteidigung deutscher Weltgeltung und Weltmission eher noch zu, ja erlebte im sogenannten „Dritten Reich“, das als Selbstbeweihräucherung deutschen Wesens und deutscher Größe über die Bühne ging, erst ihre groteske Bekrönung.

Seitdem ist das „deutsche“ Element bei den kulturellen Gedenktagen wieder merklich in den Hintergrund getreten. Lediglich in der DDR spielt das Nationale im Sinne des „aufgehobenen Kulturerbes“ bei offiziellen Anlässen noch immer eine gewisse Rolle – wenn auch unter völlig veränderten ideologischen Voraussetzungen. In der BRD verfällt man dagegen eher ins Gegenteil: in die konsequente „Mythen“-Zertrümmerung, wie man es nennt, und damit Ablehnung oder Zerfledderung aller nationalen Traditionen. Anstatt sich an einen durchgreifenden Traditionswechsel heranzuwagen und andere Überlieferungen des deutschen Geisteslebens als die von den Nazis mißbrauchten zu feiern, feiert man hier noch immer die gleichen Kultur- und Geistesriesen – wenn auch ohne jeden

nationalen Nebensinn. An die Stelle der ideologischen Indienstnahme ist in diesen Breiten weitgehend die kommerzielle getreten.

Doch wie kann überhaupt eine demokratisch-pluralistische Gesellschaft politische oder kulturelle Feiern abhalten? Gehört dazu nicht ein Gesamtwille, wie er nur in gemeinschaftsbezogenen Staaten vorhanden ist? Wie läßt sich in den Ländern, die keine verbindliche Kulturpolitik betreiben, ein kultureller Gesamtwille entwickeln, der sich auch in nationalen Feiern widerspiegelt? Und werden damit nicht alle Feiern, auch die politischen und kulturellen, notwendig zu oberflächlichen, unverbindlichen, kommerzialisierten Festivitäten, die zwar im Namen des Volkes inszeniert werden, deren Ausstellungen, Kongresse und Festkonzerte aber nur einer parasitären Elite zugute kommen? Sind denn solche Feiern in den pluralistischen Demokratien des Westens überhaupt noch wünschenswert?

Solche und ähnliche Fragen wurden im Oktober 1967 in Madison anläßlich des 8. Wisconsin Workshop im Anschluß an die in diesem Bande versammelten Beiträge zwei Tage lang lebhaft diskutiert. Dabei trat vor allem das Bedürfnis hervor, statt der herkömmlichen Feiern neue Formen solcher Feste zu entwickeln, dem freilich immer wieder das harte Faktum entgegengehalten wurde, daß die offizielle Feiertätigkeit nun einmal eine höchst kostspielige Sache sei. Schließlich können als Veranstalter solcher Mammutfeste nur Organisationen auftreten, die zum vielberufenen „Establishment“ gehören. Wer Macht und Geld besitzt, hat damit zwangsläufig auch die Feiergusaltung und deren Publizität in der Hand. „Gegenfeiern“, so wünschenswert sie auch sind, haben deshalb selten eine Chance, zu Öffentlichkeitsphänomenen zu werden. Die Frage nach einer sinnvollen Feiergusaltung blieb daher notwendig in der Luft hängen.

Und doch wollte man sie wenigstens gestellt haben. Anstatt Feiern pauschal als bürgerliche Relikte zu diffamieren, sollten wir lieber auch anhand dieses Phänomens die immer dringlicher werdende Frage nach dem Nutzen des „Kulturellen Erbes“ aufwerfen. Sowohl die Gefahren bloßer Affirmation als auch die Problematik kritischer Aneignung sind dabei im Auge zu behalten. Zu bedenken gilt es nicht nur die Verfälschung und Kommerzialisierung, sondern auch die Möglichkeit einer positiven, volksbildnerischen Didaktik, die sich im Rahmen einer sinnvoll gesteuerten Feiertätigkeit entfalten könnte. In diesem Sinne ließe sich schließlich auch die Kanonbildung im Rahmen der herrschenden Lehrpläne und damit die Vermittlung älterer Kultur schlechthin erörtern. Daß dies Fragen sind, die nicht nur historisch geschulte Feierspezialisten, sondern jeden Lehrenden und Lernenden, ja jeden bewußt Lebenden betreffen, bedarf heute wohl keiner Begründung mehr.

Madison, im Dezember 1977

Die Herausgeber

Francis G. Gentry

MITTELALTERFEIERN IM 19. JAHRHUNDERT

I

„Ein alter Pfälzer Rechtsanwalt [. . .] ließ sich nach dem Hambacher Fest von einem Haufen Studenten auf den Namen Hermann umtaufen und änderte die vorher durch ihn aufgenommenen Notariatsurkunden demgemäß ab [. . .]. Das altgermanische Erinnern war stark in Hambach; man fühlte sich als ‚thing‘, als Volksversammlung der freien Männer, als staatlicher Urwille“¹.

Was in dieser Beschreibung des Hambacher Fests von 1832 an teutonischen Gefühlen – um nicht zu sagen: Hoffnungen – zum Ausdruck gelangte, gipfelte schließlich, so wenig folgerichtig das zunächst auch scheinen mag, in einem lateinischen Festgedicht auf die Ereignisse von 1871, Felix Dahns *Macte Imperator*. Man braucht bloß ein paar Zeilen aus dessen deutscher Fassung zu zitieren²:

„Heil Dir, greiser Imperator,
Barbablanca, Triumphator,
Der Du Frankreich niederzwangst
Und der Krone der Germanen,
Wittwe längst des Ruhms der Ahnen,
Glanz und Schimmer neu errangst!“

Beide Zeugnisse zusammen, so darf man sagen, stellen das A und O jener Einheitsbestrebungen dar, die im 19. Jahrhundert das Dichten und Trachten unzähliger Deutscher bestimmten. Doch darf man darüber keineswegs, trotz des gemeinsamen Schwelgens in germanischer Vergangenheit, das Trennende zwischen diesen zwei Äußerungen verkennen. Was den Hambachern als treibende Kraft in allem Wandel und Fortschritt galt, war das Volk; in ihm, und zwar in seinen breitesten Schichten, sahen sie die Grundlage für ein neues Staatswesen. Knapp vierzig Jahre später hingegen, in den offiziellen Preisgesängen auf die nationale Einigung, spielte das Volk kaum eine Rolle mehr. An die Stelle der Rechtfertigung von innen, wie sie das Hambacher Fest gekennzeichnet hatte, war 1871 eine nach außen getreten, die auf Feindschaft und Abgrenzung gegen „Fremdes“ beruhte. Auch war es ein Fürst, an den sich nun die Rühmung richtete, wodurch das Volk noch weiter an den Rand gedrängt wurde. Selbst die Sprache des Dahnschen Gedichts spiegelt ja, aufschlußreich genug, die Haltung der gebildeten Oberschicht wider, die im neuen Deutschland den Ton angab.

In solcher Gewichtsverlagerung äußert sich aber kein plötzlicher, alles entscheidender Triumph reaktionärer Reichspolitik über die fortschrittlichen Kräfte der Epoche; was sie anzeigt, ist lediglich der beherrschende Zug bei der Entwicklung des deutschen Geschichtsbewußtseins im 19. Jahr-

hundert. 1848/49 markiert zwar einen Wendepunkt, zugegeben. Denn seit dieser Niederlage waren die Radikalen im wesentlichen zu politischer Wirkungslosigkeit verurteilt; und dem Volk, wie immer seine zukünftige Staatsform aussehe, blieb nur völlige Passivität. Die Vorstellung von einem monarchistischen Nationalstaat ging jedoch (wie sich bald erweisen wird) bis auf die Anfänge des Ringens um die deutsche Einheit zurück. Längst vor 1848 wurde, mehr oder minder direkt, die Monarchie für wünschbar erklärt und allmählich als die einzige brauchbare Lösung auch schon angenommen. Das Vehikel dafür boten die nationalen Feste und Feiern, wobei gerade die Aneignung des germanischen und mittelalterlichen Erbes sowie dessen Nutzbarmachung für ein vertieftes historisches Bewußtsein und Einheitsverlangen den Ausschlag gab. Die zeitgenössischen Berichte über die Feiertätigkeit im 19. Jahrhundert lassen keinerlei Zweifel an der überragenden Bedeutung, die dem Mittelalter bei dieser nationalen Selbstverständigung und Selbstbestätigung, dem Aufspüren legitimer politischer und kultureller Wurzeln, zukam.

Auszugehen ist freilich vom Sieg über Napoleon im Jahre 1813. Da er nicht zuletzt das Verdienst eines Koalitionsheeres der verschiedensten deutschen Staaten gewesen war, entfachte er Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung aller deutschsprachigen Länder, wenn auch unter Ausschluß der Schweiz. Patriotische Kreise, die in ihm den ersten Schritt aus partikularistischem Chaos in eine neue Epoche der Einheit sahen, machten sich an die ideologische Grundlegung des zukünftigen Staates. Das Mittelalter – hier im weiteren Sinne verstanden, also nicht nur die Kaiserzeit, sondern auch die Germanenzeit umfassend – wurde von ihnen zu einer Art Goldenem Zeitalter des Deutschtums verklärt. Die Absicht dabei war, den Nationalgeist zu wecken und die Deutschen von ihrem geschichtlichen Recht, ihrer geschichtlichen Sendung zu überzeugen. Als wahrhaft „deutsch“ empfahl sich die altgermanische Ära zum einen wegen der Kühnheit und Gefolgstreue des germanischen Kriegers, dieses „edlen Wilden“, der sich namentlich unter Arminius, bei der Schlacht im Teutoburger Wald, bewährt und kraft seiner eingeborenen Biederkeit der „welschen Tücke“ überlegen gezeigt hatte. (Die Beliebtheit des Begriffs „die Welschen“ wuchs im Lauf des 19. Jahrhunderts immer mehr, bis er schließlich jedes romanische Volk bezeichnen konnte.) Zum anderen empfahl sich jene Ära wegen der positiven Rolle, die man dem Volk im politischen Leben beimaß; denn man hielt die Germanen für Freie – was in der Tat vertretbar ist, solange man die nicht-adligen, nicht-kriegerischen Bevölkerungsschichten ausklammert. Mit dieser Idealisierung des Germanentums verband sich aber zu allem Überfluß noch die Neigung, die Deutschen als eine Art *corpus mysticum*, ja letzten Endes als die einzig wahren Christen aufzufassen. Da alle fremden Einflüsse als dem deutschen Volkscharakter abträglich verworfen wurden, empfand man, insbesondere in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die Reformation als Beginn einer „deutschen“ Religion und feierte Martin Luther als unmittelbaren geistigen Nachfahren Hermanns des Cheruskers.

Wie Arminius das Vaterland mit dem nackten Schwert gegen die „Welschen“ verteidigt hatte, so Luther mit den subtileren Waffen der Theologie. Dieser Germanisierungsprozeß im Dienst der nationalen Idee erstreckte sich auf sämtliche Bereiche des politischen und kulturellen Erbes, am nachdrücklichsten auf Sprache und Sprachwissenschaft und auf das deutsche Recht³. Doch abgesehen von der Popularisierung literarischer Denkmäler, wie etwa des *Nibelungenliedes*, vermochte derlei das Nationalgefühl weniger anzusprechen.

Ein frühes Beispiel für solch mystische Verknüpfung bildet Ernst Moritz Arndts Vorschlag einer Gedenkstätte zur Erinnerung an die Völkerschlacht bei Leipzig. Was Arndt vorschwebte, war ein zweihundert Fuß hoher, mit einem riesigen Kreuz bekrönter Erdhügel, umgeben von einem Eichenhain. „Dieser Hügel, dieses Kreuz und diese Bäume“, so schwärmte er, „wären zugleich ein ächt germanisches und ein ächt christliches Denkmal, wohin unsere Urenkel noch wallfahrten gehen würden“⁴. Ein weiteres Beispiel, ähnlich dem schon erwähnten Hambacher Fest, liefert das Wartburgfest der Burschenschaften von 1817. Sein erklärter Zweck bestand darin, zu Ehren Luthers auf die Wartburg zu pilgern, weshalb allein protestantische Burschenschaften eingeladen waren. Aber selbst bei dieser Gelegenheit überwog das nationale Element. Die Anwesenden sahen in der germanischen Volksversammlung das Modell des erhofften neuen Staates und hatten sich, um die Einheit von Vergangenheit und Gegenwart zu unterstreichen, in Gewänder ver mummt, die sie für die ihrer Altvordern hielten. Als Symbolgehalt des Festes ergab sich die politische, kulturelle und religiöse „Reinheit“ der Deutschen.

Es gelang damals natürlich nicht, einen Staat zu errichten, in dem das Volk Herr seiner Geschicke gewesen wäre, so wie man sich das für die altgermanische Zeit vorstellte. Indes, der Leitgedanke dieser Ideologie – nämlich Germanentum und Protestantismus als legitimer Wurzelgrund für ein vereintes Deutschland – blieb lebendig. Je näher das Jahr 1871 und damit die Reichsgründung rückte, um so größere Bedeutung erlangte er – obzwar, wie sich gleich zeigen wird, ganz und gar nicht im ursprünglichen Sinn. Denn mochte die Wendung zur germanischen Vergangenheit noch so sehr der kulturellen Legitimierung dienen: sie bot, jedenfalls was den Adel und die Konservativen betraf, keinerlei politische Legitimation. Dies ist die Ursache, warum gleichzeitig mit der Germanenideologie und aus demselben Antrieb eine reaktionäre, konservative Bewegung erwuchs. Ihre Befürworter verschlossen sich zwar nicht völlig der ruhmreichen germanischen Vergangenheit, ließen ihre Blicke aber nur selten hinter das 12. Jahrhundert zurückschweifen. Für sie war die Hohenstaufenzeit die glanzvollste Periode deutscher Macht und deutschen Ansehens. Die kurze Spanne, die sie umfaßte, „wurde idealisiert als Zeit religiöser Bindung, konfessioneller Einheit, opferbereiter Glaubenskraft und als Entfaltung christlich-germanischen Geistes, als Blütezeit deutscher Kunst und Dichtung und als Epoche deutscher Kaiser- und Reichsherrlichkeit“⁵.

Die Rückwendung zu den Hohenstaufen, im Verein mit der Sehnsucht nach nationaler Einheit, bereitete dem neuen Staat den Boden — freilich im Rahmen eines konservativen, dynastischen Denkens, das seinerseits Wandlungen unterworfen war. Dieser Vorgang zog sich fast durchs gesamte 19. Jahrhundert. Alter ist es bekanntlich, was dynastische Legitimität verleiht; doch indem sich deren Verfechter als rechtmäßige Erben der mittelalterlichen Kaiserglorie darzustellen wußten, gelang es ihnen auch schon vor 1848, eine solide Basis für die Wiederaufrichtung des Reiches im Jahre 1871 zu schaffen. Jene konservative Ideologie verdankte ihren Erfolg in Herz und Hirn der guten Deutschen zu einem nicht geringen Teile der Unterstützung, die ihr der Adel angedeihen ließ. Denn da er die republikanische Klippe nicht zu fürchten brauchte, konnte er hier leicht Zugeständnisse machen, ohne auf seine Vorrechte verzichten zu müssen, Ja, um das aufkeimende Geschichtsbewußtsein des Volkes auch sicher in die richtigen, nämlich monarchistisch-legitimistischen, Bahnen lenken zu können, übernahmen Adel und Fürsten vielfach sogar selber die Führerrolle bei den nationalen Feiern. Bald als Organisatoren, bald als hohe Gönner, bald als aktiv Beteiligte halfen sie mit, die Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart zu schlagen.

Der erste aus ihren Reihen, der dem neuen Geist der nationalen Einheit ein Denkmal errichtete, war König Ludwig I. von Bayern mit seiner berühmten Walhalla in der Nähe von Regensburg, die 1842 in seinem Beisein eingeweiht wurde. Diese Walhalla — eigentlich die Wolkenhalle aus der nordischen Mythologie, wohin die toten Krieger von den Walküren gebracht werden, um bis zur Götterdämmerung bei Odin zu weilen und schließlich neben ihm zu kämpfen und zu fallen — bot sich nach Ludwigs Vorstellung als ein Bauwerk im klassischen Stil der griechischen Antike dar. Die Büsten sämtlicher großer Deutschen von Arminius bis Goethe sollten in ihr vertreten sein. 1842 konnte man bereits 161 von ihnen bewundern, die alle der König selbst ausgewählt hatte. Für seinen konservativ-katholischen Geschmack war es freilich bezeichnend, daß eine Lutherbüste zunächst noch fehlte. Sie wurde erst später hinzugefügt.

Die diversen Festschriften, die aus Anlaß der Einweihung erschienen, betonen durchweg, daß die Idee der Walhalla Ludwig schon seit 1807 beschäftigt habe. Das ist nicht unwichtig; denn die Wittelsbacher waren nur ein Jahr vorher, am 12. Juli 1806, Bayernkönige von Napoleons Gnaden geworden. Bayern nahm daher auch nicht an den Befreiungskriegen gegen Frankreich teil; es kämpfte vielmehr auf französischer Seite gegen Preußen und Rußland. (Allein Napoleons Rußlandfeldzug forderte das Leben von nicht weniger als 30 000 bayrischen Soldaten.) Dieses peinliche Versagen eines der bedeutendsten deutschen Herrscherhäuser blieb unvergessen. Noch nach Generationen machte man den Bayern zum Vorwurf, daß sie sich zu Beginn der deutschen Einheitsbestrebungen, gelinde gesagt, abseits gehalten hatten. Daraus erklärt sich wohl auch der Nachdruck, der in so vielen Lobreden von 1842 auf die tiefe, aufrichtige Hingebung an ein

geeintes Vaterland gelegt wurde, die Ludwig erfülle. Ein Beispiel mag genügen⁶: „Hehr und herrlich, groß und kühn war der Gedanke, welcher in König Ludwigs I. von Bayern hoher Seele (schon im Jahre 1807, als er, ein zwanzigjähriger Jüngling, noch Kronprinz war), auftauchte und gerade in einer Zeitperiode ihn beseelte, da unser deutsches Vaterland, theilweise unterjocht, unter dem schmachvollsten Druck französischer Tyrannei seufzte, deutschem Ruhme und Verdienste ein würdiges, unvergängliches Denkmal unter dem Namen ‚Walhalla‘ zu weihen.“

Solche Verlautbarungen zielten darauf ab, den König im patriotischen Sinne wieder glaubwürdig und die bittere Pille der jüngsten bayrischen Geschichte einigermaßen schmackhaft zu machen. Aber leider erwies es sich, daß diese Pille, jedenfalls für die Zeitgenossen, wenn schon nicht zu bitter, so doch zu beträchtlich war, als daß man sie ohne weiteres hätte schlucken mögen. Die Kontroverse dauerte noch lange an; und selbst 1880, als die 900-Jahrfeier des Hauses Wittelsbach begangen wurde, fühlte sich Ignaz von Döllinger bemüßigt, in seiner Festrede entsprechend Stellung zu nehmen. Mit Bezug auf das Jahr 1806 bemerkte er⁷: „Hier nun soll uns das Bild eines an Edelmuth und Herzengüte unübertroffenen Königs, wie Max I., nicht getrübt werden durch die Erinnerung an den Rheinbund, der jüngst wieder einem reichbegabten Historiker Anlaß zur bittersten Rüge geboten hat. Gewiß liegt hier theils ein düsteres Verhängniß, theils eine schwere Schuld vor, und wer möchte nicht den 12. Juli 1806 mit seinem Bluthe auslöschen, wenn er es vermöchte! Aber auf wie viele und wie weit zurück vertheilt sich die Schuld!“

Einerseits muß diese Bemerkung natürlich im Hinblick auf das Mißtrauen, ja die offene Feindschaft des neuen preußischen Reichs deutscher Nation gegenüber allen Katholiken, allen „ultramontanen“ Bindungen verstanden werden. Sie erhellt jedoch andererseits auch das Ausmaß an Ressentiment, dem die armen Bayern nach wie vor auf Grund ihrer napoleonischen Vergangenheit ausgesetzt waren. Nicht einmal die ewigen Beueerungen vom Bruderbund zwischen Nord und Süd, die lauthals auf allen Schützen- und Sängerfesten erschallten⁸, vermochten daran etwas zu ändern. Denn in Wirklichkeit hatten diese Feiern, von ihrem rein gefühlsmäßigen Reizwert abgesehen, wenig konkreten Einfluß auf die nationale Einheitsbewegung. Deren Politik, und erst recht diejenige des neuen Staates, wurde kaum von Pfahlbürgern auf Festwiesen gemacht. Ganz andere Klassen und Interessengruppen hatten hier die Hände im Spiel.

1842 allerdings verschwieg man die bayrischen Verfehlungen. Die Walhalla erstrahlte als weithin sichtbares Zeichen für Ludwigs patriotische Gesinnung. Doch dieses Denkmal, das als Geschenk des Königs ans deutsche Volk gedacht war, diente ausschließlich kulturellen Zwecken. Ludwig selber machte daraus kein Hehl⁹: „Rühmlich ausgezeichneten Teutschen steht als Denkmal und darum Walhalla, daß deutscher der Teutsche aus ihr trete, als er gekommen. Geweiht sei diese ehrwürdige Stätte allen Stämmen deutscher Sprache“.

Trotz der zahlreichen Kaiser, Könige und Fürsten, deren Konterfei in der Walhalla prangte, wird das Politische daran nirgends erwähnt; hervorgehoben wird stets bloß die sprachlich-kulturelle Zusammengehörigkeit, die es denn auch ermöglichte, so verschiedenartige Figuren wie Katharina II. von Rußland, Erasmus, Wolfram von Eschenbach, Wilhelm von Oranien, Kant und Schiller unter einem Dach zu versammeln. Der politische Aspekt beschränkte sich auf das Betonen des harmonischen, durch lange Geschichtstradition geheiligten Verhältnisses zwischen erhabenen Fürstengestalten und ihrem Volk¹⁰. Diese Vorstellung, wonach ein heiliges Band Herrscher und Untertanen umschlinge, hielt sich durch das gesamte 19. Jahrhundert hindurch und bildete eine der wenigen Gemeinsamkeiten, die die Walhalla mit den übrigen, ebenfalls dem Drang nach Einheit gewidmeten Nationaldenkmälern teilt. Der Griechentempel über der Donau, obwohl ursprünglich als nationale Gedenkstätte konzipiert, enthüllt sich so als das recht persönliche Monument des bayrischen Königs und damit als ein Gebäude, in dem sich letztlich nichts anderes bekundet als das ungebrochene Prinzip feudaler Herrschaft. Das hätten freilich auch die Festgäste bei der Einweihung bereits merken können. Denn der Katalog, den man ihnen ausständigte, raunte zwar melancholisch vom Sand der Zeit, prophezeite aber zugleich mit romantischem Pathos, selbst aus den Trümmern dieses Bauwerks werde es einst dem Wanderer noch entgegentönen: „Hier stand *Ludwig's* herrliche Walhalla“¹¹.

Es blieb in der Tat bei Ludwigs Walhalla. Obgleich sie die kulturelle Verwurzelung sowohl der Nation als auch des Monarchismus bündig zum Ausdruck brachte, gelang es ihr doch nie, die politische Phantasie der Zeitgenossen voll zu entflammen und zu *dem* Nationaldenkmal der Deutschen zu werden. Daß dies nicht geschah, daß die Walhalla nicht zum Fanal und zentralen Symbol des deutschen Einheitsstrebens wurde, hat verschiedene Gründe. Einer davon war sicherlich der Mangel einer klaren politischen Konzeption. Auch das schwerlich sehr ruhmreiche Verhalten Bayerns in den Befreiungskriegen spielte eine gewichtige Rolle. Dazu kam, daß schon das Äußere des Denkmals, sein klassizistisch-griechischer Baustil, viele als „undeutsch“¹² abstieß. Von einem Nationaldenkmal durfte man ja immerhin erwarten, daß es auch architektonisch seiner Aufgabe entsprach! Stand denn nirgendwo in Deutschland ein Gebäude, das die politisch-kulturellen Gefühle und Bedürfnisse der Zeit ganz zu befriedigen vermochte? Um das sich, zumindest für eine Weile, alle einigenden Kräfte scharen konnten? Das für jeden Deutschen, gleichgültig welcher Herkunft, die Glorie der Vergangenheit mit der Hoffnung auf die Zukunft greifbar verband? Doch, ein solches Wunderwerk existierte. Es war der Kölner Dom.

In denselben Jahren, in denen Arndt sein kurioses Völkerschlachtdenkmal vorschlug, dieses Zwittergebilde aus altgermanischer und christlicher Symbolik, gab Joseph Görres die Anregung, den Dom zu Köln zu vollenden. Und daran entzündete sich nun wirklich die Phantasie der Zeitgenossen. Die Bautätigkeit am Dom war bereits im 16. Jahrhundert einge-

stellt worden. Seitdem ragte er unvollendet in den Kölner Himmel. Während der Franzosenzeit hatte man das Gotteshaus zudem als Schuppen zur Unterbringung österreichischer Gefangener, ja sogar als Stall benutzt. Kein Wunder, daß es Görres 1814 an den kläglichen Zustand des alten Reiches gemahnte¹³: „In seiner trümmerhaften Unvollendung, in seiner Verlassenheit ist es ein Bild gewesen von Teutschland, seit der Sprach- und Gedankenverwirrung; so werde es denn auch ein Symbol des neuen Reiches, das wir bauen wollen!“ Was den Kölner Dom für Görres wie für viele andere so anziehend machte, war ganz offensichtlich die Erinnerung ans Mittelalter, an die glorreiche Zeit eines mächtigen, einigen deutschen Reiches. Nicht weniger bedeutsam als diese Beschwörung politischer Kontinuität war aber zugleich die Überzeugung, daß der gotische Baustil des Doms – im Gegensatz also zu Ludwigs Walhalla – etwas spezifisch „Deutsches“ sei¹⁴. Der Kölner Dom symbolisierte, in greifbarster Form, sowohl das politische als auch das kulturelle Erbe.

Überdies sah man in ihm die zukünftige Nationalkirche, in der die innere Einheit des deutschen Volkes sichtbar an den Tag treten werde. Der Dom zu Köln sollte zu einer Stätte konfessioneller Begegnung und Versöhnung werden; Katholiken *und* Protestanten sollten in ihm Gottesdienst halten. Er war, mit einem Wort, dazu bestimmt, die Deutschen Christen des 19. Jahrhunderts aufzunehmen. Dieser Ausgleich zwischen den Konfessionen, so hoffte man, werde dann der verheißungsvolle Auftakt für die feierliche Wiedererrichtung des Kaiserreiches in all seiner einstigen Glorie sein.

Man darf sagen, daß die Vollendung des Kölner Doms in gewissem Sinne zu einer Angelegenheit des gesamten deutschen Volkes wurde: nämlich insofern, als sämtliche Bevölkerungsschichten dazu eingeladen waren und auch tatsächlich, vor allem durch geldliche Zuwendungen, daran mitwirkten. Nicht nur überall in Deutschland, sondern vielfach selbst im Ausland wurden Dombauvereine gegründet; und eine Zeitlang hatte es beinahe den Anschein, als sei der Traum von der religiösen Einigung Wirklichkeit geworden. Besonders die Protestanten zeigten sich willens, der Sache der Nation gegenüber allen kirchlichen Skrupeln und Bedenken den Vorrang einzuräumen¹⁵. Dabei kam es im Spendeneifer zu ausgesprochen grotesken Vorfällen. So wurde zum Beispiel dem Berliner Dombauverein 1842 der angebliche Hochzeitsring Martin Luthers gestiftet – mit der Auflage, den Erlös aus dem Verkauf dem Baufonds zuzuführen¹⁶. Der Ring erwies sich zwar später als unecht; doch die Gabe als solche stellt zweifellos ein bedredtes Zeugnis für die allgemeine Begeisterung dar. Es äußerte sich darin ja nicht bloß das Verlangen nach Glaubenseinheit, sondern Luther selbst, den man als Reformator für den seinerzeitigen Abbruch des Dombaus verantwortlich machte, wurde auf diese Weise symbolisch in die Wiederaufnahme und Vollendung des großen Werkes einbezogen¹⁷. Indes, der endgültige Erfolg des Unternehmens, trotz aller Beiträge aus dem Volk, entsprang dem Tun eines Einzelnen. Und dieser Mann war niemand anders als König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen.

Als er 1840 den preußischen Thron bestieg, ruhten die Hoffnungen des ganzen deutschen Volkes auf ihm. Denn er, wenn irgendeiner, schien die Gewähr für die heißersehnte Wiedervereinigung zu bieten. Friedrich Wilhelm, den man gern den „Romantiker auf dem Königsthron“ nannte, bezeugte nicht nur ein reges Interesse an den Ruhmestaten der Vergangenheit; er hatte auch schon mehrfach den Wiederaufbau mittelalterlicher Bauten gefördert. Daß er zum obersten Schutzherrn des Kölner Dombaus wurde, kann daher kaum überraschen. In seiner Rede zur Grundsteinlegung im Jahre 1842 verlieh er den kühnsten Erwartungen seiner Zuhörer Ausdruck¹⁸: „Meine Herren von Köln! Es begibt sich Großes unter Ihnen. Dies ist [. . .] kein gewöhnlicher Prachtbau. Er ist das Werk des Brudersinnes aller Deutschen, aller Bekenntnisse. [. . .] Und das große Werk verkünde den spätesten Geschlechtern von einem durch die Einigkeit seiner Fürsten und Völker großen, mächtigen, ja den Frieden der Welt erzwingenden Deutschland!“ Gerade diesen letzten Hinweis auf die Eintracht zwischen Fürsten und Volk darf man allerdings nicht überhören. In ihm verrät sich abermals die Richtung, in die das deutsche Einheitsstreben immer stärker gedrängt wurde.

Doch die monarchistische Vorstellung vom neuen Staatsvolk und die Verknüpfung der Domvollendung mit dem Wiedererstehen des Reichs sowie zusätzlich dem Barbarossa-Mythos war offenbar dem Denken vieler Deutscher damals vertraut. Einen Beleg liefert etwa Levin Schücking, der die neue Bautätigkeit als Symbol für das Erwachen des schlummernden Kaisers deutete. Der greise Staufer, so ließ sich Schücking vernehmen, werde jetzt endlich auferstehen und das Vaterland retten¹⁹: „Er ist der Geist des Nationalgefühls und des Nationalstolzes, der Geist der Religiosität und der Poesie; der Freiheit und der Einheit. Er ist eine starke, eine heroische Gestalt, reckenhoch, teutonischer Bildung; er trägt um das blonde Haar einen Kranz, den ihm Jahrhunderte aus unverwelkenden Zweigen, aus der Palme, des Lorbeers und der Eiche Grün zusammengeflochten“. Von solchen Auspizien befeuert, schritt die Arbeit am Dom zügig voran. Die preußische Regierung verpflichtete sich sogar öffentlich zur finanziellen Beihilfe, die sie auch trotz der zahllosen Schwierigkeiten, die noch auftauchen sollten, bis zum Abschluß des Baus im Jahre 1880 gewährte.

In die Zwischenzeit fällt freilich eine Reihe von Ereignissen, die die Domweihe von 1880 zu einem matten Abglanz dessen stempelten, was sich 1842 begeben hatte. Die Achtundvierziger Revolution war ausgebrochen und gescheitert. König Friedrich Wilhelm, von dem man sich soviel versprochen hatte, konnte sich weder von der traditionellen Reichsauffassung noch vom – wie jedenfalls er glaubte – legitimen Anspruch der Habsburger auf die Kaiserwürde lösen. Als man ihm aus der Paulskirche die Krone antrug, wies er sie mit dem Bemerken zurück, er sei nicht gesonnen, eine Kaiserkrone aus der Hand des Pöbels zu empfangen. Daß er damit dem Volk jegliches Recht auf aktive Mitwirkung bei der Schaffung eines geeinten Deutschland bestritten hatte, war unverkennbar. Jedoch muß auch

hier der Begriff „Volk“ im weiteren Sinne genommen werden. Alle, die nicht ausdrücklich zum Adel gehörten, waren in ihm zusammengefaßt; denn man konnte die Paulskirchenversammlung ja schwerlich als „Pöbel“ bezeichnen.

Auch der bange Burgfriede zwischen Katholiken und Protestanten, der von Anfang an auf Selbsttäuschung beruht hatte, hielt nicht vor. Schon bald nach der Zeremonie von 1842 fand er ein unrühmliches Ende. Ohnehin war es den Katholiken bei der Aussicht, ihren Dom in eine überkonfessionelle „Nationalkirche“ ummodellieren zu müssen, nie recht wohl gewesen. Eine Ansprache Döllingers vom Jahre 1848, gehalten vor einer deutschen Bischofsversammlung in Würzburg, macht dies zur Genüge deutlich. Döllinger wandte sich scharf gegen jeden Versuch, eine „Nationalkirche“ für beide Konfessionen zu errichten. Die einzige wahrhaft „nationale Kirche“, so erklärte er, sei die katholische, so wie auch der katholische Teil Deutschlands der wirkliche „Träger und Repräsentant der deutschen Nationalität“ sei, da er „in der ununterbrochenen Kontinuität mit der großen Vergangenheit des deutschen Volkes“ stehe²⁰. Die protestantische Kirche stelle dagegen einen Abfall vom wahren Glauben dar. Jene verirrt Schafe, meinte Döllinger, sollten lieber in die gemeinsame Hürde zurückkehren: dann sei ein Begriff wie „Nationalkirche“ allenfalls angebracht.

Noch mehr verschärfte wurde diese Spaltung durch die sich weitende Kluft zwischen den Ultramontanen, die sich eng an Rom anlehnten oder, schlicht gesagt, ein zweites Heiliges Römisches Reich anstrebten, und denjenigen, die ihr Streben wie die Zukunft des neuen Reiches ganz auf Deutschland begrenzt wissen wollten. Ein letztes, aber durchaus nicht minder schwerwiegendes Problem stellte die betrübliche Einsicht dar, daß es sich bei der Gotik keineswegs um jene „urdeutsche“ Kunst handelte, als die Görres sie ausposaunt hatte, sondern um ein weidlich internationales Phänomen. Als 1842 entdeckt wurde, daß die Kathedrale von Amiens nicht bloß ebenfalls gotisch war, sondern vermutlich sogar das Vorbild für den Kölner Dom abgegeben hatte, breitete sich lähmende Bestürzung unter den Gotik-Deutschen aus, die sich nur dadurch zu helfen wußten, daß sie diese Entdeckung jahrelang geheimhielten. Erst 1845 rafften sie sich zu einer Erklärung auf. Was bisher „die deutsche Kunst“ gewesen war, wurde nun stracks in „christlich-germanische Baukunst“ umbenannt. August Reichensperger lieferte die Begründung. Ihm zufolge war die Gotik deshalb „eine germanische Kunst, weil Nordfrankreich um 1200 unter der Botmäßigkeit der germanischen Rasse stand, die ihm in mehr als einer Beziehung ihr Gepräge aufdrückte und Institutionen dort einpflanzte, welche, wie die gleichzeitig gegründeten Dome, den Stürmen der Jahrhunderte Trotz geboten haben“²¹.

Daß sich all dies auf die Domfeier von 1880 auswirken mußte, liegt auf der Hand. Nicht nur glänzten katholischerseits fast alle wichtigen Vertreter des Klerus und der Laienschaft durch Abwesenheit; es fehlte auch jeder ernsthafte Vorsatz, den Dom, wie einst geplant, als „Nationalkirche“ zu etablieren. (Und selbstverständlich hütete man sich, die weiland „deutsche

Kunst“ zu erwähnen.) Standhaft anwesend war eigentlich bloß der Adel: an seiner Spitze Wilhelm I., der frischgebackene deutsche Kaiser. Ihm allein, so hieß es in einer Festrede, gebühre das Verdienst, zum Abschluß gebracht zu haben, was sein Vater und Joseph Görres vor über einem Menschenalter in die Wege geleitet hatten. Das Reich sei wiederaufgerichtet; das heilige Bauwerk, von seinen Vorfahren, den Hohenstaufen, begonnen, sei unter seinem Schutz und Schirm glücklich vollendet²².

II

Die allgemeine Ernüchterung, die nach 1848/49 grassierte, und der Rückzug der Liberalen vor der Übermacht der monarchistischen Kräfte übten einen verderblichen Einfluß auf die deutschen Einheitsbestrebungen aus. In den fünfziger Jahren gab es daher nur wenige Feiern. Selbst sie hatten jedoch einen ausgesprochen lokalen Anstrich, so sehr man sich mitunter bemühte, den Symbolgehalt auf die Nation in ihrer Gesamtheit auszudehnen. Bezeichnend dafür ist zum Beispiel die 1100-Jahrfeier zu Ehren des „Apostels der Deutschen“, die 1885 in Fulda stattfand. Sie verherrlichte nicht bloß Bonifatius, sondern bot zugleich Gelegenheit, die Festgäste an die herrliche Zeit des Mittelalters zu erinnern, als alle Deutschen im Glauben geeint waren²³. Derlei blieb harmlos genug und ähnelte höchstens der dröhnenden Rhetorik, die den Kölner Dombau begleitet hatte. Doch was man in Fulda meinte, war kein „deutscher“ Glaube, keine einheitsstiftende Reichsreligion wie 1842: es war einfach der alte Katholizismus römischer Observanz. Nicht mit den Hoffnungen, die Friedrich Wilhelm IV. ausgedrückt hatte, sondern mit der schnöden Absage Döllingers hingen diese Reden zusammen. Auch hier kam die unüberbrückbare Spaltung, die immer weiter gähnende Kluft zwischen Katholiken und Protestanten zum Vorschein.

Mit der 700-Jahrfeier der Gründung Münchens, die 1858 begangen wurde, verhielt es sich kaum anders. Wieder trat die deutsche Teilung, kulturell wie politisch, schmerzlich ans Licht. Es gab zwar ein paar verstreute Hinweise auf das gemeinsame Vaterland; aber insgesamt überwog das Bajuwarische völlig. Was man wirklich feierte, war die Dynastie der Wittelsbacher. Das Alter des Königshauses wurde betont, ferner seine historische Verbindung mit Barbarossa und dem mittelalterlichen Kaisertum sowie überhaupt seine Kontinuität und Legitimität. Schon damals zückte der fleißige Felix Dahn seine Feder; und er vergaß auch nicht, eigens das herzliche Verhältnis zwischen den Wittelsbachern und ihren Untertanen zu bejubeln. Vor allem jedoch schwamm er in weißblauem Lokalpatriotismus²⁴:

„Ja, Segen und Heil ging dem Hause zur Seite,
Und der Ruhm hat umgrünt das erlauchte Geschlecht,

Sie sind Väter im Frieden und Helden im Streite
 Seit dem Ersten, der in Barbarossas Geleite
 An den Welschen die Ehre von Deutschland gerächt.

Und werden die Enkel die Thürme befragen:
 ‚Wer schuf all’ den Glanz, der sich blendend hier weist?‘
 Die granitnen Zeugen, stolz werden sie’s sagen:
 ‚Hier die steinerne Stadt ist von ältesten Tagen –
 Jüngst bauten zwei Kön’ge die zweite von Geist.‘ “

Aber damit ist die Bedeutung dieses Fests noch nicht erschöpft. Gerade durch seinen rein bayrischen Charakter warf es eine sehr ernste Frage auf, die, je näher das Jahr 1871 kam, Bismarck und die übrigen Geburtshelfer des Zweiten Reiches immer dringlicher beschäftigen sollte. Worum es ging, war der Anspruch der Hohenzollern auf die Kaiserwürde, der nämlich keineswegs, weder vor noch nach der Reichsgründung, als gesichert galt²⁵. Nicht daß etwa die Wittelsbacher selber mit der Krone geliebäugelt hätten! Doch die Frage der Legitimität war für viele, namentlich eben in Bayern mit seiner konservativ-katholischen Haltung, von entscheidender Wichtigkeit. Wer Kaiser werden wollte, aus welchem Geschlecht auch immer, konnte nicht umhin, den mit diesem Titel verknüpften geschichtlichen Tatsachen ins Auge zu blicken. Sobald das Wort „Reich“ genannt wurde, stellten sich ja unwillkürlich die beiden Zusätze „heilig“ und „römisch“ ein – und mit ihnen der religiöse und übernationale Status des Kaisertums. Ein protestantischer Kaiser (und vollends mit der Absicht, das Gebiet seiner Herrschaft auf Deutschland zu begrenzen) war im Grunde undenkbar. Die Kontroverse, die sich um diese Frage erhob, wuchs und flaute auch nach 1871 nicht ab, sondern trug noch im neuen Reich dazu bei, die Flammen des Kulturkampfes zu schüren.

Doch zurück zu den fünfziger Jahren; denn schon kurz darauf erfuhr der nationale Feiergedanke eine Neubelebung. Die Sängervereine in Nürnberg und Dresden (1861 bzw. 1865) sowie das sogenannte Erste deutsche Schützenfest (1861) und Erste deutsche Bundesschießen (1862) unterstrichen mit Nachdruck die naturgegebene, historisch bedingte Zusammengehörigkeit des deutschen Volkes, dessen Verlangen nach nationaler Einheit sie Ausdruck verliehen. Und wie bereits zu Beginn des Jahrhunderts, so waren es auch diesmal weitgehend Angehörige des Bürgertums, die solche Feiern veranstalteten, obwohl dabei der Adel durchaus nicht fehlte. Was sich gewandelt hatte, war freilich die Vorstellung von der neuen nationalen Einheit. Von den demokratischen Idealen der Hambacher war keine Rede mehr, sowenig wie vom Volk als einer fortschrittlichen Kraft bei der Schaffung des neuen Staates. Hand in Hand mit den reaktionären, militaristischen Adelskreisen wurde nun an der Aufrichtung eines deutschen Imperiums gearbeitet. Auch die Festgestalter suchten sich dieser zunehmenden aristokratischen Tendenz so eng wie möglich anzupassen. Zwei der erwähnten Feiern, das Schützenfest und das Bundesschießen, enthielten unmißverständliche Hinweise auf das Mittelalter und dessen symbo-

liche Bedeutsamkeit für die Gegenwart. Im einen Fall war der Gabentempel mit Bildern geschmückt, die Barbarossa beim Erwachen aus seinem Schlummer zeigten, dazu seine Zwerge, wie sie eifrig Waffen für die kommenden Kämpfe schmiedeten; im anderen Fall war die Festhalle mit einem ganzen Zyklus von Gemälden dekoriert, die abwechselnd die großen Schlachten der Deutschen und ihre großen Herrscher und Heerführer darstellten. Vertreten waren die Schlachten im Teutoburger Wald, auf dem Lechfeld, bei Wien und an der Katzbach; dazu an Schlachtenlenkern Arminius, Karl der Große, Otto der Große, Prinz Eugen und Blücher. Beidemale trat auch Germania, die Schutzpatronin des deutschen Volkes, höchstpersönlich in Erscheinung. Beim Schützenfest verteilte sie noch Lorbeerkränze; beim Bundesschießen waren es schon Waffen. Kein Zweifel, das Volk hatte endlich kapiert.

III

Nur ein einziges Fest, in den mehr als zwanzig Jahren zwischen der Acht- und vierziger Revolution und der Reichsgründung, war ausdrücklich dem Mittelalter gewidmet und versuchte, indem es die Gegenwart in der Vergangenheit spiegelte, auch den Anspruch auf eine nationale Feier aufrechtzuerhalten. Dieses Fest war die 800-Jahrfeier der Wartburg im Jahre 1867, die zugleich den Abschluß der sich fast über drei Jahrzehnte hinziehenden Restaurierungsarbeiten markierte. Von allen noch vorhandenen Denkmälern schien die Wartburg ja in der Tat in besonderem Maße dazu geeignet, *das* Nationaldenkmal der Deutschen zu werden. Nicht nur war sie unter Landgraf Hermann I. von Thüringen (1190–1217) ein bekannter Musenhof gewesen und durfte sich rühmen, so illustre Gäste wie Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide in ihren Mauern beherbergt zu haben. Auch die frommen Werke der Heiligen Elisabeth, der Frau von Hermanns Sohn Ludwig, hatten zu ihrem Ruhme beigetragen. Und nicht zuletzt war die Wartburg, dieser Hort wahren, tätigen Christentums schon im Mittelalter, zur Zufluchtsstätte Martin Luthers geworden, als er 1521/22 die Grundlagen seiner Bibel und damit der modernen deutschen Sprache schuf. Die Verbindung mit ihm war auch deswegen so bedeutsam, weil man in der Zwischenzeit immer mehr dazu neigte, die Reformation durch die Deutschen als deren christliche Tat schlechthin aufzufassen und im Protestantismus – da er volkhafte rein und von allen fremden, das heißt romanischen Einflüssen ungetrübt sei – die einzige dem deutschen Geist gemäße Form der Christlichkeit zu sehen²⁶. All das fügte sich wie von selbst in das Bild eines anti-ultramontanen deutschen Reiches. Wenn trotzdem die Vorstellung von der Vergangenheit in ihrer Größe, aus der der zündende Funke für die Zukunft springen sollte, äußerst vage, nebulos und romantisch verblasen blieb, so lag dies namentlich an Großherzog Carl Alexander von Sachsen-Weimar, dem Förderer des Wartburggedankens,

dem man die Restaurierung verdankte. Weder 1838, als er auf Anregung seiner Mutter den Plan dazu faßte, noch auch später ging es ihm um die Geschichte der Burg im allgemeinen; was er im Sinne hatte, war stets eine Glorifizierung seiner erlauchten Ahnen, der Thüringer²⁷. Deren Figuren, die diversen Grafen und Herzöge aus seiner eigenen Dynastie, beherrschen die zahlreichen Fresken, die er auf der Wartburg anbringen ließ. Luther, der deutsche Christ, steht dabei ganz und gar im Schatten Elisabeths, der adeligen Lokalheiligen²⁸.

Ein weiterer Beleg für diese Tendenz findet sich in einer Rede, die 1853 anlässlich der feierlichen Grundsteinlegung auf der Wartburg gehalten wurde. Die Restaurierung, so wird hier deren Bedeutung erläutert, „soll uns nicht bloß in das Ritterleben früherer Jahrhunderte versetzen. Nein, sie thue mehr, sie vergegenwärtige uns ihre eigene Geschichte, die Geschichte eines der edelsten Fürstenhäuser und damit zugleich zwei große Momente in der Geschichte der geistigen Bildung Deutschlands. Diese sind: der deutsche Minnesang, der mit der Verehrung der Frauen die Sitten milderte, die Reinigung der Seele erstrebte und durch die Freude des Frauenverkehrs die echt deutsche Poesie des häuslichen Glückes herbeiführte; und dann später der große Glaubenskampf, der von der Wartburg ausging“²⁹. Daß Luther, nach Minnesang und „Frauenverkehr“, so kurz und summarisch abgetan wurde, weist bereits auf die untergeordnete Stellung voraus, die ihm auf der renovierten Wartburg beschieden war. Denn obwohl diese angeblich als Deutschlands Lichtburg galt und die „geheiligte Cultstätte der deutschen Geistesfreiheit“³⁰ hieß, so diente sie im Grunde doch bloß der Verklärung des einheimischen Fürstenhauses. Indem man sich an legendäre Ereignisse wie den Sängerkrieg klammerte, brach man nicht etwa mit der Mittelalterschwärmerei der Romantik, sondern setzte diese wie jene fort.

Um so aufschlußreicher ist, daß die Zeitgenossen die Restaurierung der Wartburg keineswegs als Ausdruck eines romantischen Idealismus verstanden, sondern sie durchaus mit der neuen Realpolitik, die der Reichsgründung unmittelbar vorausging, in Einklang zu bringen vermochten. Das wird an der Reaktion auf die Feierlichkeiten von 1867 mehr als deutlich. „Kein Kaiser“, schrieb beispielsweise die *Gartenlaube*, „sitzt schlafend im Berge der Wartburg und fragt alle hundert Jahre nach den Raben, die den Thurm umkreisen; auf den Zinnen ihres neuen Thurmes des Bergfrieds sitzt der jugendliche Genius des deutschen Volkes und richtet das spähende Auge nach Osten, nach der aufgehenden Sonne einer neuen Zeit, die nichts mehr zu schaffen haben wird mit der abgestorbenen Kaiserromantik“³¹. Trotz dieser höhnischen Behandlung Barbarossas war aber nicht zu verkennen, daß der Wunsch nach Wiedererlangung der alten Kaiserherrlichkeit dennoch ungemindert fortbestand. Davon zeugt die Schilderung derselben Festlichkeiten durch die *Augsburger Allgemeine Zeitung*. Vom Pfarrer, der bei der Wartburgfeier die obligate Predigt hielt, las man in ihr: „[Er] ließ sich über die politischen Zustände der Gegenwart aus, indem er die neue Gestalt der Dinge als eine Rückkehr zur Sammlung der Stämme des

deutschen Volkes unter dem schwäbischen Löwenbanner, als eine glückliche Entfaltung aller lebenswürdiger Güter und Kräfte unter der von Gott gesegneten Führung des siegreichen Adlers der Hohenzollern darstellte“³². Derartige Äußerungen (wie auch der wiederholte Bezug auf die ausschlaggebende Rolle, die der Großherzog gespielt hatte) machen unzweideutig klar, was hier, vier Jahre vor der Reichsgründung, eigentlich bezweckt werden sollte. Selbst auf der Wartburg feierte man damals die Legitimität und Wünschbarkeit dynastischer Herrschaft, und zwar für die Gegenwart nicht weniger als für die Vergangenheit.

IV

1871, nach erfolgreicher Beendigung des Krieges gegen Frankreich, stand der Gründung des neuen Reiches und der Ausrufung Wilhelms I. zum neuen deutschen Kaiser nichts mehr im Wege. Dem Sieg über den französischen „Erbfeind“ kam dabei eine symbolisch-ideologische Bedeutung zu, die seine politische weit in den Schatten stellte. Seit dem Mittelalter, so wollte es die Kriegspropaganda vor wie nach Ausbruch der Feindseligkeiten, war Frankreich der unversöhnliche Gegner Deutschlands gewesen. Man empfand den preußisch-deutschen Triumph als das Begleichen einer jahrhundertalten Rechnung und fühlte sich darum doppelt im Recht, einen einheitlichen deutschen Nationalstaat zu gründen. War nicht ein „heiliger Sieg“ erfochten worden? Hatten nicht endlich Mannesmut und Gefolgstreue, diese den Deutschen wesenseigenen Tugenden, über die Arroganz und Anmaßung der dekadenten „Welschen“ das Feld behauptet? Dieses Hochgefühl der Vollendung atmet aus allen Berichten, die wir von den Siegesfeiern besitzen. Barbarossa, auf den man sich immer wieder berief, brauchte nun nicht mehr unter der Last einer „abgestorbenen Kaiserromantik“ zu wanken: aufrecht und stolz, in wiedergewonnener Jugendfrische, durfte der staufische Rotbart sich recken und hingerissen das Wunder des Hohenzollernreiches bestaunen, das sich vor seinen Augen begab. Daß ihm aus solchem Anlaß immer wieder Verse – Dahnsche und andere – über die Lippen flossen, ist wohl verzeihlich. In Dresden begrüßte er sein jubelndes Volk sogar auf mittelhochdeutsch; in Berlin hingegen, wo ihn freilich erst ein Zwerg aus dem Schlaf rütteln mußte, zog er wie dieser höflicher Weise das Neuhochdeutsche vor. Desto markiger konnte er dafür die Hohenzollern mit seinen gereimten Lobsprüchen überhäufen, die in dem begeisterten Ausruf gipfelten³³: „Hoch, Deutschlands Kaiser, hoch aus voller Brust!“ Barbarossa war endgültig zum Herold Barbablancas avanciert. Nachdrücklicher ließen sich die ideologischen Bande zwischen dem alten und dem neuen Kaiserreich schwerlich unterstreichen, zumal der Stauer ja obendrein auch ein früher Gegner der römischen Kurie gewesen war.

Ein Problem mußte allerdings noch gelöst werden. Denn obschon der politische Augenblick günstig war und das Volk seine Hoffnungen auf ein

geeintes Deutschland – geeint unter einem Monarchen, wohlgemerkt – seit Jahrzehnten treulich genährt hatte, so blieb doch die leidige Frage der Legitimität. Bismarck bestand deshalb darauf, daß die Aufforderung, die Kaiserwürde anzunehmen, nicht vom Volk, sondern von den deutschen Fürsten ausging³⁴. Zu diesem Zweck überredete er Ludwig II. von Bayern, mit dem Versprechen preußischer Finanzhilfe für seine exzessiven Bauunternehmungen, König Wilhelm die Krone im Namen der Fürstenschaft anzubieten. Dieser geschickte Schachzug, mit seinem Anklang an die historische Kaiserwahl, trug entscheidend zur politischen Legitimierung des Hohenzollernreiches bei. Im selben Zusammenhang war freilich auch zu rechtfertigen, wieso ein deutsches Reich auf seinen übernationalen Status verzichten konnte; und hierfür stützten sich die Reichsapologeten auf den Chauvinismus ihrer Landsleute und deren Fremdenfurcht und Fremdenfeindschaft. Nicht mehr Frankreich wurde nun zum Sündenbock gestempelt, sondern der Katholizismus, insbesondere Rom. Das Grundübel der deutschen Geschichte, so munkelte man plötzlich, sei die Bindung der Kaiser an die Päpste gewesen. Das neue Reich werde daher gut daran tun, aus der Vergangenheit eine Lehre zu ziehen und allen Römlingen im Lande (nämlich den Ultramontanen) mit äußerstem Mißtrauen zu begegnen. Eine Allianz mit dem Papsttum, wie jene sie forderten, könne Deutschland jedenfalls nur zum Schaden gereichen. Statt dessen müsse der neue Staat sich streng an die Grundsätze und Errungenschaften der Reformation halten, da diese allein es sei, die den Deutschen wahre Christlichkeit und Gedankenfreiheit verbürge.

Worauf solche Argumente hinausliefen, war natürlich nichts anderes als die kleindeutsche Lösung und Legitimierung des Reichsproblems. Macht und Xenophobie: so lautete die dubiose Doppelheit, auf der das zweite deutsche Kaiserreich ruhte. Wie sich die innere Spannung, die daraus erwuchs, bei der Einweihung des Kölner Doms im Jahre 1880 manifestierte, haben wir bereits gesehen. Bei der Einweihung des Hermannsdenkmals im Teutoburger Wald, fünf Jahre vorher, hatte sich aber um so eindrucksvoller auch die innere Einheit enthüllt, die dieses Doppelkonzept zu stiften vermochte.

Wenn nämlich der Kölner Dom die alte, in Deutschland vor 1848 herrschende Mittelaltervorstellung mit ihrer Betonung konfessionellen Ausgleichs und der Überlegenheit deutscher Kunst versinnbildlichte, so symbolisierte das Hermannsdenkmal wie kaum ein zweites die neue Ideologie des neuen Reiches – und dies, obwohl man bereits seit mehr als dreißig Jahren, wenn auch mit Unterbrechungen, daran gebaut hatte. Freilich, der Arminius aus den Anfängen des Jahrhunderts, der hier fröhliche Urständ feierte, hatte sich mittlerweile beträchtlich gemauert. Was er verkörperte, war nicht länger jenes Volk aus freien Männern, jene altgermanische Kriegerversammlung, die man einst als ideale Staatsform der Deutschen gepriesen hatte. Vielmehr war Hermann jetzt der ideale Germanenfürst und „Befreier Deutschlands“, der das Vaterland mit

Waffengewalt gegen die fremden Eindringlinge geschützt hatte. Daß diese ausgerechnet aus Rom gekommen waren, konnte 1875 nicht willkommen sein. Noch immer stand so, ein Monument roher Kraft, Arminius mit emporgerecktem Schwert bereit, den Feind aus der Fremde zurückzuschlagen; und das Hermannsdenkmal erlangte damit, weit über alles bloß Legendäre hinaus, eine ausgesprochen politische Funktion³⁵. Denn dieser Hermann verkörperte die Deutschen des neuen Reiches, ihre Unerschrockenheit und Machtfülle; sein Kampf gegen die Legionen des Varus bot das Urbild sowohl für das siegreich abgeschlossene Ringen gegen Frankreich als auch für das noch unentschiedene gegen die Ultramontanen und Rom. Jede Festbeschreibung enthielt darum eine Mahnung an die Deutschen, auch heute noch Hermann nachzueifern und wie er wachsam zu sein; man wurde nicht müde, darauf hinzuweisen, daß das, was man feierte, durch die Jahrhunderte hindurch fortgewirkt habe und gerade auch für die unmittelbare Gegenwart gültig sei. Das Ringen um Freiheit und nationale Einheit war, so empfand man, noch immer nicht zu Ende. Wie hieß es doch im Bericht der *Gartenlaube*? Das Standbild Hermanns schaue auf die Deutschen des neuen Reiches hinab und ermahne sie Tag für Tag, „hochzuhalten das Panier der nationalen Freiheit und Selbständigkeit, gleichviel ob die Waffen, mit welchen der Kampf um jene Güter gekämpft wird, dem Schwerte Armins gleichen, oder ob es die Waffen des freien Geistes sind, mit welchen wir heute nach zweitausend Jahren abermals kämpfen unter dem Schlachtrufe: ‚Wider Rom!‘“³⁶

Zusammenfassend darf somit gesagt werden, daß das Zweite Reich, in dem sich das Sehnen des deutschen Volkes im 19. Jahrhundert verwirklichte, nicht nur das Endergebnis des sich damals entwickelnden Nationalbewußtseins war, sondern in gewissem Sinne auch die Synthese aus all den verschiedenen Bestrebungen, die sich in der nationalen Feiertätigkeit spiegeln. Was 1871 entstand, war zwar ein Kaiserreich, das sich einerseits auf den Adel stützte, andererseits auf das Bürgertum einer sich immer mächtiger entfaltenden Industriegesellschaft. Seine politische Verwurzelung fand es im Zeitalter der Hohenstaufenkaiser, seine kultische in einer nebelhaften germanischen Vergangenheit. Hinzu kam jedoch etwas Entscheidendes: nämlich die Staatsidee, die auf brutaler Machtausübung und übersteigertem Nationalismus basierte. Daß eine solche Verbindung nicht von Dauer sein konnte, hat uns die Geschichte mit Nachdruck gelehrt. Denn so protzig (und unproportioniert) jener steinerne Hermann sich auch recken mochte: Germanenfürsten aus Fleisch und Blut gab es längst nicht mehr, sowenig wie echte Kaiser. Der Tag war ja nicht fern, an dem die Deutschen aufs neue gegen die „Welschen“ ins Feld ziehen sollten. Doch diesmal kam ihnen weder ein germanischer Stammeshäuptling noch ein schlummernder Kaiser zu Hilfe. Von nun an brachte Varus – um es zum Schluß auch einmal pathetisch zu sagen – seine Legionen zu Augustus zurück.

(Aus dem Amerikanischen von Reinhold Grimm)

Jane Campbell Hutchison

DER VIELGEFEIERTE DÜRER

„Gesegnet sei mir deine goldene Zeit, Nürnberg, die einzige Zeit, da Deutschland eine eigene vaterländische Kunst zu haben sich rühmen konnte!“

(Wilhelm Wackenroder)

Der Nürnberger Albrecht Dürer ist – im engeren Sinne des Wortes – wohl der meistgefeierte Künstler, der je gelebt hat. So hielten die deutschen Künstler schon seit 1815 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts alljährliche Dürer-Feiern ab, als ob es sich um einen Heiligen handele. Seit der 300-Jahrfeier seines Todes im Jahre 1828 kam es obendrein zu nationalen und internationalen Dürer-Gedenkfeiern, die geradezu bombastische Ausmaße annahmen. Die Dürer-Bibliographie, die anlässlich der 500-Jahrfeier seines Geburtstages im Jahre 1971 herauskam, enthält über 10 000 Einträge – was einem Durchschnitt von etwa 25 Publikationen pro Jahr seit seiner Geburt im Jahr 1471 gleichkommt.

Dürers gleichbleibender Ruhm war kein Zufall: er war das Ziel, das er schon zu Lebzeiten nachdrücklich erstrebt und ersehnt hatte. Aus diesem Grunde investierte er seine Hauptarbeit in die Graphiken, signierte und datierte jedes seiner Werke und hielt sich einen Agenten, um sie im Ausland zu vertreiben und berühmt zu machen¹. Aus dem gleichen Grunde spielte er den repräsentativen „Deutschen“, als er sich in Italien aufhielt – was sein Rosenkranz-Altar belegt, welchen er 1506 für die deutsche Kirche in Venedig malte, den er mit „Albertus Dürer Germanus“ signierte und auf dem sein eigenes Bildnis zu sehen ist, dessen Hauptcharakteristika auffällig blondierte Locken und ein „nordischer“ Pelzkragen sind, die in einem bewußten Gegensatz zu jenen heißen Spätsommertagen stehen, an denen dieses Bild gemalt wurde. Die gleiche Absicht drückt sich darin aus, daß er seinem unglücklichen Klienten, nämlich dem Frankfurter Jakob Heller, verbot, den von ihm bestellten Altar mit geweihtem Wasser zu bespritzen (für 1509 ein unerhörtes Verlangen), damit er noch „500 Jahre sauber und frisch“ bleiben möge². Ein beredtes Zeugnis für den Erfolg dieser Maßnahmen ist die Tatsache, daß Dürers Stiche und Holzschnitte schon vor seinem 35. Lebensjahr in Italien häufig gefälscht und kopiert wurden. Ja, er selber wurde bereits zu Lebzeiten Mittelpunkt einer Dürer-Feier, nämlich am 5. August 1520, als die Antwerpner Malergilde mit dem Magistrat der Stadt ihm zu Ehren ein Bankett veranstaltete, dem die Hoffnung zugrunde lag, daß er sich auf immer in ihrer Stadt niederlassen würde.

Nur der Ruhm Raffaels und Michelangelos reichte an den Ruhm Dürers heran, als dieser 1528 in seinem 57. Lebensjahr starb. Die Fülle der Nekrologe und Gedichte, welche die humanistisch Gebildeten unter seinen Freunden aus diesem Anlaß verfaßten, war für damalige Verhältnisse unerhört. Ja, sein Grab auf dem Nürnberger Johannisfriedhof wurde mit einem lateinischen Epitaph versehen, das sein lebenslänglicher Freund, der berühmte Willibald Pirckheimer, verfaßt hatte: „Was an Dürer sterblich war, wird durch diesen Stein bedeckt. Er verschied (emigravit) am VIII. Idus Aprilis 1528.“

Der eigentliche Dürer-Kult begann drei Tage nach seiner Beerdigung, als eine Gruppe von Künstlern – auf höchst symbolische Weise – seinen Körper wieder aus dem Grab herausholte, um eine Totenmaske von Dürers Gesicht abzunehmen – eine altrömische Begräbnissitte, die im Italien der Renaissance wieder erneuert worden war (allerdings nahm man dort die Totenmaske *vor* der Beerdigung ab). Am zweiten Tage nach seinem Tode war dem Meister bereits die berühmte Haupthaarlocke abgeschnitten worden, die dann in ungebrochener Reihenfolge von Künstlern und Dürersammellern aufbewahrt wurde, von Hans Baldung bis zu Goethes Freund Heinrich Hüsgen und dem nazarenischen Maler Edward Steinle, bis sie schließlich 1873 in der Wiener Akademie in einem gläsernen Reliquiar zur Ruhe kam³. Diese drei Akte frommer Nekrophilie wurden ohne Zweifel in Übereinstimmung mit Dürers Theorie vollzogen, daß die künstlerische Genialität ein Gottesgeschenk darstelle, welches als schöpferische Kraft nur mit Gott selbst vergleichbar sei⁴. Auch sein bewußt christusähnliches Selbstbildnis von 1500, das später Bettina von Arnim zu ihrem Dürer-Bekenntnis bewegte, mag da hineingespielt haben. Obendrein erhielten diese Handlungen eine nachdrückliche Legitimation durch die Tatsache, daß Dürer während der Karwoche verschieden war – wie auch sein angeblicher Freund Raffael von Urbino, von dem erzählt wurde, daß er einen Kardinalshut erhalten sollte, am Karfreitag des Jahres 1520 gestorben war.

Trotz Pirckheimers Warnung, daß der wirkliche Albrecht Dürer im Jahre 1528 sozusagen „emigriert“ sei, und trotz der Tatsache, daß Dürers Grab nach 1550 ausgeräumt wurde und den Pfründnern des Heilig-Geist-Spitals zur Beerdigungsstätte zufiel, hat Dürers letzte Ruhestätte weiterhin eine geradezu morbide Faszination ausgeübt. Sein Grabstein wurde im Jahre 1681 auf persönliche Kosten des Kunsthistorikers Joachim von Sandrart erneuert, der die Grabstätte kaufte und sie der neugegründeten Nürnberger Akademie, der ersten deutschen Kunstakademie, vermacht. Es war Sandrart, der sowohl das Wappenzeichen als auch das wesentlich ausführlichere Epitaph entwarf, in dem Dürer als „Malerfürst“ herausgestrichen wird – ein Begriff, der bereits auf die großen Maler der Gründerzeit vorausweist.

Im Jahre 1811 wurde Dürers Grab abermals, diesmal im Namen der Phrenologie, geöffnet, um sein Genie anhand seines Schädels beweisen

zu können. Leider enthielt jedoch das Grab nur den Sarg eines Kupferstechers namens Bärenstecher, der 300 Jahre nach Dürer verschieden war, wie auch einen lieblos zusammengewürfelten Haufen menschlicher Schädel unterschiedlicher Größenmaße.

Doch neben dem Geist nüchterner wissenschaftlicher Forschung kam es in diesen Jahrzehnten auch zu jenen Totenbeschwörungen, die sich vor allem als chronische Entzündung der Tränendrüsen äußerten. Das führte in England zu weinerlichen Nänien, in Frankreich zu Salonbildern, auf denen berühmte Renaissancekünstler auf dem Totenbett dargestellt wurden. In Nürnberg zog diese Stimmung jene Trauernden an Dürers Grab, die sich gerade von dem schrecklichen Verlust des jungen Werther erholt hatten. Unter anderen gehörte dazu der junge Christian Daniel Friedrich Schubart, der sich in seiner Autobiographie von 1774 daran erinnert, wie er als Schuljunge mehrfach zu Dürers Grab gepilgert sei, um sich dort einmal richtig auszuweinen⁵. In den neunziger Jahren zählten zu dieser Gruppe der einflußreiche Wilhelm Wackenroder, sein Freund Tieck und dessen spätere Schöpfung, der Maler Franz Sternbald. Wackenroder und Tieck, die höchstwahrscheinlich die drei Dürer-Monographien des 18. Jahrhunderts⁶ gar nicht kannten und die sich sicher nicht bewußt waren, wie sehr man Dürers Stiche und Holzschnitte in dem Kreis um Goethe schätzte, kamen schließlich auf die seltsame Idee, daß man Dürer total vergessen habe.

Es war Wackenrodgers These von der irrationalen Herkunft und sakramentalen Funktion der „Kunst“ (wahrscheinlich inspiriert durch Vasaris Geschichten über die angeblich wundertätigen Altarbilder Raffaels) und seine irrtümliche Charakterisierung Dürers als eines einfachen, frommen, wahrhaft ‚nationalen‘ Malers, der sich von ausländischen Einflüssen völlig frei gehalten habe, wie auch Tiecks Schilderung Dürers als des Erziehers und Mentors des herumwandernden Sternbald, die sowohl für die Gründung der nazarenischen Lukas-Gilde als auch für das romantische Dürer-Bild verantwortlich sind.

Und so waren es die im Ausland lebenden, aber besonders national gesinnten Nazarener, die den Brauch der alljährlichen Dürer-Feiern einführten⁷. Die erste dieser Feiern wurde am 20. Mai 1815 in ihren Behausungen im früheren Kloster des Heiligen Isidoro in Rom abgehalten. Einen guten Bericht dieser Feier gibt Friedrich Overbeck in einem Brief an Joseph Sutter vom 17. Juli des gleichen Jahres: „Was aber nun unser Treiben hier anbelangt, so muß ich Dir noch erzählen, daß wir am 20. Mai, als dem Geburtstage unseres großen und nie genug gepriesenen Dürers, diesem erhabenen Patriarchen zu Ehren ein begeistertes Fest gefeiert haben. Scheffer (J. E. Scheffer von Leonhardshoff) hatte diesen Einfall zuerst gehabt; da es aber wegen mehrerer Ursachen bei ihm nicht recht schicklich war, so ward es bei Cornelius gehalten. Es war das Bildnis des unsterblichen Meisters aufgehängt, umkränzt mit einem dicken Eichenkranz, in welchem die Werkzeuge der verschiedenen Künste, welche er

ausgeübt, als Attribute angebracht waren, nämlich: Palette und Pinsel, Grabstichel, Bossierholz, Zirkel und Winkelmaß, Feder etc., und unter demselben lagen auf einem Tische die Besten seiner Kupferstiche und Holzschnitte, die wir alle zusammengetragen hatten. Auch eine Lebensbeschreibung von ihm war vorhanden, aus welcher vorgelesen wurde zur großen Freude und Erbauung aller. Später dann ward bei hellem Gläserklang der abwesenden Freunde gedacht und beschlossen, *alljährlich diesen denkwürdigen Tag festlich zu begehen, als der am meisten geeignet ist, die Begeisterung in deutschen Herzen neu anzufachen*. Auch Dich fordere ich daher auf, diesem Gelübde beizutreten zur Ehre des großen Meisters sowohl als zur Belebung einer neuen deutschen Kunst.“

Sowohl die patriotischen als auch die krypto-katholischen Züge dieses einfachen, aber wirkungsvollen Rituals lassen sich leicht auf Wackenroders *Herzensergießungen* zurückführen. Das festlich geschmückte „Altarbild“, umgeben von den Werkzeugen des Künstlers wie von den Marterinstrumenten der Passion Jesu, die Verlesung eines „heiligen“ Textes wie auch die Entscheidung, diesen Tag wie einen Heiligen Tag oder Ostersfest jedes Jahr zu feiern, gehen eindeutig auf die christliche Liturgie zurück, die auch Wackenroders „vergeistlichten“ Anschauungen der Kunst zugrunde liegt. Das gleiche gilt für den gefühlsbetonten Appell, zum wahren nationalen, das heißt deutschen Charakter der Kunst zurückzukehren, den auch Fichte und Friedrich Schlegel aufgegriffen hatten – wie er sich gleichermaßen in dem Eichenkranz der Befreiungskriege und den altdeutschen Kostümen ausdrückt, die von den Nazarenern getragen wurden. Es ist ebenso bemerkenswert, daß die erste Anregung zu einem Dürerfest von Scheffer von Leonhardshoff stammte, einem neuen Mitglied der Bruderschaft und dem einzigen Armeeveteranen, der mit Vierzehn an den Befreiungskriegen teilgenommen hatte. Doch das Jahr 1815 war an sich kein wichtiges Dürer-Jahr. Es markierte lediglich seinen 344. Geburtstag. Aber es war ein wichtiges Jahr für all jene, die auf eine deutsche Einigung hofften, da es mit den Verhandlungen des Wiener Kongresses zusammenfiel, die alle patriotisch fühlenden deutschen Herzen höher schlagen ließen – allerdings verfrüht, wie sich dann herausstellte. Ob die Nazarener jedoch ihren Eid gehalten haben, jedes Jahr eine Dürer-Feier zu veranstalten, ist unbekannt. Ein ausdrücklicher Beleg einer solchen Feier existiert nur für das Jahr 1817, das Jahr der Wartburgfeier der deutschen Burschenschaften⁸.

Im selben Jahr wurde in Dürers Heimatstadt Nürnberg der Albrecht-Dürer-Verein gegründet, der zum Teil ein Ergebnis jener Touristenflut war, die auf die Veröffentlichung von Tiecks *Sternbild* zurückging, aber auch mit dem neuen Interesse an der Erhaltung historischer Denkmäler zusammenhängt, das 1815 durch Karl Friedrich Schinkel, den preußischen Oberbaurat, angeregt und dann 1818 durch eine Ordre von Ludwig X., dem Großherzog von Hessen, weitergeführt wurde. Der Dürer-Verein begann sofort Geld für die Restaurierung von Dürers Grab und den Ankauf

von Dürers Haus zu sammeln⁹. Seit 1820 hielten die Mitglieder des Vereins alljährlich am 22. Juni, dem Tag des Heiligen Johannes, an Dürers Grab auf dem Johannisfriedhof eine einfache Erinnerungsfeier ab, bei der man einen Eichenkranz auf des Meisters Grabstein legte und seit 1823 die Hymne *An Albrecht Dürers Ruhestätte* sang¹⁰. Nach 1837, als der Albrecht-Dürer-Verein, dessen Mitglieder ausschließlich Künstler waren, sich mit dem älteren Nürnberger Verein von Künstlern und Kunstfreunden verband, hielt die daraus entstehende Organisation, jetzt einfach Dürer-Verein genannt, jedes Jahr regelmäßige Ausstellungen zeitgenössischer Künstler im Dürer-Haus ab.

Aber die privaten, lediglich von Mitgliedern getragenen Veranstaltungen der Nazarener und des Dürer-Vereins verblissen natürlich neben der nationalen Dürer-Feier-Epidemie, die zu Ehren des 300. Todestages des Meisters im Jahre 1828 ausbrach und die zu seiner offiziellen Kanonisierung zum heiligen Geist der deutschen Kunst führte. Von den in Nürnberg, Berlin, Dresden, Bamberg, Breslau und sonstwo abgehaltenen Feiern waren die beiden erstgenannten die wichtigsten. Die Nürnberger Feier, geplant und geleitet von einem Konsortium von Künstlern und städtischen Verwaltungsbeamten, war eine wahrhaft öffentliche Angelegenheit, die fast ausschließlich im Freien stattfand, keinen Eintritt kostete und über 10 000 Menschen anzog, worunter viele Besucher von auswärts waren. Die Berliner Feier war dagegen eine höchst elitäre Angelegenheit, die unter der Schirmherrschaft der preußischen Krone und der Berliner Akademie stand, während die Feiern in den anderen Städten vor allem die Funktion hatten, auch jene, die nicht nach Nürnberg pilgern konnten, an dem allgemeinen Dürer-Rummel teilhaben zu lassen.

Die Planung der Nürnberger Feier begann schon zwei Jahre im voraus. So veröffentlichte Albert Christoph Reindel, der Direktor der Kunstschule (der früheren Nürnberger Akademie) bereits 1826 eine wortreiche Einladung an alle deutschen Künstler, ob nun in Deutschland oder außerhalb der Grenzen, beispielhafte Werke ihrer Kunst für eine ständige Kunstsammlung zu stiften, die zu Ehren der 300-Jahrfeier von Dürers Tod in Nürnberg zusammengestellt werden sollte¹¹. Und zwar dachte dabei der Kupferstecher Reindel vor allem an Drucke und Zeichnungen, die sich in der Art eines Stammbuches zusammenbinden ließen, wenn er auch versicherte, daß Gemälde und Skulpturen ebenso willkommen seien. Als Antwort auf diesen Appell trafen etwa 130 Werke in allen Medien in Nürnberg ein, gestiftet von 57 Künstlern im Alter zwischen 23 und 73, die geradezu alle Stile vom Rokoko bis zum Biedermeier repräsentierten. Die Teilnahme an diesem Projekt war also keine Frage des Alters oder des Stils. Was diese Künstler miteinander – und mit Dürer – gemeinsam hatten, war lediglich ihre deutsche Abstammung, ihr Verlangen, anerkannt zu werden, und ihre gemeinsame Hoffnung auf eine strahlende Zukunft der Künste in Deutschland.

Zu den etwas beachtlicheren Stiftungen zu dieser Kollektion gehörten Caspar David Friedrichs aquarellierte Ansicht des *Heldsteins*, auf einer früheren Zeichnung beruhend und von einer Klarheit, die selbst einen Dürer beeindruckt hätte; eine *Apotheose Albrecht Dürers* von Joseph Wintergerst, auf der ein typisch gotischer Schrein dargestellt ist, der in jenem Moment aus Dürers Grab hervorwächst, als seine Seele himmelwärts entschwebt, um sich dem Reigen der augustinischen Seligen anzuschließen; die sehr zeitgemäße *Allegorie auf die Folgen der Erfindung des Steindrucks für die Kupferstecher* von Carl Heinrich Rahl, die einen unglücklichen Kupferstecher darstellt, der von dem Gewicht von sechs Litho-Platten immobilisiert wird; und ein reizendes Tempera-Gemälde von Matthias Christoph Hartmann, auf dem man ihn selber und seine zwei Söhnchen sieht, die einer Kolossalbüste von Dürer die Ehre erweisen – wahrscheinlich jener Marmorbüste, die Ernst Mayer gestiftet hatte. Die Sammlung wurde in einer Halle der ehemaligen Kaiserburg untergebracht und war wahrscheinlich das erste öffentliche Museum, das ausschließlich der Gegenwartskunst diente. Leider sahen sich jedoch nur sehr wenige der Feiertouristen diese Ausstellung an, weshalb das Ganze fünf Jahre später in einem dunklen Magazin verstaubt wurde.

Einer der Hauptgründe, warum die Öffentlichkeit auch Reindels *Stambuch* nicht die genügende Reverenz erwies, war der kühne Plan Ludwig I. von Bayern, Albrecht Dürer mit einer lebensgroßen Bronze-statue zu ehren. Er selbst bestimmte den Bildhauer, nämlich den bekannten Christian Daniel Rauch aus Berlin, und stiftete auch eine beträchtliche Summe zur Herstellung und Errichtung des Monuments – allerdings unter der Bedingung, daß die Stadt Nürnberg für den Rest der Summe selber aufzukommen habe.

Die frühere kaiserliche und zugleich freie Stadt Nürnberg, einst die Hauptstadt des Reiches und der Aufbewahrungsort der Reichskleinodien, war 1806 im Zuge der Auflösung des alten Römischen Reiches deutscher Nation an Bayern gefallen. Sie hatte sich seit Dürers Zeiten nicht vergrößert, und ihre Bevölkerung betrug 4000 Seelen weniger. Ihre Bauten aus Mittelalter und Renaissance, ihre handwerklichen Traditionen waren noch immer die gleichen wie vor etwa 200 Jahren, da Nürnberg seit dem Dreißigjährigen Krieg ökonomisch stagniert hatte¹². Obwohl die Eingliederung in das bayerische Königreich sich seit 1835, als Nürnberg Deutschlands ersten Bahnhof baute, wirtschaftlich höchst günstig auswirkte, wurde doch der Verlust der Reichsunmittelbarkeit von vielen Nürnbergern als ein Verlust an Status empfunden. Anlaß dazu waren unter anderem die Spannungen zwischen München und Nürnberg im Bereich des Steuerwesens, der Wehrpflicht, der Bürgerrechte für Katholiken und der allgemeinen Schulpflicht während der Regierungszeit von Ludwigs Vater, das heißt des Königs Maximilian I. von Bayern. Ludwig, der 1819 bei den Sitzungen der Nazarener in Rom ein gerngesehener Gast war und der später Peter Cornelius nach München berief, war 1825,

also ein Jahr vor seinem Aufruf zu einem Dürer-Monument, welches das erste Denkmal war, das zu Ehren eines Künstlers in der Welt aufgestellt werden sollte, auf den Thron gekommen. Sein Vorschlag wurde mit enormem Enthusiasmus begrüßt – allerdings nicht von seiten jener Bildhauer in Nürnberg, die sich öffentlich brüskiert fühlten, weil man ihnen ein Mitglied der Berliner Akademie vorgezogen hatte.

Nach einigen Beratungen einigte man sich darauf, das Dürer-Monument auf dem Milchmarkt aufzustellen, der in Albrecht-Dürer-Platz umbenannt wurde – und kam überein, daß die Grundsteinlegung durch den älteren der beiden Nürnberger Bürgermeister das Hauptereignis der 300-Jahrfeier werden sollte. Da die Statue zu den Feierlichkeiten noch nicht fertig war, wurden eine Reihe von vorläufigen Dekorationen für diese Gelegenheit geschaffen, die alle das romantische Image des sakramentalen oder christologischen Dürer zum Inhalt hatten.

Und so wurde auf dem Platz zwischen dem Dürer-Haus und dem Tiergärtnerter von einer Gruppe Nürnberger Künstler ein fünfzig Fuß hohes Kultobjekt errichtet. Es stellte eine Kolossalstatue des verehrten Meisters dar, die auf einem gotischen Schrein stand, sich von der aufgehenden Sonne abhob und aus einem transparenten Material bestand, das von hinten illuminiert wurde. Auf ihrem Sockel las man Verse, die unter anderem folgende bemerkenswerten Zeilen enthielten¹³.

„O gieb uns, Vater Dürer, deinen Segen,
Daß treu, wie du, die deutsche Kunst wir pflegen;
Sei unser Stern bis an das Grab!“

Wie man sieht, hatte sich der Geruch der Heiligkeit seit 1815 merklich gesteigert. Das hängt zum Teil damit zusammen, daß Dürers Todestag 1828 glücklicherweise auf den Ostersonntag fiel, und zum Teil auch mit dem verständlichen Bemühen des Festtags-Komitees, die Raffael-Feiern, die zum 300. Todestag dieses Malers 1820 in Berlin, München und Mainz abgehalten worden waren, noch zu übertrumpfen.

Im Festsaal des Rathauses, wo man am Abend des Ostersonntags als Benefiz-Konzert für den Dürerhaus-Fonds Friedrich Schneiders Oratorium *Christus der Meister* aufführte, wurde obendrein ein Zyklus von sieben Transparenten aufgestellt, die wie gemalte Glasfenster aussehen sollten. Diese hatten eine Höhe von sechs Fuß und waren in der Karwoche von über 30 Schülern von Peter Cornelius gemalt worden, die zu diesem Zwecke zu Fuß von München nach Nürnberg gepilgert waren. Sechs der Transparente stellten Szenen aus Dürers Leben dar, die man der von Friedrich Campe herausgegebenen Festaussgabe von Dürers autobiographischen Schriften entnommen hatte, wobei der Nachdruck deutlich auf typologischen Parallelen zum Leben Jesu lag. Die 7. Szene, auf der Cornelius bestanden hatte, stellte Dürer und Raffael vor dem Throne der Kunst dar

– ein typisch Wackenrodersches Thema, das Franz Pfaff bereits 1811, in der ersten Blütezeit der nazarenischen Bruderschaft, auf ähnliche Weise behandelt hatte. Das Festprogramm selber bestand aus einer interessanten Mischung aus Gotteslästerlichen, Patriotischem und bloß Unterhaltendem, wobei sich Lyrik, Musik, Drama und die dekorativen Künste zu einem vorwagnerischen Potpourri vermischten. Nach einem spätabendlichen Empfang für Mitglieder des Dürer-Vereins und berühmte auswärtige Gäste im Dürerhaus am 5. April, der in den lebendigen Schilderungen von Sulpiz Boisserée und Ludwig Emil Grimm weiterlebt¹⁴, wurde am nächsten Morgen bei Sonnenaufgang an Dürers Grab eine Feier abgehalten, bei welcher der offizielle Festgesang *Wie schön leucht't uns der Morgenstern* von Ernst Förster, dem Schwiegersohn von Jean Paul, erklang und Friedrich Campe, der führende Dürer-Forscher, eine etwas längliche Rede hielt. Obwohl der Gedächtniskranz diesmal aus Efeu und nicht aus deutschem Eichenlaub bestand, wie uns Grimm erzählt, waren unter den Dürer-Verehrern viele Künstler „aus verschiedensten Teilen Deutschlands auf einmal da an diesem Grab vereint“. Manche von ihnen trugen noch immer die langen Haare und altdeutschen Kostüme, die durch die Karlsbader Beschlüsse verboten waren – hatten jedoch in Befolgung der Festregeln der Nürnberger Behörden auf ihre Degen verzichtet¹⁵. Schließlich wollten die Stadtväter mit allen Mitteln verhindern, daß die Dürer-Feier, wie sich Peter Cornelius ausdrückte, zu „unserem Wartburgfest“ werden könnte. Und so wurde bei der Grundsteinlegungs-Zeremonie der gesamte Dürerplatz vorsorglich durch eine doppelte Reihe von Landwehrsoldaten abgeriegelt, wie man aus dem Plan der Feierlichkeiten ersehen kann¹⁶.

Das Ganze verlief jedoch ohne Zwischenfall. Einen ebenso würdigen Charakter hatten die Ereignisse des gleichen Abends: eine Aufführung des absolut papiernen Festspiels *Albrecht Dürer* (1820) von A. F. W. Griesel, eine Illuminierung des Dürerhauses und, um 21 Uhr, ein Fackelzug der Kunststudenten zum Dürerplatz, wo sie jedoch – im Gegensatz zu ihren Vorgängern auf der Wartburg – lediglich sangen. Weniger ereignisreich war der Kongreß der deutschen Künstler, der am folgenden Tage, dem 8. April, stattfand. In einer Zeit, in der überall deutsche „Künstlervereine“ entstanden, kam es auch hier nicht zu dem erhofften Zusammenschluß, sondern lediglich zu regionalen Verbänden¹⁷. Obwohl sich im Gästebuch des Dürerhauses eine geradezu erdrückende Zahl von Größen und Fast-Größen eintrugen, die 1828 nach Nürnberg gekommen waren, um Dürer zu ehren, stach ein Name durch seine Abwesenheit heraus. Der verehrte Goethe, der in seiner Jugend Dürers holzgeschnitzte Männlichkeit als absoluten Gegensatz zur Welt „der geschminkten Puppenmaler“ des Rokoko empfunden hatte, entschuldigte seine Abwesenheit in einem Brief vom 18. März 1828 mit hohem Alter und angegriffener Gesundheit¹⁸. Obwohl dies sicher legitime Gründe für sein Wegbleiben waren, findet sich ein noch tieferer in folgenden Zeilen aus dem *Wilhelm Meister*, die er 1829 niederschrieb: „Es

gibt keine patriotische Kunst und keine patriotische Wissenschaft. Beide gehören wie alles hohe Gute der ganzen Welt an“¹⁹.

Im Gegensatz zum volkstümlichen Charakter der viertägigen Feier in Nürnberg, war die in Berlin, die man am 18. April (Dürers Todestag nach dem neuen Kalender) abhielt, ebenso elitär wie kurz²⁰. Obwohl sie von den Künstlern Berlins veranstaltet wurde, war es nicht der mittellose Künstlerverein, sondern die Berliner Akademie, oder noch spezifischer der vierundsechzigjährige Gottfried Schadow, ihr Direktor, der das Ganze arrangierte und lenkte und zugleich die Verteilung der 800 Eintrittskarten überwachte. Die Ehrengäste dieser Feier, die im Konzertsaal der neuen Singakademie abgehalten wurde, waren der preußische Kronprinz und seine Familie sowie der alte Kriegsheld und Feldmarschall August Graf Neidhardt von Gneisenau. Das Arrangement für die Festadresse und das Oratorium, das der neunzehnjährige Felix Mendelssohn-Bartholdy komponiert hatte, waren von niemand anderem als dem Geheimen Oberbaurat Friedrich Schinkel selbst entworfen worden. Im Zentrum stand ein großer Altar, der durch ein Bild der Heiligen Dreieinigkeit gekrönt wurde, das auf Dürers gleichnamigem Holzschnitt von 1511 beruht. Darunter standen auf Sockeln lebensgroße Gipsfiguren in weißen Leinenkleidern – und zwar Albrecht Dürer selbst mit Griffel und Tafel in der Hand, flankiert von weiblichen Gestalten in klassischen Gewändern, die Bühnenkunst, Malerei, Bildhauerei und „Architectura Militaris“ oder Befestigungslehre repräsentieren sollten. Interessanterweise fehlten die graphischen Künste, obwohl gerade in ihnen Dürers eigentliche Stärke lag, während die Skulptur, in der er sich nie versucht hatte, den Ehrenplatz zu seiner Linken erhalten hatte – ohne Zweifel im Hinblick auf den alten Schadow und seinen Protegé Rauch. Die Zulassung der „Architectura Militaris“ zum Parnaß war sowohl ein Hinweis auf Dürers *Befestigungslehre*, die 1823 in Berlin gerade neu herausgekommen war, als auch ein Kompliment für den verehrten Gneisenau und die Reform des preußischen Offizierskorps. Schließlich gehörten zu Berlins höheren Bildungsanstalten damals nicht nur die achtzehnjährige Universität und die Akademien der Künste und der Musik, sondern ebensogut eine Militärakademie, auf die man sorgfältig ausgesuchte Offiziere zu ihrer „geistigen“ Fortbildung schickte²¹.

Der Künstlerverein, der an den Feierlichkeiten keinen offiziellen Anteil hatte, zog sich am Abend in sein eigenes Vereinshaus zurück, wo man eine Privatfeier abhielt, bei der eine Kolossalbüste Dürers mit einem Lorbeerkranz bekrönt wurde, wo man einige Lieder sang, die Friedrich Wilhelm Gubitz, der Erneuerer der Holzschnitt-Technik, ausdrücklich für diese Gelegenheit geschrieben hatte, und wo man sich dem Alkohol ergab. Außerdem scherzte man über die scheinheiligen Nazarener (die in Berlin außerhalb des Schadowschen Hauses nicht besonders geschätzt wurden) wie auch über gewisse Schwächen von Dürers Ehegespons Agnes. Der unehrerbietige Ton des Ganzen drückte sich auch in den Gedichten aus, die

während dieser Feier vorgetragen wurden und die Zeilen wie die folgenden enthielten²²:

„Freunde, wir sind hier versammelt,
Dürers eingedenk zu sein,
Und das Hirn wär uns verrammelt,
Täten wir es nicht beim Wein.“

Nach der Dürer-Feier von 1828 wurde es in Berlin, wie schon ein Jahrzehnt vorher in Nürnberg, üblich, von Zeit zu Zeit des Meisters Geburts- oder Todestag zum Anlaß einer Feier zu nehmen. Diese Zusammenkünfte leben bis heute in den lithographierten Einladungskarten von Adolph Menzel weiter, die er für den Berliner Verein der jüngeren Künstler entwarf, und deren bemerkenswerteste einen Dürer-Pankrator darstellt, der über einer gewaltigen Punschbowle präsidiert. Aber diese Feiern waren mehr oder weniger privater Natur und lassen sich nicht mehr mit denen von 1828 vergleichen.

Das nächste Gala-Jahr in Sachen Dürer war das Jahr 1840, das an sich gar keinen bemerkenswerten Dürer-Gedenktag enthält, aber in dem die langerwartete Bronzestatue Dürers von Rauch endlich auf dem früheren Nürnberger Milchmarkt installiert wurde. Die Gründe für diese lange Verzögerung sind höchst verschiedener Natur²³. Dennoch gelang es den Nürnbergern, die Belgier, die im gleichen Jahr ihr Rubens-Denkmal als Monument des kulturellen Separatismus aufstellten, um ganze neun Tage zu schlagen²⁴. Wie man weiß, rächten sich die Holländer dafür 1847 mit ihrem Rembrandt-Denkmal. Der Ruhm Albrecht Dürers als des größten Künstlers aller Zeiten war damit gerettet: er blieb der erste Künstler, den man mit einem öffentlichen Monument ehrte, und zugleich der älteste, dem diese hohe Ehre widerfuhr.

Der Ruf Dürers als christologischer Musterknabe war jedoch inzwischen durch die 1828 erfolgte Veröffentlichung seiner ungekürzten Schriften für alle Zeiten etwas angeschlagen. Die Feierlichkeiten des Jahres 1840 hatten daher selbstverständlich einen wesentlich weltlicheren Charakter, was auch mit dem Nachlassen des Wackenroderschen Einflusses und der dramatisch verbesserten ökonomischen Situation Nürnbergs zusammenhing. Sie begannen am Abend des 20. Mai mit einer Aufführung von Haydns *Schöpfung*, gefolgt von einem Fackelzug zu Dürers Grab, wo es zu einigen musikalischen Darbietungen kam. An Dürers Geburtstag, dem 21. Mai, fand ein städtischer und militärischer Festzug vom Rathaus zum Dürer-Platz statt, wo die Denkmalsenthüllung vorgenommen werden sollte. Nach einer kurzen Ouvertüre der Landwehr-Kapelle, der Aufführung der Festkantate *Euer Vorbild, euer Führer, Künstler, bleibe Albrecht Dürer* von Georg Neumann und einigen Reden auf Dürer, die Nürnberger Künstler und den neuen Main-Donau-Kanal, läuteten in allen Kirchen die Glocken – und endlich fiel die schützende Hülle und zeigte allen

Rauchs großes Meisterwerk. Der Tag wurde beschlossen mit einer Auf-
führung von Friedrich Wagners *Albrecht Dürer* im neuen Stadttheater
und mit einer feierlichen Beleuchtung der Rauchschen Statue und des
Dürerhauses.

Die Hauptereignisse des folgenden Tages waren die Eröffnung einer
Ausstellung zeitgenössischer Kunst, die der Dürer-Verein arrangiert hatte,
und ein festlicher Ball, der offenbar von jenem Dürer-Maskenball angeregt
wurde, der in der vorhergehenden Faschingszeit in München stattgefunden
hatte und der auch in Gottfried Kellers *Grünem Heinrich* weiterlebt. Es
ist kaum verwunderlich, daß man bei dem Münchener Maskenball, der in
der Residenz und im benachbarten Odeon stattfand, vor allem Dürers
Verhältnis zu Kaiser Maximilian und die angebliche Verleihung eines in
Ewigkeit gültigen Künstlerwappens herausgestellt hatte, wobei man auf
eine Anekdote zurückgriff, die sich zum erstenmal in Karel van Manders
Schilderboeck (1604) findet. Der Hof Maximilians – und damit indirekt
auch der bayrische Hof Ludwig I. – wurde dabei als ein Hof präsentiert,
an dem zwischen Adel und Bürgertum eine geradezu idyllische und sym-
biotische Beziehung besteht. Dieses Bild Maximilians ließ sich später
leicht von Ludwig I. auf Kaiser Wilhelm übertragen und wurde somit zum
Standardmotiv für Gründerzeit-Maler wie Carl Jäger, Wilhelm Koller oder
Hans Makart.

Während bei der Münchener Maskerade ein wohlausgewogenes Gleich-
gewicht zwischen Adel und Bourgeoisie herrschte, dominierte in Nürnberg
eindeutig das Bürgertum. Hier wurde die Festparade zum Dürer-Platz
von Professoren und Lehrern der Kreislandwirtschafts-, Gewerbs- und
Handelsgewerbsschule sowie Mitgliedern der Gesellschaft zur Beförderung
vaterländischer Industrie angeführt. Außerdem ergoß sich über die gesamte
Stadt die erste Welle an Dürer-Kitsch. Kleine Metallnachbildungen der
Dürerstatue, welche die Tochter des Hauses beim *Albrecht-Dürer-Marsch*
von Valentin Hamm aufs Klavier stellen konnte; Albrecht-Dürer-Krawat-
tennadeln, -Haarnadeln, -Kragenknöpfe, -Pfeifenstopfer, -Weingläser und
Souvenirkästchen wurden angeboten, wie es auch in der Konditorei
Winter Albrecht-Dürer-Torte und bei M. Funk Albrecht-Dürer-Lebkuchen
für die biedermeierlichen Leckermäuler gab. Wenn auch 350 Jahre zu
spät, so war es doch Albrecht Dürer endlich gelungen, die ungeteilte Auf-
merksamkeit der Nürnberger Geschäftswelt auf sich zu ziehen. Das Ganze
war fast ein kleines Albrecht-Dürer-Wirtschaftswunder, wenn auch die
Zahl der auswärtigen Besucher diesmal unter der von 1828 blieb²⁵.

Die nächste Dürer-Feier, die vierhundertste Wiederkehr seiner Geburt
im Jahre 1871, hatte dagegen etwas Antiklimaktisches: zum einen, weil
sein Geburtstag, der 21. Mai, direkt auf den Friedensschluß von Frankfurt
folgte, zum anderen, weil mit der Erreichung der deutschen Einheit, an
der sich der Dürer-Kult ursprünglich entzündet hatte, dem Ganzen die
ideologische Basis entzogen wurde. Das Dürer-Fest dauerte daher in
diesem Jahr nur zwei Tage. Das Stück, das man aufführte, nämlich

Albrecht Dürer in Venedig von Eduard Schenk, der bereits vor 30 Jahren verstorben war, bestand bloß aus einem komödiantischen Einakter. Die Hauptrede wurde diesmal nur vom 2. Bürgermeister gehalten. Die Reden und Gedichte unterboten an literarischem Wert alles bisher Dagewesene und bestanden lediglich aus klischeehaften Hinweisen auf Kaiser, Reich, Vaterland, Deutschland, Sieg, Einheit, Donner, Heldengräber, Adler und Volk. Und auch der obligatorische Besuch an Dürers Grab fand diesmal nicht bei Sonnenaufgang, sondern zu einer etwas zivileren Stunde, um 7 Uhr 30, statt. Eine andere Abweichung von den bisherigen Gepflogenheiten, diktiert vom unerbittlichen Marsch des Fortschritts, bestand darin, daß man das Empfangskomitee auf dem Bahnhof stationierte, um die ankommenden Besucher zu begrüßen und ihnen die nötigen Banketteintrittskarten, Souvenirprogramme und das offizielle Festabzeichen zu verkaufen, das aus einer Papierrosette bestand, die mit rot-weißen Seidenbändern und den Albrecht-Dürer-Initialen verziert war. Zu den Hauptereignissen des ersten Abends gehörte die Rezitation des *Festgedichts*, das mit den unheilverkündenden Zeilen begann: „Im Donner eines Niagara-Falles / Ertönt der Menschen Ruf wie Geisterlaut“, aber dann triumphierend schloß: „Heil dem ein'gen deutschen Vaterland.“ Darauf folgte ein etwas gehaltvolleres Konzertprogramm, das sich aus folgenden Werken zusammensetzte: Schillers *Festgesang an die Künstler* als Männerchor von Mendelssohn-Bartholdy, Max Bruchs *Lied vom deutschen Kaiser*, Beethovens Siebente Symphonie und der Halleluja-Chor aus Händels *Messias*. Beschlossen wurde der Abend durch einen Fackelzug zum Dürer-Monument und ein Bankett im Café Noris. Eine der Hauptattraktionen dieser Feier scheint jedoch das Bankett des zweiten Abends gewesen zu sein, auf dem unzählige Trinksprüche ausgebracht wurden, wo man Glückwunschtelegramme der Künstlervereine aus Wien, München, Dresden, Frankfurt, ja selbst Langensalza verlas, und wo man Lebehoch-Telegramme an den Kaiser und Ludwig II. nach Berlin und München abschickte.

Ein anderes wichtiges Ereignis war die Eröffnung der großen Gedächtnis-Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum (gegründet 1852), die – mirabile dictu – dem Werke Albrecht Dürers selbst gewidmet war. Obwohl Dürers eigene Werke schon im Mittelpunkt der Nazarener-Feier von 1815 wie auch der Dresdner Feier von 1828 gestanden hatten, war die Ausstellung von 1871 ironischerweise die erste, die in Dürers Heimatstadt abgehalten wurde, wo in den letzten sechzig Jahren schon so manche Akte frommer Bußfertigkeit in seinem Namen stattgefunden hatten. Gründe dafür gab es genug. Schließlich hatten die geschäftstüchtigen Nürnberger die besten von Dürers Gemälden, Zeichnungen und Aquarellen – ohne mit der Wimper zu zucken – an die großen Sammler des 16. und 17. Jahrhunderts verkauft, allen voran dem Kaiser Rudolf II. und dem Kurfürsten Maximilian I. von Bayern. Das große Selbstbildnis von 1500, einst Besitz des Nürnberger Stadtrats, war im Jahre 1805

gestohlen worden. Man hatte es durch eine Kopie von A. W. Kufner ersetzt, welche noch heute in Nürnberg ist, während sich das Original in München befindet. Die Dürer-Ausstellung von 1871, wie auch die ambitionierteren des 20. Jahrhunderts, beruhte daher weitgehend auf geliehenen Werken, die unter anderem von der Albertina in Wien und Privatsammlern in Frankfurt und Aachen zur Verfügung gestellt wurden.

Neben der ersten großen Dürer-Ausstellung in Nürnberg gehörten zu den markantesten Ereignissen des Jahres 1871 Julius Hübners Charakterisierung Dürers als des „deutlichsten der deutschen Meister“²⁷, dessen väterliche Ahnen, trotz langer Ansiedlung in Ungarn, wahre Sachsen geliebten seien, wie er bei der Dürer-Feier auf der Albrechtsburg bei Meißen behauptete, und der Aufruf des Nürnberger Bürgermeisters Christoph Seiler zu einem aggressiven „Kulturkampf“ im Zeichen Dürers und der nationalen Sache, zu dem er seine Hörer zu Füßen des Dürer-Monuments aufzuputtschen versuchte. Daß er dabei zugleich zu einer Rettung unserer „geraubten Brüder in Elsaß und Lothringen“ vor „Deutschlands Erbfeind“ aufrief, zeigt, welchen Kurs er bei diesem Kampf im Auge hatte²⁸.

Und damit war das Fundament für das Dürer-Image des Zweiten Reiches gelegt: eine Mischung aus dem christologischen Dürer der romantischen Ära, der noch immer als persönliches „Vorbild“ galt, aber endlich seinen Doppelgänger Raffael losgeworden war, dem militaristischen Dürer der siegreichen preußischen Armee, deren Offizierskorps zwischen 1867 und 1889 vier neue Studien zur *Befestigungslehre* herausbrachte²⁹, und einem neuen Wohnzimmer-Dürer, dessen Aquarelle und Gemälde durch das Wunder der photographischen Reproduktion und dessen Stiche und Holzschnitte durch die billigen Faksimiliewiedergaben der Reichsdruckerei zum erstenmal einem größeren Publikum zugänglich gemacht wurden. Während Julius Langbehn's *Dürer als Führer* (1904) als einsamer nietzsche-anischer Held wie ein „Einsiedler in seiner Klause“ lebt, aber seltsamerweise eine Kunst predigt, mit der man wie mit einem „Bihänder“ den Zwillingssdrachen des französischen Impressionismus und der L'art-pour-l'art-Kunst erlegen kann³⁰, wurde der verhäuslichte Dürer durch die vielseitigen Aktivitäten des von Ferdinand Avenarius 1902 ins Leben gerufenen „Dürerbundes“ ungewollt zum Lehrmeister der Geschmacksbildung des deutschen Mittelstandes. Der „Dürerbund“, der auf seinem Höhepunkt 300 000 Kunstfreunde – darunter Max Liebermann und Heinrich Wölfflin – zu seinen Mitgliedern zählte, wurde mit dem freimütig zugestandenem Ziel gegründet, eine „gesunde“ Kultur zu befördern³¹. Als solcher wandte er sich gegen Schundliteratur, Hausgreuel und Geschmacklosigkeit, indem er geradezu *alles* lieferte: Wanderausstellungen, Materialien für Do-it-yourself-Schiller- und Kömerfeiern, Kinderbücher, Spielzeuge und Kommunionkarten, billige Reproduktionen bestimmter „Meisterwerke“, die sich zum Einrahmen eignen, wie auch Handbücher zur Vogelkunde, zum Naturschutz und zur sexuellen Aufklärung. Er spielte sich zugleich als höchste Geschmacksinstanz für Ge-

brauchsgegenstände jeglicher Art, und zwar vom Tafelsilber bis zum Grabstein, auf. Obwohl der „Dürerbund“ den Ersten Weltkrieg als Institution nicht überlebte, blieb doch sein Geist weiter lebendig und erlebte nach 1933 eine kräftige Wiedergeburt und Nachblüte.

Als sich 1928 der 400. Todestag Dürers jährte, war er bereits ein unabhkömmliches Mitglied jeder bürgerlichen Familie und ein so mächtiger politischer Bundesgenosse geworden, daß man eine zwei- oder dreitägige Feier als nicht mehr ausreichend betrachtete. 1928 wie auch später 1971 wurden daher die Papst-Jubiläen offiziellerweise zu *Dürer-Jahren* erklärt.

Der 6. April des „annus mirabilis“ 1928 fiel auf den Karfreitag und wurde in Berlin mit einer Sondersitzung des Reichstages gefeiert, während in Nürnberg die übliche Feier an Dürers Grab stattfand – die Thomas Theodor Heine auf dem Umschlag des *Simplizissimus* zum Anlaß einer bösen Satire nahm. Die anderen Ereignisse der „Heiligen Woche“ hielten sich an die bereits vorgegebenen Muster: eine Kantate (von dem Barockkomponisten Heinrich Schwemmer), ein Festspiel (*Wagners Meistersinger*), ein Bankett und eine Festrede in der großen Halle des Rathauses von Heinrich Wölfflin, dem regierenden Dürerforscher dieser Jahre. Eine zusätzliche Attraktion war die offizielle Einweihung des restaurierten Dürerhauses, neu dekoriert mit dürerzeitlichen Möbeln, welche die 1871 gegründete Albrecht-Dürer-Stiftung angeschafft hatte. Um das Jubiläumsjahr ständig in Gang zu halten, gab es noch eine Fülle anderer kultureller Veranstaltungen: eine Reihe von Bach-Konzerten, Aufführungen des *Faust*, elf Inszenierungen von Stücken von Hans Sachs, Roswitha von Gandersheim und Burkart Waldis, Wiederbelebungen des mittelalterlichen Büttnerntanzes und des Schembartlaufen, einen besonderen Jugendtag, den 7. Juli, an dem sich Schulkinder aus Nürnberg und Studenten aus Erlangen am Dürer-Monument versammelten, um sich Reden anzuhören und Kränze niederzulegen, und einzelne Wochen, die der Kultur des Frankenlandes, der Oberpfalz und Österreichs gewidmet waren.

Die eigentliche Großleistung des Dürer-Jahres und zugleich der persönliche Triumph für Dr. Hermann Luppe, den demokratischen Bürgermeister der Stadt Nürnberg, war jedoch die hervorragende Dürer-Ausstellung, die im Germanischen Nationalmuseum von April bis September zu sehen war. Dies war die erste Ausstellung von internationaler Bedeutung, die je von einem deutschen Museum veranstaltet worden war und die, nach der Rembrandt-Ausstellung (1899) in Amsterdam, zu den ersten großen Ausstellungen eines einzelnen Künstlers in der Welt überhaupt gehörte. Auf der Grundlage der Stresemannschen Versöhnungspolitik und des daraus erwachsenen „Geistes von Locarno“ wie auch der steigenden wirtschaftlichen Bedeutung Nürnbergs, durch die diese Stadt zu einem strategischen Zentrum ausländischer Konsulate geworden war, war es Luppe möglich, selbst ausländische Museen und Privatsammler dazu zu bewegen, sich für eine Reihe von Monaten von vielen wichtigen

Dürer-Gemälden und -Zeichnungen zu trennen, wodurch sie zum erstenmal – wenigstens vorübergehend – nach Nürnberg zurückkehren konnten. Nachdem bekannt geworden war, daß Paris, Lissabon, Rom und andere Städte sich bereit erklärt hatten, diese Ausstellung zu unterstützen, konnte Luppe auch einige deutsche Museen, die sich vorher geweigert hatten, seinen Bitten nachzukommen, für die großgeplante Ausstellung gewinnen³². Bürgermeister Luppes Bemühungen setzten sogar eine Art Albrecht-Dürer-Ostpolitik in Gang: Nicht nur in Budapest wurde an der Akademie der Wissenschaften eine Dürer-Feier abgehalten, selbst in Gyula, dem Geburtsort von Dürers Vater, wurde seiner gedacht und eine historische Erinnerungstafel aufgestellt. Die Beziehungen zur Horthy-Regierung gestalteten sich über Dürers Leiche hinweg so gut, daß Luppe sogar zum Ehrenbürger von Gyula ernannt wurde und den ungarischen Verdienstorden erhielt. Er bedankte sich dafür, indem er im Nürnberger Dürer-Jahr auch eine ungarische Woche unterbrachte.

Die große Ausstellung von 1928 gab Nürnberg eine beispiellose internationale Publizität, die zum Teil auf die gewaltige Betriebsamkeit des Presse-Komitees der Dürer-Feierlichkeiten zurückzuführen ist. Aufgrund der vielen Berichte in Zeitungen und Zeitschriften, der Radionachrichten und eines besonderen Nürnbergfilms, der in 600 Kinos zu sehen war³³, wurde diese Ausstellung von 200 000 Menschen besucht, was einem absoluten Rekord gleichkam. Die abgehärtetsten dieser Besucher gingen, nachdem sie sich die geliehenen Dürer-Werke angesehen hatten, sogar noch in die Norishalle, wo es die übliche Schau zeitgenössischer Malerei zu sehen gab, oder in eine der drei Ausstellungen, die der Nürnberger Geschichte, der Kultur der Dürerzeit und Dürers Nachleben gewidmet waren³⁴. Inzwischen stand es den weniger Fanatischen offen, sich zu den Verkäufern der Dürer-Souvenirs zu begeben, die vor allem Plakate und Farblichtbilder anboten, in der Konditorei Friedrich Hübner einige Albrecht-Dürer-Süßigkeiten zu sich zu nehmen oder sich in der nächsten Eckkneipe an einem Albrecht-Dürer-Bräu zu laben, dem letzten Verkaufsschlager der Tucher-Familie, die schon zu Lebzeiten Dürers zu seinen Klienten gezählt hatte.

Luppes Ausstellung, die beispiellose Sicherheitsvorkehrungen erforderte, stellte einen gewaltigen Fortschritt innerhalb des Museumswesens dar. Doch der Erfolg des gesamten Dürer-Jahrs war zugleich ein Symptom für die relative Stabilisierung der deutschen Wirtschaft nach der verheerenden Inflation der Nachkriegsjahre. Acht Monate lang stand Nürnberg im Zeichen eines absolut unproblematischen Dürer, der von den Völkischen als ihr kulturelles Leitbild und von den Vertretern der Avantgarde mit Neigung und zugleich leichter Ironie betrachtet wurde. Das Dürer-Jahr erwies sich somit als ein erfolgreicher Gegenschlag zum sogenannten „Deutschen Tag“, Nürnbergs reaktionärer Sedan-Feier von 1923 mit ihren SA- und „Stahlhelm“-Paraden, und zum Parteitag der Nationalsozialisten im Jahre 1927. Verhängnisvollerweise kam es jedoch

schon 1929 wieder zu einer neuen Wirtschaftskrise. Ein zweiter national-sozialistischer Parteikongreß fand in Nürnberg statt, und die fünf Nazi-Mitglieder des Nürnberger Stadtrats machten sich immer stärker bemerkbar. Im Frühjahr 1933 wurde Bürgermeister Luppe von dem neuen Herrn in Nürnberg einfach arretiert. Dieser Mann war Julius Streicher, der seiner Stadt 1936 durch die Verkündung der „Nürnberger Gesetze“ einen üblen Ruf verschaffte³⁵.

Während des Dritten Reiches war kein besonderes Albrecht-Dürer-Gedächtnisjahr. Seine alljährlichen Erinnerungstage wurden durch eine andere Art von „Sacre du printemps“, nämlich Hitlers Geburtstag am 20. April, überschattet – wie auch die Sehnsucht nach öffentlichen Aufmärschen durch die alljährlichen Nürnberger Reichsparteitage gestillt wurde, die – wie die Sedan-Feiern – Anfang September stattfanden. Hitler nannte Nürnberg die „deutscheste aller deutschen Städte“³⁶, eine Phrase, die sehr an die Dürer-Rhetorik des Jahres 1871 erinnert. Obendrein wurde der imperiale Glanz der Stadt noch durch die Rückkehr der Kronjuwelen aus Wien wie auch durch die mammutartigen Proportionen der neuen Architektur erhöht, die Albert Speer für das Nürnberger Parteitagsgelände entwarf. Und es war diese neue Rolle, die Nürnberg als „one of the Holy Cities of the Nazi creed“ zu einem „political target of the first importance“ machte, wie es in einem R.A.F.-Bomberkommando-Bericht von 1943 heißt³⁷. So wurde bei den Bombenangriffen von 1944/1945 von Feldmarschall Sir Arthur Harris gerade die Altstadt und weniger die industriellen Vororte als das entscheidende Bombenziel hingestellt. Aus dem gleichen Grunde war es Nürnberg, das nach dem Krieg zum Ort der großen Kriegsverbrecherprozesse gewählt wurde, während man es bei der Suche nach einer neuen Hauptstadt der Bundesrepublik *nicht* in die engere Wahl zog.

Wie durch ein Wunder überlebten Dürers Grabstein und sein Monument den allgemeinen Untergang. Sein Haus – wie auch sein Ruf – erlitten einen ernsten, aber keinen dauerhaften Schaden. Obwohl es in den zwölf Jahren des Tausendjährigen Reiches keine wirkliche Dürer-Feier gegeben hatte, war er doch in seiner Eigenschaft als „deutschester aller deutschen Meister“ geradezu täglich auf tausend andere Weisen gefeiert worden. Vor allem Drucke und Fälschungen seines Stiches *Ritter, Tod und Teufel* kursierten allenthalben. Der Ritter, schon von Nietzsche in seiner *Geburt der Tragödie* als Herold Schopenhauers bezeichnet, war von Leuten wie Willibald Hentschel, Ernst Bertram und Hans F. K. Günther in ein Symbol des völkischen Helden umgedeutet worden und war schließlich in der Lyrik von Eberhard Wolfgang Möller und dem unvergeßlichen Gemälde Hubert Lanzingers, eines Tiroler Fanatiklers, zum Bilde Hitlers selbst geworden³⁸. Doch neben diesen Machenschaften mit echten und gefälschten Dürers blieb auch die Tradition des „Dürerbundes“ erhalten, vor allem in den Listen offizieller Reproduktionen für den häuslichen Wandschmuck. Eine Liste dieser Art, die im August 1937 in der *N. S.*

Frauen-Warte erschien, empfiehlt beispielsweise eine Auswahl von 122 Werken von 53 Künstlern, von denen ein Viertel von Dürer stammen³⁹. Schließlich waren im Jahr 1937 in den deutschen Museen alle Werke „entarteter“ Künstler entfernt worden. Und so wurde Dürers Geist herbeibemüht, die dadurch entstandene Leere zu füllen.

Nur vor dem Hintergrund dieser Erinnerungen wird es verständlich, warum die Stadt Nürnberg im Jahre 1971, um Dürers fünfhundertsten Geburtstag zu begehen, die längste und teuerste Dürer-Feier veranstaltete, die es je gegeben hat. Und zwar spannte man dabei ganz bewußt alle letzten Modetrends, ob nun Op, Pop und Konzept-Art, Blue Jeans, Subkultur und Happenings, vor den Karren des neuen Dürer-Images, um die Vergangenheit endlich Vergangenheit sein zu lassen. Während das Dürer-Jahr von 1928 nur vom April bis zum November gedauert und etwa 500 000 Rentenmark gekostet hatte, erforderte das Dürer-Jahr von 1971, das man drei Jahre im voraus geplant hatte, ein Budget von 6,6 Millionen DM und begann bereits mit einer „Advents“-Feier im Dezember 1970 anlässlich des Geburtstages von Willibald Pirckheimer. Der obligatorische Zug zu Dürers Grab, wo man diesmal den Eichenkranz durch unparteiische Chrysanthemen ersetzte, wurde durch den standfesten Carlo Schmid angeführt, der die absolut richtige, wenn auch „unpassende“ Bemerkung machte, daß das „deutsche Nürnberg“ nicht nur die Stadt Pirckheimers, Dürers und der Reichskleinodien, sondern auch die Stadt der Reichsparteitage sei. Auch letztere solle man nicht vergessen, „wenn wir von Ruhm und Ehre dieser Stadt sprechen. Nur wenn wir es ansprechen und aussprechen, wird uns das Dürer-Jahr helfen, den deutschen Dürer und das deutsche Nürnberg in ihrer Wahrheit zu erkennen“⁴⁰. Beide, Schmid und das Dürer-Jahr-Kuratorium, wurden daraufhin in der bürgerlichen Presse scharf angegriffen. Nur auf der Linken wurde Schmid's Hinweis auf die Reichsparteitage als Teil von Nürnbergs „Ruhm und Ehre“ als bewußtes „double entendre“ verstanden⁴¹. Was sich jedoch als unoffizielles Leitmotiv des Dürer-Jahres durchsetzte, war das zügige Schlagwort „Dürer statt Führer“.

In mancher Weise war das Dürer-Jahr von 1971 lediglich eine wesentlich teurere Version des Dürer-Jahres von 1928. Im Germanischen Nationalmuseum war die umfassendste Dürer-Ausstellung aller Zeiten zu sehen, die täglich von 5000 Menschen besichtigt wurde. Um sie zu ergänzen, gab es noch 17 kleinere Ausstellungen in den anderen Museen und öffentlichen Gebäuden der Stadt. So offerierte die Albrecht-Dürer-Gesellschaft eine Schau internationaler Zelebritäten, während es im Dürerhaus eine Ausstellung zu sehen gab, die alle bisherigen Dürer-Feiern zwischen 1828 und 1928 historisch dokumentierte. Und wie 1928 gab es abermals ein kulturelles Potpourri von Konzerten, Vorträgen, Opern und Theaterstücken. Einige von diesen wie etwa Brechts *Galilei*, Rainer Werner Fassbinders *Blut am Hals der Katze* und Arnold Schönbergs *Moses und Aron* hatten entweder gar keinen oder nur einen sehr flüchtigen Bezug zu Dürer. Andere, wie etwa der Vortrag *Vom Stillstand im Fortschritt. Variationen zu Albrecht*

Dürers „*Melencolia I*“ von Günter Grass, waren nicht nur gut durchdacht, sondern auch wirklich relevant.

Und wie 1928 gedachte man „Alt-Nürnbergs“ durch die Aufführung einiger Hans-Sachs-Schwänke. Um den Verlust an Altstadtarchitektur wenigstens teilweise wettzumachen, arrangierte man einen großen Markt („ideal für Amerikaner“), der dem mittelalterlichen Kunsthandwerk gewidmet war. Eine Multi-Media-Show, genannt *Noricama*, die 1,75 Millionen DM gekostet hatte und die von Josef Svoboda aus Prag geleitet wurde, zeigte die Geschichte Nürnbergs in fünfzehn Minuten, wobei sie die Holzschnitte von Dürers *Apokalypse* mit Filmstreifen der Bombenangriffe von 1945 konfrontierte. Für Schulkinder gab es kostenlose Dürer-Bücher, eine Jugendausstellung, um die Dürer von morgen zu identifizieren, und einen Aufsatzwettbewerb zum Thema *Was Dürer heute uns bedeutet*. Die städtischen Polizisten mußten eine Woche lang einen Dürer-Kurs belegen, und der Nürnberger Zoo veranstaltete einen Besucherwettbewerb, die Dürer-Tiere herauszufinden. Für die 30 Sieger im Städtischen Dürer-Quiz *Dürer-fest zum Dürer-Fest* gab es schließlich ein Bankett mit Gustav Heinemann.

Es wurde kein Versuch gemacht, die Kommerzialisierung des Dürer-Bildes zu verhindern. Im Gegenteil. Es wurde jede Anstrengung unternommen, sie zu fördern. Schließlich sind Albrecht Dürer und die westdeutsche Währung geradezu im wörtlichsten Sinne synonym – eine Verbindung, die bis zur Weimarer Republik zurückreicht, wo man auf dem Zwanzigbillionenmarkschein bereits das Porträt von Dürers berühmter Venezianerin findet, während auf dem Fünftausendmarkschein das angebliche Gesicht von Jakob Fugger auftaucht, hinter dem sich wahrscheinlich Jobst Planckfeldt verbirgt.

Wie die linke Presse zu Recht bemerkte, befanden sich unter den Mitgliedern des Dürerjahr-Kuratoriums zwar neben den höchsten Bonner Würdenträgern und Vertretern der Massenmedien auch Industriekapitäne wie Max Grundig und Ernst von Siemens, aber kein einziger Künstler. Ja, die Stadt Nürnberg suchte öffentlich nach sogenannten „Verbundpartnern“ für ihre Reklamekampagne, das heißt nach Firmen, die ihre eigene Reklame den Ereignissen des Dürer-Jahres anpassen würden, um so neben ihren eigenen Interessen zugleich die Interessen der Stadt Nürnberg und ihres „wichtigsten kulturellen Ereignisses“ zu fördern⁴². Daß dabei der Dresdner Bank für ihr offizielles Dürerjahr-Plakat die höchste Auszeichnung zufließt, nimmt wohl nicht wunder.

Um sich von dieser „ideologischen Geschäftelhuberei und bürokratischen Großmannssucht“ abzusetzen, bildete sich in Nürnberg eine Opposition, die sich „Bürger-Initiative AD 500“ nannte. Diese Gruppe, welche sich zu dem historischen Albrecht Dürer, das heißt dem großen „Humanisten“ bekannte, wandte sich mit Nachdruck gegen alle modischen Verfälschungen des großen Meisters. Und deren gab es wirklich genug. So etwa den extravaganten Reklamefeldzug der Dorland-Agentur mit Plakaten, auf

denen Dürer als „Deutschlands erster Hippie“ und seine *Eva* von 1507 als „ganz schön sexy“ hingestellt werden, die Auffüllung des Festprogramms mit unnötigen oder irrelevanten Vorträgen wie dem von Jean Améry unter dem ursprünglichen Titel *Warum Dürer mir nichts sagt* oder die Lehrausstellung des Dürer-Studios, die vom Bayerischen Rundfunk/Fernsehen veranstaltet wurde, zu deren Hauptattraktionen ein ausgestopfter Hase gehörte, den man mit dem Schild versehen hatte: „Bitte vorsichtig streicheln“.

„AD 500“ gab daher ihr eigenes Festprogramm heraus, auf dem zum Teil die vom Festkuratorium gebilligten Veranstaltungen und zum Teil Alternativveranstaltungen standen. Zu den letzteren gehörten ein Vortrag des Dürer-Bibliographen Matthias Mende, eine Aufführung der *Fuge* (die sich auf die vier Reiter der Dürerschen *Apokalypse* bezieht) des Nürnberger Komponisten Gottfried Müller (an den sich manche auch als den Komponisten der *Führerworte* für Chor und Orchester von 1942 erinnern), und ein Vortrag von Gerd Weers von den Triumph-Adler-Werken⁴³.

Doch im Unterschied zu 1928 gab es 1971 noch ein anderes Deutschland, das ebenfalls die Treuhänderschaft von Dürers kulturellem Erbe für sich beanspruchte. Und im Gegensatz zur BRD, die zwar den Dürer-Bildern des Zweiten und Dritten Reiches den Garaus machte, aber kein neues Dürer-Bild aufstellte, kam es in diesem anderen Deutschland, der DDR, durchaus zu einem neuen Dürer-Bild, das zum Teil auf die enorme Hochschätzung Dürers durch Friedrich Engels zurückgeht, deren bester Beleg sich in der Einleitung zu seiner *Dialektik der Natur* findet, die er 1874, kurz nach der 400-Jahrfeier, geschrieben hatte. Schon als die SED im Jahre 1951 die Kampagne gegen den Formalismus eröffnete, war es daher nicht der sächsische Hofmaler Lucas Cranach, sondern Dürer, dessen Werke man zu genauerem Studium empfahl und dem das erste Heft der neuen, am sozialistischen Realismus orientierten Zeitschrift *Bildende Kunst* (1953) gewidmet war. Konsequenterweise überließ man es daher 1972 dem kapitalistischen Basel, den 500. Geburtstag von Cranach zu feiern, während 1971 zu Ehren Dürers an der Karl-Marx-Universität in Leipzig eine internationale Dürer-Tagung stattfand, deren Referate zwei dicke Bände füllten⁴⁴. Diese Tagung, bei der auch eine kleinere Ausstellung von deutschen Zeichnungen des 16. Jahrhunderts aus dem Dessauer Museum zu sehen war, wurde von Lehrenden, Künstlern, Studenten, Funktionären und einer Arbeiterdelegation der Leunawerke „Walter Ulbricht“ besucht. Die hier versammelten Kunsthistoriker aus Rußland, der ČSSR, aus Polen, Bulgarien, Rumänien, Italien, Schweden, Westdeutschland, Frankreich und der DDR hielten insgesamt 40 Vorträge.

Der Dürer, der bei dieser Leipziger Tagung beschworen wurde, war der Engelssche Geistesriese und Mann der Tat, den man als einen entscheidenden Vertreter der „Frühbürgerlichen Revolution“ hinstellte und den man zugleich im allgemeinen Kontext der ostdeutschen Bemühungen zur Popularisierung des kulturellen Erbes betrachtete. Und so war es vor allem der linke Dürer, der mit Thomas Münzer und Michael Gaismaier die Vision

einer „Gesellschaft ohne Herren und Knechte“ geteilt habe, der gefeiert wurde. Außerdem lobte man Dürer ausdrücklich dafür, daß er ein Nationalbewußtsein besessen habe, welches „frei von jedem Chauvinismus“ gewesen sei⁴⁵. Die Bundesrepublik wurde dagegen angegriffen, weil sie Dürers humanistisches Erbe lediglich dazu benutze, den „inhumanen Charakter des Imperialismus“ zu übertünchen, oder es für rein elitäre ästhetische Vergnügungen einsetze⁴⁶.

Und doch waren es letztlich der westdeutsche Dürer und seine kapitalistischen Freunde, die sich als die wahren Sieger über den Elitismus erwiesen. Was man auch immer über die Nürnberger Reklamekampagne und ihre Geschmacklosigkeiten denken mag, zu denen auch die Albrecht-Dürer-Silberstifte (DM 28,50) der Firma Castell und die Albrecht-Dürer-Platte im Gasthof Pillhofer mit ihrem in Mayonnaise ausgeführten AD-Monogramm gehörten, selbst solche Aktivitäten trugen dazu bei, daß sich 360 000 Besucher die hervorragende Dürer-Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum ansahen. Dies war die erste große Dürer-Ausstellung seit 1928 und die umfassendste, die es je zu sehen gab. Aufgrund unauffälliger Reklameeinschübe für Verleger und Kunsthändler war es möglich, den wissenschaftlich erarbeiteten Katalog weit unter seinen wirklichen Herstellungskosten, nämlich für 15 DM zu verkaufen, wodurch er auch für Studenten erschwinglich wurde. Und so wurden im ganzen 73 000 Exemplare dieses Katalogs verkauft, eine höchst eindrucksvolle Zahl für einen Ausstellungskatalog.

Ähnliche Beiträge der Industrie flossen in zwei zusätzliche Ausstellungen moderner Kunst, die von der Albrecht-Dürer-Gesellschaft veranstaltet wurden. Die eine, *Mit Dürer unterwegs*, wurde von Roland Graf Faber-Castell finanziert, der sechs deutschen Künstlern Reisestipendien verliehen hatte. Der Bedeutendste darunter war Michael Matthias Prechtel, der wie Dürer ein *Niederländisches Skizzenbuch* produzierte und eine modernisierte Ansicht des Weißensees mit einem ausgedienten Auto in der Mitte schuf. Der Katalog der Ausstellung *Albrecht Dürer zu ehren* wurde ebenfalls zum Teil durch Reklamebeiträge ermöglicht. Die Teilnehmer dieser Ausstellung waren wohlbekannte Künstler aus Ost- und Westeuropa wie auch der westlichen Hemisphäre: Picasso, Graham Sutherland, Marino Marini, Salvador Dali, Joseph Albers, Max Bill und andere. Besonders eindrucksvoll waren vier frühe Zeichnungen von Otto Dix, die er noch kurz vor seinem Tod für diese Ausstellung ausgewählt hatte. Doch der passendste Beitrag war sicher Walter Schreibers *Hasenstall*, auf dem man eine Reihe identischer Reproduktionen von Dürers weltberühmten Hasen in jeweils identischen Ställen sah, und zwar mit echtem Draht, echtem Holz und echten Mohrrüben. Dies war wohl die beste Antwort auf die Frage: „Was Dürer uns heute bedeutet“.

Was 1971 in beiden Deutschländern fehlte, war das bis dahin übliche Wiedervereinigungsgerede. Dürers Geburtstag diente diesmal vor allem dem kulturellen Austausch mit den eigenen Bündnispartnern, wodurch es im Hinblick auf Dürers politische Einstellung zwangsläufig zu gegensätzlichen

Anschauungen kam. Der Münzerianer Dürer, der in Leipzig präsentiert wurde, trat 1974 noch einmal in dem Hörspiel *Mit der Zeit ein Feuer* von Günter Kunert auf. Ihm stellte Martin Walser 1975 in seinem *Sauspiel* einen wesentlich glaubhafteren Dürer entgegen, dessen *Befestigungslehre* vielleicht als Bollwerk gegen die radikalen Bauern gedacht war – und nicht als Verteidigungsanleitung gegen die türkische Gefahr, wie man bisher angenommen hatte⁴⁷.

Und dennoch herrschte auf beiden Seiten der Grenze das schweigende Übereinkommen, daß Albrecht Dürer, der Renaissancemensch, der europäische Reisende und der Erzieher der deutschen Jugend, endlich den einseitigen und deutschbewußten Dürer der Vergangenheit verdrängen müsse. Auf dieses Thema kamen viele Redner, sowohl in Nürnberg als auch in Leipzig, zu sprechen, doch keiner entwickelte es so überzeugend wie Wolfgang Stechow in seinem Eröffnungsvortrag der Nürnberger Ausstellung, dem er den Titel *Albrecht Dürer: Praeceptor Germaniae* gab. Sein Vortrag war in doppelter Weise von Wichtigkeit: zum einen, indem er neue Aspekte der Dürer-Forschung eröffnete (nämlich Dürers Rezeption in der Neuen Welt), zum anderen, indem der Sprecher durch seine Anwesenheit in Nürnberg zu Dürers 500. Geburtstag eine endgültige Versöhnung zwischen den in Deutschland geborenen Kunsthistorikern zweier Kontinente herbeiführte.

Aber wie in der Vergangenheit brachte die Wiederkehr Dürers die lebenden Künstler nicht gerade in eine beneidenswerte Situation. In Leipzig wurden ihnen Berge von Vorträgen über Kunstgeschichte und Didaktik vorgesetzt. In Nürnberg ermunterte man sie, etwas zu Dürers Ehren zu produzieren, das heißt eines Malers, der sie bereits vor einem halben Jahrtausend alle übertroffen hatte. Doch zitieren wir am Schluß lieber Dürer selber: „Dann Got gypt offt einen zu lernen und verstand etwas gutz zu machen, des gleychen jm zu seinen zeytten keiner gleich erfunden wirdet vnd etwan lang keiner for im gewest vnd nach jm nit bald einer kumbt“⁴⁸.

(Aus dem Amerikanischen von Jost Hermand)

LUTHERFEIERN UND IHRE POLITISCHE MANIPULATION

Wären die Worte Luthers in den über 450 Jahren deutscher Reformationsgeschichte so treulich befolgt worden, wie man immer wieder vorgibt, es hätte nie Lutherfeiern gegeben. „Das man alle fest abethet“, fordert der Reformator in seiner *Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation* und fährt fort: „den als nu der miszprauch mit sauffenn, mussig gang unnd allerley sund gaht, szo ertzurnenn wir mehr Got auff die heyligenn tag [der Feste], den auff die anderen. [. . .] Datzu nympt der gemeyn mann zween leyplichenn schaden ubir dissen geystlichen schaden, Das er an seyner erbeyt vorseumpt wirt, datzu mehr vortzeret dann sonst, ja auch seinenn leyp schwecht unnd ungeschickt macht, wie wir das teglich sehen, unnd doch niemant zubessern gedenckt“¹. Der Heiligkeit der Fest- und Feiertage setzt Luther die Arbeitsheiligkeit des „werckel tags“ entgegen.

Aus einem zweiten Grund ist es eigentlich unlutherisch, Lutherfeiern zu halten. Luther selbst hat nie den Anspruch erhoben, als einer der Großen der Geschichte, besonders nicht der weltlichen, gefeiert zu werden. Hierin sind sich jegliche tendenziöse und auch jede objektiv ausgerichtete Lutherforschung einig und kreiden dem Reformator eher noch seinen angeblich einfachen bäuerlich-kleinbürgerlichen Charakter an. Luther selbst bittet: „Man wollt' meines Namens geschweigen“ und spricht lieber von seiner eigenen Person als dem „Leichnam“, dem „Sack voll siechen Fleisches“, dem „faulen, stinkenden Madensack“² und sieht allgemein den Menschen ohne das Licht des Glaubens in der Sünde verloren. In derselben weltverneinenden Sinnggebung werden, trotz späterer gegenteiliger Behauptungen in Ost und West, die ersten Säkularfeiern Luthers und der Reformation im 17. Jahrhundert gefeiert.

In einem Rückblick über 350 Jahre „Reformations- oder Lutherjubiläen“ von 1884 heißt es, daß im Jahr 1617 in ganz Deutschland „das Jubelfest der Reformation . . . mit lauter Begeisterung begangen“ wurde³. Leo Stern weist 1967 in dem DDR-Sammelband *450 Jahre Reformation* zwar mit Recht auf den politischen Hintergrund der am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges abgehaltenen ersten Jahrhundertfeier 1617 hin, behauptet dann aber, „sie glich mehr einem von den protestantischen Landesherren von oben angeordneten Glaubensfest denn einem historischen Jubiläum“⁴. Hier und in der nationalpolitisch motivierten Beurteilung von 1884 wird der ausschließlich religiöse, ja zum großen Teil sogar bußpredigtmäßige Charakter der Lutherfeiern von 1617 geflissentlich übersehen. Bei dem von Stern herangezogenen Beispiel der kirchenfürstlichen Festinstruktion des Kurfürsten Johann Georg von Sachsen vom 12. August

1617 handelt es sich ausdrücklich nur um die Anordnung eines achttägigen Gottesdienstes für das ganze Land mit genauer Angabe der Predigttexte⁵. In anderen Teilen des damaligen Deutschlands, wie zum Beispiel in Straßburg und im Elsaß, sind es der Magistrat und die Stände, welche die Herausgabe von *Vierzehn christlichen Predigten* oder eines Predigtfestbuches der Universität veranlassen, „ein besonderes Jubiläum, Dank- und Betfest hochfeierlich zu begehen . . . zuvörderst eine christliche Bußpredigt . . . mit drei unterschiedlichen Predigten“ an den folgenden Tagen, um so den Gefahren zu begegnen, die „der Teufel, die Welt und das böse Fleisch verursachen“ (*Jubelfest-Büchlein*, S. 63–64). Dieser durchaus nicht jubelnde, sondern buß- und betmäßige, weltabgewandte Charakter der ersten Lutherfeiern im 17. Jahrhundert entspricht ganz der durch strenge Orthodoxie und das neue Landeskirchentum der Fürsten gekennzeichneten Lage und der politischen Kampfsituation, hervorgerufen durch die mit Macht einsetzende katholische Gegenreformation auf der einen, und das wehrhafte Schutzbündnis der protestantischen Union auf der anderen Seite.

Die Zweihundertjahrfeiern der Reformation und Luthers im 18. Jahrhundert, in barocker Manier durchweg „Jubelfest“ genannt, sind in Wirklichkeit erheblich gedämpft und überschattet von den Grausamkeiten Ludwigs XIV. gegen die Hugenotten, von der nach den spanischen Erbfolgekriegen (1710–1713) noch stärker gefestigten Macht der unbeschränkt herrschenden Fürsten und von den inneren Streitigkeiten zwischen der dogmatischen Orthodoxie des offiziellen Landeskirchentums, der freien, subjektiv-verinnerlichten Frömmigkeit des Pietismus und der kritisch-rationalen Theologie der Aufklärung. So stehen orthodoxe Rechtfertigungslehre gegen pietistische Gewissensfreiheit, der alte dogmatische Luther gegen den jungen, religiös impulsiven Luther, Reformation gegen Reformation (Zeeden, S. 163–172). Dieselben Gegensätze treten in einem Bericht mit dem Titel *Jubelfest wird zu Leipzig gehalten* zutage⁶. Anderswo stehen die Protestanten unter dem Druck eines katholischen Herrschers, und Lutherfeiern werden nur in liturgischen Texten sichtbar. „Das Jubelfest der Reformation“, so berichtet der elsässische Pfarrer Bläsius über die Feiern von 1717, „durfte damalen in den Ländern, deren Regenten nicht Glieder der evangelischen Kirche sind, entweder gar nicht, oder doch nur im Verborgenen gleichsam verstohlener Weise gefeiert werden“ (*Jubelfest-Büchlein*, S. 66).

Wo der Protestantismus nicht unterdrückt wurde, offenbaren die Festtexte im 18. Jahrhundert, abgesehen von der üblichen höfisch-devoten Form, dennoch ausgesprochene Servilität und frömmelnde Tugendhaftigkeit gegenüber dem absolut herrschenden Landesherrn. „Auf allergnädigsten Befehl Sr. Königlichen Majestät in Pohlen und Chur-Fürstlichen Durchlaucht zu Sachsen etc.“ offeriert 1756 „Christian Siegmund Georgi, der Heiligen Schrift Doctor und öffentlicher Lehrer“, eine „Wittenbergische Jubel-Geschichte, welche . . . wegen des, am 15. September im Jahr 1555, geschlossenen Religion-Friedens“ feierlich veranstaltet wurde

und in Wirklichkeit jenen schmähhlichen Augsburger Religionsfrieden kommemorierte, nach dessen Prinzip „cuius regio, eius religio“ jeder Landesfürst die Religion seiner Untertanen nach eigener Willkür bestimmen und ändern konnte. Als „unterthäniger Knecht“ seines hochwohlgeborenen gnädigen Herrn hält Jacob Christian Hecker 1746 zum 200. Todestag des Reformators eine *Lobrede auf Martin Luther*, adressiert an „Magnifice, Woledle, Hochgeehrteste Herren“. Hecker schließt mit der devot-tugendhaften Mahnung an die Fürsten: „Ihr Diener des Herrn, ihr Bekenner der evangelischen Wahrheit, bemühet euch den Tugenden euers Vorgängers [Luther] nachzufolgen [. . .], damit ihr nicht das herrliche Kleinod, welches der erhabene Luther mit so vieler Arbeit und Gefahr gefunden hat, muthwillig verscherzet“⁷. Im kirchlichen Raum des 18. Jahrhunderts ist von einem aufgeklärten Mündigwerden der bürgerlichen Schichten noch nichts zu merken. In den noch rein kirchlichen Lutherfeiern der Zeit wird dennoch die für die nächsten 200 Jahre gültige Verbindung von „Thron und Altar“ bereits sichtbar. An Stelle des Tugendvorbildes wird Luther dann später zu einem nationalen Helden.

Bevor wir der Politisierung der Lutherfeiern im einzelnen nachgehen, sind einige grundsätzliche Erwägungen zu unserem Thema notwendig. Von altersher und bis in die Neuzeit waren weltliche Feste und Feiern, besonders wenn es sich um arbeitsfreie Fest- und Feiertage zur Erinnerung an große Ereignisse oder Persönlichkeiten handelte, stets mit Gottesdienst verbunden. An religiösen Festen nahm die oberste Staatsgewalt von jeher in einer ihrer Position entsprechenden, gehobenen Weise teil, ebenso die Vertreter der Kirchen an weltlichen Feiern. Prozessionen, öffentliche Verehrung der Gottheit und Heiligenfeste, letztere in ihrer Gesamtheit von Luther verworfen, waren noch für Hitler die direkten Vorbilder für wirkungsvolle Festzüge, Aufmärsche und Kundgebungen. Bitt- und Bußpredigten gehörten ebenso zur Feier wie exaltierte Lobpreisungen und Verherrlichungen. In der Form und im Ritual haben jene von Luther abgeschafften Wallfahrten zum Grab oder Bild eines Heiligen vieles gemeinsam mit den späteren Festzügen und „Wallfahrten“, etwa zum Lutherdenkmal in Worms, zum Völkerschlachtdenkmal bei Leipzig, zu einem Reichsparteitag oder zum Grab Stalins an der Kreml-Mauer. Natürlich sind solche Feiern in Inhalt und Zielsetzung grundsätzlich voneinander verschieden. Aber ihre Arrangeure waren und sind sich dieser Ähnlichkeit, wie bemerkt, oft sehr bewußt. Im 18. Jahrhundert legten die Regierungen, im Zug der allgemeinen Beschränkung der kirchlichen Festtage und um „hierdurch zugleich den oft damit verbundenen Unsittlichkeiten Einhalt zu thun“, die Lutherfeiern mit dem Reformationsfest zusammen und verlegten dieses Lutherfest vom Werktag auf den nächsten Sonntag⁸.

Andere Zusammenlegungen dienten der bewußten Manipulierung der Lutherfeiern ins Politische. So schlug kein anderer als Goethe vor, das Reformationsfest vom 31. Oktober 1817 mit dem nationalen Jubiläum der Völkerschlacht bei Leipzig zu vereinigen und auf den 18. Oktober zu ver-

legen. Goethe argumentierte, Luther habe zwar am 31. Oktober seine Kriegserklärung gegen das Papsttum gegeben, aber in Luthers Leben gäbe es sowohl vorher als auch nachher wichtige Tage, die man ebenso zum Reformationsfest hätte wählen können. Die Schlacht bei Leipzig sei dagegen das Fest eines ganz bestimmten Tages. Goethe fährt fort: „Wer sich am 18. recht herzlich gefreut, gejubelt und genossen hat, wird am 31. eine gewisse Leere fühlen und nicht vermögen, sein Gefühl auf einen ähnlichen Grad von Enthusiasmus zu steigern“⁹. Nicht mehr in religiöser, sondern in politischer Sinnggebung sieht Goethe die Bedeutung des Lutherfestes darin, daß es „die deutschen Geister [. . .] in lebhaftige Bewegung“ versetzt. Mit dem Gedenktag der Schlacht bei Leipzig zusammengelegt, werde der konfessionell trennende Charakter des Lutherfestes aufgehoben: „Und dann läßt sich in keinem Sinne ein höheres Fest finden als das *aller* Deutschen. Es wird von allen Glaubensgenossen gefeiert und ist in diesem Sinne noch mehr als ein Nationalfest: ein Fest der reinsten Humanität. Niemand fragt, von welcher Konfession der Mann des Landsturms sei, alle ziehen vereinigt zur Kirche und werden von demselben Gottesdienst erbaut; alle bilden *einen* Kreis ums Feuer und werden von *einer* Flamme erleuchtet“ (XVII, 503). Mit anderen Worten: Durch die Vereinigung mit dem lutherischen Reformationsfest wird der nationale Gedenktag der Völkerschlacht bei Leipzig, jener Schlacht, die mit ihren Vorgefechten offiziell 122 000 Menschen das Leben kostete, zu einem „Fest der reinsten Humanität“¹⁰.

Diese erstaunliche Meinung Goethes ist symptomatisch sowohl für die volkstümlich-religiöse Verbrämung nationaler Tendenzen im Gefolge der Befreiungskriege als auch für die kirchengeschichtliche Situation einer verweltlichenden Auflösung der protestantischen Orthodoxie durch die kritische Theologie der Aufklärung. George L. Mosse hat in seinem verdienstvollen Buch *The Nationalization of the Masses* auf einen weiteren Grund für die Verquickung von religiöser und politischer Feier im beginnenden 19. Jahrhundert verwiesen: die Einwirkung des Pietismus und seiner Auffassung, daß die Menschen nicht nur Brüder in Christo, sondern auch Brüder in der Vaterlandsliebe seien¹¹. Turnvater Jahn, Student der Theologie und pietistisch erzogen, wiederholt im „Jubeljahr“ 1817 seine Forderung: „Durch Volksfeste muß es uns endlich auch wieder gelingen, Staat und Kirche zum besten des Volks in gemeinschaftliche Wechselwirkung zu setzen“¹². Ernst Moritz Arndt, zeitweise dem Pietismus nahestehend, schlägt für die Schlacht bei Leipzig als Denkmal einen heiligen, von Eichen umgebenen Platz vor, von einem Kreuz überragt, „echt deutsch und echt christlich“¹³.

Nicht zuletzt finden wir auch in der Literatur eine religionsphilosophische Umdeutung der Reformation und Luthers ins Nationale, vor allem durch Herder. Er begeistert sich für die Sprache Luthers, für den Luther der deutschen Bibelübersetzung und des Volksliedes¹⁴. Hiermit entsteht eine Sicht, die „Luther in Beziehung zum Mythos des deutschen Volkes setzt“ (Zeeden, S. 324) und die in der weiteren Literatur ihre Fortsetzung

findet. 1806 wird Zacharias Werners aufwendiges Geschichts-drama *Martin Luther oder die Weihe der Kraft* ein großer Theatererfolg und wirkt als oft nachgeahmtes Modell über ganz Deutschland, während 1808 in Kleists *Michael Kohlhaas* der volksnahe Luther dem starren Rechtsdenken versöhnende Liebe entgegensetzt. Goethe verbindet in seinem Gedicht *Dem 31. Oktober 1817* die Sache der lutherischen Reformation und des protestantischen Pfarrers mit typischem Chauvinismus: „Dreihundert Jahre hat sich schon / Der Protestant erwiesen, /.../ Was auch der Pfaffe sinnt und schleicht, / Der Prediger steht zur Wache, / Und daß der Erbfeind nichts erreicht, / Ist aller Deutschen Sache“ (I, 583). Im Brief an Knebel vom 22. August 1817 streicht Goethe die propagandistische Bedeutung von Luthers Person zur Manipulation der Reformationsfeier heraus: „Denn unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.“ Goethes Gedicht aber erscheint noch im selben Jahr im gleichen Heft von *Über Kunst und Altertum*, das auch den Aufsatz seines Freundes Heinrich Meyer, *Neudeutsche religiös-patriotische Kunst*, gegen die katholischen Tendenzen der Romantiker enthält (I, 948). Hegel sieht die Reformation sogar als das feierliche Symbol einer neuen nationalen Revolution, wenn er sagt, „die Reformation ist die Hauptrevolution, die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen“ (Bornkamm, S. 143); während Karl Marx ein paar Jahrzehnte später die Reformation als die einzige revolutionäre Vergangenheit Deutschlands bezeichnet¹⁵.

Für uns ist von Wichtigkeit, daß die Auffassung eines ins Patriotische umgedeuteten Luthers 1817 ein wesentlicher Teil des national betonten bürgerlichen Klassenbewußtseins geworden war, das sich im Gefolge der Befreiungskriege besonders gefestigt hatte (Stern, S. 27–28). Diese Entwicklung fand ihre Krönung im Wartburgfest der deutschen Burschenschaften vom 18. Oktober 1817 unter dem Motto „Ehre, Freiheit, Vaterland“. Über Goethes Vorschlag noch hinausgehend wurde hier mit Reden, Festzügen, Siegesfeier und der Verbrennung „undeutscher“ Bücher, unter anderem von Kotzebue und Albrecht von Haller (Mosse, S. 96), das dreifache Fest der Reformation Luthers, des blutigen Sieges der Völkerschlacht bei Leipzig und der aus Luther und den Befreiungskriegen geforderten nationalen Einigung machtvoll gefeiert; beginnend mit dem Choral *Ein' feste Burg ist unser Gott* und schließend mit einem alle vereinigenden Gottesdienst und dem Niederländischen Dankgebet von 1597 *Wir treten zum Beten vor Gott, den Gerechten* (Mosse, S. 98). Die ausführlichen Festbeschreibungen des Reformationsfestes von 1817 in den Städten und an den Universitäten sind nur ein vielfältiger Abklatsch ein und desselben nationalisierten Lutherbildes. Die *Allgemeine Chronik der dritten Jubelfeier der evangelischen Kirche im Jahre 1817* beschreibt die religiös-nationale Massenbegeisterung als „das mächtig aufgeregte Gefühl für Freiheit nach einem heißen Kampf“¹⁶.

Solche Lutherfeiern sind natürlich nicht mehr auf den Raum der Kirche beschränkt. Sie finden ebenso auf öffentlichen Plätzen, an Universitäten und in Schulen statt. An Stelle der frommen Predigt wird eine nationalpolitische Rede gehalten. Bibel und lutherischer Rechtfertigungsglaube werden durch den germanisch-deutschen Heldenmythos der Romantik und die aufgeklärte Vernunft ersetzt. Auf dem Frankfurter Schulfest zur „dritten Jubelfeier“ von 1817 charakterisiert ein Professor Herling in seiner Rede die Reformation als einen Sieg „deutscher Kraft“ und „von einem deutschen Manne errungen, der [als] ein anderer Hermann“ hervorragt. Herling sieht die Reformation selbst als „diesen Sieg der Vernunft“ und ihre Feier als „ein Fest der Versöhnung zwischen der Vernunft und dem Glauben“¹⁷. Die Verbindung von Nationalismus und Aufklärung, die heute allzuleicht übersehen wird, tritt ebenso in den „Jubelreden“ des Straßburger Kirchenvorstehers Ehrenfried Stöber zum Lutherfest von 1817 hervor, der Gott für das „väterliche Regiment“ und das staatsurkundliche Geschenk der „Gewissensfreiheit“ durch den „erlauchten Monarchen“, den französischen König Ludwig XVIII., dankt und der Schuljugend klarmacht: „Die wahrhaft allein seligmachende Religion ist die der Tugend und der Rechtschaffenheit; all diesem Grundsatz fremde[n] Ansprüche werden von dem Zeitgeist des 19. Jahrhunderts als lügenhaft, sinnlos, unvernünftig, friedestörend und unchristlich verleugnet“ (*Jubelfest-Büchlein*, S. 67, 75). Die Tendenz der aufklärerischen Umbildung des Luthertums wird in Goethes Textentwürfen zu einer *Kantate zum Reformationsjubiläum und Denkmal für Luther, 1817* besonders deutlich (II, 538–542). Goethe will nach seinen eigenen Worten den „Hauptbegriff des Luthertums“ sowohl in „dichterischer als musikalischer Behandlung. . . auf einen höheren Standpunkt“ bringen. Den „höheren Standpunkt“ der Festkantate umschreibt er so: „Und so erblickt denn Luther in dem Alten und Neuen Testament das Symbol des großen, sich immer wiederholenden Weltwesens . . . durch den ausschließlichen Glauben an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias“ (II, 901–902). Diesen pantheistisch umgedeuteten Luther sieht Goethe sogar als wirksames Bollwerk gegen den Katholizismus und im Einklang mit Kants rationalistischer Philosophie: „Aus diesem wenigen überzeugt man sich, wie das Luthertum mit dem Papsttum nie vereinigt werden kann, der reinen Vernunft aber nicht widerstrebt, sobald sie sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten; welches ihr eigentlich nicht schwerfallen sollte“. So ganz geheuer ist es dem großen Weisen von Weimar bei solchen Manipulationen von Festanweisungen denn doch nicht; er beschließt seine Entwürfe mit der klugen Einschränkung: „Eigene Worte Luthers möchten kaum anzuwenden sein, da der treffliche Mann durchaus dogmatisch-praktisch ist“ (II, 902).

Im Zug derselben aufklärerischen Aufweichung der lutherischen Orthodoxie konnte Friedrich Wilhelm III. von Preußen zum Reformationsfest von 1817, zusammen mit der Grundsteinlegung zu einem imposanten Lutherdenkmal in Wittenberg, seinen Landeskinder als besonderes Ge-

schenk die Union zwischen Lutheranern und Reformierten dekretieren, die aber, nach anhaltenden innerkirchlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen mit der Staatsobrigkeit, im Gefolge der Revolution von 1848 vorübergehend wieder zugunsten der Lutheraner zerbrach. Außerhalb Preußens, zum Beispiel im französischen Elsaß und im damals noch dänischen Holstein, propagandierten die Orthodoxen bereits 1817 in eigenen Lutherfeiern einen antirationalistischen Standpunkt, der in den von dem erfolgreichen Volksprediger Klaus Harms zur Reformationsfeier aufgestellten neuen *95 Theses oder Streitsätzen Dr. Luther's* seinen schärfsten Ausdruck fand. Nach Harms dritter These reformiert man mit der rationalistischen „Idee einer fortschreitenden Reformation [. . .] das Lutherthum in's Heidenthum zurück und das Christenthum aus der Welt hinaus“; während die 71. These anprangert: „Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche; reißt Christum vom Altare, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser“, und alles soll „ächt lutherisch“ sein (*Jubel-Büchlein*, (S. 81). Sosehr solche rauhen Töne dem einfachen Volk auch gefallen mögen, die von Thron und Altar offiziell veranstaltete Herausstellung Luthers als germanisch-nationalen Volkshelden war stärker und wirkungsvoller und zeitigte seltsame literarische Blüten. Johannes Daniel Falk gab 1830 im „Luthershof zu Weimar“ und im „Martinsstift zu Erfurt“ eine Sammlung neuer sogenannter Volkslieder für Lutherfeiern heraus, in denen Luther als Gaben heischender Kurrendesänger, als Mönch und als Bibellehrer nach der Melodie *Heil dir im Siegerkranz* besungen wird: „Was zieht für ein Gesang / So fromm die Straß entlang, / Von Thür zu Thür? / Hell singt ein Knabenchor / Ein Kind das Gott erkor / Sein Engel neigt das Ohr: / Heil Luther Dir! / . . . / Der ist kein freyer Mañ, / Der heut nicht singen kann, / Der stimmt ein Lied nicht an / Dem Sachsen-Tell! / . . . / Und nun sind's drey hundert Jahr, / Daß Luther unser war: / Heran zum Bund'saltar, / Du Luther-Reich!“¹⁸

Was sich hier in unbeholfenen und lächerlichen Versen ausdrückt, war nur der Anfang einer schnellen und folgenreichen Entwicklung, die Luther zu einer der größten nationalen Gestalten der Deutschen machte, und unabhängig von seiner Bedeutung als Reformator, zum Vorbild des bürgerlichen Selbstverständnisses im späteren 19. Jahrhundert. Diese Feststellung ist das wörtliche Ergebnis einer beachtenswerten Untersuchung des Kunsthistorikers Wolfgang Hartmann über die Entstehung und Entwicklung des historischen Festzuges im 19. und 20. Jahrhundert¹⁹. Sie wird durch die Texte und die literarische Wirkung der folgenden Lutherfeiern von 1868 und 1883 nur bestätigt. Feiern und Umzüge bevorzugten jetzt Luthers Darstellung im historischen Kostüm der Renaissance und frühbürgerlichen Stadtkultur des 16. Jahrhunderts, Luthers Haltung gegenüber Papst und Kaiser, er selbst im Kreis bürgerlicher Persönlichkeiten, wie Kopernikus, Galilei, Gutenberg, Dürer, Sachs, Pirckheimer und, nicht zu vergessen, des Frühkapitalisten Fugger. Die Feiern stehen noch, wie am Anfang des Jahrhunderts, unter dem Aspekt des Kirchenfestes und schließen Germanigruppen ein, sind

aber jetzt in ihrem Charakter ausgesprochen städtisch, von städtischen Komitees geplant und organisiert, von allen bürgerlichen und privilegierten Schichten getragen (Hartmann, S. 131–145).

Das von Ernst Rietschel, dem Schöpfer der Lutherbüste in der Regensburger Walhalla und der Kolossalstatuen Goethes und Schillers in Weimar, entworfene Lutherdenkmal zu Worms wurde mit einem großen historischen Festzug und einer dreitägigen Feier vom 24. bis 26. Juni 1868 im Beisein der deutschen protestantischen Fürsten eingeweiht. „Deutscher Erde ist der Mann entsprossen, / Dessen Züge hier in Erz gegossen – / Kennt ihr sie, die herrliche Gestalt? / . . . / Deutsches Volk, die erste Bürgerkrone / Zollest du mit dem Recht dem Bergmannssohne“, so lautet das stolze Begrüßungswort „von einem Reutlinger Bürger“ an alle Stände, die mit ihren Spenden die Errichtung dieses riesigen Denkmals auf einem Fundament von einhundert Quadratmetern ermöglicht hatten²⁰. „Wie eine Vorlesung über die großen Männer jener Epoche“ und zur Erinnerung des geschichtlichen „Moments, da Luther das welthistorische Wort sprach [das nach der neueren Forschung nie über seine Lippen kam] : Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, mit diesem Wort wurde das Wormser Lutherdenkmal von einem Zeitgenossen gewertet und mit folgendem Kommentar bereits kritisch beurteilt: „Man singt die Völkerwanderung, man malt Kulturgeschichte“, eine Kunst, die „sich nur noch am Barocken, Ueberraschenden, Unmöglichen erfreut“²¹.

Auf dem Hintergrund der Reichsgründung durch Bismarck, des zu Ende gehenden Kulturkampfes gegen die katholische Kirche, der Aktionen gegen die Sozialisten als „ungläubige und vaterlandslose Gesellen“ und im Zug einer vorübergehenden Einigung von Reformierten und Lutheranern durch die Staatsgewalt wurde 1883 der 400. Geburtstag Luthers in großartigen historischen Umzügen, Denkmalsenthüllungen, Festspielen, Banketten und Festreden gefeiert, die allen bisherigen Pomp solcher Feste in den Schatten stellten. Wie die katholische Kirche ihre prunkvollen Fronleichnamsprozessionen besaß, wollte man jetzt das historische Jubiläum des deutschen Reformators vor allem in der Form der damals in Schwang gekommenen historischen Festzüge feiern, in denen das Bürgertum seine maßgebende Form der Selbstdarstellung gefunden hatte²². Die einleitenden Sätze des Torgauer Festzugalbums drücken die allgemein geltende Auffassung aus: „Das Volk verdankt Luther seine geistige Befreiung und seine nationale Wiedergeburt“ und „die allgemeine Teilnahme der Bürgerschaft [bekräftigt] mit dem historischen Festzug das treue Verhältnis der Bürger zu Luther“. Wenn wir für „geistige“ die Formulierung „politische Befreiung und nationale Wiedergeburt“ setzen, so erhalten wir jenen Slogan, mit dem die Nationalsozialisten 40 Jahre später den Führer feierten. Im Torgauer Festzugalbum heißt es weiter: „Es ist darüber geschrieben und gestritten worden, ob ein Festzug einer religiösen Feier angemessen und würdig sei, und insbesondere, ob ein solcher dem Gedanken Luthers entsprochen haben würde. Der ernste Charakter, den unser Festzug vor anderen durch-

gänglich bewahrt hat, rechtfertigt dessen Veranstaltung [...] und mit ihm die selbstthätige Mitwirkung der Bürgerschaft“²³.

Die aktive Beteiligung der Bürgerschaft geht aus den selbstgefälligen Festberichten eindeutig hervor, während die Bewahrung des „ernsten Charakters“ mehr ein frommer Wunsch blieb. Mittelpunkt des Festzuges war in jedem Fall die historisch getreue Wiedergabe einer bedeutenden Volksszene aus dem Leben Luthers, wie in Wittenberg die Verbrennung der päpstlichen Bannbulle vor dem Elstertor, in Erfurt Luthers Einzug in die Stadt auf seiner Reise zum Reichstag nach Worms, oder in Eisleben der Empfang des alten und „leibesschwachen“ Luther anlässlich seiner Schlichtung des Streites zwischen den Grafen von Mansfeld um die Bergwerke und den Besitz von Eisleben im Januar 1546. Diese historischen Darstellungen wurden von Bürgerausschüssen unter Hinzunahme berühmter Historienmaler und Künstler sorgsam vorbereitet. Im Wittenberger Zug ritten Herolde und geharnischte Söldner auf schweren Ackergäulen, gefolgt von Sängern und Spielleuten, dem Fürstenpaar in reichgeschmückter Kutsche unter einem barocken Prachthimmel, dahinter Geistliche, Militär, Studenten, die Handwerksstände mit ihren bunten Wagen als „die Träger des deutschen Bürgerthums“, die Fischer, die Fleischer auf Pferden, die Bäcker in ihrer dickwamsigen „Vollbrötigkeit“, der Handelsstand mit einem Wagen voller Gestalten aus allen möglichen Weltgegenden, voran die Bürger mit Frauen und lieblich-anmutigen Töchtern, und zum Abschluß sogar ein Wagen der Tabaksfabrikanten mit einem leibhaftigen Mohren, „welches [Bild] zugleich den Uebergang aus der Vergangenheit in die Gegenwart vermittelte“. Mit der Festpredigt, der Hymne *Ein' feste Burg ist unser Gott*, einem vierfachen „Hoch“ auf den „deutschen und evangelischen Kaiser Wilhelm“ und dem Lied *Heil Dir im Siegerkranz* schloß die Feier als ein „Schatz dauernden Segens und dauernder Erhebung“²⁴. Als Form bürgerlicher Selbstdarstellung wurde der historische Lutherfestzug von der monarchistischen Staatsführung gutgeheißen und als Huldigungsform gnädig akzeptiert. Trotz ihrer nationalpolitischen Verbrämung war den bürgerlich-kirchlichen Lutherfeiern und Festzügen des ausgehenden 19. Jahrhunderts kein Weiterbestehen gewährt. Sie durften nur bescheidene Vorformen und Muster für die kommenden politischen Massenaufmärsche und Massenkultfeiern unseres 20. Jahrhunderts sein.

Die Politisierung der Lutherfeiern erlebte ihren Höhepunkt in den Vierhundertjahrfeiern der Reformation im Jahr 1917, im vorletzten Jahr des Ersten Weltkrieges. „Luther und die Hohenzollern“, „Luther und Bismarck“, „Luther und das Deutschtum“ waren die gängigsten Parolen der vierten Säkularfeiern. Mit dem Festmotto und Buchtitel des Theologen Wilhelm Walter, *Deutschlands Schwert durch Luther geweiht*, wurde noch im vorletzten Kriegsjahr das Völkermorden des Ersten Weltkrieges feierlich sanktioniert²⁵. Dieser unheilvollen Allianz von Kirche und Staat entsprach in der protestantischen Theologie die Umdeutung von Luthers Rechtfertigungsglauben in einen dogmenfreien, allgemeinen Vertrauensglauben, von dem

der lutherfeindliche Jesuit Hartmann Grisar feststellte, daß er „durch fast die ganze Jubiläumsliteratur als preiswürdigste Entdeckung Luthers hindurchgeht“²⁶. So war für den evangelischen Theologen Hermann Scholz Luther der „Vertrauensmann des deutschen Volkes“, dem wir „die Blüte deutscher Bildung verdanken“; während der Stuttgarter Schulrat Dr. Hermann Mosapp fertige Programme zur Vierhundertjahrfeier unter dem Buchtitel *Luther als deutscher Volksmann* in sechs Auflagen lieferte²⁷.

Mosapps Fest beginnt mit dem gemeinsamen Gesang von *Ein' feste Burg ist unser Gott*. In einer anderen zeitgenössischen Schrift, *Luther der treue Diener seines Volkes*, wird dasselbe Lutherlied als „Schutz- und Trutzlied des deutschen Volkes“ in dieser Kriegszeit bezeichnet (Grisar, S. 612). Mosapp läßt in seinem Festprogramm zwei Gedichte folgen: *Jubelgruß zum Lutherfest* und *Martin Luther*. Im *Jubelgruß* wird Luthers Aufsteigen aus der Grabesgruft mit folgenden Versen von Karl Gerok beschworen:

„Deutsches Volk, in stolzem Ton
Einen Deutschen sahst du nicht,
Deutsch sein Name, deutsch sein Blut
Deutsch sein frommes Kinderherz,
Martin Luther, Mann von Erz,
Horch, das Festgeläute ruft,
nenn ihn deinen besten Sohn;
seit man Tuiskons Sprache spricht.
Deutsch sein Trotz und Mannesmut,
froh in Gott im Ernst und Scherz. –
Feuergeist und Felsenherz!
steig empor aus deiner Gruft!“

Das nächste Gedicht vergleicht den Reformator mit „dem deutschen Baume“, „dem deutschen Strome“, „dem deutschen Weine“ und „der deutschen Blume“. Im dann folgenden Vortrag, von Predigten ist nicht mehr die Rede, wird Luther unter dem Gesamtmotto „deutscher Volksmann“ als derjenige gerühmt, der „in die Tiefen des deutschen Volkstums und Volksgemüts so tief hinabgestiegen ist, daß man ihn so recht als Verkörperung deutschen Volkswesens bezeichnen darf“ (Mosapp, S. 8). Wurde Luther 1883 noch in kirchlichen Volksszenen von Wittenberg und Eisleben gefeiert, so beruft man sich 1917 auf „jenen herrlichen Tempel deutscher Ehren, die Walhalla“, und auf „das Parlamentshaus des neuen Deutschen Reiches, das Reichstagsgebäude“, wo der Reformator in die Ahnenreihe nationaler Helden aufgenommen ist. An die Stelle historischer Darstellungen religiös-reformatorischer Volksszenen tritt 1917 der Bezug auf nationale und politische Kultstätten. Luther, der religiöse Volksreformator, wird zum nationalen „Volksmann von Gottes Gnaden“, aber *unter* dem Gottesgnadentum des deutschen Kaisers, der nur ein Jahr später von der politischen Bühne tritt.

Als „Mann von Erz“ und „Felsenherz“ ist Luther zu einem nationalen Denkmal versteinert und die Lutherfeier ein regelrechtes Denkmalfest geworden, zur Feier und zum Ansporn einer bereits sinnlos gewordenen Kriegsbegeisterung. Neben Bismarck, dem Kanzler aus Erz, steht Luther, der Volksmann aus Erz! So wird in Mosapps folgendem Gedicht *Held Luther* in der „deutschen Schmiede“ des Krieges vorgeführt, den Hammer schwingend, wie Wagners Siegfried sein Schwert Baldung schmiedete:

„Der Weltbrand loht,
es bläst der Tod
Sturmwind, Blutregennässe
in Deutschlands Feueresse.

Du stehst am Amboß, Lutherheld,
umkeucht von Wutgebelfer,
und wir, Alldeutschland, dir gesellt,
sind deine Schmiedehelfer.

Wir schmieden, schmieden immerzu,
wir hämmern und wir schweißen,
Alldeutschland wir und Luther du,
das deutsche Gold und Eisen.

Und wenn die Welt
in Schutt zerfällt,
wird deutsche Schwertschrift schreiben:
das Reich muß uns doch bleiben!“

Im anschließenden Vortrag *Deutsches Volksgemüt und deutsche Vaterlandsiebe* wird die Voraussetzung zu Luthers neuer pangermanischer und kriegsaufpeitschender Mission gegeben. „Kerndeutsch und nicht etwa slawischer Abstammung“, ist sein Stamm „in deutscher Erde gewachsen“, „aus deutschem Volkstum genährt“ (Mosapp, S. 10–11). Keiner habe die Einheit der deutschen Nation so klar herausgestellt wie er und Bismarck (S. 12). Sein, Luthers, Charakter sei der leuchtende „Beweis echten deutschen Mannesmuten und altgermanischer Kampfesfreudigkeit“ (S. 15). Und es sei nicht zuviel gesagt, „Luther den Propheten des nationalen Einheitsfrühlings [zu] nennen“, „der [heute] aus vollem Herzen mitgesungen hätte: Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt“ (S. 17). In zwei weiteren Gedichten Mosapps wird Luther als „Wächter“ deutschen Landes und „Schöpfer“ der deutschen Bibel verherrlicht. Ein dritter Vortrag stellt die „deutsche Bibelübersetzung“ als Werk der „Einigung der deutschen Stämme“ heraus, während im vierten und letzten Vortrag die Pfarrherren dem „Vater Luther“ für Kirche, Schule und Pfarrhaus danken. Die Feier schließt mit der vierten Strophe von *Ein' feste Burg ist unser Gott*: „Das Reich muß uns doch bleiben“. Ein Jahr später war das Kaiserreich vergangen.

Mosapps Festprogramm *Luther als deutscher Volksmann* ist nur ein Beispiel aus einer Unzahl von ähnlichen Texten zu Lutherfeiern, in denen bis zum Überdruß das Bild des Reformators zum germanisch-völkischen Kriegshelden verfälscht wird: „Eine knorrige Eiche aus deutschem Walde, derb, aber sturmfest, steht Luther im deutschen Volke, Narben und Risse im zerfurchten Antlitz; ungetrübt aber die geheimnisvolle Helltiefe seiner wunderbaren Augen, die welsche Tücke nicht ertragen konnte.“ Dieses sind nicht die Worte eines preußischen Pfarrers oder Schulmanns, sondern des Schweizer Professors für Theologie und Kirchengeschichte Walter Köhler in seiner Schrift zum Jubel- und Kriegsjahr, *Martin Luther und die deutsche Reformation*²⁸. Nach der Ansicht eines anderen Pfarrers hat Luther „unser deutsches Erbgut im Volkstum“ gerettet, und so ist es nicht zu verwundern, wenn jetzt unter dem Titel *Luther und die deutsche Kultur* eine „christlich germanische Weltanschauung“ und sogar die Befreiung der Kultur vom „Gott der Juden“ propagiert wird²⁹. Die Feier des germanisch-völkischen Luther führt letzten Endes zum Antisemitismus.

Nicht nur die Lutherfeiern wurden mit germanischen Mythen vermengt. Auch bei Karl-Marx-Feiern können wir zum Teil dieselbe national-völkische Mythologisierungsmasche feststellen, wie sie George L. Mosse (S. 195–204) für die Festlichkeiten, Umzüge und lebenden Bilder der sozialistischen Arbeitervereine von 1880 bis 1925 nachgewiesen hat. Pries etwa 1917 der Rheinische Hauptverein des Evangelischen Bundes Luther „in diesen Tagen der neuen Nibelungennot unseres Volkes [als] den Helden von Wittenberg und Worms, der den Schatz des Evangeliums neu gehoben und den Kampf mit dem Lindwurm der Weltlüge in seiner Brust und für uns siegreich bestanden hat“³⁰, so ließ Wilhelm Liebknecht 1900 in einem lebenden Bild zur Feier des Mainzer Parteikongresses Karl Marx vor einer roten Fahne den lächelnden Ferdinand Lassalle als verborgenen Nibelungenhort sozialistischer Einheit aus dem Rhein auf die Bühne heben³¹. Dennoch besteht hier ein wesentlicher Unterschied. Während es sich bei Liebknecht um die theatereffektmäßige Verbindung sozialistischen Gedankengutes mit einem nationalen Mythos handelte, wie wir sie auch in neueren Staaten feststellen können, bedeutete die Feier und Verkündigung eines völkisch-germanischen Luther die verfälschende Manipulation des regilios-kirchlichen Reformators zu einem politischen Idol. Eine solche Umdeutung Luthers wird von sozialistischer Seite erst in unseren Tagen versucht.

Mit dem Ersten Weltkrieg war „das protestantische Kaisertum der Hohenzollern für immer versunken“ (Ritter, S. 67) und wurde der Reformator von Staatswegen nicht mehr gefeiert. In den Jahren der Weimarer Republik war es wieder Luther, der „brave Mann“ des Volkes, den die Kinder am Abend des 10. November, dem Geburtstag Luthers und Vorabend des Hl. Martinstages, mit dem Liedchen *Martin war ein braver Mann, / Zündet all die Lichtlein an* von Tür zu Tür ziehend, feierten und zu dessen Ehren dann alle Leute auf dem Dom- und Marktplatz mit Fackelbeleuchtung und Blasorchesterbegleitung *Ein' feste Burg ist unser*

Gott sangen³². Zum 450. Geburtstag des Reformators im Jahr 1933, Hitler hatte kaum die Macht an sich gerissen, gab die neugewählte 16. Evangelische Landessynode in Sachsen bereits die Losung „Mit Luther und Hitler für Glaube und Volkstum“ heraus (Stern, S. 34) und schrieb ein Lutherbiograph: „Wir haben einen Adolf Hitler. Aber Gott sei Dank, daß neu aus dem Grabe der Jahrhunderte aufsteigt Martin Luthers ragende Gestalt. [. . .] Wir freuen uns beide zu besitzen und ihnen gehorsam sein zu dürfen“ (*Spiegel*, Nr. 45, S. 44). Während die zum Nationalsozialismus abfallenden „Deutschen Christen“ Hitlers Machtergreifung als eine „deutsche Revolution im Sinne Martin Luthers“ feierten, leisteten die Anhänger der „Bekennenden Kirche“ gegen die politische Verfälschung des christlichen Gedankengutes entschiedenen Widerstand und nahmen Verfolgungen, Konzentrationslager und Tod auf sich (Stern, S. 34). Für die Machthaber des Dritten Reiches selbst war Luther jedoch bedeutungslos geworden. Hitler konnte keine anderen Götter oder Propheten neben sich dulden. Luther durfte, zusammen mit Dürer, nur in ein paar NS-Festzügen und in der Kunst zur Verherrlichung der „ehrliehen Sorgfalt und männlichen Haltung“ deutschen Wesens beitragen³³. In den Trümmern des totalen Zusammenbruches nach dem Zweiten Weltkrieg gab es keinen Grund zu zelebrieren. Vielmehr besann man sich am 18. Februar 1946 in stillen Gedächtnisfeiern zum 400. Todestag des Reformators auf dessen Wort als „eines christlichen Propheten“ und stellte sich die ernste Gewissensfrage: „Was hat Martin Luther uns heute noch zu sagen“³⁴? Vor allem, was sagt Luthers Wort „über die Dämonie des politischen Ehrgeizes und Machtstrebens, über die sittliche Verantwortung des Staatsmannes“ (Ritter, S. 67)?

1967, zwanzig Jahre später, hatte man zur 450. Gedenkfeier der Reformation Luthers die Gewissensbisse über die Dämonie politischen Machtstrebens im Gefolge des Wirtschaftswunders längst überwunden, wußte aber immer noch keine Antwort auf die Frage, was Martin Luther uns heute noch zu sagen habe. In der Bundesrepublik konnten Sonderbriefmarken, Orgelkonzerte, Festschriften, 180 neue Bücher über Luther und eine Unmenge gelehrter Leitartikel nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine weite Unsicherheit um sich gegriffen und die Bedeutung der Reformation als solche in Frage gestellt hatte. Die Kirchenhistoriker redeten sich die Köpfe heiß, ob Luthers Thesenanschlag, der historische Anlaß zu allen bisherigen Lutherfeiern, überhaupt stattgefunden hatte³⁵, und katholische Bischöfe verkündeten im Zug des Zweiten Vatikanischen Konzils, Katholiken könnten sich heute mit den meisten der 95 Ablassthesen Luthers einverstanden erklären³⁶. Katholische Dogmatiker, wie Hans Küng und Bernhard Häring, letzterer sogar in Rom, verlangten die Aufhebung des Kirchenbanns gegen Luther, und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* spottete bereits: „Was machen die Protestanten so allein, wenn ihr Erzvater nachträglich wieder katholisch wird?“ (*Spiegel*, Nr. 45, S. 38). Der Protestant Heinrich Bornkamm stellte die Glaubensspaltung und sogar die Existenz

der konfessionellen Kirche in Frage, und Walter Künneth resignierte in einem Artikel *Reformationsfest heute überholt?*, in der Zeitung *Die Welt* vom 29. Oktober 1966, ob die kommende Lutherfeier überhaupt stattfinden solle, da „die Zeiten eines selbstsicher gegen Rom Front machenden Protestantismus . . . längst vorüber“ seien. Im *Rheinischen Merkur* vom 3. Februar 1967 wurde schließlich unter dem Titel *Reformationsjubiläum – aber wie?* festgestellt, die Reformation sei „kein Alleinbesitz der evangelischen Kirche“, und in so „tiefer, fast auswegloser Verlegenheit“ sollten gemeinsame, „nur kirchliche Feiern“ der Protestanten und Katholiken stattfinden. So wurde in der Bundesrepublik zum erstmalig in der Geschichte mehr der „katholische“, der „gemeinsame“ Luther als der kämpferische, protestantische gefeiert, zwar nicht aus dem Geist einer starken ökumenischen Glaubenshaltung, sondern aus „tiefer, fast auswegloser Verlegenheit“.

Während Ungewißheit und konfessionelle Versöhnung die Lutherfeiern in der Bundesrepublik bestimmten, benutzte die westdeutsche Wochenzeitschrift *Der Spiegel* die in Ostdeutschland geplanten Lutherfeiern zu zwei politischen Hetzartikeln gegen die DDR und zu einer ebenso politischen Abwertung Luthers und der Reformationsfeiern in der Bundesrepublik³⁷. Unter der Überschrift *Lutherfeiern. Einer für Alle* konnte man lesen: Wie am 7. November „die größtenteils gottlosen Sowjetmenschen den größten Gottlosen feiern, den sie ihr eigen nennen: Wladimir Iljitsch Lenin“, so würden eine Woche vorher „die größtenteils gottlosen DDR-Oberen den größten Gottesmann feiern, den es in Deutschland je gab: Martin Luther“. „Wie nie zuvor in viereinhalb Jahrhunderten“, heißt es in maßloser Übertreibung des in Wirklichkeit nur mäßigen westdeutschen Festbetriebs, feiere man in der Bundesrepublik ein Ereignis, das nicht stattfand, und einen „Mann ohne Maß“, „der einst aller Welt den Kampf ansagte“ und „immer schon zum Allerweltskerl gemacht worden“ sei. Der Erfolg seiner Feiern in der Bundesrepublik zeige sich vor allem in dem 1967 meistverkauften Lutherwandspruch: „Aus einem verzagten Arsch kommt niemals ein fröhlicher Furz.“ In der DDR würden Staat und Kirche wetteifern, einen Luther zu loben, der wie Ulbricht sächselte, so gut lateinisch sprach wie der SED-Mann russisch, so viele Sprichwörter kannte wie Chruschtschow und es wie Hitler genoß, wenn zwei bis drei Dutzend Gefolgsleute seinen Tischreden lauschten und diese mitschrieben. Er selbst habe soviel geschrieben wie nach ihm nur noch Goethe und Lenin. Solche Publizistik ist eine zwar billige und negative, aber dennoch nicht weniger politische Manipulation von Lutherfeiern.

In Wirklichkeit wurde das Lutherfest von 1967 in der DDR, neben religiösen Feiern im kirchlichen Raum, offiziell als „Nationales Jubiläum“ gefeiert. Das staatliche „Komitee der Deutschen Demokratischen Republik für die zentralen Veranstaltungen anlässlich des 450. Jahrestags der Reformation“ hatte sich zum Ziel gesetzt, mit den Lutherfeiern „in unserer gesamten Bevölkerung zur Festigung der politisch-moralischen Einheit beizu-

tragen³⁸. Die Lutherstätten in Wittenberg, Eisleben, Eisenach, Erfurt waren für etliche Millionen Mark renoviert worden. 50 000 aus volkseigenem Meißner Porzellan hergestellte Lutherköpfe wurden verkauft. In 18 DDR-Großstädten fanden besondere „Gemeindetage“ statt. In Wittenberg, um nur die wichtigste Stadt herauszugreifen, wurde Luther das ganze Jahr gefeiert: im Februar mit einem Musikfest, im Frühjahr mit tschechischem Theater und ungarischem Konzert, im Juli mit einem Sportfest und dem „Fest der tausend Lichter auf dem Prinzessinnen-See“ und im Reformationsfestmonat Oktober gar mit einem „Großen Ball“. Die eigentliche Wittenberger Staatsfeier zum „Nationalen Jubiläum“ am 30. Oktober war eingeraht von einem Internationalen Symposium *Die Weltwirkung der Reformation* und fand ihren Abschluß mit einem glänzenden Feuerwerk. Neben den staatlichen Feiern fanden in fast allen größeren Städten Kirchentage statt. So total hatte sich in wenigen Jahren die vorhergehende negative Einstellung der DDR gegenüber dem bisher als Reaktionär angesehenen Mönch von Wittenberg geändert. 1963 war der Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Leipzig Günther Fabiunke für sein gerade erschienenes Lutherbuch noch öffentlich gelobt worden, in dem er den Reformator wegen seiner Schrift wider die Bauern einen Schreiber von „kaum zu überbietender Mördermanier“ und „blutrünstigen Haßtiraden“ genannt und als den „einflußreichsten geistigen Ahnherrn“ der Moral „Dienst ist Dienst, und Schnaps ist Schnaps“ bezeichnet hatte. 1967, vier Jahre später, wurde Luther im Prospekt des Staatlichen Reisebüros als „der mutigste Organisator der bedeutendsten Revolution in der deutschen Geschichte vor 1945“ herausgestellt; derselbe Luther, den der sonst so eifrig zitierte Friedrich Engels einen „Tellerlecker der absoluten Monarchen“ genannt hatte.

Der eigentliche Inhalt des neuen Lutherbildes wurde gegenüber westdeutschen Angriffen, die DDR wolle Luther zu einem „Vorläufer des Sozialismus“ und „sozialistischen Helden“ stempeln, wie folgt offiziell formuliert: „Der Anlaß zu diesen staatlichen Feiern [ist] einfach das legitime Bedürfnis der DDR nach Selbstverständigung über das Wesen und die Bedeutung der Reformation und über die Rolle Luthers und des Luthertums in der deutschen Geschichte, . . . um frei von theologischer Überlagerung und Umdeutung die Maßstäbe zu gewinnen für eine klare Orientierung in der Gegenwart der beiden deutschen Staaten“ (Stern, S. 21–22). Den religiösen und kirchlichen Reformator „frei von theologischer Überlagerung“ und nur in sozialistischer „klarer Orientierung“ an der politischen deutschen Gegenwart zu verstehen und zu feiern, bedeutet jedoch nichts anderes als eine bewußte politische Umdeutung des Lutherverständnisses und der Lutherfeiern. Nach der offiziellen „Erklärung des Nationalrates der Nationalen Front des demokratischen Deutschland auf der Internationalen Pressekonferenz am 5. Juli 1966 in Berlin“ werden die Reformation und ihre Feste als „Ausdruck des Kampfes der fortschrittlichen Klassen und der Volksmassen für gesellschaftlichen Fortschritt, Demokratie und natio-

nale Einheit“ angesehen (Stern, S. 21). Hiermit ist der ausschließlich politische Charakter der Lutherfeiern in der sozialistischen Sicht der DDR eindeutig definiert.

Über den Rahmen der Darstellung deutscher Feiern hinaus ergeben sich aus unserer Untersuchung der Lutherfeiern vom 17. bis zum 20. Jahrhundert folgende grundsätzliche Feststellungen:

1. Jede gesellschaftliche Institution – seien es Regierungen, Kirchen, Parteien, Vereine – repräsentiert sich in Feiern, in denen sie historische, politische, religiöse und mythologische Sachverhalte und Persönlichkeiten für ihren jeweiligen Repräsentationszweck gebraucht und umdeutet.

2. Alle in der Öffentlichkeit stattfindenden und für die Öffentlichkeit organisierten Feiern, seien es weltliche oder kirchliche, wollen die Gesellschaft beeinflussen und sind daher in dieser Hinsicht politisch.

3. Die Veranstalter öffentlicher Feiern gebrauchen für ihre jeweiligen repräsentationspolitischen Zwecke zum großen Teil dieselben historischen Personen und Sachverhalte, wie sie in einer bestimmten geschichtlichen Periode gerade modern sind. So kommt es zum Beispiel, daß der zur Zeit Richard Wagners und des Wilhelminischen Kaiserreiches besonders gängige germanische Nibelungenmythos sowohl für Lutherfeiern als auch für marxistisch-sozialistische Feiern dieser Zeit bevorzugt und manipuliert wurde. So wird der Reformator Luther sowohl von imperialistischen Machthabern als auch in einem sozialistischen Staatswesen für politische Zwecke zu einem politischen Kämpfer umgedeutet und als solcher gefeiert. So kommt es aber auch, daß die verschiedenen Germanen-, Dürer-, Luther-, Goethe- und Wagnerfeiern in bestimmten historischen Perioden immer die gleichen politischen Tendenzen und denselben politischen Charakter aufweisen.

4. Historisch gesehen haben sich die modernen politischen Feiern aus religiösen oder gemischt religiös-politischen Ursprüngen entwickelt. In dieser Tradition und mit mehr oder weniger bewußter Absicht bedienen sich auch die antireligiösen Veranstalter moderner politischer Feiern zum Zweck einer ideologisch-irrationalen Beeinflussung der Gesellschaft eines religiösen Rituals zur Schaffung nationalpolitischer Mythen. George L. Mosse spricht von der „Liturgik“ und vom „religiösen Kult“ der politischen Massenkundgebungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Derselbe Tatbestand hat sich für die Lutherfeiern ergeben.

Hans-Martin Saß

HEGEL FEIERN!

I

Constantin Rößler, Philosoph und später erster Leiter von Bismarcks regierungsamtlichem Informationsbüro, schrieb im Jahre 1857, daß man in Deutschland zwar für Schelling und Fichte Denkmäler errichtet habe, nicht aber für Hegel, und das sei durchaus richtig und angemessen¹. Die einzige feiernde und dankende und aneignende Aktivität gegenüber dem Philosophen Hegel sei diejenige, in welcher die deutsche Nation ihren Staat als lebendigen Tempel einer geläuterten Wirklichkeit aufbauen werde. Am 30. 1. 1869 rief dann doch die Philosophische Gesellschaft zu Berlin zu Spenden für ein Denkmal auf, das mitten im Deutsch-Französischen Krieg – mit Fortsetzung am 3. 6. 1871, dem Samstag nach dem ersten Pfingstfest nach dem glorreichen Sieg über Frankreich und der Errichtung des Deutschen Reiches – am 17. 8. 1870 im Hof der Berliner Universität enthüllt wurde. Über die Feierlichkeiten mit allem zeittypischen Kolorit, über die Liste der Spender, die auch den Hegelianer und Umwelttheoretiker Ernst Kapp aus Texas mit 25 Talern aufführt, berichtet die Zeitschrift *Der Gedanke*². Die im Vorfeld der Bismarckschen Einigungskriege (Schleswig-Holstein, 1866, 1870/71) formulierte These von Rößler war aber nicht bloß einfach machtsstaatlich gemeint. Sie weist der Hegelschen Philosophie vielmehr eine praxisleitende Funktion zu, die im Felde der individuellen Moralität, der Sittlichkeit, des Rechts und des Staates weit über das hinausgehen soll, was sonst traditionellerweise philosophische Theorien an Wirkungen auf die gesellschaftliche und politische Praxis haben. Und nicht erst Rößler, sondern schon Hegel selbst hat die traditionelle philosophische Theorie mit der gesamtgesellschaftlichen Praxis so eng und so intim vermittelt, daß er als Wesen der Philosophie die ihr innewohnende Notwendigkeit angab, sich zu realisieren, sich zu verdinglichen – und zwar so, daß nicht die Philosophie das Letzte und Höchste ist, sondern die Realität, in welcher sich Idee und Natur, Freiheit und Materie miteinander vermitteln. „Indem . . . das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit – in der Wirklichkeit und in der Vorstellung – degradiert, das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichsein . . . zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist an sich der Gegensatz [zwischen Idee und Realität] zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gestalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche

den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet“, schreibt Hegel emphatisch im letzten Paragraphen seiner Rechtsphilosophie. Und was die Philosophie auf den ersten Blick abstrakt und weltfremd in ihren Hörsälen und Studierstuben betreibe, sei keineswegs weltfremd. „Nein! Nein!“, ruft Hegel vom Berliner Katheder, „es sind die Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben die Kabinettsorders gleich im Original: sie sind gehalten diese mitzuschreiben“³. So sind die Philosophen einerseits zwar „identisch mit ihrer Zeit“, insofern sie wie die „Eule der Minerva“ am Abend erst die Gestaltung und Arbeitsprodukte des Tages nachträglich beschreibend zur Kenntnis nehmen; andererseits aber ist die Philosophie auch „die innere Geburtsstätte des Geistes, der *später* zur wirklichen Gestalt hervortreten wird“⁴. *Hegel feiern, kann deshalb nur heißen, mitzuwirken am Prozeß der Emanzipation der Freiheit* – der Emanzipierung von Freiheit in Wissenschaft, Theorie und Philosophie im traditionellen und akademischen Sinne, und der Verdinglichung der Freiheit in der Welt der Realität in Recht, Wirtschaft, Städtebau und Politik. Das geschichtslose „Carpe diem“, das sich nicht unter den Primat der Arbeit an der Verwirklichung einer vernünftigen und humanen Wirklichkeit auf dieser Welt stellt, ist für Hegel kein Vorbild. Hegel stellt befriedigt fest, daß es auch als literarische Gattung die Schäferidylle Gessners nicht mehr geben darf und daß diese zum Glück auch nicht mehr gelesen werden. „Und liest man sie, so kann man nicht darin zuhause sein. Denn eine in dieser Weise beschränkte Lebensart setzt auch einen Mangel der Entwicklung des Geistes voraus. Für einen vollen, ganzen Menschen gehört es sich, daß er höhere Triebe habe, daß ihm dies nächste Mitleben mit der Natur und ihren unmittelbaren Erzeugnissen nicht mehr befriedigt. Der Mensch darf nicht in solcher idyllischen Geistesarmut hinleben, er muß arbeiten“⁵.

Also keine Feiern, keine Feste? Nur Arbeit und preußische Pflichterfüllung? Nein! Denn für den Fortschritt der Weltgeschichte ist nicht das Individuum – auch nicht der Philosoph – letzt-verantwortlich, sondern der „Weltgeist“, die Idee, die mit Hilfe der vielbeschworenen „List der Vernunft“ die Leidenschaft des Menschen für sich arbeiten läßt und der es gelingt, subjektives Interesse mit geschichtlicher Notwendigkeit zu vermitteln und die den einzelnen aus der Verantwortung für den Fortgang der Emanzipierung von Freiheit entlassen kann. Diese Zuständigkeitsverteilung verleiht der Hegelschen Philosophie – im Gegensatz zum Marxismus, wo der Mensch selbst Subjekt der Geschichte ist und die Bürde und Last des Vollzuges des „geschichtlichen Willens“, das heißt der Geschichtsnotwendigkeit selbstverantwortlich tragen muß – ein hohes Maß an Liberalität und gelassenem Reformengagement und stabilisiert zugleich die Hoffnung auf Fortschritte in der Humanisierung der Realität auch angesichts von offenkundigen Rückschlägen. Auf diese Weise reduziert sich das Geschäft des Philosophen auf eine seltsam janusköpfige Aufgabe: einerseits nach-

träglich verdinglichte Realisierungen von Freiheit und Vernünftigkeit zu beschreiben und dadurch andererseits zugleich Strukturen für Zukünftiges und für unvermeidbare Notwendigkeiten im Vertrauen auf den Prozeß der weiteren Emanzipierung und Verdinglichung von Freiheit so zu begründen, daß diese Beschreibungen – gerade weil sie so akademisch, so „streng philosophisch“ sind – eine „self-fulfilling prophecy“ in Gang setzen. Niemand soll es wagen dürfen, sich unvernünftiger zu verhalten, als es die von Hegel als längst bestehend beschriebenen Stufen der Vermittlung von Vernünftigkeit und Wirklichkeit bereits realisiert haben. Wo die Not des Lebens und der Schmerz der Arbeit auf einer höheren Stufe von Zivilisation und Recht schon überwunden sind, dort wird *Arbeit zum Fest*, das industrielle, gesellschaftliche, politische Tätigsein zur täglichen Freude. Anlaß zum Feiern ist aber auch die denkerische Selbstvergewisserung über die Faktizität des Fortschritts von Freiheit, *die philosophische Kontoführung der weltgeschichtlichen Bilanz*, der sich selbst verwirklichenden Vernunft. Die Feier, in welcher Idee und Natur sich vermitteln, ist aber auch *Selbstzweck und Ziel der Geschichte*. Ich berichte zunächst von Feiern und Festen in der „Philosophischen Gesellschaft zu Berlin“, dem Zentrum des Hegelianismus im vorigen Jahrhundert, dann von den Philosophenkonferenzen dieses Jahrhunderts und schließlich davon, was und wie Hegel selbst feierte.

II

Die „Philosophische Gesellschaft zu Berlin“ ehrte den Geburtstag Hegels stets mit einem Vortrag, so am 27. 8. 1849 mit einem Referat des auswärtigen Mitglieds Karl Rosenkranz aus Königsberg über die Universitätsreform. Doch waren das keine trockenen Sitzungen; man beherzigte vielmehr den Vorschlag, den Karl Rosenkranz schon im Februar 1843 gemacht hatte: „Zwei trockene Zusammenkünfte die Woche scheinen mir nicht so gut zu sein als eine einzige bei einem Glase Wein, bei der es gleichgültig bleibt, ob Jemand etwas Lesenswertes vorzutragen hat, oder nicht. Das Vorherankündigen des Themas und das Nachbeurteilen über die Aufnahmefähigkeit des Gelesenen ist, meinem Gefühle nach, eine gêne, welche die freie, fröhliche Produktion hemmt. Es kommt darauf an, daß man den Baum der Hegelschen Philosophie auch fürder an seinen Früchten erkenne“⁶. Feierlicher Höhepunkt eines jeden Jahres war jedoch nicht Hegels Geburtstag, sondern das Stiftungsfest, das im Januar gefeiert wurde. Die Feiern der „stillen Jahre“ zwischen 1848 und 1864 atmen die ganze Spannung, in welcher die Hegelsche Hoffnung auf geschichtlichen Fortschritt steht angesichts der innen- und außenpolitischen Windstille in Deutschland. Friedrich Wilhelm Foerster drückt das im Trinkspruch auf das Jahr 1861 so aus⁷:

„Wie liegt die Welt im Argen!
Schließt, Augen, schließt euch zu;
Man möchte ein sich sargen
Und gehen still zur Ruh.

So jammern Pfaff' und Küster,
Die Heuler dort und hier.
Der Kreuzzeitungs-Philister
Ruft: Simson über mir!

Heran ziehn böse Wetter
Gegen Altar und Thron;
Es packen die neuen Götter
Die alten am Kragen schon.

Die Sonne spricht zur Erde:
Du lebst von meiner Glut.
Die Erde ruft: Mein Werde!
im eignen Feuer ruht.

Diesseits und Jenseits erneuen
Gewalt'gen Kampf sogleich.
Zum Himmel die Völker schreien:
Nun kommt zu u n s Dein Reich. —

Wir aber, mit G e d a n k e n
Und festem Mut bewehrt,
Mag Erd' und Himmel wanken,
Zuvor das Glas geleert.

Auf! laßt die Segel schwellen,
Ihr Freunde treu geschaart!
Hinaus durch Sturm und Wellen,
Glück auf zur freien Fahrt!“

Ein ähnlich trotziges Denkmal, ein politisches credo quia absurdum, trug Carl Ludwig Michelet schon am 25. März 1854 vor, eigene Verfolgungen und das Ende der Philosophischen Gesellschaft im Jahr 1848 reflektierend, aber sich in Distichen trotzig zum Sieg der Vernunft und damit zum weiteren akademischen und politischen Fortschritts-Engagement bekennend, Handlungs- und Glaubenspotential aufbauend⁸:

„ELEGIE

Denket Ihr noch der Tage, wo einst um die Runde der Tafel,
Arthur's Helden gleich, Geistesschlachten Ihr schlugt?
Ach! so manchen Verein hat der rollenden Zeiten Vollendung
Spurlos hinuntergestürzt in der Vergangenheit Nacht.
Ach! die rauschende Woge der weltgeschichtlichen Thaten
Schloss auch uns'rem Verein, dem philosoph'schen, den Mund.
Ach! es hat sich seitdem um die alternde Stirne der Denker
Manches Silberhaars kräuselnde Locke gelegt.
Sind die Alten wir nicht? Sind ewig jung nicht geblieben,

Da wir doch wieder einmal Stammgenossen vereint?
 Klüglich haben wir zwar durch neuer Freunde Berufung
 Schösslinge frischen Gezweigs unserem Stamme geimpft.
 Doch wie heissen wir jetzt? Kaum ward die gewichtige Frage,
 Namenstaufe zwar nur, ernstlich an Alle gestellt,
 Alsbald erhob sich ein vordem gewaltiger Streithahn,
 Der mit Ehren den Kiel weihend dem wissenden Gott,
 Rufen mit Flaccus darf: Auch ich schlug rühmliche Schlachten!
 Doch was sagt er nunmehr? – „Todt ist die Philosophie.“
 „Ja, es ist aus mit ihr. Denn wo sprossen noch Philosophieen,
 Wo Philosophen noch auf? Bricht doch die Welt ihr den Stab“ –
 Wehe, Ihr Freunde! Ihr seht der Weisheit Tempel in Trümmern.
 Wehe! ein Halbgott selbst schlug zu Boden den Bau!
 Bauen wir schöner ihn auf, wie der Dichterstürm uns gelehret,
 Nun so springt aus dem Tod sämmtlicher Philosophie'n,
 Wie des Dichterstürms Genoss, wie Schiller gesungen,
 Ewiges Leben hervor selber der Philosophie.
 Brauchen wir da Philosophen wohl noch, genialer Systeme
 Kühne Gefässe, die voll schöpfte der Genius selbst?
 Ist des Erfinders Besitze die Philosophie nun entronnen,
 Ist Gemeingut sie, ist sie geworden zur That,
 Kann ihr dann brechen den Stab noch die Welt? Wird endlich
 des Meisters Anspruch, den wir gehört, um seinen Lehrstuhl geschart,
 Nicht sich zur vollen Wahrheit gestalten: Daß die Vernunft sei
 Letztes Zeichen, worin siegen die Menschheit wird?
 Auf! Verscheuchen wir denn der Trauer elegische Töne,
 Bringen den Trinkspruch aus: Siege zuletzt die Vernunft!“

Jedes Heft der vereinseigenen Zeitschrift *Der Gedanke* enthält sorgfältig strukturierte *Geschichtsphilosophische Übersichten* von Michelet, genauer gesagt: Analysen der neuesten nationalen und internationalen Entwicklungen mittels der dialektischen Methode zum Zweck des Nachweises des Fortschreitens des Weltgeistes. Für Deutschland selbst sind diese Übersichten trotz aller dialektischen Überlegungen, wie entweder mit Fürstengewalt und purer Macht oder mit demokratischen Parteien der einheitliche deutsche Nationalstaat im Sinne der großdeutschen oder auch im Notfall im Sinne der kleindeutschen Lösung erreicht werden könne, sehr unbefriedigend, bis dann das Jahr 1864 mit dem Krieg um Schleswig-Holstein die Immobilität in den deutschen Zuständen beendet. Und so wurde der Sieg Bismarcks begrüßt; die Hoffnung wurde geäußert, daß er der populärste Deutsche werde, um gemeinsam mit dem Norddeutschen Bund gegen Österreich und Frankreich die Einheit zumindest in der kleindeutschen Lösung dialektisch zu erzwingen⁹. International stellt die spekulative Analyse Fort- und Rückschritte der Emanzipation der Freiheit fest. So geht es auch hier darum, zumindest einige Fakten zu finden, die anzeigen, daß das Feuer des fortschreitenden Prozesses noch nicht erloschen ist. Nach Osten hin sieht es düster aus; denn in Polen „hofft Rußland vollends den erlöschenden Aufstand Polens niederzudrücken“. Um so erfreulicher steht es jetzt, im Frühjahr 1864, um Nordamerika: „In Amerika schreitet der Norden lang-

sam vorwärts, um im Sommer mit der Rebellion auch die Sklaverei ganz auszurotten“. Was in Mexiko wird, ist noch dunkel: Maximilian, Kaiser von Frankreichs Gnaden, „muß eilen, sein neues Besitztum sich befestigen zu lassen, ehe die Unterdrückung der Rebellion den Nordamerikanern freie Hand gegen die europäischen Eindringlinge gibt“¹⁰. Wie bei der Echterbacher Springprozession – drei Schritte vor, zwei Schritte zurück –, so schmiegen sich die *Geschichtsphilosophischen Übersichten* an eine Realität an, einmal den kleinen Schritt nach vorn („das Klirren an den Ketten der Völker des Montenegro“) groß herausstellend, einmal die großen Rückschläge in Deutschland, Polen und Frankreich dialektisch als bloß vorläufig, als nicht endgültig, als gar nicht so stabil und durchaus dialektisch weiterzuentwickeln darstellend. Otto Friedrich Gruppe, der zur damaligen Zeit völlig unaktuelle Repräsentant einer ganz modern anmutenden analytischen Sprachphilosophie, verspottete diese Festivitäten und Verlustierungen am Material der Geschichte in einer schon 1831 anonym erschienenen Komödie *Die Winde. Oder ganz absolute Konstruktion der neuern Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von „Absolutus von Hegelingen“*. Zum Thema: Vernünftigkeit – Wirklichkeit – Dialektik läßt er den „absoluten Philosophen“ sagen¹¹:

„Vernünftig ist, was wirklich ist,
Und alles Wirkliche vernünftig.
Doch hab' ich's nicht so streng gemeint,
Weil sonst auch wohl vernünftig scheint,
Wer meiner Ansicht widerspricht:
Den nenn' ich aber wirklich nicht.“

Die dialektische Methode spekulativer Rechtfertigung, Begründung und Forderung nennt Gruppe „Kegelquadrille“ und beschreibt dieses Gesellschaftspiel so¹²:

„DIURN:
In der Mitte steht, ehrbar, als Kegel
Und pfeifet auf zum Tanz der Hegel.

TITANIA:
Sie tanzen Ronde rasch im Kreise
nach einer ganz besondern Weise.

DIE TANZENDEN VÖGEL (singen):
Schliesset, ihr Vögelein,
Schliesset den Kegelreihn,
Schliesset den Hegelreihn:
Wer auch sei der Kegel dann,
Immer ist er ein Hegelmann,
Schliesset den Reihn,
Vögelein,
Schliesset den Kegelreihn!

DER ABSOLUTE PHILOSOPH (taktschlagend):

Eins, zwei, drei!

Eins, zwei, drei!

(bei dem „drei“ machen alle vor Entzückung ein Entre-chat.)

DIURN:

Längst hab' ich's doch gemerkt; fürwahr,

Nur bis drei kann zählen die ganze Schaar.

DER ABSOLUTE PHILOSOPH:

Abfallen! – tour des deux, der Entzweiung –

TOUR DES TROIS; TOUR der Befreiung! – –

Ronde mit hinten Ausschlagen! –

TITANIA:

Ei, was ist das für eine Tour?

DIURN:

Sie schlagen mit den Füßen nur

Hinten aus umher nach allen Leuten

Doch hat's nichts weiter zu bedeuten.

DER ABSOLUTE PHILOSOPH:

Immer Ronde, Ronde!“

Das Jahr 1870/71 brachte die Einigung Deutschlands nach dem kleindeutschen Rezept. Wie eingangs erwähnt, wurde jetzt auch die Hegel-Büste, für die seit 1869 gesammelt worden war, im Hof der Berliner Universität aufgestellt. Zum 40. Todestag Hegels ließ Michelet eine Jubelschrift *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* erscheinen. Karl Rosenkranz echote aus Königsberg mit seinem Buch *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Rudolf Haym, Philosoph und Germanist, hatte schon 1857, in Vorwegnahme der Diltheyschen Interpretationskunst, Hegel aus dem Zeitgeist heraus als den uninteressant gewordenen Vertreter einer reaktionären Zeit abgestempelt. Karl Rosenkranz hatte 1858 mit einer *Apologie Hegels gegen Haym* geantwortet. Die Wahrheit – die historische zumindest – stand auf Hayms Seite gegen Hegel und Rosenkranz, Hegel war unaktuell geworden. Und wo er in Stiftungsfestreden und Sedanfeiern vorkam, dort war er mit vielen anderen, die zitiert wurden, nicht die Hauptspeise, nicht einmal das Hors d'œuvre, sondern bloß schlichte Garnierung des Eigentlichen, das die ideologischen kulinarischen Leckerbissen des wilhelminischen Zeitalters umkleidete, selbst aber als nicht zum Verzehr geeignet produziert war.

III

1920, zum 150. Geburtstag Hegels, setzt sich Heinz Heimsoeth – der Anfang 1975 hochbetagt starb – mit der These vom Zusammenbruch des Hegelschen Systems auseinander. Er widerspricht dieser These. Was zer-

brach, waren die Philosophen der Nachfolgenden, mehr als ein Dutzend Ismen der positivistischen, materialistischen, monistischen und sogenannten wissenschaftlich-philosophischen Schulen. Das Schicksal aber der Hegelschen Philosophie erinnert an die Pfingstgeschichte des Neuen Testaments: „Hegels Geist ließ sich nieder auf andere Länder. Dort *lebt* er. Italien, Holland erlebten philosophische Erneuerung durch ihn. Und aus dem England der Mill und Spencer, dem England, das seit Bacon und Locke so dicht am Boden der Alltagserfahrung sich hielt, schlug er den spekulativen Funken“¹³. Spricht Heimsoeth von der Erneuerung spekulativen Denkens gegenüber positivistischen und empiristischen Strömungen, so intonierte der Rektor der Berliner Universität am 14. Nov. 1931, die Universitätsfeier aus Anlaß des 100. Todestages Hegels einleitend, ganz und gar konventionell die akademische Ehrerbietung der traditionellen Wissenschaften vor der Philosophie im traditionellen Sinne: „Willig beugt sich der ganze Kreis der Wissenschaften vor der Philosophie als ihrer Königin“¹⁴. Der Festredner Eduard Spranger erzählt dem Auditorium die Geschichte von der Bronzestatuette Hegels, die, weil aus wertvollem Material, in den Inflationszeiten wegen ihres Metallwertes in einer der Vorhallen der Universität an sichererer Stelle neu aufgestellt werden sollte: „Die Gutachten von Bausachverständigen wurden eingefordert. Sie gingen ein und lauteten dahin, daß das Fundament der Berliner Universität an keiner Stelle stark genug sei, um den Kopf Hegels zu tragen“¹⁵. Es handelt sich um die am 17. 8. 1870 eingeweihte Bronzestatuette Hegels. Die Büste war drei Fuß sieben Zoll hoch, der sie tragende Granitsockel neun Fuß und acht Zoll. Es war eine Büste und keine Bildsäule, weil erstens das Geld nicht für eine Ganzkörper-Bronze gereicht hätte und weil zweitens „bei einem Philosophen der Kopf die Hauptsache“ sei. So war es wohl auch eher das materielle Gewicht des Marmorblocks als das der Bronze, was die Universitätsfundamente nicht tragen wollten¹⁶. Spranger führt weiter aus, daß die Gegenwart eher in der Lage sei, Wolkenkratzer zu bauen, als solche philosophischen Dome zu errichten und mit Leben zu füllen, wie Hegel das getan habe. Die Forderungen Sprangers für die nächsten 100 Jahre lauten, daß die Konsequenzen aus den schwachen Fundamenten der Berliner Universität gezogen werden müßten: „Wir werden uns also bemühen müssen, unsere Fundamente fester zu legen, übrigens nicht nur in Universität und Wissenschaft, sondern vor allem im Staat und Volk der Deutschen, die heut nur die Seite der Entzweiung, aber nicht die der Versöhnung kennen; die sich immer noch am Problem der ‚Gesellschaft‘ abquälen, aber die höhere Stufe und Aufgabe, den substantiellen sittlichen Staatswillen herauszuarbeiten, *nicht* gelöst haben, weil immer noch nicht das Allgemeine in ihnen herrscht, sondern nur das Partikulare oder die Partei“¹⁷. Nun, zu dieser Tiefengründung der Fundamente von Kultur, Staat und Gesellschaft kam es nicht. Vielmehr war das, was dann in Deutschland als solche oder als Rückkehr zum „Gesunden“ angegeben wurde, die Dominanz eines Partikularen, einer Partei – auch im Sinne

des politischen terminus technicus – über das Allgemeine, verbal natürlich sich legitimierend als im Interesse des „Allgemeinen“ handelnd, den Willen des „Weltgeistes“, des „Schicksals“ erfüllend. Rein formal gesehen waren der Sieg des Faschismus und seine feierlichen Selbstdarstellungen durchaus Verdinglichung von Ideen – wenn auch von antihumanen – und seine Feiern waren Feiern der Realisierung der Idee in der Geschichte als Selbstbestätigung und Selbstlegitimierung. Inhaltlich gesehen hatten diese Beschwörungen geschichtlichen Fortschritts in politischer Theologie und Zeremonie jedoch gar nichts mehr mit dem zu tun, was Hegel als Ziel geschichtlicher Entwicklung angegeben hatte. Und doch stellen die Geschichtsereignisse und nicht Naturereignisse feiernden Festivitäten der Nazis in der Karikatur der Omnipotenz des Menschen, der seine Geschichte selbst macht und der seine eigenen Taten befeiert, das eine Paradigma von Motivation zum Feiern sehr anschaulich dar: die selbst-legitimierende und wertsetzende Feier des Menschen als des Machers, der das, was er befeiert, sich selbst und seiner Tüchtigkeit und Leistung verdanken will. Julius Binder vertrat auf dem 1. Hegelkongreß 1931 in Amsterdam die These, „daß auch der an und für sich freie Wille nicht ein außerrechtliches Dasein führen kann, daß ein Recht der Freiheit, das nicht zugleich als Recht wirklich ist, ein Unding ist“¹⁸. Die These Binders war ganz im Hegelschen Sinne formuliert. Man braucht nur an Hegels Kritik des Robespierreschen Terrors des erweckten Gewissens zu erinnern, um von der Bedeutung von Recht und Gesetz auf dem Wege der Emanzipation von Freiheit sich überzeugen zu lassen. Anfang der dreißiger Jahre, so ungeschützt formuliert und nicht eine Theorie des unrechten Rechtes und seiner Überwindung enthaltend, war eine solche These formal nicht in der Lage, den Übergang des Rechtsstaates in den Machtstaat als Unrechtsstaat kritisierbar zu machen. Und so feierte die Hegelsche Staatstheorie – einseitig und in der notwendigerweise erforderlichen Primitivität, die den Nazis und ihren Theorieproduzenten eigen sein mußte – eine unrühmliche Auferstehung im „großen Dritten Reich“. Gegenüber solchen politischen und menschlichen Einseitigkeiten zog dann mit Recht die wissenschaftlich einseitige These von Karl Popper über die „open society and its enemies: Plato, Hegel, Marx und die Folgen“ zu Felde.

IV

Es dauerte drei Jahrzehnte, bis wieder Hegelkongresse stattfanden. Im wieder zu Wohlstand und zu Ehren gekommenen westlichen Nachkriegsdeutschland repräsentieren die zwei nunmehr konkurrierenden Hegelvereine die beiden Optionsmöglichkeiten, welche bundesrepublikanischer Wissenschaft und Philosophie angesichts der deutschen und europäischen Geschichte und der philosophischen und politischen Spaltung Deutschlands, Europas und der Welt derzeit möglich sind. Unter H. G. Gadammers Vorsitz

etabliert sich ein feiner, kleiner Kreis von Gelehrten aus Deutschland, Frankreich und Italien, der im akademischen Zirkel Hegelhermeneutik von unbestreitbar hoher Sublimität bietet. In der Kunst der Interpretation ehrt man einen Hegel, dessen eigene Interpretationen jedoch nie unpolitisch, nie ohne Reflexion auf den Stellenwert, auf den philosophiepolitischen und den geschichtsphilosophischen Stellenwert solcher Interpretationen geblieben waren. Der philosophiepolitische Gestus dieser Art von Hegel-Symposien ist nun gerade das bewußt Unpolitische, die betonte Gesellschaftsferne der akademischen Philosophenpraxis, welche nach einem forciert überzogenen politischen und gesellschaftlichen Engagement von Philosophie im Dritten Reich (Heidegger: „Wissensdienst“) nun ihrerseits im politikfernen Fachgespräch die fällige politische Demonstration der Souveränität von Philosophie sah. (Ein Symposium gab es, ein richtiges im sokratischen Sinne des Wortes, aber nicht in Deutschland, sondern 1965 in Urbino, der uralten Universitäts- und Festungsstadt in den Bergen des Appenin. Laue italienische Sommernächte, Chianti, das ganze Flair eines fernab aller Touristenströme liegenden alten italienischen Städtchens: das waren Voraussetzungen, welche die Härte der Hegelschen Antithesen schon von den äußeren Voraussetzungen des Ortes, welche keine deutschen waren, „flüssig“ zu machen geeignet waren. Aber dieses Elixier war nicht bloß das der kunstvollen Hegelschen Dialektik, Begriffe zu verflüssigen, sondern ein natürlicheres, der von Natur und Kultur des Mittelmeeres geprägte italienische Lebensstil, welcher jeden Tag zum Fest werden lassen kann, nicht nur den „Fest“-Tag.)

Der andere Hegelverein, die Internationale Hegelgesellschaft, macht im Gegensatz dazu das genuin Hegelsche, die Kunst der Vermittlung von Gegensätzen, auch politischen, zum Medium und Gegenstand ihrer Aktivitäten. Neben der Kusanusgesellschaft, welche Katholiken und Marxisten zu Gesprächen zusammenbrachte, war die Internationale Hegelgesellschaft eine umfassendere und dauerhaftere Institution, in welcher Intellektuelle aus Ost und West die kommunikationslose Konfrontation der ideologischen und politischen Lager auf einem Wege durchbrachen. Weltanschauliche Gegensätze und Kritik an den Positionen des Gegners und auch an den allzu dogmatischen Positionen in den eigenen Reihen wurden nicht direkt, sondern – ganz hegelisch – vermittelt im Medium der Hegelexegese vorgetragen. Nicht nur das eigene Programm Hegels vom dialektischen Versöhnen der Gegensätze, sondern auch die besondere Nähe Hegels zu – wie die Marxisten sagen – seinem größten Schüler und Überwinder Karl Marx machte die Hegelexegese zum idealen Vermittlungsfeld nicht bloß philosophischer, sondern philosophiepolitischer und kultureller, ja politischer Auseinandersetzung. Wie Hegel selbst um ein Ziel aller Vermittlungskünste wußte – um die kultivierte und aufgeklärte selbstverantwortliche bürgerliche Subjektivität in einem bürgerlichen Rechtsstaat –, so wußte auch der Vorstand dieser Internationalen Hegelgesellschaft um ein Ziel dieses Hegel-feierns: die Hoffähigmachung der marxistischen Philosophie und Wissen-

schaft im internationalen Maßstab. Und gegenüber dem Marxismus wurde das geübt, was Herbert Marcuse die „befreiende“ Toleranz genannt hat. Diese Parteinahme des Vorstandes der Hegelgesellschaft war aber eigentlich die Voraussetzung dafür, daß eine große Zahl von Marxisten verschiedener Schattierungen von ihren Staaten her diesen intellektuellen Festivitäten zugeführt werden konnten. Und die bürgerlichen Intellektuellen, welche diese Kongresse besuchten, störten sich nicht an dem Ziel der Regie. Sie nutzten die Chance zum persönlichen Kontakt, genossen, teils lustvoll, teils leidvoll, die Künste dialektischer Vermittlungs- und Vernebelungsakrobatik, und versuchten sich, auf den Geschmack gekommen, selbst darin. So waren es im wahrsten Sinne des Wortes Hegelianer, die sich dort trafen und darauf vertrauten, daß die „List der Vernunft“ aus diesen Feiern schon im Sinne der weltgeschichtlich prozessierenden Vernunft etwas Wichtigeres machen würde, als es die Interessen der Regisseure wollten. Und Feiern waren es deswegen tatsächlich in einem genuin Hegelschen Sinne. Unvergesslich der Prager Kongreß 1966 im Vorfeld des tschechoslowakischen Aufstandes gegen die sowjetische Besatzung. Hier sprach Herbert Marcuse über die Macht der Negation in der dialektischen Bewegung. Ich selbst hatte damals versucht, eine Theorie einer sehr pragmatischen (dialektischen) Kritikstrategie, welche sowohl die Schärfe der Revolution wie die Geistlosigkeit der Affirmation des Bestehenden vermeiden könnte, in einer Interpretation der Hegelschen Theorie des protestantischen Prinzips zu entwerfen. In der auf den Kongreß folgenden politischen und intellektuellen Praxis blieb es nicht bei einer solchen pragmatischen Kritikstrategie; die „Waffe der Kritik“ (Marx) wurde zur Revolution; die Revolution wurde in der „Kritik der Waffen“ (Marx) erstickt. Hinterher war dann alles viel schlimmer als vorher. Man konnte dieses Revolutionsfieber schon überall spüren damals im Herbst 1966, in den Cafés und auf den Straßen Prags. Von dem Prager Hegelkongreß und dem aktualisierten und beschworenen Hegelschen Plädoyer für die Emanzipation der Freiheit gingen massive und im Detail vermutlich kaum zu beschreibende Wirkungen in den ganzen Ostblock hinein aus. Die Macht Hegelscher spekulativer Geschichtsphilosophie wurde dann – mit Recht – von der französischen Regierung gefürchtet, als sie den für den Sommer 1969 in das Collège de France einberufenen Hegelkongreß verbot und man in den Räumen des Institute Catholique in Paris Zuflucht suchen mußte. Die Ereignisse der Studentenrebellion des Jahres 1968 waren zu frisch und zu gewaltig, als daß man noch einmal der Macht der Kritik ungehindert Lauf hätte lassen wollen.

Mit dem Ende der sechziger Jahre war dann eine wichtige Aufgabe geleistet, die darin bestand, in der philosophischen und menschlichen Begegnung zwischen den großen Blöcken in Ost und West dialektisch zu vermitteln. Etwas anderes schob sich in den Vordergrund, die Selbstdarstellung der Errungenschaften sozialistischer Revolutionspraxis im Medium

einer großangelegten und nicht ungeschickt gemachten Aneignung des großen vaterländischen und emanzipatorischen Erbes durch den „ersten Arbeiter- und Bauernstaat“ auf deutschem Boden und durch die Gemeinschaft der kommunistischen Staaten weltweit. Die wachsende Kultur der Bewältigung des historischen Erbes und seiner affirmativen Aneignung zu Zwecken der Selbstbestätigung und geschichtsphilosophischen Selbstbegründung läßt sich an den nun folgenden Hegelkongressen belegen. Aus Anlaß des 200. Geburtstages Hegels fand der Hegelkongreß 1970 in Berlin (DDR) statt und wurde überhöht durch einen „Staatsakt“ der Deutschen Demokratischen Republik, auf welchem der stellvertretende Vorsitzende des Ministerrates der DDR, Alexander Abusch, staatsverbindlich zu „Hegels Werk und unsere Zeit“ die jetzt klassisch werdenden Positionen kritischer Aneignung der vormarxistischen philosophischen Traditionen durch den Marxismus vortrug. Ein Empfang des Ministerrates für die Kongreßteilnehmer stellte als Faktum ein großartiges Kaltes Büfett vor, wie es kaum als konkrete Utopie in den Köpfen der allermeisten Mitglieder des ersten Arbeiter- und Bauernstaates vorstellbar sein dürfte. Aber an Festtagen darf nicht gespart werden, dann muß auch ein sozialistischer Staat zeigen, was er an kulinarischer Kultur aufzubieten in der Lage sein könnte. Der Kongreß in Antwerpen 1972, diesmal wieder im westlichen Europa, fand endlich auch die Parole der marxistischen Kritik an der bürgerlichen und freischwebenden Linken Westeuropas; das Konservative an Hegel wurde ganz im Binderschen Sinne marxistisch gerechtfertigt. Intellektuelle Kritik wurde an die Macht- und Parteipolitik der elitären Kader der Weltrevolution verwiesen. Der Kongreß in Moskau 1974 schließlich führte den Teilnehmern aus dem Westen einen solchen „widerspruchsfreien“ Machtstaat vor. Kranzniederlegung am Grabe Lenins, der Besuch des Lenin-Hauses als bolschewistische Sakralstätte gehörten selbstverständlich in den Rahmen des Kongresses. Die Teilnahme an den, nach den altägyptischen, wirkungsmächtigsten Totenkultzeremonien der Welt, der nekrophile Gang an die Mumie Lenins, mußte wegen deren Restaurierung ausfallen. Die Emanzipation der Freiheit war weltgeschichtlich im omnipotenten Regel- und Gesetzesstaat als einer das Individuum und die individuelle Freiheit dominierenden, omnipotenten Organisation geronnen – zerronnen? 1974 plante man für 1976, in Lissabon eine weitere Etappe dialektischer Selbstdarstellung des weltgeschichtlichen Fortschritts zu demonstrieren. Die Regie ging daneben. Die „List der Vernunft“ ließ in Lissabon kein europäisches Kuba, sondern ein zunächst im bürgerlich-demokratischen Sinne fortschrittliches, im marxistischen jedoch rückschrittliches System eines demokratischen Sozialismus, der nicht der selbsternannten Zentrale des Weltgeistes hörig ist, sich vorstellen. Der Beginn einer Tendenzwende? Wir wollen die Frage nicht beantworten, sondern es mit dem Hegelschen Bild halten, daß erst mit Einbrechen der Dunkelheit die Eule der Minerva die jetzt schon alt und grau gewordenen Realisierungen der Arbeit und des Tages erkennt, nachträglich und nicht antizipatorisch.

Ich habe jetzt von internationalen philosophischen Kongressen gesprochen, die nicht philosophische Kongresse im engeren Sinne, sondern vermittelte ideenpolitische und politische Auseinandersetzungen waren. Im Hegelschen Sinne deutsch sind diese Auseinandersetzungen aber durchaus, insofern sie das Schicksal von Philosophie und Politik in Deutschland widerspiegeln. Und dennoch ist das, was von Hegelkongressen zu berichten war, nur eben in diesem vermittelten Sinne ein Beitrag zu dem Thema „Deutsche Feiern“.

V

Das sei ein Grund dafür, zurückführend zum eigentlichen Thema „Deutsche Feiern“ abschließend noch etwas zu sagen zu dem Thema: „Hegel feiert“. Als Tübinger Stiffter tanzte Hegel am 14. Juli zur Feier der Französischen Revolution um den Lindenbaum. In seiner *Philosophie der Geschichte* sagte er von der Kraft, aus der die Französische Revolution geboren wurde: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, daß ist auf den Gedanken stellt, und eine Welt nach diesem erbaut“¹⁹. Später kritisierte er die Methode der Revolution wegen des Terrors, der nun zwar nicht mehr im Namen der alten Zustände, aber dafür im Namen der neuen Freiheit begangen würde. Er empfahl jetzt eine vermittelte Veränderungsstrategie für die gesellschaftliche und politische Praxis. Die Reformation war für ihn das vor und über der Französischen Revolution stehende weltgeschichtliche Ereignis, das es zu weihfeiern und dessen Ansätze es weiterzuentwickeln galt. In penibler pathetischer Feierlichkeit beging er den 31. Oktober eines jeden Jahres als den Tag des Thesenanschlages von Wittenberg. „Hier ist das neue, das letzte Panier, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des *freien* Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen“²⁰. Selten wurde Hegel im Hörsaal so feierlich wie dann, wenn es um die Reformation Martin Luthers ging. Die Französische Revolution erscheint fast als ein überflüssiges Faktum der weltgeschichtlichen Entwicklung; jedenfalls ist jede Revolution nutzlos, der nicht eine Reformation vorangegangen ist. Das Hegelsche Feiern des Reformationsfestes hatte nichts Eudämonistisches, nichts Sokratisch-Symposiantisches an sich; es war etwas Preußisch-Steifes. Der Homo faber tankt auf; das Individuum läßt sich mit neuer Kraft für den weltgeschichtlichen Prozeß; es versenkt sich in die *Unio mystica* mit dem weltgeschichtlichen Prinzip, welches nicht nur das Ziel – die Freiheit –, sondern auch das Mittel, sie zu erreichen, das vermittelnde, reformatorsche Fortschreiten (die Gruppensche K(H)-egelquadrille) angibt.

Und doch konnte Hegel auch feiern wie ein Dionysos. Berühmt-berüchtigt ist seine Teilnahme am Bichelsberger Fest der Berliner Burschenschaft

vor den Toren Berlins, von dem auch die Zahl der geleerten Flaschen Wein überliefert ist. Solche Besäufnisse waren aber im Leben Hegels eher die Ausnahme. — In der *Aesthetik* entwirft Hegel aus Anlaß der Diskussion des Problems des Zusammenstimmens des konkreten Ideals mit seiner äußeren Realität das Bild eines durch „Arbeit, Kultur und Genuß“ vermittelten Heimischwerdens des Menschen in seiner Umwelt, eine Umwelttheorie und eine „Theorie des Feierns“ zugleich. Die nicht durch Arbeit vermittelte idyllische Einheit des Naturkinds mit seiner Umwelt lehnt er als nicht zum Gegenstand für die ideale Kunst geeignet ebenso ab wie die zeitgenössischen „vollkommen ausgebildeten allseitigen Vermittlungen der bürgerlichen Gesellschaft“ in Industrie, Wirtschaft und Organisation²¹. Der heroische Weltzustand, in dem der Held das Roß selbst bändigt, das er reiten will, und sich die Geräte und Waffen selbst herstellt, Honig, Milch und Wein trinkt, „während Kaffee, Branntwein usf. uns sogleich die tausend Vermittlungen ins Gedächtnis zurückerufen, deren es zu ihrer Bereitung bedarf“ — dieser Zustand, in dem der Mensch sich durch eigene Arbeit mit seiner Umwelt in Harmonie vermittelt, das ist für Hegel ein idealer Gegenstand für die Kunst des Epos. „In einem solchen Zustande hat der Mensch in allem, was er benutzt und womit er sich umgibt, das Gefühl, daß er es aus sich selber hervorgebracht und es dadurch in den äußeren Dingen mit dem Seinigen und nicht mit entfremdeten Gegenständen zu tun hat, die außer seiner eigenen Sphäre, in welcher er Herr ist, liegen. Allerdings muß dann die Tätigkeit für das Herbeischaffen und Formieren des Materials nicht als eine saure Mühe, sondern als eine leichte, befriedigende Arbeit erscheinen, der sich kein Hindernis und kein Mißlingen in den Weg stellt“²². Nun sei es schwierig, führt Hegel weiter aus, solche Darstellungen „auf Stoffe anzuwenden, welche aus späteren, vollkommen ausgebildeten Zeiten“, also aus der Gegenwart genommen sind. Goethe sei das in *Hermann und Dorothea* gelungen, Voß in seiner *Luise* nicht:

„Voß in seiner bekannten ‚Luise‘ schildert in idyllischer Weise das Leben und die Wirksamkeit in einem stillen und beschränkten, aber selbständigen Kreise, der Landpastor, die Tabakspfeife, der Schlafrock, der Lehnstuhl und dann der Kaffeetopf spielen eine große Rolle. Kaffee und Zucker nun sind Produkte, welche in solchem Kreise nicht entstanden sein können und sogleich auf einen ganz anderen Zusammenhang, auf eine fremdartige Welt und deren mannigfache Vermittlungen des Handels, der Fabriken, überhaupt der modernen Industrie hinweisen. Jener ländliche Kreis daher ist nicht durchaus in sich geschlossen. In dem schönen Gemälde ‚Hermann und Dorothea‘ dagegen brauchten wir eine solche Beschlossenheit nicht zu fordern; denn wie schon bei einer anderen Gelegenheit angedeutet ist, spielen in diesem im ganzen Tone zwar idyllisch gehaltene — Gedicht die großen Interessen der Zeit, die Kämpfe der Französischen Revolution, die Verteidigung des Vaterlandes höchst würdig und wichtig herein. Der engere Kreis des Familienlebens in einem Landstädtchen hält sich nicht dadurch etwa so fest in sich zusammen, daß die in den mächtigsten Verhältnissen tiefbewegte Welt bloß ignoriert wird wie bei dem Landpfar-

rer in Vossens ‚Luise‘; sondern durch das Anschließen an jene größeren Weltbewegungen, innerhalb welcher die idyllischen Charaktere und Begebnisse geschildert sind, sehen wir die Szene in den erweiternden Umfang eines gehaltreicheren Lebens hineinversetzt; und der Apotheker, der nur in dem übrigen Zusammenhang der rings bedingenden und beschränkenden Verhältnisse lebt, ist als bornierter Philister, als gutmütig, aber verdrießlich dargestellt. Dennoch ist in Rücksicht auf die nächste Umgebung der Charaktere durchweg der vorhin verlangte Ton angeschlagen. So trinkt z. B., um nur an dies eine zu erinnern, der Wirt mit seinen Gästen, dem Pfarrer und Apotheker, nicht etwa Kaffee:

Sorgsam brachte die Mutter des klaren, herrlichen Weines,
In geschliffener Flasche auf blankem zinnernen Runde,
Mit den grünlichen Römern, den echten Bechern des Rheinweins.

Sie trinken in der Kühle ein heimisches Gewächs, Dreiundachtziger, in den heimischen, nur für den Rheinwein passenden Gläsern; die Fluten des Rheinstroms und sein liebliches Ufer wird uns gleich darauf vor die Vorstellung gebracht, und bald werden wir auch in die eigenen Weinberge hinter dem Hause des Besitzers geführt, so daß hier nichts aus der eigentümlichen Sphäre eines in sich behaglichen, seine Bedürfnisse innerhalb seines sich gebenden Zustandes hinausgeht“²³.

Eine wie im Goetheschen Epos gestaltete Umwelt ist Heimat und Haus des Menschen, nicht von Natur geschenkt, sondern Produkt seiner sich mit der Natur vermittelnden Arbeit. Der Genuß des edlen Rheinweins ist das Denkmal für die durch die eigene Tätigkeit errungene Souveränität des Besitzbürgers über die Natur und für seine im Rahmen eines geordneten Staatswesens errungene bürgerliche, das heißt politische, wirtschaftliche und kulturelle Freiheit. Die Kultur des Genießens ist jedoch keine egoistische, kein Schmarotzertum an Vermittlungen, in die man selbst nicht arbeitend involviert ist, so wie der Voßsche Landpastor sich bloß verzehrend – nicht mitgestaltend – bei seinem Kaffee- und Zuckerkonsum einer arbeitsteiligen Welt gegenüber verhält. Die großen weltgeschichtlichen Ereignisse der Französischen Revolution sind in dem kleinen Kreis anwesend: im aufgeklärten, informierten Gespräch werden die Probleme bewußt gemacht und kritisch diskutiert; in der tätigen Hilfe den Flüchtlingen gegenüber trägt die kleine Kommune mit ihren bescheidenen Kräften dazu bei, Not zu lindern und das Einfügen der Flüchtlinge in die bestehende oder neue Ordnungen zu fördern. Die Menschen sind nicht der Natur, auch nicht der Natur ihres Leibes und seiner Genüsse entfremdet; sie haben sich weder in Intellektualität oder strikte Rationalität (Horkheimer) verstiegen, noch im bloßen stumpfen Konsum verloren.

Das Denkmal, das Hegel hier setzt, ist keines aus Stein oder Bronze. Es ist ein Bild, welches von Fleisch und Blut, von Arbeit und Genuß und von dem tätigen Eingebundensein eines kleinen, harmonisch (nach der K(H)egelquadrille: mit dialektischen Mitteln) gestalteten Kreises in den größeren Rahmen der nationalen und internationalen Bewegungen berichtet. Es ist ein künstlerisches Bild in Zeiten, welche optimalere und totalere Ver-

mittlungen von Materie und Idee, von Form und Stoff in Industrie, Wirtschaft und Organisation kennen, als die Kunst sie bieten kann. Dennoch wird eine alte Funktion von Kunst erfüllt, nämlich die, dialektisch vermittelnd „self-fulfilling prophecies“ in Gang zu setzen. Und die Philosophie, die im Bereich des akademischen Redens und Schreibens sich an Vermittlungen versucht, ist angesichts der Verdinglichungen im außerphilosophischen Raum ebenfalls nicht – im Gegensatz zu der These von Karl Marx – am Ende; sie *wirkt* – auch wenn sie vorgibt, wie die Eule der Minerva bloß nachträglich Fakten zu beschreiben –, indem das, was sie an Strukturen der Vermittlung von Wirklichkeit und Vernünftigkeit zeichnet, *als Appell wirkt* – als Appell, die Emanzipation der Freiheit weiterzutreiben. Diese Emanzipation von Freiheit ist nicht bloß Mittel zum Ziel, sondern Selbstzweck, die Befreiung des Individuums aus Unmündigkeiten und Unfreiheiten – aus solchen, die natürlich und aus solchen, die selbstverschuldet sind – zu befördern. Die Feier, die kultivierte, Vernunft und Sinne gleichermaßen versöhnende und verwöhnende Feier ist deshalb die Arbeit der Selbstbefreiung aus Abhängigkeiten und Unfreiheiten – und das Ergebnis solcher Selbstbefreiung. Denn Hegel feiern heißt, diesen Praxisprimat der philosophierenden und sich vermittelnden (nicht der bloß intellektualisierenden) Selbstvergewisserung einzusehen und einzuholen. Und das war es wohl, was Constantin Rößler im Sinne hatte, wenn er meinte, man könne für Hegel nicht bloß wie für irgendeinen anderen, zwar hohen, aber fremden Gott oder Genius ein objektives Denkmal aus Bronze oder Stein errichten. Denn Hegel feiern heißt, diese Emanzipation der eigenen Freiheit gegenüber der unmittelbaren Natur und genauso gegenüber dem ebenso geistlosen und kulturlosen totalen Vermittlungsgeschehen in Konsum, Industrie und Organisation voranzutreiben und sie sich selbst in der Feier als dem Genuß und der Selbstbestätigung dieser selbsterrungenen Freiheit zu bestätigen und sie zu genießen.

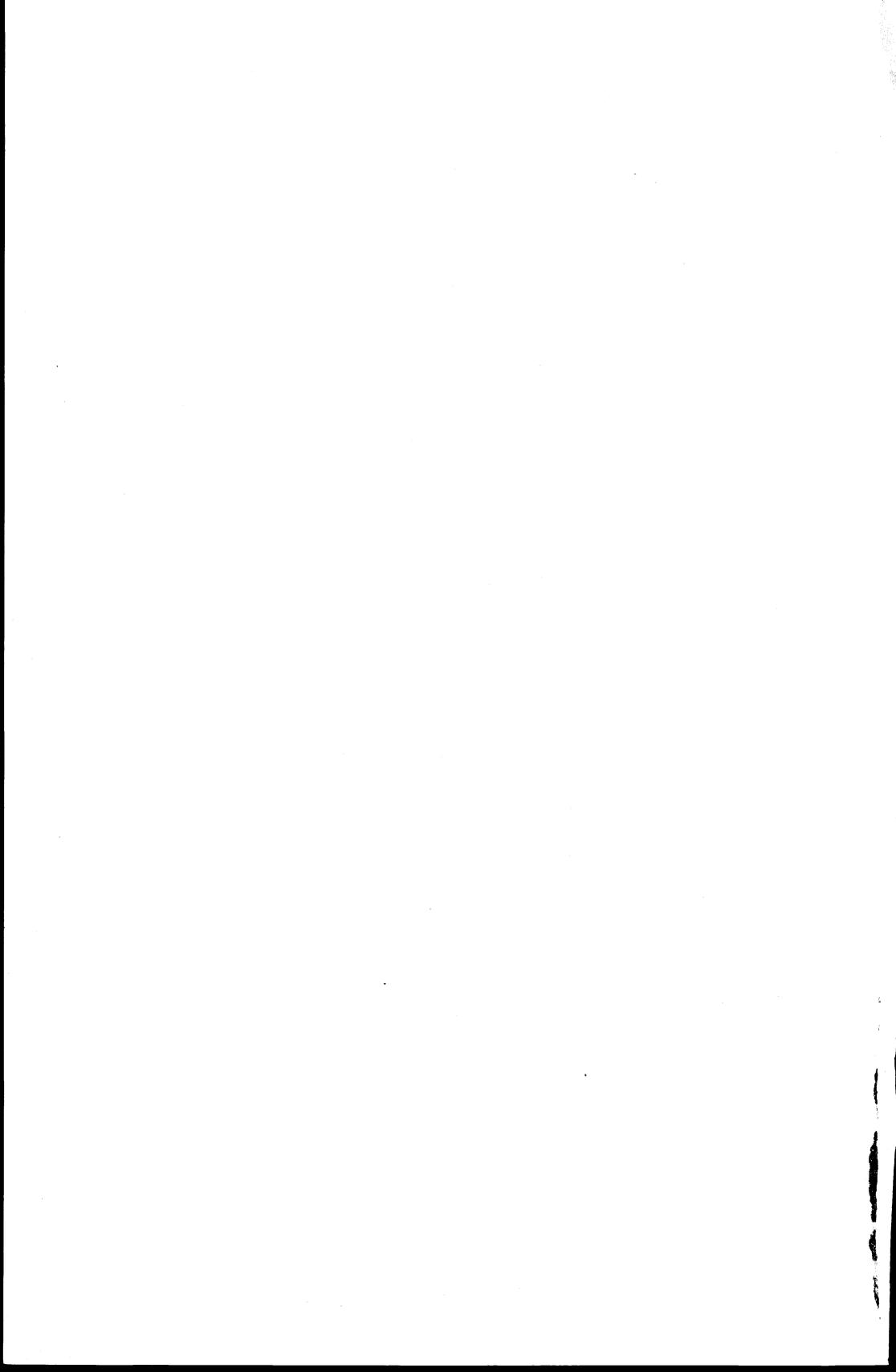
Die *Vossische Zeitung* in Berlin berichtete über Hegels 56. Geburtstag am 27. August 1826 in einer solchen Ausführlichkeit, wie sie nur den Berichten über Geburtstage von Prinzen oder Ministern zukam; deshalb wurde die Zeitung offiziell vom preußischen Hof gerügt²⁴. Nun, das war eine traditionelle Feier zu Ehren eines Gelehrten im traditionellen, akademischen Sinne, welche traditionellen Applaus und traditionelle Kritik hervorrief – wie gehabt. Die in *Hermann und Dorothea* als einem Kunstwerk interpretierte Form der Feier als einer Versöhnung und Vermittlung von Idee und Materie, von Geist und Natur, von Geschichte und Landschaft durchbricht diesen geistlosen Zirkel des bloß äußerlichen und unbeteiligten Rühmens und Enthüllens von Bronzebüsten. Und die Hegel feiern der letzten 150 Jahre, die nur selten symposiantisch waren, öfter Geschichtsfortschritt vergewissernd und Handlungsprädispositionen aufbauend, teils wie auf den neueren Hegelkongressen, mehr vermittelt im vordergründigen Bemühen von Hegelinterpretation, aber ganz im Medium Hegelscher Vermittlung: solche Feiern unterscheiden sich in der selbstgewählten Lust

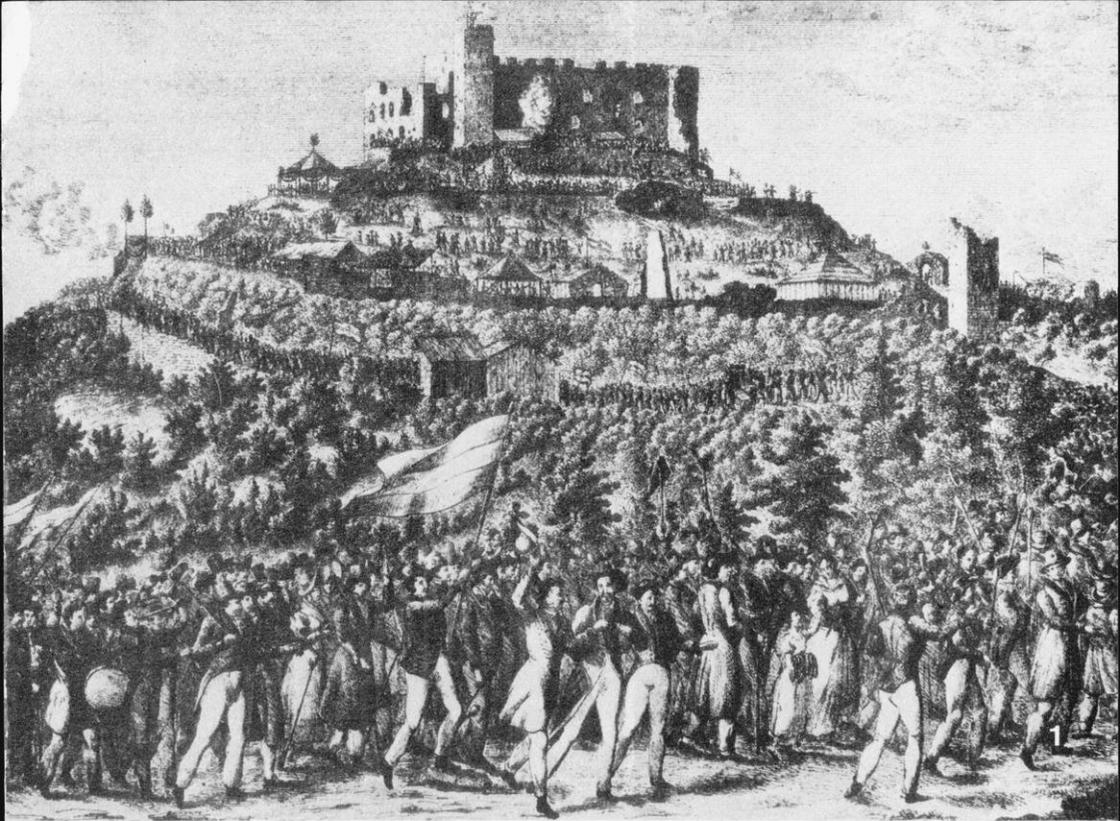
und Last des Vermittelns von Gegensätzen und des Verdinglichens von Freiheit von anderen Formen, in denen Menschen aus Geschichtsanlässen oder aus Naturanlässen heraus feiern. Die Periodizität der geschichtlichen Feier des Reformationsfestes, die quasi eine natürliche Periodizität in der Zeit der Ernte ist und zugleich eine innere Periodizität der Selbstvergewisserung des seine Freiheit emanzipierenden mündigen Gewissens, hebt auch den sonst so entscheidenden und oft fatalen Unterschied der Naturfeiern und der Geschichtsfeiern auf einer höheren Ebene auf. Das Fest ist nicht erst das Ergebnis, sondern schon der Akt des Sich-Befreiens aus dem Terror der unvermittelten Natur und ihrer ehernen Gesetze und aus dem Terror der unvermittelten Geschichte und ihrer vorgeblichen Gesetze. Was Feiern als Vermitteln und als Ergebnis von Vermittlungen und Verdinglichungen, als fortlaufender Prozeß der Emanzipierung von Freiheit bedeuten kann, ist selten so schön gesagt worden, wie in den von Hegel zitierten Goethezeilen²⁵:

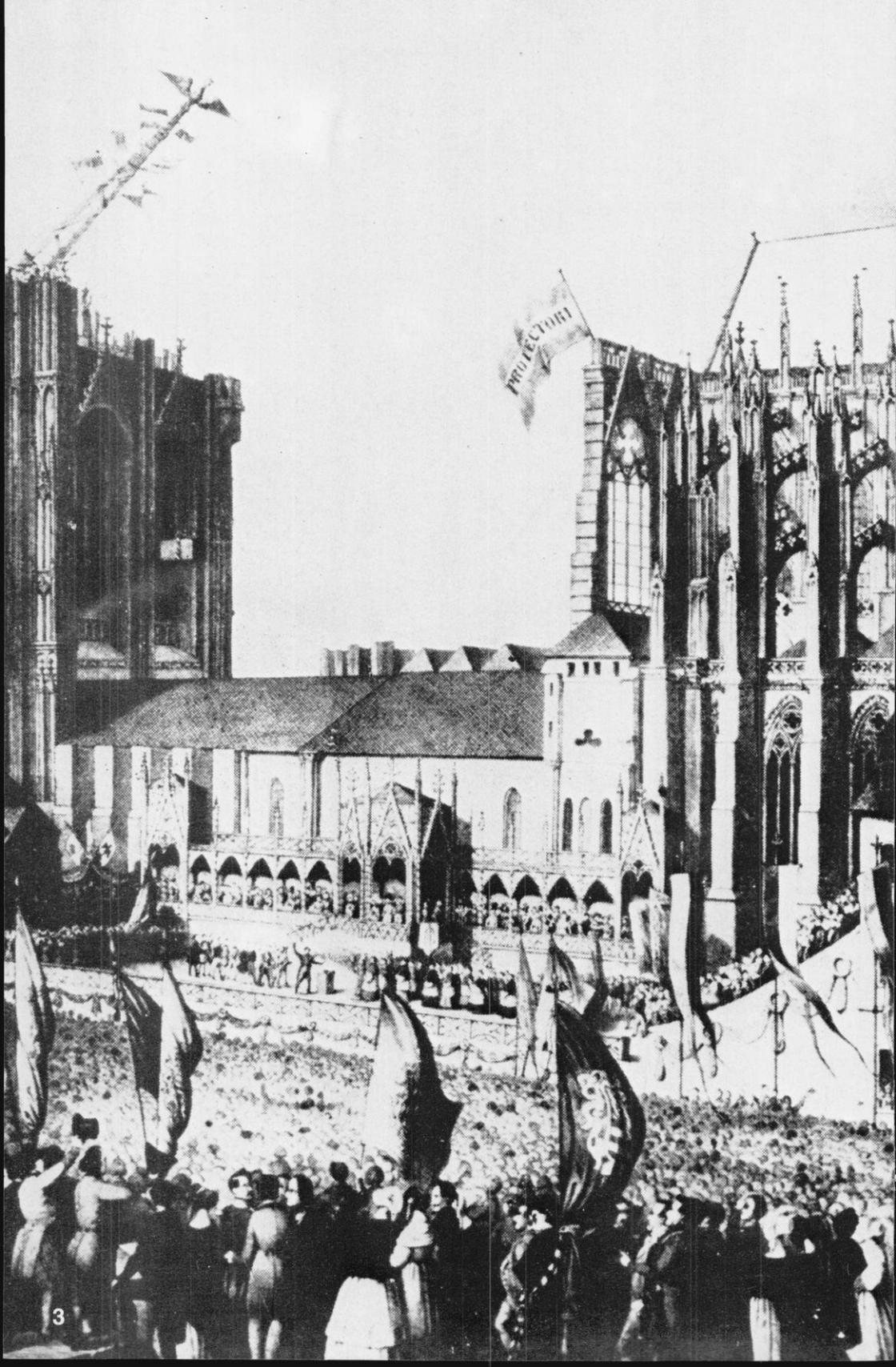
„Sorgsam brachte die Mutter des klaren, herrlichen Weines,
In geschliffener Flasche auf blankem zinnernen Runde,
Mit den grünlichen Römern, den echten Bechern des Rheinweins.“

BILDUNTERSCHRIFTEN

- Abb. 1: Das Hambacher Fest auf der Kästenburg am 27. Mai 1832
- Abb. 2: Das Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald (1875) von Ernst von Bandel
- Abb. 3: Der Kölner Dom von der Südseite mit Darstellung der Feier vom 4. September 1842
- Abb. 4: Vincenz Stätz: Und fertig wird er doch (1861)
- Abb. 5: Franz Pfaff: Dürer und Raffael vor dem Thron der Kunst (1811). Radiert von Hoff (1832–1835)
- Abb. 6: Ludwig Emil Grimm: Morgenfeier am Grabe Dürers (1828)
- Abb. 7: Christian Daniel Rauch: Dürer-Standbild in Nürnberg (1828–1840)
- Abb. 8: Umschlagbild des Katalogs *Dürers Gloria* anlässlich der Dürer-Ausstellung in West-Berlin (1971)
- Abb. 9: Die Walhalla bei Regensburg (1842) von Leo von Klenze
- Abb. 10: Umschlagbild (Ausschnitt) des Katalogs *Mit Dürer unterwegs*, herausgegeben von der Albrecht-Dürer-Gesellschaft in Nürnberg (1971), für das die Gouache „Dürer in Venedig“ von Michael Mathias Precht verwendet wurde.
- Abb. 11: Das Wartburgfest der deutschen Studenten am 18. Oktober 1817
- Abb. 12: Entwurf zum Festzug anlässlich der Luther-Feier in Wittenberg am 31. Oktober 1883 von E. Doepler
- Abb. 13: Gedenkblatt zur Luther-Feier von 1883
- Abb. 14: Luther-Feier in Eisleben am 10. November 1933
- Abb. 15: Die Goethe-Feier in Weimar (1932). Rückkehr der Trauergäste (Brüning, Meißner und die Großherzogin von Sachsen) von der Fürstengruft
- Abb. 16: Adolf Hitler mit Wieland und Wolfgang Wagner (um 1935)
- Abb. 17: Goethe-Feier in Weimar (1932). Gesang der Kinder vor dem Deutschen Nationaltheater
- Abb. 18: Gala-Inszenierung von Wagners *Meistersingern* (Regie: Wieland Wagner) zum 80. Jubiläum der Bayreuther Festspiele (1956)
- Abb. 19: Wieland Wagner, Karl Böhm, die Sänger des *Rheingold*, Franz Josef Strauß, Herbert von Karajan und Frau während der Bayreuther Festspiele von 1965
- Abb. 20: Titelbild des *Spiegel* vom 1. März 1976 anlässlich des 100. Jubiläums der Bayreuther Festspiele
- Abb. 21: Titelbild des *Spiegel* zum Beethoven-Jahr (1970)



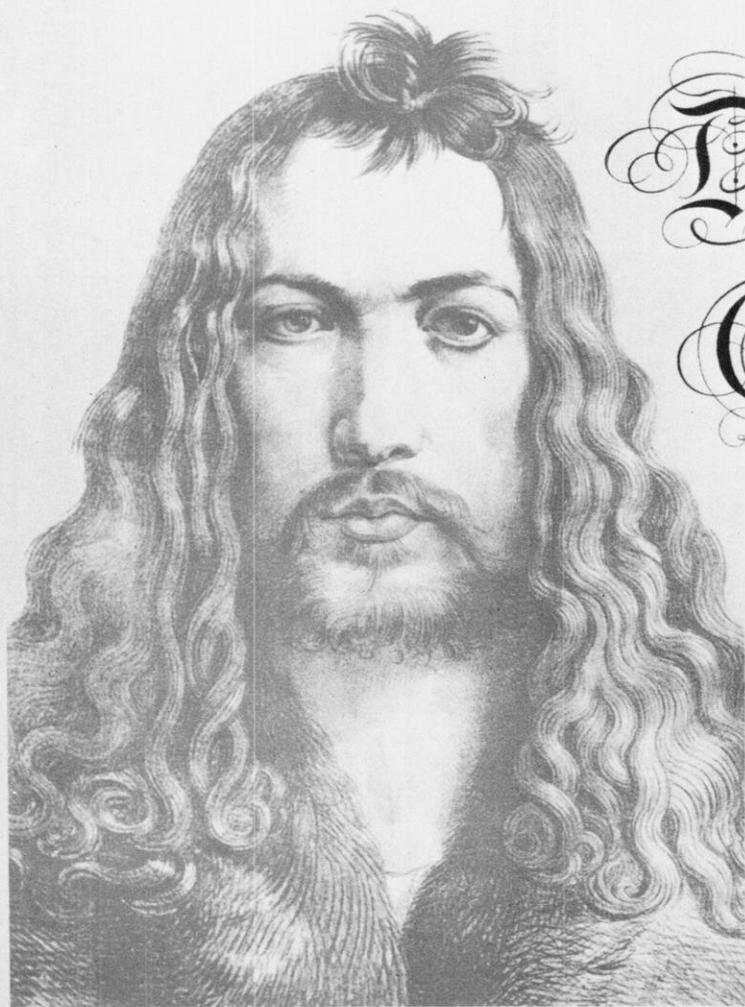




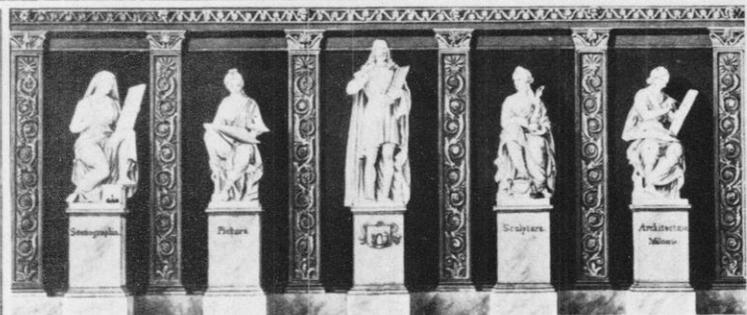








Dürers Gloria



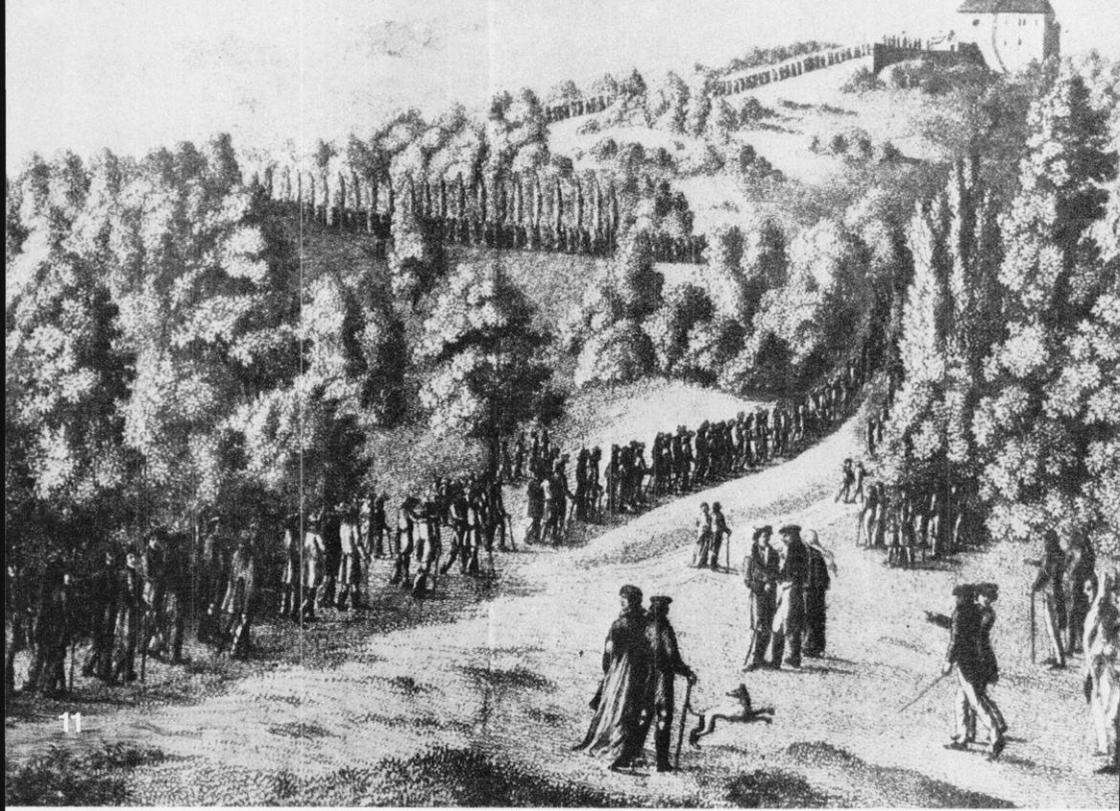


9

Mit Dürer unterwegs



10

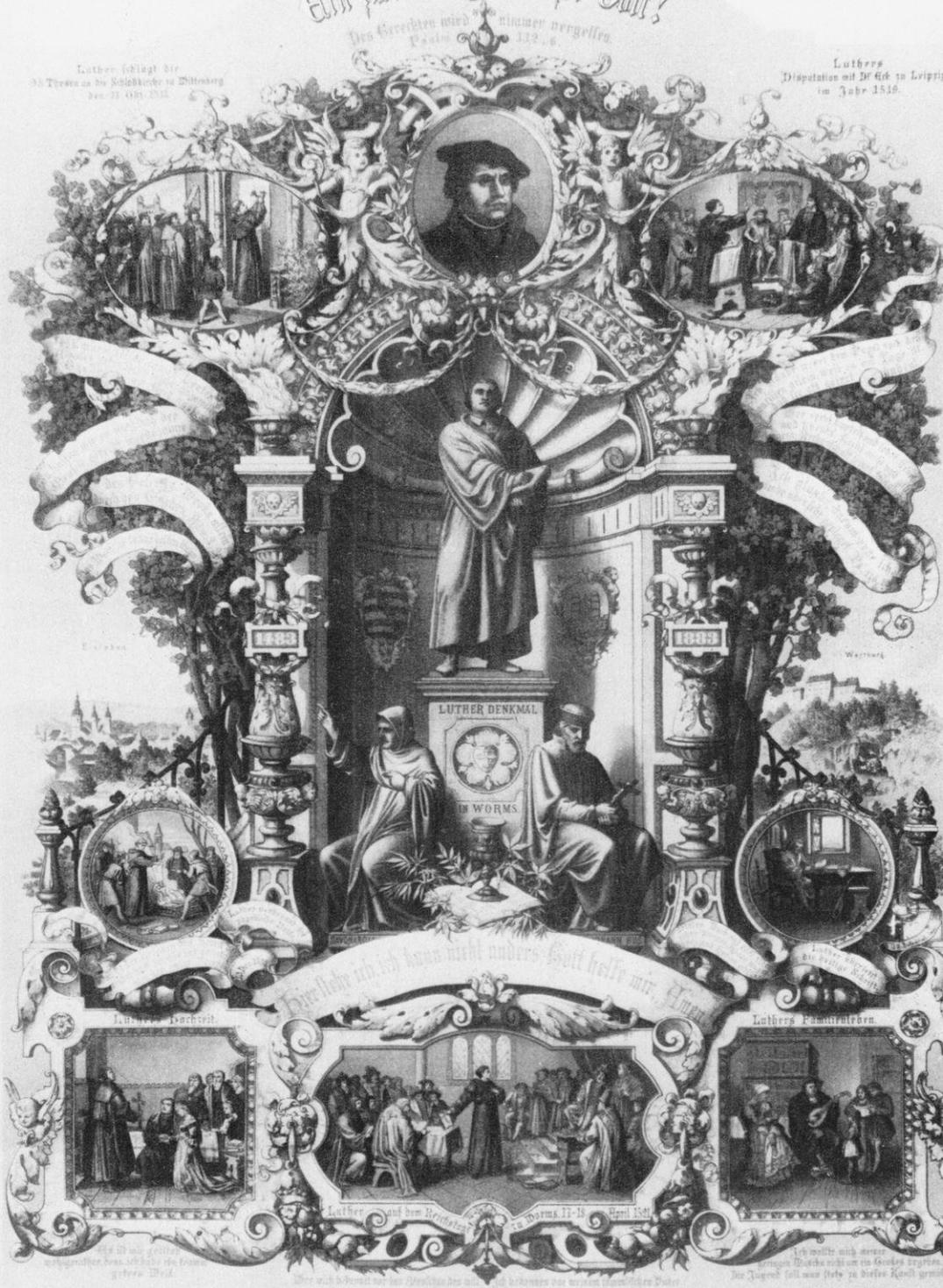


Ein feste Burg ist unser Gott?

Das Gerichte wird nicht vergehen.
Psalm 112, 6.

Luther schlägt die
30 Thesen an die Scholastiker in Wittenberg
den 31. Oct. 1517.

Luthers
Disputation mit Eck in Leipzig
im Jahr 1519.



Luthers Bachtel

Luthers Pamphleten

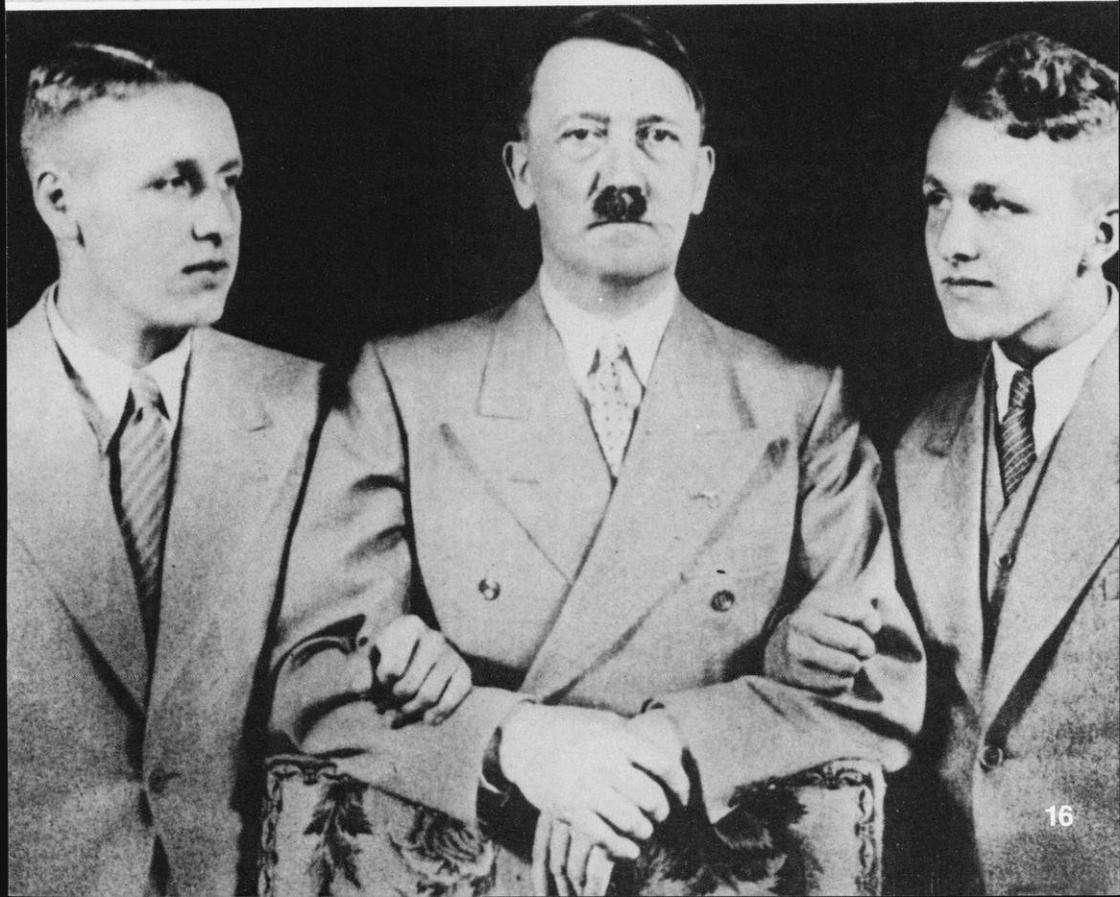
Luther und die Reichstagen von Worms 17-18. April 1521

Zur Erinnerung an die 400 jährige
Jubelfeier der Geburt D^r Martin Luthers
1483. 10 November. 1883.





15



16







100 Jahre
Bayreuth
**Firma
Wagner
& Co.**



DER SPIEGEL

7. SEPTEMBER 1970 · NR. 32

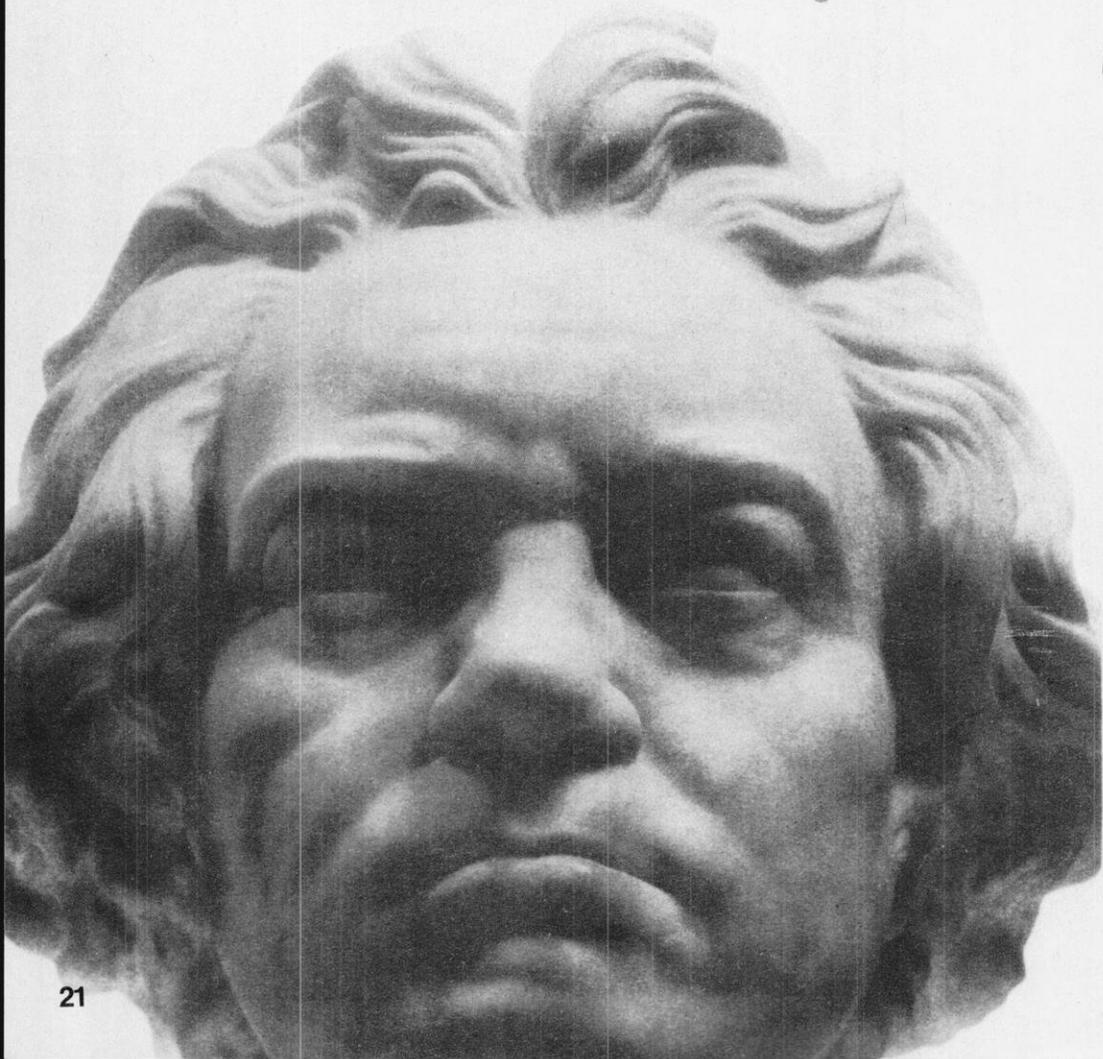
24. JAHRGANG · DM 1,50

INCL. MEHRWERTSTEUER

— C 6380 C —

Beethoven

Abschied vom Mythos



Rainer Nägele

DIE GOETHEFEIERN VON 1932 UND 1949

„Die Glocken, die am 22. März 1932 um die Mittagsstunde auf mächtigen Tonwagen das Andenken an Goethe über Stadt und Land dahingetragen haben, sind verstummt; aber in weihevolem Geisterklang hallen sie nach in den Herzen der Welt. Ein volles Jahrhundert ist verrauscht, seit Goethes Leiblichkeit den Augen der Sterblichen entrückt ist; aber in immer mächtigeren Wellen wirkt sein dauernder Geist durch die dauernde Seele der Völker“¹.

Die Töne, die in diesem Zitat, dem Geleitwort zum Goethe-Jahrbuch für das Jahr 1932, angestimmt werden, sind repräsentativ für einen großen Teil dessen, was an Phrasen und Worten in jenem Jahr des 100. Todestages Goethes den Ohren und Augen von Zuhörern und Lesern zugemutet wurde. Und nur allzu sinnig scheint es uns heute, wenn Heinz Kindermann, ergriffen von der Weimarer Feier berichtend, den dominanten Farbton dazupinselt: „In der neuen Weimarer Halle, deren warmes Braun den Besucher anheimelte, war wohl die geistige Führungsschicht Deutschlands [...] versammelt“².

Ein gewisser Aufwand an rhetorischem Überschwang ist natürlich zu erwarten bei solchen Gelegenheiten. Und in ebensolcher Erwartung hatte schon im September 1931 die *Literarische Welt* die halb rhetorische, halb ernste Frage gestellt: „Soll das Goethejahr gefeiert werden?“³ Man befürchtete „die leeren Phrasen“ und kam angesichts dieser Befürchtungen zum Schluß:

„Ohnehin zur äußersten Sparsamkeit gezwungen und verpflichtet, um die Inflation zu vermeiden, wäre es am Ende für uns alle das Beste, wenn wir auch der drohenden Phraseninflation von 1932 rechtzeitig, und nicht erst, wie die Reichsbank, in der allerletzten Minute begegneten.“

Damit ist nicht nur das kulturelle Klima, sondern auch das wirtschaftliche skizziert, in dem die Goethefeiern abliefen.

Und gefeiert wurde denn auch, trotz allem: von Ostpreußen bis Elsaß-Lothringen national, von Rom, wo Mussolini höchst persönlich die „Casa Goethe“ eröffnete⁴, über Tokio, San Francisco bis Chicago und Madison, Wisconsin, international. Die ketzerische Frage der *Literarischen Welt* wurde selbst zum Anlaß einer nicht unbedeutenden – und wohl auch beabsichtigten – Quantität von Stellungnahmen. Bereits am 16. Oktober, kaum einen Monat später, lagen der Redaktion schon über siebzig Zeitungsartikel als Reaktion vor. In der *Literarischen Welt* selbst äußert sich eine

Reihe von Schriftstellern teils zustimmend, teils ablehnend zur Frage⁵. „Wem gehört Goethe?“ war zugespitzt die Frage des Jahres, wie sie in der *Literarischen Welt* gestellt wurde⁶. Ja, wem gehörte er? Die Fragestellung selbst impliziert Rezeptionsvorstellungen, die die Identifikation als Ziel des Rezeptionsvorgangs angeben und die Modalität der Rezeption weithin bestimmten. Allerdings ergeben sich bereits in diesem Ansatz politische Differenzierungen: Nicht in allen politischen Lagern war das Identifikationsziel gleich stark ausgeprägt, wenn es auch als Wunschziel selbst dort noch effektiv war, wo man sich von Goethe distanzierte.

Weder die Weimarer Goethefeier noch die sonstigen Veranstaltungen konnten die politische Situation ausschalten; dafür sorgten nicht zuletzt jene, die am vehementesten alles Politische verleugneten und den reinen Nationalheros den Deutschen zur Identifikation anbieten wollten. An der Weimarer Feier versuchte man immerhin noch einen Schein einer politischen Repräsentation herzustellen. Unter den Akademikern reichte die Skala von Julius Petersen bis zu dem relativ liberalen Fritz Strich, unter den Schriftstellern sprachen Thomas Mann, von Molo und Kolbenheyer. Wenn Heinz Kindermann in diesen letzten drei allerdings eine Vertretung von Rechts, Links und Mitte sah⁷, fragt man sich, wo da die Linke sei, oder falls Thomas Mann dazuzählt, wo dann die Mitte blieb. Wahrscheinlich Walther von Molo, über dessen Rede die Nazis sich sehr geärgert haben sollen⁸.

Die Zusammensetzung der öffentlichen Repräsentation der politischen Tendenzen ist in den genannten Vertretern insofern paradigmatisch, als die Linke in der öffentlichen Diskussion der Goethefeiern kaum vertreten war. Bezeichnend ist, daß selbst im *Goedeke*, der sonst bis in die Provinzecken hinein die Goethefeiern verzeichnet und kaum einen Festvortrag und -aufsatz ausläßt, der bedeutendste Beitrag der Linken zum Goethejahr 1932, das Goethesonderheft der *Linkskurve*, nicht erwähnt ist⁹.

Den Mittelpunkt des Heftes bildet ein *Marx und Engels über Goethe* betitelter Aufsatz, dessen Autor hauptsächlich Engels war und der im November und Dezember 1847 in der *Deutschen Brüsseler Zeitung* erschienen war. Ausgangspunkt ist eine Polemik gegen das Goethebuch des „wahren Sozialisten“ Karl Grün. Engels polemisiert in erster Linie gegen die Verkleinbürgerlichung und gleichzeitig gegen die abstrakte Idealisierung Goethes. Er wirft Grün vor, daß er ausgerechnet das Philisterhafte, Spießige an Goethe zur Tugend erhebe, und skizziert gleichzeitig in einem scharfen Aperçu die historische Situation dieser Tendenz. In dieser Situation und in der Ideologie des „wahren Sozialismus“ erscheint der kleinbürgerliche Rückzug als Rekurs auf *den* Menschen schlechthin. Insistierend stellt Engels gegen diesen Menschen an sich den materiellen, den „fleischlichen“ Menschen (vgl. auch S. 20 und 21: „Bei Goethe haben sie – die Begriffe ‚menschlich‘ und ‚Mensch‘ – meist eine sehr unphilosophische fleischliche Bedeutung“). „Goethe war zu universell, zu aktiver Natur, zu fleischlich, um in einer Schillerschen Flucht ins Kantsche Ideal Rettung

zu suchen“). Zum wichtigsten und innerhalb der Linken folgenreichsten Aspekt wurde aber Engels' eigene Analyse und Deutung von Goethes Position und historischer Situation:

„Goethe verhält sich in seinen Werken auf eine zweifache Weise zur deutschen Gesellschaft seiner Zeit. Bald ist er ihr feindselig. Er sucht der ihm widrigen zu entfliehen, wie in der Iphigenie und überhaupt während der italienischen Reise, er rebelliert gegen sie als Götz, Prometheus und Faust, er schüttet als Mephistopheles seinen bittersten Spott über sie aus. Bald dagegen ist er ihr befreundet, ‚schickt‘ sich in sie wie in der Mehrzahl der zahmen Xenien und vielen prosaischen Schriften [...], ja verteidigt sie gegen die andrängende geschichtliche Bewegung [...]. Es ist ein fortwährender Kampf in ihm zwischen dem genialen Dichter, den die Misere seiner Umgebung anekelt, und dem behutsamen Frankfurter Ratsherrnkind, resp. Weimarschen Geheimrat [...]. So ist Goethe bald kolossal, bald kleinlich“ (S. 20 f.).

Goethe und die deutsche Misere wurde zum Stichwort für die marxistische Auseinandersetzung mit Goethe, und die Dichotomie der Adjektive „kolossal-kleinlich“ erscheint als Topos bis in die Gegenwart.

Aber bleiben wir zunächst im Kontext des Goethejahres 1932. Die redaktionelle Vorbemerkung zum Engels-Aufsatz macht deutlich, daß es um die aktuelle Auseinandersetzung ging:

„Es wäre natürlich verfehlt, die an Grün ausgeübte Kritik auf die heutigen Verherrlicher Goethes im Interesse des Faschismus mechanisch anzuwenden. Aber die Grundtendenz der Stellungnahme der kleinbürgerlichen Ideologen der Bourgeoisie ist in diesem Aufsatz so tief erfaßt, daß jede heutige Kritik der Stellung der Bourgeoisie zu Goethe notwendig hier ihren methodologischen Ausgangspunkt nehmen muß“ (S. 12).

Genau diese beiden Aspekte wurden von Wittfogel und Lukács aufgenommen, wobei der eine die Auseinandersetzung mit dem „Erbe“ in den Vordergrund stellte, der andere sich polemisch gegen „das bürgerliche Schindludertreiben mit Goethe“ richtete. Zu fragen ist hier aber nicht nur nach dem Inhalt der Auseinandersetzung, sondern auch danach, wie weit tatsächlich der Engels-Aufsatz zu dem von der Redaktion geforderten „*methodologischen* Ausgangspunkt“ wurde. Mir scheint, daß das erst in Ansätzen geschehen ist, und daß in dem Text Sätze stehen, die auch für die aktuelle marxistische Ästhetik-Diskussion Zündstoff zur Verfügung stellen. Oder muß es nicht aufhorchen lassen, wenn Engels einen Satz wie folgenden schreibt: „Wir machen überhaupt weder vom moralischen, noch vom Parteistandpunkte, sondern höchstens vom ästhetischen und historischen Standpunkte aus Vorwürfe“ (S. 21). Was impliziert denn dieser ästhetische Standpunkt?

Die Frage mag zunächst stehenbleiben. Wir folgen erst der historischen Auseinandersetzung. Der paradigmatische Ausgangspunkt für die Rezep-

tion war auch für Wittfogel eine Suche nach Identifikationspunkten, allerdings modifiziert – und das ist wesentlich – durch die Distanz historisch-kritischer Analyse. Wittfogel wußte, daß es nicht darum ging, einem rechten Goethebild ein linkes gegenüberzustellen, er wollte keine „falsche Ehrenrettung Goethes“ vornehmen (S. 3). Vielmehr übernahm er bis in wörtliche Einzelheiten das Paradigma vom Engels-Aufsatz, „daß der Goethe durch die deutsche Misere aufgezwungene Kompromiß mit seinen verengenden Folgen das Genie des Dichters nicht zu seinen höchsten Leistungen aufsteigen ließ“ (S. 3)¹⁰. Wittfogel trieb außerdem die ästhetische Diskussion in einem bedeutenden Punkt über Engels hinaus, indem er sie an die zeitgenössische Kunstproblematik der Moderne anknüpfte. Anstatt wie der spätere Lukács Goethe als methodisches Vorbild hinzustellen, sieht er in ihm einerseits einen nicht erfüllten Ansatz, andererseits ein Analogie-Modell. Mit anderen Worten: Es geht nicht darum, Goethe inhaltlich oder formal nachzuahmen, sondern entsprechend der historischen Situation in analoger, das heißt sprach-revolutionärer und methodisch neuer Weise zu verfahren. Das Resultat ist beinahe ein Plädoyer für die stark angefeindeten Experimentatoren unter den linken Schriftstellern: „Die neuen Stoffe beschwören neue kompositionelle Methoden, beschwören einen neuen Stil, eine neue Wortwelt herauf“ (S. 5).

Die historisch-kritische Distanz, die Wittfogel in seinem Goethe-Aufsatz entwickelte, resultiert in einer Souveränität dem sogenannten Erbe gegenüber, die später, nach 1949, unter dem historischen Zwang, eine kulturelle Identität zu etablieren, in den Erbe-Diskussionen der DDR stark litt. Im Gegensatz zu der eher von Reverenz getragenen späteren Erbe-Diskussion in der DDR lautete hier das Resultat noch forsch: „Was wir von Goethe übernehmen, ist weniger ein ‚Erbe‘ im eigentlichen Sinne als eine ungeheure Aufgabe“ (S. 10).

Das mußte im Kontext des Jahres 1932 zunächst als Forderung stehenbleiben. Die offizielle kulturelle Szene war von anderen Tendenzen beherrscht, und dementsprechend das Goethebild, gegen das Lukács' Aufsatz sich richtete mit dem provozierenden Titel *Der faschisierte Goethe*. Es ist eine kurze, aber prägnante Bestandsaufnahme der Vereinnahmung Goethes durch die Rechte. Gleichzeitig enthält der Aufsatz thesenhaft die Ansätze, die Lukács später in der *Zerstörung der Vernunft* ausgearbeitet hat. Es geht deshalb nicht nur um die im engeren Sinne national-sozialistische Goethe-Rezeption und -Repräsentation, sondern, entsprechend der später weiter ausgeführten Faschismus-Theorie, um alle jene Tendenzen, die an der historischen Entwicklung des Faschismus mitbeteiligt waren. So wie der Faschismus als Weiterentwicklung der imperialistischen Bourgeoisie interpretiert wird, wird auch der kulturelle Faschismus im weiteren Zusammenhang seiner bürgerlichen Vorbereitungsphase gesehen. Lukács wandte sich also nicht nur gegen so offenbare Faschisierungs-Unternehmen wie Hanns Johsts Festrede auf Goethe, publiziert im *Völkischen Beobachter* vom 22. März 1932, in der Goethe als royalistischer Untertan gefeiert

wird, der nicht mit seinem Hirn denkt, sondern „mit seinen eigenen beiden Augen“, in denen „sich das Leben des Herrn und Fürsten“ spiegelt; auch nicht nur gegen Alfred Rosenbergs in derselben Ausgabe publizierte Verkündigung, daß Goethe als „philosophisch überzeugter Anhänger des nationalsozialistischen Ständestaates“ zu gelten habe; sondern ebenso gegen „liberale“ Theoretiker wie Simmel und Gundolf“, die „(oft uneingestanderweise) eine große Rolle in der Konstruktion des faschistischen Goethebildes“ spielten (S. 33). Drei Aspekte arbeitete Lukács heraus, die er in den Kontext der Faschisierungstendenz stellte: die Betonung des Irrationalen, des Religiösen und des Patriotismus. Gegen die überwiegende Dominanz dieser Tendenzen leistete nach Lukács auch „die sogenannte linke Presse keinen irgendwie bemerkbaren Widerstand“ (S. 39). Lukács warf ihr vor, sie bleibe „im Banne der Vorkriegsautoritäten“ und drücke damit „nur unentschiedener und uninteressanter dieselben Gedanken aus, die wir bei den offenen Faschisten angetroffen haben“ (S. 40). Dagegen bringe das Studium der gegenwärtigen Goethepublikationen „als Widerspiegelung der allgemeinen Faschisierung Deutschlands, als literarische Erscheinungsform der Einheitsfront von Rosenberg bis Wendel (gerade bei Erkenntnis der Verschiedenheiten) sehr viel Interessantes“ (S. 40).

Wenden wir uns also diesem Studium, wenn auch notwendigerweise kurzgefaßt, zu. Interessant mag es schon sein; bekömmlich ist die Lektüre des Phrasenüberangebots kaum zu nennen. Es empfähle sich die Methode, die schon Engels dem Goethe-Buch des Herrn Grün gegenüber mit kaum zu übertreffendem Witz geübt hat: die absurde Metaphorik für sich sprechen, die Leere der Phrasen sich selber bloßstellen zu lassen. Angesichts des wahrhaft bestialischen Ernstes dieser Produkte ein verlockendes Verfahren, bestünde nur nicht die Gefahr der Verharmlosung. Die Phrasen ertönten nicht irgendwo und irgendwann, ihre Leere fand entsprechende politische Resonanz. Der relativ geringe Widerstand von seiten der linken Presse, den Lukács beklagte, war nicht bloß subjektives Versagen, es lag auch an der aktiven und passiven Unterdrückung der Linken im Rahmen der Goethefeiern. So wurde zum Beispiel eine Veranstaltung der Marxistischen Arbeiter-Schulen Berlins über das Thema „Goethe marxistisch betrachtet“ vom Berliner Polizeipräsidenten verboten¹¹. In den offiziellen Goetheveranstaltungen waren kaum Vertreter der Linken zu finden. Die Universitäten und Schulen waren zum großen Teil von konservativen und rechtsgerichteten Tendenzen beherrscht. Es genügt, an die lange Liste namhafter Germanisten zu erinnern, die aktiv den Nationalsozialismus vorbereiten halfen und ihn enthusiastisch begrüßten, nicht zu reden von denen, die ihn widerstandslos akzeptierten¹².

Eine Lektüre der vorliegenden Dokumente muß die schon von Lukács festgestellte Dreieinigkeit von Religion, Irrationalismus und Nationalismus bestätigen. Mit obstinater Monotonie kehren sie von Rede zu Rede, von Aufsatz zu Aufsatz wieder. Die Titel der Buchpublikationen spiegeln ebenfalls die herrschenden Tendenzen¹³. Dabei mag die Integration der Reli-

gion in die unheilige Dreifaltigkeit bei manchen Widerspruch erheben. Und gewiß kann man nicht einfach jeden Versuch, Goethe ins Religiöse zu ziehen, als Faschismus bezeichnen. Darum geht es nicht. Aber spätestens seit der historischen „Gewaltmittelverbindung zwischen pietistischer Innigkeits-Ideologie und brutaler Verfechtung der staatlich normierten Herrschaft“¹⁴ durch die „Kronprinzenpartei“ im Berlin der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die Heine schon zum Ziel seiner Satire gemacht hatte, hat die Religion in Preußen ihre politische Unschuld verloren. Die Zeugnisse der Goethefeiern von 1932 verbinden fast durchgehend die sogenannte Entdeckung des religiösen Goethe aufs engste mit dem Irrationalismuskult und der Feier des „wahren deutschen Wesens“ und des wahren deutschen Untertans. Fast paradigmatisch verläuft die Rede von Julius Petersen bei der Reichsgedächtnisfeier in Weimar von der weihevollen Beschwörung des heiligen Ortes („Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, da du auf stehst, ist ein heiliges Land.“ So spricht der Herr des alten Bundes aus dem flammenden Dornbusch und gebietet, allen Staub des niedrigen Alltags abzustreifen“¹⁵) über den „Blutumlauf nationalen Gemeinschaftsbewußtseins“ (S. 12) zur Feier der Fürstengruft, von der nun aller Staub des Alltags und der Wirklichkeit abgewischt ist:

„War Fürstengruft für die Tyrannenhasser des ‚Sturmes und Dranges‘, für Schubart wie für den jungen Schiller, ein Inbegriff nichtiger Vergänglichkeit gewesen, die in Bangen vor dem Weltgericht sich abschließt, so hat die klassische Zeit hieraus ein hohes Denkmal des Adels der sittlichen Welt werden lassen, vor dem es keinen Unterschied der Geburt gibt und der keine vergängliche Größe ist.“

Die Wirklichkeit sah etwas anders aus auch bei der Goethefeier. „Der eigentliche Weiheakt freilich“, berichtet uns Heinz Kindermann, „die Kranzniederlegung an der Fürstengruft, konnte nur ein Akt der Wenigen, der Auserlesenen, der Ehrengäste sein“¹⁶. Von der allgemeinen Verkündigung des „religiösen Mysteriums“ in Goethe reichte die Argumentation bis zu der angeblich auch von Goethe geforderten Lehre des Christentums als „Grundlage zur Erziehung unserer deutschen Jugend“, um so die „Gefahr, die aus dem Osten droht“, zu bekämpfen¹⁷. Und der Weg zur Union mit dem deutschen Wesen war auch nicht weit: „Deutsches Wesen und deutsche Bildung lebt und stirbt mit dem christlichen Humanismus“, heißt es bei Hans Eibl in *Goethe und die deutsche Sendung*¹⁸.

Die breite Straße zum Faschismus aber bot der in allen Ecken brütende Irrationalismuskult, der auch weithin das neue Goethebild bestimmte und der von Walther Linden als Durchbruch eines neuen „Forschertums“ begrüßt wurde¹⁹. Von ihm stammt der Satz, der als Motto über alle diese Tendenzen gesetzt werden könnte: „Herunter mit der Maske des apollinischen Menschen, das Dionysische rausche ungehemmt hervor!“ (S. 182). Dabei berief sich Walther Linden ausdrücklich auf Georg Simmel und Chamberlain als Vorbereiter dieses neuen dionysischen Goethebildes

(S. 172), bestätigte also die These von Lukács, der die Wurzel des Faschierungsprozesses bereits in Simmel und Gundolf angelegt sah. Und Gundolf wird denn auch, trotz einiger Einschränkungen, ebenfalls als Vorbereiter zum „wahren“ Goethe gesehen (S. 179).

Das neue Goethebild wurde als Gegenbild zum „harmonischen“ Goethe des 19. Jahrhunderts entworfen und richtete sich gleichzeitig gegen alles, was das Ressentiment der konservativen Technologie- und Industrie Feindlichkeit gegen das 19. Jahrhundert aufzubringen hatte. „Die angebliche Harmonie Goethes ist stilisierte Haltung. Sie für einen Wesenszug zu halten, ist eine Oberflächlichkeit“, verkündete Werner Deubel²⁰, und Walther Linden forderte, das „Trugbild des harmonischen Goethe“ müsse zertrümmert werden. Nur scheinbar zeigt sich hier eine Annäherung an Engels' Polemik gegen den kleinbürgerlichen, philisterhaften Goethe des Karl Grün. Denn wenn es Engels darum ging, den in Goethe heroisierten Untertanengeist und abstrakte Menschlichkeit zu kritisieren, greift man jetzt im harmonischen Goethe den sogenannten Rationalismus und Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts an. Viëtor warnte davor, in Goethes Faust eine Rechtfertigung des Geistes des 19. Jahrhunderts zu sehen²¹. Und von Werner Deubel wurde denn auch das 19. Jahrhundert als das goethefremdeste und goetheloseste verurteilt²². Was man dem „seelenlosen“ Industrialismus des 19. Jahrhunderts entgegenstellte, war das Bild eines überdimensionalen dämonischen Heros. Die Schlagworte lauteten: Leben, Natur, Dämon, Unbewußtes gegen Verstand und Bewußtsein. Paradigmatisch findet sich die Kette zusammengefaßt bei Werner Deubel, der zugleich die Verbindung zum religiösen Goethe sichtbar macht:

„Die tragende Schicht einer jeden Weltanschauung ist religiöser Natur. [. . .] Goethes Gottheit ist die unausdenklich reiche, gebärerische Kraft des bewußtlos bildenden, ewig hervorbringenden, ewig erneuernden Lebens. [. . .] Ehrfurcht vor seinen Gestalten und hingeebene Bergung in den mütterlichen Lebensraum ist der natürliche Inhalt dessen, was Goethe Religion nennt. [. . .] Goethe setzt dem Geistgott oder Logos die Muttergottheit des Lebens, des Bios, entgegen. Schiller war als Anhänger Kants durchaus der Meinung, es gebe noch über den Wundern des Lebens eine höhere gesetzgeberische und richterische Instanz geistiger Art. Und darum nennt ihn Goethe voll Erbitterung, „undankbar gegen die große Mutter“. [. . .] In der Bewußtseins- und Willensfähigkeit sieht Goethe eine Gefahr, den Menschen bis zum Verdorren vom Leben abzuspalten. [. . .] Goethe entdeckte das Unbewußte als den Geburtsschoß aller menschlichen Produktivität. [. . .] Damit wird Goethe der Zertrümmerer des heute noch herrschenden europäischen Wahnes, das menschliche Bewußtsein, nämlich Geist und Wille sei die höchste Spitze und Krönung des Lebens“²³.

Daß der hier artikulierte Un-Geist trotz des Geredes vom Unbewußten nichts zu tun hat mit dem großen Aufklärer Sigmund Freud, dem zwei Jahre vorher der Goethepreis verliehen wurde, bedarf wohl keiner Erläuterung.

Der Gegensatz Goethe-Schiller wurde weidlich ausgenutzt. Der einstige Nationaldichter wurde zum rationalistischen Antipoden stilisiert, dem der aus Natur und dem Bewußtlosen schaffende Goethe entgegengestellt wurde. Das führte bei Wilhelm Schäfer bis zur Denunziation der Freiheit zugunsten der Natur:

„Was wir so rasch sagten, daß Natur sein [Goethes] Stichwort gegen die Freiheit Schillers sei, kann uns gleichwohl den Schlüssel geben. Die Freiheit ist ein Zustand, den wir einem Ding zu- oder absprechen; Natur aber ist dieses Ding selber: Freiheit kann ich wollen, Natur habe ich. Von jemand sagen, er sei natürlich, soll bedeuten, daß wir ihn in Übereinstimmung mit seiner menschlichen Gegebenheit sehen“²⁴.

Man ging selbstverständlich nicht immer so weit, die Freiheit offen zu denunzieren; es genügte in manchen Fällen, sie entsprechend zu neutralisieren. So konnte Julius Petersen im Gegensatz zu Schäfer Goethe auch als Bringer der Freiheit feiern: „Zur Idee gehörte die Freiheit, deren Bringer zu sein sich Goethe rühmen durfte. Er hatte sie gefunden in der Flucht vor dem Leben, in Selbstüberwindung und Entsagung von Leidenschaft, schließlich in der Pflicht, diesen Besitz täglich neu zu erobern“²⁵. Ein solcher Freiheitsbegriff war weit genug, um damit gleichzeitig die konkreten Freiheitsansprüche der Weimarer Republik zu denunzieren.

Es ist überhaupt im Auge zu behalten, daß die Argumentationsstrategien innerhalb der Rechten keineswegs widerspruchsfrei waren. Das „Hervorrauschenlassen“ des Dionysischen hinderte nicht, andererseits Goethe als Person zu feiern. Aber auch der Persönlichkeitsbegriff wurde einbezogen in die allgemeine Irrationalisierung. Ausdrücklich wurde immer wieder das literarische Werk auf die Seite geschoben, um Goethe als Person hervorzuheben: „Die Linie Goethischen Werdens und Schaffens ist, frei von allem überwuchernden Literaturwerk, rein herauszuheben, daß sie den Urgrund menschlichen und damit auch jugendlichen Empfindens leberweckend trifft“, heißt es in einer Anleitung zu *Goethe als Führer unserer Jugend*²⁶. So wurde Goethe einerseits Inbegriff der totalen Persönlichkeit, die man als Vorbild der entseelten, technologischen Gegenwart vorhielt, gleichzeitig Inbegriff des „Werdens“, das als magische Vokabel den Irrationalismuskult durchzog, und mußte doch andererseits ins Konzept der neuen Gemeinschaftsideologie passen. Auch das ließ sich mit einiger verbaler Akrobatik machen:

„Weil er den Einzigen in uns anspricht, der im Einzelnen durch seine Einzählung in die Masse verschüttet wird, darum kann Goethe uns Trost und Stärke in unserer Niedergeschlagenheit bringen. Die Einzelnen lassen sich zu Massen summieren, die Einzigen nicht; nur aus dem Einzigen aber kann die Menschheit in ihren natürlichen Bindungen, kann wahre Familie, wahres Volk, wahre Gesellschaft und wahrer Staat sein. Der Einzelne ist das Element einer mechanisch gedachten, also unmöglichen Menschheit; der Einzige ist das Element einer organisch gedachten, also wirklichen Menschheit“²⁷.

Trotz aller Betonung der Totalität Goethescher Persönlichkeit lag aber der Akzent deutlich auf dem Alterswerk, genauer auf dem, was man die „Altersweisheit“ nannte. Was daran imponierte, waren nicht so sehr bestimmte Inhalte als die Form des apodiktischen Sagens, das nicht einen Reflektionsprozeß vorführt, sondern ein herrisches „So ist es“.

Solche Tendenzen hatten natürlich ihre Schwierigkeiten mit dem kulturellen Kontext Goethes und seinem Verhältnis zur Tradition des Humanismus und des deutschen Idealismus. Man fand zwei gegensätzliche Lösungen für dieses Problem. Die eine findet sich bei Werner Deubel, der Goethe in eine bewußt irrationalistische Tradition gegen den deutschen Idealismus einordnet:

„Goethes neues Weltbild wirkte *außerhalb* des geltenden Kulturgangs gleichsam unterirdisch fort. Es tauchte in Nietzsche wieder auf. [. . .] Das alte europäische Weltbild, erwachsen aus der gräko-judaischen Linie der Geistesgeschichte: Plato – Augustin – Luther – Leibniz fand in Kant den systematischen Abschluß. Die gräko-germanische Linie: Heraklit – Bruno – Goethe – Nietzsche mündete in das System der Lebensphilosophie. [. . .] ‚Der Geist als Widersacher der Seele‘ [. . .], das ist jener Einspruch der deutschen Seele gegen das alte europäische Weltbild, der mit Goethe anhub. [. . .] Es gilt Entscheidung zwischen Kant und Goethe“²⁸.

Die andere Lösung bestand darin, den deutschen Idealismus mit Kant für den deutschen Geist und die deutsche Seele zu reklamieren: „Deutscher Idealismus und Goethe sind zwei Hauptgebiete, welche die erneuerte Geisteswissenschaft der epigonenhaften Erstarrung des 19. Jahrhunderts entrissen hat“, verkündete Walther Linden²⁹.

Damit kommen wir zur dritten Haupttendenz der rechten Goethefeiern: die Vereinnahmung Goethes für die deutsche Seele und das deutsche Volk. Ebenso wie beim Irrationalismuskult hatte auch hier die Germanistik gründlich vorgearbeitet. Schon 1924 deutete Julius Petersen den Weg an: „Wo können führerlos wir besser leitende Kräfte hernehmen als aus der vaterländischen Geschichte und aus dem Nacherleben großer Persönlichkeiten unserer Vergangenheit“³⁰? Dieser Weg wurde nun 1932 eifrig beschritten: „Das nach dem Zusammenbruch in seinen Grundfesten wankende Vaterland suchte für seinen Neuaufbau aus innerer Zerrissenheit die Stätte von Weimar auf. [. . .] Der ungebrochene deutsche Geist kehrte zu der geheiligten Stelle zurück, von der er einst seinen Weltflug unternommen hatte“³¹. Gemeint war damit nicht die Verfassung der Weimarer Republik, wie schon der „ungebrochene deutsche Geist“ ahnen läßt. Was gemeint war, artikulierte mit höchstem Pathos August Schröder:

„Fragen wir uns aber im Hinblick auf das kulturelle und nationale Notgebot der deutschen Schicksalswende unserer Tage, fragen wir uns vor dem opferlohnenden Erbgut und Zukunftsrecht des deutschen Weltvermögens, fragen wir uns vor dem sinnbildlichsten unter den großen Mahnern deutschen Werdens, vor Goethe, wo unser Volk seine

Zuflucht finden kann, dann wird bei aller unentwegten, weltweiten Verantwortungsfreudigkeit des deutschen Wesens jede echt erwachsene Antwort eine unser gesamtes Bildungswerk erfassende, zwiespaltversöhnende Vaterlandsliebe in sich einschließen müssen“³².

So wurde denn auch vor allem die Weimarer Feier als nationale Demonstration des deutschen Geistes aufgezogen. Zwar gab man sich international; eine ganze Serie von Vorträgen behandelte Goethes Beziehungen zum Ausland: Goethe und England, Goethe und Frankreich etc. In welchem Sinne man das aber in Deutschland und in deutschen Germanistenkreisen aufnahm, kommt in Heinz Kindermanns Bericht klar genug zum Vorschein. Die Stimmen der fremden Nationen, heißt es da, seien „ein Akt selbstverständlicher Klugheit. Es war ja ein Chorus der Anerkennung für deutsche Leistung und Universalität“. Die Goethefeier sei ein Zeichen der „Welteroberung durch den Goetheschen Geist“ und „ein Symbol des neuerlichen Werbens für die Weltgeltung unserer Nation“³³.

Man schreckte nicht vor den schlimmsten Klischees zurück: „Suchen wir im Andenken des von uns Gefeierten nach einer Art von deutschem Wesen, an welchem wirklich die Welt, die Welt sage ich, und nicht nur wir alleine, zu genesen vermöchten“, verkündete Paul Alverdes im *Kunstwart*³⁴. So kam man auch mit Goethes „internationalistischen“ Tendenzen zurecht, indem man sie kurzerhand als Germanisierung des Abendlandes verstand. Goethe habe die „abendländische Kultur in deutscher Prägung umfaßt“, heißt es noch relativ unschuldig bei Viëtor³⁵. Unmißverständlicher lautet die These schon bei Hans Eibl: „Es war die deutsche Klassik, nicht die irgendeines anderen Volkes, in welcher der abendländische Geist sich zu der bisher letzten ganz großen Form erhob, die ebenbürtig dasteht neben dem klassischen Griechentum, der hohen Gotik und der stolzen Pracht der Renaissance“³⁶. *Faust* wird zur großen abendländischen Apologie und vorausdeutend zur Apologie des deutschen Machtanspruchs: „Und was bei allem mitunterlaufenem Greuel der kolonialen Epoche zur Verteidigung abendländischer Macht und Ausdehnung gesagt werden kann, hat am reinsten und schönsten Goethe in den Worten ausgesprochen, die er dem sterbenden Faust in den Mund legt“³⁷. So offen konnte der deutsche Konsul bei der Goethefeier in Chicago deutsche Weltmachtgelüste nicht äußern. Er versuchte vielmehr darauf hinzuweisen, daß im Grunde genommen die Deutschen lieber sich mit innerlichen und ewigen Dingen beschäftigen, aber leider liebten die bösen Zeiten ihnen diesen Frieden nicht: „Even today in these stirring times, we are again and again terrified by the fear of the senselessness of movement, of the strife and the flurry, and seek peace and composure in eternal values. Yet we cannot remain aloof from the tremendous rhythm of our days“³⁸! Selbstverständlich gaben die Goethefeiern auch Anlaß für Lokalpatriotismus und vor allem für deutsche Gebietsforderungen, allen voran Elsaß-Lothringen, wo man etwa versuchte, Goethes Franzosenhaß in Straßburg zu demonstrieren³⁹.

Nun war allerdings Goethes Verhältnis zu den Deutschen ein ziemlich gebrochenes, wie übrigens auch das Nietzsches, den man in diesem Jahr zusammen mit Goethe gerne als Verkörperung deutschen Geistes pries. Vor allem Goethes Verhalten in den Kriegen gegen Napoleon war nicht leicht in patriotische Münzen umzuprägen. In solchen Fällen hilft am besten der „höhere“ Standpunkt, von dem aus zweifelhaftes Verhalten wieder ins richtige patriotische Lot gerückt wird. Man mußte nur richtig unterscheiden zwischen dem „wahren“ Volk, beziehungsweise der „Volkheit“, die Goethe verkörperte, und dem empirischen Volk, das man am besten unter den Begriffen „Masse“ und „Pöbel“ gebühlich in die Schranken wies. So konnte man sich sogar auf Goethe als den Erfinder des Begriffs „Volkheit“ stützen⁴⁰. Dieses wahre Volk drückt sich nach Paul Alverdes in der Sprache Goethes aus, „einer Sprache, wie sie seit Martin Luther nicht mehr so ganz und gar aus dem innersten Herzensgrund des deutschen Sprachgeistes hervorgeströmt war. Es war keine Sprache der Bildung oder der Belesenheit, aber auch keine des Pöbels und der Gasse, sondern die Sprache des Volkes schlechthin“⁴¹.

Der nationalisierte Goethe, der das „wahre“ Volk, das „Volk schlechthin“ repräsentierte, wurde so nicht nur nach außen zum Zeichen deutscher Weltgültigkeit, sondern ebenso nach innen zum Emblem der anti-demokratischen Tendenzen. Goethes bedingungslose Anerkennung der Ordnung als des höchsten Gutes wurde zum vielzitierten Vorbild, und nicht weniger seine Verurteilung der Französischen Revolution. Genüßlich zitiert August Schröder Goethes ärgerliche Sprüche gegen die Parteien, auf die kein Verlaß sei, und polemisierte ausdrücklich gegen Thomas Manns demokratisierten Goethe:

„Thomas Mann setzt bei allen klugen Vorbehalten in einem für ihn bezeichnenden, aber mit Goethes wirklicher Haltung unvereinbaren Grade die Begriffe ‚Bürgertum‘, ‚bürgerliche Republik‘ und ‚Demokratie‘ einander gleich. Goethe feiert den guten deutschen Staatsbürger ausdrücklich als würdiges Glied unter jeglicher Regierungsform, nicht aber, und nach seiner zeitlichen Ansicht eher am wenigsten, unter der Form der parlamentarischen Demokratie“⁴²!

Den „wahren Geist von Weimar“ aber offenbarte im *Türmer* ein Professor Dr. Sigismund, der seinen Geist von Weimar dem entgegengesetzte, was Friedrich Ebert 1919 in der Deutschen Nationalversammlung gegen den preußischen Militarismus und Machtstaat als Geist von Weimar beschworen hatte. Dr. Sigismund gab sich nicht mit Goethe zufrieden. Er nahm den ganzen Weimarer Kreis vor, analysierte die rassischen Zugehörigkeiten, fand einige Fehler rassischer und ideologischer Art, vor allem bei manchen mangelndes Verständnis für die Judenfrage, kam aber doch, bei Goethe und Schiller vor allem, zu – für ihn – positiven Resultaten:

„Somit dürfte klar sein, daß Goethe, der Monarchist, der Aristokrat, der Judengegner unmöglich linksgerichtet gewesen ist. Er war konservativ

und würde heute der Rechten zugezählt. [. . .] Auch Schiller glaubte erst an eine ideale ‚Menschheit‘ und träumt von allgemeinem Menschen Glück. Aber er merkte, daß dieses Ideal ohne Führer nicht zu erreichen war. [. . .] Er schätzte wie Goethe die Volkheit höher als das Volk. [. . .] So rang er sich zu bewußter Deutschtüchtigkeit empor, deren herrlichstes Zeugnis sein ‚Wilhelm Tell‘ ist“⁴³.

Kurz: Die Großen von Weimar bilden „eine geschlossene Reihe mit der Front gegen links [. . .] Der wahre Geist von Weimar ist national und offenbart sich in dem Worte: ‚Ans Vaterland, ans teure, schließ dich an‘“!

Zwischen solchen Offenbarungen des „wahren Geistes von Weimar“, die die weiteste Resonanz bei den deutschen Goethefeiern von 1932 hatten, und den relativ wenigen Zeugnissen von der Linken, deren Wirkung weiterhin paralysiert war, blieben nur wenige Stimmen der liberalen bürgerlichen Intelligenz, die zugleich eine gewisse Resonanz gewinnen konnten. Die ideologischen Grenzen nach rechts und nach links sind eindeutig zu ziehen. So kann zum Beispiel Friedrich Gundolfs Rede zu Goethes hundertstem Todestag, die er kurz vor seinem eigenen Tod noch geschrieben hatte, aber nicht mehr halten konnte, nicht mit den Parolen der Rechten auf einen Nenner gebracht werden trotz mancher Gemeinsamkeiten⁴⁴. Es fehlt ihr jede Deutschtümelei; betont wird Goethe als europäischer Humanist, wobei dann allerdings nach Art der Georgianer eine Art abendländischer Kulturchauvinismus gepflegt und der europäische Humanismus als Bollwerk gegen Amerika und Asien beschworen wird. Dagegen war Fritz Strichs Vortrag über Goethe und die Weltliteratur am 26. März 1932 in Weimar eine beachtliche Stimme gegen die vor allem von Julius Petersen und Hans Eibl vorgebrachten nationalistischen Töne. Sein Vortrag hebt sich schon rein stilistisch durch seine Urbanität wohltuend ab von der schwülstigen Rhetorik von Petersen und Eibl. Allerdings ging es dabei auch sehr idealistisch zu. Die Ohnmacht des liberalen Bürgertums klammerte sich verzweifelt an die imaginierte Allmacht der Dichtung: „Denn wo“, fragte der Redner, „wenn nicht in Dichtung, kann sich die Versöhnung zwischen Nationalität und allgemeiner Menschlichkeit vollziehen“⁴⁵? In der Dichtung und in der Form möchte Strich nationale Machtinteressen ebenso wie gesellschaftliche Konflikte transzendieren. So ergab sich bereits hier, wenige Monate vor der endgültigen Machtübernahme des Nationalsozialismus, ein gewisser Vorklang auf bestimmte sanfte Widerstandsformen der sogenannten inneren Emigranten. Wenn etwa Strich die Bedeutung der romanischen Dichtungsformen für Goethe hervorhob und sie als völkerverbindenden Ausdruck feierte, erinnerte das an den Ausdruckswert, den etwa die Sonett-dichtungen für einige Schriftsteller unter den ‚inneren Emigranten‘ erhalten sollten: die romanische Form als Protest gegen markiges Germanentum. So idealistisch das gedacht war und so ohnmächtig die Diskursform als einsamer Protest des einzelnen ist, zeigt sich andererseits die Gewalt des Diskurses da, wo er zum beherrschenden öffentlichen Diskurs wird. Wel-

cher Art dieser herrschende öffentliche Diskurs 1932 war, haben wir an Beispielen gezeigt. Gegen seinen Zwang ist gerade auch der abstrakt-humanitäre Diskurs anfällig. So ließen sich auch hier bei Fritz Strich Töne vernehmen, die fatal an schon zitierte erinnern.

Die Ambivalenz, die sich hier äußerte, fand sich gesteigert bei Thomas Mann, der mit seinen beiden Reden in Weimar und Berlin⁴⁶ die wohl weiteste Resonanz gegenüber der Rechten erhielt und dementsprechend von der Rechten auch immer wieder angegriffen wurde. Die Titel der beiden Reden waren für die Rechte schon provozierend genug: *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* und *Goethes Laufbahn als Schriftsteller*. Der Bürger und Schriftsteller anstelle des Genies und des Dichters verschoben den Akzent innerhalb einer Dichotomie, die ein gutes Jahrzehnt früher Thomas Mann selbst noch mit entgegengesetzten Vorzeichen in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* gefeiert hatte und die zum rhetorischen Bestand der konservativen Kulturkritik gehörte. Grob summiert wurde jetzt Goethe als „Zivilisationsliterat“ gefeiert. Aber der alte Diskurs war doch nicht einfach aufgehoben, denn bei aller Betonung des bürgerlichen und schriftstellerischen Elements bei Goethe kommt er dann doch wieder in den allzu vertrauten Gegensatz zum „Französischen“, das jetzt Schiller repräsentieren muß (S. 313f.). Aber der historische Kontext hörte das kaum noch, gehört wurden Fortschritt, Bürgerlichkeit, Zivilisation, technologische Utopie. Und sosehr die humoristische Betonung auch des Pedantischen und Behäbigen bei Goethe an die kleinbürgerlichen Vorstellungen des von Engels kritisierten Herrn Grün erinnern mögen, gab ihnen jetzt der historische Kontext doch einen ganz andern Stellenwert. In diesem Kontext wurde Thomas Mann in die Nähe der Linken gerückt. Näher aber noch und nicht nur rezeptionsbedingt kam Heinrich Manns kurzer und sehr gedrängter Beitrag zum Goethejahr 1932, der für ihn gleichzeitig fast ein Abschiedswort an Deutschland werden sollte⁴⁷. Die wenigen Seiten bedürften eines ausführlichen Kommentars. Hinweise müssen hier genügen. Heinrich Mann geht von einem Widerspruch aus, der gleichzeitig der Vergangenheit als einer überwundenen Zeit angehört und doch wieder ein utopisches Moment verkörpert. Es geht um die Problematik des bürgerlichen Individualitätsbegriffs, dessen Aufhebung Heinrich Mann schon zu Goethes Zeit angelegt sieht. Aber indem er die Aufhebung auch dialektisch versteht, sieht er gleichzeitig jenseits der notwendigen Negation die Möglichkeit einer neuen Form der Persönlichkeit hervorgehen. Damit transzendiert Heinrich Manns aphoristische Analyse bei weitem die seines Bruders wie überhaupt den ideologischen Kontext des liberalen Bürgertums, das – soweit es um die Goetherezeption ging – seine reinste Ausprägung in dem 1931 erschienenen Buch von Campe *Der liberale Gedanke in Goethes Weltanschauung* erhielt⁴⁸. Das Buch war dem Andenken Stresemanns gewidmet und stand unter den Leitbegriffen von Entwicklung, Freiheit und Persönlichkeit.

II

Siebzehn Jahre später hat der historische Kontext sich gründlich geändert in Deutschland. Oder vielleicht doch nicht so sehr? Manche Töne klingen vertraut. Wenn etwa die Rede ist vom „Schicksalsraum der Muttersprache“⁴⁹, den Goethe erweitert habe, scheint der siebzehnjährige Zwischenraum, der ein tausendjähriges Reich enthielt, verschwunden, oder schlimmer noch: weiterzudauern. Es lag dies gewiß nicht so sehr daran, daß einige der Hauptredner zum 200.Geburtstag Goethes – Albert Schweitzer, Ortega y Gasset und Thomas Mann – schon zu den Festrednern des 100. Todestages 1932 gehört hatten. Es lag viel eher an einer Art des Diskurses, der 1932 zumindest quantitativ sich als dominant erwiesen hatte und jetzt teilweise wieder mit einer Unbekümmertheit aufgenommen wurde, als sei nichts geschehen. Erich Trunz pries 1949 in einer Rezension ohne Vorbehalte Karl Viëtors mit patriotischem Pathos erfüllte Rede bei der Reichsgründungsfeier in Gießen (*Goethe und die Gegenwart*) als eine, „die noch heute wirkt, als sei sie für uns geschrieben“⁵⁰.

Aber „wir“ und „uns“ im Deutschland von 1949 betraf sehr verschiedene Seiten. Wiederum wie schon 1932 suchte man nach „unserem“ Goethe, aber es ging nicht mehr nur um Parteien, es ging um zwei gesellschaftliche Systeme und zwei deutsche Staaten, von denen jeder in seinem Goethebild auch seine historische Identität zu artikulieren versuchte, allerdings mit sehr unterschiedlichem Bewußtseinsgrad. In den westlichen Goethefeiern und -reden ist explizit sehr wenig von Geschichte die Rede. Man sucht die Legitimation eher in der Transzendenz, im Überzeitlichen und allgemein Humanen. Am ehesten flackerte noch so etwas wie historische Reflexion in Diskussionen um konkrete Aspekte auf, etwa in der Kontroverse um den Neubau des Goethehauses in Frankfurt.

Die wenigen Ansätze zu einer kritischen Reflexion auf das eigene Geschichtsbewußtsein wurden jedoch in den Festreden und Artikeln kaum weitergeführt. Karl Koetschau gab zwar in einem Aufsatz *Zum 28. August 1949* in der *Deutschen Rundschau*⁵¹ einen kurzen historischen Abriß über die Goetherezeption, die nach ihm darin gipfelt, daß ausgerechnet in den Goethejahren 1899 und 1932 es deutschem Gelehrtenfleiß gelungen sei, „Goethe als unverlierbaren Besitz in den gebildeten Teilen des deutschen Volkes zu befestigen“ (S. 716f.). Wer die Artikulationen des deutschen Gelehrtenfleißes von 1932 kennt, weiß, welcher Art dieser unverlierbare Besitz ist. Man darf dann auch nicht mehr allzu sehr staunen, wenn 1949 als Wegbereiter zur Goetheerkenntnis ausdrücklich der *Goethe* von Houston Stewart Chamberlain empfohlen wird, wenn auch „mit einigem Vorbehalt“ wegen der arischen Rassenlehre. Aber für das Historische und Konkrete hat man ja ohnehin Goethes orphische Urworte parat, und in der orphisch-griechischen Verfremdung von „Tyche“ und „Ananke“ läßt sich, was die Transzendenz und Innerlichkeit stört, bequem unterbringen, auch Goethes eigene historische Bedingungen.

Karl Koetschau, den wir hier als Paradigma zitiert haben, schrieb den Aufsatz kurz vor seinem Tod. Er gehörte einer älteren Germanisten-Tradition an, und man könnte das als Entschuldigung gelten lassen, oder zumindest das Paradigmatische daran in Frage stellen. Aber es tönte nicht viel anders, oder gar schlimmer, bei den Jungen. In der Zeitschrift *Die Sammlung* wurde als Sprecher der jungen Generation Heinz Bruns mit einem Goethe-Festaufsatz vorgestellt⁵². Es ist eine tour de force von ehrfürchtiger Beweihräucherung und geladen mit Ressentiments gegen jede mögliche Kritik. Die Superlative überstürzen sich. Abfällige Kritiker werden auf ihren gebührenden Platz verwiesen: „Wer sich mit hämischem Eifer daran macht, Goethe Irrtümer nachzuweisen [. . .] befindet sich in der tragikomischen Situation des Hundes, der den Mond anbellt“ (S. 74).

Das also stellte man allen Ernstes als Repräsentation der deutschen Jugend von 1949 hin. Die Verwunderung steigt aber, wenn man die fast gleichen Ressentiments aus der Feder eines der renommiertesten Romanisten und Philologen liest, die Reaktion des Ernst Robert Curtius auf eine mehr als milde Kritik Jaspers' an Goethe, genauer am Goethekult. Der Fall Jaspers-Curtius wurde zu einem Ereignis für sich im Goethejahr 1949⁵³. Karl Jaspers hatte 1947 anlässlich der Verleihung des Goethepreises der Stadt Frankfurt eine Rede über *Unsere Zukunft und Goethe* gehalten, die ein Jahr später im Artemis Verlag erschien, gerade rechtzeitig zum Beginn des Goethejahres. Jaspers hatte darin die keineswegs abseitige Forderung erhoben, nach den jüngsten Erfahrungen der Geschichte die Beziehungen zur Tradition neu zu überprüfen. Mit anderen Worten: Er forderte ein gewisses Maß an historischer Reflexion. Und dieser Reflexion fiel nun keineswegs etwa Goethe zum Opfer, sondern der unkritische Goethekult. Jaspers meldete zwar vorsichtig Bedenken auch gegen Goethe an, wies auf Beschränkungen hin, wie sie ihm, dem existentialistischen Philosophen, erschienen, und die sich zusammenfassen ließen als Mangel an menschlichem, wenn man will: existentielltem Engagement, kurz als eine Tendenz zum Eskapismus. Diese durchaus bedenkenswerte und in ihrer Form sehr milde Warnung erhielt nun ein unerwartetes Echo in der *Zeit* vom 28. April 1949. Curtius ging kaum auf die Einzelheiten der Rede ein, sondern zog mit schwersten Geschützen gegen die Person von Jaspers und warf ihm inkompetente Abkanzlung Goethes vor. Zwischendurch wird Jaspers angeklagt, er wolle das ganze deutsche Volk unter die Kollektivschuld bringen, während er selber mit seiner Anmaßung als „Praeceptor Germaniae“ Deutschland den Rücken gekehrt habe und in der Schweiz lehre. Man fragt sich erstaunt, woher dieser Ton stammt, der doch kaum vom Inhalt der Rede her gerechtfertigt ist. Jaspers muß irgend etwas getroffen haben, das über seine Kritik am Goethekult hinausgeht, eine sensitive Stelle. Und die wird, wie mir scheint, deutlich aus jenen Anwürfen von Curtius, die nicht Goethe betreffen, sondern ad personam argumentieren: das Schuldgefühl des schweigenden deutschen Gelehrten gegen den, der 1937 mit Gewalt zum Schweigen gebracht wurde und nun im freiwilligen Exil lebt. Deshalb wohl auch

der Ausfall gegen die Kollektivschuld, die man mit solcher Vehemenz abweist, wobei ironischerweise ausgerechnet Jaspers, dem die Kollektivschuld-These hier unterstellt wird, in seiner 1946 erschienenen Schrift *Die Schuldfrage* das Konzept der Kollektivschuld kritisch aufgelöst hatte. Es war ein Gelehrter aus dem Ausland, Leo Spitzer, der sich in der Zeitschrift *Die Wandlung* in einer kritischen Analyse mit Curtius auseinandersetzte und in dessen Reaktion ein gefährliches Weiterleben des deutschen Nationaldünkels im deutschen Professorendünkel sah.

Curtius gehörte gewissermaßen zu jenem in Zeitbloom kritisch dargestellten Humanisten-Typus, dessen Humanismus ihn zwar davor bewahrte, wie viele deutsche Gelehrte sich dem Nationalsozialismus anzubiedern, der aber gleichzeitig in ohnmächtigem Schweigen diesen Humanismus zum Elfenbeinturm machte. Diese Haltung zu kritisieren, steht mir, der ich nie in diese Lage kam, nicht an. Aber was hier zur Diskussion und zur Kritik steht, ist die aggressive Verteidigung jenes ohnmächtigen Elfenbeinturm-Humanismus nach 1945 und besonders ausgeprägt 1949, und damit verbunden das skandalöse Schweigen der sich kosmopolitisch aufbausenden deutschen und mancher europäischer Humanisten gegenüber jenen, die nicht geschwiegen hatten und die ihren praktischen Humanismus mit dem Exil, oder schlimmer, mit dem Konzentrationslager und dem Tod bezahlten. Es waren die großen Schweiger, die jetzt 1949 auftraten und das große Wort an sich nahmen und sich gegenseitig exkulperten. Es war ein ausländischer Humanist, Ortega y Gasset, der gewissermaßen die offizielle Exkulpation vornahm in seiner Rede *Über einen zweihundertjährigen Goethe*⁵⁴. Während Ortegas Goetherede von 1932 („Um einen Goethe von innen bittend“) im damaligen historischen Kontext ihn noch in die Nähe – wenn auch schon auf ambivalente Weise – einer liberalen antifaschistischen Tendenz versetzte, etwa in die Nähe von Fritz Strich, kam die Goetherede von 1949 all jenen Tendenzen entgegen, die den Faschismus einfach verdrängen wollten.

Das Ganze wird höchst feierlich inszeniert, erinnert aber gleichzeitig an gewisse Haarmittel- oder Verjüngungsmittel-Werbungen mit dem bekannten „vorher-nachher“. Vorher: „Als ich vor wenigen Tagen über Goethe sprach, tief im Innern der Vereinigten Staaten [. . .], sah ich die großen deutschen Gelehrten eintreffen, die zum Goethe-Jubiläum eingeladen worden waren. Sie kamen an wie Schiffbrüchige, die auf einen Strand geworfen sind, gealtert, verwittert, verbittert, in sich selbst verschlossen wie eine belagerte Stadt“. Nachher: „Die unnatürlichen Falten waren verschwunden, auf ihren Gesichtern lag ein Lächeln, von ihrer Seele war das Mißtrauen geschwunden und sie stand offen für alles: sie waren wieder sie selbst“ (S. 573). Was für Faust der Schlaf zwischen dem ersten und zweiten Teil war, war die Goethefeier in Aspen, Colorado für die großen deutschen Gelehrten. Ortega y Gasset lehrte sie dann das abgeklärte Verhältnis zur Vergangenheit. Sie sollen ihre früheren Bekümmernisse vergessen, die ohnehin „nichts Wesentliches darstellten, sie waren die Zeichen

einer ansteckenden Krankheit, die das Zusammenleben innerhalb Deutschlands in ihnen hervorgerufen hatte. Sie brauchten nur den moralischen Staub, den die deutsche Umgebung auf ihnen abgelagert hatte, abzuschüteln“ (S. 573). So einfach geht das. Und da der moralische Staub ja ohnehin nur von außen herankommt, was tut man? Man öffnet die Fenster! Aber: „wohl verstanden, die Fenster zum Innersten des Menschen“ (S. 573). Auch das Schweigen erhält seine gebührende humanistische Würde: „Aber selbstverständlich mußten sie vor allem schweigen lernen. Wieder einmal erweist es sich, daß der Mensch des Wortes, des logos, der Techniker des Sagens auch der Techniker des Schweigens oder der Spezialist der wortlosen Aussage sein muß“ (S. 574). Kein Wort zu denen, die nicht geschwiegen hatten: den Germanisten, die wortreich genug den Faschismus begrüßten; den wenigen Gelehrten, meist außerhalb der akademischen Welt, die den Mund *gegen* den Faschismus geöffnet hatten – von denen schwieg man beharrlich. Nichts Neues im Westen. Aber immerhin, man spricht von Aufklärung, zarter Aufklärung: „Die Stunde scheint gekommen, da der europäische Geist wieder seine traditionelle Klarheit ausströmt und es im gegenwärtigen historischen Ablauf wieder das gibt, was, laut Überlieferung, Goethe auf seinem Sterbelager verlangte: Licht. Diese Aufklärungsarbeit muß natürlich schrittweise erfolgen und sich zunächst auf leichte Anspielung und zarte Euphemismen beschränken“ (S. 575). Und von den zarten Euphemismen ist es dann nicht mehr weit zum arroganten Triumph dieser Techniker des Wortes. Ihnen paßt schließlich sogar, was sie mit zartem Euphemismus „die Katastrophe“ nennen: „Und Dank sei der Katastrophe, denn wir wollen uns ja im klaren darüber sein, daß Katastrophen normale Erscheinungen der Geschichte und ein für den Ablauf des menschlichen Schicksals unentbehrliches Rädchen sind. [...] So richte ich insonderheit an die Deutschen das Ansinnen, ihren entsetzlichen Zusammenbruch als etwas Normales und in jedem Leben Vorkommendes mit Haltung hinzunehmen“ (S. 585). Also sprach der wahre Humanist. Und vielleicht darf man hinzufügen, daß der bürgerliche Humanismus nicht so sehr im ohnmächtigen Schweigen gegen den Faschismus sich kompromittiert hat als in seinen Reden danach.

Die deutschen Gelehrten und „Techniker des Wortes“ folgten den Anweisungen gern. Man holte sich Trost, wo man konnte. Die *Hamburger Akademische Rundschau* druckte einen schon 1932 geschriebenen Goethe-Essay von Hermann Hesse, in dem Hesse das Problem von „Geist und Macht“, das ihm an Goethe aufgegangen sei, dadurch löst, daß er den zeitlosen Goethe findet⁵⁵. Der zeitlose Weise wird beschworen gegen die Kompromittierung des Geistes: „Goethe der Weise. [...] In dieser, für mich höchsten Goethe-Gestalt vereinen sich die Widersprüche [...] Er ist zeitlos, denn alle Weisheit ist zeitlos. [...] Diese Weisheit Goethes [...] ist nicht mehr bürgerlich [...], sie atmet gemeinsame Luft mit der Weisheit Indiens, Chinas, Griechenlands, sie ist nicht mehr Wille und nicht mehr Intellekt, sondern Frömmigkeit, Ehrfurcht, Dienenwollen: Tao. [...]

Sie ist nichts als Anbetung, nichts als Ehrfurcht“ (S. 567). Anbetung und Ehrfurcht waren willkommene Stichworte auch 1949. Fast mehr noch als 1932 wurde ein religiöser Goethe beschworen. So sehr standen manche westliche Goethefeiern unter dem Zeichen der Religion, daß man den Bericht über die Goethefeier in Aspen, Colorado in *Time* unter der Sparte „Religion“ finden mußte. Publikationen über religiöse Aspekte bei Goethe häuften sich. Bis in die Fieberträume Goethes hinein suchte man nach Spuren des Christentums⁵⁶. Wissenschaftler, die das allgemeine Delirium nicht mitmachten, wurden mit dem Bann „verweltlichter Diesseitigkeit“ belegt und abgetan⁵⁷.

Die diesseitige Weltlichkeit klammerte man nur allzu gerne aus. Über die Gegenwart sprach man ganz im Sinne Ortega y Gasset in leichten Anspielungen und zarten Euphemismen, gelegentlich getränkt mit peinlichem Selbstmitleid: „Schroff hat sich die Not eines verwaisten, weil von seinem Engel verlassenen Volkes zwischen dieses und die Vollendung eines einzelnen und einzigen gekeilt [. . .]. Was sollen sie uns, die wir mit gelähmter Schwinge auf dem steinigten Boden grausam harter Wirklichkeit mit blutenden Händen und zerschundenen Knien umherkriechen“, klagte Leopold Ziegler in den *Berliner Heften*⁵⁸. Daß der Nationalsozialismus etwas mit dieser traurigen Lage zu tun hatte, davon liest man bei Ziegler kein Wort. Er findet andere Ursachen: den Klassenkampf und das *Kommunistische Manifest*, das gerade rechtzeitig zu Goethes 100. Geburtstag bereit lag, haben die heile Welt zerstört. Da bleibt als Vorbild nur noch der Wilhelm Meister, der ja auch erkennen muß, daß er sich innerhalb seiner Gesellschaft nicht allseitig entwickeln kann. „Wird er Jakobiner werden? Wird er sich aufs Haupt die phrygische Mütze stülpen, wird er einer so ungerechten Gesellschaft den Krieg erklären?“ (S. 428). Nein, Wilhelm Meister gehört ja noch dem klassischen Zeitalter an. „Er verfällt auf eine friedlichere und bessere Lösung, denn er entdeckt seine theatralische Sendung“ (S. 428). Aber selbst Ziegler muß zugeben, daß das auch nicht eine endgültige Lösung sein kann. Da bleiben nur noch die Transzendenz und die Innerlichkeit: „Letzter Erfüllungsort des Menschlichen ist nicht die Gesellschaft“ (S. 429). An die Stelle Wilhelm Meisters, der zu einer radikalen gesellschaftlichen Aporie hinführt, tritt erlösend Makarie, die spiralenförmig sich ins All hinausbewegt. Solche mystische Vision einer geschichtstranszendenten Utopie vertritt sich gut mit der sehr konkreten Rhetorik des kalten Kriegs, die es erlaubte, den Faschismus zu verdrängen und alle Schuld dem Feind der späten Bourgeoisie in die Schuhe zu schieben. So nahm auch Walter Boehlich eine Rezension von Lukács' *Goethe und seine Zeit* zum Anlaß, von der „Rebarbarisierung“ als „einem der Aspekte unserer Zeit“ zu sprechen. Und selbstverständlich haben nicht die bürgerlichen Germanisten, die als geistige Söldnertruppen Hitlers auftraten, Schuld an der Barbarisierung, sondern Leute wie Lukács, die die Literatur politisieren und so ein unschuldiges „genießendes Verhältnis zur Kunst“ unmöglich machen⁵⁹.

Es gab Ansätze zu einer kritischen Reflexion auf die Bedeutung der Goethefeier in der gegebenen historischen Situation von 1949 auch unter den bürgerlichen Intellektuellen. Gegenüber einem unverbindlichen und unreflektierten Humanitäts-Pathos, das zum Beispiel bei Heinz Friedrich in der kategorischen Feststellung gipfelte: „Die schwerwiegende Frage: Was ist der Mensch? findet sich durch die Erscheinung Goethes hinreichend beantwortet“⁶⁰, unterzog Ernst von Schenk den Humanitäts-Begriff Goethes einer kritischen Reflexion und wies auch auf die Gefahr der bloßen Unverbindlichkeit hin⁶¹. Aber auch hier verschwimmt manches ins Überzeitliche. Goethes Widersprüche lösen sich auf in „die überzeitliche Dialektik zwischen konservativem Beharren und revolutionärem Aufbrechen“ (S. 106). Es war der aus den USA zurückkehrende Richard Alewyn, der in seiner Einleitung zur Goethevorlesung von 1949 eine der mutigsten und schärfsten Analysen unter den bürgerlichen Germanisten vortrug. Er war einer der wenigen, die die Situation beim Namen nannten, einer der wenigen, die den Fluchtcharakter in vielen Aspekten der Goethefeiern erkannte⁶². Seine Frage: „Stehen wir vor einer Massenflucht nach Weimar? Sind wir wieder einmal auf der Suche nach einem Alibi?“, trifft ins Zentrum der westlichen Goethefeiern. Gegen diese Flucht beschwor er einen Namen, den man sonst, trotz seiner geographischen Nähe zu Weimar, kaum hörte: „Zwischen uns und Weimar liegt Buchenwald. Darum kommen wir nun einmal nicht herum“ (S. 686). Und er entlarvte als Unredlichkeit die unschuldig-trotzige Erhebung über alles Politische: „Aber was hat denn Goethe mit der Politik zu tun? Steht er nicht hoch über der Wirklichkeit wie die Sterne? – Vielleicht, aber es kommt uns heute nicht zu, uns selbst so hoch zu erheben. Es ist nicht mehr redlich“ (S. 686).

Die Unredlichkeit der apolitischen Attitüde zeigte sich in den sehr politisch motivierten Attacken gegen die Goethefeiern in der Ostzone, aber auch in den Irritationen, die sich gegen Jaspers und viel stärker noch gegen Thomas Mann äußerten. Thomas Mann trug sozusagen einen doppelten Makel: er hatte dem Faschismus durch ein wirkliches Exil, nicht bloß durch innere Emigration den Rücken gekehrt, ein Makel, den man ja noch jahrelang in der Bundesrepublik erfolgreich im Wahlkampf gegen Exil-Personen einsetzen konnte, und außerdem – und das war 1949 eine fast unerhörte Situation – war er doppelter Goethepreisträger im Osten und im Westen. Das trug ihm denn auch manche hämische und bittere Kommentare ein, unter anderem einen von Josef Marein in der *Zeit* vom 23. Juni 1949⁶³.

Was Thomas Mann selbst zum Goethejahr zu sagen hatte, war eigentlich nicht mehr viel Neues, und er war sich dessen bewußt. Er leitete seinen Vortrag *Goethe und die Demokratie*⁶⁴ mit den Worten ein: „Ich habe Ihnen nichts Neues zu sagen. [. . .] Ich selbst habe das Meine gesagt und meinen Sack geleert“ (S. 755). Die Rede enthält auf weite Strecken sogar wortwörtliche Zitate aus den Reden von 1932. Aber der Titel weist auf den Versuch, konkrete Beziehungen zur politischen Situation zu finden,

Goethe also auch für die demokratische „reeducation“ der Deutschen einzusetzen. Eine nicht ganz leichte Aufgabe angesichts von Goethes Aristokratismus und Konservatismus. Thomas Mann behilft sich, indem er Goethes Tendenz zum Pragmatismus im Gegensatz zur deutschen Lust für Spekulation als demokratischen Zug interpretiert: „Goethes Lob des praktischen Verstandes kommt einer Ermahnung gleich an Geist und Denken, nicht in den Wolken zu schweben, sondern sich mit dem Leben zu vereinen und sich ihm verantwortlich zu fühlen; es zielt ab auf einen *demokratischen Pragmatismus*, an dem es in Deutschland tatsächlich immer, und auch dann, wenn das ‚Leben‘ als oberster Wert dionysisch gefeiert wurde, allzusehr gefehlt hat“ (S. 759). Aber selbst dieser Pragmatismus wird eingenommen von einer transzendentalen Dichotomie von Leben und Tod und damit das Demokratische weniger eine politische als eine metaphysische Kategorie. Goethes Lebensverbundenheit wird interpretiert als „demokratisch im Gegensatz zum poetischen Aristokratismus des Todes“ (S. 765). Dennoch enthielt das Konzept des „demokratischen Pragmatismus“ Elemente, die man sowohl im Westen wie im Osten Deutschlands positiv aufnehmen und dem jeweiligen politischen Konzept integrieren konnte. Im Westen kam es dem durchaus ideologisch geprägten Anspruch auf anti-ideologischen Pragmatismus entgegen, im Osten der Tendenz, Goethes praktische Verbundenheit mit der konkreten gesellschaftlichen Arbeit zu betonen.

Allerdings war Thomas Manns Position im Westen, wie schon bemerkt, höchst umstritten. Hatte schon sein Exil böses Blut geschaffen, so vergraulte sein Besuch in Weimar noch weit mehr. Joachim Leithäuser bemerkte in der Zeitschrift *Der Monat*: „Ganz nebenbei hatten ihn zwei Tage Weimar mehr Freunde gekostet als die zwölf Jahre seines Exils“⁶⁵. Weimar überstieg offenbar die Toleranzgrenze selbst jener, die großzügig bereit waren, ihm das Exil zu verzeihen. Die Propaganda des Kalten Kriegs ließ keinen guten Faden an Weimar und was drum herum vorging. Wenn sonst während der Goethefeiern im Westen vom Faschismus kaum die Rede war, fand man ihn wenigstens jetzt im anderen Teil Deutschlands. Berichte über die Feiern in der Ostzone wurden mit der Sprache des *Völkischen Beobachters* verglichen⁶⁶. Und die *Zeit* hatte schon im April 1949 aus der Feder eines aus der Ostzone geflüchteten Präsidenten der Thüringischen Staatsbank ein zynisches Porträt der verantwortlichen Organisatoren in Weimar publiziert⁶⁷.

Wenn im Westen die historische Reflexion als Frage nach dem Bezug des Vergangenen zur konkreten Gegenwart eher selten war und man lieber ins Übergeschichtliche auswich, waren die Goethefeiern in der Ostzone fast ganz von diesem einen Problem eingenommen. Es stellte sich in dem doppelten Kontext des kulturellen Erbproblems und der nationalen Legitimation des neuen sozialistischen Staates. Gleichzeitig ging es darum, Goethe im Kontext dieser Problemstellung möglichst weiten Schichten zugänglich

zu machen und einen gewissen Grad an Popularisierung zu erreichen. Erna Merker aus Leipzig formulierte das Ziel folgendermaßen:

„Man ging dabei von der Überlegung aus, nicht eine einmalige zentrale Feier – wie 1932 in Weimar – in den Mittelpunkt des Gedenkens zu stellen, sondern über das ganze 1949er Jahr hin in allen Ländern der Ostzone breitesten Kreisen des deutschen Volkes ihren größten Dichter nahezubringen“⁶⁸.

Das entsprach den Überlegungen, die Alexander Abusch am 10. März 1949 in einer Rede an den Vorstand der SED ausführte, in der er auch den Vorschlag anbrachte, sich zu überlegen, „wie man, ohne über die Köpfe der Zuhörer hinweg zu sprechen, Goethe-Veranstaltungen auch [. . .] in den volkseigenen Betrieben und den MAS auf dem Dorfe durchführen kann“, aber gleichzeitig davor warnte, „daß in einer primitiven und groben Weise Verbindungen zwischen dem Werk Goethes und Begriffen unseres heutigen täglichen Lebens hergestellt werden“⁶⁹.

Die schmale und schwierige Differenz zwischen popularisierender Relevanz und ahistorischer Adaption und Identifikation führt in die weitere Problematik der Diskussion über die Aneignung des kulturellen Erbes⁷⁰. Für das spezifische Problem der Goethefeiern gab wie schon 1932 in der *Linkskurve* auch diesmal der Aufsatz von Engels die Leitlinien der Diskussion. Die zwei zentralen Abschnitte über Goethe und die deutsche Misere wurden nochmals abgedruckt im *Aufbau*⁷¹ und beherrschten bis ins Vokabular hinein die Goethereden und -aufsätze, so sehr, daß man im Westen ärgerlich bemerkte, wer den Herrn Grün nicht kenne, sei aus der Diskussion ausgeschlossen. Aber es ging ja nicht um den Herrn Grün, gegen den Engels' witzige Polemik sich gerichtet hatte, sondern um die Frage, wie weit Goethe als Repräsentant – und zum Teil sogar sehr konservativer Repräsentant – des deutschen Bürgertums in eine sozialistische Kultur sich integrieren ließ. In der Beantwortung dieser Frage hatte der Engels-Aufsatz aber vielleicht fast soviel Schaden angerichtet, als er Denkipulse vermittelte. Es lag dies nicht so sehr am Aufsatz selbst als an der ängstlichen Art, wie man sich an seine Formulierungen klammerte und sie bis zum Überdruß wiederholte, so daß die Gefahr bestand, an die Stelle der Reflexion den Stereotyp vom genialen Dichter einerseits und dem Opfer der deutschen Misere andererseits zu setzen. So unterschied Otto Grotewohl in seiner Rede an die deutsche Jugend: „Als Person ist Goethe mit den Widersprüchen seiner Umgebung ebensowenig fertig geworden wie viele andere. Er ist nicht eitel Harmonie und Vollendung. [. . .] Die *Persönlichkeit* Goethe aber ist das dichtende Genie, und das stand allerdings in einem ständigen Kampf mit der es umgebenden Gesellschaft, um sich gegen sie moralisch zu behaupten. Die Frucht dieses Kampfes ist sein Werk“⁷². Von Ernst Fischer erschien in der Zeitschrift *Aufbau* ein längerer Aufsatz über *Goethe und die deutsche Misere*⁷³, der ebenfalls nur wenig über Engels hinausging.

Die Frage war, was sich konkret von Goethe übernehmen ließ. Hier lag der Hauptakzent, wie auch sonst in der Erbe-Diskussion, auf dem Begriff der Humanität, den man unter neuen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen vom Bürgertum übernehmen wollte. Wiederum findet man bei Abusch die Hauptmomente der Diskussion zusammengefaßt:

„Es gehörte zu den geistigen Folgen der fehlgeschlagenen Revolution von 1848, daß das deutsche Bürgertum immer mehr den echten Gehalt der Humanitätsidee Goethes vergaß. Sein Werk wurde in der deutschen Literaturgeschichte enteelt, sein geistiges und künstlerisches Erbe von Epigonen banalisiert und verfälscht. Als das deutsche Bürgertum vor hundert Jahren auf die kühne Durchführung seiner eigenen Revolution verzichtete, gab es nicht nur die Verwirklichung einer einheitlichen demokratischen Republik preis – es schritt damit auch in den geistigen Bereichen unvermeidlich zum Abstieg von den humanistischen Höhen Goethes“⁷⁴.

Den Inhalt dessen, was der Humanitätsbegriff umfaßt, brachte Ernst Fischer auf die Formel „Vernunft, Bewußtsein, Tätigkeit“⁷⁵, und Otto Grotewohl skizzierte die historische Linie der Vertreter der Humanität: „Wer heute die Kultur verteidigen will, wer heute die lebendige Welt Lessings und Goethes, Heines und Thomas Manns verteidigen will, der muß auf der anderen Seite der Barrikade stehen“⁷⁶. Der bürgerliche Humanismus war immer aufs engste verbunden mit dem Begriff der individuellen Persönlichkeit, und Goethe im besonderen wurde als Verkörperung höchster Individualität und vollendeter Persönlichkeit gefeiert. Einer sozialistischen Gesellschaft muß aber daran gelegen sein, die einfache bürgerliche Dichotomie von Individualität und Masse in einem neuen Subjekt und in der Praxis aufzuheben. Man versuchte also zunächst wenigstens in der Theorie einen differenzierten Begriff der Persönlichkeit zu formulieren, wobei man aber weniger von dem wirklich vorwärtsweisenden dialektischen Aufsatz Heinrich Manns aus dem Jahre 1932 ausging als von einem letztlich doch immer noch bürgerlichen Subjektbegriff. Das zeigte sich schon darin, daß man eher versuchte, Goethes Persönlichkeitskonzept zur Identifikation zurechtzuformulieren, anstatt es der historischen Analyse zu unterziehen, die es zugleich der Identifikation entzogen hätte. Alexander Abusch sprach eher im Jargon des späten Bürgertums von der Überwindung des Subjektivismus auf der „Höhe der allgemeinen Objektivität“, und auch der Zusatz, Goethe sei seiner Zeit vorausgewesen und habe erkannt, „daß die Persönlichkeit sich nur handelnd, nur in tätigem Zusammenhang mit der Gesellschaft entfalten kann“, entsprach eher der zwar fortschrittlichen, aber durchaus noch abstrakten Konzeption des frühen aufklärerischen Bürgertums.

Es ist nicht zufällig, daß immer wieder, trotz der Rede von der deutschen Misere, der auch Goethe nicht entrinnen konnte, die Tendenz fast aller Äußerungen zum Goethejahr in der Ostzone auf Identifikation ausging; denn es ging gleichzeitig um die Etablierung einer nationalen Identität.

Und Goethe wurde gewissermaßen zum Denkmal dieser neuen nationalen Identität auf sozialistischer Grundlage. Es war wiederum Alexander Abusch, der programmatisch dieses Ziel formulierte: „Wir haben die Aufgabe, die großen Goethefeiern in Weimar, die einen *gesamtdutschen Charakter* tragen werden, in würdiger Weise durchzuführen [. . .]. Die Stadt Weimar muß in diesem Jahr erneut im Zeichen Goethes zum geistigen Mittelpunkt Deutschlands werden“⁷⁷. Und ganz ähnlich lautete dann auch der offizielle Beschluß des Vorstands der SED: „Die Gestaltung der Goethefeiern zu einem nationalen Ereignis unseres Kulturlebens ist ein wichtiger Teil unseres Kampfes um ein einheitliches, demokratisches und friedliebendes Deutschland“⁷⁸. Geradezu bedrohlich für alle, die an Goethe als nationalem Denkmal rühren wollten, heißt es in Grotewohls Rede an die deutsche Jugend: „In Goethe fand unsere Nation endlich nach langem Suchen und nach langer Wirrnis jenen geistigen Mittelpunkt, der jeden als Volksfeind kennzeichnet, der sich ihm zu entziehen sucht. [. . .] Für uns gibt es nur einen Goethe, und der gehört dem ganzen deutschen Volke. Und sowenig es für uns einen Weimarer und einen Frankfurter Goethe gibt, sowenig gibt es für uns ein Weimarer und ein Frankfurter Deutschland. Für uns gibt es nur ein Deutschland, denn es gibt nur ein deutsches Volk“⁷⁹. Man versuchte allerdings gleichzeitig fatale Anklänge an das nationale Pathos von 1932 zu neutralisieren durch qualifizierende Bemerkungen zu dem, was man jetzt mit Nation meinte. Negativ: nicht imperialistischer Nationaldünkel, positiv: eine neue humane Nation. Grotewohl betonte: „Goethe war ein unversöhnlicher Feind jeder Form des Nationalhasses“ (S. 69). Weimar sei „die Geburtsstätte der moralischen Existenz unserer Nation“ (S. 5) und „den Völkern der Erde Symbol für ein edleres und humaneres Deutschland“ (S. 5).

Im Westen allerdings hörte man nur die Töne und übersah geflissentlich den Inhalt. Interpretationen und Analogien mit dem Stil des *Völkischen Beobachters* wurden manchmal allerdings nur allzu leicht gemacht, vor allem durch die schrillen Töne eines verunsicherten Nationalbewußtseins gegen den Kosmopolitismus des Westens. Abusch wettete gegen „Versuche der geistigen Marshallisierung“, von denen die westlichen Goethefeiern geprägt seien⁸⁰, und der Parteivorstand der SED stellte Goethes Weltbürgertum in die richtige nationale Perspektive: „So fühlte er sich auch nie als wurzelloser ‚Weltbürger‘, den die nationalen Fragen Deutschlands gleichgültig ließen. Goethes Weltbürgertum bestand darin, daß er sich gegen jeden nationalen Dünkel und jeden Nationalhaß wandte, zugleich aber die Pflege der nationalen Eigenart und den Austausch der Kultur aller Völker forderte“⁸¹.

Gewissermaßen im Zentrum der Auseinandersetzung um Goethe standen die *Faust*-Debatten. Über die Bedeutung der *Faust*-Diskussion in der DDR hat vor nicht langer Zeit Paul Lützeler berichtet⁸². Wir können uns hier also auf wenige Beispiele beschränken, um den Stellenwert dieser Auseinandersetzung bei den Goethefeiern in Hinsicht auf das jeweilige ge-

sellschaftliche und nationale Selbstverständnis der beiden deutschen Staaten zu umreißen. *Faust und kein Ende* hatte nicht zu Unrecht Johannes Pfeiffer 1950 eine Sammelbesprechung neuerer *Faust*-Literatur überschrieben⁸³. Nicht weniger als 30 verschiedene *Faust*-Ausgaben erschienen zwischen 1945 und 1949, dazu ein gutes Dutzend *Faust*-Kommentare. Die eigentliche Auseinandersetzung entzündete sich aber hauptsächlich an Fausts Monolog vor seinem Tod. An diesem Monolog schieden sich nicht nur zwei Interpretationen, sondern zwei verschiedene gesellschaftliche Selbstverständnisse. Grob zusammengefaßt: Im Westen interpretierte man Fausts Vision negativ oder versuchte sie nur noch symbolisch abstrakt auszulegen, im Osten sah man darin die utopische Vision Goethes, für die nun endlich die Zeit der Erfüllung nahe sei.

Erich Trunz wies den Weg der Sublimierung im Westen: „Und vielzitierte Worte wie ‚auf freiem Grund mit freiem Volke‘ verdanken ihre Beliebtheit meist einem Mißverständnis. Goethe denkt an das Geistige, Kulturelle, Künstlerische, er hat kein primär politisches Interesse“⁸⁴. Diese kategorische Deklaration ist zwar schwer dem Wortlaut zu entnehmen, enthob aber die Interpreten der verbindlichen Reflexion über politische und gesellschaftliche Implikationen. Man sah zwar gelegentlich die politischen Implikationen des Faust-Mythos für den deutschen Imperialismus, antwortete aber darauf nun einfach mit einer Negation, die alle Tätigkeit als Teufelswerk erklärte. Ernst Beutler sah geradezu in Fausts Übersetzung des *logos* als Tat anstatt Wort die Ursünde und den Beginn des Verfalls an das Böse. Es entsprach dies genau der in der Nachkriegszeit beliebten methodischen Flucht in eine abstrakte Textimmanenz, die die Geschichte im Text nicht sehen wollte und so in Wirklichkeit eine Flucht aus den Texten heraus war. Gelegentlich wurde man allerdings auch im Westen explizit politisch und kam von der Verteufelung der Tätigkeit zur Verteufelung der Planung. „Es ist schwer, darüber hinwegzukommen, daß allgemein beglückende Sozialität als Ziel hier zur raffiniertesten Verführung des Satans wird. Im Zeitalter des Totalitarismus wäre eine genaue Interpretation nötig, um zu erfragen, ob sich hier nicht doch die heilsame Erkenntnis von der Verderblichkeit einer jeden Verabsolutierung des Planbaren und für alle Gültige ausspricht“⁸⁵.

Wohin das gerichtet war, war unklar. Es gab kaum eine Goethetheorie im sozialistischen Teil Deutschlands, wo nicht auf den Faustmonolog als Vision einer neuen Gesellschaft hingewiesen wurde. Ernst Fischer sah darin geradezu eine vorweggenommene Überwindung der deutschen Misere. Aber Fischer war auch einer der wenigen, die konkret auf die Gegeneinwände aus dem Westen eingingen, einer, der nicht einfach die Vision sah, sondern ihre Widersprüche, auf die unter anderen im Westen Jaspers hingewiesen hatte, wenn er die Diskrepanz von Wort und Tat Fausts betonte.

Fischers Akzent auf den Widersprüchen einerseits und die Tendenz zum Harmonischen trotz gelegentlichem Reden von Widersprüchen weisen voraus auf die spätere Debatte um Eislers Faust, und damit auch auf grund-

legende Probleme der Entwicklung eines sozialistischen Bewußtseins. Gewiß, auch Grotewohl sprach davon, daß Fausts Vision „eine großartige Ahnung, aber eben *nur* eine Ahnung“ sei⁸⁶. Aber die Reflexion der Widersprüche auf die Gegenwart zu beziehen, war man unter den historischen Bedingungen wenig geneigt. Und hier muß eine kritische Reflexion an einigen Tendenzen der Goethe-Identifikation in der DDR ansetzen. Vor allem drei Punkte möchte ich kritisieren und hier zur Diskussion stellen: die Auseinandersetzung mit der deutschen Misere, die Problematik des Diskurses und die ahistorische Identifizierung mit Goethes Kunstbegriff.

Engels hatte in seiner Polemik gegen Grün einen Ansatz geschaffen zu einer historisch-kritischen Auseinandersetzung mit Goethe. Was daraus in der Nachahmung wurde, war aber in vielen Fällen eine undialektische Trennung der Person Goethes, die der Misere zum Opfer fiel, und dem Werk, das sie transzendierte. Eine solche Trennung verbannt von vornherein die historischen Widersprüche im Werk selbst⁸⁷, sie entzieht das Werk der Dialektik der Geschichte. Ganz analog ist das, was ich die Problematik des Diskurses nenne. Gemeint ist damit jene Anfälligkeit der Goethe-Reden für süffisant ausgenutzte Vergleiche mit dem faschistischen Diskurs. Gewiß, es war da Böswilligkeit am Werk, die allzugern inhaltliche Differenzen übersah und nur auf die Ähnlichkeit der Begriffe hörte. Aber einen Mangel an Sensitivität gegenüber der historischen Resistenz von Diskursformen muß man doch kritisieren, denn es ist ein Mangel an historischem Bewußtsein⁸⁸. Und es war derselbe Mangel an historischem Bewußtsein, der die Kunstformen Goethes aus ihrem historischen Kontext löste und als Identifikationsmodelle der sogenannten abstrakten modernen Kunst gegenüberstellte, wie es besonders eklatant in Abuschs Rede vor dem SED-Vorstand geschah: „Goethes Ablehnung der Spekulation und der Abstraktion hat ihre besondere Bedeutung für unsere gegenwärtige Diskussion über die moderne Kunst. Goethe empfand die Abstraktion als lebens- und kunstfeindlich. Gerade weil er für die Vermenschlichung des Lebens und der Kunst eintrat, war er für das Konkrete und Gegenständliche in der Kunst, für die Gestaltung von realen, konkreten Menschen“⁸⁹.

Die dreifache Kritik, deren gemeinsamer Nenner eine Kritik an einem zu wenig differenzierten historischen Bewußtsein ist, muß hier thesenhaft zusammengefaßt und zur Diskussion gestellt werden. Es hilft wenig, die Akzente in den Rezeptionen zu verschieben, indem man nach den progressiven Aspekten Goethes sucht oder, um ein anderes in den letzten Jahren aktuelles Beispiel zu nennen, nach jakobinischen Tendenzen bei Hölderlin, wenn nicht die Rezeptionsformen gründlich verändert werden. Eine solche Veränderung müßte, wie mir scheint, auf einen Abbau der Identifikation als Rezeptionsbasis zielen, um so mehr aber auf eine kritische Anerkennung der Totalität der Widersprüche. Die bloße Anerkennung einzelner „guter“ Tendenzen, mit denen man sich identifizieren kann, reduziert die Geschichte zu einem Arsenal von Beispielsammlungen und entspricht einem vorhistorischen, oder genauer: einem in der Gegenwart ver-

unsicherten Bewußtsein. Das hatte 1949 seine historischen Gründe. Auch aus ihnen ist zu lernen wie aus allen Widersprüchen. Denn erst aus der Kenntnis und Anerkennung der Widersprüche geht jene Praxis hervor, in der die Feier in der Arbeit aufgehoben wird und wie sie antizipierend die Teppichweber von Kujan-Bulak in Brechts Gedicht vollziehen, indem sie das Sumpffieber, es anerkennend, negieren – in der Praxis.

Peter Uwe Hohendahl

ERZWUNGENE HARMONIE

BÜRGERLICHE HEINE-FEIERN

Heinrich Heines Name wird auch heute in Deutschland, wenigstens in seinem westlichen Teil, nicht genannt, ohne Kontroversen hervorzurufen. Anlässlich der aufwendigen Hundertfünfundsiebzig-Jahrfeier in Düsseldorf wird erneut sichtbar, wie wenig sich Kritik und literarisches Publikum über seine Bedeutung einigen konnten. Die Geschichte von Heines Rezeption böte sich folglich an für eine tragische Darstellung: der verkann- te, mißbrauchte, verleumdete Dichter. Aus den überlieferten Quellen ließe sich ein gegensatzreiches Bild von bitterem Haß, mißverständener Liebe, unehrlichen Anbiederungsversuchen und scharfsinnigen Fehlurteilen zusammenstellen. Es sei darauf verzichtet, dieses Material auszubreiten, weil der Erkenntniswert einer Zitatenkollage begrenzt wäre. Weder eine Geschichte aller Heine-Feiern noch auch nur eine Skizze zu Heines Wirkungsgeschichte läßt sich im Rahmen eines Aufsatzes darstellen. Bevor ich mich der Sache zuwende, möchte ich daher kurz erläutern, welche Absichten und Interessen mich bei meiner Untersuchung geleitet haben. Drei Gesichtspunkte müssen meines Erachtens bei diesem Thema berücksichtigt werden, wenn das Ergebnis nicht ein positivistisches Referat von Ereignissen und Meinungen werden soll. Zu fragen ist erstens nach dem ideologischen Stellenwert der Urteile und Aussagen, die anlässlich von Heine-Feiern gemacht worden sind. Das Ziel ist also, die gesellschaftliche Funktion literaturkritischer Urteile aufzudecken und gleichzeitig die Bedingungen ihrer Entstehung zu erklären. Zu bedenken ist zweitens der Zusammenhang zwischen der Nachgeschichte Heinrich Heines, wie er sich unter anderem in Feiern niedergeschlagen hat, und der gegenwärtigen Situation. Verzichtet man auf diese Dimension, droht erneut der historische Objektivismus, der nun von der Werkgeschichte auf die Geschichte der Rezeption ausgedehnt wird. Die Geschichte der Aneignung kann sich verselbständigen und wird dann nicht mehr als Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart begriffen. Drittens schließlich ist der literarsoziologische Kontext zu erstellen, konkret gesprochen, der literaturgeschichtliche Stellenwert von Dichterfeiern. Die Literaturwissenschaft hat sich mit diesem Phänomen bisher kaum eingehender und systematisch beschäftigt. Mit periodischer Regelmäßigkeit wird das literarische Publikum aufgefordert, eines bestimmten Autors besonders zu gedenken. Die Massenmedien nehmen sich dieser Gedenkjahre an: Erinnerungsfeiern in Theatern und Bibliotheken, Lesungen und Gedenkausgaben, Interviews im Rundfunk und Essays im Pressefeuilleton gehören zu den Ereignissen,

die eine Säkularfeier auszufüllen pflegen. Es käme darauf an, das allgemeine Phänomen Dichterfeier historisch wie soziologisch näher zu bestimmen, um eine Folie zu schaffen, vor der sich der besondere Fall Goethes oder Heines oder Wagners abhebt. Unschwer ist zu zeigen, daß die Gedenkjahre Heines anders verliefen als diejenigen Goethes oder Luthers, daß sie als *atypisch* zu betrachten sind; doch begründen läßt sich diese Hypothese erst, wenn wir eine deutlichere Vorstellung von dem Phänomen der Künstlerfeier gewonnen haben. Eine entwickelte Theorie liegt nicht vor. Das hängt damit zusammen, daß eine Theorie zur Literatur als Institution, die zwischen dem ästhetisch-literarischen und dem gesellschaftlichen Bereich vermittelt, erst in Ansätzen vorhanden ist¹. So muß ich mich auf Andeutungen beschränken.

Die theoretische Analyse hätte drei Dimensionen zu unterscheiden. Die erste bezieht sich auf den Autor, die zweite auf den historischen Kontext und die dritte auf die Form der sozialen Aktivität. Bezogen auf den Autor ist die Gedenkfeier und ihr Niederschlag in Form von Aufsätzen, Ansprachen, Lesungen usw. Teil der Rezeptionsgeschichte des Autors². Feiern sind in dieser Hinsicht als Knotenpunkte der Aneignung zu verstehen. Durch die gesteigerte Anteilnahme der Öffentlichkeit, durch die institutionalisierte Aufforderung zur Stellungnahme schwillt für eine kurze Zeit die Zahl der Ereignisse an, an denen abzulesen ist, welches Bild sich das Publikum und seine öffentlichen Sprecher von dem Autor machen. Gedenkjahre sind häufig Phasen einer extensiven Rezeption. Ob es sich gleichzeitig um entscheidende Wendepunkte handelt, ist eine andere Frage. Betrachten wir die Feier als Teil der historischen Epoche, in der sie sich abspielt, richtet sich das Interesse weniger auf das Verhältnis zwischen Werk und Aufnahme als auf diejenigen Aspekte, in denen sich die Ideologie der Gesellschaft beziehungsweise ihrer einzelnen Klassen niederschlägt. In diesem Sinne wäre zum Beispiel die Schiller-Feier von 1859 als Ausdruck des nachmärzlichen Liberalismus in Deutschland zu lesen. Sehen wir endlich die Dichterfeier als eine besondere Weise des sozialen Handelns, dann rückt der institutionelle Charakter einer solchen Feier in den Mittelpunkt. In den Blick geraten die Mechanismen, mit deren Hilfe ein soziales System literarische und weltanschauliche Wertsetzungen verankert. Daß solche Feiern in der materiellen Wirklichkeit kaum Spuren hinterlassen, besagt nichts über ihre soziale Bedeutung. Die Feiern sind als *symbolische* Handlungen zu begreifen, die für das Selbstverständnis der kulturellen Gemeinschaft bestimmend wirken. Künstler, Schriftsteller, Philosophen werden zu Heroen erhoben, in deren Namen die praktischen Interessen einer Gesellschaft formuliert und legitimiert werden. Der Feiernde „erfaßt den sachlichen Gehalt des Tradierten, indem er die Tradition auf sich und seine Situation anwendet“³. In der Gedenkfeier versichert sich die Gemeinschaft, daß die Werte und Tugenden, die dem Heros im besonderen Maße zugeschrieben werden, noch lebendig sind.

Damit lassen sich, zunächst noch abstrakt, die kultursoziologischen Bedingungen nennen, unter welchen ein Autor zum Gegenstand kulturrartiger Verehrung werden kann: Zwischen den Werten, die sein Leben wie sein Werk vertritt, und dem Wertsystem der Gesellschaft muß soviel an Gemeinsamkeit bestehen, daß die Mitglieder der Gesellschaft sich in dem Autor wiedererkennen⁴. Die totale oder partielle Übereinstimmung ist wiederum das Ergebnis eines fortschreitenden, selektiven Deutungsprozesses, aus dem legendenartige Bilder hervorgehen. Die Komplexität und Widersprüchlichkeit geschichtlicher Wirklichkeit wird durch die Auswahl dergestalt abgeschliffen, daß die jeweiligen literarischen wie weltanschaulichen Bedürfnisse der Gesellschaft beziehungsweise einzelner Klassen oder Untergruppen berücksichtigt werden.

Von den drei genannten Dimensionen wird im folgenden in erster Linie der historische Kontext berücksichtigt. Die Absicht ist, an Heine-Feiern historische Bewußtseinsformen abzulesen und für unsere gegenwärtigen Interessen kritisch aufzuarbeiten. Die Untersuchung beschränkt sich auf zwei Phasen, nämlich die Zeit um 1900 und das Jahr 1972. Die Rezeptionsgeschichte Heines wird dabei herangezogen, soweit dies zur Erklärung der Querschnitte erforderlich ist. Die dritte Dimension, das heißt der kultursoziologische Zugriff, wird für die abschließende Erörterung der historischen Befunde wichtig. Legt man sich die Frage vor, wodurch die Heine-Feiern ausgezeichnet waren und worin sie sich von anderen Dichterfeiern unterschieden, gelangt man zu systematischen Problemen, die nur mit Hilfe einer allgemeinen Theorie zu lösen sind. Um die einzelnen Schritte deutlich vor Augen zu stellen, wähle ich die Form des Thesenreferats.

Die erste These lautet: Die Geschichte der Heine-Feiern im Zweiten Deutschen Reich, in der Weimarer Republik und in der BRD stellt sich als eine Folge von Versäumnissen und Fehlschlägen dar, in denen sich die mißglückte politische Emanzipation des deutschen Bürgertums widerspiegelt. Die literarisch-ideologischen Ursachen für diese Fehlentwicklung sind zu suchen in den frühen Phasen der Heine-Rezeption. Schon vor der Revolution von 1848 und in der kritischen Phase der Reichsgründungszeit stellt sich heraus, daß zwischen Heine und seiner Ursprungsklasse, dem Bürgertum, eine wesentliche Übereinstimmung nicht mehr erreicht werden kann. Nach der verlorenen bürgerlichen Revolution und mehr noch nach der von den konservativen Kräften ins Werk gesetzten Reichsgründung zeichnet sich die Tendenz ab, Heinrich Heine aus dem Kanon der klassisch zu nennenden deutschen Schriftsteller auszuschließen.

Zwei Punkte müssen in diesem Zusammenhang angesprochen werden: die sukzessive Ausschließung Heines aus dem verbindlichen Kanon und die Verkürzung des Heinebildes durch den spätbürgerlichen Liberalismus. Mit Recht hat die Heine-Forschung hervorgehoben, daß die Expatriierung Heines nicht erst durch die Nationalsozialisten vollzogen wurde, ja schon vor den chauvinistischen und antisemitischen Angriffen des späten

19. Jahrhunderts begann⁵. Das Arsenal der polemischen Argumente gegen Heine war bereits zu Lebzeiten des Dichters bis an den Rand gefüllt. Indessen hätte sich die Denunzierung nicht so sehr in der öffentlichen Meinung durchsetzen können, wenn nicht Heines Position innerhalb des liberalen Lagers seit den dreißiger Jahren stark belastet gewesen wäre. Es gab im Zweiten Reich, abgesehen von der sozialistischen Fraktion, für die Franz Mehring sprach⁶, keine Gruppe, die sich mit dem Werk und der Person des Dichters noch ganz identifiziert, und ihn als den Sprecher ihrer Werte angesehen hätte. Die konservativen, inzwischen auf einen schrillen Kulturnationalismus eingeschworenen Ideologen wie Heinrich von Treitschke und Adolf Bartels fanden wenig Widerstand bei den Parteien, die eigentlich als Verteidiger Heines hätten auftreten müssen. Diese schwache Haltung ist darin begründet, daß der nachmärzliche, auf die Reichseinigung eingeschworene Liberalismus die Berechtigung zentraler Vorwürfe gegen den Charakter und die politische Position Heines im Grunde einräumte. Heines Ideale wurden im Zeitalter der Realpolitik eine Verlegenheit, über die man am liebsten schwieg. Diese Entfremdung zwischen Heine und den deutschen Liberalen ist bis in die vierziger Jahre zurückzuverfolgen. Von entscheidender Bedeutung ist einmal der Konflikt mit Ludwig Börne, durch den bei den radikalen Demokraten das Odium politischer Unzuverlässigkeit zurückblieb, und zum anderen die Kritik der Junghegelianer wie Arnold Ruge⁷ oder Robert Prutz⁸, die Heines politisches Engagement als unverbindliche und überdies frivole Subjektivität zurückwiesen. Gemeint waren die Einwände als philosophische Kritik, als Abgrenzung der Hegelschen Lehre gegen Selbstgenuß und Weltschmerz. Heine erscheint als der bloß hedonistische, private Dichter. Bezeichnenderweise werden diese Argumente später von der Germanistik aufgegriffen und umfunktioniert. Wilhelm Dilthey berief sich ausdrücklich auf Ruge, um Heines politische Unzuverlässigkeit zu belegen. Der Zweck des Arguments wurde freilich ein anderer. Es sollte nicht mehr bewiesen werden, daß Heine eine falsche Position vertrat, sondern daß er überhaupt keine ernst zu nehmende Stellung einnahm. Heine ist in Bismarcks Reich bereits eine isolierte Figur und wird als solche, mit ausdrücklicher Spitze gegen die Reichsideologie, auch von Nietzsche gefeiert⁹. Das liberale Bürgertum, das Heine zu zitieren liebte und seine Werke im Bücherschrank zeigte, war zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Heine nicht mehr fähig. Indiz dafür sind die zahlreichen Lyrikanthologien der Zeit, in denen regelmäßig die politische Lyrik zugunsten von Liebes- und Naturgedichten unterdrückt wurde. Man erbaute sich an der privaten und überdies noch falsch verstandenen Frühlyrik. Indem man die kritischen Prosaschriften in den Hintergrund drängte, wurde die Erinnerung an die politische Aufgabe, die die deutschen Vormärzliberalen beschäftigt hatte, eliminiert. Das frühbürgerliche Postulat politischer Selbstbestimmung war, wie am Schicksal der Nationalliberalen abzulesen ist, preisgegeben. Und dort, wo dieser Anspruch

noch einmal mit den Waffen der Moral gegen eine im Zerfall begriffene Öffentlichkeit verteidigt wird, wie bei Karl Kraus, richtet sich die Polemik in ironischer Seitenverkehrung gegen Heinrich Heine, dem die Vermarktung der Kunst im Feuilleton zur Last gelegt wird¹⁰. Und auf der anderen Seite nimmt der frühe Thomas Mann Heine gegen eine verflachte Verehrung in Schutz, die aus dem Künstler einen deutschen Normalbürger machen möchte. „Heinrich Heine“, so lautet das abschließende Argument, „war kein guter Mensch. Er war nur ein großer Mensch“¹¹. Manns elitärer Affekt verteidigt einen artistischen, kosmopolitischen Heine gegen die liberalen Kritiker, die es zu ihrer Aufgabe machen, die reaktionäre Polemik gegen Heine abzuwehren. Angesichts des vulgären spätbürgerlichen Heinebildes bleibt der Avantgarde 1900 nur noch die Wahl zwischen aggressiver Denunzierung, indem sie wie Kraus das Mißlingen der humanen Befreiung Heine als einem Schriftsteller des Kapitalismus zur Last legt, oder, wie Thomas Mann, die ästhetische Rettung, die sich an die Form hält und die Botschaft preisgibt¹².

Die bisher verfolgte Expatriierung Heines, die den Dichter entweder als undeutschen Autor denunziert oder als den Vertreter einer europäischen Kultur bewußt gegen den bornierten Nationalismus ausspielt, wie Nietzsche und Thomas Mann, darf nicht als eine singuläre Erscheinung betrachtet werden. Historisch begriffen werden kann dieser Prozeß erst vor dem Hintergrund grundlegender Entscheidungen im Bereich der literarischen Öffentlichkeit. Die Abwertung Heines muß im Zusammenhang gesehen werden mit der Neuordnung des literarischen Kanons nach 1860. Ausschlaggebend für die Position Heines wird dabei das veränderte Verständnis der Weimarer Klassik und der Romantik. Bei dieser Umbesetzung, die sich in den sechziger Jahren vorbereitet und dann in den siebziger und achtziger Jahren auf breiter Ebene vollzogen wird, kommt Wilhelm Dilthey eine besondere Rolle zu. Dilthey lag daran, wie Bernd Peschken gezeigt hat¹³, der kleindeutschen Lösung, die seit 1866 im Grunde vorgezeichnet war, die kulturelle Legitimation zu schaffen, indem er die literarische Tradition der Klassik und Romantik für die politische Konstruktion eines deutschen Staates unter preußisch-konservativer Führung in Anspruch nahm. Während die liberale Geschichtsschreibung, bis zu Julian Schmidt¹⁴, der deutschen Klassik und besonders wiederum Goethe eine apolitische Grundeinstellung vorwarf, versuchte Dilthey, diesen Verdacht zu entkräften und die positive politische Leistung Goethes zu unterstreichen. Gleichzeitig mit der affirmativen Eingliederung von Klassik und Romantik in das neue Reich vollzog sich die Ausgliederung Heines. Diltheys ausführlicher biographischer Essay aus dem Jahre 1876, der bezeichnenderweise nicht in das Buch *Das Erlebnis und die Dichtung* aufgenommen wurde, enthält bei aller formaler Mäßigung ein entscheidendes und in mancher Hinsicht bereits abschließendes Verdikt. Der Aufsatz schließt mit dem Satz: „Es gibt einen zweiten Bestandteil Heinrich Heines, durch den er ein gewaltiger Faktor in den zerstörenden Mächten seiner Zeit ge-

wesen ist. Dieser Bestandteil gehört der Kulturgeschichte, er gehört nicht zu dem bleibenden Besitz unserer Nation“¹⁵. Gemeint sind mit diesem zweiten Teil die politisch-kritischen Arbeiten Heines. Der „bleibende Besitz“ auf der anderen Seite verweist auf die Literatur der Goethezeit, der ein vorbildlicher Charakter zugesprochen wird.

Dilthey wählt einen historischen Ansatz, um die politischen Wirkungen von Heines Werk zu neutralisieren. An den Stellen freilich, an denen Heines weltanschauliches Bekenntnis offen zu Tage tritt, an denen der Gegensatz zwischen Heines politischer Konzeption und der konservativen Reichsideologie nicht zu übersehen ist, zögert Dilthey nicht, Heine zu diskriminieren, und zwar in einer Weise, die den Einschluß in die große Tradition der deutschen Literatur unmöglich macht. An Diltheys Einwänden ist abzulesen, daß er mit der oppositionell-liberalen Tradition in Kritik und Literaturgeschichte brechen will. Mit Heine soll der Exponent des Vormärz getroffen werden. Offensichtlich wird der prinzipielle Charakter des Angriffs gerade dort, wo Dilthey auf Kritiker zurückgreift, die selbst dem Vormärz angehören. Der alte, von Börne erhobene Vorwurf der subjektiven Beliebigkeit wird aus seinem historischen Zusammenhang, nämlich dem Disput über die richtige Strategie der Radikalen, herausgenommen und als persönliche Unfähigkeit Heines ausgelegt. Auf diese Weise wird der inhaltliche Gegensatz zwischen Heines Begriff humaner Befreiung und den tatsächlichen Zuständen im Zweiten Reich verschleiert. Unterschlagen wird der Niedergang des deutschen Liberalismus. Der Rebell Heine stört die künstlich aufgebaute Harmonie zwischen Goethezeit und dem neuen Reich, deshalb wird er ad hominem denunziert: „Sein schwacher politischer Verstand und sein von egoistischem sozialem Haß eingenommener Geist stellten über alles die Befreiung von kirchlichen und aristokratischen Elementen des Staates“¹⁶. Die unverhüllte Diskriminierung leistet dasselbe wie die gleichzeitige Kanonisierung Goethes und der Romantiker: zerstört wird der Zusammenhang mit der europäischen Aufklärung. Der geläufige Vorwurf, Heine sei ein „Französling“ gewesen, wird von Dilthey noch im Rahmen der politischen Ideengeschichte begriffen. Heine erscheint mit Recht als der Erbe des westeuropäischen Pantheismus, der von Spinoza über d’Alembert zu den Saint-Simonisten tradiert worden war. Der Einspruch gegen diese Tradition mußte um so schärfer ausfallen, als Dilthey das pantheistische Erbe benutzte, um eine harmonisch geartete Goethezeit zu konstruieren. Diltheys Absicht, das preußische Deutschland durch die Weimarer Klassik zu legitimieren, macht den Ausschluß Heines zur Notwendigkeit. Indem Dilthey Goethe zum Vorbild einer affirmativ verstandenen deutschen Kultur erhebt, wird gleichzeitig diejenige Literatur verdrängt, die dieser Stilisierung widerspricht. Die Beziehung zwischen der Aufwertung Goethes und dem Ausschluß Heines ist den zeitgenössischen Beobachtern nicht entgangen. In seinem Essay *Goethe und das Publikum*, einem der ersten Versuche, Goethes Rezeption historisch nachzuzeichnen, bemerkte Viktor Hehn, daß Goethes Ruhm erst nach der Revolution von

1848 wieder zur Geltung kam: „Als dann die Erhebung von 1848, dieser politische Kinderstreich, oder richtiger diese nachgeahmte Pariser Mode, schmählich gescheitert und der Rausch hohler Worte zergangen war, konnte leise und langsam der unbegreifliche Zauber, der von Goethes idealer Welt ausging, wieder wirken und Einen um den Anderen ergreifen“¹⁷. Die Wiederentdeckung Goethes wird als Überwindung des liberalen Radikalismus verstanden, und das bedeutet unter anderem: als Überwindung Heinrich Heines¹⁸.

Damit komme ich zu meiner zweiten These: Um die Jahrhundertwende, zur Zeit der Säkularfeier und der fünfzigjährigen Wiederkehr von Heines Tod, hat der Prozeß der Ausschließung bereits die breite Öffentlichkeit erfaßt. Es trennen sich die Popularität Heines und seine Beurteilung durch die führenden Ideologen der Wilhelminischen Epoche. Während Heines Lyrik, namentlich das *Buch der Lieder*, sich unverminderter Beliebtheit erfreut, ist das kritische Werk weitgehend aus dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit verdrängt. Unter diesen Bedingungen ist es nicht mehr möglich, für Heine in der bürgerlichen Öffentlichkeit eine Mehrheit zu finden. So erhalten die Heine-Feiern defensiven Charakter: sie forcieren die Integration. Der Preis dafür war die Reduktion Heines zum bürgerlichen Liederdichter. Man deutete seine Gedichte als eine Ergänzung der Goetheschen Lyrik. Das heißt: Man legte Heine auf einen konservativen Kulturbegriff fest, der sich an seinem Werk nicht einlösen ließ. Die nationalistischen Kritiker sahen diesen Widerspruch schärfer als die immer noch zahlreiche Gemeinde des Dichters. Sie leugneten mit Recht den Zusammenhang zwischen ihrem Traditionsbegriff und Heines Ideen.

Die Krise der liberalen Heine-Rezeption wurde bereits anlässlich des Denkmalstreits offenbar. Die Unfähigkeit des liberalen Lagers, sich in dieser Sache durchzusetzen, der wiederholte Mißerfolg von 1887/88 und 1906, Heine in Düsseldorf beziehungsweise Hamburg ein Denkmal zu errichten, warfen ihre Schatten über die folgenden Gedenkfeiern¹⁹. Die symbolische Bedeutung der Denkmalsfrage begriffen übrigens die Gegner Heines sehr viel besser als die liberalen Bürgerkomitees, die einfach einen beliebten Dichter zu ehren gedachten. Die Gegner unterstellten, daß durch ein Denkmal Heinrich Heine zu einem nationalen Kulturheros erhoben werden sollte. Adolf Bartels zum Beispiel verdeutlichte diesen Zusammenhang zwischen der Denkmalsfrage und der symbolischen Relevanz Heines in der Einleitung seines polemischen Heine-Buches von 1906: „Nein, zu Boden mit Heine, mögen ihn die verehren, zu denen er gehört, ganz, restlos, mit jedem Zuge seines Wesens, denen er noch heute aus der Seele spricht und singt! Für uns Deutsche wäre das Heine-Denkmal die ärgste Beschimpfung, die man uns antun kann, Schmach und nichts als Schmach!“²⁰ Die Errichtung eines Denkmals wäre für die nationalistischen Ideologen das Eingeständnis, daß Heine wie Goethe oder Schiller als ein Klassiker zu betrachten sei, daß also die Werte, für die er eingetreten war, normative Kraft für die Gegenwart hätten²¹. Der eigentliche Gegenstand

des Denkmalstreits war nicht die ästhetische Problematik von Heines Werk oder die historische Persönlichkeit des Dichters, der eigentliche Gegenstand war vielmehr Heine als Symbolfigur. Auch Bartels nahm in seine Lyrik-anthologie Gedichte von Heine auf. Mit dem „Los von Heine“ meinte er den frühbürgerlichen, emanzipatorischen Literaturbegriff, den er als jüdisch denunzierte.

Unverkennbar zogen im Meinungsstreit die Apologeten Heines den kürzeren. Sie sind im ganzen nicht mehr in der Lage, sich gegen die reaktionären Kräfte und die staatlichen Organe, die sich mit diesen verbinden, durchzusetzen. Diese Gesamttendenz ist freilich erst im historischen Rückblick zu erkennen. Da nach 1900 mehrere öffentliche Heinedenkmal^{er} tatsächlich errichtet wurden (Frankfurt, Wien, Halle), mochte es dem zeitgenössischen Beobachter erscheinen, als ob Heine seinen Platz in der deutschen Literatur finden würde. Typisch für diese Einstellung ist die Rede Alfred Kerrs anlässlich der Einweihung eines Heinedenkmal^s in Hamburg im Jahr 1926. Bismarck, Goethe, Ibsen und Nietzsche werden angerufen, um Heines Rolle zu bestimmen – vor allem Nietzsche, als dessen Vorläufer Heine von Kerr ausgegeben wird. Das Bekenntnis „Er gehört uns allen“ verrät die Absicht, für die Heine-Verehrung eine ideologisch neutrale Basis zu finden. Es ist ein Versuch, durch den Hinweis auf etablierte deutsche Heroen die nationalen Ressentiments zu beseitigen: „Wer deutscher ist als Bismarck; wer erkenntnisvoller ist als Nietzsche: der werfe den ersten Stein wider sein Werk“²². Diese defensive Haltung, die dem Opponenten eigentlich von vornherein einräumt, daß er recht habe, läßt sich bis in die Anfänge des Denkmalstreits zurückverfolgen. Während Heines Kritiker sehr wohl wußten, was und wen sie treffen wollten, wagte die bürgerliche Heine-Gemeinde nur bedingt und unter Vorbehalten, für Heine einzutreten. Am Beispiel des Düsseldorfer Denkmalstreites soll diese Unsicherheit erläutert werden. Noch bevor es in der Denkmalsfrage in der Stadtverordnetenversammlung am 6. März 1888 zur Abstimmung kam, hatte sich in Düsseldorf eine lautstarke Opposition gebildet. Mit ihr setzte sich eine öffentliche Broschüre des Denkmalskomitees auseinander, die im Januar 1888 erschien. Darin erläutern die Mitglieder den Zweck ihrer Aktion mit folgenden Worten: „Das Denkmal, welches wir errichtet wissen wollen, gilt nicht dem 1856, vor mehr als 30 Jahren verstorbenen Menschen, sondern dem ewig jugendlichen klassischen Dichter – dem Dichter, der eigenartigsten Geistes, Meister der Sprache, wie kaum Einer, und bei aller Frivolität tief gemüthvoll, uns Allen, auch seinen Feinden, so hoch genußreiche Stunden im Leben bereitet hat und dazu in Düsseldorf geboren ist“²³. Ferner heißt es: „Der Anblick des Denkmals soll uns eine angenehme Erinnerung an ein gutes Stück Düsseldorfer Geschichte sein“. Die Widersprüche und Halbheiten dieser Erklärung sind bezeichnend. Einerseits soll das Denkmal einen klassischen Dichter und nicht einen Menschen darstellen, das heißt, es soll ein Kultgegenstand geschaffen werden, der aus dem geschichtlichen Prozeß herausgehoben ist. Andererseits

soll das Denkmal doch nur die Erinnerung an ein Stück Vergangenheit vermitteln. Damit aber wird der Anspruch, Heine den Weimarer Klassikern gleichzustellen und ihm eine säkulare Kultstätte zu schaffen, sogleich wieder aufgegeben. Eine weitere Halbheit ist zu bemerken: Indem man die dichterische Leistung Heines hervorhebt und sie gegen die menschlichen Fehler des Autors abgrenzt, wird die Bedeutung Heines reduziert, und zwar im Sinne der Kräfte, die ihn aus der deutschen Tradition verdrängen wollen. Die poetischen Schönheiten gestand auch Dilthey zu, um im gleichen Satz den kritischen Räsonneur zu diskriminieren. Diese Verteidigung Heines enthält das Eingeständnis, es mit einer im Grunde bedenklichen Figur zu tun zu haben. Die Unsicherheit macht sich am deutlichsten dort bemerkbar, wo man Heine gegen den Vorwurf des mangelnden Patriotismus zu verteidigen sucht: „Wer kann beurteilen, ob derselbe sarkastische Heine, der soviel auf Deutschland gescholten hat und im innersten Herzen vielleicht doch ein guter Deutscher war, nicht heutzutage, wo anstelle des deutschen Bundes das jugendkräftige deutsche Reich getreten ist, ein über jeden Zweifel erhabener deutscher Patriot sein würde“²⁴. Hier artikuliert sich ein spätbürgerlicher Liberalismus, der seine eigene Herkunft verdrängt oder möglicherweise schon vergessen hat²⁵. War Heine schon für die Liberalen des Vormärz ein Stein des Anstoßes, so konzedieren die Nachfolger den konservativen Mächten sogar die Maßstäbe, nach denen ihr Dichter zu beurteilen ist. Das Ergebnis ist ein Heinebild, das einer Fälschung bereits bedenklich nahekommt. Das Düsseldorfer Komitee möchte einen gemäßigten Heine – einen aufrechten Mann und Patrioten, der gelegentlich über das Ziel hinausgeschossen ist. Aus der Religionskritik wird ein Kampf gegen die Auswüchse der Kirchen: „So weit standen die Besten des deutschen Volkes auf seiner Seite, aber er hatte in der Kampfeshitze seinem Rößlein zu tief die Sporen in die Flanken gedrückt, so daß dieses nun auch über die zustehenden Grenzen hinübersetzte, und daß der Reiter auf der anderen Seite, wo der wirklich fromme Glaube seine Altäre gebaut, noch manchen ewig beklagenswerten Stoß weiterführte, statt ehrfurchtsvoll seinen Speer zu senken“²⁶. Der Glaube Heines an die revolutionäre Zukunft Deutschlands, der sich aus der idealistischen Philosophie ableitete, wird zur sentimentalsten Heimatliebe verkleinert, für die sich mit Mühe und Not einige Gedichte in Anspruch nehmen lassen. Die Basis dieser Heine-Verehrung ist erschreckend schmal geworden; ihre Grenzen werden bestimmt durch diejenigen Kritiker, die Heine aus religiösen, politischen und rassistischen Gründen das Heimatrecht absprechen.

Die Vielfalt der Stimmen in einer scheinbar noch funktionierenden politisch-literarischen Öffentlichkeit kann im Grunde nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Wilhelminischen Deutschland die Opposition gegen Heine bereits die Form eines Kesseltreibens angenommen hat. Die Expatriierung trat in ein aggressives Stadium, an dem die gesamtgesellschaftliche Entwicklung unschwer abzulesen war: Dem Imperialismus fällt der Humanismus als Weltanschauung der bürgerlichen Klasse zum Opfer – sei

es nun durch den rassistisch-chauvinistischen Angriff, sei es durch anti-bürgerlich-elitäre Einstellung der Avantgarde. Es ergibt sich die verhängnisvolle Konstellation, daß die rechten Ideologen und die Avantgarde gleichermaßen in Heine die negative Gegenfigur erblickten. Bezeichnenderweise wollte Karl Kraus eher Bartels gelten lassen als einen heinefreundlichen Kritiker wie Gustav Karpeles. In beiden Fällen, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen, wird die Weimarer Klassik gegen Heine ausgespielt. Für die konservativen Kräfte erscheint seit der von Dilthey vorgenommenen Umpolung das neue Reich als die Erfüllung der Weimarer Utopie. Für die Avantgarde ist eher das Gegenteil der Fall. Man lebt mit dem Bewußtsein, im industrialisierten und kapitalistischen Deutschland den Zusammenhang mit dem klassischen Erbe verloren zu haben. Den Konservativen stellt sich Heine als ein Autor dar, der aufgrund seiner weltanschaulichen Affiliationen in den Kanon nicht mehr einbeziehbar ist, während die Avantgarde in Heine bereits den Vertreter des perhorreszierten Kapitalismus erblickt, wie exemplarisch am Angriff von Karl Kraus zu erkennen ist. Verglichen mit Goethe wird Heine die Rolle des Abtrünnigen zugewiesen, eines Verräters des kulturellen Erbes²⁷. Kraus erklärt ihn zum kommerziellen Verwerter, auf den sich das zeitgenössische Feuilleton berufen kann. An den überlieferten Dokumenten zu den Heine-Feiern zwischen 1897 und 1906 sind die Folgen abzulesen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei vorausgeschickt: In dieser Phase von Heines Rezeptionsgeschichte gibt es nur selten gewaltsame Eingriffe. Zahlreiche Veranstaltungen zu Heines Gedächtnis sind überliefert. Es wird zu seinen Ehren gesprochen, seine Werke werden gelesen und die Vertonungen seiner Gedichte zu Gehör gebracht. Das hundertste Geburtsjahr wie das fünfzigste Todesjahr werden in der Presse gewürdigt. Freilich wirken diese öffentlichen Bemühungen bescheiden, wenn man sie mit der Schiller-Feier von 1905 vergleicht²⁸. Den Heine-Feiern fehlte das Pathos nationaler Selbstsicherheit. Die Aufsätze geben sich vorsichtig, einschränkend. Bei Gustav Karpeles finden wir in einem Geburtstagsartikel das Eingeständnis, daß sich schon mancher Kritiker vor einem Bekenntnis zu Heine drücke, weil es unzeitgemäß sei²⁹. Die Hundertjahrfeier in Düsseldorf wurde zu einer ausgesprochenen Blamage. In einem Pressebericht heißt es: „Unter sorgfältiger Zurückhaltung jedes offiziellen Gepräges fand heute im Kaisersaale der städtischen Turnhalle die Heine-Gedenkfeier statt in Gestalt eines zahmen „Lieder-Abends“, bei welchem nur Lieder von Schubert, Schumann, Mendelssohn und Liszt zur Auf-führung kamen. Die Feier hatte sich um acht Tage verspätet, weil der Saal nicht eher zu bekommen war. Am Säkulartage selbst herrschte in Düsseldorf über allen Wipfeln Ruhe und Scheu. Das Stadttheater, welches eine Heine-Feier ursprünglich geplant hatte, war von seiten des Vorsitzenden des Theaterkomitees mit einer Verbeugung nach maßgeblichen Tendenzen zur Unterlassung einer solchen angewiesen worden“³⁰. Die Feiern zwischen 1897 und 1906 wurden zu einer Verlegenheit für den

spätbürgerlichen Liberalismus. Apologetisch stellte man fest, daß Heine kein „Französling“ war und sein Stil den Normen der deutschen Sprache entsprach, daß es Gründe gab, warum er die deutschen Zustände kritisierte, und daß er schließlich nicht nur ein Talent, sondern auch ein Charakter war. So schrieb Karpeles: „Die Schlacken, die dem Charakter des Menschen anhaften, und kein Einsichtiger wird sie ableugnen wollen, werden dann abfallen oder verwischt sein, und ein objektives Geschlecht wird nicht mehr nur seine Fehler, sondern seine Vorzüge in den Vordergrund stellen“. Und Wilhelm Kosch verteidigte den Patriotismus Heines mit folgenden Sätzen: „Die antipreußischen Ausfälle gegen das Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. hinderten Heine nicht, deutsch zu denken, deutsch zu empfinden, deutsch zu schreiben als deutscher Dichter“³¹. Bezeichnend für die allgemeine Stimmung ist auch der Artikel von Fritz Mauthner im *Berliner Tageblatt* (9. 12. 1897). Mauthners Ehrung besteht vor allem darin, Heine gegen den Vorwurf der Charakterlosigkeit, der Vaterlandslosigkeit und des politischen Radikalismus (Liberalismus) zu verteidigen. Und nur bedingt wagt er, den Dichter freizusprechen. Bestehen bleibt der Vorwurf einer „nicht immer sauberen Aufführung in Geld- und Liebessachen“. Heines politische Einstellung, unter anderem seine Begeisterung für Napoleon, wird historisch entschuldigt. Und über das Verhältnis zu Deutschland heißt es: „Er gehört in die erste Reihe der deutschen Dichter, welche der Sehnsucht des Volkes nach Einheit Ausdruck gegeben haben“. Heine als Wegbereiter des Bismarck-Reiches: diese Unterstellung enthüllt die Fragwürdigkeit der liberalen Position. Man schreckt nicht davor zurück, Heine in die preußische Legende einzuspinnen, um ihn in die Nationalliteratur integrieren zu können.

Am leichtesten konnte sich die Kritik auf den Liederdichter einigen: der Sänger Heine wurde selbst von der *Kreuz-Zeitung* akzeptiert. Dort schrieb Max Vorbeck, nachdem er die üblichen Einwände vorgetragen hatte: „Auf die Dauer handelt es sich gar nicht um eines Dichters große oder kleine Menschlichkeit, sondern um die Gottesgabe seiner Poesie. Fragt man künftig: Wer war Heinrich Heine? So möge die Antwort genügen: der Sänger seiner köstlichsten Lieder, die unter uns leben, und die wir lieben. — Das andere sei vergessen“³². Entsprechend beliebt waren bei den verschiedenen Feiern die musikalischen Einlagen³³. Der vertonte Heine war ungefährliches Kulturgut, mit dem eine weltanschauliche Entscheidung nicht verbunden war. Zurückhaltender waren die Stellungnahmen zu den *Reisebildern* oder gar der kritischen Prosa der dreißiger und vierziger Jahre. Wilhelm Kosch läßt Heine wenigstens noch als Demokraten gelten und Mauthner nennt die Kritik an Deutschland den „Zorn einer leidenschaftlichen Liebe“. Im übrigen jedoch ist der politische Publizist, der Mitstreiter und Gegner Börners, der Freund von Karl Marx in der bürgerlichen Presse verschollen. Zwischen der Wilhelminischen Gesellschaft und dem historischen Heine ist inhaltlich ein Traditionszusammenhang nicht mehr herzustellen. Diltheys Urteil hat sich durch-

gesetzt. Vom Dichter wird ein positiver Beitrag zum Weltbild der neuen Gesellschaft erwartet. In seinem Gedenkaufsatz grenzt sich Otto Harnack unmißverständlich gegen Heine ab: „Wir glauben nicht mehr an die Möglichkeit, historisch gewordene bestehende Mächte, wie Staat oder Kirche, spottend oder spielend umzuwerfen. Und auch der Begriff ‚Revolution‘ hat für uns seine faszinierende Gewalt verloren, weil wir immer zunächst fragen, was denn Positives auf die Revolution folgen, aus ihr entstehen würde? Und bei unserer Schätzung des Tatsächlichen, Bestehenden sind wir im Grunde überzeugt, daß es im wesentlichen doch wieder dasselbe Gewohnte, nur in verändertem Gewande sein würde“³⁴. Das Bürgertum hat auf seine politische Phantasie verzichtet, die Dimension der Zukunft ist verlorengegangen. Aus dieser Not macht der Feuilletonismus eine Tugend. Bei J. E. Poritzky wird so die Standpunktlosigkeit zur Methode: er nennt 1906 Heine einen Proteus, in dem sich jeder selbst entdecken kann, und einen Vertreter der Moderne; denn „er ist voller Leben, voller Probleme, und voller Neugierde, die Sonne des nächsten Tages zu schauen“³⁵. Poritzky beruft sich auf den witzigen Stil Heines und denunziert die Inhalte als eine Tendenz, die man glücklicherweise überwunden hat³⁶. Die Folgen, nämlich die Schwächung der demokratischen Kräfte in der Weimarer Republik und die Unterdrückung von Heines Schriften durch die Nationalsozialisten, dürfen als bekannt vorausgesetzt werden.

Meine dritte These versucht, am Beispiel des Heine-Jahrs 1972 die gegenwärtige Bedeutung Heines in der Bundesrepublik zusammenzufassen. Sie lautet: Der offizielle Aufwand anlässlich des Heine-Jahrs 1972 kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Absicht der Republik, sich durch Heines Gedenkefeier eine kulturelle Identität zu geben, kaum weniger problematisch ausfiel als die Feier vor siebzig Jahren. Von einer Normalisierung des Verhältnisses, von einer Aufarbeitung und wirklichen Anverwandlung des Heineschen Werkes kann nicht gesprochen werden. Die Repatriierung, die zu feiern die Öffentlichkeit angehalten wurde, gelang nur halb. Denn für die Massen in der BRD blieb Heine ein unbekannter Schriftsteller. Und dort, wo seine Schriften bekannt waren, rief die Einbürgerung notwendig einen Streit über Ziel und Bedeutung der Aneignung hervor. Die auf dem Höhepunkt stehende ideologische Auseinandersetzung zwischen der Studentenbewegung und dem literarisch-politischen Establishment schlug sich in der öffentlichen Diskussion über Heine sogleich nieder. Nur im formalen Sinne einigt sich die literarisch-politische Öffentlichkeit, nur durch leere Worthülsen wie Humanismus, Europäertum erreicht man im Westen Übereinstimmung. Sobald diese Formeln inhaltlich gefüllt werden, zeichnen die verschiedenen Heine-Bilder bis ins Kleinste die anhängigen politischen wie sozialen Konflikte der Bundesrepublik nach.

Auf den ersten Blick scheint kein größerer Kontrast denkbar als der zwischen dem kaiserlichen Deutschland und der liberalen Bundesrepublik, in der sich das Staatsoberhaupt in einer öffentlichen Ansprache ausdrück-

lich zu Heinrich Heine bekannte. Heinemanns Satz „Ich mag diesen Heine“ wurde von der Presse immer wieder zitiert, weil er durch seine Einfachheit und Deutlichkeit schockierte. Vergleicht man die Ausgangssituation für die Säkularfeier um 1900 mit der 175-Jahr-Feier, so ist die gesellschaftliche und politische Veränderung der Rezeption Heines zugute gekommen. Die westdeutsche Gesellschaft hat sich Heine genähert, sie hat den Anspruch auf eine kulturelle Sonderentwicklung aufgegeben, der die Heine-Feiern um 1900 so sehr belastete. Während sich um die Jahrhundertwende die nationalen und konservativen Kräfte unter dem Vorzeichen einer deutsch-religiösen Kultur sammelten, die sich auf Vorbilder wie Luther, Böhme und Novalis berief und sich bewußt von der westlichen Zivilisation distanzierte³⁷, begreift sich die Bundesrepublik als Teil der westeuropäischen Tradition. Entfallen ist die Polemik gegen Heine den Juden und den „Französling“; verstummt ist aus durchsichtigen Gründen die chauvinistische Kritik, die aus dem Dichter einen Verräter des Vaterlandes machte. Heines europäische Einstellung, besonders sein Interesse an der Vermittlung zwischen Deutschland und Frankreich, ließ sich für die politische Integration der BRD in das westeuropäische Bündnis in Anspruch nehmen. Heine mußte nicht mehr in das Prokrustesbett eines nationalen Kanons eingefügt werden, er durfte vielmehr neben Goethe und Nietzsche als europäischer Humanist figurieren. So schrieb Rudolf Walter Leonhardt in der *Zeit*: „Wie Goethe und Marx fühlte sich Heine als Europäer und Weltbürger“³⁸. Und im *Badischen Tagesblatt* hieß es am 9. Dezember 1972: „Daneben war Heine als Pariser ein Weltmann, ein Galan, ein Europäer. Er war zudem ein Träumer und ein Visionär“³⁹. Eliminiert man bei Leonhardt den Namen von Karl Marx, gab es 1972 auch für das konservative Lager keinen Grund, an dieser Formel Anstoß zu nehmen. Heinrich Heine war zu einem repräsentationsfähigen Autor geworden. Auch konservativ eingestellte Kritiker nahmen an den Feiern teil und bemühten sich, dem offiziell vertretenen Heine-Bild ihren Stempel aufzudrücken⁴⁰. Zeichen einer veränderten Situation ist, daß Heine trotz der Vorherrschaft eines konservativen Literaturbegriffs nunmehr auch von rechts okkupiert werden konnte. Die nationalistische Aussperrung Heines wurde zurückgenommen, um ihn emphatisch gegen die Politisierung der Gegenwartsliteratur auszuspielen. Daraus ergab sich das Paradox einer konservativen Feier für einen radikalen Schriftsteller. Der Düsseldorfer Kongreß war der Versuch, aus Heines Werk einen gleichsam zeitlosen europäischen Humanismus herauszudestillieren, der für die Legitimation des kulturellen und politischen Systems der BRD geeignet war. Dieser Versuch wurde getragen von den altliberalen und konservativen Forschern, die im gesellschaftlichen System der BRD die Erfüllung ihrer Leitvorstellungen erblickten. In diese Ideologie ließ sich Heine nur um den Preis seiner Entpolitisierung einfügen. Bezeichnenderweise kam es auf dem Kongreß zu emotional aufgeladenen Auseinandersetzungen anläßlich der Frage, wie Heine zu Goethe sich verhalten habe⁴¹. Daß Heine

trotz aller Vorbehalte im Grunde und letztlich Goethe positiv gegenübergestanden habe, war für die altliberale und konservative Fraktion die unausgesprochene Voraussetzung einer Aufwertung Heines. Dieser muß sich als Erbe und Fortsetzer des Weimaraners ausweisen, um in die Tradition aufgenommen werden zu können. In der Abwehr dieser affirmativen Tradition lag dem anderen Lager eher daran, den Gegensatz zwischen der apolitischen Goethetradition und der politischen Literaturkonzeption Heines hervorzuheben⁴². Man suchte nach einer Symbolfigur, mit der sich eine demokratische Tradition begründen ließ. Ihr militantester Vertreter war Hermann Kesten, der auf dem Heine-Hearing für die Umbenennung der Universität eintrat⁴³; ihr einflußreichster Sprecher Gustav Heinemann, der in seiner provozierend unfestlichen Ansprache das Mißverständnis zwischen Heine und den Westdeutschen unmißverständlich formulierte: „Auch in einer Zeit, in der so viele Vorurteile zerbrochen wurden, brennt offenbar die Wunde Heine immer noch“⁴⁴. Heinemann evozierte noch einmal die frühbürgerlichen Hoffnungen, das Versprechen einer befreiten Menschheit. Indem er sich selbst in diese politische Tradition stellte, wies er Heine einen festen Platz an in der deutschen Geschichte.

Das Dilemma des Heine-Jahrs 1972 bestand in der Konkurrenz verschiedener, einander ausschließender Heine-Bilder. Die Festakte konnten diesen ideologischen Konflikt nur notdürftig verdecken. So wie der Denkmalstreit im späten 19. Jahrhundert die Säkularfeier verdunkelte, so signalisierten die Auseinandersetzungen um die neugegründete Düsseldorfer Universität (1965) die ideologischen Spannungen, die im Heine-Jahr an die Oberfläche kommen sollten. Der Vorschlag, die Universität nach Heinrich Heine zu nennen, wurde 1965 vom Kultusminister, 1966 vom Rektor und 1972 vom Satzungskonvent der Universität abgelehnt. Eine Bürgerinitiative (1968), die Unterschriften sammelte und 1972 eine öffentliche Anhörung veranstaltete, blieb ergebnislos⁴⁵. Die Bitterkeit dieses Streites bleibt unverständlich, solange man sich an die offiziellen Erklärungen hält, denn die wirklichen Motive wurden auf beiden Seiten nicht oder nur teilweise ausgesprochen. Das Argument der Universitätsvertreter, man wolle keinen Namenskult treiben und die Universität vor einer Plakatierung schützen, verhüllt kaum, daß es nicht um irgendeinen Namen ging, sondern um den Heinrich Heines, der seit 1970 von einer vernehmbaren Minorität für eine radikale gesellschaftspolitische Position herangezogen wurde. Die Ablehnung der Namensgebung war die Ablehnung dieses politischen Konzepts. Und auf der anderen Seite handelte es sich für den Kern der Gruppe, die eine Heine-Universität wünschte, um mehr als eine verspätete historische Würdigung. Zur Diskussion gestellt war 1972 in der öffentlichen Anhörung die symbolische Anerkennung derjenigen politischen Postulate, für die Heine eingetreten war⁴⁶. Dieser Gegensatz zwischen dem Establishment, in dem sich die konservativen und altliberalen Kräfte sammelten, und dem linken Lager, in dem sich

die linksliberalen und marxistischen Gruppen zusammenfanden, wurde noch durch einen weiteren Faktor kompliziert, nämlich die Nachbarschaft zur DDR, in der Heine 1972 als ein nationaler Autor, als Wegbereiter der sozialistischen Kultur gefeiert wurde⁴⁷. Das Bewußtsein dieser Idealkonkurrenz beeinflusste die westdeutschen Festakte und Stellungnahmen. Und zwar, wenn ich recht sehe, nicht nur im konservativen Lager, das sich gegen die marxistische Interpretation zur Wehr setzte, sondern verborgener auch im linken Lager, dem die Anwendung der Erbtheorie der DDR auf Heine zu schaffen machte, weil sie dem eigenen Wunsch nach direkter Aktualisierung widersprach.

Die genannten Gegensätze machten sich nicht nur auf dem Düsseldorfer Kongreß bemerkbar, sie beherrschten im gleichen Maße die Stellungnahmen in der westdeutschen Presse⁴⁸. Gewürdigt wurde Heine, weil er sich für die gesellschaftliche Veränderung eingesetzt, oder weil er als ein freier Geist über den parteipolitischen Fronten gestanden hatte, weil er der erste moderne Dichter war, oder weil er in seiner Spätphase zur Religion zurückkehrte. Man darf es freilich nicht bei der Feststellung dieser Gegensätze bewenden lassen. Ihr geschichtlicher wie aktueller Stellenwert erschließt sich nur, wenn die Motive und Interessen herausgeschält werden, die zum Aufbau eines spezifischen Heine-Bildes führten. Die weltanschaulichen Differenzen der genannten Gruppen entwickelten sich selbstverständlich nicht erst 1972, sie gehören zur Geschichte der BRD und lassen sich darüber hinaus in der politischen Ideologieggeschichte auf ältere Traditionen zurückführen. Ihre aktuelle Signifikanz wurde 1972 durch die Studentenbewegung bestimmt, die ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, jedoch als eine politische Kraft die öffentliche Meinung noch immer beeinflusste. Heines Rezeption, die sich in den fünfziger und frühen sechziger Jahren sehr zögernd vollzog⁴⁹, wurde durch die Studentenbewegung und die APO beschleunigt und auch qualitativ verändert⁵⁰. Das neue Interesse an Heine wurde geleitet durch die Absicht, den traditionellen Kanon der deutschen Literatur, wie er durch Dilthey festgelegt worden war, aufzubrechen und durch einen neuen zu ersetzen. Dazu gehörte die Entdeckung der deutschen Jakobiner, des Vormärz, der proletarischen Literatur im späten 19. Jahrhundert und der Werkkreise. Heine erhielt bei dieser Umbesetzung eine Schlüsselstellung. Er sollte als der Typus des politischen Schriftstellers den Platz Goethes einnehmen. Während in der DDR das klassische Erbe für die Gegenwart verbindlich blieb und Heine ihm eingefügt wurde als ein Fortsetzer dessen, was in Weimar begonnen worden war, stand die Heine-Interpretation der neuen Linken in Westdeutschland eher im Zeichen der Feindschaft gegenüber dem Goethebild, das Dilthey in der Germanistik durchgesetzt hatte. Auf diese Weise wurde die Deutung der politischen Position Heines weit mehr als eine historische Frage, sie wurde gleichzeitig eine Aussage über die Stellung des Interpreten innerhalb der polarisierten westdeutschen Öffentlichkeit.

Die These eines radikaldemokratischen oder prämarxistischen Heine wurde von den Altliberalen und Konservativen zurückgewiesen, aber bezeichnenderweise nicht mehr dadurch, daß man Heine als einen gefährlichen Autor pauschal denunzierte, sondern dadurch, daß man ihn gegen seine radikalen Interpreten in Schutz nahm. Die Entdeckung des apolitischen, des über den Parteien stehenden, individualistischen Heine hat 1972 eindeutig eine politische Funktion. Es sind verschiedene Formen, den Radikalismus zu kritisieren. Zu diesem Zwecke schafft Klaus Harpprecht den Kontrast zwischen dem ironischen Satiriker und Weltbürger Heine und der teutonisch-pietistischen Linken: „Ihre exorzistische Wut duldet keinen Spaß und duldet keinen Heine“⁵¹. Im Namen des Gepriesenen wird die junge Generation lächerlich gemacht und gleichzeitig der eigene Kompromiß legitimiert mit Formulierungen wie der folgenden: „Es brauchte den lösenden Unernst, um sie [unsere Seelen] zu befreien, den leisen Anstoß der Ironie, die ihren Trost in der Unvollkommenheit der Schöpfung und im Bewußtsein der Vergeblichkeit sucht“⁵². Indem Harpprecht das linke Lager als teutonisch verspottet, nimmt das Schlagwort vom guten Europäertum Heines, bei dem dann der Hinweis auf Nietzsche nicht fehlen darf, resignative Gestalt an.

Noch offenkundiger ist der aktuelle politische Bezug in Hilde Domins Zitatenkollage, die sich als Interview mit Heine ausgibt. Dieser Beitrag ist das defensive Gegenstück zu den Bemühungen des radikalen Lagers, Heines Werk unmittelbar auf die Gegenwart anzuwenden. Mit Heine-Zitaten nämlich soll bewiesen werden, daß Heine im wesentlichen mit den Radikalen nicht übereingestimmt habe, sondern sich in Hilde Domins Freiheitsbegriff wiedererkannt hätte. Heines Bedenken gegen den egalitären Frühsozialismus werden angeführt, um der linken These vom Ende der Literatur entgegenzutreten, und Heines Spott über die rhetorische Tendenzlyrik wird zur Rechtfertigung eines privatistischen Lyrikbegriffs benutzt. Der Schlüsselsatz des „Interviews“ lautet: „Die Bundesrepublik ist der gutartigste und freiheitlichste Staat, den es je auf deutschem Territorium gab“⁵³. Unter dieser Voraussetzung wird die linke Heine-Interpretation zu einer akuten Bedrohung von Hilde Domins Selbstverständnis als einer freien Schriftstellerin in einer freien Gesellschaft.

Formal gesehen ist also im liberalen Lager eine ähnliche Reduzierung der Rezeption zu bemerken wie siebzig Jahre zuvor. Es werden diejenigen Momente ausgeklammert, welche die Integration Heines in das eigene Weltbild gefährden. Durch einseitige Auswahl der Belegstellen oder die Betonung der Ambivalenz wird gestrichen, was über das liberale Ideengut hinauschießt. So stilisierte Marcel Reich-Ranicki Heines Engagement als Provokation und ewige Ruhestörung, was aber nach seiner Meinung die Zustimmung zu revolutionären Ideen eher aus- als einschloß: „[Heine] war – trotz unterschiedlicher Äußerungen in dieser Frage – unzweifelhaft ein Gegner der Revolution“⁵⁴. Und wichtiger noch: Heine gelang es, Reich-Ranicki zufolge, „sich jeder Festlegung, die seine Bewegungsfrei-

heit eingeschränkt hätte, zu widersetzen und ein Einzelgänger zu bleiben⁵⁵. So wird unversehens aus dem avanciertesten Linkshegelianer der „typisch linke Schriftsteller“, der aber den Radikalismus verachtet und verabscheut, also auch ein Kritiker der Studentenbewegung. Wenn Rudolf Walter Leonhardt die Widersprüche im Spätwerk Heines unterstreicht⁵⁶, beschreibt er nicht nur die Grenzen Heines, sondern gleichzeitig auch die Lage des spätbürgerlichen Liberalismus, der sich ungeachtet seiner eigenen Widersprüche nicht aufgeben kann und will. In Heinrich Heine glorifiziert er sich noch einmal – Rückerinnerung an die heroische Epoche des Bürgertums, als man für die Grundrechte kämpfte⁵⁷. Heine der Rebell, der Aufrührer, der Störenfried, der Zweifler: diese Bezeichnungen, die anlässlich des 175. Geburtstags in der liberalen Presse gebraucht wurden, verweisen auf denselben Sachverhalt: ein Bewußtsein, das sich zurücksehnt nach einer Epoche, als es selbst noch die Avantgarde darstellte.

Überblickt man die Würdigungen in den Massenmedien, überwogen 1972 in der Bundesrepublik die gemäßigt liberalen Stimmen. In dem Maße, als die bürgerliche Republik auf das kaiserliche Deutschland als eine überwundene Stufe zurückschaute, konnte auch der Gesellschaftskritiker Heine einbezogen werden, solange er sich mit geschichtlich vergangenen Formen wie dem Adel beschäftigte. Die Toleranzschwelle wird erst erreicht bei Heines zweiter Pariser Phase, in der er sich mit den Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft auseinandersetzte. Mit Recht kommentierte Hans Lamm in der *Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitschrift*: „Es geht nicht mehr darum, wie in den Tagen der Alldeutschen, ob Heines Dichtung ‚deutschem Wesen‘ widerspreche, auch nicht darum, ob ‚Heine und die Folgen‘ zu einer feuilletonistischen Sprachverschluderung geführt hätten. Heute kämpfen Germanisten und politisch ‚Progressive‘ zwar höflich, aber doch verbissen um Heine, wobei keiner zugeben will, daß sie Heine unrecht tun, wenn sie ihn allein in Beschlag nehmen wollen“⁵⁸. Es war ein unterschwelliger Kampf. Man wollte das radikale Lager, das die BRD im Namen Heines angriff, offiziell nicht wahrnehmen und konnte es auch nicht ignorieren. Dabei war die radikale Minorität bei den offiziellen Festakten kaum vertreten und auch in den Massenmedien eher unterrepräsentiert. Überdies litt die Argumentation der Radikalen teilweise darunter, daß sie zu unvermittelt Heine und die Gegenwart auf einen Nenner bringen wollten. Heines Werk wird als Agitationsmaterial verwertet ohne Rücksicht darauf, ob der Vormärz und seine politischen Ideale in einer spätkapitalistischen Gesellschaft zu restituieren sind. Was bei Peter Rühmkorf im Gedicht noch durch ein komplexes System von Anspielungen gelingen konnte⁵⁹, mißlang oft in den kritischen Essays oder Glossen. Ob nun Volker W. Degener⁶⁰ die Form eines Leserbriefes wählte, um in der Rolle eines reaktionären Kleinbürgers den Unterschied zwischen Heines Zielsetzungen und der Misere der BRD zu erhellen, oder ob Wolfgang Körner⁶¹ Zitate aus Heines Schriften

benutzte, um die politische Lage zu kommentieren, oder schließlich Dieter Forte⁶² eine lexikographische Gegenüberstellung von Goethe und Heine vornahm, um den konservativen Dichtungsbegriff aufzuspießen: es handelt sich um spontane Aktualisierungen, die durch die historische Methode der Germanistik diskreditiert werden konnten. Durch die geschichtlich unvermittelte Inanspruchnahme fiel der geschichtlich begriffene Heine dann der konservativen Germanistik zu. Die Ausnahme, nämlich Klaus Brieglebs Versuch, im Feuilleton der *Frankfurter Rundschau* geschichtlich zu argumentieren⁶³, mußte dem breiten Publikum unzugänglich bleiben, weil er sprachlich wie sachlich den Erwartungshorizont der Leser nicht berücksichtigte. Am wirkungsvollsten war das linke Lager dort, wo man die Hintergründe des bürgerlichen Heine-Kultes ideologiekritisch untersuchte⁶⁴. Das Heine-Bild der DDR auf der anderen Seite, auf das im linken Lager immer wieder angespielt wurde, bleibt innerhalb der westdeutschen Diskussion ein Stück wissenschaftlicher Theorie, es läßt sich nicht anwenden, weil es auf die Probleme einer sozialistischen Gesellschaft ausgerichtet ist⁶⁵. Auf dem Düsseldorfer Kongreß wurde sichtbar, daß die Sprecher der konservativen Germanistik durchaus bereit waren, sich mit der Heine-Forschung der DDR zu arrangieren. Man billigte den historischen Ansatz, mit dessen Hilfe die aktuellen Wirkungen Heines neutralisiert werden sollten.

Am Beispiel von Friedrich Sengles Beiträgen zum Heine-Jahr sei abschließend die zeitgeschichtliche Funktion der historischen Methode erläutert. Sengle nimmt Heine emphatisch gegen einen ungeschichtlichen Zugriff in Schutz und verweist vor allem auf die literarischen Traditionen, die für Heine maßgebend waren. Heine erscheint als der epochaltypische Fall einer rhetorischen Stilhaltung, die die Restaurationsepoche zwischen Romantik und Realismus bestimmte. Durch diese Einordnung wird unversehens die Gleichzeitigkeit mit Mörike wichtiger als die Unterschiede der Weltanschauung. Eliminiert wird der ideologische Aspekt, so daß der Versuch des linken Lagers, an Heines Engagement anzuknüpfen, den Charakter des Dilettantischen erhält. Die Nüchternheit der historischen Methode ist die Indifferenz des Historismus, für den die Geschichte das Vergangene ist. Der Zusammenhang von Gegenwart und Vergangenheit ist zerschnitten: „Heine schrieb nicht für uns, die Nachwelt, sondern zunächst für seine Zeitgenossen, und er ist, nicht anders als Mörike, bestrebt, viele Töne zu beherrschen“⁶⁶. Indem Heines Werk auf den Erwartungshorizont seiner Zeitgenossen festgelegt wird, wird die Frage beiseite geschoben, ob und wie dieses Werk heute anzueignen ist. Die Integration in den klassischen Kanon wird bezahlt mit der Gleichgültigkeit gegenüber der Nachgeschichte. In seinem Düsseldorfer Vortrag ordnete Sengle Heine ein in die Tradition der kosmopolitischen Aufklärung, für die das moralische und intellektuelle Niveau wichtiger ist als der Parteistandpunkt. Dieser geschichtliche Zusammenhang erlaubt es dann, die nicht zu leugnende Bekanntheit mit Marx und seinen Ideen zu einem folgenlosen Privatereignis

zu neutralisieren: „Wenn der Dichter z. B. Karl Marx höher schätzt als Börne [. . .], so bedeutet seine Hochachtung noch nicht, daß er theoretisch mit Marx übereinstimmt oder daß er sich seinem Kreis anschließen will. Das ist ein typisch modernes Mißverständnis. Die Sympathie für Marx, das Einverständnis mit ihm, [. . .] ist zunächst ein Qualitätsurteil, etwa im Sinne des Wielandischen Kosmopolitenbegriffs“⁶⁷. Diese Argumentation geht der Sachfrage, ob zwischen Heine und Marx eine Übereinstimmung besteht, aus dem Wege und erweckt gleichwohl den Anschein der Sachlichkeit. Sengle läßt durchblicken, daß die Frage nach dem politischen Standort des reifen Heine eine falsch gestellte Frage ist und weist damit, ohne dies explizit zu sagen, die Inanspruchnahme Heines durch das linke Lager zurück. Um diese Tendenz durchzuhalten, muß Sengle die durchaus dialektische Zeitkritik des späten Heine in ihre einzelnen Elemente auseinanderbrechen und die aristokratische Attitüde gegen das revolutionäre Gleichheitsprinzip ausspielen. Das Resultat ist ein Heine-Bild, in dem das revolutionäre Element unterdrückt ist. Heine wird zum Sprecher der politischen „Vernunft“ gegen den demokratischen Radikalismus: „Heine erkannte bereits die möglichen Folgen eines uneingeschränkten Liberalismus, nämlich die Anarchie. Die absolute Respektlosigkeit, die Gleichheit ohne Berücksichtigung der Verdienste und der in den Verdiensten repräsentierten Werte ist kein Fortschritt, sondern ein Rückfall in die Barbarei, in die prähistorische Hordengesellschaft“⁶⁸. Diese Sätze gelten offensichtlich der Gegenwart von 1972. Der bedrohliche Hinweis auf die Hordengesellschaft, das heißt den Faschismus, kennzeichnet exakt das politische Interesse dieser scheinbar bloß historischen Exegese des *Atta Troll*. Aus dem Text wird eine Kritik der modernen Massendemokratie gewonnen, die an Tocqueville erinnert. Dazu paßt der Versuch Sengles, Heine an Wielands noch elitären Öffentlichkeitsbegriff heranzurücken. Heines Kritik des französischen Frühsozialismus wird in diesem Schema umfunktioniert zum Angriff auf Demokratie und Sozialismus sowie seine westdeutschen Repräsentanten.

Heine-Feiern, so lautet die abschließende These, haben nicht dem Idealtypus der Dichterfeier entsprochen. Dieser atypische Charakter ist kein Zufall, sondern ideologie- und gesellschaftsgeschichtlich zu erklären. Heines Werk gehört im weitesten Sinne zur europäischen Aufklärung, es ist aufs engste mit dem westeuropäischen Liberalismus und Frühsozialismus verbunden. Insofern sich Deutschland nach 1848 von dieser Tradition absetzte, wurde Heine in seiner Heimat (zunehmend) zu einem problematischen Autor. Um 1900 hat sich der deutsche Liberalismus so weit von seinen Ursprüngen entfernt, daß er sich in Heine nur noch teilweise wiedererkennen kann. Es besteht zwischen dem akzeptierten Wertesystem der deutschen Gesellschaft und Heine ein so geringes Maß an Übereinstimmung, daß der Versuch, ihn in die Reihe der Kulturheroen aufzunehmen, notwendig scheitern mußte. Dieser weltanschauliche Hiat wurde nach 1945 partiell aufgehoben. Dadurch wurde die Problematik der

Rezeption verringert, aber nicht aus der Welt geschafft. Denn Heines Botschaft, verstanden als das Ensemble seiner ästhetischen, moralischen und politischen Ausdruckselemente, ist nicht auf den in der Bundesrepublik vertretenen Spätliberalismus einzugrenzen. Dieses Dilemma äußerte sich 1972 im Streit um das richtige Heine-Bild. Ein solcher Streit jedoch widerspricht dem Sinn einer Gedenkfeier, die im wesentlichen affirmativen und integrativen Charakter hat.

Damit aber stehen wir vor einer radikaleren Frage: Sind Heines Person und Werk je für das Ritual einer bürgerlichen Dichterfeier geeignet gewesen? Lag die Ursache des Scheiterns nicht schon in der Institution? Diese ist gekennzeichnet durch die Verbindung von historischen und mythischen Elementen. Ihr Ziel ist Erinnerung und Erbauung. Der Bezug zur Gegenwart wird gestiftet durch die Bildung einer ahistorischen Legende. Dieses Verfahren jedoch ist Heinrich Heine als einem Autor, der sich radikal geschichtlich verstand und darstellte, zutiefst unangemessen. Heine hat seine Menschlichkeit, seine Irrtumsfähigkeit und Gebrechlichkeit bewußt herausgekehrt und als Mittel der Erkenntnissuche eingesetzt. Er fordert den Verzicht auf Erbauung, die kritische Annäherung, welche den historischen Abstand zwischen seinem Werk und der Gegenwart nicht vergißt. In letzter Instanz fordert er die Aufhebung derjenigen Form von Feier, der er bisher unterworfen worden ist⁶⁹.

Angelika Haag-Shalter, Sara Markham Pietsch, Jürgen Pelzer

100 JAHRE BAYREUTH

100 JAHRE BÜRGERLICHE SELBSTDARSTELLUNG

„Im Interesse einer reibungslosen Durchführung der Festspiele bitten wir von Gesprächen und Debatten politischer Art auf dem Festspielhügel freundlichst absehen zu wollen. ‚Hier gilt’s der Kunst.‘“

(Die Festspielleitung, 1951)

Wer erwartet hatte, daß die Bayreuther Hundertjahrfeier im Sommer 1976 einen Höhepunkt weihervoller Feststimmung und kritikloser Verehrung Wagners darstellen würde, der mußte sich getäuscht sehen. Chéreau hatte mit seiner Jubiläumsinszenierung des *Ring des Nibelungen* sichtlich gegen alle Prinzipien bisheriger *Ring*-Interpretationen verstoßen und damit die Wutausbrüche weiter Teile des anwesenden Publikums hervorgerufen¹.

Dabei hatte die Festspielleitung offenbar mit einem solchen Skandal gerechnet. Mit dem Dirigenten Pierre Boulez und dem französischen Regisseur Patrice Chéreau hatte Wolfgang Wagner, der einzige noch lebende Enkel Richard Wagners, zwei große Namen der europäischen Theater- und Musikszene verpflichtet, die geradezu als Anti-Wagnerianer gelten mußten². Man hatte also von vornherein keine Apotheose Richard Wagners geplant, sondern zugkräftiges Musiktheater machen wollen, um damit den Trend der Modernisierung Bayreuths unter Beweis zu stellen. Chéreau und Boulez haben diese Erwartungen keineswegs enttäuscht, insofern sie eine neue originelle Konzeption realisierten. Sie blieben dabei aber nicht in den Grenzen einer oberflächlichen Modernisierung stecken, sondern stießen zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem historischen Erbe Richard Wagners vor³. Boulez verzichtete weitgehend auf das monumentale Pathos der Musik und die emotionale Aufladung der szenischen Handlung und erreichte damit eine größere Distanz beim Zuhörer. Chéreau dagegen inszenierte den Nibelungenmythos nicht mehr als zeitentrückte Sagenhandlung, sondern arbeitete die zeitkritischen Bezüge heraus, die bisher gänzlich ignoriert worden waren. Die Figuren des Mythos sah man nicht mehr länger als Fabelwesen einer urgeschichtlichen Frühzeit. Statt dessen waren es gründerzeitliche Kapitalisten, die in blutiger Weise um den gewaltigen Goldbesitz kämpften und dabei nur noch gelegentlich in germanischer Verkleidung auftraten. Um die Aktualisierungsabsicht gleich von Anfang an zu betonen, wurde die idyllische Naturlandschaft des *Rheingold* durch eine verseuchte Industrielandschaft mit Riesenkraftwerk ersetzt. In der *Götterdämmerung* fiel Siegfried nicht mehr den dunklen Machenschaften des grimmen Hagen zum Opfer, sondern wurde auf einer Jagdgesellschaft der Großfinanz brutal abgeschlachtet. Mit dieser radikalen Umsetzung des Mythos provo-

zierte man natürlich alle diejenigen, die das Nibelungendrama bisher als metaphysisches Gleichnis mit ewigem Wahrheitswert interpretiert hatten. Das Bild Richard Wagners war damit so eindeutig in Frage gestellt worden, daß auch der Feiercharakter der Festspiele durchkreuzt schien. Die historische Perspektive dieser *Ring*-Inszenierung führte also letztlich zu einer Diskussion des Wagnerschen Werkes, seiner Intention und seiner Wirkung.

100 Jahre lang war die im *Ring* enthaltene Kapitalismuskritik übergangen und das mythische Element betont worden. 100 Jahre hatte sich ein Publikum, das hauptsächlich aus Großbürgertum und Aristokratie bestand, in Bayreuth eingefunden, ohne befürchten zu müssen, dort auf provozierende Kritik zu stoßen⁴. 100 Jahre lang war Bayreuth der Treffpunkt von Kreisen, die sich selbst als gesellschaftliche Elite ausgeben konnten. Die Feier, die nur nach außen hin Wagner und seiner Kunst galt, galt in Wirklichkeit der aufsteigenden deutschen Bourgeoisieklasse. Hier galt's nicht der Kunst, hier galt's der Bourgeoisie.

Diese Entwicklung lag nicht in der ursprünglichen Intention Richard Wagners, der, wie Heinrich Laube und andere Jungdeutsche, bereits in den dreißiger und vierziger Jahren gefordert hatte, der Theater- und Opernbetrieb müsse für alle Menschen zugänglich sein und dürfe nicht privilegierten Klassen vorbehalten bleiben⁵. Dies war um so wichtiger, als Wagner in der Vormärzzeit die Funktion der Kunst darin sah, einen Beitrag zur – wie er formulierte – „menschheitlichen Revolution“ zu leisten und der „sozialen Bewegung“ der Zeit ein „hohes Ziel“ zu stecken⁶. Die gegenwärtige Kunst des Frühkapitalismus entsprach dieser noch reichlich vag definierten Konzeption in keiner Weise. Wagner kritisierte dabei die exklusiven und künstlerisch unproduktiven Hoftheater ebenso stark wie die sich damals schon abzeichnende Kommerzialisierung der Theater- und Opernbetriebe. 1848 schreibt er in seinem Essay *Kunst und Revolution*: „Das ist die Kunst, wie sie jetzt die ganze civilisierte Welt erfüllt, ihr wirkliches Wesen ist die Industrie, ihr moralischer Zweck der Gelderwerb, ihr ästhetisches Vorgehen die Unterhaltung der Gelangweilten“⁷. Kunst sei zur Ware geworden, woraus sich für Wagner die allgemeine Niveaulosigkeit der Kunstproduktionen erklären läßt. Da Kunst profitorientiert ist, muß sie sich nach dem Durchschnittsgeschmack richten und verliert somit notwendigerweise an Qualität. Auch der Künstler, den Wagner schon als Lohnabhängigen sieht, kann diesem Teufelskreis nicht entkommen. Daraus folgerte Wagner, daß „echte Kunst revolutionär“ sein müsse, weil sie „nur im Gegensatz zur gültigen Allgemeinheit existiert“⁸. Diese revolutionäre Kunst hat dann die Aufgabe, die gesellschaftlichen Ideale ästhetisch vorzuzeichnen. Nur sie kann im Vorgriff das Ideal des harmonischen Menschen darstellen, der die allgemeine „Entwürdigung“ überwunden hat, die Wagner auf die moderne Arbeitsteilung, das „entehrende Sklavenjoch des allgemeinen Handwerker-tums mit seiner bleichen Geldseele“ zurückführt⁹.

Festspiele – wie Wagner sie in den fünfziger Jahren konzipierte – waren für ihn die einzige Möglichkeit, diese revolutionäre Kunst zu verwirklichen.

Um alle Bevölkerungsschichten an diesen Festspielen teilnehmen zu lassen, sollte kein Eintritt verlangt werden. Kunst würde damit nicht mehr billiger Unterhaltung oder politischer Ablenkung dienen, sondern der ästhetischen und politischen Erziehung des Besuchers. Um der drohenden Kommerzialisierung zu entgehen, wollte Wagner ursprünglich weder einen festen Theaterbau noch überhaupt die Nähe einer Großstadt für seine Festspiele, sondern dachte an einen Ort „am liebsten in einer schönen Einöde, fern von dem Qualm und Industrieruch unserer städtischen Zivilisation“¹⁰. Auch sollten die Musiker und Sänger für ihre Leistungen nicht entschädigt werden.

Als idealen Stoff für die Festspiele sah Wagner den Mythos, der für ihn die Verbindung von höchster ästhetischer Qualität und optimaler Volksnähe darstellte. Der Mythos als Urstoff des Dramas ging auf die archaischen, von der Zivilisation noch unverdorbenen Anfänge des Menschen zurück. Wagner folgte hier insofern dem Vorbild des griechischen Gesamtkunstwerks, als er ganz bewußt den kultischen Charakter übernehmen will, um die verlorengegangene Aura der Kunst wiederherzustellen. Als integraler Bestandteil des Kultcharakters galt ihm die Musik, die am besten geeignet schien, die intendierten Illusionen und Emotionen hervorzurufen. Dies war um so wichtiger, was Wagner um jeden Preis oberflächlichen Kunstkonsum und Kulinarismus verhindern wollte. Nur wenn „Musik und politische Handlung in allen kleinsten Teilen zu einem einheitlichen Ganzen geworden“ sind¹¹, war jener tiefe Kunsteindruck möglich, von dem Wagner sich den Anstoß zu einer Veränderung der Lebenspraxis versprach.

Daß dieses Festspielkonzept utopisch war, liegt auf der Hand. Doch sieht man es im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Zielvorstellungen, die von den kleinbürgerlichen Demokraten der Vormärzzeit entwickelt wurden, so entsprach das ästhetische Ideal vom neuen, schönen und harmonischen Menschen, von dem Wagner in seiner Schrift *Die Kunst und die Revolution* ausgegangen war, den politischen Vorstellungen etwa der „wahren Sozialisten“, die zwar die Mißstände und Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft klar erkannten, den Kapitalismus aber allein durch die Revolutionierung des Menschenbildes überwinden zu können glaubten¹². Diese kleinbürgerliche Fraktion vertrat nicht die Interessen des Großbürgertums; sie kämpfte auch nicht für die Emanzipation des Proletariats. Befangen in ihrer kleinbürgerlichen Perspektive glaubte sie, auf die ökonomische Umgestaltung der Produktion verzichten zu können und statt dessen die Gesellschaft durch eine von Feuerbach beeinflusste Orientierung auf Liebe und andere Harmonieideale befreien zu können. Auch Wagner, der 1849 aktiv am Dresdner Aufstand teilnahm, stand ideologisch in der Nähe dieser „Sozialisten“ und ging in seinen ästhetischen Vorstellungen nicht über deren Perspektive hinaus.

Konnte Wagner bis 1850 noch auf die Möglichkeit einer politischen Revolution hoffen und von daher seine ästhetische Utopie begründen, so mußte nach dem Scheitern der Revolution der illusionäre Charakter seiner Vorstellungen deutlich werden. Die „soziale Bewegung“, auf die Wagner

gehofft hatte, hatte sich zerschlagen. Die fünfziger Jahre sind vielmehr durch allgemeine politische Stagnation gekennzeichnet. Nach dem Verrat an der Revolution und dem Kompromiß mit dem Feudalregime konzentrierte sich das Bürgertum voll auf seine ökonomischen Interessen, während das Kleinbürgertum in politische Resignation und weltanschaulichen Pessimismus verfiel. In dieser Situation begann auch Wagner, der als Künstler naturgemäß ein starkes Interesse an der Aufführung seiner eigenen Opern hatte, die ursprüngliche Festspielkonzeption an die Realität anzupassen. Gleichzeitig mit dieser Anpassung näherte sich Wagner immer mehr reaktionären Ideologien.

Schon 1862 spricht Wagner nicht mehr davon, daß der ideale Aufführungsort für seine Festspiele unbedingt außerhalb der großen Städte liegen müsse, auch soll der freie Eintritt nunmehr durch ein Patronatssystem ermöglicht werden. Ein solches System setzte aber die Bereitwilligkeit finanzkräftiger Mäzene voraus, die von Sinn und Zweck eines derartigen Projektes überzeugt werden konnten. Diese Patrone sollten freien Zugang zu den Festspielaufführungen haben und durch ihre finanzielle Unterstützung auch anderen Kreisen den kostenlosen Eintritt ermöglichen. Dabei behielt Wagner es sich vor, das Publikum persönlich von „Nah und Fern“ einzuladen¹³.

Bei der Realisierung des Patronatssystems stieß Wagner jedoch auf Schwierigkeiten, und noch 1873 fanden sich nicht genug Geldgeber für das Projekt. Erst als der bayerische König Ludwig II. für die Festspiele erhebliche Geldbeträge zur Verfügung stellte und man, entgegen Wagners ursprünglichem Wunsch, nun doch Eintrittspreise erhob, konnten die Festspiele im Jahre 1876 verwirklicht werden.

Zu den Festspielen im Jahre 1876 versammelte sich ein Publikum, das hauptsächlich aus Finanzbürgertum und Aristokratie bestand¹⁴. Man traf sich allerdings schon damals nicht, um die sozialkritischen Elemente in Wagners künstlerischer Konzeption zu feiern. Daß das Werk Wagners mittlerweile ganz anderen Interessen diene, läßt sich an der Rezeption des *Ring des Nibelungen* ersehen, der auf dem Programm dieser ersten Festspiele stand. Ursprünglich hatte Wagner den Stoff des Nibelungenmythos aufgegriffen, um die negative Wirkung des Geldes und damit des Kapitalismus zu kritisieren¹⁵. In der Sagenfigur des Siegfried stellte er den neuen Menschen dar, der zwar im Kampf gegen die zerstörerische Macht des Goldes tragisch scheitert, jedoch den Blick auf eine bessere Gesellschaftsordnung eröffnet. Statt dieser – wenn auch mythologisch verklausulierten – Kapitalismuskritik, wie sie Wagner zwischen 1848 und 1852 konzipiert hatte, sah das 1876 anwesende Publikum nur noch den nationalen Charakter dieses die germanische Vorzeit verklärenden Mythos. Fünf Jahre nach der Bismarckschen Reichseinigung griff man bereitwillig nach dieser monumentalen Darstellung der eigenen Vergangenheit. So konnte 1876 Bismarck nunmehr als germanischer Siegfried erscheinen, der mit dem Schwert die reichsdeutsche Einheit herbeiführte¹⁶.

Im wesentlichen galten diese national orientierten Festspiele der Selbstdarstellung der Teile des Bürgertums, die zu diesem Zeitpunkt mehr oder weniger gefestigte ökonomische Machtpositionen errungen hatten. Zwanzig Jahre zuvor, als Wagner erstmals bürgerliche Mäzene zu gewinnen suchte, hatte dieses Bedürfnis nach gesellschaftlicher und kultureller Repräsentation offensichtlich in diesem Grade noch nicht bestanden. Wagner selbst betonte das nationale Element der Festspiele und nahm das Verdienst in Anspruch, der neugeeinten Nation eine repräsentative künstlerische Institution geliefert zu haben. In einer sonderbaren Mischung aus Nationalismus und Originalitätssucht ging er dabei gelegentlich so weit, sich als ein Bismarck auf dem Gebiet der Kultur zu bezeichnen¹⁷.

Die nationalbetonte Interpretation des Nibelungenmythos wie auch die Festspielidee Wagners versuchte man in den Jahren nach Wagners Tod 1883 weiter durch reaktionäre irrationale Ideologien abzusichern. Bestimmend für den Trend nach rechts war der gesamte Bayreuther Kreis, der zwar nach außen hin Politik und Kunst zu trennen vorgab, in Wirklichkeit aber stets mit rechten Gruppen zusammenarbeitete und damit schließlich auch den Festspielen den Stempel des Reaktionären aufdrückte. Publizistische Organe wie die *Bayreuther Blätter* verbreiteten völkisches und religiös-mystisches Gedankengut, nationalchauvinistische Ideen und von Gobineau beeinflusste Rassentheorien. Man strich heraus, daß dies alles bereits in Wagners Werk angelegt sei und von Bayreuth ideal repräsentiert werde. So heißt es in den *Bayreuther Blättern* der achtziger und neunziger Jahre in nur leicht variierten Formulierungen, der Bayreuther Stil sei „in organischer Entwicklung emporgewachsen und fortgebildet aus einem frei bewährten Grunde des idealen Volksgeistes“¹⁸. Bezeichnend für den religiös-mystischen Trend wiederum sind Aussprüche, die in Bayreuth „den einzigen Tempel des religiösen Grals“¹⁹ sehen. Damit wurde der sakrale Zug verstärkt, den Wagner selbst mit dem Bühnenweihfestspiel *Parsifal* in die Bayreuther Festspiele hineinverlegt hatte. Schließlich glorifiziert man Wagner als den „deutschesten aller deutschen Dichter“²⁰, der „die nationale Aufgabe des Genius in ihrem vollen Umfang erfaßt hat“, und hebt Bayreuth hervor als „Pflanz- und Pflegestadt des deutschen Geistes“²¹ oder letztlich als „eine herrliche Arierburg, Kunsttempel zur Erfrischung des Arierbluts“²².

Gleichzeitig sah der Bayreuther Kreis in Wagner und in Bayreuth den „deutschen Idealismus“ verwirklicht, den man als Rezept gegen den internationalen sogenannten Materialismus verstand. Wo man scheinbar mit den Ansätzen des frühen Wagner übereinstimmte, nämlich in der Frage der Kapitalismuskritik, übernahm man diese Kritik nur dem Wortlaut nach und argumentierte in weltanschaulich verschwommenen Begriffen gegen den allgemein herrschenden „Materialismus“ und für den Wagnerschen „Idealismus“²³. Damit verdünnte man die ursprüngliche Kapitalismuskritik Wagners gänzlich zu einer abstrakten, abendländisch orientierten Geisteshaltung.

Zwanzig Jahre nach den ersten Festspielen hatte Cosima Wagner nicht nur alle Werke ihres Mannes zur Aufführung gebracht und Bayreuth als künstlerische Institution etabliert. Vielmehr hatte sich Bayreuth zu einem kommerziell ausgerichteten Familienunternehmen entwickelt. Bayreuth war gleichzeitig zu einer Hochburg reaktionärer und präfaschistischer Tendenzen geworden.

Diese ideologische Verwertung, die ganz im Sinne des rechtsgerichteten gründerzeitlichen und später des imperialistischen Bürgertums war, wurde auch in den zwanziger Jahren vom Bayreuther Kreis fortgesetzt. Sie dokumentiert sich beispielsweise bei der Wiedereröffnung der Festspiele im Jahre 1924, die offiziell als „Erlösungsspiele des deutschen Geistes“²⁴ deklariert wurden und eindeutig im Dienst der rechten Opposition in der Weimarer Republik standen. Mit der Aufführung der *Meistersinger* appellierte Bayreuth an das nationale Bewußtsein der rechten Kreise. Nun, da Deutschland aus dem Kreis der imperialistischen Großmächte ausgeschieden war, bezog man sich auf die „heil'ge deutsche Kunst“ und erhoffte sich von hier den Anstoß zu nationaler Erneuerung. Der, wie es hieß, „verwundete, gemarterte, ermattete Körper von Deutschland“ sollte so durch die „Seele Bayreuths“²⁵ regeneriert werden. Zwar scheute sich Siegfried Wagner, die Festspiele offiziell in den politischen Tageskampf einzubeziehen, und befürchtete sich stattdessen auf das Ideal hoher Kunst. Doch zeigen die persönlichen Verbindungen des Wahnfriedzirkels zu extrem reaktionären Gruppen, wo Bayreuth wirklich stand. So pflegte Siegfried Wagner enge Kontakte zu dem elitären Werdandibund, dem völkischen Alldeutschen Verband und dem präfaschistischen Adolf-Bartels-Bund²⁶. Und Winifred Wagner, die die Festspiele von 1930 bis 1944 leitete, erkannte bereits in den frühen zwanziger Jahren in Hitler den „Retter“ deutscher Kunst und Politik.

Im Einklang mit diesen politischen Gruppierungen richtete sich Bayreuth gegen die kulturellen Strömungen in der Weimarer Republik, die man als Kulturzerfall denunzierte. Das Bayreuther Werk als „einsamer Kronzeuge der Kultur“²⁷ sollte die „Untiefen kapitalistischer und sozialistischer Irrlehren“ überbrücken helfen und „Kultur bolschewismus, Seelenzerfaserung, Verflachung und politischer Kannegießerei“²⁸ entgegenwirken. Kunst dürfe nicht Ausdruck klassenspezifischer und ideologischer Interessen, sondern müsse vielmehr Ausdruck des „Willens der Volksgemeinschaft“ sein. Man sah Bayreuths Botschaft darin, den „Adel des heldischen Pessimismus in aller Welt und sonderlich im deutschen Volk lebendig werden zu lassen in einer durch des Krämergeists Herrschaft haltlosen und verworrenen Gegenwart“²⁹.

1933 brauchte in Bayreuth nichts geändert zu werden. Der ideologischen Deckungsgleichheit entsprach schließlich auch die Tatsache, daß der faschistisch beherrschte Staat Bayreuth mit finanziellen Mitteln unter die Arme griff. Durch großzügige Spenden von seiten der Reichskanzlei und den blockweisen Ankauf von Eintrittskarten durch das Propagandamini-

sterium, die Oberste SA-Führung, die NS-Frauenschaft und den NS-Lehrerbund sicherte die Partei die Fortsetzung der Festspiele und konnte gleichzeitig Bayreuth in den eigenen Propagandaapparat integrieren. Jetzt, da die jahrzehntelang von Bayreuth kultivierten Ideologien rassistischer, chauvinistischer und nationalistischer Provenienz offizielle Gültigkeit erlangt hatten, konnte Bayreuth als Repräsentationsstätte des faschistischen Staates gelten.

In den ersten Jahren nach 1945 schien eine Weiterführung der Bayreuther Festspiele unmöglich. Zu sehr hatte man Bayreuth mit Nazi-Deutschland identifiziert. Diese Verflechtung des Wagnerschen Werkes mit dem Faschismus und darüber hinaus mit den reaktionären Strömungen seit 1876 wurde Gegenstand eines Prozesses gegen Winifred Wagner, die auch nach dem Krieg ihren faschistischen Überzeugungen keineswegs abschwor. Einziges konkretes Resultat des Prozesses war, daß Winifred Wagner auf die Leitung der Festspiele verzichtete. Damit konnte bereits 1949 die Fortführung der Festspiele ernsthaft in der Öffentlichkeit diskutiert werden. Der Vorschlag, die Familienstruktur des Unternehmens zugunsten einer Stiftung aufzugeben, setzte sich nicht durch. Vielmehr wurde den Söhnen Winifreds, Wieland und Wolfgang Wagner, die Leitung übertragen. Zum Entsetzen aller antifaschistischen Kräfte war damit das alte Bayreuth organisatorisch wiederhergestellt. Dennoch betonte man in Wahnfried, daß es sich um ein völlig gewandeltes Bayreuth handle und daß man zum „gesunden Kern“³⁰ des Festspielwerkes zurückgekehrt sei. Die Festspiele seit 1933 lehnte man als „Pervertierung des eigentlichen Wagnerschen Werkes“ ab und betonte, „daß es nur die lärmende Propaganda eines vergangenen Regimes war, die diesen Kern mit einem nationalistischen Mantel umgeben habe“³¹. „Dieser Mantel fiel in dem Moment ab, in dem auch dieses Regime zu Fall gebracht war“³². Man zog sich nunmehr auf den reinen Kunstanspruch und die ewig-menschlichen und zeitlos-gültigen Werte des Wagnerschen Werkes zurück. Daß in der Vergangenheit künstlerische Praxis und politische Reaktion derart verbunden werden konnten, wurde nicht weiter diskutiert. Wie schon 1924 bat man auch 1951 die ersten Besucher der Nachkriegsfestspiele, „im Interesse einer reibungslosen Durchführung der Festspiele [. . .] von Gesprächen und Debatten politischer Art [. . .] absehen zu wollen“³³. Auch hier galt's wieder der Kunst.

Im Zuge der ökonomischen und sozialen Restauration in Deutschland wurde auch Bayreuth als Festspiel-Institution restauriert. Mit dem Großbürgertum, den Diplomaten und den leitenden Politikern aus dem In- und Ausland fand sich auch das alte Publikum wieder ein³⁴. Die Gesellschaft der Freunde von Bayreuth, die hauptsächlich aus großbürgerlichen Mäzenen bestand, half die Festspiele finanzieren. Der sogenannte neue Charakter Bayreuths manifestierte sich lediglich in gewissen formalästhetischen und technischen Innovationen sowie in einer Anpassung der ideologischen Konzepte an die bürgerlichen Strömungen des Existentialismus und Psychologismus. Damit glaubte man in Bayreuth den geistigen „Elementen des heutigen Lebensinhaltes“³⁵ entsprechen zu können.

In der praktischen Realisierung wirkte sich dies als Trend zur Entmaterialisierung, Symbolisierung und Abstraktion aus. Dabei ist es kein Zufall, daß man gerade 1951 mit einer Inszenierung des *Parsifal* begann und damit auch wieder die Sakralität des Wagnerschen Werkes betonte. In Stücken wie *Tristan und Isolde* und *Tannhäuser* reduzierte man die Handlung auf inner-psychologische Konflikte³⁶. Was den *Ring* betraf, so versuchte man, die germanischen Elemente so weit als möglich zu eliminieren und statt dessen die mythologische Handlung weltanschaulich zu verallgemeinern. So stilisierte man „Siegfried zum Symbol der Menschheit, die zwischen Taten und Erlebnissen dahinstürzt und sich in den Fängen der Materialisten verstrickt, bis sie – mit Schuld beladen – zugrunde geht“³³. Ein solcher Ansatz nahm zu den konkreten Problemen des „heutigen Lebensinhaltes“ natürlich nur in vieldeutig-unverbindlicher Weise Stellung. In einem Interview von 1965 versucht Wieland Wagner zwischen dem *Ring* und der zeitgenössischen Wirklichkeit eine Verbindung herzustellen und spricht davon, daß man „Walhall als Wallstreet sehen könne“³⁸. Wie beliebig mit modernistischen Interpretationen letzten Endes verfahren wurde, beweist Wielands eigene Deutung des *Ring*, in der er sagt: „Genau wie unsere neugeschaffenen Walküren jungen Menschen von heute ähneln, so sind der Zwerg Alberich und der Gott Wotan gerissene Politiker und die Helden Siegfried und Siegmund Astronauten, die bereit sind, ihre Leben zu opfern, um die Welt zu retten. Die Rheintöchter können als treue Sekretärinnen ihres Chefs betrachtet werden. Wotans Frau Fricka ist jedermanns ewig nörgelnde Schwiegermutter. Die Riesen Fasolt und Fafner, die Walhalla um den Preis des Rheingolds bauen, sind Berufskiller; Alberichs Bruder Mime ist ein Kriecher, dem seine eigene Mutter nicht traut. Wotans Tochter Brünnhilde ist die geborene Kameradin, Sieglinde die ewige Kindergebärerin, Erda, Wotans Mätresse, ist eine schnippische Besserwisserin und die Versucherin Gutrune ein mythologisches Call-girl“³⁹. Die antikapitalistische klingende Kritik war also nicht der Ausgangspunkt von Wielands letzter Inszenierung; vielmehr sollte damit lediglich die Auslegbarkeit des Mythos bewiesen werden. Indem auch hier letztlich nur in idealistischer Weise die Auswirkungen des Kapitalismus angedeutet wurden, lief das Ganze auf eine überzeitliche Tragödie hinaus. Das vielgerühmte Werkstatttheater Wieland Wagners paßte sich damit den modischen Trends an. Die formalen Experimente und neuen Deutungsversuche riefen zunächst zwar den entschiedenen Protest der Altwagnerianer hervor, die sich schon immer gegen die geringste Abweichung von Wagnerschen Konzeptionen gestellt hatten. Allerdings dauerte es nie lange, bis die modisch veränderten Produktionen allgemeine Zustimmung erlangten⁴⁰. Damit hatte sich Neu-Bayreuth als eine Festspielinstitution etabliert, die nach außen hin mit den reaktionären Tendenzen der früheren Festspiele gebrochen hatte und völlig entpolitisiert schien. Und wieder hatte das Bürgertum in Bayreuth eine Repräsentationsmöglichkeit gefunden, ohne daß es damit in die Nähe des Faschismus gerückt werden konnte.

Das hundertjährige Festspieljubiläum entsprach nun allerdings in keiner Weise den Repräsentationsabsichten des bürgerlichen Publikums. Denn Chéreaus Inszenierung des *Ring des Nibelungen* strich erstmals die kapitalismuskritischen Züge des Wagnerschen Werkes heraus. Er beschränkte sich dabei auf eine historische Kritik des Bürgertums im 19. Jahrhundert. Dabei ging er weiter als Wieland Wagner, der zwar auch gelegentlich auf die zeitkritischen Züge hingewiesen hatte, aber doch bei der Verallgemeinerung des Mythos stehengeblieben war. Damit entsprach Chéreau jenen frühen Interpretationsansätzen von Shaw um 1900⁴¹ oder bei Diebold dreißig Jahre später⁴², die bereits von den zeitkritischen Konzeptionen Richard Wagners ausgegangen waren und im *Ring* eine Kritik der frühkapitalistischen Entwicklung gesehen hatten. Diese frühen Interpretationsansätze waren allerdings auf keinerlei Resonanz gestoßen, da sie zwangsläufig von den reaktionären Wagnerzirkeln ignoriert oder aber unterdrückt wurden. Chéreau verfolgte eine ähnliche Richtung wie Enzensberger und Heising in den sechziger Jahren⁴³, die erstmals versuchten, die Sagenfiguren des Nibelungenmythos soziologisch festzulegen, oder Joachim Herz in Leipzig, der im Mythos den Kampf des Bürgertums gegen das Feudalsystem herausarbeitete⁴⁴. In Bayreuth hatte es bisher lediglich 1972 mit der Inszenierung des *Tannhäuser* durch Götz Friedrich⁴⁵ einen Versuch gegeben, die demokratischen Positionen im Werk Wagners sichtbar zu machen. Chéreaus Neuinszenierung des *Ring* war also der erste Ansatz in der Festspielgeschichte Bayreuths, die progressiven Züge im Kernstück des Wagnerschen Werkes herauszuarbeiten.

Chéreau ging dabei nicht so sehr von den spezifischen Problemen der Klassenkonstellation im 19. Jahrhundert aus als vielmehr von der möglichen Aktualität dieser Problematik für das 20. Jahrhundert. So sah er nicht wie Herz in Siegfried die spezifische Situation des Kleinbürgers, der gegen das Großbürgertum und für vage demokratische Ziele kämpft, sondern er versuchte, die antibürgerliche Position als zeitgenössischen Protest gegen das Establishment umzudeuten. Damit wurde zwar die Klassensituation, so wie Wagner sie – Herz zufolge – gesehen hat, nicht historisch getreu reproduziert, sondern provozierend aktualisiert. Wotan erscheint bei Chéreau nicht als Vertreter des alten Feudalsystems, sondern als verarmter Großbürger, der in einer Art Notsituation – er kann das Geld für seinen Palast nicht aufbringen – auf die Idee verfällt, Alberich das Gold zu rauben und damit eine ganze Kette von Verbrechen in Gang setzt. Gunther ist in dieser Inszenierung eine Art imperialistischer Unternehmer, dem Hagen als Betriebsleiter zur Verfügung steht. Siegfried wiederum wird als revoltierender Student dargestellt, der den Machenschaften dieser imperialistischen Bourgeoisie zwangsläufig zum Opfer fällt. Der Ring schließt sich auf ganz andere Weise als bei Wagner – es wird gezeigt, wie das umworbene Kapital von einer kapitalistischen Familie in die andere übergeht, wobei der Akzent auf der Brutalität des Machtkampfes liegt. Eine eigentliche Perspektive ergibt sich bei Chéreau nicht – er deutet lediglich in der Schlusszene an,

daß das Volk, das auf Siegfried gehofft hatte, die Endkatastrophe überlebt. Der Zuschauer erfährt nicht, wie es weitergehen soll.

Mustert man die überregionale Presse nach Wertungen dieses – sagen wir vorsichtig – Versuchs, den Mythos auf die gegenwärtige gesellschaftliche Realität zu beziehen, so ergibt sich folgendes: Fast einhellig loben die Kritiker von *Zeit* bis *Rheinischer Merkur* den Experimentiercharakter, die neuen Ideen, Einfälle und eingebauten Gags. Offensichtlich durch langjährige Bayreuth-Erfahrung daran gewöhnt, modernistische Innovationen aufzuspüren und gebührend auszukosten, fand man bei Chéreau solche in großer Anzahl. Voller Lob ist man für die Mischung verschiedener architektonischer Stile im Bühnenbild und für die Nutzung verschiedenster literarischer Genrelemente. So entdeckt etwa Herborth Momente des „antiken Dramas, der Fabeln, des Gesellschaftstableaus, der Boulevardkomödie, des Vaudeville sowie des Volkstheaters“⁴⁶. Und Kaiser sieht im Chéreauschen *Ring* „ein romantisches Panoptikum“, in *Siegfried* und der *Walküre* einen „wüsten Bilderbuchsagatraum“⁴⁷. Andere wiederum zeigen sich von den futuristischen und surrealistischen Elementen des Bühnenbildes begeistert⁴⁸. Ebenso einhellig setzt man dieses „lebendige“, „sehr bewegte, ja entfesselte Theater“⁴⁹ dem alten „statuarischen Mythostheater“⁵⁰ gegenüber und hebt vor allem die Psychologisierungskunst Chéreaus hervor.

Unterschiedliche Haltungen tauchen auf, wenn es sich um die Einheitlichkeit und damit um die Schlüssigkeit und Zielrichtung der neuen Regiekonzeption handelt. Hier betont etwa Kaiser, daß „naßkalte“ Verfremdungseffekte auf die Dauer der „Kraft der Fabel“ nicht gerecht würden und es deshalb zu willkürlichen Verdrehungen des Inhalts käme⁵¹. Andere Kritiker versuchen dagegen, die „Brüche der Inszenierung“ mit den Widersprüchen des Wagnerschen Werkes selbst zu erklären, ohne allerdings auf diese Widersprüche näher einzugehen⁵².

Wenn auch die abschließenden Bewertungen leicht differieren, so gehen doch alle Kritiker von der durchschlagenden Wirkung der Inszenierung aus und sprechen von einer „neuen Ära“⁵³ oder sogar davon, daß in Bayreuth „die dritte Bayreuther Revolution“⁵⁴ stattgefunden habe. Insgesamt blieb man damit eindeutig in den Grenzen ästhetisch formaler Kriterien stecken. Der politische Gehalt der neuen Inszenierung wurde dabei sowenig reflektiert wie der kleinbürgerlich-utopische Charakter der ursprünglichen Konzeption.

Das gleiche Dilemma bürgerlicher Kunstkritik zeigt sich auch bei der Besprechung der 100-jährigen Festspielgeschichte in Presse, Rundfunk, Fernsehen sowie auf dem Büchermarkt. Auch hier fehlt durchweg die kritische Perspektive. Ergebnis fast aller Überblicke ist, daß man die Institution Bayreuth vorbehaltlos bejaht. Dabei herrscht gewöhnlich ein Blickwinkel vor, der die Festspielgeschichte personalisiert. So brachte die *Welt* bereits Monate vorher eine sechzehnteilige Serie über das Leben Richard Wagners, in der man nach alter Machart die genialen Züge dieses Künst-

lers hervorhob und die Festspielidee undifferenziert als eine seiner gigantischen künstlerischen Visionen begriff⁵⁵. In der *Zeit* folgte ein Artikel Peter Wapnewskis, der Wagner pauschal zum „ersten Künstler der Moderne“⁵⁶ erklärte und ihn damit über alle Probleme dieser Moderne hinwegstilisierte. Schließlich entzog sich auch Hans Mayer in seinem Buch *Wagner in Bayreuth* keineswegs völlig diesem Trend zur Personalisierung⁵⁷. Zwar weist er in der Einleitung etwas dunkel auf die „politischen Metastasen“ Bayreuths hin⁵⁸, macht aber nicht diese, sondern die Genialität Wagners zum eigentlichen Gegenstand seiner Darstellung. Dieser Orientierung auf die Personalisierung der Festspielgeschichte, ja auf den traditionellen Geniekult entsprach die mit enormem Werbeaufwand in Szene gesetzte Erstveröffentlichung der Tagebücher Cosimas, von denen Auszüge in fast allen überregionalen Zeitungen zu lesen waren. Die Tagebücher Richard Wagners und das sogenannte *Braune Buch* wurden rechtzeitig zur Hundertjahrfeier auf den Markt geworfen⁵⁹.

Auch das westdeutsche Fernsehen ging in einer im Juli gesendeten Dokumentation über die „Hüter des Grals“ nicht wesentlich über diese unkritische Perspektive hinaus⁶⁰. Die Festspielidee erschien auch hier als Vision eines genialen Künstlers. Daß diese Idee in Zusammenhang mit der kleinbürgerlich-demokratischen Bewegung gesehen werden muß, wird nicht anerkannt⁶¹. Daß Wahnfried schließlich faschistischen Gruppen und Parteien verbunden war, wird als persönliche Schuld Cosimas, Siegfrieds und Winifred Wagners gesehen. Die entscheidenden Aussagen dieser Fernsehdokumentation fallen letztlich noch hinter die eingangs eingeblendete Rede des Bundespräsidenten zurück. Walter Scheel hatte darin jede Art von Geniekult abgelehnt und auf die Nähe eines solchen Irrationalismus zur politischen Reaktion hingewiesen⁶², wodurch sich große Teile des Festspielpublikums provoziert fühlten.

Bezeichnend für die diversen Überblicke ist damit, daß man in keiner Weise auf die entscheidenden historischen Probleme eingeht. Weder wird das Werk Wagners in seinem konkreten historischen Zusammenhang gezeigt, noch wird die undemokratische Exklusivität auch der Festspiele von 1976 kritisiert. Statt dessen redet man unter anderem von der immer stärkeren Tendenz nach Europäisierung⁶³ oder Internationalisierung⁶⁴ und versucht damit, das Problem der Demokratisierung zu umgehen. Oder aber man stellt – wie Beuth im *Rheinischen Merkur* – kategorisch fest: „Kunst ist nicht mehr länger ein Feierobjekt, das Festspielhaus ist kein Kunsttempel mehr; die Festspiele sind demokratisiert worden“⁶⁵.

Widerspruch gegen diesen Vernebelungsversuch findet sich nur in einem *Zeit*-Artikel Herborths, der als einziger die sozialkritischen Absichten Wagners erwähnt und die Festspielrealität der letzten Jahre dagegenhält: „Längst hat sich wieder jener Zustand [. . .] eingeschlichen, gegen den Wagner seinerzeit so empört aufschrie: Gleichgültigkeit und Geschäftemacherei, Virtuosenkult und Simplizität, Niveaulosigkeit und Popularitätshascherei“⁶⁶. Seine Kritik der Institution Bayreuth giftet schließlich

in der Forderung: „Längst ist wieder eine neue Revolution nötig“⁶⁷. Als der gleiche Autor dann wenig später Chéreaus *Ring*-Inszenierung bespricht (und emphatisch lobt), kommt er allerdings auf diese Forderung nicht mehr zurück.

Will man aber wenigstens zu einer vorläufigen Bewertung des neuen *Ring*-Konzepts gelangen, darf der bürgerliche Charakter der Festspiele nicht übergangen werden. Denn 1976 dient Bayreuth wie schon 100 Jahre zuvor der kulturellen Selbstbestätigung des Großbürgertums, das es schon früh verstanden hatte, die kleinbürgerlich-utopische Konzeption Wagners in den eigenen Dienst zu stellen und letztlich zu politischer Legitimation zu nutzen. Chéreaus Verdienst muß nun gerade darin gesehen werden, daß er dieses sich stets unpolitisch gebende bürgerliche Kunstverständnis empfindlich getroffen hat, indem er die gesellschaftlich politische Aussage des *Ring* provozierend herausarbeitete. Daß dies erstmals in Bayreuth geschah, ist ein entscheidender Impuls. Doch selbst wenn dadurch weitere Inszenierungen mit ähnlicher Zielrichtung angeregt werden sollten, so ändert sich damit noch nichts am bürgerlich-exklusiven und undemokratischen Charakter dieser Institution. Die Forderung nach der immer noch ausstehenden Demokratisierung wird aber so lange utopisch bleiben, wie die Festspiele unter der Regie einer Familie stehen und sich an der bisher üblichen Finanzierungsmethode nichts ändert. Eine solche grundsätzliche Veränderung der ökonomischen wie organisatorischen Struktur ist aber vorläufig noch nicht einmal in der Diskussion.

Jost Hermand

EHRE IN BLECH

DEUTSCHE FEIERN IM SPIEGEL DES *SPIEGEL*

I

Der *Spiegel* hat eine durchaus ehrenwerte Vergangenheit. Er war lange Zeit eins der wenigen Oppositionsorgane gegen die Adenauersche Restaurationspolitik, gegen die Weiterbeschäftigung alter Nazis, gegen den wachsenden Einfluß von Franz Strauß und derlei mehr. Das sollte man ihm nicht vergessen. Doch leider weiß man auch, wieviel am *Spiegel* bloße Sensationslust, bloße Geschäftemacherei, bloße Kritik um der Kritik willen ist. Wer das nicht von Anfang an gemerkt hatte, wußte es mindestens seit Enzensbergers fulminanter Attacke *Die Sprache des Spiegels. Moral und Masche eines Magazins*, deren Erstdruck am 6. März 1957 selbstverständlich im *Spiegel* selber erschien. Hier wird der *Spiegel*-Leser als ein „Schlüssellochgucker“ denunziert, den man mit „Neid, übler Nachrede und Schadenfreude“ zu ködern versuche, wodurch das Politische weitgehend ins Psychologische abgleite (10, 89). Solche Vorwürfe sind – bei steigender Auflagenhöhe – nie wieder ganz verstummt. Alle, die Rechten und die Linken, „leiden“ am *Spiegel* – und können ihn doch nicht missen. Von links, von Michael Schneider, wird ihm „Narzißmus“ und „Parzellierung“ vorgeworfen, durch die jeder „authentische gesellschaftliche Zusammenhang“ zerrissen werde¹. Von rechts, von Kurt Ziesel, wird er als die „Bundesgiftspritze“ hingestellt, die selbst die letzten „wahren Deutschen“ mit der Seuche des Unpatriotischen infiziere².

Und so ist der *Spiegel* – trotz oder wegen der von ihm verursachten Skandale und Skandälchen – zu einen der wichtigsten, wenn nicht dem wichtigsten, einflußreichsten politischen Wochenblatt der BRD geworden. Immer wieder wird er von seinen Fans, die sich weitgehend aus den Reihen der „freischwebenden Intelligenz“ und ähnlicher Schichten rekrutieren, als notwendiger „Watchdog“, als „kritisches Nachrichtenmagazin“³, als „Blatt des militanten Nonkonformismus“⁴ oder der „unbedingten Unabhängigkeit“⁵ herausgestrichen und dementsprechend beweihräuchert. Und sein Herausgeber und seine Redakteure tun selbstredend alles, dieses Image auch heute noch, wo Adenauer längst das Zeitliche gesegnet hat, in voller Leuchtkraft zu erhalten – und verkaufen den *Spiegel* weiterhin als das entscheidende „Sturmgeschütz der Demokratie“, wie sich Rudolf Augstein ausdrückte⁶, das heißt als ein Organ der kritischen Distanz, der furchtlosen Wahrheitsvermittlung, der undoktrinären Parteilosigkeit und wie all die schönen Worte der „westlichen Freiheit“ auch lauten mögen.

II

Bei soviel kritischem „Nonkonformismus“ stellt sich notwendig die Frage: Wie steht ein solches Blatt, das sich der Adenauerschen Restauration Metternichscher Verhältnisse so energisch zu widersetzen schien, eigentlich zu anderen Traditionen der deutschen Geschichte? Woran knüpft es an? Was sind seine politischen, sozialen, kulturellen oder philosophischen Vorbilder, die es zu popularisieren versucht? Kurz gesagt: Was wird im *Spiegel* – im Gegensatz zur kapitalistisch-klerikalen Restauration – als gute und damit feierwürdige Tradition hingestellt?

Den Auftakt zu dieser Untersuchung mögen die historischen Jahrestage und die Geburtstagsfeiern der großen Politiker bilden. Zeichnet sich im *Spiegel* irgendeine Linie ab, im Rahmen dieser Art von Feiertätigkeit demokratisch-bürgerliche oder gar jakobinische Ideale herauszustreichen und dementsprechend zu loben? Gehen wir das einmal kurz chronologisch durch und beginnen wir mit dem Paulskirchenparlament, auf das ein solches Blatt eigentlich höchst positiv reagieren mußte. 1948, als die 100-Jahrfeier dieses Ausbruchs ins Republikanische anstand, brachte der *Spiegel* nur Beiläufiges. Als 1973 von linker Seite aus in Frankfurt Versuche unternommen wurden, die 125-Jahrfeier dieser ersten Deutschen Nationalversammlung mit einer von Walter Boehlich und Peter Palitzsch geplanten Polit-Revue zu verbinden, amüsierte sich der *Spiegel* am 23. April lediglich darüber, daß dieser Plan ins Wasser gefallen sei (17, 167 f.). Als dagegen die 100-Jahrfeier der Reichsgründung von Versailles ins Haus stand, griff Rudolf Augstein selbst zur Feder und ließ am 11. Januar 1971 einen langen Essay über *Das 100jährige Reich* erscheinen (3, 38 f.). Wolfgang Malanowski schrieb für die folgende Nummer noch einmal eine lange Bismarck-Story unter dem Titel *1870/71 und die Folgen* (4, 88–102). Während also Bismarck, dessen 150. Geburtstag am 1. April 1964 auch im westdeutschen Bundestag mit einer Feierstunde zelebriert worden war, im *Spiegel* immer wieder respektvoll gewürdigt wird, wurde zum Andenken der Weimarer Republik, die man 1969 hätte feiern können, wesentlich weniger unternommen, und zwar weder von staats- noch von Spiegelseiten. Mit ihr setzte man sich bezeichnenderweise kaum oder gar nicht auseinander. Um so ausführlicher berichtet der *Spiegel* über alle Jahrestage, die mit Problemen der „unbewältigten Vergangenheit“ zusammenhängen, wobei stets eine entschieden anti-nationalistische Tendenz vorherrscht. Da wären einmal die Berichte zum 20. Juli. Durch die prononcierte Kommentarlosigkeit, die noch immer auf den „Skandal der Tatsachen“ vertraut, läßt sich hier allerdings einiges mißverstehen. So schreibt der *Spiegel* am 24. Juli 1972 lediglich, daß Bundesverfassungsrichter Fabian von Schlabrendorff am 20. Juli Bundeskanzler Brandt unterstellt habe, wegen seiner Exilvergangenheit den Geist der Männer vom 20. Juli überhaupt nicht verstehen zu können (31, 17). 1974 bringt er zur 30. Wiederkehr des 20. Juli nur einen kurzen und obendrein witzelnden Bericht darüber, daß die ver-

schiedenen Organisationen der Verfolgten des NS-Regimes aus politischen Gründen zerstritten seien und es daher nicht zu gemeinsamen Aktionen kommen werde (29, 34–36). Ebenso kurz wird meist über den 8. Mai, den „Tag der Kapitulation“, berichtet, der in der DDR als „Tag der Befreiung“ gilt. 1965, zur 20. Wiederkehr dieses Tages, liest man am 12. Mai im *Spiegel* lediglich, daß der Sowjet-Botschafter Smirnov in der Godesberger Stadthalle einen Empfang gegeben habe. Die Bonner Prominenz sei jedoch nicht erschienen und dafür „lieber ins Grüne“ gefahren (20, 23 f.). 1970, zum 25. Jahrestag der Kapitulation, berichtet der *Spiegel*, daß Brandt im Bundestag eine kurze Erklärung abgegeben habe, die der CDU/CSU selbstverständlich nicht recht gewesen sei. Der „ehemalige PG Kurt Kiesinger“ soll bei dieser Gelegenheit gesagt haben: „Ich weiß nicht, was wir am Tag der Unterwerfung, äh, Kapitulation zu feiern haben“ (18, 36).

Noch kritischer wird der *Spiegel* natürlich da, wo es sich um von der CDU/CSU unterstützte „Feier- und Gedenktage“ in Richtung Alleinvertretungsanspruch, Wiedervereinigung und ähnlich chauvinistische Anlässe handelt. So bemerkte er am 30. November 1955 höhnisch, daß Adenauer im Heimkehrerlager Friedland vor Vertriebenen und ehemaligen Kriegsgefangenen einen „Tag der Treue“ gefordert habe (49, 3). Ebenso spöttisch äußert sich der *Spiegel* Jahr für Jahr über den 17. Juni, den die CDU/CSU vergeblich als nationalen Feiertag durchzusetzen versuchte. Schon 1960 schrieb er unter dem Titel *Einheit in Freizeit*, daß die (West-)Deutschen diesen Tag nicht mit der nötigen Ergriffenheit feierten, sondern lieber baden gingen (25, 13). Noch schärfer verurteilte der *Spiegel* diesen „Tag der Verlegenheit“ in den Jahren 1966 und 1967, da der 17. Juni überhaupt keinen „patriotischen Sinn“ mehr besitze und nur zu einer Überbelastung der Autobahnen und einem gesteigerten Niveacreme-Verbrauch beitrage (26, 16 und 27, 57). Aber auch zu den Plänen der sozialliberalen Koalition, den 17. Juni gänzlich abzuschaffen und dafür den sogenannten „Verfassungstag“ zum nationalen Feiertag zu machen, brachte der *Spiegel* am 7. Mai 1973 lediglich eine mokante Glosse (18, 16). Noch arroganter äußerte er sich am 3. Dezember 1973 zur gleichen Frage und warf den SPD/FDP-Leuten vor, sie hätten sich zur 25. Wiederkehr des Verfassungstages nichts, aber auch gar nichts einfallen lassen, um der BRD endlich eine inhaltliche Bestimmtheit zu geben (49, 57–60).

Doch dieser Vorwurf fällt letztlich auf den *Spiegel* zurück. Denn auch er knüpft ja an nichts an, auch er pflegt ja keine demokratisch-liberalen Traditionen, auch er stellt ja keine neuen nationalen Ziele oder Ideale auf. Kritik an einem falschen Nationalbewußtsein in allen Ehren! Aber an irgend etwas sollte man schließlich anknüpfen, wenn man überhaupt ein National- oder Staatsbewußtsein erreichen will. In diesem Punkt fällt dem *Spiegel* genausowenig ein wie dem Bundestag. Er rechnet zwar etwas schärfer mit der faschistischen Vergangenheit ab, bleibt aber durch seinen Anti-Ost-Affekt, dem selbst die „liberalen“ Traditionen geopfert werden, ohne ein spezifisch fortschrittliches Programm. Und daher sind ihm „Feiern“,

die ein Denken in geschichtlichen Etappen voraussetzen, ebenso peinlich wie der Regierung. Die BRD hat nun einmal keine Traditionen, keine historischen Bezugsfelder, keine Vorläufer. Sie versteht sich weitgehend als die Vertretung des ewigen Status quo, der einfach gegeben ist und sich auf nichts zu stützen braucht. Und zwar gilt das für alle Mächtigkeitsgruppen innerhalb dieses Staates: die Regierung und die Opposition, die Arbeitgeber und die Gewerkschaften, die Springer-Blätter und den *Spiegel*. Die Westdeutschen feiern daher nichts Politisches. Das überlassen sie den „altmodischen“ Ostdeutschen, die es aufgrund ihrer sozialistischen Veränderungskonzepte offenbar eher nötig haben, sich irgendwo abzustützen. Wo dagegen der Status quo regiert, da gibt es keine historische Aufeinanderfolge und daher auch keine Gedenktage. Hier gibt es nur die „ewige Wiederkehr des Neuen“ und ihre modische Ausschlachtung.

III

Was noch am ehesten gegen dieses „westliche“, das heißt modisch-avantgardistische und damit unverbindliche Denken verstößt, sind selbstverständlich die kirchlichen Feiertage. Ihnen gegenüber bezieht der *Spiegel* daher eine eindeutig negative Haltung – vor allem wenn es sich um katholische Festtage handelt, während er die protestantischen etwas milder beurteilt. Das ist er schon seiner Anti-Adenauer- und Anti-Strauß-Linie schuldig. Besonders die Oberammergauer Festspiele, die „leider“ nur alle zehn Jahre stattfinden, sind daher für ihn ein gefundenes Fressen. 1969/71 brachte er zu diesem Ereignis nicht weniger als drei journalistisch höchst effektiv aufgezupfte Stories⁷. Hier lesen wir am 25. Mai 1970 unter dem Titel *Rechts, wo das Herz ist*, daß Oberammergau in den „passionslosen“ Zeiten nur vier Millionen DM im Jahr einnehme, während die „Pestspielwochen“ das letztmal 18 Millionen DM eingebracht hätten (22, 170). Nicht minder berichtenswert findet der *Spiegel* natürlich, daß Oberammergau im Wahlkreis von Franz Josef Strauß liegt und daß es sich bei den Hauptdarstellern der Passion um lauter CSU-Mitglieder handele. Außerdem werden diese Berichte stets mit ernüchternden, ironischen oder diffamierenden Nebenbemerkungen garniert: Am Eröffnungstage habe es geregnet, in der neuen Dachkonstruktion zwitscherten ständig die Schwalben, die Arme der Jünger hätten sich wie im „Afri-Colartausch“ bewegt und ähnliches mehr (22, 171), um den kommerziellen Charakter und damit die Irreligiosität dieser Spiele bloßzustellen. Ebenso gnadenlos witzelte der *Spiegel* am 1. Dezember 1969 unter der Überschrift *Himmel und Hetz* über das „bayrische Kalender-Kuriosum“, das mehr Feiertage enthalte als das aller anderen Bundesländer und sogar „Mariä Unbefleckte Empfängnis“ zu den gesetzlich verordneten Festtagen zähle (49, 68). Oder er macht sich über die Ordenssucht der katholischen Kirche in Bayern lustig. So erfährt man am 17. Januar 1962, daß Kardinal Döpfner an alle, die sich um den „Eucharistischen Weltkongreß in München“ verdient gemacht hätten, einen

Orden verteilt habe, zu dessen rechtem Gebrauch man allerdings eine sechszehnteilige Anleitung in lateinischer Sprache lesen müsse (3, 30 f.).

Mit derselben Furore zog der *Spiegel* natürlich über jene Feierlichkeiten her, die 1959 mit der Ausstellung des Heiligen Rocks in Trier verbunden waren. Hier schrieb er am 15. April unter dem Titel *Der gemanagte Rock*, daß das Ganze ein aufgelegter Schwindel sei, der von den Trierern nur deshalb inszeniert werde, um auch etwas von jenem Geldsegen abzubekommen, welcher sich pausenlos über einen Ort wie Lourdes ergieße, der jedes Jahr mehr als acht Millionen Wallfahrer und Schaulustige anziehe (16, 29–33). Dabei habe schon Ulrich von Hutten den Trierer Rock als ein „altes lausiges Wams“ bezeichnet, das ebenso unecht sei wie die anderen zwanzig „heiligen Röcke“. Neben solchen „Entmythologisierungen“ wird dabei in altbewährter *Spiegel*-Manier höchst maliziös darauf hingewiesen, daß die „Bedürfnisanstalten“ mal wieder nicht ausgereicht hätten, wodurch selbst der schwungvolle Devotionalienhandel mit den üblichen Rock-Souvenirs in den Geruch des Anrühigen geraten sei (16, 32). Was gefehlt habe, seien diesmal lediglich die uniformierten Nazis gewesen, die sich 1933 – bei der letzten Rockausstellung – sehr rege an diesem unheiligen Brimborium beteiligt hätten.

Etwas glimpflicher springt dagegen der *Spiegel*, wie gesagt, mit den protestantischen Feiertagen um. Während bei den katholischen allein die Gewinnsucht, die Reklametüchtigkeit und die politische Strategie herausgestellt werden, wird hier auch auf den „Bekennermut“ hingewiesen. So berichtete der *Spiegel* am 7. Juli 1965 recht positiv über jene Gedenkfeier, die der Evangelische Bund anlässlich der 550. Wiederkehr der Verbrennung des tschechischen Protestanten Hus in Konstanz veranstaltete, von der man auf katholischer Seite natürlich keine Notiz genommen habe (28, 81 f.). Etwas ambivalenter stand er dagegen 1967 dem 450. Jubiläum des Wittenberger Thesenanschlags durch Martin Luther gegenüber, da hier die vom *Spiegel* so gehaßte deutsche Nationaltradition ins Spiel kommt. Im Hinblick auf Luther hieß es am 30. Oktober unter dem Titel *Mann ohne Maß*, daß eine „Rechtfertigung durch den Glauben“ oder eine Berufung auf das nationale Erbe heute überholt sei (45, 38–52). Der *Spiegel* tat daher alles, um an der herkömmlichen Luther-Legende zu rütteln. Dieser Mann habe seine berühmten Thesen gar nicht an der Tür der Wittenberger Schloßkirche angeschlagen, behauptet er, sondern sie seinen Oberen auf dem Dienstweg per Campus Mail zugeschickt. Außerdem habe er nie „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, sondern einfach „Gott helfe mir, Amen“ gesagt. Es sei daher völlig falsch, meint der *Spiegel*, ihn für irgendwelche umstürzlerischen, nationalistischen oder sozialistischen Zielsetzungen mit Beschlag zu belegen. Dieser Luther sei einfach ein großer ichbesessener „Kerl“ gewesen, den man nur mit seinen eigenen Maßen messen könne. Doch warum ein solcher „Kerl“ überhaupt gefeiert werden soll, wird nicht erörtert. Der *Spiegel* ist zwar immer gegen eine falsche Indienstnahme, schlägt aber nie eine echte Indienstnahme oder gar dialektische Aneignung vor, durch die

eine solche Berichterstattung erst einen tieferen Sinn bekäme. Er witzelt einfach unverbindlich, da er nun einmal kein wirkliches Geschichtsbewußtsein und damit auch kein Erbe-Konzept besitzt. Und so bleibt ihm auch in diesem Punkt nur übrig, auf den vordergründigen Luther-Rummel hinzuweisen: ob nun die Luther-Sondermarke, die 180 (hundertachtzig) neu erschienenen Luther-Bücher oder die Luther-Sightseeing-Tours durch die DDR für die zahlreich herbeigeströmten Lutheraner aus den USA.

IV

Nach soviel Kritik an der Kirche erwartet man vom *Spiegel* eigentlich, daß er sich den antikerikalen, aufklärerischen, liberalen, radikaldemokratischen, ja vielleicht sogar sozialistischen Traditionen und ihren Feiertagen positiv gegenüber verhalten würde. Ein Blatt, das so forsch gegen die CDU/CSU, gegen die katholische Kirche und die ehemaligen Nazis mit ihren überspannten Nationalkonzepten zu Felde zieht, müßte doch eigentlich die andere Seite, das heißt die Gewerkschaften und linken Parteien in ihrem Kampf gegen die falschen Traditionen aktiv unterstützen. Doch gerade auf diesem Sektor wird man immer wieder enttäuscht. Genau besehen, interessiert den *Spiegel* die Geschichte der Arbeiterbewegung ebensowenig wie die Geschichte der Nation oder die Geschichte ihrer religiösen Konfessionen. Auch hier zieht er sich meist ins Ironische und damit Unverbindliche zurück. So finden sich etwa über den 1. Mai im *Spiegel* fast die gleichen Witze wie über den 17. Juni, als bestände zwischen diesen beiden Tagen überhaupt kein qualitativer Unterschied. Schon am 30. April 1958 schreibt der *Spiegel*, daß die Attraktion des Fußballs die diesjährige Atomtod-Demonstration am 1. Mai sicher überschatten werde (18, 29 f.). Jene „Junggewerkschaftler“, die nicht an Fußball interessiert seien, heißt es zynisch, würden auch dieses Jahr „mit Braut und Moped ins Grüne“ fahren (18, 30). Die Arbeiter wollten keine politischen Reden mehr hören, behauptet er geradezu apodiktisch, da sie die Parolen der sozialistisch orientierten Arbeiterbewegung als ebenso veraltet empfänden wie die Dogmen der verschiedenen Konfessionen. Daran habe auch die sogenannte „Neue Linke“ nichts geändert, wie der *Spiegel* immer wieder beteuert. Die Westberliner APO-Demonstrationen zum 1. Mai 1968, die einen ausgesprochen antikapitalistischen Charakter hatten, wurden daher im *Spiegel* am 6. Mai des gleichen Jahres als außerhalb des Systems und damit als ineffektiv hingestellt. Vor allem die Arbeiter und Hausfrauen hätten sich solche anarchistischen Aktionen entschieden verboten, heißt es unverblümt (19, 67–69). Mit gleicher Absicht schrieb der *Spiegel* zwei Jahre später genau das Gegenteil. So beruhigte er am 27. April 1970 seine Leser ausdrücklich, daß die diesjährigen Mai-Feiern wieder den Charakter einer „systemkonformen Opposition“ annehmen und daher sicher ineffektiv bleiben würden (18, 99).

Ebenso kritisch äußerte sich der *Spiegel* allen anderen Arbeiterfeiern und -gedenktagen gegenüber. So karikierte er etwa die „Ersten Arbeiter-

festspiele“, die im Herbst 1971 in München und Köln veranstaltet wurden, am 27. September als eine „Familien-Feier der Linken“ oder ein „Klassenkampf-Stelldichein“, denen jeder „revolutionäre“ Anstrich gefehlt habe. „Kabarett-Profis“ wie Kittner und Süverkrüp hätten hier zwar zum „Nulltarif“ gesungen, aber sonst sei von „Sozialismus“ wenig zu spüren gewesen (40, 166). Genauso frotzelnd berichtete der *Spiegel* am 3. Mai 1961 über die in Hamburg von antiklerikaler Seite her durchgeführten „Jugendweihen“, mit denen man den kirchlichen Konfirmationen und Kommunionen entgegenzutreten versuche. Statt solche Versuche zu unterstützen, wurde vom *Spiegel* auch hier eher das Skurrile und damit Sektiererische als das Positive herausgestellt (19, 46–48).

Noch deutlicher werden solche Tendenzen zur Verharmlosung und Verballhornung stets dann, wenn es sich um die offiziellen „linken“ Gedenkfeiern handelt. Das zeigte sich vor allem bei den 1968 in Trier abgehaltenen Gedenkfeiern zum 150. Geburtstag von Marx. Hier schrieb der *Spiegel* am 13. Mai unter dem Titel *Eine Art von Röte*, daß man sich vergebens nach wahrhaft „illustren Gästen“ umgesehen habe. Von der SPD-Prominenz sei nur Willy Brandt gekommen. Was der *Spiegel* in seinem Bericht besonders hervorhob, war natürlich die ideologische Spaltung in zwei verschiedene Feiertage. Auf der einen Seite hätten Zarpkin, die DDR-Vertreter und „Westdeutschlands unentwegtester Alt-Marxist“ Wolfgang Abendroth gestanden, über die man nicht viel Positives hört. Um so genüßlicher werden dagegen die Stimmen der anderen Seite zitiert, so etwa Ernst Blochs Äußerungen gegen den Stalinismus und Ernst Fischers Warnungen vor dem Irrglauben an eine „weise, allwissende Partei“ (20, 56). Nicht viel anders fiel der Bericht über die Feiern zum 150. Geburtstag von Engels aus. Auch hier betonte der *Spiegel* am 23. November 1970 vor allem die ideologischen Divergenzen zwischen SPD und SED in Sachen Engels und stellte gleichzeitig – in betont aufreizender Perspektive – die „nationalistisch-deutsche“ Komponente im Werk von Engels heraus (48, 201).

V

Kommen wir zu ersten Folgerungen. Weder die staatlichen noch die kirchlichen oder parteigeschichtlichen Gedenktage werden vom *Spiegel* als feierwürdig anerkannt. Da er, wie gesagt, kein wirklich ausgeprägtes Geschichtsbewußtsein besitzt, kann er an nichts anknüpfen, vor nichts Respekt haben, in nichts etwas Bedeutendes und damit Wertbares sehen. Was er tut, ist lediglich ein konsequentes Infragestellen aller Überlieferungen, wobei er nur selten qualitative Unterschiede zwischen den verschiedenen Ideologien, Konfessionen und Parteien macht. Mit prononciert antifaschistischer Tendenz, die noch aus seinen Anfangszeiten stammt, macht er sich über alles lustig, was ihm irgendwie national oder nationalistisch erscheint. Nachdem man im Dritten Reich das Deutsche geradezu

permanent gefeiert hatte, befließigt sich der *Spiegel* einer spöttischen, antifeierlichen Gesinnung, die in bewußt nonkonformistischer Haltung selbst vor den „heiligsten Gütern“ der Nation nicht zurückschreckt. Aus diesem Grunde fällt er nicht nur ständig über das schlechte, sondern auch über das gute Erbe her. Das zeigt sich nirgends besser als auf dem Gebiet der Kultur- und Geistesgrößen und ihrer Feiern, Gedenktage und Jubiläen. Auch hier geht es ihm weniger um ein Herausstellen der guten, auch heute noch rezipierbaren Elemente als um das Zerrupfen und Zerfleddern, das heißt um die Zertrümmerung noch bestehender nationaler Legenden, was meist mit dem Willen zu totaler Entmythologisierung gleichgesetzt wird.

Noch am wenigsten trifft das auf die Philosophen-Jubiläen zu, wo der *Spiegel* – in den meisten Fällen – zu einer größeren Abstraktion neigt und sich nicht gleich unter die Gürtellinie begibt. So brachte er am 20. Juli 1955 eine kritische Story über das Feuerbach-Denkmal in Nürnberg, die sich in ihrer anti-bayrischen und anti-katholischen Tendenz durchaus „progressiv“ liest. Hier stellte er sich noch entschieden auf die Seite des damaligen SPD-Oberbürgermeisters, der das im Kriege zerstörte Denkmal wieder restaurieren wollte, dabei jedoch auf den energischen Widerstand der CDU-Fraktion stieß, die sich dagegen verwahrte, einem „Atheisten“ wie Feuerbach für seine aufreizenden Thesen noch nachträglich die Ehre zu erweisen (30, 38 f.). Der *Spiegel*-Bericht über die Schopenhauer-Ehrung in der Frankfurter Universitätsbibliothek vom 30. Januar 1967 wirkt dagegen schon wesentlich unverbindlicher. In dieser Story herrscht bereits das Anekdotische vor, was dazu führt, daß selbst Schopenhauers Pudel Atma nicht unerwähnt bleibt. Statt sich auf die komplizierten Gedankengänge dieses reaktionär-verbitterten Romantikers einzulassen, speist man den Leser am Schluß einfach unvermittelt mit der Äußerung des FDP-Abgeordneten Ewald Bucher ab, daß Schopenhauers Philosophie eine „großartige Grundlage“ für jedes demokratische Staatswesen sei (6, 90). Warum dem so sei, wird leider oder wohlweislich verschwiegen. Anlässlich der Hegel-Feiern von 1970 bekommt man wie schon bei den Marx-Feiern von 1968 wiederum nur ideologisch pikante Histörchen vorgesetzt. Hier erfährt man am 24. August lediglich, daß die Stuttgarter Feiern unter dem Vorsitz des Existentialisten Hans-Georg Gadamer und die Ostberliner Feiern unter dem Vorsitz des Austro-Marxisten Wilhelm Raimund Beyer stattgefunden hätten, was zu mancherlei journalistischen Seitenhieben Gelegenheit gibt, die jedoch jeder tieferen Begründung entbehren (35, 122 f.). Geradezu fatal ist dagegen der Bericht, der am 30. Oktober 1970 zum 100. Geburtstag von Ludwig Klages im *Spiegel* erschien. Ohne auf den rabiaten Antisemitismus dieses Mannes einzugehen, wird hier Klages rein als „konservativer Philosoph der anarchistischen und neu-linken Kritik an Leistung, technischer Natur-Ausbeutung und Fortschritt“, also quasi als Früh-Hippie herausgestellt, der bereits die Lehren eines Herbert Marcuse oder Norman O. Brown vorweggenommen habe

(45, 164–176). Als 1974 der 250. Geburtstag von Kant an die Reihe kam, begnügte sich der *Spiegel* am 15. April wiederum in altbewährter Manier mit der ideologisch aufreizenden Konfrontation der Kant-Feiern in Mainz und Ost-Berlin. Während man im Osten selbst im Hinblick auf Kant dem Prinzip der Parteilichkeit und der Erbe-Verantwortung huldige und laut- hals erkläre, „Kant gehört uns“, wie der *Spiegel* behauptet, habe man sich im Westen solcher leichtfertigen Urteile von vornherein enthalten (16, 127–129). Und damit erübrigt sich auch für ihn die Notwendigkeit, in dieser Frage eine genau umrissene Stellung zu beziehen.

Zu den üblichen Dichter-Jubiläen hat sich dagegen der *Spiegel* nur recht kärglich geäußert. Solche Feiern, die meist nicht so stark im Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen, scheint er als weniger kontrovers und damit als weniger zeilenwürdig zu empfinden. So wurde 1973, beim 75. Geburtstag Brechts, wiederum nur der ideologische Gegensatz in der Bewertung Brechts in Ost und West herausgestellt. Die westliche Rezeption setzte dabei der *Spiegel* am 5. Februar mit der „durchschlagenden Kommerzialisierung eines Klassikers“ gleich, um sie als eine ökonomische Success-Story bloßzustellen und damit ideologisch zu neutralisieren (6, 116). Unter dem gleichen Aspekt wurde die Ehrung zugunsten von Günter Eich geschildert, die 1973 in Frankfurt stattfand und bei der dreizehn bekannte Autoren aus Eich oder an Eich erinnernden Texten vortrugen. Auch diese Feier stellte der *Spiegel* – im gleichen Heft wie die Brecht-Geschichte – unter rein kommerziellen Gesichtspunkten als einen Reklametrick des Suhrkamp-Verlages hin und verbrämte sie ansonsten lediglich mit etwas anekdotischem Rankenwerk. „Böll trägt jetzt Schnurrbart“, heißt es an einer Stelle. Über Günter Eich erfährt man dagegen fast nichts (6, 110).

Wesentlich besser lassen sich natürlich die Maler in unserem visuellen Zeitalter feiern und vermarkten. Und so legt sich auch der *Spiegel* auf diesem Sektor ganz anders ins Zeug, und zwar wiederum aus der Perspektive der Nationalismuskritik und der Kommerzialisierung. So erfährt man etwa in dem Gedenkartikel zum 80. Geburtstag von Ludwig Meidner vom 8. April 1964 lediglich, daß er jetzt ein „Comeback“ erlebe, worin sein „Erfolgsrezept“ bestehe und daß die Preise seiner frühen Bilder stark angestiegen seien (15, 87 f.). Der Bericht vom 8. September 1974 über den 200. Geburtstag von Caspar David Friedrich und die mit ihm verbundenen Feiern, Ausstellungen und neuen Friedrich-Bücher beschäftigt sich hauptsächlich mit der nationalen Friedrich-Legende, die sich von Fidus bis zu den Nazis verfolgen lasse und durch die dieser Maler der unendlichen Landschaften für weite Kreise zum Inbegriff des „Deutschen“ und „Verinnerlichten“ geworden sei (37, 124–127). Dieser plakativen Vergrößerung wird von seiten des *Spiegel* natürlich heftig widersprochen. Worin jedoch er die eigentliche Bedeutung Friedrichs sieht, bleibt abermals im Dunkeln.

Doch die wichtigste Feierguschichte auf diesem Sektor war für den *Spiegel* natürlich der 500. Geburtstag von Dürer im Jahre 1971, zu dem er gleich drei Berichte brachte⁸. Und zwar konzentrierte er sich dabei wie-

derum auf seine zwei Hauptinteressen: die Legendenzertrümmerung und die Kommerzialisierung (ohne zu merken, wie eng diese beiden Dinge zusammenhängen). Im Hinblick auf die Kommerzialisierung solcher Feiern erfährt man, daß die Dürer-Stadt Nürnberg bereits 1970 einen Werbeetat von über einer Million DM bereitgestellt habe, um sich nach den Nazi-Reichsparteitagen und den Nürnberger Prozessen endlich ein besseres, kulturbewußteres Image zu verschaffen (13, 111 f.). Und zwar habe man dabei von seiten der Stadtverwaltung und des Kulturamtes geradezu alle Register gezogen. So wurde Dürer wegen seiner langen Haare auf den offiziellen Plakaten als „Deutschlands erster Hippie“ hingestellt, während seine Adam-und-Eva-Figuren als Sex-Poster auf den Markt kamen. Im Dürer-Jahr selber habe dann die Stadt Nürnberg noch einmal sechs Millionen Mark in den allgemeinen Dürer-Rummel investiert und für Dürer-Lebkuchen, Dürer-Faschingsorden, Dürer-Briefmarken und ähnliches gesorgt, wodurch die Nürnberger Dürer-Feier zum „aufwendigsten deutschen Kulturfestival aller Zeiten“ geworden sei, das vor allem den nordamerikanischen Touristen viel „Gaudi“ bereitet habe (11, 153–155). Aber auch das deutsche „Nationalbewußtsein“ sei bei diesem Rummel nicht ganz zu kurz gekommen. So habe etwa Kurt Kiesinger bei dieser Gelegenheit Dürer ausdrücklich als einen „Herold des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“ gefeiert (11, 154), während sich der Franko-Spanier Fernando Arrabal damit begnügt habe, eine der herumstehenden Dolmetscherinnen zu „beißen“ (11, 155). Wohinein – wird seltsamerweise nicht gesagt, obwohl das viele *Spiegel*-Leser sicher am meisten interessiert hätte. Doch bei einer Figur wie Dürer, dessen Werke so tief ins deutsche Nationalbewußtsein eingedrungen sind, muß sich der *Spiegel* natürlich auch etwas ins Ideologische und Kunsthistorische begeben. Er tut das in seiner üblichen Manier, indem er alle bisherigen Dürer-Projektionen und Dürer-Deutungen durch den Kakao zieht und am Schluß einfach lapidar erklärt: „Ein neuer Dürer ist noch nicht in Sicht“ (11, 156). Aber insgeheim zimmert natürlich auch der *Spiegel* an seinem Dürer-Image. Und das ist selbstverständlich (wie könnte es anders sein) der mit allen Wassern gewaschene Geschäftsmann Dürer, der als „gutbezahlter Auftragnehmer von Pfeffersäcken und Monarchen“ ein beträchtliches Einkommen hatte und den Dürer-Ruhm bereits zu Lebzeiten „für seine Person genießen“ konnte (11, 161).

Doch das lauteste Tamtam wird nach wie vor an den Gedenktagen der berühmten Komponisten gemacht, die nicht nur in Deutschland, sondern auch auf dem internationalen Parkett das größte Ansehen genießen. Und wie bei den Malern ist es wiederum die Kommerzialisierung und die Legendenzertrümmerung, die den *Spiegel* am meisten interessiert. So berichtet er am 11. Juli 1962 voller Genugtuung, daß man auf dem 7. Bach-Fest in Mainz endlich darangegangen sei, die herkömmliche Legende von Bach als dem „fünften Evangelisten“ zu zerstören. Gestützt auf die Thesen von Friedrich Blume, behauptet hier der *Spiegel*, daß Bach kein begeister-

ter Komponist geistlicher Musik oder gar religiöses Genie gewesen sei, das aus „christlichem Herzensbedürfnis“ herauskomponiert habe, sondern eine durch und durch weltliche Natur, die selbst das geschickte Arrangieren profaner Melodien zu kirchlichen Zwecken nicht verschmäht habe. Und zwar gelte das sogar für seine *Matthäus-Passion*, der weitgehend weltliche Melodien seiner vorleipziger Zeit zugrunde lägen. Ja, Bach habe als skrupelloser Opportunist selbst katholische Werke wie die berühmte *H-Moll-Messe* komponiert, um sich einen besserbezahlten Job bei Hofe zu verschaffen (28, 60). Und so erscheint Bach, wie schon Dürer, im Spiegel des *Spiegel* vornehmlich als Geschäftemacher und Gelegenheitskomponist.

Eine ähnliche Umdeutung mußte sich Beethoven gefallen lassen, dessen 200. Geburtstag sich im Jahre 1970 jährte. Auch hier stellte der *Spiegel* in seinem Beitrag *Für alle da* vom 27. April neben dem Ost-West-Gerangel um Beethoven vor allem die auf Hochtouren laufende „Maschinerie der Erbauungsindustrie“ bloß und machte sich über die zahlreichen Beethoven-Platten, Beethoven-Ausstellungen und Beethoven-Verpoppungen, das heißt den ganzen Devotionalienhandel mit Beethoven lustig (18, 201). In seinem eigentlichen Feierbericht vom 7. September, der unter dem Titel *Vom armen B.* erschien, zog er erst einmal gegen die herkömmliche Beethoven-Legende vom Leder, indem er sich über das Beethoven-Image des großen Trutzigen, des Heros, des Titanen mokierte und dafür eher das Menschlich-Allzumenschliche dieses Komponisten hervorkehrte. Was wir dabei erfahren, ist folgendes: Beethovens Vater war trunksüchtig, er selbst hatte Blattnarben, wurde von Komplexen geplagt, warf seinem Dienstmädchen gern Bücher an den Kopf, hatte eine Affenliebe für seinen Neffen Karl, litt in den letzten Jahren an einer chronischen Darmentzündung – war also alles andere als der große Reine, Starke, der Hohepriester der Musik, wie ihn die Romantiker mit ihrem „Geniekult“ gern gesehen hätten, sondern einer, der unter „Freiheit“ und „Größe“ nur die „eigene“ verstand (37, 182–194). Obendrein sei Beethoven ein wahrer „musikalischer Kunstwucherer“ gewesen, der trotz weniger Werke zeit seines Lebens „meist gut verdient“ habe (37, 190). Und so wird selbst das Phänomen „Beethoven“ so kräftig auf die Ebene des Erotischen und Kommerziellen reduziert, daß von ihm nur ein neurotisches, wenn auch geschäftstüchtiges Talent übrigbleibt.

Mit noch größerer Wonne stürzte sich der *Spiegel* anlässlich der 100-Jahrfeier von Bayreuth natürlich auf Richard Wagner. Ihm widmete er am 1. März 1976 unter dem Titel *Die Götter dämmern* volle zwanzig Seiten (10, 134–153), da er hier seiner Nationalismuskritik, seiner Neigung zur Legendenzertrümmerung und seinem Spott auf die übliche Kommerzialisierung freien Lauf lassen konnte. In der hundertjährigen Geschichte von Bayreuth sieht der *Spiegel* nur die geschäftstüchtige „Privatfirma Wagner und Co.“ am Werke, die ständig vom heiligen Gral sprach und dabei lediglich an den eigenen Herd dachte (10, 134). Von diesen Opportunisten, diesen „Unternehmern vom kräftigsten Kaliber“, die genau gewußt hätten,

daß zu einem „erfolgreichen Marketing“ auch eine „Ideologie“ gehöre, sei vor allem der deutsche Nationalismus fleißig in Kapital umgesetzt worden. Außerdem bekommt man natürlich wieder die üblichen Anekdotchen aufgetischt. Wagner, der ressentimentgeladene Gnom, der geschickteste Parvenu und „skrupelloseste Opportunist“ des 19. Jahrhunderts, hat laut *Spiegel* gern „ordinäre Witze“ gerissen oder seine Freunde durch „gelegentliche Kopfstände auf Kneipenstühlen“ verblüfft (10, 142). Cosima sei in den letzten Jahren immer mit einer Flasche Bier zu Bett gegangen, und ihr Papagei habe dann die Gluckergeräusche nachgeahmt. Und so kommt der *Spiegel* am Schluß zu dem Fazit: 100 Jahre Bayreuth seien eigentlich genug. Das Beste wäre, man machte diesen Laden endlich dicht.

VI

Fassen wir zusammen. Das „Positive“ an all diesen Feierberichten ist zweifellos ihre durchgehend antinationalistische Grundtendenz, die nach den chauvinistischen Orgien der Nazi-Zeit nur allzu gerechtfertigt war. Doch indem man dabei – mit geradezu masochistischer Selbsterfleischung – den herkömmlichen Idealen und Kulturgütern jeden „Zug ins Höhere“ und damit „Humanisierende“ abspricht, bleiben von den großen Gestalten der geschichtlichen Überlieferung lediglich „Menschen wie Du und Ich“ oder höchstens interessant aufgeputzte Illustrierten-Prominente übrig. Im Sinne solcher Prominenten werden auch die *Spiegel*-Helden weitgehend von ihrer Person und nicht von ihrem Werk her gesehen – oder besser angeschnuppert, um ihren kleinen Schwächen, ihren menschlich-allzumenschlichen Zügen auf die Spur zu kommen. Das journalistische Hauptmittel, dessen man sich dabei bedient, ist die entlarvende Anekdote, die meist im Bereich des Kommerziellen oder Sexuellen angesetzt wird, um so dem Leser von heute, der ganz auf das Haben- und Besitzenwollen trainiert ist, die nötige Einfühlungsbasis zu geben. Und so erscheinen all diese Größen der Vergangenheit im Spiegel des *Spiegel* notwendig als windige Opportunisten, rücksichtslose Karrieremacher, geschickte Public-Relations-Manager, imagebewußte Werbespezialisten, kapitalistische Großverdiener und zugleich vom Streß geplagte Neurotiker, die auch heute noch – selbst beim *Spiegel* – eine beachtliche Karriere machen würden. Fast alle sind absolute Einzelgänger, die als gut- oder bestbürgerliche Parvenüs ständig nur den Weg nach oben im Auge haben. Als typische Senkrechtstarter denken sie lediglich an ihr eigenes Ich, weshalb es geradezu an Widersinn grenzen würde, wie der *Spiegel* behauptet, sie vor den Karren des Nationalismus oder irgendwelcher anderen Ideologien spannen zu wollen.

Und damit befreit zwar der *Spiegel* diese Leute aus dem Zwangskorsett der nationalistischen Verfälschung, liefert sie aber zugleich der liberalistischen Unverbindlichkeit aus. Denn wenn diese „Größen“ nicht mehr in die Geschichte der Nation, in das politische oder kulturelle „Erbe“ eingebettet

sind — welchen Nutzwert haben sie dann heute noch? Warum sollte man sie dann überhaupt noch feiern? Als Vorbilder des einzelpersönlichen Egoismus, als interessante Ausprägungen des Seltsamen und Abnormalen? Wem dient man damit eigentlich? Wiederum nur den anderen Einzelnen, den Selfmade-Männern, den Parvenüs, den Freiberuflichen, den Akademikern, den Vertretern der sogenannten „freischwebenden Intelligenz“, die sich ebenfalls ‚jenseits der Gesellschaft‘ dünken? „Aber natürlich“, würde der *Spiegel* darauf antworten. Denn seine Leser sind nun einmal jene Selfmade-Männer, Parvenüs, Freiberuflichen, Akademiker und Intellektuellen, also weitgehend Leute mit Abitur, die alles unter der Perspektive einer liberal-unverbindlichen Arroganz betrachten⁹. Diese Kreise möchten sich auch im *Spiegel* als Einzelne, als Gebildete widergespiegelt sehen. Sie haben keinerlei „Anliegen“, kein gesellschaftliches Verantwortungsbewußtsein. Sie wollen lediglich ihre kritische Distanz genießen, indem sie ein Blatt lesen, das sie auf die witzigste und unverbindlichste Weise „unterhält“. Solche Leute haben deshalb für „Feiern“, vor allem wenn sie ins Popularisierende tendieren, nur ein hochmütiges Naserümpfen übrig. Ihnen ist nichts verhaßter als irgendwelche Programme, Ideale oder ideologischen Zielsetzungen. Was sollen sie damit? Dafür haben sie ja den Status quo. Das einzige, was sich diese Kreise noch wünschen, sind geistreiche Pointen, entlarvende Witzchen, guterfundene Anekdotchen, kurz: unterhaltsame „Stories“, die man bei einer Party weitererzählen kann.

Und die liefert ihnen der *Spiegel* allerdings zur Genüge, auch oder gerade in seinen Berichten über die anstehenden Jahrestage, indem er diese Feier-Stories genauso witzig verpackt wie all seine Geschichten, nämlich als Kuriosa, als interessante Momentanreize für jene Gebildeten und Halbgebildeten, die nur noch ihr gesellschaftliches oder ästhetisches Pläsier suchen. Selbst die Feier-Berichte, wo es an sich um die „höchsten Dinge“ geht, wollen diese Leute als journalistische Leckerbissen serviert bekommen, und zwar so „kabarettistisch“¹⁰, so „naßforsch“¹¹, so „snappy“¹² wie nur möglich. Ihnen macht es nichts aus, wenn dabei die Berichte über die Beethoven- oder Dürer-Feiern auf der gleichen Ebene rangieren wie der mokante Bericht über das erste große Frauen-Festival in Westberlin vom 27. Mai 1974 (22, 54) oder der Bericht vom 13. Dezember 1971 über die Münchner Sommerolympiade, der unter dem Titel *Kampf der Waden und Gesänge* erschien (51, 150f.). Was der durchschnittliche *Spiegel*-Leser verlangt, ist letztlich nur, daß alles „gleich lächerlich“ gemacht wird¹³. Er erwartet vom *Spiegel* die „Moralität des Kabarett“ — die immer „dagegen“ ist (gleichgültig gegen was), ohne selber eine eigene Richtung anzudeuten, die sich kritisch verhält, ohne dialektischen Tiefgang zu besitzen, die satirische Seitenhiebe austeilt, hinter denen jedoch keine Utopie des Anderen, Besseren aufleuchtet.

In seinen Anfängen ist der *Spiegel*, wie gesagt, noch nicht so unverbindlich gewesen. Dort war er vielen noch als das „Sinnbild der Opposition“ erschienen¹⁴. Was seine Seiten damals füllte, waren Angriffe gegen Adenauer

und Strauß, gegen die unbewältigte nazistische Vergangenheit, gegen die allgemeine politische Lethargie. „Kulturelles“ hat ihn vor 1960 kaum interessiert. In diesen Jahren verstand er seine Hauptaufgabe noch in der „Erziehung durch Information“, indem er Demokratisierung mit Öffentlichmachen gleichsetzte. Doch seit Mitte der sechziger Jahre, seit der sozialliberalen Koalition, ist der *Spiegel* immer richtungsloser geworden. Dafür spricht, daß Rudolf Augstein 1966 öffentlich erklärte: „Ich vermag überhaupt nicht einzusehen, warum eine Zeitung eine weltanschauliche Grundlage haben soll“¹⁵. Kein Wunder also, daß der *Spiegel* schließlich völlig „im politischen und gesellschaftlichen Status quo der Bundesrepublik“ aufging, wie Erich Kuby 1967 bedauernd schrieb¹⁶. Und so ist aus einem anfänglichen Oppositionsblatt heute ein Spiegel der bundesrepublikanischen Misere geworden, der nur noch einen indirekten Erkenntniswert besitzt. In den meisten Fragen steht er heute eher „rechts“, indem er einer „vagen Form des Antikommunismus“ huldigt und ein ebenso „vages Ja zur pluralistischen Freiheit“ vertritt¹⁷.

Und so sind auch die „Waren“, die er liefert, das heißt seine Reportagen, Glossen und Berichte eher kabarettistisch als kritisch. Er ist zum schichtenspezifisch genau umrissenen Blatt einer Intelligenz geworden, die sich von der Mehrheit der Bevölkerung bereits so weit abgesondert hat, daß sie für Konzepte wie Popularität, allgemeine Kultur oder staatliches Bewußtsein kein tiefergehendes Interesse mehr aufzubringen vermag. So gesehen, hat der *Spiegel* heute eher einen repräsentativen als einen oppositionellen Charakter. Er vertritt das Bewußtsein einer sozialen Führungsschicht, die trotz ihrer nonkonformistischen Allüren in ihrer Einstellung zu Staat, Kultur und Geschichte durchaus dem bundesrepublikanischen Status quo entspricht. Sie entwickelt daher überhaupt keine kulturpolitisch progressiven Konzepte mehr. Nichts liegt ihr ferner als irgendein „Erbe“-Bewußtsein, das auf dem Prinzip der dialektischen Aneignung beruht. Im Rahmen ihres Bewußtseins hat die Welt immer so ausgesehen, wie sie sich im Spiegel des *Spiegel* zeigt, nämlich wie eine Welt des forcierten Individualitätsgefühls und der bürgerlichen Geschäftsmoral. Da sie also kein „Erbe“-Bewußtsein besitzt, kann sie auch an nichts anknüpfen und nichts feiern. Denn Anknüpfen und Feiern setzen stets ein Geschichtsbewußtsein voraus, dem eine deutlich abgestufte Etappenfolge der nationalen oder gar menschheitlichen Entwicklung zugrunde liegt. Dinge wie Verwertung, Aufhebung oder Popularisierung, die zum Wesen echter Feiern gehören, kommen daher dieser Schicht gar nicht mehr in den Sinn. Sie sieht die Weltgeschichte nicht mehr linear, nicht mehr entwicklungsgeschichtlich, nicht mehr auf eine humanistisch-klassenlose Gesellschaft hinweisend, sondern nur noch als modischen Kreislauf, dem man lediglich einige witzige Pointen abgewinnen kann.

Und so betrachtet auch der *Spiegel* – im Gegensatz zu früheren *Moralischen Wochenblättern* – seine Aufgabe nicht mehr im Sinne von Aufklärung oder Wertesonderung. Er setzt sich keine nationalpädagogischen Ziele

mehr, sondern produziert einfach leichtverkäufliche Konsumgüter. Er beteiligt sich damit genau an jenem Prozeß, den er in den zitierten Feierberichten so scharf angreift, nämlich an der totalen Kommerzialisierung aller älteren Werte, die nirgends so deutlich wird wie in der allgemeinen Verramschung des kulturellen Erbes. Während der *Spiegel* in den Sparten „Politik und Wirtschaft“ auch heute noch von Zeit zu Zeit ein paar faktenreiche, aufhellende, ja geradezu provozierende Berichte bringt, die man in anderen Illustrierten oder Wochenzeitschriften der BRD schwerlich finden würde, macht er es sich auf dem Sektor „Kultur“ wesentlich einfacher. Hier verkauft der *Spiegel* weitgehend Nachrichten, die weder faktenreich noch aufhellend sind, sondern eher ans Unverbindliche, Kulinarische, Operettenhafte grenzen. Dies ist ein Gebiet, wo er sich wie jener legendäre Midas verhält, der alles, was er anfaßte, in Gold verwandelte, bis er schließlich im Gold erstickte. Doch davon ist letztlich im Kapitalismus niemand frei, der ihn bis zu seinen letzten Konsequenzen treibt.



ANMERKUNGEN

FRANCIS G. GENTRY: MITTELALTERFEIERN IM 19. JAHRHUNDERT

- 1 Veit Valentin: *Das Hambacher Nationalfest 1832–1932*. Berlin 1932. 59.
- 2 Aus: *Programm zur Feier des vierhundertjährigen Jubiläums der Gründung der ersten Buchdruckerei in München 17. Juni 1882*. München 1882.
- 3 Heinz Gollwitzer: Zum politischen Germanismus des 19. Jahrhunderts. In: *Festschrift für Hermann Heimpel. I*. Göttingen 1971. 282–356. Ferner: Otfried Ehrismann: *Das Nibelungenlied in Deutschland. Studien zur Rezeption des Nibelungenliedes von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*. München 1975.
- 4 Ernst Moritz Arndt: *Ein Wort über die Feier der Leipziger Schlacht*. Frankfurt 1814. 22.
- 5 Ludger Kerksen: *Das Interesse am Mittelalter im deutschen Nationaldenkmal. Arbeiten zur Frühmittelalterforschung*. 8. Berlin, New York 1975. 12.
- 6 Karl Schüler: *Das Pantheon der Deutschen, die Walhalla mit ihren Genossen, als ein Catalog zum Handgebrauche*. Nürnberg 1842.
- 7 Ignaz von Döllinger: Das Haus Wittelsbach und seine Bedeutung in der deutschen Geschichte. In: *Akademische Vorträge*. Bd 1. München 21890. 51.
- 8 Also im Gegensatz zu der von George L. Mosse vertretenen Meinung. In: *The Nationalization of the Masses*. New York 1975. *passim*.
- 9 Ludwig I. König von Bayern: *Walhallas Genossen*. München 1842. VII.
- 10 Thomas Nipperdey: Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift*. 206 (1968). 555.
- 11 Schüler: *Das Pantheon*. 26.
- 12 25 Jahre später liest man: „Keine Fürstenhand hat sie [die Wartburg] dazu gemacht, wie etwa die verunglückte Walhalla bei Regensburg, das Kind des gemachten und darum nicht lebensfähigen Idealismus, und nun erst, als sie im Geiste des Volks als Tempel des Deutschthums fertig ausgebaut war, hat ein Fürst [. . .] ihr auch wieder den würdigen königlichen Schmuck verliehen und dem geistigen Ausbau den angemessenen künstlerischen hinzugefügt.“ In: *Die Gartenlaube*. 1867. 619.
- 13 In: Johann Joseph von Görres: *Der Dom zu Köln und das Münster von Straßburg*. Regensburg 1842. 3.
- 14 Ebda. 94.
- 15 J. H. K. Schäffer: *Der Kölner Dom und seine Vollendung in ihren Beziehungen zum deutschen Vaterland resp. zum Protestantismus*. Magdeburg. 1842: „Ob der Katholizismus einen unvollendeten protestantischen Dom vollenden würde, ist eine Frage, die derselbe sich vor seinem Gewissen verantworten möge. Der Protestantismus will sie aber nicht aufwerfen, wo es den Dom des Vaterlandes gilt; er will nicht nach dem Glauben fragen, wenn deutsche Taten geschehen sollen; er baut den Dom nicht Rom, er baut ihn seinen deutschen Brüdern und vergißt selbst die bitteren Erfahrungen der neusten Zeit.“ Zit. nach Herbert Rode, Die Spende des Eherings Dr. Martin Luthers für den Kölner Dombau 1842 „und was damit zusammenhängt“. In: *Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins*. 1973. 108–109.
- 16 Ebda.
- 17 Vgl. Heines Zeilen über Luther und den Kölner Dom in seinem *Deutschland, ein Wintermärchen*.
- 18 Zit. nach Rode: *Die Spende*. 107.
- 19 Zit. nach Kerksen: *Das Interesse*. 32–33.

- 20 Ignaz von Döllinger: *Kleinere Schriften. Gedruckte und Ungedruckte*. Hrsg. von F. H. Reusch. Stuttgart 1890. 64–65.
- 21 Zit. nach Georg Germann: Das Kölner Domblatt des 19. Jahrhunderts und die doktrinäre Neugotik. In: *Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins*. 1972. 82.
- 22 Zit. nach Erwin Mülhaupt: *Der Kölner Dom im Zwielficht der Kirchen- und Geistesgeschichte*. Düsseldorf 1965. 21.
- 23 Christoph Weber: Die Fuldaer Stadtverwaltung und das Bonifatius-Jubiläum im Jahre 1855. In: *Fuldaer Geschichtsblätter. Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins*. 30 (1954), 221.
- 24 In: *Gedenkbuch der Jubiläumsfeier Münchens im September 1858*. Hrsg. von Ed. Fentsch. München 1858. 120. Die Zeilen stammen aber aus der begabten Feder Felix Dahns.
- 25 Vgl. Ferdinand Seibt: Die bayerische „Reichshistoriographie“ und die Ideologie des deutschen Nationalstaats 1806–1918. In: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. 28 (1965). „Das neue deutsche Kaisertum, so schreibt [W. Schreiber 1889], habe eine geringere Legitimität als das alte, denn es sei ‚ohne höhere Weihe als eine Nachahmung des ersten napoleonischen Imperatorentums und nur auf Militarismus und Anerkennung der Fürsten und Volksvertreter gegründet‘“ (536).
- 26 Gollwitzer: *Zum politischen Germanismus*. 313–314.
- 27 Kerssen: *Das Interesse*. 53.
- 28 Ebda. 54.
- 29 Zit. nach Kerssen: *Das Interesse*. 61.
- 30 Die Wartburg. Ein Beglückwünschungsblatt zu ihrer achten Säcularfeier. In: *Die Gartenlaube*. 1867. 619.
- 31 Ebda. 622.
- 32 Das Jubiläum der Wartburg. In: *Allgemeine Zeitung*. 1867. 3911.
- 33 Der Siegeseinzug in Berlin. In: *Allgemeine Zeitung*. 1871. 1093–1095.
- 34 Elisabeth Fehrenbach: *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918*. München, Wien 1969. 78.
- 35 Nipperdey: *Nationalidee und Nationaldenkmal*. 568.
- 36 Der Ehrentag des Teutoburger Waldes. In: *Die Gartenlaube*. 1875. 642.

JANE CAMPBELL HUTCHISON: DER VIELGEFEIERTER DÜRER

- 1 Contz Sweytzer, 1497 (Nürnberg Stadtarchiv Lib. Cons. K. fol. 132v.).
- 2 Brief an Jakob Heller vom 26. August 1509. In: Moriz Thausing: *Dürers Briefe, Tagebücher und Reime*. Wien 1872. Nr. 8. 35.
- 3 Thausing: Hüsgen's Dürersammlung und das Schicksal von Dürers sterblichen Überresten. In: *Zeitschrift für bildende Kunst*. 9 (1874). 321–323.
- 4 Erwin Panofsky: *Idea: A Concept in Art Theory*. New York 1968. 123.
- 5 Heinz Lüdecke, Susanne Heiland: *Dürer und die Nachwelt*. Berlin [DDR] 1955. 326.
- 6 Heinrich Conrad Arend (1728); David Gottfried Schöber (1769); Johann Ferdinand Roth (1791).
- 7 Lüdecke, Heiland, 168–169.
- 8 Hermann Riegel: *Geschichte des Wiederauflebens der deutschen Kunst zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts*. Hannover 1876. 301.
- 9 Georg Freiherr Kress von Kressenstein: *Albrecht Dürers Wohnhaus und seine Geschichte*. Nürnberg 1896. 50.
- 10 Karl Heinz Schreyll: *Nürnberg Dürerfeiern 1828–1928*. Nürnberg 1971. 72.
- 11 Matthias Mende, Inge Hebecker: *Das Dürer-Stammbuch von 1828*. Museen der Stadt Nürnberg. Ausstellungs-Katalog 4. Dürerhaus. 18. Mai bis 2. September 1973.

- 12 Vgl. Dieter Bänsch: Zum Dürerbild der literarischen Romantik. In: *Marburger Jahrbuch*. 19 (1974). 259–274.
- 13 Vgl. *Nürnberger Dürerfeiern* und Berthold Hinz: *Dürers Gloria: Kunst, Kult und Konsum*. Berlin 1971.
- 14 Sulpiz Boisserée: Brief an seinen Bruder Melchior vom 6. April 1828 (Lüdecke, Heiland 196–199), und Ludwig Emil Grimm (ebda. 191–196).
- 15 *Nürnberger Dürerfeiern*. 30.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd. Vgl. auch Jürgen Fredel, Franz Verspohl: Zur Kritik der Künstlerideologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: *Marburger Jahrbuch*. 19 (1974). 286.
- 18 *Nürnberger Dürerfeier*. 32.
- 19 Goethe: *Schriften zur Kunst*. dtv-Ausgabe. Bd 34. 259.
- 20 Georg Galland: *Eine Dürer-Erinnerung aus dem romantischen Berlin*. Straßburg 1912.
- 21 Gordon A. Craig: *The Politics of the Prussian Army 1640–1945*. Oxford 1972.
- 22 45. Bernhard Schwertfeger: *Die großen Erzieher des deutschen Heeres*. Potsdam 1936. 15.
- 23 Lüdecke, Heiland. 393–394.
- 24 Matthias Mende: Das Dürer-Denkmal. In: *Denkmäler im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Volker Plagemann und Hans-Ernst Mittag. München 1971. 163–181.
- 25 Antwerpen. 30. Mai 1840.
- 26 *Nürnberger Dürerfeiern*. 84–85.
- 27 *Gedenkbuch der vierhundertjährigen Geburtstagsfeier Albrecht Dürers*. Hrsg. vom Festcomité. Nürnberg 1872.
- 28 Julius Hübner: *Albrecht Dürer: Festrede am Tage der Dürerfeier der Dresdner Kunstgenossenschaft den 25. Juni, 1871 . . . im Prunksaale der Albrechtsburg zu Meißen*. Dresden 1871. 10.
- 29 *Nürnberger Dürerfeiern*. 111.
- 30 C. v. d. Goltz: Albrecht Dürers Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Befestigungskunst. In: *Über Künstler und Kunstwerke*. 2. Berlin 1867. 189–203.
- 31 G. v. Imhof: *A. Dürer in seiner Bedeutung für die moderne Befestigungskunst*. Nördlingen 1871. M. Jahns: *Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens*. Leipzig 1880. 1183–1189. *Geschichte der Kriegswissenschaft*. 1. München, Leipzig 1889. 783–792.
- 32 Julius Langbehn, Momme Nissen: *Dürer als Führer*. München 1928. 8 ff.
- 33 Vgl. Gerhard Kratzsch: *Kunstwart und Dürerbund*. Göttingen 1969. 336.
- 34 Luppes unveröffentlichte Erinnerungen. Zit. in *Nürnberger Dürerfeiern*. 123–124.
- 35 Ebd. 117–120.
- 36 Stadtbibliothek, Staatsarchiv, Stadtarchiv.
- 37 Vgl. G. Hirschmann, H. H. Hofmann in: *Nürnberg: Geschichte einer europäischen Stadt*. Hrsg. von Gerhard Pfeiffer. München 1971. 445–465. Vgl. auch Fritz Nadler: *Eine Stadt im Schatten Streichers*. Nürnberg 1969.
- 38 Vgl. auch das letzte Radiogramm des Gauleiters Karl Holz an Hitler vom 16. April 1945. In: Erhard Mossack: *Die letzten Tage von Nürnberg*. Nürnberg 1952. 75.
- 39 Vgl. Martin Middlebrook: *The Nuremberg Raid*. London 1973. 86–87.
- 40 Vgl. George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology*. New York 1972. 240 ff. Hans Schwerte, *Faust und das Faustische*. Stuttgart 1962. 243–278; Reinhold Grimm: Vom sogenannten Widerstand gegen die Völkischen: Ein Nachtrag zum Thema „Ritter, Tod und Teufel“. In: *Ideologiekritische Studien zur Literatur: Essays II*. Bern, Frankfurt 1975. 73–84.
- 41 N. S. Frauen-Warte: *die einzige parteiamtliche Frauenzeitschrift*. (1937). H. 3. 85.
- 42 *Amtsblatt der Stadt Nürnberg*. 9. 12. 1970.
- 43 *Tendenzen*. 12 (Juni-Juli 1971). 126–127.
- 44 *Der Spiegel*. 11 (1971). 156.
- 45 *Tendenzen*. 127.

- 44 Albrecht Dürer: *Zeit und Werk*. Hrsg. von Ernst Ullmann, Günter Grau und Rainer Behrends. Leipzig 1971. *Albrecht Dürer: Kunst im Aufbruch*. Hrsg. von Ernst Ullmann. Leipzig 1973. Vgl. auch die Rezension von Wolfgang Stechow in *Art Bulletin*. Juli 1974. S. 268–269.
- 45 Dürer: *Zeit und Werk*. 59.
- 46 Ebda. S. VIII.
- 47 Veröffentlicht in: Günter Rücker: *Portrait einer dicken Frau*. Berlin 1974. Martin Walser: *Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert*. Frankfurt 1975.
- 48 Hans Rupprich: *Dürer: Schriftlicher Nachlaß*. Berlin 1956. III. 293.

MAX L. BAEUMER: LUTHERFEIERN UND IHRE POLITISCHE MANIPULATION

- 1 D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. VI (1888). 445–446.
- 2 Zitiert nach Heinrich Boehmer: *Luther im Lichte der neueren Forschung*. Leipzig, Berlin ³1914. 105.
- 3 *Jubelfest-Büchlein zur 400jährigen Geburtsfeier Dr. Luther's*. In Commission bei C. A. Vomhoff. Straßburg 1884. 63. Im folgenden zitiert als *Jubelfest-Büchlein*.
- 4 Leo Stern: Probleme der Reformation im Spiegel ihrer Jubiläen. In: *450 Jahre Reformation*. Hrsg. von Leo Stern und Max Steinmetz. Berlin 1967. 24–25. Im folgenden zitiert als Stern.
- 5 Vgl. Stern 25. Ernst Walter Zeeden: *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*. Freiburg 1950. 75. Im folgenden zitiert als Zeeden.
- 6 In: *Leipziger Geschichtsbuch* von J. J. Vogeln, Leipzig ²1756. Zitiert nach Stern 26.
- 7 *Lobrede auf Martin Luthern*. Leipzig, bei Johann Christian Langenheim 1746. Seiner Hochgeborenen Excellenz, dem Erlauchten Reichsgrafen und Herrn, Herr Friedrich Heinrich, des heiligen römischen Reichs Grafen von Seckendorf [...] unterthäniger Knecht Jacob Christian Hecker. 11. 44.
- 8 Festtage und Feiertage. In: *Conversations-Lexikon*. Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie. 12. Aufl. Bd. VI. Leipzig 1877. 473.
- 9 Goethe: Berliner Ausgabe. Bd. XVII. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen. Berlin 1970. 502–504. Im folgenden wird diese Ausgabe nach Band und Seiten im Text zitiert.
- 10 1883 preist der Historiker Heinrich von Treitschke in seiner Festrede zum 400. Geburtstag des Reformators Luther als den, der uns das „Ideal der Humanität“ erungen hat. Nach dem totalen Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschland zieht Gerhard Ritter zur Feier des Luthergedenktags von 1946 die abschließende Bilanz: „Die Ideale der Humanität haben wir allzu kläglich zerrinnen sehen, als daß wir heute noch Neigung hätten, Luther als ihren Begründer zu feiern.“ Vgl. Gerhard Ritter: Luthertum, katholisches und humanistisches Weltbild. Zum Luthergedenktag, 18. Februar 1946. In: *Zeitwende*. 18. 1946–1947. 65. Im folgenden zitiert als Ritter.
- 11 George L. Mosse: *Die Nationalisierung der Massen*. (New York 1975). Frankfurt, Berlin 1976. 93. Im folgenden zitiert als Mosse.
- 12 Friedrich Ludwig Jahn: *Deutsches Volksthum*. (1. Ausg. 1810, 2. Ausg. 1817). In: *Jahns Werke*. Hrsg. von Carl Euler. Hof 1884. Bd. 1. 320.
- 13 Ernst Moritz Arndt: *Entwurf einer Teutschen Gesellschaft*. Frankfurt 1814. 40. Vgl. ebenso Mosse 95.
- 14 Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*. Heidelberg 1955. 21. Im folgenden zitiert als Bornkamm.
- 15 Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. I. Berlin 1956. 385–386.
- 16 *Allgemeine Chronik der dritten Jubelfeier der evangelischen Kirche im Jahre 1817*. Gotha, Erfurt 1819. XV. Vgl. auch die Feierberichte der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*. 1817 (Bd. III), 1818 (Bd. I) und 1820 (Bd. II). Halle, Leipzig.

- 17 *Chronik der dritten Jubelfeier der Reformation in Frankfurt am Main*. Hrsg. von G[erhard] Friederich, evangelischem Pfarrer. Frankfurt 1817. 93–100.
- 18 Johannes [Daniel] Falk: *Dr. Martin Luther und die Reformation in Volksliedern*. Im Luthershof zu Weimar, im Martinsstift zu Erfurt und bei K. H. Reclam in Leipzig. 1830. 7–8.
- 19 Wolfgang Hartmann: *Der historische Festzug. Seine Entstehung und Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. München 1976. Im folgenden zitiert als Hartmann.
- 20 *Gedenkblätter zur Erinnerung an die Enthüllungsfest der Lutherdenkmals in Worms*. Hrsg. von Friedrich Eich. Worms 1868. 365.
- 21 Eduard Dobbert: *Die monumentale Darstellung der Reformation durch Rietschel und Kaubach*. Berlin 1869. 8. 17. 39.
- 22 Vgl. Hartmann 132. Hier auch die Funktion der Reformationszeit im historischen Festzug und die einschlägige Literatur zur Lutherverehrung im 19. Jahrhundert.
- 23 Zit. nach Hartmann 132.
- 24 Vgl. *Illustrierte Zeitung*. 81 (1883). 155–158: Die Luther-Feier in Erfurt. 444: Die Luther-Feier in Wittenberg am 31. October. 463–468: Der historische Festzug zu Eisleben am 10. November. Jeweils mit ganzseitigen Bildern aus den Festzügen.
- 25 Gottfried Mehnert: *Evangelische Kirche und Politik 1917 bis 1919*. Düsseldorf 1959. 32. 49. Im folgenden zitiert als Mehnert.
- 26 Hartmann Grisar: Die Literatur des Lutherjubiläums 1917. Ein Bild des heutigen Protestantismus. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*. 42 (1918). 604. Im folgenden zitiert als Grisar.
- 27 Vgl. Grisar 607. Hermann Mosapp: *Luther als deutscher Volksmann*. 2. verbesserte Ausg. Gotha 1917. Im folgenden zitiert als Mosapp.
- 28 Leipzig 1917. 119.
- 29 Pfarrer H. Petrich: *Der deutsche Luther*. Hamburg 1916. Der Kunsthistoriker Henry Thode: *Luther und die deutsche Kultur*. München 1915. 28. 53. Zit. nach Grisar 795. 801.
- 30 Vgl. *Der Spiegel*. 21 (1976). Nr. 45 (30. 10.). 44. Im folgenden zitiert als *Spiegel* mit Nr. und Seitenangaben.
- 31 Friedrich Knilli, Ursula Münchow: *Frühes deutsches Arbeitertheater 1847–1918. Eine Dokumentation*. München 1970. 343. 351. Vgl. ebenso Mosse 204.
- 32 Brieflicher Bericht von Ingeborg Solbrig an den Autor über die alljährliche Luther- und St. Martinsfeier in Erfurt in den zwanziger Jahren.
- 33 Programm 1938 zur „Malerei der Renaissance“. Vgl. Hartmann 146.
- 34 Paul Althaus: Luther und das öffentliche Leben. Zum 400. Todestage des Reformators. In: *Zeitwende*. 18 (1946/1947). 130. Heinrich Hermelink: Was hat Martin Luther uns heute noch zu sagen? In: *Zeitwende*. 18 (1946/1947). 42–56.
- 35 Vgl. Erwin Iserloh: *Luthers Thesenanschlag – Tatsache oder Legende?* Wiesbaden 1962. Kurt Aland: Der 31. Oktober als Tag des Thesenanschlags. In: *Kirche in der Zeit*. 21 (1966).
- 36 Vgl. den Artikel: Einverstanden mit Luthers Thesen. In: *Rheinischer Merkur*. 25. November 1966. Nr. 48. Ebenso Stern 40–41.
- 37 Lutherfeiern. Einer für Alle. In: *Der Spiegel*. 21 (1967). Nr. 15 (3. 4.). 49–50. Mann ohne Maß. In: *Der Spiegel*. 21 (1967). Nr. 45 (30. 10.). 38–52.
- 38 Vgl. hierzu und zum Folgenden die beiden in der vorhergehenden Anmerkung angegebenen Aufsätze über Lutherfeiern in *Der Spiegel*.

HANS-MARTIN SASS: HEGEL FEIERN!

- 1 Constantin Röbber: *System der Staatslehre*. Leipzig 1857. XVII.
- 2 *Der Gedanke*. 8 (1871). 122–173.
- 3 *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*. Jubiläumsausgabe. Bd 19. 96.

- 4 Jubiläumsausgabe. Bd 17. S. 85 f.
- 5 *Ästhetik*. Hrsg. von Bassenge. Bd 1. 255.
- 6 *Der Gedanke*. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Bd 1. Berlin 1861. 241 f.
- 7 Ebda. 240.
- 8 Ebda. 242.
- 9 Ebda. Bd 5. 1864. 67.
- 10 Ebda.
- 11 Ebda. 101.
- 12 Ebda. 111 f.
- 13 Heinz Heimsoeth: *Hegel. Ein Wort der Erinnerung*. Erfurt 1920. 3.
- 14 *Hegelfeier der Friedrich-Wilhelm-Universität*. Berlin 1932. 4.
- 15 Ebda. 13
- 16 *Der Gedanke*. 8 (1871). 126.
- 17 *Hegelfeier*. 14.
- 18 *Verhandlungen des 1. Hegelkongresses*. Hrsg. von B. Wigersma. Berlin, Haarlem 1931. 167.
- 19 *Philosophie der Geschichte*. Hrsg. von Brunstäd. 552.
- 20 Ebda. 519.
- 21 *Ästhetik*. Bd 1. 256.
- 22 Ebda. 256.
- 23 Ebda. 257 f.
- 24 M. Lenz: *Geschichte der Universität Berlin*. Berlin 1910/1918. Bd 2. 393.
- 25 *Ästhetik*. Bd 1. 258.

RAINER NÄGELE: DIE GOETHEFEIERN VON 1932 UND 1949

- 1 *Goethe-Jahrbuch*. 18 (1932).
- 2 Heinz Kindermann: Das Goethe-Weltjahr. Epilog zu den Tagen von Weimar. In: *Universum*. 48 (1932). 1303.
- 3 *Literarische Welt*. 7. Nr. 38. 18. September 1931.
- 4 Mussolinis Rede erschien im *Goethe-Kalender* auf das Jahr 1933. 40 f., in direktem Anschluß an Thomas Manns Ansprache bei der Eröffnung des Goethe-Museums in Frankfurt a. Main.
- 5 Die Stellungnahmen der Autoren erschienen ebenfalls am 18. September 1931.
- 6 W. H.: Denn er war unser. Eine Anleitung zu Goethefeiern. In: *Literarische Welt*. 8. Nr. 10. 4. März 1932.
- 7 H. Kindermann: Das Goethe-Weltjahr. 1303.
- 8 Vgl. den Bericht über die Feiern in: *Die Literarische Welt*. 8. Nr. 15/16. 8. April 1932.
- 9 Im folgenden Seitenangabe zu den drei Beiträgen des Sonderheftes im Text.
- 10 Vgl. auch K. A. Wittfogel: Goethe, Deutschlands größter Dichter, ein Opfer der deutschen Misere. In: *Die Rote Fahne*. 62 (1932).
- 11 Vgl. dazu K. A. Wittfogel in: *Die Linkskurve*. Goethe-Sonderheft. 1932. 1.
- 12 Vgl. dazu Reinhardt Stephan: „Eine Kompanie von Söldnern“? Anmerkungen zur deutschen Germanistik in der Weimarer Republik. In: *Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik*. Hrsg. von Wolfgang Rothe. Stuttgart 1974. 458–465.
- 13 Die Entdeckung des „religiösen“ Goethe begann schon in den zwanziger Jahren. Vgl. etwa Ernst Michel: *Weltanschauung und Naturdeutung. Vorlesung über Goethes Naturanschauungen*. Jena 1920. Bruno Bauch: *Goethe und die Philosophie*. Tübingen 1928. Beide Bücher betonen das religiöse Moment und wurden 1932 in diesem Sinne auch oft und gern zitiert.
- 14 Klaus Briegleb im Kommentar zu Heines Gedicht „Der neue Alexander“. In: Heinrich Heine: *Sämtliche Schriften*. Bd 4. München 1971. 974.
- 15 Julius Petersen: Erdentage und Ewigkeit. Rede bei der Reichsgedächtnisfeier in

- Weimar am 22. März 1932. In: *Jahrbuch der Goethesellschaft*. 18 (1932). 3–23.
- 16 H. Kindermann: Das Goethe-Weltjahr. 1303.
- 17 August Schröder: Goethes politisches Vermächtnis. In: *Zeitschrift für deutsche Bildung*. 8 (1932). 618.
- 18 Hans Eibl: Goethe und die deutsche Sendung. Vortrag für die „Stunde der Deutschen Volksgemeinschaft“. In: *Jahrbuch der Goethesellschaft*. 18 (1932). 39.
- 19 Walther Linden: Der Kampf um das neue Goethebild. In: *Zeitschrift für Deutschkunde*. 46 (1932). 168. Vgl. auch Walther Linden: *Goethe und die deutsche Gegenwart*. Berlin, Leipzig 1932.
- 20 Werner Deubel: Kulturrevolution mit Goethe. In: *Türmer*. 34/2 (1931/1932). 442.
- 21 Karl Viëtor: Goethe und die Gegenwart. In: *Zeitschrift für deutsche Bildung*. 8 (1932). 121.
- 22 W. Deubel: Kulturrevolution mit Goethe. 442.
- 23 Ebda. 443 f.
- 24 Wilhelm Schäfer: Warum feiern wir Goethe? Festrede zum 100. Todestag im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. In: W. S.: *Deutsche Reden*. München 1933. 217.
- 25 *Jahrbuch der Goethesellschaft*. 18 (1932). 20.
- 26 Johannes Reiske: Goethe als Führer unserer Jugend. In: *Zeitschrift für deutsche Bildung*. 8 (1932). 136.
- 27 W. Schäfer: Warum feiern wir Goethe. 222 f.
- 28 W. Deubel: Kulturrevolution mit Goethe. 445.
- 29 W. Linden: Der Kampf um das neue Goethebild. 168.
- 30 Julius Petersen: Literaturwissenschaft und Deutschkunde. In: *Zeitschrift für Deutschkunde*. 38 (1924). 415. Vgl. dazu auch R. Stephan (Anmerkung 12).
- 31 J. Reiske: Goethe als Führer unserer Jugend. 135.
- 32 A. Schröder: Goethes politisches Vermächtnis. 619.
- 33 H. Kindermann: Das Goethe-Weltjahr. 1303 f.
- 34 Paul Alverdes: Denkrede auf Goethe. In: *Kunstwart*. 45/1 (1931/1932). 346.
- 35 K. Viëtor: Goethe und die Gegenwart. 116.
- 36 H. Eibl: Goethe und die deutsche Sendung. 36.
- 37 Ebda. 36.
- 38 H. F. Simon (German Consul General at Chicago): Goethe and the German Spirit. In: *Goethe Centenary Papers*. Chicago 1933. 20.
- 39 Vgl. z. B. Friedrich List: Goethe in Straßburg. In: *Elsaß-Lothringische Mitteilungen*. 14 (1932). 114.
- 40 Vgl. dazu Alexander v. Bormann: Vom Traum zur Tat. Über völkische Literatur. In: *Deutsche Literatur in der Weimarer Republik*. 304–333.
- 41 P. Alverdes: Denkrede auf Goethe. 350.
- 42 A. Schröder: Goethes politisches Vermächtnis. 619.
- 43 Sigismund: Der wahre Geist von Weimar. In: *Türmer*. 31/4 (1931/1932). 495 f.
- 44 Friedrich Gundolf: *Rede zu Goethes hundertstem Todestag*. Berlin 1932.
- 45 Fritz Strich: Goethe und die Weltliteratur. In: *Jahrbuch der Goethesellschaft*. 18 (1932). 152.
- 46 Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters. Rede zum hundertsten Todestag Goethes, gehalten am 18. März 1932 in der Preußischen Akademie der Künste, Berlin. In: Th. Mann: *Gesammelte Werke*. Frankfurt 1960. Bd 9. Goethes Laufbahn als Schriftsteller. Rede gehalten in der Stadthalle zu Weimar am 21. März 1932. Ebda. 333–362.
- 47 Heinrich Mann: Goethe-Feier 22. März 1932. In: H. Mann: *Essays*. Bd 1. Berlin 1954. 462–465.
- 48 Rudolf von Campe: *Der liberale Gedanke in Goethes Weltanschauung. Ein Stück Ideengeschichte*. Leipzig 1931.

- 49 Lutz Mackensen: Gnade und Verhängnis. Bemerkungen zu Goethes Sprachkunst. In: *Muttersprache* (1949). 194.
- 50 In: *Hamburger Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 692.
- 51 Karl Koetschau: Zum 28. August 1949. In: *Deutsche Rundschau*. 75 (1949). 713–718.
- 52 Heinz Bruns: Goethe. In: *Die Sammlung*. 5 (1950). 68–76.
- 53 Vgl. dazu: Karl Jaspers: *Unsere Zukunft und Goethe*. Zürich 1948. E. R. Curtius: Goethe oder Jaspers? In: *Die Zeit*. 28. April 1949. Heinrich Schraeder: Karl Jaspers und sein Kritiker. In: *Die Zeit*. 12. Mai 1949. E. R. Curtius: Goethe, Jaspers, Curtius. Ein Schlußwort in eigener Sache. In: *Die Zeit*. 2. Juni 1949. Leo Spitzer: Zum Goethekult. In: *Die Wandlung*. 4 (1949). 581–592.
- 54 José Ortega y Gasset: Über einen zweihundertjährigen Goethe. In: *Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 572–588.
- 55 Hermann Hesse: Dank an Goethe. In: *Hamburger Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 561–568.
- 56 Vgl. Hans Gabriel Falk: *Goethes christliches Erbe und seine Mahnung zum Frieden*. Mainz 1949. 32.
- 57 Vgl. Johannes Pfeiffer: Faust und kein Ende. In: *Die Sammlung*. 5 (1950). 365.
- 58 Leopold Ziegler: Goethe in unserer Not. In: *Berliner Hefte*. 4/2 (1949). 422–436.
- 59 Walter Boehlich. In: *Hamburger Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 700.
- 60 Heinz Friedrich: Goethe – anthropologisch betrachtet. In: *Berliner Hefte*. 4/2 (1949). 188.
- 61 Ernst von Schenck: Versuch zu Goethes Humanität. In: *Berliner Hefte*. 4/2 (1949). 103–114.
- 62 Richard Alewyn: Goethe als Alibi? In: *Hamburger Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 685–687.
- 63 Josef Marein: Thomas Mann: Goethe-Preisträger östlich und westlich. In: *Die Zeit*. 23. Juni 1949.
- 64 Thomas Mann: Goethe und die Demokratie. In: Th. Mann: *Gesammelte Werke*. Frankfurt 1960. Bd 12. 755–782.
- 65 Joachim G. Leithäuser: Das Goethejahr ist überstanden. In: *Der Monat*. 2/15 (1949). 295.
- 66 Ebd. 286.
- 67 Alphons Gaertner: Goethe und Tulpanow. In: *Die Zeit*. 7. April 1949.
- 68 Erna Merker: Das Goethe-Jahr in der russischen Besatzungszone Deutschlands. In: *The American German Review*. 15. Nr. 6 (1949). 11.
- 69 Alexander Abusch: Das Goethe-Jahr und die Aufgabe der SED. In: *Neues Deutschland*. 16. März 1949. 4.
- 70 Vgl. dazu Frank Trommler: Die Kulturpolitik der DDR und die kulturelle Tradition des deutschen Sozialismus. In: *Literatur und Literaturtheorie in der DDR*. Hrsg. von Peter U. Hohendahl u. Patricia Herminhouse. Frankfurt 1976. 13–72; Jost Hermand, Das Gute-Neue und das Schlechte-Neue: Wandlungen der Modernismus-Debatte in der DDR seit 1956. Ebd. 73–99.
- 71 Friedrich Engels über Goethe. In: *Aufbau*. 5 (1949). 109.
- 72 Otto Grotewohl: *Amboß oder Hammer. Rede an die deutsche Jugend auf der Goethe-Feier der Freien Deutschen Jugend am 22. März 1949 in der Weimarer Halle*. Halle 1949. 23.
- 73 Ernst Fischer: Goethe und die deutsche Misere. In: *Aufbau*. 5 (1949). 676–690.
- 74 A. Abusch: Goethes Botschaft. In: *Aufbau*. 5 (1949). 533.
- 75 E. Fischer: Goethe und die deutsche Misere. 683.
- 76 O. Grotewohl: *Amboß oder Hammer*. 45.
- 77 A. Abusch: Das Goethejahr und die Aufgabe der SED. 4.
- 78 Unsere Aufgabe im Goethe-Jahr. In: *Neues Deutschland*. 12. März 1949.
- 79 O. Grotewohl: *Amboß oder Hammer*. 76. 79.
- 80 A. Abusch: *Neues Deutschland*. 16. März 1949.

- 81 *Neues Deutschland*. 12. März 1949.
- 82 Paul M. Lützeler: Goethes *Faust* und der Sozialismus. Zur Rezeption des klassischen Erbes in der DDR. In: *Basis*. 5 (1975). 31–54.
- 83 Johannes Pfeiffer: Faust und kein Ende. 365–367.
- 84 Rezension zu Wilhelm Mommsen: *Die politischen Anschauungen Goethes*. In: *Hamburger Akademische Rundschau*. 3 (1948/1949). 103.
- 85 Ernst von Schenck: Versuch zu Goethes Humanität. 113.
- 86 O. Grotewohl: *Amboß oder Hammer*. 52.
- 87 Das wird deutlich in einer Formulierung von Abusch: „Auch dieser größte Deutsche erlag eben manchmal der Enge und ‚Miserabilität‘ der deutschen Zustände, entgegen dem geistigen Grundzug seines Lebenswerkes“ (in: *Aufbau*. 5 [1949]. 535). Das klingt nicht viel anders als manche bürgerliche Goethereden, in denen die Misere reduziert wurde auf ein gelegentliches Zugeständnis Goethes an den kleinlichen Alltag, von dem man aber das Werk völlig abhob.
- 88 Die Problematik des Diskurses zeigt sich nicht nur in historisch beladenen Begriffen wie Nation und Volkstümlichkeit, sondern reicht tiefer in die Metaphorik hinein, wie z. B. in Grotewohls Rede an die deutsche Jugend: „Deshalb steht an der Wiege unserer Klassik der instinktsichere Drang, aus den Tiefen des nationalen Bewußtseins die im Volke selbst geborenen, aber verschütteten Schöpfungen seiner unversiegbaren robusten Kraft im Volke wieder wachzurufen [. . .]. Deshalb tauchten sie in den Tiefen des Volksbewußtseins unter“ (20 f.). Hier wird zwar von Bewußtsein gesprochen, aber der metaphorische Kontext bringt es eher in die fatale Nähe eines vielbeschworenen Volksempfindens.
- 89 In: *Neues Deutschland*. 16. März 1949.

PETER UWE HOHENDAHL: ERZWUNGENE HARMONIE. BÜRGERLICHE HEINE-FEIERN

Ich verstehe diesen Beitrag als einen ersten partiellen, noch hauptsächlich vom Material bestimmten Beitrag zu einer historisch fundierten Theorie der literarischen Institutionen. In diesem Zusammenhang wäre die Dichter-Feier zu bestimmen hinsichtlich ihres (wechselnden) funktionalen Wertes vis-à-vis der Kanonbildung und der Vermittlung vom gesellschaftlichen und kulturellen System (Legitimation). Die Ausarbeitung würde den Rahmen des besonderen Anlasses sprengen.

- 1 Vgl. dazu Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt 1974. 35ff. 49ff. Ferner Peter Uwe Hohendahl, Vorüberlegungen zu einer Geschichte der Literaturkritik. Vortrag gehalten auf dem Düsseldorfer Germanistentag 1976, Manuskript.
- 2 Zur Theorie der Rezeptionsgeschichte sei verwiesen auf die einschlägigen Sammlungen von Hohendahl: *Sozialgeschichte und Wirkungsästhetik*. Frankfurt 1974. Rainer Warning: *Rezeptionsästhetik*. München 1975. Gunter Grimm: *Literatur und Leser*. Stuttgart 1975.
- 3 Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt 1968. 158.
- 4 Aufschlußreich dafür ist folgende Ablehnung eines Heine-Denkmal: „Gehört er zu jenen charaktervollen, edlen Menschen, die uns im Ringen nach den höchsten Gütern den Weg zeigen und die Fackel vorantragen? War Heine einer von denen, deren Namen das dankbare Vaterland oder die dankbare Bürgerschaft bewahren muß, weil sie durch treue Hingebung an das Gemeinwohl und freudigen Opfermuth ein herrliches Vorbild hinterlassen haben? Wir haben auf diese Fragen mit einem entschiedenen ‚Nein!‘ zu antworten und sind deß gewiß . . . die Stadt Düsseldorf hat keinen Platz für ein Heinedenkmal.“ *Warum wir kein Heine-Denkmal wollen! Ein offenes Wort von einem deutschen Manne*. Düsseldorf ²1887. 2.
- 5 Vgl. Helmut Koopmann: Heinrich Heine in Deutschland. Aspekte seiner Wirkung im 19. Jahrhundert. In: *Nationalismus in Germanistik und Dichtung*. Berlin 1967.

- 312–333. Hans Georg Werner: Zur Wirkung von Heines literarischem Werk. In: *Heinrich Heine. Streitbarer Humanist und volksverbundener Dichter. Heine-Konferenz*. Weimar 1972. 190–224. Jost Hermand: Die Reisebilder in der zeitgenössischen Kritik. In: Hermand: *Der frühe Heine*. München 1976. 181–199.
- 6 Franz Mehring: *Aufsätze zur deutschen Literatur*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 10. Berlin 1961. 472–500.
- 7 Vgl. Arnold Ruge: Heine und seine Zeit. 1838 und 1846. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 2. Mannheim 1846. 1–38.
- 8 In Prutz' Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart (Leipzig 1847. 244ff.) findet sich die Gegenüberstellung des Ethikers Börne und des frivolen Heine: „Heine ist nicht der Sohn der Revolution! Börne war es, war mehr noch als bloß ihr Sohn, war selbst Revolutionär, wäre gern der Vater einer deutschen Revolution geworden.“ (248).
- 9 Vgl. Ecce Homo. In: *Werke*. Hrsg. von K. Schlechta. Bd 2. 1088f.
- 10 Karl Kraus: *Heine und die Folgen*. München 1910.
- 11 Thomas Mann: Heinrich Heine, der ‚Gute‘. In: Th. M.: *Miszellen*. (Das essayistische Werk). Hrsg. von Hans Bürgin. Frankfurt 1968. 10. Zur Heine-Rezeption bei Thomas Mann vgl. Volkmar Hansen: *Thomas Manns Heinerezeption*. Hamburg 1975.
- 12 Bezeichnend für den zweiten Weg ist der Essay „Heine und Nietzsche“ von Leo Berg (*Vossische Zeitung*. 18. Februar 1906. Sonntagsbeilage. 49–51). Berg sieht Heine als einen europäischen Vorläufer Nietzsches, der sein Deutschtum überwunden hat. Ausdrücklich wird die demokratische Tendenz bei Heine als ein Mißverständnis bezeichnet. Zwischen dem Genie und der Mehrheit kann kein Einverständnis bestehen. Heines politisches Engagement wird ästhetisch interpretiert. Zur gleichen Zeit wurde Heine in England gerade als der Sänger der Demokratie gefeiert. Vgl. Sol Liptzin: *The English Legend of Heinrich Heine*. New York 1954. 127–163.
- 13 Bernd Peschken: *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik*. Stuttgart 1972.
- 14 Julian Schmidts umfangreicher Heine-Essay aus dem Jahre 1869 markiert den Übergang von einer liberalen zu einer nationalistischen Auffassung. Getadelt wird Heine vor allem dort, wo er sich gegen Preußen ausspricht oder die französische Nation gegen die Deutschen ausspielt. Vgl. J. S.: *Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit. Neue Folge*. Leipzig 1871. 283–350.
- 15 Wilhelm Dilthey: Heinrich Heine. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 15. 205–244. Zitat: 244.
- 16 Ebda. 225.
- 17 Viktor Hehn: *Gedanken über Goethe*. Berlin 1895. 170.
- 18 Siehe das Urteil im *Kunstwart*: „Heine ist ferner nicht der größte Dichter nach Goethe gewesen – an tiefem Lebensgehalt reicht alles, was er gegeben, nicht heran an die Fülle, die wir z. B. einem Hebbel, Ludwig oder Keller verdanken. Er ist auch nicht der ‚größte deutsche Lyriker seit Goethe‘ gewesen.“ *Kunstwart*. Januar 1900. 262.
- 19 Vgl. Rudolf Kahn: *Der Kampf um das Heine-Denkmal. Ein Rückblick*. Leipzig 1911.
- 20 Adolf Bartels: *Heinrich Heine. Auch ein Denkmal*. Leipzig, Dresden 1906. XV.
- 21 Dazu *Echo der Gegenwart* (Aachen), 23. 4. 1893, unter dem Titel „Unpolitische Zeitläufe“: „Ein öffentliches Denkmal gebürt nur den Leuten, die der gesunde Instinkt des Volkes zu den großen Männern rechnet, die man verehren und als leuchtendes Vorbild von Tugenden sich vor Augen halten muß. Man könnte sie ‚weltliche Heilige‘ nennen.“
- 22 Alfred Kerr: Rede am Heine-Denkmal (1926). Zitiert nach: *Heine in Deutschland*. Hrsg. von K. Th. Kleinknecht. Tübingen 1976. 140.
- 23 An die verehrliche Stadtverordneten-Versammlung, Düsseldorf, im Januar 1888. (Mit freundlicher Genehmigung des Heine-Instituts Düsseldorf.)

- 24 Ebda.
- 25 Zu den ideologischen Veränderungen in Deutschland vgl. George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology*. New York 1971. 149–235.
- 26 *Warum wir ein Heine-Denkmal wollen*. Flugschrift. Düsseldorf 1887.
- 27 Aufschlußreich auch Hofmannstals Gedicht „Zu Heinrich Heines Gedächtnis“:
 Zerrissnen Tones, überlauter Rede
 Verfängliches Blendwerk muß vergessen sein:
 Allein den bunten schmerzverzognen Lippen
 Entrollte, unverweslicher als Perlen
 Und leuchtender, zuweilen ein Gebild:
 Das traget am lebendigen Leib, und nie
 Verliert es seinen innern feuchten Glanz.
Gedichte und lyrische Dramen. Hrsg. von H. Steiner. Frankfurt 1952. 92.
- 28 Obgleich die Schiller-Feier von 1905 nicht mehr die Bedeutung des Schiller-Jahres von 1859 hatte, war sie gleichwohl für die literarische Öffentlichkeit eine wichtige Gelegenheit, um sich der eigenen kulturellen Identität zu versichern. An den Festreden ist abzulesen, daß Schiller nach wie vor die Funktion eines kulturellen Heros hatte, in dessen Namen die Kultgemeinde ihre Werte emphatisch bestätigt. Beispielhaft die Festrede von Erich Schmidt an der Berliner Universität. Vgl. *Schiller – Zeitgenosse aller Epochen*. Hrsg. von Norbert Oellers. Bd 2. München 1976. 202–212.
- 29 Gustav Karpeles: Zu Heines Geburtstag. Unidentifizierbarer Zeitungsaufsatz vom Dezember 1899, nicht aufgeführt in der Heine-Bibliographie von G. Wilhelm und E. Galley. Deutsches Literaturarchiv Marbach.
- 30 Unidentifizierbarer Pressebericht vom 20. 12. 1899. Archiv des Heine-Instituts, Düsseldorf.
- 31 Wilhelm Kosch: Heinrich Heine im Lichte des zwanzigsten Jahrhunderts. In: W. K.: *Menschen und Bücher*. Leipzig 1912. 220.
- 32 *Kreuz-Zeitung*. Im gleichen Sinn Richard Schaukal: Zu Heinrich Heine's hundertjährigem Geburtstage. In: *Wiener Rundschau*. 2 (1897/1898). Bd 3/4. 56–58. „Er war ein begabter, getretener, ewig hoffender Mensch, der begnadet war, zu singen. Das ist Alles“ (57).
- 33 Als Beispiel sei genannt eine Gedenkfeier in Berlin im Sternschen Konservatorium am 18. 2. 1906. Es wurden vorgetragen Lieder von Robert Schumann (u. a. „Dichterliebe“), Mendelssohn, Schubert und Humperdinck. Programm überliefert im Deutschen Literaturarchiv, Marbach.
- 34 Otto Harnack: Heinrich Heine. Eine Säkularbetrachtung. In: O. H.: *Aufsätze und Vorträge*. Tübingen 1911. 233.
- 35 J. E. Poritzky: Heinrich Heine. Zum fünfzigjährigen Todestag. Als Zeitungsausschnitt ohne Datierung und Quellennachweis vorhanden im Deutschen Literaturarchiv, Marbach. Auch in Alfred Kerrs Artikel zum 100. Geburtstag wird Heine als Vertreter der Moderne gewürdigt: „Er ist der neue Sänger der großen Städte; ihrer Liebe und ihres Hungers; er gab die neue Lyrik der gepflasterten Straßen.“ Diltheys Urteil über die politische Konzeption wird übernommen: „Er war ein Dichter, kein Realpolitiker“. In: *Frankfurter Zeitung*. 13. 12. 1899. Nr. 345.
- 36 Wenn Ludwig Hirschfeld in seinem Essay „Heine als Feuilletonist“ (*Neue Freie Presse*, 25. 2. 1906) den Stilisten Heine gegen den Tendenzschriftsteller Börne ausspielt, so ist das kein Angriff mehr auf die radikaldemokratische Position Börnes, sondern die Absicht, Heines Prosa als eine Machart zu verstehen: „Heine hat, nach seinem eigenen Bekenntnis, über alles mögliche, über Kunst, über Philosophie, über Theologie, über Politik geschrieben, und so gleichgiltig uns die Themen heute sind, so lebhaft ist unsere Anteilnahme beim Lesen, und die einzelnen Teile seiner Prosaschriften ‚Reisebilder‘, ‚Deutschland‘, ‚Französische Zustände‘, sind feste Literaturbegriffe geworden, wie irgend ein sogenanntes großes Werk eines sogenannten wirklichen Dichters.“

- 37 Vgl. Jost Hermand: *Der Schein des schönen Lebens. Studien zur Jahrhundertwende*. Frankfurt 1972.
- 38 Rudolf Walter Leonhardt: Rebell aus Liebe. In: *Zeitmagazin*. Nr. 41. 13. 10. 1972. 2.
- 39 Herbert G. Schönfeld: Rheinländer und Europäer. In: *Badisches Tageblatt*. 9. 12. 1972.
- 40 Bezeichnend ist die Entscheidung, den Heine-Preis an Carl Zuckmayer zu vergeben. An dessen nicht gehaltener, aber später gedruckter Rede anlässlich der Entgegennahme des Preises ist abzulesen, wo die Schwierigkeiten für die Konservativen liegen, zu Heine ein Verhältnis zu finden. Heine ist für Zuckmayer nur als Paradoxon, als Abweichung von dem Dichtertypus zu begreifen, dem seine Verehrung gilt: „Wie konnte man zu ihm schlichtweg ein Verhältnis gewinnen, wie etwa zu Eichendorff oder Mörike, oder auch zu Matthias Claudius und Hebel, bei denen allen die persönliche Problematik durch die Gesamtheit ihres Werkes sublimiert und ausgeglichen erscheint.“ Carl Zuckmayer: Heinrich Heine, der liebe Gott und ich. In: *Die Zeit*. 15. 12. 1972.
- 41 *Internationaler Heine-Kongreß Düsseldorf 1972. Referate und Diskussionen*. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1973. 399ff.
- 42 Vgl. Jost Hermand: Heines Ideen im ‚Buch Le Grand‘. In: *Internationaler Heine-Kongreß*. 370–385.
- 43 Vgl. seine Rede auf dem Heine-Hearing am 7. 6. 1972. Abgedruckt in: *Und alle lieben Heinrich Heine . . .* Hrsg. von O. Schönfeldt. Köln 1972. Wesentliche Auszüge in: *Geständnisse. Heine im Bewußtsein heutiger Autoren*. Hrsg. von Wilhelm Gössmann. Düsseldorf 1972. 23–30.
- 44 Rede anlässlich des Heine-Jubiläums am 13. Dezember 1972 in Düsseldorf. In: *Heine-Jahrbuch*. 13 (1974). 7.
- 45 Vgl. die Dokumentation in: *Und alle lieben Heinrich Heine . . .* Köln 1972.
- 46 Sehr deutlich wird dies ausgesprochen von Hans-Wilhelm Grote: Katalysator Heine. Anmerkungen zum Heine-Hearing. In: *Und alle lieben Heinrich Heine . . .* 131–133.
- 47 Beispielhaft die Rede zur Eröffnung der Weimarer Heine-Konferenz am 6. 12. 1972 von Gregor Schirmer. In: *Heinrich Heine. Streitbarer Humanist und volksverbundener Dichter*. Weimar o. J. 9–12.
- 48 Vgl. Jost Hermand: *Streitobjekt Heine. Ein Forschungsbericht 1945–1975*. Frankfurt 1975. 30–36.
- 49 Vgl. Walther Killy: Heinrich Heine noch immer im Exil. In: *Die Zeit*. 5. 5. 1961. Als Vorläufer der westdeutschen Heine-Renaissance ist zweifellos Theodor W. Adornos Rede „Die Wunde Heine“ aus dem Jahr 1956 anzusehen. Abgedruckt in: Th. A.: *Noten zur Literatur*. I. Frankfurt 1958. 144–152.
- 50 Exemplarisch der Kommentar der Heine-Ausgabe von Klaus Briegleb. Bd 1–6. 1968–1976.
- 51 Klaus Harpprecht: Über Mangel an Welthaftigkeit. In: *Geständnisse*. 179.
- 52 Ebd.
- 53 Hilde Domin: Interview mit Heinrich Heine. In: *Geständnisse*. 66.
- 54 Marcel Reich-Ranicki: Zum Fall Heinrich Heine. In: M. R.-R.: *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*. München 1973. 66.
- 55 Ebd. 64.
- 56 Vgl. Anm. 38.
- 57 Hans Ewers: Sänger der Liebe und Freiheit. In: *Badische Neueste Nachrichten*, 12. 12. 1972: „Und so sollte Heine heute begriffen werden: als der Bannerträger eines europäischen Denkens, der über Grenzen und Völker hinaus ins weite Reich des Geistes vorstieß und sichtbar in seiner Person ein herzliches Verhältnis zwischen zwei Nationen nicht nur erstrebte, sondern auch schuf. Als der Gonfaloniere der Freiheit, der über ‚die schlechte Sache des verjährten Vorrechts, servilen Knechtssinn und Lüge‘ triumphierte und für die Interessen der Freiheit, der

- Gleichheit, der Brüderschaft, der Wahrheit und der Vernunft allen Verlockungen seiner Freunde und allen Drohungen seiner Feinde widerstand.“
- 58 Hans Lamm: Der umstrittene Dichter. In: *Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitschrift*. Düsseldorf. 8. 12. 1972.
- 59 Peter Rühmkorf: Heinrich-Heine-Gedeklied. In: *Geständnisse*. 207.
- 60 Volker W. Degener: Gegendarstellung zu H. H. In: *Geständnisse*. 250–252.
- 61 Wolfgang Körner: Aus einem besonderen Anlaß. In: *Geständnisse*. 247–250.
- 62 Dieter Forte: Wie man in Deutschland zu einem Denkmal kommt und wie nicht. In: *Geständnisse*. 236–239.
- 63 Klaus Briegleb: „Ich ging, weil ich mußte“. Heinrich Heines französisches Exil: Literarpolitische Gründe. In: *Frankfurter Rundschau*. 16. 12. 1972.
- 64 Exemplarisch: F. H. Wendl: Blaue Blume, rote Fahne. In: *Volkswille*. Klagenfurt. 16. 12. 1972. Oskar Neumann (München): Kommen nicht ratsam – bleib wo du bist. In: *Der Sonntag*. Berlin [DDR]. 8. 12. 1972.
- 65 Beispielhaft: Alexander Abusch: Mit Heine leben. In: *Sinn und Form*. 24 (1972). 1125–1135.
- 66 Friedrich Sengle: Poet unter Gleichheitsflegeln. In: *Die Welt*. 9. 12. 1972.
- 67 Friedrich Sengle: Atta Troll. Heines schwierige Lage zwischen Revolution und Tradition. In: *Internationaler Heine-Kongreß*. 39.
- 68 Ebd. 44.
- 69 Dieser abschließende Hinweis wäre nicht nur als ein emphatischer, auf die Praxis verweisender Appell zu verstehen, sondern auch als eine analytische Bemerkung über die Diskrepanz zwischen dem originären Anspruch bürgerlicher Künstlerfeiern und den Möglichkeiten der spätkapitalistischen Öffentlichkeit. Es steht zu vermuten, daß es sich bei den hier zur Diskussion stehenden Dichter-Feiern um eine Erscheinung handelt, die mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres kulturellen Systems eng verknüpft ist. Obgleich bereits die Antike und das Mittelalter Feiern für Kulturhelden kennen, scheinen sie erst im Rahmen der bürgerlichen Öffentlichkeit im frühen 19. Jahrhundert gesamtgesellschaftlich bedeutungsvoll zu werden, nämlich als Veranschaulichungen der kulturellen Normen zum Zwecke der emphatischen Integration. Angesichts der Veränderungen der literarischen Öffentlichkeit im Zusammenhang mit dem organisierten Kapitalismus wäre zu fragen, wie weit nicht Sinn und Funktion der Feiern sich verändert haben.

ANGELIKA HAAG-SHALTER, SARA MARKHAM PIETSCH, JÜRGEN PELZER:
100 JAHRE BAYREUTH – 100 JAHRE BÜRGERLICHE SELBSTDARSTELLUNG

- 1 Vgl. dazu den Bericht „Der ‚Ring‘kampf von Bayreuth“. In: *Spiegel*. 2. 8. 1976. 106 f.
- 2 Vgl. das Interview mit Pierre Boulez in der *SZ* (28. 7. 1976) und den Artikel von Boulez: „Prophet, Genie oder Diener der Gesellschaft“ in der *FAZ* (14. 6. 1975). Von Chéreau liegen vergleichbare Äußerungen bisher nicht vor.
- 3 Vgl. dazu den Aufsatz von Jens Wendland: Wagners ‚Ring des Nibelungen‘ nach hundert Jahren: Müde Götter, falsche Helden. In: *Theater heute*. 1976. Sonderheft.
- 4 Vgl. dazu die diversen Überblicke über die Festspielgeschichte, z. B. W. Bronnenmeyer: *Vom Tempel zur Werkstatt*. Bayreuth 1970. 23 f.
- 5 Lore Lucas: *Die Festspielidee Richard Wagners*. In: *100 Jahre Bayreuther Festspiele*. Bd 2. Regensburg 1973. 17.
- 6 Richard Wagner: *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. Leipzig 1907. Bd 3. 29.
- 7 Ebd. 19.
- 8 Ebd. 28.
- 9 Ebd. 30.

- 10 Wagner in einem Brief an Franz Liszt vom 30. 8. 1852. Zitiert nach Lucas. 39. Vgl. Richard Wagner: *Gesammelte Schriften*. Bd 6. 273.
- 11 Richard Wagner in seinem „Vorwort zum Ring des Nibelungen“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 6. 276.
- 12 Vgl. dazu Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*. Berlin 1974. Bd 4. 487. Bd 21. 272.
- 13 Wagner: *Gesammelte Schriften*. Bd 6. 273.
- 14 W. Bronnenmeyer. 23.
- 15 Vgl. dazu das Wagner-Kapitel in der *Geschichte der deutschen Literatur*. Berlin 1975. Bd VIII/1. 703 f.
- 16 Wagnerianische Erinnerungen. In: *Bayreuther Blätter*. 1901. 251. Zit. als *BB*.
- 17 Zitiert nach Michael Karbaum: *Studien zur Geschichte der Bayreuther Festspiele 1876–1976*. Regensburg 1976. 22.
- 18 Hans von Wolzogen: Die Idealisierung des Theaters. In: *BB*. 1885. 144. Ähnliche Gedankengänge und Formulierungen finden sich damals auch in anderen Zeitschriften.
- 19 O. Schwalm: Bayreuther Festspiele 1876–1886. In: *Neue Zeitschrift für Musik*. 1886. 347.
- 20 Carl F. Glasenapp: Nationaltheater und nationale Kunst. In: *BB*. 1878. 188. 193.
- 21 Hans von Wolzogen. Zit. nach Karbaum. 63.
- 22 Heinrich Löffler: Zur Frage der Urheimat der Arier. In: *BB*. 1896. 70. Vgl. dazu auch Karbaum. 55.
- 23 So bescheinigt Hans von Wolzogen dem Künstler (gemeint ist natürlich Wagner), daß er sich gegen „alle tiefmodernen materialistischen Mächte instinktiv empört“ und der „vorgeblichen Omnipotenz des internationalen Materialismus“ die Werte des „rechten deutschen Idealismus“ entgegenstellt. H. v. W.: Richard Wagner in seinen künstlerischen Bestrebungen und seiner Bedeutung für eine nationale Kunst. In: *BB*. 1878. 132.
- 24 Karbaum. 70.
- 25 Hans von Wolzogen: Richard Wagner und Bayreuth. In: *Bayreuth 1924*. 16.
- 26 Vgl. dazu vor allem Karbaum. 61–80.
- 27 Gustav Röhl: Bayreuth und die Gegenwart. In: *BB*. 1929. 150.
- 28 Gustav Röhl: Bayreuth und die Gegenwart. Richard Wagners Kunstwerk und der Zerfall der Künste in der Gegenwart. In: *BB*. 1929. 41.
- 29 Gustav Röhl: Bayreuth und die Gegenwart. Richard Wagners heldischer Pessimismus und Bayreuths Weltgeltung. In: *BB*. 1928. 146.
- 30 Wolfgang Wagner: Der Bayreuther Festspielgedanke in Gegenwart und Zukunft. In: *Atlantis*. 24. 1952. 330.
- 31 Ebda.
- 32 Ebda.
- 33 Hartmut Zelinski: *Richard Wagner 1876–1976. Ein deutsches Thema*. Frankfurt 1976. 251.
- 34 Bronnenmeyer. 122.
- 35 Bronnenmeyer. 99.
- 36 Bronnenmeyer. 174ff. 136ff.
- 37 Bronnenmeyer. 113.
- 38 Zit. nach Gisela Zeh: *Das Bayreuther Bühnenkostüm. Arbeitsgemeinschaft 100 Jahre Bayreuth*. München 1973. 105.
- 39 Ebda.
- 40 Bronnenmeyer. 181 und passim.
- 41 Bernard Shaw: *The perfect Wagnerite. A commentary on the Nibelung's Ring*. Leipzig 1913.
- 42 Bernhard Diebold: *Der Fall Wagner. Eine Revision*. Frankfurt 1928. Auszüge aus dieser Broschüre bei Zelinski. 190–192.
- 43 Vgl. dazu Zelinski. 260.

- 44 Vgl. dazu Joachim Herz: Die Nibelungen auf unserer Bühne. Aus der Vorarbeit an „Rheingold“. In: Zelinski. 265/266. und den Abdruck eines Briefwechsels zwischen Herz und Heinrich in: *Theater der Zeit*. 1976. H. 8. 20–22.
- 45 Vgl. das Interview mit Götz Friedrich in: Zelinski. 261.
- 46 H. H. Herborth: Die Phantasie an die Macht. In: *Die Zeit*. 13. 8. 1976.
- 47 J. Kaiser in: *SZ*. 26./27./29 und 31. 7. 1976.
- 48 So D. Polaczek in: *FAZ*. 29. 7. 1976.
- 49 So Herborth, Kaiser und Polaczek.
- 50 Herborth.
- 51 Kaiser, 26. 7. 1976.
- 52 R. Beuth. In: *Rheinischer Merkur*. 6. 8. 1976.
- 53 Herborth.
- 54 Beuth.
- 55 Frank Gontier: „Richard Wagner. Rebell und Genie“. In: *Die Welt*. 10. 4. bis 6. 5. 1976. Geliefert wird die Biographie eines Mannes, „der noch immer, im Guten wie im Bösen, ein faszinierender Mensch ist – das, was man sich unter einem Genie vorstellt“.
- 56 P. Wapnewski: Der Magier und sein Mythos. In: *Die Zeit*. 23. 7. 1976.
- 57 Hans Mayer: *Richard Wagner in Bayreuth*. Stuttgart, Zürich 1976.
- 58 Hans Mayer. 11.
- 59 Lediglich die bereits zitierten Bücher Karbaums und vor allem Zelinskis, die ebenfalls im Jubiläumsjahr erschienen, heben sich positiv ab.
- 60 B. Wiesner, W. Seidl: Hüter des Grals. Bayreuth 1876–1976. Am 5. 8. 1976 vom Bayrischen Rundfunk gesendet, der uns freundlicherweise ein Manuskript der Dokumentation zur Verfügung stellte.
- 61 Verkürzend wird nur auf das nationale Element der Festspiele hingewiesen. Vgl. dazu 7 f.
- 62 Die wirklich entscheidenden Passagen der Rede, die auf die politischen Folgen des Irrationalismus aufmerksam machten, wurden allerdings nicht in die Dokumentation aufgenommen.
- 63 Vgl. H. H. Stuckenschmidt: In Ehren ergraute Revolution. In: *FAZ*. 24. 7. 1976.
- 64 R. Beuth. In: *Rheinischer Merkur*. 23. 7. 1976.
- 65 R. Beuth. (Hervorhebung von dem Verf.).
- 66 Herborth: War Richard Wagner ein Revolutionär? In: *Die Zeit*. 9. 7. 1976.
- 67 Ebda.

JOST HERMAND: EHRE IN BLECH. DEUTSCHE FEIERN IM SPIEGEL DES SPIEGEL

- 1 Michael Schneider: Der bürgerliche Journalismus und die Gewaltfrage. Am Beispiel des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel“. In: M. S.: *Die lange Wut zum langen Marsch*. Reinbek 1975. 40ff.
- 2 Kurt Ziesel: *Der deutsche Selbstmord. Diktatur der Meinungsmacher*. Kettwig 1963. 21.
- 3 Hans Dieter Jaene: *Der Spiegel. Ein deutsches Nachrichten-Magazin*. Frankfurt 1968. 12.
- 4 *Le Monde*. Zit. in Jaene. 10.
- 5 Verlagsdirektor Becker. Zit. in Jaene. 10.
- 6 Rudolf Augstein. Zit. in Jaene. 9.
- 7 Vgl. *Spiegel* vom 1. 9. 1969, 36, 188 f. 25. 5. 1970, 22, 170–172 23. 8. 1971, 35, 61 f.
- 8 Vgl. *Spiegel* vom 23. 3. 1970, 13, 111f. 8. 3. 1971, 11, 153–166 24. 5. 1971, 22, 178.

- 9 Zur soziologischen Struktur der *Spiegel*-Leser vgl. Jaene. 9. Broder Carstensen: *Spiegel-Wörter, Spiegel-Worte. Zur Sprache eines deutschen Nachrichtenmagazins*. München 1971. 28 f. Peter Rühmkorf: Ein *Spiegel*-Essay. In: *Literaturmagazin*. 5 (1976). 39ff.
- 10 Carstensen. 11.
- 11 Paul Sackardt: *Der Spiegel entzaubert. Analyse eines deutschen Nachrichtenmagazins*. Essen 1961. 48.
- 12 Rudolf Walter Leonhardt: *77 mal England*. München 1957. 310.
- 13 Schneider. 40.
- 14 *Facsimile-Querschnitt durch den „Spiegel“*. Hrsg. von Erich Kuby. München 1967. 4.
- 15 Zit. in Kuby. 4.
- 16 Kuby. 5.
- 17 Ebda. 17.

BILDNACHWEISE

Ullstein Bilderdienst (1, 11, 14, 17, 18, 19).

Der Spiegel (20, 21).

Illustrierte Zeitung 81, 1883 (12).

Wallraf-Richartz-Museum, Köln (4).

Dürers Gloria. Ausstellungskatalog, West-Berlin, 1971, 1971 (5, 7, 8).
Mit freundlicher Genehmigung der Kunstbibliothek Berlin.

Mit Dürer unterwegs. Ausstellungskatalog, Nürnberg, 1971 (10).

Jahrbuch der Goethesellschaft 18, 1932 (15).

W. S. Wagner: *Die Geschichte unserer Familie in Bildern. 1876–1976*,
München: Rogner & Bernhard, 1976 (16). Nach den Originalen (6, 13).
Mit freundlicher Genehmigung von W. S. Wagner.

Athenaion

Literaturwissenschaft

Band 1

Hans-Joachim Müller
**DER ROMAN DES REALISMUS-
NATURALISMUS
IN FRANKREICH**

Eine erkenntnistheoretische
Studie

VI, 137 S., kart., DM 24,80
ISBN 3-7997-0678-X

Band 2

Werner Waldmann
DAS DEUTSCHE FERNSEHSPIEL

Ein systematischer Überblick
IV, 247 S., kart., DM 34,80
ISBN 3-7997-0677-1

Band 3

Helga Grubitzsch
**MATERIALIEN ZUR KRITIK
DES FEUILLETON-ROMANS**
„Die Geheimnisse von Paris“ von
Eugène Sue

VI, 291 S., kart., DM 39,80
ISBN 3-7997-0675-5

Band 4

Bärbel Gutzat
**BEWUSSTSEINSINHALTE
KRITISCHER LYRIK**

Eine Analyse der ersten drei
Gedichtbände von Hans Magnus
Enzensberger

VI, 213 S., kart., DM 29,80
ISBN 3-7997-0676-3

Band 5

DEUTSCHE FEIERN

Reinhold Grimm/
Jost Hermand (Hrsg.)

ca. 180 S. mit 21 Abb.,
kart., DM 24,80
ISBN 3-7997-0683-6

Band 6

Thilo von Bremen
**LORD BYRON ALS ERFOLGS-
AUTOR**

Leser und Literaturmarkt im
frühen 19. Jahrhundert
VIII, 203 S., mit 2 Abb.,
kart., DM 29,80
ISBN 3-7997-0682-8

Band 7

Karin Keller
**GESELLSCHAFT IN
MYTHISCHEM BANN**

Studien zum Roman
„Das Schloß“ und anderen
Werken Franz Kafkas
IV, 275 S., kart., DM 39,80
ISBN 3-7997-0681-X

Die Reihe wird fortgesetzt.

Fordern Sie unseren Sonder-
prospekt und den Verlagskatalog
an.



**Akademische Verlagsgesellschaft
Athenaion**

Postfach 11 07, 6200 Wiesbaden

Aus dem weiteren literaturwissenschaftlichen Programm

Komödie und Gesellschaft

Komödientheorien des 19. Jahrhunderts
Hrsg. von Norbert Altenhofer
(Ars poetica, Texte, Band 2)
1973, 251 Seiten, kart., DM 42,-

Ludwig Borinski

Der englische Roman des 18. Jahrhunderts

1968, 332 Seiten, Leinen, DM 48,-

Ulrich Broich

Gattungen des modernen englischen Romans

(Schwerpunkte Anglistik, Band 9)
1975, VIII, 189 Seiten, kart., DM 24,-

Burkhard Busse

Der deutsche Schlager

Eine Untersuchung zu Produktion, Distribution und Rezeption von Trivalliteratur
(Schwerpunkte Germanistik)
1976, VIII, 115 Seiten, kart., DM 16,80

Martin Esslin

Das Theater des Absurden

2. Aufl. 1967, 482 Seiten, Leinen, DM 36,-

Hermann Keckeis

Das deutsche Hörspiel 1923-1973

Ein systematischer Überblick mit kommentierter Bibliographie
(Schwerpunkte Germanistik)
1973, X, 190 Seiten, kart., DM 19,80

Hermann Kinder

Poesie als Synthese

Ausbreitung eines deutschen Realismus-Verständnisses in der Mitte des 19. Jahrhunderts
(Ars poetica, Studien, Band 15)
1973, X, 256 Seiten, kart., DM 69,-

Hans-Joachim Müller

Der französische Roman von 1960 bis 1973

Tel Quel und Maurice Roche
(Schwerpunkte Romanistik, Band 15)
1975, VI, 114 Seiten, kart., DM 19,80

Klaus Netzer

Der Leser des Nouveau Roman

(Schwerpunkte Romanistik, Band 4)
1970, 178 Seiten, kart., DM 14,80

Ludwig Rohner

Theorie der Kurzgeschichte

(Schwerpunkte Germanistik)
XIV, 283 Seiten, kart., DM 24,-

Ulrich Schulz-Buschhaus

Formen und Ideologien des Kriminalromans

Ein gattungsgeschichtlicher Essay
(Schwerpunkte Romanistik, Band 14)
1975, XII, 244 Seiten, kart., DM 24,-

Almut Schwerd

Zwischen Sozialdemokratie und Kommunismus

Zur Geschichte der Volksbühne
1918-1933
(Schwerpunkte Germanistik)
1975, VI, 170 Seiten, kart., DM 24,-

Armin Volkmar Wernsing / Wolf
Wucherpfeffig

Die „Groschenhefte“: Individualität als Ware

(Schwerpunkte Germanistik)
1976, VI, 159 Seiten, kart., DM 19,80



**Akademische Verlagsgesellschaft
Athenaion**

Postfach 11 07, 6200 Wiesbaden

Prof. Dr. Reinhold Grimm, geboren 1931, lehrt an der University of Wisconsin, Madison.

Publikationen u.a.: Gottfried Benn. Die farbliche Chiffre in der Dichtung; 1958; Bertolt Brecht. Die Struktur seines Werkes, 1959; Strukturen. Essays zur deutschen Literatur, 1963; Sammelbände zum Epischen Theater, zur Lyrikdiskussion und zu deutschen Dramen- und Romantheorien.

Prof. Dr. Jost Hermand, geboren 1930, lehrt an der University of Wisconsin, Madison.

Publikationen u.a.: Epochen deutscher Kultur von der Gründerzeit bis zur Gegenwart, 5 Bde, 1959–1975 (mit Richard Hamann); Literaturwissenschaft und Kunstwissenschaft, 1965; Synthetisches Interpretieren. 1968; Von Mainz nach Weimar, 1969; Pop international, 1971; Unbequeme Literatur, 1971; Der Schein des schönen Lebens, 1972; Streitobjekt Heine, 1975.

Zu diesem Buch:

Feste hat man immer gefeiert: auf jeder Kulturstufe, in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft. Neben die jahreszeitlich bedingten Feiern traten dabei schon früh mythologisch, religiös, dynastisch oder monarchisch ausgerichtete Feste. Seit dem Beginn der Neuzeit kamen die nationalpolitischen Feiern hinzu. Wohl am emphatischsten wurde in jenen Ländern gefeiert, die um 1800 noch keine nationalstaatliche Einheit aufwiesen und die mit der Herausbildung eines bürgerlichen Nationalgefühls immer stärker auf einen völkischen Zusammenschluß drängten. Dazu gehörte vor allem Deutschland, wo sich im 19. Jh. eine gewaltige Feiertätigkeit entfaltete, bei der auch oder gerade die kulturellen Gedenktage immer wieder zu national-politischen Zielen herhalten mußten. Die Beiträge des Bandes untersuchen kritisch die verschiedenen Anlässe und Funktionen solcher Feiern, für das 19., aber vor allem für das 20. Jh.

ISBN 3-7997-0683-6