

MEINE SPRACHE IST DEUTSCH

LiteraturForschung Bd. 25  
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und  
Kulturforschung

Stephan Braese und Daniel Weidner (Hg.)

# Meine Sprache ist Deutsch

Deutsche Sprachkultur von Juden und  
die Geisteswissenschaften 1870–1970

Mit Beiträgen von

Stephan Braese, Arndt Engelhardt, Birgit R. Erdle, Petra Ernst,  
Claude Haas, Hans-Joachim Hahn, Andreas B. Kilcher,  
Christoph König, Mona Körte, Vivian Liska, John McCole,  
Hinrich C. Seeba, Daniel Weidner, Liliane Weissberg und  
Philipp von Wussow

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsvorhaben wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 01UG0712 und 01UG1412 gefördert.

Das Buch wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung der RWTH Aachen



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 Vervielfältigung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2015,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: [www.kulturverlag-kadmos.de](http://www.kulturverlag-kadmos.de)

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Alter Hörsal, Foto: Grisca Georgiew

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Sowa

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-286-5

# »Auflösung des Judentums«. Zu einem literaturwissenschaftlichen Großprojekt Friedrich Gundolfs

CLAUDE HAAS

Den langjährigen und zeitweise engsten Jünger Stefan Georges, den Literarhistoriker Friedrich Gundolf (1880–1931), in eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme der deutschen Sprachkultur von Juden und der Bedeutung dieser Sprachkultur für die deutschen Geisteswissenschaften einzubetten, ist problematisch und bedarf einiger Sätze der Erläuterung oder zumindest der Konturierung.

Zwar vermag das umfangreiche Werk des wohl meistgelesenen Germanisten der Weimarer Republik sicher wertvolle Einblicke in die auch und gerade *sprachliche* Geschichte der deutschen Geisteswissenschaften seit 1900 zu vermitteln.<sup>1</sup> Als fester Bestandteil oder als ein (selbst marginales) Beispiel einer deutschen Sprachkultur *von Juden* kann das Gundolf'sche Œuvre ohne weiteres jedoch nicht aufgefasst werden. Vielmehr hat es den Anschein, als habe Gundolf seine jüdische Herkunft – er wuchs als Friedrich Leopold Gundelfinger in einer assimilierten Darmstädter Familie auf, der Vater Sigmund Gundelfinger war Professor für Mathematik an der dortigen Technischen Hochschule – bereits in jungen Jahren abgelegt und als habe er diesen Akt über die ›Eindeutschung‹ seines Nachnamens auch formal besiegelt oder besiegeln lassen.<sup>2</sup> Im Juni 1899 stellt der mit ihm befreundete Karl Wolfskehl Gundolf in München Stefan George vor, der ihn bereits im Verlauf dieser ersten Begegnung Gundolf nennt – ein Name, den der Achtzehnjährige sofort übernimmt. Seinen ersten Brief an George unterschreibt er noch an demselben Tag mit Gundolf, seinen ersten Brief an Wolfskehl nach

---

<sup>1</sup> Sein monumentales Goethe-Buch von 1916 war mit 50.000 verkauften Exemplaren die erfolgreichste wissenschaftliche Publikation des George-Kreises. Vgl. Thomas Karlauf: *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, München: Pantheon 2008, S. 253. Zu einer ersten Orientierung vgl. Jan Andres: »Gundolf, Friedrich Leopold (bis 1927 offiziell Gundelfinger)«, in: Achim Aurnhammer/Wolfgang Braungart/Stefan Breuer u. a. (Hg.): *Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch*, 3 Bde., Berlin/Boston: De Gruyter 2012, Bd. 3, S. 1404–1409.

<sup>2</sup> Zu den biographischen, kulturhistorischen und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen vgl. neben Karlauf (Anm. 1) auch Carola Groppe: *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1997, S. 290–333.

der Begegnung ebenso.<sup>3</sup> Von seiner Dissertation und einigen kleineren Schriften abgesehen publiziert er auch seine Aufsätze und Bücher unter diesem Namen; legalisieren lässt er ihn allerdings erst nach dem Bruch mit George im Jahr 1927.<sup>4</sup>

Von seiner jüdischen Herkunft trägt das wissenschaftliche Werk Gundolfs denn auch keine merklichen Spuren. Im Gegenteil hat er solche Spuren systematisch verwischt. Völlig unkenntlich sind sie damit allerdings nicht geworden. Zwischen den Zeilen prägt just sein *abgelegtes* Judentum wesentliche Teile von Gundolfs Wissenschaftskonzeption, so auch deren sprachliche Verfasstheit und den Zuschnitt ihrer wichtigsten Gegenstände. Auf der Grundlage dieser Annahme will ich im Folgenden ein paar Schlaglichter auf einige wenige, sehr wohl aber repräsentative Gundolf'sche Texte werfen.

In Augenschein zu nehmen sind dabei zwei Themenkomplexe: Erstens Gundolfs Vorstellungen von Literatur, Heldentum und Geschichtsphilosophie, die einen zutiefst apolitischen Geschichtsbegriff zu erkennen geben, der ein Phänomen wie die deutsch-jüdische Geschichte nicht mehr erzählbar macht, der v. a. aber die Huldigung eines Kunstideals impliziert, das als heidnisch-christliche Symbiose imaginiert wird. In diesem Kontext wird durchgehend auch die Frage nach den Implikationen einer Wissenschaftsprosa virulent, die sich als performative Umsetzung eines Heldenkultes und säkularen Gottesdienstes begreift und die das Judentum religiös, historisch und kulturell gleichermaßen zur Leerstelle macht. Zweitens Gundolfs Konzeption des ›deutschen Geistes‹, wie sie prominent bereits im Titel seiner bekannten Habilitationsschrift *Shakespeare und der deutsche Geist* aus dem Jahr 1911 auftaucht. Es ist in erster Linie die dezidiert transnationale Anlage des ›Deutschtums‹, die es hier zu analysieren gilt.

## I.

Weite Teile von Gundolfs Werk können vor dem Hintergrund eines viel zitierten Briefes gelesen werden, den er im April 1903 an die Frau von Karl Wolfskehl schreibt. Wolfskehls eigener Rückbesinnung auf sein

<sup>3</sup> Vgl. Karlauf: *Stefan George* (Anm. 1), S. 685.

<sup>4</sup> Zu Gundolfs Stellung innerhalb des George-Kreises und der Entwicklung seiner Beziehung zu George vgl. nach wie vor Claude David: »Gundolf und George«, in: *Euphorion* 75 (1981) 2, S. 159–177, sowie Horst Rüdiger: »Staat« und Individualität. Zur Entwicklung von Gundolfs Persönlichkeit«, in: *Euphorion* 75 (1981) 2, S. 217–233.

Judentum, seinem Interesse am Zionismus und einer geplanten Reise nach Palästina begegnet Gundolf mit völligem Unverständnis:

Dass Karl nicht in den Orient geht hoffe ich durch mein beständiges Widergebet, bei allen Gottheiten Orients und Occidents der Wasser und der Wüste mit veranlasst zu haben. Nichts war mir widriger als der Gedanke einen der besten Europäer in dem langweiligen, beschwerlichen und noch dazu gefährlichen ostreck herum watend zu wissen den nur die sehnsucht vergoldet und dessen grösse seine unwirklichkeit, eben seine geschichte ist. [...] Ich bin widerzionistischer als je so dass mir die Auflösung des Judentums als ein Wünschenswertes erscheint. Es sind nicht die edelsten Rassen die ewig leben. ich selbst will Shakespeare dienen und nicht Jaweh oder Baal ...<sup>5</sup>

Bemerkenswert ist die Verve, mit der Gundolf das Judentum aus Europa und aus einer kulturellen Europäizität, die für das Selbstverständnis und für die Sprachkultur gerade von deutschen Juden jahrhundertlang maßgeblich gewesen war,<sup>6</sup> herausdefiniert. Denn als guter oder sogar als »eine[r] der besten Europäer« hat Wolfskehl Gundolf zufolge in Palästina nichts verloren. Mehr noch: Eine bloß imaginäre Affinität der eigenen Biographie und Produktion zur jüdischen Herkunft – so suggeriert der Brief – steht bereits in Opposition zu einer europäischen Identität, so dass auf der anderen Seite die »Auflösung des Judentums« zu deren privilegiertem Ausweis avancieren muss. *Ex negativo* mögen solche Überzeugungen noch von dem Bewusstsein eines historisch eminent hybriden Charakters der deutsch-jüdischen Assimilation abhängen; spezifisch auf die Sprache bezogen etwa von der Vorstellung eines veritablen »Eintritts« in das Deutsche, der einst nicht »natürlich«, sondern kulturell vollzogen wurde und dessen wichtigste Eigenschaft die Abwesenheit einer einzigen und originären Kultur- und Sprachzugehörigkeit darstellt.<sup>7</sup> Nur avisiert Gundolf kein »bewusstes Differenz-Projekt von Juden deutscher Sprache«<sup>8</sup> wie es etwa Heine oder Freud verfolgt haben mögen, sondern die Negation der schieren Möglichkeit eines derartigen Projekts. Dort, wo Wolfskehl sich einem solchen verschreiben will, löst er bei Gundolf – hierüber sollte der angestrengt verspielte Ton seiner Zeilen nicht hinwegtäuschen – blankes Entsetzen aus.

Als aufschlussreich erweist sich dabei das, was Gundolf einer Annäherung an das (eigene) Judentum entgegensetzt: die bedingungslose

<sup>5</sup> Karl und Hanna Wolfskehl: *Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899–1931*, 2 Bde., hg. von Karlhans Klucker, Amsterdam: Castrum Peregrini 1973, Bd. 1, S. 173 f. (Orthographische Besonderheiten im Text).

<sup>6</sup> Vgl. Stephan Braese: *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*, Göttingen: Wallstein 2010, hierzu insb. S. 16–20.

<sup>7</sup> Ebd., S. 14 u. ö.

<sup>8</sup> Ebd., S. 17 u. ö.

Hingabe an die moderne Literatur. Wenn er ausdrücklich von dem ›Dienst‹ spricht, den er nicht »Jaweh oder Baal«, sondern »Shakespeare« darzubringen gedenkt, ist zwischen den alttestamentlichen Gottheiten und dem neuzeitlichen Klassiker ein klares Substitutionsverhältnis benannt. Da dieses in den Rahmen einer »Auflösung des Judentums« eingebettet wird, muss Gundolf die Substitution als solche streng genommen natürlich blind machen. In seinem wissenschaftlichen Werk schimmert das Judentum tatsächlich als ein fortwährend ausradiertes Palimpsest durch. In diesem Sinne ist es v. a. in den frühen Aufsätzen aber beinahe schon überpräsent.

Aus den erwähnten Gründen kann denn auch allenfalls die wissenschaftliche Karriere der *Person* Gundolf – ab 1917 außerordentlicher, ab 1920 ordentlicher Professor für Neugermanistik in Heidelberg – als Musterbeispiel einer deutsch-jüdischen Assimilation gelten. Gundolfs Œuvre ist nicht das Beispiel einer Assimilation oder Interaktion, sondern im Hinblick auf die jüdische Herkunft eben das einer ›Auflösung‹.<sup>9</sup> Wichtige Rückschlüsse auf die Geschichte einer deutsch-jüdischen Emanzipation oder Assimilation erlaubt es dabei freilich in dem Maße, wie es sich einer solchen gerade verweigert.

Seinen Fluchtpunkt findet das wissenschaftliche Projekt einer »Auflösung des Judentums« bei Gundolf in der Entscheidung, Literatur- und Geistesgeschichte ausgewiesen heroischen und geschichtsphilosophischen Diskursen des 19. Jahrhunderts anzupassen. Dies zeigt bereits ein früher, erstmals 1912 unter dem Titel *Vorbilder im Jahrbuch für die geistige Bewegung* erschienener Aufsatz.<sup>10</sup> Man kann diesen Text durchaus als eine Art *nucleus* des wissenschaftlichen Gesamtwerks betrachten. Nicht zufällig veröffentlicht Gundolf ihn 1921 in einer um etwa ein Drittel längeren Fassung ein weiteres Mal unter dem Titel *Dichter und Helden*, ohne seine früheren Positionen wesentlich zu differenzieren.<sup>11</sup> Allein der Umstand, dass er dem Aufsatz nach einem Abstand von

<sup>9</sup> Sein Erfolg lässt sich an dem Umstand ablesen, dass Gundolfs jüdische Herkunft in der durchaus prosperierenden Forschung zum George-Kreis grundsätzlich kaum mehr als eine Fußnote darstellt. Zu der nach wie vor wichtigsten Ausnahme vgl. Claudia Sonino: »Friedrich Gundolf und Heinrich Heine. Eine Negativ-Identifikation«, in: Gert Mattenklott/Michael Philipp/Julius H. Schoeps (Hg.): »Verkannte Brüder«? *Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms 2001, S. 101–116.

<sup>10</sup> Zu einer leicht greifbaren Fassung vgl. Friedrich Gundolf: »Vorbilder«, in: *Der George-Kreis. Eine Auswahl seiner Schriften*, hg. von Georg Peter Landmann, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1965, S. 173–186.

<sup>11</sup> Friedrich Gundolf: »Dichter und Helden«, in: ders.: *Dichter und Helden*, Heidelberg: Weiss'sche Universitätsbuchhandlung 1923, S. 23–58. Im Folgenden mit Sigle (DH, Seitenzahl) im laufenden Text zitiert.



neun Jahren – in welchem insbesondere die wichtigen Monographien zu Goethe (1916) und zu George (1920) erscheinen – nahtlos einen ca. zehnzeiligen Text hinzufügen kann, verweist auf die Homogenität seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses.<sup>12</sup>

Gundolfs Vorstellungen von Heroismus und Geschichte fallen stark synkretistisch aus. Seine wiederholte Absage an einen zum bloßen »Reliquienkult« (HD, 24) verpuppten Historismus und sein Plädoyer für ein Verständnis der Geschichte als »mitwirkende Gegenwart« (ebd.), verraten zweifellos den Einfluss Nietzsches.<sup>13</sup> Daneben macht er explizit Anleihen bei Ranke, Mommsen und Burckhardt (HD, 51), wobei zwischen den Zeilen auch Hegel und der von Gundolf nur wenig geschätzte Thomas Carlyle als Stichwortgeber erkennbar werden.<sup>14</sup> So unoriginell, widersprüchlich und unsystematisch Carlyles *On Heroes and Hero Worship* (1841) erschienene und gerade in Deutschland unheimlich erfolgreiche Textsammlung gewesen sein mag: Das Gundolf und den gesamten George-Kreis begleitende heroische Dreigestirn Dante, Shakespeare und Goethe findet sich hier ebenso vorgebildet wie die Tendenz, den jahrhundertelangen Antagonismus zwischen Held und Heiligem durch die konsequente Sakralisierung und Vergöttlichung des Helden zu überwinden, Antike und Christentum also über die Figur des Helden zu vermitteln. Darüber hinaus bewegen sich auch Versuche, den modernen Dichter emphatisch als Helden zu begreifen, nicht selten in Carlyle'schem Fahrwasser.<sup>15</sup>

Damit ist das zentrale Moment der Gundolf'schen Schrift bereits benannt: Die Sakralisierung des Dichters als Held. Diese nimmt ihren Ausgang vom Bild einer geistig und kulturell desaströsen Gegenwart: »Es gibt Zeiten, [...] in denen alles zerfließt, verästel, in Gehirn- oder Trieb-Chaos splittert, nichts mehr organisch wächst, nur noch mechanisch willkürlich zusammengezwungen, bürokratisch geordnet wird:

<sup>12</sup> Ich will damit Entwicklungen und Akzentverschiebungen nicht kategorisch abstreiten, sie in vollem Umfang herauszuarbeiten, müsste indes einer Monographie oder einer intellektuellen Biographie vorbehalten bleiben.

<sup>13</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, in: ders.: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 1, München/Berlin/New York: dtv <sup>2</sup>1988, S. 243–334.

<sup>14</sup> Zumindest in einer Burckhardt-Rezension von 1907 rückt Gundolf diesen in die Nähe Hegels und setzt ihn wohlmeinend von Carlyle ab. Vgl. Friedrich Gundolf: »Jacob Burckhardt und seine *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*«, in: ders.: *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte*, ausgewählt u. hg. von Victor A. Schmitz/Fritz Martini, Heidelberg: Lambert Schneider 1980, S. 58–71, hierzu S. 66 f.

<sup>15</sup> Carlyle hatte im Ersten Weltkrieg noch einmal einen regelrechten Aufschwung erlebt und blieb auch in der Weimarer Republik ein beehrter Autor. Vgl. Thomas Carlyle: *Helden und Heldenverehrung*, Übertragung von Paul Baudisch, Berlin: Deutsche Buchgemeinschaft 1926.

so ist unsre deutsche Gegenwart.« (DH, 31) Rettung kann Gundolf zufolge ausschließlich durch sogenannte »Kulturheilande« (ebd.) kommen, und diese *Kulturheilande* sind die einzigen Figuren, die er als *Helden* gelten lässt. Es gibt deren in der Weltgeschichte insgesamt sechs: Dante, Shakespeare und Goethe als ›Worthelden‹, sowie Alexander, Caesar und Napoleon als ›Tathelden‹. Es ist der Abschnitt über die ›Tathelden‹, um den Gundolf seinen Text 1921 erweitert.

Die Kulturheilande werden zunächst so angelegt, dass sie alles sind, was die »deutsche Gegenwart« nicht ist. Ist diese »zersplittert« und »verästelt«, so wirken die Helden unmittelbar synthetisierend. Damit stellen sie auch nach wie vor das einzige Potenzial einer Überwindung der modernen ›Zersplitterung‹ – es finden sich mitunter auch Begriffe wie »Zersetzung« (DH, 26) oder »Entartung« (DH, 44) – bereit. Die Dichotomie von Synthese und Zersplitterung holt Gundolf konsequent geschichtsphilosophisch ein. Sie ist in seinen Augen erst über einen genuin christlichen Leib-Seele-Dualismus zum historischen und kulturellen Problem geworden. Auf die Transzendierung dieses Dualismus bleibt die synthetisierende Aufgabe des Helden vornehmlich gerichtet:

In der christlichen Zeit hat der große Mensch noch eine andre Aufgabe als im Altertum. Seit Leib und Seele geschieden werden, das Göttliche aus dem Menschen losgelöst und über ihn ein Jenseits gestellt wird, hat das menschliche Wirken eine Vereinigung mit der Gottheit zum *Ziel*,<sup>16</sup> empfindet nicht mehr sich selbst als göttlich, und die Seele strebt zu Gott hin oder zwingt ihn heran, statt ihn aus sich zu strahlen oder in sich darzustellen. Nun ist es nur den seltensten Menschen gegeben in sich jenen christlichen Zwiespalt aufzuheben, die Synthese darzustellen, das Gesamt-menschliche, den kosmisch runden Menschen, das oberste sichtbare Sinnbild der Gottheit zu verwirklichen. (DH, 29 f.)

Die Pointe besteht hier nicht allein darin, dass das Judentum in dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion nicht vorkommt. Sie ist vielmehr darin zu sehen, dass der Held als Überwinder des Christentums durch und durch auf das Christentum angewiesen und fixiert bleibt. Insofern nimmt es nicht wunder, dass Gundolf Christus verschiedentlich mit anderen Helden in einem Atemzug nennt.<sup>17</sup> Die heroische Aufhebung des Leib-Seele-Dualismus denkt er folgerichtig nicht restaurativ; etwa

<sup>16</sup> Ich gebe den Sperrdruck über Kursivierungen wieder.

<sup>17</sup> So etwa im Rahmen seiner Apologie von »Urgeistern« im *Goethe*-Buch: »Wer [...] wie Goethe, wie Napoleon, wie Christus selbst eine menschengewordene Idee, eine Reinkarnation einer der ewigen Ur-ideen ist, an den haben die vorgefundenen Zeitordnungen, geschweige Tagesansprüche, und seien sie noch so edel, kein Recht: solche Menschen sind keine Ichlein, sondern Weltkräfte.« Friedrich Gundolf: *Goethe*, Berlin: Georg Bondi 1920, S. 542.

in dem Sinne, dass der Held die Welt wieder ›antik‹ machen könnte oder gar müsste, da die Antike den erwähnten Dualismus ja noch nicht kannte. Der Held muss in seinen Synthetisierungen im Gegenteil dem Christentum stets aufs Neue Rechnung tragen, indem er dessen Dualismus transzendiert, und er transzendiert diesen – unjüdischer lässt es sich nicht denken – als *Bild* einer Gottheit. In exakt diesem Sinne läßt Gundolf den Helden durchgehend christologisch auf, wiederholt spricht er von der »Leibwerdung Gottes« (DH, 45), und auch das »Wort« des Dichterhelden bekommt in diesem Zug neutestamentlichen Sinn: Es wird »Fleisch« (DH, 31).

Der Rückgriff auf die »*Fleischwerdung des göttlichen Wortes*« und damit auf die dem Judentum gegenüber »absolut zentrale Erfindung des Christentums«<sup>18</sup> erklärt auch den ursprünglichen, durchaus missverständlichen, Titel des Aufsatzes. Der Begriff des ›Vorbildes‹ hebt nicht metaphorisch auf die Möglichkeit einer Nachahmung des Helden ab, wie sie etwa frühaufklärerische Moraldiskurse von Gottsched bis Mendelssohn propagierten. Nicht zufällig will Gundolf seine Vorstellung eines »Gesamtmenschliche[n]« von einem »Allgemeinmenschliche[n]« im Sinne der Aufklärung und der Humanität« (DH, 34) radikal unterschieden wissen. An der Überzeugung insbesondere Jacob Burckhardts, dass Helden aufgrund ihrer Einzigartigkeit und ihres Ausnahmecharakters niemals Vorbilder sein können,<sup>19</sup> hält Gundolf trotz des Begriffs (wenn auch ohne expliziten Rekurs auf Burckhardts Ausführungen) absolut fest, da ›Vorbild‹ bei ihm schlechterdings wörtlich zu verstehen ist. Der Begriff hebt auf die eminente Darstellbarkeit und auch auf die tatsächliche Darstellung des Helden ab. Und in dem Maße, wie dieser als »Leibwerdung Gottes« die »höchste Form« ist, »unter der wir das Göttliche erleben« (HD, 25), gibt er als Vor-Bild die Dreieinigkeit von Held, dichterischem Werk und Gott – zumindest *vorläufig* – zu sehen. Anhand der Vorsilbe ›vor-‹ schiebt Gundolf im Begriff des ›Vorbildes‹ zwischen Gott und Betrachter zwar noch eine Art Medium ein, erblickt wird Gott mittelbar *dank des* und *in dem* Helden. Die Darstellung Gottes wird dem Betrachter damit jedoch nicht etwa entzogen, sie wird ihm im Gegenteil zur dringenden Aufgabe und zum permanenten Begehren, das der Wissenschaftler in einem befriedigt und stimuliert. Im Bild des Helden, welches ihm die unhintergehbare Identität von Leib und Werk

<sup>18</sup> Georges Didi-Hubermann: »Von den Mächten der Figur. Exegese und Visualität in der christlichen Kunst«, in: Emmanuel Alloa (Hg.): *Bildtheorien aus Frankreich. Eine Anthologie*, München: Fink 2011, S. 273–302, hier S. 280.

<sup>19</sup> Vgl. Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart: Kröner 1978, S. 232.

vorführt, hält der Betrachter fortwährend nach dem Bild Gottes oder wenigstens nach dem Bild des ›Göttlichen‹ Ausschau, das diese Einheit überhaupt erst verbürgt.

Dabei führt der vorläufige Status des Bildes als Vorbild Gottes unweigerlich die zeitlichen Aporien des Gundolf'schen Verständnisses von Heldenanbetung und Geschichte vor Augen. Ulrich Raulff konnte zeigen, dass bei Gundolf trotz aller Feier von dynamischen Vorstellungen wie ›Kraft‹, ›Leben‹, ›Erleben‹, ›Schöpfertum‹, ›Bildung‹, ›Wirkung‹, ›Werden‹ etc. ein zutiefst statischer Geschichtsbegriff vorherrscht.<sup>20</sup> Diese Spannung ist auch den (para-)religiösen Phänomenen seiner Begriffsbildung immanent. Die Kulturheilande sind nämlich ›Erlöser‹, sie vollenden die Geschichte und ihre jeweiligen Syntheseleistungen sind in sich abgeschlossen. Insofern eignet dem Helden, dem Kulturheiland und dem Geschichtsverständnis Gundolfs nicht ansatzweise ein Moment messianischer Hoffnung oder Erwartung, wie es der Begriff des ›Vorbildes‹ aufgrund seiner Vorläufigkeit zumindest strukturell noch nahe legen könnte. Zwar trägt die Vorsilbe hier das Moment einer Dynamisierung ein, das ›Vorbild‹ bleibt auf eine Art Zukunft gerichtet. Bezeichnenderweise gewinnt diese aber keinerlei Konturen, auf keinen Fall ist sie so zu verstehen, dass sich Gott in ihr endlich als Bild offenbarte – in einem Prozess, den die Helden gleichsam vorbereiten würden, der ihr Werk aber kategorisch überragen könnte oder gar müsste. Das Vorbild ist im Gegenteil eben auch immer schon ›fertig‹. Es dürfte nicht zuletzt die Aufwertung des Helden dem ›Göttlichen‹ gegenüber sein, die Gundolf für den Begriff des ›Vorbildes‹ optieren lässt. Denn die Vorsilbe verweist einerseits auf göttliche Kraft, die erahnt wird, andererseits ist der Held als Vorbild Gott gegenüber aber auch tendenziell autark.

Damit sind die Aporien freilich nicht gelöst. Bemerkenswert ist ja schon, dass es trotz der immanenten Idee einer Vollendung oder Abgeschlossenheit der Geschichte durch das Werk *eines* Helden zwar nicht viele, aber doch *mehrere* Helden gibt. Dieser Umstand dürfte der prinzipiellen Notwendigkeit geschuldet sein, überhaupt Literaturgeschichte betreiben zu können, die mehr als einen einzigen Autor in Augenschein nehmen will. Jedenfalls – und v. a. darauf kommt es hier an – fällt Gundolfs Geschichtsbild trotz seiner Aporetik in doppelter Hinsicht un-, wenn nicht antimessianisch aus: Zum einen hat jeder Held an sich bereits die Geschichte vollendet, zum anderen wird die tendenzielle

<sup>20</sup> Vgl. Ulrich Raulff: »Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf«, in: Friedrich Gundolf: *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winckelmann*, aufgrund nachgelassener Schriften bearbeitet u. hg. von Edgar Wind, mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Ulrich Raulff, Frankfurt a. M.: Fischer 1992, S. 115–154, hierzu insb. S. 123 f.

Offenheit der Geschichte jeder prospektiven Erwartungshaltung systematisch entkleidet. In anderen Worten: Gundolfs Geschichtsbild bleibt just *in* seiner Aporetik vom Projekt einer »Auflösung des Judentums« geprägt, und aus diesem Grund hält er an einer solchen Aporetik wohl auch fest. Über die Zeitlichkeit des Helden heißt es an einer Stelle tatsächlich: »Jetzt muß er immer von Zeit zu Zeit kommen [...]« (DH, 31). »Immer von Zeit zu Zeit« – dies dürfte in ihrer Unsinnigkeit die unmessianischste aller Zeitformen sein.

Freilich wäre es ungerecht, Gundolf elegantere Lösungen seiner Geschichtsproblematik in Abrede zu stellen, denn seine zentralen Begriffe sind solche, die es erlauben, Statik und Dynamik zusammenzudenken, indem sie Dynamik in Statik kristallisieren und die Aporie des ihnen zugrunde liegenden Geschichtsverständnisses auf diese Art stillstellen. Es ist im engeren Sinne der vielfach beachtete Gestalt-Begriff Gundolfs (wie des George-Kreises insgesamt), der das Problem der göttlich-heroischen Bildwerdung auf der Ebene der wissenschaftlichen Darstellung trägt und zertifiziert.<sup>21</sup> Auf die Kulturheilande bezogen hebt ›Gestalt‹ auf die völlige Einheit von Leben, Dichtung und eben tatsächlich der äußeren Erscheinung des Helden ab, die in der Wissenschaft sowohl behauptet als auch beschworen wird. Im Zweifelsfall eignet dem Bild des Helden dabei eine größere Authentizität als dem dichterischen Wort. Das vielleicht eindringlichste Beispiel für diese Überzeugung findet sich in Gundolfs George-Aufsatz von 1913. Zum Kopf Georges hält er fest:

Zweierlei vereint die Form seines Kopfes: unerbittlichen Willen und regsame Zartheit. Form ist alles geworden, in die Flächen und Linien des Schädels eingearbeitet, nichts ist bloße Zuckung und Stimmung – ein plastisches, kein malerisches Haupt. Auch hier, wie in seinem Werk, ist der innere Gehalt zu sichtbarer Gestalt, zu Charakter (das ist umrissene Form) verdichtet und durchglüht – nirgends unbewältigter Seelenrohstoff ... ein Mensch der bei mächtigen Trieben und empfindlichen Nerven sich völlig in der Gewalt hat, dem Phantastik, Schwelgerei, Spielerei fern liegt, dessen Reichtum ein zentraler Wille beherrscht und sichert – unter den geschichtlichen Köpfen dem Dantes am ähnlichsten, aber bei gleicher Energie mehr sensitiv als spirituell. Wer ihn also nach seinen Gedichten für schwach hält, den widerlegt die unverkennbare Willenskraft dieses Gesichts.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Zu einer soliden Rekonstruktion des Gundolf'schen Gestalt-Begriffs vgl. Gerhard Zöfel: *Die Wirkung des Dichters. Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft um Stefan George*, Frankfurt a. M./Bern/New York u. a.: Peter Lang 1987, S. 114–186. Zur Karriere des Begriffs in den wissenschaftlichen Schriften des George-Kreises vgl. Rainer Kolk: *Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890–1945*, Tübingen: Niemeyer 1998, S. 375–384.

<sup>22</sup> Friedrich Gundolf: »Stefan George in unserer Zeit«, in: ders.: *Dichter und Helden* (Anm. 11), S. 59–78, hier S. 74.

Solche Apotheosen schließen im Falle Gundolfs hermeneutische Kompetenz, analytische Kategorienbildung und – wenigstens tendenzielle – Begriffsschärfe nicht völlig aus;<sup>23</sup> sie erklären zugleich aber die unzähligen Redundanzen und die endlosen Ketten von Synonymen, die seine Texte durchziehen: ›Bild‹, ›Vorbild‹, ›Sinnbild‹, ›Gestalt‹, ›Form‹, ›Leibwerdung‹ etc. umkreisen litaneiartig das immer gleiche Phänomen: die göttlich imprägnierte synthetisierende Potenz des Dichterhelden. Diese wird von der Darstellung und der Sprache der Wissenschaft notwendig verfehlt und in dieser Verfehlung keineswegs betrauert. Die Wissenschaft begreift sich nicht als ein »Ersatz für Dichtung«.<sup>24</sup> Denn sie kann und will nur Gestalt zeigen und verehren, nicht aber selbst Gestalt sein. Der Wissenschaft kommt damit die Aufgabe zu, die Gestalt in ihrem Diskurs in immer neuen Anläufen vorzuführen und zu sehen zu geben, gleichsam ihre Evidenz zu offenbaren, nicht aber sie zu begründen oder zu erklären.<sup>25</sup> Damit fiele der wissenschaftliche Diskurs unweigerlich den ›Zersplitterungen‹ der ›deutschen Gegenwart‹ anheim, wäre er »Spezialistendienst« und nicht »Heroenkult« (DH, 45). In diesem Sinn erklärt Gundolf kategorisch: »Drum stellen wir Bilder auf, keine Systeme.« (DH, 29) Indem er solche Bilder in Sprache übersetzt, verehrt und auf ihren

<sup>23</sup> Gundolfs begriffliche Differenzierungen mögen mitunter holzschnittartig anmuten, seine Einteilung etwa des Goethe'schen Werkes in ›lyrische‹, ›symbolische‹ und ›allegorische‹ ›Zonen‹ oder seine prominente Unterscheidung zwischen ›Urerlebnis‹ und ›Bildungserlebnis‹ haben die Forschung aufgrund ihrer Prägnanz dennoch nicht zufällig stärker geprägt als ihr verschiedentlich lieb sein mochte. Vgl. Gundolf: *Goethe* (Anm. 17), hierzu etwa S. 1–28. Zu einem exzellenten Überblick über die erhitzte zeitgenössische Debatte um die Goethe-Monographie vgl. Wolfgang Höppner: »Zur Kontroverse um Friedrich Gundolfs *Goethe*«, in: Ralf Klausnitzer/Carlos Spoerhase (Hg.): *Kontroversen in der Literaturtheorie – Literaturtheorie in der Kontroverse*, Frankfurt/Bern/New York: Peter Lang 2007, S. 183–205.

<sup>24</sup> Dies hat treffend erkannt: Frank Jolles: »Zur Frage des Stils in den wissenschaftlichen Schriften des George-Kreises«, in: *German Life and Letters* 19 (1966), S. 287–291, hier S. 287. – Aus diesem Grund scheint es mir gewagt, Gundolf auf »einen schweren Rollenkonflikt« »zwischen dichterischem Ausdruckswunsch und den Notwendigkeiten wissenschaftlicher Produktion und Lehre« festzulegen. Für die Person mag dies zutreffen, auf performativer Ebene ist das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Gundolf indes geklärt. Vgl. 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 a. M.: Fischer 1993, S. 177–198, hier S. 181. Vgl. zur Wissenschaftssprache und zur wissenschaftlichen Metareflexion des Kreises auch Rainer Kolk: »Von Gundolf zu Kantorowicz. Eine Fallstudie zum disziplinären Umgang mit Innovation«, in: Jörg Schönert (Hg.): *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1998, S. 195–208, sowie Olivier 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: Wallstein 2004, S. 75–92.

<sup>25</sup> Die Wissenschaftlichkeit seiner Wissenschaft galt denn auch bereits vielen seiner Zeitgenossen als Problem. Zur fachgeschichtlichen Einbettung Gundolfs vgl. Kolk: *Literarische Gruppenbildung* (Anm. 21), S. 384–406.



›göttlichen‹ Zügen insistiert, legt er seine Wissenschaft als erklärten ›Heroenkult‹ performativ zugleich als säkularisierten Gottesdienst fest: »Die Verehrung der großen Menschen ist entweder religiös oder sie ist wertlos.« (DH, 27)<sup>26</sup>

Als derartigen Gottesdienst bringt Gundolf seine Wissenschaft demnach analytisch wie sprachlich gegen die Kernbestände jüdischen Glaubens in Stellung. Sprachlich über seine Ausstellung und Feier von Heldenbildern, die unweigerlich auf das Bild Gottes (vor-)verweisen und in genau dieser Eigenschaft in der Sprache der Wissenschaft auf Dauer gestellt und verehrt werden. Konzeptionell über die Engführung des Helden auf eine Syntheseleistung, die eine christlich figurierte Spaltung überwindet, die im Rahmen dieser Überwindung aber gänzlich in christlichen Parametern verharrt und auf jede messianische Hoffnung verzichten kann. Die Erwartung eines Messias wäre weniger vergeblich als vielmehr überflüssig: Der Kulturheiland kommt so oder so »immer von Zeit zu Zeit«.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ist es evident, dass Gundolfs Verständnis von Geschichte offen weder politisch noch im engeren (oder selbst im weitesten) Sinne ›historisch‹ sein kann. Im Rahmen der Dichterhelden versieht er die großangelegten Synthesebewegungen von Dante, Shakespeare und Goethe zwar mit kleineren geschichtlichen Ablegern solcher Synthesen. So soll Dante die Synthese zwischen Kosmos und Mensch, Shakespeare die Synthese zwischen Mensch und Dingwelt und Goethe gar die dreifache Synthese zwischen Geist, Wissenschaft und Wirklichkeit geglückt sein; all dies bleibt aber eingebettet in die solchen Größen übergeordneten Synthesen von Bild, Vorbild, Gestalt usw. Geschichte ist also heroisch-parachristliche Offenbarung. ›Realgeschichte‹ (wie man der Einfachheit halber sagen könnte) schließt Gundolf aus seiner Wissenschaft kategorisch aus. Damit kann ein Phänomen wie die deutsch-jüdische Geschichte – und zwar völlig unabhängig von jeder politischen Position – noch nicht einmal Gegenstand seiner Forschung werden. Das Judentum wird folglich nicht allein religiös, sondern auch politisch und historisch regelrecht ›aufgelöst‹. Es ist, als habe es nie existiert. Wenn Walter Benjamin in seinem Essay *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft* aus dem Jahr 1931 feststellt,

<sup>26</sup> Seine dezidiert religiösen Züge machen es m. E. problematisch, den Ruhm als zentrale Kategorie von Gundolfs Heroenkult auszuweisen. Vgl. Detlev Schöttker: »Ruhm und Rezeption. Unsterblichkeit als Voraussetzung der Literaturwissenschaft«, in: Schönert (Hg.): *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung* (Anm. 24), S. 472–487, hierzu insb. S. 480–482. Vgl. ferner Dirk Werle: »Vossler gegen Gundolf. Eine Kontroverse über die Ruhmesgeschichte«, in: *George-Jahrbuch* 8 (2010/11), S. 103–127.

die Literaturwissenschaft des George-Kreises habe sich dem »Dienst des Exorzismus von Geschichte«<sup>27</sup> verschrieben, dann dürfte Gundolf – den er explizit nicht nennt – in diesem Kontext das vielleicht prominenteste Beispiel darstellen.

Interessanterweise hat Gundolf den apolitischen und ahistorischen Impetus von *Dichter und Helden* 1921 sogar noch einmal wesentlich (wenn auch verdeckt) forciert und potenziert. Die Seiten über Alexander, Caesar und Napoleon, die er seinem Aufsatz nach neunjährigem Abstand hinzufügt, holen die Geschichte nämlich nicht, wie man vor-schnell meinen könnte, in sein Modell zurück – und sei es in noch so stilisierter Form. Beobachten lässt sich das exakte Gegenteil.

Der argumentative Kunstgriff, mit dem er diesen Akt vollzieht, ist nicht zuletzt insofern signifikant, als er es ihm erlaubt, Geschichte ausschließlich als *Geistesgeschichte* zu denken und ›Tathelden‹ hinter Dichtern kategorisch zurückfallen zu lassen. Zwar kann Gundolfs Hochschätzung insbesondere Caesars, über den er 1903 promovierte und dem er wiederholt viel beachtete Studien widmete,<sup>28</sup> keinem Zweifel unterliegen. Dies auch und nicht zuletzt, weil Caesar ›Tatheld‹ und ›Wortheld‹ zugleich gewesen ist. In *Dichter und Helden* steht Caesar mit Alexander und Napoleon dennoch nicht auf einer qualitativen Ebene mit Dante, Shakespeare und Goethe. Das liegt daran, dass die zentrale Bedeutung des Christentums und damit auch die für den Kulturheiland maßgebliche Syntheseleistung den drei ›Tathelden‹ verwehrt bleibt. Im Falle Alexanders und Caesars versteht sich dies von selbst, im Falle Napoleons insistiert Gundolf ausdrücklich darauf, dass seine geschichtsphilosophische Erzählung, die das Christentum streng genommen zur einzigen Schnittstelle von ›Geschichtsmächtigkeit‹ macht, Napoleon nicht tangiert. Dies aus dem simplen Grund, dass es sich bei Napoleon angeblich um die »wunderhafte Wiedergeburt« (DH, 58) des rein antiken Helden handelt: »Napoleon ist gar kein modernes Genie, sondern wieder ein in antiker Weise kosmischer Mensch [...].« (DH, 57)

›Gemacht‹ wird Geschichte demnach von Dante, Shakespeare und Goethe, nur bedingt aber von Alexander, Caesar und Napoleon, diese sind gleichsam Gestalten ohne Werk, oder besser gesagt, ihre Gestalt ist bereits ihr gesamtes Werk, ist ihre mit Abstand wichtigste Hinter-

<sup>27</sup> Walter Benjamin: »Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft«, in: ders.: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 450–456, hier S. 456.

<sup>28</sup> Zu einem guten Überblick vgl. Viktor Pöschl: »Gundolfs Caesar«, in *Euphorion* 75 (1981) 2, S. 204–216, sowie Michael Thimann: »Mythische Gestalt – magischer Name – historische Person. Friedrich Gundolfs Bibliothek zum Nachleben Julius Caesars und die Traditionsforschung«, in: Schlieben/Schneider/Schulmeyer (Hg.): *Geschichtsbilder im George-Kreis* (Anm. 24), S. 317–329.



lassenschaft. Ihre Feldzüge und die von ihnen begründeten Ordnungen des Politischen fallen aus dem Gundolf'schen Geschichtsmodell letztlich heraus. Zu Napoleon hält er stringenterweise fest: »Gleichgültig ob man an seinem zeitlichen Werk Dauer sieht: er selbst, seine Gestalt *ist* Dauer und genügt in unserem Staatenraum die ewige Luft zu bewahren.« (DH, 58) In dieser ›ewigen Luft‹ müssen Politik und Geschichte schlicht verdunsten.

## II.

In dem Maße, wie Gundolfs Literargeschichte als Heroenkult immanent das Projekt einer »Auflösung des Judentums« verfolgt, stellt sich die Frage, welches Konzept des ›Deutschtums‹ seinen wissenschaftlichen Entwürfen zugrunde liegt. Schließlich ist Gundolf in erster Linie Germanist, auch seine Schriften zu Caesar oder Shakespeare zeigen sich vornehmlich an der deutschen Wirkung und Rezeption dieser Figuren interessiert.

Gundolf kann zwangsläufig – dies zeigt allein das Dreigestirn Dante, Shakespeare, Goethe – keinen nationalistischen Begriff des Deutschen und damit auch nicht einen solchen des ›deutschen‹ Geistes haben. Auch ein nationalistischer Zuschnitt der deutschen Sprache und der deutschen Literatur wird über das Dreigestirn bereits hinfällig. Zwar gibt es zwischen Dante, Shakespeare und Goethe eine latente Hierarchie, da Goethe eine dreifache Synthese (zwischen Geist, Wissenschaft und Wirklichkeit) vollzogen haben soll, während Dante und Shakespeare, wie bereits gesagt, nur die Leistung zweifacher Synthesen beschieden war. Nach einem Begriff wie ›Deutschtum‹ sucht man im Kontext der *Begründung* dieser Hierarchie aber vergebens.

Freilich gilt es an dieser Stelle, Missverständnissen konsequent vorzubeugen. Die nationale Öffnung des Geistes, ja die nationale Öffnung auch und gerade des als ›deutsch‹ apostrophierten Geistes ist im Falle Gundolfs – und ist im Falle weiter Teile des George-Kreises – politisch keineswegs unproblematisch. Auf deutsch-jüdische Konstellationen bezogen stellt sie sogar das wesentliche Problem dar.

Am luzidesten hat dies vermutlich Gershom Scholem erkannt, wenn er nach dem Zweiten Weltkrieg hinsichtlich der deutsch-jüdischen Assimilation im Kontext auch der George-Literatur von einer prinzipiellen »Verlogenheit«<sup>29</sup> sprach. Scholem stieß sich weniger am manifesten

<sup>29</sup> Gershom Scholem: *Briefe*, 3 Bde., im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts hg. von Itta Shedletzky, Bd. 2, München: C. H. Beck 1999, S. 123.

Antisemitismus von (zeitweiligen) Kreis-Mitgliedern wie Ludwig Klages oder Alfred Schuler als vielmehr an dem Umstand, dass gerade die Deuschtümelei des Kreises so angelegt war, dass sie Juden zwar die Aufnahme gestattete, dass diese ihre jüdische Herkunft dafür aber weitestgehend aufgeben mussten.<sup>30</sup> Die Öffnung des ›deutschen‹ Geistes fällt also einseitig aus, sie ist kaum mehr als das Einfallstor für eine Absorption von Alterität. In genau diesem Sinne muss auch die transnationale Anlage des ›deutschen‹ Geistes bei Gundolf verstanden werden.

Die »Auflösung des Judentums« geht nämlich einher mit der Bemühung um die Aufnahme in eine heroische Gemeinschaft des Geistes, mithin in eine imaginäre geistige Genealogie. So *hat* in seinen Augen der Mensch keine Ahnen, er *schafft* oder wählt sie sich:

Wie um ihre eignen Inhalte ringen die menschlichen Kräfte jeder Zeit um ihre großen Ahnen. Weh denen die keine Ahnen haben, keine lebendige Vergangenheit: sie haben weder Gegenwart noch Zukunft. Wer nur von heute ist der ist immer von gestern. Durch die Auswahl und die Deutung seiner Vorbilder aus der Geschichte charakterisiert sich jedes Geschlecht: wir wollen auch von dieser Seite her keinen Zweifel über uns lassen. (DH, 25 f.)

Insofern nimmt es nicht wunder, dass in vielen Texten Gundolfs die Zeugungsmetaphorik eine prominente Rolle spielt.<sup>31</sup> Die Vorbilder verhelfen dem, der sie verehrt, zu einer neuen Geburt; und insofern ihr Verehrer sich seine Vorbilder selbst aussucht, zeugt er sich und sie in seiner Andacht immer auch selbst. Die Ahnen sind folglich zugleich die Nachkommen, sowie die Nachkommen rückwirkend zu den Erzeugern der Ahnen werden: »Ich geschöpf nun eignen sohnes.«<sup>32</sup> – so fasste Stefan George diese Paradoxie im *Maximin*-Zyklus des *Siebenten Ring*.

<sup>30</sup> Ich folge hier Daniel Weidner: »Das Dämonische. Gershom Scholem über Stefan George«, in: Mattenklott/Philipp/Schoeps (Hg.): »Verkannte Brüder?« (Anm. 9), S. 231–246.

<sup>31</sup> Vgl. etwa DH, 27, 28, 33. Er spricht mitunter auch explizit von »Wiedergeburt«, in seinem Kriegs-Text von 1914 etwa unterscheidet er zwischen »Wiedergeburt« und bloßem »Umlernen«. Vgl. Friedrich Gundolf: »Wort und Tat im Krieg«, in: Landmann (Hg.): *Der George-Kreis* (Anm. 10), S. 240–243, hier S. 241.

<sup>32</sup> Stefan George: »Einverleibung«, in: ders.: *Der Siebente Ring*, Berlin: Georg Bondi <sup>2</sup>1909, S. 118 f., V. 4. – Darüber hinaus gemahnen Gundolfs Beschwörungen der Leibwerdung Gottes natürlich an die berühmten Schlussverse von Georges *Templer*-Gedicht aus demselben Gedichtband, in denen es über die »grosse Nährerin« heißt: »Dass sie ihr werk willfährig wieder treibt: / Den leib vergottet und den gott verleibt.« (ebd., S. 42 f., V. 35 f.) Zur ›religiösen‹ Bedeutung dieser Verse für Gundolf vgl. grundlegend Wolfgang Braungart: »Gundolfs George«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 43 (1993), S. 417–442, hierzu insb. S. 425–427. Zu den rituellen Dimensionen ›christologischer‹ Phänomene für den George-Kreis generell vgl. ders.: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Tübingen: Niemeyer 1997. – Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass sich Gundolf im Lauf der Zeit ein Koordinatensystem erschreibt, das den Protestantismus in die Nähe des Judentums rückt. Allein dies erklärt die Affinität zum Katholizismus. Vgl. etwa Friedrich Gundolf: »Geistesgrößenwahn«, in: ders.: *Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte* (Anm. 14), S. 245–252, hierzu S. 249 f.

Mit der Semantik von Zeugung und Geburt geht bei Gundolf nicht selten die Imagination einer vollständigen Auflösung des Fremden einher. Über Shakespeare etwa heißt es, sein Herz sei »fähig das Fremdste sich einzuglühen« (DH, 38). An diesem Prozess partizipiert zwangsläufig auch der Shakespeare-Anhänger. Dabei gilt auch für Shakespeare, dass er nicht nur seine Anhänger neu zeugt, sondern dass er selbst im Prozess seiner Anverwandlung von diesen überhaupt erst gezeugt wird. Diese Geschichte erzählt *in extenso* Gundolfs Habilitationsschrift *Shakespeare und der deutsche Geist*,<sup>33</sup> das Buch ist in vielerlei Hinsicht als »Probe aufs Exempel« des Helden-Aufsatzes lesbar.<sup>34</sup>

Interessanterweise fährt Gundolf in diesem Kontext keine Semantik der ›Auflösung‹ auf, wie er es bezüglich des Judentums tut und wie er es strukturell streng genommen auch hier tun müsste. An der Vorstellung der Integrität eines Ursprungs, eines Originals und eines ›Originalgenies‹ Shakespeare hält er jedoch absolut fest. Hier zeigt sich einmal mehr die Spannung von Statik und Dynamik, die Gundolfs Werk durchzieht, denn im Prinzip müsste er Shakespeare als vollständige Konstruktion oder als regelrechte Erfindung deutscher Autoren ausweisen und auf die Vorstellung eines originären Kerns seines Werkes verzichten, wenn er das Projekt einer deutschen (Er-)Zeugung Shakespeares beim Wort nehmen würde.

Konzeptionell kann er dieses Problem in dem Maße unter Verschluss halten, wie er Shakespeare als einen urdynamischen und zutiefst prozessualen Autor begreift. Ein Original ist Shakespeare demnach gerade als ›Werdender‹ und jedem fest gefügten Weltbild und Literaturbegriff sich Entziehender. D. h., dass er mit der sukzessiven Integration in den ›deutschen‹ Geist auch überhaupt erst zu sich selbst kommt, hier finden »Werdende« und »Werdende« gewissermaßen kongenial zusammen.

Gundolf legt seine Monographie sowohl chronologisch als auch typologisch an. Rekonstruiert wird die deutsche Shakespeare-Rezeption von den nach Deutschland einziehenden englischen Wandertruppen des 17. Jahrhunderts bis hin zur Romantik, wobei sich zwischen den Autoren und Epochen eben typologische Unterschiede im Umgang mit dem Autor ergeben. Gilt er dem 17. Jahrhundert und der Frühaufklärung als

<sup>33</sup> Friedrich Gundolf: *Shakespeare und der deutsche Geist*, Berlin: Georg Bondi ²1914. Im Folgenden mit Sigle (SdG, Seitenzahl) im laufenden Text zitiert.

<sup>34</sup> Rudolf Sühnel: »Gundolfs Shakespeare«, in: *Euphorion* 75 (1981) 2, S. 245–274. Vgl. zur Bedeutung Shakespeares für den George-Kreis auch den Überblick von Jürgen Egyptien: »Die Apotheose der heroischen Schöpferkraft. Shakespeare im George-Kreis«, in: Bernhard Böschstein/Jürgen Egyptien/Bertram Schefold u. a. (Hg.): *Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, Berlin/New York: De Gruyter 2005, S. 159–185.

›Stoff‹ und Lessing und Wieland als ›Form‹, so avanciert Shakespeare ab Herder zum ›Gehalt‹. Und da ›Gehalt‹ im Gegensatz zu ›Form‹ und ›Stoff‹ eben ein prozessuales Prinzip benennt, bringt erst Herder Shakespeare als ›Werdenden‹ und ›Erlebenden‹ zu sich selbst:

Wichtiger als die Formulierungen ist es wie Herder den Shakespeare neu erleben lehrt, wie er den spezifischen Gehalt von Shakespeares Werk mit heraufhebt, indem er zeigt wie Shakespeare zu seinem Werk kommen musste, indem er Shakespeares Werden und seine Stellung zur Welt als ein Erleben fasst und dies Erleben im Werk ausgedrückt findet, deutet, paraphrasiert als ein von der Mitte heraus mitfühlender, nicht als ein von aussen her logisch ableitender oder impressionistisch schmeckender Betrachter. (SdG, 208 f.)

Freilich darf diese Erlebens- und Bewegungssemantik nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in letzter Instanz die Geschichte einer Einverleibung ist, die Gundolf hier präsentiert. Der ›deutsche‹ Geist bringt Shakespeare vor lauter Bewegung förmlich zum Erstarren.<sup>35</sup> Die erwähnte nationale Öffnung des ›deutschen‹ Geistes ist also wie gemacht für imperiale Intentionen. Sie löst Alterität systematisch auf und macht den ›deutschen‹ Geist »fähig, das Fremdeste sich einzuglühen«, indem er diese Fähigkeit – Gundolf hatte sie im *Helden*-Aufsatz bekanntlich direkt auf Shakespeare gemünzt – sogar auf die Objekte selbst (rück-)projiziert. So erwählt Gundolf sich Shakespeare zum Ahnen und integriert sich mit ihm in den ›deutschen‹ Geist. Die transnationale Ausrichtung des ›Deutschtums‹ wird vor diesem Hintergrund als eine privilegierte Systemstelle der »Auflösung des Judentums« erkennbar, indem sie die Bedingungen dieser ›Auflösung‹ regelt und garantiert.

Die Komplexität dieser Konstellation lässt sich im Shakespeare-Buch an der Integration einer weiteren Figur in den ›deutschen‹ Geist beobachten, nämlich an Voltaire. Ich will Voltaire hier abschließend aus zwei Gründen in den Blick bringen. Erstens, weil außer Gundolf vermutlich nie jemand auf die Idee gekommen ist, seine Zugehörigkeit zum ›Deutschtum‹ auch nur in Erwägung zu ziehen und er das Ausmaß der transnationalen Anlage des ›deutschen‹ Geistes damit exemplarisch vor Augen führt. Zweitens, weil Gundolfs Umgang mit dem Philosophen vorführt, dass er als Literaturwissenschaftler wesentlich differenzierter und subtiler zu operieren vermag, als es die bisherigen Ausführungen vielfach nahe legen mussten. Letzteres scheint allerdings vorauszusetzen, dass er Heroenkult und Ahnenwahl wenn schon nicht aufgibt, so

<sup>35</sup> Daher scheint es mir prekär, Gundolfs Monographie als »ein Werk der Rezeptionsgeschichte und der Wirkungsästhetik« *avant la lettre* zu feiern. Klaus Reichert: »Gundolfs Geschichtsschreibung als Lebenswissenschaft«, in: Schlieben/Schneider/Schulmeyer (Hg.): *Geschichtsbilder im George-Kreis* (Anm. 24), S. 303–315, hier S. 305.

doch wenigstens zeitweilig hintanstellt. Aus diesem Grund erlauben die folgenden Beobachtungen Rückschlüsse auch und nicht zuletzt auf den Preis, den der Wissenschaftler Gundolf für seinen Heroenkult und damit indirekt auch für eine »Auflösung des Judentums« gezahlt hat.<sup>36</sup>

Pikanterweise ist es Gundolf vorrangig nicht einmal um den Philosophen Voltaire zu tun, sondern um den Dramenautor und Dramenkenner Voltaire, den er ausgerechnet in seinem Lessing-Kapitel als ein »deutsches Ereignis« (SdG, 107) begrüßt. Angesichts der Tatsache, dass Voltaire in weiten Teilen der deutschen Shakespeare-Rezeption und besonders bei dem von Gundolf als Neubegründer dieser Rezeption gefeierten Herder bestenfalls die Rolle eines zutiefst unverständigen Dilettanten zugewiesen wird, ist dies erstaunlich.

Ein kurzer Seitenblick auf Herders (durchaus wirkmächtigen) Shakespeare-Aufsatz mag dies verdeutlichen. Herder spielt das ›lädiertere‹, ›verzärtelte‹ und ›verkünstelte‹ Drama Voltaires ausdrücklich gegen die ›gesunden‹ und ›ganzen‹ Stücke Shakespeare aus.<sup>37</sup> Dabei fährt er eine Terminologie auf, die durchaus anschlussfähig für völkische und nationalistische Diskurse sein kann. Während nämlich Voltaire als Franzose sein Drama auf »Schulchrie, Lüge und Galimathias«<sup>38</sup> baut, »bildet« Shakespeare dank seiner Schöpferkraft »nordische Menschen«.<sup>39</sup> Herder verfolgt im Gegensatz zu Gundolf zwar nicht das Projekt der Konstruktion einer imaginären Genealogie, wohl aber behauptet er Affinitäten zwischen Shakespeare und ›deutscher Art‹. Auch der Gundolf'sche Gedanke, dass sich Shakespeare und die deutsche Literatur gleichsam gegenseitig zu beleben oder wenigstens zu erneuern vermögen, ist in Herders Anrufung von Goethes *Götz von Berlichingen* deutlich angelegt:

Glücklich, daß ich noch im Ablauf der Zeit lebte, wo ich ihn [Shakespeare] begreifen konnte, und wo du, mein Freund [Goethe], der du dich bei diesem Lesen erkennst und fühlst, und den ich vor seinem heiligen Bilde mehr als einmal umarmet, wo du noch den süßen und deiner würdigen Traum haben kannst, sein Denkmal *aus unsern Ritterzeiten* in unsrer Sprache, unserm so weit abgearteten Vaterlande herzustellen. Ich beneide dir den Traum, und dein edles deutsches Würken laß nicht nach [...].<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Dabei ist es mir selbstverständlich nicht um eine Naturalisierung des Judentums zu tun, sondern um dessen Stellenwert im Koordinatensystem der Gundolf'schen Wissenschaftskonzeption.

<sup>37</sup> Vgl. Johann Gottfried Herder: »Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter«, in: ders.: *Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781*, hg. von Gunter E. Grimm, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993, S. 445–521, hierzu insb. S. 503–505.

<sup>38</sup> Ebd., S. 505.

<sup>39</sup> Ebd., S. 509.

<sup>40</sup> Ebd., S. 520 f.

Herders Bedeutung für Gundolf kann also gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Beide beschwören auf ihre Art anhand Shakespeares »edles deutsches Würken«. Wenn Gundolf Herders *Voltaire-Bashing* trotz seiner oft erklärten Geringschätzung des klassizistischen Dramas im Besonderen und der französischen Literatur im Allgemeinen nicht nur *nicht* übernimmt, sondern er Voltaire dem ›deutschen‹ Geist zumindest tendenziell sogar eingemeindet, stellt sich die Frage nach der Funktion wie nach der Reichweite dieses Prozesses.

Dabei gilt es zu sehen, dass Gundolf insbesondere Voltaires *eigene* Einschätzung Shakespeares wissenschaftlich erstmals differenziert würdigt. So zeigt er auf der Basis eines ausgiebigen Quellenstudiums, dass das oft nachgebetete Bonmot, nach dem Voltaire in Shakespeare nichts anderes als einen »betrunkenen Wilden«<sup>41</sup> zu sehen vermochte, allenfalls einen Teil seines Shakespeare-Bildes abdeckt, und er erinnert v. a. an Voltaires Hochschätzung von Shakespeares *Julius Caesar*:

[...] aufgeschlossen, geweckt, kritisch, kampfbereit gegen jeden Götzen, jede Verengung, jede Vergewaltigung der Vernunft, aber empfänglich für jeden starken Eindruck des Lebens, aufnahmelistig selbst für das Ungemässe und Abstossende, sofern es nur neu war [...], sehbereit, vor allem gewillt, Vorurteile abzuwerfen, lernt er in England Shakespeares Cäsar kennen. (SdG, 108)

Natürlich kann eine primär von der Warte der Vernunft aus erfolgende Beurteilung Shakespeares Gundolf nicht vollends befriedigen, doch ist es bemerkenswert, dass er Voltaire in genau diesem Zug dem »echte[n] theoretische[n] Deutsche[n]« (SdG, 113) Johann Elias Schlegel zur Seite stellt.

Damit er Voltaire als »deutsches Ereignis« bezeichnen kann, bedarf es freilich eines zusätzlichen dialektischen Manövers. Zum »deutschen Ereignis« wird Voltaire erst indirekt über Lessings Kritik an seiner Dramenpoetik, die Gundolf zufolge für Lessings eigene Bemühungen um Shakespeare wie für eine Neubegründung der deutschen Dramatik indes unabdingbar gewesen sei:

Wenn man Lessings Dramaturgie als eine Epoche in der Geschichte der deutschen Dramatik und Shakespeares ansieht, so ist Voltaire auch ein deutsches Ereignis, denn erst dieser Gegner und Gegenstand gab Lessings Kampf Wucht, Nachdruck, Weite, wie ihm Shakespeare Recht, Rückhalt, Fülle gab. (SdG, 107)

<sup>41</sup> Carl Schmitt: *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart: Klett-Cotta <sup>3</sup>1999, S. 66.



Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass Gundolf Voltaire zumindest indirekt in den ›deutschen‹ Geist integriert und dass er ihm über diesen Gestus in seinen Augen zu einem höheren Recht verhilft. Angesichts des Stellenwertes Voltaires im deutschen Shakespeare-Diskurs ist dies ein in jeder Hinsicht bemerkenswerter Vorgang. Gundolf legt den ›deutschen‹ Geist so ›offen‹ an, dass in ihm selbst Figuren aufgehen können, die vormals zum Inbegriff des ›Undeutschen‹ erklärt worden waren. Damit wird Voltaire tendenziell zum Bundesgenossen von Gundolf selbst.

Freilich hinterlässt Gundolfs Würdigung Voltaires einen bitteren Nachgeschmack auf gleich zwei Ebenen. Zum einen bedarf es des Umwegs über Lessing, damit Voltaire in seiner – tatsächlichen oder vermeintlichen – Bedeutung für den ›deutschen‹ Shakespeare nobilitiert werden kann. Trotz und bei aller Dialektik erhält die transnationale Anlage des ›deutschen‹ Geistes hier also wiederum die Funktion einer Absorption. Zum anderen klären die differenzierten Voltaire-Passagen in *Shakespeare und der deutsche Geist* über eine erschreckend marginalisierte Kompetenz des Wissenschaftlers Gundolf auf: Anders als die Kulturheilande und anders insbesondere als Shakespeare wählt sich Gundolf Voltaire nicht zum ›Ahnen‹, obwohl er ihn dem ›deutschen‹ Geist eingemeindet. Es ist kein Heroenkult, den der französische Aufklärer bei Gundolf anstößt, sondern eine wissenschaftlich und philologisch akribische Würdigung von dessen eigener Shakespeare-Rezeption. Wenn Gundolf dabei positiv Voltaires ›Aufgeschlossenheit‹, seine ›Kritik‹, seine ›Kampfbereitschaft gegen Götzen‹ und gegen jede ›Vergewaltigung der Vernunft‹ hervorhebt, so hat es den Anschein, als habe der Aufklärer Voltaire den Wissenschaftler Gundolf kurzzeitig affiziert und ihm den Weg in eine in ihren Leitvorstellungen ganz anders orientierte Literaturwissenschaft gewiesen. Diesem Weg ist Gundolf indes nicht dauerhaft gefolgt. ›Kritik‹, ›Kampfbereitschaft gegen Götzen‹ und die Absage an ›Vergewaltigungen der Vernunft‹, das sind nicht die Attribute, die seine Vorstellung wie seine Praxis von Literaturwissenschaft programmatisch einfangen könnten. Im Gegenteil: Mit seiner Option für die heroische Ahnenwahl hat sich Gundolf das Erbe der Aufklärung buchstäblich versagt. Und indem die heroische Ahnenwahl das Pendant und den Sekundäreffekt des umfassenden Projekts einer »Auflösung des Judentums« darstellt, fällt das ausgeschlagene Erbe der Aufklärung mit der abgelegten jüdischen Herkunft bei Gundolf in eins.