

4. Goethe 1932: Reaktivierung eines Nationalklassikers

Anders als das Universalklassikermodell, das erst 1927 anlässlich des Beethovenjubiläums konstruiert wird, ist das Nationalklassikermodell – man könnte angesichts seiner Persistenz und Verbreitung von einem Paradigma sprechen – in der Zwischenkriegszeit eine längst etablierte Form des Zugriffs auf Schriftsteller- oder Künstlerfiguren, die zum Teil auch auf Werke und literarische Figuren angewendet wird. Die Begriffe ›Klassik‹ und ›Klassiker‹ werden zu diesem Zeitpunkt (nicht nur im deutschen Sprachgebrauch) nahezu gleichgesetzt mit den Ideen von nationaler Identität und Repräsentanz, was später der Hauptgrund für die heftige Kritik an der »Klassik-Legende« ist.¹

In den 1920er Jahren besteht bereits ein diffuses Bewusstsein dafür, dass das Nationalklassikerparadigma an Bedeutung verliere. Ein Beispiel wurde im vorangehenden Kapitel gegeben: Beethoven der Universalklassiker wird in der deutschen Öffentlichkeit als ernst zu nehmende Konkurrenz angesehen und führt zur defensiven Renationalisierung der Komponistenfigur. Die Abschwächung des Nationalklassikerparadigmas wird darüber hinaus auf den neuen historischen, kulturellen, politischen und sozialen Kontext zurückgeführt. Bekannt ist das Urteil Brechts über die einschneidende Rolle des Ersten Weltkriegs in der Klassikerrezeption: »Wenn es wahr ist, daß Soldaten, die in den Krieg zogen, den *Faust* im Tornister hatten – die aus dem Krieg zurückkehrten, hatten ihn nicht mehr.«² Mit *Faust* ist hier metonymisch auf den Mythos des ›Faustischen Menschen‹ angespielt, also den tatkräftigen Helden, der ein zentrales Moment der Funktionalisierung Goethes zum Nationalklassiker im 19. Jahrhundert war. In Brechts Einschätzung wird das Bewusstsein für einen Epochewandel artikuliert: Das Nationalklassikermodell erscheint nach 1918 weder zeitgemäß noch brauchbar. Im *Gespräch über Klassiker*, dem das Zitat entnommen ist, knüpft Brecht an die Diskussion um den »Klassikertod« an, der sich sowohl in der Theaterpraxis (d.h. im Kunstdiskurs) als auch im Schulalltag (d.h. im Bildungsdiskurs) manifestiere.³

1 Reinhold Grimm, Jost Hermand (Hg.): *Die Klassik-Legende*, Frankfurt a.M. 1971.

2 Bertolt Brecht: *Gespräch über Klassiker*, in: Werner Hecht (Hg.): *Schriften 1914-1933*, Bd. 21, Berlin, Weimar, Frankfurt a.M. 1992, 309-315, hier 309.

3 Die Klassikertod-Diskussion entzündete sich an zwei 1929 veröffentlichten Texten, die sich mit der Klassikervermittlung respektive am Theater und an der Schule befassen: dem Aufsatz von Herbert Jhering *Rheinhardt, Jeßner, Piscator oder Klassikertod* sowie der Schrift des Pädagogen Walter Schön-

Ohne die Reichweite und Konsequenzen dieser Debatten zu überschätzen, kann im Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg von einer Destabilisierung des Nationalklassikerparadigmas gesprochen werden. Sie lässt den Nationalklassiker-Prototyp Goethe nicht unversehrt. Das Unbehagen, das in der »Klassikertod«-Diskussion ausgedrückt worden war, spiegelt sich kurz vor dem hundertsten Todestag des Dichters auch in der von der *Literarischen Welt* angestoßenen Debatte über die Angemessenheit der Jubiläumsfeier. »Von Goethes Erbschaft ist heute [...] im Leben seiner Nation nichts zu spüren«⁴, behauptet Willy Haas in seinem provokativen Leitartikel und zweifelt damit explizit eine der Grundsäulen des Nationalklassikermodells an, nämlich den Konnex zwischen Klassiker und Nation.

In den zahlreichen Reaktionen auf die Publikation wird das Angebot zur Evaluierung dieses Verhältnisses als Destabilisierungsversuch gewertet. Der später bekennende Nationalsozialist Hanns Martin Elster etwa stellt in einem Kommentar den Bezug zur »Klassikertod«-Diskussion her und polemisiert gegen den von der Zeitschrift angeblich proklamierten »Goethetod«⁵. Der Vorschlag, die Goethefeiern zu unterlassen, könne seiner Ansicht nach nur von »bolschewistischen Anschauungen, Wünschen, Trieben«⁶ herrühren. Tatsächlich gehört es zu den Strategien der Nationalklassiker-Reaktivierung, die Destabilisierungsversuche zu dramatisieren. Galt es 1927, den Nationalkomponisten Beethoven vor universalistischen Funktionalisierungen zu bewahren, so gilt es 1932, den Nationalschriftsteller Goethe vor einer diffusen, als »bolschewistisch« identifizierten Gefahr zu schützen. Angesichts der von ihm ausgemachten Bedrohung kann Elster als Verteidiger Goethes und der von ihm repräsentierten »klassischen« Werte auftreten:

»Wir müssen von Jahr zu Jahr mehr feststellen, daß der Wille der Volkes, der Menschheit immer stärker wieder zu den ewigen Werken und Werten drängt, daß die Einsicht wächst, nur die reine Hingabe an das Wahre, Gute und Schöne, an die höchsten Ideen und die edelsten Empfindungen könne uns retten.«⁷

Elster diagnostiziert einen abstrakten gesellschaftlichen Bedarf nach abstrakten Idealen. Dass das »Wahre, Gute und Schöne« sich mit den sehr tagespolitischen Forderungen nach Macht und völkischem Gedankengut unterlegen lässt, wird im Anschluss deutlich. Das Goethejahr biete eine Gelegenheit, »der Welt darzutun, daß unser Wesen [...] in Wahrheit idealistisch, goethisch ist, naturhaft gegründet im All, wurzelnd in der Heimaterde und mit der Krone aufsteigend in den weiten Menschheits- und Himmelsraum, real getreu unserem Erdraum und ideal strebend zum Gottesraum«⁸.

brunn zur *Not des Literaturunterrichts in der großstädtischen Schule*. Vgl. Wolfgang Hegele: Literaturunterricht und literarisches Leben in Deutschland (1850–1990): historische Darstellung, systematische Erklärung, Würzburg 1996, 50f.

4 Willy Haas: Soll das Goethe-Jahr 1932 gefeiert werden?, in: Die literarische Welt, Bd. 7, Nr. 38, 18.9.1931. Zur Umfrage der *Literarischen Welt* vgl. Kapitel 2.1.2.3.

5 Hanns Martin Elster: Goethe-Ehrung 1932 durch Schweigen? in: Braunschweigische Landeszeitung, 4.10.1931.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

Solche Töne sind 1932 alles andere als eine Ausnahme: Das Nationalklassikermodell wird anlässlich des Jubiläums noch einmal durchexerziert. Alle zur Verfügung stehenden diskursiven und rhetorischen Mittel werden eingesetzt, um es zu reaktivieren und dem Kontext der Zwischenkriegszeit anzupassen. Zu diesem Zweck werden auch die Massenmedien mobilisiert: Zeitungen und Rundfunk werden gebraucht, um die Vorstellung einer im Zeichen des Nationalklassikers vereinten Nation zu verwirklichen, wie im zweiten Abschnitt dieses Kapitels am Beispiel der deutschen Goethefeiern gezeigt wird. Die alternativen Zugriffe auf den Klassiker im französischen und im internationalen Kontext, also die Versuche, Goethe zum französischen bzw. zum Universalklassiker zu modellieren, die anschließend untersucht werden, gründen zwar neue Traditionen, vermögen es aber nicht das Nationalklassikermodell grundlegend infrage zu stellen.

Die entscheidende Neuerung geht 1932 vom Breitendiskurs aus. Das Jubiläum markiert den eigentlichen Eintritt Goethes ins Zeitalter der Massenmedien. Durch den Einsatz von Print- und Tonmedien gelingt es das Nationalklassikermodell zu stabilisieren; er führt aber zugleich zu einer bis dahin nicht erreichten medialen Diversifizierung im Umgang mit dem Klassiker. Diese Prozesse rücken im dritten Abschnitt des Kapitels in den Mittelpunkt: Neben Ausführungen zur Funktionsweise Goethes im Breitendiskurs geht es um die Frage des Verhältnisses zwischen Breiten- und kulturpolitischem Diskurs. Der letzte Abschnitt befasst sich mit der Reflexion der Zugriffe auf Goethe in der *Neuen Rundschau*, in der, anders als 1927 in der *Revue musicale*, den Funktionalisierungen des Klassikers ein alternatives Klassikerkonzept entgegengestellt wird.

Das Goethejahr 1932 eignet sich dazu, die vielfältigen Formen des Goethegebrauchs und die damit einhergehende Heterogenität der Klassikerkonzepte aufzuzeigen. Auf diesen Aspekt ist die folgende Darstellung fokussiert. Zuvor wird der Goethe-Essay von Thomas Mann präsentiert, der in diesem Kapitel als Schlüsseldokument fungiert.

Schlüsseldokument: Thomas Mann, *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*

Neben Beteiligungen an Aufrufen^{*1} und Rundfragen,^{*2} für die Thomas Mann meistens nur knappe Antworten verfasst, erarbeitet der Schriftsteller für das Goethejahr 1932 insgesamt vier umfangreichere Texte, die viele Gemeinsamkeiten aufweisen, in jedem Einzelfall aber auf den jeweiligen Anlass und Rezipientenkreis abgestimmt sind. Der Aufsatz *An die japanische Jugend* ist für eine Sammlung japanischer und deutscher Goethestudien bestimmt, zu der u.a. auch Fritz Strich beiträgt und die in Tokio erscheint.^{*3} Er wird nicht weiter verbreitet und ist primär dem recht übersichtlichen Kreis des japanisch-deutschen Kulturinstituts zugeschrieben.^{*4} Weitaus mehr Beachtung finden die zwei Vorträge *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*^{*5} sowie *Goethes Laufbahn als Schriftsteller*.^{*6} Der erste der beiden Vorträge wird im Februar und März 1932 insgesamt fünfmal gehalten,^{*7} wobei den Höhepunkt der Auftritt bei der Goethefeier der Preußischen Akademie der Künste in Berlin bildet, die Mann später als »die würdigste, stimmungsvollste und schönste«^{*8} bezeichnet. Die Berliner Rede wird am selben Abend vom Reichsrundfunk übertragen, ist also virtuell an die ganze Nation adressiert.^{*9}

Der Vortrag *Goethes Laufbahn als Schriftsteller* ist für die Reichsgedächtnisfeier in Weimar bestimmt, bei der Mann auf Einladung der Goethe-Gesellschaft spricht;^{*10} er hält den Vortrag in den folgenden Monaten noch fünfmal.^{*11} Einen Auszug daraus liest er bei den Gesprächen über Goethe, einer vom Internationalen Institut für geistige Zusammenarbeit organisierten Veranstaltung in Frankfurt am Main im Mai 1932.^{*12} Der vierte Beitrag, mit dem Titel *Meine Goethereise*, ist ein Bericht über die unterschiedlichen Festakte, an denen Mann im Rahmen des Jubiläums teilgenommen hat. Er wird als Vortrag vor den Mitgliedern des Rotary-Clubs in München gehalten, allerdings schon am 5. April 1932, sodass u.a. die Frankfurter Feiern keine Erwähnung darin finden.^{*13}

Allein durch seine Vortragstätigkeit erreicht Mann im Goethejahr unterschiedliche Öffentlichkeitssphären (Tabelle 3). Insbesondere die Berliner und die Weimarer Rede sind mehrfach adressiert. Sie schließen je nach Kontext sowohl die akademisch Gebildeten als auch die breite Masse ein; sowohl die Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ als auch – im Fall der Frankfurter Gespräche – eine dem Anspruch nach transnationale Öffentlichkeit. Der Essay *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* interagiert mit dem Kunstdiskurs (Vortrag in der Preußischen Akademie der Künste), dem kulturpolitischen Diskurs (Übertragung im Reichsrundfunk) sowie dem Breitendiskurs (Verbreitung durch die Massenmedien).

Zur primären Rezeption der Texte als performative Vortragsakte kommt ihre Streuung durch verschiedene Printmedien hinzu. *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* erscheint noch 1932 in einer Einzelausgabe bei Samuel Fischer. Aufschlussreicher, was die Verbreitung in andere Öffentlichkeitssphären betrifft, sind die Zeitschriftenabdrucke: Die Goethe-Sonderhefte, in denen Manns Essay publiziert wird, konstituieren jeweils geschlossene Diskursarenen, in denen der Text mit anderen Beiträgen zu Goethe interagiert. Die Berliner Rede erscheint im Aprilheft der *Neuen Rundschau*, die ebenfalls vom Fischer-Verlag herausgegeben wird; gleichzeitig wird eine französische Übersetzung des Textes in der Pariser Zeitschrift *Europe* veröffentlicht.^{*14} So sehr sich die Diskursarenen der beiden Zeitschriften überschneiden, so unterschiedlich sind doch die Problemkonstellationen und Diskursformen, auf die Manns Essay darin jeweils trifft. Mit dem Erscheinen in der *Europe* werden gleich zwei Öffentlichkeitssphären erreicht: die französische, in der Goethe in diesem Jahr vielfach diskutiert wird, und die transnational-europäische, die die Zeitschrift zu konstruieren sucht. In beiden Fällen interagiert der Essay vorrangig mit Formen des kulturpolitischen Diskurses. In der *Neuen Rundschau* dagegen wird Goethes Status als Klassiker reflektiert: Die Zeitschrift lässt sich deshalb als Medium des Metadiskurses auffassen.

Exkurs: Noch einmal Thomas Mann und Goethe? Ein Forschungsüberblick

Die langjährige Auseinandersetzung Manns mit den Werken und der Biografie Goethes ist schon oft und ausführlich in der Forschung thematisiert worden.^{*15} Ausgehend von seiner frühen Lektüre der *Gespräche* von Johann Peter Eckermann in den 1890er Jahren bis hin zu den Reden und Ansprachen der Nachkriegszeit, zeugen zahlreiche Notizen sowie essayistische und fiktionale Werke von Manns intensiver, über ein halbes Jahrhundert währender Beschäftigung mit dem deutschen Klassiker. Damit gestaltet sich Mann zum

paradigmatischen Fall für die produktive Rezeption eines kanonischen Autors der klassisch-romantischen Epoche durch einen kanonischen Autor der Moderne. In der an der Rezeptionsästhetik orientierten Forschung galt (und gilt zum Teil bis heute) der literarischen Verarbeitung der Figur Goethes das Hauptinteresse, allen voran dem »Höhepunkt der Auseinandersetzung Manns mit Goethe«¹⁶, dem Roman *Lotte in Weimar* von 1939. Folgerichtig spielen dabei die Reden der zwei Gedenkjahre eine eher untergeordnete Rolle: Die Texte von 1932 werden oft als Vorbereitung auf die eigentliche schriftstellerische Leistung im Exilroman behandelt; die Ansprachen von 1949 dagegen zumeist als im Grunde genommen überflüssige, allein aus dem Pflichtbewusstsein entstandene Arbeiten gewertet.¹⁷

Die Fokussierung auf den literarisch-produktiven Aspekt der Goetherezeption bei Thomas Mann hat auch mit der Betonung der persönlichen Dimension der Beschäftigung mit dem Nationalklassiker zu tun. Dabei kann von »Spiegelungen«¹⁸, »kritischer Bewunderung«¹⁹, »Nachfolge«²⁰, »Vaterspiel«²¹, »Verehrung«²², »Wahlverwandtschaften«²³, »Imitatio«²⁴ oder auch von »quasi ödipaler Rivalität«²⁵ die Rede sein: Mit mehr oder weniger Nachdruck auf die psychischen Implikationen und die ironische Distanzierung von ihnen wird in der Forschung auf das Identifikationsverhältnis hingewiesen, das Manns Zugang zu Goethe prägt. Der Schriftsteller hat selbst diese Interpretation gesteuert, wie etwa der oft zitierte Brief an die Literaturwissenschaftlerin Käthe Hamburger bezeugt: »Das Verwandtschaftsgefühl, das Bewußtstein ähnlicher Prägung, einer gewissen mythischen Nachfolge und Spuren-gängerei ist sehr lebhaft.«²⁶ Die von einem Großteil der Thomas-Mann-Forschung geteilte Überzeugung, dass eine solch persönliche Angelegenheit in ihrer Komplexität und Ambivalenz nur im fiktionalen Werk ausgehandelt werden könne, in dem sich der Autor im Gegensatz zu seinen öffentlichen Stellungnahmen nicht der Eindeutigkeit verpflichtet fühle, erklärt das stärkere Interesse für *Lotte in Weimar*.

Im Gegenzug wird der (vermeintliche) Bekenntnischarakter des Romans auf die anderen Goethetexte projiziert: »Thomas Mann gibt zu verstehen, daß er immer auch sich selbst im Blick hat, wenn er über Goethe spricht,«²⁷ heißt es etwa bei Friedhelm Marx. Wenn auch mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung, dient die Erforschung der Goetherezeption bei Mann der Darstellung der Selbstentwicklung, sei es auf psychischer, persönlicher, intellektueller, schriftstellerischer oder auch politischer Ebene. Für die meisten Studien trifft deshalb folgender, von Herbert Lehnert formulierter Grundsatz zu: »Unser heutiges Goethe-Bild ist differenzierter als es zu seiner [Manns] Zeit war, so daß wir aus Thomas Manns Aufsätzen mehr über ihn lernen als über ihren Gegenstand.«²⁸

Der Grund, weshalb hier noch einmal die Goethereden Manns herangezogen werden, ist ein anderer. Was sie über den Schriftsteller, seine Entwicklung als private und öffentliche Persönlichkeit aussagen, spielt eine untergeordnete Rolle. Die Ansprachen werden als Zeitdokumente behandelt: Sie ermöglichen einen Zugang – unter vielen möglichen – zum eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, nämlich die Funktionalisierungen Goethes in der Zwischenkriegszeit. Die Medialisierungen der Goethe-Essays zeigen, dass die Diskussionen um die Aktualität des Klassikers in parallel bestehenden

Öffentlichkeitssphären stattfinden. Die Rezeption der Essays in diesen unterschiedlichen Öffentlichkeitssphären, aber auch die Interaktion mit anderen, für dieselben Sphären bestimmten Beiträgen geben Aufschluss über die jeweiligen Problemkonstellationen, in denen Goethe als Klassiker gebraucht wird.

*¹ Mann unterzeichnet den von Julius Petersen verfassten und in der deutschen Tagespresse veröffentlichten *Aufruf zum Goethejahr* sowie, im Namen des P.E.N.-Clubs, eine *Danksagung an Frankreich für die Goethe-Ehrungen*, die in der *Revue d'Allemagne* von August 1932 erscheint. Vgl. Georg Potempa: Thomas Mann: Beteiligung an politischen Aufrufen und anderen kollektiven Publikationen. Eine Bibliographie, Morsum/Sylt 1988, 81f u. 87f.

*² Neben der in Kapitel 2.1.2.3 erwähnten Stellungnahme zur Rundfrage der *Literarischen Welt*, verfasst Mann eine Antwort auf eine Rundfrage des *Auslanddeutschen*: Thomas Mann: Der Allgeliebte [1932], in: Gesammelte Werke, Bd. XIII: Nachträge, Frankfurt a.M. 1974, 832–833.

*³ Thomas Mann: An die japanische Jugend. Eine Goethe-Studie [1932], in: Gesammelte Werke, Bd. IX: Reden und Aufsätze 1, Frankfurt a.M. 1990, 282–296. Vgl. Hinrich Siefken: Thomas Mann: Goethe – »Ideal der Deutschheit«. Wiederholte Spiegelungen 1893–1949, München 1981, 145ff.

*⁴ Zur Rolle des japanisch-deutschen Kulturinstitut vgl. Annette Hack: Das Japanisch-Deutsche Kulturinstitut in Tōkiō in der Zeit des Nationalsozialismus: von Wilhelm Gundert zu Walter Donat, in: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 157–158, 1995, 77–100.

*⁵ Thomas Mann: Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters [1932], in: Essays, Bd. 3: Ein Appell an die Vernunft 1926–1933, hg. v. Hermann Kurzke, Stephan Stachorski, Frankfurt a.M. 1994, 307–342. Im Folgenden werden Textstellen aus diesem Essay mit der Sigle GRBZ gefolgt von der Seitenzahl zitiert.

*⁶ Thomas Mann: Goethes Laufbahn als Schriftsteller [1932], in: Gesammelte Werke, Bd. IX: Reden und Aufsätze 1, Frankfurt a.M. 1960, 333–362.

*⁷ Am 25. Februar in Bern vor der Freistudentenschaft; am 26. Februar in Luzern vor der Freien Gesellschaft Gleichgesinnter; am 14. März in Prag (Deutsches Theater) anlässlich der Goethe-Gedenkfeier des P.E.N.-Clubs; am 16. März in Wien (Redoutensaal der neuen Hofburg); am 18. März in Berlin bei der Goethefeier der Preußischen Akademie der Künste. Vgl. Gert Heine, Paul Schommer: Thomas-Mann-Chronik, Frankfurt a.M. 2004.

*⁸ Thomas Mann: Meine Goethereise [1932], in: Gesammelte Werke, Bd. XIII: Nachträge, Frankfurt a.M. 1974, 63–75, hier 70.

*⁹ Eine achtminütige Aufnahme der Rede ist im Deutschen Rundfunkarchiv Frankfurt erhalten. Sie wurde 1998 auf CD veröffentlicht: Gesang der Geister: Schauspieler und Autoren sprechen Texte von und über J. W. von Goethe, hg. v. Valentina Leonhard, München 1998.

*¹⁰ Zu den Hintergründen vgl. Thomas Neumann: »... fast ein Frühstück bei Goethe«: Thomas Mann und die Goethe-Woche in Weimar, in: Thomas-Mann-Jahrbuch, Bd. 10, 1998, 237–247.

*¹¹ Am 10. Mai an der Volkshochschule in Nürnberg; am 8. Juni in München, anlässlich der Goethe-Akademie im Auditorium Maximum der Universität; am 19. Oktober vor der Urania in Wien; am 23. Oktober im Volksbildungshaus in Wien; am 9. November im Rahmen der Akademischen Kurse in Essen. Vgl. Heine, Schommer: Thomas-Mann-Chronik.

*¹² Die Beiträge werden in französischer Sprache vom Völkerbund veröffentlicht: Institut international de coopération intellectuelle (Hg.): *Entretiens sur Goethe à l'occasion du centenaire de sa mort*, Paris 1932.

*¹³ Mann: *Meine Goethereise* [1932].

*¹⁴ Der Übersicht halber werden kürzere Auszüge aus Manns Goethe-Essays, die in Festgaben, Zeitschriften und Zeitungen abgedruckt sind, nicht eigens erwähnt. Trotzdem sei angemerkt, dass auch sie zur Erweiterung der Diskussion um die Aktualität des Klassikers beitragen, insbesondere im europäischen Ausland (Frankreich, Schweden, England und Ungarn). Zu den Medialisierungen des Essays vgl. Georg Potempa: Thomas-Mann-Bibliographie, Bd. 1: Das Werk, Morsum/Sylt 1992, 388f. Zu den Übersetzungen vgl. Ders.: Thomas-Mann-Bibliographie, Bd. 2: Übersetzungen, Interviews, Morsum/Sylt 1997.

*¹⁵ Zum Folgenden vgl. grundlegend: Siefken: *Wiederholte Spiegelungen* 1893-1949.

*¹⁶ Ebd., 245.

*¹⁷ Vgl. das entsprechende Kapitel mit der Überschrift »Noch einmal: Goethe und Deutschland (1940-1949; 1893-1949)«, in: Ebd., 245-260; ähnlich bei Helmut Koopmann: Zu Thomas Manns Goethe-Nachfolge. Orientierungsverlust und Imitatio, in: Heinrich-Mann-Jahrbuch, Bd. 17, 2000, 29-62. Eine Ausnahme bildet Yahya Elsaghes Einleitung zu Manns gesammelten Goethe-Essays, die auf eindrückliche Weise die Entwicklungen des Goethebilds zwischen 1932 und 1949 darstellt: Yahya Elsaghe: Einleitung, in: Thomas Mann: *Goethe*, hg. von Yahya Elsaghe und Hanspeter Affolter, Frankfurt a.M. 2019, 7-58.

*¹⁸ Siefken: *Wiederholte Spiegelungen* 1893-1949.

*¹⁹ Helmut Fuhrmann: Kritische Bewunderung: Thomas Manns Goethe-Essays [1983], in: Sechs Studien zur Goethe-Rezeption, Würzburg 2002, 59-82.

*²⁰ Volkmar Hansen: Heilungskraft Goethe. Thomas Manns Goethe-Nachfolge [1996], in: Haupt- und Nebenwege zu Goethe, Frankfurt a.M. 2005, 97-110.

*²¹ Jutta Linder: »Vaterspiel«: zu Thomas Manns Goethe-Nachfolge, Soveria Mannelli 2009.

*²² Irmela von der Lühe: »Der große Mann ist ein öffentliches Unglück«. Pathos und Komik in Thomas Manns Goethe-Verehrung, in: Hans Richard Brittnacher, Thomas Koebner (Hg.): *Vom Erhabenen und vom Komischen. Über eine prekäre Konstellation*, Würzburg 2010, 143-150.

*²³ Frederick A. Lubich: Goethe and Thomas Mann: Elective Affinities between German Classicism and Modernity, in: *Germanic notes and reviews*, Bd. 43, Nr. 1, 2012, 21-26.

*²⁴ Koopmann: Zu Thomas Manns Goethe-Nachfolge.

*²⁵ Elsaghe: Einleitung, 12. Elsaghe arbeitet im zweiten Teil seiner Einleitung die Beziehung von Manns Goethe-Essays zum zeitgeschichtlichen Kontext heraus. Vgl. ebd., 26ff.

*²⁶ Brief Thomas Manns an Käthe Hamburger vom 10.9.1932, in: Thomas Mann, Käthe Hamburger: *Briefwechsel 1932-1955*, hg. v. Hubert Brunträger, Frankfurt a.M. 1999, 21.

*²⁷ Friedhelm Marx: »Die Menschwerdung des Göttlichen«. Thomas Manns Goethe-Bild in »Lotte in Weimar«, in: Thomas-Mann-Jahrbuch, Bd. 10, 1998, 113–132, hier 131.

*²⁸ Herbert Lehnert: »Goethe, das deutsche Wunder.« Thomas Manns Verhältnis zu Deutschland im Spiegel seiner Goethe-Aufsätze, in: Thomas-Mann-Jahrbuch, Bd. 12, 1999, 133–148, hier 133.

Tabelle 3: Medialisierungen von Thomas Manns Essay *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*

Art der Medialisierung	adressierte bzw. erreichte Öffentlichkeitssphäre	Interaktion mit...
Rede bei der Goethefeier der Preußischen Akademie der Künste zu Berlin am 18.1.1932	Mitglieder der Preußischen Akademie der Künste (Öffentlichkeitssphäre 1)	...(literarischem) Kunstdiskurs
Übertragung im Reichsrundfunk am Abend des 18.1.1932	>Deutsche (Kultur-)Nation< (Öffentlichkeitssphäre 2)	...deutschem kulturpolitischem Diskurs
	Breite deutsche Öffentlichkeit (Öffentlichkeitssphäre 5)	...(deutschem) Breitendiskurs
Veröffentlichung in der Goethe-nummer der <i>Revue Europe</i> (15. April 1932)	>Frankreich< (Öffentlichkeitssphäre 3)	...französischem kulturpolitischem Diskurs
	>Europa-/>Menschheit< (Öffentlichkeitssphäre 4)	...internationalem kulturpolitischem Diskurs
Veröffentlichung in der Goethe-nummer der <i>Neuen Rundschau</i> (März-April 1932)	Deutsche intellektuelle Elite (Öffentlichkeitssphäre 5)	...(deutschem) Metadiskurs

4.1 Goethe im Kunstdiskurs – Öffentlichkeitssphäre 1: Preußische Akademie der Künste

Den primären Adressatenkreis der Rede *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* bilden die Mitglieder der Preußischen Akademie der Künste,⁹ die am 18. März 1932 eine eigene Goethefeier veranstaltet. Die Akademie wurde 1696 nach dem Vorbild der Académie française gegründet; erst 1926 wird ihr eine Sektion für Dichtkunst angegliedert, der auch Thomas Mann angehört.¹⁰ Die Aufgaben und Funktionen der literarischen Institution sind von Beginn an umstritten. In der Debatte um die Statuten und vor allem die Nennung der Sektion, die die Mitglieder in den ersten Jahren beschäftigt, geht es im Kern um die Definition dessen, was überhaupt unter ›Dichtkunst‹ zu verstehen ist.¹¹ Vereinfacht dargestellt stehen sich zwei Lager gegenüber. Diejenigen, die sich für die Umbenennung der Abteilung in »Sektion für Dichtung« einsetzen (u.a. Erwin Guido Kolbenheyer, Wilhelm Schäfer, Wilhelm von Scholz, aber auch Ludwig Fulda) pflegen einen engen, vor allem aber emphatischen und vitalistischen Begriff vom Dichterischen als etwas Gestalterischem, Substanziellem und Emotionalem, dem gemeinschaftsbildende Kräfte zugeschrieben werden. Ihre Auffassung von Dichtung kann man als eine mystische bezeichnen.

Anders ist das bei den Mitgliedern, die sich für eine Umbenennung in »Sektion für Literatur« (u.a. Thomas Mann, Alfred Döblin) bzw. »für literarische Kunst« (Heinrich Mann) aussprechen. Damit soll die Möglichkeit gewährt sein »sich nicht dauernd auf das rein Poetische zu beschränken, sondern das kritisch-essayistische, historisch-kulturphilosophische Element mit einzubeziehen«¹². Vorgeschlagen wird ein integrativer Literaturbegriff, der auch nicht genuin dichterische Phänomene einschließt. Diese Öffnung des Literarischen geht mit der Betonung der gesellschaftlichen Funktion von Literatur einher. So unterstreicht etwa Döblin, dass die »Dichter [...] sich nicht absondern« dürften, »wenn das allgemeine, soziale, kulturelle Gewissen sie ruft«¹³. Die emphatische Idee von Dichtung wird von den ›Literaten‹ also entmystifiziert und rationalisiert: Die Literatur wird von ihnen auch als etwas Moralisches und Politisches verstanden. Der Akademie-Streit führt Anfang Januar 1931 zum Austritt Kolbenheyers, Schäfers und Strauss' und zur vorübergehend republikanischen Neuorientierung der Sektion um Heinrich Mann als neuen Vorsitzenden.

Vor diesem Hintergrund findet am 18. März 1932 die Goethefeier der Akademie der Künste statt, gefolgt von der Eröffnung der Ausstellung *Goethe und seine Welt*, in der Gegenstände aus der Sammlung Kippenberg gezeigt werden.¹⁴ Die Veranstaltung, an der

⁹ Das bekräftigt der Titel der Einzelausgabe im S. Fischer-Verlag: Thomas Mann: *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters: Rede zum 100. Todestag Goethes, gehalten am 18. März 1932 in der Preußischen Akademie der Künste zu Berlin*, Berlin 1932.

¹⁰ Zur Geschichte der Sektion für Dichtkunst der Preußischen Akademie der Künste vgl. Inge Jens: *Dichter zwischen rechts und links [1971]*, Leipzig 1994.

¹¹ Zum Folgenden vgl. das Kapitel »Dichter contra Literaten« in: Ebd., 112-169.

¹² Thomas Mann, zitiert nach: Ebd., 123.

¹³ Alfred Döblin, zitiert nach: Ebd., 124.

¹⁴ *Goethe und seine Welt. Sammlung Kippenberg. Ausstellung in der Preußischen Akademie der Künste, Berlin 1932.*

Abbildung 5: Goethefeier der Akademie der Künste Berlin 1932



Bundesarchiv, Bild 183-H25661
Foto: o. Ang. | 1932

Links am Vortragspult: Thomas Mann; in der ersten Reihe ganz links: Heinrich Mann und Ludwig Fulda.

Quelle: Deutsches Bundesarchiv, Bild 183-H25661.

laut Presseberichten neben Schriftstellern und Künstlern (Heinrich Mann, Ludwig Fulda, Max Liebermann, Käthe Kollwitz) auch Politiker (der Kultusminister Adolf Grimme) und Diplomaten (der französische Botschafter André François-Poncet) teilnehmen (Abbildung 5), sprengt den Rahmen einer Diskussion über Dichtung und Literatur. Doch liest man den Ausstellungsführer, wird deutlich, dass der Streit um das Wesen der Dichtkunst zu diesem Zeitpunkt keineswegs beigelegt ist und am Fall Goethe weitergeführt wird. Einleitend wird erinnert, dass er 1789 zum Ehrenmitglied der Akademie ernannt wurde. Er kann somit als Ahnherr der Institution und vor allem der neuen Sektion für Dichtkunst – hier wohlgemerkt »Abteilung für Dichtung« genannt – gelten:

»Wenn die Preußische Akademie der Künste, die heute eine eigene Abteilung für Dichtung hat, sich entschloß, ihren großen Toten [...] durch eine Ausstellung zu feiern, so konnte es sich nicht darum handeln, nur Ausschnitte aus seinem Leben und Werk zu geben, sondern es mußte erstrebt werden, ihn in seiner beispiellosen Ganzheit als Mensch und Dichter zu zeigen.«¹⁵

Goethe wird zum Ideal einer dichterischen Persönlichkeit modelliert, wobei an den emphatisch-mystischen Dichtungsbegriff angeknüpft wird. Der Dichter ist der Unerreichbare, bei dem Leben und Werk im Dienst der Kunst ineinander aufgehen. Goethe wird als der Klassiker für die emphatische Auffassung von Dichtung gebraucht. Dieser Ge-

15 Ebd., 7.

danke wird in zahlreichen Gedenkreden ausgeführt, exemplarisch etwa bei Wilhelm Schäfer.¹⁶

In seinen Beiträgen zum Goethejahr bezieht sich auch Mann auf den Akademie-Streit. In seiner Weimarer Rede präsentiert er den Jubilar ausdrücklich als Schriftsteller und eben nicht, wie sonst üblich, als Dichter, womit er Goethe für das Lager der Literaten in Anspruch nimmt.¹⁷ In der Berliner Rede sind ebenfalls deutliche Anklänge an die Diskussion über Wesen und Funktion der Literatur zu vernehmen, weshalb sie als künstlerische Programmatik gelesen werden kann. Indem Mann Goethe als Bürger zeichnet, also alle »Züge, [...], die man im schlechten und rechten, landläufigen Sinn bürgerlich nennen kann« (GRBZ, 312), in der Biografie des Klassikers herausstellt, entmystifiziert er die Figur des genialen, ›ganzem‹ Dichters. Goethe erscheint im ersten Teil des Vortrags als ein bodenständiger Durchschnittsmensch, der Wert auf gutes Essen, Regelmäßigkeit, Ordnung und Fleiß legt. Der Schaffensprozess wird ebenso rationalisiert: Mann relativiert den Wert künstlerischer Inspiration und Originalität, die sonst einen zentralen Platz in der Repräsentation von Dichtung einnehmen, indem er wiederholt auf die soziokulturellen Bedingungen des Schriftstellerdaseins hinweist. Dass überhaupt Werke von Goethe existieren, habe man weniger genialischen Eingebungen denn seiner bürgerlichen Erziehung zu verdanken, konkret dem ›produktionsethischen Befehl des Fertigmachens‹ (GRBZ, 315), der ihm von Kindheit an durch den Vater vermittelt worden sei:

»Dem Egoismus des Traums und Selbstgenusses müssen Antriebe sozialer, oder, wenn man will, bürgerlicher Sympathie und Dienstwilligkeit entgegenstehen, damit es zum verwirklichten Werke komme; und wer weiß, ob der ›Faust‹ auch nur die äußere Abgeschlossenheit gewonnen hätte, deren das innerlich unendliche Werk fähig war, wenn nicht der bürgerliche Vater diesen pädagogischen Imperativ des ›Fertigmachens‹ der kindlichen Seele eingepflanzt hätte.« (GRBZ, 315)

Dass Mann ausgerechnet *Faust* als das Ergebnis bürgerlicher Erziehung und geordneter Lebensführung anführt, kann als Provokation gewertet werden, wird das Drama zu diesem Zeitpunkt doch als Ausdruck höchsten Dichtertums, als »Vermächtnis«¹⁸ dargestellt, das losgelöst von seinem materiellen, sozial- und kulturgechichtlichen Entstehungskontext sei.

Kennzeichnend für diesen Umgang mit dem Werk ist der Plan der Akademie-Ausstellung (Abbildung 6), deren Herzstück *Faust* bildet: Der Saal, in dem die Stoffgeschichte rekonstruiert wird, steht symbolisch im Mittelpunkt der »Ganzheit«, die Goethe repräsentiert; im Führer heißt es dazu, der Fauststoff sei erst durch Goethe »in das Reich der Idee, in die Sphäre der hohen Kunst«¹⁹ erhoben worden. Manns

¹⁶ Wilhelm Schäfer: Warum feiern wir Goethe? Festrede zum 100. Todestag im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt am Main, in: Wilhelm Schäfer (Hg.): Deutsche Reden, München 1933, 215–227.

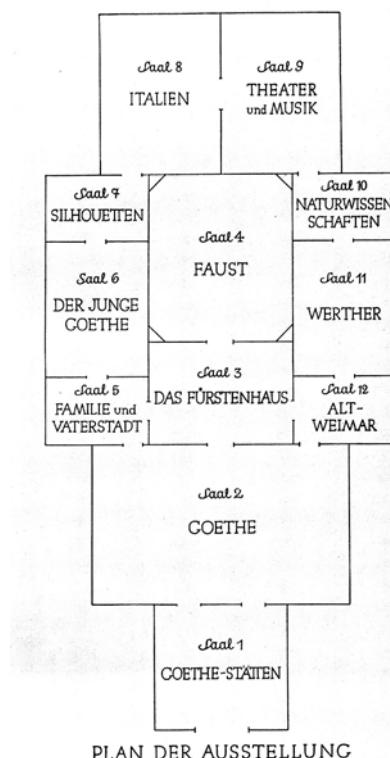
¹⁷ Mann: Goethes Laufbahn als Schriftsteller [1932].

¹⁸ Vgl. etwa Wolfgang Colther: Goethes Faust. Ein Vermächtnis. Rede gehalten am 22. Juni 1932 in der Aula der Universität Rostock, Rostock 1932.

¹⁹ Goethe und seine Welt. Ausstellung, 32.

pragmatische Schilderung kommt dagegen einer Rationalisierung des dichterischen Schaffens gleich: *Faust* konnte nur entstehen, weil Goethe seiner dichterisch-künstlerischen Anlage zu widerstehen wusste. Überspitzt formuliert, könnte man sagen, dass es sich sogar um ein anti-poetisches Werk handle. Mann argumentiert mit Goethe gegen jene kunstreligiösen Auffassungen, die der Gestaltung der Ausstellung zugrunde liegen, indem er darauf hinweist, dass »er [Goethe] [...] für Schwärmer, für poetische Enthusiasten jederzeit kalte Duschen bereit« habe (GRBZ, 328). Das Klassikermodell, das vom Lager der ›Dichter‹ verwendet wird, wird systematisch dekonstruiert.

Abbildung 6: Plan der Goethe-Ausstellung
in der Preußischen Akademie der Künste



Quelle: Katalog zur Ausstellung »Goethe und seine Welt. Sammlung Kippenberg« in der Preußischen Akademie der Künste, Berlin 1932.

Doch bleibt es nicht bei dieser Entmystifizierung der Dichterfigur. Goethe wird zum engagierten Schriftsteller modelliert, der – wie auch Mann seit Ende der 1920er Jahre – gesellschaftspolitische Verantwortung übernimmt. Zum Vorbild wird Mann vor allem der »greise Goethe«, bei dem er »wachsende Anteilnahme [...] an utopisch-welttechnischen Fragen« (GRBZ, 339) sieht. Er nennt seine »Begeisterung für Projekte, wie den Durchstich der Landenge von Panama« als Beispiel und unterstreicht, dass Goethe

davon »mit einer Eindringlichkeit und Ausführlichkeit spricht, als sei es ihm wichtiger als alle Poesie, und das war es zuletzt in der Tat.« (Ebd.) Eine Hinwendung zu sozio-ökonomischen Fragen sieht der Autor ebenfalls am Ende des *Faust*-Dramas. Dass Faust seinen viel zitierten »höchsten Augenblick« in der »Trockenlegung eines Sumpfes« erlebe, wertet er als »Affront gegen die einseitig schöngeistig-philosophische Zeitrichtung« (GRBZ, 340).

Dieses ausdrückliche Lob von Goethes Interesse für die sozio-ökonomische Realität und die gleichzeitige Abwertung des rein Poetischen deutet auf eine weitere Entwicklung in Manns Auffassung von Literatur hin. Der Schriftsteller plädiert nicht mehr für einen integrativen Literaturbegriff, wie er es noch im Rahmen des Akademie-Streits tat, sondern spielt poetisches Dichten und politisches, d.h. in die gesellschaftliche Wirklichkeit eingreifendes Schreiben gegeneinander aus. In Zeiten von »Nöten und Krisen des Überganges« (GRBZ, 309) misst er dem zweiten die größere Bedeutung zu. Mann nutzt die Figur des alten, gesellschaftlich interessierten Goethe zur Legitimierung einer anti-poetischen Auffassung von Literatur. Mit diesem alternativen Klassikerkonzept rechtfertigt er seine eigene Hinwendung zum Politischen. Insofern greift Mann auf die Funktionsmechanismen des Kunstdiskurses zurück: Mit dem Klassiker, wie Mann ihn modelliert, klärt er seine eigene Position innerhalb des künstlerisch-literarischen Feldes. Nur dient ihm der Klassiker in diesem Fall gewissermaßen zur Verortung *aufserhalb* des künstlerisch-literarischen Feldes: Mann appelliert zur Überwindung der Kunst durch die Kunst. Liest man den Essay als (anti-)poetisches Programm, das an die Mitglieder der Akademie gerichtet ist, dann kann der Appell an die Bürgerlichkeit, mit der die Rede schließt, auch als Warnung an die Schriftsteller und Künstler gedeutet werden: »Es nützt nichts, die Vernunft zu verhöhnen und einen verstockten Gemüts- und Tiefenkult zu treiben, dessen heutige Gottgeschlagenheit und Lebensverlassenheit sich darin erweist, daß er als eine Art verzweifelter und haßerfüllter Totschlagesentimentalität sich darstellt.« (GRBZ, 341)

4.2 Goethe im kulturpolitischen Diskurs: Manns Rede vor der deutschen, französischen und internationalen Öffentlichkeit

Die Hinwendung zum Politischen, zu der Mann aufruft, macht er mit seiner Vortrags-tätigkeit im Goethejahr vor. Durch ihre Medialisierungen erreicht seine Rede nicht nur die Mitglieder der Akademie, sondern mindestens drei weitere Öffentlichkeitssphären. Die Übertragung im Reichsrundfunk, d.h. in allen deutschsprachigen Sendern, ermöglicht es, die gesamte deutsche Nation zu adressieren. Die Übersetzung und Erscheinung in der Zeitschrift *Europe* lässt den Text zum einen mit der französischen Öffentlichkeit, zum anderen mit jener internationalen *République des lettres* interagieren, die das Periodikum zu (re)konstruieren sucht. ›Deutsche Nation‹, ›Frankreich‹ und ›Menschheit‹ sind hierbei jeweils ideale Projektionen von Gemeinschaften, denen der Klassiker als orientierende und handlungsweisende Bezugsfigur angeboten wird.

4.2.1 Öffentlichkeitssphäre 2: ›Deutsche Nation‹ – Goethe als Nationalklassiker

Dass Goethe im 19. Jahrhundert zum deutschen Nationalklassiker modelliert wurde, ist im ersten Teil dieses Buches bereits angesprochen worden. An den Gedenkfeiern des Jahres 1932 in Deutschland lässt sich zeigen, wie er in einem neuen historischen, soziokulturellen sowie medialen Kontext in seiner identitätsstiftenden und repräsentativen Funktion wiederbelebt wird. Nicht, dass Goethe als Nationalklassiker in der Zeit vor seinem hundertsten Todestag ernsthaft infrage gestellt worden wäre – erinnert sei nur an die Bedeutung, die ihm im Gründungsprozess der Weimarer Republik verliehen wurde.²⁰ Doch vor dem Hintergrund seiner realen oder imaginierten Gefährdung zu Beginn der 1930er Jahre wird das Nationalklassikerparadigma mit allen verfügbaren rhetorischen und medialen Mitteln reaktiviert. Das Jubiläum bietet die Gelegenheit, Goethes Autorität vor der Nation neu zu begründen.

Der Begründungsprozess gestaltet sich allerdings zum Streitfall: So sehr über Goethes Funktion als Nationalklassiker innerhalb der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ Konsens besteht, so sehr divergieren die Ansichten über die inhaltliche Festlegung des Modells. Diese Momente der Konsensbildung und der Auseinandersetzung in der Neumodellierung des Nationalklassikers werden im Folgenden nachgezeichnet. Manns Essay wird dazu im Verhältnis zur deutschen Öffentlichkeitssphäre analysiert. Es wird gefragt, inwiefern sich das von ihm entworfene Klassikerkonzept in eine deutsche Bedarfskonstellation einpasst, aber auch, inwiefern es vom vorgegebenen Rahmen abweicht.

4.2.1.1 (Re-)Konstruktion der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹

»Aufruf zum Goethejahr«

Der Ton, der anlässlich des Goethejahrs 1932 in der deutschen Öffentlichkeit dominiert, ist in einem kurzen Text angegeben, der am 16. und 17. März, wenige Tage vor Goethes eigentlichem Todestag am 22. März, in der Tagespresse verbreitet wird. Um die Mechanismen der Neumodellierung des Nationalklassikers nachvollziehen zu können, lohnt es, diesen richtungsweisenden *Aufruf zum Goethejahr* näher zu betrachten. Er wird hier deshalb in voller Länge zitiert:

»Wenn am 22. März der Tag zum hundertsten Male wiederkehrt, an dem Deutschlands vollendetster Geist seinem Glauben gemäß in die Unsterblichkeit einging, so kann der Tag, der damals die Klage um den unersetzlichen Verlust entfesselte, kein *Trauertag* mehr sein: Er bedeutet jetzt das freudigstolze Bewußtsein eines unverlierbaren Besitzes, der dem Volke Goethes nicht geraubt werden kann, es sei denn, daß es sich selbst aufgibt. Die immer neue Erwerbung dieses Besitzes und das gläubige Festhalten an den geistigen Gütern der Nation spendet die Kraft des Aufblicks zum Ewigen und zur Erhebung über die Not der Zeit.

Goethe hat in den Jahren hoffnungslosen Tiefstands seinem Volke den Weg der Wiedergeburt gewiesen. Seine größte Dichtung zeigt die Vision des *freien Volkes* auf

²⁰ Vgl. Karl Robert Mandelkow (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil IV 1918-1982, München 1984, xxii.

freiem Grunde als ein Vermächtnis des Dichters, der, weit in die Zukunft blickend, die Aufgaben neuer Gesellschaftsordnung als Naturgesetz wechselseitiger Hilfe und werktätiger Liebe auffaßte. Wie er selbst alle Gegensätze der menschlichen Natur in sich trug und den leidenschaftlichen Zwiespalt seines Innern zum befregenden Einklang brachte, so mahnt sein Geist zur *einträchtigen Ueberwindung selbstzerfleischenden Streites*. Der Name Goethe bedeutet dem deutschen Volke eine Botschaft inneren Friedens.

Wie Goethes Werk aus allen Wurzeln des Volkstums aufstieg und dessen Kräfte zusammenfaßte, so werde seine Erscheinung zum Sinnbild eines Einsgefühls der über Deutschlands Grenzen hinaus in seiner Sprache verbundenen Gemeinschaft.

Goethes 100. Todestag soll, wie einstmals Schillers 100. Geburtstag, ein Weckruf für das Einheitsbekenntnis des über die ganze Erde verstreuten Deutschtums werden. Wie nach Goethes Meinung erst die Erfüllung im eigenen Volkstum Schwingkraft verleiht zum Einswerden mit der Welt, so ist sein Dichterwort als Stimme der Menschheit zur *Weltsprache* geworden, in der die Völker der Erde einander verstehen werden. Die Goethefeier wird zur Weltfeier.

Wenn am 22. März in der Sterbestunde des Mittags die Glocken läuten, soll der Geist Goethes durch alle deutschen Lande ziehen. Während im Namen des deutschen Volkes der Kranz am Sarge der Weimarer Fürstengruft niedergelegt wird, möge jeder Deutsche sich dankbar bewußt werden, daß Goethe auch für ihn gelebt und gewirkt hat. Das Goethejahr soll die ganze Volksgemeinschaft in einem Erlebnis zusammenführen, das mit großer Vergangenheit verbindet und über die Not der Gegenwart eine Brücke schlägt in eine bessere Zukunft.²¹

So der Wortlaut des hochoffiziellen, von Julius Petersen entworfenen Textes, der von zahlreichen Repräsentanten des politischen und geistigen Deutschlands unterzeichnet ist.²² Er enthält, wie Wolfgang Frühwald zurecht bemerkt, »verräterisch nationalistische und ethnizistische Töne«²³. Bevor näher auf die Semantik des *Aufrufs* eingegangen wird, soll jedoch seine performative Wirkung ins Auge gefasst werden.

Der Text ist eine einzige Beschwörung von nationaler Einheit. Angesichts der äußerst angespannten politischen Lage – der Reichspräsidentenwahl am 13. März und 10. April war ein brutaler Wahlkampf vorausgegangen – kann man das bestenfalls als Wunschträumerei bezeichnen. Kurt Hiller, der den *Aufruf* in der *Weltbühne* sarkastisch kommentiert, weist zusätzlich auf die soziale Krise hin, die sich in Folge der Weltwirtschaftskrise verschärft hatte: »Das Goethejahr soll die ganze Volksgemeinschaft in einem Erlebnis zusammenführen ... vor allem wohl die ausgesteuerten Erwerbslosen.«²⁴ Nicht nur die deutsche Gesellschaft im Ganzen, auch ihre intellektuelle Elite ist zu diesem Zeitpunkt zutiefst gespalten. Zumindest kurios mutet es an, wenn unter dem Text die Namen von Erwin Guido Kolbenheyer und Hermann Stehr neben denen

²¹ Hier zitiert nach: Goethe – Mahner zur Einheit. Der deutsche Aufruf zum 100. Todestag am 22. März, in: *Vossische Zeitung*, 16.3.1932. Alle Hervorhebungen im Original. Im Folgenden als Aufruf zum Goethejahr zitiert.

²² Potempa: Thomas Mann: Beteiligung an politischen Aufrufen, 81f.

²³ Wolfgang Frühwald: Das Goethejahr 1932: Thomas Mann liest Goethe, in: Karl Eibl, Bernd Scheffer (Hg.): Goethes Kritiker, Paderborn 2001, 101-116, hier 113.

²⁴ Kurt Hiller: Im Namen Goethes, in: *Die Weltbühne*, Bd. 28, Nr. 12, 22.03.1932, 457-458.

von Thomas Mann, Ricarda Huch und Gerhart Hauptmann stehen, hatte doch der öffentlich ausgetragene Akademiestreit die divergierenden Auffassungen von Literatur und Kulturpolitik dieser Schriftsteller deutlich zutage treten lassen. Und dass hinsichtlich der Goethefeier bei Weitem keine Einhelligkeit unter deutschen Intellektuellen bestand, hatte die heftige Debatte, die von der Rundfrage der *Literarischen Welt* im Herbst 1931 ausgelöst worden war, ohnehin gezeigt.

Der *Aufruf zum Goethejahr* hat in seinem pathetisch-feierlichen Duktus und seiner Leugnung der realen gesellschafts- und kulturpolitischen Umstände etwas von einer rein formellen Bekundung von Eintracht in einer aussichtslosen Situation. Doch ergibt sich daraus die zentrale Funktion, die dem Nationalklassiker 1932 in Deutschland zugeschrieben wird: Goethe dient der (Wieder-)Herstellung nationaler Einheit. Dass dies ganz konkret gemeint ist, zeigt der *Aufruf*: Als performativer Akt grenzt er eine deutsche Öffentlichkeitssphäre ab; als semantisches Aggregat gibt er Sprach- und Deutungsmuster vor, er legt einen Frame fest, der den je individuellen Modellierungen des Nationalklassikers zugrunde liegt.

Abgrenzung einer nationalen Öffentlichkeitssphäre

Die koordinierte Publikation des *Aufrufs* in den großen Tageszeitungen grenzt eine nationale Öffentlichkeitssphäre für die Goethefeier ab. Von besonderem Interesse ist der Hinweis auf den Schillerzentenar von 1859, der als Vorbild für den Goethezentenar erwähnt wird. Wie Thorsten Logge gezeigt hat, fungierte er in zweifacher Hinsicht als Schlüsselmoment im Prozess der Nationsbildung. Zum einen ermöglichte er eine vertikale – explizite – Vernetzung der Feiernden in der Identifikation mit dem Nationalklassiker Schiller, der den Teilnehmern in allen Festreden als gemeinsamer Bezugs-punkt in der Vergangenheit und Fluchtpunkt in der Zukunft präsentiert wurde.²⁵ Zum anderen bewirkte er eine horizontale – implizite – Vernetzung der Feiernden in den unterschiedlichen Städten und Ländern in einer von der medialen Berichterstattung immer wieder konstatierten Handlungsgemeinschaft.²⁶ In Logges performanztheoretischer Perspektive ist die horizontale Ebene der Vernetzung von größerer Bedeutung als die vertikale Achse der Gemeinschaftsstiftung. Im Hinblick auf die Schillerfeiern hält er fest: »Zugetragen [...] haben sich viele Einzelfeste, die erst in der Summe als *Nationalfest* verstanden werden können. Das *Nationalfest* selbst jedoch ist als Gesamtes nur über die Berichterstattung erfass- und erlebbar.«²⁷ Die erinnerungspolitische Bedeutung der ersten deutschen Dichterfeier im 19. Jahrhundert liegt in diesem innovativen Moment: der Einbeziehung moderner Massenkommunikation zur aktiven Gestaltung des Nationalen.

So erklärt sich die Bezugnahme auf die Schillerfeiern im *Aufruf zum Goethejahr*. Mit der Vorstellung von einer gemeinsamen »großen Vergangenheit« und der Perspektive auf eine »bessere Zukunft« bleibt die Achse der vertikalen Vernetzung des »Volks Goe-

²⁵ Thorsten Logge: Zur medialen Konstruktion des Nationalen. Die Schillerfeiern 1859 in Europa und Nordamerika, Göttingen 2014, 394ff.

²⁶ Ebd., 397ff.

²⁷ Ebd., 406.

thes«²⁸ allgemein gehalten. Überblickt man die unterschiedlichen Auslegungen des Nationalklassikermodells in den individuellen Beiträgen, wird klar, dass auf der inhaltlichen Ebene der Bedeutungszuschreibung kein Konsens zu erreichen wäre. Wer in Schillers hundertstem Geburtstag Anlass zur Feier sah, identifizierte sich mit hoher Wahrscheinlichkeit mit deutschnationalem Gedankengut. Eine solche Eindeutigkeit ist in der Zwischenkriegszeit nicht mehr denkbar: Alle feiern Goethe, aber alle feiern ihn anders. Wichtiger ist also das Moment der horizontalen Vernetzung: Es geht um das »Erlebnis«²⁹ von Gemeinschaft, das durch das nationale Medienereignis ermöglicht wird. Was sich im Hinblick auf das Jubiläum von 1859 rückblickend in der Berichterstattung ereignet, wird 1932 gezielt gefördert. Die Einheit der Nation soll durch das Goethejubiläum erfahrbar gemacht werden, wofür die neuen Massenmedien eingesetzt werden. Der Aufruf zirkelt eine nationale Öffentlichkeitssphäre ab, in der Goethe als einheitsstiftendes Zeichen wirkt. In diesem Medienraum können inhaltliche Deutungsunterschiede überspielt werden: Singuläre Zugriffe auf den Nationalklassiker werden antizipierend inkludiert und performativ zur nationalen Angelegenheit deklariert.

Dass das Goethejahr 1932 im Hinblick auf die diskursive Vernetzung der Nation im Kontinuitätsverhältnis zum Schillerjubiläum steht, sieht man an der dichten Berichterstattung in den Printmedien. Nahezu jede Veranstaltung, die sich auf lokaler, nationaler oder internationaler Ebene auf den Nationalklassiker bezieht, wird in der regionalen und/oder überregionalen Tagespresse angekündigt und gegebenenfalls im Nachhinein kommentiert. Die Bedeutung dieser Einzelmeldungen für das Gesamt Ereignis »Goethe-Nationalfeier« spiegelt sich in der Quellenlage: Artikel über die Goethefeiern in insgesamt 148 deutschen Städten sowie im europäischen und außereuropäischen Ausland wurden sorgfältig von der Goethe-Gesellschaft in Weimar gesammelt und archiviert.³⁰ Die Sammlung dokumentiert das Entstehen einer medial vernetzten Feiergemeinschaft, in der jedes Einzelereignis dem Großereignis »Goethe-Nationalfeier« zugeordnet wird.

Ähnlich wie im Jahr 1859 gestaltet sich die internationale Vernetzung des »über die ganze Erde verstreuten Deutschtums«³¹, wie es wörtlich im Aufruf heißt. Obwohl die deutschen Goethefeiern im Ausland quantitativ von geringerer Bedeutung sind, spielen sie eine maßgebliche Funktion in der Bestimmung einer *deutschen* Öffentlichkeitssphäre – in Abgrenzung zur internationalen Öffentlichkeit, die ebenfalls das Goethejubiläum begeht. Ein Beispiel ist die Ansprache des Archäologen Ludwig Curtius bei der Goethefeier der Deutschen in Rom, die bereits im ersten Satz eine deutsche Identität durch den insistierenden Gebrauch der ersten Person Plural behauptet und die eigene Kulturgeschichte von der anderer Völker abgrenzt: »Wir Deutsche haben bei grossem Unglück unserer politisch-nationalen Geschichte einen ungeheuren Glücksfall in unserer Geistesgeschichte vor anderen Völkern hinaus. Das ist die zeitliche Nähe des

²⁸ Aufruf zum Goethejahr.

²⁹ Ebd.

³⁰ GSA: Reichsgedächtnisfeier zum 100. Todestag Goethes 1932. Sammlung an Zeitungsartikeln über Goethefeiern in deutschen Städten und im Ausland.

³¹ Aufruf zum Goethejahr.

grössten Genius unseres Volkstums, Wolfgang Goethes.«³² Der Nationalklassiker markiert inkludierend die Zugehörigkeit zum deutschen Volk, exkludierend die Differenz gegenüber anderen Völkern. Er fungiert als distinguierendes und identitätsstiftendes Zeichen. Die Berichterstattung in italienischen und deutschen Zeitungen lässt diese Zugehörigkeit über die Grenzen hinweg erfahrbar werden.

Der mediale Kontext der Zwischenkriegszeit ermöglicht noch wirksamere Formen der Vernetzung. Bei der Konstitution einer nationalen Öffentlichkeitssphäre kommt dem Rundfunk eine herausragende Rolle zu. Seit 1929 ermöglichen es Reichssendungen, bedeutende kulturelle und politische Anlässe über alle Rundfunksender in Deutschland zu übertragen;³³ im Goethejahr werden die zentralen Festveranstaltungen auf diese Weise als nationale Medienereignisse inszeniert. So bleiben weder das Glockengeläute zur Mittagsstunde des 22. März noch die Kranzniederlegung in der Fürstengruft in Weimar, die im *Aufruf* angekündigt werden, rein metaphorische Gemeinschaftserlebnisse: Ihre Übertragung über den Reichsrundfunk macht die Teilnahme auf nationaler Ebene real erfahrbar. In der *Badischen Landeszeitung* wird die mediale Partizipation an der Reichsgedächtnisfeier in Weimar und das virtuelle Gemeinschaftserlebnis folgendermaßen beschrieben: »In Gedanken wenigstens ist man in Weimar, durch das Radio sind wir dort. Der Sonnenschein in den Straßen Mannheims ist der gleiche. Frühling im deutschen Land, das seinen großen Dichter ehrt.«³⁴

In der Woche um Goethes Todestag am 22. März werden außerdem als Reichssendungen übertragen: die Rede Thomas Manns in der Preußischen Akademie der Künste am 18. März,³⁵ das Goethe-Konzert unter der Leitung von Bruno Walter aus dem Gewandhaus zu Leipzig, der Festakt aus Goethes Arbeitszimmer im Frankfurter Goethehaus, bei dem ein Text des verstorbenen Friedrich Gundolf vorgelesen wird,³⁶ und eine Hörfolge zu Goethes Tod am Abend des 21. März; die Rede Julius Petersens bei der Reichsgedächtnisfeier in der Weimarchalle, die Festrede von Albert Schweitzer in Frankfurt sowie die *Faust II*-Einspielung von Ernst Hardt am 22. März.³⁷ Der Sinn all dieser Veranstaltungen realisiert sich erst in der medialen Übertragung. Beim Festakt in

³² Ludwig Curtius: Goethe als Erscheinung. Ansprache bei der Goethefeier der Deutschen in Rom am 31. März 1932 im Festsaal der Anima, Rom 1932.

³³ Ludwig Stoffels: Kunst und Technik, in: Joachim-Felix Leonhard (Hg.): Programmgeschichte des Hörfunks in der Weimarer Republik, Bd. 2, München 1997, 682-724.

³⁴ Anonym: Deutschlands Goethefeier in Weimar. Die große Reichsgedächtnisfeier in Anwesenheit des Reichskanzlers in: Neue Badische Landeszeitung, 22. März 1932.

³⁵ Auf der Fotografie, die während des Vortrags in der Berliner Akademie entstanden ist (Abbildung 5), ist das Mikrofon, durch das der Redner virtuell mit der gesamten deutschen Öffentlichkeit verbunden ist, an zentraler Stelle zu sehen.

³⁶ Gundolfs *Rede zu Goethes hundertstem Todestag* war ursprünglich für die Pariser Universität bestimmt, an der er im März 1932 sprechen sollte. Vgl. Friedrich Gundolf: *Rede zu Goethes hundertstem Todestag*, Berlin 1932.

³⁷ Zu Hardts Rundfunk-*Faust* vgl. Theresia Wittenbrink: Rundfunk und literarische Tradition, in: Joachim-Felix Leonhard (Hg.): Programmgeschichte des Hörfunks in der Weimarer Republik, Bd. 2, München 1997, 996-1097, bes. 1078ff.; Sophie Picard: Goethe und das Radio: eine Win-win-Situation 1932 und 1949, in: Paula Wojcik et al. (Hg.): *Klassik als kulturelle Praxis. Funktional, intermedial, transkulturell*, Berlin 2019, 121-138.

Goethes Frankfurter Arbeitszimmer z.B. dürften außer den beteiligten Sprechern und Technikern keine weiteren Zuhörer anwesend gewesen sein; auch das *Faust*-Hörspiel, das live im Studio aufgenommen wird, entfaltet seine Wirkung erst im nationalen Senderaum. Die explizite oder implizite Adressierung der Nation, die in nahezu allen Beiträgen zum Goethejahr enthalten ist, wird durch die Übertragung im Reichsrundfunk konkretisiert.

Die Öffentlichkeitssphäre, die durch den *Aufruf* definiert und das Medienereignis Jubiläum konkretisiert wird, kann als symbolischer Raum aufgefasst werden. Er ist in vielerlei Hinsicht eine Reduktion des 1927 in Wien entworfenen ›Welt-Raums‹. Kennzeichnend ist, dass die deutsche Nation als Kulturnation definiert wird. Das grundlegende Kriterium bildet die deutsche Sprache: Die »in seiner [Goethes] Sprache verbundene Gemeinschaft«³⁸, so der *Aufruf*, ist durch sie sowohl vertikal mit dem Nationalklassiker als auch horizontal mit allen anderen Deutschsprachigen vernetzt. Der symbolische Raum der Goethefeiern ist um den primären Erinnerungsort Weimar, Goethes Sterbestätte, strukturiert, zu der weitere Goesthätten wie Frankfurt am Main oder Rom treten. Die Goesthätten sind Symbolorte, die eine imaginäre Topografie der deutschen Kulturnation entstehen lassen.³⁹ Germanisten wie Petersen sind in dieser Kulturnation tonangebend: Die ›Goethe-Philologie‹ wird in der integrativen und erzieherischen Funktion bestätigt, die ihr seit der Zeit des wilhelminischen Kaiserreichs zukommt.⁴⁰ Mit repräsentativen Persönlichkeiten wie Mann und Schweitzer werden aber noch zwei weitere Diskursfelder einbezogen, die das Sprechen innerhalb der deutschen Öffentlichkeitssphäre prägen: Literatur und Ethik. Die Politik bleibt – anders als bei der Wiener Beethovenfeier – ausgeschlossen: Keine größere Rede des Goethejahrs wird von einem Staatsrepräsentanten gehalten. Die Kulturnation definiert sich damit abseits des Politischen und Diplomatischen.⁴¹ Schließlich gelten innerhalb des symbolischen Raums der Goethefeiern feststehende Formen der Ehrung. Die Gedenkfeiern folgen stets einem geregelten Muster mit musikalischer Einleitung, Grußworten, Gedenkrede und musikalischem Abschluss. Die Gedenkrede bildet dabei die höchstmögliche Form der Ehrung.

Mit der deutschen Sprache, den Symbolorten, den Diskursfeldern und den Formen der Ehrung wird eine Art Koordinatensystem der deutschen Goethefeiern festgelegt. Alle Veranstaltungen, die an die nationale Öffentlichkeit adressiert sind, lassen sich darin einordnen. So können nahezu alle Festredner im deutschsprachigen Raum den von Petersen, Mann und Schweitzer repräsentierten Diskursfeldern zugeordnet werden: Die Germanistik, mit Persönlichkeiten wie Gerhard Fricke, H. A. Korf, Harry Maync oder

38 Aufruf zum Goethejahr.

39 Vgl. Paul Kahl: Goethe – Nation – Museum. Goethehäuser als Symbolorte der deutschen »Kulturnation«, in: Constanze Breuer, Bärbel Holtz, Paul Kahl (Hg.): Die Musealisierung der Nation. Ein kulturpolitisches Gestaltungsmodell des 19. Jahrhunderts, Berlin 2015, 43–56.

40 Maximilian Nutz: Das Beispiel Goethe: zur Konstituierung eines nationalen Klassikers, in: Wilhelm Voßkamp, Wilhelm Fohrmann (Hg.): Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart, Weimar 1994, 605–637.

41 Dies bestätigt die These Wolf Lepenies' zum antagonistischen Verhältnis von Kultur und Politik in Deutschland bis 1945. Vgl. Wolf Lepenies: Kultur und Politik: deutsche Geschichten, München 2006.

Rudolf Unger, ist gegenüber der Literatur (mit Rudolf G. Binding, Wilhelm Schäfer, Erwin G. Kolbenheyer, Walter von Molo etc.) und dem Bereich der Philosophie und Ethik (Bruno Bauch, Heinrich Scholz) überrepräsentiert.⁴²

Bemerkenswert ist auch, dass jede noch so unbedeutende Goethe-Zeremonie in Schulen und Vereinen nach demselben Muster organisiert ist (so zumindest lassen es die zahlreichen Presseberichte erscheinen) – eben das Muster, das im symbolischen Raum der Goethefeiern gilt. Die Feiern beginnen stets mit einer musikalischen Einleitung, wobei am häufigsten Beethoven, insbesondere die *Egmont-Ouvertüre* aufgeführt wird. Dann wird von offizieller Stelle aus ein mehr oder minder prominenter Redner eingeführt, der vor geschmückter Goethe-Büste zu mehr oder minder prominenten Themen zu sprechen kommt (Abbildung 7). Optional werden Passagen aus den Werken des Dichters rezitiert oder Szenen aus seinen Dramen gespielt. Abgerundet wird das Ritual mit einer weiteren musikalischen Einlage. Durch diese gleichgestaltete Form der Klassikerehrung entsteht erst das im *Aufruf* beschworene Gemeinschaftserlebnis.

Abbildung 7: Julius Petersen bei der Reichsgedächtnisfeier am 22. März in Weimar



Julius Petersen spricht bei der Reichsgedächtnisfeier am 22. März

Taf. 2

Im Hintergrund die geschmückte Goethe-Büste, die Petersen symbolisch mit der Kulturnation vernetzt; im Vordergrund das Mikrofon, das ihn medial mit der nationalen Öffentlichkeit vernetzt. Quelle: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, Bd. 18 (1932).

⁴² Vgl. Astrida Ment: Goethe zwischen den Kriegen. Gedenkreden in der Weimarer Republik (1919–1933), Frankfurt a.M. 2010, 118.

Andersherum erklärt sich so auch die immer wieder konstatierte Marginalisierung anderer Ausdrucksformen im Goethejahr: Personen, Diskurse, Orte, die nicht in das Koordinatensystem ›deutsche Goethefeier‹ hineinpassen, sowie divergierende Formen der Ehrung, werden innerhalb der Öffentlichkeitssphäre nicht wahrgenommen⁴³ und konstruieren gegebenenfalls Gegenöffentlichkeiten. In ihrer Studie zu den Goethe-Gedenkreden in der Weimarer Republik stellt Ment fest, dass »die ›linke Rezeption‹ [...] sich in anderen Bereichen wie Theater, Feuilleton, entsprechenden Fachzeitungen«⁴⁴ abspielt. Abgesehen von den politischen Divergenzen, kann zur linken Rezeption gesagt werden, dass sie nicht in das Koordinatensystem hineinpasst und deshalb von der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ ausgeschlossen bleibt.

Der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹, die im *Aufruf* adressiert ist, korrespondiert also einerseits ein realer Medienraum, der die Gemeinschaft der Feiernden untereinander vernetzt, und andererseits ein symbolischer Raum, in dem das Gemeinschaftserlebnis virtuell stattfindet. Die Struktur der Öffentlichkeitssphäre ist deshalb von so großer Bedeutung, weil sie direkt den Inhalt der Reden, also auch die je individuellen Zugriffe auf Goethe bestimmt. Das kann man am Beispiel eines kurzen Textes sehen, den Thomas Mann als Antwort auf eine Rundfrage des *Auslanddeutschen* verfasst. Mit dieser Zeitschrift des Deutschen Auslandsinstituts in Stuttgart ist jene internationale »Volksgemeinschaft«⁴⁵ adressiert, die sich über die Zugehörigkeit zum ›Deutschtum‹ definiert:

»Das Jahr 1932 [...] ist ein Ehrenjahr für die deutsche Kultur und den deutschen Menschen. Die Erhebung unseres Selbstgefühls, die damit verbunden ist, kann ein leidendes Volk wie das unsere wohl brauchen, und gerade das Auslanddeutschum wird sich in dieser Erhebung der Heimat mit neuem Stolze verbunden fühlen.«⁴⁶

Mann beruft sich hier explizit auf die nationale Öffentlichkeitssphäre, deren Konturen im *Aufruf* bestimmt wurden, und bestätigt sie somit. Das deutsche Volk wird auch von ihm als eine Erfahrungsgemeinschaft angesprochen, die teilhat an einem gegenwärtigen Leiden und sich im Erlebnis der »Erhebung«⁴⁷ durch die Goethefeiern von neuem konstituiert. Mit dem Gebrauch der ersten Person plural im zweiten Satz werden die Inklusions- und Exklusionsmechanismen intensiviert, die zur Definition einer nationalen Identität notwendig sind. Mit diesem kurzen – und an sich wenig bedeutsamen – Text positioniert sich Mann innerhalb des medialen und symbolischen Rau-

43 Die Marginalisierung der Goethe-Ehrungen, die sich außerhalb der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ abspielen, spiegelt sich auch in der späteren Erforschung der Goethefeiern. Rainer Nägele stellt fest: »Bezeichnend ist, daß selbst im Goedecke [d.i. *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*], der sonst bis in die Provinzen hinein die Goethefeiern verzeichnet und kaum einen Festvortrag und -aufsatz ausläßt, der bedeutendste Beitrag der Linken zum Goethejahr 1932, das Goethesonderheft der *Linkskurve*, nicht erwähnt ist.« Rainer Nägele: Die Goethefeiern von 1932 und 1949, in: Reinhold Grimm, Jost Hermand (Hg.): Deutsche Feiern, Wiesbaden 1977, 97–122, hier 98.

44 Ment: Goethe zwischen den Kriegen, 121.

45 Aufruf zum Goethejahr.

46 Mann: Der Allgeliebte [1932].

47 Aufruf zum Goethejahr.

mes der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ und bestätigt den Nationalklassiker-Bedarf. Frappierend ist darüber hinaus, wie der Schriftsteller mit nur wenigen Worten an den Frame des von Petersen entworfenen *Aufrufs* anknüpft: Der feierlich-pathetische Ton, die Dramatisierung der gegenwärtigen Lage der Nation, die Themenwahl, ja selbst der Wortschatz ist eng an das vorgegebene Muster angelehnt. Damit ist schon der zweite Aspekt angesprochen, der anhand des kollektiven *Aufrufs* besprochen werden soll: Der Text öffnet nicht nur einen Raum des Gedenkens, er gibt auch Deutungs- und Sprachmuster vor.

Ein nationaler Goethe-Frame

Der *Aufruf zum Goethejahr* ist inhaltlich allgemein gehalten. Das hat bereits Kurt Hiller in seinem Kommentar des kollektiven Textes, den er wegen seiner »bewußten, gewollten Zweideutigkeit, bewußten, gewollten Irreführung«⁴⁸ kritisiert, auf den Punkt gebracht. Den *Aufruf* im Wortlaut zitierend, bemerkt er:

»Seinem Glauben gemäß in die Unsterblichkeit einging« – das kann, je nach Belieben, interpretiert werden als: ›Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn‹ oder als frommer Kirchenglaube an die Unsterblichkeit seiner Seele. Für Intellektuelle etwas; für Konservative etwas; bitte, bedienen Sie sich. Und ›die Kraft des Aufblicks zum Ewigen‹ – steckt in diesem ›zum‹ nun der Ewige oder das Ewige? Bitte, je nach Weltanschauung; auswechselbare Begriffe! Goethe als Kirchenchrist, Goethe als Westarp⁴⁹ – wer nicht mag, der darf pantheistisch oder selbst heidnisch deuten; wir röhren die Jubiläumssauce so an, daß sie bei einigem guten Willen allen Richtungen schmeckt.«⁵⁰

Hiller dekonstruiert in wenigen Sätzen die Strategie des *Aufrufs*. Damit zeigt er, wie fragil das Modell vom einheitsstiftenden Nationalklassiker in Wirklichkeit ist. Was er in seiner Kritik zur Religionsfrage notiert, ließe sich auf andere Themen beziehen, etwa auf das Problem des Verhältnisses zwischen Volk und Welt: Die Behauptung, dass das »Dichterwort als Stimme der Menschheit zur Weltsprache geworden«⁵¹ sei, ist genauso zweideutig und kann sowohl in einem universalistischen als auch in einem missionarischen Sinn verstanden werden. Das im *Aufruf* (re-)konstruierte Nationalklassikermodell schließt alle, teilweise gegensätzlichen Optionen ein: Goethe kann der Bestätigung einer essenziell ethnizistischen Auffassung von deutscher Identität dienen, die direkt von der völkischen Ideologie inspiriert ist; er kann aber ebenso die Vorstellung von internationaler Verständigung legitimieren, in der die Literatur zur vermittelnden Sprache wird – und damit in die Nähe des Universalklassikermodells rücken.

Mit dem Verhältnis von Volk und Welt ist ein Themenkomplex angesprochen, der in nahezu keinem Beitrag zum Goethejahr unerwähnt bleibt.⁵² Edwin Redslob macht es

48 Hiller: Im Namen Goethes.

49 Gemeint ist Kuno von Westarp (1864–1945), Mitbegründer der konservativen und republikfeindlichen Deutschnationalen Volkspartei.

50 Hiller: Im Namen Goethes.

51 Aufruf zum Goethejahr.

52 Christian Welzbacher hat dieses zentrale Themenkomplex im Blick, wenn er über das Goethejahr 1932 schreibt: »Zwei vollkommen widersprüchliche Deutungsmuster standen sich gegenüber:

zur Leitfrage in seinem Festvortrag und nennt die »Überwölbung des Volksgedankens durch den Weltgedanken« ein zentrales Motiv bei Goethe.⁵³ Erwin Kolbenheyer greift in seiner Rede über *Goethes Weltbürgertum und die internationale Geistigkeit* dieselbe Frage auf, doch spricht er, um es mit Mann zu sagen, »eigentlich gegen Goethes Weltbürgertum«, also für sein Deutschtum.⁵⁴ Selbst ein »deutscher Mann«, wie die nationalsozialistische Zeitschrift *Der Angriff* den Dichter Hanns Johst in polemischer Abgrenzung zu Thomas Mann und Gerhart Hauptmann nennt,⁵⁵ kommt nicht umhin, in seiner Rede im Reichstag das Thema Weltbürgertum bei Goethe zu behandeln und als »kosmische Erweiterung seines Volkstums zu erklären.⁵⁶ Es ließen sich noch weitere Varianten anführen: Festzuhalten ist, dass das Begriffspaar ›Volk-/Welt‹ ein obligatorisches Motiv für die Redner ist, die innerhalb der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ das Wort ergreifen.

Deshalb spielt der *Aufruf* – trotz oder gerade wegen seiner Unverbindlichkeit – eine so entscheidende Rolle: Es wird darin ein Frame festgelegt, der den Umgang mit dem Nationalklassikermodell orientiert. Dieser Goethe-Frame besteht aus: 1. Deutungsmustern, d.h. Themen und Motiven, die sich aus der gegenwärtigen deutschen Bedarfskonstellation ergeben; 2. dazu passenden Sprachmustern, d.h. Ausdrucksweisen, Schlagwörtern, Zitaten, die das Sprechen über Goethe prägen. Diese Deutungs- und Sprachmuster lassen sich im Wesentlichen den drei Bereichen Volk, Krise und Religion zuordnen. Das bedeutet nicht, dass in allen Beiträgen zum Goethejahr ein immer gleiches Konzept des Nationalklassikers entstehe. Der Frame gibt ein Muster vor, das in seinen Realisierungen unterschiedlich ausgelegt wird. In der Summe ermöglicht es aber das im *Aufruf* beschworene Einheitserlebnis. Goethe wird zum einheitsstiftenden Nationalklassiker statuiert. Die eigentliche Modellierung des Nationalklassikers – d.h. die Bestimmung der Elemente, aus denen individuelle Klassikerkonzepte entstehen – findet aber erst in den einzelnen Sprechakten statt. Es gibt also einen Spielraum, den die

Goethe, der ›Weltbürger und Universalist‹ und Goethe, der ›Deutsche.‹ (Christian Welzbacher: Edwin Redslob: Biografie eines unverbesserlichen Idealisten, Berlin 2009, 220.) Eine solche Zwei-teilung kommt insofern gelegen, als sie – aus heutiger Perspektive – eine klare Trennung zwischen ›guter‹ (weltöffnender) und ›böser‹ (nationalistischer) Goetherzeption ermöglicht. Die Wirklichkeit stellt sich allerdings komplexer dar, denn die zwei Deutungsmuster schließen sich in den meisten Fällen nicht aus. Viel eher überlagern sie sich. Auch Thomas Mann, dem man in den 1930er Jahren keine national-chauvinistische Instrumentalisierung des Klassikers unterstellen kann, übernimmt das Deutungsmuster vom ›deutschen‹ Goethe. Deshalb scheint es mir angebrchter, bei den Begriffen ›Volk‹ und ›Welt‹ von einem Begriffspaar zu sprechen, dessen Verhältnis zu bestimmten ein zentrales Anliegen für die Redner im Goethejahr ist.

⁵³ Edwin Redslob: Goethes Stellung zu Volk und Welt [1932], in: Christian Welzbacher (Hg.): Der Reichskunstwart. Kulturpolitik und Staatsinszenierung in der Weimarer Republik 1918–1933, Weimar 2010, 101–103.

⁵⁴ Mann: Meine Goethereise [1932], 73.

⁵⁵ Anonym: Fichte-Gesellschaft im Reichstag. Hanns Johst über Goethe, in: Der Angriff, 21.3.1932.

⁵⁶ Vgl. den kritischen Kommentar der Rede: Fr.: Eine sonderbare Goethefeier, in: Berliner Börsen-Courier, 21.3.1932. Die Goetherede Hanns Johsts ist nicht in der von Rolf Düsterberg besorgten Biographie seiner Schriften aufgeführt und muss daher als verschollen gelten. Vgl. Rolf Düsterberg: Hanns Johst: »Der Barde der SS. Karrieren eines deutschen Dichters, Paderborn 2004.

Autoren von Gedenkrede nutzen; die inhaltliche Festlegung des Nationalklassikermodeells ist das Ergebnis eines diskursiven Aushandlungsprozesses.

Die Zahl der Laudationes, die im Zuge des Goethejahres 1932 anlässlich von Festakten im deutschsprachigen Raum gehalten werden, ist schier unüberschaubar.⁵⁷ Im Folgenden werden dem Essay von Thomas Mann lediglich zwei Beiträge zum Goethejahr zur Seite gestellt, die über den Reichsrundfunk ebenfalls virtuell die ganze Nation erreichen sollen. Es handelt sich zum einen um den Vortrag des Berliner Germanisten und langjährigen Präsidenten der Goethe-Gesellschaft Julius Petersen, der wegen seiner wenig rühmlichen Rede von Goethe, der den »schwarzen Gesellen und den braunen Kameraden [...] seinen Gruß nicht versagt« hätte,⁵⁸ als klassisches Beispiel für die Ambieterung der Germanistik an die NS-Diktatur in die Fachgeschichte eingegangen ist.⁵⁹ Seine Rede anlässlich der Hundertjahrfeier in Weimar, die die Überschrift *Erdentage und Ewigkeit* trägt,⁶⁰ erfüllt in jeglicher Hinsicht die Kriterien des Sprechens über Goethe in der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ und lässt zugleich die Kontinuitäten sichtbar werden, die zwischen dem Goethe-Frame und dem Diskurs der Germanistik in der NS-Diktatur besteht. Albert Schweitzers Beiträge zum Jubiläum gelten dagegen als Zeugnis einer ›humanistischen‹ Goetherezeption im 20. Jahrhundert, die der nationalistischen Vereinnahmung entgegengesetzt ist.⁶¹ Analysiert wird im Folgenden die Festrede, die er anlässlich der Gedenkfeier in Frankfurt hält.⁶²

4.2.1.2 NationalklassikermodeLLungen bei Mann, Petersen und Schweitzer

›Goethes Volk‹ – zum Verhältnis zwischen dem Klassiker und der Nation

Die Texte von Mann, Petersen und Schweitzer sind primär an die vom *Aufruf zum Goethejahr* konstruierte nationale Öffentlichkeit adressiert. Die Klassikerkonzepte, die darin entwickelt werden, sind also im Hinblick auf eine nationale Bedarfskonstellation konzipiert. Das impliziert zunächst die Bestimmung des Verhältnisses, das zwischen dem Klassiker und der Nation besteht. Der *Aufruf* gibt hierfür ein Sprachmuster vor: das vom

- 57 Ment verzeichnet 71 Reden, die im Kontext des Jubiläums entstanden sind, wobei es sich nur um eine Auswahl der wichtigsten Dokumente handelt, die in Druckform überliefert sind. Vgl. Ment: Goethe zwischen den Kriegen. 447-457.
- 58 Julius Petersen: Goethe-Verehrung in fünf Jahrzehnten. Ansprache zur Feier des 50jährigen Bestehens der Goethe-Gesellschaft am 27. August 1935, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21, 1935, 1-25, hier 23.
- 59 Zu Petersens Versuch der Unterwürfigkeit an den neuen politischen Kontext vgl. Holger Dainat: »Ruhe, nichts als Ruhe, Präsident bleiben wie bisher.« Julius Petersen, Anton Kippenberg und die Goethe-Gesellschaft, in: Publications of the English Goethe Society (Hans Wahl im Kontext. Weimarer Kultureliten im Nationalsozialismus), Bd. 84, Nr. 3, 2015, 223-238.
- 60 Julius Petersen: Erdentage und Ewigkeit. Rede bei der Gedächtnisfeier in Weimar am 22. März 1932, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft, Bd. 18, 1932, 3-22.
- 61 Vgl. Claus Günzler: Auf eigenen Wegen zur Humanität. Zum Goethebild bei Albert Schweitzer, in: Goethe-Blätter: Schriftenreihe der Goethe-Gesellschaft Siegburg e.V., Bd. 3, 2003, 201-224; Thomas Suermann: Albert Schweitzer als »homo politicus«. Eine biographische Studie zum politischen Denken und Handeln des Friedensnobelpreisträgers, Berlin 2012, 165ff.
- 62 Albert Schweitzer: Gedenkrede gehalten bei der Feier der 100. Wiederkehr von Goethes Todestag in seiner Vaterstadt Frankfurt am Main am 22. März 1932, in: Goethe. Vier Reden, Weimar 1999, 9-25.

»Volk Goethes«⁶³. Die semantische Einheit lässt sich doppelt auslegen: Sie kann bedeuten, dass der Klassiker Begründer eines wie auch immer zu definierenden Deutschtums sei, aber auch, dass sich dieses Volk über die Identifikation mit ihm definiere.

Die Wiederholung der semantischen Einheit grenzt bei Petersen an Obsession, gebraucht er sie doch an die zwanzig Mal im Laufe seiner Rede. Das »Volk Goethes« wird darin zu einer Jüngerschaft konstruiert, zu der der Dichter in »Mahnworten«⁶⁴ »spreche« und der er bedeutungsschwere »Vermächtnisse« hinterlassen habe, allen voran das vom »freien Grund mit freiem Volk«⁶⁵, das schon im *Aufruf* zitiert ist und als Leitparole des deutschen Goethejahres bezeichnet werden kann. Das *Faust*-Zitat legitimiert die Vorstellung einer völkisch-nationalen Gemeinschaft, die sich in der Identifikation mit einem nationalen Territorium erst vollends realisiere. Diese Gemeinschaft entspringt nach Petersens Auffassung den prophetischen Visionen des Klassikers, der auf diese Weise als mythischer Begründer der Nation erscheint. Zugleich verwirklichen sich diese Visionen im quasi mystischen Gemeinschaftserlebnis der gleichzeitigen Verehrung. Petersen arbeitet in seiner Ansprache mit ›goethisch‹ markierten Bildern und Begriffen. Er kontrastiert »die vulkanische Gewalt«⁶⁶ der Schiller-Verehrung im 19. mit der Goethezeption im 20. Jahrhundert, die eher einem »neptunischen Anwachsen von Strom zu Meer«⁶⁷ gleiche:

»Er selbst [Goethe] spendet seinen vollen Reichtum nur dem Einzelnen, der ihn zum Begleiter seines Lebens wählt; aber der Einzelne gesellt sich zum Einzelnen, die Bruderquellen vereinen sich, und der Fluß wird zum Strom durch Städte, Provinzen und Königsreiche seine Schätze, seine Kinder dem erwartenden Erzeuger freudebrausend an das Herz.«⁶⁸

Der Prozess der kumulativen Wirkung, die es Petersen ermöglicht, die spät einsetzende Popularität des Nationaldichters Goethe im Vergleich zu der Schillers zu rechtfertigen, wird als »neptunisch« bezeichnet. Damit ist an Goethes Grundhaltung im Streit zwischen Neptunisten und Vulkanisten erinnert, in dem der Dichter als Verteidiger eines alten geognostischen Systems auftrat, das im Begriff war, von der modernen Geologie abgelöst zu werden.⁶⁹ Von Geognosie und Geologie sowie von der Rolle Goethes in diesem wissenschaftlichen Disput wird man bei Petersen vergeblich die Spur suchen. Vielmehr wird das geognostische Erklärungsmuster der Erdentstehung metaphorisch auf den Prozess der Nationsbildung übertragen. In Petersens Vorstellung schwelt das

⁶³ Aufruf zum Goethejahr.

⁶⁴ »Gedenke zu leben!« ist das Mahnwort an sein Volk.« Petersen: *Erdentage und Ewigkeit*, 7.

⁶⁵ »In dem Wachsen und Werden seines Größten erblickt Goethes Volk das Sinnbild des eigenen, noch unfertigen Seins, in der Unsterblichkeit seines Seins die Gewähr des eigenen Verstandes, in seinem Lebensglauben den Führer und Begleiter zu unermüdlicher Tätigkeit, in seinem Vermächtnis das Ziel dieses Wirkens: auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn.« Ebd.

⁶⁶ Ebd., 13.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Otfried Wagenbreth: *Neptunismus/Vulkanismus*, in: Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto (Hg.): *Goethe-Handbuch*, Bd. 4/2: Personen, Sachen, Begriffe, Stuttgart, Weimar 1998, 803-805.

mythisch bestimmte »Volk Goethes« in der gleichzeitigen Verehrung des Nationaldichters endlich zur Volksgemeinschaft an. Die Idee vom »Volk Goethes« ist essenzialistisch, vor allem aber prospektiv: Sie ist eine noch zu realisierende Prophetie. Dass Petersen sich ironischerweise auf ein überholtes wissenschaftliches Modell bezieht, nimmt dem Bild selbst nicht die Kraft: Wichtig ist seine rhetorische Einprägsamkeit. Die Rede vom »Volk Goethes« ist bei Petersen keine einfache Floskel, sie ist ideologisch fundiert. Die Nation ist bei ihm eine völkische Gemeinschaft, die sich in ihrem Nationalklassiker inkarniert. Das Verhältnis zwischen Goethe und seinem Volk ist bei Petersen ein prospektiv-essentialistisches.

Anders ist das in der Gedenkrede Schweitzers, der die Redewendung vom »Volk Goethes« deutlich sparsamer verwendet, und auch nur in den Rahmenteilen seiner Ansprache, die sich auf die unmittelbare Gegenwart beziehen. Die »Angst um den Menschen«, die Goethe als einer der Ersten erfahren habe, sei auch eine »Angst um sein Volk«⁷⁰ gewesen, sagt Schweitzer:

»Er [Goethe] weiß, dass kein Volk sich so wider seine Natur vergeht, wenn die, die ihm angehören, sich ihrer geistigen Selbstständigkeit begeben, wie das seine, sein Volk, das er mit so scheuem Stolze liebt. Weiß er doch, daß er die tiefe Naturverbundenheit, die Geistigkeit und das Bedürfnis nach geistiger Selbstständigkeit, die sein Wesen ausmachen, Kundgebungen der Seele seines Volkes in ihm sind.«⁷¹

Zwei wesentliche Unterschiede zu Petersen sind zu verzeichnen. Erstens wächst das »Volk Goethes« bei Schweitzer nicht zu einer organischen Volksgemeinschaft zusammen, sondern es bleibt bei einer Summe von ›geistig selbständigen‹ Personen. Von ›Verbrüderung‹ der ›Einzelnen‹ ist nicht die Rede. Die Priorität des Individuums gegenüber dem Kollektiv ist als Gegenentwurf zu totalitären Auffassungen von Gesellschaft zu verstehen. Zweitens ist Goethe nicht Begründer irgendeines Deutschtums, er ist – im herderschen Sinn – als Nationaldichter Ausdruck einer ›Volksseele‹ bzw. eines ›Volksgeistes‹. Damit wird Goethe zu einem Gedächtnis der Volksseele: Er repräsentiert deutsche Identität und inkarniert sie nicht. Diese Repräsentanz lässt den Klassiker zur historischen Norm werden, an der sich der gegenwärtige Zustand des »Volks Goethes« messen lässt. Goethe erfüllt bei Schweitzer eine normative (Warn-)Funktion. Er erscheint als externer Beobachter, der einen distanzierten Blick auf die Gegenwart ermöglicht. Das bedeutet zugleich, dass er weder eine prospektive noch eine identitätsstiftende Funktion erfüllen kann. Schweitzer unterstreicht das, indem er zwar auf die Figur der Personifikation zurückgreift (Goethe erscheint als väterliche Figur, die »liebend« auf »ihr Volk« blickt), in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Goethe und »seinem Volk« aber auch immer wieder die Distanz betont. So erinnert der Redner mit einem Oxymoron (»mit scheuem Stolze«) implizit an Goethes Zurückhaltung zur Zeit der Befreiungskriege und seine Ablehnung nationaler Begeisterung.

In seiner Rede markiert auch Mann die grundsätzliche – substanzelle – Solidarität zwischen Goethe und den Deutschen. So bemüht er gleich eingangs die Inklusions- und Exklusionsmechanismen, die im *Aufruf* vorgezeichnet sind: »Die Welt feiert in diesem

⁷⁰ Schweitzer: Gedenkrede, 24.

⁷¹ Ebd., 24.

Jahre, in diesen Tagen den großen Städter; [...] aus unserer Substanz, die die seine war, können nur wir Deutsche es tun.« (GRBZ, 308) Goethe ist für Mann zuerst eine deutsche Angelegenheit. Trotzdem meidet er die für den nationalen Goethediskurs typische Rede vom »Volk Goethes«. Der Begriff des Volks, den er beispielsweise noch in der oben zitierten Umfrage des *Auslanddeutschen* verwendet, taucht in *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* nicht mehr auf. Eher ist dort die Rede vom ›Deutschen‹ und vom ›Nationalen‹. Die Begriffsänderung ist bedeutend: Die essenzialistische Bestimmung des Volkstums wird durch eine kulturelle Definition von Nationalität ersetzt. Das wird umso deutlicher, als Mann das Deutsche in seiner Rede nur im Bürgerlichen ausgedrückt sieht. Es ist bei ihm nichts an sich Existierendes, weder ein mythisch bestimmtes Gemeinschaftswesen noch eine sich in historischen Gestalten ausdrückende ›Volksseele‹, sondern es besteht und entwickelt sich in sozialen und kulturellen Gesellschaftsformen. Dabei geht Mann von einer Wechselwirkung aus, die sowohl die Option Petersens (Goethe als Begründer des Deutschtums) als auch Schweitzers (Goethe als Ausdruck der deutschen Volksseele) integriert. Goethe kann gleichzeitig als Begründer *und* Ausdruck deutscher Kultur gelten: »Es ist schwer zu sagen, wie weit der innermenschliche, kulturelle, antipolitische Charakter dem deutschen Bürgertum durch Goethe aufgeprägt worden ist und wieweit Goethe für seine Person schon eben damit ein Ausdruck deutscher Bürgerlichkeit war.« (GRBZ, 324) Dass Mann die Frage nach der Kausalität unbeantwortet lässt, ist bezeichnend: Wichtig ist nicht das Kausal-, sondern das Gleichzeitsverhältnis; die historische Figur Goethes konvergiert mit einer Ausprägung von Kultur, der deutsch-bürgerlichen.

Das Verhältnis zwischen dem Klassiker und der Nation ist bei Mann – wie auch der Titel der Rede indiziert – ein repräsentatives. An der Erscheinung Goethes lassen sich die charakteristischen Merkmale eines historischen Stadiums deutscher Kultur ablesen, eben jenes »bürgerlichen Zeitalters«. Anders als bei Schweitzer ergibt sich aus dieser Repräsentativität aber keine Normativität. Denn Mann legt es darauf an, das Bürgerliche als das Vergangene zu bestimmen. Die »neue heraufkommende Welt« (GRBZ, 339), die er am Ende seiner Rede beschwört, ist eine »nachbürgerliche Welt« (ebd.), in der bürgerliche Werte aufgegeben werden müssen. Dazu gehört allen voran das Nationale. So habe auch der Goethe, der als »Nationalehrschriftsteller« »zur ganzen Nation redete« (GRBZ, 335), am Ende seines Lebens eher »in weiten nationalen oder Epochengrenzen das Genüge für seine Wirksamkeit« (ebd.) gesucht. Er habe »die Einsicht« gehabt, »daß es darauf ankommt, gerade für uns Deutsche, aus dem engen Kreise unserer eigenen Umgebung herauszublicken, um nicht individuell und national einem pedantischen Dünkel zu verfallen« (GRBZ 335f.).

Mann verabschiedet mit dem bürgerlichen Zeitalter konsequenterweise auch das alte Nationalklassikermodell. Bezeichnenderweise tut er es, indem er auf den nationalen Goethe-Frame zurückgreift. Den *Faust*-Spruch »Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn«, der sonst in kaum einer Goetherede fehlt, zitiert er nicht wörtlich. Trotzdem dürfte den Hörern klar gewesen sein, dass genau dieser Vers gemeint ist, wenn die Rede ist vom »letzten Faust, der seinen höchsten Augenblick in der Verwirklichung eines utilitaristischen Traumes [...] erlebt« (GRBZ, 340). Wie das Bürgerlich-Nationale im Übergang zum nachbürgerlichen Zeitalter entnationalisiert wird, wird auch das Zitat seines nationalen Ballasts entledigt. Es meint bei Mann eine wirtschaftlich-soziale Rea-

lität, was angesichts der ansonsten eindeutig national-chauvinistischen Markierung des Verses eine Provokation ist.

Der für das NationalklassikermodeLL grundlegende Konnex zwischen Klassiker und Nation bzw. Volk, wird von den drei Rednern unterschiedlich ausgelegt. Petersens maximalistische Vorstellung von einer mystischen Vereinigung zwischen der Volksgemeinschaft und ihrem Propheten schwächen sowohl Schweitzer als auch Mann ab. Schweitzer tut es, indem er nicht nur die Kategorien von Volk und Gemeinschaft entkräftet, sondern auch die prospektive Dimension des Klassiker-Propheten ablehnt. Goethe ist bei ihm Ausdruck und nicht Begründer des Deutschen. Mann entgegnet Petersen mit einer rationalisierten Auffassung der (Volks-)Gemeinschaft, die er als historische, soziale und kulturelle Realität versteht. Doch verschwindet das prophetische Moment nicht ganz aus seiner Rede. Man könnte sagen, dass Mann das NationalklassikermodeLL ent-nationalisiert: Goethe ist bei ihm nicht mehr der Prophet der Nation, dafür aber der Prophet eines »Zeitalters der Einseitigkeiten« (GRBZ, 339), das er »seherisch« (ebd.) im *Wilhelm Meister* angekündigt habe. Sowohl Schweitzer als auch Mann nutzen das NationalklassikermodeLL, um sich gleichzeitig von seinem Gebrauch zu distanzieren. Das bestätigt sich in ihrem Umgang mit den zwei anderen Sprach- und Deutungsmustern.

»Die Not der Zeit« – Krise und Zukunftsvisionen

Seinen pathetisch-ernsthaften Tonfall erhält der Aufruf nicht zuletzt durch den doppelten Hinweis auf eine defizitäre Gegenwart, die mit dem Begriff der Not vage angedeutet ist. Damit wird ein Motiv aufgegriffen, das in der Weimarer Republik alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens bestimmt: die Krise.⁷² Die Krisendiagnose bleibt im kollektiven Text allgemein. Die »Not der Zeit« und die »Not der Gegenwart«⁷³ werden als etwas Gegebenes vorausgesetzt, das beliebig ausgelegt werden kann. Dass es »Not« und nicht »Krise« heißt, passt zur Strategie des Aufrufs. Das gegenwärtige Krisenerlebnis wird dramatisiert, indem es die Bedeutung einer akuten und ausweglosen Situation annimmt. Erst vor dieser Negativfolie erhalten das Feiern als »Erhebung«⁷⁴ über den Alltag und die Aktualisierung Goethes als Fluchtpunkt in der Zukunft ihre Berechtigung. Angeboten wird ein dynamisches Deutungsmuster, das metaphorisch ausgedrückt wird: Das Erlebnis des Goethejahrs solle »über die Not der Gegenwart eine Brücke [...] in eine bessere Zukunft [schlagen]«⁷⁵. Der Krisendiskurs geht mit einer Zukunftsvision einher, die irgendwie von Goethe ausgeht. Die inhaltliche Ausgestaltung der Zukunftsvision hängt dabei von der jeweiligen Krisendiagnostik ab. Die Frage, welches (National-)Klassikerkonzept Antwort auf welche Krisenkonstellation geben kann, wird in jedem Text anders gelöst.

72 Zur Omnipräsenz dieses Deutungsmusters und seiner Kritik vgl. Rüdiger Graf: Die Krise als epochenmachender Begriff, in: Martin Sabrow, Peter Ulrich Weiß (Hg.): Das 20. Jahrhundert vermesen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters, Göttingen 2017, 161–178; Moritz Föllmer, Rüdiger Graf (Hg.): Die »Krise« der Weimarer Republik: zur Kritik eines Deutungsmusters, Frankfurt a.M. 2005.

73 Aufruf zum Goethejahr.

74 Ebd.

75 Ebd.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das im Aufruf festgelegte Muster ›Krise-Zukunftsvisions‹ übernommen wird, belegt die Rede Schweitzers. Mit einem Bild, das dem der Brücke ähnelt, wird die Beschäftigung mit Goethe gerechtfertigt: »Geht nicht die Helligkeit, die von ihm [Goethe] ausstrahlt, über das finstere Tal, in dem wir uns befinden, hinaus, in kommende Zeiten hinein, die wieder auf der Höhe der seinigen liegen werden?«⁷⁶ Das Krisenmotiv weitet Schweitzer metaphorisch aus: Der Opposition von Gegenwart und Zukunft fügt er eine räumliche (tief-hoch) und eine lichtsymbolische (finster-hell) Entsprechung hinzu. Der Gegensatz spiegelt sich in der Struktur der Rede wider, in der die eigentliche Laudatio Goethes im Hauptteil umrahmt ist von Ausführungen über eine krisenhafte Gegenwart.

Schweitzer beginnt mit einer Einleitung, in der er die »größte Not, die [...] Goethes Volk jemals gekannt« habe,⁷⁷ in ihrer Konkretheit schildert. »Arbeitslosigkeit, Hunger und Verzweiflung«⁷⁸ auf individueller, die Bedrohung von Kultur, Bildung und Wissenschaft auf geistiger Ebene bilden den Hintergrund, vor dem der Klassiker aktualisiert wird. Die Reihenfolge ist bedeutsam: Gravierender als die wirtschaftliche und soziale Not ist für Schweitzer die geistige Entfremdung, denn sie berge die Gefahr der Entmenschlichung. Seine Rede widmet er denjenigen, »denen nicht vergönnt ist, die Schätze ihres Inneren zu heben, weil die Not, in der sie leben, sie nicht dazu kommen lässt«⁷⁹. Die Krise der Gegenwart ist für Schweitzer auf eine Krise des Menschen zurückzuführen, der sich von kulturellen und geistigen Voraussetzungen gelöst habe. Er setzt das Krisenmotiv also als Deutungsmuster ein: Indem er der »Not der Zeit«⁸⁰ konkrete Züge verleiht, ordnet er gegenwärtige Phänomene und Erfahrungen ein und trägt zum Verständnis der Situation bei. Sein Klassikerkonzept ist folgerichtig als Antidot gegen die von ihm diagnostizierte Krise des Menschen gestaltet. Goethe erscheint als »Ideal persönlichen Menschentums«,⁸¹ als vollendeter und erfüllter Mensch, der sogleich Dichter und Denker ist und deshalb Orientierung bieten kann.

Das Krisenmotiv taucht erst am Ende der Rede wieder auf und dient dann weniger als Deutungsmuster denn als rhetorisches Dramatisierungsmittel. Die katastrophischen Bilder des zweiten Fausts – den Schweitzer im Mittelteil als Drama der Naturentfremdung gedeutet hatte⁸² – werden nun auf die Gegenwart bezogen:

»Überhaupt, was ist das, was in dieser grausigen Zeit vor sich geht, anderes als eine gigantische Wiederholung des Faustdramas auf der Bühne der Welt? In tausend Flammen brennt die Hütte von Philemon und Baucis! In tausendfacher Gewalttätigkeit und tausendfachen Morden treibt entmenschte Gesinnung ihr frevelhaftes Spiel! In tausend Fratzen grinst uns Mephistopheles an! In tausendfacher Weise hat sich die Menschheit dazu bringen lassen, das natürliche Verhältnis zur Wirklichkeit aufzugeben und ihr Heil in den Zauberformeln irgendeiner Wirtschafts- und Sozialmagie zu

⁷⁶ Schweitzer: Gedenkrede, 11.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., 12.

⁸⁰ Aufruf zum Goethejahr.

⁸¹ Schweitzer: Gedenkrede, 25.

⁸² Ebd., 15.

suchen, die die Möglichkeit aus dem wirtschaftlichen und sozialen Elend herauszukommen nur immer in weitere Ferne rückt!«⁸³

Der Tonfall ist im Vergleich zum Rest des Textes hochpathetisch und alarmierend. Rhetorische Fragen, Ausrufezeichen, anaphorischer Stil und symbolisch-metaphorische Sprache – all dies vermeidet Schweitzer in seiner ansonsten eher verhaltenen Ansprache. Am Ende der Rede dient die *Faust*-Tragödie der Krisenverschärfung. Die apokalyptische Dystopie, vor der Goethe, so Schweitzer, ausdrücklich habe warnen wollen,⁸⁴ sei in den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der Moderne Wirklichkeit geworden. Eindringlich warnt er nun selbst vor den »Zauberformeln« neuer totalitärer Gesellschaftsordnungen, deren »grausiger Sinn [...] immer eben dieser [ist], daß der einzelne sein materielles und geistiges Eigendasein aufzugeben und nur noch als Angehöriger einer materiell und geistig restlos über ihn verfügenden Vielheit zu existieren habe.«⁸⁵ Schweitzers Rede ist ein eindeutiger Appell zum Widerstand gegen die totalitären Gesellschaftsordnungen, die von den Nationalsozialisten, aber auch den Kommunisten entworfen werden. Sie ist seine einzige öffentliche Stellungnahme in den politischen Debatten der Zeit.⁸⁶ Was die Applikation des Krisenmotivs betrifft, folgt der Redner der Dramatisierungslogik, die im *Aufruf* angelegt ist. Sie ist es, die den eher unüblichen politischen Ton der Ansprache rechtfertigt.

Am Ende seiner Rede weicht Schweitzer allerdings vom vorgegebenen Muster ab. Es gibt bei ihm keine Aussicht auf eine Überwindung der Krise. Die Idee von einer »beseren Zukunft«⁸⁷ verschwindet zugunsten einer ungewissen »kommenden Zeit«⁸⁸, die bestenfalls auf der Höhe der vergangenen liege. Die Zukunft – in Gestalt des bevorstehenden Goethejubiläums von 1949 – wird zum Schluss nur im vorsichtigen Konjunktiv beschworen: »Möge dann der, der bei jenem neuen Feste die Gedenkrede halten wird, feststellen dürfen, daß das tiefe Dunkel [...] sich aufzuhellen begonnen hat.«⁸⁹ Obwohl Schweitzer sich als Vermittler der »Botschaften« des Klassikers an seine Zeitgenossen präsentiert und sie in Form von kategorischen Imperativen verkündet,⁹⁰ macht die Struktur des Textes deutlich, dass keine Kommunikation zwischen dem Ideal Goethes (im Mittelteil) und der Gegenwart (in den zwei Rahmteilen) zu erhoffen sei. Das ausführliche Porträt Goethes als Mensch, Dichter und Denker, bei dem Schweitzer stets die Symbolik von Helligkeit und Höhe bemüht, ist vor allem als Kontrast konzipiert. Der

⁸³ Ebd., 23.

⁸⁴ Das entspricht der Deutung von Goethes *Faust* durch Michael Jaeger: *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*, Würzburg 2004.

⁸⁵ Schweitzer: Gedenkrede, 23.

⁸⁶ Suermann: Albert Schweitzer als »homo politicus«, 168.

⁸⁷ Aufruf zum Goethejahr.

⁸⁸ Schweitzer: Gedenkrede, 11.

⁸⁹ Ebd., 25.

⁹⁰ »So ist die Botschaft Goethes an den heutigen Menschen: ›Strebe nach wahrem Menschentum! Werde du selbst als ein sich verinnerlichender Mensch, der in seiner Natur entsprechende Weise Tatmensch ist.‹« (Ebd., 23. Hervorhebung im Original.) Was Goethe laut Schweitzer der Gegenwart zu sagen hat, wird in Form von fiktiven Zitaten präsentiert. Der Redner, der sich als *Vermittler* der Gedanken Goethes präsentiert, macht den Klassiker hier explizit zum *Verkünder* der eigenen Botschaften.

Klassiker funktioniert als überzeitliche Norm, von der aus ein Urteilen über die Krise des Menschen in der Gegenwart möglich ist. Über die Erreichbarkeit dieser Norm macht sich Schweitzer offenbar keine Illusion.

Am Text Schweitzers wird deutlich, dass das Krisenmotiv auf zwei unterschiedliche Weisen angewendet werden kann: alsverständnisförderndes Deutungsmuster oder als rhetorisches Mittel. Diese Anwendungen schließen zum Teil einander aus. Wird die Krise als Deutungsmuster eingesetzt, geht sie mit einer Zukunftsvision einher: Die Krisendeutung enthält bereits den Ansatz zur Krisenbewältigung, die dem Klassikerkonzept zugrunde liegt. Die dramatisierende Krisenhethorik dagegen versperrt die Perspektive auf die Zeit nach der Krise.

In Petersens Ansprache überwiegt eindeutig das Moment der Krisenverschärfung. Von Anfang an werden Gegenwart und Zukunft in katastrophischen Tönen beschrieben, wobei sich Petersen einer biblischen Sprache bedient:

»In neuem Bewußtsein einer Weltwende schauen wir mit beängstigtem Grauen der Ungewißheit eines kommenden Zeitalters entgegen, das in apokalyptischen Zeichen sich ankündigt. [...] Und indem wir vor der ehernen Pforte stehen, regt sich [...] die Hoffnung, die aus dem Gefängnis der Gegenwart zu befreien vermag. Beflügelt von der durch alle Zonen Schwärmenden, erscheint der Dichter und sprengt die Pforte, um vor uns in das Dunkel der Zukunft hinein zu schreiten. ›Ein Flügelschlag – und hinter ihm Äonen!«⁹¹

Solche Töne durchziehen die gesamte Ansprache. Petersen lässt bewusst eine Atmosphäre der Angst entstehen. Das wird umso deutlicher, als das »Elend der Welt«⁹² bei ihm nur selten konkrete Züge annimmt. Es bleibt bei einer symbolisch-metaphorischen Sprache. Allenfalls wird die prophetische Gabe Goethes, der alles Unheil der Zeit vorausgeahnt habe, dazu genutzt, um ein wirres Bild einer krisenhaften Gegenwart heraufzubeschwören: »Er hat alles kommen sehen«, behauptet Petersen, und nennt bunt durcheinander das »Maschinenzeitalter«, die »gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umwälzungen«, den »Kampf der Parteien«, die »neue Großmacht« Presse und die »Altersentartung Europas in der Massenansammlung der Großstädte«⁹³. Vor diesem Hintergrund kommt dem Klassiker die Funktion eines Befreiers und Führers zu. Goethe ist derjenige, der den Weg in die Zukunft weist, egal, wie »dunkel« sich diese darstelle. Die Parole »Vorwärts zu ihm [Goethe]!«⁹⁴, die Petersen frei von einem Zitat ableitet, das als geflügeltes Wort zirkuliert,⁹⁵ und zum Leitspruch für das deutsche Volk erklärt, illustriert das: Der einzige Ausweg aus der gegenwärtigen Krisensituation ist die Flucht nach vorne. Der Klassiker erhält seine Legitimität nicht etwa, weil er ein Ideal verkörpert.

91 Petersen: *Erdentage und Ewigkeit*, 5.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd., 7.

95 »Es gilt am Ende doch nur Vorwärts! [sic!]« Brief Goethes an Zelter vom 6.11.1830, in: Johann Wolfgang Goethe: *Briefe, Tagebücher und Gespräche von 1823 bis zu Goethes Tode*, hg. v. Horst Fleig, Frankfurt a.M. 1993 (Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, II, 11), 330.

pert, sondern weil er ein energetisches Prinzip darstellt. Die Rede von der Krise ist bei Petersen nichtverständnisfördernd: Sie hat eine mobilisierende Funktion.

In mindestens einem Punkt knüpft Petersen allerdings an die Krisendeutung seiner Zeit an. Wenn die Rede vom »niedergetretenen und gedemütigten, auseinandergerissenen und in seiner Dauer bedrohten«⁹⁶ Volk ist, dann ist das eine klare Anspielung an den Versailler Vertrag, der in weiten Kreisen innerhalb der deutschen Öffentlichkeit (und nicht nur im Diskurs der Rechten) als Ursache allen wirtschaftlichen und politischen Unheils gilt.⁹⁷ Petersen greift die organische Metapher des Volkskörpers auf, die er schon im *Aufruf* gebraucht hatte. Auf drastische Weise ist dort die Rede vom »selbstzerfleischenden Streit«⁹⁸, der das deutsche Volk bedrohe. In der Weimarer Gedankenkrede wird dieses Bild mit der Idee der Demütigung um eine psychologische Dimension erweitert. Das Volk wird als physische und moralische Person dargestellt. Ob die Angriffe auf diese Person von außen (Versailler Vertrag) oder von innen (politische Kämpfe) kommen: Klar ist, dass alles Unheil auf eine Zersplitterung des Volkskörpers zurückzuführen sei. Die gegenwärtige Krise deutet Petersen also als Krise der Volksgemeinschaft.

Konsequenterweise wird Goethe – wie bereits ausgeführt – eine identitätsstiftende Funktion zugewiesen: »Im Anblick Goethes kann uns niemand verwehren, uns als *sein* Volk und damit als *ein* Volk zu fühlen.«⁹⁹ Die Funktionalisierung des Klassikers (bzw. hier der ›Deutschen Klassik‹) zum Begründer des Deutschtums wird wiederum mithilfe einer organischen Metapher gerechtfertigt: »Weimar-Jena wurde Deutschlands Herz, das den Pulsschlag des geistigen Lebens durch alle Glieder zucken ließ und das auch den Blutumlauf des nationalen Gemeinschaftsbewußtseins zusammenfaßte und treiben ließ in Systole und Diastole.«¹⁰⁰ Das ist typisch für Petersens Verfahrensweise, der willkürlich ›goethesche‹ Begriffe aus ihrem Kontext löst (hier das Begriffspaar Systole und Diastole, das Goethe u.a. in seiner *Farbenlehre* prägt, dort allerdings deskriptiv-phänomenal anwendet) und in seine eigene metaphorische Sprache einfließen lässt. Es soll der Eindruck entstehen, Goethe selbst habe die organischen Einheitsfantasien angeregt und indirekt unterstützt. Der Vergleich zwischen Volk und Organismus passt zugleich zu Petersens Dramatisierungsstrategie: Der Begriff der »Not der Zeit« wird verschärft, indem ihm eine physisch-körperliche Dimension verliehen wird. Vereinfacht formuliert: Die Krise ist eine lebensbedrohliche Krankheit und Goethe das einzige Heilmittel. Mit seiner verschärfenden Krisenrhetorik bleibt Petersen zumeist auf einer sehr allgemeinen Ebene. Dort, wo er die Krise als Deutungsmuster nutzt und mit konkreten Hinweisen füllt, wird die »semantische Affinität«¹⁰¹ zum Diskurs der Nationalsozialisten deutlich.

⁹⁶ Petersen: *Erdentage und Ewigkeit*, 7.

⁹⁷ Vgl. Thomas Lorenz: »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!« Der Versailler Vertrag in Diskurs und Zeitgeist der Weimarer Republik, Frankfurt a.M. 2008.

⁹⁸ Aufruf zum Goethejahr.

⁹⁹ Petersen: *Erdentage und Ewigkeit*, 12f. Hervorhebung im Original.

¹⁰⁰ Ebd., 12.

¹⁰¹ Erhard Bahr: Julius Petersen und die Goethe-Gesellschaft in Weimar zwischen 1926 und 1938, in: Jochen Golz, Justus H. Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland*, Köln 2005, 137–150, hier 137.

Von apokalyptischen Gegenwartsbeschreibungen, wie sie in den Reden von Schweitzer und Petersen zu finden sind, fehlt bei Mann jede Spur. Dabei bemüht auch er das Motiv der Not, um seine Entscheidung für eine »mittlere« Darstellungsweise Goethes zu rechtfertigen, die er von zwei alternativen Perspektiven auf den Klassiker unterscheidet:

»Zwischen diesen beiden Möglichkeiten aber, ihn [Goethe] zu sehen, der vergleichsweise intimsten und der großartigsten, gibt es eine dritte und mittlere; und für uns, die wir ein Zeitalter, das bürgerliche, sich enden sehen und deren Schicksal es ist, in Nöten und Krisen des Überganges den Weg in neue Welten, neue Ordnungen des Innen und Außen zu finden, ist diese dritte optische Möglichkeit die nächstliegende und natürlichste.« (GRBZ, 309)

Mann wendet das dynamische Brückenmotiv an: Die Krise der Gegenwart wird als Übergang zwischen einem alten und einem neuen Zeitalter beschrieben. Die bildlich-metaphorischen Entsprechungen, die bei Schweitzer und vor allem bei Petersen die Grundlage für Pathos und Dramatisierung bilden, bleiben allerdings aus. Der Beschreibung fehlt auch die Konkretheit: Die Krise bleibt bei Mann eine eher abstrakte Kategorie. Sie bezeichnet einen Wendepunkt in einem zeitlichen Prozess. Damit wird sie zum analytischen Kriterium, mit dem ein Vorher (das bürgerliche Zeitalter) und ein Nachher (das nachbürgerliche Zeitalter) auseinandergehalten werden. Die ganze Rede folgt diesem kritischen Prinzip. Ziel ist es, das Bürgerliche vom Überbürgerlichen bei Goethe zu unterscheiden. Mann gestaltet sein Klassikerkonzept nach diesen beiden Kategorien: Das Bürgerliche bei Goethe ist das Vertraute und Bekannte, das Überbürgerliche dagegen das zum Teil Unheimliche und in die Zukunft Weisende.

Erst am Ende seiner Rede bedient auch Mann die dramatisierende Krisenhethorik. In dem Moment, in dem er an das politische Bewusstsein des Bürgertums appelliert, wird der Ton dringlicher. Der Bürger sei »verloren« (GRBZ, 340), heißt es dort, ihm sei nur noch ein »nachgerade kurzfristiger Kredit« (GRBZ, 342) gewährt. Doch verzichtet Mann weiterhin auf eine konkrete Schilderung der gegenwärtigen Situation. Dieser Verzicht ist programmatisch, steht doch die Forderung nach Nüchternheit im Zentrum seines Appells: »Was heute not tut, ist die große Ernüchterung einer Welt, die an verdumpften und das Leben hindernden Seelentümern zugrunde geht.« (GRBZ, 340) Es bleibt ein formeller Gebrauch der Krisenhethorik: Die Krise wird als ein entscheidender Moment bestimmt. In diesem Fall der Moment der Entscheidung zwischen Passivität oder Anschluss an »die neue heraufkommende Welt«, d.h. an die »soziale Welt, die organisierte Einheits- und Planwelt« (GRBZ, 341). Was in dramatischen Tönen geschildert wird, sind die Konsequenzen der passiven Haltung: Nimmt das Bürgertum seinen historischen Auftrag nicht wahr, so Mann, »wird [es] verschwinden und abtreten, abdanken müssen zugunsten eines Menschentyps, der frei ist von den Voraussetzungen, Bindungen und überständigen Gemütsfesseln, die [...] das europäische Bürgertum unfähig machen, Staat und Wirtschaft in eine neue Welt hinüberzuführen« (GRBZ, 341). Die (katastrophische) Krisenvision wird bei Mann in die Zukunft verlagert. Sie hat eine ernst zu nehmende Warnfunktion, doch versperrt sie nicht die Sicht in eine alternative Zukunft.

Der Begriff der Zukunft spielt dann auch eine zentrale Rolle in Manns Klassikerkonzept. Ausgehend von der Idee der Weltliteratur unternimmt er es am Ende seiner Rede, die »Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit [Goethes] zu behaupten, die Richtung seines Wesens auf uns und über uns hinaus anzudeuten« (GRBZ, 338). Die Beispiele, die angeführt werden, sind bekannt: die Begeisterung Goethes für technische Projekte wie die Panama- und Suezkanäle oder die Verbindung von Donau und Rhein. Fausts »utilitaristischer Traum« (GRBZ, 340) wird ebenfalls als Beleg für die fundamentale »Zukunftsfreudigkeit« (ebd.) des Dichters herangeführt. Bezeichnenderweise handelt es sich genau um die biografischen Hinweise und Passagen aus dem Werk, die sowohl Schweitzer als auch Petersen als prophetische Katastrophenvisionen Goethes präsentieren. Dass Mann Goethe zum Optimisten stilisiert, ist als Absage an die katastrophische Krisenrhetorik zu verstehen.

Die drei Redner machen unterschiedlich Gebrauch von dem im Frame vorgegebenen Krisenmotiv. Wird es als rhetorisches Prinzip eingesetzt hat es eine mobilisierende Funktion; wird es als analytisches Kriterium aufgefasst, dient es dem Verständnis der gegenwärtigen Situation. Wenn das Prinzip der rhetorischen Mobilisierung vorherrscht, bleiben die entsprechenden Zukunftsentwürfe unbestimmt: Sie reichen von Passivität und Rückzug bei Schweitzer zu revolutionären Visionen bei Petersen. Anders bei der Anwendung als analytisches Kriterium: Die Krisendeutung geht dann einher mit einer Zukunftsvision.¹⁰² Wichtig ist, dass bei allen drei Rednern die Vorstellung einer Krise der Gegenwart den Rückgriff auf Goethe legitimiert. Den jeweiligen Krisenvisio nen korrespondieren je eigene Klassikerkonzepte: Goethe als Ideal und überzeitliche Norm bei Schweitzer, Goethe als energetische Kraft bei Petersen, Goethe als zukunfts gewandter Optimist bei Mann.

»Aufblick zum Ewigen« – Goethe und/als Religion

Wie im vorangehenden Kapitel festgestellt wurde, spielen christliche-religiöse Motive im kulturpolitischen Klassikerdiskurs der Zwischenkriegszeit eine vordergründige Rolle. Die christliche Religion mit ihren allseits bekannten Inhalten und Riten ist nach wie vor ein probates Mittel der Gemeinschaftsstiftung, sei es auf nationaler oder, wie im Kontext der Wiener Beethovenfeier erprobt, auf internationaler Ebene; sie dient im kulturpolitischen Klassikerdiskurs aber auch dazu, den Klassiker als unnahbare Größe zu installieren, deren Autorität nicht hinterfragt werden kann. Auf diese Mechanismen wird im Goethejahr 1932 rekuriert. Die Religion durchzieht nahezu alle Beiträge zum Jubiläum auf thematisch-inhaltlicher sowie auf formal-sprachlicher Ebene.¹⁰³ Wie Hiller es in seinem *Weltbühne*-Artikel herausstellt, ist dieser religiöse Grundton

¹⁰² Das entspricht der Analyse von Rüdiger Graf, der der Deutung der Weimarer Republik als »Krisenjahre der klassischen Moderne« (Detlev Peukert) ein im weiten Sinne optimistischeres Bild entgegenstellt, indem er sich für die Zukunftsentwürfe interessiert, die vom Krisendiskurs ausgehen. Vgl., neben dem oben zitierten Sammelband von Graf und Föllmer: Rüdiger Graf: *Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftseignungen in Deutschland 1918–1933*, München 2008.

¹⁰³ Dass ein religiös-sakraler Duktus nahezu alle deutschen Gedenkreden prägt und sich auch in den Inszenierungen der Feiern widerspiegelt, hat Ment ausführlich dargestellt. Vgl. das Kapitel »Goethe zum Andenken. Die Reden als Ausdruck einer sakral geprägten Erinnerungskultur«, in: Ment: *Goethe zwischen den Kriegen*, 337–441.

doppeldeutig. Goethes Religion kann sowohl das Verhältnis des Dichters zu religiösen Fragen (»Goethe und die Religion«) als auch seine Sakralisierung durch Zeitgenossen und spätere Rezipienten (»Goethe als Religion«) bedeuten. Die Vermittelbarkeit Goethes und der Religion, um die 1932 vor allem Schweitzer bemüht ist, lässt sich, ähnlich wie im Rahmen des Beethovenjubiläums, als integrative Geste deuten; die Sakralisierung der Klassikerfigur, für die die Rede Petersens steht, begründet das nationale Gemeinschaftserlebnis.

Die Frage nach dem Verhältnis des Dichters zur Religion im Allgemeinen und zum Christentum im Besonderen wurde im 19. Jahrhundert kontinuierlich aus theologischer und philologischer Perspektive diskutiert.¹⁰⁴ Wider der Anatheme der katholischen Kirche über die Klassiker und ihre als anti-religiös gewerteten Positionen ist eine gesellschaftlich einflussreiche Bildungsreligion kulturprotestantischer Prägung um Vermittlung bemüht. Es geht um die Vereinbarkeit von Goethes Denken mit dem christlichen Welt- und Menschenbild. Die Überlegungen zu Goethes Stellung zu religiösen Fragen zielen darauf ab, den Klassiker für die christliche Religion zu gewinnen, ihn also gegen die Säkularisierungstendenzen der modernen Gesellschaft ins Feld zu führen. So glaubt etwa der Theologe Karl Sell zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass »am Gotteserlebnis unserer Klassiker [...] sich unser eignes Gotteserlebnis entzünden kann.«¹⁰⁵

In dieser Traditionslinie steht die Rede Schweitzers, in der Goethes von Spinoza inspirierte Naturphilosophie als Antidot gegen den kantischen und nachkantischen Idealismus aufgefasst wird: »Weil er dies eine weiß, wie er mit Natur und Gott zusammengehört, bedarf Goethe keiner auf künstliche Weise bis ins letzte ausgebaute Weltanschauung.«¹⁰⁶ Betont wird die Bescheidenheit der goetheschen Naturphilosophie: Entgegen den rationalistischen Anmaßungen seiner Zeitgenossen sei der Dichter nie versucht gewesen, (Gott-)Gegebenes zu hinterfragen. Das ist eine Perspektive, die sich mit dem christlichen Weltbild versöhnen lässt. Auf dieser gemeinsamen Grundlage wird nicht nur eine Vereinbarkeit zwischen weltlicher Dichtung und heiligen Texten festgestellt – Schweitzer zieht eine Parallelie zwischen der Aeropagrede des Paulus und dem Gedicht *Prooemion*, das er als »Bekenntnis zu Gott« deutet¹⁰⁷ –, sondern auch zwischen Goethes Denken und der christlichen (Schweitzer'schen) Ethik. Denn der Dichter habe, so Schweitzer, das Sittliche im Menschen als etwas Natur-, also Gottgegebenes angenommen. Indem die Begriffe der naturphilosophischen Schriften konsequent mit christlichen Vorzeichen versehen werden, lässt sich folgern: »So weht die Luft der Liebe, wie sie aus der Religion der Propheten Israels und der Religion Jesu kommt, in dem Denken Goethes.«¹⁰⁸ Vereinfacht formuliert könnte man sagen, dass Schweitzer den Klassiker zu religiösen Zwecken funktionalisiert. Die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, Goethe für das christliche Weltbild zu gewinnen, umgeht er, indem er sowohl

¹⁰⁴ Jan Rohls: »Goethedienst ist Gottesdienst.« Theologische Anmerkungen zur Goethe-Verehrung, in: Jochen Golz, Justus H. Ulbricht (Hg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland*, Köln 2005, 33–62.

¹⁰⁵ Karl Sell, *Die Religion unserer Klassiker. Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Tübingen, Leipzig* 1910. Zitiert nach: Ebd., 43.

¹⁰⁶ Schweitzer: *Gedenkrede*, 20.

¹⁰⁷ Ebd., 19.

¹⁰⁸ Ebd., 20.

Goethes Werk als auch die Religion als ethisch-philosophische Diskurse betrachtet, sie also auf eine höhere Abstraktionsebene hebt.

Die integrative Perspektive des Kulturprotestantismus ist nicht nur gegen den Teil der Kirche gerichtet, die Goethe wegen seiner Stellungnahmen in sittlichen und religiösen Fragen verworfen hatte, sondern vor allem gegen diejenigen, die den Dichter zum Gegenstand eines »widerchristlichen Cultus«¹⁰⁹ erhoben hatten. Die Dichterverehrung, die strukturelle Ähnlichkeiten zur Heiligenverehrung aufweist,¹¹⁰ tritt dabei in ein Konkurrenzverhältnis zu den kirchlichen Institutionen. So versteht sich beispielsweise der Klassikerkult eines David Friedrich Strauß' zu Beginn des Kaiserreichs ausdrücklich als Kirchenersatz in einer nachchristlichen Zeit.¹¹¹ Damit wird Antwort auf das Bedürfnis nach Sinnstiftung und Spiritualität in zunehmend säkularisierten Gesellschaften gegeben. Dieses Bedürfnis ist in den letzten Jahren der Weimarer Republik aktueller denn je und findet sich in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen wieder.¹¹² Im Rahmen der Goethefeiern, bei denen der Nationalklassiker dazu dient, teilweise konträre Ansichten an die Nation zu vermitteln, geht es aber auch darum, die Überzeugungskraft des eigenen Klassikerkonzepts zu erhöhen: Dass Goethe als gottähnliche Autorität präsentiert wird, verhindert jeglichen Widerspruch. Schließlich wird 1932 auch auf das gemeinschaftsstiftende Potenzial der (christlichen) Religion zurückgegriffen. Der Klassikerkult war im 19. Jahrhundert national ausgerichtet, d.h. der Klassiker diente der Identifikation und dem Zusammenhalt einer nationalen Gemeinde. Der Konnex zwischen Goethekult¹¹³ und Nationenkult wird im Kaiserreich und der Weimarer Republik kontinuierlich ausgebaut; er kulminierte 1932 in den nationalen Gedenkfeiern.

Der nationalreligiöse Goethekult findet einen hochpathetischen Ausdruck in Petersens Vortrag. Der Ton ist von Anfang an gegeben, beginnt doch der Redner mit einer Geste der Ehrfurcht, die der ganzen Veranstaltung den Anschein einer religiösen Zeremonie verleiht:

»Auf dem Wege nach der Gruft, die für heute zum Mittelpunkt des Weltbewußtseins und zum magnetischen Pol alles Menschengedenkens geworden ist, halten wir inne und suchen nach Sammlung und Besinnung. ›Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, da du auf stehest, ist ein heiliges Land.‹ So spricht der Herr des alten

¹⁰⁹ August Friedrich Christian Vilmar: Vorlesungen über die Geschichte der deutschen National-Literatur, Marburg, Leipzig 1866. Zitiert nach: Rohls: Goethedienst ist Gottesdienst, 37.

¹¹⁰ Ein Beispiel für die Anlehnung der Dichter- an die Heiligenverehrung geben die Dichterhäuser, die ähnlich wie die Stätten aus dem Leben der Heiligen bewahrt und inszeniert werden. Vgl. Paul Kahl: Die Erfindung des Dichterhauses. Das Goethe-Nationalmuseum in Weimar. Eine Kulturgeschichte, Göttingen 2015, 24f.

¹¹¹ Rohls: Goethedienst ist Gottesdienst, 41.

¹¹² Einer seiner Ausprägungen ist der politische Messianismus, der zu dieser Zeit den öffentlichen Diskurs prägt und seinen Höhepunkt in den politischen Religionen, speziell dem Nationalsozialismus erreicht. Vgl. Klaus Schreiner: »Wann kommt der Retter Deutschlands«: Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Bd. 49, 1998, 107-160.

¹¹³ Zur Diskussion des Begriffs vgl. Stefan Breuer: Goethekult – eine Form des ästhetischen Fundamentalismus?, in: Jochen Golz, Justus H. Ulbricht (Hg.): Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland, Köln 2005, 63-79.

Bundes aus dem flammenden Dornbusch und gebietet, allen Staub des niedrigen Alltags abzustreifen.«¹¹⁴

Goethe – dessen Name nicht genannt und der nur metonymisch durch den Hinweis auf die Fürstengruft erwähnt wird – wird zum Gegenstand einer mystischen Erfahrung, die der des brennenden Dornbuschs gleicht. Der Gebrauch eines religiösen Wortschatzes und einer metaphorischen Sprache, der feierlich-sakrale Duktus, das Zitat aus dem Alten Testament: Alles weist darauf hin, dass Petersen Goethe zum Gegenstand einer Religion macht, als dessen Priester er sich anbietet. Anders als Schweitzer nutzt er den Klassiker nicht zur Stärkung eines religiösen Welt- und Menschenbilds, sondern bedient sich der christlichen Religion, ihrer Riten und Sprachmuster, um einen national ausgerichteten Goethekult zu installieren. Obwohl er gegen Ende seiner Ansprache einräumt, dass Goethe »Vergötterung [...] nicht beansprucht« habe,¹¹⁵ zögert er nicht, den Dichter als Märtyrerfigur mit übermenschlichen und prophetischen Befähigungen darzustellen:

»Mißverstanden in seinem vaterländischen Fühlen, hat er [Goethe], der die tiefste Not Deutschlands mit- und vorauserlebte, den festen und tröstenden Glauben an die Zukunft seines Volkes bewahrt, überzeugt von einer großen Bestimmung, deren kommende Erfüllung vom menschlichen Auge noch nicht vorauszusehen und durch menschliche Kraft nicht herbeizuführen sei.«¹¹⁶

So wird der Dichter zum Heiligen stilisiert, der Gegenstand religiöser Verehrung ist:

»Heute steht um das Heiligtum seiner [Goethes] Ruhestätte dieses große Volk geschart, niedergetreten und gedemütigt, auseinandergerissen und in seiner Dauer bedroht, aber erfüllt von dem Ewigkeitsbewußtein immer neuen Werdens im Fluß der lebenden Entwicklung seiner geprägten Form nach dem Gesetz, wonach es angetreten. In dem Wachsen und Werden seines Größten erblickt Goethes Volk das Sinnbild des eigenen, noch unfertigen Seins, in der Unsterblichkeit seines Seins die Gewähr des eigenen Verstandes, in seinem Lebensglauben den Führer und Begleiter zu unermüdlicher Tätigkeit, in seinem Vermächtnis das Ziel dieses Wirkens: auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn.«¹¹⁷

Die Forschung hat das zurecht als »Gipfelleistung phrasenhafter Rhetorik«¹¹⁸ und als »Triumph der Phrase«¹¹⁹ bezeichnet. In Petersens Rede sind die Mechanismen der nationalpolitischen Funktionalisierung des Klassikers geradezu mustergültig eingesetzt. Petersen geht von einer strukturellen Ähnlichkeit zwischen Goethes Biografie – seiner

¹¹⁴ Petersen: Erdentage und Ewigkeit, 3.

¹¹⁵ Ebd., 21.

¹¹⁶ Ebd., 6f.

¹¹⁷ Ebd., 7.

¹¹⁸ Mandelkow (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Teil IV, xxxiv.

¹¹⁹ Ernst Osterkamp: Humanismus und Goethe-Feier 1932/1949: Kontinuität und Diskontinuität, in: Matthias Löwe, Gregor Streim (Hg.): »Humanismus« in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland, Berlin 2017, 23–38, hier 27.

relativen Isolierung zur Zeit der Befreiungskriege, die ihn als Opfer seiner Zeitgenossen erscheinen lässt – und der eines Märtyrers aus. Der Klassiker wird zum Märtyrer einer Nationalreligion stilisiert, die er ablehnte. Goethes Biografie wird dazu – ähnlich wie das Leben Beethovens – der Struktur einer Heiligenlegende angepasst.

Bedeutsam sind die Verschränkungen auf sprachlicher Ebene: Die Rede Petersens verwebt Schlagwörter aus dem nationalen und religiösen Diskurs mit goetheschen Begriffen, um abermals den Eindruck diskursiver Zusammengehörigkeit zu erzeugen. Die Anhäufung von religiös konnotierten Ausdrücken (»fester und tröstender Gaube«, »Heiligtum«, »Ewigkeit«, »Unsterblichkeit«) wird in der zitierten Passage durch die Wiederholung des Wortes ›Volk‹ skandiert. Die Brücke von diesen nationalreligiösen Sprachmustern zu Goethe entsteht durch die Integration von Wendungen, die seinem Werk entlehnt sind. Die kryptische Rede vom »Ewigkeitsbewußtsein immer neuen Werdens im Fluß der lebenden Entwicklung seiner geprägten Form nach dem Gesetz, wonach es angetreten« ist ein verstecktes Zitat des ersten Gedichts der Sammlung *Urworte. Orphisch: ΔAIMΩΝ, Dämon*. Paraphrasiert werden zwei Verse (hier kursiv gekennzeichnet): »Bist alsobald und fort und fort gediehen/ Nach dem Gesetz, wonach du angetreten« sowie weiter: »Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt/ Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.¹²⁰ Goethes Idee der dämonischen Festlegung vom Individuum wird auf das Kollektiv übertragen: Auch die Entwicklung des Volkskörpers sei von Anfang an durch ein bestimmtes Gesetz bestimmt. Doch wird bei Petersen eben dieser Schritt – die Übertragung von einer individuellen zu einer kollektiven Bestimmung – nicht weiter expliziert, sondern durch den Gebrauch von poetisch-philosophischen (Hohl-)Formeln verschleiert. Wichtiger als die inhaltliche Auslegung ist das sprachlich-rhetorische Ergebnis: Petersen spricht nationalreligiös mit goetheschen Worten. Auf dieser Grundlage ist es nicht schwer, das berühmte Faust-Zitat, in dem auch der Begriff des »Volks« wieder auftaucht, erstens national auszulegen und zweitens zum »Vermächtnis« zu erheben, es also mit einem sakral-religiösen Vorzeichen zu versehen.

Die Begriffe von Religion, die den Reden von Schweitzer und Petersen zugrunde liegen, entspringen zwei distinkten Diskursfeldern und Deutungstraditionen: der Theologie und ihrer Funktionalisierung Goethes im Dienst der christlichen Weltanschauung einerseits, dem nationalen Diskurs und seiner Funktionalisierung des Klassikers im Dienst einer Nationalreligion andererseits. Im ersten Fall geht die Funktionalisierung von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Werk aus, im zweiten von einer sprachlich-rhetorischen Angleichung zwischen dichterischer, religiöser und nationaler Sprache.

Beide Aspekte des Religionsframes finden sich in Manns Rede wieder, und zwar sowohl auf inhaltlich-thematischer als auch auf sprachlich-rhetorischer Ebene. Das Themenfeld ›Goethe und die Religion‹ spielt nur am Rande eine Rolle. Die integrative Perspektive Schweitzers wird bei Mann in gewisser Hinsicht umgekehrt. Dort wo Schweitzer sich bemüht, Goethes Denken als mit der christlichen Weltanschauung vereinbar erscheinen zu lassen, zeigt Mann, inwiefern die christliche Religion sich mit

¹²⁰ Johann Wolfgang Goethe: Gedichte (1800-1832), hg. v. Karl Eibl, Frankfurt a.M. 1988 (Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, I, 2), 501.

Goethes Bürgerlichkeit vereinbaren lässt. Dabei behandelt er die Religion nicht als philosophisch-ethischen Diskurs, sondern als kulturellen Faktor. So stellt er die »Liebe zur Mühe und Arbeit« beim Dichter als eine »religiös-protestantische« (GRBZ, 319) Begründung der bürgerlichen Geistesform vor. Gleichzeitig sind damit die Grenzen eines religiösen Zugangs zu Goethe gezeichnet: Eine Vereinbarkeit zwischen Goethe und der Religion ergibt sich für Mann nur auf kultureller Ebene. Das bedeutet auch, dass das christliche Weltbild, das Schweitzer mithilfe des Klassikers zu reaktivieren versucht, jenem endenden bürgerlichen Zeitalter angehört, das es zu überwinden gelte.

Komplexer gestaltet sich Manns Umgang mit dem zweiten Teil des Frames. Denn eine Tendenz zur Sakralisierung des Klassikers findet sich durchaus in den Goethe-Essays des Schriftstellers. So etwa im Aufsatz *An die japanische Jugend*,¹²¹ in dem Mann explizit nach einer religiösen Vergleichsgröße für den deutschen Klassiker greift:

»Er, der im Alter mit erschütternder Gelassenheit von sich aussagte, daß er ›in Jahrtausenden lebe‹, stiftete selbst eine Epoche, das Zeitalter Goethes, das sich nicht nach Jahrtausenden bemäßt und selbst so wenig abzusehen ist wie das Maß, in das seine noch immer weit vorandeutende Gestalt hineinzuwachsen bestimmt ist. Wer weiß, ob sie als mythusbildendes Persönlichkeitswunder nicht eines Tages der des Jesus von Nazareth gleich geachtet werden wird?«¹²²

Die chiliastische Vorstellung von einem »Zeitalter Goethes« geht auf Thomas Carlyle zurück und wird gern von den Rednern des Goethejahrs aufgegriffen.¹²³ Von solchen affirmativen Darstellungen, die Mann, wie Marx anhand der Notizen zeigen konnte, bei der Vorbereitung des Essays *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* noch in Erwägung zieht,¹²⁴ distanziert sich der Schriftsteller dann explizit. Die Rede von einem »Zeitalter Goethes«, das sich nur »nach Jahrtausenden bemäßt«, und der Vergleich mit »den größten menschlichen Erscheinungen, die über die Erde gewandelt sind« (GRBZ, 309), wird in der Berliner Rede als eine Möglichkeit des Sprechens über den Dichter präsentiert, als die »großartigste«. Eine Möglichkeit, die jedoch als unzeitgemäß zurückgewiesen wird. Der religiös-sakrale Klassikerkult gehört zu jenen historisch-bürgerlichen Erscheinungen, die das nachbürgerliche Zeitalter hinter sich lässt.

Wenn Mann, wie Marx schlussfolgert, es versteht, »sich rechtzeitig von den zeitgenössischen Erscheinungsformen der Goetheverehrung zu distanzieren«¹²⁵, so knüpft er auf motivischer und sprachlicher Ebene doch an den religiösen Frame des Goethejahres an. Aber er tut es, indem er ihn zum Teil ironisch unterläuft. So steht am Anfang

¹²¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Friedhelm Marx: »Ich aber sage Ihnen ...« Christusfigurationen im Werk Thomas Manns, Frankfurt a.M. 2002, bes. 203–208.

¹²² Mann: *An die japanische Jugend* [1932], 286.

¹²³ So etwa bei Petersen: »In seinem prophetischen Nachruf [...] wagte Thomas Carlyle, ganz in Goethes Sinn, die Behauptung, es habe Menschen gegeben, [...] die noch nach zwei Jahrtausenden in völliger Individualität fortwirken würden. Zu solchen Entelechien von unendlicher Spannweite ihrer lebendigen Wirkung rechnete Carlyle die geistige Kraft des Dahingegangenen.« Petersen: *Erdentage und Ewigkeit*, 8.

¹²⁴ Marx: Ich aber sage Ihnen ..., 205.

¹²⁵ Ebd., 206.

der Berliner Rede eine Geste der Ehrfurcht vor dem großen Dichter, die als *captatio benevolentiae* dient und die man, würde sie ihr nicht zeitlich vorausgehen, als Parodie von Petersens einleitenden Worten bezeichnen könnte: »Vor die Aufgabe gestellt, vor Ihnen von Goethe zu sprechen, nehme ich Zuflucht zu einer Erinnerung, einem Erlebnis, das mich dazu ermutigen und meinem Unterfangen die Legitimität verleihen soll, die in allen Dingen das Beste, das Entscheidende ist.« (GRBZ, 307) Der erste Besuch des Goethehauses in Frankfurt wird daraufhin wie ein mystisches Erlebnis geschildert:

»Diese Treppen und Zimmer waren mir nach Stil, Stimmung, Atmosphäre urbekannt. Es war die ›Herkunft‹, wie sie im Buche, im Buch meines Lebens steht [...]. Das Patrizistisch-Bürgerliche, museal gewordene und Gegenstand leise auftretender Pietät, als Wiege des Heros; das Würdig-Wohlanständige, bewahrt und heilig gehalten um des Sohnes willen, der es zurückgelassen [...] und ins Weltstrenge gewachsen: ich sah es an, ich atmete es ein, und der Widerstreit von Vertrautheit und Ehrfurcht in meiner Brust löste sich in das Gefühl, worin Demut und Selbstbejahung eines sind: in lächelnde Liebe.« (GRBZ, 307)

Goethe wird am Anfang des Textes zu einer unnahbaren Größe konstruiert, zu der der Redner allerdings – anders als Petersen, der als Jünger des Dichters auftritt – ein persönliches Verhältnis aufbaut. Die Erwähnung des Besuches hat etwas gewollt Zweideutiges. Der Gebrauch von Substantivierungen und Komposita verleiht der Passage einen getragenen, feierlichen Duktus. Das Wortfeld ist größtenteils dem Bereich des Religiösen entliehen (»das Buch«, »Pietät«, »heilig«, »der Sohn«, »Liebe«). Genauer: Die einzelnen Begriffe können genauso religiös wie auch säkular gedeutet werden. Mit dieser Ambivalenz spielt Mann: Die Wiederholung des Wortes »Buch«, zuerst mit dem gehobenen Dativ-e, dann in der einfachen Form und auf den Sprecher bezogen, unterstreicht die Doppeldeutigkeit. Der implizite Hinweis auf das »Buch der Bücher« wird damit sogleich zurückgenommen. Es ist, als würde sich der Sprecher selbst bei seiner Vergötterung Goethes beobachten. Der Musealisierung und der kultischen Verehrung des Dichterhauses wirdverständnisvolle Wehmut entgegengebracht, gleichzeitig wird sie aber belächelt. Die eigene Neigung zur Goetheverehrung wird vom Sprecher reflektiert, was dann ihre Übertragung »ins Überpersönliche, ins Nationale« (GRBZ, 308) von Anfang an relativiert.

Dass er vom pathetisch-priesterlichen Ton des *Aufrufs* und der Sakralisierung Goethes Abstand nimmt, markiert Mann, indem er sich auf den Klassiker beruft: »Es fehlt diesem Wesen jede Spur des Priesterlichen, Feierlichen und Gespreizten, aller sakrale Anspruch.« (GRBZ, 312) Auch Goethes Stil wird als das Gegenteil der allgegenwärtigen Gedenkrhetorik definiert: »Das Wort ist nicht etwa gehoben, getragen, feierlich, priesterlich oder pathetisch – aus Goethes Schule kommend, in seinem Geschmack lebend, kann man eine solche Sprache gar nicht lesen und innerlich hören, sie widersteht und langweilt hoffnungslos.« (GRBZ, 322) An den Religionsframe kann Mann umso besser anknüpfen, als er in seiner Annäherung an Goethe selbst den Sakralisierungsreflex anwendet. Die ironische Distanzierung und die Spalten gegen den priesterlich-pathetischen Ton der Gedenkrede kommen einer Positionierung innerhalb der Öffentlichkeitssphäre »Deutsche Nation« gleich: Sie markieren die Ablehnung einer völkisch begründeten Nationalreligion.

Was das Schillerjubiläum 1859 bewirkt hatte, wird 1932 gezielt provoziert: Die nationale Einheit wird zum einen durch die mediale und symbolische Vernetzung der (Kultur-)Nation, zum anderen durch die semantische Vereinheitlichung der unterschiedlichen Goethediskurse gesichert. Zu dieser Konsensbildung trägt der *Aufruf zum Goethejahr* maßgeblich bei, indem er das Nationalklassikermodell performativ statuiert. Die Einpassung Goethes in dieses Modell beruht auf drei Strategien. Erstens wird auf Biografie und Werk des ›originalen‹ Goethes und seiner Rezeptionsgeschichte im 19. Jahrhundert (z.B. Carlyle) rekurriert. Man könnte sagen, dass dieses ›Original‹ ein Fundus ist, aus dem die Redner schöpfen, um das je eigene Klassikerkonzept zu gestalten. Die Wahl dieser Einzelteile und die Bedeutung, die ihnen jeweils verliehen wird, ergibt sich zweitens aus dem Nationalklassikermodell, das sich historisch seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat und zu dessen Konstanten die Idee einer handlungsweisenden, gottähnlichen Autorität gehört, die die Nation inkarniert. Die Modellierung Goethes zum Nationalklassiker ist drittens ›geframt‹ von gegenwärtigen Formen des Sprechens über Nation, Krise und Religion.

Wie die vergleichende Analyse der drei Reden von Petersen, Schweitzer und Mann zeigt, gewährt der Gebrauch des Modells einen gewissen Spielraum. Die Reaktivierung des einheitsstiftenden Nationalklassikers gestaltet sich als Aushandlungsprozess. Die individuellen Konzeptualisierungen widersprechen sich teilweise und können als Reaktionen aufeinander gelesen werden. Bezeichnend ist, dass es stets die jeweiligen Goethekonzepte sind, die opponieren. Mit Goethe wird gegen Goethe argumentiert oder genauer: Mit einem Klassikerkonzept wird gegen das andere Klassikerkonzept gesprochen. Petersens Vorstellung des Klassiker-Propheten, für das die Biografie Goethes zur Heiligenlegende umgedeutet wird, entgegnet Schweitzer ein normatives Klassikerkonzept, das Goethes Leben und Werk zum Gegenstand einer exegetischen Lektüre macht. Indem Mann Elemente des nationalen Goethe-Frames aufgreift, sie aber anders besetzt, höhlt er das Nationalklassikermodell aus. Dem Konzept des Märtyrer-Propheten der Nation entgegnet er sein Konzept des Repräsentanten einer deutsch-bürgerlichen Kultur.

Am Ende seiner Ansprache gibt Mann das Nationalklassikerparadigma zugunsten eines entnationalisierten KlassikermodeLLs auf – das einer neuen »sozial- und Planwelt« (GRBZ, 341).¹²⁶ Goethe ist dann nicht mehr der Repräsentant dieser Welt, sondern ihr Prophet, der das ›Zeitalter der Einseitigkeiten‹ (ebd.) angekündigt habe. Außerhalb des nationalen Rahmens wird der Klassiker also wieder zur handlungsweisenden Autorität konstruiert. Mann lässt die Ansprache sogar mit einem Appell Goethes enden, der dem Bürgertum zurufe: »Entzieht euch dem verstorbenen Zeug,/ Lebend'ges laßt uns lieben!« (GRBZ, 342) Damit bedient er sich einer der im kulturpolitischen Diskurs der Zeit üblichen Strategien: der Fiktion des in Form einer Prosopopöie zur Gegenwart ›sprechenden‹ Klassikers.

¹²⁶ Dieses neue KlassikermodeLL weist bereits auf das später im Kontext der Volksfront konstruierte antifaschistische KlassikermodeLL, um das es in Kapitel 5 geht.

4.2.2 Öffentlichkeitssphäre 3: ›Frankreich‹ – Goethe als *grand homme* und »classique français«

Mit seiner Erscheinung in französischer Übersetzung im Goethe-Sonderheft der *Revue Europe* erreicht Thomas Manns Essay gleich zwei weitere Öffentlichkeitssphären. In der 1923 gemeinsam von Romain Rolland, René Arcos und Paul Colin gegründeten Zeitschrift ist zunächst eine ideale internationale Öffentlichkeit adressiert: Die *Europe* versteht sich als überstaatliches Diskussionsforum, in dem Intellektuelle aus aller Welt zu Wort kommen.¹²⁷ Goethe wird in der Zeitschrift zur europäischen bzw. universalen Integrationsfigur modelliert. Faktisch wird mit dem Periodikum jedoch hauptsächlich eine französische Leserschaft erreicht.¹²⁸ Das Goetheheft vollbringt eine Transferleistung, indem es die Diskussion über Goethe von der deutschen in die französische Öffentlichkeit transportiert: Neben der französischen Fassung von Manns Essay¹²⁹ werden die Übersetzungen von Beiträgen namhafter deutscher Goetheforscher wie Friedrich Gundolf und Max Hecker darin veröffentlicht.¹³⁰ Albert Schweitzer schreibt für das Sonderheft einen französischen Aufsatz, der die Gedanken aus seinen deutschen Ansprachen adaptiert.¹³¹ Ferner gelingt es dem Herausgeber Rolland, Hermann Hesse, mit dem ihn eine lange »Geisteskameradschaft«¹³² verbindet, für einen Beitrag zu gewinnen.¹³³ Die Zeitschrift führt also ›deutsche‹ Ansichten über Goethe in die französische Öffentlichkeit ein. Dort allerdings wird – ähnlich wie im Fall Beethovens – der deutsche Klassiker dazu gebraucht, das Selbstverständnis Frankreichs als Hort humanistischer Werte zu sichern. Goethe wird in Frankreich zum *grand homme* und fran-

-
- 127 Jessica Wardhaugh: Europäer erschaffen. Die Rolle der Zeitschrift *Europe-Revue Mensuelle*, 1923-1939, in: Lorraine Bluche, Veronika Lipphardt, Kiran Klaus Patel (Hg.): Der Europäer – ein Konstrukt: Wissensbestände, Diskurse, Praktiken, Göttingen 2009, 97-117.
- 128 Nicole Racine-Furlaud beschreibt die Position der *Europe* in der französischen Zeitschriftenlandschaft Ende der 1920er Jahre folgendermaßen: »La revue s'affirme peu à peu, dans les limites plus modestes d'une revue de gauche française, ouverte sur les littératures étrangères et préoccupée par les problèmes internationaux.« Nicole Racine-Furlaud: La revue Europe (1923-1939). Du pacifisme rollandien à l'antifascisme compagnon de route, in: Matériaux pour l'histoire de notre temps, Bd. 30, Nr. 1, 1993, 21-26, hier 21.
- 129 Thomas Mann: Goethe représentant de l'âge bourgeois, übers. v. J.P. S[amson], in: Europe, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 85-129.
- 130 Friedrich Gundolf: L'enfance de Goethe, übers. v. Marcel Beaufils, in: Ebd., 32-51; Max Hecker: La mort de Goethe, übers. v. Marcel Beaufils, in: Ebd., 1932, 72-84.
- 131 Albert Schweitzer: Goethe penseur, in: Ebd., 177-199. Vgl. die deutsche Übersetzung und den Kommentar: Albert Schweitzer: Goethe, der Denker, in: Ders.: Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze, hg. von Claus Günzler, Ulrich Luz, Johann Zürcher, München 2003, 96-111.
- 132 Jürgen Below: Hermann-Hesse-Handbuch. Quellentexte zu Leben, Werk und Wirkung, Frankfurt a.M. 2012, 264.
- 133 Hermann Hesse: Remerciement à Goethe, übers. v. Henri Bloch, in: Europe, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 245-254. Der Briefwechsel suggeriert, dass Hesses Text, der ebenfalls in der *Neuen Rundschau* erscheint, erst auf Anregung Rollands entstanden ist. Am 2.9.1931 schreibt dieser: »Voulez-vous penser à cette idée que je vous ai suggérée au moment de vous quitter: – un témoignage individuel sur Goethe.« (Vgl. Romain Rolland, Hermann Hesse: D'une rive à l'autre. Hermann Hesse et Romain Rolland. Correspondance, fragments du journal et textes divers, hg. v. Pierre Grappin, Paris 1972, 133.) Es handelt sich um Hesses einzige Veröffentlichung in der *Europe*.

zösischen Klassiker modelliert. In Zeitschriften wie der *Europe* wird teilweise kritisch auf diese Funktionalisierung reagiert. Vor diesem Hintergrund ist auch die Veröffentlichung von Manns Essay in dem Periodikum zu verstehen. Im Folgenden werden zunächst die französische Goetherezeption im Kontext des Jubiläums und ihre Diskussion präsentiert. Die Analyse der Modellierung Goethes zur internationalen Integrationsfigur folgt in Abschnitt 4.2.3.

4.2.2.1 »Goethe, classique français?«

Auf die Menge der Veranstaltungen und Publikationen anlässlich des Goethejahrs in Frankreich zurückblickend, stellt René Lalou 1933 die Frage, ob Goethe ein »classique français« zu nennen sei.¹³⁴ In einem kurzen Artikel, mit dem er auf Kritik von deutschen Intellektuellen reagiert, überprüft er, »si nous [die Franzosen] avons tenté d'annexer Goethe«¹³⁵. Den Vorwurf der »Annekterung« weist Lalou zurück und schlussfolgert, nachdem er nochmals den Unterschied zwischen französischer Goetheaneignung und nationalistischer Goethevereinnahmung durch die Nationalsozialisten betont hat:¹³⁶ »Sans tenter de dénationaliser Goethe, nous le tenons, selon son désir, pour un grand classique européen.«¹³⁷ Der Artikel ist exemplarisch für die Ambivalenzen der französischen Gedenkveranstaltungen, die sich einerseits als Beitrag zur deutsch-französischen und europäischen Verständigung verstehen, andererseits in Konkurrenz zu den deutschen Feiern treten.

Das Jahr 1932 markiert eine Wende in der Geschichte der französischen Goetherezeption.¹³⁸ Es geht um nichts weniger als die Integration des deutschen Klassikers in das nationale Pantheon. Das bedeutet, ähnlich wie in Deutschland, eine Durchdringung aller Rezeptionskreise, vom akademisch-universitären Milieu bis hin zu den Massen. Neben den offiziellen Ehrungen an symbolischen Orten wie der Sorbonne und der Bibliothèque nationale¹³⁹ sorgen eine rege Übersetzungstätigkeit und die populärwissenschaftliche Publizistik für die Verfügbarkeit des deutschen Klassikers in Frankreich. Zahlreiche Werke Goethes werden im Hinblick auf das Jubiläum neu übertragen, manche grundlegende Quellen zum Leben des Autors wie die *Gespräche mit Eckermann* erscheinen erstmals in französischer Sprache. Darüber hinaus werden etwa ein Dutzend Goesthestudien von namhaften französischen Germanisten und Kritikern sowie

¹³⁴ René Lalou: Goethe, classique français?, in: *La Revue des vivants*, Nr. 7, 1933, 1709-1713.

¹³⁵ Ebd., 1709.

¹³⁶ Lalou zitiert Hitler, der sich in einer Rede auf dem Nürnberger Reichsparteitag 1933 auf Goethe berufen habe. Daraufhin stellt er klar: »Nous avons toujours pensé que [...] le suprême vœu de Faust (»me tenir sur une terre libre parmi un peuple libre«) n'était point un de ces souhaits qui divisent les hommes. Nous persistons à croire que la conquête de la liberté signifiait pour Goethe un progrès de l'individu en même temps qu'une pacifique victoire sur les obstacles naturels.« Ebd., 1713.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Zur Geschichte der französischen Goetherezeption vgl. zusammenfassend Conthier-Louis Fink: Goethe, der andere Deutsche? Die französische Goethe-Rezeption zwischen 1870 und 1949, in: *Goethe-Jahrbuch*, Bd. 116, 1999, 54-74.

¹³⁹ Vgl. den Katalog zur Ausstellung in der Bibliothèque Mazarine: Julien Cain (Hg.): *Goethe 1749-1832. Exposition organisée pour commémorer le centenaire de la mort de Goethe, Paris 1932*. Im Vorwort von Julien Cain werden die wichtigsten französischen Veranstaltungen im Goethejahr aufgezählt.

die Übersetzungen der Monografien von Emil Ludwig, Friedrich Gundolf und Philip Witkop veröffentlicht.¹⁴⁰

Goethe-Sonderhefte erscheinen im ersten Halbjahr 1932 zur Genüge: Neben der Goethenummer der *Europe* sind die Goethehefte der *Revue d'Allemagne*, der *Revue de littérature comparée*, der *Revue musicale* sowie vor allem der *Nouvelle revue française* (*Nrf*) zu erwähnen.¹⁴¹ Die Massenmedien tragen gleichzeitig zur Popularisierung Goethes bei: Die Zeitung *Le Temps* veröffentlicht beispielsweise *Die neue Melusine* als Fortsetzungsroman und es gibt im März nahezu keine französische Tageszeitung, die nicht wenigstens durch eine Sonderausgabe Goethes gedenkt.¹⁴² Im Radio wird *Faust* als Hörspiel adaptiert¹⁴³ und zahlreiche Themenabende präsentieren das Werk des Dichters und seine Bezüge zur französischen Kulturgeschichte.

Was ist Gegenstand dieser französischen Goethe-Begeisterung? In der Zeitung *Le Journal* fasst Clément Vautel die Kenntnisse der Franzosen sarkastisch zusammen:

»Que savez-vous de Goethe? A cette question, maints contemporains [...] ne peuvent guère répondre que ceci: Il a reçu la Légion d'honneur de la main de Napoléon qui lui a dit ›Vous êtes un homme.‹ Il a déclaré – mais c'était avant l'affaire Dreyfus – qu'il préférait une injustice à un désordre. Ah! J'oublie qu'après avoir entendu le canon de Valmy, il a prononcé ce mot ou quelque chose d'approchant: ›Aujourd'hui commence une nouvelle ère pour le monde.«¹⁴⁴

Vautel verspottet die Unwissenheit, vor allem aber den Frankozentrismus des französischen Publikums, dessen Kenntnisse über Goethe sich auf jene biografischen Klischees und Zitate beschränken, die einen Bezug zur eigenen Vorstellungswelt haben. Mit dem Hinweis auf die Formel »j'aime mieux une injustice qu'un désordre«¹⁴⁵, die in dieser Zeit zu den meistkursierenden Goetheworten zählt, insinuiert der Journalist, dass die Goetherezeption zudem auf ein Überlegenheitsgefühl der Franzosen gegenüber den Deutschen gründet. Der Franzose, so lässt sich die Anspielung auf die Dreyfus-Affäre

140 Einen Überblick über die französischen Übersetzungen und Veröffentlichungen im Zusammenhang mit Goethe geben Buchbesprechungen: Abel Chevaley: *Littérature comparée*, in: *Mercure de France*, Bd. 43, Nr. 813, 1932, 733–737; Jean-Edouard Spenlé: *Lettres allemandes*, in: *Mercure de France*, Bd. 43, Nr. 819, 1932, 719–725; Benjamin Crémieux: *Le centenaire de Goethe*, in: *Les Annales*, 01.06.1932; F[ernand] B[aldensperger]: *Quelques présentations récentes de Goethe hors d'Allemagne*, in: *Revue de littérature comparée*, Bd. 12, Nr. 1, 1932, 238–244.

141 Zu den Sonderheften der *Revue de littérature comparée*, der *Nouvelles revue française* sowie der *Europe*, vgl. Didier Alexandre: *Le centenaire de Goethe: Regards croisés sur le monde actuel*, in: Didier Alexandre, Wolfgang Asholt (Hg.): *France-Allemagne, regards et objets croisés*, Tübingen 2011, 1–14; Florence Bancaud: »Il n'y a de salut pour l'Europe que dans l'esprit de Goethe«, in: Pierre Béhar, Michel Grunewald (Hg.): *Frontières, transferts, échanges transfrontaliers et interculturels*, Bern 2005, 107–125.

142 Vgl. die umfangreichen Sammlungen an Zeitungsausschnitten in der BNF: *Centenaire de Goethe*.

143 Vgl. Picard: *Goethe und das Radio*.

144 Clément Vautel: *Mon film*, in: *Le Journal*, 31.3.1932.

145 »Es liegt nun einmal in meiner Natur, ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen.« *Campagne in Frankreich [1792]*, in: Johann Wolfgang Goethe: *Campagne in Frankreich, Belagerung von Mainz, Reiseschriften*, hg. v. Klaus-Detlef Müller, Frankfurt a.M. 1994 (Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, I, 16), 601.

verstehen, definiere sich durch seinen Sinn für Gerechtigkeit, im Gegensatz zum Deutschen, der die Ordnung über alles stelle. Insofern dient das Goethezitat, das freilich entkontextualisiert und vereinfacht gebraucht wird, der Bestätigung eines nationalen Stereotyps. Wenn er es auch überspitzt formuliert, bringt Vautel die Funktionsweise der Gedenkpublizistik auf den Punkt: Dass Themen wie die Erfurter Begegnung zwischen Napoleon und Goethe im Jahr 1808 und die Frage nach Goethes Verhältnis zur Französischen Revolution sich darin zu Leitmotiven entwickeln, ist nicht nur als Annäherung an die französische Vorstellungswelt zu bewerten. Es handelt sich vielmehr um Strategien der Entgermanisierung, der idealistischen Abstrahierung und der Universalisierung Goethes, die den Dichter als *grand homme* und – entgegen der Beteuerungen Lalous – französischen Klassiker erscheinen lassen.

Goethe und Napoleon oder die Entgermanisierung des *grand homme*

Goethes Audienz bei Napoleon am 2. Oktober 1808 ist ein Topos der französischen Gedenkpublizistik. Kaum ein Artikel in der Presse kommt ohne den Hinweis auf die Worte »Voilà un homme!« aus, die der französische Kaiser bei diesem Anlass gesprochen haben soll.¹⁴⁶ Das Motiv bildet den Höhepunkt der Rede, die Paul Valéry am 30. April 1932 anlässlich der hochoffiziellen Goethe-Gedenkfeier an der Sorbonne hält. Mit der Parallele zwischen den »deux Prophètes des Temps Nouveaux«¹⁴⁷, die als ebenbürtige und komplementäre Persönlichkeiten dargestellt werden, erhebt Valéry den deutschen Nationalklassiker zum *grand homme*.¹⁴⁸ Der Vergleich ermöglicht es, Goethe symbolisch in die Reihe der heroischen Gestalten französischer Geschichte aufzunehmen. Schon zu Beginn seiner Rede hatte er ihn in die Nähe von zwei anderen *grands hommes* der Literatur gerückt, Dante und Villon.¹⁴⁹ Beim Vergleich mit Napoleon, den Valéry als einen »Faust couronné«¹⁵⁰ bezeichnet, geht er einen Schritt weiter. Indem er die Episode der Audienz nacherzählt, stellt er den entscheidenden Einfluss Frankreichs auf die Bildung der Persönlichkeit Goethes heraus. In seiner Darstellung der Erfurter Begegnung fällt der Gebrauch eines regelrecht martialischen Wortschatzes auf:

»Il [Napoléon] dit à Goethe: Vous êtes un *Homme*. (Ou bien, il dit de Goethe: Voilà un Homme.) Goethe se rend. Goethe est flatté jusque dans le fond de l'âme. Il est pris. Ce

¹⁴⁶ Die Szene rekonstruiert Jean Lacoste anhand der Berichte der Zeitgenossen. Bezeichnenderweise nutzt auch er in Kontinuität zur französischen Goetherezeption die Napoleon-Episode, um Goethe aus literarhistorischer Perspektive als *grand homme* darzustellen. Jean Lacoste: Goethe en *grand homme*, in: Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle, Nr. 100, 1998, 115-129.

¹⁴⁷ Paul Valéry: Discours en l'honneur de Goethe [1932], in: *Œuvres*, hg. v. Jean Hytier, Paris 1987, 550.

¹⁴⁸ Zu Napoléon als *grand homme* vgl. Jacques-Olivier Boudon: Grand homme ou demi-dieu? La mise en place d'une religion napoléonienne, in: Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle, Nr. 100, 1998, 131-141.

¹⁴⁹ »On ne peut que trop louer l'Université de Paris de considérer que les grands hommes de Lettres ou de Sciences de toutes nations ont leur place chez Elle, et d'avoir voulu rendre un hommage solennel au premier poète de l'Allemagne, dans cette Sorbonne qui compta parmi ses élèves un Dante, un Villon, et maint autre écolier d'illustre avenir.« Valéry: Discours en l'honneur de Goethe [1932], 532.

¹⁵⁰ Ebd., 549.

génie captif d'un autre génie ne se déliera jamais. Il sera tiède en 1813 au moment que toute l'Allemagne s'échauffe et que l'empire reflué.«¹⁵¹

Goethes Nationalgefühl von Napoleon konfisziert: Das ist freilich eine eigenartige und vor allem eindimensionale Interpretation der distanzierten Haltung des Dichters gegenüber den Befreiungskriegen und der patriotischen Begeisterung seiner Landsleute. Der positiv besetzte Antipatriotismus Goethes wird von Valéry indirekt als französischer Einfluss auf den deutschen Klassiker gedeutet. Zuletzt hat Jean Mondot in Valérys Darstellung der Begegnung zwischen Goethe und Napoleon eine deutsch-französische Versöhnungsgeste sehen wollen, eine »mise en scène grandiose et rhétorique d'une réconciliation au plus haut niveau.«¹⁵² Das mag von der Intention her stimmen. Doch zeigt die Beschreibung der Szene auch, dass die Modellierung Goethes zum *grand homme* nur mit seiner gleichzeitigen Entgermanisierung einhergehen kann. Der Klassiker wird aus seinem kulturellen Umfeld losgelöst, indem er als deutsche Ausnahme präsentiert wird. Er erscheint dadurch als ›undeutscher‹ bzw. als ›französischer Deutscher‹.¹⁵³

Dieser Auffassung liegt der in der Zwischenkriegszeit immer noch wirksame Mythos der »deux Allemagnes« zugrunde. Damit ist die Existenz zweier gegensätzlicher deutscher Traditionslinien gemeint, wie sie Elme-Marie Caro zur Zeit des französisch-preußischen Krieges von seiner kontrastiven Lektüre der Werke Germaine de Staëls und Heinrich Heines abgeleitet hatte: das Land der Dichter und Denker einerseits, der preußisch-militärische Staat andererseits.¹⁵⁴ Im Kontext des Jubiläums scheint diese Theorie eine erneute Bestätigung zu finden in der Dualität zwischen einem idealen Goethe-Deutschland und einem realen Deutschland, in dem nationalistische und nationalsozialistische Anschauungen tonangebend sind. So erklärt Pierre Audiat in der Zeitschrift *L'Européen* mit großer Freimütigkeit:

»Si, de l'autre côté du Rhin, quelqu'un doutait de la croyance des Français dans les ›deux Allemagnes‹, le centenaire de la mort de Goethe (22 mars 1832), suffirait à le détromper. L'abondance des livres et des publications françaises consacrées à Goethe, les fêtes organisées en son honneur, l'admiration qui se manifeste de toute part pour le grand poète allemand, sont un signe tangible que nous distinguons entre le militarisme prus-sien et l'âme allemande, entre le Faustrecht et *Faust*.«¹⁵⁵

Besser ließe sich nicht auf das Konkurrenzverhältnis hinweisen, das aus der Perspektive vieler Franzosen zwischen französischen und deutschen Goethefeiern besteht. Frank-

¹⁵¹ Ebd., 550. Außer *Homme* Hervorhebungen SP.

¹⁵² Jean Mondot: 1932. Le moment Goethe, in: Jacques Berchtold (Hg.): *Goethe et la France*, Genf 2016, 259–263.

¹⁵³ Vgl. Manfred Schmeling: Der undeutsche Deutsche? Goethe und die französischen Intellektuellen zwischen den Weltkriegen, in: Karl Richter, Gerhard Sauder (Hg.): *Goethe. Ungewohnte Ansichten*, St. Ingbert 2001, 255–278.

¹⁵⁴ Elme-Marie Caro: *Les deux Allemagnes. Madame de Staël et Henri Heine*, in: *Revue des deux mondes*, Bd. 41, Nr. 96, 1871, 5–20. Zum Ursprung dieser Theorie in der Literatur des 19. Jahrhunderts und ihrer Entwicklung bis in die Nachkriegszeit hinein vgl. das Kapitel »Der Mythos vom zweierlei Deutschland« in: Wolfgang Leiner: *Das Deutschlandbild in der französischen Literatur [1989]*, Darmstadt 1991, 154–180.

¹⁵⁵ Pierre Audiat: *Goethe et Beethoven* in: *L'Européen*, 20.3.1932.

reich inszeniert sich als Anwalt eines ›besseren Deutschlands‹, das Goethe, den ›un-deutschen Deutschen‹, besser verstehe, als es die Deutschen vermögen.

Goethe und die Französische Revolution oder die idealistische Abstrahierung

Das Verhältnis Goethes zur Französischen Revolution ist ein weiteres Leitmotiv in der Gedenkpublizistik. Das Thema wird sowohl in der Tagesspresse als auch in Gedenkreden und germanistischen Beiträgen behandelt. Der Aufsatz von Hippolyte Loiseau mit dem Titel *Goethe et la Révolution française* ist hierfür ein Beispiel;¹⁵⁶ unerwarteter findet sich der Gegenstand in einer Interpretation der Euphorion-Episode in *Faust II* von Fernand Baldensperger wieder;¹⁵⁷ die Deutung von Goethes Haltung gegenüber der Revolution steht ebenfalls im Mittelpunkt der Rede des Sorbonne-Professors Henri Lichtenberger, die er im Rahmen der Weimarer Goethefeiern hält.¹⁵⁸

Bei der Revolution handelt es sich um einen zentralen französischen Erinnerungs-ort: Die Dritte Republik hatte sich seit den 1880er Jahren explizit als Erbin dieses Ereignisses präsentiert und die historische Kontinuität anlässlich des hundertsten Jubiläums 1889 inszeniert.¹⁵⁹ Um Goethe in das nationale Pantheon zu integrieren, muss daher der Makel seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Französischen Revolution, wie sie sich in der *Campagne in Frankreich* (1792) sowie der *Belagerung von Mainz* (1793) äußert, beseitigt werden. Es gilt zu beweisen, dass er zwar die gewalttätigen Ausbrüche der Revolutionäre verurteilt, ihre Ziele aber unterstützt habe. Dazu werden Werke wie *Hermann und Dorothea* (1797) oder *Die natürliche Tochter* (1803) angeführt, in denen es, so Lichtenberger, »zu einem weitgehenden Verständnis und zu einer hohen Einsicht in das wahre Wesen der Revolution«¹⁶⁰ komme. Der Antagonismus zwischen Goethe und der Französischen Revolution wird überwunden, indem von den historisch-konkreten Gegebenheiten abstrahiert und auf die dauerhaften Ideale hingewiesen wird.

Diese versöhnende Perspektive geht, ähnlich wie im Fall der Napoleon-Episode, mit einer Entnationalisierung Goethes einher. Die Autoren unterstreichen, dass er nur im Widerspruch zu seinen Zeitgenossen und somit zu seiner Nation zum Verständnis der Revolution kommen konnte. So heißt es bei Loiseau:

»Dès l'origine [...], il [Goethe] s'est efforcé de la juger [la Révolution] impartiallement en elle-même, au moins dans ses causes, et, par la suite, il ne connaîtra pas les réactions [...] qui conduiront un Fichte à abjurer avec éclat son cosmopolitisme et son jacobinisme, pour devenir le héraut du nationalisme le plus étroitement allemand.«¹⁶¹

¹⁵⁶ Hippolyte Loiseau: *Goethe et la Révolution française*, in: *Revue de littérature comparée*, Bd. 12, Nr. 1, 1932, 49-80.

¹⁵⁷ Fernand Baldensperger: *Pour une interprétation correcte de l'épisode d'Euphorion*, in: *Revue de littérature comparée*, Bd. 12, Nr. 1, 1932, 142-158. Baldensperger sieht in der Figur Euphorions eine symbolische Darstellung revolutionärer Begeisterung.

¹⁵⁸ Henri Lichtenberger: *Goethe und Frankreich*, in: *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, Bd. 18, 1932, 45-51.

¹⁵⁹ Vgl. Pascal Ory: *Le Centenaire de la Révolution française*, in: Pierre Nora (Hg.): *Les lieux de mémoire*, Bd. 1, Paris 1984, 465-492.

¹⁶⁰ Lichtenberger: *Goethe und Frankreich*, 49.

¹⁶¹ Loiseau: *Goethe et la Révolution française*.

Der deutsche Klassiker wird einmal mehr zum ›undeutschen Deutschen‹ stilisiert. Der Nationalismus, der hier eindeutig negativ besetzt ist, wird als etwas genuin Deutsches präsentiert; der Kosmopolitismus dagegen wird mit der Französischen Revolution verbunden und so als ein genuin französisches Ideal gekennzeichnet. Die Werte, für die Goethe steht, sind nicht nur mit den französischen kompatibel, sie sind geradezu als französisch zu bezeichnen.

Implizit wird damit ein Sprechen über Goethe (und über Deutschland) aus französischer Perspektive legitimiert. Der Klassiker wird nicht nur entgermanisiert, er wird auch zur idealen (französischen) Norm erhoben, an der sich die deutsche Gegenwart messen lässt. Wenn Lichtenberger in seiner Weimarer Rede in Goethe »das Ideal der Humanität« verkörpert sieht, das erneut »zu einem Gesetz des Lebens« werden solle,¹⁶² dann klingt das zunächst wie eine konventionelle Phrase. Der Beitrag Lichtenbergers bestätigt den Befund Osterkamps von der Konjunktur des Humanitätsbegriffs in der Jubiläumsliteratur. Gleichzeitig wird klar, dass dieser »Passepartout-Begriff«¹⁶³, der zu meist ein deutsch-nationales Vorzeichen hat, ebenso mit einem französisch-nationalen Vorzeichen versehen werden kann. Mit Goethe als einem »Ideal der Humanität« knüpft Lichtenberger an das Humanitätsverständnis der Französischen Revolution an, jenes der *Déclaration universelle des Droits de l'homme et du citoyen*. Sein Gebrauch des Humanitätsbegriffs versteht sich als Korrektiv gegenüber seinem Missbrauch im deutschen Diskurs. Mit dieser Hoheitsdeutung kann er in Weimar als Mahner auftreten. So ist in seinem Lob von Goethes gemäßigten Verhalten gegenüber den Bewegungen seiner Zeit der Gegenwartsbezug kaum überhörbar:

»Goethe [ist] den Einflüssen der Umwelt keineswegs unzugänglich gewesen. Er lässt sich von ihnen gerne eine Zeitlang hinreißen, und zwar immer durchaus aufrichtig; denn er hängt ja durch tausend Fasern mit seiner Rasse, mit seinem Volke, mit dem ihm umgebenden Milieu zusammen. Aber er lässt sich wiederum durch die zeitgenössischen Strömungen niemals ganz überwältigen. Ist er sich doch bewußt, daß diese Kollektivbewegungen, die aus momentanen Stimmungen entstehen, zwar meistens in ihrem ursprünglichen Kern berechtigt sind, aber leicht einseitig werden und zu Überreibungen führen können.«¹⁶⁴

Mit dem Klassiker wird in diesem Fall vor neuen »Kollektivbewegungen« gewarnt – gemeint sind zweifelohne die Massendemonstrationen der NSDAP. Die Modellierung Goethes zum idealistischen Befürworter der Französischen Revolution lässt ihn nicht nur kompatibel mit französischen Werten erscheinen, sondern ermöglicht es auch, ihn zum Botschafter Frankreichs in Deutschland zu machen.

Goethes Klassizität oder die Universalisierung des Klassikers

Die Entgermanisierung und die idealistische Abstrahierung Goethes lassen ihn 1932 als *grand homme* erscheinen. Um aber als »classique français« gelten zu können, muss er

¹⁶² Lichtenberger: Goethe und Frankreich, 51.

¹⁶³ Osterkamp: Humanismus und Goethe-Feier 1932/1949, 27.

¹⁶⁴ Lichtenberger: Goethe und Frankreich, 46.

nicht nur den moralischen und politischen, sondern auch den ästhetischen – klassizistischen – Werten angepasst wird, mit denen sich Frankreich identifiziert. Der Begriff »classique« ist dabei doppeldeutig: Er weist zum einen auf den französischen *classicisme* als kulturelle Blütezeit hin, zum anderen auf die räumliche und zeitliche »universalité«, die der integrativen Definition des Klassischen seit Sainte-Beuve zugrunde liegt.¹⁶⁵ In der Gedenkpublizistik überlagern sich beide Aspekte, sodass Goethe auf zweifache Weise zum französischen Klassiker erklärt werden kann.

Goethes Klassizität wird zunächst von ästhetischen Merkmalen abgeleitet, die den Dichter in die Nähe des *classicisme* rücken lassen. Hervorgehoben werden die Überwindung der jugendlichen Sturm-und-Drang-Periode und die Ablehnung der Romantik, vor allem aber die Anziehung für das Antike und das Mediterrane, die im Stichwort *latinité* zusammengefasst sind. All diese Aspekte konvergieren in der Interpretation der Reise nach Italien, die François Aussaresses in einem öffentlichen Vortrag als »remède contre le mal du siècle«¹⁶⁶, also die Romantik, deutet. Eine heilende Wirkung wird dem Süden ebenfalls in der Goetheausstellung in der Nationalbibliothek zugeschrieben:

»À la vue des monuments anciens et des chefs-d'œuvre plastiques, il sent renaître la source tarie et trouve sa nouvelle voie. Il renie les dieux de sa jeunesse, les dieux du Nord: Shakespeare et Ossian sont des barbares à côté d'Homère ou de Sophocle. Goethe ne comprend plus le pessimisme septentrional qui inspira les œuvres de sa jeunesse. Maintenant il atteint cette sérénité olympienne qui ne le quittera plus.«¹⁶⁷

Diese Deutung der Italienreise als entscheidender Einschnitt in Goethes Leben ist nicht allein der französischen Goetherezeption eigen. Kennzeichnend ist allerdings die Einteilung der Biografie nach gegensätzlichen Kriterien: Die Jugend wird mit Norden, Barbarei und »Pessimismus« – eine andere Bezeichnung für das »mal du siècle« und die Romantik – assoziiert; die Reife mit Süden, Klassizismus und Abgeklärtheit. Aussaresses schlussfolgert: »De ce pèlerinage en Grande-Grèce et en Latinité, il [Goethe] revenait définitivement converti au classicisme. L'Allemagne allait recevoir de Rome le premier de ses classiques. De ces jours, de ces lieux, date pour sa littérature une ère nouvelle.«¹⁶⁸ Die Paraphrase von Goethes Kommentar zur Schlacht von Valmy (»Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«¹⁶⁹) markiert einmal mehr den entscheidenden Einfluss der *latinité* – und damit implizit des klassizistischen Frankreichs –, diesmal allerdings auf die ästhetische Entwicklung des Schriftstellers übertragen.

Die Stilisierung Goethes zum *classique* stützt sich hauptsächlich auf biografische Argumente. Was im Fall der Modellierung zum *grand homme* unproblematisch ist, weil es dabei vorrangig um moralische Werte und politische Ansichten geht, stößt bei der

¹⁶⁵ Vgl. Charles-Augustin Sainte-Beuve: Qu'est-ce qu'un classique?, in: *Causeries du lundi*, Bd. 3, Paris 1850, 38–55. Zu Sainte-Beuves Klassik-Verständnis vgl. Christopher Prendergast: *The classic: Sainte-Beuve and the nineteenth-century culture wars*, Oxford 2007.

¹⁶⁶ François Aussaresses: *La vie olympienne de Goethe*, in: *La vie bordelaise*, 9. und 16.10.1932.

¹⁶⁷ Cain (Hg.): *Goethe 1749–1832. Exposition*, 97.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Goethe: *Campagne in Frankreich, Belagerung von Mainz, Reiseschriften*, 436.

Klassizisierung jedoch an Grenzen. Anders formuliert: Ein *classique* muss auch klassizistische Werke geschrieben haben. Zwar können Goethes antikisierende Dramen genannt und in die Nähe von »echten« Klassizisten gerückt werden: *Iphigenie* etwa, die Aussaresses als »son pur chef-d'œuvre, égal aux chefs-d'œuvre d'Euripide, de Racine et de Glück«¹⁷⁰ bezeichnet. Doch hört der Vergleich bei einem Werk wie *Faust* auf, das gemeinhin als Goethes größtes *chef-d'œuvre* gilt: »rien de moins classique au sens de la conception,«¹⁷¹ urteilt Aussaresses. Er ergänzt aber: »Rien de plus classique au sens de l'expression«¹⁷². Die rhetorische Pointe weist auf die zweite, universalistische Bestimmung des Klassischen, dank der auch *Faust* als *classique* bezeichnet werden kann, als eine jener »œuvres immenses [qui] sont des interprétations originales de l'esprit humain, traité de bas en haut, de long en large, sous ses aspects à la fois universels et éternels«¹⁷³. Der Bezug zu Sainte-Beuves Klassik-Verständnis ist augenfällig. Die Betonung der zeitlichen und räumlichen Universalität des Dramas ist zwar nicht besonders originell – das Lob könnte genauso gut in einem deutschen Vortrag vorkommen. Doch ist im Kontext der französischen Diskussion um Goethes Klassizität vor allem das Herstellen einer Kontinuität zwischen *classicisme* und *universalité* von Bedeutung. Die *universalité* ist die Quintessenz des *classicisme*, die auf andere Autoren und Werke übertragen werden kann. Aussaresses' Vortrag ist ein Schulbeispiel dafür, wie Goethe nicht nur den moralischen Werten und politischen Vorstellungen, sondern auch dem französischen Sprachgebrauch angepasst wird.

Entgermanisierung, idealistische Abstrahierung und Universalisierung sind die drei Etappen, die es ermöglichen Goethe zum »classique français« zu modellieren und in das französische Pantheon zu integrieren. Dabei lassen sich zahlreiche Parallelen zum französischen Beethoven ausmachen.¹⁷⁴ Von deutschen Komponisten- und Schriftstellerfiguren kann wie von französischen Nationalklassikern gesprochen werden. Man kann von einem französischen Klassiker-Frame ausgehen, der den Umgang mit deutschen Figuren in der französischen Öffentlichkeit vorstrukturiert.

Wie moralische, politische und ästhetische Aspekte dabei miteinander verwoben werden, kann abschließend an folgendem Kommentar eines *Figaro*-Journalisten beobachtet werden, der das Leitmotiv der Napoleon-Episode aufgreift:

»Goethe pensait qu'en le décorant, Napoléon avait voulu rendre hommage à l'universalité de son génie – cette universalité qui le rendait plus proche du nôtre; c'est vers elle qu'avec une volonté patiente, éclairée par les révélations de l'art antique et de la raison latine, le grand écrivain germanique avait toujours tendu.«¹⁷⁵

Der Begriff »universalité«, den der Autor aus dem Spruch »voilà un homme« ableitet, wird hier gleichzeitig als normative und als ästhetische Kategorie gebraucht. Bezeich-

¹⁷⁰ Aussaresses: *La vie olympienne de Goethe*.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Kapitel 2.2.2 sowie Marie Gaboriaud: Die Republik und der Deutsche. Wie Beethoven zum französischen Klassiker wurde, in: Paula Wojcik et al. (Hg.): *Klassik als kulturelle Praxis. Funktional, intermedial, transkulturell*, Berlin 2019, 281–294.

¹⁷⁵ Anonym: *La légion d'honneur de Goethe*, in: *Le Figaro*, 26.3.1932.

nend ist, dass »universalité« dabei mit einem »nous« assoziiert wird, das die Franzosen bezeichnet. Die Synonymie zwischen »universel« und »français« wird damit betont: Goethes Universalität meint im französischen Diskurs eigentlich seine »Französität«.

4.2.2.2 Goethe als französischer Klassiker: kritische Diskussion in der *Nrf* und der *Europe*

Die Modellierung Goethes zum französischen Klassiker wird in den Sonderheften der *Revue Europe* sowie der *Nouvelle revue française* (*Nrf*) kritisch diskutiert. Mit der Goethe-Sondernummer, die Jean Guéhenno, der damalige Herausgeber der *Europe*, in enger Zusammenarbeit mit Romain Rolland konzipiert, positioniert sich die Zeitschrift bewusst abseits der staatlichen Goetheehrung, für die etwa Paul Valéry steht.¹⁷⁶ Beide Intellektuelle distanzieren sich zudem von den französischen Germanisten, die Rolland abschätzig als »germanistes sorbonnicoles«¹⁷⁷ bezeichnet. Mit der *Nrf*, die ein direkter Konkurrent der *Europe* ist,¹⁷⁸ entsteht hingegen ein Dialog: Zwischen den Goetheheften der zwei Periodika sind die Grenzen porös. Pierre Abraham, Jean Prévost, Alain und Thomas Mann liefern jeweils für die *Europe* und für die *Nrf* einen Beitrag, und mehrere Autoren, die im Briefwechsel zwischen Guéhenno und Rolland für das Sonderheft der *Europe* in Erwägung gezogen werden, finden sich in den Seiten der *Nrf* wieder, etwa Bernard Groethuysen oder André Suarès.

In beiden Sonderheften werden die Leitmotive der französischen Goetherezeption aufgegriffen. So widmet Paul Amann der Frage nach Goethes Verhältnis zum Zeitschehen einen ausführlichen Artikel. Er weist zwar darauf hin, dass sich eine »deutsche Klassik« nur abseits von Revolution und Krieg entwickeln konnte.¹⁷⁹ Doch beseitigt auch er den Makel von Goethes Ablehnung der Französischen Revolution, indem er von einer Transposition der revolutionären Ideale in die Bereiche der Kunst und des Geistes ausgeht. Amann präsentiert den Dichter als überzeugten Gegner der Restauration – und verzichtet dabei nicht, die »confraternité de génie«¹⁸⁰ zwischen ihm und dem französischen Kaiser herauszustellen: »Goethe [...] a l'air d'un Napoléon des forces spirituelles de l'Allemagne, qui dans une dernière campagne brillante et désespérée, voudrait défendre son pays de l'engourdissement intellectuel de la Restauration.«¹⁸¹ Mit dieser Einschätzung

¹⁷⁶ Rolland schreibt über Valéry, den er ausdrücklich nicht als Autor in der Goethenummer vertreten wissen möchte: »Je pense [...] qu'il serait déplorable de confier à Valéry la tâche de donner le *la* à notre équipe. [...] Il est, dans le monde, le représentant officiel, soigneusement choisi par l'Etat, de la pensée française châtrée. – Toute liberté dans l'absolu! Toute servitude dans le réel. – Il prêtrait à Goethe sa livrée.« Brief Rollands an Jean Guéhenno vom 26.8.1931, in: Jean Guéhenno, Romain Rolland: *L'indépendance de l'esprit: correspondance entre Jean Guéhenno et Romain Rolland (1919-1944)*, Paris 1975, 170.

¹⁷⁷ Brief Rollands an Guéhenno vom 17.11.1931, in: Ebd., 178.

¹⁷⁸ »La N.R.F. prépare elle aussi un n° spécial. Je voudrais que le nôtre valût le sein. C'est très nécessaire.« Brief Guéhennos an Rolland, undatiert [Ende Oktober 1931], in: Ebd., 177.

¹⁷⁹ »Il faut insister sur un fait évident, à savoir que toute cette époque «classique» [...] repose matériellement sur une donnée politique exceptionnelle, accidentelle, malsaine si l'on veut [...]. Végétation de lagune artificiellement séparée d'un océan houleux.« Paul Amann: Goethe et les catastrophes politiques de son temps, in: *Europe*, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 52-71, hier 63.

¹⁸⁰ Ebd., 66.

¹⁸¹ Ebd., 67.

zung passt sich Amann dem französischen Goethe-Frame an. Das ist umso bemerkenswerter, als er als gebürtiger Wiener in deutschen Kulturskreisen sozialisiert ist und man daher eine andere Vision erwartet hätte.¹⁸² Mit seinem Artikel polemisiert er aber im Gegenteil gegen das Konzept des olympischen und apolitischen Goethe, wie es etwa von Gundolf in Deutschland popularisiert wurde.¹⁸³ Die *Europe* dient in dem Fall nicht primär als Medium des Kulturtransfers, sondern als Forum, um gegen eine bestimmte Form des Goethediskurses in Deutschland zu protestieren oder sich zumindest davon zu distanzieren.

Auch die Erscheinung von Manns Essay in französischer Sprache könnte man so deuten. Zum einen verleiht sie der Kritik am deutschen Umgang mit dem Nationalklassikermodell mehr Gewicht, zum anderen bestätigt sie nochmals Manns Annäherung an Frankreich, die sich seit Mitte der 1920er Jahre abzeichnet.¹⁸⁴ Doch enthält der Text auch präzise Andeutungen an den französischen Deutschlanddiskurs, von dem der Autor Abstand nimmt. So erinnert er etwa an den Reflex, der darin besteht, Goethes Werk nur unter einem klassizistischen Standpunkt als klassisch gelten zu lassen. Zur »littérature universelle« (*Weltliteratur*) zählte schon zu Lebzeiten des Dichters »non seulement la partie de son œuvre attestant de l'influence méditerranéenne, marquée et formée par l'esprit humaniste et classique, mais encore ce que sa production comptait de typiquement nordique et germanique, telle la première partie du *Faust* et son roman de formation du moi, *Wilhelm Meister*«¹⁸⁵. Den Unterschied zwischen dem goetheschen Weltliteratur-Begriff und dem universalistischen Klassikerbegriff Sainte-Beuves markiert Mann, indem er die nationalen Eigenschaften der ›universalen Werke nicht überspielt, sondern weiterhin gelten lässt: *Faust* und *Meister* gehören zur Weltliteratur – und sind daher universal zu nennen –, weil sie nordisch-germanisch geprägt sind.

Mann wendet sich ebenso gegen die Strategie der idealistischen Abstrahierung. In seiner Stilisierung Goethes als Bürger kommt er auf den Realismus zu sprechen, der das Verhältnis des Dichters zur Welt präge (GRBZ, 322). Er bemüht die Opposition zwischen Goethe und Schiller als die zwischen Realismus und Idealismus. Schiller wird, einer geläufigen Lesart der Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795) folgend, von Mann als Muster des Idealisten charakterisiert, »qui pense tant de bien de l'humanité qu'il s'expose au danger de mépriser ses semblables«¹⁸⁶. Mann kommen-

¹⁸² Zur Person Amanns, der eine wichtige Rolle im französisch-österreichischen Kulturtransfer gespielt und ein umfangreiches übersetzerisches Werk hinterlassen hat, vgl. Claudine Delphis (Hg.): *Survies d'un Juif européen: correspondance de Paul Amann avec Romain Rolland et Jean-Richard Bloch*, Leipzig 2009, 7-83.

¹⁸³ Amann: *Goethe et les catastrophes politiques de son temps*, 53.

¹⁸⁴ Zu Manns Verhältnis zu Frankreich und dem Wandel seines Frankreichbilds in der Zwischenkriegszeit vgl. Daniel Argelès: *Thomas Mann et la France. Politique et représentation*, in: Hans Manfred Bock, Reinhart Meyer-Kalkus, Michel Trebitsch (Hg.): *Entre Locarno et Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 30*, Paris 1993, 675-687.

¹⁸⁵ Mann: *Goethe représentant de l'âge bourgeois*, 122.

¹⁸⁶ Ebd., 106. Vgl. die entsprechende Passage bei Schiller: »Jener [der Realist] beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser [der Idealist] denkt von der Menschheit so groß, daß er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.« Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung* [1795] in: Friedrich Schiller: *Theoretische Schriften*, hg. v. Rolf-Peter Janz, Frankfurt a.M. 2008, 805.

tiert: »Rien, au point de vue psychologique, n'est plus intéressant que de voir Schiller faire ressortir l'élément *français* de sa propre nature lorsqu'il formule l'attitude de l'idéалиste à l'égard de l'homme.«¹⁸⁷ Goethe, dem ›undeutschen Deutschen‹, wird Schiller, der ›französische Deutsche‹, entgegengesetzt. Dient Goethe den Franzosen aber als idealles Spiegelbild ihrer selbst – so der implizite Vorwurf Manns –, wird Schiller hier eher als Zerrbild gebraucht, das die Schwächen des idealistischen Selbstbilds der Franzosen zutage treten lässt. Denn was vom ›französischen‹ Schiller gesagt wird, lässt sich auch auf die gegenwärtige französische Literatur beziehen:

»C'est la caractéristique de l'esprit littéraire français qu'il [Schiller] donne en quelques mots dans ce texte [*Über naive und sentimentalische Dichtung*]: ce composé particulier d'élan humanitaire et révolutionnaire, de foi généreuse en l'humanité, d'une part, du pessimisme le plus profond, le plus amer et le plus sarcastique en ce qui concerne les hommes pris individuellement. Il définit la passion abstraite de l'humanitarisme politique par opposition au réalisme concret de la sympathie individuelle.«¹⁸⁸

Mit der Kritik an Schillers Idealismus übt Mann indirekt Kritik am französischen Diskurs über Deutschland, konkret an der Tendenz zur idealistischen Abstrahierung, die auch die Goetheaneignung prägt. Diese leite die Franzosen dazu, am ›wirklichen‹ Goethe vorbeizugehen. So korrigiert Mann die gängige Interpretation von Goethes Haltung zur Französischen Revolution: »C'est cette sienne forme de bourgeoisie spirituelle et culturelle qui lui [Goethe] a fait considérer la révolution française comme quelque chose de si affreusement hostile, quelque chose qui, selon ses propres paroles, l'a rongé comme une maladie.«¹⁸⁹ Freilich plädiert Mann nicht – wie ein Großteil der deutschen Publizistik – für eine patriotisch-chauvinistische Umdeutung von Goethes Ablehnung der Revolution. Für ihn ist der Dichter ein »a-patriote foncièrement allemand«, dessen ›caractère [...] antipolitique‹¹⁹⁰ das deutsche Bürgertum nachhaltig geprägt habe. Die Kritik am deutschnationalen Goethediskurs überlagert sich aber in diesem Fall mit einer Kritik an der französischen Goetheaneignung.

Hier entsteht eine Parallele zwischen Manns Ansatz und dem einiger *Nrf*-Autoren. Am unmissverständlichen findet sich die Kritik an der annexierenden Tendenz in einem Aufsatz des Romanisten Ernst Robert Curtius artikuliert. Der Text, der die Überschrift *Goethe ou le classique allemand* trägt, ist im Goetheheft der *Nrf* an erster Stelle abgedruckt und hat daher programmativen Wert. In seinem Urteil über die französische Goetheliteratur stellt Curtius die Strategien der Entnationalisierung und der idealistischen Abstrahierung heraus: »Lorsque des Français cultivés se livrent à des méditations sur Goethe, ils constatent le plus souvent que Goethe est plus humain qu'Allemand.«¹⁹¹ Den Germanisten Loiseau kommentierend, fährt er fort: »Doit-on réellement se risquer à dire que Goethe est universel, bien qu'il soit Allemand? Faut-il, pour être

¹⁸⁷ Mann: *Goethe représentant de l'âge bourgeois*. Hervorhebung SP.

¹⁸⁸ Ebd., 106.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ernst Robert Curtius: *Goethe ou le classique allemand*, in: *Nouvelle revue française*, Bd. 20, Nr. 222, 3-32, hier 27, übers. v. Henri Jourdan.

universel, se mettre à l'école de la France et y laisser ses fonds de culotte – la culotte apportée d'Allemagne?«¹⁹² Curtius weist auf die politischen Implikationen des französischen Umgangs mit fremden Literaturen hin, konkret die Trennung zwischen (kulturellem) Ideal und (politischer) Wirklichkeit. Die Theorie der »deux Allemagnes« wendet er gegen Frankreich, indem er auf den genuin politischen Aspekt französischer Kulturpolitik hinweist: »Il n'y a pas seulement un pangermanisme, il y a aussi un ›panfrancisme‹, qui consiste à proclamer que l'idée nationale française représente l'humanité à l'état absolu, à l'état pur.«¹⁹³ In seinem Aufsatz fordert Curtius die Franzosen dazu auf, Goethe als einen *deutschen* Klassiker anzusehen, d.h. an ihm die Eigenschaften deutscher Kultur anzuerkennen.

Was dies genau bedeuten würde, wird nur angedeutet: Curtius zitiert einen italienischen Kritiker, Eugenio Giovanetti, der in Goethe – ähnlich wie Mann – nicht den Idealisten sieht, zu den ihn die französische Kritik modelliert, sondern den Realisten.¹⁹⁴ Wichtiger ist für den Autor offenbar die Bereitschaft zur gegenseitigen Anerkennung nationaler Eigenschaften, die das Fundament der deutsch-französischen und darüber hinaus der internationalen Verständigung bildeten. Der Beitrag endet mit einem feierlichen Appell:

»Aujourd'hui s'ouvre un grand débat entre les différents membres de la famille humaine. Le sujet de cet entretien, c'est Goethe. Ce débat pourrait devenir un concile œcuménique des esprits. Il pourrait aussi devenir un roman des nations. Amis de Goethe, amis de tous les pays, unissons-nous, et vivons, sous le signe du maître, le roman d'éducation de la grande famille des peuples.«¹⁹⁵

Die Kritik am französischen Goethediskurs kommt nicht nur von deutschen Autoren. Ähnlich wie Curtius warnt André Suarès davor, Goethes Affinität zu Frankreich allzu großen Wert beizumessen. Er greift die Leitmotive der französischen Goetherezeption auf, relativiert ihre Bedeutung aber, indem er eindringlich auf den *deutschen* Charakter des Klassikers hinweist: »Il [Goethe] n'a pas honte, entre Austerlitz et Iéna, d'aimer les Français, d'admirer Napoléon, et pour le moins de lui rendre justice. Ce qui ne l'empêche pas d'être profondément Allemand, de génie allemand, et filialement attaché aux grandesurs de l'Allemagne.«¹⁹⁶ Dass Suarès Goethe in erster Linie als Deutschen bestimmt und erst danach als »universal«, wie der Titel des Beitrags (*Goethe l'universel*) suggeriert, erklärt sich, aus seiner Auffassung der deutsch-französischen und ferner der europäischen Verständigung, die der Curtius' durchaus ähnelt:

»Dans Goethe, l'Europe est une mère aux fils innombrables: par la voix du poète, elle les invite à se reconnaître. Goethe leur ouvre les yeux; qu'ils consentent enfin à prendre conscience les uns des autres; qu'ils aient honte de se calomnier et de se haïr. Goethe, puissant Allemand, n'intend pas que l'Europe soit allemande ni que la France ou la

¹⁹² Ebd., 28.

¹⁹³ Ebd., 29.

¹⁹⁴ »Ce n'est pas l'idéaliste, c'est le réaliste Goethe qui est aujourd'hui le plus proche de nous.« Zitiert nach: Ebd., 31.

¹⁹⁵ Ebd., 29f.

¹⁹⁶ André Suarès: *Goethe l'universel*, in: *Nouvelle revue française*, Bd. 20, Nr. 222, 1932, 60–95, 63.

Chine le devienne. Pour que l'Europe soit vraiment elle-même, il faut que l'Allemagne soit la plus allemande et la France la plus française que faire se pourra: moins le mal, ici et là, moins le mépris, la violence et la haine. [...] La variété est la loi, le charme et l'honneur de l'art, la joie et la liberté de la nature.«¹⁹⁷

Die Ideen, die Suarès in der *Nrf* wie auch in seiner gleichzeitig erscheinenden Monografie *Goethe, le grand Européen* am Beispiel Goethes entwickelt, sind keineswegs neu. Sie knüpfen an Gedanken an, die André Gide – dessen Goethe-Aufsatz ebenfalls im Sonderheft der *Nrf* erscheint¹⁹⁸ – schon vor dem Ersten Weltkrieg im Hinblick auf das Verhältnis von Nationalismus und Literatur formuliert hatte: »Aucune œuvre d'art n'a de signification universelle qui n'a d'abord une signification nationale«.¹⁹⁹ Im Kontext des Goethejahrs geht die Reflexion des Verhältnisses von Nationalität und Internationalität mit einem (selbst-)kritischen Blick auf die französische Goetherezeption einher.

Der latente Nationalismus der französischen Goetherezeption wird in der *Europe* ebenfalls zurückgewiesen. So erinnert Christian Sénéchal in einem fiktiven »Brief an einen Nationalisten« (*Lettre à un nationaliste*) an die französische Gewohnheit, bei der Betrachtung Deutschlands »entre l'influence pernicieuse du germanisme et l'exemple bienfaisant de Goethe«²⁰⁰ zu unterscheiden, womit er auf die Theorie der »deux Allemagnes« anspielt. In diesem Klischee sieht Sénéchal den Ausdruck des französischen Nationalismus – der in dieser Form genauso verwerflich sei, wie sein deutsches Pendant.²⁰¹ Die Kritik an den Klassizisierungsmechanismen geht bei Sénéchal mit einer Reflexion über die Sprache der Literaturkritik einher. Der Autor sieht im Sprachgebrauch – und besonders in der Polysemie der Begriffe *classique* und *romantique* – eine Transposition national-chauvinistischer Reflexe. In einem ebenfalls fiktiven »Brief an einen Kritiker« (*Lettre à un critique*), schlägt er deshalb vor, »une association de critiques« zu gründen, »dont les membres s'engageraient à ne jamais plus user des termes de *classique* et de *romantique*«²⁰². Denn diese literarhistorischen Kategorien hätten, egal welchen Sinn man ihnen gäbe, immer auch eine nationalpolitische Tragweite:

»Il va de soi, en effet, que le mot de *classique* restera associé au souvenir du XVIIe siècle français, que celui de *romantique* sera inséparable de germanisme, et les esprits férus d'abstraction, perdant de vue les si complexes réalités, profiteront une fois de plus de l'occasion pour opposer la France et l'Allemagne et pour en faire deux entités

¹⁹⁷ Ebd., 73.

¹⁹⁸ André Gide: Goethe, in: *Nouvelle revue française*, Bd. 20, Nr. 222, 1932, 50-59. Der Beitrag Gides, der auch in der Goethenummer der *Neuen Rundschau* erscheint, wird in Abschnitt 4.4 besprochen.

¹⁹⁹ André Gide: Nationalisme et littérature, in: *Nouvelle revue française*, Bd. 5, 1909, 429-434, hier 430. Vgl. Manfred Schmeling: Weltkrieg, Weltbürger, Weltliteratur. Zur Kontroverse zwischen Roman Rolland und Thomas Mann in Kriegszeiten, in: Heike C. Spickermann (Hg.): Weltliteratur interkulturell. Referenzen von Cusanus bis Bob Dylan, Heidelberg 2015, 49-59, hier 53f.

²⁰⁰ Christian Sénéchal: Lettres sur Goethe, in: *Europe*, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 287-298, hier 295.

²⁰¹ »Combien d'hommes sont actuellement capables de s'affranchir totalement dans leurs jugements sur Goethe de la tentation de grandir leur patrie, soit qu'ils en fassent un exemplaire suprême du classicisme germanique, soit qu'ils cherchent à retrouver en lui les vertus de la France.« Ebd.

²⁰² Ebd., 290.

irréductibles l'une à l'autre, capables tout au plus de se connaître comme telles et de se tolérer, non de s'éduquer.«²⁰³

Sénéchal macht auf die Implikationen der französischen Goetheaneignung aufmerksam. Die Konsequenzen, die er daraus zieht, sind denen der *Nrf*-Autoren und auch Manns geradezu entgegengesetzt. Es geht ihm nicht nur um eine Neutralisierung literarhistorischer Kategorien, sondern allgemein um die Aufgabe nationaler Kriterien in der Beschäftigung mit Klassikern: »Il faut appeler de nos vœux le jour où la nationalité d'un grand homme n'entrera pour rien dans notre admiration pour lui, où la glorification du génie ne sera pas une flatterie déguisée de notre amour-propre.«²⁰⁴ Man könnte Sénéchal entgegnen, dass er mit dem Begriff *'grand homme'* selbst an den französischen Sprachgebrauch anknüpft, eine neutrale Betrachtungsweise also allein an der Existenz unterschiedlicher Nationalsprachen scheitert. Zentral ist die Vision einer Literatur ohne Nationalklassiker, die der Autor als Vorschule des Panhumanismus präsentiert: »L'idéal auquel il faut aspirer [...] je le vois, pour ma part, dans le sentiment de fierté que connaîtront peut-être les hommes à savoir que Dante, Homère, Virgile, Pascal, Shakespeare, Goethe furent des *hommes*. Alors la notion d'*étranger* sera abolie.«²⁰⁵

Sowohl in der *Nrf* als auch in der *Europe* wird auf die nationalistischen Implikationen der Klassizisierung Goethes in der französischen Gedenkpublizistik hingewiesen. Aus dieser Kritik ergeben sich jedoch zwei gegensätzliche Optionen. Plädieren Mann und die *Nrf* (überspitzt formuliert) für eine Germanisierung Goethes, also für die Anerkennung nationaler Eigenschaften an der Figur des Klassikers, treten die *Europe*-Autoren eher für die Aufgabe nationaler Kriterien im Sprechen über Goethe und die Literatur ein. Diese gegensätzlichen Perspektiven ergeben sich aus den konträren Auffassungen von Völkerverständigung, die Curtius im oben angeführten Zitat in der Gegenüberstellung zwischen »concile œcuménique des esprits« und »roman des nations« treffend zusammenfasst. Die erste Option lässt sich mit der Idee eines transnationalen Föderalismus in Verbindung bringen, die zweite mit der Vorstellung einer internationalen Kooperation souveräner Staaten. Curtius favorisiert offenbar die zweite Lösung, die er noch zusätzlich dadurch legitimiert, dass er sie an das goethesche Konzept des Bildungsromans (»le roman d'éducation de la grande famille des peuples«) rückkoppelt. Damit ist die Problemkonstellation angesprochen, in die Goethe in der internationalen Öffentlichkeitssphäre eingebbracht wird. Seine Funktionalisierung im deutsch-französischen Kulturtransfer wird somit zum Testfall für die internationalen Beziehungen.

Abschließend sei knapp auf das Verhältnis Manns zur *Europe* eingegangen. Was die Auffassung der deutsch-französischen Beziehungen betrifft, steht der Schriftsteller wie gesagt den Positionen der *Nrf*-Autoren näher als denen Rollands und der *Europe*.²⁰⁶ Überhaupt pflegt Mann zum Zeitpunkt des Goethejubiläums engere Kontakte zu französischen Intellektuellen wie Félix Bertaux oder André Gide, die dem Kreis der

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd., 296.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl. Schmeling: Weltkrieg, Weltbürger, Weltliteratur; Ders.: Goethe und seine Rezeption im historischen Spannungsfeld zwischen Frankreich und Deutschland. Der »gute« Deutsche im Werk

Nrf angehören. So scheint es auch folgerichtig, dass er für das Goethe-Sonderheft der Zeitschrift einen Beitrag liefert. Bezeichnenderweise handelt es sich um einen Auszug aus dem zehn Jahre zuvor entstandenen *Goethe und Tolstoi*, der den Gegensatz zwischen Schiller und Goethe unter dem Motto »Freiheit und Adel« variiert.²⁰⁷ Dass diese Überlegungen 1932 immer noch aktuell sind, sieht man daran, dass Mann sie zum Teil wörtlich in seine Rede über *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* einfließen lässt. So wird Goethes »Lebensaristokratismus«, sein »breitbeiniges Fußen im Leben« (GRBZ, 330), um das es schon in *Goethe und Tolstoi* ging, 1932 zum höchsten Ausdruck der Bürgerlichkeit erklärt. Doch fehlt dem Text, der in den *Nrf* erscheint, die eindeutige Wendung ins Politische der Berliner Rede. Der Thomas Mann, der von der *Nrf* in Anspruch genommen wird, ist der »unpolitische« Schriftsteller, der dem französischen Publikum durch eine verzögert einsetzende Übersetzungsarbeit erst spät und mit deutlichem Akzent auf dem literarischen Werk bekannt wird.²⁰⁸ Die Veröffentlichung von Manns Essay im Sonderheft der *Europe*, einer deutlich politischeren Zeitschrift, versteht sich erst vor dem Hintergrund der sich anbahnenden Diskussionen um die Volksfront.

4.2.3 Öffentlichkeitssphäre 4: ›Europa/Menschheit‹ – Goethe als Universalklassiker?

4.2.3.1 Die Zeitschrift *Europe* und die Frankfurter Gespräche über Goethe als internationale Diskussionsforen

Auch wenn ihre Wirkung im europäischen und außereuropäischen Ausland gering bleibt, versteht sich die Zeitschrift *Europe* nicht primär als französisches, sondern als internationales Forum. Mit dem Goetheheft wird der Versuch unternommen, Goethe als europäische bzw. universale²⁰⁹ Integrationsfigur nach dem Vorbild Beethovens zu gebrauchen. In der *Europe* stellt Jules Romains auch den Bezug zur Wiener Zentenarfeier her.²¹⁰ Doch gibt er sich hinsichtlich des Goethejahrs von vornherein desillusioniert: »Le centenaire tombe mal; au milieu d'une humanité qui ne semble pas particulièrement préparée à le célébrer.«²¹¹ Romains glaubt angesichts der vielfältigen politischen Inanspruchnahmen des Klassikers nicht einmal mehr an die Möglichkeit

von Romain Rolland und Thomas Mann, in: Manfred Leber, Sikander Singh (Hg.): *Goethe und ...*, Saarbrücken 2016, 171-189.

²⁰⁷ Thomas Mann: *Liberté et noblesse*, übers. v. Félix Bertaux, in: *Nouvelle revue française*, Bd. 20, Nr. 222, 1932, 40-49. Den Text hatte Mann im Mai 1931 auf einer Konferenz des Internationalen Instituts für Geistige Zusammenarbeit in Paris vorgetragen. Bei dieser Gelegenheit fand auch die erste Begegnung mit Gide statt. Vgl. Heine, Schommer: *Thomas-Mann-Chronik*, 223f.

²⁰⁸ So erscheint der Nobelpreis-Roman *Buddenbrooks* (1901) erst 1932 in französischer Übersetzung.

²⁰⁹ Wie auch 1927 werden die Begriffe ›europäisch‹ und ›universal‹ in der Zeitschrift *Europe* und bei den Frankfurter Gesprächen großteils synonym verwendet, was vom kulturellen Eurozentrismus der Autoren zeugt. Dies zu kritisieren ist nicht Anliegen der vorliegenden Studie; festzuhalten ist, dass in der Zwischenkriegszeit von der Möglichkeit einer universalen Wirkung europäischer Klassikerfiguren ausgegangen wird.

²¹⁰ »DÉJÀ, il y a quelques années, j'ai assisté aux fêtes de Beethoven à Vienne. J'ai entendu les délégués des gouvernements apporter leur adhésion à la mystique de la Neuvième Symphonie.« Jules Romains: *En pensant à Goethe*, in: *Europe*, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 237-244, hier 237.

²¹¹ Ebd.

eines »*hommage un peu clandestin*«²¹², den die Intellektuellen unter sich vornehmen könnten:

»J'avoue que pour ma part, et malgré les raisons que je croyais avoir depuis longtemps d'aimer et de vénérer Goethe, je me sens peu d'entrain à dire sur lui des choses qu'ex-primeront avec beaucoup plus d'éclat, de bonheur de style, de subtilité, de rareté, un critique bien pensant, un membre du comité des forges,²¹³ un aboyeur hitlérien, un agent du Guépéou,²¹⁴ et sans doute aussi, dans l'intervalle de deux bombardements, l'amiral japonais qui commande devant Changhaï.«²¹⁵

Romains übertreibt zweifelsohne das Interesse politischer, nationaler und kommerzieller Parteien an einer Funktionalisierung Goethes. Doch bleibt die Grundaussage bestehen, dass er an der Wirksamkeit eines alternativen – pazifistischen – Klassikermodells zweifelt, das dazu beitragen könnte, politische, nationale oder kommerzielle Klassikermodelle zu relativieren.

Romains' Pessimismus wird offenbar geteilt: Im Goethejahr werden keine großen internationalen Feiern organisiert. Eine internationale Öffentlichkeit wird 1932 lediglich durch die Zeitschrift *Europe* angesprochen sowie durch das Internationale Institut für geistige Zusammenarbeit (*Institut International de Coopération Intellectuelle*, IICI),²¹⁶ eine Organisation des Völkerbunds, die vom 12. bis 14. Mai Gespräche über Goethe in Frankfurt am Main veranstaltet. In beiden Fällen ist die öffentliche Aufmerksamkeit im Vergleich zu den nationalstaatlichen Goethefeiern gering. Die Sondernummer der *Europe* wird international kaum rezipiert, die *Entretiens sur Goethe* werden zwar vom Völkerbund in französischer Sprache veröffentlicht, aber das Medienecho bleibt aus. Insofern handelt es sich um ein »*hommage un peu clandestin*«, um die Formel Romains' wieder aufzugreifen, an dem eine vorwiegend europäische intellektuelle Elite beteiligt ist.

²¹² Ebd.

²¹³ Der Comité des Forges de France war der Interessenverband der französischen Kohle- und Stahlindustrie.

²¹⁴ Der Guépéou (deutsch: GPU) bezeichnete die sowjetische Geheimpolizei.

²¹⁵ Romains: En pensant à Goethe, 238. Der Autor bezieht sich auf eine Episode der Mandschurei-Krise, die Schlacht um Schanghai, bei der sich seit Ende Januar 1932 Japan und China gegenüberstanden.

²¹⁶ Zum Internationalen Institut für geistige Zusammenarbeit als Vorgängerorganisation der UNESCO vgl. Jean-Jacques Renollet: L'UNESCO oubliée: la société des nations et la coopération intellectuelle (1919-1946), Paris 1999. Die Gespräche über Goethe ist die erste von insgesamt acht Intellektuellen-Begegnungen, die das IICI, genauer: das ihm angegliederte Comité permanent des lettres et des arts, unter dem Schlagwort *Entretiens* in den Jahren zwischen 1932 und 1938 organisiert. Die Grundprinzipien definiert Renollet folgendermaßen: »Les «Entretiens» [...] insistent sur le rôle de la culture dans le rapprochement des peuples et l'établissement d'un humanisme et de valeurs universelles. [...] Selon l'idéologie optimiste des Lumières, les différences culturelles entre les hommes sont [...] transcendées par des valeurs universelles véhiculées par l'humanisme [...] qui travaillent au rapprochement des élites cultivées. Mais, précisément, ces élites – les intellectuels – ont pour mission de diffuser la culture, donc l'humanisme et les valeurs universelles, auprès des masses pour que ces dernières soient à leur tour converties à l'idée qu'il existe plus de points communs que de différences entre les peuples et que toute guerre est donc une forme de suicide du genre humain.« Ebd., 318.

Im Goetheheft der *Europe* sind neben den Beiträgen von französischen und deutschen Autoren auch Artikel von Benedetto Croce (Italien), Willem Schraenen (Belgien), Toshihiko Katayama (Japan), Lucien Price (Vereinigte Staaten) und Costis Palamas (Griechenland) abgedruckt.²¹⁷ An den Frankfurter Gesprächen nehmen unter anderem Karel Čapek (Tschechoslowakei), Adolfo Costa du Rels (Bolivien), Julien Luchaire (Frankreich), Salvador de Madariaga (Spanien), Gilbert Murray (Großbritannien), Hélène Vacaresco (Rumänien), sowie auch Thomas Mann²¹⁸ und Paul Valéry teil. Die zwei Öffentlichkeitssphären überschneiden sich also nicht, doch ist die Intention vergleichbar: Mit Goethe als »figure universelle« gilt es, zur »pacification des esprits« beizutragen.²¹⁹ Konkret lautet die Frage: »Quel est l'enseignement et quel est l'exemple de Goethe pour nous dans le temps où nous nous trouvons?«²²⁰ Poetischer formuliert es Rolland in der *Europe*:

»Arrachons-lui [à Goethe] sa vraie pensée, vis-à-vis des problèmes qui nous assaillent – et, le premier de tous, celui dont les sourds grondements minent et remuent notre sol ébranlé: le *Stirb und werde!* de notre vieux monde [...]. Les dieux qui tombent et les Etats, les tremblements de terre qui secouent les consciences et les sociétés...«²²¹

Am Fall Goethes werden Konzepte der Völkerverständigung debattiert. Als Universalklassiker dient er der Rechtfertigung unterschiedlicher, zum Teil gegenteiliger Auffassungen von Pazifismus und internationaler Zusammenarbeit.

4.2.3.2 Konzepte internationaler Zusammenarbeit

Goethe und die Unabhängigkeit des Geistes: der Klassiker als Weise

Eine einflussreiche Auffassung von Pazifismus in der Zwischenkriegszeit setzt auf die Zusammenarbeit von Intellektuellen aus allen Ländern, die sich als frei von jeglichen politischen und nationalen Bindungen verstehen. Für dieses Engagement steht der Name Romain Rolland, der seit Beginn des Ersten Weltkriegs für eine solche Form von internationaler Kooperation geworben und sie u.a. durch die Gründung der Zeitschrift *Europe* 1923 konkretisiert hatte.²²² Als Verteidiger des Pazifismus Rolland'scher Prägung

²¹⁷ Beim Aufbau des Heftes war zunächst ein repräsentativeres Abbild der internationalen Öffentlichkeit intendiert: Rolland hatte vorgeschlagen, weitere Autoren aus England (John Galsworthy, Gilbert Murray), Russland (Anatoli Lunatscharski, Wjatscheslaw Iwanow u.a.), Norwegen (Knut Hamsun), China (Liang Zongdai) oder auch Indien/Bengalen (Rabindranath Tagore) um Beiträge über Goethe zu bitten. Vgl. Briefe Rollands an Guéhenno vom 26.8., 25.10. und 17.11.1931, in: Guéhenno, Rolland: *L'indépendance de l'esprit*, 170ff., 175ff., 178f.

²¹⁸ Der Vortrag, den Mann im Rahmen dieses Treffens hält, ist größtenteils dem Essay *Goethes Laufbahn als Schriftsteller* entnommen und daher im strengen Sinn keine Medialisierung der Berliner Akademie-Rede. Er wird hier mit den Diskussionsbeiträgen, die ebenfalls in der Buchveröffentlichung der *Entretiens* dokumentiert sind, miteinbezogen, weil er Aufschluss über Manns Haltung gegenüber Goethe als Universalklassiker gibt.

²¹⁹ Jules Destré (préambule), in: IICI (Hg.): *Sur Goethe*, 9.

²²⁰ Gonzague de Reynold (débat), in: Ebd., 68.

²²¹ Romain Rolland: *Meurs et deviens!*, in: Europe, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 5-29, 19.

²²² Vgl. Gilbert Merlio: *Le pacifisme en Allemagne et en France entre les deux guerres mondiales*, in: *Les cahiers Irice*, Nr. 8, 2011, 39-59.

tritt 1932 Hermann Hesse auf. Für ihn haben sich die Voraussetzungen seit Ende des Ersten Weltkriegs nicht geändert:

»Actuellement encore il en est ainsi: dans l'Europe entière il n'y a qu'une petite minorité d'hommes pensants ayant compris le problème et les nécessités de l'heure présente, tandis que la politique et le monde officiels tout entiers continuent leur combat au bord de l'abîme pour les drapeaux multicolores d'idéaux défunts.«²²³

Hesses Text liest sich in Teilen wie eine Hommage an den Pazifisten Rolland, dessen Aufsatz zur Kriegsliteratur von 1915 als Auslöser einer erneuten Beschäftigung mit Goethe genannt wird.²²⁴ Die Figur des weisen Goethe, die für Hesse zum Ideal wird, weist gewisse Ähnlichkeiten mit Rolland auf. Wie ein Echo auf das Interesse des französischen Schriftstellers für die indische Philosophie klingt es, wenn der Autor eine Parallelie zwischen der »sagesse de Goethe« und der »sagesse de l'Inde, de la Chine, de la Grèce« zieht.²²⁵ Das Lob dieser »sagesse primitive«²²⁶, die »au-dessus de toute littérature«²²⁷ schwebt, enthält eine klare Anspielung auf Rollands berühmte Aufsatzsammlung *Au-dessus de la mêlée* (1915): »Que dans sa vie de poète et d'homme de lettres Goethe se soit élevé jusqu'à ces sommets, jusqu'à ce calme *au-dessus de la tempête*, voilà ce qui m'a toujours attiré et poussé à relire même ses œuvres discutables ou médiocres.«²²⁸ Es gibt für Hesse einen Standpunkt, der alles Historisch-Relative transzendiert und von dem aus man das Wesentliche betrachten kann. Auf dieser Ebene begegnet er dem Klassiker.

In seinem *Remerciement à Goethe* – der sich auch als Dank an Rolland lesen lässt – reaktiviert Hesse das Ideal einer transnationalen Öffentlichkeit der Wenigen und Weisen, die über alle Gegebenheiten der Zeit erhaben ist. Das entspricht der panhumanistischen Perspektive Rollands in den Jahren nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Sie ist es, die beispielsweise in der (auch von Hesse unterzeichneten) *Déclaration de l'Indépendance de l'Esprit* von 1919 Ausdruck findet.²²⁹ Damals hatte der exilierte Schriftsteller durch sein essayistisches und fiktionales Werk sowie durch zahlreiche Briefwechsel versucht, seinem Ideal einer »humanité universelle« näher zu rücken, indem er Intellektuelle aus aller Welt vernetzte.²³⁰ Es ist dieses pazifistische Engagement, das Hesse durch seine Charakterisierung Goethes würdigt. Seit den 1920er Jahren und dem Beethoven-Essay von 1927, in dem dieses Ideal noch zu vernehmen ist, hat sich Rollands Denken und Handeln jedoch hin zu einer anderen Auffassung von Pazifismus entwickelt. Hesses

²²³ Hesse: *Remerciement à Goethe*, 253.

²²⁴ »Quand dans un de ses articles Romain Rolland eut [...] qualifié mon opinion de >gothéenne< j'eus l'impression d'une énergique exhortation. [...] Pourquoi revenait-on vers lui [Goethe] après tant de discussions avec lui, après s'être séparé de lui pour des raisons graves?« Ebd., 251. Hesse spielt auf Rollands Artikel *Littérature de guerre* vom 19. April 1915 an.

²²⁵ Ebd., 252. Auch Rolland sieht Ähnlichkeiten zwischen Goethes Verhältnis zur Natur und dem der indischen Denker. Vgl. Rolland: *Meurs et deviens!*, 7f.

²²⁶ Hesse: *Remerciement à Goethe*, 253.

²²⁷ Ebd., 252.

²²⁸ Ebd., 253. Hervorhebung SP.

²²⁹ Romain Rolland: Fièvre déclaration d'intellectuels in: *L'Humanité*, 26.6.1919.

²³⁰ Vgl. Schmeling: *Weltkrieg, Weltbürger, Weltliteratur*, 57.

Rückzug in eine Idealwelt bewertet er, wenn nicht kritisch, so doch mit einiger Enttäuschung.²³¹

Auf den impliziten Vorwurf Rollands antwortet Hesse, indem er sich auf Goethe beruft: »Quand nous commençons à douter de toute foi, de toute sagesse, ce nous est vraiment un réconfort d'accompagner ce sage sur son chemin, de voir combien à certains moments il demeurait faible et insuffisant.«²³² Der Klassiker als Trost für die eigene Machtlosigkeit: Mit dieser Minimalfunktion geben sich die meisten Autoren der *Europe* sowie die Teilnehmer an den Frankfurter Gesprächen nicht mehr zufrieden. So bezieht sich die Norwegerin Nini Roll-Anker in Frankfurt auf Goethes Wirken als Geheimrat und Minister, um ihre Schriftstellerkollegen zum politischen Handeln zu animieren: »Nous ne devons pas limiter notre activité à notre art et l'employer à des usages éloignés des besoins du temps.«²³³

Goethe und der kulturelle Universalismus: der Klassiker als Synthese

Ein Teil der Intellektuellen, die in der *Europe* publizieren und an den Frankfurter Gesprächen teilnehmen, sieht allein in der Tatsache, dass es Nationen und Nationalitäten gibt, die Ursache für Krieg und Krisen. Am eindeutigsten wendet sich der Brite Gilbert Murray in Frankfurt gegen den Nationalstaat:

»C'est le malheur de cette époque malade et mal dirigée que les sentiments d'affection qui nous attachent à nos divers foyers sont aujourd'hui inséparables de cette idole couverte de sang, l'Etat souverain indépendant, avec ses puissantes armées et ses flottes immenses, ses suspicions et ses haines aveugles et la torture incessante de ses terrreurs.«²³⁴

Gegen den modernen, kriegerischen Nationalstaat und die damit einhergehenden Nationalgefühle wird ein kultureller Universalismus behauptet, der an der Figur Goethes belegt wird. Mit dem Klassiker wird für die Einheit der Menschheit, vor allem aber gegen den Nationalismus argumentiert. Das bedeutet für einen Teil der Frankfurter Intellektuellen die Aufgabe der Kategorie des Nationalklassikers. Doch werden auch andere, scheinbar neutrale literar- und kunsthistorischen Kategorien kritisiert. Ähnlich wie Sénéchal in der *Europe* hinterfragen die Teilnehmer die Fachsprache, in der sie einen Ausdruck von nationalpolitischen Machtverhältnissen sehen. So distanziert sich der Kunsthistoriker Henri Focillon von gebräuchlichen geografischen Charakterisierungen wie ›nordisch‹ und ›südländisch‹, die zur Beschreibung von Goethes Zeichnungen dienen, denn er erkennt darin Spuren von überholten rassentheoretischen Analysemödellen:

²³¹ So im Tagebuch am 26. August 1931: »Il [Hesse] ne parle pas beaucoup de ses travaux poétiques; mais il est clair que sur ce terrain, il est aux antipodes de mon art, il a trop besoin de se défendre contre l'oppression de la réalité sociale, pour lui permettre accès dans sa poésie.« Zitiert nach Rolland, Hesse: D'une rive à l'autre, 129.

²³² Hesse: Remerciement à Goethe, 253.

²³³ Nini Roll-Anker (débat), in: IICI (Hg.): Sur Goethe, 79.

²³⁴ Gilbert Murray (débat), in: Ebd., 77.

»Nous avons eu beaucoup de peine à nous défaire de l'idée de race, qui pèse encore sur les aspects secondaires de notre activité avec cette puissance aveugle qu'ont les mythes de l'intelligence. De même que je ne crois pas à la pureté ethnique des races ni à leur constance historique dans la vie de l'esprit, de même je me déifie d'un déterminisme géographique qui, partageant les hommes et les forces civilisatrices en deux empires, assigne aux uns le Nord, aux autres le Sud.«²³⁵

Für Focillon verdeckt die Fachsprache nationale und rassische Vorurteile und birgt daher Konfliktpotenzial. Die Art und Weise, wie von Goethe und seinem Werk gesprochen wird, ist – so das Postulat der Frankfurter Intellektuellen – von zentraler Bedeutung, wenn man ihn als internationalen Klassiker gebrauchen möchte. Man könnte daher sagen, dass innerhalb der internationalen Öffentlichkeitssphäre die je nationalen Goethe-Frames kritisch reflektiert werden. Zugleich werden alternative Sprach- und Deutungsmuster installiert, die das Sprechen über Goethe als Universalklassiker *främen*.

Goethe, so stellen die Teilnehmer in Frankfurt immer wieder fest, lässt sich nicht mithilfe der geläufigen literar- und kunsthistorischen Dichotomien fassen. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass es in seiner Person zur Vereinigung oder zur Überwindung von Gegensätzen komme. »Goethe, l'homme des synthèses,« verkündet Hélène Vacaresco²³⁶ und Gonzague de Reynold pflichtet ihr wenig später bei, wenn er betont: »Goethe possérait l'esprit de synthèse, la capacité de concilier les différences et les antinomies.«²³⁷ Der Klassiker erscheint in Frankfurt als Synthese zwischen Klassizismus und Romantik,²³⁸ zwischen »esprit latin« und »esprit germanique«²³⁹, zwischen »esprit du moyen âge« und »esprit de l'antiquité«²⁴⁰ oder auch zwischen »esprit national« und »esprit universel«²⁴¹. Um von Goethe als einem internationalen Klassiker zu sprechen, bedarf es einer Terminologie, die Gegensätze zu integrieren vermag. Der Dichter

235 Henri Focillon (débat), in: Ebd., 183.

236 Hélène Vacaresco (Goethe et le lyrisme européen), in: Ebd., 23.

237 Gonzague de Reynold (débat), in: Ebd., 70.

238 »Il existe dans sa pensée et dans son art un principe de vie qui unit et féconde les contraires, qui donne au classicisme cette richesse jaillissante et cette puissance expressive dont le romantisme croit avoir le privilège, et qui donne au romantisme cette fermeté de contour, cette qualité stable, cette valeur éternelle que nous appelons le style et que nous jugeons comme l'apanage de tout classicisme possible.« Henri Focillon (Goethe et l'art romantique), in: Ebd., 123.

239 »Il en est une [question] qui me paraît aujourd'hui d'une importance vitale. C'est l'accord, la synthèse, entre l'esprit germanique et l'esprit latin. Si l'Europe veut vivre, si l'Europe veut retrouver l'ordre, et la paix qui sortira de l'ordre, il est absolument nécessaire que nous arrivions à une harmonie entre le génie germanique et le génie latin. [...] Goethe a lui-même opéré, dans son esprit et dans son œuvre, cette synthèse.« Gonzague de Reynold (débat), in: Ebd., 182f.

240 »Il [Goethe] a trouvé une expression merveilleuse de l'idée d'union dans un contraste – celui de l'esprit du moyen âge et de celui de l'antiquité.« Ragnar Estberg bezieht sich auf Goethes Gedanken zur Architektur in den *Maximen und Reflexionen*. Er fügt hinzu: »N'y aurait-il pas, dans l'union de ces formes contraires, la possibilité d'un nouvel esprit, d'une nouvelle forme harmonieuse, celle d'un art grandiose, – comme la personnalité de Goethe?« Ragnar Estberg (Goethe et l'art monumental), in: Ebd., 120.

241 »A l'école de Rome, le fils du patricien de Francfort [...] était devenu un citoyen du monde. A l'esprit allemand, inné, s'était ajouté l'esprit universel.« A.W. Waetzoldt (Goethe et Rome), in: Ebd., 180.

wird zum Repräsentanten eines »génie de l'Occident«²⁴² deklariert, in dem nationale Differenzen ineinander aufgehen. Dass es sich beim Gebrauch des Begriffs ›occident‹ um keine geografische Bestimmung handelt, sondern dass er nahezu synonym mit ›Kultur‹ verwendet wird, belegt Focillons Definitionsversuch: »*Abendland. [...] Le pays du soir! Mais le soleil se levant sur toutes les régions de la terre, c'est aussi un pays de matin pour l'intelligence.*«²⁴³ Mit Goethe als Synthese wird ein kultureller Universalismus behauptet, dem sich selbst Valéry anschließt. Dieser gibt in Frankfurt die Bezeichnung ›grand homme‹ auf, die eine so zentrale Rolle in der Pariser Rede spielte, und bevorzugt nun die Charakterisierung Goethes als »Homme d'Univers«.²⁴⁴

Dass sich Goethe nicht mithilfe der geläufigen, als Ausdruck nationalpolitischer Machtverhältnisse zurückgewiesenen Terminologie fassen lässt, wird von einem Teil der Frankfurter Intellektuellen als Argument zur Überwindung von nationalkulturellen Differenzen gebraucht. Das Sprechen über Goethe und die Literatur dient als Propädeutik. Mit dem Klassiker wird für eine Form von Panhumanismus geworben, der allerdings ohne konkrete politische Vorstellungen auskommt. Es geht den Intellektuellen darum, mit Goethe als Universalklassiker gegen den Nationalismus anzukämpfen, der für den Krieg verantwortlich gemacht wird.

Ähnlich wird der Klassiker in der *Europe* für den Antinationalismus in Anspruch genommen. Erinnert sei etwa an die Forderung Sénéchals, der in einem »Brief an einen Nationalisten« den Tag herbeisehnt, an dem der Begriff ›étranger‹ aus dem Wortschatz verbannt werde.²⁴⁵ Auch Benedetto Croce stilisiert Goethe mithilfe des Weltliteratur-Konzepts zum dezidierten Gegner nationalistischer Regungen:

»La haine de l'étranger, le nationalisme transporté dans la poésie lui paraissait une chose stupide, ou tout au moins désuète, et son fameux concept de la *Weltliteratur*, de cette littérature universelle dont il annonçait l'avènement ne signifiait rien autre que son opposition à toute conception nationaliste.«²⁴⁶

Der kulturelle Universalismus, der auch Croces Überlegungen zugrunde liegt, führt die von Rolland entwickelte panhumanistische Perspektive fort. Anders als Hesse sehen die ›Antinationalisten‹ aber noch eine Möglichkeit der politischen Einflussnahme durch Aufklärung der Öffentlichkeit.

²⁴² Focillon (débat), in: Ebd., 186.

²⁴³ Ebd., 184.

²⁴⁴ »Je songeais à essayer de construire, à partir de lui [Goethe], la notion générale de ce qu'on appelle ›Homme d'Univers‹, qu'il ne faut pas confondre avec le ›Grand homme‹. [...] J'ai pensé que des hommes d'univers seraient d'abord les individus qui semblent le moins affectés de caractéristiques chronologiques, ethniques ou nationales.« Paul Valéry (débat), in: Ebd., 92f.

²⁴⁵ »Goethe – non plus seulement allemand, mais français – parce qu'un homme. Qu'il nous soit l'occasion de rayer, d'essayer de rayer le mot d'›étranger de notre lexique intérieur!« Sénéchal: Lettres sur Goethe, 297.

²⁴⁶ Benedetto Croce: Goethe ou la métamorphose poétique, in: Europe, Bd. 28, Nr. 112, 1932, 143-160, übers. v. Paul-Henri Michel, hier 150.

Goethe und der staatliche Inter-Nationalismus: der Klassiker als Repräsentant seiner Nation
 Die Aufgabe nationalkultureller Unterschiede, wie sie der Universalismus in letzter Konsequenz erfordern würde, ist unter den Frankfurter Intellektuellen umstritten. Den Begriff der Synthese aufgreifend warnt der Spanier Salvador de Madariaga in der abschließenden Diskussionsrunde davor, vorschnell von einem »esprit européen« oder gar »universel« zu sprechen:

»De même qu'une analyse soigneuse précède toujours la synthèse de l'esprit bien fait, de même il faudra nous appliquer à saisir en toute sympathie et en toute impartialité ces différents esprits composants l'esprit européen, élément à son tour de l'esprit universel, pour aboutir à cette vraie synthèse de coopération intellectuelle qui est notre vrai but.«²⁴⁷

Hinter Madariagas Bestimmung der »wirklichen Synthese« steht die Idee, dass Völkerverständigung nur als Kooperation von souveränen Nationen, also als Inter-Nationalismus zu denken ist. Dies ist ein Standpunkt, für den 1927 schon Beethoven herangezogen wurde: Bevor es eine Vereinigung von Nationen geben kann, muss es zur gegenseitigen Anerkennung ihrer je spezifischen Eigenschaften kommen. Die Literatur dient erneut als Propädeutik: Sie ist das Medium, durch das sich kulturelle Differenzen erfahren lassen. Ein Beispiel dafür gibt Madariaga in seinem Vortrag, in dem er betont, dass sich das »Olympe européen«²⁴⁸ aus einer Summe von Individualitäten zusammensetze. Es handelt sich um »Europäer des Geistes«, das heißt fiktionale Figuren, die Nationalcharaktere repräsentieren:

»Voici Faust. Voyez-le en compagnie des autres grands Européens de l'esprit: Hamlet, Lear, Don Quichotte, Sancho, Don Juan, Ivan Karamazov, Peer Gynt. [...] Ces Européens atteignent l'universalité précisément parce qu'ils sont profondément nationaux. C'est en pénétrant jusqu'au tréfonds de la nature nationale qu'ils percent jusqu'à la source vive où ils se retrouvent.«²⁴⁹

Bei Madariaga fungieren Dramen- und Romanhelden als Repräsentanten ihrer Nationen, weil sie das spezifisch Nationale an ihnen universal erfahrbar machen. Die Fiktion ermöglicht ein Intimwerden mit den jeweiligen Kulturen, die die Bedingung jeglicher internationalen Verständigung ist.

Was bei Madariaga nur über das Medium der Fiktion funktioniert, wird bei anderen Beiträgern auf die Autorenfiguren übertragen. So ist es die Idee, dass die Literatur das Nicht-eigen-Nationale, das Fremde erfahrbar mache, die sich in Manns Charakterisierung Goethes während der Frankfurter Gespräche wiederfindet: »Goethe, nature cosmique, oscille entre deux pôles: vis-à-vis de l'Allemagne, il s'est montré européen; vis-à-vis de l'Europe, il s'est montré allemand. Nous trouvons là une des raisons principales qui lui permettent de jouer son grand rôle, son rôle essentiel d'éducateur.«²⁵⁰

247 Salvador de Madariaga (débat), in: IICI (Hg.): Sur Goethe, 189.

248 Salvador de Madariaga, in: Ebd., 39.

249 Ebd., 39f.

250 Thomas Mann (Contrastes de Goethe), in: Ebd., 91.

Auch wenn Mann sich in der abschließenden Diskussionsrunde der Idee der Synthese und der Einheit der abendländischen Kultur anschließt,²⁵¹ betont er sein Festhalten an nationalkulturellen Unterschieden. Diese seien die Grundlage der Völkerverständigung.

Vor diesem Hintergrund ist auch Manns Beitrag in der *Europe* zu lesen. Die Autoren der Zeitschrift bleiben wie gesagt mehrheitlich den Ideen Rollands und seinem panhumanistischen Pazifismus treu. Die Integration Manns in das Sonderheft vollzieht sich von daher keineswegs reibungslos. »Va pour Thomas Mann«,²⁵² hatte Rolland nüchtern auf die Anregung Guéhenno geantwortet, man könne den Autor des *Zauberbergs* um einen Beitrag bitten. Der mangelnde Enthusiasmus ist auf die Kontroverse zwischen beiden Schriftstellern zur Zeit des Ersten Weltkriegs zurückzuführen. Damals verkörperten sie füreinander ideale Feindbilder: Rolland hatte Manns Kriegsbegeisterung und Nationalismus, die zuerst in den *Gedanken im Krieg* (1914) Ausdruck finden, wiederholt und vehement kritisiert; Mann hingegen hatte Rolland, der in seinen Augen die französische Überheblichkeit in Sachen Zivilisation und Kosmopolitismus verkörperte, in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) zur Zielscheibe gemacht.²⁵³ Zwar hatte die *Europe* Manns Entwicklung zum dezidierten Gegner der Nationalsozialisten und damit auch des nationalistischen Fanatismus registriert, indem sie 1930 den *Appell an die Vernunft* in französischer Sprache veröffentlicht hatte.²⁵⁴ Doch dass die Kontroverse um das Verhältnis von Nationalität und Internationalität im Kontext des Goethejahrs nachwirkt, dass sie sogar eines ihrer zentralen Themen bildet, ist Manns Essay abzulesen. Wie eine Spitzte gegen Rollands ideale Auffassung von Pazifismus klingt es, wenn der Autor die Modernität von Goethes Weltliteratur-Begriff hervorhebt, zugleich aber nicht unerwähnt lässt, dass der Erste Weltkrieg im europäischen Integrationsprozess eine positive Wirkung gehabt habe:

»Certes, il y avait bien de l'anticipation dans l'affirmation goethéenne d'une littérature universelle et l'évolution des cent années qui se sont écoulées depuis sa mort, le développement des communications, l'accélération des échanges qui en est résultée, l'intimité croissante de l'Europe et du monde, *que la grande guerre elle-même a plutôt favorisée que retardée*; tout cela était nécessaire pour commencer vraiment de réaliser l'époque dont Goethe ressentait déjà l'actualité.«²⁵⁵

Manns Interpretation des Weltliteratur-Konzepts gründet auf einem soliden Realismus. Die Idee wird durch materielle Gegebenheiten verwirklicht, wozu nicht nur – wie noch in Kants Auffassung des »ewigen Friedens« – der Welthandel, sondern auch der Krieg gehört. Dass der nationale Standpunkt nicht aufgegeben, sondern dialektisch

²⁵¹ »Plutôt que de nous arrêter à ce qui peut nous diviser, cherchons à constituer une synthèse de ce qui nous est commun. Notre pensée à tous est purement occidentale, elle doit nous unir.« Thomas Mann (Goethe et l'Allemagne), in: Ebd., 192.

²⁵² Brief Rollands an Guéhenno vom 26.8.1931, in: Guéhenno, Rolland: L'indépendance de l'esprit.

²⁵³ Zur Kontroverse zwischen Mann und Rolland und ihrem Verhältnis zu Goethes Konzept der Weltliteratur vgl. Schmeling: Goethe und seine Rezeption im historischen Spannungsfeld zwischen Frankreich und Deutschland; Ders.: Weltkrieg, Weltbürger, Weltliteratur.

²⁵⁴ Thomas Mann: Appel à la raison, in: Europe, Bd. 24, Nr. 96, 1930, 457-481.

²⁵⁵ Mann: Goethe représentant de l'âge bourgeois, 123. Hervorhebung SP.

integriert und überwunden wird, markiert Mann nochmals deutlich, indem er zwischen dem »Mehr als Nationalen« (»ce qui est plus que national«²⁵⁶) und dem »Unter- und Zwischennationalen« (»ce qui se trouve entre les nations, voire même au-dessous d'elles«²⁵⁷) unterscheidet (GRBZ, 337). Eine Weltliteratur und daran anschließend eine internationale Zusammenarbeit kann es erst geben, wenn es zur gegenseitigen Anerkennung nationaler Eigenheiten gekommen ist. Der Legitimation dieser Perspektive dient die Figur Goethes als *Représentant* der deutschen Literatur und damit der deutschen Nation.

Goethe und der sozialistische Internationalismus: der Klassiker als Revolutionär

Das Thema Weltliteratur greift auch Rolland in seinem Goethebeitrag auf. Er zitiert die Worte Goethes, die er schon einmal der Hauptfigur des Romans *Jean-Christophe* (1904–1912) in den Mund gelegt hatte: »le stade où *on ne connaît plus de nations, on ressent le bonheur ou le malheur des autres peuples, comme le sien propre.*«²⁵⁸ Das Stadium der erlebten Brüderlichkeit zwischen Völkern und Menschen – also der Überwindung nationalkultureller Differenzen und des Panhumanismus – ist für Rolland nach wie vor das höchste Ziel. Doch um dieses zu erreichen, geht er nun von einer stufenartigen, dialektischen Entwicklung aus:

»Il est trop vrai: toutes les nations, même en Occident, ne sont pas à la même heure de leur développement; et c'est ce qui rendra si difficile avant longtemps leur union sous le drapeau d'un même idéal. Le souple esprit slave l'a mieux compris que l'esprit jacobin (ou bien fasciste) des Latins: l'Internationale Communiste de Moscou admet, soutient, par la voix même de Lénine, dont Staline a souligné à maintes reprises les enseignements, la nécessité non seulement de tolérer, mais d'encourager la formation nationaliste chez les peuples qui n'ont pas encore atteint ce stade inférieur.«²⁵⁹

In einem Punkt kommt Rolland der Position Manns und der Anhänger des Internationalismus entgegen: Dem Nationalismus wird eine notwendige Funktion in der Entwicklung zur Einheit der Völker zugeschrieben. Um diesen Standpunkt zu rechtfertigen, beruft sich Rolland auf das Motiv, das eine so zentrale Rolle in der französischen Goetherezeption spielt: das Verhältnis zur Französischen Revolution. Goethe, so Rolland, habe die Ideale der Franzosen nicht abgelehnt. Er argumentiert folgendermaßen: Nur in Deutschland habe der Dichter die Revolution nicht gutgeheißen: »L'Allemagne n'était pas mûre pour ce qui (il [Goethe] l'écrivit en propres termes) était, en France, la conséquence d'une grande nécessité.«²⁶⁰ Damit stimmt der Schriftsteller

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Rolland: *Meurs et deviens!*, 23. Im Original lautet der Satz: »Es gibt eine Stufe, wo er [der Nationalhass] ganz verschwindet und wo man gewissermaßen über den Nationen steht, und man ein Glück oder ein Wehe seines Nachbarvolkes empfindet, als wäre es dem eigenen begegnet.« Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* [1836], hg. v. Christoph Michel, Frankfurt a.M. 1999 (Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, II, 12), 711 (14. März 1830).

²⁵⁹ Rolland: *Meurs et deviens!*, 26.

²⁶⁰ Ebd.

der in Frankreich gängigen Interpretation der Revolutionsepisode zu. Wie das oben angeführte Zitat zeigt, distanziert er sich allerdings von ihrer normativen Perspektive: Der Idealismus der Jakobiner – also derjenigen, die die Ideale der Revolution mit kriegerischen Mitteln in andere Länder importieren wollten – wird mit dem Faschismus gleichgesetzt. Dass Rolland ausgerechnet die Passage aus den *Gesprächen mit Eckermann* anführt, die immer wieder herangezogen wird, um die Revolutions- und Frankreich-freundlichkeit des deutschen Klassikers zu beweisen,²⁶¹ um Goethes Bewusstsein für nationale Unterschiede zu belegen, ist vielsagend. Er vermittelt, indem er versucht, den Widerspruch zwischen universalistischem (anti-nationalistischem) und internationalistischem Standpunkt aufzuheben.

Der Antagonismus wird durch die Vorstellung einer sozialistischen Internationale überwunden, die dynamisch entsteht und sich – wie auch Rollands Goethe – im ständigen Werden befindet. Die Widersprüche, die in Goethes Haltung gegenüber der Französischen Revolution offenbar werden, lösen sich in der Idee einer permanenten Revolution auf. Rolland kontrastiert einen historischen Goethe, »le Goethe de Weimar«²⁶², der tatenlos auf die Erfüllung seiner Ideale gewartet habe, mit einem idealistischen »Goethe-Faust«²⁶³, dem Tatenmenschen, der diese Ideale zu erfüllen suche. Der Tatenmensch handelt bei Rolland aber freilich nicht für die Befreiung der deutschen Nation, sondern für die der Menschheit. In einer seltsamen Überlagerung zwischen dem zyklischen Prinzip aus dem Gedicht *Selige Sehnsucht* – dem auch das »Meurs et deviens!« in der Überschrift des Beitrags entnommen ist – und der zukunftsorientierten Perspektive aus der Schlusssszene des zweiten *Fausts* wird er zum Vorbild und Fluchtpunkt aller Revolutionen gekürt:

»Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben/ Der täglich sich [sic] erobern muss.
 (Celui-là seul mérite la liberté et la vie, qui les conquiert chaque jour.) Et ce mot-là est notre bannière. Il flotte par-dessus et par-delà toutes les Révolutions. Car toute Révolution s'assigne un but et s'y arrête. Et Faust mourant marche encore, marche toujours. Son étendard est celui de la Révolution permanente, qui monte à l'assaut éternel du Destin, et par la force lui ravit, jour après jour, un lambeau de plus de la vérité. Avancer, tomber, se relever, – agir, œuvrer, lutter, servir, – et puis après, être détruit – afin de recommencer... »Meurs et deviens! – homme, peuple, monde, monade de mondes – Chrysalide!«²⁶⁴

In Rollands dynamischem Revolutionsmodell – man sieht es an der finalen Aufzählung – ist jede Gesellschaftsform dazu verpflichtet, sich selbst zu überwinden, um eine

²⁶¹ »Es ist wahr, ich konnte kein Freund der Französischen Revolution sein, denn ihre Greuel standen mir zu nahe und empörten mich täglich und ständig, während ihre wohlütigen Folgen damals noch nicht zu ersehen waren. Auch konnte ich nicht gleichgültig dabei sein, daß man in Deutschland *künstlicher Weise* ähnliche Szenen herbeizuführen trachtete, die in Frankreich Folge einer großen Notwendigkeit waren.« Eckermann: Gespräche mit Goethe [1836], 532 (4. Januar 1824). Hervorhebung im Original. Die Passage wird z.B. auch von Hypolite Loiseau angeführt (Loiseau: Goethe et la Révolution française, 66).

²⁶² Rolland: Meurs et deviens!, 29.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd.

noch höhere Form von Vollendung zu erreichen. Die praktischen Konsequenzen, die daraus folgen, sind evident: Der Übergang vom Individuum zur Nation und von der Nation zur Weltgemeinschaft rechtfertigt, so Rolland, das Stadium der sozialistischen Internationale, und zwar nicht nur in seiner politischen Form (der Revolution), sondern auch in seiner gesellschaftlichen Ausprägung (dem Kommunismus).

Das Goethe-Sonderheft der *Europe* zeugt von der Entwicklung, die sich seit Beginn der 1930er Jahre bei Rolland und den ihm nahestehenden Intellektuellen vollzieht. Das universalistische und panhumanistische Ideal wird zwar nicht aufgegeben, weicht aber aus pragmatischen Gründen einer Zuwendung zum Kommunismus. Von der Notwendigkeit einer antifaschistischen Volksfront ist 1932 – zumal in Frankreich – erst in Ansätzen die Rede.²⁶⁵ Das Prinzip einer Überwindung der Gegensätze wird aber im Kontext des Jubiläums am Fall Goethe schon einmal vorsichtig erprobt. Der Klassiker wird dabei als *compagnon de route*, das heißt als distanzierter Sympathisant des Kommunismus in Anspruch genommen.²⁶⁶ Anders als in Deutschland, wo eine Zusammenarbeit zwischen Marxisten und Demokraten auf kultureller Ebene unmöglich erscheint,²⁶⁷ findet in der *Europe* vonseiten der linksliberalen Intellektuellen eine Annäherung an das kommunistische Lager statt. Das mag damit zusammenhängen, dass sich die Mitarbeiter der Zeitschrift schon früh mit der politischen Lage in Deutschland befassen.²⁶⁸

Thomas Mann, das steht außer Frage, ist ein solcher Enthusiasmus für die sozialistische Internationale nicht abzugeben. Der Übergang vom Bürgerlichen zur »Weltgemeinschaftlichkeit«, zum, wie es am Ende seines Essays heißt, »Kommunistischen«²⁶⁹, ist ganz im Gegenteil eine Geste der »Ernüchterung«, die ohne jeglichen politischen Idealismus auskommt (GRBZ, 340):

»Par l'utopie technique et rationnelle, la réalité bourgeoise aboutit à la communauté universelle; si l'on veut prendre ce terme dans un sens général et non dogmatique, elle aboutit au communisme. Il est terre à terre, cet enthousiasme, mais ce qui s'impose

²⁶⁵ Merlio: Le pacifisme en Allemagne et en France.

²⁶⁶ 1936 veröffentlicht Rolland einen Band mit dem Titel *Compagnons de route*, der u.a. seine Essays zu Goethe und Hugo enthält (Romain Rolland: *Compagnons de route: essais littéraires*, Paris 1936.) Der Begriff, der ursprünglich auf Leo Trotzki zurückgeht, wird in Frankreich schon in den 1920er Jahren in unterschiedlichen Kontexten verwendet, aber erst Mitte der 1930er Jahre im Kontext des *Front populaire* inflationär gebraucht. Zum Konzept des *compagnon de route* in Frankreich vgl. Hélène Baty-Delalande: L'espérance au conditionnel des compagnons de route (1920-1939), in: *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, Nr. 4, 2011, 135-151.

²⁶⁷ Die Goethe-Aufsätze von Lukács, mit ihrer pauschalen Verurteilung des bürgerlich-faschistischen Lagers, geben davon ein Zeugnis. Zur Bildung einer Volksfront in Deutschland vgl. Ursula Langkau-Alex: Vorgeschichte und Gründung des Ausschusses zur Vorbereitung einer Deutschen Volksfront, Berlin 2004.

²⁶⁸ Racine-Furlaud hält fest, dass die *Europe* die erste französische Zeitschrift ist, die vor dem wachsenden Einfluss der Nationalsozialisten warnt. Racine-Furlaud: La revue Europe, 24. Die Sorge um die Situation im Nachbarland spiegelt sich auch im Briefwechsel zwischen Rolland und Guéhenno wider: »Toutes les lettres que je reçois d'Allemagne semblent de la veille d'une Saint-Barthélémy,« schreibt Rolland am 30. Dezember 1931 (Guéhenno, Rolland: L'indépendance de l'esprit, 188).

²⁶⁹ In der Vortragsfassung hatte Mann den politisch höchstbrisanten Begriff sogar noch in abgeschwächter Form gebracht und vom »Welt-Sozialen« gesprochen. Vgl. Mann: Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters [1932], 494 (Kommentar).

aujourd'hui, c'est précisément de rendre le sens du réel à un monde qui meurt des choses de l'âme.«²⁷⁰

Manns vorsichtige Haltung gegenüber dem kommunistischen Ideal ist auch hier zu spüren. Indem der Übersetzer aber das noch allgemein gehaltene »Kommunistische« der Originalfassung zum parteipolitisch markierten »communisme« macht, wird der Schriftsteller von der *Europe* als möglicher *compagnon de route* in Anspruch genommen. Diese Inanspruchnahme darf allerdings nicht über die Unterschiede hinwegsehen lassen. Sicher kann davon ausgegangen werden, dass in der Vision einer »sozialen Welt«, einer »organisierten Einheits- und Planwelt« (GRBZ, 341) auch das Patriotisch-Nationalistische als unnötiger Ballast abgeworfen werden muss. Doch abgesehen von dieser praktischen Konsequenz ist Manns Klassikerkonzept dem Rollands geradezu entgegengesetzt – wo der eine von gesellschaftlichen Idealen und Revolution spricht, ist der andere von Pragmatismus geleitet. Bei Mann steht Goethe für einen Internationalismus ohne Revolution. Auch hier zeichnen sich bereits die Differenzen ab, die wenige Jahre später in der Debatte um die Volksfront aufkommen.

Innerhalb der Öffentlichkeitssphäre, die von der *Europe* und dem IICI adressiert ist, besteht Konsens darüber, dass Goethe entgegen den nationalen Inanspruchnahmen zum Universalklassiker taugen könnte. Dass diese alternative Funktionalisierung sich 1932 nicht durchzusetzen vermag, hat mit ihrer geringen gesellschaftlichen Resonanz zu tun. Sie hängt aber auch damit zusammen, dass die Vorstellungen von Internationalität, die ihr zugrunde liegen, stark voneinander abweichen. Vor der internationalen Öffentlichkeit dient Goethe zur Legitimation sowohl eines supranationalen Pazifismus als auch eines kulturellen Universalismus, sowohl eines staatlichen Inter-Nationalismus als auch eines sozialistischen Internationalismus. Anders als beim Beethovenjubiläum 1927 vermag die Autorität des Klassikers nicht, diese Gegensätze zu überspielen. Durch die Verweise auf Goethe werden sie im Gegenteil explizit gemacht.

4.2.4 Zwischenfazit: Goethe im kulturpolitischen Diskurs 1932

Trotz der Zweifel am NationalklassikermodeLL die innerhalb der Öffentlichkeitssphäre »Deutsche Nation« von Intellektuellen wie Schweitzer und Mann formuliert werden, und auch trotz der alternativen Klassikerkonzepte, die in anderen Öffentlichkeitssphären bereitgestellt werden, wird Goethe in seiner Funktion als Nationalklassiker im kulturpolitischen Diskurs nicht ernsthaft infrage gestellt. Goethe »classique français«, der als Antipode zum deutschen Nationalklassiker gedacht ist, wird kritisch vonseiten der deutschen Intellektuellen diskutiert, die ihn nicht als ernst zu nehmende Alternative ansehen. Vor allem aber wird er in der breiten deutschen Öffentlichkeit kaum rezipiert.²⁷¹ Wenn in den deutschen Printmedien von Goethefeiern im Ausland die Rede ist, dann meistens als Beleg für die internationale Wirkung des Nationalklassikers. So

²⁷⁰ Mann: *Goethe représentant de l'âge bourgeois*, 127.

²⁷¹ Eine Ausnahme sind die regelmäßigen und ausführlichen Berichte aus Paris von Hans-Adalbert von Maltzahn, die aber bezeichnenderweise in der sozialdemokratischen *Vorwärts* erscheinen. Vgl. u.a. Hans-Adalbert Frhr. v. Maltzahn: Frankreich feiert Goethe. Vorläufiger Überblick, in: *Vorwärts*, 20.5.1932.

stellt ein Journalist der *Berliner Zeitung* mit einer gewissen Genugtuung fest: »In allen Winkeln Europas tönte der Name Goethes.²⁷² Auf ebenso geringe Resonanz treffen die Versuche, Goethe als Universalklassiker zu gebrauchen.

Abweichende Formen der Funktionalisierung Goethes sind 1932 in anderen Diskursformen zu finden: Die neuen Massenmedien, die bei den deutschen Goethefeiern eine Vernetzung der Nation ermöglichen sollten, sorgen zugleich für eine Diversifizierung der Zugriffe auf den Klassiker. Diese Eigenschaft des Breitendiskurses macht sich Mann zu eigen.

4.3 Goethe im Breitendiskurs: Manns Essay in den populären Massenmedien (Öffentlichkeitssphäre 5)

»So sehr die Skeptiker mit ihren schlimmen Prophezeiungen recht behalten mögen, so viel triviale Festrednerei, leeres Sich-gütlich-Tun und selbst Mißbrauch und Verdrehung das Goethe-Jahr mit sich gebracht haben mag: Es bleibt dabei, daß die Beschäftigung, die sonst Sache einiger Weniger war, auf einmal Tausende, man könnte fast sagen: das Volk ergriffen hat, eben dadurch, daß Goethes Name zum Namen des Tages wurde und das Wunder seiner Größe und seiner Liebenswürdigkeit, wenn auch nur ahnungsweise, mancher Seele fühlbar geworden ist, die sonst dieser Erfahrung verschlossen geblieben wäre.«

—Thomas Mann: *Vorspruch zur Veranstaltungsreihe »Bayerische Dichtung im Goethejahr«* (1932)

Die Radioübertragung von Manns Akademie-Vortrag wurde im Vorangehenden als Beitrag zum kulturpolitischen Diskurs innerhalb der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ besprochen. Der kulturpolitische Diskurs pflegt ein emphatisches Verständnis von Öffentlichkeit: Er ist an ein fiktives Ganzes gerichtet. Wenn im Folgenden der Essay noch einmal aus der Perspektive des Breitendiskurses betrachtet wird, dann deshalb, weil der Rundfunk dem fiktiven Ganzen eine reale Grundlage gibt: An die Stelle der projizierten Nation tritt die Summe der einzelnen Individuen – kurz: die Massen²⁷³ –, die den Vortrag tatsächlich zu hören bekommen. Diese Massen, da trifft Manns oben zitierte Beobachtung zu, kommen im Zuge des Jubiläums vermehrt mit Goethe in Berührung. Obwohl der Dichter, insbesondere der Fauststoff, schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend zum Gegenstand einer populären Massenkultur geworden war,²⁷⁴ nehmen die Verbreitungsformen von Biografie und Werk 1932 exponentiell zu.

In den Massenmedien entwickeln sich Formen des Goethe-Breitendiskurses, die auf die angenommenen oder realen Bedürfnisse der Massen abgestimmt sind. Durch die Radioübertragung von Manns Akademie-Vortrag kommt es zu Interaktionen

²⁷² H.K.: Europas Aether voll Goethe, in: *Berliner Zeitung*, 23.3.1932.

²⁷³ Der Begriff der ›Masse‹ wird auch in der zeitgenössischen Publizistik gebraucht, wenn es darum geht die Breite des Publikums zu bezeichnen, weshalb er hier übernommen wird.

²⁷⁴ Vgl. Carsten Rohde: Faust populär. Zur Transformation »klassischer« Stoffe in der modernen Massen- und Populäركultur, in: *Oxford German Studies*, Bd. 45, Nr. 4, 2016, 380–392.

mit diesen neuen Formen des Klassikergebrauchs. Die Radiohörer hören höchstwahrscheinlich nicht nur Goethe-Gedenkreden, sondern auch Goethe-Hörspiele, Goethe-Rundfunkvorträge oder Goethe-Adaptionen. Dass eine Interaktion zugleich vom Autor intendiert, also im Text selbst angelegt ist, legt die Entstehungsgeschichte nahe. 1929 wird Mann den Auftrag erteilt, für das Jubiläum ein populäres Goethe-Buch zu schreiben, »ein Band von 300-350 Seiten, mit Bildern vielleicht, der zu einem sehr volkstümlichen Preise, 3 Mark etwa, vertrieben werden soll«²⁷⁵. Obwohl der Plan zu dieser Biografie nicht verwirklicht wurde, veranlasst er Mann dazu, sich mit Formen des massenmedialen Breitendiskurses zu befassen. Davon zeugen die zahlreichen Ausschnitte zu Goethe aus Zeitungen, Zeitschriften und Almanachen, die der Schriftsteller sammelt und die später zum Teil direkt in den Roman *Lotte in Weimar* einfließen.²⁷⁶ Die Beschäftigung mit den Formen des massenmedialen Breitendiskurses beeinflusst zuvor aber schon die Produktion der Goethereden.

4.3.1 Struktur und Funktionsweise des Goethe-Breitendiskurses

4.3.1.1 Fragmentarisierung als Voraussetzung für die Polyfunktionalität

Im Gedenkjahr trifft der Gegenstand ›Goethe‹ auf die neuen Formen massenmedialer Unterhaltung in Zeitungen, Zeitschriften und Rundfunk. Bei allen Differenzen ist diesen Medien gemein, dass sie die verschiedensten Inhalte in einem räumlich oder zeitlich begrenzten Rahmen präsentieren. In einem an Kommunikationskanälen saturierten öffentlichen Raum geht es darum, die Aufmerksamkeit der Rezipienten zu erhaschen und aufrechtzuerhalten, weshalb Abwechslung geboten ist. Der Goethe-Breitendiskurs folgt diesem Prinzip. Ihn kennzeichnet eine fragmentarische Struktur, die den Rezipienten möglichst viel Abwechslung bietet. Das unterscheidet ihn vom Spezialdiskurs, vor allem aber vom kulturpolitischen Diskurs, der durch die Erschaffung einer kohärenten, einheitlichen Gesamterscheinung um Eindeutigkeit bemüht ist. Der Gegenstand ›Goethe‹ wird in den Massenmedien in eine Vielzahl von Einzelteilen zerstückelt, die unterschiedlich kombiniert werden. Die Biografie und das Werk des Dichters sowie alles, was sich in irgendeiner Weise mit ihm ins Verhältnis bringen lässt, gestalten sich zu einem Fundus an Zitaten, Bildern und Anekdoten, die von Journalisten und Rundfunkautoren vielfach wiederholt und variiert werden.

Die Fragmentarisierung hat Ute Gerhard zum zentralen Merkmal der Rezeption Schillers im 19. Jahrhundert erklärt.²⁷⁷ Den Fokus ihrer Studie bilden die Applikationen von Textfragmenten in verschiedenen soziokulturellen Kontexten. Sie zeigt, wie im Bereich privater Kommunikation und politischer Sozialisierung kleinste Teile aus den Werken des Dichters isoliert und in neue diskursive Zusammenhänge gebracht werden. Obwohl Gerhard mit Fragmenten in erster Linie Textfragmente – im Wesentlichen Zitate, die in Form von geflügelten Worten zirkulieren – im Blick hat und die

²⁷⁵ Brief an Ernst Bertram, zitiert nach: Siefken: Wiederholte Spiegelungen 1893-1949, 137.

²⁷⁶ Vgl. den Kommentar zu Thomas Mann: *Lotte in Weimar*, hg. v. Werner Frizen, Frankfurt a.M. 2003 (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, 9.2 Kommentar), 795f.

²⁷⁷ Ute Gerhard: Schiller als »Religion«: literarische Signaturen des XIX. Jahrhunderts, München 1994, 9f.

vielfältigen Rezeptionsprozesse stets als diskursive Interferenzen zwischen Literatur- und Alltagssprache versteht, trifft ihr Befund weitgehend auf die populäre Goetherezeption im Zeitalter der Massenmedien zu. Denn die Zerstückelung der Gesamterscheinung »Goethe« in Fragmente, die aus ihrem ursprünglichen narrativen, biografischen, historischen Kontext losgelöst werden, ermöglicht ihre Verwendung in unterschiedlichen Bereichen. Die entkontextualisierten Goethe-Fragmente sind im höchsten Maß multifunktional: Sie können sowohl zu reinen Unterhaltungszwecken gebraucht, etwa in Form von Silben- und Kreuzwörterrätseln,²⁷⁸ als auch für Werbezwecke²⁷⁹ verwendet werden; sie können allgemeines Wissen, praktische Lebensweisheiten oder politische Inhalte vermitteln.

Um davon ein etwas ausführlicheres Beispiel zu geben: Eine beliebte Geschichte zu Goethes Leben, die 1932 immer wieder nacherzählt wird, ist die seiner späten Liebe mit Ulrike von Levetzow. Sie zirkuliert in Form von Portraits der jungen Frau, von Zitaten aus der *Marienbader Elegie* und vor allem von Anekdoten. In der Programmzeitschrift *Die Mirag* liefert sie den Stoff für einen ganzen Fortsetzungsroman.²⁸⁰ Der Autor, Berthold Furcht, rekonstruiert darin in sieben Fortsetzungen und zwanzig Kapiteln die Marienbadener Leidenschaft des Dichters und bereichert sie um zahlreiche familiäre und politische Intrigen. Er nutzt dazu alle üblichen narrativen Mittel des Genres, um die Spannung aufrecht zu erhalten, aber auch ein Identifikationsverhältnis zu den Figuren herzustellen. Goethe, der vom Erzähler zwar als »hochverehrter Dichter«²⁸¹ oder noch pomöser als »Großherzoglich-Sächsisch-Weimarer wirklicher Geheimde Rat und Staatsminister«²⁸² eingeführt wird, hört in der Fiktion auch mal auf den Spitznamen Wolf; dasselbe gilt für andere Protagonisten, wie etwa August Goethe, genannt Gustl, oder Ulrike von Levetzow, genannt Ulla. Die historisch bedeutenden Persönlichkeiten werden so für den Leser zu vertrauten Figuren gemacht. Der Klassiker wird den Konventionen der Unterhaltungsliteratur angepasst.

Mit seiner narrativen Rekonstruktion geht es dem Autor aber offenbar nicht nur um Unterhaltung, sondern auch um die Vermittlung von moralischen und politischen Werten. Furcht macht sich den hohen Stellenwert Goethes in der Gesellschaft zunutze, um die eigenen konservativen Überzeugungen zu transportieren. Zu diesem Zweck werden originale Goethesprüche in den Text eingebaut, die durch Ent- und Rekontextualisierung eine neue Bedeutung annehmen. So übernimmt der fiktive Goethe in einem Gespräch mit seiner Schwiegertochter Ottilie, die über den Zustand ihrer Ehe mit August klagt, Worte der Figur Mittlers in den *Wahlverwandtschaften*: »Und dennoch ist und bleibt die Ehe der Anfang und der Gipfel aller Kultur. Sie macht den Rohen mild,

²⁷⁸ Vgl. etwa die Silbenrätsel mit Goethesprüchen in: Der Deutsche Rundfunk, 18.3.1932 oder in: Die Lesestunde, März-Heft 1932.

²⁷⁹ Werbungen in der *Neuen Freien Presse*, die Goethesprüche gebrauchen, veranlassen Kurt Tucholsky zu einem satirischen Artikel: Kurt Tucholsky: Prostitution, in: Die Fackel, Bd. 34, Nr. 873-875, 1932, 10-30.

²⁸⁰ Berthold Furcht: Goethes letzte Liebe. Ein Goethe-Roman, erschienen in: Die Mirag, 26.3.-7.5.1932.

²⁸¹ Ebd. (1. Fortsetzung, 1. Kapitel) in: Die Mirag, 26.3.1932.

²⁸² Ebd. (1. Fortsetzung, 5. Kapitel) in: Die Mirag, 2.4.1932.

und der Gebildetste hat keine bessere Gelegenheit, seine Milde zu beweisen.«²⁸³ Der ehemalige Geistliche Mittler repräsentiert in den *Wahlverwandtschaften* eine bestimmte theologische Perspektive;²⁸⁴ seine Apologie der Ehe stellt also einen – vom Erzähler als dogmatisch ausgewiesenen – Standpunkt zum Problem der Ehe im Roman dar. Furcht – und das ist typisch für den Breitendiskurs überhaupt – macht aus der Figurenrede ein Dichterwort, das die Überzeugung Goethes transportiere. Denn anders als in den *Wahlverwandtschaften*, in denen der Unterschied zwischen Fiktion und Wirklichkeit herausgestellt wird, ist im Fortsetzungsroman die Figur Goethe identisch mit der Person Goethe.

Die Geschichte vermittelt zugleich politische Botschaften. Inmitten der narrativ verwobenen Anekdoten und Originalzitate mag es den Leser kaum verwundern, dass der Dichterfigur patriotische – und gänzlich anachronistische – Parolen in den Mund gelegt werden: »Auch die Elsäßer werden bald deutsche Dichter lesen«, behauptet z.B. der fiktive Goethe in der zweiten Folge, »die Zeit ist nicht mehr weit, wo die Deutschen das geraubte Elsaß befreien und der deutsche Aar auf dem Straßburger Dom wieder Wache halten wird.«²⁸⁵ Da der Autor den Dichter anderswo im Original zitiert, fällt die Usurpation kaum auf: Die Anekdote wird im leichten Unterhaltungsroman beinahe unmerklich mit dem zeitgenössischen politischen Diskurs verbunden. Es ist die Undefinierbarkeit der Goethe-Fragmente, ihre Loslösung aus dem ursprünglichen Kontext, die im Breitendiskurs eine fast unbegrenzte Freiheit in den Funktionalisierungen der Klassikerfigur zulassen.

4.3.1.2 Zwischen Partizipation und Auratisierung: Anekdotisches

Der Goethe-Breitendiskurs, der 1932 hauptsächlich personenzentriert ist, gestaltet sich als Partizipationsangebot: Die fragmentarische Form ermöglicht es den Rezipienten, an der dichterischen Persönlichkeit teilzuhaben. Das erklärt die Popularität der Anekdotenform. Der Zugang über konkrete biografische Details, die sich ins Verhältnis mit der Erfahrungswelt der Leser/Zuhörer bringen lassen, ermöglicht eine direkte Identifikation mit der Figur des Klassikers. Die Anekdote hat aber immer auch die Totalität im Blick: Das scheinbar Unbeschwertheit führt an die Gesamterscheinung heran.²⁸⁶ Im Rundfunk werden literarische Anekdoten wie die Goethe-Anekdoten von Wilhelm Schä-

²⁸³ Ebd. (1. Fortsetzung, 4. Kapitel) in: *Die Mirag*, 2.4.1932. Im Original lautet das Zitat: »Die Ehe ist der Anfang und der Gipfel aller Kultur. Sie macht den Rohen mild, und der Gebildetste hat keine bessere Gelegenheit seine Milde zu beweisen.« *Die Wahlverwandtschaften* [1809], in: Johann Wolfgang Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers, Die Wahlverwandtschaften, Kleine Prosa, Epen*, hg. v. Waltraud Wiegeler, Frankfurt a.M. 1994 (Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, I, 8), 338.

²⁸⁴ Vgl. Philipp W. Hildmann: Die Figur Mittler aus Goethes Roman *Die Wahlverwandtschaften* als Repräsentant der Neologen, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Bd. 97, Nr. 1, 2003, 51–71.

²⁸⁵ Furcht: Goethes letzte Liebe (2. Fortsetzung, 6. Kapitel) in: *Die Mirag*, 9.4.1932.

²⁸⁶ Eine solche Poetik der Goethe-Anekdote entwickelt etwa Edwin Zellweker: »Sie [die Anekdote] gibt im einzelnen das Ganze, sie erhöht das Detail zur Totale, sie sucht die Summe eines Daseins auf die kürzeste Formel zu bringen.« Edwin Zellweker: *Goethe in der Anekdote* [1935], Wien 1947, 5.

fer vorgelesen;²⁸⁷ die Anekdotenform ist aber auch die Grundlage für eine Reihe von Goethe-Hörspielen, von denen nun zwei genauer betrachtet werden sollen, um die Partizipationsmechanismen im Breitendiskus näher zu beschreiben.

Mit der Genrebezeichnung Goethe-Hörspiel wird eine Produktion mit dem Titel *Gewitter am Abend* eingeführt.²⁸⁸ Der Autor, Edmund Hoehne, greift in diesem Fall auf einen Hinweis Eckermanns in den *Gesprächen mit Goethe*²⁸⁹ zurück und baut ihn zu einer »kleinen Szene«²⁹⁰ aus. Ein einfacher Wortwechsel zwischen Goethe und seinem Sekretär wird im Hörspiel mit erheblichem Aufwand szenisch rekonstruiert: Acht Mitwirkende werden in den Programmtafeln angeführt, Chor und Orchester sind ebenfalls an der Produktion beteiligt. Der Anekdoten wird damit von vornherein große Bedeutung verliehen. Das bestätigt auch die Inhaltsangabe:

»Die Wogen der großen Juli-Revolution durchzittern ganz Deutschland und dringen bis nach Weimar. Die ganze Welt spricht von nichts anderem. Nur Goethe bleibt völlig unberührt davon. Ihn berührt lediglich ein wissenschaftlicher Streit in der französischen Akademie, während er dem Weltgeschehen als unbeteiligter Zuseher gegenübersteht und seine Arbeit an ›Faust‹ für wichtiger hält als das Treiben der Parteien.«²⁹¹

In der ursprünglichen Erzählung liegt die Pointe im komischen Missverständnis – Frédéric Soret, der ebenfalls davon berichtet, nennt den Vorfall »un bon coq-à-l'âne«²⁹² – bei der Deutung dessen, was als »Gewitter« zu gelten habe: die Nachricht der Pariser Julirevolution oder die Information zum Streit zwischen den Naturforschern Cuvier und Saint-Hilaire in der französischen Akademie. Eckermann lässt in seiner Version vor allem Goethe zu Wort kommen; der Darstellung des Missverständnisses folgt zudem eine ausführliche Erläuterung des Gegenstands des wissenschaftlichen Streits (der Zwischenkieferknochen). Hoehne interessiert in seinem Hörspiel dagegen der Kontrast zwischen der Menge (»die ganze Welt«) und dem Einzelnen (Goethe). Der Dichter, der durch seine bizarre Reaktion zunächst als Exot dasteht, wird sodann als

287 Wilhelm Schäfer: Schuberts Besuch bei Goethe in Weimar. Schubert-Anekdoten, ausgestrahlt als Teil der Sendung Goethe und Schubert am 3.3.1932 von 20.30 bis 21.30 Uhr im SÜRAG Stuttgart (übernommen vom SWR); Ders.: Mignon. Eine Goethe-Anekdoten, ausgestrahlt am 23.3.1932 von 19.35 bis 19.45 Uhr im SWR Frankfurt (übernommen vom SÜRAG). Beide Sendungen sind in der von Theresia Wittenbrink erstellten Datenbank der Autorenauftritte im Rundfunk der Weimarer Republik verzeichnet: <http://dienste.dra.de/schriftsteller/index.php> Die Mignon-Anekdoten, die auf eine Jugenderinnerung Goethes in *Dichtung und Wahrheit* zurückgeht (3. Teil, 12. Buch), ist in einer von der Stadt Frankfurt herausgegebenen Sammlung abgedruckt: Deutsche Dichter zum Frankfurter Goethejahr 1932, Frankfurt a.M. 1932 (ohne Seitenangabe). Sie findet sich auch in Schäfers Anekdotensammlung: Wilhelm Schäfer: Anekdoten, Bd. 1, München 1943. Die Schubert-Anekdoten ließ sich nicht in gedruckter Fassung finden.

288 Gewitter am Abend. Goethe-Hörspiel aus dem Jahre 1830 von Edmund Hoehne, ausgestrahlt am 25.2.1932 von 20.00 bis 20.30 Uhr im Norddeutschen Rundfunk. Vgl. Der deutsche Rundfunk, 19.2.1932. Das Hörspiel wird in der Folge mehrfach wiederholt.

289 Eckermann: Gespräche mit Goethe [1836], 726f. (2. August 1830).

290 Anonym: Inhaltsangaben, in: Der deutsche Rundfunk, 11.3.1932.

291 Anonym: Funkbühne der Woche, in: Die Sendung, 19.2.1932.

292 Zitiert nach: Kommentar, in: Eckermann: Gespräche mit Goethe [1836], 1327.

erhaben und weise dargestellt, verstehe er es doch, vom Tumult der Zeit zu abstrahieren und die wahrlich wichtigen Dinge im Auge zu behalten. Der Hinweis auf die Arbeit an *Faust*, die im korrespondierenden Eintrag der *Gespräche* nicht erwähnt wird, unterstreicht das nochmals, indem es an den Topos der Unsterblichkeit der Dichtung anknüpft: Goethe, der große Mann, lebe in einer anderen Zeitlichkeit als die »ganze Welt«. Das Hörspiel wirkt belehrend: Man kann es als Ermutigung verstehen, sich am Beispiel Goethes zu orientieren und sich nicht von den Wirren der Zeit beeinflussen zu lassen. Zugleich enthält es auch ein Partizipationsangebot, indem Größe und Weisheit der Dichterpersönlichkeit für den Rezipienten nachvollziehbar gemacht werden. Die Erzählung bewirkt, dass sich der Zuhörer von der Menge entsolidarisiert und Verständnis für Goethes Verhaltensweise aufbringt.

Eine andere Form der Partizipation ist in einem Hörspiel von Herbert Eulenbergs mit dem Titel *Wo ist Goethe?* angelegt.²⁹³ Die Inhaltsangabe lautet:

»Johann Peter Eckermann, Goethes Famulus, und Friedrich Stadelmann, Goethes Leibdiener, sitzen an einem Herbstabend des Jahres 1823 im sogenannten Urbino-Zimmer in Goethes Wohnhaus am Frauenplan in Weimar. Stadelmann ist von Goethe beauftragt worden, Eckermann das ›Schwanenlied an die Jugend‹ feierlich zwischen zwei Kerzen auf das Lesepult an diesem Abend hinzulegen. Im Zimmer nebenan ruht Goethe bereits. Eckermann vertieft sich in die Blätter und liest sich selbst vor: ›Trilogie der Leidenschaft. An Werther.‹ Zur selben Zeit hört man auf der Straße poltern und gleich darauf einen Studenten in angeheitertem Zustand rufen: ›Wo ist Goethe? Ich will Goethe sehen!‹ Der junge Mann hat sein Studium beendet und es sich in den Kopf gesetzt, vor seiner Abreise in die Heimat Mitau Goethe einen Besuch abzustatten. Es gelingt ihm auch, heimlich hinter der Abendpost in das Haus zu schlüpfen. Eckermann beruhigt den späten Eindringling und stellt ihm vor, wenn er sich die soeben erschienene Gesamtausgabe von Goethes Werken kaufen würde, er darin Goethe mehr und besser fände, als wenn er ihn um diese Zeit noch aufgestöbert hätte. Der Student beruhigt sich und verlässt, um ein kleines Souvenir reicher, das Haus. Eckermann hat sich wieder nach oben begeben und liest die wunderbaren Verse zu Ende.«²⁹⁴

Ob so ein nächtlicher Besuch überhaupt einmal stattgefunden hat, ist fraglich. Doch indem er mit zahlreichen Details auf eine vertraute Kulisse hinweist (das Urbino-Zimmer im Haus am Frauenplan), die bekannten Nebenfiguren Stadelmann und Eckermann auftreten lässt sowie Hinweise auf originale Werke einstreut, gelingt es Eulenbergs, eine authentisch wirkende Goethe-Anekdote zu schaffen. Für den Plot greift er auf eine Notiz in den *Gesprächen* zurück, in der Eckermann von Goethe die *Marienbader Elegie* vorgelegt bekommt: Der Dichter schlafte ein, während Eckermann mit dem Lesen beschäftigt ist, sodass er sich ungestört in die Poesie vertiefen kann.²⁹⁵ Doch was Stoff für eine

²⁹³ *Wo ist Goethe?* Hörspiel von Herbert Eulenbergs, ausgestrahlt am 22.8.1932 von 19.30 bis 20.00 Uhr im Südwestfunk Rundfunk (übernommen vom Südfunk). Vgl. Der deutsche Rundfunk, 19. August 1932.

²⁹⁴ Anonym: Inhaltsangabe, in: Der deutsche Rundfunk, 19.8.1932.

²⁹⁵ Eckermann: Gespräche mit Goethe [1836], 74ff. (16. November 1823).

witzige Anekdote geliefert hätte, greift der Autor des Hörspiels nicht auf. Die Schilde rungen Eckermanns werden dazu genutzt, eine andachtsvolle Atmosphäre zu schaffen, vor der das plötzliche Einbrechen eines angetrunkenen Studenten umso effektvoller wirkt. Alles läuft auf eine moralische Pointe hinaus: Goethe will gelesen und nicht ge sehen werden. Wichtig ist in diesem Fall, dass der Dichter, obwohl er im Zentrum der Handlung steht, im Stück nicht selbst auftritt. Das trägt zu seiner Auratisierung bei: Der Klassiker erscheint als der große Unsichtbare, er ist – um ein berühmtes Zitat von Flaubert zu paraphrasieren – wie Gott im Universum, überall anwesend und nirgends sichtbar.²⁹⁶ Das Partizipationsangebot verläuft in diesem Fall also negativ, indem der Zuhörer dazu gebracht wird, sich vom Negativbeispiel des Studenten zu distanzieren und sich auf diese Weise dem Bereich Goethes und der Dichtung anzunähern. In einem Hörbericht wird dann auch ausdrücklich neben dem Unterhaltungs- der Bildungswert des Stücks gelobt: »Solche kleinen Hörspiele« könne jeder in Abwechslung zum reinen Unterhaltungsprogramm »zu seinem innerlichen Gewinn in sich aufnehmen.«²⁹⁷

In der Anekdotenform dienen konkrete biografische Einzelheiten und pittoreske Details dazu, die Figur des Dichters dem Erfahrungshorizont der Rezipienten näher zu bringen. Bezeichnend ist, dass das Partizipationsangebot den hohen Stellenwert des Klassikers immer schon voraussetzt. Das Anekdotische lässt dem Rezipienten diesen Stellenwert erst erfahrbar machen. Das Oszillieren zwischen Nähe und Distanz, zwischen Partizipation und Auratisierung, ist typisch für den Goethe-Breitendiskurs der Zwischenkriegszeit.

4.3.1.3 Diskurse über den Breitendiskurs: zwischen Süffisanz und Idealisierung

Die Integration Goethes in den massenmedialen Breitendiskurs und die damit einhergehende (angenommene) Popularität des Klassikers sind in der Zwischenkriegszeit noch relativ neue Phänomene, zumal in der Quantität, in der sie im Kontext des Jubiläums aufkommen. Sie erzeugen daher eine Vielzahl von Kommentaren, die den Umgang mit dem Klassiker in der Massenkultur reflektieren. Wie die angeführten Beispiele des Goethe-Fortsetzungsromans und der Goethe-Hörspiele zeigen, gehen vom Breitendiskurs 1932 keine ikonoklastischen Tendenzen aus. Im Gegenteil: Jede Darstellung Goethes, jede noch so kleine Anekdote über den Dichter scheint die Aura des Klassikers zu bestätigen, wenn nicht sogar zu vergrößern. Die wenigen komischen oder satirischen Ansätze berühren auch niemals die Dichterfigur selbst, sondern höchstens Nebenfiguren (wie den angetrunkenen Studenten im Hörspiel *Wo ist Goethe?*) oder die späteren Rezipienten.²⁹⁸

²⁹⁶ »L'auteur, dans son œuvre, doit être comme Dieu dans l'univers, présent partout, et visible nulle part.« Brief Gustave Flauberts an Louise Collet vom 9.9.1852, in: Gustave Flaubert: Correspondance, hg. v. Danielle Girard und Yvan Leclerc, 2003, online unter <https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/conard/quitter.html>

²⁹⁷ Anonym: Hörbericht, in: Die Sürag, 4.9.1932.

²⁹⁸ Obwohl Kabarett und Bunte Abende sich während der Zwischenkriegszeit (auch im Rundfunk) großer Beliebtheit erfreuen, berühren diese Formate im Laufe des Jahres 1932 kaum das Thema Goethe. Eine Ausnahme bildet eine literarische Posse des Kabarettensemble der »Vier Nachrichter«. Doch sind auch hier vor allem die Rezipienten Gegenstand der Satire: Unter dem Motto *Hier*

Generell wird die Tatsache, dass sich die Massen der Dichterfigur annehmen und auf diese Weise an ihr teilhaben, positiv bewertet. So berichtet ein Funkreporter bewundernd von der Präsenz Goethes in der materiellen Kultur während der Goethewoche 1932 in Weimar:

»Welch eine Rolle spielt da der Geheimrat Goethe! Nur wenig Schaufenster gibt es, die nicht in irgendeiner Form den Olympier als geduldiges Werbemittel heranziehen. Ein Kleidergeschäft zeigt entzückende Trachten aus der Goethe-Zeit; ein Juwelier Silberbestecke dazu; die Blumenläden prunken mit den Kränzen, die an dieser Stelle oder jener Stelle niedergelegt werden sollen; die Buchhändler und Kunstgeschäfte kennen nur noch Schriften und Bilder im nächsten, nahen, fernen und fernsten Zusammenhang mit dem großen Toten. Seine Büste steht inmitten von modernen Lackschuhen und im Andenkenladen; seine Armbrust glitzert hinter Schaufenstern und seine Lampe wird, mit elektrischer Birne ausgestattet, als zweckmäßiges Mitbringsel empfohlen. Auf Porzellan, Silber, Bronze, Gips, Holz, auf Plaketten, Tassen, Bestecken und Bechern ruht sein Bild, gemalt, gepreßt, geschnitten, gebrannt, gegossen – über allem nur Goethe.«²⁹⁹

Die Tatsache, dass Goethe als Werbemittel dient, wird in solchen Berichten nicht kulturtkritisch als Herabwürdigung des Hochkulturellen bewertet, sondern im Gegenteil als Beweis für die Anteilnahme von breiten Bevölkerungsschichten. Die Quantität steht für Qualität: Je mehr Goethe in allen Schaufenstern, aber auch in den Massenmedien, desto größer seine Breitenwirkung.

Trotz der insgesamt positiven Einschätzung der Popularität Goethes wird die Art des Umgangs mit dem Klassiker in der Massenkultur aber oft mit Süffisanz betrachtet. Als Beispiel sei eine Umfrage zum Thema *Goethe und die Rundfunkhörer* zitiert, die in der Programmzeitschrift *Die Sendung* erscheint.³⁰⁰ Ziel der Befragung war es zu ermitteln, inwiefern das Radio zur Verbreitung Goethes und seiner Werke in breite Rezipientenkreise beigetragen hätte. Oder, um es mit den Worten des Autors, Fred Angermayer, zu

irrt Goethe – der Spruch wird Emil Ludwig zugeschrieben – wird der Goethebetrieb im Gedenkjahr parodiert. Der Komponist Norbert Schultze erinnert sich folgendermaßen an das Stück: »Hier irrt Goethe!« Das wird nun der Titel unserer kleinen Operette, in der Emil Ludwig M'ecckermann das Geschehen kommentiert und den Lebenslauf des Dichters (eine Mischung aus Gerhart Hauptmann und Richard Tauber) laufend korrigiert. Es wird gedichtet, geändert, gestritten, gemimt, gesungen, Kurd [Kurd E. Heyne, einer der Vier Nachrichter] steuert Zitate aus ›Faust‹ und ›Friedericke‹ (der Lehár-Operette) bei.« (Norbert Schultze: Mit dir, Lili Marleen. Die Lebenserinnerungen des Komponisten Norbert Schultze, Zürich 1995, 122.) Tatsächlich hat Emil Ludwig 1927 einen Artikel unter dem Titel *Hier irrt Goethe* veröffentlicht, in dem er sich über die Pedanterie gewisser Goethephilologen lustig macht. Er zitiert darin einen Professor Düntzer als Urheber der titelgebenden Formel. Die Ironie Ludwigs ist indes unüberhörbar: »Ja, hier irrt Goethe [...]; Hering und Schneider habens [sic!] schlagend bewiesen und die Material-Ober-Prüfungskommission wird auf Grund des Gutachtens der Sachverständigen die Streichung des Postens ›Natur‹ aus Goethes Werken zugunsten der Erben des alleinigen Eigentümers [...] behörderlicherseits anzuordnen in die Lage gebracht werden.« Vgl. Emil Ludwig: Hier irrt Goethe, in: Die Weltbühne, Bd. XXIII, Nr. 44, 1.11.1927, 677–680.

²⁹⁹ Anonym: Mit dem Rundfunk zur Goethe-Feier in Weimar, in: Die Mirag, 9.4.1932.

³⁰⁰ Fred A. Angermayer: Goethe und die Rundfunkhörer; eine Umfrage, in: Die Sendung, 1.1.1932.

sagen, »wie weit es dem Rundfunk [...] gelungen ist, den Begriff Goethe in das Bewusstsein der Massen zu hämmern.«³⁰¹ Wie allein der zynische Tonfall vermuten lässt, geht Angermayer von einer normativen Perspektive aus: Für ihn hat der Rundfunk, den er »die gewaltigste Volkshochschule unserer Zeit«³⁰² nennt, eine erzieherische Funktion zu erfüllen, indem er die breite Hörerschaft an den Kanon der höheren Bildungsschicht heranführt. Formen des populären Umgangs mit dem Dichter werden aus dieser Perspektive gern belächelt. So zitiert Angermayer eine Rentnerin, deren Antwort auf die anfangs gestellte Frage lautet:

»Wissen se, Joethen is für mich ne Selbstverständlichkeit. Hier stehen seine gesammelten Werke. Da les ick jeden Sonntach drin. Und auch so man zwischendurch. Wenn aber mal der Rundfunk Joethen bringt, und ick mir mit meinem Buch hinsetze, dann stimmt det allens nur halb. Warum streichen die nur so ville? Is ja zu meiner Zeit auch jespielt wor'n, wies jedruckt stand.«³⁰³

Die kultische Verehrung des Dichters, wie sie diese Rentnerin mit Goethe betreibt, wird allein dadurch disqualifiziert, dass sie in der Berliner Mundart wiedergegeben wird. Der Gebrauch des Dialekts markiert eine Inkongruenz. Das Gefälle zwischen Hoch- und Populärtultur wird auf diese Weise akzentuiert. Darüber, dass Goethe bei den Massen zum Gegenstand einer Art Volksreligion geworden ist, darf der gebildete Leser also ruhig schmunzeln – so zumindest kann man die karikierende Intention und den etwas selbstgefälligen Ton des Artikels verstehen.

Angermayers Rentnerin repräsentiert in der Umfrage den Typus des ›Goetheschwärmers‹, der in zahlreichen Beiträgen zum Goethejahr auftaucht und die Autoren zu Überlegungen über das Verhältnis der ›einfachen Menschen‹ zum Klassiker veranlasst. Goetheschwärmer weisen sich durch ihre kultische Verehrung für den Dichter aus; wegen ihres unangemessenen Verhaltens werden sie zu Witzfiguren. So etwa eine »Berliner Goetheschwärmerin«, die die Reise nach Weimar auf sich nimmt um endlich ihr Idol kennenzulernen; nach langen Mühen bekommt sie ihn endlich zu Gesicht – und sagt ihm unpassenderweise Schillerverse vor: »Fest jemauert in der Erden/ Steht die Form, aus Lehm jebrannt.«³⁰⁴ Ein Journalist der *Süddeutschen Radio-Zeitung* berichtet im ähnlichen Tonfall von einem Mann, der angeblich »so lebte, als sei er mit Johann Wolfgang mindestens auf der gleichen Schulbank gesessen.«³⁰⁵ Es handelt sich um einen Führer im Frankfurter Goethehaus, dem der Erzähler während eines einige Jahre zurückliegenden Besuches begegnet sei:

»Der Führer lebte schlcht und fromm mit ihm [Goethe], als sei dieser Sohn gestern noch leibhaftig durch die Räume gegangen. In der Küche zeigte er mit strahlendem Lächeln eine glänzende Kupferpfanne, ›in der die Frau Rat dem Wolfgangche immer die Eierkuchen gebacke hat.‹ Oben in der kleinen Stube unter dem Dach steht der Schreibtisch, ›an dem der junge Herr Wolfgang das Stück vom Götz von Berlichinge geschriewe

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Ebd.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Anonym: Eine Berliner Goetheschwärmerin, in: Die Sendung, 25.3.1932.

³⁰⁵ F. L. N.: Guten Tag, wie Goethes Ihnen? in: Süddeutsche Radio-Zeitung, 20.3.1932.

hat. Da kommt das beriehmte Zitat drin vor. Na, das hot er hier in Frankfort von de Schiffer und de Fuhrleit oft genug höre könne. Un die Dinteschpritzer uffm Disch, die sin mindestens so historisch wie die vom Luther uff der Wartburg. Deswege brauche Sie sich nicht einzubilde, daß Sie gleich so beriehmt werde wie der Wolfgang, wann Sie daheem ihrn Schreibtisch so versaeue. Und dann durfte man zu dem Fenster hinaussehen auf die schmale Gasse! Do hot er oft gestanne und als kleener Bursch de Leit, wo unne vorbeigegange sin, eens uff de Hut geschpuckt. Jugend macht alleweil dieselbe Posse!«³⁰⁶

Die Frankfurter Mundart sowie Bezugnahmen auf triviale Sachverhalte (Eierkuchen, Tintenspritzer, Jugendstreiche) machen in dieser Anekdote die Verschränkungen zwischen der Alltagserfahrung und dem Klassiker deutlich. Die Erscheinung Goethes erschließt sich der Figur des Museumsführers nur, wenn sie sich ins Verhältnis zu den eigenen Lebenserfahrungen bringen lässt; selbst die Dichtung lässt sich auf die eigene Lebenswelt beziehen, wenn etwa der bekannte Götz-Vers auf die schimpfenden Frankfurter Schiffssarbeiter zurückgeführt wird. Aus den »historischen« – was hier fast synonym mit heilig ist – Tintenspritzern auf dem Schreibtisch lässt sich sogar eine kleine Lebensweisheit ableiten. Die Partizipation an Goethe verläuft über ein starkes Identifikationsverhältnis. Dieser unvermittelte Zugang zum Klassiker, der das Alltäglich-Triviale mit dem schlechthin Erhabenen vermengt, soll Komik erzeugen.

Im Bericht über den Frankfurter Museumswächter führt die Schlussbemerkung jedoch vom herablassenden Tonfall weg zu einer Überlegung über das Verhältnis zu Goethe in der Gegenwart: »Trieb dieser Mann Spott mit dem größten Geiste der Nation? Ich glaube, er erlebte ihn menschlicher – wenn auch auf seine Art –, als wir es tun. Er trug ein lebendigeres Bild des Dichters im Herzen als viele der Festredner, die in dieser Woche ihre Worte über uns ausgießen.«³⁰⁷ Mit dieser Interpretation wird klar, dass der Autor des Artikels auch einen Idealtyp vorstellt. Der Frankfurter Museumsführer repräsentiert eine Verhältnisform zum Klassiker und darüber hinaus zur Kunst, die derjenigen der Gegenwart entgegengestellt wird. Das authentische Kunstverhältnis, für das der Mann aus dem Volk steht, ist eine idealisierte Projektion, die als solche nicht (mehr) existieren kann. Denn es setzt einen unmittelbaren, unreflektierten Zugang zu Goethe voraus, der nicht »mit dem ganzen Ballast« der »klassischen Bildung«³⁰⁸ beladen ist. Ein ungebrochenes Identifikationsverhältnis wie das des Museumsführers bleibt dem gegenwärtigen Goethe-Liebhaber, dem Goethes übermäßige Bedeutung immer schon bewusst ist, verwehrt. Die Distanz, die das Wissen um diese Bedeutung voraussetzt, kann nicht mehr überbrückt werden.

Bezeichnenderweise ist die Reflexion über das Verhältnis zum Klassiker, die der Typus des Gotheschwärmers veranlasst, selbst Teil des Breitendiskurses, und zwar nicht nur, weil der Text im Massenmedium par excellence, der Programmzeitschrift erscheint, sondern auch, weil sie auf die typische Anekdotenform zurückgreift. Der

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Ebd.

Museumswächter ist eine der zahlreichen Neben- bzw. Mittlerfiguren, die einen Zugang zu Goethe ermöglichen. Damit wird die Frage nach dem Verhältnis zum Klassiker zu einem zentralen Anliegen des Breitendiskurses.

Der Goethe-Breitendiskurs konstruiert eine auratische, teilweise unnahbare Dichterpersönlichkeit, zu der durch Verfahren der Identifikation ein Verhältnis aufgebaut wird. Die kleine Form, allen voran die Anekdote, ermöglicht die Partizipation an dem, was der Klassiker repräsentiert, sei es Bildung, Hochkultur, Weisheit, sozialer Aufstieg usw. Den massenmedialen Goethediskurs kennzeichnet eine fragmentarische und daher höchst wandelbare Struktur. Das lässt ihn als einen Gegenpol zum kulturpolitischen Diskurs erscheinen. Denn die vielfältigen Erscheinungsformen des Klassikers im Breitendiskurs und die Funktionen, die er darin erfüllt, widersprechen den einheitlichen Darstellungen des Dichters in den meisten Goethereden. Anders gesagt: In jeder einzelnen Anekdote wird zwar Goethes Größe bestätigt, doch ergibt die Summe der Anekdoten kein kohärentes Klassikerkonzept. Dieses Widerstandspotenzial des Breitendiskurses macht sich Mann in seinen Essays zu eigen.

4.3.2 Thomas Mann in Interaktion mit dem massenmedialen Breitendiskurs 1932

4.3.2.1 Der Radiovortrag im Spiegel der massenmedialen Kritik

Manns Berliner Rede zählt zu den wichtigsten massenmedialen Ereignissen des Gedenkjahrs. Die Radio-Übertragung wird in allen Tageszeitungen sowie in den deutschen und internationalen Programmzeitschriften angekündigt. Im völkisch-nationalen *Deutschen Sender* erscheint im Vorfeld eine Karikatur, auf der Mann als Artist abgebildet ist, der mit zwei Funkmasten jongliert und gleichzeitig eine Goethebüste mit dem Kinn balanciert (Abbildung 8). Im Hintergrund sehen Erika und Klaus Mann, als Zirkuskinder dargestellt, dem Vater gebannt zu. Allerdings sind sie die Einzigen, die Interesse für seine Künste zu bekunden scheinen. Von der Übertragung der Goetherede aus der Akademie erwartet sich der Zeichner keinesfalls mehr als ein lächerliches Spektakel. Polemisch wird auf die Äquilibristen-Nummer hingewiesen, die darauf abziele, den altehrwürdigen Dichter durch die Verwendung von modernster Technik und angestrengter Gestikulation auch für das Massenpublikum attraktiv zu machen. So unsachlich sich der *Deutsche Sender* im Hinblick auf die Person Manns zeigt: Er weist auf die Bemühungen des Schriftstellers hin, die Bedingungen der massenmedialen Kommunikation zu berücksichtigen, um breite Rezipientenkreise zu integrieren.

Durch solche Veröffentlichungen wird die Erwartungshaltung gegenüber dem Rundfunkereignis erhöht. Dementsprechend fällt die Rezeption in den Tagen nach der Ausstrahlung in der Presse aus. Nahezu jede Tageszeitung druckt einige Zeilen zu Manns Auftritt in der Akademie ab; in manchen Blättern erscheinen sogar zwei Berichte: einer über den eigentlichen Festakt, ein anderer über die Rundfunkübertragung.³⁰⁹

³⁰⁹ Vgl. die Pressesammlungen in GSA: Goethe-Gesellschaft. Reichsgedächtnisfeier zum 100. Todestag Goethes 1932. Einsatz von Film und Rundfunk. Sowie GSA: Goethe-Gesellschaft. Reichsgedächtnisfeier zum 100. Todestag Goethes 1932. Sammlung an Zeitungsartikeln über Goethefeiern in deutschen Städten und im Ausland.

Abbildung 8: Mooritz: Junge, junge ... wenn das man gut geht ... Thomas Mann spricht am Freitag für alle deutschen Sender über »Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters«



*Junge, junge . . . wenn das man gut geht . . .
Thomas Mann spricht am Freitag für alle deutschen Sender über „Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters“.*

Quelle: Der deutsche Sender, 11.3.1932.

Die Zusammenfassungen und Kommentare geben ein Abild von den abweichenden Deutungsarten der Rede, werden doch jeweils die als zentral empfundenen Gedanken darin reformuliert bzw. paraphrasiert und bestimmte Ideen diskutiert. Dabei wird auch das Verhältnis zum Breitendiskurs immer wieder thematisiert.

Besonders aufschlussreich erweist sich die negative bis polemische Kritik des Vortrags. Sie berührt im Wesentlichen zwei Aspekte: Die Haltung Thomas Manns gegenüber dem Klassiker wird erstens als unangemessen bewertet; der Inhalt der Rede wird zweitens als dem Gegenstand und dem Anlass unwürdig empfunden. Ohne Überraschung zählt der *Deutsche Sender* zu den schärfsten Kritikern des als »Gesinnungsfreund der Regierungsmarxisten«³¹⁰ betitelten Schriftstellers. Sein Konzept von Goethe, das, so der Verfasser, für das ganze »offizielle November-Deutschland« stehe, sei im Grunde der Reflex der eigenen bürgerlich-dekadenten Lebenshaltung:

»Der ›bürgerliche Goethe‹, dem sich der Redner fast ›familiär‹ verbunden fühlt, der ›Gesittet-Verwegene‹, dem Thomas Mann in seiner ›pedantisch-bürgerlichen‹ Lebens-

³¹⁰ Anonym: Thomas Manns Bürger-Goethe in: Der Deutsche Sender, 25.3.1932.

führung nachzuspüren glaubt – dieser vermeintliche Goethe ist dieser absinkenden ›liberalen‹ Gesellschaft sympathisch.«³¹¹

Der Berichterstatter ist bemüht, die für ihn skandalösen Aspekte der Rede durch eine Reihe von Pseudo-Zitaten zu belegen. Dazu gehört die »Familiarität« (GRBZ, 308) im Verhältnis zum Klassiker: Der Vorwurf stützt sich auf den Anfang des Vortrags, wo Thomas Mann tatsächlich eine Form von »Intimität« (GRBZ, 307) mit Goethe beansprucht und die eigene Legitimität als Festredner mit einer »gewissen familiären Erfahrung« (GRBZ, 308) begründet. Im *Deutschen Sender* wird daraus ein anmaßendes Identifikationsverhältnis gemacht, das dem Gegenstand der Rede unangemessen sei. Eine ähnliche Kritik findet sich in einem Zeitungsbericht über den Weimarer Auftritt des Schriftstellers, aus dem hervorgeht, dass Mann die impliziten Regeln des richtigen Umgangs mit der Dichterfigur verletzt habe. Die ganze Rede wird darin in einer flapsigen – eben unangemessenen – Formel paraphrasiert:

»Thomas Manns Rede war nicht nur enttäuschend, sie war in ihrem oberflächlichen Ton geradezu verletzend. Denn der winzig-kleine Epigone verneigte sich nicht etwa vor dem Genie des Toten in Weimar, sondern er klopfte (symbolisch gesprochen) dem Kollegen Goethe jovial auf die Schulter. Als wollte er etwa sagen: ›Allerhand, lieber Freund, was Ihr da zusammengeschrieben habt!‹«³¹²

Abgesehen von der feindseligen Grundeinstellung dem Schriftsteller gegenüber liegt solchen Reaktionen die Vorstellung zugrunde, dass die Art, wie Mann über Goethe spricht, nicht nur dem Gegenstand gegenüber unangebracht sei, sondern auch nicht den Ge pflogenheiten des kulturpolitischen Diskurses entspreche. Indem der Kritiker Mann einen ›kumpelhaften‹ Umgang mit dem Klassiker vorwirft, insinuiert er, dass eine Parallel zum Typus des ›Goetheschwärmers‹ besteht. Der *Deutsche Sender* vermittelt den Eindruck, dass sich der Schriftsteller ähnlich ungehobelt über Goethe äußere und ein unangebrachtes Identifikationsverhältnis zu ihm herstelle. Dieses Identifikationsverhältnis, das Mann in seiner Rede selbstbewusst beansprucht, wird in der rechten Kritik gegen ihn gerichtet: Es wird als Vermessenheit gedeutet. Den Vorwurf nimmt Mann in seiner Berliner Rede vorweg, wenn er erklärt: »Ich kann von Goethe nicht anders sprechen als mit Liebe, das heißt: aus einer Intimität, deren Anstößigkeit durch den lebendigsten Sinn fürs Inkommensurable gemildert wird.« (GRBZ, 308) Man kann das als Versuch deuten, die moderne Kluft zwischen Nähe (Intimität) und Distanz (Bewusstsein um das Inkommensurable) zum Klassiker zu überbrücken, indem die fundamentale Gebrochenheit im Verhältnis zu Goethe immer mitgedacht wird. Doch werden derartige Subtilitäten in einer auf Polemik ausgerichteten Kritik stillschweigend übergangen. Ziel ist es ja, Mann als lächerlichen ›Goetheschwärmer‹ erscheinen zu lassen.

Der zweite Aspekt der Kritik ist mit dem ersten verbunden, denn auch hier geht es im Kern um die Frage nach dem angemessenen Umgang mit dem Klassiker, diesmal

³¹¹ Ebd.

³¹² Dr. Erik Krünes: Theater, Reden und Bilder um Goethe. Die große Enttäuschung: Thomas Mann, in: Der Tag, 22.3.1932.

aber in seiner Darstellungsweise. Goethe als »Repräsentanten des bürgerlichen Zeitalters« zu zeichnen komme im Grunde einer Herabwürdigung, wenn nicht gar einer Beleidigung des Dichterfürsten gleich, liest man beispielsweise in einem Artikel der *Dresdener Volkszeitung*:

»Kein geistig Hörfähiger wird nun bestreiten, daß Mann in seinem bekannten Schnörkelstil kluge und glänzende Wendungen, Einsichten und Prägungen zu bringen hatte; aber ein Abgrund trennt ihn von uns, wenn er es nötig findet, ausgerechnet das ›Bürgerliche‹ an Goethe zu feiern und in diesem Sinne breit und eifervoll das abgelebte und leicht spießige Gedicht ›Hermann und Dorothea‹ oder Goethes ›Kinderstube‹ oder seine unangenehme wirtschaftliche ›Vorsorglichkeit‹ als hohe Tugend zu preisen oder gar Goethes Unterschrift unter das Todesurteil über die Kindesmörderin aus Not zu ›rechtfertigen‹.«³¹³

Die Argumentation der *Dresdener Volkszeitung* beruht nicht allein auf einer pauschalen politischen Verurteilung von Manns Idee der Bürgerlichkeit, sondern stützt sich auf eine Vorstellung eines *richtigen Klassikerkonzeptes*. Die von Thomas Mann verfolgte Absicht, in Goethes Leben diejenigen »Züge (...), die man im schlechten und rechten, landläufigen Sinn bürgerlich nennen kann« (GRBZ, 312) nachzuweisen, wird vom Kritiker als Affront gewertet. Dabei hatte der Schriftsteller sein Vorhaben mit aller Vorsicht als »ein fast humoristisches Unternehmen (...), kaum mehr als ein Scherz« (GRBZ, 312) eingeleitet, als wolle er selbst die Distanz zum Breitendiskurs markieren. Wohlgemerkt bestreitet der Bericht nicht den Wahrheitsgehalt der von Mann erwähnten Anekdoten, er unterstreicht lediglich, dass sie einem als konsensuell dargestellten Klassikerkonzept entgegenwirken. In diesem Klassikerkonzept, das der Autor als das der Mehrheit darstellt (»ein Abgrund trennt ihn von uns«), haben als »abgelebt«, »spießig« oder »unangenehm« gewertete Eigenschaften keinen Platz. Besser könnte der Selektionsprozess, der darin besteht, den Klassiker nach einer bestimmten Vorstellung – hier der eines erhabenen Dichterfürsten – zu modellieren, nicht formuliert werden.

Was die polemischen Besprechungen der Goethereden von Thomas Mann herausstellen, ist ihre Nähe zum Breitendiskurs. Ins Positive gewendet wird diese Integration von populären Formen der Goetherezeption in einem Artikel des *Berliner Tageblatts*, in dem der Ansprache zwei zeitgleich erschienene Goethefilme³¹⁴ gegenübergestellt werden:

»Die Akademie hatte ihre Goethe-Sache auf Einfachheit und Eindringlichkeit gestellt und wirkte dadurch populär und, wie es immer zu heissen pflegt, volksbildender als der populäre Film. [...] Mit einer Fülle von Goetheschen Gedanken, in ihrer ganzen Tiefe und Breite erfasst, wurde von dem, wie immer, formal glänzenden Redner [Thomas Mann] eine Menge Goethescher Lebenssituationen zum Thema beige stellt und

³¹³ W. Sch.: Rundfunkkritik, in: *Dresdener Volkszeitung*, 22.3.1932.

³¹⁴ Es handelt sich zum einen um den Film des Reichkunstwarts: *GOETHE LEBT...!* Regie: Eberhard Froehn, Drehbuch: Edwin Redslob, D 1932; zum anderen um den zweiteiligen Gedenkfilm der UFA: *GOETHE-GEDENKFILM*, Regie: Fritz Wendhausen, Drehbuch: Fritz Wendhausen, Nicholas Kaufmann, D 1932. Vgl. dazu Jana Piper: *Goethe und Schiller in der filmischen Erinnerungskultur*, Würzburg 2019.

ihm geistig eingeordnet. Aus dieser temperamentvollen Ansprache – Geist ist immer auch notwendig Temperament! – schritt der Grossbürger Goethe aus dem deutschen und überdeutschen, aus dem bourgeoisen und überbourgeoisen Bereich auf die Hörer zu – eine lebendige historische und heutige Figur, ein Bild und Vorbild, ein Titan, der uns nahe ist, weil in seiner Grösse auch alles Kleine und alles Wesentliche, was zu uns gehört, plastisch enthalten und geformt ist. Goethe, der künstlerische Bürger und bürgerliche Künstler, wurde zum überzeugenden Erlebnis.«³¹⁵

Mit Popularität ist hier die Anschlussfähigkeit an die Bedürfnisse der breiten Massen gemeint. Die Popularität, die Manns Vortrag zugesprochen wird, sei die Grundlage für ihren volksbildenden, das heißt didaktischen Wert. Indem Mann ›populär‹ über Goethe spricht, könne er seine Botschaft an breite Hörerschichten vermitteln. Was der Kritiker an der Rede lobt, ist der Einsatz der für den Breitendiskurs typischen Partizipationsmechanismen: biografische Details, mit denen sich der Zuhörer identifizieren kann (›was zu uns gehört‹) und die eine Teilhabe an der Totalität ermöglichen (Goethe als ›Erlebnis‹). Aufschlussreich ist die Kontrastierung mit den zwei Goethefilmen, die zwar ein populäres Medium bedienen, aber inhaltlich an das Klassikerkonzept des kulturpolitischen Diskurses angelehnt sind. Die Präsentation einer numinosen, unnahbaren Dichterpersönlichkeit wird darin nicht – wie im Breitendiskurs sonst üblich – durch ein Identifikations- bzw. Partizipationsangebot ausbalanciert.

4.3.2.2 Manns Gebrauch des Breitendiskurses

Dass Mann den Goethe-Breitendiskurs als Informationsquelle nutzte, ist erwiesen. In den Materialien zu *Lotte in Weimar* finden sich Ausschnitte aus Zeitungen und Zeitschriften sowie zahlreiche Kalenderblätter aus den Jahren 1930–1932, die Einzelheiten zu Goethes Leben enthalten.³¹⁶ Mann schöpft nicht nur inhaltlich aus diesem Fundus, sondern auch strukturell. Die anekdotische Form des Breitendiskurses macht er sich für seine Darstellung zu eigen. Dies begründet er ähnlich wie die Autoren von Anekdoten, die in der kleinen Form immer die Totalität im Blick haben: Indem nach den ›kleinen Zügen‹ an Bürgerlichkeit bei Goethe gesucht werde, sei »ein Aufstieg vom Kleinen und Äußerlichen ins Größere und Geistige möglich« (GRBZ, 312).

Mann verwandelt die Berichte der Zeitgenossen in pittoreske Erzählungen – hier eine ›kostbare Geschichte‹ (GRBZ, 330), dort ein ›rührendes kleines Vorkommnis‹ (GRBZ, 313) –, die er buchstäblich bildhaft wiedergibt. Unter dem Stichwort ›gutes Essen und Trinken‹ erinnert er etwa an die von Goethe ›besonders bevorzugten Teltower Rübchen‹ (ebd.), mit denen ihn der in Berlin lebende Freund Friedrich Zelter versorgte: ein kurioses und konkretes Detail, das Teil des von Mann entworfenen ›humoristischen Bildes von Bürgerlichkeit‹ (ebd.) wird. Noch detailreicher erzählt der Schriftsteller eine Geschichte, die er den *Mitteilungen über Goethe* von Friedrich Wilhelm Riemer entnimmt.³¹⁷ »Der Literator und Islandfahrer Martin Friedrich Arendt hielt

³¹⁵ Hs.: Goethe, Goethe! in: *Berliner Tageblatt*, 19.3.1932.

³¹⁶ Zur Beschreibung des Materials vgl. Mann: *Lotte in Weimar*, 797–801.

³¹⁷ Friedrich Wilhelm Riemer: *Mitteilungen über Goethe [1841]*, hg. v. Arthur Pollmer, Leipzig 1921, 198ff.

sich in Weimar auf,«³¹⁸ heißt es bei Mann einleitend, bevor die Erzählung im Präsens weitergeführt wird:

»Er ist bei Goethe zu Mittag geladen, wo er den Hausherrn und seinen engeren Freundenkreis mit Reiseabenteuern und antiquarischen Forschungsergebnissen unterhält und es sich gewaltig dabei schmecken lässt. Es gibt einen Hammelbraten mit Gurkensalat, und nach Verspeisung mehrerer Portionen bringt der gute Arendt es nicht über das Herz, die mit Gurkensaft vermischt Bratenbrühe umkommen zu lassen. Er fasst seinen Teller mit beiden Händen und hebt ihn zum Munde, erschrickt aber im letzten Augenblick und blickt um Erlaubnis bittend auf den Hausherrn. Und der große Wohlerzogene legt volles Verständnis für die Begierde seines Gastes an den Tag; mit der größten Bonhomie und Treuherzigkeit fordert er ihn auf, sich ja nicht zu genieren, und während er ihn schlürfen sieht, lässt er nicht etwa ein Schweigen aufkommen, das auf den Genießenden doch vielleicht bedrückend wirken könnte, sondern er spricht, er setzt mit wärmster Überzeugung das Leckere einer solchen Mischung von Bratenbrühe und Gurkensaft auseinander.« (GRBZ, 313)

Vergleicht man diese Passage mit der riemerschen Vorlage, fällt auf, wie sehr Mann darum bemüht ist, sie dem Hörer und Leser lebhaft vor Augen zu führen. Bei Riener liegt der Fokus auf der Ungezogenheit – genauer der »ungeschlachten Rohheit«³¹⁹ – des Gastes und der Empörung, die er bei der restlichen Gesellschaft auslöst. Die »unnachahmliche Bonhomie, Ruhe und Treuherzigkeit«³²⁰ Goethes angesichts des Störenfries wird als eine eigentümliche, aber eigentlich befreimliche Reaktion dargestellt. Die von Riener geschilderte Spannung zwischen Arendt und den anderen Gästen lässt Mann in seiner Rede unerwähnt. Ihm geht es um die Bildhaftigkeit der Szene, die er um realistische Einzelheiten ergänzt. Zum Vergegenwärtigungseffekt tragen der Übergang vom Präteritum zum Präsens sowie die Zergliederung der Handlung in kleinere Einzelschritte bei (»er fasst seinen Teller, hebt ihn zum Munde, erschrickt und blickt auf den Hausherrn«).

Von Interesse sind die vom Erzähler eingesetzten Partizipationsmechanismen: Wie in zahlreichen Anekdoten der Zeit wird das Auftreten der eigentlichen Hauptfigur – Goethe – retardiert. Der Effekt wird durch die feierliche Bezeichnung des Dichters als »des großen Wohlerzogenen« verstärkt: Sie leitet eine Entschleunigung des Rhythmus ein und bestätigt abermals Goethes immer schon vorweggenommene Erhabenheit. Eine Identifikation ist zunächst nur über die vorübergehende Hauptfigur Arendt möglich, an deren Gedankengänge der Erzähler den Zuhörer teilnehmen lässt. Wie im Fall des angetrunkenen Studenten im Hörspiel *Wo ist Goethe?* impliziert das Heranführen an Goethe aber zugleich eine Distanzierung von der anfänglichen Hauptfigur, die Mann einführt, indem er leicht gönnerhaft vom »guten Arendt« spricht. Wie auch im Breitendiskurs dient das Anekdotische nicht der Herabwürdigung der Dichterpersönlichkeit, sondern im Gegenteil der Bestätigung seiner Aura. Durch die

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd., 199.

³²⁰ Ebd.

Geschichte des Islandfahrers Arendt bekommt der Zuhörer mitgeteilt, was Goethes Größe eigentlich ausmacht – in diesem Fall seine Menschlichkeit.

Wie lässt sich dieser Rückgriff auf den Breitendiskurs interpretieren? Naheliegend ist es erstens, darin ein Integrationsmittel von breiten Hörerschichten zu sehen: Indem er die Partizipationsmechanismen aktiviert, die typisch für die populäre Goetherezeption sind, erhöht Mann das Wirkungspotenzial seiner Rede. Dies bestätigt der Blick auf ihre Rezeption. Bezeichnenderweise sind es eben die von Mann wiedergegebenen Anekdoten, die immer wieder in den Berichten über den Vortrag angeführt werden. Sie sind es, die sich in das Gedächtnis der Zuhörer einprägen und die gewissermaßen als Schlagwörter funktionieren. So tauchen Teltower Rübchen und Hammelbraten in der Zusammenfassung der *Vossischen Zeitung* auf: »Diesen Begriff des Bürgerlichen setzt er [Mann] an den Anfang seiner Ideen über Goethe: Er verfolgt ihn vom Pedantisch-Behaglichen seiner Lebensführung, von den Teltower Rübchen und dem Hammelbraten mit Gurkensaft bis in die Höhen des Goetheschen Geistes, bis zu dem produktionsethischen Befehl, der den Fleißigen, Sorglichen alles fertig machen ließ.«³²¹ Es ist Mann offenbar gelungen, abstrakte Konzepte und Ideen so eng mit konkreten Gegebenheiten zu verknüpfen, dass sie bei den Rezipienten zu einer Einheit verschmelzen. Die genannten kulinarischen Vorlieben werden zum Inbegriff des »Pedantisch-Behaglichen« bei Goethe, wie auch der »produktionsethische Befehl des Fertigmachens« (GRBZ, 315), den Mann in Bezug auf die väterliche Erziehung anführt, die »Höhen des Goetheschen Geistes« zu verkörpern vermag.

Der zweite Grund ist *ex negativo* im Vorwurf der Herabwürdigung formuliert, der in der rechten Presse zirkuliert. Durch die Anlehnung an die anekdotische Struktur des Breitendiskurses und die Hinweise auf das Alltäglich-Triviale bei Goethe geht es Mann nicht darum, die Bedeutung der Dichterfigur zu verringern, wie in polemischer Absicht in der Kritik behauptet wird. Wie das Beispiel der Arendt-Anekdote zeigt, nutzt Mann die Partizipationsmechanismen des Breitendiskurses: Diese setzen Größe und Aura nicht nur voraus, sondern bekräftigen sie. Im Einzelnen führen die Anekdoten, aus denen sich Manns Klassikerkonzept zusammensetzt, also nicht zu einer Schmälerung von Goethes Autorität. Die Integration des Breitendiskurses im Essay *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* markiert vielmehr eine Differenz zum Umgang mit Goethe im kulturpolitischen Diskurs der Zeit. In der Summe ergeben die Anekdoten ein facettenreiches, vielschichtiges und zum Teil auch widersprüchliches Bild des Klassikers. Genau um diese Widersprüche geht es Mann: Goethe erscheint bei ihm nicht nur als die nachsichtige, wohlerzogene Persönlichkeit, die die Kunst der Höflichkeit beherrscht, sondern einige Seiten später als nahezu Gesellschaftsuntauglicher, dem seine Besucher »zeremonielle Steifheit« (GRBZ, 328) attestieren. Er ist der »bürgerliche Künstler«, der sich dann aber in seiner »sehr unbürgerlichen« (GRBZ, 331) Verteidigung der Leidenschaft auch als »künstlerischer Bürger« erweist – um nochmals die oben angeführte Rezension des *Berliner Tageblatts* zu zitieren.³²² Das Herausarbeiten solcher

³²¹ Anonym: Der bürgerliche Goethe. Thomas Manns Rede in der Akademie, in: *Vossische Zeitung*, 19.3.1932.

³²² »Goethe, der künstlerische Bürger und bürgerliche Künstler, wurde zum überzeugenden Erlebnis.« Hs.: Goethe, Goethe! in: *Berliner Tageblatt*, 19.3.1932.

Widersprüche folgt einer argumentativen Strategie. Es geht Mann mit seinem wandelbaren, dynamischen Klassikerkonzept in erster Linie um eine Mobilisierung des Bürgertums. Der »überbürgerliche« Klassiker dient am Ende als Vorbild zur Überwindung jener bürgerlich-konservativen Tendenzen, die – so der Autor – eine Hinwendung zum Politischen verhinderten. Das kaleidoskopartige Bild, das er in seiner Rede entwirft, steht aber auch im Widerspruch zur priesterlichen Darstellungsweise im kulturpolitischen Diskurs. Gegen das übermächtige Nationalklassikerkonzept, das in der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ vorherrscht, setzt sich Mann also nicht nur auf argumentativer Ebene ein. Der numinosen, hieratischen Dichterfigur stellt er eine vielschichtige und komplexe Gestalt gegenüber.

4.4 Goethe im Metadiskurs – Öffentlichkeitssphäre 6: Die neue Rundschau

Das Stichwort für das Goethe-Sonderheft der *Neuen Rundschau* (März/April 1932), in dem auch die Berliner Rede von Thomas Mann erscheint, fällt im letzten Aufsatz, einem Überblick über die *Neue Goetheliteratur*. Er ist von Rudolf Kayser, dem damaligen Herausgeber der Zeitschrift, verfasst. Eingeleitet wird die Bücherbesprechung von einer Standortbestimmung, die zugleich Programm ist. Von einer »Goethelegende«, die »noch heute nicht ausgestorben« sei, ist dort die Rede, der »Legende vom apollinischen Jüngling und olympischen Greis, dessen Dasein Harmonie, Gleichgewicht und innere Ruhe darstelle«³²³. Diese Legende, so Kayser weiter, habe dazu geführt, dass bestimmte Aspekte in der Persönlichkeit und dem Werk des Dichters »verheimlicht« worden seien, etwa »das ›Dämonische‹ in Goethes Jugend, dieses furchtbare Wesen, das sich nur im ›Unmöglichen‹ gefällt«³²⁴. Das Bild des mittleren und vor allem des alten Dichters seien in der Rezeption ebenso verstellt worden und bedürften eines Korrektivs: »In Wirklichkeit bedeutet gerade die Epoche des ›olympischen‹ Greises eine Zeit auch des äußeren Kampfes.³²⁵ Kaysers Argumentationsstrategie ist auf den ersten Blick konventionell: Mit der Kritik an der Unzulänglichkeit älterer Rezeptionsmuster wird eine erneute Beschäftigung mit dem Thema begründet. Es wird so ein Bedarf nach neuen Deutungen geschaffen, auf den die zeitgenössische Goetheliteratur sowie vor allem das Sonderheft der *Neuen Rundschau* reagieren.

Nur bleibt es weder bei Kayser noch bei den anderen Beiträgern der Goethenummer bei dieser rhetorischen Hinführung. Mit seiner ikonoklastischen Geste grenzt der Herausgeber der Zeitschrift erstens die Öffentlichkeitssphäre ab, in der dem Anspruch nach die Diskussion über den ›wirklichen‹ Goethe geführt wird, eine Öffentlichkeit der *happy few*, die sich über die Unterscheidung von der vermeintlich legendengläubigen, breiten Öffentlichkeit definiert. Die *Neue Rundschau* öffnet einen Raum für eine Reflexion von Goethes gegenwärtigem Klassikerstatus. Zweitens dient die Polemik gegen die Goethelegende der Einführung eines Klassikerverständnisses, das nicht mehr das Vorbildlich-Musterhafte in den Vordergrund stellt, sondern das Krisenhafte zum Vorschein treten

323 Rudolf Kayser: Neue Goetheliteratur, in: *Neue Rundschau*, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 570–576.

324 Ebd., 570f.

325 Ebd.

lässt. Pointiert formuliert: Um Goethe für die Öffentlichkeitssphäre der *Neuen Rundschau* reizvoll zu machen, muss er wieder zum Problem werden.

4.4.1 Die Zeitschrift als Medium des Metadiskurses: Abgrenzung einer Öffentlichkeit der Wenigen und Edlen

Von welcher Deutungstradition Kayser das moderne Goetheverständnis, dessen Anfänge er bei Simmel und Gundolf begründet sieht,³²⁶ abgesetzt wissen möchte, ist eigentlich unklar. Das Feindbild bleibt unbestimmt, Namen werden in seinem Artikel keine genannt. Im Visier steht jener Topos des »zeitenthobenen, harmonischen und über jede Kritik erhabenen Dichterheros«³²⁷, der sich nach 1871 in Deutschland durchgesetzt und gegen den schon Richard Dehmel in einem Text von 1908 Protest eingelegt hatte.³²⁸ Die Rede von Goethe als Apoll und noch mehr als Olympier ist zu dieser Zeit zum Klischee oder, um es mit Thomas Mann zu sagen, zum »Gemeinplatz«³²⁹ geworden. Wenn Kayser also von einer »Goethelegende« spricht, dann liegt der Akzent vor allem auf der Popularität eines Klassikerkonzepts, das so weit verbreitet ist, wie es eben sonst nur Lebensbeschreibungen von Heiligen sind. Nicht ohne Geringschätzung hält er fest: »Die Goethelegende ist populär geworden und verführte zu dem Glauben, daß Goethe selbst populär sei. Man hatte aus der Freiwilligkeit seines Genies einen unfreiwilligen Götzten gemacht, der leicht zu verstehen und leicht anzubeten ist.«³³⁰ Im Fokus steht eine Vereinfachung und Verflachung des Goethebilds, die mit einer kultischen Rezeptionshaltung einhergeht. Im Kontext des Jubiläums richtet sich Kaysers Einspruch gegen die Massenverbreitung von Goethe-Werken und -Artefakten sowie gegen die Komplexitätsreduktion, die in der auf Wirksamkeit ausgerichteten Gedenkpublizistik festzustellen ist. Damit positioniert sich die *Neue Rundschau* abseits von kulturpolitischem und Breitendiskurs.

Die Öffentlichkeitssphäre *>Neue Rundschau<* konstituiert sich mit ihrem Goetheverständnis in Abgrenzung zu jener Allgemeinheit, die Goethe zum Gegenstand einer (Volks-)Religion macht. Der Adressatenkreis der Zeitschrift unterscheidet sich somit klar von dem des *Aufrufs zum Goethejahr*. Apostrophiert ist »die kleine Minorität der Denkenden« »in allen Ländern Europas«³³¹. Wie Walter Müller-Seidel bemerkt, ist in der Gestaltung des Sonderhefts tatsächlich »das Bestreben« erkennbar, »allem Nationalismus entgegenzuwirken und in Erinnerung an Goethes Idee der Weltliteratur den

³²⁶ Ebd., 571.

³²⁷ Karl Robert Mandelkow: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers, Bd. 1: 1773-1918, München 1980, 201.

³²⁸ Richard Dehmel: Der Olympier Goethe. Ein Protest [1908], in: Karl Robert Mandelkow (Hg.): Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Teil III 1870-1918, München 1979, 354-357.

³²⁹ »Die Redensart vom ›Olympier‹ ist Gemeinplatz.« Thomas Mann, Goethe und Tolstoi [1922], zitiert nach: Mandelkow: Goethe in Deutschland, 202.

³³⁰ Kayser: Neue Goetheliteratur, 572.

³³¹ Hermann Hesse: Dank an Goethe, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 522-529, hier 526.

europeischen Gedanken zur Geltung zu bringen«³³². Allein die Aufsätze fremdsprachiger Autoren wie André Gide, Johannes V. Jensen und José Ortega y Gasset brechen den geschlossenen Rahmen einer rein deutschnationalen Öffentlichkeitssphäre um Goethe auf. Doch wird dem Klassiker der *Neuen Rundschau*, anders als in der *Europe* oder bei den Frankfurter Gesprächen, keine gemeinschaftsstiftende Funktion auf europäischer oder gar universeller Ebene zugesprochen.

Die Zeitschrift vermeidet den emphatischen Öffentlichkeitsbegriff des kulturpolitischen Diskurses. Die Beiträge folgen fast allesamt einem dialogischen Prinzip, als würden sie sich direkt an den Einzelnen und niemals an ein Kollektiv wenden wollen. Adressiert werden die Wenigen oder, wie es in der *Rede an die studentische Jugend* von Jakob Wassermann heißt, »die Edelsten, [...] die Auslese«³³³. Kurzum: Die Zeitschrift bietet einen Goethe für die Elite an. Nicht von ungefähr erscheint der berühmte Goethe-aufsatzz von Ortega y Gasset, dem Autor des *Aufstand der Massen* (1929, 1931 ins Deutsche übertragen) in jenem Sonderheft der *Neuen Rundschau*,³³⁴ steht doch der Name Ortega in den 1930er Jahren für eine neue Elitenkultur, die unter deutschen Intellektuellen durchaus Erfolg hat.³³⁵ Die Form des *Briefs an einen Deutschen* ist als Absetzungsgeste gegenüber der massentauglichen Festrede zu verstehen. Diese Geste erscheint umso gewichtiger, wenn man weiß, dass der Autor darauf verzichtet hatte, im Rahmen der Weimarer Feierlichkeiten öffentlich das Wort zu ergreifen.³³⁶

Überhaupt weisen die meisten Aufsätze des Sonderhefts die konventionelle Laudatio-Form zurück. Die Essays von Gottfried Benn zu *Goethe und die Naturwissenschaften*³³⁷ und Friedrich Gundolf zu *Goethe und Walter Scott*³³⁸ können dem Anspruch nach dem Spezialdiskurs zugeordnet werden. Wie ein Echo auf die Unterscheidung zwischen Masse und Elite findet sich bei Gundolf eine Gegenüberstellung zwischen den zwei Vertrauten des alten Dichters, einerseits Eckermann, »dieses harmlose

332 Walter Müller-Seidel: Goethes Naturwissenschaft im Verständnis Gottfried Benns. Zur geistigen Situation am Ende der Weimarer Republik, in: Hans-Henrik Krummacher, Fritz Martini, Walter Müller-Seidel (Hg.): Zeit der Moderne. Zur deutschen Literatur von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart, Stuttgart 1984, 25-53, hier 26.

333 Jakob Wassermann: Rede an die studentische Jugend über das Leben im Geiste. Zum Goethetag 1932, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 529-546.

334 José Ortega y Gasset: Um einen Goethe von Innen bittend. Brief an einen Deutschen, übers. v. Hélène Weyl, in: Ebd., 551-570.

335 Im Sonderheft der *Neuen Rundschau* bezieht sich etwa Wassermann auf den *Aufstand der Massen*.

336 José Ortega y Gasset war ursprünglich eingeladen worden, im Rahmen der Reichsgedächtnisfeier in Weimar einen Vortrag über *Goethe und die hispanische Welt* zu halten. Er muss kurzfristig zugunsten des Philosophen Manuel García Morente auf diesen Auftritt verzichtet haben, da seine Intervention noch in den Programmheften angekündigt wird. Welche Gründe Ortega y Gasset zu einer Absage bewogen haben, ist unklar. Zu Beginn seines *Briefes an einen Deutschen* spielt er womöglich darauf an, wenn er gegenüber seinem fiktiven Gesprächspartner einräumt, »daß [er] nicht für Zentenarfeste tauge« (Ortega y Gasset: Um einen Goethe von Innen bittend, 551).

337 Gottfried Benn: Goethe und die Naturwissenschaften, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 463-490.

338 Friedrich Gundolf: Goethe und Walter Scott, in: Ebd., 490-504. Der »Festaufsatz« wird posthum veröffentlicht.

Gemüt«³³⁹, andererseits Kanzler von Müller, »dessen Gegenwart Goethes mephistophelischen Sinn reizte, da dieser gescheite Weltmann keiner pädagogischen Schonung bedurfte«³⁴⁰. Wenn dann der Autor, auf eine Antonomasie zurückgreifend, von »der in gute Eckermänner verdichteten oder sterilisierten deutschen Öffentlichkeit«³⁴¹ der Goethezeit spricht, ist die Parallele zu den Zeitgenossen Gundolfs kaum überhörbar. Auch diese seien, so muss man die Spitze verstehen, in der Mehrzahl für die tieferen – »mephistophelialischen« – Wahrheiten nicht reif genug.

Ganz anders, jedoch stets im Kontrast zum kulturpolitischen Diskurs, gestalten sich die Texte von Gide³⁴² und Hesse, die beide eher Konfessionscharakter haben. Die Autoren erörtern in überaus persönlichem Ton die Annäherung an Goethe sowie die Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhältnis zu ihm ergeben. So räumt Hesse ein: »Manche Jahre habe ich mich so mit Goethe geplagt und ihn zur Unruhe meines geistigen Lebens werden lassen.«³⁴³ Die Zurückweisung der Gedenkrhetorik lässt sich besonders im Beitrag Wassermanns beobachten, der zwar als *Rede an die studentische Jugend* betitelt ist, jedoch weder im Ton noch im Inhalt die Erwartungen an die Gattung erfüllt.³⁴⁴ Der Autor sucht darin das Gespräch mit einer Generation von »Hoffnungslosen«, von »geistig-seelisch« Verzweifelten, ein Gespräch, das von Anfang an die notwendige »Endgültigkeit« des kulturpolitischen Diskurses skeptisch diskutiert:

»Vergrößert wird meine Schwierigkeit dadurch, daß ich es unternommen habe, das Schwebende und letztlich Unbeantwortbare der einschlägigen Fragen in Form von Gestalt und Gestaltung zu geben; das bedeutet für einen Schriftsteller, mag der Versuch befriedigend ausfallen oder nicht, immerhin eine gewisse Endgültigkeit, der gegenüber er genötigt ist, sich selbst zu kommentieren.«³⁴⁵

Inhaltlich überrascht dieser Beitrag durch die lose Bindung an das Thema des Sonderhefts: Goethe wird von Wassermann nur nebenbei erwähnt, fast zufällig wird aus dem Gedicht *Howards Ehrengedächtnis* (1821), abschließend aus der Fragment gebliebenen *Pandora* (1807/08) zitiert sowie hin und wieder auf das *Faust*-Drama angespielt. Die Abkehr von der Laudatio ist programmatisch: Wassermann spricht sich in seiner Rede gegen jede Form von Vormundschaft für die Jugend aus und erkennt also weder sich selbst noch dem Jubilar irgendeine Führerrolle zu. Die Orientierungslosigkeit seiner Adressaten in einer Reihe von Fragen evozierend, hält Wassermann ernüchternd fest: »Die Bücher können nicht helfen, die Führer versagen, die Erfahrungen sind zu gering, wo ist Stützung, wo ist Einheit, wo Verwirklichung? Jeder Mensch ist eine Welt für sich, auf welchen ist Verlaß? Auf keinen. Auf keinen andern ist Verlaß. Nur auf das eigene Innere ist Verlaß.«³⁴⁶

³³⁹ Ebd., 500.

³⁴⁰ Ebd., 499.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² André Gide: Leben mit Goethe, übers. v. Ernst Robert Curtius, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 514-522.

³⁴³ Hesse: Dank an Goethe, 525.

³⁴⁴ Ob und in welchem Zusammenhang Wassermann diese Rede hielt, konnte nicht ermittelt werden.

³⁴⁵ Wassermann: Rede an die studentische Jugend, 529f.

³⁴⁶ Ebd., 543f.

Vergangene Werke seien in dieser existenziellen Isolation nichts als »der geistige Schatz, [d.h.] alles, was die Menschheit an Seelenwerten, an Übereinkünften des Herzens, an Gestalt und Form und Figur hervorgebracht hat«³⁴⁷, womit sie höchstens eine tröstende Funktion im Leben der Individuen einnehmen könnten. Trotz – oder gerade wegen – dieser vorsichtig hoffnungsvollen Wendung bleibt Goethe bei Wassermann eine kaum hörbare Stimme inmitten von vielen anderen. Dem Klassiker wird keine Autoritätsfunktion mehr zugestanden. So schließt auch das *Pandora*-Zitat, mit dem die Rede endet, im zögernden Irrealis: »Möchten sie Vergangnes mehr beherz'gen/ Gegenwärt'ges, formend, mehr sich eignen,/ Wär' es gut für alle; solches wünscht' ich.«³⁴⁸ Die »Endgültigkeit«, die Wassermann dem zeitgenössischen Redner verwehrt, bleibt auch Goethe untersagt. Die *Rede an die studentische Jugend* gestaltet sich als Anti-Rede, an den Einzelnen in der Gemeinschaft und nicht an die Gemeinschaft als Ganzes adressiert.

Hier wird auch der Gegensatz zu Thomas Mann sichtbar, dessen Text im Sonderheft an erster Stelle abgedruckt ist. Zum einen natürlich in der Form: Mann, das wurde im Vorangehenden gezeigt, lässt sich mit seiner Rede auf die Gedenkrhetorik innerhalb der deutschen und der internationalen Öffentlichkeit ein, er nimmt die im kulturpolitischen Diskurs gültigen Spielregeln an. Zwar wird in der Zeitschrift der Text äußerlich an die Essay-Form angeglichen, indem die direkte Anrede des Publikums ausbleibt.³⁴⁹ Er bleibt aber – bei aller Kritik am geltenden Nationalklassikermodell – eine Hommage an den großen, gemeinschaftsstiftenden Klassiker und eine Demonstration seiner andauernden Brauchbarkeit in Zeiten politisch-sozialer Unsicherheit. Auf die von Wassermann so skeptisch betrachtete »Endgültigkeit« der Gattung verzichtet Mann keineswegs. Der Essay endet ja mit einem eindeutigen Appell zur Verteidigung der Demokratie:

»Kein Zweifel, der Kredit, den die Geschichte der bürgerlichen Republik heute noch gewährt, dieser nachgerade kurzfristige Kredit, beruht auf dem noch aufrechterhaltenen Glauben, daß die Demokratie das, was ihre zur Macht drängenden Feinde zu können vorgeben, auch kann, nämlich eben diese Führung ins Neue und Zukünftige zu übernehmen. Nicht indem es sich nur festlich mit ihm brüstet, erweist das Bürgertum sich seiner großen Söhne wert. Der größte von ihnen, Goethe, ruft ihm zu: ›Entzieht euch dem verstorbenen Zeug,/ Lebend'ges läßt uns lieben!«« (GRBZ, 342)

Nicht nur inhaltlich erweist sich das abschließende Zitat, den *Zahmen Xenien* entnommen, als das Gegenstück zu den *Pandora*-Versen in Wassermanns Anti-Rede. Dort, wo Wassermann versucht, die Ambivalenz der literarischen Sprache aufrechtzuerhalten, verleiht ihr Mann Eindeutigkeit. Der sarkastisch-polemische Ton, der charakteristisch für Goethes späte Xenien ist, wird zu diesem Zweck ignoriert. Die pauschale und daher auch befremdliche Aufforderung zur Abwendung von der Geschichte wird ja innerhalb des Zyklus sogleich relativiert, wenn es im Folgegedicht heißt: »Nichts ist zarter als

³⁴⁷ Ebd., 545.

³⁴⁸ J.W. Goethe: *Pandora* [1808]. Zitiert nach: Ebd., 546.

³⁴⁹ Im Unterschied zur Zeitschrift *Europe*, die diese Markierung des Texts als öffentliche Rede beibehält und in einer Fußnote erläuternd hinzufügt: »Discours prononcés [sic!], entres autres, à Berne et à Lucerne, en février 1932.« Mann: Goethe représentant de l'âge bourgeois, 85.

die Vergangenheit«.³⁵⁰ Viel direkter als sein Schriftstellerkollege Wassermann funktionalisiert Mann den goetheschen Originaltext und bündelt ihn zum Appell an das Bürgertum. Damit greift Mann auf die für den kulturpolitischen Diskurs typische Fiktion zurück: die des unvermittelt an die Gegenwart sprechenden Klassikers. Mit dem Zitat verleiht er seiner eigenen Botschaft zusätzliche Schlagkraft. Diese Funktionalisierung des Klassikers als Autorität passt zur ursprünglichen Bestimmung seiner Rede; innerhalb der Öffentlichkeitssphäre »*Neue Rundschau*« ist sie dissonant.

Inwiefern lässt sich der Essay also als Teil des Gespräches verstehen, das innerhalb der *Neuen Rundschau* initiiert wird? Zwischen den Beiträgen des Sonderhefts entsteht eine Reihe von motivischen Parallelen. Eine Gemeinsamkeit, auf die Müller-Seidel aufmerksam gemacht hat, ist die für damalige Verhältnisse ungewöhnliche Akzentuierung des Spätwerks, besonders der in den *Wanderjahren* und dem zweiten *Faust* entwickelten sozialen Ideenwelt.³⁵¹ Die pädagogische Provinz oder Fausts Pläne zur Landgewinnung werden von einem Teil der Autoren als zukunftsweisende Gesellschaftsentwürfe gelesen. So ist es Goethes Altersroman, in dem Mann den Moment der »Selbstüberwindung des Bürgerlichen kraft des Geistes« ausmacht (GRBZ, 339), der den entscheidenden argumentativen Schritt von einer bürgerlichen zu einer nachbürgerlichen, also dezidiert zukunftsorientierten Denkweise einleitet. Sich auf die Worte der Montan-Figur zu Beginn der *Wanderjahre* beziehend,³⁵² liest er in Goethes Alterswerk eine fortschrittliche und zugleich seherische Utopie: »Das Ideal privat-menschlicher Allseitigkeit wird falfengelassen und ein Zeitalter der Einseitigkeiten proklamiert. Das Ungenüge am Individuum ist da, das heute herrscht.« (Ebd.) Den »utilitaristischen Traum« des alten Fausts deutet Mann ähnlich als Moment der Abwendung von Goethes bürgerlich geprägter Kultur, wörtlich als »Affront gegen die einseitige schönegeistig-philosophische Zeitrichtung« (GRBZ, 340), was innerhalb der *Neuen Rundschau* auch als Spitzeln gegen diejenigen gelesen werden kann, die einen elitären Ton anschlagen.

Zu einer vergleichbaren Auslegung des Spätwerks kommt Emil Ludwig, der ebenfalls das seherische Potenzial des Dichters betont: »Goethes Altersweisheit mündet ins zwanzigste Jahrhundert«³⁵³, heißt es am Ende des Artikels, der nicht mit Hinweisen auf die aktuelle politische Lage spart.³⁵⁴ Einen Schritt weiter als Mann geht Ludwig, wenn

³⁵⁰ »Nichts ist zarter als die Vergangenheit;/ Röhre sie an wie ein glühend Eisen:/ Denn sie wird dir sogleich beweisen/ Du lebest auch in heißer Zeit.« Zahme Xenien III [1827], in: Goethe: Gedichte (1800-1832), 644.

³⁵¹ Müller-Seidel: Goethes Naturwissenschaft, 26.

³⁵² »Ja, es ist jetzo die Zeit der Einseitigkeiten; wohl dem, der es begreift, für sich und andere in diesem Sinne wirkt.« Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre [1829], hg. v. Hans-Georg Dewitz, Frankfurt a.M. 1989 (Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, I, 10), 295.

³⁵³ Emil Ludwig: Goethes Weg zum Idealstaat, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 504-514, hier 513.

³⁵⁴ So ist – darauf hat Dieter Schiller hingewiesen – die Rede von der Jugend, »die das Chaos [...] als Orden im Knopfloch trägt« (ebd., 506) eine unmissverständliche Andeutung an die faschistischen Bewegungen; auch die russische Revolution und ihren Einfluss in Europa spricht Ludwig wiederholt direkt an. Vgl. Dieter Schiller: Goethe in den geistigen Kämpfen um 1932. Über die Goethe-Nummern der Zeitschriften »Die Neue Rundschau« und »Die Linkskurve« im April 1932 [1986], in: Im Widerstreit geschrieben. Vermischte Texte zur Literatur 1966-2006, Berlin 2008, 239-256, hier 243.

er in den *Wanderjahren* und dem zweiten *Faust* eine »poetische Staatslehre« enthalten sieht; diese deutet er als Fortführung der gescheiterten Versuche Goethes als »sozialer Reformer« am Weimarer Hof zu wirken.³⁵⁵ Indem Ludwig das Wirken und das Werk des Dichters zu einer Art politischen Philosophie deklariert, ebnet er den Weg für ihre praktische Umsetzung:

»Hundert Jahre hat man seit seinem [Goethes] Tode ohne die geringste Anwendung seiner Staatsweisheit regiert; ein Schatz, reich genug, um ihn unsterblich zu machen, liegt in den Glaskästen der Germanisten aufgereiht, [...] anstatt in jedem deutschen Parlament auf dem Tisch des Hauses zu liegen.«³⁵⁶

Den Enthusiasmus für das Alterswerk und seine realpolitischen Implikationen teilen bei Weitem nicht alle Autoren des Sonderhefts. Der entschiedenste Widerspruch kommt in diesem Fall von Ortega y Gasset, der unverhohlen Kritik an den *Wanderjahren* ausübt: »Die Lösung, die Goethe Wilhelm Meister zuteilt, indem er ihn plötzlich zum Wundarzt macht, ist des Verfassers unwürdig; sie ist so willkürlich und verantwortungslos, als wäre Goethe selbst für immer in Rom geblieben, um beschädigte Reste alter Bildwerke zu kopieren.«³⁵⁷ Natürlich richtet sich das Interesse des spanischen Autors auf einen ganz anderen Aspekt des goetheschen Werks als Mann und Ludwig: Ihm geht es um das Drama eines individuellen Schicksals, nicht um utopische Gesellschaftsentwürfe.³⁵⁸ Doch lassen sich gerade an dieser unterschiedlichen Schwerpunktsetzung Scheidelinien innerhalb des Sonderhefts erkennen.

Ortega y Gassets Einschätzung der *Wanderjahre* erinnert an ein anderes Urteil über *Wilhelm Meister*, das auch in der *Neuen Rundschau* diskutiert wird. Es handelt sich um Novalis' Kommentare über den ersten Teil des Romans, auf die sich Mann in seinem Essay bezieht. »Undichterisch im höchsten Grade« habe Novalis die *Lehrjahre* zu nennen gewagt, heißt es dort; doch habe er damit, wenn auch im Negativen, Zutreffendes über den Autor formuliert (GRBZ, 320f.). Dass Goethe »ganz praktischer Dichter« (ebd., Hervorhebung im Original) sei, wie Mann Novalis weiter zitiert, drücke trotz der polemischen Absicht etwas Wahres aus. Novalis, so lässt sich die Kritik an dem »hohen Schwarmgeist und Seraphiker der Poesie« (ebd.) in der Berliner Rede verstehen, stelle einen falschen Anspruch an *Wilhelm Meister* und seinen Urheber: Er wende sein eigenes Verständnis von Dichtung auf einen Gegenstand an, der mit ganz anderen Maßstäben zu bewerten wäre.

Die Abgrenzung, die Mann gegenüber Novalis unternimmt, lässt sich ohne Weiteres auf zeitgenössische Goethekritiker übertragen. So auch auf Ortega y Gasset. Mit seiner Forderung, »Goethe von Innen« zu beschreiben, d.h. ihm dabei zuzusehen, wie »er begierig das Geheimnis seines echten Ichs betastet«³⁵⁹, nimmt er dem Klassiker jede

³⁵⁵ Ludwig: Goethes Weg zum Idealstaat, 508.

³⁵⁶ Ebd., 505.

³⁵⁷ Ortega y Gasset: Um einen Goethe von Innen bittend, 564.

³⁵⁸ Vgl. »Ein bedeutender Teil der Goetheschen Werke – sein ›Werther‹, sein ›Faust‹, sein ›Meister‹ – zeigt uns Geschöpfe, welche die Welt durchstreifen, um ihr inneres Schicksal zu suchen – oder zu fliehen.« Ebd., 563.

³⁵⁹ Ebd., 561.

Möglichkeit einer öffentlichen Wirkung. So heißt es geradeheraus, dass die »Ideen des Denkers Goethe über die Welt [...] das wenigst Wertvolle an Goethe«³⁶⁰ seien. Damit ist eine klare Absage an Ludwig, aber auch an Manns erteilt. Angesichts der krisenhaften Lage von 1932 sieht Ortega y Gasset nur eine Lösung für die Intellektuellen: den Rückzug ins Innere. Hierin entsteht eine weitere Parallele zwischen dem Ansatz des spanischen Philosophen und dem von Wassermann. Hinter dem pragmatischen Klassikerkonzept von Mann und Ludwig einerseits und der komplexen Dichtergestalt von Ortega y Gasset und Wassermann andererseits lassen sich antagonistische Reaktionsmodelle auf die Krise der Gegenwart erkennen.

Die meisten Beiträger des Sonderhefts beanspruchen eine distanzierte, übergeordnete Perspektive, die im Widerspruch zu den Funktionalisierungen Goethes in anderen Formen des Klassikerdiskurses steht, besonders dem kulturpolitischen. Es geht in der Öffentlichkeitssphäre *»Neue Rundschau«* nicht um eine Bestätigung oder Erneuerung seiner Autorität, sondern um eine Reflexion seines Klassikerstatus, die in diesem Fall mit der Kritik an Goethe selbst einhergeht.

4.4.2 Wider die Goethelegende: der Klassiker als Problem

In der *Neuen Rundschau* entsteht kein einheitliches Klassikerkonzept. Die divergierenden Lesarten des Alterswerks und die antagonistischen Konstellationen, die sich daraus ergeben, sind dafür ein Beispiel. Es ist aber auch nicht Ziel der Zeitschrift, ein fertiges Goetheverständnis zu liefern. Das macht indirekt der kurze Vorspruch von Gerhart Hauptmann deutlich. Im hymnischen Tonfall wird zunächst verkündet: »Die Hinterlassenschaft, die den Namen Goethe trägt, lässt sich einer wundervollen Kuppel vergleichen, fertig, in sich tragfähig, fest, innen mit tiefsinngem Bildwerk geschmückt, die Außenwölbung von Gold.«³⁶¹ Der herrliche Bau bekommt jedoch gleich darauf einen beinahe monströsen Anschein, wenn es lapidar heißt: »Aber sie steht auf der bloßen Erde.«³⁶² Damit wird die Perfektion der goetheschen Erscheinung zum Hindernis oder, anders formuliert, zum Problem. Den architektonischen Vergleich fortspinnend, scheint Hauptmann seine Zeitgenossen zum Weiterbauen aufzufordern: »Sie [die wundervolle Kuppel] wartet vergeblich darauf, daß man sie hebe, einbaue, an ihre natürliche Stelle bringe, damit sie, nach ihrem Beruf, ein Bauwerk überwölbe und kröne.«³⁶³ Die Zeitenkombinationen macht jedoch deutlich, dass es sich bei diesem Projekt um eine zwecklose Aufgabe handelt. Die Baustelle namens Goethe bleibt in einem unfertigen Zustand; sie ist Projektion von Vollendung und niemals tatsächliche Vollendung. Was Hauptmanns metaphorische Sprache erahnen lässt, findet ein Echo in den programmatischen Aussagen Kaysers am Ende des Heftes. Auch dort wird kein abgeschlossenes Konzept von Goethe präsentiert, allenfalls Hinweise, die es zu verfolgen gilt. Auffallend dabei ist, dass es scheinbar mehr darum geht, die problematischen Aspekte des Klas-

³⁶⁰ Ebd., 563.

³⁶¹ Gerhart Hauptmann: Vorspruch, in: Neue Rundschau, Bd. 43, Nr. 4, 1932, 433.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd.

sikers – das »Dämonische«, die »Kämpfe«³⁶⁴ – herauszustellen, als Antworten auf die Fragen der Gegenwart zu geben. Die Reaktion auf die »Goethelegende« ist kein neues abgerundetes Klassikerkonzept, sondern ein ständiges Hinterfragen.

Wie wichtig diese Unterscheidung ist, lässt sich am besten an einem Vergleich mit einer Öffentlichkeitssphäre zeigen, in der ein ähnlicher Ikonoklasmus wie im Aufsatz von Kayser beansprucht wird: die der linken Publizistik. Diese reagiert wenig überraschend mit harscher Kritik auf die offiziellen Feierlichkeiten um Goethes 100. Todestag.³⁶⁵ In diesem Kontext findet sich auch der Begriff der »Goethelegende« wieder, und zwar bei Georg Lukács, der sich damit auf Franz Mehrings *Lessing-Legende* (1893) bezieht. In seiner polemischen Besprechung der Jubiläumsbeiträge in der deutschen Presse, verwendet er ihn, ähnlich wie Kayser, um eine Abgrenzung und eine Richtigstellung vorzunehmen.³⁶⁶ Anders als der Herausgeber der *Neuen Rundschau* nennt Lukács seine (politischen) Gegner allerdings beim Namen: Der Bogen reicht von den Inspiratoren Simmel und Gundolf über die antisemitischen Schriftsteller Hanns Johst und Alfred Rosenberg bis hin zu den linksliberalen Publizisten Willy Haas und Hermann Wendel. Es ist das Klassikerkonzept dieser allesamt als »bürgerlich« titulierten Schriftsteller, das der marxistische Autor trotz einiger Nuancen als »faschisiert« denunziert: Es handle sich um ein »Zurechtstutzen und Verfälschen«³⁶⁷, das lediglich die »kleinlich-philisterhaften«³⁶⁸ Aspekte in Goethes Denken berücksichtige und alle störenden Elemente entferne. Kurzum, ein »schöner Traum«³⁶⁹, der die historische Realität verkenne. In Lukács' Begriff der Legende wird – im Unterschied zu Kayser, der ja das Populäre der Goethelegende hervorhebt – die Dimension des Erdichteten und Unwahren betont. Legende ist hier synonym mit Mythos. Im Aufsatz der *Linkskurve* bleibt es zunächst bei der Destruktion der bürgerlichen Gothelegende: »Die Goetheliteratur der bürgerlichen Presse [bietet] nichts, aber gar nichts zur Erkenntnis dazu, was Goethe wirklich gewesen ist und wie seine Wirkung wirklich von sich ging«³⁷⁰, lautet lapidar das Fazit.

Einen Schritt weiter geht Lukács in einem kurzen Text, der im *Arbeiter-Sender* erscheint. Dort fordert er »eine materialistische Sichtung und Kritik des Erbes, ein unnachsichtiges Ausscheiden alles Veralteten oder Reaktionären, ein kritisches Verarbeiten und Weiterbilden der fortschrittlichen Elemente von Goethes Lebenswerk.«³⁷¹ Einerseits kritisiert der Autor also die Selektivität der bürgerlich-konservativen Rezeption

³⁶⁴ Kayser: Neue Goetheliteratur, 570.

³⁶⁵ Vgl. das Kapitel »Goethe ›von links‹. Ein politischer Kontrapunkt«, in: Ment: Goethe zwischen den Kriegen, 293–336.

³⁶⁶ Georg Lukács: Der faschisierte Goethe, in: Die Linkskurve, Bd. 4 (Goethe-Sonderheft), 1932, 33–40. Vgl. Schiller: Goethe in den geistigen Kämpfen um 1932.

³⁶⁷ Lukács: Der faschisierte Goethe.

³⁶⁸ Ebd., 37.

³⁶⁹ Ebd., 38.

³⁷⁰ Ebd., 40.

³⁷¹ Georg Lukács: Goethe und die Gegenwart. Einige grundsätzliche Bemerkungen zu den Goethe-Vorträgen der deutschen Sender, in: Arbeiter-Sender, Bd. 5, Nr. 2, 1932, 6. Hervorhebung im Original.

bei der Modellierung ihres Klassikerkonzepts; andererseits macht er eine ähnlich selektive Verfahrensweise nun linken Denkern zur Aufgabe und legt damit den Grundstein für eine marxistische Aneignung Goethes.³⁷² So hellsichtig sich die Kritik der Linken an die bürgerlichen Goethefeiern im Nachhinein erweist,³⁷³ ihre eigene Reaktion ist nicht weniger problematisch. Sie lässt sich als eine Aufforderung zur Ummodellierung des Klassikerkonzepts auffassen. Bezeichnend dafür ist die Wortwahl: In einem Aufsatz für die *Linksfront* fordert Lukács eine »wirkliche, dialektisch-materialistische, kritische *Umknietung*, Durcharbeitung, sowohl der Methode wie der Resultate, sowohl des Inhalts wie der Form«³⁷⁴, und legt den Akzent somit auf den Formungsprozess eines neuen Klassikers. Bei Lukács wird eine Goethelegende durch eine andere ersetzt.

Genau in diesem Punkt differiert die Argumentationsstrategie der *Neuen Rundschau* von der der *Linkskurve*. Kaysers ikonoklastische Geste zielt nicht auf eine inhaltliche Ummodellierung dessen, was er als Goethelegende bezeichnet. Es geht ihm nicht einmal um die Abschaffung jenes verfälschten Goetheverständnisses, das sich in ein paar pompösen Lobformeln – »apollinisch«, »olympisch« – zusammenfassen lässt. Anders als Lukács braucht Kayser die Legende, um Goethe kontrastiv wieder problemhaft und dahingehend reizvoll erscheinen zu lassen. Metaphorisch gesprochen: Es bedarf der glatten Oberfläche, damit ein geheimnisvoller Untergrund überhaupt wieder durchscheinen kann. Damit einher geht eine Umdeutung des Konzepts der Klassik, deren ästhetische Vorbildfunktion Kayser zwar nicht infrage stellt, aber doch einer ganz wesentlichen Schärfenverlagerung unterzieht: »Vor allem [...] übersieht die Goethelegende, daß wahre Klassik, diese hohe Welt der schönen Maße, immer das Ergebnis innerer Kämpfe ist. Man beschreibt klassische Formen, als ob sie so immer gewesen wären, die Kämpfe aber verschweigt man.«³⁷⁵ Das Spannungsverhältnis zwischen Schein und Sein setzt Kayser an den Anfang der Neubeschäftigung mit dem Klassiker. Denn mit dem Verständnis von Klassik als etwas dauerhaft Krisenhaftem kann Goethe auch wieder »gebraucht« werden, und zwar sowohl in künstlerischer als auch in kulturpolitischer Hinsicht.

Der Widerspruch zwischen Schein und Sein findet sich in unterschiedlichen Variationen in den meisten Beiträgen des Hefts wieder. Bei Ortega y Gasset taucht er in Gestalt eines Gegensatzes zwischen Außen- und Innenansicht auf. Der »monumentalen Optik« der Goethebiografien, die »ein feierliches Bild [liefern], von außen, aus der Ferne und ohne die Dynamik des Werdens«, hält er einen »Goethe von Innen« entgegen: »Der Goethe, den ich von Ihnen verlange, muß unter den Gesetzen einer zu dieser inversen Optik stehen.«³⁷⁶ Das ist mehr als ein einfacher Perspektivenwechsel, denn der

³⁷² Den Anfang macht Lukács in seinen Goethe-Aufsätzen des Jahres 1932 (abgedruckt in: Alfred Klein (Hg.): Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32, Berlin, Weimar 1990, 398-444), bevor es im Moskauer Exil zu einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Werk des Klassikers kommt, insbesondere in den *Faust-Studien* von 1940. Vgl. Jaeger: Fausts Kolonie, 552-574.

³⁷³ Das betont u.a. Nägele: Die Goethefeiern von 1932 und 1949.

³⁷⁴ Georg Lukács: Was ist uns heute Goethe? [1932], in: Klein (Hg.): Georg Lukács in Berlin, 423-432, hier 424f. Hervorhebung SP.

³⁷⁵ Kayser: Neue Goetheliteratur, 571.

³⁷⁶ Ortega y Gasset: Um einen Goethe von Innen bittend, 555.

»Goethe von Innen« ist für Ortega y Gasset nur im Widerspruch zu dem, was er von außen zu sein scheint, zu erfassen. Wenn es darum geht, den Menschen »im Kampf mit seiner Berufung«³⁷⁷ oder das »Selbst [...] in dem Zusammenprall mit dem was ihm geschieht,«³⁷⁸ zu beschreiben, dann sind es genau diese Widersprüche, die interessieren. Die Aufgabe des Biografen besteht demzufolge darin Missklänge aufzuspüren:

»Alles an ihm [Goethe] erscheint mir problematisch, selbst die geringsten Einzelheiten seiner Person und seiner Erlebnisse – vielleicht weil ich ihn nicht genug kenne. Zum Beispiel begreife ich nicht, daß seine Biographen nie zu erklären versuchten, warum dieser Mann, dem im Leben scheinbar alles so gut gelungen war, mehr als irgendein anderer unter Verstimmungen litt [...]. Die äußereren Umstände seines Lebens *scheinen* günstig [...]. Warum dann dieser häufige Mißmut?«³⁷⁹

Die Methode Ortega y Gassets lässt sich als ein Problematisieren beschreiben.³⁸⁰ Denn auf die Fragen, die sich aus den widersprüchlichen Beobachtungen ergeben, werden keinerlei Antworten gebracht. Der spanische Philosoph mag sich hinter seiner Unwissenheit verstecken; bei den anderen Autoren des Sonderhefts ist eine regelrechte Faszination für den problemhaften Goethe auszumachen. Der Krise der Gegenwart lassen sie einen krisenhaften Goethe korrespondieren: eine Klassikerfigur, an der die politischen, moralischen, vor allem aber existenziellen Probleme der neuen Generationen erlebbar werden. So bei Gide, der in ähnlichen Begriffen wie Ortega y Gasset zugibt, dass der Goethe der Jugendgedichte, »der reine Dichter, der Sänger, der ewig-junge und naive, [ihm] [...] auch nie zum Problem geworden [sei] und [...] sich [ihm] nie verdunkelt«³⁸¹ habe. Interessanter erscheinen ihm die Dissonanzen, die zwischen zwei antagonistischen Dichterfiguren entstehen:

»Es war Goethe in seinem eigenen Leben und Werke nicht ganz geeglückt, den naiven Dichter und den klugen Weltmann, die Seele mit der Vernunft, den Anbeter der Natur mit dem Prediger des Geistes zu vereinen, es klaffte da und dort ein großer Riß, es entstanden da und dort peinliche, ja unerträgliche Konflikte.«³⁸²

Gide lässt die Dissonanz entstehen, indem er zwei Elemente der Legende übereinanderlegt. Was bei dieser Überlagerung herauskommt, kann nur noch metaphorisch ausgedrückt werden, denn der problemhafte Goethe widersteht jedem Versuch rationaler Erklärung und ist auch deshalb Gegenstand der größeren Faszination. Ähnlich wie Gide konstruiert Hesse das Problem Goethe, indem er den zwei gegensätzlichen Figuren des Dichters und des Literaten eine dritte gegenüberstellt:

»Warum mußte man zu ihm [Goethe] zurück, auch wenn man sich noch so viel mit ihm auseinandergesetzt, sich in Wichtigem von ihm getrennt hatte? Wenn ich das zu

³⁷⁷ Ebd., 559.

³⁷⁸ Ebd., 563.

³⁷⁹ Ebd., 565. Hervorhebung im Original.

³⁸⁰ So fordert er seinen fiktiven Adressaten an anderer Stelle explizit dazu auf, »das Problem seines [Goethes] Lebens aufzurollen«. (Ebd., 555.)

³⁸¹ Gide: Leben mit Goethe, 522.

³⁸² Ebd., 524.

ergründen suche, dann entsteht vor meiner Anschauung noch ein anderer Goethe, ein wenig deutlich umrissener, ein halbsichtbarer und geheimnisvoller: Goethe der Weise. [...] In dieser, für mich höchsten Goethegestalt vereinen sich die Widersprüche, sie deckt sich nicht mit der einseitig apollinischen Klassizität noch auch mit dem die Mütter suchenden, dunklen Faustgeist, sondern besteht eben in dieser Bipolarität, in diesem Überall-und-nirgends-Zuhausesein.«³⁸³

Zumindest paradox klingt die Vorstellung eines »Vereinens der Widersprüche«, ist doch die »höchste Goethegestalt« eine einzige Figur des Widerspruchs. Auch bei Hesse drückt sich die Faszination für den problemhaften, ja krisenhaften Goethe in einem Ringen um Worte aus. Bei Gide und Hesse wird Goethe als Klassiker im Sinne des Kunstdiskurses reaktiviert: Der problemhafte Goethe wird zum Vorläufer stilisiert, mit dem sich die Schriftsteller produktiv auseinandersetzen können.

Die Darstellung Goethes als einer gespaltenen Figur gewinnt aber vor allem auch im Kontrast mit dem Klassikerkonzept, das in der Öffentlichkeitssphäre ›Deutsche Nation‹ vorherrscht, an Bedeutung. Erinnert sei beispielsweise an die harmonische Dichter- und Denkerfigur von Schweitzer, die der krisenhaften Gegenwart gegenübergestellt wurde. Zum Vergleich sei auch noch einmal die Rede Petersens angeführt, in der der Bedarf nach Harmonie und Überwindung der Gegensätze im Mittelpunkt steht. Die gegensätzlichen Bilder, die Petersen in den drei »Altern« der Dichterfigur ausgemacht hatte, vereinen sich am Ende nach einem hegelianischen Prinzip:

»So schließt sich der Kreis und die Ideenreihe von Natur und Freiheit, Wahrheit und Gesetz, Tätigkeit und Liebe stellt sich als Steigerung einer einheitlichen und widerspruchlosen Folge dar. Der junge, der mittlere und der alte Goethe, die in Raum und Zeit getrennt sind und die nicht selten gegeneinander ausgespielt wurden, verschmelzen zur großen Einheit der Entwicklung in der Idee.«³⁸⁴

Der problemhafte Goethe, der in den Aufsätzen der *Neuen Rundschau* entsteht, lässt sich also auch als Protest gegen dieses ›legendenhafte‹ Klassikerkonzept in der nationalen Öffentlichkeitssphäre auffassen. Die Klassikerkritik, die mehr oder weniger explizit in den Seiten der *Neuen Rundschau* betrieben wird, ist die Bedingung für eine Neufunktionalisierung des Klassikers, einer Funktionalisierung, die sich allerdings nicht explizit als solche zu erkennen gibt. Im Metadiskurs wird vorgegeben, den Klassiker *nicht* gebrauchen zu wollen. Aber genau diese Verweigerung des Gebrauchs legitimiert die erneute Auseinandersetzung mit dem Klassiker. Die kritische Perspektive, die von den Autoren des Sonderhefts beansprucht wird, hat also durchaus eine stabilisierende Funktion.

Auf die Ambivalenz des Metadiskurses, der sich zwar kritisch gegenüber einer (national-)politischen Funktionalisierung erweist, aber die Kritik gewissermaßen für sich behält, indem er sich nicht an die breite Öffentlichkeit wendet, macht Mann in seinem Essay aufmerksam. Dass er ebenfalls vom problemhaften Goethe fasziniert ist, zeigt

³⁸³ Hesse: Dank an Goethe, 527.

³⁸⁴ Petersen: Erdentage und Ewigkeit, 20f.

sich in der langen Passage, in der er sein Augenmerk auf das richtet, was Ortega y Gasset als »Verstimmungen« und »Übellaunigkeit«³⁸⁵ bei Goethe bezeichnet:

»Es sind in Goethe, blickt man genauer hin, [...] Züge eines tiefen Grames und Mißmuts, einer stockenden Unfreude, die ohne jeden Zweifel mit seiner ideellen Ungläubigkeit, seiner naturkindlichen Indifferenz, mit dem, was er sein Liebhabertum, seinen moralischen Dilettantismus nennt, tief und unheimlich zusammenhängt. Es gibt da eine eigentümliche Kälte, Bosheit, Médisance, eine Blocksberglaune und naturelbische Unberechenbarkeit, der man nicht genug nachhängen kann und die man mitlieben muß, wenn man ihn liebt.« (GRBZ, 326)

Mann greift Gedanken auf, die er schon zehn Jahre zuvor in *Goethe und Tolstoi*³⁸⁶ entwickelt hatte und die sich später im dritten Kapitel von *Lotte in Weimar* wiederfinden. Dass auch ihn gerade das Widersprüchliche an Goethe interessiert – das Spannungsverhältnis zwischen Schein und Sein findet seine Entsprechung in der Gegenüberstellung von Makro- und Mikroebene (»blickt man genauer hin«) –, sieht man an der Anhäufung von Substantiven und Adjektiven, die er für seine Charakterisierung gebraucht. Durch den Rückgriff auf Fremdwörter und Wortschöpfungen³⁸⁷ wird ein Ringen um den richtigen Ausdruck inszeniert – womit zugleich suggeriert wird, dass es etwas Unfassbares oder gar Unsagbares im Wesen Goethes gebe. Die Beobachtungen über das Diskordante in der Erscheinung des Klassikers richten sich mit Sicherheit gegen die deutsch-nationale »Goethelegende«. Sie lassen auch deutlich erkennen, inwiefern Mann am Diskurs der Autoren der *Neuen Rundschau* anschließt.

Fröhwald hat im Hinblick auf den Vortrag *Goethes Laufbahn als Schriftsteller* daran erinnert, dass gewisse Züge in dessen Darstellung die »alte Dekadenzgeste bürgerlicher Literatur«³⁸⁸ wiederholten, die kennzeichnend für die Entstehungszeit des *Tod in Venedig* (1911) sei. Die Ästhetisierung des »Elementaren, Dunklen, Boshaften und Verwirrenden, ja Teuflischen« (GRBZ, 326), des »Beklemmenden und Unheimlichen« (GRBZ, 327) in Goethes Wesen oder auch seiner »Sympathie mit dem Tode« (GRBZ, 334) lassen auch in der Berliner Rede den Dekadenzreflex zum Vorschein treten. Die Parallele mit Manns früherem Werk ist evident, wenn er – wie etwa in *Tonio Kröger* oder im *Zauberberg* – in Goethes Krankheitsbild Indizien für sein Künstlertum zu entdecken meint. Die moderne Genie-Definition, die Mann maßgeblich geprägt hat, wird auf Goethe übertragen:

»Das Genie, wir wissen es wohl, kann nicht im banausischen, im schlicht bürgerlichen Sinn normal sein, auch das naturgesegnetste niemals im Sinn des Philisters natürlich, gesund, nach der Regel. Da gibt es im Physischen immer viel Zartes, Irritables,

³⁸⁵ Ortega y Gasset: Um einen Goethe von Innen bittend, 563.

³⁸⁶ Der Essay von 1922 wird im Goethejahr vom Fischer-Verlag neu aufgelegt (vgl. auch den Hinweis in Kayser: Neue Goetheliteratur, 572).

³⁸⁷ Die Bedeutung, die Mann solchen Wortschöpfungen beimisst, ist in an den Überlegungen zu Goethes Begriff vom »Lebenswürdigen«, das er im »Epilog zu Schillers Glocke« gebraucht, abzulesen. Mann betont ausdrücklich »diese Verbindung, die es [seines Wissens bis dahin nicht gegeben hatte und die eine persönliche Wortschöpfung Goethes darstellt.« (GRBZ, 330)

³⁸⁸ Fröhwald: Das Goethejahr 1932, 110.

zu Krise und Krankheit Geneigtes, im Psychischen viel den Durchschnitt Befremden-des, unheimlich Berührendes, dem Psychopathischen nahe. Er [Goethe] weiß es wohl. [...] Der Blutsturz des Jünglings spricht für eine tuberkulöse Anlage, und hundert Merkmale größter Reizbarkeit, Ermüdbarkeit, tiefer Verstimmbarkeit, auch mehrere Anfälle schwerer Erkrankung bis ins hohe Alter hinein deuten auf eine Labilität und beständige Gefährdung seiner Natur.« (GRBZ, 331f.)

Goethe wird in dieser Passage zur mannschen Künstlerfigur stilisiert: zum Lebens- und Gesellschaftsuntauglichen. Kennzeichnend ist aber, dass diese Züge für Mann nicht im fundamentalen Widerspruch zu seiner Darstellung Goethes als »Repräsentanten des bürgerlichen Zeitalters« stehen, sondern im Gegenteil den höchsten Beleg für seine Bürgerlichkeit geben. Die Dekadenzästhetik versteht der Schriftsteller als Teil bzw. als logische Folge der Entwicklung des Bürgertums gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Sie sei in ihrem tiefsten Wesen selbst bürgerlich. Mann schließt seine eigene Person aus dieser Entwicklung nicht aus. Im Gegenteil: Seine Rede nimmt Konfessionscharakter an, wenn er gesteht, dass Goethes Auffassung vom »Leben als höchstem Kriterium genommen« seinen »jugendlichen Begriff von Vornehmheit, der recht eigentlich auf eine sublime Untauglichkeit und Unberufenheit zum irdischen Leben hinausließ« (GRBZ, 330), verwirrt habe. Doch impliziert diese Konfession schon eine Distanzierung von der eigenen Entwicklung. Mann nimmt in seiner Berliner Rede nochmals Abschied von der Versuchung der Dekadenz und mit ihr der Bürgerlichkeit.

Hier konfiguriert seine Stellungnahme mit der der anderen Autoren des Sonderhefts: Wo diese einen Rückzug ins Innere und ein Beharren beim krisenhaften Goethe als einzige Antwort auf die Krise der Gegenwart sehen, spricht sich Mann für eine »Selbstüberwindung« (GRBZ, 341) des Bürgertums und eine Hinwendung zum Politischen aus. Insofern liest sich sein Essay nicht nur als Destruktion der Goethelegende der deutsch-nationalen Gedenkpublizistik, sondern auch als Warnung vor der ambivalenten Protestgeste der *Neuen Rundschau*.

4.5 Zwischenfazit zum Goethejahr 1932

Goethe als Nationalklassiker ist 1932 immer noch die wirkmächtigste Form des Zugriffs auf den Dichter, und sei es nur, weil alle anderen Formen des Zugriffs nur in Abgrenzung dazu denkbar sind. Anders formuliert: Das NationalklassikermodeLL bestimmt auch negativ jede Form des Klassikergebrauchs. Trotzdem zeichnen sich in den vielfältigen Klassikeraktualisierungen und Bezugnahmen auf Goethe im Gedenkjahr Alternativen ab, die später wieder aufgegriffen werden. Goethe als französischer Klassiker wird neben Beethoven im Zweiten Weltkrieg von den Widerstandskämpfern gebraucht, um Hitlerdeutschland zu ermahnen (Abbildung 9). Goethe als Universalklassiker wird 1949 von der UNESCO reaktiviert und bildet die Grundlage für die emphatische Aktualisierung Goethes als großen zeitgemäßen Demokraten durch Katharina Mommsen im Jahr 1999.³⁸⁹

³⁸⁹ »Die Weltbedeutung des Schriftstellers Goethe ist 1932 und 1949, also unmittelbar vor und nach der Nazizeit, von großen geistigen Persönlichkeiten in der ganzen Welt anerkannt und gepriesen

Die Wirkung des paradoxen Klassikerkonzepts im Metadiskurs braucht kaum belegt zu werden: Die Texte, die 1932 in der *Neuen Rundschau* erscheinen, sind letztendlich diejenigen, denen die dauerhafteste Gültigkeit attestiert wird, und zwar bis heute. Die Essays von Ortega y Gasset oder Hesse werden immer wieder neu aufgelegt, immer wieder beziehen sich Redner in den folgenden Gedenkjahren darauf. Auch *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters* wird nach 1932 bevorzugt als reflexiver Text gelesen, als metadiskursive Überlegung zu Goethes Klassikerstatus und weniger als Beitrag zum kulturpolitischen Diskurs. In der Rezeption wird dem Klassiker-Metadiskurs zugesprochen, die wirkmächtigste Alternative zum kulturpolitischen Diskurs und – in diesem Fall – der Nationalisierung Goethes zu bilden.

Abbildung 9: Postkarte mit einer Illustration von Paul Barbier.



Text: »Malheur! Qu'as tu fait de l'Allemagne!«

Quelle: private Sammlung

Im Kontext des Jubiläums bietet aber auch der massenmediale Breitendiskurs eine Grundlage für einen alternativen Goethegebrauch. Ein Zeugnis seiner Wirkung gibt eine Umfrage, die 1949 vom Institut für Demoskopie in Allensbach zu Goethe durchgeführt wird, in der die unterschiedlichen, durch den Breitendiskurs transportierten Klassikerkonzepte Widerhall finden.³⁹⁰ In den Antworten der Befragten ist insbesondere die Vorliebe für das Anekdotische fassbar. Dass das Verhältnis zu Goethe zu diesem Zeitpunkt, 17 Jahre nach dem Jubiläum von 1932, nach wie vor von einer Mischung aus Auratisierung und Partizipation geprägt ist, indiziert einer der Bearbeiter der Umfrage, der die Ergebnisse folgendermaßen kommentiert: »Für alle diese Menschen ist Goe-

worden.« Katharina Mommsen (Hg.): *Goethe und unsere Zeit. Festrede im Goethejahr 1999 zur Eröffnung der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft im Nationaltheater zu Weimar am 27. Mai 1999*, Frankfurt a.M. 1999, 13.

³⁹⁰ Hans Georg Brenner, Erich Peter Neumann, Elisabeth Noelle: *Goethe 1949. Funkbearbeitung einer Massen-Umfrage in drei Teilen*, Allensbach 1952. Vgl. dazu ausführlicher Kapitel 6.2.1.2.

the, zweihundert Jahre nach seiner Geburt, kein unnahbarer Dichterfürst, sondern ein Mensch wie du und ich. Sein Ruhm allein genügt vielleicht, um ihm ein schüchternes Vertrauen entgegenzubringen.«³⁹¹

391 Ebd., 51.