

GOETHE UM 1900

LiteraturForschung Bd. 32
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Claude Haas/Johannes Steizinger/Daniel Weidner (Hg.)

Goethe um 1900

Mit Beiträgen von

Nicolas Berg, Ulisse Dogà, Dorothee Gelhard, Eva Geulen,
Claude Haas, Alexander Honold, Harun Maye,
Jürgen Oelkers, Alexander Schwier, Johannes Steizinger,
Daniel Weidner und Stefan Willer.

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2017,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Goethefiguren, Foto: © Peter Nausester

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-349-6

»Erholung und Ermunterung«. Goethes Harmlosigkeit seit 1900

CLAUDE HAAS

I.

Im August 1947 wurde Karl Jaspers der Goethe-Preis der Stadt Frankfurt verliehen. Jaspers hielt eine viel beachtete Dankesrede unter dem Titel *Unsere Zukunft und Goethe*.¹ Dieser Titel war insofern leicht ungenau, als sich der Redner zumindest im emphatischen Sinn weniger über »unsere Zukunft und Goethe«, als vielmehr über »unsere Zukunft ohne Goethe« ausgelassen zu haben schien. Für die Gepflogenheiten des geistigen Deutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit mussten seine Ausführungen einen Affront darstellen. Denn Jaspers war nicht etwa daran gelegen, seine goethelose Zukunftsvision in mahnender oder auch nur in kritischer Absicht zu formulieren und eine Zukunft ohne Goethe folglich zu beklagen. Vielmehr wollte er einer solchen Zukunft anhand seiner Dankesrede den Weg bereiten. Es ist erklärtermaßen der – als solcher übrigens nicht näher spezifizierte – »Goethekult« (ZG, 32), dem Jaspers eine Absage erteilt, indem er geltend macht, Goethe könne weder von der »Masse« (ZG, 33) noch von einer Gemeinschaft, sondern allein vom Einzelnen fruchtbar rezipiert werden: »Nur der Einzelne vollzieht die Aneignung Goethes.« (ebd.) Aber selbst eine individuelle ›Aneignung‹ Goethes verweist Jaspers in einen denkbar engen Radius. Diese kann in seinen Augen künftig kaum mehr als eine höhere Freizeitbeschäftigung darstellen: »Wir finden bei Goethe gleichsam Erholung und Ermunterung, nicht aber [...] die Führung durch die Welt, die die unsere ist, und die Goethe nicht kannte.« (ZG, 29)

Da sich die Jahre nach 1945 durch eine »fast süchtige Hinwendung zu Goethe als dem höchsten Repräsentanten eines besseren und humanen Deutschland«² auszeichneten, konnte Jaspers' Intention, die Bedeutung

¹ Vgl. Karl Jaspers: *Unsere Zukunft und Goethe*, Bremen 1949. Im Folgenden mit Sigle (ZG, Seitenzahl) im laufenden Text zitiert.

² Karl Robert Mandelkow: *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers*, Bd. 2, München 1989, S. 135. Vgl. zu einem etwas differenzierteren Bild der Goethe-Rezeption nach 1945 auch Wolfgang Leppmann: *Goethe und die Deutschen. Der Nachruhm eines Dichters im Wandel der Zeit und der Weltanschauungen*, Bern, München 1982, S. 266–269.

Goethes auf einen privaten Zeitvertreib zu beschränken, nicht unwidersprochen bleiben. Sie rief eine empörte Gegenreaktion insbesondere von Ernst Robert Curtius hervor, der Jaspers 1949 in einem *Goethe oder Jaspers?* betitelten Artikel »Ahnungslosigkeit«, eine »arrogante Kompromittierung« des »deutschen Geistes«³ und »Entgleisungen«⁴ vorwarf; der im Zuge dessen allerdings auch seinerseits krachend »entgleiste«, indem er Jaspers' Ausführungen als »Wirbelwind und trockene[n] Kot«⁵ und den Philosophen selbst als »wilde[s] Schwein«⁶ abzukanzeln versuchte. Beides freilich nicht direkt, sondern passende Verse aus dem *West-Östlichen Divan* und aus den *Zahmen Xenien* zitierend.

Symptomatisch dürfte Curtius' Missvergnügen nun allerdings im Hinblick nicht allein auf konkrete Befindlichkeiten ausschließlich der Nachkriegsjahre gewesen sein, in denen Goethe jener neue (und bis heute sicher auch letzte) große »humanistisch« interessierte Kult bereitet wurde, den Jaspers bereits 1947 terminiert sehen wollte.⁷ Nicht weniger symptomatisch scheint, dass Curtius in seiner Polemik intellektuell nichts zu bieten hatte. Eine argumentative, geschweige denn eine philologische Handhabe gegen Jaspers lässt sich seiner gesamten Widerrede nicht entnehmen, so sehr er auch beteuert, er sei um eine solche gegebenenfalls nicht verlegen.⁸ Schon aus dem Grund, dass Curtius in seinen furiosen Abrechnungen und Verrissen penible Beweisführungen in der Regel keineswegs schuldig blieb,⁹ er gegen Jaspers anderes als persönliche Beleidigungen indes kaum aufzubieten weiß, liegt die Vermutung nahe, dass sich Curtius und Jaspers – und dass sich bestimmte Formen der Goethe-Verehrung und

3 Ernst Robert Curtius: »Goethe oder Jaspers?«, in: *Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil IV: 1918–1982*, hg., eingeleitet und kommentiert v. Karl Robert Mandelkow, München 1984, S. 304–307, hier S. 307.

4 Ebd., S. 304.

5 Ebd.

6 Ebd., S. 307.

7 Dabei kommt es nach 1945 zu einer Goethe-Renaissance auch und gerade in der protestantischen Theologie, indem ehemals notorische Kritiker des Kulturprotestantismus wie Friedrich Gogarten sich nunmehr emphatisch zu Goethe bekennen. Vgl. grundlegend Jan Rohls: »Goethedienst ist Gottesdienst«. Theologische Anmerkungen zur Goethe-Verehrung«, in: Jochen Golz/Justus H. Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland*, Köln 2005, S. 33–62, bes. S. 56–61. Und selbst Heidegger, der in den 1930er Jahren für Goethe nur Verachtung gezeigt hatte, gelangt nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer entschieden freundlicheren Einschätzung. Vgl. Clemens Porschlegel: »Versgehüpfte, Reimgeklingel, Singsang. Heideggers Auseinandersetzung mit Goethe«, in: Karl Eibl/Bernd Scheffer (Hg.): *Goethes Kritiker*, Paderborn 2001, S. 117–134.

8 Vgl. Curtius: »Goethe oder Jaspers?« (Anm. 3), S. 307.

9 Vgl. etwa nur seinen legendären und belegkräftigen Verriss der ersten deutschen Proust-Übersetzung, Ernst Robert Curtius: »Die deutsche Marcel Proust-Ausgabe. Eine Umfrage«, in: *Die literarische Welt* 2 (1926), S. 4.

bestimmte Formen der Kritik an dieser Verehrung – so fern möglicherweise gar nicht stehen.¹⁰

Sollte Curtius' Erregung also vornehmlich dadurch zustande gekommen sein, dass Jaspers' Vorschläge zu einer neuen Anverwandlung Goethes gänzlich neu überhaupt nicht waren? Tatsächlich könnte Jaspers Curtius schlicht mit einigen unliebsamen Einsichten in die eigene Goethe-Begeisterung konfrontiert haben. Und es dürften in erster Linie die soziale und die politische Folgenlosigkeit dieser Begeisterung und die Verpflichtung Goethes auf die ›Erholung‹ gewesen sein, die Curtius ungut aufstoßen mussten, weil sie längst zum uneingestandenem *status quo* einer kultischen Verehrung Goethes gehörten. Sollte dies zutreffen, fielen der Befund für Jaspers kaum schmeichelhafter aus als für Curtius. Denn das hieße, dass auch Jaspers bestimmte Usancen des Goethe-Kults fortsetzt, *indem* er ihn aufzukündigen versucht.

Auffällig im Hinblick zunächst auf Curtius ist jedenfalls, dass er im Goethe-Jahr 1949 nicht nur seine Abrechnung mit Jaspers publizierte, sondern dass er in demselben Jahr in einem Aufsatz mit dem Titel *Goethe – Grundzüge seiner Welt* das Idealbild einer Goethe-Rezeption entwarf, das in zentralen Punkten und bis in die Auswahl der Goethe-Zitate hinein ähnlich argumentierte wie Jaspers zwei Jahre zuvor.¹¹ Angesichts von Goethes eigenem »aristokratische[n] Individualismus« spricht sich Curtius vehement gegen jene aus, die Goethe »heute zum Demokraten stempeln möchten«¹². Genau wie Jaspers plädiert er für eine von Goethe selbst bereits vorgegebene, radikal individuelle und im Individuellen auch verbleibende Anverwandlung des Klassikers.¹³ Der inneren Monumentalität Goethes und seiner Leser steht auch bei Curtius eine völlige äußere Funktionslosigkeit *beider* gegenüber. Genau besehen versucht sein Prädikat

¹⁰ Diesem in meinen Augen zentralen Aspekt haben die materialreichen und sensiblen Aufarbeitungsversuche der sogenannten Jaspers-Curtius-Kontroverse zu wenig Beachtung geschenkt. Vgl. Mandelkow: *Goethe in Deutschland* (Anm. 2), S. 140–145; Helmut Fuhrmann: *Sechs Studien zur Goethe-Rezeption*, Würzburg 2002, S. 83–122; Hans Saner: »Existenzielle Aneignung und historisches Verstehen. Zur Debatte Jaspers – Curtius um die Goethe-Rezeption«, in: Bernd Weidmann (Hg.): *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*, Würzburg 2004, S. 151–166.

¹¹ Vgl. Ernst Robert Curtius: »Goethe – Grundzüge seiner Welt«, in: ders.: *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, München ³1963, S. 70–85. Curtius führt die folgende Stelle aus Goethes Gesprächen mit Eckermann an, um Goethes Unpopularität in der Intention seiner eigenen Autorschaft wurzeln zu lassen: »Meine Sachen können nicht populär werden; wer daran denkt und dafür strebt, ist in einem Irrtum. Sie sind nicht für die Masse geschrieben, sondern für die einzelnen Menschen, die etwas Ähnliches wollen und suchen und die in ähnlicher Richtung begriffen sind.« (S. 78f.) Das Zitat findet sich an prominenter Stelle (wenn auch in leicht verknappter Form) bereits in Jaspers' Goethe-Rede (vgl. ZG, 33).

¹² Curtius: »Goethe – Grundzüge seiner Welt« (Anm. 11), S. 72.

¹³ Vgl. ebd., S. 78f., S. 85 u. ö.

des ›Aristokratischen‹ die Jaspers'sche – betont bürgerliche – Kategorie der ›Erholung‹ lediglich auf Distinktion umzustellen.

Nun entspricht einer vermeintlich überbordenden Wirkung Goethes, der Jaspers 1947 einen Riegel verschieben möchte, zumindest auf soziopolitischer Ebene tatsächlich eine totale und wenigstens ansatzweise auch kalkulierte Wirkungslosigkeit Goethes, wie sie sich in herausragender Weise in einem dezidiert heroischen Goethe-Kult seit dem frühen 20. Jahrhundert beobachten lässt und wie sie sich vornehmlich mit dem Namen Friedrich Gundolfs verbindet. Gundolf hatte 1916 eine monumentale Goethe-Monographie vorgelegt, die bis heute als die erfolgreichste aller Zeiten gelten darf. Sie wurde seinerzeit weit über die Fachgrenzen der Germanistik hinaus rezipiert und diskutiert, und sie pflegte einen derartigen Kult mit maximaler Intensität.¹⁴ Gundolf war ein langjähriger und durchaus geschätzter Heidelberger Kollege von Jaspers, mit Curtius stand er in Briefkontakt.¹⁵ Dass Jaspers genau wie Curtius neben einer mehr ›humanistisch‹ orientierten Praxis des Goethe-Kults nach 1945 auch eine weit ältere und dezidiert ›heroische‹, vornehmlich an Gundolf anschließende, avisiert – und unterschwellig sogar reaktiviert –, darf meines Erachtens als ausgemacht gelten.

Schon indem er gleich zu Beginn seiner Rede festhält, dass die »Bildung durch Goethe« womöglich »zum Teil ein Verhängnis gewesen sei« (ZG, 9), kann er nicht allein einen zeitgenössischen ›humanistischen‹, sondern muss er darüber hinaus auch einen älteren ›heroischen‹ Goethe-Kult im Blick haben. Zwar darf man in der Frage, ob dieser zum deutschen ›Verhängnis‹ beigetragen hat, sicher unterschiedlicher Meinung sein. Denn der These steht nicht nur die Beobachtung gegenüber, dass die Nationalsozialisten mit Goethe alles in allem wenig anzufangen wussten.¹⁶ Auch bleibt ein heroischer Goethe-Kult Gundolf'scher Prägung politisch (wie bereits gesagt und wie im Detail noch zu zeigen sein wird) intentional folgenlos, so dass es paradoxerweise die etablierte Heroisierung Goethes gewesen

14 Vgl. zur zeitgenössischen Debatte um Gundolfs Monographie grundlegend Wolfgang Höppner: »Zur Kontroverse um Friedrich Gundolfs *Goethe*«, in: Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase (Hg.): *Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse*, Bern, Berlin u. a. 2007, S. 183–205.

15 Vgl. zu Jaspers und Gundolf Hans Saner: *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 41f. u. S. 118. Vgl. zu Curtius und Gundolf Friedrich Gundolf: *Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Robert Curtius*, eingeleitet und hg. v. Lothar Helbig u. Claus Victor Bock, Amsterdam 1963. Darüber hinaus brachten Jaspers und Gundolf v. a. mit Golo Mann und Benno von Wiese namhafte Schüler hervor, deren Memoiren die beiden gemeinsamen Lehrer ausführlich würdigen. Vgl. Golo Mann: *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*, Frankfurt/Main 1994, S. 279–332; Benno von Wiese: *Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen*, Frankfurt/Main 1982, S. 54–96.

16 Vgl. Mandelkow: *Goethe in Deutschland* (Anm. 2), S. 78–117.

sein könnte, die Goethe vor flächendeckenden politischen Missbräuchen gerade bewahrte.

Jedenfalls schließen Jaspers' Goethe-Rede von 1947 wie Curtius' Goethe-Aufsatz von 1949 an zentrale Parameter jenes heroischen Goethe-Kults des frühen 20. Jahrhunderts an, gegen den zumindest Jaspers sich wiederholt ausspricht. Jaspers mag den »Goethe-Kultus« (ZG, 29)¹⁷ *in toto* für unzeitgemäß erklären und sogar für eine »*Revolution der Goethe-Aneignung*« plädieren (ZG, 32): Die Argumente, die er gegen den Goethe-Kult aufzufahren sucht, weisen nicht über diesen hinaus, sondern führen vielmehr ins Zentrum einer seiner prominentesten Spielarten.¹⁸ Auch 1947 war »um 1900« noch lange nicht vorbei. Aus dem Grund erweist sich ein ausführlicher Rückblick auf Jaspers' Rede als lohnend.

Es sind insbesondere zwei Argumentationslinien, die seinen Text durchziehen. Jaspers führt mehrere konkrete Gründe an, die eine Anknüpfung an Goethe spätestens im 20. Jahrhundert als inopportun erscheinen lassen. Goethe habe die moderne Naturwissenschaft (v.a. Newton) abgelehnt und sich gegenüber der »Abstraktion« der »heraufkommenden Welt verschlossen, ohne sie begriffen zu haben«. (ZG, 17) Goethe habe darüber hinaus zeit seines Lebens einer »*harmonischen Grundauffassung*« gehuldigt und sich dem »Schrei des Entsetzens« verweigert, nach dem die »Herrschaft des Bösen« (ZG, 18) jedoch zwingend verlange. Goethe habe außerdem einen »Wankelmut in der Liebe« (ZG, 19) an den Tag gelegt und sei auf diese Art zum vielleicht unfreiwilligen, aber doch nicht ganz unverschuldeten Vorbild für solche Verehrer geworden, die den »Ernst der Existenz« (ZG, 20) zu verspielen gedächten. Sich über diesen letzten Punkt zu mokieren – Curtius attestiert dem Redner an den entsprechenden Stellen eine »Gouvernantennatur«¹⁹ –, verbietet sich im Fall von Jaspers aus biographischen Gründen. Jaspers war während der Kriegsjahre seiner jüdischen Frau bedingungslos treu geblieben und hatte dafür neben einem Lehr- und Publikationsverbot unzählige Demütigungen und Repressionen in Kauf genommen. Und es dürfte vornehmlich dieser Hintergrund ge-

17 Ich gebe den Sperrdruck sämtlicher im Folgenden zitierter Texte über Kursivierungen wieder.

18 Vgl. dagegen v.a. Mandelkow, der »wichtige Übereinstimmungen seiner [Jaspers, C.H.] Argumentation mit Positionen Walter Benjamins in dessen *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz« ausmacht. (Mandelkow: *Goethe in Deutschland* [Anm. 2], S. 140.) In meinen Augen ergeben sich wesentlich stärkere Anknüpfungspunkte an den von Benjamin in diesem Aufsatz stark kritisierten Gundolf. Vgl. hierzu Gerhard R. Kaiser: »Die »rechtskräftige Aburteilung und Exekution des Friedrich Gundolf. Polemik im *Wahlverwandtschaften*-Essay«, in: Helmut Hühn/Jan Urbich/Uwe Steiner (Hg.): *Benjamins Wahlverwandtschaften. Zur Kritik einer programmatischen Interpretation*, Berlin 2015, S. 294–316.

19 Curtius: »Goethe oder Jaspers?« (Anm. 3), S. 305.

wesen sein, der ihm Goethes ›Liebesleben‹ in ein unvoreilhaftes Licht rücken musste.²⁰

Neben diesen Schlaglichtern auf bedeutende Stationen in Goethes Leben und Werk ist es in erster Linie allerdings eine genuin gemeinschaftsbildende Kraft, die Jaspers Goethe mit Blick auf die Nachkriegszeit immer wieder radikal in Abrede stellt. Und in solchen Passagen gibt er sich trotz seiner Ablehnung des Nationalsozialismus – und trotz seiner Ablehnung auch eines neuen Goethe-Kults – verstörend deutlich als Kind seiner Zeit zu erkennen:

Wir *Deutschen* stehen, innerhalb des Gesamtprozesses der Menschheit, in einer besonderen weltpolitischen Situation: Wir sind in dem Übergang der Geschichte von den europäischen Nationalstaaten auf die Weltmächte als politische Großmacht abgetreten, und zwar endgültig, weil unsere militärische Vernichtung in diesem einmaligen Augenblick geschehen ist. Wir sind darüber hinaus in einer verzweiferten Lage, vielleicht nur zu vergleichen mit der der Juden nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und der Deportation eines Teils ihrer Bevölkerung nach Babylonien. Aber wir haben nicht ein heiliges uns zusammenhaltendes Buch. Was wird aus uns? (ZG, 6f.)

Die »weltpolitische« Besonderheit Deutschlands nach Kriegsende besteht Jaspers zufolge also darin, allenfalls mit der Situation der Juden nach der Zerstörung Jerusalems vergleichbar zu sein. Aus heutiger Sicht muss der – vermutlich ›gut‹ und versöhnlich gemeinte – Entwurf einer derartigen deutsch-jüdischen ›Schicksalsgemeinschaft‹ nach 1945 schlechterdings dubios anmuten. Eine in Jaspers' Augen ›richtige‹ wie auch eine ›falsche‹ Funktionalisierung Goethes erschließt sich aber unweigerlich erst vor diesem Hintergrund. Genau besehen haben die Deutschen laut Jaspers nämlich noch mit weit gravierenderen Problemen zu kämpfen als die biblischen Juden nach ihrer »Deportation«. Die Deutschen haben schließlich kein »heiliges« und v.a. kein sie »zusammenhaltendes Buch«. Und das Werk Goethes darf ein solches ›Buch‹ weder darstellen noch substituieren. Es ist folglich ein potenziell gemeinschafts-, sicher aber auch öffentlichkeitskonstituierender Zug Goethes, gegen den Jaspers sich durchgehend und unablässig verwahrt. Dafür holt er sich Schützenhilfe bei Goethe selbst, wenn er dessen Beobachtungen zur eigenen und durchaus auch intendierten Massenuntauglichkeit und Unpopularität als einzige Möglichkeit seiner authentischen Aneignung ausweist.²¹ Goethe sei ein Autor »für unbegrenzt viele Einzelne, für einen immer größeren Teil der Bevölkerung, deren doch jeder ein Einzelner ist«. (ZG, 34)

²⁰ Vgl. zu Jaspers während der NS-Herrschaft Saner: *Karl Jaspers* (Anm. 15), S. 43–53; Golo Mann: *Erinnerungen und Gedanken* (Anm. 15), S. 293–332.

²¹ Vgl. Anm. 11.

In gewisser Weise zielen Jaspers' Bemühungen vornehmlich darauf ab, sowohl Goethe als auch dem Goethe lesenden ›Einzelnen‹ einen ›Ort‹ und eine ›Zeit‹ nach 1945 zu geben. Es ließe sich davon sprechen, dass er Goethe und seine Rezipienten buchstäblich zu *domestizieren* versucht. Zeitlich gehört Goethe in die Mußestunden. Schließlich soll sein Werk allein noch, wie bereits erwähnt, der »Erholung und Ermunterung« (ZG, 29) dienen. Und räumlich gehört Goethe unweigerlich in die eigenen vier Wände. Dies zeigt v. a. der intrikate Schluss von Jaspers' Rede, in dem er sowohl auf den Wiederaufbau des Frankfurter Goethe-Hauses am Großen Hirschgraben zu sprechen kommt, als er dem Haus als solchem auch eine bemerkenswerte strukturbildende Funktion im Rahmen der eigenen persönlichen Goethe-Rezeption zuweist.

Dem Wiederaufbau des im Krieg zerstörten Goethe-Hauses steht Jaspers skeptisch gegenüber, da er offenkundig befürchtet, dieses könnte als Pilgerstätte missbraucht werden. So will er es ausschließlich auf die Anforderungen »eines Museums und eines Werkzeugs der Goethephilologie« zugeschnitten wissen. Das Goethe-Haus dürfe einen »nüchterne[n] museale[n] Charakter« (ZG, 36) auf keinen Fall verleugnen, vielmehr habe es schon rein architektonisch im Stadtbild jenen zeitlichen wie räumlichen Abstand zu markieren, der ›uns‹ von Goethe trennt: »Das uns Ferne des Alten wird in seiner [des Goethe-Hauses, C.H.] Absonderung klar.« (ZG, 34) Goethes Geburtshaus steht demnach emblematisch dafür ein, dass Goethe *in der* und *für die* moderne deutsche Öffentlichkeit tot ist. Das öffentlich zugängliche Gebäude offenbart nichts anderes als die unzeitgemäßen und ortlosen Dimensionen Goethes in der Öffentlichkeit selbst und wird auf diese Art zu einem »schönen Symbol« (ZG, 36) insbesondere für eine rein private, ›erholsame‹ Aneignung des Klassikers, die sich über den Umweg seiner Besichtigung sogar ihres eigenen »musealen Charakters« ›daheim‹ vollständig gewahr wird. Der Unterschied zwischen der Goethe-Lektüre und dem Sammeln alter Briefmarken dürfte damit so gut wie hinfällig werden.²²

Nun stand Jaspers allerdings vor der nicht zuletzt performativen Herausforderung, sein Plädoyer für einen rein privaten Goethe just in der Öffentlichkeit halten zu müssen und dieser dafür zu danken, dass sie ihn mit einem Preis im Namen Goethes bedacht hatte. Preisverleihung

22 Von den Bemühungen insbesondere Schillers, den Begriff der ›Erholung‹ (als Übersetzung des Horaz'schen *delectare*) im Rahmen der ästhetischen Erfahrung aus den Fängen der reinen »Geistesruhe« und der Sinnlichkeit zu lösen und die ›Erholung‹ mit einer »moralischen Veredlung des Menschen« systematisch zu vermitteln, findet sich bei Jaspers schließlich keine Spur mehr. Vgl. Friedrich Schiller: »Über naive und sentimentalische Dichtung«, in: ders.: *Werke und Briefe in 12 Bänden*, Bd. 8: *Theoretische Schriften*, hg. v. Rolf Peter Janz, Frankfurt/Main 2008, S. 706–810, hier S. 791.

und Dankesrede waren zwangsläufig öffentliche Akte und fanden 1947 im Komödienhaus in Sachsenhausen statt, da das Goethe-Haus (seit der Stiftung des Preises im Jahr 1927 der traditionelle Ort der Verleihung) noch in Trümmern lag und die Stadt Frankfurt die Paulskirche erst 1948 für die entsprechenden Zwecke erschloss.²³ Jaspers beendete seine Rede insofern folgerichtig, als er sich im Augenblick seiner Danksagung nicht im öffentlichen Raum wähnte, sondern zu Hause:

Ich hoffe verständlich gemacht zu haben: Daß die Stadt, die sich an Goethe als ihren größten Sohn immer wieder erinnert, mir den Goethepreis verliehen hat, – keine Ehre konnte mir erwünschter und zugleich verpflichtender sein. Mit Goethe verknüpft zu werden, unter seinen Anspruch gestellt zu werden, aufgerufen zu sein, Goethe zu rühmen, das trifft den Deutschen auf eigene Weise: er fühlt sich gleichsam zu Hause, wird ermutigt und glaubt sich in seinen guten Kräften gesteigert. Ich danke Ihnen. (ZG, 37)

So wie Jaspers bereits an der entscheidenden Stelle, an der er Goethe allein noch auf die »Erholung und Ermunterung« verpflichtet hatte, ein »gleichsam« (ZG, 29) eingeschoben hatte, greift er auch hier auf ein »gleichsam« zurück, wenn er sich mit seiner ›Rühmung‹ Goethes »zu Hause fühlt«. Jaspers schreckt vor seinen wichtigsten Forderungen also mitunter selbst zurück.²⁴ Dennoch ist seine Überzeugung, dass sich der Deutsche in und mit Goethe »gleichsam zu Hause fühlt«, hier streng genommen nicht nur metaphorisch, sondern auch wörtlich zu verstehen. Zum einen begegnet Jaspers mit Goethe offenbar sich selbst (als Deutschem); und dies bewirkt ›heimatliche‹ Gefühle. In der Logik seiner Ausführungen kann Jaspers über Goethe zum anderen allerdings nur zu Hause sprechen und kann er zumindest mit einem Goethe-Lob ein ›öffentlicher‹ Jaspers im engeren Sinn gar nicht sein. Seine Danksagung verlegt Jaspers auf imaginärer Ebene vom Komödienhaus in Sachsenhausen zurück in die Heidelberger Plöck, die er wenige Monate später freilich Richtung Basel verlassen wird.

23 Vgl. zu den Orten der Preisverleihung den historischen Überblick von Evelyn Hils-Brockhoff/Sabine Gewinner-Thomson: »Die Paulskirche. Ort der Goethepreisverleihung seit 1948«, in: Evelyn Hils-Brockhoff (Hg.): *Die Paulskirche. Ort der Goethepreisverleihung seit 1948. Broschüre des Instituts für Stadtgeschichte Frankfurt am Main*, Frankfurt/Main 1999, S. 3f.

24 Es sei darauf hingewiesen, dass Jaspers zwei Jahre nach seiner Rede einen längeren Goethe-Aufsatz publizierte, der die Positionen von 1947 partiell revidiert und differenziert, ohne mit ihnen allerdings vollständig zu brechen. Wohl wünscht er 1949 sogar, die Goethe-Feiern möchten »völkerverbindend wirken«. An der historischen Diskrepanz zwischen Goethe und Moderne und an der Verpflichtung Goethes auf eine Art höhere Heiterkeit hält er indes fest: »Für unsere Zeit, der alle Schleier rissen, ist ein Leben mit Goethe zwar nicht die Lösung unserer Aufgabe, aber es ist beschwingend [...]«. (Karl Jaspers: »Goethes Menschlichkeit«, in: ders.: *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958, S. 59–80, hier S. 77.)

II.

Insbesondere zwei Momente verbinden Jaspers mit einem Goethe-Kult Gundolf'schen Zuschnitts: Die radikale Absage an eine Vorbildfunktion Goethes und die nicht minder radikale Absage an ein über die Goethe-Verehrung potenziell zustande kommendes Gemeinschaftsmodell. Beide Momente lassen Goethe auch bereits bei Gundolf in ›Erholung‹ und ›Haus‹ ankommen.

Jaspers hält prägnant fest: »Goethe ist *nicht Vorbild zur Nachahmung*. [...] Goethe ist wie eine Vertretung des Menschseins, ohne doch der Weg für uns zu werden, dem wir folgen können. Er ist exemplarisch ohne Vorbild zu sein.« (ZG, 29) Obwohl sich diese Sätze im Kontext der ausdrücklichen Ablehnung einer ›Vergötterung‹ Goethes und folglich auch der eines »*Goethe-Kultus*« (ebd.) finden, bildet die Vorbildlosigkeit Goethes den Kernbestand gerade des heroischen Goethe-Kults im frühen 20. Jahrhundert. Im Rahmen einer Kulturgeschichte des Heroismus lassen sich entsprechende Gedanken bis auf Nietzsche und Jacob Burckhardt zurückführen. In dem Maße, wie sich das 19. Jahrhundert gerade in Deutschland durch eine enorme Inflationierung des Heroischen ausgezeichnet hatte, scheint sich eine historische Wirkmächtigkeit des Helden nur noch behaupten zu lassen, indem auf die Einzigartigkeit und folglich auch Unnachahmbarkeit des Helden abgestellt wird.²⁵ Der Held wird damit in seiner Größe von jedem Kollektiv abgeschnitten, er operiert in völliger Isolation.

In diesem Fahrwasser bewegen sich durchgehend auch Friedrich Gundolfs Goethe-Apologien. Gundolf publiziert zwar 1912 im *Jahrbuch für die geistige Bewegung* einen Aufsatz mit dem Titel *Vorbilder*, in dem Goethe eine zentrale Rolle spielt.²⁶ Dabei hebt der (explizit nicht näher entfaltete) Begriff des ›Vorbilds‹ jedoch keineswegs auf eine handlungsanweisende Funktion Goethes ab. Er kreist im Gegenteil ganz um das Problem einer inneren Darstellung und auch Darstellbarkeit des Helden, der als »Leibwerdung Gottes«²⁷ imaginiert wird und dem folglich eine

²⁵ Vgl. v.a. Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. v. Rudolf Marx, Stuttgart 1978, S. 232. Vgl. zur inflationären Heldenimagination des 19. Jahrhunderts Ute Frevert: »Vom heroischen Menschen zum ›Helden des Alltags‹«, in: Karl Heinz Bohrer/Kurt Scheel (Hg.): *Heldengedenken. Zum heroischen Phantasma*, Stuttgart 2009, S. 803–812.

²⁶ Vgl. zu einem leicht greifbaren Nachdruck Friedrich Gundolf: »Vorbilder«, in: Georg Peter Landmann (Hg.): *Der George-Kreis. Eine Auswahl seiner Schriften*, Köln 1965, S. 173–186.

²⁷ Ich zitiere den Text nach einer späteren und erweiterten Fassung im Folgenden mit Sigle (DH, Seitenzahl) im laufenden Text. Friedrich Gundolf: »Dichter und Helden«, in: ders.: *Dichter und Helden*, Heidelberg ²1923, S. 23–58, hier S. 45. Zu den kulturhistorischen und darstellungstheoretischen Implikationen von Gundolfs Vorbildbegriff vgl. Claude

Einmaligkeit zukommt, die jede Nachahmung verbietet. So sehr diese sakrale Dimension des Vorbild-Gedankens Jaspers von Gundolf trennt: Jaspers' Überzeugung, Goethe könne kein Vorbild sein, erschöpft sich nicht in moralischen oder philosophischen Vorbehalten. Es ist die Verbindung zwischen Goethes »Vertretung des Menschseins« und der Unmöglichkeit seiner Vorbildfunktion, die entscheidende Parallelen zwischen Jaspers und Gundolf offenbart. Denn Gundolf zufolge kondensiert sich in den wenigen Dichterhelden der Geschichte – neben Goethe lässt er nur Dante und Shakespeare gelten, die Goethe allerdings beide überragt – ein »Gesamt-menschentum« (DH, 33). Und wie die »Vertretung des Menschseins« bei Jaspers ist es dieses »Gesamt-menschentum«, das Goethes Einmaligkeit begründet und dem kein Mensch nacheifern kann. Aus dem Grund unterscheidet Gundolf das Goethe'sche »Gesamt-menschentum« auch explizit von einem »Allgemeinmenschliche[n]« im Sinne der Aufklärung oder Humanität« (DH, 34), das von Goethe ausgehend die Menschheit vereinen könnte, das die Distinktion Goethes auf diese Art aber unweigerlich aufheben oder zumindest nivellieren müsste.

Es ist folglich nicht allein die Idee, dass Goethe qualitativ wie quantitativ ›mehr‹ Mensch war als andere Menschen, die sich bei Jaspers und Gundolf gleichermaßen antreffen lässt. Hieraus leiten auch beide die Forderung nach einer fundamentalen Unnachahmbarkeit Goethes ab, die zugleich seine Inkompatibilität mit modernen Humanitätskonzepten fundiert. In der Bewertung solcher Konzepte unterscheiden sich Gundolf und Jaspers grundlegend,²⁸ doch ändert dies nichts an der gemeinsamen inneren Logik ihrer Argumentation.

Wesentlicher ist jedoch der zweite Punkt: die ausbleibende Gemeinschaftskonstitution innerhalb eines heroischen Goethe-Kults selbst. Sie hängt mit der fehlenden Vorbildfunktion Goethes zusammen, sie geht in dieser aber nicht vollständig auf. Wenn die Unmöglichkeit seiner Nachahmung die Figur des Helden unweigerlich von jedem Kollektiv trennt, könnte sich eine Gemeinschaft über die kultische Verehrung des Helden ja dennoch als solche konstituieren. Der Einmaligkeit Goethes stünde dann die Gemeinschaft seiner Anhänger gegenüber, die der Held als Objekt des

Haas: »Auflösung des Judentums«. Zu einem literaturwissenschaftlichen Großprojekt Friedrich Gundolfs«, in: Stephan Braese/Daniel Weidner (Hg.): ›Meine Sprache ist Deutsch‹. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970, Berlin 2015, S. 155–173, hier S. 160–163.

²⁸ Dass Goethes ›Menschsein‹ keinen Anschluss an moderne Humanitätsgedanken erlaubt, wird von Jaspers anders als von Gundolf schließlich nicht begrüßt, sondern kritisiert. Vgl. zu seiner eigenen Vorstellung von Humanität nach 1945 auch Karl Jaspers: ›Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus‹, in: ders.: *Rechenschaft und Ausblick* (Anm. 24), S. 312–344.

Kults zu begründen und auf Dauer zu stellen hätte. Die vielleicht größte Eigenart des heroischen Goethe-Kults besteht nun aber darin, genau diesen Schritt *nicht* zu vollziehen. Bei Gundolf bleibt die Konstitution einer vom Phänomen Goethe ausstrahlenden kultischen Gemeinschaft dezidiert aus.

Die Vorbehalte gegen eine Nachahmung und damit gegen eine potenzielle (und potenziell falsche) Multiplikation von Goethe selbst überträgt Gundolf auf die Ebene auch des Goethe-Kults und auf die Ebene des Goethe-Anhängers. Nicht allein Goethe wirkt in völliger Isolation, Goethe isoliert auch seine eigenen Verehrer. Diese formieren sich gerade nicht *in* oder *zu* einem kultischen Kollektiv. Es ist im Gegenteil sogar die eigene wissenschaftliche Arbeit, die einem derartigen Kollektiv vorbeugt; und dies obwohl Gundolf die Funktion seiner Studien auf einen religiösen Kult festlegt und sie von jeder ausdifferenzierten Disziplin radikal unterscheiden wissen will. So stellt er seinem »Heroenkult« einen philologischen »Spezialistendienst« (DH, 45) gegenüber und hält fest: »Die Verehrung der großen Menschen ist entweder religiös oder sie ist wertlos.« (DH, 27) Gleichwohl mündet Gundolfs »Heroenkult« nicht in ein Gemeinschaftsmodell ein, das die eigene wissenschaftliche Praxis anstoßen oder regulieren könnte. Er bleibt vielmehr stecken in einem diesen Kult buchstäblich als *Selbstzweck* pflegenden Privatier. Gundolfs Goethe-Kult bleibt ›zu Hause‹ und er bleibt müßig, ›müßig‹ durchaus im doppelten Sinn.

Um diesen Prozess in seiner vollen Tragweite zu erfassen, gilt es zunächst zu sehen, dass Gundolfs Goethe-Buch unmittelbar an jene größtenteils lebensphilosophisch orientierten Goethe-Diskurse um 1900 anschließt, die eine tiefe Einheit und sogar eine Ununterscheidbarkeit zwischen dem ›Leben‹ und dem Werk Goethes behaupteten.²⁹ Hierin erblickt im Übrigen auch noch Jaspers die weltgeschichtliche Spezifik Goethes, wenn er vermutet, Homer, Dante und Shakespeare könnten Goethe zwar das Wasser reichen, Goethe sei aber »ohne Nebenbuhler als dieses *Ganze von Mensch und Werk*« (ZG, 9). Solche Überzeugungen hatte v. a. Gundolf bereits auf die Spitze getrieben und in seiner Goethe-Monographie sogar ein wissenschaftliches Selbstverständnis zu entwickeln versucht, das der genuin Goethe'schen Einheit und Ganzheit von Leben und Werk maximal Rechnung zu tragen vermochte:

²⁹ Vgl. hierzu den Aufsatz von Johannes Steizinger in diesem Band. Vgl. zur Bedeutung insbesondere Diltheys für Gundolf v. a. Carola Groppe: *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933*, Köln u. a. 1997, S. 299–302; Galin Tihanov: »Dilthey, Gundolf, Simmel. On the Genesis of a New Paradigm in the German Goethe Cult at the Beginning of the Twentieth Century«, in: *Acta Germanica. German Studies in Africa. Jahrbuch des Germanistenverbandes im südlichen Afrika* 26/27 (1998/99), S. 27–34.

Man hätte also kein wissenschaftliches Recht das Leben der großen Künstler außerhalb ihrer Kunst zu erforschen? Nun, man hat gar nicht die Möglichkeit es zu tun! Denn das was man gemeinhin das Leben eines Künstlers nennt, oder neuerdings das Erleben, ist bereits von vornherein eingetaucht in seine Kunst, ist derselbe Trieb und dieselbe Kraft wie sein Werk.³⁰

Dies gilt im Hinblick auf Goethe unweigerlich auch im Umkehrschluss. Nicht nur gibt es kein Leben außerhalb des Werks, es gibt auch kein Werk außerhalb des Lebens oder Erlebens. Es ist der prominente ›Gestalt-Begriff,³¹ der die Einheit von Leben und Werk bei Gundolf konzeptionell trägt, indem er die Dynamik des Lebens und die Statik des Werks nicht als Gegensätze, sondern als »Attribute einer und derselben Substanz, einer geistig leiblichen Einheit« zu imaginieren lehrt, »die zugleich als Bewegung und als Form erscheint.« (GG, 1)

Eine angemessene Aneignung kann nun allein darin bestehen, sich dem ursprünglichen Goethe'schen Erleben und damit auch der Einheit von ›Bewegung‹ und ›Form‹ überhaupt zu stellen.³² Dies führt allerdings zu methodischen Problemen, mit denen die ausbleibende Gemeinschaftsbildung des eigenen wissenschaftlichen Goethe-Kults auf das Engste zusammen hängt.

Denn die Goethe'sche Einheit und Ganzheit von Leben, Werk und Erleben lässt sich nicht nur nicht wiederholen, sie lässt sich unmittelbar auch gar nicht nachvollziehen oder vermitteln.³³ Aus dem Grund kann sich Gundolf seinen eigenen Lesern nicht als singuläres oder privilegiertes Medium andienen, durch welches Goethe hindurch sprechen und das Gundolf als eine Art Statthalter Goethes und damit auch als Anführer eines kollektiven Goethe-Kults einsetzen könnte. Bezeichnenderweise

³⁰ Friedrich Gundolf: *Goethe*, Berlin 1920, S. 2. Im Folgenden mit Sigle (GG, Seitenzahl) im laufenden Text zitiert.

³¹ Vgl. zur konzeptionellen Rekonstruktion und zur kulturhistorischen Situierung des Gundolf'schen ›Gestalt-Begriffs im Rahmen des George-Kreises Gerhard Zöfel: *Die Wirkung des Dichters. Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft um Stefan George*, Frankfurt/Main u. a. 1987, S. 114–186; Rainer Kolk: *Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890–1945*, Tübingen 1998, S. 375–384.

³² Mit dieser Einheit und folglich mit der ›Gestalt‹ fängt sich Gundolf dennoch stets aufs Neue jene konzeptionellen Probleme ein, die der Begriff zu lösen vorgibt. Bei aller (und in aller) Dynamik bleibt Goethe in seiner Darstellung letztlich eine zutiefst statische Figur, so wie auch sein gesamtes Geschichtsverständnis aufgrund der alleinigen historischen Wirkmächtigkeit der ›Gestalt‹ statisch bleibt. Vgl. grundlegend Ulrich Raulff: »Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf«, in: Friedrich Gundolf: *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winkelmann*, aufgrund nachgelassener Schriften bearbeitet und hg. v. Edgar Wind, mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Ulrich Raulff, Frankfurt/Main 1992, S. 115–154, bes. S. 123f.

³³ Vgl. zum wissenschaftlichen Vermittlungsproblem bei Gundolf und zur tendenziellen Sonderstellung seines Bildungs-Konzepts innerhalb des George-Kreises Groppe: *Die Macht der Bildung* (Anm. 29), bes. S. 297–299.

kann Gundolf in seiner Einleitung, in der er sich ausgiebig Rechenschaft über die Methoden und Ziele der eigenen Studie abzulegen versucht, nur negative Formen der Goethe-Rezeption benennen. Diese betreffen neben den »Banause[n]« (GG, 2) und der »sogenannten Goethe-Philologie« (GG, 4) auch die »schönggeistige Schwärmerei« (GG, 7). Stabil unterscheiden kann er sich zumindest von den beiden letzten Gruppen allerdings kaum.³⁴ Zum einen konzidiert er, dass seine eigenen »Sprachbegriff[e]« Goethes »Sprachgebild[e]« in der Form lediglich eines »farbig[e]n Abglanzes« zu transportieren vermögen. Zum anderen weiß er der Philologie etwas anderes als »Ehrfurcht« und »Enthusiasmus« nicht entgegenzusetzen; und seine Beteuerung, er wolle »nicht der schönggeistigen Schwärmerei das Wort reden« (ebd.), wird als Einwand nicht dadurch hinfällig, dass er selbst ihn formuliert.

Angesichts der überragenden Größe Goethes weiß Gundolf dem Goethe-Leser jedenfalls nicht mehr als die »Grenzen unserer Mittel« (GG, 8) vor Augen zu stellen. Dieser Grenzen soll sich der Leser angesichts Goethes und mithilfe Gundolfs sogar in herausragender Weise bewusst werden; und es bleiben diese Grenzen unweigerlich die Grenzen des eigenen Ich:

So wichtig wie die Freiheit des Blicks für die Tatbestände ist die Ehrfurcht vor dem Gestalteten, und wir sollen uns durch keine noch so großen begrifflichen und philologischen Fertigkeiten einreden lassen, wir könnten vom Wesen eines Dichters mehr erfahren als unsere eigene Erlebnisfähigkeit d.h. zuletzt Liebefähigkeit hergibt. (GG, 8)

Vordergründig mögen sich diese Zeilen gegen die Wissenschaftsanmutung einer positivistischen Goethe-Philologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts richten.³⁵ Sie führen zugleich aber ins Zentrum des Gundolf'schen Unterfangens. Das ›Erlebnis‹ Goethes hat von der eigenen ›Erlebnisfähigkeit‹ auszugehen und es kehrt in angereicherter und monumentaler Form in diese zwangsläufig auch zurück. Die ›Ganzheit‹ Goethes trennt diesen nicht nur von seinem Anhänger oder gar Anbeter, sie trennt

³⁴ Vgl. zum Selbstverständnis wie zum Standort Gundolfs innerhalb der Philologie und der Geisteswissenschaft seiner Zeit grundlegend Rainer Kolk: »Von Gundolf zu Kantorowicz. Eine Fallstudie zum disziplinären Umgang mit Innovation«, in: Jörg Schönert (Hg.): *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung. DFG-Symposium 1998*, Stuttgart, Weimar 2000, S. 195–208. Zu dem Versuch, Gundolfs Goethe-Monographie in den Rahmen der Goethe-Biographik des 19. Jahrhunderts einzubetten, vgl. Hans-Martin Kruckis: »*Ein potenziertes Abbild der Menschheit*«. *Biographischer Diskurs und Etablierung der Ne germanistik in der Goethe-Biographik bis Gundolf*, Heidelberg 1995, S. 296–326.

³⁵ Die Goethe-Forschung bildet seit dem 19. Jahrhundert einen der privilegiertesten Schauplätze literaturwissenschaftlicher Selbstreflexion. Vgl. Hans-Martin Kruckis: »Goethe-Philologie als Paradigma neophilologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert«, in: Jürgen Fohrmann/Wilhelm Voßkamp (Hg.): *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar 1994, S. 451–493.

die Anhänger auch untereinander. Weder »philologische Fertigkeiten« noch »ehrfürchtige Liebe« (GG, 7) können oder dürfen ein »unmittelbares Erleben« von Goethe selbst für sich beanspruchen, ein solches müsste »uns« sogar »zersprengen« (ebd.). Wenn Goethes ›Ganzheit‹ aber das Selbst schon im hypothetischen Fall einer unmittelbaren Partizipation an ihr »zersprengen« würde, dann muss sie auch jede Goethe verehrende Gemeinschaft ›zersprengen‹ oder besser sogar im Keim ersticken. Zwar lässt eine adäquate, auf die eigene »Erlebnisfähigkeit« geeichte Aneignung *Gemeinsamkeiten* zwischen den Goethe-Verehrern entstehen, aber aus diesen erwächst keine *Gemeinschaft*. Das ›Erleben‹ Goethes schult die ›Erlebnisfähigkeit‹ des Einzelnen; und der Einzelne bleibt der einzige Fluchtpunkt solchen ›Erlebens‹ von ›Erlebnisfähigkeit‹.

Diese Bewegung versucht Gundolfs Goethe-Monographie anhand von Goethe selbst in immer neuen Anläufen nachzuzeichnen und »mittelbar« zu vollziehen. Aus dem Grund kann – und will – er denn auch gar nicht den Anspruch erheben, sich von seinen eigenen Lesern oder auch nur von anderen, Goethe potenziell ›richtig‹ oder angemessen ›erlebenden‹ Lesern zu unterscheiden. Gundolf hält zu einer Goethe-Aneignung an, die unweigerlich die jeweils eigene sein muss und der dadurch keinerlei gemeinschaftsbildendes Potenzial zukommen kann. Und die vielleicht größte Pointe seines Buchs besteht darin, diesen Akt noch auf ein hypothetisches Kollektiv gleich gesinnter kultischer Goethe-Verehrer zu übertragen. Gundolf spricht nicht nur zum Einzelnen, sondern zu dem mithilfe Goethes überhaupt erst Zu-Vereinzelnden. Gundolfs Produktion auf eine »Position zwischen Popularisierung und Elitismus«³⁶ festlegen zu wollen, führt am Kern des Problems zumindest seines imaginären Adressaten denn auch vorbei. Die Frage ist nicht, ob Gundolf viele oder wenige Leser erreichen will und die Frage ist ebenfalls nicht, in welchem Ausmaß sich diese ihrerseits als ›elitär‹ begreifen dürfen. Ihrer Intention nach zielt die Studie auf einen solchen Leser ab, der allein noch mit Goethe zu ›kommunizieren‹ vermag. (Dass Gundolf über diesen Gestus möglicherweise ein ›elitäres‹ Bedürfnis befriedigen konnte, das zutiefst ›populär‹ war, steht auf einem anderen Blatt.)

Die Radikalität seines Standpunkts zeigt sich in erster Linie dort, wo Gundolf Goethe in Formen einer sozialen Interaktion vorführt, die unerschwellig stets auf den eigenen Goethe-Kult verweisen. Wo Gundolf Goethes Freundschaften oder Goethes Gefolge thematisiert, ist indirekt immer

³⁶ Oliver Ramonat: »Demokratie und Wissenschaft bei Friedrich Gundolf und Ernst Kantorowicz«, in: Barbara Schlieben/Olaf Schneider/Kerstin Schulmeyer (Hg.): *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft*, Göttingen 2004, S. 75–92, hier S. 86.

auch die Rede von dem in seinen Augen idealtypischen Goethe-Anhänger, ist mithin die Rede von Gundolf, seinem imaginären Adressaten und den Obliegenheiten des Goethe-Kults. Eine permanente Verschachtelung von Goethe und Goethe-Kult ergibt sich dabei zwingend aus Gundolfs theoretischer Reflexion des Helden. Bereits in dem *Vorbilder*-Aufsatz heißt es apodiktisch: »Die Vorbilder sind Gesetz und Anwendung zugleich. Ihr Tun und Wirken ist Kult [...].« (DH, 29)

Wenn Goethe aber bereits selbst die ›Anwendung‹ seines eigenen Kultes gewesen ist, dann muss Gundolfs Goethe-Monographie mit Goethe unablässig auch jenen Heldenkult abhandeln, den Gundolf seinerseits betreibt und dessen Regeln Goethe vermeintlich immer schon vorgegeben hat. Denn ›Goethe‹ ist somit auch immer schon ›Gundolf‹ – ›Gundolf‹ aufgrund der Unnachahmbarkeit und Inkommensurabilität Goethes aber freilich noch lange nicht ›Goethe‹.³⁷ Auch von Goethes Kult kann Gundolf nur einen ›farbigen Abglanz‹ erhaschen. Indem er den eigenen Kult schon aus systemimmanenten Gründen und Zwängen an Goethe selbst zurückspielt und ihn als seinen eigenen kultischen Gewährsmann begreift, setzt Gundolf seine Monographie permanent einer doppelten Lesbarkeit aus. Denn zumindest zwischen den Zeilen erweist sich sein Buch damit zwangsläufig als eine Studie *über* und als eine Einweisung *in* eine Goethe angemessene Rezeptionshaltung. Die konsequente Überblendung von ›Gestalt‹ und Kult lässt Gundolfs Goethe-Buch in letzter Instanz zu einem ›Gundolf‹-Buch werden.

Augenfällig wird dies (wie gesagt) am Beispiel der sozialen Interaktion Goethes, die die ganze Studie hindurch eine bedeutende Rolle spielt. Obwohl Gundolf Goethe mitnichten als einen Eigenbrötler präsentiert und er Goethes Freundschaften sogar in »empfangend[e]« und in »gebend[e]« (GG, 211) unterteilt, fällt in diesem Rahmen zweierlei auf. Zum einen versammelt Goethe aufgrund der eminenten Dynamik und Beweglichkeit seines Erlebens nie einen Kreis um sich, der sich fixieren und der dauerhaft Bestand haben könnte, indem Goethe ihn anführt.³⁸ Dies gilt v.a.

³⁷ Vgl. zum Verhältnis zwischen Darstellung und Dargestelltem unter epistemologischem und rhetorischem Gesichtspunkt bei Gundolf grundlegend den Beitrag von Harun Maye in diesem Band. Auch über Gundolf hinaus darf es als ausgemacht gelten, dass die meisten Goethe-Bücher um 1900 »Eigeninteressen verfolgen«. Vgl. neben der Einleitung zu diesem Band und im Hinblick auf Simmel und Benjamin dazu Eva Geulen: »Nachlese: Simmels Goethebuch und Benjamins Wahlverwandtschaftenaufsatz«, in: Jonas Maatsch (Hg.): *Morphologie und Moderne. Goethes ›anschauliches Denken‹ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, Berlin 2014, S. 195–218, hier S. 196.

³⁸ Insofern lässt sich der George-Kreis auch nicht als das heimliche Modell von Gundolfs Heldenkult begreifen. Eher schon bilden seine wissenschaftlichen Studien die Gründe ab, die unweigerlich zum Bruch mit George führen müssen. An ihnen lässt sich unterschwellig ablesen, warum Gundolf das energische Gefolgschaftsmodell, das etwa ein Friedrich

für den jungen Goethe: Die Stürmer und Dränger etwa sind ihm bald ebenso lästig wie die Werthermanie. Zum anderen ist es die für Gundolf zentrale Kategorie der »Selbstgestaltung« (GG, 218), die Goethe zusehends davon abhält, »in jedem zufällig begeisterten Begegner seinesgleichen zu begrüßen.« (GG, 219) Appliziert man diese Aussage von der Biographie, vom ›Leben‹ Goethes auf den Goethe-Kult, ist es wiederum eine Trennung nicht nur zwischen Goethe und Kollektiv, die hierüber erfolgt, sondern eine Trennung auch und v.a. sogar der Goethe-Anhänger untereinander. ›Begeistert‹ kann der Goethe-Verehrer allein noch Goethe selbst ›begegnen‹.

Gundolf montiert an genau dieser Stelle ohne jeden Kommentar zwei Verse aus dem berühmtem Gedicht *Zueignung* von 1787 in den eigenen Text ein, die sowohl Goethes Sozialbeziehungen als auch die ›Sozialbeziehungen‹ des Goethe-Kults und folglich das Gundolf'sche Muster einer idealen Goethe-Aneignung in komprimierter Form festhalten: »Ach, da ich irrte, hatt ich viel Gespielen. / Da ich dich kenne, bin ich fast allein.« (ebd.)

In dem Goethe-Gedicht spricht das lyrische Ich diese Verse zur aufgehenden Sonne, von der es in allegorischer Verdichtung die eigene Dichtergabe empfängt. Aus dem Grund eröffnet es oft die Goethe'schen Gedichtsammlungen und Werkausgaben, da es somit als »›Zueignung‹ des Gesamtwerkes« erscheinen kann.³⁹ Indem Gundolf diese Verse im Rahmen von Goethes »Selbstgestaltung« und der mit ihr einhergehenden Abkehr von »begeisterten Begegner[n]« zitiert, werden sie anwendbar auch auf den kultischen Umgang mit Goethe selbst. Die dichterische Initiation Goethes durch die Sonne greift über auf die individuelle Initiation des Goethe-Verehrerers durch Goethe. Genauer gesagt: Goethes Leben in Form der Abweisung seiner »begeisterten Begegner«, Goethes Werk in Form des Gedichts *Zueignung* und Goethes Kult werden von Gundolf hier systematisch ununterscheidbar gemacht. Und es ist die vermeintlich auf Goethe selbst zurückgehende Verdoppelung von ›Gestalt‹ und Kult, die

Wolters ausgehend von George verwirklicht sehen wollte, grundsätzlich nicht befürworten kann. Vgl. zu dem viel diskutierten Disput von Gundolf und Wolters Thomas Karlauf: *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. Biographie*, München 2008, S. 444–450. Darüber hinaus ist es interessant zu sehen, dass Goethe auch innerhalb des George-Kreises und auch unabhängig von Gundolf nie jenes gemeinschaftsbildende Potenzial attestiert wurde, für welches ab den 1910er Jahren in erster Linie Hölderlin einzustehen hatte. Dies bleibt etwa die Position auch noch von Max Kommerells *Führer*-Buch von 1928, das in dem zentralen Punkt einer kollektiven ›völkischen‹ Erweckung mit Goethe (anders als mit Hölderlin) wenig anzufangen weiß. Vgl. hierzu meinen Aufsatz »Hölderlin contra Goethe. Gemeinschaft und Geschichte in Max Kommerells *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*«, in: *Zeitschrift für Germanistik*, N.F. XXVII.1 (2017), S. 149–162.

³⁹ Karl Eibl: »Kommentar«, in: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 40 Bde., Abt. I., Bd. 1: *Gedichte 1756–1799*, hg. v. Karl Eibl, Frankfurt/Main 1987, S. 727–1266, hier S. 747.

diese Ununterscheidbarkeit als einzig denkbare Form der authentischen Goethe-Rezeption ausweist.

Das lyrische Ich der *Zueignung* ist über diese Art der Zitation denn auch nicht mehr (allein) ein die Sonne ansprechender ›Goethe‹. Das lyrische Ich ist auch Gundolf und ist essentiell auch schon Gundolfs Leser, der sich mit Goethe nicht an die Sonne, sondern der sich an Goethe selbst, ja der sich an Goethe als seine eigene Sonne wendet. Goethe wird damit zum radikalen Einschnitt in die Biographie seines Anhängers, da er dem ›Irren‹ und den ›vielen Gespielen‹ ein für allemal ein Ende setzt. Goethes ›Gestalt‹ sondert seinen Leser von jeder Gemeinschaft ab: »Da ich dich kenne, bin ich fast allein.« Das »fast« bezieht sich hier – wie es im Übrigen auch schon von Goethe selbst intendiert sein mag – weniger auf die »vielen Gespielen« als vielmehr auf die Sonne, die in Gundolfs Lesart aber nichts anderes als Goethe sein kann. Goethe avanciert folglich zum einzigen ›Gespielen‹ seines eigenen Anhängers, der sich *mit dem* und *anhand des* ›Erlebnisses‹ Goethes ganz auf sich selbst zurückgeworfen sieht. Mit Goethe betreibt er nun allein noch die eigene ›Selbstgestaltung‹, die von der ›Selbstgestaltung‹ Goethes zwar ausgeht und auch lebenslang von ihr zehrt, die die ureigene ›Selbstgestaltung‹ Goethes ob ihrer Einzigartigkeit aber stets aufs Neue verfehlt. Von daher hätte Gundolf gut daran getan, auch noch den in *Zueignung* auf das Zitat unmittelbar folgenden Vers anzuführen: »Ich muß mein Glück nur mit mir selbst genießen.«⁴⁰

Wenn Jaspers 1947 den »Einzelnen« gegen einen heroischen Goethe-Kult auszuspielen versucht, scheint er diesen Kult folglich weniger aufzubrechen als an der Restitution seines wichtigsten Fundaments zu arbeiten. Dies auch insofern, als Jaspers' Gedanke, dass Goethe nur zu einer höheren Freizeitbeschäftigung taugt, sich als eine zwar unfreiwillige, aber doch zwingende Konsequenz bereits aus Gundolfs Goethe-Apologie ergibt. Indem Gundolf Goethes ›Ganzheit‹ einerseits nämlich gegen eine ausdifferenzierte und ›fragmentierte‹ bürgerliche Moderne in Stellung bringt, indem aber andererseits das ›Erlebnis‹ Goethes auf sozialer Ebene gänzlich folgenlos bleiben muss, kommt er nicht umhin, Goethe innerhalb einer solchen Moderne einen Ort und eine Zeit zuzuweisen. Das ›Erlebnis‹ Goethes kann nur in einem Refugium innerhalb der Moderne stattfinden, es kann sich aber nicht als ein politisierbares Remedium gegen diese Moderne erweisen.⁴¹ Strukturell bilden somit das ›Haus‹ und die

⁴⁰ Johann Wolfgang Goethe: »Zueignung«, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1 (Anm. 39), S. 9–12, hier S. 10, V. 55. Vgl. zum hier aufscheinenden Motiv der Einsamkeit Goethes im Hinblick auf Max Kommerell auch den Beitrag von Eva Geulen in diesem Band.

⁴¹ Vgl. dagegen v.a. Stefan Breuer: »Goethekult – eine Form des Ästhetischen Fundamentalismus?«, in: Golz/Ulbricht: *Goethe in Gesellschaft* (Anm. 7), S. 63–79, hier v.a. S. 71f.

Freizeit auch bereits bei Gundolf den ›heimlichen‹ Ort jeder ›begeisterten Begegnung‹ mit Goethe. Der Goethe-Anhänger schließt sich in und mit Goethe ›zu Hause‹ ein und fühlt sich in exakt dieser Abkapselung dann eben auch ›zu Hause‹. Nur wird das ›Erlebnis‹ Goethes damit unweigerlich das, was es unter keinen Umständen sein darf: eine genuin bürgerliche Form der Zerstreung, der Entlastung vom Alltag und der Liebhaberei.

III.

Selbstverständlich versucht sich Gundolf gegen einen solchen Gedanken unablässig zu wehren. Im Prinzip deutet aber allein schon seine Beharrlichkeit in diesem Kontext auf die tendenzielle Unabweisbarkeit der erwähnten Konsequenz hin. Es ist dabei nicht die Jaspers'sche Opposition zwischen Gemeinschaft und ›privater‹ und ›erholsamer‹ Goethe-Aneignung, die Gundolf in der Regel explizit aufführt, wenn er sich dem Problem zu stellen versucht, sondern die Opposition zwischen ›Selbstgestaltung‹, ›Erlebnis‹ und *Beruf*.

Offen spricht er sich zunächst nicht gegen Goethe als Freizeitbeschäftigung, deutlich aber gegen jede berufliche Assimilation Goethes aus. Idealerweise sollte das ›Erlebnis‹ einer Goethe'schen ›Ganzheit‹ von Leben und Werk das moderne Phänomen des Berufs und damit unweigerlich eine Trennung auch zwischen Beruf, Freizeit und Muße natürlich überwinden. Das ist schon insofern verständlich, als Gundolf seinen (zumal bereits von Goethe selbst vorgegebenen) Kult nur schwerlich in seinem eigenen Beruf als Literaturhistoriker aufgehen lassen kann.⁴² Auch und sogar gerade die eigene wissenschaftliche Tätigkeit will er folgerichtig von »beruflichen oder anderen Zwecken« (GG, 7) frei wissen. Wenn überhaupt, dann könne nur »die ehrfürchtige Liebe« eine »Brücke zwischen uns und dem Genius«

⁴² Gleichwohl verhält sich die Spannung zwischen ›beruflicher‹ und ›kultischer‹ Goethe-Aneignung im Fall Gundolfs meines Erachtens nicht komplementär zu einer oft konstatierten Spannung zwischen ›Wissenschaft‹ und ›Kunst‹, wie etwa der im Umfeld Stefan Georges verschiedentlich bemühte Begriff der ›Wissenschaftskunst‹ suggeriert. Dieser unterstellt, dass Gundolf an einer Art Synthese von Kunst und Wissenschaft gelegen sein könnte. Seine Reflexion des Verhältnisses von Beruf und Kult zeigt allerdings, dass hiervon kaum die Rede sein kann. Gundolf unternimmt an keiner Stelle den Versuch, die Grenze zu Goethe zu überschreiten, so dass der Begriff der ›Wissenschaftskunst‹ auch allenfalls auf der Ebene des Stils und der wissenschaftlichen Darstellung (fehlende Fußnoten etc.), nicht aber auf der Ebene der kultischen Praxis der eigenen wissenschaftlichen Arbeit zutrifft. Vgl. v.a. Ernst Osterkamp: »Friedrich Gundolf zwischen Kunst und Wissenschaft. Zur Problematik eines Germanisten aus dem George-Kreis«, in: Christoph König/Eberhard Lämmert (Hg.): *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt/Main 1993, S. 172–198.

(ebd.) schlagen. Signifikanterweise schleichen sich in diese »ehrfürchtige Liebe« dann aber sogleich betont bürgerliche und sogar berufliche Kategorien ein, wenn er feststellt, »Fleiß, Ernst und Gewissen« (ebd.) bildeten deren privilegiertesten Ausdruck. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Gundolf auf diese Art den eigenen Goethe-Kult insbesondere von einer »schönggeistigen Schwärmerei« (ebd.) und von einer bloßen Liebhaberei abzusetzen und ihm eben einen maximalen »Ernst« zu verleihen versucht. Entgegen seiner Absicht sprengt das ›Erlebnis‹ Goethes eine Trennung von Beruf, Liebhaberei und letztlich auch Freizeit damit aber nicht kategorisch auf. Vielmehr halten berufliche und bürgerliche Tugenden Einzug in eine unhintergebar private Beschäftigung mit Goethe. Diese wird zu einer ›ernsthaft‹ betriebenen Freizeitbeschäftigung.

Die Zwickmühle, in die Gundolf mit seiner Apotheose eines ausschließlich vom Einzelnen zu betreibenden Goethe-Kults gerät, zeigt sich in seinem Werk in zahlreichen Facetten. Dort, wo Goethe moderne bürgerliche Differenzierungen überwinden soll, dringen solche Differenzierungen in das ›Erlebnis‹ Goethes stets aufs Neue ein. Goethe verabschiedet nicht eine Unterscheidung zwischen Beruf, Freizeit, Haus und Liebhaberei, vielmehr zeigt sich das ›Erlebnis‹ Goethes von all diesen Unterscheidungen immer schon infiziert und durchdrungen. Nachvollziehen lässt sich dies etwa an der Widersprüchlichkeit und an den Brüchen, die sich in Gundolfs Begriff des ›Genusses‹ oder des ›Genießens‹ einschleichen, wie er prominent z. B. in seinem *Vorbilder*-Aufsatz von 1912 begegnet. Einmal will Gundolf seinen ganzheitlich imaginierten Heldenkult von einem bürgerlichen Genuss am großen Individuum kategorisch unterschieden wissen:

Da wir eine Trennung des Göttlichen vom Menschen so wenig wie die Trennung von Leib und Geist als wirklich anerkennen, so bedeutet unser Kult von Vorbildern nicht die moderne Genießerfreude an der sogenannten ›Persönlichkeit‹ ... nicht den Individualismus der sich ergötzt mit Originalitäten, Eigenarten, Nuancen und die Großen vor allem schätzt, weil sie die Welt bunter machen, zu staunen und zu schwatzen geben, das Einerlei unterbrechen, die irdische Landschaft verschönern oder bereichern. (DH, 26)

Dass Gundolf seinen Heldenkult von einer solchen »Genießerfreude« und von einer ›Ergötzung‹ stabil aber gar nicht absetzen kann, erkennt man daran, dass der Begriff des »Genusses« mitunter auch die exakt gegenteilige Funktion erfüllen muss und dann außerordentlich positiv konnotiert wird. Dort, wo er sich in demselben Aufsatz gegen eine moderne »Spaltung in Berufe« ausspricht, heißt es: »Tun und Schauen, Gestalten und Genießen sind Grundformen der Seele und walten schon vor der Spaltung in Berufe.« (DH, 24). Damit steht der Genuss einmal auf der ›richtigen‹ Seite des Kults und einmal wird er als eine genuin bürgerliche

Form der Zerstreung diffamiert, gegen die der Kult sich seinem Wesen nach richtet. Diese Doppelcodierung des ›Genusses‹ offenbart, dass auch der Gundolf'sche Kult die Welt lediglich »etwas bunter machen, zu staunen und zu schwatzen geben«; und dass er das »Einerlei« eben nur *zeitweilig* und als Zeitvertreib zu »unterbrechen« vermag. Er gehört in die Mußestunden, er dient der ›Erholung‹ und der ›Ermunterung‹.⁴³

Dieses Problem resultiert eindeutig aus der alleinigen Adressierung des Einzelnen und aus der sozialen wie politischen Folgenlosigkeit des Kults selbst. Da der Kult gegen eine bürgerliche Moderne opponiert, gegen die er etwas anderes als die ›Selbstgestaltung‹ und die ›Erlebnisfähigkeit‹ des Einzelnen nicht mobilisieren darf, kann der Kult innerhalb dieser Moderne auch nur eine Enklave bilden, die ihren Ort im ›Haus‹ und ihre Zeit in den Mußestunden findet. Jaspers mag eine solche Verbindung zwischen dem Einzelnen, dem Haus und der ›Erholung‹ ausdrücklich herstellen und sie ebenso ausdrücklich begrüßen, während sie bei Gundolf eher den Status einer uneingestanden Aporie innehat. Die »Revolution« einer Goethe-Aneignung, für die Jaspers plädiert und die den Goethe-Kult überwinden soll, stellt jedoch unweigerlich das geheime Telos ebendieses Kults dar. Jaspers nimmt an der Goethe-Aneignung Gundolfs bestimmte – und durchaus bedeutende – Umwertungen vor, aber er bleibt zentralen Eigenarten eines heroischen Goethe-Kults zugleich auch verhaftet.

Daher können Gemeinsamkeiten in der Zielsetzung wie in der Terminologie nicht überraschen. Wenn Jaspers sich in und mit Goethe »zu Hause« fühlt und er sich dort »in seinen guten Kräften gesteigert« (ZG, 37) glaubt, schließt er unmittelbar an Gundolf an. Denn auch Gundolf »gilt nur was [...] Kräfte weckt, das Lebensgefühl steigert.« (DH, 23) Goethe dient einer seelischen Ertüchtigung, die sich mit der Welt, in der sie stattfindet, insgeheim abgefunden hat (Gundolf) oder die zumindest ungeeignet scheint, auf diese Welt einzuwirken (Jaspers). Goethe mag von der Moderne also zeitweilig entlasten, aber er kann – und darf – ihr sozial wie politisch nichts entgegensetzen. Insofern unterscheiden sich Gundolf und Jaspers gleichermaßen – wenn auch aus verschiedenen Richtungen kommend – von einem ausgewiesenen kultischen Modell der Muße selbst, wie es prominent der katholische Theologe Josef Pieper 1947 in *Muße*

43 Daher erschöpft sich Gundolfs *Goethe* auch nicht in einer gängigen, antimodernen »kulturkritischen Projektion«. Der Aufwand, mit dem die Studie den Aporien einer solchen ›Projektion‹ Herr zu werden versucht, katapultiert sie unablässig in ihre eigene Zeit zurück. Vgl. Georg Bollenbeck: »Goethe als kulturkritische Projektion bei Chamberlain, Simmel und Gundolf«, in: Golz/Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft* (Anm. 7), S. 13–32.

und Kult formuliert hat.⁴⁴ Während Pieper eine Neubegründung der Muße gerade über den Kult vorzunehmen versucht und eine soziale Ausrichtung *beider* (letztlich in der katholischen Liturgie einmündender) Phänomene propagiert, stellt die Muße für Jaspers wie für Gundolf eine strikt individuelle und private Angelegenheit dar. Bei Gundolf bildet sie das heimliche Zentrum einer kultischen Aneignung Goethes und bei Jaspers das offizielle Zentrum einer Goethe-Aneignung, die heimlich im Kultischen verbleibt.

In diesem Kontext ergibt sich auch in der geschichtlichen Einschätzung weniger Goethes als der Goethe-Aneignung eine interessante Verbindung zwischen Philosoph und Germanist. Für Jaspers war es bekanntlich die historisch unmögliche Anschlussfähigkeit Goethes an eine Welt nach 1945, die ihn zu einer ›musealen‹ Figur auch noch im Zuge ihrer ›erholsamen‹ Anverwandlung machen musste. Der antiquierte Charakter Goethes begründete überhaupt erst eine ›müßige‹ Beschäftigung mit ihm.

Zu den vielleicht spektakulärsten Aspekten von Gundolfs *Goethe* gehört, dass er eine solche Musealität und Antiquiertheit zumindest bis zu einem bestimmten Grad bereits auf Goethe selbst projiziert. Anders als Jaspers will Gundolf Goethe nämlich in Einklang noch nicht einmal mit der eigenen Zeit wissen. Die Urdynamik von Goethes ›Gestalt‹ ist nichts anderem abgetrotzt als ihrer eigenen Unzeitgemäßheit und der ›tragisch‹ späten Ankunft Goethes in der Welt seiner Zeit. Unter geschichtsphilosophischem Gesichtspunkt führt Gundolf Goethe als eine im 18. Jahrhundert bereits überholte Figur vor. Den gesamten und durchaus auch den ›ganzen‹ Goethe begreift er als ein einziges Spätwerk. Dies macht die Spezifik von Goethes ›Gestalt‹ im Vergleich etwa zu Dante oder Shakespeare in Gundolfs Augen überhaupt erst aus. Während deren »Welt« nämlich noch »gefüllt und bewegt [war] von den unmittelbaren Kräften des Urlebens selber« (GG, 25), war Goethe ein »ursprünglicher Mensch in einer abgeleiteten, einer Bildungswelt«, die sich durch ein »unheroisches Gesamtniveau« (GG, 26) auszeichnete. Dieser »Tragik« (GG, 27) sei Goethe indes gerecht geworden, da er seinem »urtümlichen Gehalt [...] im Stoff einer Bildungswelt«

44 Vgl. Josef Pieper: *Muße und Kult*, mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann, München 2007. Dabei setzt auch Pieper Goethe verschiedentlich als Gewährsmann der eigenen Theorie ein (vgl. S. 64 u. S. 80). Einen starken Begriff der Muße kann v. a. Gundolf freilich auch deshalb nicht entwickeln, weil ihm ein starker (Gegen-)Begriff von Arbeit fehlt. Möglicherweise ließe sich seine Skepsis dem modernen Berufswesen gegenüber gleichwohl in einem »Diskurs der Arbeitskritik [...] im Namen des Ganzheitlichkeitsphantasmas« verorten, der im 18. Jahrhundert einsetzt und der in einem spannungsreichen Wechselverhältnis zu den Figuren sowohl der Muße als auch der ästhetischen Autonomie steht. Vgl. zu dieser Konstellation Martin Jörg Schäfer: *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit und Ästhetik*, Zürich, Berlin 2013, hier S. 115.

Ausdruck zu verleihen vermochte: »So verwebt sich in seiner Existenz Urerlebnis und Bildungserlebnis wie Zettel und Einschlag [...].« (ebd.)⁴⁵

Im Vergleich zu Dante und Shakespeare gelingt Goethe folglich eine sehr späte Leistung, die ihn zum einen zwar zur exzellentesten Figur innerhalb des Dreigestirns avancieren lässt, da er die grundlegende historische Diskrepanz zwischen sich selbst und seiner Welt einer Synthese zuführen konnte, die sich den anderen beiden als Problem wie als Aufgabe noch gar nicht gestellt hatte. Zum anderen färbt der späte Anstrich dieser Synthese aber unweigerlich auch auf den Goethe-Kult selbst ab, indem er im Rahmen einer fortschreitenden Moderne keinerlei Anschluss an die eigene Geschichte mehr finden kann. Auch wenn es wesentlich dieser argumentative Schachzug ist, der es Gundolf erlaubt, Goethes heroische ›Ganzheit‹ gegen die Moderne überhaupt erst positionieren zu können, muss derselbe Schachzug nicht allein Goethe, sondern auch den Goethe-Verehrer als eine Spät- oder Endfigur imaginieren. *Nach* Goethe und im Unterschied zu Goethe kann sich dieser *mit* Goethe allein noch einer historisch heillos überholten und letztlich musealen Beschäftigung hingeben, deren Ort, deren Zweck und deren Zeit immer schon von der Moderne selbst bereit gestellt und getaktet werden: ›Haus‹, ›Erholung‹ und Freizeit.

Der letzte Parforceritt Gundolfs besteht nun darin, auch dieses Problem noch in Goethe selbst wurzeln zu lassen. Am Ende seines Buches unternimmt er tatsächlich den Versuch, die uneingestanden Konsequenzen des eigenen Kults in und mit Goethe selbst einzuhegen und sie als einen Verrat Goethes an sich selbst auszuweisen. Obwohl Gundolf eine der energischsten Apologien vorlegt, die über Goethe je geschrieben wurden, und obwohl er Goethes ›Gestalt‹ keine klassische Entwicklung durchlaufen lässt, da Goethe von Anfang an ›ganz‹ und damit auch ›ganz Goethe‹ gewesen sei, erzählt die Monographie in letzter Instanz eine große Verfallsgeschichte Goethes. Und in diesem Verfall bündelt sich alles, was den heroischen Goethe-Kult *ausmacht* und *aushöhlt*. In Goethes Spätwerk taucht auf einmal der Entwurf eines Gemeinwesens auf, das die Einheit von ›Gestalt‹ und Kult verabschiedet, indem es eine moderne Gesellschaft antizipiert; und in Goethes Spätwerk wird Goethe zusehends als ein ›Unterhaltungsautor‹ erkennbar, der gerade noch »gut genug [ist] um sich die Langeweile zu vertreiben.« (GG, 762) Der späte Goethe vermag es also

⁴⁵ Goethes »Ringen« (GG, 27) zwischen ›Urerlebnis‹ und ›Bildungserlebnis‹ trägt Gundolf dadurch Rechnung, dass er Goethes Werk in die »drei Zonen« (GG, 28) des ›Lyrischen‹, des ›Symbolischen‹ und des ›Allegorischen‹ unterteilt: »Goethes Lyrik enthält seine Urerlebnisse, dargestellt im Stoff seines Ich. Goethes Symbolik enthält seine Urerlebnisse, dargestellt im Stoff einer Bildungswelt. Goethes Allegorik enthält seine abgeleiteten Erlebnisse im Stoff einer Bildungswelt.« (GG, 28)

nicht mehr, sich die Moderne produktiv anzuverwandeln und sie in seiner ›Gestalt‹ still zu stellen. Er wird von der Moderne regelrecht überrannt und in seine Bestandteile zerlegt. Gerade hier spricht Gundolf indes mit Goethe vornehmlich – über ›Gundolf‹.

Während Gundolf *Wilhelm Meisters Wanderjahren* noch eine Deutung unterlegen kann, die das exakte Negativbild des eigenen Kults skizziert und die diesen retrospektiv darüber in seinen wichtigsten Facetten noch einmal vergegenwärtigt, bricht die Lektüre v. a. von *Faust II* das Selbstverständnis des Kults vollständig auf. Offiziell versucht Gundolf auch hier, lediglich eine Abkehr Goethes von sich selbst zu konstatieren, unterschwellig kommt Goethe in *Faust II* aber dort an, wo Gundolfs Kult immer schon war: im Zeitvertreib und in der ›Erholung‹.

Über die Bildungs- und Erziehungsideale von *Wilhelm Meisters Wanderjahre* kündigt Goethe in Gundolfs Augen seine eigene ›Gestalt‹ unhintergebar auf. Goethe habe in diesem Werk keine ästhetischen, sondern allein noch pädagogische Ziele verfolgt und eine ausdifferenzierte Moderne ohne jeden Einspruch sogar antizipiert und gefördert. Gundolf spricht von einem »Weg von Arkadien nach Amerika« (GG, 728) und von einer »Handlung«, die »nur das Streben und das Leisten bestimmen.« (GG, 736) Dem entspricht auch formales Versagen. Goethes »Erfindungs- und Bildnerfreude« lasse hier deutliche Spuren einer »Entstaltung« (GG, 722) erkennen. In erster Linie stößt sich Gundolf bezeichnenderweise am Gemeinschaftsideal des Textes, das er als vollständigen Bruch mit dem Goethe der ›Selbstgestaltung‹ – und folglich auch mit dem Goethe-Kult – empfindet:

Das Ziel das Goethe bei allen Teilen der *Wanderjahre* vor Augen hat ist die Erziehung des Einzelnen, oder vielmehr *der* Einzelnen, zu brauchbaren Gliedern eines nach erkannten Gesetzen der Natur und des Menschen geordneten *Gemeinwesens*. (GG, 717)

Goethes Missgriff benennt allein der Einschub. Nicht mehr *den* Einzelnen hat er in seinem Spätwerk im Blick, sondern *die* Einzelnen, die darüber hinaus noch nicht einmal mehr ›kultisch‹, sondern beruflich angewiesen und initiiert werden. An den Ausführungen zu den *Wanderjahren* lässt sich deutlich ablesen, dass für Gundolf ein zwingender Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Beruf besteht und dass er aus diesem Grund auch keine begriffliche und konzeptionelle Differenz etwa zwischen ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ einziehen kann. Bürgerlich, modern und verwerflich ist *jede* Gemeinschaft und ist *jeder* Beruf:

Der Beruf, d.h. die Beziehung zur Gemeinschaft, wird die Mitte, ja der Ersatz der menschlichen Charaktere und um ihn ordnet sich, nachdem er als Anlage erkannt und als Pflicht gewählt ist, alles Sein, Denken, Handeln, ja Schicksal des Betreffenden, unter Verzicht auf ein außergemeinschaftliches Eigenmenschentum. (GG, 723)

Das »außergemeinschaftliche Eigenmenschentum« benennt in maximaler Verdichtung (und in maximaler sprachlicher Abscheulichkeit) das offizielle Zentrum wie den offiziellen Fluchtpunkt des Gundolf'schen Goethe-Kults. Wenn er diesen hier von Goethe selbst aufgekündigt und verraten wähnt, deutet sich ein grundlegendes konzeptionelles Problem des Goethe-Kults und der eigenen Studie bereits an. Gundolf versucht zwar, Goethes Untreue gegenüber sich selbst und damit auch gegenüber dem eigenen Kult auf das Spätwerk zu begrenzen. Genau darüber setzt er den gesamten Goethe aber retrospektiv einer erheblichen Spannung aus. Denn wenn Goethe geschichtsphilosophisch gesehen insgesamt ein Spätling war, muss es überraschen, dass ausgerechnet sein Spätwerk mit diesem Grundzug seiner Produktion bricht. Eine argumentative und darstellerische Harmonie könnte jedenfalls allein dann vorliegen, wenn Goethe gerade hier noch einmal vollends zu sich selbst gekommen wäre. Stattdessen bricht nun eine unschöne Dissymmetrie auf, die umso mehr ins Gewicht fallen muss, als Gundolf für Goethes spätes Versagen nicht die Dignität etwa des ›Tragischen‹ beanspruchen kann, wie sie für solche Fälle gerade ›um 1900‹ als abrufbare Diskursfigur parat liegt.⁴⁶

Denn Goethes »Tragik« (GG, 27) hatte bereits darin bestanden, ein »Urgeist« in einer »abgeleiteten« Welt (GG, 26) zu sein. ›Tragisch‹ kann also nicht mehr der Bruch mit der ›Gestalt‹ sein, denn ›tragisch‹ war bereits die ›Gestalt‹ selbst. Wenn Goethe schließlich mit der ›Gestalt‹ bricht, indem er sich der ›abgeleiteten‹ Welt am Ende seines Lebens anschmiegt, ist sein Scheitern folglich nicht einmal mehr in der Würde einer hohen Form imaginierbar, derer sich Gundolf in der eigenen Darstellung Goethes bemächtigen könnte. Und da Gundolf den dritten und letzten Teil seiner Studie trotz seiner Bankrotterklärung des späten Goethe mit »Entsagung und Vollendung« (GG, 523–786) überschreibt, drängt sich der Verdacht auf, dass in dieser »Vollendung« Aspekte aufscheinen müssen, die auf den ›ganzen‹ Goethe, v.a. aber auf den ganzen Goethe-Kult überzugreifen drohen.

Dies mag *direkt* weniger das ›berufliche‹ und das ›gemeinschaftliche‹ Moment des alten und ›vollendeten‹ Goethe betreffen. Die moderne Gemeinschaftsbildung kann Gundolf noch als eine Art Panne des Spätwerks

⁴⁶ Vgl. zum Diskurs des Tragischen um 1900 Jürgen Thaler: *Dramatische Seelen. Tragödientheorien im frühen 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2003.

betrachten, die den auf strikte ›Selbstgestaltung‹ verpflichteten Kult nicht vollständig destabilisiert. Zur veritablen Bedrohung werden aber die notwendigen Komplemente von moderner Gesellschaft, Gemeinschaft und Beruf, nämlich Freizeit und Zerstreuung. Und es sind diese Komplemente, die Gundolf den ›Ort‹ und die ›Zeit‹ seines eigenen Kults vor Augen führen. Dass Gundolfs Ablehnung von *Faust II* noch einmal wesentlich vehementer ausfällt als die der *Wanderjahre*, liegt meines Erachtens eindeutig daran, dass er im späten *Faust* der uneingestandenenen, sehr wohl aber zwingenden Konsequenzen des eigenen Kults gewahr wird.

Gundolf lehnt *Faust II* auf nahezu allen Ebenen ab: sprachlich, inhaltlich und konzeptionell. So spricht er davon, dass Goethes Sprachmacht sich hier zum »Gedanken verdünnt« (GG, 786) habe und sich »kaum ein sprachschöpferischer Urton« (GG, 785) mehr finde. Die »*Gesellschaft*«, die Goethe im ersten Teil »nur Schranke oder Verneinung« gewesen sei, tauche nun plötzlich in vollem Umfang als »Eigenwert« des gesamten Textes auf. (GG, 758) Der späte Goethe ist also keineswegs erschöpft, er ist im Gegenteil erstmals ganz auf der Höhe der eigenen wie der Gundolf'schen Zeit. Denn auch und ausgerechnet Faust selbst, der Inbegriff ehemals höchsten ›Werdens‹ und ›Strebens‹, trete hier als moderner »*Spezialist*« (GG, 749) in Erscheinung. Signifikanterweise ist es dabei in erster Linie aber nicht etwa die Landgewinnung, die Fausts und Goethes berufliches ›Spezialistentum‹ begründet und die Gundolfs Empörung hervorruft, sondern der »unleugbar peinliche Eindruck des Mummenschanzes« (GG, 763). Den Mummenschanz habe Goethe bis ins kleinste Detail als Zerstreuung und als Unterhaltung angelegt und dabei seine ursprüngliche ›Ganzheit‹ (greifbar etwa in Figuren wie dem ›Wachstum‹, dem ›Dämonischen‹, dem ›Titanischen‹ und der ›Schöpfung‹) fragmentiert, euphemisiert und verleumdet:

Das Wachstum zu Sträußen und Beeten benutzt und verniedlicht, die Leidenschaften und Temperamente, die Dämonen der Seele [...] zu allegorischen Masken mit Spruchzetteln gezähmt, lediglich als gesellige Ergötzung, die Faunen, Elementargeister, Plutus, ja der große Pan selbst in den hellerleuchteten Festsaal gebannt, das dunkle All-leben als eine niedliche, sinnfällige und sinnvoll ›heitere‹ und ›bedeutende‹ Abendunterhaltung verwandt, die Urmächte zu freundlichen Friesen gereiht, zu lebenden Bildern gestellt, zu bequemer Augenweide herabgewürdigt und zu leichter Belehrung genötigt – und Faust selbst als willigen Mitspieler dieser weisen Maskenscherze: das bezeichnet den äußersten Sieg der Geselligkeit, über den titanischen und dämonischen Überschwang des vorsozialen Faust, seine vollkommene Bereitung zu und Geduld mit der Gesellschaft, sei es selbst die glänzend nichtige dieses Prunkhofs, dem die Geheimnisse der Schöpfung eben noch gut genug sind um sich die Langeweile zu vertreiben. (GG, 762)

Auffällig ist hier wiederum zweierlei. Zum einen stößt sich Gundolf vornehmlich am Phänomen der ›Geselligkeit‹. Dies zeigt noch einmal deutlich, dass er jede Form einer von Goethe ausstrahlenden oder von Goethe auch nur leichtfüßig bedienten sozialen Gruppenbildung ablehnt und der Kult weder in einem emphatischen Gemeinschafts- noch in einem zerstreuen- den Geselligkeitsideal aufgehen darf. Zum anderen kann der Kult aber auch und gerade über seine verworfenen sozialen Dimensionen hinaus keinen größeren Gegner als die ›Ergötzung‹, die ›Abendunterhaltung‹ und den ›Vertreib der Langeweile‹ kennen, weil diese ihn unweigerlich als eine private Freizeitbeschäftigung vorführen. Dies mit Blick auf *Faust II* unweigerlich auch insofern, als die »Abendunterhaltung« ihren Fluchtpunkt gar nicht im Theater, sondern in dem ›zu Hause‹ gelesenen Drama findet. Und das nicht etwa, weil *Faust II* als notorisch unaufführbar gilt, sondern weil Gundolf das Theater insgesamt als eine gemeinschaftliche oder öffentliche Institution im Hinblick auf die eigene kultische Praxis gar nicht denken und wahrnehmen kann. Das Theater neutralisiert sich bei ihm stets im Lesedrama.⁴⁷

Die Gegenüberstellung von *Wilhelm Meisters Wanderjahre* und *Faust II* verrät freilich, dass ›falsche‹ Gemeinschaft, individueller Kult und ›Abendunterhaltung‹ sich bei Gundolf wechselseitig bedingen und dass der verfallende Goethe Gundolf genau diesen Zusammenhang vor Augen führt. Wenn der Goethe-Kult seinem Inbild nach eine bürgerliche Moderne transzendieren soll, gegen die er zugleich aber keine soziale Wirkmächtigkeit entfalten darf, kann er innerhalb dieser Moderne nur in einem imaginären Zuschlupf vollzogen werden, in welchem sich der Einzelne von der ›Gesellschaft‹ erholt, indem er sich monumental und museal zerstreut. Und diesen Zuschlupf stellt ihm originär nicht ›Goethe‹, sondern stellt ihm die Moderne selbst bereit. Das geheime Telos des heroischen Goethe-Kults besteht in der kultischen Depotenziierung des Heroischen in der Muße. Gundolfs Erregung angesichts des Mummenschanzes resultiert daraus, dass er die verborgenen Folgen seines eigenen Kults ausgerechnet in Goethes Maskenspiel *demaskiert* sehen muss. Der späte Goethe kommt dort an, wo der ›ganze‹ Gundolf immer schon war und wo Jaspers *partout* hin will: in der »Erholung« und in der »Ermunterung«.

⁴⁷ Dies hat treffend bereits Horst Rüdiger erkannt. Obwohl Gundolfs Produktion über weite Strecken Dramenautoren gilt – neben Goethe insbesondere Shakespeare, aber auch etwa Lessing, Kleist oder Büchner –, spielt das Theater in seinem Werk überhaupt keine Rolle. Vgl. Horst Rüdiger: »Staat und Individualität«. Zur Entwicklung von Gundolfs Persönlichkeit«, in: *Euphorion* 75.2 (1981), S. 217–233, hier S. 230f.