

GEORG DÖRR
MUTTERMYTHOS
UND
HERRSCHAFTSMYTHOS

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

2. AUFLAGE

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Georg Dörr

—

Muttermythos und Herrschaftsmythos

Georg Dörr

Muttermythos und Herrschaftsmythos

Zur Dialektik der Aufklärung
bei den Kosmikern, Stefan George,
Walter Benjamin und in der
Frankfurter Schule, 2. Auflage

Königshausen & Neumann

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.

2. verbesserte und ergänzte Auflage

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2019

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: IndianSummer: Grungy texture; #53543 © Fotolia.com

Alle Rechte vorbehalten

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

ISBN 978-3-8260-8038-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

„ ... Das weib /

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

Stefan George (W S. 387)

Vorwort zur zweiten Auflage

Meine im Jahre 2007 im Verlag Königshausen und Neumann (Würzburg) publizierte Dissertation kann als eBook in der zweiten Auflage in einer *korrigierten, verbesserten und ergänzten* Fassung im gleichen Verlag erscheinen, wofür ich dem Verleger, Dr. Thomas Neumann, danken möchte. *Korrigiert*, weil in der Erstauflage viele Tippfehler und missverständliche Formulierungen stehen blieben (wegen der damals gebotenen Eile stehen bleiben mussten), *verbessert*, weil in Hinsicht auf Terminologie und innere Struktur manches zu verdeutlichen, manches auch inhaltlich zu *ergänzen* war. Geändert hat sich auch der Untertitel. Trug das Buch ursprünglich den Titel „Muttermythos und Herrschaftsmythos – Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule“ lautet der geänderte Untertitel jetzt: „Muttermythos und Herrschaftsmythos -- Zur Dialektik der Aufklärung bei den Kosmikern, Stefan George, Walter Benjamin und in der Frankfurter Schule“. Die Erklärung für diese Titeländerung ist einfach. Die zentrale Figur der Untersuchung war und bleibt Walter Benjamin. Er war es, der seit Beginn der zwanziger Jahren seine schon früh erworbenen ‚mythischen‘ Kenntnisse zuerst dem Freund Th. W. Adorno und später als dessen Stipendiat dem ‚Institut für Sozialforschung‘ nahebrachte. Bereits im Jahre 1914 hatte Walter Benjamin als Präsident der Jugendkulturbewegung den früher zur ‚Kosmischen Runde‘ gehörenden Ludwig Klages in München besucht und ihn zu einem Vortrags-Zyklus nach Berlin eingeladen (die anderen beiden Referenten waren damals Martin Buber und der George-Anhänger Kurt Breysig). In seiner Münchener Studienzeit von 1915-1917 erwarb Benjamin, u.a. durch Franz Hessel, genaue Kenntnisse des George-Kreises und der damals schon weit zurückliegenden Ereignisse bei Trennung Stefan Georges von den Kosmikern (im Jahre 1904). Auffällig ist dabei sein seitdem anhaltendes Interesse an dem, neben Ludwig Klages, zweiten wichtigen Kosmiker, dem sich als römischen Heiden empfindenden Alfred Schuler. Auch der jüdische Kosmiker Karl Wolfskehl, der nach der Trennung der Kosmiker von George an dessen Seite blieb, war in Benjamins geistiger Existenz eine feste Größe. Wie nahe Walter Benjamin *andererseits* dem Werk Stefan Georges seit früher Jugend war und – bei zunehmender Distanzierung – es doch bis zum Ende seines Lebens blieb, wird im Folgenden ebenso dargestellt wie seine kritische Auseinandersetzung mit Werken aus dem George-Kreis (u.a. von Friedrich Gundolf und Max Kommerell).

Der zurzeit vielgelesene israelische Historiker Yuval Noah Harari schreibt in seinem Buch „Homo Deus – Eine Geschichte von Morgen“ über das vergangene Jahrhundert: „Das gesamte 20. Jahrhundert wirkt wie ein großer Fehler. Damals im Sommer 1914 war die Menschheit auf der liberalen Straße unterwegs, als sie die falsche Abzweigung nahm und in einer Sackgasse landete. Es bedurfte dann acht Jahrzehnte und dreier [?] verheerender globaler Kriege, um wieder den Weg zurück auf die richtige Straße zu finden.“ (Homo Deus – Eine Geschichte von Morgen, München, 2018, S. 411). Den geistesgeschichtlichen, ideologischen Weg in diese ‚Sackgasse‘, in die das auch in Deutschland hoffnungsvoll begonnene zwanzigste Jahrhundert bald führte -- zumindest für erhebliche Teile der geistigen Elite –, versuchte ich in meinem 2007 erschienenen Buch bis in die zwanziger Jahre -- und darüber hinaus bis zur „Dialektik der Aufklärung“ Horkheimers und Adornos (1944) -- nachzuzeichnen. Dabei lag mein Augenmerk auf den eigentümlich zwischen ‚links‘ und ‚rechts‘ oszillierenden ‚Auswegen‘ aus der schon zu Beginn des Jahrhunderts von vielen ‚geistigen Menschen‘ als schockhaft und ausweglos erlebten *Moderne*. Ob

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

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

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

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

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

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

Georg Dörr

Tübingen, im Dezember 2018

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

I	Vorwort	12
1	Muttermythos: religionsgeschichtlicher Hintergrund.....	12
2.	Herrschaftsmythos: Bricolage	14
3.	1. These: Neue Religion	15
4.	2. These: Strukturelle Analogie in der Mythenrezeption bei Kosmikern und George und in der Frankfurter Schule.....	17
5.	Dialektik der Aufklärung zwischen Mythos und Messianismus.....	18
5.1	Auch eine Dialektik: Heidentum in der Moderne	18
5.2	Dialektik von Muttermythos/Herrschaftsmythos und Messianismus.....	19
5.3	Muttermythos und Herrschaftsmythos und die korrelativen Begriffe 'dionysisch-apollinisch' und 'symbolisch-mythisch'.....	20
5.3.1	'dionysisch-apollinisch' bei den Kosmikern und bei George	20
5.3.1.1	'symbolisch' und 'mythisch' in der „Dialektik der Aufklärung“.....	21
5.3.2	'symbolisch-mythisch' versus 'messianisch'	21
5.4	Links? Rechts? -- Zur Rezeption Walter Benjamins	22
6.	Methodische Hinweise	23
6.1	Interdisziplinarität.....	23
6.2	Jahrhundertwende.....	26
7.	Fundamentalismus um die Jahrhundertwende und heute.....	27
II	Einleitung: Zwischen Mythos und Messianismus	29
1	Sehnsucht nach dem Ursprung oder Reich Gottes	29
2	Ernst Bloch und die „Fortschrittliche Reaction“	31
3	Neue Religion, neuer Mythos in der Moderne	33
3.1	Vernunftreligion und ‚Systemfragment‘	33
3.2	Von Nietzsche zur „Dialektik der Aufklärung“.....	34
3.3	Muttermythos und Herrschaftsmythos: Neue Religion bei George und den Kosmikern	36
3.3.1	Neue Religion: Unmittelbarkeit	39
3.3.2	Dichtung als Religion bei George	42
3.3.3	Zur Funktion antiker Figuren	42
3.4.	Stellung zum Mythos wissenschaftsgeschichtlich: ‚Annehmen‘ statt ‚Erklären‘.....	44
3.4.1	Wiederaufnahme des romantischen Mythos- und Symbolbegriffs	45
3.4.2	Rekurs auf vor- und außergeschichtliche Völker.....	46
III	Bachofen und Nietzsche: Muttermythos und Herrschaftsmythos	48
1	Johann Jakob Bachofen und das ‚Mutterrecht‘	48
1.1	J.J. Bachofen und Friedrich Nietzsche: „Die beiden sonderbaren Basler Professoren ...“	48
1.1.1	J.J. Bachofen, F. Nietzsche und C. G. Jung: Basler Mythologie.....	50
1.2	Bachofens Rezeption im Feminismus -- Hinweise zu seiner wissenschaftsgeschichtlichen Stellung.....	51
1.3	Bekehrung in Rom: intuitive Altphilologie.....	53
1.4	Entstehungsgeschichte von „Mutterrecht“ und „Gräbersymbolik“.....	56
1.5	Bachofens Konstruktion der Urreligion	58
1.6	Dionysisches Frauenleben.....	59
1.7	Bachofens Methode.....	61
1.8	Rezeption und Wirkung.....	64
2	Friedrich Nietzsche.....	68
2.1	Nietzsche und die Dionysos-Tradition	70
2.1.1	‚Dionysisch‘ und ‚apollinisch‘ bei Bachofen und Nietzsche	70
2.1.2	Nietzsches Distanz zur deutschen Dionysos-Tradition	71
2.2	„Neu-Alterthum“ -- Nietzsches frühe Antike-Rezeption	73
2.2.1	Geschichtsphilosophischer Ort der griechischen Tragödie und des Gesamtkunstwerkes.....	74
2.2.2	Nietzsche und das Antike-Bild der deutschen Klassik.....	75
2.2.3	Philologiekritik und Archaik bei Nietzsche	76
2.2.4	Die Masken des Dionysos: dionysisch – weiblich – sozialistisch?.....	77
2.3	Nietzsche als Religionsstifter: Dionysos und die Algodizee.....	79
2.4	„Religion des Lebens“ -- (Neu-)Heidentum bei Nietzsche	83
2.4.1	Heidentum und (Juden-)Christentum bei Nietzsche – Mit Hinweisen auf Kosmiker und George.....	83

2.4.2	Heidnische Algodizee versus christliche Theodizee: Dionysos-Zagreus versus Christus	86
2.5	Ariadne: Nietzsches Frauenbild	89
2.5.1	Dionysisch = weiblich? II.....	90
2.5.2	Männliche Werte: Homosexualität?.....	92
2.5.3	Nietzsches Frauenbild: antike Vorbilder und Kritik am Christentum.....	93
2.5.4	Nietzsches realer Umgang mit Frauen	95
2.5.5	Lou Andreas-Salomé.....	97
2.5.6	Mutter, Schwester.....	98
2.6	Cosima Wagner als Ariadne.....	99
2.6.1	Philosophische Interpretation des Ariadne-Komplexes	106
2.7	Epiphanie des Gottes	108
IV	Mythos und Dialektik der Aufklärung	109
1	Walter Benjamin, die ‚Frankfurter Schule‘ und ihre Beziehung zum Werk von Ludwig Klages	109
1.1	Matriarchal und patriarchal in der „Dialektik der Aufklärung“.....	109
1.2	Walter Benjamin: Zwischen Mythos und Messianismus.....	112
1.2.1	Walter Benjamin und seine Kenntnis des Judentums.....	112
1.3	Mythos und Antike bei Benjamin	113
1.3.1	Benjamins Antike und Nietzsche	113
1.3.2	Zur Genese von Benjamins Mythos-Begriff: heidnisch versus jüdisch	114
1.3.2.1	„Das Glück des antiken Menschen“	116
1.3.2.2	„Sokrates“	117
1.3.2.3	Mythos-Begriff bis zur Wahlverwandtschaften-Arbeit.....	120
1.3.2.4	Mythos und Messianismus beim frühen Benjamin	125
1.3.2.5	Allegorie versus Symbol	127
1.4	„Inverse Theologie“ -- Von Mythos und Theologie zum Marxismus.....	128
1.4.1	Säkularisierter Messianismus und Mythos.....	128
2	Walter Benjamin und Ludwig Klages	132
2.1	Geschichte der Beziehung	132
2.2	Walter Benjamin und Ludwig Klages: philosophische Nähe.....	134
2.2.1	Walter Benjamin (und Ernst Bloch): Bachofen, ‚Vorzeit‘.....	136
2.2.2	Namensphilosophie	138
2.2.3	Walter Benjamin und Alfred Schuler.....	140
2.3	Walter Benjamin und Stefan George.....	142
2.3.1	Benjamin und George: Menschliche Kontakte zum George-Kreis, intellektueller Habitus und Zeugenschaft.....	142
2.3.2	Ästhetizismus und seine Überwindung bei George -- nach Benjamin.....	146
2.4	Walter Benjamin und J.J. Bachofen	148
2.4.1	Kafka-Essay.....	153
2.4.1.1	Märchen und Mythos.....	155
3	Ludwig Klages und Walter Benjamin in der „Dialektik der Aufklärung“: Zur Funktion antiker Mythen in einem philosophischen Diskurs.....	157
3.1	Das Institut für Sozialforschung und die Philosophie von Ludwig Klages.....	157
3.1.1	Rechte Kulturkritik links rezipiert.....	159
3.2	Mythosbegriff in der „Dialektik der Aufklärung“ wissenschaftsgeschichtlich	160
3.2.1	Ambivalenz des Mythos-Begriffs.....	163
3.3	Symbol und Mythos bei Klages und in der „Dialektik der Aufklärung“	165
3.4	Männliche Selbsterhaltung und matriachale Göttinnen	167
3.4.1.	Chthonisch - Solar: ‚Vorwelt‘ versus Abstraktion	167
3.4.1.1	Zur Klages-Kritik in der „Dialektik der Aufklärung“.....	170
3.4.2	Konstituierung des Ichs in der „Dialektik der Aufklärung“ und bei Klages.....	171
3.4.2.1	Odysseus als erster Träger männlichen Bewußtseins?.....	173
3.4.3	(Selbst-)Opfer und Entstehung des männlichen Selbst	174
3.4.3.1	Mythische Bilder der Frau im Odyssee-Exkurs	178
3.4.3.2	Bei den Lotophagen und Polyphem-Episode	179
3.4.4.1	Kirke als Prototyp der Hetäre	181
3.4.4.2	Sirenen.....	185
3.4.4.3	Penelope und die Ehe	188
3.4.4.4	Hades, Urmütter und die (Ohn-)Macht der Bilder	190

V	Muttermythos: Kosmiker	194
1	Die Kosmiker in München	194
1.1	Propheten	199
1.2	Präfaschismus? -- Kosmiker und Nationalsozialismus	201
1.3	Antijudaismus und Antisemitismus bei Schuler und Klages	203
2	Die Kosmiker in ihrem Verhältnis zu Bachofen und Nietzsche	205
2.1	Die Kosmiker und Bachofen	206
2.2	Die Kosmiker und Nietzsche	208
2.2.1	Klages und Nietzsche	209
2.2.2	Schuler und Nietzsche	211
2.3	Alfred Schuler: Sakralisierung von Homoerotik	213
2.3.1	Schulers Romanprojekte	217
2.3.2	Gleichzeitige homosexuelle Bewegung und Esoterik	219
2.3.3	Soteriologische Homoerotik	221
3	Ludwig Klages	223
4	Karl Wolfskehl	227
4.1	Wolfskehl und die ‚Entdeckung‘ Bachofens	228
4.2	Wolfskehl und Schuler	230
4.3	Wolfskehl und das Judentum	231
4.4	Wolfskehl und das Zerbrecen der ‚Kosmischen Runde‘	232
5	Ludwig Derleth	234
5.1	Gestus und Auftreten	236
5.2	Prophetie	237
5.3	Abriß von Derleths Entwicklung	238
5.4	Derleths Botschaft	239
5.4.1	Derleths Orden und seine Organisation	242
5.4.2	„Per un cenobio laico“	243
6	Matriachale Dionysos-Religion versus apollinische Herrschafts-Religion	245
6.1	Christentumskritik und Neuheidentum	245
6.2	Dialektik von Muttermythos und Herrschaftsmythos	247
6.3	Erlösungsreligionen, Gnosis	249
6.4	Runde statt (Männer-)Bund	250
6.5	‘Urerlebnis‘	252
6.6	‘Kosmisch‘	254
7	Kosmische Religion nach Klages	256
7.1	Heidentum (Überblick)	256
7.2	Klages’ George-Broschüre als Manifest kosmischer Religion	258
7.2.1	Esoterik	260
7.2.2	Zum Gegenstand des Buches	261
7.2.3	Symbol	261
7.2.4	Dichtung als Religion	262
7.2.5	Schöpfungertum	262
7.2.6	Heidnische Eschatologie	263
7.2.7	„Über den Gehalt seiner Dichtungen“	264
7.3	Kosmische Religion in Klages’ „Rhythmen und Runen“ und im „Kosmogischen Eros“	266
7.3.1	Dionysos bei Klages: dionysisch = kosmisch	269
7.3.2	Symbol und Mythos bei Klages	270
7.3.3	Kosmische Religion beim späten Klages im „Geist als Widersacher der Seele“	271
8	Kosmische Religion nach Schuler	272
8.1	Weg der Erkenntnis: heidnische Gnosis? -- Schuler als Gnostiker	272
8.1.1	Symbol und Realsymbol bei Schuler	274
8.2	Die große Mutter: Hermaproditismus bei Schuler	275
8.2.1	Schulers Bild der Frau	277
8.2.2	Schulers Bild des Vaters	279
8.2.3	‘Sonnenkinder‘	281
8.3	Katholizismus	284
8.3.1	Christus und Nero	286
8.4	Religio mortis -- Religion des Todes	287
8.4.1	Blutleuchte	288
8.4.2	Telesma und die Welt der Toten	289

8.4.3	Aura und Totenreich.....	291
VI	„Herrschaft und Helle“ -- Herrschaftsmythos bei Stefan George	293
1	„Neue Religion“ bei Stefan George	293
2	Herrschaftsmythos als Erlösungsreligion	296
2.1	Katholizismus	298
2.2	Zur Überwindung des Ästhetizismus	299
2.3	Wende im Werk Georges nach der Kosmiker-Krise	300
2.4	Zur Organisationsform des George-Kreises	305
2.4.1	Runde, Kreis, (Männer-)Bund, Sekte -- Homoerotik	307
2.4.2	Derleth als Vorbild?	307
2.4.3	Runde (auch Ring).....	308
2.4.4	Bund	309
2.4.5	Sekte	312
2.4.6	Männerbund und Homoerotik	313
2.4.7	Rudolf Borchardts Pamphlet	316
2.4.7.1	Homoerotik und George-Kreis	318
2.4.7.2	Der George-Kreis, Oscar Wilde und die gleichzeitige homosexuelle Bewegung	320
2.5	„Templer“ -- Homoerotik und Männerbund.....	322
2.6	„Der Gehekte“ -- Messianische Homoerotik.....	326
3	Maximin-Mythos	330
3.1	‘Neuer Gott’ -- Bricolage: Elemente der Maximin-Gestalt.....	330
3.2	Maximin-Kult: Rituale	333
3.2.1	Apollinisch und Dionysisch: Herrschaftsmythos und Muttermythos in einigen Gedichten Georges.....	335
3.3	‘Geistige Zeugung’	339
3.3.1	Die Rolle der Frau bei der ‚geistigen Zeugung‘	339
3.3.2	‘Geheimes Deutschland’ und ‚geistige Zeugung‘	341
3.4	Geschichte und ‚Ewiger Augenblick‘: ‚Kairos‘	346
4	Weltenwende und Eschatologie	348
4.1.	Zum Gedicht: „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann“	352
4.2	Zum Gedicht: „Der Krieg“	355
5	Religion des Todes und ‚Neues Reich‘	362
5.1	Ahnen: J.J. Winckelmann, J.W. Goethe, F. Hölderlin	362
5.2	„Sprüche an die Toten“ -- Totenkult	364
6	Abschwächung des Herrschaftsmythos in Georges späten Gedichten	368
6.1	Zum Gedicht „Der Mensch und der Drud“	368
6.2	Zum Gedicht: „Das Wort“	369
6.2.1	Zu Martin Heideggers Interpretation von „Das Wort“	372
6.3	Zum Gedicht: „Horch was die dumpfe Erde spricht“	374
6.4	Zum letzten Gedicht aus „Das Neue Reich“	376
VII	BBLIOGRAPHIE	378
1	Primärliteratur.....	378
2	Sekundärliteratur und weitere Primärtexte	382
VIII	Namensverzeichnis	403

I Vorwort

1 Muttermythos: religionsgeschichtlicher Hintergrund

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Herrschaftsmythos: Bricolage

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

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

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

¹⁰ Siehe: Stefan George: Werke – Ausgabe in zwei Bänden, Band 1. 3. Auflage. Düsseldorf/München: Helmut Küpper vormals Georg Bondi 1976 = W S. 387. – Diese Konzeption einer mann-männlichen Zeugung ohne Beteiligung der Frau gehört methodisch – auch – zu Geschlechterdiskurs/Homoforschung (siehe unten: Methoden: I. 6. u. 6.1.).

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

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

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

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

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

3. 1. These: Neue Religion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Dialektik der Aufklärung zwischen Mythos und Messianismus

5.1 Auch eine Dialektik: Heidentum in der Moderne

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

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

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

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

5.2 Dialektik von Muttermythos/Herrschaftsmythos und Messianismus

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

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

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

²⁶ W S. 338.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3.2 ‚symbolisch-mythisch‘ versus ‚messianisch‘

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

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

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

³¹ DA S. 59.

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

5.4 Links? Rechts? – Zur Rezeption Walter Benjamins

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ I, 2 S. 694.

³⁶ Ebda.

³⁷ RR S. 307.

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

6. Methodische Hinweise

6.1 Interdisziplinarität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2 Jahrhundertwende

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

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

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

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

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

7. Fundamentalismus um die Jahrhundertwende und heute

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Siehe: W. S. 411.

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

II Einleitung: Zwischen Mythos und Messianismus

„Ursprung ist das Ziel.“⁵⁶

1 Sehnsucht nach dem Ursprung oder Reich Gottes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Ernst Bloch und die „Fortschrittliche Reaction“⁶³

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

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

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

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

⁶³ KS 2 MA S. 46f.

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

⁶⁵ Bloch, Geist, S. 238.

⁶⁶ Bloch, Geist, S. 269.

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

⁶⁸ Bloch, Geist, S. 267.

⁶⁹ Bloch, Geist, S. 267f.

⁷⁰ Bloch, Geist, S. 268.

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

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

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

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

⁷¹ Ebd.

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

⁷³ Bloch ist sich dieses paganen Impetus⁷ in Georges Auftreten durchaus bewußt, hält ihn aber für Georges positive Wirkung nicht für ausschlaggebend: „Aber, und dieses ist entscheidend, das alles könnte auch ohne das Andere bestehen; denn es braucht das Tiefere, das aristokratisch Magierhafte minus Christentum, wie es der Georgegemeinschaft eigentümlich ist, nicht zu seiner Ableitung.“ (Bloch, Geist, S. 238).

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

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

3 Neue Religion, neuer Mythos in der Moderne

3.1 Vernunftreligion und ‚Systemfragment‘

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Von Nietzsche zur „Dialektik der Aufklärung“

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

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

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

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

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

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

⁸³ Siehe: Dörr, Entstehung, S. 190f.

⁸⁴ KS I GT S. 145.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁶ Frank, kommender Gott, S. 94.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ Frank, kommender Gott, S. 32.

¹⁰¹ Frank, Exil, S. 271.

¹⁰² Frank, Exil, S. 297.

¹⁰³ Frank, Exil, S. 305.

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

In der weit verbreiteten Zivilisations- und Kulturkritik der Jahrhundertwende¹⁰⁵ zeichnet sich die Position der Kosmiker dadurch aus, daß mit einer radikalen Kritik am Christentum eine religiöse – und eben nicht humanistische – Rezeption der Antike einhergeht. Für eine kurze Zeit hofft man, daß die „aus ihren Hainen vertriebenen Götter“¹⁰⁶ zurückkehren könnten. Diese extreme Position verleiht ihren Anhängern – und das nicht erst heute – etwas Lächerliches, da sie angesichts des militärisch und wirtschaftlich aufstrebenden Wilhelminischen Reiches – wie übrigens auch andere Bewegungen der *Décadence*¹⁰⁷ – ephemere und komische (und eben nicht kosmische) wirkt. Trotzdem soll hier dieser religiöse Impuls als *solcher ernst genommen und nicht als pseudo- oder ersatzreligiöse Attitüde*, die nur dem *Eskapismus* diene, abgetan werden. Das wird u.a. auch dadurch gerechtfertigt, daß der öffentliche Diskurs über den Mythos in den 20er Jahren in Deutschland zu einem Gutteil von diesen mystischen ‚Urerlebnissen‘¹⁰⁸ der Münchener Jahrhundertwende abhängt. Die Bachofen-Rezeption in den 20er Jahren ist ein Brennpunkt der geistigen Auseinandersetzung der Weimarer Republik, bei der es um *viel mehr* als um Bachofen und sein Werk ging. So läßt sich an Thomas Manns Bildungsgang in den zwanziger Jahren die Bedeutung dieser Diskussion zeigen.¹⁰⁹

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

3.3.1 Neue Religion: Unmittelbarkeit

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁰ Die Belege werden in den entsprechenden Kapiteln angeführt.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁴ W.S. 367.

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

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

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